Farkasfalvy Dénes

A LELKI ÉLET TEOLÓGIÁJA

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR IV/8

Farkasfalvy Dénes, A lelki élet teológiája

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Hamilton) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Hamilton) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Szentmártoni Mihály (Zágráb) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München)

FARKASFALVY DÉNES

A lelki élet teológiája

Róma 1980

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

BEVEZETÉS

A lelki élet teológiáját nehéz pontosan körülhatárolni. Régebbi traktátusok « Aszkétika és misztika » címmel írtak a keresztény tökéletesség módszertanáról és az életszentséget kísérő különleges lelki adományokról. Újabb művek teológiai módszerekkel kutatják a tökéletesség mibenlétét és kifejlesztésének útját. A kinyilatkoztatás forrásait egzegetikus, történeti és filozófiai módszerekkel vizsgálva, nem annyira a kiváltságos egyének lelki életének titkaira próbálnak rávilágítani, hanem a tökéletességet inkább mint minden keresztény hivatását és életcélját tárják elénk.

A fő nehézség a többi teológiai szakágtól való elhatárolásban jelentkezik. Elsősorban a teológiai erkölcstanhoz való viszony tűnik kérdésesnek. Hiszen a morális teológia középpontjában a keresztény életeszménynek kell állnia. Nem lehet csupán a bűnök és tilalmak, a « szabad/nem szabad » tárgyalásában kimerülnie. Ilyen jellegű erkölcstan a keresztény tanítást csupán annyiban mutatná meg, amennyiben bizonyos cselekvéseket elítél; nem arra fektetne gondot, hogy a krisztusi életet mint pozitív értéket és eszményt tanulmányozza.

A dogmatikus teológiától is nehéz elhatárolni a lelki élet teológiáját. Hiszen minden kinyilatkoztatás, az Isten minden igéje « lélek és élet » (Jn 6,63), azaz minden isteni szó végeredményben az ember megszentelődését célozza, tehát a lelki élet teológiájához tartozik. A szentségi élet egésze, a kegyelem teológiája, az emberi egzisztencia teológiai megértése (teológiai antropológia) és a megváltás teológiája különösképpen is a lelki élet teoló-

giájával kapcsolatos kérdéseket tárgyal. Valójában azt kell mondani, hogy minden dogmatikai igazság vizsgálata a lelki élet teológiájához gyűjt anyagot, azáltal, hogy annak törvényszerűségeit, céljait, ösztönző távlatait, kegyelmi eszközeit vagy emberi korlátait vizsgálja.

E könyvben a lelki élet teológiáját nem mint a « kiválasztott kevesek » útját tárgyaljuk. Azok a különleges hivatások, amelyek az Egyház közösségén belül egyeseket a szerzetesség vagy a papság életformájára késztetnek, a lelki életből forrásoznak. Mégsem lehet azt mondani, hogy a keresztény tökéletesség szükségképpen vagy akárcsak « rendszerint » ilyen különleges útra hívná az embert. A mi korunk talán különösképpen is fogékony arra, hogy lássa: az életszentség, azaz a keresztény tökéletesség a legkülönbözőbb életformákban, sorsokban is megvalósulhat. Az Egyház talán soha nem hitt annyira mint manapság abban, hogy a lelki életnek át kell hatnia mint a kovásznak az « átlagos » életformákat. Ezért nem korlátozódhat azokra, akik a világtól elvonulva, különleges életkeretek biztosításával próbálnak megfelelő körülményeket teremteni a hitéletnek. Ezért a műben minket elsősorban az a dinamizmus foglalkoztat, amely a keresztény hit lényegéből fakad és valami módon, valamilyen fokban átjár minden személyesen és tudatosan hivő keresztény embert. Ez a dinamizmus a hitben gyökerezik és több-kevesebb tudatossággal élménnyé válik minden hivőben. Mint ösztönző erő állandó istenkeresésre, Isten egyre növekvő ismeretére és megtapasztalására vonz. Amennyiben az ember nem gördít eléje akadályt vagy nem fojtja el, életet alakító erővé válik, és az embert arra készteti, hogy a hitben már valamiképp megtapasztalt Istent egyre jobban megismerje, tökéletesebben birtokolja, teljesebben magáévá tegye. Itt tehát az istenkeresés általános keresztény útját akarjuk felvázolni a maga törvényszerűségeiben, távlataiban és drámai for-

dulataiban úgy, ahogy azt a kinyilatkoztatás forrásaiból és Egyház kétezer éves tapasztalatából ismerjük.

A lelki élet teológiáját a teológia más ágaitól nem tárgyi, hanem alanyi szempontból határoljuk el. Minthogy a hitet a maga fejlődésében, életalakító hatásában és teljességre való irányultságában tekinti, nem egy különleges tárgyi témakörre korlátozódik, hanem inkább minden teológiai témát abból a szempontból vizsgál, amennyiben az egyénben mint « lélek és élet », azaz mint az istenkeresés és istenbírás fejlődő és növekvő élménye jelentkezik.

Következésképpen vizsgálódásainkat három főrészre fogjuk osztani. Az első részben a hit kezdeteit tanulmányozzuk: hogyan jön létre az emberben a hit, mint az egzisztencia egészét igénylő, meghatározó és átalakító élmény. Itt tekintettel kell lennünk a hit kezdeteinek különböző lehetőségeire. Sokan a hitre egy gyökeres megtérés során találnak rá. Mások a gyermekkorban megkapott kereszténységet fokozatosan fogadják el, teszik személyes énjük részévé anélkül, hogy valaha is egy hirtelen fordulattal a múltjukkal szakítaniuk kellene. Nem szabad azonban elfelednünk, hogy valamilyen formában a « megtérés » minden hivő élményanyagához tartozik. A bűn általános ténye a bűnbánat általános szükségességét vonja maga után, életünk növekvő Istenhez fordulása a bűntől való elfordulást is mindig magában foglalja. Ez a rész tehát a megtérést nemcsak mint a lelki élet kezdeti szakaszát, hanem mint annak egyik állandó integrális részét is tárgyalja.

A második részben a megváltás útját vázoljuk fel. Fő célunk itt a keresztény aszkézis jellemvonásainak ismertetése, nem kimerítő alapossággal, hanem inkább a jellegzetességek kiemelésével. E résznek egyforma gondot kell fordítania a kinyilatkoztatás adataira és azokra a szempontokra, amelyek az emberi természetből kifo-

lyólag a keresztény üdvösség és megszentelődés útját jellemzik. A középpontban a kereszt misztériuma áll mint a bűnbocsánat és megdicsőülés eszköze. Ez egyben jelenti — a bűnös ember oldaláról — a szeretet iskoláját, amelynek « elvégzése » során Krisztus megváltó szeretetét elfogadjuk és megvalósítjuk a földön, hogy azután dicsőségében is részesedhessünk.

A harmadik részben a keresztény hit szívet betöltő, Istennel egyesítő és életet átalakító gyümölcseiről beszélünk. Mindenekelőtt az imádság teológiája tartozik ehhez a részhez. Itt kerül sor arra is, hogy szemügyre vegyük azokat a különleges élethivatásokat, amelyeket a keresztény lelkiség az Egyházban kialakított, azaz itt beszélünk a szerzetesélet teológiájáról, részletezve az evangéliumi tanácsokat. Végül röviden a krisztusi élet különleges kegyelmeiről lesz szó.

E három rész egy bizonyos szentháromságos szerkezetet árul el, amely valamilyen formában jelen van a keresztény tökéletességet tárgyaló patrisztikus és középkori írások nagy részében. Első részünk az Atya hívását, második részünk a Fiú, Krisztus követését, a harmadik végül a Lélekből fakadó élet jellemvonásait tárgyalja. Ugyanakkor ez a hármas tagozódás bizonyos fokig a lelki élet három egymást követő szakaszára is rámutat: a megtérés kezdeti lépését az aszkézis átalakulása követi, amely viszont az Istennel való lelki egyesülés előfeltétele.

Végső összefoglalásunkban néhány átfogó szempontból próbáljuk a lelki élet felépítését áttekinteni és felmérni.

Ez a kis könyv nem törekedhet sem teljességre sem eredetiségre. Nem lehet célunk a keresztény tökéletesség teológiájának 2000 éves gazdagságáról történeti képet rajzolni. A történelmi szempontot azonban nem hagytuk el teljesen. Egyes kérdésekben különlegesen is fontosnak tűnt a biblikus alapok vagy a szentatyák korának

meghatározó fontosságára rámutatni. Bár kifejezett idézetek aligha árulják el, legfőbb forrásunk a nagy ciszterci szent és lelki író, Clairvaux-i Szent Bernát három műve volt: De conversione ad clericos (*A megtérésről « diákok » részére*), De diligendo Deo (*Az istenszeretetről*) *és* De consideratione (*Az elmélkedésről*). *Ez a három mű a maga klasszikus rendszerével és mély biblikus és patrisztikus gyökereivel lehetővé tette számunkra az anyag rendszerezését, a legkülönbözőbb modern témaköröknek a hagyományos tanítással való összekapcsolását és egy többé-kevésbé egységes látásmód kialakítását.*

Kívánom, hogy az olvasó annyi örömöt találjon e könyvben, amennyit megírása szerzőjének adott.

Róma, 1979. június 29.

I. ISTENHEZ FORDULÁS

1. *A megtérés kezdetei*

Az evangéliumok egybehangzó tanúsága szerint Jézus első igehirdetése megtérésre szólított: « Térjetek meg, mert elközelgett a mennyek országa » (Mt 4,17). Az eredeti görög szó a megtérésre (« metanoia ») az értelmi/érzelmi élet gyökeres átalakítását jelenti: szakítást az eddigi életszemlélettel és életmóddal, hogy az ember magát szabadon Isten uralma és vezérlete alá rendelhesse. Az evangéliumok és a Szent Pál-i levelek egyaránt figyelemmel vannak a külső életstílus megváltoztatására is: « Aki lopott, ne lopjon többé, hanem dolgozzék... Semmiféle rossz beszéd ne hagyja el ajkatok... » (Ef 4, 25-29). De mindezek a változások mögött legfontosabb az alapmagatartás megújítása: « Újuljatok meg gondolkodásotok szellemében és öltsétek magatokra az új embert, aki Isten hasonlatosságára tiszta igazságban és szentségben alkotott teremtmény » (Ef 4,24). Az « új » ember az, aki visszanyeri Istenhez való hasonlóságát. Ez az utóbbi kifejezés világos utalás a Teremtés Könyvének első fejezetére, amely szerint Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette (vö. Ter 1,27). A megújulás tehát visszatérést jelent ahhoz az eredeti eszményhez, amely szerint Isten az embert megalkotta. Isten tehát nem azt várja, hogy természetünktől mintegy elidegenedve keressünk egy emberfeletti vagy emberen túli tökéletességet, hanem, hogy a természetünkbe beleágyazott lehetőségek és értékek kiaknázásával kövessünk egy olyan eszményt, amely természetünket betölti és betetőzi, hiszen ő minket ennek az eszménynek megvalósítására alkotott.

A magyar « megtérés » szó is a visszatérés gondolatát hordozza magában. Krisztus tanításában nem egy utalást találunk arra, hogy az első ember paradicsomi életmódja és istenközelsége továbbra is az eszmény marad, elérését a megváltás rendje célozza. Jézus ezen az alapon vitatkozik a farizeusokkal a házasság felbonthatatlanságáról: a szabályt a Teremtő megszabott rendje képviseli (Mt 19,4). Ugyanebben a fejezetben olvasunk Máténál a nagy újjászületésről (palingenesis), amely akár az Utolsó Ítéletre, akár az Egyház térítő-világmegújító munkájára vonatkozik, mindenképpen egy új genezisről, a teremtés eredeti rendjének helyreállításáról beszél (Mt 19,28). Még valószínűleg az apostoli nemzedék mélyítette el ezt a gondolatot, amikor az elveszett bárányról szóló példabeszédet úgy értelmezte, hogy Isten az angyalok közösségének (a kilencvenkilencnek) teljességét akarván elérni, teremtette és váltotta meg az embert (a századik bárányt). Az a tény tehát, hogy Istennel való mennyei közösségre vagyunk hivatva, nem « hozzáadás » a teremtés eredeti elképzeléséhez, hanem már az első emberpár megalkotásakor kitűzött cél. Hasonlóképpen a legrégibb keresztény egzegézis az adópénz történetében szimbolikus értelmet lát. Az emberi lélek, akár a pénzdarab, Isten képmását viseli magán. A bűn ugyan bekente sárral, de az eredeti képmást nem rombolta le. Megadni Istennek, ami az Istené, azt jelenti, hogy ezt az « adópénzt » megtisztítva visszaadjuk annak, akinek hasonlatosságára lett megalkotva. Hasonló a tékozló fiú patrisztikus értelmezése. Visszatérése Atyjához annyit is jelent, hogy hazájába, otthonába a saját természetének megfelelő világba tér vissza, amikor elhatározza: « Felkelek és Atyámhoz megyek » (Lk 15,18). Ezek a témák — számtalan irodalmi változatban és sokféle teológiai elmélyítéssel — végigvonulnak a keresztény századokon úgy, hogy a megtérés mint *visszatérés* gondolata egy

bizonyos természeteséggel válik a lelki irodalom részévé. Szent Benedek regulája, amely a szerzeteséletet jobban befolyásolta, mint bármely más hasonló alkotás, előszavában így fejezi ki programját: « Hallgasd fiam a Mester parancsait... hogy az engedelmesség munkája révén ahhoz *visszatérj*, akitől a bűn tunyasága által eltávolodtál. »

Hogy a megtérés az embert nemcsak a teremtés kezdeteihez — az első ideálhoz — de saját maga legigazibb és legkülönb valóságához viszi vissza, már a kinyilatkoztatás forrásaiban *implicit* módon megtalálható, de csak a második század során válik igazán tudatossá, mint a lelki élet teológiájának egyik alapelve. E korban az Egyház a gnoszticizmus krízisét éli. A hellenisztikus kor szellemi áramlatait követve, a gnosztikusok a kereszténységet elsősorban arra akarják felhasználni, hogy az ember önmagára találásának eszközévé váljék. Akárcsak az újplatónikus vagy sztoikus filozófusok, a gnosztikusok is az ember belső lelki terét akarják felfedezni, az embert mint lelki létezőt akarják önmaga ismeretére, birtokbavételére megtanítani. A gnosztikus veszély sokrétű: semmibe veszi az ember testi mivoltát, következésképpen eltorzítja vagy tagadja a megtestesülés és szenvedés árán szerzett megváltás valódiságát, valamint a test feltámadását. Az Egyház antignosztikus ellenhatása is sokrétű volt. A teológiai irodalom első nagy remekműveit hozta létre.

Ami a lelki élet teológiáját illeti, két fontos tényezőt kell említenünk.

Először is, az antignosztikus szerzők voltak azok, akik fokozatosan megértették, hogy a hellenisztikus ember belső megvilágosodást, lelki értékeket, a « belső ember » boldogságát kereső hajlama a kereszténységen belül útmutatást és választ kaphat, amennyiben a kereszténység helyes módon van felkínálva. Ennélfogva ők azok, akik a megtérésben elsőként fedezik fel azt, hogy

az ember Istenre találása egyben az ember önmagára találását is jelenti. Alexandriai Kelemen és nagy tanítványa, Origenész a legsikeresebb abban, hogy egybeépítse az antik ember tökéletességkeresését az evangéliumi tökéletesség eszményével, megtartva mindig — legalábbis elvben — az evangélium szavának elsőbbségét. A két alexandriai teológiája mögött két korábbi szerző áll. A második század második felében működő lyoni püspök, Szent Iréneusz és idősebb kortársa, a 165-ben mártírhalált halt Szent Jusztin, az első keresztény filozófus. Az ő művük adja meg az alapokat ahhoz, hogy az alexandriai iskola képes legyen a hellenisztikus filozófusok lelkiség-eszményét keresztény szempontból átdolgozni és a keresztény szemlélet egészébe beleolvasztani. Jusztin mint filozófus talált rá a kereszténységre. Teológiája az egyetemesség jegyében áll nemcsak amennyiben az egész emberiség üdvösségének kérdéseiről igyekszik számot adni, de annyiban is, hogy a kereszténységben az egész ember Istenhez vezetését látja. Őnála Krisztus mint az örök *Logos* nemcsak az ószövetségi próféciákban van jelen, hanem kinyilvánítja magát mindazon értékben és igazságban, amit már a pogány bölcselők — hacsak töredékesen és homályosan is — képesek voltak felfedezni. Jusztin Logosz-teóriája betetőzi az üdvösségtörténeti látásmódot, amit Szent Pál a római levélben foglalt először egységbe. Jusztin folytatója, Iréneusz alkalmazza ezt az üdvösségtörténeti szemléletet következetes módon minden olyan kérdésre, amit kora burjánzó eretnekségei (elsősorban gnosztikus áramlatok) felszínre hoznak. Iréneusz katolicizmusa (= egyetemessége) hozza létre ezt az egyszerre merész és implikációiban szinte kimeríthetetlen mondatot: « az ember dicsősége az Isten, az Ő működésének, minden bölcsességének és erejének befogadója pedig az ember » (*Adversus haereses* III,20,2). Ez a mondás jól tükrözi azt a tényt, hogy az antignosz-

tikus írók munkájának egyik legfontosabb gyümölcseként *az ember teológiája* (teológiai antropológia) helyet talált az ortodox keresztény gondolkodásban, és így a lelkiség teológiájának kidolgozta filozófiai alapjait.

A patrisztikus hagyomány a fent vázolt kezdeti fejlődés örököseként átgondolta és megfogalmazta a megtérés filozófiai és antropológiai jelentőségét. Ágoston vallomásai, a kappadóciai atyák (Bazil, Naziánzi és Niszszai Gergely) írásai, Nagy Szent Gergely és Szent Jeromos biblikus kommentárjai — hogy csak a legnagyobbakat említsük — visszavonhatatlanul ilyen irányban befolyásolták a keresztény lelki irodalmat. A biblikus témához, amely az embert mint Isten hasonmását tekinti, hozzákapcsolódott a filozófiai fogalmazás: az ember méltóságát szellemi mivolta adja. Visszatérése az isteni képmáshoz azt jelenti, hogy evvel szellemi mivoltát érvényre, sőt uralomra juttatja egész mivolta és életmódja felett. A megtérésben az ember eszerint nemcsak Isten parancsaival, nemcsak saját vétkességének bizonyítékaival, de elsősorban önmaga igazi lényével találkozik. Az isteni szó, amely megtérésre hív, a tekintetet egyben befelé irányítja. Az ágostoni, majd középkori « conversio » (megtérés) fogalma mindenekelőtt « conversio ad cor », « a szív felé való fordulás », azaz a lélek önmagára döbbenése.

A megtérésnek ez az első lépése igazában egyszerre önismeret és ismeret: az ember megismeri önmagát, mind méltóságát, mind elesettségét, az isteni igazság fényében. A keresztény lelki élet klasszikusai jól látták, hogy a megtérés dialektikus módon megy végbe. Amikor az ember magát kapzsinak, hatalomra vágyónak és érzékiesnek ismeri fel és ismeri el, amikor rádöbben arra, hogy lelki-szellemi természetétől elidegenedve egy változó és romlandó anyagi világnak adta át magát, akkor már megtette az első lépést ahhoz, hogy önmagához vissza-

térjen. Hiszen az önismeret igazsága már elindította azon az úton, amelyen járva önmagát ismét birtokba tudja venni. Elesettségének felismerése már eredeti méltóságának tudatát jelenti. Amikor pedig a szellemi lét felsőbbrendűségét, az érzékek rabszolgaságától mentes szellem szabadságának szépségét felismeri, e szabadságot már részben meg is valósította.

Téves volna azonban azt hinni, hogy a megtérés vagy Istenhez fordulás csupán értelmi folyamat és csak az ember önbirtoklásának, önismeretének vagy szellemi szabadságának visszaszerzéséből áll. A keresztény lelkiségtől mi sincs messzebb, mint hogy a megtérésben az önmagát kereső ember önerejére támaszkodó átalakulását lássa. A megtérés folyamatának legkritikusabb pontja éppen az a kérdés, hogy vajon az, akit a kegyelem megvilágosított, hajlandó-e létének teljes igazságát elfogadni. Belátja-e, hogy nemcsak az értelem fényére, nemcsak akarata helyes használatára van szüksége, hanem megbocsátásra és kegyelemre is? A megtérő keresztény nem az eszményi « önnevelés », sem a puszta önfegyelem megtanulása végett, sem csupán egy szellemi szempontok szerint berendezett életmód megvalósítása érdekében szakít múltjával. Egy őt szerető, teremtésében gazdag ajándékokkal elhalmozó, érte megalázást és halált vállaló Istennel találkozott, akinek szeretetétől ugyanakkor távol áll mind belső magatartásában, mind külső életmódjában. A megtérés első élménye nem is annyira megoldást hoz, mint inkább dramatizálja a problémát: hogyan alakulhatok át a szerint a hasonlatosság szerint, amelyre teremtettem, de amelytől életem menete belsőleg és külsőleg egyaránt messze sodort?

Amire a megtérésben az ember gyakorlatilag és egyénileg rádöbben, az az eredeti bűn konkrét valósága. Nem annak metafizikai mibenléte, hanem mint egy lélektani és társadalmi valóság: a bűn mint miliő, mint em-

beri adottság, amivel mindnyájan az élet normális menetében találkozunk természetes felnövésünk, a világgal és egymással való kapcsolataink kifejlesztése során. Az Istenhez forduló ember, amikor a bűn tényével szembekerül, szükségképpen úgy találja, hogy önmaga számára megoldhatatlan problémává vált. Énjének minden szála egy olyan világhoz láncolja, amelyben az önzés különböző formái « természetesek »: a birtoklás határtalan vágya (a « szemek kívánsága »), az érzékiség (a « test kívánsága ») és a másik ember feletti uralom ösztönös keresése (az « élet kevélysége », vö. 1 Jn 2,16). A belső forrásokból táplálkozó ösztönös élet, valamint az az életstílus, amit a társadalmi környezet diktál, lelki és testi képességeit egyaránt az önzés szolgálatába állítja. Következésképpen alapvetően megromlik viszonya önmagához, másokhoz és a dolgokhoz. Míg a gőg, az érzékiség, a hatalom és a birtoklás vágya elsősorban a világhoz való viszonyát mételyezi meg, a bűn személyes és közös élménye (a diszharmóniában álló világ tudata) istenképét, Istenhez való viszonyát forgatja fel gyökereiben. A Teremtőben egy « rossz világ » urát és alkotóját látja, olyan « lényt », aki irigy az ember nyomorúságos kis örömeire, büntetéssel fenyeget, megfélemlítéssel akar parancsának érvényt szerezni, esetleg büntetni is látszik, de a világban erkölcsi rendet tartani mégsem képes. Mind bölcsessége, mind hatalma kétségessé válik. Csupán a szenvedés törvényszerűsége tűnik meggyőzőnek. Szent Bernát tömör mondata szerint a bűnös ember Isten helyett « bálványt barkácsol a szívében » (*idolum fabricat in corde suo*). Amikor ateizmusba vagy agnoszticizmusba menekül, nemegyszer éppen ezt a magacsinálta bálványképet dobja el vagy vonja kétségbe, mert nem képes magának irgalmazó Istent találni.

A megtérés első lépése ebbe a reménytelennek látszó helyzetbe hajít fénycsóvát. Ez történhet drámai hir-

telenséggel, vagy lehet egy lassú érési folyamat eredménye. Az egyháztörténelem számtalan híres esetet említ, amelyben egy elhangzott szó, egy szentírási idézet, egy prédikáció, egy haláleset vagy bármi más megrendítő körülmény szolgált alkalmul arra, hogy az isteni kegyelem világossága az embert rádöbbentse Isten, önmaga és a világ igazságára. Az Isten hívó hangja által Ő egyszerre mint ítélő és irgalmazó Jóság, az ember pedig mint elesett és önmaga erejéből csak boldogtalanságra képes teremtmény jelenik meg; a világ úgyszintén megmutatja igazi arcát: mint az isteni ítélet és isteni kegyelem színpada tárul ki az ember értelme előtt. Ez a megvilágosodás az ember egész élet- és világszemléletét gyökerében átalakítja. Remete Szent Antal egy szentírási mondat hallatára felkel, kimegy a templomból, aladja mindenét és kivonul a pusztába, hogy egy új, istenkeresésben töltött életet kezdjen. Szent Ágoston, aki Remete Szent Antal életét jól ismerte, hosszas keresés és küszködés után egy éneklő gyermekhangra lesz figyelmes: « Tolle, lege » (vedd és olvasd): A gyermek valószínűleg valami játékos gyerekdalt ismételget. Ő felveszi a nála levő szentírás példányát, és a római levél egy szakaszára bukkan. Mikor elolvassa, szíven üti a megtérés kegyelme. A példákat folytathatnánk; még legyen szabad egy modern példát idézni: Paul Claudel elmegy a párizsi Notre Dame katedrálisba, hogy a délutáni vecsernye hangulatában esztétikai élményt találjon. Amikor a kar a *Magnificat*-ot elkezdi, rátalál a hitre: a keresztény igazság kitárul előtte.

A megtérés kezdetei azonban a legtöbb esetben időt igényelnek. Egy hosszabb-rövidebb folyamat során alakulnak ki a lélekben. Igazában még ott is, ahol az egyén egy hirtelen megtérés élményéről számol be, visszapillantva felfedezi azt a lassú érést vagy küzdelmes keresést, amely a megtérés fordulatához vezetett. De a meg-

térés különböző konkrét élményeiben mindenképpen közös vonás az a gyökeres átalakulás, amellyel az ember egész világszemléletét átértékeli, helyét, sorsát, személyes viszonyát Istenhez, emberhez és társadalomhoz új fényben látja, s ezért jövőjének (legalábbis belső élete jövőjének) új irányt szab.

A lelki élet kezdete mindig valamiképpen a fent vázolt megtérési folyamat analógiájára alakul. Még olyan személynek is, aki hitében soha meg nem inogva, a kisgyermekkorban elfogadott keresztény hit eszményében nő fel, el kell jutnia ahhoz a ponthoz, amikor a hitet személyes élményként magáévá teszi, saját embervoltának elesettségét, eredeti bűntől és személyes bűnöktől való megfertőzöttségét tudatosítja, s az emberekhez és a világhoz való viszonyát ezeknek a felismeréseknek fényében újraértékeli. A kezdet tehát mindenképpen valamiféle személyes válasz a krisztusi jóhírre: « térjetek meg, mert elközelgett a mennyek országa ».

2. *A megtérést követő átalakulás*

Akit a megtérés kegyelme megérint, úgy érzi, mintha felriasztották volna a tespedésből. Ezt az élményt Szent Pál buzdító szavai fejezik ki legjobban: « Itt az óra, hogy felébredjünk az álomból. Hiszen üdvösségünk közelebb van, mint mikor hivők lettünk. Múlóban az éjszaka, a nappal közel. Vessük le hát a sötétség tetteit s öltsük magunkra a világosság fegyvereit » (Róm 13, 11-12).

