

A TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA NÉHÁNY KÉRDÉSÉRŐL*

KALLÓS GÁBOR

A morálteológia mai kérdéseinek kifejtése — nem lehetséges az úgynevezett teológiai antropológia alapproblémáinak érintése nélkül. Ugyanis különböző filozófiai rendszerek és a vallás, jelen esetben a kereszténység, élénken reagálnak az ember időszerű létproblémáira. Arra törekszenek, hogy az „igazi” létnek megfelelően rajzolják meg az emberképet.

A katolikus teológiai antropológia számára bizonyos kérdések már régóta megfogalmazódtak. Vegyünk néhány példát. „Mi az ember, hogy megemlékezzen róla?” (Zsolt. 8, 5) teszi fel a kérdést a Zsoltáros.¹ Majd ugyanez a probléma más megfogalmazásban: „Majdnem isteni lényé teted, dicsóséggel és fönséggel koronáztad. Hatalmat adták neki kezéd műve fölött, mindent lába alá vetettél.” (Zsolt. 8, 6 K)². Vagy itt van például Jób kérdésfeltevése: „Vajon mi az ember, hogy olyan nagyra tartod, arra méltatod, hogy törődj vele. Hisz meglátogatod minden áldott reggel és próbára teszed minden pillanatban.” (Jób 7, 17 K)³.

A régi kérdések azonban újra és újra felmerülnek. Ezzel magyarázható, hogy a *Gaudium et spes*ben a probléma a következőképpen fogalmazódott meg: „Napjainkban az ember elbűvölten nézi saját találmányait és hatalmát, közben pedig aggasztó kérdések gyötrik: hogyan alakul a világ, mi az ember helye és szerepe a mindenségben, van e értelme egyéni és közösségi erőfeszítéseinek, és egyáltalán mi a lét és az emberek végső célja.”⁴

A teológiai antropológia bizonyos kérdéseinek elemzése előtt szükséges a terminológia tisztázása.

Mi tehát a teológiai antropológia?

A meghatározás szembetűnő nehézsége abban van, hogy igen sok szerző gyakran használja ezt a fogalmat — mondhatnám úgy is, hogy a fogalom használata szinte divatba jött — anélkül, hogy legalább annyira körülírná, hogy számára mit jelent. A szakirodalomban egyáltalán nem gyakori meghatározási törekvések közül figyelemre méltó HORVÁTH TIBOR véleménye: „Az antropológia különböző szempontból tanulmányozza az embert: önmagában és egyéni céljaiban (lélektan), a család, a nép a kultúra szempontjából (társadalomtudomány, civilizáció, kultúra és néprajztudomány), vagy a mindenenket létrehozó és irányító, az ember minden tetteiben és gondolkodásában feltételezett végső valósághoz való viszonyában.”⁵ Nyilván HORVÁTH maga is érezte, hogy idézett álláspontja kevésnek bizonyulhat, ezért rögtön hozzátette: „Az embernek a végső és a teljes valósághoz való kapcsolatát a vallástudomány és a bölcsélet tanulmányozza.”⁶ Horváth itt valószínűleg KARL BARTH álláspontjára gondolt. Barth írja: „*A teológia nem más, mint antropológia* (K. G.)

* A dolgozat egy nagyobb tanulmány része.

ami azt jelenti, hogy amit a vallásról, az istenről mondunk, az az ember lényegét fejezi ki.”⁷

HORVÁTH idézett felfogásában nem csupán BARTH álláspontjára való utalás figyelhető meg, hanem sokkal inkább az antropológia részekre bontásának lehetősége, sőt gyakorlata. Ennek azután meg lehetnek és meg is vannak a következményei:

a) Nevezetesen: az antropológia részekre bontása következtében nem lehet egységes képet alkotni az emberről, mert a problémát nem a maga totalitásában vizsgálják.

b) Tetszés szerinti részeket, részproblémákat ragadhatnak ki, olyanokat, amelyek álláspontjukat leginkább igazolhatják. Ezek a problémák — mint majd látni fogjuk — végighúzódnak a teológiai antropológián. Előtte azonban szükségesnek látszik a teológiai antropológia HORVÁTH által történt meghatározása mellett NYIRI TAMÁS álláspontjával is megismernedünk.⁸ NYIRI is abból indul ki, hogy az antropológia [anthroposz = ember, logosz = tan] mely kifejezést Arisztotelész használta először — több viszonylag nagy egységet foglal magában, úgy mint:

- a) természettudományos antropológia
- b) etnológiai antropológia;
- c) filozófiai antropológia.

Ami pedig magát a fogalmat illeti: „E befejezetlenség és lezáratlanság következtében az antropológia nehezen határolható el a filozófia többi ágaitól. Az antropológia egyfelől az ontológiának és a kozmológiának, a természetes teológiának és az etikának egyik oldala, másfelől pedig ezek a filozófia ágak az antropológia különféle oldalait alkotják. Az antropológia nem vezethető vissza a filozófiai pszichológiára (az ontológia egyik ágára) sem, de nem is választható le teljesen arról.”⁹ Nehezíti továbbá az antropológia értelmezését, de különösen elemzését az a tény, amit egyébként NYIRI jól lát, hogy a jelenkori antropológia nem egységes, több irányzatra bomlik. Igazolással elég csupán néhány névre utalnunk: MARX, HERDER, KIRKOGARD, LÖVITH, BOLLMAN, SARTRE, SCHELER, PORTMANN, DILTHEY, C. LEVY, STRAUS és nem utolsósorban GEHLEN, aki kétségtelen, hogy biológiai indíttatású antropológiai koncepciójával észrevehető hatást gyakorol az antropológiai kérdésekkel foglalkozó magyar teológusokra.

