

KÉRDÉSEK ÉS TÁVLATOK

Ha az embernek van valami rendeltetése, amely egyedül adhat értelmet életének, akkor lehetetlen, hogy a bölcelet ne foglalkozzék azzal. Viszont ha ez a rendeltetés, mint a kereszténység állítja, természetfölötti, vagyis nem vezethető le az emberi természet lényegi elemeiből, akkor azt a bölcelet a maga erejéből nem fedezheti fel. *A bölcelet tehát, bármilyen különösen hangozzék is, olyan tudomány, amely mindenképpen arra van ítélve, hogy soha ne váljék elégségesse önmagában.* Nagyjában ez a gondolatmenet alakult ki a fiatal Maurice Blondelben, amikor a múlt század 80-as éveiben Páris híres tanárképző főiskoláján tapasztalnia kellett, hogy társai és tanárai hivatalosan *nemlétezőnek* tekintik az egész keresztény eszmevilágot. S attól kezdve minden idejét és tehetségét arra szentelte, hogy pusztán a bölcelet eszközeivel kimutassa: *az ember más célra tör, mint ami a természetben található.* Vagy ahogy ő maga megfogalmazta: *nem kerülhetjük meg azt a feltevést, hogy bár a természetfölötti megközelíthetetlen, csak a természetfölötti felel meg az ember szükségletének.*

Maurice Blondel 1949 június 4-én halt meg 88 éves korában. Kezdenek 30 esztendő telt el az aix-marseillei egyetem bölceleti tanszékén. Mindannyiunkat érdekelhet a kérdés, hogy *sikerült-e megoldania a kitűzött feladatot.* Auguste Valensin, akinek róla írott tanulmánya most előbűnk került, az állítja, hogy *igen.* Köszönhető pedig ez Blondel ama meglátásának, amelyet ő „*a cselekvés dialektikájának*” nevezett.

Cselekvésben Blondel az ember valamennyi sajátos tevékenységét érti, legyen az erkölcsi, esztétikai, tudományos, vagy gyakorlati. Mint-hogy azonban minden cselekvésben valamiféle *akarat* testesül meg, Blondel voltaképpen az akaratot veti vizsgálat alá, úgy hogy talán nem is a „cselekvés”, hanem az „*akarat dialektikájáról*” beszélhetnénk. Blondel fő kérdése az, hogy *tudtán kívül is valójában mit akar az ember?* Mert — úgymond — ha a legcsekélyebb tartalmú akaratból is indulunk ki, abban már egy *másik* akaratot találunk. Utóbbiban megint egy *újabb* akaratot s így tovább, míg el nem jutunk ahhoz az akarathoz, amely már magában foglalja a keresett szükségletet. *Ezt a folytonos átféjlődést akaratból akaratba nevezi Blondel dialektikának.*

Nézzük csak, mi az a legkevésbé, amit egyáltalán akarhatunk? Nyilván az, hogy *semmit nem akarunk.* Ebben azonban már benne van az, hogy a *semmit akarjuk.* A semminek akarása viszont egy más *létnek* akarását jelenti, mint amely lét kedvűnk ellenére való. Hogy Blondelnek ezt az okfejtését megértjük, talán célszerű lesz azt a példát is megemlítenünk, amelyet ő maga hoz fel rá. Alkalmassint mindenki volt már tanuja annak, hogy a család barátainak összejövetelén, amikor a vacsora végeztével a házbeli fiatal leány a zongorához ül, egyik-másik régi ismerős iparkodik feltűnés nélkül kerekét oldani. Talán nem szeretik a zenét? Ellenkezőleg — feleli Blondel. *Éppen azért menekülnek,*

mert szeretik. Tehát a lét az, amit a blondeli dialektika az akarat első pozitív állomásaként felfedez.