A megtérést legtöbbször életünk átalakításának gondjai — rendszerint lázas tevékenységben kifejeződő erőfeszítések — követik. A lelki életnek ez a szakasza azonban tele van buktatóval. Az ember könnyen téved és azt hiszi, hogy életét az akarat egyetlen elhatározásával meg tudja változtatni. Nem ritkán a kezdeti lázas tevé-

kenységet a megtérés csődje és az abból fakadó kiábrándulás követi. Az ok az alapmagatartás téves voltában keresendő: ne gondoljuk, hogy életünk átalakítása és megszentelése pusztán egy akarati fordulat kérdése. Két okból. Először is — és ez a legfontosabb szempont — ahogy a lelki életet csak isteni kegyelem tudja megindítani, úgy annak folytatása, tettre váltása és betetőzése is az isteni kegyelem műve. Továbbá, az emberi lény sokrétű volta minden átalakulást összetett és bonyolult folyamattá tesz. Egész emberi valónk Istenhez alakulása az értelem, az érzelmi élet, a testi életkeret, a szokások, hajlamok, vágyak, a képzeletvilág, a múltunkhoz való viszony, emberi közösséghez kapcsoló szálak ezreinek újjáalakítását kívánja meg. A megtérés kezdetei tehát csak egy folyamat elindítását biztosítják, a további lépések időt igényelnek, s ezeket csak az isteni kegyelem irányítása, támogatása és szuverén módon meghatározott ritmusa szerint lehet megtenni.

Az aszkézis nem más, mint ennek a folyamatnak tudatos és rendszeres előmozdítása. Fő területeit a következő módon rendszerezhetjük:

a) Az értelem átalakítása: bevezetés a keresztény tanításba Isten igéjének hallgatása, elmélkedő megértése.

b) A képzelet és az érzelmi élet fokozatos hasonulása a megismert igazságokhoz, az imádságos élet kibontakoztatása.

c) Az akarat készségének kialakítása, hogy magáévá tegye, engedelmességgel elfogadja Isten parancsait és sorsunkra vonatkozó szándékát.

d) A szenvedélyek és ösztönök megfegyelmezése, alávetése az akaratnak, amely már Isten akaratához hasonult.

e) A külső életmód berendezése olyan módon, hogy a hit fényében felismert és magunkévá tett életcélokat szolgálja.

A lelki élet gyakorlati irodalma jórészt a fenti feladatok megoldását taglalja: az imádság, elmélkedés, a keresztény igazságokba való elmélyülés módszereit, az Isten akarata szerint átalakított akarati és érzelmi élet felépítését, az egységbe fogott belső és külső élet kialakítását vizsgálja. A keresztény aszkétikus irodalom az elmúlt kétezer év során óriási kiterjedésű és gazdagságú anyagot halmozott össze. A mai teológusok vannak talán először tudatában annak, hogy a lelki élet teológiájának változatos, kincsekben gazdag, de még jórészt kiaknázatlan történelmi dimenziója is van. A teológusok egyik fontos feladata az, hogy a múlt meglátásainak gazdagságát ne engedjék veszendőbe menni, hanem — a jelenkor szükségletei szerint — merítsenek belőle és állandó reflexióval továbbfejlesszék a hagyomány értékeit. A keresztény aszkétikus irodalomnak egyrészt állandóan közvetlen kapcsolatban kell maradnia a hit forrásaival, főkép az újszövetségi szentírással, másrészt újra és újra meg kell próbálnia felfedezni saját kora és társadalma számára a keresztény tökéletesség konkrét követelményeit.

Ez a kettős vonás valóban jellemzi is a keresztény lelkiélet kétezeréves irodalmát. Talán Alexandriai Kelemen volt az első, aki legkorábbi ránk maradt művében, a *Paidagogos*ban átfogó módon feldolgozta a keresztény aszkézis fő kérdéseit. Az ő környezetét a hellenista műveltségű alexandriai társadalom jelentette. Nyilvánvalóan azok az aszkétikus irányelvek és tanácsok, amiket ő lefektetett, lényegesen különböznek Kempis Tamás *Krisztus követésé*től, amely viszont a késői középkor szemlélődő szerzetese számára fogalmazta meg az aszkézis programját. Ugyanígy újra csak nagy különbséget találunk, ha kezünkbe vesszük egy mai népszerű aszkétikus szerző művét, aki az evangéliumi eszményeket a mai szociológiai (pl. az amerikai Andrew Greeley) vagy a

modern perszonalizmus (pl. a német Joseph Sudbrack) vagy a biblikus-patrisztikus hagyomány oldaláról (mint pl. a francia Louis Bouyer) közelíti meg. A keresztény aszkétika sokfélesége még bonyolultabbnak tűnik, amennyiben még szemügyre vesszük a nem katolikus keresztények lelki iskoláit és immár évszázadossá vált hagyományait is. Az utóbbi tizenöt évben megjelent összefoglalások, amelyek a lelkiség történetét próbálják áttekinteni, hosszasan tárgyalják a különböző protestáns és keleti ortodox lelki iskolák jellegzetességeit (vö. pl. Bouyer-Leclercq-Vandenbroucke háromkötetes művét: a harmadik kötet kizárólag a nem katolikus keresztény lelkiséggel foglalkozik). Ehhez járul még az a felismerés, hogy a nem keresztény vallások nagy része ugyancsak kifejlesztette a maga lelki iskoláit és aszkétikus tanítását, amelyek sokban rokonságot vagy legalábbis hasonlóságot mutatnak a keresztény hagyományokkal. Ez a tudat vezérelt nem egy mai teológust, így pl. a legnagyobbak egyikét, Henri de Lubacot is, hogy a keleti vallások lelki tanításával foglalkozzék, s az összehasonlítás alapján egyrészt a keresztény lelkiség egyedi vonásait megmutassa, másrészt a kereszténység missziós lehetőségeit felmérje. Érdemes megjegyezni, hogy a lelkiség teológiájának egy újonnan kiadott története (*Historia de spiritualidad* I-IV, Barcellona 1969) négy kötetének egyikében kizárólag a nem keresztény vallások lelkiségének történetét ismerteti.

A fentiek alapján *három következtetést* találunk fontosnak.

Először is e műben nem lehet célunk, hogy a lelki iskolák, aszkétikus rendszerek vagy irányzatok sokféleségét akár rendszerben, akár történeti egymásutánban tárgyaljuk. Az anyag nagysága és ma már tetemes irodalma a tárgykört szükségképpen külön szakággá avatja.

Másodszor, nem volna helyénvaló, sőt félrevezető lenne, ha e kötetben akár « összeollózással », akár az

eredetiség igényével (vagy inkább látszatával) megpróbálnánk egy teljes aszkétikus rendszert kidolgozni. A keresztény és főképp a katolikus lelkiséget mindig pluralizmus jellemezte. Erre a legvilágosabb bizonyíték a szerzetesrendek változatos serege az Egyházban. Míg a teológiai pluralizmus a múltban és talán a jelenben is legtöbbször vita tárgyát képezi, a lelki iskolák sokfélesége mindig a Lélek működésének gazdag változatosságát jelentette.

Harmadik következtetésünk a legfontosabb, mert tennivalónkat pozitív módon szabja meg. Mivel a vallást általában és a kereszténységet különösképpen is képesek vagyunk történeti módon szemlélni, azaz egy bizonyos történeti relativizmusra mindig kínálkozik lehetőség és kísértés, ma sokkal fontosabb, mint valaha, hogy az aszkétika különlegesen keresztény vonásait legalábbis fő összetevőiben megragadjuk. A lelkiségek történeti módon változnak, sőt egy adott társadalomban is történeti vagy szociális szempontból átalakulhatnak. Mégis kell, hogy minden olyan lelkiség, amely az evangéliumból táplálkozik és ahhoz hű marad, közös jellemvonásokat mutasson. Ugyanakkor a nem keresztény vallásokkal való összehasonlítás is segítségül szolgál. Egyrészt arra, hogy a keresztény lelkiség egyedülálló vonásait meg tudjuk ragadni, másrészt, hogy meglássuk, vajon a keresztény lelkiség fő vonásainak egyike-másika megvan-e másutt is, vajon a nem keresztény vallások némelyike pozitív módon is előkészíti-e a talajt a keresztény hit számára. Melyek azok az értékek, amelyeket közösen birtokolunk? Vajon felfoghatjuk-e ezeket úgy, mint a Szentlélek « előőrseit », a Lélek jelenlétének csak kevéssé tudatos vagy egészen öntudatlan (Karl Rahner kifejezésével élve « anonym », azaz névtelen) kifejezőit?

Amikor egy európai turista buddhista kolostorba látogat, és ott találkozik az imádság, az összeszedettség, a böjt és önmegtartóztatás gyakorlataival, és akár történetileg, akár közvetlen tapasztalat alapján összehasonlítja benyomásait azzal, amit egy szemlélődő keresztény kolostorban talál, könnyen arra a megállapításra jut, hogy a két intézmény között a lényeges dolgok alapjában közösek, a különbség csak kifejezésekben, hitcikkelyekben, kulturális miliőből fakadó eltérésekben található. Egy ilyen felszínes összehasonlítás eredményeként valószínűleg a legtöbb ember azt mondaná, hogy egy karthauzi szerzetes és egy buddhista bonc lelkisége közelebb áll egymáshoz, mint a karthauzié és egy modern rend vagy egy világban élő ún. « institutum saeculare » tagjáé.

Az aszkézis azonban nemcsak — és elsősorban nem — a külső élet keretét jelenti, hanem az egész ember lelki-szellemi-testi átalakulását úgy, ahogy azt a hit kegyelme és élménye megkívánja, úgy, ahogy azt a megtérésében megtapasztalt istenélmény megköveteli. Ezért fontos tehát, hogy amikor a keresztény aszkézis jellegzetességeit megpróbáljuk összefoglalni, ne annyira a formákat és gyakorlatokat, hanem az azokat éltető lelkiséget vizsgáljuk, szem előtt tartva mindvégig, hogy a lelki élet teológiai kérdéseit, nem pedig a vallásos élet gyakorlati formáit vettük vizsgálat alá.

1. *A hármas szeretet útja*

A keresztény megtérés az embert « meztelenre vetkőzteti » önmaga előtt: bemutatja őt önmagának mint olyat, aki ellentmondásban áll Istennel, a teremtett világgal (főképp embertársaival) és önmaga igazi dinamikus valóságával (azzal, aminek igazán lennie kellene). Ez a

felismerés a szeretet útjára hívja, hogy kibéküljön önmagával és egyben megtalálja a közösséget embertársaival és Istenével. A keresztény lelkiségben sarkalatos e hármas szeretet összefüggése és szétválaszthatatlan egysége. Ezen azt értjük, hogy e háromirányú szeretet egymást kölcsönösen feltételezi, növeli vagy rontja; egyik sem létezhet igazán és valódi módon a másik kettő léte nélkül.

A keresztény hagyomány nagy gonddal elmélyítette az evangélium mondását: « szeresd felebarátodat *mint önmagadat* » (Mt 22,39). Önmagunk szeretete fel van tételezve ebben a parancsban, éspedig úgy, mint önmagunk valóságos szeretete: nem annak az eszménynek, álomképnek vagy képzelt személynek szeretete, ami lenni szeretnénk, vagy aminek « kiadjuk magunkat », hanem a valóságos énnek a szeretete úgy, ahogy azt a megtérés őszinte órájában találjuk. A hibáit, bűneit, elesettségét meglátó ember nagy kísértésben van, hogy önmaga értékeit kétségbe vonja, elvesse, magától megutálkozzék. Ha így tesz, aligha tudja Istent szeretni. Hogyan is szerethet egy olyan Teremtőt, aki a maga végtelen tökéletessége ellenére őt csak ilyen nyomorúságban volt képes vagy hajlandó megalkotni? Hogyan nyílhat ki és nyúlhat szeretettel egy olyan Isten felé, aki a maga örök boldogságát annyira képtelen megosztani az emberrel, hogy az csak önvádat és reménytelenséget talál, amikor magával szembekerül? Hasonló módon aki önmagát nem tudja elfogadni, a másik embert nemcsak elesettnek, de elvetendőnek találja. Minél mélyebben fedezi fel önmagában az esendő emberi természet gyengéit, annál bizalmatlanabbá válik aziránt, hogy egy másik halandóban önzetlenséget, tiszta szándékot, számítások nélküli jóságot feltételezzen. Legfeljebb odáig jut el, hogy ártatlannak — és szeretetreméltónak — találja azt, akinek még nem volt alkalma a rosszra, de aligha van bizalma abban,

hogy aki az életet megtapasztalta (úgy is mondhatnánk: aki evett a jó és rossz tudásának fájáról), elkerülhetné a közös emberi sorsot: a bűnt.

A keresztény szeretet kulcsa Krisztus ténye: az ő megtestesülése és megváltó szenvedése. Amikor az Isten az emberi természetet magára veszi, bűnössé nem válik (ez önellentmondó képtelenség lenne), de a bűnös ember helyzetét és sorsát magára vállalja, avval azonosul. Az újkori krisztológia e tényt sokszor nem vette figyelembe, mert Krisztus istenségének igazságával és annak következményeivel túl egyoldalúan volt elfoglalva. Pedig az, hogy Isten az Ő « Fiát küldte el a bűn miatt a bűnös testhez hasonló alakban » (Róm 8,3), az, hogy Jézus « nem olyan, aki ne tudna együttérezni gyöngeségeinkkel, hanem olyan, aki hozzánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett, de bűnt nem követett el » (Zsid 4,15), a következőt jelenti: Isten ezt az elesett emberi egzisztenciát vette magára, fogadta el, mint ami képes arra, hogy az isteni élet hordozója legyen. Pál szerint « Isten azzal bizonyítja irántunk való szeretetét, hogy amikor még bűnösök voltunk, Krisztus meghalt érettünk » (Róm 5,6). Hogy Isten minket « előbb szeretett » (1 Jn 4,19), éppen azt jelenti, hogy Isten a mi bűneink és értéktelenségünk teljes ismeretében vállalt velünk közösséget, egy bűnös világ polgára lett, egy reménytelenségbe temetkezett társadalomban vállalt munkát, szerepet és felelősséget. (Gondoljunk konkrét módon arra, mit jelentett az első századi Palesztinában az egyre inkább széteső és civakodó zsidóság felelős tagjának lenni.) Az isteni szeretet nemcsak a názáreti munkás életet, annak szürke és jelentéktelen mindennapját fogadta el, nemcsak a nyilvános élet fáradalmát, ellentmondásokkal és vitákkal terhelt viszontagságait tette magáévá, de egy lassan kibontakozó kudarc és elvetettség alanyává is lett: a szó teljes értelmében megélte a

jó csődjét a rosszal szemben. Magára vette az ártatlanul üldözött és elítélt ember sorsát és élete virágjában a kivégzés és kínhalál minden rémületét, testet-lelket felőrlő szenvedését. Az a kehely, amit az Atyától vért izzadva átvett és elfogadott — sorsának kelyhe —, magában foglalta a bűnbeesés minden következményét, a bűnterhelt élet minden ellenmondását és gyötrelmét. Amikor ezt a kelyhet fenékig ürítette, magához emelte a mi sorsunkat. Nincs ember, bármilyen bűn vagy szenvedés miatt utálkozzék meg önmagától és sorsától, akitől ez a Krisztus idegen maradt volna, akit az Isten szeretetének ez az átfogó ölelése ne zárna magába.

A Krisztusban megnyilvánuló isteni szeretet egyetemessége természetesen nemcsak az önszeretetet teszi lehetővé, de azt ugyanakkor összekapcsolja az embertárs szeretetével. Krisztus abba a szeretetbe, amellyel engem az Atyához vonz, belefoglal minden más emberi teremtményt. Szent János levelének logikája szerint ha Isten életét adta értünk, « nekünk is oda kell adnunk életünket testvéreinkért » (1 Jn 3,16). « Ha Isten így szeretett, nekünk is szeretnünk kell egymást » (uo. 4,11). « Aki azt állítja, hogy szereti Istent, de felebarátját gyűlöli, az hazug. Aki ugyanis nem szereti testvérét, akit lát, Istent, akit nem lát, hogyan szerethetné? » (uo. 4,20).

Az istenszeretet és a felebaráti szeretet elválaszthatatlan egysége a Krisztus-hit sarkalatos tétele. Krisztus ezt elsősorban a bűnbocsánatról szóló tanításában fejezte ki: aki magának bocsánatot kíván, de bocsánatot adni nem hajlandó, megmarad bűnében és nem kerüli el a büntetést (vö. Mt 18,23-35). A Miatyánkban Krisztus az Atya bocsánatát az egymás iránti megbocsátás feltételéhez fűzi: « miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek ». Igazában Jézus egész működésén végigvonul ez a téma, mert a farizeusi istenképpel szemben olyan isteni országot hirdet, amelybe a mennyei

Atya az útszélről bocsátja be a koldusokat és rongyosokat, a ház fiai pedig kikerülnek a « külső sötétségre ». A megbocsátó szeretetén kívül rekednek, mert magukat igaznak tartván a bűnös emberiséget megvetik és elvetik. Ahogy nem egy modern egzegéta (pl. J. Jeremias és C.H. Dodd) rámutatott, a tékozló fiú példabeszédének fő gondolata a két fiú közti ellentétes magatartás és sors. Aki eltékozolta örökségét, azt a megtérés könnyebben visszahozza az Atya szeretetébe, mint azt, aki ugyan külsőleg az Atya házában maradt és mindenét vele megosztotta, csak éppen e megbocsátó szeretetben nem képes az Atyával egyesülni és azonosulni, azaz éppen csak hogy érzéseit nem képes magáévá tenni. Ezért duzzogva kivonja magát a hazatérő fiút ünneplő vigasságból (vö. Lk 15,11-32). A hegyi beszéd szakasza az ellenségszeretetről kizár minden kétséget aziránt, hogy Isten valóban be akart-e vonni valamennyiünket az Ő határtalan szeretetébe. Hiszen minket is olyan tökéletesekké akar tenni, mint amilyen Ő, a mennyei Atya, aki az élet áldásait válogatás nélkül mindenkire kiterjeszti (Mt 5, 43-48). Természetesen az ellenségszeretetre ő maga adott példát, amikor « úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte » (Jn 3,16), és így az egész világot, amely a bűn jele alatt áll (vö. 3,9.20.23), a megbocsátás és kibékülés útjára vonta. Krisztus olyannyira azonosult minden emberrel, hogy a felebaráti szeretet tetteit vagy mulasztásait úgy értelmezte, mint az iránta gyakorolt szeretet tetteit vagy az iránta érzett szeretet hiányát. A Máté-evangéliumban leírt utolsó ítéleten Krisztus mint örök Bíró azt fogja kinyilvánítani az emberiség előtt, hogy valóban azonosult az emberiséggel: minden szeretetből fakadó szolgálat végső fokon neki szólt, és a szeretet mindennemű megtagadása az ő elvetését jelentette (vö. Mt 25,31-46).

A keresztény lelkiség a maga legkülönbözőbb formái-

ban mindig ennek az evangéliumi tanításnak bűvöletében maradt. Az istenszeretetből fakadó egyetemes emberszeretet követelménye különleges bélyegként megtalálható az Egyház legkülönfélébb lelki iskoláiban, mozgalmaiban és eszmei áramlataiban. A kivégzőiért imádkozó vértanú a kereszten függő — imádkozó és szerető — Jézussal azonosul, ahogy ezt már az első vértanú, István diakónus tette (Csel 7,60). Az első századok írásaiban ez a vértanú-eszmény újra és újra megjelenik. A világnak búcsút mondó pusztai remete a keresztény hit keretein belül sosem fordulhat el az embertől: igazában a szeretet gyökeres formáit keresi, de az istenkeresés életét az egyházi közösségtől való függésben és a közösség javára éli. A tökéletesség keresése az egyháztörténelem során mindegyre közösségeket hoz létre, amelyek, még legelzártabb szemlélődő formáikban is, a szeretet iskolái. A szeretet tana teszi a kereszténységet végső fokon képessé arra, hogy társadalmat formáló, kultúrát alakító és hordozó szerepet vállaljon és tevékenységeit beleágyazza az emberi történelem minden útkeresésébe. A ferences és domonkos rend középkori virágzásának éltető erejét Krisztus szeretetének újszerű, gyakorlati megismerése adta. Ők az egyszerű emberek tömegeihez viszik Krisztust, és ugyanakkor Krisztust akarják megtalálni a tömegek testi-lelki szükségleteinek szolgálatában.: « Bizony mondom nektek, amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek » (Mt 25,40). Az újkor betegápoló, öreggondozó, tanító és missziós szerzeteseit és a modern Egyház szociális szolgálatait végző embereket ugyanez a központi gondolat hajtja: az *Istent* kereső keresztény az *embertárs* szerető szolgálatát vállalva találja meg *önmaga* tökéletességét. Szeretetét e három irányban csakis egyszerre élheti meg, egyszerre növelheti és gyakorolhatja.

2. *Egység Krisztussal*

Amint a fentiekből látjuk, az Isten felé forduló keresztény az üdvösség útját Krisztus szeretetében találja meg. Számára Krisztus szeretete nemcsak erkölcsi mérték, nemcsak követendő példa, nemcsak lelkesítő történelmi emlék, hanem az embert a jelenben is elérő, átalakító és betöltő lelki valóság.

A keresztény hit, bár igen sok tartalmi elemében a történeti Jézus életére és tanítására megy vissza, a maga egyedülálló újdonságában az első húsvét reggelén született meg, amikor az első tanítványokban a feltámadt és megdicsőült Krisztus valóságának élménye új történelmi fejezetet nyitott. Ettől fogva értik Jézust mint Isten végleges kinyilatkoztató Szavát, válaszát mindarra a kérdésre, amit az ószövetségi történet felvetett és nyitva hagyott. Ettől fogva látják az üdvösségtörténetet a maga egyetemességében, nyitottságában, amennyiben minden embert Isten közösségébe szólít. Ettől kezdve tanulják meg Jézus új, igazi jelenlétét a világban, egy olyan jelenlétet, amelyet az idő és tér korlátai nem kötnek.

A feltámadt Krisztus lelki jelenlétének és működésének gondolatát elsősorban *Szent Pál* dolgozta ki, őtőle kapjuk ennek az élménynek leghatásosabb kifejezését, hiszen számára Jézus földi élete sosem volt közvetlen tapasztalat tárgya. Az, hogy « Krisztus bennünk van », és az, hogy mi « Krisztusban » új életet kezdtünk, a páli levelek közös témája. A keresztény lelki élete nem más, mint Krisztussal való azonosulás, s ezt nemcsak a szó képletes vagy átvitt értelmében kell vennünk, hanem ténylegesen: ő nem pusztán egy történelmi múlt alakja, hanem örökké él, Isten Lelke által feltámasztva és megdicsőítve, azaz az Isten természetfeletti létmódjában. Röviden, a feltámadt Krisztus kegyelmi valóság, amely bennünket is az isteni élet létsíkjára emel. Az ő szemé-

lyes velünk maradása egyben az Isten Lelkének lelkünkre való hatását és az Atyaistenhez való konkrét gyermeki viszonyt is magával vonja.

A keresztény ember lelki élete tehát az isteni életben való részesedést, az Isten Lelkének bennünk való életét jelenti, egységet Krisztussal aki maga « Lélek » (2 Kor 3,17) vagyis többé nem e földi, testi és halandó lét részese.

Pál tanítását más fogalmazásban, de egyenértékűen megtaláljuk *Szent János* evangéliumában is. Ennek az evangéliumnak különleges jelentősége volt a keresztény lelkiség kialakításában. Egyrészt, mint evangélium, a történeti Krisztus alakjával foglalkozik. Ugyanakkor mind tetteit, mind tanítását a feltámadás utáni távlatok szerint ragadja meg. Éppen a legutóbbi két évtized kutatása (Dodd, Braun, Boismard, Brown, de la Potterie, Schnackenburg, Feuillet) mutatott rá arra, hogy a János-evangélium sok pontban a szinoptikusoknál részletesebb és pontosabb történeti hagyományt őriz, azaz valóban a történeti Jézussal köt össze. Ugyanakkor mindazt, amit Jézusról közöl, csak azért tárja elénk, hogy « a hit által életünk legyen benne » (Jn 20,31), azaz túl a történeti adatközlésen a hit életét akarja táplálni bennünk. Jézus szava János szerint csak akkor igazán érthető, ha mint « lélek és élet » (Jn 6,63) a hit által belénk hatol. Működésének, csodajeleinek és tanításának megértéséhez a Lélek adományára van szükség, amit csak kereszthalálában megdicsőült testétől kaphatunk (vö. 7,38-39; 19,30 és 20,22). A János-evangélium szerint Jézus földi működése csak akkor éri el igazi célját és hatását, amikor már Ő a Vigasztaló Lélek jelenlétén keresztül azokban lakik, akik a Szentlélekben újjászülettek és testével-vérével az Eukarisztiában egyesülnek. Az evangéliumra jellemző hosszú parafrázis-szerű beszédek, amelyek a történetekkel váltakoznak és azokat

— főképp a csodajeleket — mintegy magyarázatként követik, ezt a paradoxont próbálják újra kifejezni: Krisztuson keresztül Isten valóságosan behatolt az emberi tapasztalás, a « test » miliőjébe (az Ige valóban « testté lett »: Jn 1,14), de csak a szenvedés és megdicsőülés gyümölcseként közli magát igazán, amikor « átadja Lelkét » (Jn 19,31), ránk leheli a Szentlelket (Jn 20, 22). Csak így tudja betölteni életet adó szerepét: « a Lélek az, ami éltet, a test nem használ semmit » (Jn 6,63).

Szent János evangéliuma először rajzolja meg a keresztény lelkiség Krisztushoz kapcsolódásának teológiai szerkezetét. Fő mozzanatai a következők:

a) A történeti, valóságosan megtestesült, valóban csodás életű, valóban értünk szenvedő, halálba menő és feltámadó Krisztus tényének tudatos hite.

b) E tényeken keresztül felismerése annak, hogy Jézus a Messiás, az Isten Fia.

c) A hitben és a szentségi jelekben (elsősorban a keresztségről és az oltáriszentségről van szó) részesedés az istenfiúságban, lelki egyesülés Jézussal és rajta keresztül az Atyával.

A Krisztussal való egyesülés páli és jánosi megértése a keresztény lelkiség mindenféle válfajának alapja. Ezek az iratok a második század végére a kereszténység közkincsévé válnak. Nem találunk jelentős keresztény tanítást vagy lelki iskolát, amely ne merített volna ezekből a forrásokból és melynek egyik fő célja ne lenne ezek tartalmának a lehető legteljesebb feldolgozása, megértése. Nem túlozunk, ha azt mondjuk, hogy a keresztény lelkiség fő teológusai mindenkor Szent János és Szent Pál maradtak s ezért *a keresztény lelki élet mindenkor elsősorban a Krisztussal és Krisztusban való életet jelenti.*

Amikor a keresztény Krisztust a hitben elfogadja, őt « Krisztus »-nak, Isten Felkentjének, azaz a Messiásnak nevezi. Ez a mondat feltételezi, hogy a Krisztust elfogadó hivő szükségképpen beleáll egy többezer éves hagyományba, amely Ábrahámmal kezdődik és az ószövetségi történelem zeg-zúgos útján keresztül Krisztushoz vezet. Az első keresztény hithirdetők először mindig a zsidó közösségekhez fordultak, mert Krisztust mindenek előtt mint a zsidóság számára adott ígéretek beteljesülését hirdették. A nem zsidó tömegekhez is úgy fordultak, hogy bemutatták számukra azt az egészen különleges történetet, amellyel Isten magának egy választott népet támasztott, hogy rajta keresztül üdvösséget készítsen az egész emberiségnek. Más szóval, a keresztény hithirdetők a megtérő pogányok számára is hirdették és vallották az ószövetségi írások igazságát, mert meggyőződésük szerint azok Krisztus « előtörténetét » tartalmazzák, tehát megértésük Krisztus megértését jelenti.