A teológiai antropológia kiinduló tétele a következő: Isten saját képére teremtette az embert, Isten képére teremtette őket, férfinak és nőnek teremtette őket.” (Ter, 1, 26, 27)¹⁰.

Tehát nem az ember teremtette az istent (isteneket) saját képére, hanem fordítva. Az ember isten által való teremtésének nyilvánvalólag megvannak a következményei:

a) A katolikus teológia az emberben *kettős* hasonlóságot ismer. Az ember isten képmása (imago dei) a teremtettsége folytán (természetes hasonlóság) és képmása még sajátosabban a krisztusi megváltás által. (Kegyelmi, természet feletti hasonlóság.)

b) Az ember társas lény.

c) Az isten a természetet az ember alá vetette.

A teológiai antropológia alap gondolatai már a bibliában megtalálhatók. A Ószövetségben olvasható: „Szólt az Isten: teremtsünk embert képünkre és hasonlóságunkra! Uralkodjék a tenger halain, az ég madarain: a szelíd állatokon és a mező vadállatain ... Így teremtette Isten az embert saját képére: Isten képére teremtette meg őt” (Ter, 1, 26 KK)¹¹

Az Újszövetségből pedig a következő idevonatkozó gondolatokat lehet kiemelni: Az ember szellemisége révén hasonlít az istenhez, a tiszta szellemhez. Az ember mint isten képmása kerül a teremtett világba, hogy teremtőjét képviselje.

Értelmes volta miatt az ember aktivitásában is rokon istennel. Az istenképiség nem elveszthető (az istenképiséget a bűn sem ignorálhatja), de tovább adható.

És végül: az emberi személy *lélek és test egységében* (K. G.) van isten képére teremtve.

Az Újszövetségben mindezeknek az elvárásoknak Krisztus a megtestesült példája. Az eddigiekből logikusan következik, hogy a teológiai antropológia lényegének feltárását a teremtés elméletével kell kezdeni. SZABÓ FERENC írja: „A keresztény kontingencia élménye igaz, a teremtés eszméjéhez kapcsolódik. De ez az eszme egyáltalán nem tompítja az ember végességének a tudatát, éppen ellenkezőleg: a teremtés gondolata a végtelenség fokozza az ember esetlegességét radikális függésé! Mert teremtménynek lenni annyit jelent, mint semmiféle támasszal sem rendelkezni önmagában; teljes csupaszság, megfosztottság, szegénység, az ember semmi Isten nélkül, létünk semmi egyéb, mint reláció (vonatkozás) Istenhez.”¹²

A mai teológiai antropológia kiindulópontbeli gondja a dualizmustól való megszabadulás. Ugyanis a dualizmus kísértése még ma sem tűnt el a kereszténységen belül. „Pedig hitünk — írja SZABÓ FERENC [a Megtestesülés titka és a test feltámadásáról szóló dogma] határozottan elvet mindenfajta [plátói vagy kartézianus] dualizmust. A test és a lélek szubsztanciális egységéről szóló tan a tomista filozófiának is sarkpontja. S a Tanító hivatal (Denz 480) egyik tétele kimondja: maga a szellemi lélek a test formája, vagyis létet, egységet és életet adó elve. Másszóval: a test (pontosabban; az anyagiság) nem csupán a lélek eszköze, hanem az emberi lény egyik összetevője, principiuma. Természetesen az ember egységét nem kell eltúlozni annyira, hogy a lelket szinte elnyelje a test.”¹³ Ez utóbbi — általunk is kiemelt — gondolatához rögtön hozzátessz egy másikat is. „A mi időnkben — írja SZABÓ — lényegében az a viszony a legforradalmibb és a legtermékenyebb, amelyet az Anyag és a Szellem között mutat ki: a Szellem már nem független az Anyagtól, nem is áll vele szembe, kivéve természetesen azt az esetet, amikor az „anyag” a szó szoros értelmében a világmindenségnek azt a részét jelenti, amely „visszahull”, mert kiesik a Noogenézis fölfelé tartó folyamatából, hanem szintézis és központosulás (centration) útján fáradtságos munkával emelkedik ki az Anyagból.”¹⁴

Az eddigiekből is látható, hogyan akarják a teológiai antropológia segítségével bizonyítani, hogy az ember isten teremtménye. De az ember összetett volta további „bizonyítékokat” is követel. Ezért figyelemre méltó az a következő gondolat amelyet ERŐS ALFRÉD fogalmazott meg, mélyen most is egyetértenek, éppen ezért idézzük mi is. „Az ember a szülők biológiai tevékenysége a nemzés folytán jelenik meg mint az emberi fajnak egy egyede. De mivel szellem (értelem, és akarat), ezért több mint egy egyed a fajban, egyszeri, egyedülálló lény, vagyis személy.”¹⁵

A gondolat világos, az isten a szülők közreműködésével teremt. Ezáltal el lehet határolódni a dualizmustól s a lélek testbe való „belelehelésének” teóriájától. Ugyanis ezután a test és a lélek egysége a teremtő és a szülők műve.