A lét azonban, mint egyszerű jelenség — folytatja Blondel, — nem elégítheti ki az akaratot, hiszen a látszat is jelenség s arra mégsem támaszkodhatunk. A jelenségeket szilárdaknak kell hinnünk. Kellenek tehát *tárgyak*, amelyek tartósan különböznek az érzékelhetőik körében. S mi több, ahhoz, hogy az ember emberi életet élhessen, a tárgyakat *rendszerbe* kell foglalnia, olyan rendszerbe, amelyben a tárgyakat törvények kötik össze és igazgatják. Az emberi cselekvés nem akármilyen világot, hanem a tudomány világát kívánja. Az ember tehát, aki akarja a létet, mint jelenséget, akarja a *tudományt* is, amely lehetővé teszi, hogy számíthasson a jelenségekre. A fizikai törvények azonban, mint ma már tudjuk, nem a tények személytelen valóságát tükrözik. A törvények megszövegezésében vannak nagy számmal önkényes, vagy legalább is megegyezéssel elemek, úgy hogy a tudomány egy fontos és lényeges részében nem azt a mindenséget vetíti elénk, amelyet ki kellene fejeznie, hanem a tudósoknak e mindenségre vonatkozó szerkesztő tevékenységét. Így az a mindenség, amelyben otthonosak vagyunk, a tárgy és a megismerő alany együttműködésének eredménye. Ha már most „szellemnek” nevezzük el azt az összekapcsoló tevékenységet, amely fölébekeredik az általa felfedezett determinizmusnak, akkor nyilván a *szellemig* terjed még az az akarat is, amely látszólag csak egyelőül a jelenségekre irányul. S különös a szellemnek a tevékenysége. Azzal a ténnyel, hogy tudomásul veszi a determinizmust és azt kihasználja, már tanuságot tesz arról, hogy ő maga valami módon kiszabadult a determinizmus köréből. A determinizmusra nem ébredhet rá a tudat a *szabadság* eszméje nélkül.

Az akarat dialektikájában — fejt ki Blondel — megérkeztünk ezzel a *második* nagy állomáshoz. Az akarat felfedezte a szellemet és a szabadságot. Lehetséges-e azonban, hogy az akarat csak annyiban irányuljon a szellemre és a szabadságra, amennyiben azt önmagában és önmaga számára elérheti? Blondel tagadja, mert ez nem lenne emberi magatartás. A magányoságot legjobban kereső, megcsömörlött ember is leküzdhetetlenül vágyik egy hozzá hasonló lény után. Lehetetlen, hogy ne akarjon szeretni, lehetetlen tehát, hogy ne akarja megtalálni maga mellett önmagának mását. A *barátság* azonban csak a kezdet és bevezető, még csupán tökéletlen formája a szeretetnek. A *szerelem* tehát a tárgy, amely felé visszavonhatatlanul tart az akarat. A szerelem azonban újból nem elegendő. A szerelmesek, amikor csak egymást akarják s azt hiszik, hogy egyik lettek, már hárman vannak. De a *családdal* sem áll meg az akarat útja. Ahogy a bedobott kő nyomán a víz mind szélesebbre gyűrűzik, az akarat is mind kiterjedtebb és gazdagabb valóságok körére tágul. Akarni a családot anyni, mint akarni azt a magasabb egységet is, amelyben a családok biztonságot nyernek és együttműködésre kelnek, s ez az *állam*. Az állammá zárkózott családok egy-egy tovább mutat az *emberiség* felé, az emberiség pedig csak a *mindenségben* és a mindenség által létezik.

Am az akarat, amikor látszólag kimerítette így a végső határait

mindazt, amit akarhatott, maga még korántsem merült ki. Még van mozgása és fel nem használt ereje. Az akaratnak az a képessége, hogy túlárad mindig a maga cselekvő megnyilatkozásán, most, hogy a végesnek határáig ért, felkelti az emberben a *végtelen* eszméjét. A végtelen eszméjét tehát — mondja Blondel — nem a véges eszméjének egészen formális ellentétéként kaptuk meg, s nem mesterségesen vittük bele a tudatba. Jelenváló ez magának a végesnek érzésében. A végest az akarát csak azért ragadja meg, mint túlhaladhatót, mert az akarát vágya túlhaladja azt. S a végtelennel az eszméjéből alkotja meg az ösztönös érlelődés vagy a gondolkodás munkája az Isten eszméjét. *Az emberi akarát dinamizmusában benne van az az akarát, hogy legyen Isten.*

A blondeli dialektika tehát egymásutáni sorba állítja azokat a célokat, amelyeket az akarát *nem tud nem akarni* s amelyek mind Isten felé tartanak. Ezt az akaratot, amely előtt nincs választás, Blondel az *akaró akarát*nak nevezi. Van azonban az emberben egy másik akarát is, amelyet valamennyien ismerünk. Ez a másik akarát egy szabad aktuussal egyetérthet, vagy szembeszállhat az akaró akarattal. Ez az aktus képviseli a mi *akarát akarátunkat*. Nyilvánvaló azonban — mondja Blondel, — hogy az embernek egyensúlyban kell tartania az akarát két formáját, mert miután szabad akarátunk nem szüntetheti meg magát az akarást, amely előbbinek alapja, ennek ellentmondani egyetjelentene az akarát öngyilkosságával, ami azonban lehetetlen. Az egyensúly céljából tehát az embernek nem szabad kárhoznatnia egyikét sem ama céloknak, amelyeket akaró akarata követ. Ha kifejezetten rá is állítja magát egyik, vagy másik célra, sohasem szabad azt akként tennie, hogy közbenső célt végső céllá emeljen. De minthogy nem tartozik e célokat abban a rendben akarni, ahogy azokat a dialektika kapcsolja, nem köteles valamennyin tényleg át is haladni. *Szabadságában áll elkerülni állomásokat, ia ezzel nem tér le magáról az irányról.* A nötlenség például igazolható, ha nem elvesztése, hanem csupán megrövidítése az útnak.