Az ősegyház egzegézise, amely szerint Jézus az ószövetségi szentírás egészének tulajdonképpeni értelme, a legrégibb keresztény írásokban egyértelműen és bőségesen megmutatkozik. Hogy ez a meggyőződés ismét csak a feltámadt Jézus hitéhez kapcsolódik, nagyszerűen jut kifejezésre Szent Lukács evangéliumának utolsó fejezetében: « Aztán így szólt hozzájuk: 'Ez az, amit mondtam nektek, amikor még veletek voltam. Be kell teljesülnie mindannak, amit Mózes törvényében, a prófétáknál és a zsoltárokban megjövendöltek rólam'. Akkor megnyitotta elméjüket, hogy megértsék az Írásokat » (Lk 24,44-45). A feltámadt Jézus ajándéka János szerint a **Szentlélek,** Lukács szerint a szentírás megértése. A keresztény hagyomány hamarosan ezt a krisztológiai szentírásértel-

mezést « lelki értelmezésnek » kezdi nevezni, jelezvén azt, hogy a két adomány igazában nem is különböző.

A keresztény lelkiség azáltal, hogy Krisztusban leli középpontját és Krisztuson keresztül kapcsolja emberségünket az Atyához, az egész ószövetségi üdvtörténettel összefonódik. « Vizsgáljátok az Írásokat... azok tanúskodnak rólam » (Jn 5,39). Szent János evangéliumának ez a mondata nem elszigetelt az újszövetségben; valójában az apostoli *didascalia* elsősorban arra törekedett, hogy megmutassa Krisztus jelenlétét az ószövetségi üdvtörténet egészében. Fontos azonban látnunk, hogy az ószövetség használata már az első keresztény nemzedék korában sem pusztán apologétikus célt szolgált. Nemcsak annak bizonyítására használták, hogy Jézus valóban a megígért Messiás. Amikor egy ószövetségi szöveg krisztológiai értelmének vizsgálatához fogtak, magát Krisztust keresték, akiben Isten üdvösségterve csúcsához és kibontakozásához jutott.

A kereszténység történelmének első 12 évszázadában a teológia, a szentírásmagyarázat és a lelki élet irodalma egymással olyan szoros és szerves kapcsolatban marad, hogy műfajilag aligha különböztethető meg. Úgy is mondhatnánk: a hit teológiai megértése és az egyéni lelki élet számára való átélmélkedése ebben a korban mindig megőrzi szerves egységét és kölcsönös összefüggését. Természetesen mindkét cél elérésére a legfontosabb eszközöket a szentírás nyújtja. Így a Biblia és a lelkiség szoros egységben marad. Érdemes néhány példával megvilágítani kapcsolatukat. Origenész, a harmadik század nagy egzegétája és teológusa volt az egyike azoknak, akik a legmélyebb hatást gyakorolták a keresztény lelki irodalomra. Ránk maradt műveinek nagy részét szentírásmagyarázó beszédek (homíliák) képezik: mintegy 574 beszédét ismerjük, főleg ószövetségi könyvekről. *Beszédei az Énekek Énekéről* egészen a középkor

végéig elterjedt lelki olvasmányul szolgáltak, és közvetlenül vagy közvetve nagy hatással voltak az Istennel való lelki egyesülés teológiai megértésére. A negyedik század végének nagy alakja, Szent Ágoston, lelki tanításának nagy részét ugyancsak szentíráskommentárokban hagyta az utókorra. E téren legismertebb két műve: a zsoltárokról szóló szentbeszédsorozat (*Enarrationes in Psalmos*) és Szent János evangéliumának kommentárja. Mindkettő a keresztény lelki irodalom főforrásai közé tartozott a következő ezer éven át. A hatodik század végén (576 és 585 között) a későbbi Nagy Szent Gergely pápa mint a római egyház diakónusa és követe Konstantinápolyban élt a pápa személyes képviselőjeként a császári udvarnál. Itt egy szerzetesközösség körében lelki konferenciákat adott. Műve ismét csak bibliamagyarázat: *Moralia in Job*, Jób könyvének magyarázata versről-versre, elsősorban a lelki és gyakorlati szempontokra fektetve a súlyt. Mint a keresztény lelki irodalom klasszikusa az egész középkor kedvelt lelkiolvasmánya volt.

A szentatyák korának ezt a szokását, hogy lelki tanításukat szentírásmagyarázat formájában rögzítsék és adják át, a középkori monasztikus irodalom messzemenően követte. Legnevesebb példa Clairvaux-i Szent Bernát 86 beszéde az Énekek Énekéről, amelyeket majd 20 éven át (1135-től 1153-ban bekövetkezett haláláig) írt. Bár a mű befejezetlenül maradt, mégis lelki tanításának leggazdagabb lelőhelye. Valójában csak a XVI. század után ágaznak szét a lelki irodalom és a szentírásmagyarázat útjai. Csak a XX. század liturgikus és biblikus megújulása vette észre, hogy az a fejlődés az utolsó négy évszázad keresztény szellemiségét nemcsak a « specializálódás » áldásaival gazdagította, de egyúttal éket verve a teológiai szakágak és a hit eredeti forrásai közé, főképp a lelki élet teológiája számára jelentős elszegényedést is eredményezett. A mai egzegéták, akik az elmúlt évszá-

zadok történeti, nyelvi, és kritikai munkásságának gyümölcseit élvezik, egyre sürgetőbbnek látják a szükségét annak, hogy az egzegézist ismét a hitélet és a lelki élet szolgálatába állítsák.

A Második Vatikáni Zsinatot követőleg a katolikus egzegézis paradox helyzetbe jutott. Egyrészt megkapta mindazt a szabadságot és bátorítást, amelyre szüksége volt, hogy a modern filológia és történettudomány eszközeivel a szentírás tartalmát kiaknázza, másrészt ezeknek az eszközöknek bőséges (nemegyszer szertelen) használatával jobbára csak a kritikai, nyelvi és szellemtörténeti adatok halmozását folytatta. Az anyag bonyolult tömege a maga megoldatlan (történetileg vagy filológiailag sokszor megoldhatatlan) problémáival gátat emelt annak a törekvésnek, hogy az egzegéta a Szentírás hitet építő és lelkiséget alakító krisztusi tartalmához eljusson. Akik e nehézséget látják, sokszor a szentatyák korának tanulmányozásába menekülnek, s a régi ún. pneumatikus/spirituális szentírásmagyarázatból akarnak meríteni, annak módszereit kutatják és próbálják modernizálni. Henri de Lubac műve Origenész egzegéziséről (*Histoire et esprit*, Paris, 1950), majd négykötetés műve a középkori szentírásmagyarázatról (*Exégese médiévale*, I-IV, Paris, 1960-1964) ennek a törekvésnek legkiválóbb gyümölcsei. De a patrisztika ápolása ugyancsak megrekedhet a filológiai és történeti ismeretek halmozásánál. Sőt ezen kívül még más nehézség is van. A régi « spirituális » egzegézissel a modern szentírástudomány nehezen tud megbékülni, hiszen nélkülözi a már elengedhetetlennek tartott filológiai és történeti alapokat. Ebben a helyzetben az ún. « biblikus teológia » került kulcshelyzetbe, mint az a szaktudomány, amely a tudományos egzegézis eredményeit összegezi és belehelyezi a hittudomány egészébe. A lelki élet számára is valószínűleg innen kaphatunk legtöbb irányítást és ser-

kentést arra, hogy a szentírást mint életalakító hitforrást aknázzuk ki, de ugyanakkor mindig figyelembe vegyük a modern egzegézis eredményeit. Természetesen ugyanakkor rendkívül fontos a hitéletet és lelkiséget szolgáló biblikus irodalom, akár mint szentírásra épülő elmélkedés vagy biblikus homília, akár mint a lelki életet közvetlenül előmozdító szentíráskommentár (« geistliche Schriftlesung », ahogy ezt egy neves német sorozat kifejezi, vagy a monasztikus középkor kifejezésével « lectio divina »).

Krisztológiai középpontja miatt a keresztény lelkiség semmiképpen sem képzelhető el az üdvtörténet ismerete, tanulmányozása és lelki feldolgozása nélkül. Az üdvtörténet Istentől adott írásos rögzítése viszont maga a szentírás: Isten műveinek emberi szavakban való köztünk maradása. Szent Pál szavainak érvénye mindvégig megmarad: « Mindazt, amit valaha megírtak, a mi okulásunkra írták, hogy az Írásból türelmet és vigasztalást merítsünk a remény megőrzésére » (Róm 15,4). Az Isten üdvtörténeti tettei az Egyház számára mindig « paradigmái » (iskolapéldái) maradnak annak, hogy ő hogyan bánik övéivel, hogyan nevel, hogyan fenyít, hogyan vezet és hogyan váltja be ígéreteit, miután próbára tett. Az egész patrisztikus koron keresztül visszhangzik ez a tanítás: *mindaz, ami az üdvtörténet során egyesek számára történetileg végbement, lelki értelemben naponta megismétlődik, megújul számunkra.* Hiszen ugyanaz az Isten, aki Ábrahámot hivta, Mózesnek magát megmutatta és kijelentette, aki népét a pusztán átvezette, törvény adott, hazájukba őket bevezette, a katasztrófákon keresztül fenyített, nevelt és remélni tanított — ugyanez az Isten törődik a mi üdvösségünkkel is. Míg Krisztus megmentő, megváltó, irgalmazó és ítélő szava a legteljesebb módon beváltja és megmagyarázza az ószövetség isteni szavait és tetteit, bennünk, a mi egyéni

életünkben is, ez az isteni szó válik további konkrét módon érthetővé, amikor dialógusba kerülünk vele, amikor saját életkörülményeink adottságai közt magunkra alkalmazzuk őket.

Természetesen ez a « lelki bibliaolvasás », azaz a szentírás személyes feldolgozása csak úgy tud végbemenni, ha hittel elfogadjuk a gondviselés tényét. Ahogy Szent Bernát szerzeteseinek tanította: az Isten, akinek tudta nélkül egy hajunk szála sem hullhat le, az általa sugalmazott biblikus szövegben sem hagyott semmit jelentőség, lelki értelem nélkül (vö. *In laudibus Virginis Matris* I,1). Vagyis minden, ami a Bibliában üdvtörténeti értelmű, egyben számunkra, a mi egyéni üdvösségünk történetére vonatkozólag is jelentőséggel bír. Ezt megtalálni és kiaknázni egyszerre egyéni és közösségi feladat.

4. *Az egyház közösség szerepe*

A hit kezdetei rendszerint az ember egyéni életében gyökereznek. A megtérés azonban az egyént Krisztushoz és *ezért* az egyetemes emberi üdvközösséghez, az Egyházhoz vezeti.

Az egész üdvösségtörténet Istent úgy mutatja be, mint aki mindenegyes embert üdvösségre hív, de ezt az üdvösségtervet az emberi *közösségnek* ajánlja fel. A Második Vatikáni Zsinat után divatossá vált az « Isten népe » kifejezés. Ebben azonban nem szabad csak jelszót látni. Ez a kifejezés az üdvösségtörténet általános törvényszerűségét fejezi ki. Isten az embert nemcsak közösségi természetűnek teremtette; nemcsak pszichológiailag igaz az, hogy a magunk lelki-szellemi fejlődése lehetetlen anélkül, hogy embertársainkkal is ne lépnénk személyes kapcsolatba. Isten az üdvösség útját ennek a természetünkben levő törvényszerűségnek figyelembevé-

telével szabta meg: « népet gyűjt maga köré szüntelen » (szentmise harmadik kánonja). Az üdvösség útját nem tudjuk magányos kereséssel megtalálni.

Az ószövetség minden kinyilatkoztatása Isten és népe közötti dialógus formájában folyik le, azok az egyének, akik mint Isten szószólói fordulnak a néphez, a kinyilatkoztatásokat sohasem a saját személyes használatukra vagy lelki gazdagodásukra kapják, hanem Isten népének javára. Jézus, még akkor is, amikor egyéneket hív magához, nem azok személyes lelki felemelkedését tűzi ki célul. Apostolait mint « emberhalászokat » (Mk 1,17) az Isten uralmának hirdetésére szemeli ki. Az a tény, hogy tizenkettőt választ, folytatólagosságot jelent az ószövetségi néppel: a magát Jákob tizenkét fiából származtató tizenkét törzs helyébe most új alapokon (új kinyilatkoztatás és új, lelki leszármazás alapján) egy új nép lép. Istennek ez az új népe, a magát « ekklésia »-nak (« ekklésia tou Theou » = Isten egybegyűlt népe) nevező közösség az Egyház.

A Krisztus-hit terjesztői egyben közösségszervezők és vezetők: nem úgy hintik az ige magvait, hogy annak növekedését pusztán a Szentlélekre bíznák, nem úgy prédikálnak, hogy a megtérő egyének Istenhez és Krisztushoz való további viszonyát csak a kegyelem lelket formáló hatására hagynák. A keresztény közösség a legelső időktől mint szervezett helyi csoportok összefüggő egysége jelenik meg. Az Egyház történetének első korszakáról szóló legkorábbi mű, az Apostolok Cselekedetei erre a legjobb bizonyítékokat szolgáltatja. A jeruzsálemi közösség szinte koncentrikus körökben terjed ki a világba. A hithirdető apostolok visszatérnek az őket elindító egyházi közösségbe, ugyanakkor az apostolok újra látogatják az általuk alapított egyházakat. Ezt nemcsak azért teszik, hogy tovább prédikáljanak és oktassanak, hanem, hogy szervezetüket megerősítsék, a maguk képviseletére

presbytereket és diakónusokat állítsanak, és a közösség személyes ügyeit, nehézségeit vagy visszásságait elintézzék.

Az újszövetség első könyveit is az ilyen helyi közösségek igényei hozták létre. Pál apostol levelein keresztül próbálja kiterjeszteni személyes jelenlétét Tesszalonikában, Korintusban, a galaták között stb. Ugyanakkor legfőbb gondja — élete legnagyobb szenvedése — a zsidó és pogány eredetű keresztények egységének fejlesztése és megtartása. A jeruzsálemi anyaegyház számára, amikor az éhínséget szenved, gyűjtést szervez a maga egyházai között. Ezt a pénzt viszi magával Jeruzsálembe harmadik apostoli útja végén, amikor végülis ellenségei börtönbe juttatják. Senki sem élte át jobban, mint Pál, a keresztény közösség látható szervezetének nehézségeit. Nála mélyebben senki sem fogalmazta meg a közösség teológiai alapjait. Számára az Egyház Krisztus teste. Avval, hogy tagjai a hit, a kegyelem és a szentségek, főképp az Eukarisztia által Krisztus feltámadt életéhez kapcsolódnak, őt, mint a test a szellemet, a világban kiterjesztik, megjelenítik és hathatóssá teszik. A keresztények ezért *egymásnak* is *tagjai*, hiszen mindnyájan tagjai Krisztusnak. A kegyelem adományait sem egyéni célra kapják: mindenki a maga lelki adományai szerint különböző feladatokat tölt be és különféle szükségleteket szolgál. A bennünk lakó közös Lélek, az életünket átható azonos, egy Krisztus éltető erőt és vezetést ad ennek a testnek. A részek egymást kiegészítik, egymás javát szolgálják, egymás nélkül élni sem tudnának, és egymás szolgálata nélkül önmaguk fejlődését és növekedését sem tudnák megvalósítani.

Első szervezeti kiépülése és a páli tanítások megfogalmazása után az Egyház óriási változásokon ment keresztül. Szervezetének további kiépülése főképp a II. és III. században ment végbe, de igazán « világegy-

házzá » csak a Nagy Konstantint követő időkben vált. Egységét minduntalan fenyegette a szakadás és eretnekség, ugyanakkor a krisztusi egység alapján új és új szálakkal fonta össze a maga látható szervezetét.

A különféle lelki iskolák, amelyek az egyháztörténelem során létrejöttek, közös vonásként viselik az egyházszolgálat jegyét. Ez nem azért van így, mert a kereszténységben vagy a katolicizmusban az egyén érdekét a hierarchikus szervezet vagy a politikai célok mindig elnyomták volna, hanem mert a keresztény tanítás lényegéből következik. Ha egyszer a keresztény lelkiség középpontjában a szolgáló szeretet áll, ha Krisztus megváltó tette arra irányult, hogy életét adva életet adjon azoknak, akiket szeret (vö. Jn 15,13), ha az Isten nem külön-külön egyéneket, hanem egész népét közösségben kapcsolja magához, akkor a keresztény lelkiség is szükségképpen közösségi.

A végső magyarázatot azonban ezen okokon is túl kell, hogy keressük. A keresztény kinyilatkoztatás Istent magát nem mint magányos végtelen tökéletességét, hanem mint a Szentháromság örök közösségét tárja elénk. Következésképpen a keresztény tökéletesség sem keresheto a magányos elszigetelődés útján, hanem összekapcsolódik a másik emberhez való útkereséssel, közösség építésével, Isten ajándékaiban való közös részesedéssel. Az Isten szava, amelyet a keresztény hallgat és amelyre imádságban és tettekben felel, az egyházi közösségen belül szólal meg. Az üdvösség keresztény fogalma a Szentháromság közösségét terjeszti ki az emberiségre. Ez így már fogalmilag megköveteli, hogy Istent közösségben keressük, és az emberi közlés eszközeivel egyéni életünk kegyelmi ajándékait folytonosan egymással megosszuk, kicseréljük.

De nemcsak erről van szó. Isten maga a szentségi rend felállításával emberi jelek útján közli kegyelmét

velünk. Ezek a jelek az Egyház jelei: a szentségek ünneplésekor mint közösség hallgatjuk Isten szavát, és fogadjuk Jézus kegyelemosztó jelenlétét. A *keresztség* nemcsak a bűntől tisztítja meg az egyént, hanem az egyházi közösségbe való belépést jelzi és okozza, éspedig nemcsak külső, jogi értelemben, hanem avval, hogy kegyelmileg beiktat Krisztus testébe. Ugyanígy *az Eukarisztia* — Krisztus testének szentsége — nem ünnepelhető anélkül, hogy ne vonatkozzék az Egyház közösségére, hogy meg ne jelenítse egyben Krisztus titokzatos testét is. A *bűnbánat szentségének* jele pontosan az egyházi közösséggel való megbékélésből áll: az a bocsánat, amit az Egyház képviselője ad, jelzi és egyben okozza Istennel való kibékülésünket. Hasonló módon kimutatható a többi szentség közösségi vonatkozása is.

Ez mind nem jelenti azt, hogy az ember Isten szemében csak egy « kollektíva » névtelen, arc nélküli tagja. A személy a maga egyediségében nem oldható fel a közösség cselekedeteiben sem az imádság, sem az erények, sem a szeretet szolgálatait illetően. Minden személy Isten előtt egyedülállóan különleges, nemcsak amennyiben személyesen felelős a jóért és a rosszért, hanem azért is, mert a kegyelem természetfeletti adományai is egyedülálló személlyé avatják. Isten országában az egyén nem « cserélhető le », nem helyettesíthető egy másikkal. A századik bárányról szóló példabeszéd érthetetlen volna, ha az Istennek nem volna gondja minden egyénre mint egyénre. A « kövess engem » nem tömegmozgalomra hívó buzdítás, hanem egyéni hívás: Krisztussal egyénileg találkozunk. Az ő szeretete nemcsak emberi természetünknek szól nagy általánosságban, hanem annak a személynek, aki vagyok és aki én vagyok egyedül. A Jelenések könyve a győztesnek új nevet igér, « amelyet más meg nem ért, csak aki megkapja » (Jel 2,17). Szent Pál alkalom adtán hangsúlyozza: Krisztus nem « értünk »

(nagy általánosságban), hanem minden egyes emberért mint egyénért áldozta életét: tekintettel kell lennünk az aggályos testvér gyengeségére, « akiért meghalt Krisztus » (1 Kor 8,11).

A közösségre való hivatottság tehát nem nyeli el egyéni értékünket. Inkább arról van szó, hogy mint egyedülálló személyek a mi sajátos egyéniségünkkel, természetes és kegyelmi adományainkkal *magunkról megfeledkezve szolgáljuk az Egyház közösségét.* Ahogy Krisztus « nem tartotta Istennel való egyenlőségét olyan zsákmánynak, amihez ragaszkodnék, hanem a szolga állapotát vette magára », ugyanígy mi is arra vagyunk hivatva, hogy egyéni kiválóságainkat átadjuk az egyházi közösség szolgálatára (vö. Fil 2,6-11). « Aki életét elveszti, megtalálja azt » (Mk 8,36) — az evangéliumnak ez az elve jelenti a megoldást az egyén és a közösség viszonyát illetően. Megértéséhez a kereszt titkát kell megfontolnunk.

5. *A kereszt titka*

Az Istenhez forduló embert Krisztus a saját útjának követésére hívja. Ez az út nem járható kereszthordozás nélkül: Krisztus dicsőségébe csak a kálvárián keresztül juthatunk. « Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye föl keresztjét és kövessen engem » (Mk 8,34).

A keresztény lelkiség a szenvedéssel nemcsak realisztikus módon számol, de azt a megváltás művében központi helyre teszi. A filozófus számára a szenvedés ténye az emberi egzisztencia botránya. Hiszen az ember mint szellemi, öntudattal és szabadsággal rendelkező lény úgy érzi, hogy boldogságra született, úgy tapasztalja, hogy szellemi képességeiben és ezért *joggal* a vágyaiban is túlhaladja a puszta anyagi létet, a pusztán állati élet kor-

látait. Mégis, igazságkeresése, szellemi szabadságának gyakorlása, az igazságosság és a szeretet eszményeire való törekvése a végesség jegyében megy végbe: minduntalan anyagi létmódja korlátaiba ütközik. A test szétesését mérhetetlenül fájdalmassá teszi a halandó lét tudata, a tudatosan átélt testi szenvedés, az a kényszerű kudarc, amit minden emberi kezdeményezésnek el kell szenvednie előbb vagy utóbb, hiszen minden fáradozást és törekvést megpecsétel a halál bizonyossága. Az elmúlás megkérdőjelezi minden emberi teljesítmény végső értékét, és ez a tudat már fiatal éveinkben lelohasztja a lelkesedést, amellyel maradandó lakhelyet, vagy legalábbis maradandó életművet szeretnénk biztosítani magunknak. A vallásos filozófiák nagy része a mulandóság tudatából indul ki: a halál abszurd voltára próbál valami választ adni úgy, hogy akár a sztoikus közömbösség megoldását, akár a reinkarnáció titokzatos ígéreteit vagy a nirvána végső nyugalmát hirdeti.

A kereszténység elsősorban *a bűn és a halál üdvtörténeti összefüggését* jelenti ki. Ezt még az ószövetségi kinyilatkoztatásból merítjük, de csak Krisztus megváltásának fényében értjük meg igazán. Isten eredeti teremtő terve nem foglalta magában sem az erkölcsi, sem a fizikai rosszat. A szenvedés és a halál a bűnbeesés következménye: azért van nekik kitéve az ember, mert már történelme kezdetén visszaélt szabadságával, önmaga törvénye akart lenni és nem vállalta alárendelt helyzetét Istennel szemben. A szenvedést és a halált az eredeti bűnről szóló tanítás nem úgy tekinti, mint Isten bosszúálló büntetését, hanem mint a közös bűnös állapot és a számtalanszor megismétlődő személyes bűnök jogosan beálló következményét.

Az ember, aki a saját boldogságát a maga módján, öntörvényű önállítással keresi, saját véges valóságát mint élete távlatát, határát és törvényét állítja fel. Ami-

kor így tesz, eltolja magától azokat az adományokat, amikkel Isten őt mint testben létező szellemi lényt a fizikai létrend uralmától, azaz az állati lét természetéből fakadó törvényszerűségektől meg akarná kímélni. Azt kapja tehát, amit a bűnben magának választ: szellemi volta a testi lét könyörtelen uralma alá kerül. Természetének kiválósága, amely arra hivatott, hogy a lélek és az anyag összetevőit önmagában összhangba hozza s így a két létmód között mintegy hidat verjen, evvel fonákjára fordul: önmagában nem a teremtés koronáját, hanem a teremtés botrányát tapasztalja meg. Nem a test és lélek egymást boldogító harmóniáját éli meg, nem azt a létformát, amelyen keresztül az egész anyagi világ Istenhez emelkedik, hanem egy megoldhatatlan kettősséget, egy halandó halhatatlanságot, egy boldogtalanságra ítélt boldogságkeresést, a végtelennek immár véges korlátok közé szorult vágyát: a szenvedés és a halál tudatos (tehát szellemi) élményét. Ezek a felismerések először a római levélben (5—7. fejezet) szólaltak meg; rendszertelenül és a Pál apostolt jellemző gondolathalmozással, de az érzelmi rezonancia elemi erejével tör felszínre ez az élmény: « Én szerencsétlen ember! Ki szabadít meg a halálra szánt testtől? » (Róm 7,24).

A szenvedés botrányának problémáját Isten nem szavakkal és magyarázattal oldja meg, hanem a *kereszt botrányával*: avval, hogy a maga nemcsak szellemi, de abszolút szellemi létével részt vesz benne. « A zsidók csodákat követelnek, a görögök bölcsességet keresnek. Mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük, aki a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak pedig oktalanság, de a meghívottaknak, akár zsidók, akár görögök: Isten ereje és bölcsessége » (1 Kor 1,22-24). Az emberi szenvedés problémájára Isten úgy válaszol, hogy megosztja. A megváltásnak ez az útja az ő szabad elhatározásának gyümölcse, mi csak csodálni, előnyeiben méltat-

ni és magyarázni (« per rationes convenientiae ») tudjuk, de *meg*magyarázni, nem vagyunk képesek. Már Jézus életében a kereszt mint elfogadhatatlan botrány jelenik meg, amely miatt Péter heves vitába száll. Jézus válasza szenvedélyes visszautasítás: « Takarodj előlem, sátán! Emberi módon és nem Isten tervei szerint gondolkodol » (Mk 8,33).

A kereszt szükségességének megértése csak a feltámadás után következik be, de akkor sem úgy, mint valami bölcseleti szükségszerűség, hanem mint az Isten örök üdvösségtervének része, amelyet már az ószövetségi írások elővételeznek: « Meg volt írva, hogy a Messiásnak szenvednie kell... » (Lk 24,45). A emmauszi tanítványoknak a feltámadt Jézus a szenvedést mint a dicsőséghez vezető utat magyarázza: « Hát nem ezeket *kellett* elszenvednie a Messiásnak, hogy bemehessen dicsőségébe? » (Lk 24,26).

A keresztnek ez a « megértése » a keresztény hagyományban és lelki tapasztalatban egyre szélesedik és mélyül, de a Kereszt titkát sohasem meríti ki. Az alábbiakban megkíséreljük felvázolni néhány fő irányát.

a) *Az ószövetségi próféciák beteljedése*

Egzegéták gyakran arra korlátozzák a kérdést, hogy listázzák a szövegeket, amelyeket az ősegyház mint Krisztus szenvedéseinek jövendöléseit értelmezett. Elsősorban néhány zsoltár (főképp a 22.) és Második Izajás szövegei a szenvedő istenszolgáról jönnek szóba. Az valóban igaz, hogy az apostoli egyház ószövetségi « idézettárában » (amint a qumrani tekercsekből következtethető, valószínűleg tényleges idézetlisták is léteztek) ezek a szövegek játszották a legfontosabb szerepet.