Ezt a gondolatot többek között SCHONENBERG így erősíti meg: „A lét növekedése Istentől jön, és mint ilyen egyedül Istentől. Ezért állíthatjuk egészen különleges módon, hogy a lelket Isten teremti. De világos, hogy amikor ezt mondjuk, nem akarunk Isten „beavatkozására” „világunkba való betörésére” utalni, csupán Isten teremtő tevékenységének egy jellegzetességét emeljük ki, megkülönböztetve azt a teremtő világtól.”¹⁶

Miután az ember a teremtő és a szülők együttes műve, nem meglepetés, hogy a Zsinati konstitúció az ember transzcendenciáját emeli ki. „Nem önáltatás ... *ha az ember az anyagi világnál magasabb rendűnek ismeri fel magát* (K. G.) és ha többre tartja mint a természet részecskéjének vagy az emberi társadalom névtelen elemének. Benső valójával ugyanis az anyagi mindenség fölé emelkedik; ha magába száll, azokba a mélységekbe tér vissza, ahol Istenben a szívek vizsgálója vár rá, s ahol az Isten színe előtt ő maga dönt saját sorsa felett. Amikor tehát az ember felismeri önmagában a szellemi, halhatatlan lelket, nem hitegeti magát valami csaloéka ábrándképpel, a fizikai és a társadalmi körülmények pusztá termékével, hanem éppen ellenkezőleg, a mélységes tárgyi igazságra bukkan rá.”¹⁷

Mielőtt ennek az okfejtésnek a nyilvánvaló tévedését vizsgálnánk, rá kell mutatnunk arra, hogy miért vállalják magukra teológusok a tévedések egész sorát. A tévedés kockázatának vállalására JEAN MOURoux világít rá egyértelműen, amikor a következőket írja: „Amennyiben testet éltető szellem az anyagi világ feltételeinek van alávetve, tagja egy fajnak és érte van teremtve. Amennyiben pedig a testen túlmutató (transzcendens) szellem, a szellemi teremtmény állapotában részesedik, tehát ebben az értelemben a személyiség az Istenhez való közvetlen viszony jelzi és túlhaladja a fajt, amely a személyért van teremtve.”¹⁸

SZABÓ FERENC még MOURouxnál is világosabban és részletesebben fogalmaz. „De az ember nemcsak „természet” — írja —, a szellem túlmutat az anyagi valóságon. A mai fenomenológiának és az egzisztencializmusnak egyik nagy érdeme, hogy kimutatta az anyagi valóságon a szellem kétségtelen nyomait és a dialektikus materializmussal szemben hangsúlyozta a szabadság teremtő erejét, „transzcendenciáját”. Az embernek azért van történelme, mert értelemmel és szabadsággal rendelkezik. A tűz feltalálásától a holdrakétáig, az égetési kultusz kezdetétől az atomkorszak hajnaláig mily sűrűletes fejlődés, mily csodálatos történelem. „*A szerszámkészítő állat — az „animal rationale” — éppen azzal mutatja meg, hogy Isten képmása, hogy a Teremtőt utánozza.*” (K. G.)¹⁹

Most pedig térjünk vissza a jelzett problémákra. Az antropológia felszeletelhetősége miatt az embert nem lehetett a maga totalitásában megragadni. S ezért az embert lényegében befolyásoló tényezők, mint például a természet, még inkább a társadalom a vizsgálódás látóköréből kiestek. Ez az eljárás mód nem csupán önkényes, hanem az ember lényegének redukálásához, az emberi lényeg megcsonkításához vezet. A történelem régóta igazolja, hogy az ember társadalmi lény mivoltát egyáltalán nem lehet figyelmen kívül hagyni. S ezt a megcsonkítást nem tudja egyensúlyozni az az állítás sem, hogy az ember biológiai lény és szellem. A tény tény marad. SARDEN azon gondolatának oltárán, miszerint az anyag csupán a szellem bölcsője (matéria matrix); fel kellett áldozni a társadalmat. Ezzel az áldozattal viszont megnyílt az útja az ember szellemi tevékenysége, úgynevezett belső élete elemzése eltúlzásának.

Eddig az ember kettős hasonlóságának egyikével, az úgynevezett természetes hasonlósággal foglalkoztunk. Most megvizsgáljuk, hogy mit jelent a másik, az úgynevezett természet feletti kegyelmi hasonlatosság. Az első kérdés itt nyilvánvalóan az, hogy miért van szükség a *kettős* hasonlóságra, azaz a természetes hasonlóság mellett még a kegyelmi hasonlatosságra is. SZABÓ FERENC a *Gaudium et spes* című dokumentumra támaszkodva a következőket írja: „Isten az embert az igazság állapotába helyezte. Az ember azonban története legkezdetétől fogva a *Gonosz sugallatára visszaélt szabadságával, szembeszállt Istennel, és nélküle akarta célját elérni*. (K. G.) Noha fölismerték az Isten, de nem dicsőítették Őt mint Isten, hanem oktanal szívük elborult, és inkább a teremtménynek szolgáltak, mint a Teremtőnek.” (vö. Rom. 1, 21—25)²⁰

A „teremtett ember” „lázázó ember” lett. Ez a lázázó *bűn*, hiszen a lázázó ember nem dicsőíti a „teremtőt”, nem ad hálát neki, és nem akarja szolgálni. Önmaga akar mindennek a végső normája lenni. E „bűnök” által felborította az isteni rendet. Noha a vallás tanítása szerint az isten szolgálat lenne kiteljesedésének útja.

