

Szabó Ferenc

## ÚJ IRÁNYZATOK A LELKI ÉLET TEOLÓGIÁJÁBAN

„A háború nem szünet volt két felvonás között, hanem epilógus” — mondotta Suhard bíboros nem sokkal a második világháború befejeződése után. „Ez a háború egy világ végét jelzi. Következésképp az a korszak, amely utána kezdődik, prológus: egy új világ drámájának a nyitánya”.

Az események igazolták Párizs bíboros-érseke szavait. Azt mondhatnánk, a XIX. század a második világháborúval fejeződött be; a XX. század derekán forradalmi változáson, mutáción esik át az emberiség. Maga a Zsinat is leírta ezt a válsággal járó változást, amely a vallási életben, az Egyházon belül is érezteti hatását. A tegnap méhéből vajúdvá születik a ma újsága: a születés vagy a növekedés természetszerű kísérőjelensége a krízis.

A II. Vatikáni zsinat rendkívüli pezsgést idézett elő az egyházi életben és a teológiában. De a mozgolódás, a forrongás már a század elején elkezdődött. A keresztény gondolkodás és az emberi tapasztalat, a teológia és az élet közötti szakadékot már a századforduló nemzedéke megérezte. (Gondoljunk csak itt a mi Prohászka-kra!) A századeleji szellemi nyugtalanság fejeződött ki a modernizmusnak nevezett mozgalomban. Tudjuk, hogy X. Piusz elítélte a mozgalom túlkapásait. Szigorúságát igazolta az irányzat későbbi fejlődése. Nem a probléma-felvetés jogosultságát vonta kétségbe az egyház, hanem a szélsőséges megoldási kísérleteket: a keresztény hit alapjait kezdte ki Loisy vagy Le Roy koncepciója. Ezt jól látta már akkor Maurice Blondel, akit egyébként jó ideig szintén modernizmussal gyanúsítottak.

A modernizmus súlyos és sürgős megoldást váró problémákat vetett fel. A harmincas évek végén kibontakozó „új teológia” is szembenézett ezekkel a kérdésekkel. Mindenekelőtt világossá vált a keresztény gondolkodás kettős hiányossága: a teológia elveszítette az élő Isten titka iránti érzéket, amikor engedett egy bizonyos meddő racionalizmusnak (későskolasztika); továbbá a teológia elveszítette a kapcsolatot az élő emberi valósággal, a keresztény gondolkodás a tudományos fejlődéstől és a való élettől elszigetelten üres formulákkal építgette merev rendszerét. A modernizmus e kettős hiányosságra akart orvoslást keresni. De az első hiba ellen küzdve az agnoszticizmusba lendült át; a második elleni reakciója pedig a pozitívizmushoz vezetett

(pl. a szentíráskritika zárójelbe tette a hitet). Így a modernizmus túlzásaival nem a megújulást segítette elő, hanem éppen annak útját állta, mert az egyház és a teológiai racionalizmust erősítette. Loisy túlzásai hosszú időre megbénították a katolikus szentírástudományt, mert a gyanúsítások atmoszféráját váltották ki az egyházon belül. (A feszültség csak XII. Piusz *Divino afflante Spiritu* kezdetű körlevelével engedett fel.)

Az óvatosság és a fegyelmi intézkedések jórészt indokoltak voltak. Ám a modernizmus elftélésével az általa felvetett kérdéseket nem oldották meg. P. Y. de Montcheuil SJ mondotta a negyvenes években: „A modernizmus problémája csak akkor oldódik meg, ha a teológia eleget tesz azoknak a követelményeknek, amelyek a modernizmust megszülték”.

Az utolsó fél évszázad alatt a teológiai megújulás ezeknek a követelményeknek akart eleget tenni. Lássuk most egészen vázlatosan e megújulás jeleit!

### 1. Teológiai megújulás a XX. század derekán

A katolikus gondolkodás megújulásának egyik legjellegzetesebb ténye a visszatérés a Szentíráshoz. A biblikus megújulás — jórészt protestáns hatásra — új forrásokat nyitott a teológia számára és a katolikus lelkeséget is felfrissítette. A kinyilatkoztatás élő Istene, Jézus Krisztus Istene került így a theodiceák Abszolútuma helyébe. Mert ha a túlzó agnoszticizmussal szemben a katolikus tanítás vallja is azt, hogy a természetes értelem felismerheti Istent, azt sohasem feledheti, hogy az Abszolútum, az *Ens a se = Caritas*; Isten Szeretet és ez a Szeretet a maga teljességében Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki magát. A keresztény bölcsesség a kereszt bölcsesége, amelyről szent Pál az első Korintusi levél elején beszél.

