

## AZ ÉLET CÉLJÁNAK ÉS ÉRTELMENEK NÉHÁNY KÉRDÉSE A VILÁGRA NYITOTTSÁG TÜKRÉBEN

KALLÓS GÁBOR

A mai katolikus erkölcszociológia álláspontját az élet célja és értelme kérdéseiről nem lehet elemezni és megérteni az „ember nyitottsága a világ iránt” tanítás vizsgálata nélkül.

Mint ahogyan NYÍRI TAMÁS kimutatta GEHLEN fogalmazta meg elsőnek „az ember nyitottsága a világ iránt” terminológiáját. [1] GEHLEN a világ iránti nyitottságot mint szükségletet elsődlegesen általában az új korról hozta összefüggésbe. De okát magában az emberben is látta. Ugyanis NIETZSCHÉRE hivatkozva az ember „meghatározatlan állat”, amiből GEHLEN szerint a „meghatározatlan kötelesség” is fakad, amely hajtja vérünket a nyitottság felé. Mindezt NYÍRI a következőképpen értelmezi: „Az állatok életszükséglete specifikus külvilágokra korlátozódik, az emberi igények viszont végláthatatlanok. Az ember nemcsak bizonyos létfeltételekre szorul rá, hanem valami parttalanra (K. G.) ami mindig megtagadja magát tőle, valahányszor megérinti.” Amint VÁCI MIHÁLY írta:

- Jól lakhatsz fuldoklásig a gyönyörökkel
- az életből hiányzik valami
- Hiába vársz az emberi teljességre
- mert az emberből hiányzik valami
- Hiába reménykedsz a megváltó Egészsben
- mert az Egészből hiányzik valami

NYÍRI fentiekből levont következtetése pedig: „Idült hiányérzetünkre nincs más magyarázat, mint egy, a világot teljességgel meghaladó és az emberhez forduló vis-à-vis-létezése. Nem mi alkotjuk vágyaink fantasztikus tárgyát, amint L. FEUERBACH vélte, hanem indítatásaink túltengésének, igényeinek örökös betöltetlenségének a létéből következtetünk e sajátos létállapot világfeletti előfeltételére. Amennyire konkrét, kézzelfogható minden egyes lélegzetvételünkben felismerhető létünk ráutaltsága valami parttalanra, annyira reális konkrét és tagadhatatlan e világon túli „szemben lévő” létezése. Ábránd talán az „ösztönök túltengése” vagy a „meghatározatlan kötelesség?”. Amiben tapasztalhatóan reálisak, ugyanolyan tapasztalhatóan reális az ember „végtelen ráutaltsága” és ennek világon túli előfeltétele. „Vágyat az fakaszt, ami van, az ábránd pedig nem létező”: (P. CLAUDEL) [2]

Noha a katolikus teológusok szerint is kétségtelen tény az ember e világ felé való fordulása; mégis a „nyitottság” különböző elképzeléseivel találkozhatunk. A pesszimizmus hangja csendül ki NYÍRI TAMÁS következő soraiban: „Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a világ nem otthonunk többé, hanem tevékenységünk nyersanyaga csupán, és ezzel kényünkre-kedvünkre manipulálhatunk. A hazáját veszített ember manipulálási lehetőségeinek félelemmentes növekedése kellemetlen közérzetet kelt, nyomasztó szorongást ébreszt: Vajon kiféle, miféle lény az ember; hogy ekkora hatalom birtokába kerül?”. [3]