A teológiai probléma azonban szélesebb és mélyebb. A választott nép szenvedésének témája, az ártatlanul

szenvedő igazak problémája, valamint az üdvösségígéret látszólagos kudarcának megoldatlan kérdése az ószövetségnek szinte minden fejezetében megtalálható. Ha a zsoltárok nagy részét ebből a szemszögből olvassuk, vagy Izajás, Jeremiás és Jób könyveit forgatjuk, a szenvedés problémájának igazi méretei kibontakoznak előttünk. Az időszak, ami a Templom első lerombolása és Jézus kora között eltelt, egyre növekvő feszültséggel telt meg pontosan azért, mert minden újrakezdést csak súlyosabb rombolás követett, minden szabadulásból csak nagyobb csalódás származott. A dávidi messianizmus vágyai a kudarcok és megaláztatások valóságával szemben vagy semmivé foszlottak, vagy egy esztelen fanatizmusnak adtak tápot. Emberi szempontból megítélve az ószövetségi gondolatvilág ellentétes irányokban mozgó gondolatok és vágyak kavargó sokaságát mutatja. Hogy Isten ígéreteinek összessége hogyan válhat mégis valóra, azt az újszövetség küszöbén valóban nem lehet látni. Ebbe a gomolygó sötétségbe a feltámadás fénye mint villám hasít belé. Megmutatja, hogy csak a kereszt árán és révén, csak a megváltó halálon túl valósulhat meg Krisztus messiási uralma. Ahogy Péter pünkösdi beszéde állítja: « Isten Úrrá és Messiássá tette ezt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek » (Csel 2,36). Jézus keresztje valóban az ószövetség egészének megértéséhez ad eligazítást, mintegy teológiai kulcsa az egész történetnek. Ugyanakkor az egyén szenvedésének nagy kérdésére is választ hoz.

b) *A megtisztulás útja*

Ahhoz, hogy az ember akár a lelki gőg, akár a testi szenvedélyek bűneiből kimeneküljön, az engedelmesség és az önmegtagadás útjára kell térnie. A szenvedő Krisztus az emberi megtérés és átalakulás kínjai között utat

mutat avval, hogy sorsközösséget vállalt velünk. Elfogadta nemcsak a halandó természet terhét, hanem egyben az emberi gyűlölet céltáblája is lett, úgy szenvedett és halt meg, mint az irigység és rosszakarat ártatlan áldozata. Amikor mindezt az Atya akarata iránti engedelmességből türelemmel elviselte, nemcsak példát, de biztatást is adott, hogy hasonló lelkülettel mi is elviseljünk mindent, ami csak elesett emberi természetünk számára a tisztulás szükséges velejárója.

E szempont már Péter első levelében világos kifejezést nyer: « Mivel tehát Krisztus testi életében szenvedett, ti is ugyanannak az érzületnek fegyverzetét öltsétek magatokra. Aki ugyanis testi életében szenved, szakított a bűnnel, hogy testi életének hátralevő idejében ne emberi szenvedélyeknek, hanem Isten akaratának megfelelően éljen » (1 Pét 4,1-2). A keresztény lelki irodalom mindazt a szenvedést és lemondást, ami Jézus életében jelentkezik (szegénység, hontalanság, megnemértés, tanítványaiban való csalódás stb.), összekapcsolja a végső nagy áldozattal, a kereszthalállal, és így Krisztus életének utánzását, Krisztus követését mint Krisztus nyomában való kereszthordozást fogja fel. E felfogás teológiai igazsága kiviláglik, ha meggondoljuk, hogy a halál mint az emberi végesség összegező élménye valóban jelen van mintegy elővételezve minden olyan tettünkben, amelyben ezt a végességet elfogadjuk. Az alázat mint a Krisztus-követés alapvető magatartása Szent Pál szavai szerint is « ugyanannak az érzületnek » magunkévá tétele, amely a szenvedő Krisztust arra bírta, hogy engedelmes legyen a kereszthalálig (Fil 2,5-8). A középkori hagyomány, amely főképp Assziszi Szt. Ferenc nyomán lett közkinccsé, hasonlóképpen a « szegény Krisztust » egyszerre szemlélte betlehemi születésének nyomorúságában és kereszten függő mezítelen kifosztottságában.

c) *Életünk odaadása másokért*

Ez a szempont mintegy kiegészíti az előzőt. Krisztus az Atya iránti engedelmességből és egyúttal irántunk való szeretetből vállalta a halált. Szenvedése kinyilvánítja azt a szeretetet, amelynél « nincs nagyobb », mert életét adta barátaiért (Jn 15,13). Így Jézus szeretetből vállalt halála a keresztény lelkiségben mindig az áldozatkész szeretet sugalmazó példája és forrása marad. Itt nemcsak arra kell gondolnunk, hogy a keresztény saját javáról való lemondással szolgálja mások javát. Bár ez a szempont befolyásolja a Krisztus-követő ember felebarát iránti magatartását, azt mégsem meríti ki. A kereszt ugyanis mint a bűnökért való jóvátétel és engesztelés eszköze nemcsak az egyén bűnbánatában játszik szerepet, hanem új módon kapcsol össze minket is egymással. Ahogy a bűn is sokrétű és sokféle módon kollektív tény — hiszen egymás bűnében minduntalan részt veszünk: egymást a rosszra neveljük, tanítjuk, egymást a rosszban megerősítjük, segítjük, a közösségi erkölcs megrontásával egymást félrevezetjük és megrontjuk —, úgy a megváltás művében is a kereszt által egymással összekapcsolódunk. Az önként vállalt szenvedés ugyanis tudatosan a mások bűnéért vállalt engesztelés eszköze lehet. Amikor a szenvedésben és halálban a közösen hordozott bűnös állapot fizetségét és jóvátételét felismerjük, a rosszban való közösségünket ténylegesen « visszájára fordítjuk ». A szenvedő ember, akit a hit és a kegyelem Jézussal egyesít, Vele egyesíti szenvedéseit is, és így valóságosan részt vesz embertársának megváltásában.

Ez a tény különös erővel lép fel akkor, amikor az embertárs által okozott méltánytalanságot és igazságtalan szenvedést képesek vagyunk elfogadni Krisztus magatartásával, vagyis amikor a szeretet és megbocsátás érzületével annak javát keressük, aki megbántásunkat

vagy kárunkat okozta. Ilyenkor az ellenségszeretet krisztusi követelményét valósítjuk meg. Nemcsak az Atya példáját követjük, aki « a jókra és rosszakra egyaránt felkelti napját » és megadja minden természetes adományát (vö. Mt 5,45), hanem a Fiúval is, aki ennek a szeretetnek a kereszten állított legtökéletesebb példát. Az ellenségszeretetet az első század keresztény vértanúi ebben az értelemben fogták fel. Tudták, hogy halálukkal, megbocsátásukkal és üldözőikért vállalt szenvedéseikkel lesznek legigazibb módon Krisztus tanítványai, hiszen így az ő keresztjében legkifejezettebb módon részesülnek.

A kereszt tanítása így összeforr a szeretet követelményével. A kereszt azért a megváltás eszköze, mert a szeretet diadalát jelenti a gyűlölet felett. A bűn, mint az önzés eszköze, az emberi közösséget aláássa: csak a cinkostársak közösségét vagy a reménytelenség szellemének megosztását ismeri; ahelyett, hogy az embert társaihoz kapcsolná, versengést és ellentétet eredményez, a társadalmat szétforgácsolja, egymás javaira éhes, sikereire féltékeny és örömeire irigy egyedekre bontja. A kereszt ereje akkor, amikor az elszenvedett jogtalanság ellenére megbocsátást ad, amikor « nem keresi a magáét » az önzővel szemben sem, hanem « mindent eltűr, mindent elhisz, minden remél és mindent elvisel » (1 Kor 13,7), ellene szegül annak a dinamizmusnak, amelyet a bűn logikája öntött társadalomba. « Legyőzi a rosszat a jóval » (Róm 12,21).

6. *Lélek és test: egységbe forrt kettősség*

A bűn és a szenvedés teológiája felszínre hozza azt a kettősséget, amit a Biblia nyelve (főképp Szent Pál) a test és lélek ellentétével fejez ki. Minthogy a fogalompár filozófiai (antropológiai) eredetű, világos, hogy könnyen felhasználható arra, hogy általa a krisztusi hit rendsze-

rébe nem keresztény gondolatvilágot vezessünk be. Ez önmagában még nem szükségképpen rossz, de azzá válhat, ha a keresztény kinyilatkoztatást ezáltal nem csupán magyarázzuk, alkalmazzuk, hanem inkább átalakítjuk, és egy más alapokon álló vallásos és filozófiai rendszerbe próbáljuk beleágyazni.

Kétségtelenül ezt a veszélyt a keresztény lelkiség története nem mindig kerülte el. A doketizmus és a gnoszticizmus eretneksége már az első **század** végén megjelent. Mindkettő a test és lélek « dualizmusának » álláspontjából kiindulva a megváltás és az isteni élet szféráját csak a lélek világára korlátozta. Mai teológusok megdöbbenve jönnek rá újra és újra, hogy a test és lélek szembeállításának használatában a patrisztikus hagyomány messzemenően a plátói filozófia vagy általában a hellenisztikus szellemi világ hatása alatt állt. Bibliкus egzegéták gyakran hangsúlyozzák, hogy az ószövetségi felfogás ezt a kettősséget nem úgy látja, mint az emberi természet összetevő alkotóelemeit. A héber « básár » (test) és « ruah » (lélek) szó az egész emberre vonatkozik: minden ember test (vö. Ter 6,3; Sir 28,5), mert bűnre hajló és halandó, de ugyanakkor a « ruah » is az egész embert mint az élőt vagy a személyes ént, nem pedig az ember metafizikailag elválasztható szellemi létprincipiumát jelenti. Ezt a szóhasználatot követi az újszövetségi görög « szarx » (test) és « pneuma » (lélek) megkülönböztetése is, úgyhogy helytelen azt a plátói fogalompár szerint értelmezni.

Mindezen felismerések és óvások helyesek. Mégis, végső fokon nem a nyelvészet adja meg az eligazítást. Az sem perdöntő, hogy a görög filozófia hatásai már az ószövetség egyes könyveit is elérték (pl. a Bölcsesség könyvét), vagy hogy a Jézus-korabeli Palesztina is erős hellenista befolyás alatt állt. Inkább arra kell figyelnünk, hogy az emberi tapasztalat valóban két irányban polari-

zált: az emberi képességek és tevékenységek egyrészt az ismeret, a szabadság (önrendelkező akarat), az anyagtól elvonatkoztatni tudó értelem, az egyetemes érvényt kereső erkölcsi értéktudat köré csoportosulnak, másrészt az anyagi és biológiai lét színvonalán az érzékelés, a testi életműködés és a fizikai lét szükségleteire vonatkoznak. A Szentírás és hagyomány, amikor a plátói filozófia fogalmaival él, az embernek ezt a megosztottságát ismeri el anélkül, hogy az emberi lény egységét kétségbe vonná, vagy az isteni kegyelem hatókörét csupán a szellem körére korlátozná. A test és lélek küzdelme semmiképpen sem azt jelenti, hogy az emberi természet két alkotóeleme egymással kibékíthetetlen ellentétben áll, és a megváltás ezt a harcot a testi lét igényeinek elsorvasztásával a szellem javára döntené el. A bűn az emberi lét mindkét szférájában jelen van, sőt gyökerében szellemi tény: a szabadsággal rendelkező szellem lázadása a teremtő Istennel szemben. Ugyanakkor a megváltás az egész ember javát célozza: már ebben az életben megszenteli az ember látható, érzéki és testi mivoltát, az örök élet számára pedig a test feltámadását biztosítja.

A keresztény lelkiségen belül a « test » és « lélek » ellentéte nem fogható fel úgy, mintha a cél a lélek felszabadulása volna a test befolyásától. Jelenti azonban ez az ellentét azt, hogy a bűn az ember egységét és összhangját kikezdte, és amíg a bűn uralkodik bennünk, állandó ellentétben tartja. Az emberi szellem azzal, hogy Istentől független úrnak jelenti ki magát önmaga és világa fölött, felborítja saját természetének rendjét. Az ember belső meghasonlottsága, amelyről már Szent Pál úgy beszél, mint a « lelki » és « testi » ember ellentéteről, vagy a « belső ember » és a « test tagjai » közti küzdelemről (Róm 7,14-23), az ember két pólusa közti rend és harmónia hiányából ered, amit viszont a gőg, a

hatalomvágy és az érzékiség — vagyis az önzés különböző szellemi és testi formái — okoznak.

A keresztény aszkézis tehát, bár valóban elismeri a test és lélek kettősségét, azt nem értelmezheti platonikus vagy másfajta dualista értelemben. A megtestesülés hite, az ebből fakadó szentségi rendben való hit, valamint a test feltámadásának elővételezése mindenképpen kizárják, hogy a testet és annak természetes funkcióit mint a rossz forrását vagy székhelyét tekintsük. Kétségtelen, hogy a test alantas szerepéről szóló aszkétikus meggyőződések és a belőlük származó aszkétikus gyakorlatok nagyon sok válfaja megtalálható a kereszténységen belül. A szélsőségek sem hiányoztak, nemcsak antropológiai (tehát filozófiai) tévedések miatt, de régebbi korok orvosi és biológiai tudatlansága folytán is. Óriási különségek vannak a IV—V. század pusztai remetének bölcsessége és mondjuk Szalézi Szent Ferenc XVII. századi humanista életfelfogása között. Nyilvánvaló, hogy az aszkézis konkrét módját és mértékét illetően a keresztény hit keretein belül tág tere van a pluralizmusnak. A különféleségeket nemcsak az egyes történelmi korok feltételezik, hanem az egyén hivatásának, életfeladatainak és helyzetének körülményei is megszabják.

A kereszténység kereteit ott hagyjuk el, amikor a lélek és test ellentétét a maga kétpólusú feszültségében eltüntetjük vagy azzal, hogy a testet kizárjuk az üdvösségrendből, vagy úgy, hogy a kereszténységet egy evilági boldogság szolgálatára rendeljük. Nemcsak a múlt eretnekségei estek ezekbe a hibákba. A modern világ keretein belül is megtalálható mindkét szélsőség veszélye, de nem annyira antropológiai-filozófiai (lélek-test), mint inkább szociológiai fogalmazásban, amikor a kereszténynek a világhoz való viszonyát próbáljuk meghatározni.

7. *A világban, de nem a világból*

A fenti fogalmazás a János-evangélium ismert szövegén alapul: « Én már nem vagyok a világban, de ők a világban vannak. ... Nem azt kérem, hogy vedd el őket a világból, hanem, hogy óvd meg őket a gonosztól » (Jn 17,11.15). A világ Szent Jánosnál rendszerint a Sátán uralmának a szféráját jelenti, amelybe az ember bele van ágyazva, és ezért a rossz hatása, kísértése, befolyása alatt áll. Ugyanakkor a világról Szent János azt is mondja, hogy azt Isten úgy szerette, « hogy egyszülött Fiát adta érte » (Jn 3,16). Ez a mondás Istennek a világ iránti szeretetéről szinte szószerinti ellentmondásban áll az első János-levél szavaival: « Ne szeressétek a világot, sem azt, ami e világban van. Aki szereti a világot, abban nincs meg az Atya szeretete » (1Jn 2,15). De ez az ellentmondás csak a fogalmazás felszínén található. A tanítás mélyét kutatva ismét ellentétpárra bukkanunk.

A « világ » egyrészt a bűn kollektivája. A keresztény részéről csak elutasítást kaphat. A « fuga mundi » középkori kifejezése ennek a magatartásnak ad drámai kifejezést. A középkori ember egész szókincset alakított ki ebben a gondolatkörben: az istenkereső ember « elhagyja a világot », búcsút mond a « világi hiúságoknak » és a lelki élet új társadalmi környezetéül a kolostort választja. Másrészt jól tudjuk, hogy ez a középkori « világtól futó » monachizmus térítette meg Európát — gondoljunk csak az angol Szent Ágoston és a frank Szent Bonifác missziós tevékenységére —, kultúrát mentett és teremtett, irodalmi és művészeti alkotások tömegével gazdagította a *világot*, tehát messzemenően egy keresztény ihletésű társadalom felépítésén munkálkodott, ismerte a *világ* keresztény értelmét is. Valójában itt a « test » és « lélek » már vizsgált ellentétének társadalmi vetületéről van szó.

Nemcsak Szent János különlegessége, hogy ezt a világhoz való viszonyt ilyen dialektikus módon fogalmazza meg. Szent Pál szövegeiből is lehet ellentétes idézeteket összeszedni. Hasonlítsuk össze pl. a következőket. Az egyik helyen így szól a korintusi hívekhez: « Ne húzzatok egy igát a hitetlenekkel. Mi köze az igazságnak a gonoszsághoz? Hogyan fér össze a világosság a sötétséggel? Hogyan egyeznék meg Krisztus Béliállal? Vagy mi köze a hivőnek a hitetlenhez? » (2Kor 6,14-15) Ugyanehhez a közösséghez azonban így is ír: « Megírtam nektek levelemben: Ne barátkozzatok parázna emberekkel! Ez nem vonatkozik általában a világ parázsnáira, kapzsiaira, rablóira és bálványimádóira, mert különben ki kellene szöknötök a világból » (1Kor 5,9-10). Közismert a római levél szövege is, amelyben Pál « minden hatalmat » Istentől származtat (Róm 13,1), és azt várja, hogy tanítványai minden emberrel békességben éljenek (vö. Róm 12,18). Ha már az első keresztények kis közössége érezte, hogy Krisztus hite egyszerre elválasztja őket a világtól és ugyanakkor missziós küldetéssel beleállítja őket a világba, mennyivel inkább megerősödik ez a paradox élmény akkor, amikor a kereszténység mint világegyház nemcsak tagságában, de társadalmi, emberbaráti és történelmi felelősségében is óriásira növekszik.

Mint fentebb mondtuk, a világ elkerülése és az abban való elvegyülés formái és mértéke nagyon különböztek és különbözni fognak korok és egyéni hivatások szerint. Ugyanakkor a keresztény nem adhatja fel az ellentétpár egyik pólusát sem. Szükséges, hogy szembeszálljon az embertelenség, hitetlenség és erkölcstelenség kollektív társadalmi formáival és hogy kivonja magát hatása alól. De mind missziós küldetése, mind pedig az emberiség és emberség szeretete kell, hogy pozitív magatartással beleállítsa őt a világ életmentő, lelket neme-

sítő, testi szükséget enyhítő tevékenységébe. Csak akkor lépünk ki a keresztény hit adta keretek közül, ha akár a világot elvetve és megvetve elhagyjuk az érte (vagyis gyakorlatilag a felebarátért) való felelősséget, akár annyira csak a világ földi sorsának javítására szenteljük magunkat, hogy az Isten országának építését egy « földi város », a mulandó testi élet boldogításával cseréljük fel.

8. *Tevékenység és szemlélődés*

Ez a fogalompár, amely a keresztény lelkiség hagyományának már a patrisztikus korban része lett, ugyancsak az ember kettősségének felismerésére épül. Bár a szemlélődő élet (*bios theoretikos*) szembeállítása a tevékeny élettel (*bios praktikos*) a plátói filozófiában és azon túl az ókori görög világ társadalmi berendezkedésében gyökerezik, a szóhasználat keresztény átvétele nem szükségképpen tükröz plátói filozófiát, legalábbis azt nem minden lényeges átalakítás nélkül.

Szemlélődés és tevékenység elsősorban az emberi életmód és tapasztalás polarizált voltát fejezi ki: szembeállítja a szellem « belső », immanens működését az emberi tevékenység « külső », testi és anyagi területével. Ebből a szempontból a két fogalom minden emberi életformára alkalmazandó és állandóan megtalálható, mert e két terület egymást kölcsönösen feltételezi és kiegészíti. A lelki életre vonatkoztatva az ókeresztény íróknál a két fogalom rendszerint az aszkézis (önmegtagadás, munka, a felebaráti szeretet fizikailag megnyilvánuló tettei) és az istenélmény (későbbi nyelven « misztika »: imádság, elmélkedés, a hit és szeretet belső élményszerű aktusai) megkülönböztetésére szolgál. Ilyen értelemben is a keresztény lelki élethez mindkettő mindig hozzátartozik. Minthogy azonban az aszkézis a jelen földi élet rendjének velejárója, a hit és szeretet belső

élményei pedig az örök életet elővételezik, a szentatyák nemegyszer rámutatnak a szemlélődés magasabbrendű voltára. Az utóbbi maradandó, míg a tevékenységet csak az emberi lét jelen feltételei teszik szükségessé, amelyek voltaképpen még a nem teljesen megváltott ember állapotát tükrözik. A patrisztikus egzegézis gyakran használ bibliai szimbólumokat a fogalompár megvilágítására. Legismertebb Mária és Márta szembeállítása; mivel Mária « a jobbik részt választotta » (Lk 10,42), amikor az Úr lábánál hallgatta az isteni szót, ez a szentírási szöveg tág teret nyújt a szemlélődés magasabbrendű voltának kifejtésére.

Az újkor a « tevékeny » és « szemlélődő » életformák megkülönböztetésére helyezi a hangsúlyt azzal, hogy a szerzeteséletet is « aktív » és « kontemplatív » rendek szerint osztja fel. Ez a szemlélet erősen átalakítja az eredeti szóhasználatot, amennyiben a két fogalmat a maguk konkrét megnyilvánulásában egymástól szétválasztja. Ebben az új fogalmazásban a « szemlélődő » szerzetes testi munkája, amely eredetileg az aszkézis, tehát a « tevékenység » körébe tartozott, most a « szemlélődésnek » válik részévé, míg az apostolkodó szerzetes szellemi tevékenysége (tanulmány, kutatás, tanítás, prédikálás) a « tevékenység » címszava alá kerül. A fogalmak tisztázása még ma sem fejeződött be, főképp a különböző korokból származó szövegek, idézetek, szerzetesszabályzatok vegyes használata miatt. Feltétlenül téves az az elképzelés, hogy a szemlélődő életforma (a szó újkori értelmében) mint ilyen, magasabbrendű volna, hiszen ilyen fogalmazásban a hagyomány sem beszél a kontempláció magasabbrendűségéről.

A mai lelkiség törekvéseiben egyre általánosabban látjuk annak elfogadását, hogy a tevékenység és szemlélődés mint antropológiai fogalompár szétválasztása csak úgy érvényes, ha őket dialektikus egységben szem-

léljük, tehát mint az emberi tevékenység két oldalát, nem pedig mint annak két csoportját. Az ember egységének gondolata a mai filozófiai gondolkodásban tudatosabb mint valaha: nem választhatjuk szét a belső szellemi működést az érzéki tapasztalásról, sem az akarat és érzelem aktusait a fizikai tevékenységtől. Az emberi tevékenységnek e két oldala azonban meghatározott rendben egymásra van utalva: az ember belső meglátásai, értelmi, akarati és érzelmi élményei szükségképpen külső benyomásokból táplálkoznak és testi megnyilatkozásban fejeződnek ki. Ugyanakkor az ember mint anyagba ágyazott szellem az érzéki benyomásokat önmagában rendezi, rendszerezi, szellemi módon magáévá teszi, okaiban és jelentésében megérti és e megértéssel akaratilag és érzelmileg azonosul, tehát anyagi létének érzéki benyomásait szellemiesítve, önmagát mint szellemi létet valósítja meg. Hivatása az, hogy ezt a szellemi létet kibontakoztassa Isten ismeretében és szolgálatában. Ilyen értelemben a szemlélődés és tevékenység minden emberi hivatás része. A tevékenység emberi jellegét és ezért erkölcsi és lelki értékét a szemlélődés adja, ugyanakkor a szemlélődés tartalmi forrása és egyben kifejeződési formája a tevékenység.

A tevékenység és szemlélődés egységét a szeretet is megkívánja. Egyrészt ugyanis szeretetünk Isten és embertársaink felé egymástól elválaszthatatlan, tehát aki Istent szereti, annak embertársait is szeretnie kell; másrészt viszont az olyan emberszeretet, amely csak belső aktusokból áll, de nem veszi figyelembe az embertárs elemi szükségleteit és nem siet segítségére, csak hazug szó vagy a legjobb esetben önáltatás. « Aki birtokolja a világ javait, és látja, hogy testvére szükséget szenved, de mégis elzárja előle szívét: hogyan él abban Isten szeretete? Gyermekeim, ne szeressünk szóval és nyelvvel, hanem tettel és igazsággal! » (1Jn 3,17-18) A gya-

korlatban is mindig a keresztény szeretet dinamizmusa volt a történelem során az az erő, amely a tevékenység és szemlélődés kettősségét egységbe fogta, és sokszor, még az elméleti alapok hiánya ellenére is, a hagyományok vagy intézmények korlátain át utat tört magának. Amit Loyolai Szent Ignác életrajzírója mond: « in actione contemplativus », más és más konkrét megvalósulási formában érvényes a keresztény lelkiélet többi nagyjaira is: a szemlélődéshez mindig visszavisszatérő, de temérdek egyházi és karitatív gond között élő Nagy Szent Gergely pápára, az egyház és társadalom égető szükségei miatt újra és újra nyilvános szerepet vállaló nagy szemlélődőre, Clairvaux-i Szent Bernátra, vagy éppenséggel a modern világ szentjeire, akik, mint Don Bosco, a segítő szeretet sokrétű tevékenységét a szemlélődés szellemével és gyakorlatával töltik meg, vagy azokra, akik Lisieux-i Szent Teréz mintájára egy lezárt keretben leélt életet adnak át Istennek az apostolkodó Egyház javára.

A két pólus között a feszültség elkerülhetetlen, s ez emberlétünk helyzetéből következik, amennyiben megváltott életünket a bűnbeesés után, de a megdicsőülés előtt éljük. Ezt a kettősséget az egyén néha mint tragikus széthasítottságot éli meg. Így Szent Bernát a kétségbeesés hangján ír barátjához, egy karthauzi perjelhez: « Hozzád kiált az én rettenetes életem, ... immár korommak szörnyszülötte lettem (chimaera mei saeculi) » (Epist. 250,3). (A kiméra képzeletbeli szörnyet jelent, a gótikus katedrálisokon kifaragva látható, tagjaival különféle állatokra emlékeztet.) Másutt a kettősség békés egységének élményét látjuk kifejezve. A Megtestesülésről nevezett Mária, előbb családanya, majd később özvegyen mint orsolyita nővér egyik kimagasló alakja az első kanadai francia missziónak. Gondjainak sokaságát békével kapcsolta össze a szemlélődés elmélyülésé-

vel: « Gondjaim közepett, a világ zajában, lelkem mélye megmarad abban a magányban, amelyben a Jegyes lakik, és semmi sem képes ezt az isteni társalgást és annak szerető jelenlétét megzavarni; ha másokkal beszélek, olvasok vagy írok, vagy bármi mást teszek, mindegyre a lelkem Istennel egyesülve marad » (*Les écrits spirituels de Tours*, Paris, 1929, I, p. 360).

Ahogy a lelki élet minden feszültségében és ellentétében, itt is az utolsó szó a kegyelemé: Isten az egyént az Ő szuverén akarata és kezdeményezése szerint vezeti, az Egyház életének keretei között, általános üdvösségtervének elveit követve.

III. A LÉLEK GYÜMÖLCSEI

Az Isten felé forduló ember, akit a kegyelem Krisztus szeretetéhez vezet, a hit élményében megtapasztalja Isten jelenlétét mint saját konkrét életében működő valóságot. Ez az élmény a keresztény tapasztalás első foka, vagy mondhatjuk úgy is, hogy az a misztikus « alapélmény », amely minden tudatosan hivő ember számára ismert. Így a hitéletet kezdettől fogva kíséri a hitélmény: a hitben vallott igazságok és tények valamiféle közvetlen, nem elvont, hanem tapasztalati megismerése: Jean Mouroux szavával « l'expérience chrétienne », a keresztény tapasztalat élménye. Ez az élmény nem jelent rendkívüli kegyelmeket, és nem is úgy magyarázandó, mint a természetfeletti valóságok egyenes, azaz a hitet túlszárnyaló ismerete. Mindössze arról van szó, hogy az ember, akit a kegyelem megfogott és Krisztushoz vezetett, önmagában megtapasztalja a kegyelem hatását: tudja, érzi, hogy általakult, és hogy ez az átalakulás emberségét felemeli, egyszerre próbára teszi és

boldogítja. A lelki élet teológiájának ezt a belső tapasztalást is vizsgálnia kell a maga általános adottságaiban és dinamikus fejlődésében. Ezt megkísérelve sem törekedhetünk teljességre, csupán a fő témák átfogó szemléletére van lehetőségünk.