Igaz, a Szentírással való kapcsolat sohasem szűnt meg a katolikus egyházban. De a XIII. század óta a teológia egyre inkább eltávolodott a Bibliától. Míg az egyházatyák írásal lényegében a Szentírás kommentárjai voltak, a késő-skolasztika teológiája autonóm „tudomány” lett: lassan-lassan elszakadt a kinyilatkoztatás forrásától, az exegézist elhanyagolta és meddő spekulációhoz vezetett. A reformátorok ellenhatása érthető és jogosult volt. Amint már utaltunk rá, éppen a protestáns biblikus kutatások (a XIX. századi liberális kritika) késztették arra a katolikus teológusokat, hogy visszaforduljanak a Bibliához. P. Lagrange OP és a „Jeruzsálemi Biblia-iskola” kezdte meg a tudományos biblia-kutatást, az archeológia, a filológia és a szövegkritika újabb eredményeinek feldolgozásával és kritikájával. A Dibélius és Bultmann által megalapított „formatörténeti iskola” pozitív elemeit integrálják a katolikus exegéták is. Bea, Cerfaux, Dupont, Benoit, Schnackenburg, Feuillet, X. Léon-Dufour, Spicq, Boisnard stb. tudományos munkásságát a protestáns exegéták is elismerik. A katolikus szentírástudományban a döntő eseményt XII. Piusz 1943-ban kiadott *Divino afflante Spiritu* k. körlevele jelentette az un. „irodalmi műfajok” elméletével. Ezzel nyitva állt az út a

szabad bibliakutatás felé. A Biblia-Bizottság 1964-es instrukciója az evangéliumok „történeti igazságával” kapcsolatban még kiszélesítette ezt az utat és a formatörténeti módszer óvatos használatát is megengedte, sőt ajánlotta.

Az exegeták és a teológusok feladata az, hogy egy katolikus hermeneutikát dolgozzanak ki: meg kell határozniuk a Szentírás értelmezésének feltételeit, általános Irányelveit. Ehhez pedig nem elégséges a szövegkritika és a bibliai segédtudományok felhasználása. Ez csakis a szoros értelemben vett teológia és az exegézis, meg az ún. „biblikus teológia” együttműködésével lehetséges.

A Biblia végső értelme Jézus Krisztus: Isten testté lett Igéje. Isten végleges Szavát az egyház értelmezi. A hívő ember és a teológus az egyházban éli meg a Jézus Krisztus által adott „logiákat”, amelyek titkára világítanak rá. A keresztény teológia ezt a hitben megélt kinyilatkoztatást próbálja egyre pontosabban kifejezni és tudományos módszerrel összefüggő rendszerbe foglalni.

A biblikus megújulással bontakozott ki a patrisztikus megújulás is. A két háború között fokozottabban az első keresztény századok Irodalma felé fordultak a katolikusok. Az egyházatyák műveit nem csupán apologetikus céllal tanulmányozzák és idézik, vagyis hogy a keresztény tanítás régiségét és apostoli eredetét bizonyítsák, — hanem feltárják a keresztény gondolkodás rejtett, elfelejtett kincseit, és rámutatnak a patrisztikus gondolkodás időszerűségére. A nagy keresztény gondolkodók visszavezetnek minket a megélt hithez, érzékennyé tesznek bennünket az üdv történet nagy tényelnek szemlélésére. P. H. de Lubac SJ, ennek a patrisztikus megújulásnak egyik úttörője, rámutatott a szimbolikus gondolkodás értékére és az egyházatyák nyomán feltárta az Isten szavának régi értelmezését, a Szentírás különböző „értelmét” (sens). Még a második világháború előtt tette közzé korszakalkotó művét — *Catholicisme* c. könyvét, amely hidat épített az egyházatyák történeti látásmódja és a mai gondolkodás között, hangsúlyozva a keresztény dogmák szociális vonatkozásait. Egyébként vele egyidőben E. Mersch SJ is az egyházatyák tanításában kereste a Krisztus Titokzatos Testéről szóló szentpáli tanítást. Ez az eszme nemcsak az új ekkleziológiára volt hatással (vö. XII. Piusz *Mystici corporis* k. körlevelét), hanem az egész katolikus teológiát és lelkiséget felfrissítette.

Franciaországban H. de Lubac és J. Daniélou vezetésével kezdték közzétenni a „Sources Chrétiennes” sorozatban (Cerf) az egyházatyák írásainak fordításait (a legjobb szakemberek bevezetéseivel, jegyzeteivel). A Lyon-Fourvière-i Jezsuita skolasztikátus atyáinak irányítása alatt indult el a „Théologie” c. sorozat (Aubier): ebben is számos kötet foglalkozik a nagy egyházatyák teológiájával. Hasonló vállalkozással más országokban is találkozunk.

Az egyházatyák nemcsak egy letűnt keresztény kor tanúi; a modern embernek is szolid szellemi-lelki táplálékot nyújtanak. A keresztény gondolkodás az ő segítségükkel újra felfedez bizonyos kategóriákat, amelyeket a skolasztika lassan-lassan elveszített. Midenekelőtt a történetiség iránti érzéket, amely a modern filozófia érdeklődésének középpontjában áll (Hegel, Marx, Kierkegaard és Bergson). Irenaeus, Origenesz, Ágoston vagy Nisszai Gergely műveiből kivethető az üdv történeti szemlélet. Tulajdonképpen az üdvösségtörténet adja meg gondolkodásuk keretét; s ebben egész közel állanak a Biblia szelleméhez. A Zsinat dokumentumaiban ez az üdv-történeti szemlélet központi helyet kapott; a legújabb teológiai „summák” pedig (pl. a J. Feiner és Magnus Löhrer által szerkesztett ötkötetes „Mysterium Salutis”) teljesen az üdvösségtörténetre épülnek.