PÁPAI LAJOS a „Fejlődő erkölcs — erkölcsös fejlődés című tanulmányában írja: „legyen nyitott az új meglátások befogadására. Járjon nyitott szemmel a világban és környezetében. E nélkül bezárulna, megállna a fejlődése. Ez egyfajta „tradicionalizmus”, megmerevedés a fejlődés egy pontján, s erkölcsi téren is nagyon veszélyes lehet.” [4] Tanulmányában más helyen DIOGNETHOSZ-hoz írt levélből idéz: „A keresztények nem különböznek a többi embertől sem külön ország, sem nyelv, vagy ruházat által... Megtalálhatók a görög és barbár városokban...alkalmazkodnak a helyi szokásokhoz a ruházat, élelem és életmód tekintetében, ugyanakkor kinyilvánítják lelki hazájuk rendkívüli és valóban paradox törvényeit. Mindegyik saját hazájában él de úgymint az ott lakó idegenek. (K. G.) Teljesítik állampolgári kötelességeiket és minden közterhet elviselnek, mint az idegenek. Minden idegen terület a hazájuk és minden haza idegen terület számukra. Házasodnak mint mindenki, gyermekeik vannak, de nem hagyják el újszülötteiket... Testben élnek tehát de nem a test szerint. A földön töltik életüket, de az ég polgárai ... egyszóval ami a testben lélek, azok a keresztények e világban.” [5]

Az idézett passzussal PÁPAI nem csupán egyetért, hanem hallatlanul modernnek és korszerűnek véli a mai viszonyokban is. Az immanens és a transzcendens viszonyának ilyen értelmezése a nyitottságot elméleti és gyakorlati oldalon is érinti. De kétségtelen, hogy gyakorlati oldalról erősebben. Hiszen „idegenként”, vagy modern kifejezéssel élve „túrista”-ként minden bizonytalannal nem lehet realizálni az immanens világ által felkínált életcélokat, s ezáltal az élet értelmét sem. Ezért azután felfogása legfeljebb csak szerinte hallatlanul modern, valójában nem több a már XIII. században is kifejtett teológiai nézeteknél. Ez az álmodern felfogás pedig egyházi szempontból sem helyes. MIHELICS VID írja: „Amikor a zsinaton az egyház számot vetett a modern világtól való elszakadásával és a nagyobb nyitottság mellett foglalt állást, akkor azt is kimondta, hogy komolyan akarja venni a modern ember problémáit, márpedig nyilvánvaló, hogy nem érheti be a meglevő teológiai gondolatkészletével ha felelni akar azokra.” [6]

Egész másként közelíti meg ezt a problémát HORVÁTH RICHÁRD. „Semmiképpen sem vagy azonban felmentve — írja — az e világi élet kötelességei alól és hacsak ezt hallanád ki a hitedből, hogy ez a siralom völgye (K. G.) és itt semmitsem érdekes tennünk, ez végzetesen félrevezető hang lenne, és csakis kényelmednek, gyengeségednek, lustaságodnak önmagadat becsapó hangja.” [7] A nyitottság értelmezésében talán ALCESTE SANTINI megy a legtovább. „Természetesen egy pillanatig sem gondoljuk — írja — hogy a krisztusi üzenet ilyen értelmezése származzék bár a zsinati teológusoktól, vagy a marxista tudósoktól, egyenesen a marxizmushoz vezet, semmiképpen sem lebecsülendő, vagy azonosítható a marxista filozófiával. Viszont hogy a krisztusi üzenetben hangsúlyozott szerep jut a jövőnek és az ember elkötelezettségének a jelen iránt, akár katolikus, akár keresztény az illető. (K. G.) A krisztusi üzenetbe foglalt buzdítás — „Tartsatok bűnbánatot, mert közel van a mennyek országa” (Mt 4, 17) — feltételezi a hitet valami emberi filozófiában, abban, hogy az ember teljesen emberi módon, emberhez méltóan élhet, ha ő maga személyileg is minden erjét latba veti a jelenben a jövőért, következésképpen a marxisták akik ebben a jelenben egy külön, jobb emberi jövőért harcolnak, nem tehetik meg, hogy ezt a buzdítást ne a maga eredeti megvilágításában vizsgálják.” [8]

S ezzel tulajdonképpen már el is érkeztünk az életcél-életértelem és a világra nyitottság összefüggésének kérdéséhez. A teológiai érdeklődés homlokterébe is került nyitottság természetesen nem érvényteleníti a transzcendenciát. [9]