A „bűntől” való megszabadulás érdekében isten elküldte egyszülött fiát Krisztust az emberek közé. E pillanattól kezdve adva van a kegyelem, s vele együtt a kegyelmi úton való hasonlatosság, hiszen az nem más mint Krisztushoz s ezen keresztül az istenhez való hasonlóság.

Mielőtt elemzésünket ezen az úton folytatnánk, tisztáznunk kell még egy dolgot. A teológusok ezt a kérdésfeltevést jogosnak ismerik el, s általában azzal válaszolják meg, hogy a kétféle hasonlatosság egymást feltételezi és kiépítésében segíti. Egyébként is Krisztusban a természetes és a természet feletti istenkép tökéletes szintézisben egyesül. A teológia tanítása szerint: amióta isten ember lett, hogy az embereket istenhez vezesse, azóta minden erkölcsi törekvésnek Krisztusra és általa istenre kell irányulnia. Krisztus tulajdonképpen az az ember, akiben természetes és a természetfölötti istenkép végső szintézisben egyesül. Krisztus tehát a „rekapitulációs modell.

Az ember (félreértés elkerülése érdekében, pontosabban az egyes egyén) isten fia, de nem úgy mint Krisztus, hiszen ő természet szerinti (egyszülött fia) az ember pedig örökbe fogadás útján, azaz kegyelmi úton. A dolog lényege, hogy Krisztushoz tartozunk, vele való élet és sorsközösségre vagyunk meghíva. S az ember számára a probléma éppen itt kezdődik. El tudja e fogadni, s ami még ennél is fontosabb — a vallás számára természetesen — modelljének tudja e tekinteni az atomkor embere a kétezer évvel ezelőtt fellépett s akkor is csődbe jutott Krisztust. NYIRI TAMÁS írja: „Jézus élete is csődbe jutott, de alig zárták le a sírkamra ajtaját egy hatalmas kövel, az Isten ereje elhengeríti a követ és feltámasztja halottaiból Jézust. »Feltámadt, már nincsen itt.«” (Mk. 16)²¹

Az alapp probléma itt természetesen az, hogy a jelenben élő és a jövőjét fürkészve kutató ember távoli múltba nyúl-e vissza példaképpért. A kérdést úgy is fel lehet tenni, hogy az idő (mint távoli múlt) nem ignorálta-e Krisztust mint esetleges példaképet? Ezt a problémát csak úgy lehet feloldani ha Krisztust „időállóvá”, másszóval s talán ez a pontosabb, időfelettivé teszük.

GÁL FERENC például a következőképpen oldja meg ezt a kérdést: „Nem kora szellemének vagy valamilyen irányzatnak a szóvivője, hanem az örök élet szerzője. Amit követel azzal a *mindenkori ember* (K. G.) tartozik Istennek, lelke üdvösségének és embertársainak. *Ezért lehet példaképe* (K. G.) a férfinek és a nőnek, fiatalnak és öregnek, egészségesnek és betegnek, tudósnak és tudatlannak.”²²

GÁÉ és általában a teológusok törekvése annak bizonyítása, hogy Krisztus az egyetemest ragadta meg. Ez természetes, hiszen Krisztusnak éppen múltbelisége miatt ahhoz, hogy a jelenben is példakép lehessen, ez az egyetlen járható út. Ez az út azonban áldozatokat is követel. Az egyetemeshez, az örököshöz való kötődés egyik ágon megkívánja annak nyomatékos hangsúlyozását és bizonyítását, hogy az ember istentől való függése tény, sőt, mindig változatlan tény. A másik ágon pedig — s ez logikusan következik az elsőből — *hogy az egyetemes független a társadalomtól*, annak konkrét berendezkedési formáitól.

GÁL írja: „Amikor Krisztus beszélt az Atya házáról, a mennyek országáról s az egész természet feletti világról, nem a fantáziának akart táplálékot nyújtani. Nem a mesék világába vezetett, hanem azt világította meg, mi lesz a követésének eredménye.”²³ Krisztus ezen az elméleti alapon lehet példakép, sőt különös példakép, aminek lényege abban áll, hogy nem egyszerűen emberi ideál. Erről írja GÁL: „Megmutatta, hogyan kell beleállni a családba, a testi és szellemi munkába, hogyan kell visel-

kedni barátokkal és ellenséggel; hogyan kell reménytelennek látszó feladatot megvalósítani, hogy kell terhet hordozni és meghalni...

Igazolni akarta, hogy Istentől nem idegenek azok a problémák, amelyek minket lelkesítenek, untatnak, amikért küzdünk vagy amelyektől menekülünk. Nem idegen a család, a társadalom, az állam, a testi és szellemi munka, a tudomány, a művészet, a barátok és szomszédok egymásra utaltsága. Meg akarta mutatni, mit lehet kezdeni az érthetetlen helyzetekkel, amikor az ember reménytelennek látszó vállalkozásba fog, amikor másokat erkölcsi eszmék követésére serkent, vagy amikor minden ok nélkül gyűlölnék vagy kisémmiznek bennünket.”²⁴