Még a biblikus és a patrisztikus megújulásnál is régebbi a liturgikus mozgalom. Már az első világháború előtt megindult Belgiumban (Dom Lambert Beauduin vezetésével), és a két háború között szélesben kibontakozott Németországban (R. Guardini, P. Parsch, J. A. Jungmann). A francia nyelvterületen a La Maison-Dieu c. folyóirat és a Lex Orandi könyvsorozat mélyítette el a liturgiával kapcsolatos teológiai kérdéseket.

A liturgikus mozgalom úttörői munkájukat a múlt feltárásával kezdték: archeológiai tanulmányokkal, a mise történetének megírásával (Jungmann, *Missarum Sollemnia*), a gregorián-ének tökéletesítésével (Solemes-i iskola); majd elmélyítették a szentmise misztérium-jellegét (O. Casel), a húsvéti titok teológiáját (L. Bouyer); a liturgia szimbolizmusát értelmezték (R. Guardini) és napjainkban kidolgozták a szentségek új teológiáját (K. Rahner, E. Schillebeeckx, O. Semmelroth). Annakidején a *Mediator Dei* körlevél összegezte a liturgikus mozgalom eredményeit és egyszersmind figyelmeztetett a túlzásokra. A liturgiáról szóló konstitúció és az első püspöki szinodus még jobban elmélyítette és kiszélesítette a liturgikus megújulást.

A zsinati megújulást a már említett üdv-történeti szemlélet inspirálta, és ezen belül az egyház titkának új megvilágítása, valamint az egyház és a világ kapcsolatának új értelmezése. Teilhard de Chardin, H. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar, A.-D. Chenu, K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng, B. Häring stb. teológiai munkássága főleg azt célozza, hogy a világ felé nyitott egyház képe, a földi valóságokat újra-értékelő keresztény szemlélet kialakuljon. Eszméikből sokat átvett a Zsinat (főleg a *Lumen Gentium* és *Gaudium et Spes* k. konstitúció); ennek az új teológiának ösztönzésére új keresztény lelkiség van kialakulóban.

Lássuk most ennek az új szellemiségnek, „lelkiségnek” jellegzetességeit!

## **2. Új irányzatok a keresztény lelkiségben**

Tanulmányunk harmadik pontjában pontosabban meghatározzuk majd a „lelkiség” értelmét. Most csak hozzávetőleges definíciót adunk: az evangé-

lium alkalmazása a keresztény életre. Nos, a biblikus, patrisztikus, liturgikus megújulás és a zsinati teológia miképpen befolyásolta, alakította ezt a lelkiiséget? Mi az új a mai lelkiségben?

a) Új mindenekelőtt a világ-felé-fordulás, a világ felé való nyitottság.

A *Gaudium et Spes* bevezetője az emberek világát úgy írja le mint az üdvösség drámájának és a profán történelemnek a színterét. A Zsinat „az emberek világát tartja szem előtt, vagyis az emberiség egyetemes családját azzal a mindenséggel együtt, amelyben életét leéli. Azt a világot, amely az emberi történelem színtere, s amit az ember iparkodása, kudarcra és győzelme jellemez; azt a világot, amelyet a keresztények hite szerint a Teremtő szeretete hozott létre, s az is tartja fenn; azt, amely a bűn szolgaságára jutott ugyan, de amelyet a keresztfeszített és feltámadt Krisztus a Gonosz hatalmát megtörve felszabadított, hogy aztán Isten terve szerint átalakuljon és elérkezzék beteljesedéséhez” (*Gaudium et Spes*, 2).