* * *

Visszatérve az akarát dialektikus menetére, láttuk, hogy annak *utóljára felfedezett állomása Isten volt*. Akarni azonban Istent már annyi, mint kívánni vele kapcsolatba lépni. S minthogy minden eszme és érzés, még ha nem is vált tudatossá, szükségszerűen valami magatartásban nyer kifejezést, az istenség homályos érzése is *vallásos magatartásban* fejeződik ki. Tény, hogy mindenütt, ahol emberek élnek, vallást vagy vallásokat is találunk. A racionalizmus persze azt mondja, hogy minden vallás babona, mert csak az emberi vágy kivetítése. Ám — feleli Blondel, — ha az akarát dialektikájának tanusága szerint igaz az, hogy az ember érintkezésbe kíván lépni Istennel, s ha ugyanakkor az is igaz lenne, miként a racionalizmus állítja, hogy az ember minden ilyen kísérlete eleve babonáság van kárhoznatva, akkor a *filozófiának nagyon is megoldást kell keresnie erre az ellentmondásra*. A bölcelet ugyanis nem érheti be az akarát végső kudarcának ilyen megállapításával, hanem ki kell vizsgálnia, hogy *miként lehetne a kudarcot elkerülni*. A bölcelet feladata tehát, hogy válaszoljon erre a kérdésre:

„Ha kell vallásnak lennie, milyen feltételek mellett lesz helyes ez a vallás?” Mert hiszen a bölcselet nem térhet ki az olyan probléma elől, amelyet ő maga vetett fel.

Mit felel már most Blondel a kérdésre? Lényegében azt, hogy az ész számára nem lehet más elfogadható vallás, mint amelyet maga Isten tár elébe. Lehetetlen ugyanis Istenhez eljutni, ha ő maga nem hív bennünket. Csak akkor lehet őt bírni, ha maga adja magát. A vallás sem lehet hiteles, csak akkor, ha természetfölötti forrása van. Ezzel a válasszal azonban — fűzi hozzá Blondel — a bölcselet még nem mondta el mindazt, amit mondhat, s nem is tett eleget annak, ami joggal várható tőle. Ha ugyanis a természetfölötti beavatkozás szuverén szabadsággal választhatja is meg cselekvési módjait, semmi sem tiltja, hogy a bölcselet iparkodjék „a priori” meghatározni azokat az eszközöket, amelyeket maguknak a dolgoknak természete ír elő törvényként a természet alkotója számára. A filozófia így felfedezheti — Blondel szerint — a dogmák és az írásbafoglaltság szükségességét.

Amikor Blondel ily messzire terjeszti a filozófia feladatát — jegyzi meg Valensin, — nyilván abból merít sugalmazást, amit megvalósultnak talál a maga keresztény-katolikus vallásában. Szemrehányás azonban nem érhei miatta, mert Blondel pillanatig sem állítja, hogy a filozófia, amikor vizsgálja a hiteles vallás „a priori” szükséges feltételeit, el is dönthetné azt, hogy létezik-e ilyen vallás.

Ez tehát parányi dióhéjban Maurice Blondel bölcseleti életműve, amelyről Valensin úgy véli, hogy jól teljesítette a fiatal korban kitűzött feladatot. Még akkor is, ha az akarat dialektikájának menete itt-ott mesterkéltnek tűnnék, az cáfolhatatlanul kiviláglik, hogy a természetfölötti nem holmi felépitmény és fényűzés, nem olyasvalami, amit az ember önmagának csorbítása és kisebbitése nélkül elutasíthat. A természetfölötti egy szükségletnek, kívánságnak és követelésnek felel meg.