Krisztus ezzel a magatartásával a teológusok szerint megújította az erkölcsi életet. Tevékenysége során azonban itt nem állt meg, hanem ahogyan a teológiai jegyzet is rámutat „új életet ad, s ettől kezdve a legmesszemenően ez az új természet feletti lét határozza meg a kapcsolatot, amely Istenhez fűzi az embert. Krisztus által Isten a természetes, velünk született léten túl valami mást is ajándékoz nekünk, amely által új teremtménnyé leszünk. A keresetségben működő Szentlélek műveként Isten gyermekeinek új természetével új életre születünk.” (J. n. 3, 5)²⁵

A Krisztus-ideál megértéséhez feltétlenül szükséges még a következők figyelembe vétele:

A kereszténység története során Krisztus több interpretációjával találkoztunk, például: Krisztus mint főpap, jó pásztor, a tisztelet tárgya, a szenvedő Krisztus-eszmény, embersége. A Krisztus-interpretációknak jelenkori alapproblémájára CSERHÁTI JÓZSEF így mutatott rá: „A zsinati dokumentumokban kétségtelenül új vonásként jelentkezik az a tény, hogy az egyház újra felfedezte a világot, benne a földi, az anyagi értékeket és ezek boldogítóbb szerepét.”²⁶

Majd pedig így folytatja: „Keresik a találkozási felületeket a marxizmussal: Minden hiteles keresztény humanista keresésnek *figyelembe kell vennie* a korszerű szociológiai tanulmányoktól, továbbá a marxizmustól és a szocializmusból kidolgozott embertanok azon pozitív elemeit, amelyek a belterületen művelt keresztény társadalomtanokkal és általában a keresztény erkölcsi tanítással összeegyeztethetők.”²⁷

Ha minden teológus nem is osztja CSERHÁTI álláspontját, az feltétlenül mégis igaz, hogy napjainkban a magyar erkölcszteológusok az eddigiekhez képest *új vonásokkal rendelkező* Krisztus interpretációra törekszenek. Az eddigiek során a következő új elemekre figyelhetünk fel:

a) Isten, Krisztus és az ember kapcsolatában a régebbi felfogásokhoz képest figyelemre méltó új vonás, hogy több hangsúlyt kap (vagy talán a Krisztus interpretáció történetében most kap először hangsúlyozást) az ember s az ember viszonya a, személy és a közösség kapcsolatának újfajta elemzési törekvése, a földi értékek lét- és szerepe az ember életében. Egyre többen hangoztatják, életöröm nélkül, élni akarás nélkül nem lehet ma keresztény az ember. S e tételek hangoztatása közben még a felmerülő kételyek eloszlatására is vállalkoznak. SZENNAY írja például: „Hangoztatják, hogy az a régebbi a gnoszticizmus kétezer éves örökségének terhet hordozó szemlélet, mely szerint a profán világ és annak értékei jelentéktelenek, sőt veszedelmesek, mert elvonják az embert az „égretekintés”-től, *feltétlen hibás, és semmiképpen sem keresztény*, (K. G.) de még az Ószövetségi kinyilatkoztatástól is távol áll. Ez a gnosztikus dualistafelfogás minden evilági, istentől útjára indított érték ontológiai méltóságát támadja és ássa alá.”²⁸

b) A földi értékek „felfedezése” — vagy mondhatnánk úgy is, hogy elismerése — nem ignorál ugyan bizonyos régebbi tanításokat, de feltétlenül háttérbe szorítja azokat. Pl. arébben igen hosszú időn át hangsúlyos kifejezést kapott azon gondolatot

hogy „míg a földön élünk, zarándokok vagyunk” (2 Kor. 5, 6), ma már nem hangsúlyos. Az egyház keresi helyét az új világban.

c) Hosszú időn keresztül Krisztust egy olyan tökéletes erkölcsstanítónak mutatták be, aki után már nem jöhet tökéletesebb erkölcsstanító, s nem is nézték „jó szívvel” a történelem során az egyéb erkölcsi törekvéseket és tanításokat. Ma azonban már sokan nemcsak realitásként fogják fel a szocialista erkölcsöt, hanem értékelik annak létéből fakadó tényleges jelentőségét. Ezért azután a „harc a Krisztusellenes hatalmakkal” (2 Kor. 10, 3—6) [Esetünkben mondhatnánk úgy is, hogy a Krisztusellenes tanításokkal] elméletileg is, de gyakorlatilag is egy sor új problémát vet fel.

Tény, hogy itt különböző elképzelésekkel és törekvésekkel találkozhatunk, például a kimondatlanul a múlthoz való ragaszkodástól az ideológiai harc felfüggesztésének gondolatáig, de megvan az igény a meglévő problémák tisztázására.

A teológiai antropológia „tárgykörébe” tartozó eddig érintett kérdésekből is világos, hogy magának a teológiai antropológiának fokozottabb szerep jut az úgynevezett morálteológiai kérdések elvi, de módszertani megítélésében is. Eppen ezért, mert ezt a növekvő szerepet a katolicizmus nem szándékszik a morálteológia működési szférájában hagyni, erre a folyamatra nekünk is nagyobb figyelmet kell fordítani. Miről is van szó tulajdonképpen? A problémát NYIRI igen markánsan így fogalmazta meg: „A marxista antropológia nem válaszol a „valódi, egyéni, hús-vér ember” végső problémájára, bár ebből indul ki, s ennek ígéri a megoldást.”²⁹

NYIRI idézett álláspontjának közvetlen motíváló tényezője a halál megítélésének a kérdése. Mint ahogyan írja: A halálról MARX csak annyit mond, hogy a faj kegyetlen bosszúja az egyeden, hogy „az egyén meghatározott nembeli lény, s mint ilyen halandó.”³⁰