Az egyház elutasítja ugyan a világ ateista értelmezését, de tiszteletben tartja partnerének autonómiáját, a világ önállóságát. A Zsinat hangsúlyozza, hogy a világfolyamatnak megvannak az autonóm törvényei, a tudományok szabadon kibontakozhatnak, az ember arra van hivatva, hogy a Teremtővel együttműködve befejezze a teremtést. De a világ nem független teljesen Istentől, vagyis önmagának nem elégséges, és az ember csakis a Transzcendens Valóságban, a személyes Istenben találhatja meg kiteljesedését. A „tiszta természet” (*natura pura*) nem létezik: Isten mindent azért teremtett, hogy Krisztusban megdicsőüljön; a megtesestüléssel és a megváltással az adott világ az üdvrend szférájába tartozik. A *civitas terrena* nem azonos a *natura*-val, a skolasztikus értelemben vett „természetes renddel”, sem a *civitas caelestis* a természetfeletttel. Az a tény, hogy minden ember és az egész emberiség történelmével együtt az üdvrendbe tartozik, lehetetlenné teszi az ilyen azonosítást. Kétségkívül, különbség van a *civitas terrestris* és a *civitas caelestis* között. Lehetséges a világnak, vagyis az evilági valóságnak körülírása, és ez ma könnyebb, mint a középkorban volt. A modern racionalizmus és a természettudományokkal bekövetkezett emancipáció az egyházat rákényszerítette arra, hogy ezt a földi világot a maga önállóságában elismerje. A régi manicheista és neoplatonikus szemlélet hatásait kiküszöböljük: elismerjük az anyagi világ, a test stb. értékeit, minden földi értéket igenlünk és integrálni akarunk. Így a mai lelkiség kiegyensúlyozottabb, mint a középkori „világmegvető” szellemiség. P. Congar ezt kifejezetten állítja: a mi történelem-szemléletünk teljesebb, mint a középkori emberé; akkor azt nézték a történelemben, ami elmúlik, ma arra figyelünk, mi történik és mi bontakozik ki.

Természetesen, a keresztény nem „hullhat térdre a világ előtt”. A világ helyes autonómiájának elismerése nem jelentheti azt, hogy az ember lesz a

teremtett valóság végső célja és így mindent eltérít eredeti rendeltetésétől: mindent a bűn hiábavalóságának vet alá (vö. Róm. 8). A földi és a mennyi ország teljesen szét nem választható: az Isten országának és a Sátán országának határvonala mindannyiunk szívében keresztül húzódik; mindannyiunkban összefonódik a jó és a rossz, a történelemben együtt nő a búza és a konkoly. „A földi és a mennyi országnak ez az egymásbahatolása csak hittel észlelhető, sőt rejtélye marad az emberi történelemnek, amelynek szálait Isten fiai dicsősége teljes megnyilvánulásáig a bűn kuszálja össze. Az egyház sajátos üdvözítő célját követve nemcsak isteni életben részesíti az embert, hanem az isteni élet kisugárzó fényét valami módon ki is árasztja az egész világra. Legfőképpen úgy, hogy felemeli és meggyógyítja a személyi méltóságot, megszilárdítja a társadalmi szerkezetet, s mélyebb értelemmel és jelentőséggel ruházza fel a mindennapos emberi tevékenységet” (Gaudium et Spes, 40).

A mai világ felé forduló lelkiség gyűjtőpontjában a megtestesülés titka áll. Krisztus Isten tökéletes képmása, tökéletes ember: mindenben hasonló lett hozzánk a bűnt kivéve és mindenben eszményképünk is. Az ember testben, társadalomban, történelemben él: ennek a „szituált” embernek közvetíti az egyház — a feltámadt Krisztus Lelkével — az isteni életet. S ha az ember belsőleg megújul, ha Krisztus Lelkéből él, ha hite a szeretet által tevékeny, akkor megújítja a föld színét, átalakítja a társadalmat is az igazságosság szerint és keresztyén megoldásokat keres a modern ember legégetőbb kérdéseire. Az egyház a megtestesülés logikáját követve ráirányítja figyelmünket a földi feladatokra. Régebben (a középkorban) eszkatologikus hivatásunk tudata elfordította a keresztyéneket földi feladataiktól. Az újabb teológia és misztika — s ebben jelentős szerepe volt Teilhard de Chardinnek, aki *Az Isteni Milió* c. munkájában (1926) a modern idők „Krisztus követésé”-t adta — megmutatta, hogy a parúzia-várás nem fordíthat el bennünket jelen feladatunktól. Hiszen magának az Evangéliumnak a szaval szerint is (Mt 24) arról ítélnék meg majd bennünket, mit tettünk a kicsinyekért, a szegényekért, a betegekért, az éhezőkért. Krisztus „szentsége” a legkisebb embertestvér.

b) Ezzel el is érkeztünk a mai lelkiség másik jellegzetes vonásához: az evangéliumi testvériség, a szolgáló szeretet szelleméhez.

A mai keresztyének (az igazi keresztyénekről van szó!) szinte ösztönösen elvetnek minden individualizmust. A közösségi szellem és a szociális érzék kialakulása jórészt a modern demokratikus eszmék hatásának köszönhető. Ma szinte újra felfedeztük azt, ami pedig a katolikus dogmáknak lényegéhez tartozik: a szociális szempontokat; azt, hogy szolidárisak vagyunk a bűnben és a megváltásban, hogy testvérek vagyunk Krisztusban és hogy csakis a közösségben, az egyházban üdvözülhetünk. Az egyházon belül is csoportok alakulnak: a lelkípásztorokodásban, a papnevelésben, a keresztyén élet leg-

különbözőbb területein a közösségi szellem, a csoportos munka, a közös megbeszélések kapnak helyet. A szerzetescsaládokon belül is — hogy csak egy konkrét példát hozunk fel — a „közösségi élet” új dimenzióit fedezik fel. Be kell vallani ugyanis, hogy a „közös életet élő testvérek és nővérek” közösségében igen sokszor az individualizmus érvényesült: az egy fedél alatt élők sokszor egymástól teljesen elszigetelődtek, lelki életüket is a rossz értelemben vett „magányosság” jellemezte: a szomszéd, a testvér vagy a nővér, a „világ”, a világegyház nagy ügyei stb. nem igen „foglalkoztatták” őket Imáikban . . . Természetesen, a szemlélődők között mindig voltak „missziós” lelkek, mint pl. Kis Teréz.