Mi teszi indokolttá mégis jelen vizsgálódásunkat? A kérdés azért is jogos, mert a radikális e világiság lehetetlenné tesz egy szellemi kompromisszumot a transzcen-

denciával. De mint többek között LUKÁCS GYÖRGY is kimutatta a vallás válsága során sok fontos s közte örvendetes dolog született. [10]

A minket érdeklő probléma keretét az adja, hogy „meddig mennek el” a nyitottságban. S ennek eredményeképpen a nyitottság és a transzcendencia „új viszonyából” milyen elméletek és gyakorlati magatartás születhet, illetve születik. E kérdéskör elemzésénél természetesen nemcsak a nyitottság szükségességét sürgető tényezőket kell ismernünk, hanem azt a teóriát is amelynek alapján a nyitottság megvalósíthatóvá válhat. Azaz eddigiek során is nyilvánvalóvá vált, hogy a krisztócentrikus koncepciója erre a legalkalmasabb. A krisztocentrikusság elvének szerepét — talán szerencsésebb volna krisztust mondani? — ebben az összefüggésben NYÍRI a következőképpen fogalmazta meg: „Talán nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a fő parancshoz „Szeresd Istent mindenek fölött”, Jézus elválaszthatatlanul hozzáfűzött egy másikat: „Szeresd felebarátodat, mint ten-magadat.” Amióta Jézus egyetlen megbonthatatlan parancsban foglalta össze a kétféle szeretetet, amióta az Ő személyében Isten maga állt az ember pártjára, azóta hamis alternatíva a mennyei boldogság, vagy földi üdvösség, lélek vagy test Isten tisztelete vagy az ember szolgálata.” [11]

NYÍRI törekvése, hogy „szervesebb egységbe hozza a földit és az égit.” Tekintsünk most el annak vizsgálatától (ezt itt annál is inkább megtehetjük, mert a mi álláspontunk ebben a kérdésben is régtől fogva világos) hogy ez elvileg lehetséges vagy lehetetlen, már a szándék is megkívánja az ember figyelmének fokozottabb irányítását a földi (e világi) eseményekre. A figyelem fordításnak ez az arány változása még akkor is számottevő, ha nem jár együtt a transzcendencia elismerésének megszüntetésével. Ugyanis a földi események felé való intenzívebb fordulás a történések súlya miatt csak a megnövekedett emberi felelősséggel együtt lehetséges. Az embernek ebben a szituációban felül kell bírálni eddigi egocentrikus (legjobb esetben családcentrikus) magatartását, s aktivizálni kell magát a közösség irányába. A keresztény transzcendencia nem tagadhatja a földi értékeket. SZENNAY ANDRÁS írja: „Mert ha kétségtelen is, hogy a keresztény szemléletben nem a legfőbb és örök jót jelentik (már mint a földi értékek K. G.) ugyanakkor az is bizonyos, hogy nem csupán alárendelt eszközök, hanem a földi életben közvetlen célok és hatékony okok, következésképpen önmagukban is magasrendűek, az egyén és közösség számára pedig nélkülözhetetlenek.” [12]

A földi értékek tagadásának feladása szükségszerűen a tétlenségre ítélt ember magatartásának feladásához vezet. JÁLICS FERENC írja: „Magából a realitásokból kiindulva biztosítja az embert (az isten K. G.), hogy legyen boldog, merjen élni, fogadja el az életet, fogadja el mind a saját, mind a mások életét, a vele járó örömmel és bánattal együtt”. [13] Ugyanezt a problémát NYÍRI pedig így fogalmazza: „A helyesen értelmezett kereszténység nem menekülésre, hanem a világ meghaladására és emberibbé tételére szólítja fel az embert.” [14]