NYIRI szerint a probléma azonban sokkal összetettebb. „A halálban születik meg — írja — véglegesen az ember. A szülési fájdalmak erőszakosan tolják ki a magzatot a méh védelméből — és szükségéből — a világ tágasságába. A védettség megszűnése egyben teljes kiszolgáltatottságot eredményez. Valami hasonló történik a halálban is. A lélek elveszíti a test védelmét, kiszolgáltatott helyzetbe kerül, egyúttal azonban új világ nyílik meg előtte. Nemcsak testében, hanem az egész világban lesz jelen. Talán ezzel magyarázhatók egyes pszichológiai jelenségek is. *A halál nem az emberi lét vége, nem csak átmenet az egyik létformából a másikba, hanem az örökkévalóság kezdete.* (K. G.) A teremtett világ az ember testén keresztül személyé érelődik, és a halálon át a világ is eljut beteljesüléséhez: nem lineárisan, hanem dialektikusan: a pusztuláson át teljesíti be teremtményeit Isten. Megszűntetve-megőrizve emeli fel magához az embert és az emberen keresztül a világot. Egyrészt tehetetlenül vagyunk kiszolgáltatva a halálnak, másrészt az emberi halál a személy beteljesülése is szabad tette. *A halál személyes tett, amelyben teljesen megvalósul a szabadságunk és egészen kivilágosodik értelmünk. Külsőleg az emberi személy pusztulása, bensőleg, önmagunk aktív megvalósítása: az élet beérése, életünk termésének betakarítása, személyes birtokba vétele a külső letörés és pusztulás közben.* (K. G.) A halál a személy legtökéletesebb belső aktivitása és az ember legradikálisabb tehetetlensége egyben. Az emberi egység miatt a halál két elemét nem oszthatjuk meg egyszerűen a test és a lélek között, mert ezzel megszüntetnénk az emberi halál tulajdonképpeni mivoltát.

A halál alapvetően kétértelmű. Nem dönthető el, hogy a halálban beérő élet a személy eddig leplezett ürességét takarja-e, vagy hogy a halálban mutatkozó sivár pusztaság az igazi bőség külső látszata-e csupán. A halált beburkoló kétértelműség miatt a halál éppen úgy lehet a bűn és büntetés kifejezése, sőt a bűn tetőpontja: az igazi halálos bűn, mint az élet delelője, a legvégső személyes tett, amelyben eddigi szétszórtságát egybegyűjti és hívó bizalommal Isten felfoghatatlan Titkának adja át

az ember. Ezért mondhatjuk, hogy a halál mindig itt van életünkben. Nem esik egybe az orvosi exitus időpontjával, hiszen a halál végül is azonos az ember szabadságának egész történetével, amely végérvényessé teszi a személyt. Ezt a rahneri gondolatot fejleszti tovább BOROS. Azt állítja, hogy a halálban valósul meg a személy végső döntése. (*Optio finalis*) saját magáról a világról és Istenről. Boros *abból indul ki, hogy a személy meghalás közben tér magához.* (K. G.) Transzcendentális akaratunk, a Blondel-féle akaró-akarát mindig túlnyúlik az akart akaraton, s magára a létre irányul. Ezt az „excesszust” csak akkor hozhatja be teljesen az akaró akarat, amikor meghal az ember, csak akkor éri utol magát, amikor közvetlenül a lét teljessége elé kerül. De nemcsak az akarat, hanem az értelem excesszusa is eléri célját. Az ítéletben megvalósuló értelmi megismerés lehetőségének a föltétele a lét elővétele. Ez földi életünkben mindig töredékes. Amikor meghalunk, tetté válik szellemünk végtelen vágya: kivilágosodik létre-utaltságunk, s egészen magunkhoz térünk. A világ és a lét közvetlenségében önmagunk közvetlensége is megvalósul. Egészen biztosan — de nem közvetlenül — megismerjük Isten létét is, mivel mind a kozmosz, mind önmagunk lébenső magva Istenre való irányulás.

Így jöhet létre a lét teljes világosságában a szeretet végső döntése, amikor meghalunk, egészen kiszolgáltatjuk és maradéktalanul átadjuk magunkat az isteni szeretet misztériumának.”³¹

A másik probléma NYIRI szerint a halál megítélésével kapcsolatban az „örök élet kivetítésének” a kérdése. Aminek marxista értelmezését, de leginkább kritikáját véleménye szerint nem lehet kellően megalapozottnak tekinteni.³² Ez a probléma azután átvezet bennünket egy újabb nagy kérdéskör színterére: a szeretet, az élet céljának (értelmének, a boldogságnak problematikájához).

Még legalább egy nagyon fontos antropológiai kérdésre feltétlenül reflektálnunk kell, ez pedig a személy.