Az új közösségi lelkiség kialakulását elősegítette az új teológia, a Krisztus titokzatos Testéről szóló tanítás (XII. Piusz *Mystici corporis* k. körlevele 1943-ban fontos dátumot jelez!) és a liturgikus reform is. A hívek lassankint fogékonnyá váltak a „liturgikus közösség”, a „gyülekezet” teológiai valóságának felfogására. Az egyházat, a Krisztusban hívők közösségét a liturgikus közösség jeleníti meg és az Eucharisztia ünneplésével valósul meg, lesz teljesebb a hívek közössége. P. de Lubac az egyházatyák tanításából ezt a következtetést vonhatta le az Eucharisziáról szóló *Corpus mysticum* c. könyvében: „Présence réelle, parce que réalitante”; Krisztus valóságos jelenlétét legszebben az bizonyítja, hogy eucharisztikus teste az egyház testét valósítja meg, építi. Egyébként ez Szent Pál tanítása: „Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérben részesedünk” (1 Kor 10, 17).

Amikor a Zsinat az egyháznak mint „Isten népének” megfogalmazását felújította és kellő helyére emelte, amikor a kollégialitás elvét hangsúlyozta és azt, hogy minden (a hierarchia is) az Isten népének a szolgálatára, az isteni élet kibontakoztatására van rendelve, teológiailag is megvilágította azt, ami lényege: a krisztushívők közössége, akiket a Szentlélek egyesít. Természetesen, mindennek megvannak a kihatásai az egyházkormányzásra, az apostolkodásra, a szerzetesi életre, a világiak szerepére stb. A párbeszéd, a csoport-munka, a baráti kapcsolat és a testvériség ennek az új szellemiségnek gyakorlati megnyilatkozásai.

A mai elvilágiasodó, ateista környezet is arra készíti a keresztényeket, hogy szorosabbra fűzzék egymás között a testvéri köteleket. Nem arról van szó, hogy elbástyázzák magukat a világ előtt, vagy gettóba szoruljanak; — hangsúlyoztuk, hogy a világ felé való nyitottság az egyház mai küldetésében életbevágóan fontos; — hanem a meleg, testvéri közösséggel kell tanúskodniuk arról, hogy az Úr valóban köztük van (Mt 18, 20), a közös hitben kell örömet találniuk (vö. Zsolt. 133, 1) és így felkészülniök, egymást kölcsönösen megerősítve (vö. Róm 1, 12), hogy az ateista környezetben hűségesek maradjanak. Mindez áll papokra és világiakra egyaránt.

Természetesen, a közösségi szellemnek is megvannak a veszélyei és a torzulásai. A kis közösségek könnyen „szektákká” változhatnak, a személyi felelősséget és alkotást kiolthatja egy bizonyos meddő nyáj-szellem. A kis közösségeknek, csoportosulásoknak az egyház titkát kell megjeleníteniök, az egyetemes egyház misszióját kell teljesíteniök: egyszóval, a liturgikus, apostoli, karitatív közösségnek a nagy egyház vitalitását kell szolgálnia és ezen belül a személyek teljesebb kibontakozását. A csoportok individualizmusra éppoly veszélyes lehet az igazi evangéliumi testvériség szempontjából, mint az elszigetelt egyének önzése; és a gregarizmus — az egyedek egyszerű együtt-léte — az igazi közösség halálát jelentheti, ugyanakkor, amikor a személyiséget is megbénítja.

c) Végül a mai lelkiség harmadik jellegzetessége: az élményszerű hitre és a személyes elkötelezettségre való törekvés.

Az élmény, a „megtapasztalás” — bármennyire meghatározatlan és kétértelmű is a szó — a modern szellemiségnek alapvető tendenciáját fejezi ki. Korunk embere mindent meg akar tapasztalni, próbálni, látni, hallani . . . A természettudományos kísérletezés, az embertudományok (antropológia, pszichológia . . .) eredményei, a gyakorlati élet „élményei” mind-mind azt az ősi kíváncsiságot csigázzák fel, amely mindent „tudni” akar, mindent meg akar tapasztalni.