Mit jelent ez a részvétel a földi viszonyok emberibbé tételében, milyen elvi és gyakorlati problémák elé állítja a teológiát és az egyházat? A „kereszténységnek nincsen megszabott e világi programja — írja HORVÁTH RICHÁRD —. Nem szabja meg, hogy ez vagy az a technikai eljárás a jobb, vagy hogy ez, vagy az a földművelési forma a tökéletesebb. Teljesítsd lelkiismeretesen és becsületesen állapotbeli kötelességeidet, ezt mondja nekünk, akárhol élsz is, akárhol vagy is.” [15] Másszóval a lojalitás tanúsítása a hívőtől szükséges elvárás. Feladása ez a kívülálló szemlélődésnek. Jelentősége abban is áll, hogy kiinduló pontja lehet egy „bátrabb hangvételű” gondolatnak. NYÍRI TAMÁS írja: „Röviden megismételve: MARX tanítása szerint Isten tagadása az ember igenlésébe megy át, mely megszüntetve őrzi magában a

negációt. A keresztény felfogás szerint pedig az emberre mondott feltétlen igenben realizálódik Isten állítása. Csakugyan kibékíthetetlen ellentétekről van-e itt szó, vagy inkább a valóság megközelítésére használt modellek különbözőségéről? Ez esetben miért ne tarthatnánk elvileg lehetségesnek a vallásos tudat olyan formáját, amely megfelelhet a szocialista tudat többi formáinak — bár erről nemcsak mi vagyunk hivatva nyilatkozni.” [16] A kompromisszumra, sőt az immanens és a transzcendens összemosására tett kísérlet tulajdonképpen a következő gondolata: „Annak elbírálása, hogy ez a vallás a magyar kereszténység mely véleményünk szerint hiánytalanul megőrzi a keresztény hitlélményt és adekvátan illeszkedik a szocialista tudat többi formája közé, csakugyan nem alkot-e antagonisztikus ellentétet a szocializmussal, a hazai marxista gondolkodókra tartozik. Vagy talán még rájuk sem, hanem az eljövendő történelmi gyakorlatra.” [17]

Lehet e még ennél továbbmenni? Úgy látszik igen. „Vajon utópia e azt gondolni, — írja NYÍRI — hogy eljön a nap, amikor a keresztények világszerte felbontják a szövetségüket a kapitalizmussal, a kommunisták pedig belátják, hogy a keresztények nem menekülnek álmvilágba a földről? Lehet, hogy még elérhetetlen álom. De az ember azért álmodik ma még megvalósíthatatlannak vélt eszményekről, hogy előkészítse a holnap társadalmi realitásának kibontakoztatását.” [18] Ez a felfogás már nem egyszerűen különböző kiindulópontú eszmék összebékítésére tett kísérlet, hanem ha a holnapba kijelölt, vagy gyakorlatként felfogható viszony. A nyitottság ilyen álmképe nem lehet sem a teológia, sem a marxista filozófia reális elemzésének tárgya.

A világra nyitottság és az ebből fakadó új feladatok azonban reálisan létezőek. Ahhoz, hogy az ember fel tudjon nőni, meg tudjon felelni az új helyzetből fakadó új feladatainak, magának is bizonyos változáson kell keresztül menni. JEAN MARIE AUBERT professzor írta a föld sója című tanulmányában: „A keresztény ember egyetlen elképzelhető életmódja: utánozni krisztust, megvalósítani üzenetét, követni mint tanítványt. Csak hogy Krisztus sok más erkölcsalapítótól, 'filozófustól' vagy vallási vezetőtől eltérően nem elégszik meg azzal, hogy tanítást, tanrendszert ad elénk: az üdvösségre vivő útja mindenekelőtt új élet (K. G.) az egész embernek, minden tevékenységének átalakítása.” [19] Majd így folytatja: „Sürgető, lényünk mélyébe hatoló hívás ez az üzenet, hogy éljünk új életet, igazi emberi életet, olyat, amely nem csupán az ember erkölcsi tényének az eredménye, hanem Isten ajándékára adott felet is. Mert szeretetének ajándéka immár jelen van az emberiségben az Istenben, Jézus Krisztus személyében”... [20] Következtetése pedig: „Megértjük tehát, hogy evangéliumi forradalomról beszélhetünk. Hiszen ezt a minden reményt meghaladó üzenetet nem fogadhatjuk be másképpen, mint életünk gyökeres átalakításával, állandó megtéréssel és ellentétének, a bűnnek elutasításával, — gondolni kell itt főleg a görög, az önzésre az ember rendetlen ragaszkodására anyagi javaihoz és önmagához, mikor saját magát teszi istenévé.” [21]

Az ilyen ember a nagy, az egész földi viszonyokat érintő átalakító munka útítársa, adott kérdésekben való szövetségese lehet csupán. Végsősoron azért, mert élete célját és értelmét és ebből kifolyólag boldogságát nem realizálhatja maradék nélkül a földön.