„Az ember minden tekintetben társadalmi lény. Az egyén felelősségét és szabadságát a társadalom közvetíti az egyén, a társadalom segítségével fejleszti magát: a társadalom az ember »második természete«”. — olvashatjuk NYIRI TAMÁS gondolatát.³³ Sokan mondhatnák, hogy hol a probléma, ami miatt külön ki kell térni a személy értelmezésére, hiszen NYIRI fentebb idézett álláspontja valós. Kétségtelenül. De ha figyelmesen végigkövetjük gondolatmenetét, az elrejtett problémák egész sora tárulkozik fel. Állításunk jól érzékelhető NYIRI következő gondolatával: „A társadalom — bár meghatározza — nem determinálja az embert; a személy nem a csoport gondolkodásának a kifejezője csupán, s a társadalmi szükségszerűség nem szünteti meg a szabadságot.”³⁴

Ki hát akkor a személy? Pontosabban mit kell a személy fogalmán értenünk? NYIRI írja: „A szellemi természettel rendelkező, önmagában fennálló, minden mástól különböző, s önmagával azonos létezőt mondjuk személynek.”³⁵

Miért kell a teológiai antropológiában nyomatékos súlyt kapni a személynek? Erre a kérdésre a legracionálisabb választ BODA adta, amikor a következőket írta: „A keresztény világszemlélet etikai síkon is elismeri az ember közösségi voltát, mégis kiemeli az emberi személy méltóságát és transzcendens irányú küldetését.”³⁶

Az immanens világ kényszerű elismerése és a transzcendens világ állításának fenntartása egy ponton és egy idő után kikerülhetetlenül veti fel a vallási erkölcsnek — már az előbbiekben kimutatott — dichotom jellegét. Ezért kell tulajdonképpen „két etikai rendszerrel” operálnia a katolicizmusnak. A transzcendens világra érvényes etika adott (ez a morálteológia) az immanens világ számára pedig az úgynevezett perszonális etika a leginkább ajánlható.

S itt nem szabad azt hinnünk, hogy a perszonális etika csupán az egzisztencializmus sajátos hatásának az eredménye. Az kétségtelen, hogy a perszonális etika kapott „indíttatást” az egzisztencializmustól, de mégsem ez a legfontosabb tényező. Úgy vélem, hogy az egyik legfontosabb — ha nem a legfontosabb — tényezőre NYIRI TAMÁS mutatott rá: „A perszonalista gondolkodás legfontosabb feladata napjainkban — írja — az individualista és *kollektivist*a felfogásokkal szemben (K. G.) az ember, a társadalom és a történelem személyes értelmezése, s hogy rámutasson az individualizmus és a kollektívizmus egyoldalúságára.”³⁷

A „kritika” elvi alapja pedig: „Az individualizmussal és a kollektívizmussal elmentében a perszonalizmus eszménye a szabad (az elidegenülés különféle formái alól felszabadult) felelősségtudó személyek társas közössége.”³⁸

Valójában sokkal inkább arról van szó, hogy az általános világnézeti szembenállás a marxizmussal érvényesül és konkretizálódik a morál síkján is.

Ilyen okok miatt nemcsak a marxizmust vagy a marxista „antropológiát” általában kell ütköztetni a vallással, hanem a személyiségelméletét is a teológiai antropológia személy, pontosabban személyiségelméletével.³⁹

Éppen a teológiai antropológia téves felfogása miatt nyomatékosan kell hangsúlyozni, hogy a személyiség formálódása s személy és a társadalom összetevékenysége együttes hatása megy végbe. Ezen a kritikai ágon válaszolhatjuk meg és utasíthatjuk vissza leghatékonyabban NYIRI következő állítását: „Ha az antropológia az emberi lét meggondolása, szélteében (történelmiség és társadalmiság) és hosszában (transzcendencia) való megvilágítása, akkor nem tekinthet el attól, amit egészen általánosan az emberi lét „vallási” dimenziójának mondunk. A vallási dimenziók minden korban és időben — még a kereszténység utáni ateizmus korában is, amikor az ateizmust az emberi lét értelmezéseként hirdetik — hozzátartozik az emberi lét alapstruktúrájához. Az olyan antropológia, amely nem vezet a teológia felé, nem érdemli meg nevét, mert nem látja világosan tárgyát, amelyre reflektál: az embert.”⁴⁰

Jegyzet

1. Idézi: KISS LÁSZLÓ: Emberi kibontakozásunk elé. Vigilia. 45. évf. 1980/2. 73.
2. Uo.
3. Uo.
4. Uo.
5. HORVÁTH TIBOR: A kinyilatkoztatás teológiája. Róma 1975. 81—82.
6. Uo. 82.
7. BARTHOT idézi: SZÉLL MARGIT „Teremtsünk embert képmásunkra” című írásában. Teológia 1979/1. 7.
8. NYIRI TAMÁS arra vállalkozott, hogyha vázlatyszerűen is, hogy összefoglalja a teológiai antropológia lényegét. Erre hivatott az Antropológiai vázlatok című 1972-ben megjelent könyve. Egyes kérdések tárgyalásánál mindig figyelembe vettük az említett munkájában kifejtett álláspontját.
9. NYIRI TAMÁS: Antropológiai vázlatok. Szent István Társulat 1972. 10.
10. Idézi SZÉLL MARGIT Teremtsünk embert képmásunkra című írásában. Teológia. 1979/1. 7.
11. Uo. 16.
12. SZABÓ FERENC: Az ember és világa. Róma 1969. 73.
13. Uo. 143—144.
14. Uo. 144.
15. ERŐSS ALFRÉD: „Az emberi személy problémája” című munkájából idézi SZABÓ FERENC: Az ember és világa. Róma 1969. 147.
16. Uo. 150.
17. Uo. 146.
18. Uo. 147.
19. Uo. 146.
20. Uo. 176.