Ez az igény jelentkezik a vallási élet, a hit területén is. A mai ember a lelki életben is a tapasztalatra hivatkozik; Istent „látni” akarja, a kegyelmet meg akarja tapasztalni. A tapasztalatot nem önmagáért keresi dilettáns módra; de magába gyűjti a mai világ nehézségeit, örömeit és szorongásait; tudja, hogy olyan világban kell Krisztusból élnie, amely tele van ellentmondásokkal, feszültségekkel; olyan korban kell tanúskodnia Krisztusról, amely nem látja a történelem értelmét és amely a jólétben is szorongva keresi a több-létet, vagyis a halhatatlan élet reményében szeretne megnyugodni. A keresztyén hívőtől nem lehet idegen semmi emberi. Az egyháznak a ma felvetődő emberi problémákra kell választ adnia, az egyre inkább megismert, de ugyanakkor egyre összetettebbnek mutakozó teljes emberi valóságra kell fényt vetnie az Evangélium segítségével (hittani és erkölcsstani kérdésekben egyaránt).

Nem kell mindjárt korunk veszélyes „szubjektivizmusát” gyanúsítanunk, amikor erről a törekvéstről esik szó. Kétségtelen, hogy a vallásos élményben könnyen az illúzió áldozata lehet az ember. S tudjuk azt, hogy a hit végső elemzésben nem érzés, hanem akarati aktus, nem pszichológiai biztonság-ézés, hanem a szabadság odatapadása az önmagát kinyilatkoztató, személyes Istenhez.

Ha az ősegyház hitét tanulmányozunk, vagy a keresztyén lelkiség történelmi formáit szemügyre vesszük, szemben találjuk magunkat a „keresztyén tapasztalat” problémájával (1). „Ami kezdettől fogva volt, amit hallot-



tunk, amit saját szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és kezünk tapintott: az élet Igéjét hirdetjük nektek. Az élet megjelent. Mi láttuk és tanúságot teszünk róla és hirdetjük nektek az örök életet, mely az Atyánál volt, és megjelent nekünk. Azt hirdetjük tehát nektek, amit láttunk és hallottunk, hogy ti is közösségben legyetek velünk. A mi közösségünk ugyanis közösség az Atyával és Fiával, Jézus Krisztussal" (1 Jn 1, 1—3). Szent Pál is az első tanúk tapasztalatára hivatkozik, amikor a hűsvéti titkot hirdeti a korintusiaknak, még az evangéliumok megírása előtt (1 Kor 15). Az egyháztörténelem során pedig a nagy szentek vagy lelki vezetők fő törekvése az, hogy megkülönböztessék az igazi és a hamis tapasztalatot, a jó és a rossz „szellem” művét.

De hogyan tapasztaljuk meg a „megfoghatatlan” Istent, aki megközelíthetetlen világosságban lakozik? Az „Isten halálát” hirdető korban milyen kapcsolata lehet a hívőnek az élő Istennel? A mikroszkópok lencsái alatt vagy az űrrakéták pályáin nem találkozhatunk közvetlenül a Titokkal: a tudomány autonóm, az Első Ok nem egy szem a fenomének láncolatában. Isten transzcendens, egészen Más. A mai ember sokszor csak hiányát tapasztalja és hallgatása miatt szenved. De ez a hiány-érzet lehet igazi istenélmény. Az ateizmusnak egy bizonyos fokig tisztogató szerepe van: erre a Zsinat is rámutatott. Végülis minden a tiszta szemtől és az érzékeny szívtől függ. A Teremtő nem ment el, miután megalkotta művét: a most kibomló teremtésben benne munkálkodik és nap mint nap tetten érhetjük a szívünkben (lelkismeretünk szavában). Mert hívása állandó és sürgető. Tehetetlenségünkben segítségünkre siet a Lélek. Jézus Lelke tesz érzékennyé bennünket a lelki valóságok és így az Isten iránt. A Lélekkel a szeretet árad szívünkbe és így — a „konnaturalitás” révén — megismerjük Istent, aki Szeretet. Szent János figyelmeztet bennünket: „Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van. Mindaz, aki szeret, Istentől született és ismeri az Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet . . . Istent sohasem látta senki. Ha szeretjük egymást, Isten bennünk él, és szeretete tökéletes lesz bennünk. Abból ismerjük föl, hogy benne élünk és ő mibenünk, hogy saját Lelkéből adott nekünk . . . Aki azt állítja: Szeretem az Istent, de felebarátját gyűlöli, az hazug. Aki ugyanis nem szereti testvérét, akit lát, Istent, akit nem lát, hogyan szerethetné? Ezt a parancsot kaptuk tehát tőle: Aki szereti Istent, szeresse testvérét is” (1 Jn 4, 7—21).