VI. PÁL Levél a caenni szociális hétre című írásában olvashatjuk: „A szocializáció folyamatának erejében a társadalmi test a maga célját, ti. az ideig való földi jót követi, de ez a megváltott emberek számára számára előképe és előkészülete a szentek társaságának, amely Krisztus misztikus testének rendeltetése.” [22]

HORVÁTH RICHÁRD PÁL pápa idézett álláspontját így értelmezi: „A keresztény

embernek cselekvését, törekvését, felelősségét lényegében ahhoz a „vég”-hez, ahhoz, hogy az Isten-okozta célt az örök boldogságot elérjük — ahhoz kell szabnia.” [23]

A fentiekből is kitűnt, hogy keresztény és nem keresztények földi céljai főleg adott konkrét kérdésekben lehetnek azonosak. Ennek igazolására egyébként több elméleti és gyakorlati példát is hozhatnánk. A nyitottság tényleges értéke pedig éppen az említett példák sűrűsödésében ragadható meg.

Ami minket mégis elválaszt az az, hogy az életcél kategória felosztásánál e kategóriával való operálás közben annak teljesen immanens volta miatt nem használjuk a végső cél terminológiát. A katolikus teológia tanítása szerint a világban tapasztalható célszerűség az ember életében is érvényesül. De míg mind ezek a dolgok, amelyeknek nincs szellemi lelke, vakon tartanak kívülről eléjük állított célok felé, addig az emberben felébred a cél tudata és belülről hatja át a felismerés, hogy szabad tetteivel kell célja felé törekednie. Az erkölcszociológia feladata ebben az összefüggésben pedig az, hogy bemutassa az ontológiai összefüggéseket az érték és a cél, illetve a célok és az emberek között, s bizonyítsa, hogy az ember előtt álló célok hierarchiát alkotva vezetnek el egy végső célhoz, amelynek feltétlenül kötelező szólító ereje van. A végső cél értelmezésénél a cél meghatározásából kell kiindulni: Célnak általában azt az értéket nevezzük, amelynek megvalósítására vagy elérésére valami, vagy valaki törekszik. E szerint a cél egy törekvési folyamat terminusa, s e folyamatnak az erkölcszociológiai jegyzet szerint a következő elemei vannak: a

- a) az érték, amelyre a törekvés irányul — azaz, amit a skolasztikus gondolkodás „finisqui”-nek nevez.
- b) az alany, aki, vagy ami el akarja érni a célt — azt nevezik „finiscui”-nek. — ha az alany nincs értelmekkel felruházva, törekvése vakon viszi az eléje állított célba. Ha az alany szellemi lelke van, mint az embernek, akkor tudatos és szabad tettek sorozatával igyekszik elérni, vagy megvalósítani a szóban forgó értéket.
- c) A célra vivő törekvés, amely tettekben nyilvánul meg, s ezt a célt jelentő értékeket a lehetőségből a létbe, vagy teszi a már meglévő érték birtokosává a cselekvőt — ez a „finisquo” [24] A cél fajtái pedig: abszolút és relatív. Az abszolút célok között sajátos helyet foglal el az az érték, amely mint érték abszolút, azaz nem tekinthető további értékek eszközének, mivel tovább nem fokozható módon minden más értéket magában foglal. Ezt a célt nevezzük végső célnak.