1. *Az imádságos élet kibontakozása és formái*

A hit élménye megköveteli az imádság aktusait. Aki tudatosan hisz, az nemcsak elvont igazságokat ismer el igaznak, hanem tudatára ébred egy olyan Valóságnak, amely személyes Létező és az ő élete felett szuverén módon Úr. Uralmát azonban nem erőszakkal akarja megvalósítani, hanem szabad válaszra késztet, magához hív, szólít. Az igenlő, elfogadó válasz nem történhet meg párbeszéd nélkül. Párbeszédünk az Istennel: az imádság. A hivő ember imádkozik: enélkül nem volna képes a hit igenjét kimondani, megfogalmazni. Az Apostolok Cselekedetei a megtért Sault úgy mutatja be, mint aki « íme, imádkozik » (9,11), amikor az Úr Ananiást küldi hozzá, hogy megkeresztelje. Nem egy kommentátor helyesen látja ebben a képben a hit első tényének és az imádságnak természetes összefüggését.

A hit ahhoz, hogy életben maradjon és fejlődjön, igényli az imádságot. Úgy is mondhatjuk: *az imádság a hit életének természetes közege, környezete,* ami nélkül elsatnyul, kipusztul. Az imádság legfontosabb szerepe abban áll, hogy *a hitet önmagunk számára újra és újra tudatosítja.* Életünk különböző fordulataiban és helyzeteiben az imádság keretében a hitről magunknak számot adunk, a hitben vallott valósággal szembenézünk. Ezért a hivő ember, ha öröm, megrázkódtatás vagy válság éri, vagy fontos döntés előtt áll, a legtermészetesebb módon hitét felelevéníti, azaz imádkozni kezd. Akit pedig az istenkeresés vágya arra indít, hogy a Krisztus-hitet élete

középpontjává tegye, az ugyancsak természetes módon azon fáradozik, hogy imaéletét bizonyos rendszerrel, módszeresen kiterjessze a mindennapi élet minden szakaszára. Az imádságos élet kibontakoztatásának vágya, feladata viszont nyomban felveti a kérdést az imaélet formáit, módszereit, akadályait és lépcsőfokait illetően.

A hagyományos teológiai felosztások szerint megkülönböztetünk külső és belső imádságot, valamint nyilvános és magánimádságot. Ezek a felosztások hasznosak és érvényesek, de csak úgy, ha figyelembe vesszük viszonylagos értéküket. Ugyanis egyik megkülönböztetés sem alkalmazható teljességgel. Igazi imádság, amely kizárólag külső, elképzelhetetlen. Ha valaki képmutatásból vagy színlelésből (pl. színész a színpadon) az imádság külső cselekményét elvégzi belső ima nélkül, amit tesz, csak látszólag imádság, valóságban nem az. De a kizárólagosan belső imádság is nehezen képzelhető el, hiszen tudatos belső cselekedeteinkről magunknak rendszerint számot adunk: ha nem is mozog az ajkunk, ha nem is fogalmazzuk meg imádságunkat szavakban, tudattartalmunk legalábbis számunkra *kifejezi* az imádságot. Fontos azonban látni, hogy a « külső » és « belső » elemek megvalósulásának foka szerint az imádság formáinak egész skálája létezik a kifejezett testtartással, mozdulatokkal és szigorúan megszerkesztett szóbeli formákkal összekapcsolt imától egészen a majdnem csak passzív csendes elmélyedésig, amely során nem összpontosítunk kifejezetten egyetlen fogalomra sem, csupán Isten jelenlétében időzünk.

A közös és magánima megkülönböztetésében is bizonyos viszonylagosság található. A közös szentségimádást végző egyének, főképp ha ismerik egymást és szándékosan egyszerre, egy helyen imádkoznak, valamiképp « közös imát » végeznek, bár egyikük sem tudja, mire gondol most éppen a másik, imájukat csak a tér,

idő és az Eukarisztia hite kapcsolja össze. Ugyanakkor az Egyház sokszor hangsúlyozta, hogy a magányos pap miséje nem « magánimádság »: őt ugyan a tér és idő éppenséggel elválasztja másoktól, de a szentségi cselekmény összeköti az egyetemes Egyházzal. Itt is látnunk kell a valóság gazdag árnyalatait. A közösen végzett imádság közben is legtöbbször megvan az az igényünk, hogy több-kevesebb csendet hagyjunk a közösen mondott szövegek imádkozása közben. Ilyenkor a közös ima intenzitása változik: míg egy ideig a szavak, mozdulatok és gondolatok azonossága szorosan összefűzi a résztvevőket, az elmélkedő csendben az egyéni imádság eleme előtérbe jut és a közös jelleg háttérbe szorul.

Még kevésbé ad számot a fenti felosztás egy olyan « határesetről », ami valójában nem is ritkaság, és úgy is mondhatnánk, hogy a « közös » ima egyik válfaját képezi. Egyetlen hivő — pap vagy laikus — hangosan kifejezett « magánimáját » megoszthatja másokkal, azok magukban vele együtt imádkoznak, amint hitükkel és értelmükkel követik a fennhangon imádkozó személyt. Amikor a szülők gyermekeiket imádkozni tanítják, vagy amikor haldoklóval imádkozunk együtt, a « közös imádságnak » ezt a válfaját használjuk. Hogy az imádság ilyenkor mennyire közös, azt csak az Úristen tudja. Az ilyen imádság azonban igen fontos. Ebben a formában egymás hitében közvetlenül részesedünk; a hitében megingó, lanyha vagy csupán megfáradt személyt egy másik ember hitének ereje segíti abban, hogy egy konkrét helyzetben az imádsághoz erőt találjon.

Az imádság módjai tehát rendkívül gazdag változatosságot mutatnak. Ezeknek a változatoknak határt szabni, őket értékük szerint rangsorba állítani gyakorlatilag lehetetlen és teológiailag kérdéses. Vannak azonban olyan formák, amelyek akár az emberi természetből kifolyólag, akár a megváltás rendje következtében a

keresztény imaéletben általában megtalálhatók mint szükséges megnyilvánulási módok. Ezeket röviden szemügyre vesszük.

a) *Liturgikus imádság*

A liturgia, az egyházi közösség szabályozott és hivatalos imádsága a szentségek és főképp az Eukarisztia körül összpontosul. A II. Vatikáni Zsinat is kijelentette: a szentmise a liturgikus imádság csúcsa és középpontja. Mivel a keresztény hit szerves módon a szentségekben való részesedéshez vezet, a keresztény imaélet nem képzelhető el szentségi élet nélkül. Itt érvényesül mindaz, amit a fentiekben az üdvtörténetről, Bibliáról és az egyházi közösségről elmondtunk: Krisztus-hitünk ezekkel szükségképpen kapcsolatba állít s ezért imaéletünk is elsősorban a biblikus-liturgikus imádságból, az Egyház közös, Krisztussal való találkozásából táplálkozik.

A *szentmise* két fő része, az Ige Liturgiája (« előmise ») és az azt követő Eukarisztikus Liturgia teológiai igazságot fejez ki: Krisztus mint lelki életünk tápláléka két formában adja magát nekünk: a biblikus Szó és az eukarisztikus Kenyér s Bor szentségi jele által. A szentmisében tehát mind a szó, mind a cselekmény Krisztus jelenlétét közvetíti. Az Ő szavát hallgatjuk és arra felelünk, de az Ő szava is és a mi feleletünk is nemcsak emberi szóval, hanem szimbolikus cselekmények útján is kifejeződik. Ugyanakkor a keresztény közösség, mint Krisztus titokzatos teste és mint szeretetközösség, amely a hitet közösen birtokolja és éli, ugyancsak megjeleníti Krisztust: « Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük » (Mt 18,20).

Mióta a liturgikus mozgalom a liturgiának ezeket a dimenzióit elkezdte felfedezni — azaz az utolsó 60-80 évben —, a liturgikus imádságon belül az eszmény és a

gyakorlat között rendszerint több-kevesebb feszültség uralkodik. Ennek sok okát lehet felsorolni. Kétségtelenül a mai ember nehezen bánik a hagyománytól örökölt szimbólumokkal. Az is igaz, hogy a liturgikus megújulást megelőző áhítatgyakorlatok és a megújuló liturgia formái között olyan stíluskülönbségek és magatartásbeli különbségek találhatók, amik az ellentéteket elkerülhetetlenné tették. Nem kétséges az sem, hogy mint minden « mozgalom », amely az újdonság erejével hat, a liturgikus mozgalom is vonzott különcöket és izgága embereket, akiket mindenekfelett a maguk « mozgalmának » az igaza érdekelt. De ma, amikor a liturgikus megújulás minden megbízható vívmányát az Egyház tekintéllyel előírja és előmozdítja, a mélyebb pszichológiai és szociológiai tényezők is megmutatkoznak. Liturgikus imádság csak hitközösségre épülhet, a hitközösség pedig konkrét módon kell, hogy megvalósuljon valamilyen emberi, tehát tapasztalható formában. A liturgikus imádság formái nem tudják betölteni szerepüket, ha nem egy közösség hitének kifejezői, ha a résztvevők mint tömeg, arc és személyiség nélkül, a modern életre jellemző személytelen módon vesznek részt. A keresztény közösség érzületének és összműködésének kiépítése valójában lényegbevágóbb, mint az, hogy a liturgikus formákat « szabályosan » vagy « látványosan » vagy « méltóságteljesen » (e három idézőjelbe tett módhatározó egy-egy jellemző elhajlásra utal) valósítsuk meg. A liturgikus imádságban tehát *realisztikus* szemlélettel el kell fogadnunk egy közösségi helyzet korlátait, de ugyanakkor ennek a helyzetnek a megjavítására kell törekednünk. Akiket a liturgikus gyakorlatban a kinövések, a tökéletlenségek vagy egyes résztvevők viselkedése bánt és imádságában zavar, annak figyelembe kell vennie azt, hogy ezekben a zavaró körülményekben a saját egyházi közösségének valóságával találkozik. Nem

sok segítséget kap és ad, aki ezekre első válaszként saját « összeszedett » magánimádságába menekül. Meggondolandók Szent Pál bevezető szavai, amivel az Eukarisztia alapítását leírja, hogy a korintusi hívek liturgikus zűrzavarában (vö. 1Kor 11,20-22) irányelveket adjon: « Az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárulták... » (1Kor 11,23) Az utolsó vacsora, azaz az első eukarisztikus összejövetel is tele volt olyan körülménnyel, amely az imádságos összeszedettséget zavarta. Nemcsak a tanítványok versengése (vö. Lk 22,24-27), de főképp az áruló jelenlétének botránya kell, hogy figyelmeztessen: a Krisztus körül egybegyűlt közösség csak a mennyországban lehet eszményi. Vagy talán egyszerűen Szent Pált kell ismét idéznünk, utalva arra, amit a kereszt titkáról mondtunk: « Valahányszor e kenyérből esztek és e kehelyből isztok, az Úr halálát hirdetitek, amíg el nem jön » (1Kor 11,26).

A *zsolozsma*, a *Liturgia Horarum*, amely ugyancsak a liturgikus imádság körébe tartozik, tulajdonképpen a szentmise első felével azonos természetű. Az Egyház mai liturgikus intézkedései ezt azzal is hangsúlyozzák, hogy megengedik és bátorítanak: kapcsoljuk össze a zsoloszma egy-egy napszaknak megfelelő részét a szentmise ünneplésével. Fontos jellegzetessége a zsolozsmának, hogy szinte kizárólag a Szentírás szövegeiből áll. Csak a himnuszok, a könyörgések és az olvasmányos óra (*officium lectionis*) egyházi íróktól vett szövegei jelentenek kivételt. Ez a gyakorlat nem a véletlen műve. Mielőtt hagyományként állandósult, az Egyház többszörösen szemügyre vette a kérdést, de mindig úgy döntött, hogy a sugalmazott imádságokat előnyben részesítve, a zsolozsmában csak nagyon szűk teret enged újabb keletű vagy éppenséggel « korszerű » imádságoknak. A II. Vatikáni Zsinat, minden korszerűsítő irányzata ellenére, ezt a hagyo-

mányos elvet továbbra is érintetlenül hagyta, amint hogy elvitatására nem is akadt szóvivő.

Így a napi zsolozsma nagy része (mintegy fele) a zsoltároskönyv bizonyos részeinek elimádkozásából áll. Ha meggondoljuk, hogy a zsoltárok az Ószövetség keretén belül keletkeztek, egyszerre roppant fontossá válik a fentebb taglalt üdvösségtörténeti elv. Az egyházi zsolozsmába csak az tud haszonnal belekapcsolódni, aki Krisztust mint az Ószövetség beteljesítőjét és az Ószövetséget mint Krisztus elővételezését valóban látni tudja. Ez azonban mindenképpen elmélyedést és tanulmányt kíván: az üdvösségtörténet valóságos történelmi volta megkívánja, hogy történelmi tanulmányokkal is éljünk mint eszközzel avégett, hogy a szövegek keresztény vallásos értelmébe belehatoljunk. Ugyanakkor a zsoltárok széles, meglepően széles skálán megszólaltatják az emberi lélek minden regiszterét, sőt történelmileg és pszichológiailag egyaránt hűségesen visszatükrözik a vallásos ember minden törekvését, ujjongását, keservét. Az imádságos lélek számára ezek a nagyon is emberi költemények avval, hogy Isten sugalmazott szavának részei, nagy vigasztalásul szolgálnak. Az Egyház határozatának bölcsességére most döbbenünk rá: ezek az imádságok a maguk sugalmazott jellegével biztosítják azt, hogy a liturgikus ima a Szentlélek szándékainak megfelel. A zsolozsmát akkor imádkozzuk helyesen, ha a bennünk lakó Szentlélek szava és az Általa sugalmazott biblikus szó összhangba kerül bennünk. A liturgikus imádság mondásával és lehető átélésével éppen erre az összhangra törekszünk.

(E ponthoz lásd még: Mihályi Gilbert, *Az Egyház liturgikus élete*, TKK III/3.)

b) *Az elmélkedő imádság*

Az elmélkedés igénye megelőzi a hitet: az Istenhez forduló ember mindenekelőtt önmaga igazságával akar találkozni. Az elmélkedés ebből a « befelé fordulásból », elmélyedésből, összeszedett magunkra tekintésből ered. Mint különleges szellemi cselekmény az elmélkedés alkalmat ad az embernek arra, hogy szellemi voltát a maga kiválóságában megvalósítsa és gyakorolja. Az elmélkedés alapmagatartása nem különlegesen keresztény vonás, a vallások és vallásos filozófiák egész seregében megtaláljuk. Sőt lehet az elmélkedés teljesen profán, hittől független emberi gyakorlat (pl. a yoga), amelynek célja nem más, mint hogy a személyt önmaga valóságával, helyzetével, szellemi mivoltával szembesítse, vagy hogy az érzékek zavaros világából kiszabadulva békét és nyugalmat teremtsen (pl. a zen-buddhizmus mai formái).

A keresztény elmélkedés a krisztusi hithez fordulásban nyeri el a maga különleges jellegét. Minthogy alapjában emberlétünk adottságaira épül, megőrzi a nem keresztény elmélkedési formákkal való hasonlóságát, de nem egy pontban a kinyilatkoztatás adottságai szerint módosul.

Legfőbb sajátossága abban áll, hogy nem elégszik meg a « befelé fordulás » megvalósításával, hanem ezen túl a Krisztussal való találkozást, Krisztuson át a Szentlélekben az Atya megismerését, akaratának ismeretét és elfogadását célozza. Ennek következtében azonban a keresztény elmélkedés mindig kötött marad a konkrét anyagi világhoz. A megtestesülés ténye, az Atya szeretete a világ iránt, a szeretet hármas irányultsága (Isten, felebarát, önmagunk), a « szemlélődés » és « tevékenység » megbonthatatlan egysége egyaránt biztosítja, hogy a keresztény elmélkedés nem az anyagi létből való kivetkőzést, nem valami lelki « nirváná »-t, tartalom nél-

küli önbirtoklást eredményez. A keresztény elmélkedésben szinte a lélegzés ritmusához hasonlóan találjuk a befelé és kifelé fordulás egymásutánját.

Maga az Úr Jézus példája — az a kevés adat is, amit az Ő személyes imaéletéből ismerünk — erre utal. Szent Márk leírásából ismerjük azt az éjszakát, amit Jézus működésének elején imádságban töltött. Ez az éjszaka a tömegekkel való hosszas együttlétét követte. Még tanulságosabb, hogy közvetlenül utána, mikor « Simon és társai » rátalálnak egy « magányos helyen », Jézus missziós körútra hívja őket, mert ezt a feladatot kapta az Atyától: « Tovább kell mennünk a szomszédos helységekbe, hogy ott is hirdessem az igét, hiszen ezért jöttem » (Mk 1,39). Nem egy kommentár megjegyzi: az « ezért jöttem » kifejezés rokonságot árul el Jézusnak azokkal a mondásaival, amiket főleg a János-evangéliumban olvashatunk arról, hogy az Atyától mivégett jött a világra, tehát hogy mi volt a megtestesülés célja. Működése utolsó éjszakáját is Jézus imában tölti. Ennek az imádságnak is a befejező ténye az Atya konkrét akaratának elfogadása: indulás a halálba.

A keresztény elmélkedő nem azért tekint önmagára, hogy magát a szellem természetes eszközeivel lássa. A hit fényében akarja látni önmagát: azt, amit róla Isten gondol, amit vele Isten akar. Ezért tárja ki maga elé a Szentírást, az isteni üdvösségterv és üdvözítő szándék dokumentumát. Ahogy Nagy Szent Gergely mondja, ezeken a lapokon, mint « tükörben » keresi önmaga igazi arcát (*Moralia in Job*, Bevezetés). Krisztust keresi, akinek hasonlatosságára át kell alakulnia, aki az ember igazi, már teljességében megvalósult arca, akinek « képmására átváltozunk az Úr Lelke által » (2Kor 3,18). A keresztény lelki élet történészei rámutatnak arra, hogy az elmélkedés a kereszténység első 1500 évében elsősorban a szentírási szövegekre alapult. A gnosztikusok filozófi-

kus és önkereső elmélyülésével szemben, a keresztény « gnózis » (« ismeret »), azaz Isten mélyebb tapasztalati és elméleti megismerése első kidolgozói elsősorban a Biblia kutatói. Itt főleg Origenészre gondolunk, akinek szentírásmagyarázó elmélete még valószínűleg nincs eléggé kiaknázva. Ő az első, aki rendszeres párhuzamot von az önismeret fokai és a Szentírás különböző mélységekben való megismerése között. Szerinte önmagunk és az Isten mélységeinek megismerése korrelatív, azaz kölcsönös függésben fejlődik. E meglátás alapján a *Peri archón* első könyvében az emberi létsíkok (test-lélek-szellem) és a Szentírás értelmei (betű szerinti értelem — erkölcsi értelem — misztikus értelem) között párhuzamot von (vö. Farkasfalvy: *Bevezetés a szentírástudományba,* TKK I/6, 36-37 l.).

Függetlenül rendszere tökéletlenségeitől, már itt bizonyítva látjuk a keresztény törekvést arra, hogy az elmélkedés ne fulladjon meddő, « köldöknéző » szubjektivizmusba. Ugyanilyen stílusban marad biblikus irányú a középkori « lectio divina », az elmélkedés monasztikus formája, amely mindig írott szöveg, főképp szentírási szöveg lelki feldolgozását célozza és imádsághoz vezet, de igen gyakran újabb prédikációk, szövegmagyarázó lelki művek — tehát írásos szövegek — formájában kristályosodik ki és gazdagítja az elmélkedők újabb nemzedékeit. Bár az újkor az elmélkedő imádságot meglehetősen elválasztja az egzegézistől, mégis a tettreirányultság és az Isten akaratának gyakorlati keresése rendszerint megóvja attól, hogy az elmélkedés puszta elmélyüléssé, a reflexív önismeret gyakorlatává váljék.

A legújabb kor sajnálatosan kettéhasadt magatartást tanúsít az elmélkedő imádsággal szemben. Egyrészt az aktivizmus és evilágiság hangsúlyozása gyakran az elmélkedés lebecsülésére vezet, vagy olyan átalakítására, amely azt csak a cselekvés körüli gyakorlati döntésekre irányít-

ja. Másrészt, éppen a modern élet meggyorsult munkatempója és zilált sokrétűsége ellenhatásaként, megjelenik a merő passzivitás, a tiszta önbirtoklás, az érzelmi és értelmi tartalmat nélkülöző nyugalmi állapotok kultusza, amely a keresztény elmélkedés hagyományos formáit túl intellektuálisnak, vagy túlságosan tematikusnak (tartalommal telítettnek) találja, és helyette a keleti vallások felé nyúl. A kereszténység természetesen nyitott minden nem keresztény emberi tapasztalat felhasználását illetően; így az indiai vagy japán hagyományok éppúgy adhatnak értéket, mint ahogy századokkal előbb az újplatonizmus vagy az arisztotelészi filozófia tette. Mégsem szabad szem elől tévesztenünk azt a tényt, hogy a kereszténység Jézus Krisztus egyszeri és történetileg meghatározott kinyilatkoztatására épül. Erről lemondani végzetes veszteség, ezt túlszárnyalni vakmerő álom lenne.

c) *Dicsérő, hálaadó és kérő imádság*

Az imádságnak ez a felosztása tartalmi ismérveken alapszik. Problémái jól ismertek. A dicsérő és hálaadó imát az önmagával foglalkozó ember könnyen elhanyagolja, üresnek érzi. A kérő imádságot esetleg értelmetlennek találja, hiszen Isten elrendelő vagy megengedő akaratának megváltoztatása nemcsak célszerűtlen, de naív törekvésnek is tűnik. Ha azonban az *imát mint a hit gyakorlatát és kifejeződési formáját* fogjuk fel, az imádság e három tartalmi irányultsága fontos szerepet kap. A személyes hit, mint mondtuk, nem arról szól, hogy Isten létezik, és hogy amit a Hiszekegy magában foglal, azt elfogadjuk, « aláírjuk », az értelem lázadása nélkül mint valami nagyrabecsült lexikon tartalmát magunkban tároljuk. A hit akkor személyes és élő, ha ezt vallja: Isten nemcsak a mindenség, de az én mindennapi sorsomnak is teremtő Ura, tehát itt és most alkot,

irányít, ítél, feladatokkal terhel, hívását hallatja és próbára tesz.

A *hálaadó imádság* ezt a hitet fejezi ki az öröm és remény távlatában. Azt a hitet, hogy az élet, amit élek, egy jóságos Isten adománya, még akkor is, ha terhes, néha az elviselhetetlenség határáig nehéz és a puszta ész alapján talán inkább kegyetlen ördögöt, mint jóságos Istent tartanék alkotójának. Ebben a konkrét megfogalmazásban a hálaadó imádság része annak a győzelemnek, amelyet a hit a világ és a Sátán felett arat (vö. 1Jn 5,4). Ugyanígy a *dicséret* kifejezése is a hitből fakadó engedelmesség, elismerés, csodálat és biztonságérzet tükröződése. Az ilyen tartalmú zsoltárok napi elimádkozása feladatot és próbatételt jelent: szembesítjük-e valóban ezeket az érzéseket a mindennapok élményeivel? A mai életérzésen eluralkodó pesszimizmus, amely sokszor determinista filozófiák lecsapódásaként megüli az egyént és a társadalmat, különösképpen is akadályt jelent a dicsérő és hálaadó ima számára. Az ilyen jellegű imádság elvégzése annyit jelent, hogy felfedezzük a hit erejét, amely felülemelkedik a rosszal szemben érzett tehetetlenség élményén.

A *kérő imádságra* a kevéssé hivő ember is könnyen képes, de utólag úgy érzi, hogy csak félelemből és talán babonaságból, nem hitből imádkozott. Néha azt érezzük, hogy ha hinnénk, akkor gondjainkat Istenre hagyva, végszükségben nem kezdenénk « ostromolni az egeket » imádságainkkal. Inkább « tovább játszanánk », mint ahogy ezt az éppen sakkozó Néri Szt. Fülöp felelte, amikor megkérdezték tőle: « Mit tennél, ha pár percen belül meg kellene halnod? » Ezek a meggondolások azonban jobbára szofizmáknak tűnnek, ha az ember konkrét pszichológiai helyzetét szemügyre vesszük. Mint hivő emberek, akik ugyanakkor őszinték vagyunk magunkkal szemben, tudjuk, hogy hitünk nem biztosít bot-

lás, bűn, vagy éppen a hitehagyás kísértésével szemben. Elsősorban tehát saját hitünk korlátainak tudata fejeződik ki a kérő imádságban, ahogy azt a meggyógyított fiú apja olyan drámaian fejezi ki Márk evangéliumában: « Hiszek, Uram, segíts hitetlenségemen! » (Mk 9,24) Ezért is szükséges, hogy a kérő imádság elsősorban lelki javakra irányuljon: a hit, a remény és a szeretet ébrentartására. De ugyanolyan természetességgel fejeződnek ki az Úr előtt a fizikai élet, a személyes hivatás és felelősségünk körében felmerülő gondjaink. A mindennapi kenyér, a bűnöktől való szabadulás, a kísértéstől való félelem aggódásai egyaránt kérő imádságra indítják hitünket, amely sosem véglegesen biztos, amíg csak a földi élet változásai között hányódunk.

Még hozzá kell tennünk ehhez azt a szempontot is, amely a *másokért* való kérő imádságot indokolja. Amikor más testi vagy lelki szükséglete bennünket imára indít, nemcsak azt fejezzük ki, hogy magunk keveset vagy semmit sem tudunk tenni a probléma megoldására — tehát ismét a saját végességünk tudatából fakad a kérő ima —, hanem azt is, hogy a másik emberért Isten előtt szolidaritást vállalunk. A magunk hitét és bizalmát állítjuk Isten elé annak érdekében, akit szeretünk, tudván, hogy ez az embertársi együttérzés és közösségi tudat az ő legfőbb szándéka és kívánsága, és a mi hitünkre válaszként Ő társainkat felkarolja. Itt érvényes, amit fentebb említettünk: Krisztus megváltói működésének valóban részesei lehetünk, nemcsak szenvedéssel, hanem minden « érdemszerző » vagy hitből fakadó tettel, tehát nem utolsósorban a hit imádságos kifejezésével.

A kérő imádság azonban nem « az egeket ostromolja ». Nemcsak azért nem, mert a keresztény számára Isten nem bekerített és bezárt fellegvár, hanem azért sem, mert imánkkal nem Isten szandékának megmási-

tását kérjük, hanem azt, mindenkor csak azt, hogy « jöjjön el az Ő országa és legyen meg az Ő akarata ».

d) *Az áhítat különböző formái*

Nem célunk itt a hagyományból átörökölt vagy újabban kifejlesztett áhítatgyakorlatokat sorra venni. Pusztán egy-két alapelvről lesz szó, amely ezekhez a formákhoz való viszonyunkat megvilágítja.