Mindebből következik az is, amit éppen Szent János nyomán Maurice Blondel és a tőle ihletet merítő mai lelki irodalom (pl. Y. de Montcheuil) vagy akár a keresztény egzisztencializmus (E. Mounier) is hangoztat: a hívő embernek el kell köteleznie magát. Lex: lux. Csak aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre. A világosságot nem lehet elővételezni. Csakis az elkötelezettséggel bontakozik ki szabadságunk. Az elkötelezettség az alapvető szabadság (Blondel „volontée voulante”-nak nevezi ezt) átfogó aktusa, az egész személynek odatapadása egy érték-komplexumhoz, amely az illetőnek

az élet értelmét megadja. Ha hívő keresztényről van szó, akkor a legfőbb érték, amely mindent magában foglal: Jézus Krisztus. S az elkötelezettség egyet jelent a hit aktusával, amely teljesen a kegyelem műve és teljesen az emberé: az emberi szabadság legdöntőbb tette. A hit elsősorban nem dogmák elfogadása (az is, de csak másodsorban!), hanem válasz egy hívásra, kitárulás egy Jelenlétnek, új élet befogadása. A hívás az örök Szeretettől jön; a Lélek teszi fogékonyá az embert annak meghallására és az engedelmességre; Krisztus ajándéknak, a Kegyelemnek befogadására is maga a Kegyelem tesz „nyitottá” bennünket. De nekem is valóban akarnom kell, amit Isten akar velem és általam; nekem kell szabadon döntenem és elköteleznem magam; nekem kell — közreműködve a kegyelemmel — önmagam-má tenni önmagam-at Isten örök terve szerint. Isten nem helyettem cselekszik, hanem cselekvővé tesz. Sajátos hivatásomnak és a jelenlegi hívásnak megfelelően, ilyen és ilyen adottságokkal és „determinizmusokkal”, nekem kell eldöntenem, mire kötelez Isten akarata (aminek objektív kifejezője a „törvény”) itt és most, egy adott szituációban. „A szituáció olyan valóság, amelyben az ember szembetalálja magát Istennel, a legfőbb Te-vel, egy soha meg nem ismétlődő, egyedülálló pillanatban”. (J. Fuchs SJ)

Hisszük azt, hogy a megkezdett örök életet éljük, még ha teljesen nem is tudjuk, „mik leszünk” (1 Jn 3, 1—2), még ha kevés jut is fel öntudatunkba abból, amit megélünk. Ha bűnösök vagyunk is, tudjuk, hogy Jézus Lelke által bennünk folytatja művét, bennünk és általunk akarja megszentelni a világot.

### 3. Lelki élet és „lelkiségek”.

Miután felvázoltuk a mai teológia törekvéseit és megjelöltük a mai lelki-ség jellegzetesebb vonásait, lássuk egy kissé közelebről, mi is a lelki élet lényege és milyen értelemben beszélhetünk különböző lelkiségekről a kereszténységben belül.

Maga a lelki élet — s ez közös minden hívőnél — a Lélek szerinti élet, vagy másképp: élet Krisztus Lelkéből. Úgy is jellemezhetjük, mint a hit, a remény és a szeretet gyakorlását. Az előző pontban (c) tulajdonképpen a „lelki élet” alapvető aktusát írtuk le, amikor a hit elkötelezettségéről és a tevékeny szeretetről szóltunk. (Vö. Lumen Gentium, 40—41).

Most inkább a „lelkiségek” jelentésére szeretnénk fényt deríteni. Azt mondtuk, nagy általánosságban a lelkiség nem más, mint az Evangélium alkalmazása a keresztény életben. A „lelkiséget” sokszor megkülönböztetik a teológiától, vagy a misztikától (ennek ellentétpárja régebben az „aszketika” volt, amely részben fedte a lelkiséget); a teológián belül pedig nemcsak a dogmatikus teológiától, hanem a morális teológiától is elhatárolják. A dogmatikus teológia magát a hitet, a kinyilatkoztatott dogmákat tanulmányozza és bontja ki szervesen. A lelki élet teológiája részben fedi ezt. L. Bouyer-val azt mondhatnánk, hogy a „lelkiség”-nek (spiritualité) vagy a lelki élet teológiájának sajátos tárgya nem az Isten szava önmagában (az „el-

vont" kinyilatkoztatás), hanem „azok a reakciók, amelyeket a hitgazságok kiváltanak a vallásos tudatban” (2). Minden aszkétika és misztika azt tanulmányozza, hogyan viselkedik a lélek a kinyilatkoztatással szemben: hit, remény, szeretet, erények, a Szentlélek ajándékai, erkölcsi haladás, imádság, szemlélődés stb. — mind megannyi jele, formája a lélek reakcióinak. A morális teológia általában az emberi tetteket tanulmányozza a kinyilatkoztatás fényében; azt vizsgálja, melyek az erkölcsi haladás, az emberi tökéletesség evangéliumi feltételei. A „lelkiség” vagy a lelki élet teológiája inkább a lélek és az Isten közvetlen kapcsolatát figyeli, vagyis elsősorban az imádságot és mindazt, ami az „aszketikában” és a „misztikában” ezzel kapcsolatos.