A krisztocentrikusság, vagy ebben az esetben pontosabb, a Krisztus követés-  
alapgondolatából logikusan következik, hogy ha Krisztus életének végső célja isten-  
dicsőítése volt, akkor az őt követők számára sem lehet más a végső cél. (Ezt a követ-  
keztetés alátámasztja a szentírás is, különösen PÁL apostol idevonatkozó írásai.)  
„A keresztény ember életének végső célja tehát — olvashatjuk az Erkölcszociológia  
című jegyzetben — az, hogy Krisztust követve dicsőítse meg a Szentháromságot:  
életének jótetteivel jelenítse meg a többi emberek előtt Isten erejét, Szentségét, Sze-  
retetét, amelyben Krisztus szentségei révén részesedik: hálaiban pedig adja oda életét  
annak, akitől mindenét kapta. S ha az ember életében megdicsőítette Istent, akkor  
Ő halálunk után részt ad abból a dicsőségből, amellyel Krisztust dicsőítette meg a  
feltámadásban.” [25]

A végső cél jól látható módon tartalmilag kapcsolódik az életcélhoz. A végső-  
cél nélkül az életcél csönkulna. Ugyanis meg lehetne ezt a problémát fogalmazni úgy,  
hogy a földi életcélok realitásuk ellenére is éppen immanens voltuk miatt korláto-  
zottak. De az életcél és a végső cél tartalmi összefüggésbe hozatalának van másik

következménye is. Nevezetesen: végső cél és az emberi boldogság belső összefüggése. Erről a kapcsolatról a következőket olvashatjuk az Erkölcsteológiai jegyzetben: „Ahogyan Krisztus életének végső célja találkozott a Szentháromság külső tevékenységének céljával és ez jelenti számára az abszolút boldogságot, a „dicsőséget”, ugyanúgy az ember számára is a végső boldogságot jelenti, ha Isten dicsőségében eléri élete végső célját.” [26]

A végső cél és a boldogság összefüggéséről szóló erkölcsteológiai tanítás elemzése előtt feltétlenül szükséges megjegyezni: hogy mind az életcél, mind az élet értelmét az objektív viszonyok határozzák meg. Ebből fakad összefüggésük. De ez az összetartozás, összefüggés nem terjeszthető ki a teljes azonosságig, mert: a) az életcél (közelebbit, távolabbat) az ember önmaga állítja fenn (tehát benne a szubjektív komoly szerephez jut) viszont ha az élet értelmének lehetne (és valójában vannak is) szubjektív tényezői alapijában mégis objektív, mert tulajdonképpen nem más, mint az élet folyamatának objektív jelentése. b) Az életcél határ, melynek elérésére törekszik az ember, az élet értelme pedig tartalommal tölti meg azt. c) Az életcél az ember életének egy-egy szakaszát tölti ki, még az élet értelme az egész életét. Az ember vagy emberek életcélja (közelebbi, távolabbi) lehet a boldogság elérése. De a boldogság mint cél nem mindenekelőtt az egyes embertől vagy emberektől, hanem az objektív valóságból fakad. A boldogság társadalmi cél. Ezeket az összefüggéseket, s különösen a boldogságot katolikus erkölcsteológiában nem így értelmezik. Boldogságnak egy abszolút (határtalan) érték teljes, egyidejű és elveszítetetlen birtoklását értik. Amiből következik, hogy a boldogságnak mindenekelőtt a lét teljességét kell magában foglalnia. Amennyiben valakinek valami hiányzik, azt boldognak mondani nem lehet. A be nem teljesült vágy különböző, döntően negatív értelemeket vált ki. A lehetőségekről való lemondás nem megoldás. A boldogság természeténél fogva az egész mindenségre törekszik, éppen ezért megkívánja azt, hogy aki a lét teljességét birtokolja, ismerje és szeresse is azt. Ugyanis a lét teljesség nem ismerése vagy nem szeretete boldogságot nem eredményezhet. Igazi boldogság csak istenben lehetséges. Az ember nem lehet önmaga boldogsága.