21. NYIRI TAMÁS: A keresztény ember küldetése a világban. Szent István Társulat 1968. 51.
22. GÁL FERENC: A hit ébresztése. Szent István Társulat 1966. 184.
23. Uo. 190.
24. Uo. 185—186.
25. DR. BAGI—DR. DIÓS: Erkölcteológiai jegyzet I. Nyíregyháza 1978. 36.
26. CSERHÁTI JÓZSEF: Az egyház szolgálata a világban. Vigilia. 44. évf. 1979/2. 73.
27. Uo. 74.
28. SZENNAY ANDRÁS: A profánvilág — megszentelt világ. Teológia 1979/1. 14.
29. NYIRI TAMÁS: Antropológiai vázlatok. Budapest, 1972. 34.
30. Uo. 34.
31. Uo. 98—100.
32. Ezen a ponton lép be Marx kritikája. Azt mondja, hogy nem az ember vetíti ki az örök életet, hanem a visszájára fordított világ tükröződik ebben a visszájára fordított világtudatban. Amit Marx a visszájára fordított világról mond, abban teljesen igaza van, de mivel magyarázza, hogy a vallási tudat ennek a tükröképe, hiszen a vallás a kibékíthetetlen földi ellentétek, az ember belső szétszakítottságának összebékítését kíséri? Mi az a tükröző közeg, ami megfordítja a képet? Ha a vágyra hivatkozik, akkor egyrészt visszaesik Feuerbach szintjére, amit sikerrel bírált, másrészt honnét tudja, hogy ez a vágy téved? Pontosabban: mivel a halálban nem a visszájára fordított világ tükröződik: hiszen a halál független az elnyomó társadalmi struktúráktól, hogyan állapítható meg a marxizmus rendszerén belül, hogy az erre adott válasz, a halhatatlanság, a hamis tudat terméke? Miképpen dönthető el marxista kritériumokkal, hogy a halhatatlanság kivetítése illúzió-e csupán, vagy objektív valóság tükröződik benne? Mi a magyarázata annak, hogy az ember a nyomorult és pusztulás ellenére nem a teljes abszurditás és végleges megszűnés, hanem az élet beteljesült örökkévalóság mellett dönt? Ha az ember nem találkozónék életében a feltétlen valósággal, ha nem tapasztalná meg az élet pusztulásánál közvetlenebbül az élet romolhatatlanságát, akkor aligha lenne képes kivetíteni magából a halhatatlanságot, vagy aligha tükrözhetné tudata örök életként a halált. A kérdés tehát az, hogy van-e olyan tapasztalati tény, amely a halál-on túli életre utal? Uo. 225—226.
33. Uo. 150.
34. Uo. 167.
35. Uo. 186.
36. BODA LÁSZLÓ: Bevezetés a személyes etikába. Nyíregyháza, 1973. 15.
37. Uo. 188.
38. Uo. 199.
39. Úgy vélem, hogy az itt kimutatott morálteológiai törekvések leghatékonyabb marxista kritikája úgy lehetséges, ha kimutatjuk a személyiség új erkölcsi jellemvonásait a fejlett szocialista társadalom építésében. Erre a feladatra vállalkozott például KOVÁCS FERENC a IV. országos etikai konferencián. Véleményével teljes összhangban állítjuk, hogy társadalmunk megköveteli: hogy minden egyes egyén személyes képességeitől és adottságaitól függően egyszerre fejlessze és gyakorolja önmagát:
 - mint dolgozó, akinek életpszükséglet a munka,
 - mint közéleti lény, aki társaival együtt tudatosan formálja a társadalmi viszonyait,
 - mint intellektuális lény, aki törekszik a világ és önmaga megismerésére, megértésére és megváltoztatására,
 - mint kulturális, erkölcsi és érzelmi lény, aki elsajátítja és továbbfejleszti a szellemi értékeket és magánéletét harmóniában tartja közösségi életével,
 - mint egészséges és edzett fizikumú lény, akit mindezek folytán az életöröm jellemez.
40. NYIRI TAMÁS: Antropológiai vázlatok. Budapest, 1972. 292.

ÜBER EINIGE FRAGEN DER THEOLOGISCHEN ANTROPOLOGIE

GÁBOR KALLÓS

Der Verfasser versucht in seiner Arbeit eine Sinnerklärung der Hauptfragen der theologischen Anthropologie im Spiegel des II. vatikanischen Konzils kurz zusammenzufassen. Das Ausgangsproblem liegt in der Bestimmung der theologischen Anthropologie, daraus folgend im Verhältnis unter dem Gott, dem Menschen und Christi, mit besonderer Rücksicht auf die Mission von Christi.

In den weiteren erweist der Autor die positiven Tendenzen in der heutigen ungarischen anthropologischen Literatur und macht auf die Wichtigkeit des Zusammenstosses der marxistischen Anthropologie mit der theologischen aufmerksam.

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

ГАБОР КАЛЛОШ

Автор в своей работе стремится коротко подытожить трактовку наиболее главных вопросов теологической антропологии в зеркале 11-ого Ватиканского Синода. Основная проблема заключается в определении теологической антропологии, затем, — исходя из этого, — отношении Бога, человека и Христа, с особым вниманием на миссию Христа.

Далее автор раскрывает положительные устремления, проявляющиеся в современной венгерской теологической антропологической литературе, обращает внимание читателей на важность противодействия марксистской антропологии теологической антропологии.