Mindebből azt következtethetjük, hogy a keresztyén „lelkiség” az evangélium gyakorlati alkalmazása a keresztyén életben, a lelki élet teológiája pedig a vallásos lelkiismeret reakcióit tanulmányozza, vagyis a hívőnek az Istennel szemben tanúsított közvetlen magatartását. A kérdéses „alkalmazás” a sajátos szituációk, a temperamentumok és a korszükségelemek szerint változik. A keresztyén lelkiségnek megvannak az állandó alkotó-elemei (Krisztus személye, Egyház, Szentírás, Szenthagyomány, szentségek, liturgia . . .), és változhatatlan magját a szeretetből fakadó engedelmesség képezi, az a teljes IGEN, maradéktalan elfogadása az Atya akaratának, amely Jézus missziójának és fiúi mivoltának is kifejezése. De az alapvető struktúrán és e lényeges „alapálláson” túl különböző módzatok és „utak” lehetségesek a Jézuskövetésben a karizmák, a sajátos hivatások és történelmi szituációk szerint. Sőt, egyazon korban is az egyes temperamentumok szerint változhatnak a „lelkiségek”. Avilai Szent Teréz, Keresztes Szent János és Loyolai Szent Ignác kortársak voltak és a XVI. századi Spanyolországban éltek. Mindhárman az evangéliumi eszményre törekednek, mindhárman az Egyházat akarták szolgálni, mindhárman a misztika magas fokára jutottak el. És mégis mily nagy a különbség közöttük, ha vérmérsékletüket és sajátos hivatásukat tekintjük! Vagy példának vehetjük a XIV. századi rajnavölgyi domonkos misztikusokat: Eckhardt mester, Tauler, Suso. A geográfiai azonosság, a hasonló szellemi környezet és az azonos (domonkos) szellem ellenére is mennyire különbözik „lelkiségük”!

Isten országában, az egyházban „számos lakóhely” van; számos lelkiség bontakozhat ki az egyetlen evangéliumi szellemből. Egy meghatározott lelkiség az Evangéliumnak egy sajátos alkalmazási módja a keresztyén életében: Krisztus titkának sajátos megélése az egyházban.

Változatosság és egység. Változatosság a karizmák, a sajátos hivatások és hivatalok szerint, a temperamentumok és a korszükséglet szerint. De egység a lényegesben: Krisztus követésében, az egyház szolgálatában; közösség az istenfiúi életben, természetfeletti rendeltetésünkben. „Máriás lelkiség”, „papi lelkiség”, „világi lelkiség”, „ferences vagy jezsuita lelkiség”

stb., mind megannyi sajátos formája a Krisztus-követésnek, az egyházban élő Lélekhez való hűségnek, a rendelkezésünkre álló kegyelem-eszközök használatának. A „lelkiségek” tehát a keresztyén élet sajátos „stílusa”, a Titokzatos Test építésének változatos formái.

„Egy a Test és egy a Lélek, mint ahogy hivatástok is egy reménységre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, mindnyájunk Atyja, aki minden fölött áll, mindent átjár és mindenben benne van. Mindannyiunk annyi kegyelmet kapott ajándékba, amennyit Krisztus adott . . . Ő az, aki az egész testet egybekapcsolja és összetartja, a különböző ízek segítségével és minden tag arányos együttműködésével. Így növekszik a test és építi föl önmagát a szeretetben” (Ef 4, 4—16).

### Jegyzetek

(1) Lásd ezzel kapcsolatban a jelen számunkban P. Le Blond cikkét (és a **Christus** teljes 57. számát). Ezenkívül: **J. Mouroux**, *L'expérience chrétienne*, Paris, Aubier, 1954; **M. Dupuy**, „Expérience spirituelle et théologie comme science”, *Nouvelle Revue Théologique*, déc. 1964.

(2) **L. Bouyer**, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Histoire de la spiritualité chrétienne I), Paris, 1960, 10.

### További irodalom:

- **Concilium** 1965 9. szám: az egész szám a lelkiségről (Urs von Balthasar, Besnard, Vandenbrucke, Ranwez cikkei).
- **Christus** 43 (1964): *L'homme spirituel, l'homme véritable* (M. de Certeau, Roustang, Antoine, Sommet, Perroy, Guillet cikkei).
- **K. Rahner**, „Alte und neue Frömmigkeit”, in: K. Rahner - O. Semmelroth, *Theologische Akademie* 4, Frankfurt a. M., 1967.
- **H. Urs von Balthasar**, „Spiritualität”, *Skizzen zur Theologie I: Verbum Caro*, Einsiedeln, 1960-1961.
- **G. Martelet**, *Les idées maîtresses de Vatican II, Introduction à l'esprit du Concile*, Desclée de Br., Bruges-Paris, 1966.
- **A. Manaranche SJ**, *L'homme dans son univers*, Éd. Ouvrières, Paris, 1966. (A keresztyén ember mai helyzetének mélyreható elemzése, a Zsinat tanításának egyik legjobb összefoglalalása.)
- **J. de Guibert**, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1946.
- **P. Teilhard de Chardin**, *Le Milieu divin*, Seuil, Paris, 1957; magyar fordításban: **P. Rezek Román OSB**, *Benne élünk, Ahogy Lehet*, Párizs-Bécs, 1965; ehhez bevezetés: **Szabó F.**, *Teilhard de Chardin, Ahogy Lehet*, Párizs-Bécs, 1965).