A másik probléma pedig: a halál. „Mert bármilyen hatalmasat alkot is valaki, befejezetlenül kénytelen a halál küszöbére lépni. Létezésünk, küzdelmünk végső értelme marad előttünk homályban. Együttal pedig a félbeszakadt szeretet kérdőjelét visszük magunkkal a halálba. Személyiségünk és vele boldogságunk kettős pólusa ez. Beláthatjuk tehát, hogy a földi létre csak viszonylagosan, csak fenntartásokkal lehet érvényes a boldogság meghatározása, mert teljes értelemben a halál előtti lét nem nyújthatja nekünk az értékekben való beteljesülést. Mindez egészében reálisan alapozza meg a hitet és a reményt, hogy a legbelső mivoltában befejezetlen emberi lény Istenben, az örök Jóban találhatja meg végső célját, teljes és végleges boldogságát.” [27]

Összefoglalva: A szekularizálódási folyamat felerősödése a katolicizmust a társadalmi kérdések felé való fokozottabb fordulásra készítette, illetve készíteti. Ez a készítés szükségszerűen együtt járt az alkalmazkodással, másképpen a világra való nyitottsággal. Az alkalmazkodás elmélete és gyakorlata szükségszerű voltak ellenére sem egységes még. Az egység hiányából semmiképpen sem következhet viszont az, hogy ne fordítsunk figyelmet bizonyos eddigi törekvésekre. Kétségtelen, hogy az útkeresés során bizonyos kérdések megítélésében, vagy azok gyakorlati megoldásában közelebb kerülhetünk egymáshoz. Ez jelentkezhethet egyes életcélok, az élet értelme részkérdéseinek hasonló megítélésében is. Találkozhatunk éppen az emberi aktivitás megnövekedése miatt a boldogság egy-egy komponensének megítélésével is. De mindannyiunknak jól kell látni azt is — a dolgozatom célja tulajdonképpen ebben

summazható — hogy a közelítés nem azonosság, még akkor sem, ha sorsunk egyébként a földön lehet közös. Illúziók nélkül a konkrét valósággal kell ütköztetni nézeteinket. S ez különösen igaz kell, hogy legyen olyan alapvető emberi problémákban, mint az életcél-életértelem és a boldogság. A felkínált és elfogadható területeken együtt menetelünk meggyőződésünk biztos tudatában, hogy életcéljaink, életünk értelme, boldogságunk egyre inkább saját kezünkben van, s a megvalósítás értelmében ott is marad.