Először is el kell ismernünk, hogy az áhítatformák korok szerint változnak. Mindenki elismeri, hogy a szentolvasót csak a 13. század óta használjuk, hogy az elsőpéntekek gyakorlata mindössze háromszáz éves, stb. Ugyanakkor egyes gyakorlatok felett eljár az idő: ragály esetén manapság nem tartunk körmenetet a szentek ereklyéivel, vagy nem érintünk tárgyakat a szentek koporsóihoz; a bűnbánat szentségének használata ma jóval gyakoribb, mint volt a patrisztikus korban, de ritkább, mint 25 évvel ezelőtt stb. Ebből az következik, hogy egy-egy vallásos gyakorlat vagy forma nem tekinthető « abszolútumnak » a lelkiéletben, azaz egyiket sem követelhetjük meg mint a keresztény élet szükségképpeni részét. Nem mindenkinek ugyanaz a hivatása és egyénisége. Nemzeti közösségek, korok, szerzetesi csoportok, történelmi helyzetek és társadalmi viszonyok szerint különböző módon valljuk és fejlesztjük tovább ugyanazt a hitet.

A pluralizmus helyessége azonban nem azt jelenti, hogy bizonyos irányú áhítatok, vallásos gyakorlatok ne lennének általában véve szükségesek a mai keresztény hitéletéhez. Azt ugyan nehezen lehetne eleve megkívánni, hogy pl. szentségi körmenetek tartása szükségképpen egy szerzetesközösség vagy plébánia eukarisztikus áhítatának részévé váljék. Ugyanakkor valamiféle eukarisztikus áhítatformára szükség van, mert anélkül a szentségi

élet, a lelki élet tápláló forrása erejét vesztené. Hasonló példát vehetnénk a Mária-tisztelet területéről is. A Szűzanya szerepe az üdvtörténetben katolikus hitünk integrális része. Ennek a hitnek valami módon ki kell fejeződnie és növekednie kell. Ebből azonban még nem következik, hogy még az olyan általánosan elterjedt és gyümölcsöző áhítatgyakorlat is, mint a szentolvasó, a lelkiéletnek szükségképpeni része legyen mindenki számára, vagy hogy a Mária-kegyhelyek látogatása a hitélet növekedésének elengedhetetlen feltételét képezné.

Téves továbbá az az elv is, hogy a lelki élet áhítatgyakorlataiban a mennyiségileg *több* mindig a *jobbat* jelenti. Nemcsak azért, mert az állapotbeli kötelességek gyakran csak meghatározott időt engednek a vallásos élet gyakorlataira. E téren a morális teológia jól eligazít. De ezen a szemponton túl az egyéni adottság, hivatás és életszemlélet adottságait is számba kell vennünk, mielőtt a vallásos gyakorlatok mértékét illetően egyáltalán ítéletet alkothatnánk. Az egyénnek kell számot adnia a maga indítóokairól, amikor egy újabb áhítatgyakorlatot beleilleszt napirendjébe, vagy egy másikat kiiktat életéből. Ezek az indítóokok mutatják meg legjobban, hogy mennyire a hitélet fejlesztését vagy satnyulását jelenti egy-egy ilyen döntés.

Általános elvként a lelki élet mesterei az isteni kegyelem vezetését hangsúlyozzák. « A nekünk adott kegyelemnek megfelelően különböző ajándékaink vannak » (Róm 12,6), és ezek szerint az ajándékok szerint kell az imaéletünket kiépítenünk. A mi részünkről ez nyitottságot és készséget igényel, azaz az Isten akaratának cselekvő és önzetlen keresését. De téves volna azt hinni, hogy ezt a vezetést csak belső indítások formájában kapjuk. Az Egyház irányítása, akár a világegyház, akár a helyi egyházi közösség színvonalán, biztosabb eligazítást ad, mintha egyéni ítéletünket függetlenítjük ezektől a

normáktól. Ugyanúgy a társak, családtagok, a házastárs vagy barátok befolyása: nemcsak az egyházi elöljárók, hanem az a közösség is, amelyben élünk, a maga egészében közvetve vagy közvetlenül rengeteg irányítást jelenthet, ha Isten akaratát keressük, figyelve a körülöttünk zajló élet és főképp saját sorsunk fordulataira. A kereső lélek így találja meg a maga imádságos életének vezetését, azt az utat, amelyen *neki* járnia kell. Emlékezzünk arra, hogy az evangéliumok « Kövess engem! » felszólítása mindig egyénekhez szólt. Ezt a hívó szót kell újra és újra meghallanunk, követésre kész szívvel.

2. *A hivatások sokfélesége*

A Krisztus-hit válasz az Isten szavára. Isten nemcsak nagy általánosságban szól hozzánk a kinyilatkoztatás forrásain és az Egyház igehirdetésén keresztül, hanem ezt a külsőleg hallható szót belső kegyelmi indításai kísérik. Hiába hangzanék a mi hithirdető szavunk, mondják a középkori teológusok, ha ugyanakkor Isten kegyelme belül nem mondaná a léleknek ugyanazt. E belső kegyelem nélkül a hit sosem jöhetne létre.

Mivel az isteni hívás mindig személyhez szóló és belső jellegű, ezért beszélhetünk hivatásról minden keresztény életében. Isten szava az embertől nemcsak az értelem igenlő válaszát kéri, hanem egész életét át akarja járni, irányítást ad minden értékítéletben, sőt minden létfontosságú döntésben: Isten szava megszabja az egyén életútját. Ez a meggyőződés vezeti a keresztény embert abban, hogy döntéseit imádságban Isten elé vigye. Hivatását illetően nyilván kap tanácsot és irányítást emberi közvetítésen keresztül is, de döntésre csak ő maga hivatott. Ugyanakkor ez a döntés teszi őt felnőtt, felelős módon kereszténnyé, hiszen a döntés fele-

lősség vállalását jelenti, elkötelezettséget és hűséget kíván.

A hivatások sokfélesége határtalan. Keresztény szempontból minden életút az Isten és az embertárs szeretetére rendeltetett, de formájában azért sokféle, mert nemcsak képességeink és kegyelmi adottságaink, hanem a minket körülvevő emberi szükségletek is a legváltozatosabbak. Érdemes Szent Pál idevágó szövegére felfigyelni. Amikor a korintusiaknak a különféle hivatásokról beszél, először felsorolja az akkori egyház « funkcionáriusainak » három fő csoportját: apostolok (a krisztusi « jóhírt » szétvivő,vándorló hithirdetők), próféták (a helyi egyházak Szentlélektől ihletett, kiváltságos hittel megáldott személyei, akik intették, vezették, erősítették társaikat) és tanítók (azok, akik az első hithirdetés után rendszeres oktatást, « továbbképzést » adtak a hitben). De ezt követőleg Pál tovább folytatja az egyéni hivatások sorolását, majd világosan arra utal, hogy a listát nem tekinti teljesnek, amikor így ír: « Törekedjetek tökéletesebb adományokra! » (1Kor 12,31). Ezután a legkiválóbb útról beszél: *minden lelki adomány csúcsaként a szeretetet hirdeti.* Az adományok sokfélesége tehát a szeretetben ismét egységbe forr. A szeretet adja minden adomány egységét, de ugyanakkor a szeretet ihletésére kapnak a hivatások és életformák ezernyi különféle megnyilvánulási formát.

A második világháború éveit követő teológiai megújulás sokat tett a teológiai egyháztan (ecclesiologia) kidolgozása irányában. Ezekben az években fejlesztette ki a világegyház azt a tudatot, hogy a papi, szerzetesi és világi életpályák különféleségében mindenki arra van hivatva, hogy megtalálja a maga helyét az egyházi közösségben, és életét azoknak a feladatoknak szentelje, amelyekre hivatása őt kijelölte. Követve a páli hasonlatot, az Egyházban mint Krisztus misztikus testében a

különböző tagok szerepét próbálták alapvető megjelöléssel szétosztani a lelkészkedő papság, a missziósok, a szemlélődő szerzetesek, a különféle szerzetesi és laikus csoportok között. E szemlélet teológiai alapja kétségtelenül helyes. De vigyáznunk kell arra, hogy ne tekintsük « helyünket az Egyházban » túlságosan *statikus* módon, tehát azzal a feltételezéssel, hogy egy meghatározott helyen kell *állnunk*, mintha mozdulatlan azonossággal mindig ugyanazt a feladatot teljesítenénk. A legutóbbi két évtized ellenhatásában sokszor éppen az ellenkező túlzásokat figyelhetjük meg. A legújabb idők Egyháza éppen azt fedezte fel, hogy az élet csupa mozgás, fejlődés. Az egyén is csak akkor *él* a szó igazi értelmében, hogyha helyzetét és meggyőződéseit újra és újra átvizsgálja, « fejlődik », tehát mind nézeteiben, mind tevékenységében állandó változásokon megy át. A következmény azonban sokszor a kitartás és odaadás hiánya: a mindig « nyitva maradó » emberi sorsok sosem képesek magukat elkötelezni és a hűség erényét nem tanulják meg. A szeretet valódisága csorbát szenved, ha nem tudjuk magunkat hátsó szándék, számítás és a visszavonás lehetőségének fenntartása nélkül átadni egy személynek, egy közösségnek, egy életeszménynek.

Az Egyház életében megvan a lehetősége annak, hogy mindkét irányban, a nyitottság és a kötöttség követelményei szerint hivatásunkat megtaláljuk és hűséggel betöltsük. A papi, a szerzetesi és a laikus élet keretein belül mindig megtaláljuk a keresés és előkészület szakaszát, amit próbaidő, majd az elkötelezettség követ. Az Egyház sem az egyházi rendekhez, sem a szerzetesi fogadalmakhoz, sem a házasság szentségéhez nem enged egyéneket megfelelő előkészítés és megfontolás nélkül. A próbaidő, legyen az noviciátus, jegyesség, vagy a papságot megelőző szemináriumi évek próbatétele, mindig ugyanazt a célt szolgálja: a hivatását kereső személynek

jobban meg kell ismernie magát és az életkeretet (közösséget, élettársat), amelyre el akarja magát kötelezni. Megfelelő előkészület után azonban az adott szó kötelez, legalábbis « normális » esetben, azaz hacsak valami rendkívüli belső vagy külső történés nem kényszerít bennünket arra, hogy az adott szó végleges érvényét visszavonjuk, akár saját hibánkból, akár anélkül, de mindenképpen azért, mert az illető hivatásban való megmaradás gyakorlatilag lehetetlen számunkra.

Egy elfogadott hivatás keretein belül rendkívül fontos a folytonos alakulás, érés. A pap nem maradhat meg huszonöt éves fejjel alkotott elképzeléseinek színvonalán. Ha hivatását nem fejleszti, ha Krisztus szolgálatának misztériumába nem hatol bele egyre mélyebben, akkor éppen a fejlődés és nyitottság hiánya miatt kerül veszélybe hivatása. Ugyanúgy a szerzetes, aki fogadalmainak minimális megtartásával akar egy egész életen keresztülmenni, szükségképpen kiüresedik. Mihelyt a hivatásában nem történik növekedés és haladás, az hamar veszélybe kerül és könnyen ködbe vész. A házastársak esetében vagy világi munkakör területén is a lelki élet törvénye ugyanaz: aki nem halad előre, visszacsúszik, a növekedés hiánya korcsosulást és elöregedést jelent.

Ilyen szempontból a lelki élet dinamizmusa a természetes élet folyamatával is szoros kapcsolatban áll. A fiatal évek az eszmény- és közösségkeresés évei. Ebben a korban a növekedés sokféleséget, próbálkozást, a kudarcok és átmeneti sikerek sorozatát jelenti. Se magunktól, se mástól nem várhatunk el ebben a korban annyi biztonságot és állandóságot, hogy kizárnánk egy friss indulás lehetőségét. Az érett kor a megállapodást, elkötelezettséget kívánja, olyan szilárd életkeretet, amelyen belül képességeink és tudásunk gyümölcsöztethetők. A tizenöt éves kamasz, akinek « kész életfelfogása » van, éppúgy kivételes (sőt, tulajdonképpen magatartásában

rendellenes, tehát feltehetően tévúton jár), mint az a harmincöt éves, aki most próbálja eldönteni, hogy milyen pályát válasszon, vagy az az ötven éves, aki friss kezdésről álmodozik. Az öregkort nem szabad a lelki élet szempontjából « nyugdíjas » kornak tekinteni csak azért, mert munkaképességünk ekkorra megcsappan és a szó profán értelmében egyre kevésbé vagyunk képesek új dolgokat tanulni. Régi emberi tapasztalat szerint a bölcsességre csak idős korban tudunk eljutni. Ez a kor az utolsó megérést, a szintétikus látásmódot, a felhalmozott tapasztalatok egybefoglalását hozza magával. A halál teológiája, ami iránt a legutóbbi idők gondolkodói meglehetős érdeklődést mutatnak, éppen azt mutatja, hogy a halál rendszerint mint emberi összegezés köszönt ránk. Ahhoz, hogy egy végső mozdulattal odaadjuk életünk egészét Istennek, rendszerint át kell tekintenünk, meg kell értenünk életünk értelmét. Mindezt az emberi élet rendes menetében az öregkor biztosítja. Az öregkor másik feladata az, hogy az az áttekintés, amit egy hosszú tapasztalati élménysor tesz lehetővé, tanulság és tanítás forrásává legyen. Az öregedő ember számára nincs nehezebb és fontosabb próbatétel, mint hogy nyitott maradjon a fiatalok világa felé, azaz képes legyen olyan formában és nyelven átadni tapasztalatai gyümölcsét, hogy azt a felnövő nemzedék megértse és megszívlelje. Mint látjuk, a hivatások sokfélesége nemcsak személyenként, de korcsoportok szerint is szükségképpen változik. Míg a fiatal legnagyobb kísértése az elhamarkodott ítélet vagy tett, az érett korban a kitartó, egységes és rendszeres szolgálat véghezvitele a legnehezebb feladat. Az öregkor kísértése a pesszimizmus: a keserű és igazságtalan ítélet, amivel a jelen és jövő értékeit elvetjük vagy kétségbe vonjuk, csakhogy a magunk múltját felmagasztalhassuk.

3. *Az evangéliumi tanácsok*

A fenti címszó azokra a különleges hivatásokra utal, amelyek az Úristen különös kegyelméből jönnek létre az Egyházban és hagyományosan a « szerzetesélet » fogalmához tartoznak. A megszokott rendszerezés szerint a tisztaság, szegénység és engedelmesség fogadalmáról van szó; ezt a hármas tagolást a mai kánonjog is magáévá tette. Az a tetemes hagyományos gondolkodás és lelki tanítás, amely ehhez a felosztáshoz társul, azt tanácsolja, hogy mi is ezen a kereten belül foglalkozzunk a szerzetesélet fő elemeivel. Csupán előljáróban kell néhány megszorítást alkalmaznunk.

Nem volna helytálló a három fogadalmat szükségképpen a szerzetesélethez kapcsolni. Először is gondolnunk kell arra, hogy a latin egyházban a papi élet, minden bizonnyal a szerzetesi életforma hatására, ugyancsak a nőtlenség (a szerzetesi « tisztaság ») állapotával van összekötve. A papi élettel az egyházi elöljáró felé ugyancsak a szerzetesekéhez sokban hasonló engedelmesség is vele jár, de a szegénység (legalábbis a « kánoni értelemben » vett szegénység, tehát tulajdonjogról való lemondás) nem tartozik hozzá. Másrészt elképzelhető a szüzesség vagy nőtlenség mint evangéliumi tanács eszménye világi ember életkeretében is. Nem egy keresztény választja ezt az életformát azért, hogy a szeretet gyakorlásában vagy Istennek szentelt életében szabadabb maradjon. A szegénység *erénye* természetesen minden keresztény számára valami módon hivatás: ismételten kerülünk olyan helyzetbe, amikor az anyagi javak keresése helyett Isten parancsát vagy valami más « nagyobb jót » kell választanunk. Ugyanígy az állapotbeli tisztaság (a nemi élet rendezése Isten parancsai szerint) minden keresztényt kötelez, de persze ez nem kívánja meg ugyanazt a belső és külső magatartást, amit a szerzetesi tisztaság fogadalma megkövetel. Végül, az engedelmes-

ség fogadalma sem jelent egyszerűen külső kötelességet az elöljáró irányában. Valójában olyan lelki erény gyakorlatának ad külső keretet, amely minden keresztény számára fontos: Isten akaratának engedelmes követése, mihelyt annak megnyilatkozását látjuk, akár külső jelekből, akár a Szentlélek belső indításai alapján.

A fentiek mindenesetre mutatják, hogy az evangéliumi tanácsok nem *csak* a szerzetesélet elemei, hanem valamilyen formában a keresztény lelki élet részei általában. Továbbá az is világos, hogy a szerzetesélet, amit a kánonjog a hármas fogadalommal határoz meg, csak a keresztény élet tökéletességét célozza, tehát nem jelent más eszményt, mint amit Krisztus mindenkinek adott: ennek a tökéletesség-ideálnak próbál olyan életkeretet biztosítani, amely egész egyéni és közösségi életünket áthatja, birtokba veszi.

a) *Az evangéliumi szüzesség vagy nőtlenség*

Máté evangéliumának mondásában úgy tűnik, hogy Krisztus nemcsak általában magyaráz meg egy eszményt, hanem a maga nőtlen életének értelméről is számot ad. Egy felnőtt férfi nőtlensége a zsidóság felfogásában ritkaságszámba ment (csak a megcsonkított vagy megsérült « eunuch » esetében tekintették érthetőnek), s ez még valószínűbbé teszi, hogy Krisztus önmaga életmódjára adott magyarázatot. Miután a házasság felbonthatatlanságáról beszélt, « a tanítványok megjegyezték: 'Ha így áll a dolog férj és feleség között, nem érdemes megházasodni'. Ő így válaszolt: 'Nem mindenki tudja felfogni ezt, csak akinek Isten megadja. Van, aki anyja méhéből heréltnek született, van, akit az emberek tettek heréltté, de vannak, akik a mennyek országáért önmagukat kiherélik. Aki föl tudja fogni, fogja föl!' » (Mt 19,10-12) Szándékosan követtük az eredeti szöveg dur-

vaságát, amely mai fülünket éppúgy (vagy jobban?) sérti, mint az első kereszténvekét. Egyes egzegéták szerint ez a durva megfogalmazás az oka, hogy a mondást Márk és Lukács kihagyja. De talán mai világunkban éppen a szavak közvetlen, névvel nevező ereje hat a legkifejezőbb módon. Mindenestre, mint látjuk, a házasságról való lemondás « a mennyek országa végett » megtalálható Krisztusnak mind példájában, mint tanításában. Az első két évszázadban azonban ez az eszmény csak nagyon laza módon kap szervezeti formát. Szent Pál idevonatkozó szövegei (vö. 1Kor 7,25-38) konkrét értelmükben nem világosak, tudjuk viszont, hogy Péter nemcsak meghívása előtt volt nős (Mk 1,30), hanem mint apostol is feleségestül utazott (1Kor 9,5). Pál maga ezzel szemben a nőtlen életet mint eszményt éli és ajánlja, de nem tartja mindenki hivatásának (1Kor 7,9).

Az első századokban a szüzesség eszménye viták tárgyává vált, főleg mert egyesek (mint már a 2. században az ún. « enkratiták » vagy önmegtartóztatók) a szüzességet felmagasztalva a házasságot és a nemi életet elvetették. A 3. századra viszont megsokasodik azoknak a kereszténveknek a száma, akik a házasságról való lemondást mint pozitív eszményt, egy nagyobb jó érdekében történő áldozatot, közösségi formában akarják élni. A 3. és 4. században minden neves egyházi író foglalkozik a szüzesség témájával, és eligazítást ad arra, hogy az ilyen Istennek szentelt életnek mi a helye az Egyházban. Szt. Ciprián, Tertullián, Szt. Ambrus, Nagy Szent Vazul, Nisszai Szent Gergely, hogy csak a legnagyobb neveket említsük, külön műveket szenteltek az Isten országáért vállalt szüzesség kérdésének. Főképp az üldözések megszűnése és a római világ kereszténnyé válása idején alakul ki a gondolat, hogy az Istennek szentelt élet, amikor lemond a házasság és család örömeről, a keresztény életideált egy bizonyos teljességgel valósít-

ja meg. Összekapcsolódik ez az eszmény az önkéntes szegénységgel is, és vagy a remeteélet, vagy a csoportos közösségi élet formáját veszi fel. Történetileg azt kell mondanunk, hogy elsősorban a szüzesség és nőtlenség gondolata indította el azt a folyamatot, ami a szerzetesélet kifejlődéséhez vezetett.

A szüzesség eszményének megértésén azóta is elmélkedik az Egyház. Fő mozzanatai:

a) *Krisztus-követés.* Maga Krisztus is a nemi és családi élet kapcsolódása nélkül szolgálta az Atyát és országát.

b) *Eszkatológikus szempont.* Ahogy Jézus mondta, a feltámadás után az emberek « nem nősülnek és nem mennek férjhez » (Mt 22,30). Aki a házasságról lemond, már az eljövendő Isten országának igézetében él, azt elővételezi, annak hitét fejezi ki, amikor lemond arról, hogy utódot hagyjon hátra.

c) *Teljes és megosztatlan odaadás.* Ez a szempont jobbára pszichológiai. Először Szent Pál lesz rá figyelmes: « A nőtlennek arra van gondja, ami az Úré: hogyan járjon az Úr kedvében. A nős viszont a világi dolgokkal törődik: hogyan keresse felesége kedvét, és ezért megosztott. A nem házas asszony és a szűz arra gondol: hogyan járjon az Úr kedvében » (1Kor 7,32-34). Az újabbkori lelki irodalomban ez a téma túlsúlyt kapott: a házasságról való lemondás szabadságot ad arra, hogy az ember minden fizikai és lelki energiáját az Isten és az Egyház ügyeinek szentelhesse.

d) *Közösségi szempont.* Aki a szüzesség vagy cölibátus eszményét magáévá teszi, az valami módon egy lelki közösséget kap cserébe a családért, amiről lemondott. Akár a szerzetesközösség, akár egy plébánia, vagy egy hivatáskörön belül elfogadott emberi közösség (tanítványok, betegek, lelki vezetést keresők stb.) pszicholó-

giailag lefoglalják azt a helyet és erőt, amivel egy ember rendszerint családot alapít, utódokat nevel. A lelki « atyaságot », « anyai » vagy « testvéri » viszonyt azonban nem szabad romantikus gondolatnak, vagy pusztán érzelmi ténynek felfogni. A kegyelmi valóság, ami mögötte van, végső fokon azon alapszik, hogy egymás üdvözítésének és megszentelésének eszközei lehetünk, ahogy erre a kereszt teológiáját tárgyalva már utaltunk (l. fentebb, 49. l.). Ezt a szempontot is Szent Pál fedezi fel, az ő szavaiban marad meg a hagyományban: « Fiaim, a szülés fájdalmait szenvedem értetek újra, míg Krisztus ki nem alakul bennetek! » (Gal 4,19); « Ha tízezer tanítótok volna is Krisztusban, atyátok nincs sok. Krisztus Jézusban, az evangélium által, én adtam nektek életet » (1Kor 4,15).

e) *A kereszt titkával való összefüggés.* Minden áldozat Krisztus keresztjében nyeri el értékét. A mennyek országáért vállalt nőtlen vagy szűzi állapot beletartozik a Krisztust követő kereszthordozás lehetséges gyakorlataiba. E téren Lukács evangéliuma a legvilágosabb, mert amikor Jézus szavait idézi a Krisztus-követésről, a családról való lemondást is beleveszi a felsorolásba: « Aki hozzám jön és nem gyűlöli apját és anyját, *feleségét és gyermekeit*, testvéreit és nővéreit, sőt önmagát is, nem lehet az én tanítványom. Aki nem hordozza keresztjét és nem követ engem, nem lehet az én tanítványom » (Lk 14,26-27).

Az evangéliumi szüzesség és nőtlenség eszménye a mai korban nagyobb meg nem értéssel találja magát szemben, mint korábbi századokban. Jellemző adat: A monasztikus szerzeteséletet szabályozó benedeki regulában igazában alig esik szó az evangéliumi tisztaságról. Feltételezi azt mint a szerzetesi életforma részét, teológiailag keveset mond róla, pszichológiai szempontból egyáltalán nem érinti. A nyugati egyházban a papi nőtlen-

ség a szerzetesélet hatása alatt vált a lelkészkedő papság eszményének részévé. Általános elfogadására csak a középkorban került sor, de így is majdnem ezeréves hagyományra tekint vissza. A keleti egyház, egy korábbi fejlődés eredményeként, csak a papszentelés utáni házasságot tiltja és házas papokat nem szentel püspökké sem. Azaz röviden: házas férfiakat felszentelnek pappá, de szentelése után a nőtlen vagy özveggyé vált pap nem alapíthat családot.

A mai kor a cölibátust mind elvi, mind gyakorlati síkon megkérdőjelezi és a hagyományos jogi helyzetet vizsgálat alá akarja vetni. Evvel valójában egy hosszabb szellemi fejlődés következtetéseit vonja le. A mai kor perszonalizmusa nehezen látja az emberi személy teljes kifejlődésének lehetőségét anélkül, hogy a nemi életnek is a természet kívánalmai szerint teret adna. A személy érettségét a más személyekkel való bensőséges viszonytól teszi függővé, a személyek közti viszonyt pedig nem tudja függetleníteni a szerelemtől és a nemi ösztön « normális », azaz testi kiélésétől.

A keresztény filozófia ezzel szemben bemutatja, hogy e felfogásnak a hit fényében módosulnia kell. A keresztény antropológia, amikor a megváltás szükségességéről beszél, rámutat arra, hogy a bűn a természet összhangját megrontotta, azaz hogy a természet rendje önmagában nem nyújt megváltást és nem tartalmazza Isten « utolsó szavát » a mi életünkről. Továbbá, mikor Isten a megtestesülést választotta arra, hogy üdvösségünket a test eszközeivel megvalósítsa, nem szüntette meg a bűn következményeit (a halált és a szenvedést), hanem azokból formált eszközt a megváltáshoz. A perszonalista filozófia gyakran nem számol azzal, hogy pusztán a természet útján emberi harmónia, beteljesülés és boldogság nem lehetséges, azaz hogy a természetünk analíziséből levont következtetések nem szükségképpen alkalmazha-

tók egy olyan üdvösségrendre, amely a természetet annak hiányosságain keresztül, nem a hiányosságok eltörlésével (vagy letagadásával) akarja megváltani.

Vagyis a szüzesség/nőtlenség mint evangéliumi eszmény csak az evangélium által hirdetett megváltás keretén belül érthető meg. A keresztény hivatás (a házaséleten belül, vagy az arról való lemondásban) mindenképpen a természeten való felülemelkedésre szólít, ennek útját pedig a kereszt jelzi. A kereszt gyümölcse a szeretet, de annak isteni eszménye szerint olyan szeretetviszony, amit nem a testi élet törvényei határoznak meg, inkább ezek kötelesek ahhoz illeszkedni. Pusztán pszichológiai szemlélettel a keresztény cölibátusban vagy szüzességben láthatunk « szublimálást », a nemi életre sürgető energiák átalakítását vagy elnyomását, ahogy ezt éppen az általunk választott pszichológiai rendszer felfogja. Az ösztönéletet azonban a keresztény sosem foghatja fel úgy, mint a lelkiélet irányadó összetevőjét, inkább csak mint azt a kiindulópontot, amelyet kezdetnek elfogad, de aztán átalakít, elrendez, felemel, mindig a krisztusi célok szerint, a kereszt eszközétől sosem idegenkedve. Mint minden emberi kérdésben, a keresztény kinyilatkoztatás pozitív fénye itt is szükséges ahhoz, hogy egy földi boldogság lidércfényét követve le ne térjünk az istenkeresés útjáról. A mai általános életérzéssel szemben a teológiának elsősorban a kereszt misztériumára kell tekintenie és abból kiindulva útmutatást találnia mind a házasélet, mint a szerzetesélet vagy papi cölibátus különféle, de egyformán krisztusi hivatása számára.

b) *Szegénység Krisztussal*

A szegénység tanácsának klasszikus evangéliumi helye a gazdag ifjúról szóló történet. Mikor ő azt mondja, hogy a parancsokat kora ifjúsága óta megtartotta, Jézus

így válaszol: « Ha tökéletes akarsz lenni, menj, add el, amid van és árát oszd szét a szegények között, így kincsed lesz a mennyben. Aztán jöjj, kövess engem! » (Mt 19,21) Ahogy a házaséletről való lemondás is a « mennyek országának kedvéért » történik, a földi javakat is azért osztjuk szét, hogy « kincset gyűjtsünk vele a mennyben ». Ahogy a nőtlen tanítvány Krisztus példáját követi, az önkéntes szegénység is a Krisztus-követést teszi lehetővé. Mind a három szinoptikus evangéliumban a gazdag ifjú történetét az apostolok szegénységéről szóló perikópa követi: « Nézd, mi mindenünket elhagytuk és követtünk téged » (Mt 19,27; Mk 10,28; Lk 18,28). Az ősegyház tudatában volt annak, hogy az apostoli életforma a javak elhagyását is magában foglalja. Az Apostolok Cselekedeteiben az első közösség eszményi leírása vagyonközösséget foglal magában, ami azonban a szerző, Lukács szemszögéből is csak mint önkéntes lemondás fogadható el, amire tehát a keresztény hit önmagában nem kötelez (vö. Csel 3,45 és főleg 5,4).