#### JEGYZETEK

- [1] Vö. Nyíri Tamás: Világra nyitott ember, Vigilia 1978. IV.  
[2] Nyíri Tamás: uo. 222—223.  
[3] Nyíri Tamás: uo. 217.  
[4] Pápai Lajos: Fejlődő erkölcs-erkölcsös fejlődés. Szolgálat 36. sz. 19.  
[5] Pápai Lajos: uo. 22—23.  
[6] Mihelics Vid: Esmék és tények (A keresztény-marxista párbeszéd első szakasza után) Vigilia 1968/2.  
[7] Horváth Richárd: Keresztény ember a mában. Bp. 1963. Ecclesia 32.  
[8] Alceste Santini: A marxisták Jézusa. Vigilia 1977/5. 306.  
[9] „Más azonban a kép — írja Zemplén György — ha a hívő ember szemével nézzük a vallásos magatartást. A hívő gondolkodás nem tagadja a lélektani és a társadalmi tényezők hatékonyságát a vallásos életben. Úgy ítéli azonban, hogy ezek csak részletmotívumok, amelyek mélyebb motívumok felé utalnak. Szerinte a valóság teljes szemlélete a kézzelfogható tapasztalati világon túl egy olyan alapvető mozzanatot foglal magában, amelyhez csak bölcselő eszmélkedés és a hívő gondolkodás juthat el. Maga a természettudomány az ő sajátos tapasztalatai módszereinél fogva ezt a valóságot sem állítani, sem tagadni nem képes. A mi álláspontunk az, hogy csak a tudományos eredmények magasabb bölcséleti vezethet el a tapasztalati világon kívül fekvő, vele oksági kapcsolatban levő tényezők ismeretére. Akkor ugyanis kitűnik, hogy a változó, esedékes és rendezett világ feltételezi az abszolút, a tökéletes létforrást, a rend végső alapját, melyet a vallásos meggyőződés Istennek nevez. Az ember transzcendens, túlvilág felé mutató tapogatózása tehát korántsem ábránd és önámítás. A lét forrása és végső célja, a rend alapja és biztosítása személyes, értelmes és szabad akaratu valóság, aki irányt szab a természet és az emberi sors alakulásának, aki végső célja és legfőbb normája a szüntelenül változó világnak és az emberi életnek. Ez az isteni valóság szólítja az embert: de választ is vár az ajándékra. Vallás és erkölcs szerintünk egyképpen ezeknek a szólításoknak a gyümölcse.” Zemplén György: Erkölcs és vallásos élmény. Vigilia 1962/2. 66.  
[10] Vö. Lukács György levele a marxizmus és a kereszténység viszonyáról. Világosság 1968. 8—9.  
[11] Nyíri Tamás: Mire jó a kereszténység? Vigilia 1977/5. 299.  
[12] Szennay András: A földi értékvilág rangra emelése. Vigilia 1962/8. 458.  
[13] Jálics Ferenc: Változik a hitünk? Róma 1976. 28.  
[14] Nyíri Tamás: Mire jó a kereszténység? Vigilia 1977/5. 299.  
[15] Horváth Richárd: Keresztény ember a mában. Bp. 1963. Ecclesia 31.  
[16] Nyíri Tamás: Mire jó a kereszténység? Vigilia 1977/5. 299.  
[17] Nyíri Tamás: uo. 303.  
[18] Nyíri Tamás: uo. 303.  
[19] Jean Marie Aubert: Szolgálat 36. sz. 5.  
[20] Jean Marie Aubert: uo. 5.  
[21] Jean Marie Aubert: uo. 5.  
[22] Idézi: Jean Marie Aubert: uo. 15.  
[23] Horváth Richárd: Keresztény ember a mában Bp. 1963. Ecclesia 30.  
[24] A végső célra vonatkozó résztvő. Dr. Bagi István—Dr. Diós István erkölcssteológia jegyzetének kéziratával 41—42.  
[25] Uo. 45—46.  
[26] Uo. 46.  
[27] Dr. Boda L. Bevezetés a személyes etika gondolatvilágába. Kézirat 85.

## **EINIGE FRAGEN ÜBER DEN ZWECK UND SINN DES LEBENS IM SPIEGEL DER WELTOFFENHEIT**

**GÁBOR KALLÓS**

Verfasser hat in seiner Arbeit den einen grundlegenden Fragenkreis der heutigen katholischen Sittentheologie zum Gegenstand seiner Analyse gemacht und dabei vor Augen geführt, welche Möglichkeiten die Interpretation der Offenheit hat, wie die Offenheit mit dem Zweck und Sinn des Lebens und dem Glück zusammenhängt.

In Verbindung damit zeigtver die gegenwärtigen Schranken der Auffassung der katholischen Sittentheologie in diesen Fragen auf.

Der abschliessende Teil der Arbeit gibt eine summarische Zusammenfassung über die bisherigen und die zu erwartenden Resultate der Offenheit und deren richtiger marxistischer Beurteilung.

## **НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕЛИ И СМЫСЛА ЖИЗНИ В ЗЕРКАЛЕ ОТКРЫТОСТИ НА МИР**

**ГАБОР КАЛЛОШ**

В своей работе автор подвергает анализу одну из основных проблематик современной католической церковной морали.

В ходе анализа автор показывает, каковы возможности понимания открытости, как взаимосвязана открытость с целями, смыслом жизни и счастьем.

В связи с этим автор показывает ограниченный характер современного понимания католической церковной морально выше указанных вопросов.

В заключительной части своей работы автор суммирует достигнутые и ожидаемые «результаты» открытости и ее марксистское понимание.