Az önkéntes szegénység, mint a Krisztus-követés különös módja, új és új módon jelenik meg az Egyházban, és a szerzetesélet különféle fajtáit valamint ismételt megújulását hozza létre. Remete Szent Antal megtérése a « gazdag ifjú » evangéliumi történetének hatására történik. Életrajzírója, Szent Atanáz szerint, ezt hallván a templomban, nyomban hazament, eladta minden vagyonát és kiment a pusztába, hogy életét teljesen Isten keresésének szentelje. Ez az életrajz volt a kezdődő szerzetesség egyik legelterjedtebb olvasmánya, és egészen a középkor végéig messzemenő hatással volt a szerzetesideál alakulására. A monasztikus rendek megújulásában és még sokkal inkább a kolduló rendek megindulásánál döntő szerepet játszik a szegénység eszménye. Gondolunk itt Szent Benedek Regulájára, amely a legszigorúbb szavakat használja arra, hogy a szerzetesnek

semmi tulajdona ne legyen, vagy a 12. századi ciszterci megújulásra, amely a « szegény Krisztussal együtt szegénynek » akarta látni a Krisztus-követőket és főképp arra a lángoló ferences szellemre, amely az « igazi boldogságot » a Krisztussal megosztott végletes fizikai szegénységben kereste.

Azt kell mégis mondanunk, hogy a szegénység eszménye volt a keresztény lelkiség legcsalókább, legkönnyebben ködbevesző, a gyakorlati életben ismét és ismét puszta szavakká soványodó célkitűzése. A dolog természete sok mindent megmagyaráz: a teljes szegénység a szó szoros értelmében nem lehetséges, hiszen az embernek élnie kell a világ javaival nemcsak azért, hogy elemi szükségleteit kielégítse, hanem azért is, mert ahhoz, hogy a keresztény küldetéshez hűen az evangélium szavát hallassa, használnia kell a kultúra, tudomány, közlekedés, távközlés stb. eszközeit.

A szegénység a maga fizikai értelmében sosem lehet abszolút. Krisztus maga sem az aszkétikus pusztai próféta életmódját vállalta, mint Keresztelő Szent János. Meg is kapta kortársainak rosszindulatú kritikáját: « A te tanítványaid csak esznek, isznak » (Lk 5,33); « Eljött az emberfia és azt mondják rá: 'Lám, a falánk és borissza ember, a vámosok és bűnösök barátja' » (Lk 7,34). A szerzetesélet hagyománya azonban a szegény ács fiát látja benne, aki nemcsak Betlehemben és a Kálvárián volt nincstelen és hontalan, hanem működése alatt is otthon nélkül rótta az utakat, « nem volt ahová lehajtsa fejét » (Lk 9,58). Mégis, a szegénység Krisztus-követése nem annyira egy meghatározott életszínvonal betű szerinti átvételét jelenti, hanem annak a belső magatartásnak kifejlesztését, amelyet a világ javaival szemben Jézus az ő tanítványaitól elvárt (vö. Mt 6,19-34). Továbbá a « szegény Krisztus » eszménye nem egyszerűen a földi életében bizonyos hiányokat szenvedő

Jézus példájának elfogadását jelenti, hanem főképp azt a tényt, hogy — jóllehet isteni állapotának gazdagságában a lét teljességét birtokolta — « kiüresítette önmagát », azaz a földi élet állapotát vállalta magára (vö. Fil 2,5-7). Ez a « kenósis » Jézus részéről az ember szegény és nyomoruságos sorsának megosztását jelentette. A farizeus nem látja, de a kereszténynek látnia kell, hogy amikor Jézus a vámosokkal lakomázik, nem a szegénységet hagyja el, hanem egy még nagyobb lelki nyomorúságot hajlandó velünk megosztani: a bűn nyomorát. A bűnösökkel való érintkezése, amit kritikusai, a farizeusok gondosan elkerülnek, az ő szegénységének része, mert a szegénység Jézus számára mindenekelőtt az ember testi-lelki szükségében való részvételt jelenti.

Ezért helyes azt mondanunk, hogy az evangéliumi tanácsok szegénysége ugyan fizikai szegénységet is jelent, de nem állapítható meg az életszínvonal mértéke szerint. Jelenti aztán a szegényekkel való sorsközösséget; de itt megint a testi *és* lelki szegénység minden fajtájáról van szó. Míg tehát helytelen volna a szegénységet a földi javaktól való pusztán « lelki » elszakadásnak venni (aligha létezik olyan emberi magatartás, ami pusztán lelki!), ugyanúgy a szegénységgel való kizárólagos társadalmi érintkezés vagy érdekközösség is meghamisítaná az evangéliumot. Máté, amikor a hegyi beszéd elején azt írja: « boldogok a lélekben szegények », tudatosan fogalmaz, mert evvel az evangéliumi szegénység lelki összetevőjét hangsúlyozza

Szemben egyes vallástörténeti iskolákkal, meg kell állapítanunk, hogy a kereszténység kezdettől fogva széles, minden társadalmi réteget magában foglaló és átformáló vallásos mozgalomként indult, ahogy ezt legkönnyebben Pál apostol működéséből tudjuk bizonyítani. Később, a második század második felében, amikor a kereszténység tömegeket kezd hóditani, ez a kérdés

még világosabban megjelenik az egyház tudatában. Alexandriai Kelemen írása a gazdag ember üdvösségéről (*Quis dives salvus*) azt akarja megmutatni, hogy a keresztény üzenet nemcsak az alsóbb néposztálynak szól, azaz hogy a gazdag ifjúnak adott hivatás nem mindenkit egyformán kötelez, nem feltétlen követelmény az üdvösséghez.

A szegénység kérdésében látjuk legvilágosabban, hogy az ún. evangéliumi tanácsok « karizmák », tehát a Szentlélek adományai módjára gazdagítják az Egyházat. Megvalósításuk formája és mértéke nem elméleti kérdés. A szerzeteséletben is, bár meghatározott jogi kereten belül kell maradnia, sok szabadságot hagy az egyén személyes értékítéletének és kezdeményezésének. Minthogy a földi javak használatában minden helyzet más gyakorlati döntést kíván, a szegénység fogadalma, sokkal inkább mint az evangéliumi tisztaságé, *célértékként* szerepel, amelynek elérése mindig új erőfeszítést kíván: nem lehet egyszer s mindenkorra birtokolni, sem módját és mértékét tekintve pontosan megszabni.

A főbb szempontokat így rendezhetjük:

a) *Krisztus-követés.* Amint Krisztus mindenestül vállalta az ember nyomorúságát a bűnt kivéve, a szegénységet vállaló ember azonosul a szükséget szenvedő emberrel azáltal, hogy testi vagy lelki nyomorában részt vesz. Ez természetesen nem jelentheti ugyanazt a gyakorlati viszonyt minden embertárshoz, de sokban megszabja a tökéletesség útját egy adott társadalom és egy adott élethivatás vagy munkakör keretein belül. Krisztus példája mutatja meg legjobban, hogy a szegénység mint megfosztottság sosem cél, hanem csak a szeretet eszköze. Elsősorban nem arra való, hogy a másik ember anyagi felsegítését szolgálja, hanem hogy a felebaráttal való lelki közösségnek formát és kifejezést adjon.

b) *Lelki szabadság.* Főképp a hegyi beszéd mutatja meg: az anyagi gondok tönkreteszik a lelki életet. « Nem több-e az élet az eledelnél? » (Mt 6,25) Ez az evangéliumi mondás állást foglal az élet értékének minősége mellett, amelyet ma is annyi modern irányzat sürget (« quality of life »). A testi javak, a kényelem és az anyagi karrier gondja, míg az ember felemelkedését célozza, elveszi tőle a lelki javak felé való nyitottságot. Ez a szempont a szegénység önkéntességét hangsúlyozza, hiszen lelki szabadságot csak a javak önkéntes elutasítása eredményezhet.

c) *A szeretet gyakorlása.* A szegényekkel való sorsközösség mellett a keresztény hagyomány a javak szétosztásáról is minduntalan beszél. Ma viszont már szinte hagyománya van annak a lekicsinylő magatartásnak, amit a keresztény karitatív gondolat és gyakorlat a szociológia és gazdaságtan egyes művelőiből kiváltott. Mégis, a keresztény eszmény fókuszában nem a társadalmi és gazdasági korproblémák megoldása áll. A keresztény ember hisz abban, hogy az evangéliumi szegénység eszményének hirdetése olyan beállítottságot és magatartást alakít ki az egyénben, amely a szociális problémák megoldására képessé teszi. Ezért hangsúlyozza a János-levél, hogy « aki látja, hogy embertársa szükséget szenved, de nem osztja meg vele javait, abban nem maradhat meg az Isten szeretete » (1Jn 3,17). A szeretet által megkívánt emberi sorsközösségnek tehát kettős irányban kell hatnia: jelenti a szükséget szenvedő ember színvonalára való leszállást és jelenti a birtokolt javakban való részesítést, a szegény ember testi-lelki felemelését. Az utóbbi magyarázza meg az egyházi szerzetesintézmények legkülönbözőbb szeretetszolgálatait, amiken belül a szerzetesek idejük, munkaerejük, tudásuk és képességeik « ingyenes » (tehát anyagi karrier keresése nélküli) szétosztásával szolgálnak.

c) *Engedelmesség*

Az engedelmesség « tanácsára » nehezebb megtalálni az evangéliumi szöveget. Első pillanatra úgy tűnik, hogy saját akaratunknak más *emberi* akarat alá való rendelése sem bölcseleti alapon, sem a kinyilatkoztatás forrásai szerint nem lehet a tökéletesség útja. Ugyanakkor a szerzetesélet szabályzatai minden időben hangsúlyozták az önakarat háttérbe szorítását és az elöljáró akaratának készséges és gyors követését.

Az engedelmesség eszménye mélyén azonban mégis a Krisztus-követés gondolatára bukkanunk. Jézus életét teljes mértékben az Atya akarata határozta meg: « Az én eledelem az, hogy annak akaratát tegyem, aki engem küldött és elvégezzem művét » (Jn 4,34). Aki a szerzeteséleten belül, egy közösségben, elöljárók alatt tanítvánnyá válik, nem az emberi akarat követését választja a tökéletesség eszközéül, hanem azt fogadja el, hogy a szerzetesintézmény szabályszerű működésében, az abból fakadó parancsokban és kötelezettségekben Isten akarata mutatkozik meg. Tehát kétségkívül a hit szemléletéről van szó. Vagyis nem mindegy, hogy miféle intézmény, milyen tekintély, milyen alapon felállított felsőbbség követésére vállalkozik az, aki az engedelmesség útjára lép. Az engedelmesség csak akkor válik a tökéletesség eszközévé, ha Istennek szól. Ez alanyi oldalról hitet kíván, amellyel nemcsak az Egyházban általában, hanem a helyi egyházi közösségben, a törvényes parancsoló tekintélyben meglátjuk a köztünk élő Krisztust. Tárgyi oldalról ugyanakkor fontos a szerzetes számára, hogy a látható intézmény, amelynek szabályait követi és elöljárói parancsához igazodik, magán viselje az Egyház elismerésének vagy jóváhagyásának pecsétjét. E pontban érintkezik a lelki élet teológiája a kánonjoggal, főképp a szerzetesjoggal, amely az Egyházban és szerzetes közösségekben a törvényes tekintélyt szabályozza.

Az engedelmesség sosem merülhet ki legalizmusban. Aki kizárólag a külső parancsok megtételére korlátozza engedelmességét, az igazában nem adja oda magát teljesen az isteni akaratnak, belsőleg nem azonosul vele, az életét irányító isteni Akarat szándékát nem keresi, céljait sem megérteni, sem elérni nem próbálja. E pontban lesz világossá az is, hogy az engedelmesség mennyire nem jelentheti saját ítéletünk és felelősségünk feladását. Semmilyen feladat nem hajtható végre a maga tárgyi és emberi teljességében, ha a tevékenység célját nem teszszük konkréten a magunk céljává és a megvalósítás módozatait nem a magunk ítélete, odaadása és egyéni felelősségvállalása alapján határozzuk meg. Ezt még egy egyszerű fizikai munkafeladat esetében is bátran el lehet mondani. Mennyivel inkább igaz ez akkor, ha lelkipásztori, tanítási, karitatív, szervezési vagy egyéb bonyolultabb feladatról van szó, ahol a részletek megtervezése, és a következmények — az esetleges kudarc — vállalása az engedelmességet teljes mértékben egyéni és személyesen felelős tetté avatja.

Minthogy az engedelmesség mindig egy megértett célt szolgál és azon túl Isten szolgálatát célozza, világos az is, hogy a parancsoló tekintély hibás ítéletével vagy vétkes könnyelműségével *szemben* is felelősséggel tartozunk. Kezdve Szent Benedek Regulájától a mai napig a szerzetesélet irodalma bőséges anyagot tartalmaz arról, mi a teendő, ha úgy érezzük, hogy akár lehetetlent, akár rosszat, akár csak feladatkörünk szempontjából kevésbé jó vagy kevésbé helyes cselekményt kíván meg az engedelmesség. A kérdésre a morális teológia könnyen felel: « Lehetetlenre senki sincs kötelezve ». Erkölcsileg helytelen cselekedetre semmi emberi tekintély nem kötelezhet, — ez is világos. Mindkét esetben kötelességünk azonban az erre vonatkozó meglátásainkat, felfogásunkat bátran és tisztelettel közölni az elöljárói tekintéllyel, és

minden óvatossággal élni, hogy a saját ítéletünk helyességéről meggyőződjünk. Ami a « kevésbé helyes » vagy « kevésbé célszerű » tettre kapott utasítást illeti, a kérdés bonyolultabb és esetenként kell eldönteni. A fő szempontok:

a) *A « subsidiaritás » elve.* Amikor egymásnak alárendelt személyek összműködéséről van szó, a felelősség mind a felsőbbséget, mind az alárendelt személyt illeti, de más és más módon. Az alattvalónak látnia kell, hogy milyen területen illeti meg őt a döntés: e kereteken és határokon belül nem háríthatja másra a felelősséget, hanem belátása szerint döntenie kell. Az « engedelmesség » nem lehet kibúvó a nehéz helyzetekben való bátor és önálló cselekvés alól. Ugyanakkor a felsőbbségnek is vállalnia kell mind a döntés jogát, mind a felelősségrevonás terhét az őt megillető kereteken belül. A tekintély gyakorlója, aki parancsot ad, se nem vonhatja ki magát a döntés terhe alól, se nem zárkózhat el a végrehajtó alattvalók hibáiból fakadó nehézségek, kudarcok vagy tökéletlenségek következményei elől. Az alattvalónak be kell látnia, hogy csak rész az egészben és az isteni Akarat többi eszközeinek tökéletlenségét készséggel és megértéssel el kell fogadnia.

b) *Önzetlenség.* Az engedelmességet érintő nehézségek megoldásában elsőrendű fontosságú az indítóokok bölcs és őszinte vizsgálata. Vajon a munka céljának érdekében vagy csak önmagam érvényesítése miatt ellenkezem-e? Vajon az ítéletemet előítéletek, túlzott önbecsülés és önfejűség, vagy ennél jobb szempontok befolyásolják? Vajon el tudom-e fogadni, hogy esetleg tévedek, — és képes vagyok-e tévedésemet belátni? Ha pl. emlékezetemben nem találok a közelmúltból példát arra, hogy a saját tévedésemet beláttam volna és ezért megváltoztattam ítéletemet, akkor gyanítanom kell, hogy az engedelmességre vonatkozó nehézségeim jórészt a

magam hibáiból fakadnak, és aligha van erkölcsi alapom az ellenkezésre vagy az együttműködés megtagadására.

c) A mai világ perszonalista és pluralista engedelmesség-fogalmát az engedelmesség *keresésével* kell tökéletesíteni. Nem kétséges, hogy a modern élet túl bonyolult feladatokat szab ki ahhoz, hogy akár csak egy kis szerzetesi közösségben is részletes parancsokkal lehessen a tagok életét és munkáját irányítani. Emiatt azonban megvan az a veszély, hogy az elöljáró minden általánosságban adott irányítását a tagok a saját helyzetük különlegességére hivatkozva hatályon kívül helyezik és evvel magát az irányítást és parancsolást lehetetlenné teszik. A mai világban tehát még inkább szükséges az, hogy aki engedelmességben él, olyan lelki atmoszférát segítsen alakítani, amelyben a parancsok adása lehetséges és hatásos. Szent Benedek monasztikus bölcsessége itt segítségünkre siet: Regulája szavait használva, a szerzetes « más ember ítélete szerint *kíván* élni ». Ezt az életkeretet keresi, mert hisz abban, hogy ezáltal az önzés, önfejűség, érvényesülési vágy és a gőg más formái ellen segítséget kap. Amíg tehát az elöljárókat kötelesség terheli, hogy a maguk területén valóban bátran döntsenek és irányítsanak, az alattvalókat, ma még sokkal jobban, mint azelőtt, kell, hogy az irányítás elfogadására indítsa az előlegezett engedelmesség kötelessége. Ez a belső tulajdonság, mint eszmény, mindegyre megmarad mindazok számára, akik Krisztussal « engedelmesek akarnak maradni a halálig », a régi ember haláláig, hogy az új, az Isten képére alkotott ember a maga érettségében kialakulhasson.

4. *Különleges kegyelmek*

A lelki élet teológiájához tartoznak azok a különleges kegyelmek, amelyek az imádságos életet mint kísérő

jelenségek körülveszik, de — a lelki élet mestereinek egybehangzó tanítása szerint — csak másodlagos, sőt mellékes jelentőségűek. Gondolunk itt főképp a következőkre: elragadtatás, magánkinyilatkoztatások (látomások útján vagy más rendkívüli módon), és az imaélet más fizikai kísérői (levitáció, azaz a test felemelkedése, bilokáció, azaz egyszerre több helyen való jelenlét, stigmák, vagyis Krisztus sebeinek megjelenése a testen stb.).

E témák mind nem tárgyalhatók azonos módszerrel. Az elragadtatás bizonyos formáinak régi és gazdag hagyományos irodalma van, de ugyanakkor mibenlétét és a lelki élet fokaihoz való viszonyát illetően az újabb korok teológusai eltérő véleményeket képviseltek. Teológiatörténetileg is bonyolult ez a kérdés annyiban, amennyiben a patrisztikus kor írói és a középkor íróinak nagy része erősen platonista elmélettel és szókinccsel próbálták megfogalmazni tapasztalataikat. Néha valóban nehéz szétválasztani a filozófiai iskolák elméleteit attól az élményanyagtól, amelynek kifejezésére az illető elméleteket használják. Más kérdések, mint pl. a kifejezetten csodás misztikus jelenségek előbb a fundamentális teológia oldaláról igényelnek megvilágítást, hogy szétválasszuk mindazt, ami tárgyilag a csoda fogalma alá tartozik attól, ami nem haladja túl, legalábbis nem bizonyítható módon, a szubjektív pszichológiai élmény vagy a parapszichológiai (azaz pszichológiailag rendkívüli, de nem szükségképpen természetfeletti) esemény színvonalát. Az alábbiakban csak összefoglalást, általános tájékoztatást, irányadó szempontokat akarunk adni.

a) *Elragadtatás és a « contemplatio infusa »*

Az elragadtatást a hagyományos teológiai irodalom görög szóval « extasis »-nak, latinul « raptus »-nak nevezi. A régebbi hagyomány a fogalmat lazább módon

használja, és jelzi vele mindazt a csúcsélményt Isten megismerésében, amelyben az érzéki megismerés szokásos formái nem játszanak szerepet. Az ember a természetfeletti valóságot az elragadtatásban bizonyos közvetlenséggel tapasztalja meg: az érzékek tapasztalatát, az azokból formált képeket és képzeleti vetületüket félretéve, a lélek magát a testi megismerés korlátaitól függetlennek érzi, úgy találja, hogy a boldogító istenlátás küszöbéhez ért. A szentatyák ilyen értelemben magyarázzák a Kivonulás könyvének leírását Mózes istenlátásáról (Kiv 24, 17-18), Illés próféta istenélményét a Hóreb hegyén (1Kir 19,11-13), Izajás látomását a templomban (Iz 6, 1-13) és Szent Pál élményét, amikor a « harmadik mennybe·» ragadtatott (2Kor 12,2). Ezeket a csúcsélményeket egyrészt különleges isteni kegyelemnek tulajdonítják, amelyeket Isten a saját kifürkészhetetlen szándéka szerint ad, másrészt nem tartják őket szükségesnek, sőt bizonyos szempontból kívánatosnak sem, nehogy azt higgyük, hogy a keresztény tökéletesség is ezeknek az élményekben leli csúcsát. Amint fentebb a szemlélődésről és tevékenységről mondtunk, szorosan ide tartozik. Ha ugyanis a keresztény tökéletesség mértéke a szeretet, akkor a tökéletesség csúcsa nem mérhető az imádság « csúcsával ». Mert a « csúcs » szó az utóbbi esetben nem annyira értékítéletet fejez ki, mint inkább azt, hogy az elragadtatásban az imaéletnek egy határesete valósul meg.

Itt kell említenünk az újabb korokban vitatott ún. *contemplatio infusa* kérdését. Az utóbbi évszázad lelki irodalma megkülönbözteti a szerzett szemlélődést (*contemplatio acquisita*) a belénk öntött (*infusa*) szemlélődéstől. A megkülönböztetés pontos megfogalmazásáról és érvényéről, valamint azoknak a lelki élet szakaszaihoz való viszonyáról az elmúlt ötven évben sok szó esett. Főképp az ún. lelki iskolák (domonkos, kármelita, jezsuita) szó-

szólói vetették össze a kérdéseket saját hagyományos állásfoglalásukkal. A kérdést bonyolítja a « tevékenység » és « szemlélődés » újkori felfogása, amely végül az « aktivitás » és « passzivitás » szerepének szembeállításához vezetett, idekapcsolva még a kegyelem és szabadakarat viszonyának a 17. század óta vitatott és iskolák szerint különböző módon magyarázott kérdését. A mai idők, főképp az utolsó húsz év teológusait ezek a kérdések, legalábbis ebben a megfogalmazásban, kevéssé érdeklik. A lelki élet teológiájának mai művelői kétlik, hogy a lelki élet és az imádság fejlődési fokait egy adott pszichológiai keret szerint osztályozni lehetne. Az « aktivitás » és « passzivitás » szembeállítását hasonlóképpen gyümölcstelennek tartják, hiszen akár a kegyelem, akár az ismeret befogadásában a lélek egyszerre bizonyos szempontból aktív, bizonyos szempontból passzív szerepet tölt be. Az, hogy egyáltalán van-e *contemplatio infusa*, azaz hogy a lélek pusztán passzív magatartása mellett Isten a szemlélődés kegyelmét magad(hat)ja-e, talán ismét csak rosszul feltett kérdés. A kegyelem és szabadakarat dialektikáját nem nézhetjük pusztán ilyen ellentét-párok keretében. A kegyelem a szabadságot, az akarat működését adja és elősegíti, nem pedig helyettesíti vagy kiszorítja. Ugyanígy a lelki kegyelmek is az embert önmaga fölé emelik, de nem úgy, hogy megfosztják vagy felmentik képességeinek használatától, hanem inkább azok használatát emelik fel és egyébként el nem érhető lehetőségekkel gazdagítják. Hozzá kell még tennünk, hogy a lelki fejlődésnek egy filozófiai ismeretelmélet vagy lélektan alapján megalkotott lépcsősorozata túlságosan apriorisztikus ahhoz, hogy teológiai érvényét elfogadjuk és a keresztény tökéletesség lépcsőfokait lássuk benne. A keresztény tökéletesség nem vezethető vissza egy bölcseleti alapon felállított eszményre, amely szerint a « szellemi » vagy « lelki » funkciók eleve ma-

gasabbrendűek és *ezért* tökéletesebbek. Egy ilyen rendszer elfeledkezik a megtestesülés kulcsszerepéről és a szeretet helyéről a krisztusi eszményben.

b) *A lelkiélet csodás kísérőjelenségei*

Az egyháztörténelem minden szakaszából jelentős számú esetleírás, tanúvallomás maradt ránk, amelyek szerint a keresztény lelki életet rendkívüli és csodás események kísérik. Bár a régebbi korok hiszékenysége e téren kétségtelen tény, a racionalista időszakok vagy éppenséggel az utóbbi évszázad meglehetősen szkeptikus közszelleme ellenére is efféle eseményekről, csodás jelenésekről, magánkinyilatkoztatásokról, szentéletű személyek körüli megmagyarázhatatlan eseményekről szóló beszámolókkal minduntalan találkozunk. A történettudomány szokásos kritériumait alkalmazva, sőt a legszigorúbb kritikai eszközök használatával is, a kutató újra csak rábukkan a megmagyarázhatatlanra, amit aztán vagy az emberi szellem ki nem kutatott lehetőségeire vagy a természetfeletti erők valódi jelenlétére vezet vissza, tehát a jelenségeknek vagy parapszichológiai, vagy kifejezetten természetfeletti magyarázatot ad.

René Laurentin történeti kutatásai a lourdes-i jelenésekről talán a legjobb példája annak, amit e téren a történettudós legjobb ereje latbavetésével tenni tud. A teológus számára világos, hogy a csodás esemény fizikai vagy történeti vizsgálata sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem képes létrehozni a hit aktusát, de hathatós módon kinyitja a vizsgálódó személyt a maga értelmi színvonalán a hit kegyelmének befogadására. Evvel már jeleztük is, hogy sok esetben a csodás kegyelmek célja nem az, hogy egy kiváltságos személyt a természetfeletti valóságokkal kapcsolatba hozzon, hanem hogy az egyházi, sőt az Egyházon kívül álló emberi közösségek felé

a természetfeletti kegyelem valós jelenlétét és hatóerejét kinyilvánítsa. Magatartásunk meghatározására a következő szempontokat találjuk legfontosabbnak:

a) *Nyitott óvatosság.* A szélsőséges magatartást mindkét irányban el kell kerülnünk. A szkepticizmus, amely a csodás események lehetőségét eleve kizárja, nem fér össze a hit tételeivel. Krisztus ígéretei, az evangéliumok tanúvallomása, valamint az egyháztörténelem és egyházi tekintély kétezer éves tapasztalata biztosítják, hogy az Egyház életében a csodás események megismétlődnek. Emellett persze lelki ferdeségek, emberi önbecsapás és a vallásból hasznot húzni akaró szélhámosok szerepe ugyancsak az egyháztörténelem állandó jelenségei. Érdekes megfigyelni, hogy mind a túlzott ellenszenv és negativizmus, mind a túlzott hiszékenység és csodavárás a hit gyengeségének jele. Az a hit, amely önmagát reflexív módon mint az isteni kegyelem adományát, az Istennel való találkozás személyes folyományát ismeri, elkerüli mindkét végletet. Egyrészt ismeri az « Isten csodáit », az Úr csodás műveit, amit Isten mindenki életében különleges jelek nélkül is végbe visz, másrészt nem érzi szükségét annak, hogy kételyeire rendkívüli események adják meg a választ, tehát nem épít sokat ezeknek a csodálatos eseményeknek a valódi voltára.

b) *Az egyházi tekintély és tanítóhivatal követése.* Az egyházi közösségnek szóló csodás jelek kivizsgálása és a róluk szóló ítélet természetszerűleg az egyházi vezetőségre tartozik. Az Egyház, főképp a modern korban, nagy körültekintéssel és bölcsességgel foglalkozik minden egyes esettel, hogy elkerülje a túlkapásokat, a hiszékenységből eredő eltévelyedéseket, és védje a hitet a csodavárás veszélyétől, a híveket pedig a hisztérikusok és szélhámosok befolyásától. Az egyházi tekintélyt rendszerint a csodát körülvevő vallásos tanítások tartalma és helyessége érdekli leginkább. Ezek téves vagy ferde

volta gyakran a legvilágosabb módon megmutatják a « csodás » események hamis voltát, hiszen szemben állnak a kinyilatkoztatott igazságokkal. Amikor viszont csodás jelenéssel kapcsolatban az Egyház eltűr vagy engedélyez imádságos vagy közösségi gyakorlatokat (zarándoklatot, gyűlést, különleges imádságok végzését), ez még nem jelenti azt, hogy az Egyház nyilatkozott a csodás jelenség valódiságáról, hanem csupán a vele kapcsolatos vallásos cselekmények értékéről mond véleményt. Ez azt is jelenti, hogy pl. egy misztikus eseményekkel körülvett személy szenttéavatása nem jelenti az ő összes magánkinyilatkoztatásának vagy a vele kapcsolatos összes csodás eseménynek, azok valódiságának általános elismerését. A kérdés a legtöbb esetben nyitva marad arra vonatkozólag, miféle erők és élmények összhatása eredményezte mindazt, ami egy személy lelki életéről történetileg ismeretes, arról nem is szólva, hogy egy szentté avatott személy egyéni életében egyébként is sok tény lehet, amelyben az isteni kegyelem és az emberi tökéletlenség erősen keveredik. Az egyházi « elismerés » tehát sohasem jelent dogmatikusan kötelező döntést, azaz nem teszi hitbeli kötelességünkké, hogy egy magánkinyilatkoztatás valódiságát elismerjük, vagy hogy egy szent tetteit és mondásait minden kritika felettinek ismerjük el. Ez a szempont különösen fontos jelentős történeti személyek történelmi, politikai vagy társadalmi szerepének megítélésénél.

Látnunk kell azonban azt is, hogy az egyházi tekintély döntése el nem hanyagolhatóan fontos adat, amely akár egy csodás esemény, akár egy kivételes személy megítélésében nem hagyható figyelmen kívül. Hogy az egyházi döntést a maga érvénye szerint tekintetbe vegyük, arra lelkiismeretben kötelezve vagyunk. Persze nem volna helyes egy ilyen döntésnek több jelentőséget tulajdonítani, mint amennyit az Egyház annak adni akar

vagy képes: egy szenttéavatás nem egyenértékű egy dogma kihirdetésével, egy kegyhely kultuszának engedélyezése nem jelenti az állítólagos csodás események garantálását, egy ünnep elrendelése nem jelenti az azt létrehozó mozgalom minden megnyilatkozásának elismerését, még kevésbé azok elfogadásának kötelező előírását a hívek számára.

c) *Pluralizmus mint gazdagság.* A különböző áhítatgyakorlatok megítélésénél ugyanazt az elvet kell alkalmaznunk, mint a csodás eseményekkel kapcsolatos magatartásunkban. Korok, társadalmak és egyének szerint kereszténységünk soha ki nem aknázható gazdagság teljességét tartalmazza. Ez annyit is jelent, hogy hitünket sokféle módon tapasztaljuk és éljük. A csodás események gyakran kapcsolódnak egyes különleges ájtatosságok előmozdításához. Alacoque Szt. Margit látomásai és a Szent Szív tisztelete, a lourdes-i látomások és az utolsó száz év Mária-kultusza, a fatimai látomások és az engesztelés gondolata csak a legújabb és legismertebb példák. Kultuszok és áhítatok kialakulnak és háttérbe szorulnak. Ma a római mártírok tisztelete messze nem olyan mértékű, mint akkor volt, amikor a katakombák keletkeztek. Ma az Eukarisztia kultusza inkább a gyakori szentáldozásban, mint hosszú szentségimádások rendezésében nyilvánul meg. Természetünk végessége miatt nemcsak a külsőségek, de igazában a pszichológiai élmények terén is csak meghatározott keretek között mozoghatunk. Látnunk kell, hogy az « egész » gazdagabb, mint a rész, amit értelmünk és személyiségünk felfogni vagy átélni képes. A csodás események iránt is egy bizonyos tartózkodó, de megbecsülő magatartás akkor alakul ki bennünk, ha látjuk, hogy Isten nem mindenkit vezet ugyanazon az úton, és amit egyesek számára, hitük megvilágosítására vagy vezetésére készít, az nem szükségképpen mindenki másnak mindennapi kenyere. Ahogy Szent Ágoston Val-

lomásai nem lehet mindenki olvasmánya, úgy nem szükséges az sem, hogy Szent Gertrud magánkinyilatkoztatásai, vagy az ars-i plébános viszontagságai a Sátánnal mindenkinek tessenek. Van, akit egy bodajki zarándoklat mélyebben érint, mint egy utazás Lourdes-ba. Van, akit egy egyszerű vallásos lélek megismerése jobban megragad, mint egy rendkívüli szent világraszóló példája. Az isteni kegyelem a maga útját adja meg mindenkinek: annak részleteiben való felfedezése, az azon való járás és előrehaladás, az evangélium szerint és az Egyház közösségén belül, mindenki számára egyéni feladat.

ÖSSZEFOGLALÁS

1. *A lelki élet felépítése*

A lelki élet fejlődését nyomon követtük a megtérés kezdeteinek magjától a kegyelem legkülönfélébb és legkülönlegesebb gyümölcseinek beéréséig. Ez a szemlélet mintegy hosszmetszeti képet ad arról, hogy milyen szakaszokon megy keresztül az istenkereső lélek. A skolasztikus rendszerező teológia gyakran beszél három korszakról: a lelki élet útjának megtisztító (*via purgativa*), megvilágosító (*via illuminativa*) és egyesítő (*via unitiva*) szakaszairól. (Erre vonatkozólag lásd kiváltképpen R. P. Garrigou-Lagrange O.P. *Les trois âges de la vie spirituelle* c. sok kiadást megért művét.)

Anélkül, hogy egy szigorú rendszerezés lehetőségét vallanánk, elismerjük, hogy hasonló hármas tagolást valóban megtalálunk a keresztény lelki iskolák legtöbbjében. A lelki élet első szakaszát mindenképpen a megtérés, az Istenhez fordulás jellemzi. Minthogy ez a szakasz legtöbb esetben gyökeres erkölcsi átalakulást kö-

vetel és, hogy úgy mondjuk, arra összpontosul, kézenfekvő « megtisztulás »-nak nevezni.

De már rögtön a megtérés kezdetén is megtaláljuk a « megvilágosodás » élményét, amikor az ember Istenre és önmagára döbben, életét a kinyilatkoztatás fényében szemléli — és éppen ezért akarja átalakítani. A megtérés az értelem számára éppen olyan döntő változásokat jelent, mint az érzelem és az akarat szintjén. Mindenesetre megfigyelhető egy növekvő szomj a tudás, értés, az ismeret felé. Ez az embert gyakran lelkivezetőhöz viszi, olvasásra, a Szentírás napi használatára vagy esetleg egy szerzetesrend lelki irányításának keresésére bírja. A megvilágosodás — az értés — szempontjának előtérbe kerülése valóban sokszor jellegzetes. Beszélhetünk tehát egy megvilágosító második szakaszról, de csak amennyiben megint olyan átalakulásról van szó, amely a lélek minden képességét bevonja. Régebbi lelki szerzők jól látták, hogy az ismeret tisztulása és tökéletesedése mindig együtt jár az akarat tisztulásával, tehát egész életünk aszkétikus átalakításával.

A két szempont, a megtisztulás és megvilágosodás a maga módján az egész lelki életet végigkíséri. Ezért nem szabad azt gondolnunk, hogy itt valóban két egymást követő, tehát időben világosan megkülönböztethető szakaszról van szó. Úgy tűnik, hogy *e két szempont egy összefüggő aszkétikus folyamat két egymást feltételező és kiegészítő oldalát jelenti.* E folyamat során a lélek az igazság felfedezését és életének hozzáalakítását szerves egységben éli át és valósítja meg: a meglátott igazságok szerint akar élni, de az átalakított élet alapján az igazságot egyre inkább érti, látja, magáévá teszi, azonosul vele. Ugyanakkor sosem szabad elfelejtenünk, hogy a « megtérés » folyamata sem zárul le soha ebben a földi életben. A bűnbánat, alázat és újrakezdés cselekményei végigvonulnak az egész lelki életen.

Az « egyesülés » útját a skolasztikus rendszerezés gyakran összekapcsolja a szemlélődő imádság elmélyülésével és azon belül a passzív szempontok egyre növekvő túlsúlyával. Mint láttuk, az imádság fokainak ez a pszichológiai felfogása meglehetősen vitatható. Talán helyesebb lenne figyelmünket arra az állapotszerű istenközelségre összpontosítani, amely az aszkétikus gyakorlatok, a rendszeres imaélet és az istenkeresésben eltöltött hosszabb idő után egy emberben kialakul.

Az Isten akaratának megismerése és követése mint életet alakító erő létrehoz az ember természetének minden síkján (a megszentelő kegyelem ontológiai síkján, a megismerés és akarat működésében, az erények síkján, valamint az életérzés és világszemlélet tapasztalati síkján) bizonyos természet-közösséget a természetfelettivel (*connaturalitas*), ami az Istennel való egyesülés megtapasztalásának is időnként forrásává válik. Ez az egyesülés tehát nemcsak és nem elsősorban a rendkívüli ún. « misztikus » élmények területére korlátozódik, hanem minden tudatos keresztény életében természetszerűleg megvalósul, amennyiben az illető hagyja, hogy a hit az élet egészét átjárja, átalakítsa és birtokba vegye. Az istenközelség tudata sem korlátozódik a lelki élet időrendben utolsó szakaszára. Hiszen már a megtérésnél is hathatósan jelen van. De a lelki élet bizonyos megtett útját követően ez jellegzetessé válik és mintegy középpontja lesz a lélek vágyainak. Mint élmény valóban az örök élet valamiféle elővételezését hordja magában, és meggyőzően tanítja az embert arra, hogy egyetlen igazi boldogságát csak Istenben találja.

2. *A lelki élet viszontagságai*

A fenti vázlat bizonyos naív leegyszerűsítés eredménye, és a lelkiéletet mint egy felfelé haladó egyenes

vonalat ábrázolja. A valóság sokkal bonyolultabb. A lelki élet fejlődése szoros kapcsolatban állt az ember személyiségének időszakonkénti alakulásával. Az ember belső és külső élete a vele kapcsolatos történéseknek sohasem egyszerű « egymásutánja ». A felfelé ívelő időszakok krízisekkel váltakoznak, viszontagságos életszakaszokkal, amely hitünket, hűségünket és minden más erényünk valódiságát próbára teszik.

Az ember állandó kapcsolatban áll önmaga múltjával, amennyiben minden újat csak a már átélt és megtanult régi élmények alapján képes befogadni, feldolgozni és megérteni. Belső énünknek ez a tudatos alakulása önismeretre vezet vagy meggyökereztet önismeretünk tévedéseiben: vagy rádöbbenünk tévedéseinkre, vagy a tévedésekben egyre mélyebbre süllyedünk; vagy a valóság újabb távlatait ismerjük meg, vagy egyre inkább becsukódunk és életünket előítéletek alapján irányítjuk. Ezek az ismeret krízisei.

Sokfélék a szeretet krízisei is. Minthogy Isten szeretetét csak a megismert emberi szeretet analógiája alapján tudjuk felfogni, a környezetünkkel fenntartott szeretetkapcsolatok lényegesen befolyásolják lelki fejlődésünket. Az emberi szeretet sokféle fajtája — szeretetünk szülők, házastárs, barát és munkatárs iránt: ezek talán a legfontosabbak — alakítják képességünket a szeretetre. Krízisek keletkeznek, amikor nem tudunk megbocsátani, amikor nem tudunk érdek nélkül, viszontszeretet biztosítása nélkül szeretni, vagy amikor szeretettörekvéseink visszautasításra találnak. Akinek szeretetével visszaéltek, akit a maga önzetlen jósága miatt kihasználtak, aki a jóért rosszat kap viszonzásul, szükségképpen krízis előtt áll: meg kell tanulnia elvetni a rosszat, de nem azt, aki a rosszat teszi, meg kell találnia a nagylelkű adás értelmét akkor is, ha esetleg nem talál megfelelő visszahangra.

A szeretet viszontagságai jelentik a lelki élet küzdelmeinek leglényegesebb részét. Azt mondhatnánk, hogy az ismeret krízisei is ide vezethetők vissza. Aki valóban helyesen és áldozatosan szeret, az magát és másokat is egyre inkább az igazság fényében ismeri meg, mert az Isten Szeretet, azaz Isten végső szándéka és igazsága a világot illetően a szeretetben gyökerezik. Így is fogalmazhatjuk: *az emberi élet értelme az, hogy kijárjuk a szeretet iskoláját, azaz hogy a viszontagságokon át úgy tanuljunk meg szeretni, ahogy Krisztus szeretett bennünket.*

3. *Az élet egysége*

Az emberi természetből fakad, hogy szükségképpen mindig változásokon megyünk keresztül. Testi életünk mint egy íves boltozat hidalja át a születés és halál közötti távolságot. Belső életünknek a kibontakozás, fejlődés, majd az öregedés fázisai után a halál elfogadásához kell eljutnia. Ismeretünk analitikus: mindig részleges, mindig csak egyes szempontokra korlátozódik, az egész felé a részekre bontás eszközével irányul, ezért annak teljességét sose ragadhatja meg. Akaratunk a megismerés felépítéséhez hasonlóan a valósággal csak részlegesen, csak meghatározott és elhatárolt szempontok szerint képes egyesíteni bennünket. Így életünk *időben* játszódik le: egymástól különálló belső aktusok során valósítjuk meg énünket. Az emberi egzisztenciát ontológiailag szétdaraboltság jellemzi. Aktusaink gyakran egymásnak ellentmondanak, az előzőket módosítják vagy hatályon kívül helyezik vagy esetleg csak részlegesen mondanak ellent nekik.

A belső élet állandó feladata, hogy az élet boltívét a születés és halál között egységben és összhangban tartsa. Erre természetünk kötelez, hiszen minden tudatos cselekményt múlt tetteinkhez viszonyítunk, pszichológiai

szükségszerűséggel kénytelenek vagyunk besorolni személyes múltunk egészébe és magunk számára a saját életünk összefüggésében értelmezni.

Mivoltunk és életünk értelme ebben az állandóan változó, de egységre törő folyamatban jelenik meg számunkra. Értelmes egésszé csak Isten előtt válhat, amennyiben a változások sokféleségét, a jó és rossz gyökeresen ellentétes irányba húzó feszültségét a bűnbánat útján önmagunk valódi képének és Isten megbocsátó szeretetének elfogadásával egységbe tudjuk foglalni.

A lelki életet élő ember igazságra és szeretetre törekszik. Isten igazságának és szeretetének fényében képes felfogni és elfogadni önmaga igazságát és ezért szeretni önmagát a maga valóságában, nem úgy, ahogy szeretné elképzelni magát.

Ugyanakkor Isten szeretete az embert a teremtett valóság, főképp az őt körülvevő társadalmi valóság elfogadására és igazságban való szeretetére tanítja. Evvel a lelki élet társadalmi egységet is teremt: összhangot ott, ahol a természetes önzés és a bűnben való egyetértés széthúzást és ellentétet, az érdekek örökös harcát eredményezi. A « homo homini lupus » (« az ember a másik ember számára farkas ») szomorú és cinikus megállapítását a lelki ember a « homo homini Christus » evangéliumi eszményével helyettesíti.

Amikor Krisztus szeretetét megvalósítja, hacsak részlegesen és kis mértékben is, a megváltott és megdicsőült élet fénye valóságosan áttör a bűnbeesett élet kavargó és pusztulással fenyegető fellegein. A krisztusi lelki élet, ha valamilyen mértékben megvalósul, feloldja a rossz és a halál törvényeinek reménytelenségét.

4. *Remény a világban*

A mai ember mélységesen — jobban, mint más korok embere — ismeri természetének nagyszerűségét és önmagát leromboló hajlamait. Amit az egyén azelőtt is megtapasztalt, ti. az, hogy szellemi kiválóságunk egyben a rosszra való képesség és ezért önmagunk tönkretételének, sőt megsemmisítésének lehetséges forrása is, az utolsó évszázadban az emberiségről kollektív értelemben is világossá vált. Következésképpen a mai kultúrát áthatja a csüggedés és kétségbeesés érzése és az elkerülhetetlen katasztrófáktól való félelem. A mestere varázslataival játszadozó, de felettük hatalmát vesztő bűvészinas hasonlatát gyakran idézte a modern irodalom, amikor a mai ember kollektív önarcképét próbálta megrajzolni. Az önzés vagy a szenvedélyek szolgálatában eltöltött élet keretein belül ez a világkép teljesen helyesnek tűnik. A maga világának méretein belül — az egyéni élet « mikrokozmoszában » — egy ilyen életforma mindig a reménytelenséget igazolja, azt, hogy az ember, amikor önmagát felemelni és boldogságát betölteni vágyik, csak megkettőzi lépteit önmaga elpusztításának irányában.

De az Istenhez forduló lélek is érzi a bűn élményén át ezt a pesszimizmust, ami már a zsoltáros szavaiban is megszólalt:

« Egy ezredév előtted lepereg
oly gyorsan, mint a tegnap,
akár az éj egyetlen őrváltása.
Hogyha letéped őket este,
hajnalra olyanok, mint fű, mit lekaszáltak,
virul, mikor levágják reggelente,
de alkonyatra elhervad, leszárad.
. . . . . .
Csak bűnbe visz és bajba a kevélység;
az öröm illan, s elenyészünk végképp » (Zsolt 90, 5-6.10).

A feltámadás tényéből fakadó Krisztus-hit és az ebből forrásozó keresztény lelki élet ezzel szemben a remény ki nem apadó forrása. A keresztény élet tapasztalata azt sugallja, hogy a rossz valóban legyőzhető a jóval, hiszen íme, már önmagamban ennek a győzelemnek valóságát ismerem. « Minden, ami Istentől született, győzedelmeskedik a világon. A győzelem, amely diadalt arat a világon: a mi hitünk » (1Jn 5,4). Ennek a győzelemnek a belső tényei és életalakító ereje személyes bizonyosság a Krisztus-hivő számára. Minthogy reménye egy önmagában hordozott forrásból fakad, nem pedig statisztikákból, számításból vagy eshetőségekből, nem töri le az őt körülvevő reménytelenség atmoszférája. Avval, hogy szeretni képes akkor is, amikor az önzésből fakadó vagy kölcsönösségre támaszkodó szeretet már nem létezhet, azaz a keresztény szeretet határeseteiben: minden olyan alkalommal, amikor a krisztusi szeretet a maga valódiságában megjelenik a világban, egyben a remény konkrét alapja is megjelenik. A keresztények lelki élete nem mint megvalósult tökéletesség, hanem a maga Krisztusra irányuló erejével tesz tanúságot egy olyan szeretet létezéséről, amelynél nincs nagyobb (vö. Jn 15,13), s ezért a remény és öröm üzenetét adja át a világnak.

A keresztény életszentség, amikor egyesül Krisztus keresztjével, mindig azt fejezi ki, amit Paul Claudel « Jeanne d'Arc a máglyán » c. színpadi művének zárójelenetében olvasunk:

« Él a remény és mindennél erősebb!
Él a szeretet és mindennél erősebb!
Él az Isten: Ő mindennél erősebb! »

Balthasar, Hans Urs von, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens (Deutsche Thomas-Ausgabe, 23)* München (Kerle/Pustet) 1954.

Id., *Das betrachtende Gebet,* Einsiedeln (Johannes Verlag) 1958.

Id., *In Gottes Einsatz Leben,* Einsiedeln (Johannes Verlag) 1971.

Bouyer, Louis, *Introduction à la vie spirituelle,* Paris (Desclée) 1967.

Bouyer, L. - Leclercq, J. - Vandenbroucke, F., *Histoire de la spiritualité* I (1960), II (1961), III (1965) Paris (Aubier).

Cognet, Louis, *Introduction á la vie chrétienne* I-III, Paris (Cerf) 1967.

Guibert, Joseph de, *Leçons de théologie spirituelle,* Toulouse 1963.

Historia de la espiritualidad, I-IV, Barcellona (Flors) 1969.

Leclercq, Jacques, *Essais de la morale catholique* I-III, Paris-Tournai (Casterman) 1953.

Mouroux, Jean, *Expérience chrétienne,* Paris (Aubier) 1954.

Sudbrack, Joseph, *Dienst am geistlichen Leben,* Mainz (Matthias Grünewald Verlag) 1971.

Id., *Motive-Modelle für ein Leben als Christ,* Würzburg (Echter) 1970.

Id., « Spiritualität »: *Sacramentum Mundi* IV, Wien (Herder) 1969, 674-9.

Truhlar, Karl Vladimir, *Antinomiae vitae spiritualis,* Roma (Univ. Gregoriana) 1958.

Id., *Structura theologica vitae spiritualis,* Roma (Univ. Gregoriana) 1958.

Vagaggini, Cipriano, *Il senso teologico della liturgia,* Roma (Edizioni Paoline) 1957.

Vagaggini, C. - Penco, C., *La preghiera,* Roma (Edizioni Paoline) 1964.

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés 5

I. Istenhez fordulás . . 11
1. A megtérés kezdetei . . 11
2. A megtérést követő átalakulás . 19

II. A keresztény aszkézis fő vonásai . 24
1. A hármas szeretet útja 24
2. Egység Krisztussal 30
3. Üdvtörténet és Biblia . 33
4. Az egyházi közösség szerepe 38
5. A kereszt titka 43
a) Az ószövetségi próféciák beteljesedése . 46
b) A megtisztulás útja 47
c) Életünk odaadása másokért 49
6. Lélek és test: egységbe forrt kettősség . . 50
7. A világban, de nem a világból . 54
8. Tevékenység és szemlélődés 56

III. A Lélek gyümölcsei 60
1. Az imádságos élet kibontakozása és formái 61
a) A liturgikus imádság 64
b) Az elmélkedő imádság 68
c) Dicsérő, hálaadó és kérő imádság . . 71
d) Az áhítat különböző formái . . . 74
2. A hivatások sokfélesége 76
3. Az evangéliumi tanácsok 81
a) Az evangéliumi szüzesség vagy nőtlenség 82
b) Szegénység Krisztussal . . . 87
c) Engedelmesség 93

4. Különleges kegyelmek 96
a) Elragadtatás és « contemplatio infusa » . 97
b) A lelki élet csodás kísérőjelenségei . . 100

Összefoglalás 104
1. A lelki élet felépítése . . 104
2. A lelki élet viszontagságai . 106
3. Az élet egysége . . . 108
4. Remény a világban . 110

Felhasznált irodalom . 112

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
*2. Bevezetés az ismeretelméletbe
*3. Vallásbölcseleti bevezetés.
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
*5. A kinyilatkoztatás kritikája
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
*4-5. Krisztus
*6. A kezdetek teológiája

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
*3. Az Egyház liturgikus élete
*4. Egyházjog és teológia
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
*7. A gyónás
*8. A betegek kenete
*9. Isten népének szolgái
10. A házasság
*11. Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
*2a. Bevezetés a vallástlélektanba
*2b. A személyi érettség felé
*3. Bölcseleti embertan
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
*6. Az erkölcsi élet alapjai
7. Teológiai erkölcstan
*8. A lelki élet teológiája
9. Az ember jövője

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába;* II/6 *A kezdetek teológiája;* III/7 *A gyónás.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*; III/8 *A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

BENKŐ ANTAL, jezsuita, pszichológus és lelkiségi író: IV/2a *Bevezetés a vallászlélektanba.*

R. P. Antal Benkő
Kaufmanngasse 2.
A-9010 Klagenfurt
Austria

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba*; IV/8 *A lelki élet teológiája.*

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, cisztercita, teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: II/4-5 *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófiaprofesszor a buffalói Canisius College-ban: IV/3 *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

MIHÁLYI GILBERT, premontrei, a magyarok lelkipásztora Chicagóban: III/3 *Az Egyház liturgikus élete.*

Rev. Gilbert Mihalyi
2015 W. Augusta Blvd.
Chicago, Illinois 60622
U.S.A.

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság*; III/6 *Az Eukarisztia*; III/9 *Isten népének szolgái.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok I.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

SZENTMÁRTONI MIHÁLY, jezsuita, pszichológus: IV/2b *A személyi érettség felé.*

R. P. Mihály Szentmártoni
Jordanovac 110
Yu - 41001 Zagreb. p.p. 169
Jugoslavia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófiaprofesszor a Fordham Egyetemen: IV/6 *Az erkölcsi élet alapjai.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

WEISSMAHR BÉLA, filozófiaprofesszor a jezsuiták müncheni bölcseleti fakultásán: I/2 *Bevezetés az ismeretelméletbe.*

R.P. Bela Weissmahr
D-8000 München 22
Kaulbachstrasse 31a

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

Ritz S. — Szabó F.
Via della Pilotta, 25
I - 00187 Roma

FARKASFALVY DÉNES

Székesfehérvárott született 1936-ban. Pannonhalmán érettségizett, majd jogot tanult a budapesti egyetemen. Mint a ciszterci rend tagja Rómában a bencések Szent Anzelm Egyetemén filozófiát és teológiát tanult. 1961. július 9-én szentelték pappá az ausztriai Lilienfeldben. 1962-ben doktorált Rómában. Doktori értekezése, *L'inspiration de l'Écriture Sainte dans la théologie de saint Bernard*, a Herder gondozásában jelent meg Rómában (1964).

1963-tól matematikát tanul; tanári diplomáját 1965-ben kapja meg (Texas Christian University, Fort Worth, Texas). 1965 óta a dallasi ciszterciek középiskolájában matematikát és hittant, és a dallasi katolikus egyetemen teológiát tanít. 1969 óta a középiskola igazgatója. 1974-ben egyéves tanulmányi szabadság alatt Rómában a Pápai Szentírás Intézetben és Jeruzsálemben a Héber Egyetemen folytat biblikus tanulmányokat. Számos magyar és idegen nyelvű folyóirat közölte teológiai tanulmányait és cikkeit. *Zsoltároskönyve* (Prugg Verlag, Einsenstadt, 1975; második kiadás 1976) modern költői nyelven szólaltatja meg a zsoltárok imádságát.