Nagyon figyelemreméltó különben — fűzhetjük hozzá itt Blondel bölcseletéhez és Valensin tanulmányához, — hogy a modern pszichológia is hasonló felismerésre jutott. Carl Gustav Jung, a zürichi pszichiátriai iskola világhírű megalapítója, például ezt írja: „Az embereknek mindig szükségük volt démonokra, sosem tudtak istenek nélkül élni, kivéve a „homo occidentalis” egy pár különösen bölcs példányát a közelmúltban, azokat az „Übermensch”-eket, akik számára az „Isten halott”, tehát ők maguk lesznek istenné, hideg szívű, kerges koponyájú félistenekké. Az isten-fogalom ugyanis irracionális természetű, szükség-szerű pszichológiai funkció, amelynek az istenlét problémájához semmi köze. Erre a kérdésre t. i. az emberi értelem sohasem adhat választ; az Isten létezésének bizonyítékát még kevésbé tudja valaha is felmutatni.¹ Ez tulajdonképpen fölösleges is: a mindenható, isteni lény gondolata mindenki-ben él, ha nem tudatosan, akkor tudattalanul, mivel ez archetípus. Valamiféle felsőbb hatalmat érzünk a lelkünkben. Ha ez nem tudatos, mint Isten, akkor legalább is a „gyomor”, mint Pál apostol mondja. Okosabbnak tartom ezért, ha az Isten gondolatát tudatosan

¹ Ez természetesen Jung felfogása, amely nem ír össze a keresztény tanítással. De nem igazolják a legújabb vallásbölcseleti és vallástörténeti kutatások sem.

elismerjük; különben egyszerűen valami más lesz istenné, rendesen meg nem felelő és buta dolog, amit egy „felvilágosult” tudat kigondolhat. Értelmünk már nagyon régen tudja, hogy az Isten létét és mivoltát még csak elgondolni sem, nemhogy elképzelni tudná. Isten léte egyszersmindenkorra megválaszolhatatlan kérdés. A „consensus gentium” azonban örök időktől fogva istenekről beszél és örökké fog is beszélni róluk”. Majd valamivel később: „Nem azonosíthatjuk magunkat értelmünkkel; az ember nem pusztán értelmes lény, nem tud csak az lenni és nem is lesz soha csak az. Ezt minden kultúrbonc jegyezze meg jól magának. Lényünk irracionális oldalát nem tudjuk kiirtani, de nem is lenne szabad megtennünk. Az istenek halhatatlanok, de nem is szabad meghalniok.”

A döntő kérdés persze az — s ezt kár volna magunk előtt leplezni, — hogy vajjon a természetfölöttinek szükséglete, kívánalma és követelése csupán magából a természetből, az emberi természetből ered-e, mint az idézett Jung is állítja, vagy annak természetfölötti forrása van? Mert hiszen az előbbi esetben mit sem bizonyítana a természetfölöttinek valósága mellett. Bizonyosság erre csak az lehet, ha a bölcsélet ki tudja mutatni, hogy az emberi akaratban olyan erő működik, amely nem az emberi természetből származik. Olyan erő például, amelyet a teológusok *kegyelmen* értenek. A tulajdonképpeni viták a mai tudományos gondolkodásban éppen ekörül folynak. S itt érezzük mi *továbbépítendőnek* Blondel munkáját, amelyet Valensin jelentőségben egyenesen *Kantéval* hasonlít össze.

Magá Blondel, ha jól értelmezzük a tanulmányt, e döntő kérdésben arra az emberi magatartásra hivatkozik, amely — legalább is képletesen és a legváltozatosabb helyettesítő formákban — isteneket, vagy istent gyárt, amiben szükségszerűen babonás és mágikus vállalkozást kell látnunk. Am miért ítéljük el ezt a vállalkozást, amely emberi szükségletnek látszik eleget tenni, *ha nem éppen azért, mert az ember igazi szükséglete felülmúlja mindazt, amit az ember maga tud adni önmagának?* Ha tehát nem azért, mert ez az igazi szükséglet, bár benne van az emberi természetben, *mégsem teljesen és egyedül attól való,* hanem természetfölötti jellegű?

Blondelnek ez az érvelése is, mint egész filozófiája, rendkívül nyomós. Bőségesen gondokozhatuk rajta. Ez a nagy katolikus bölcselő, korunk egyik legnagyobbika, aki mint ember is szerénységében az emberi és keresztény erények nagyszerű példáját adta, különben sem kívánt soha mást, mint azt, hogy eszméi minél szélesebb köröket késztesse az igazság keresésére.

* * *

Nemcsak filozófiai, pszichológiai és biológiai problémákat dob azonban elénk az élet, amelyeket a keresztény léleknek meg kell oldania, hanem *erkölcsieket* is. Többek között azt a kérdést, hogy *szabad-e és mennyiben szabad közreműködni olyan ténykedésekben, amelyeket a hit, vagy a keresztény erkölcstan tilalmaz?* Könnyű volna ráfelelni: ha nincs megengedve rosszat cselekedni, akkor az sem lehet megengedve, hogy mások bűnében részességet vállaljunk. Igen ám, de a való élet tapasztalása, a miénk és a másoké, meggyőzően tanúsítja, hogy a

közreműködés elől az ember igen sokszor egyáltalán nem térhet ki, sőt a közreműködés megtagadásával nagyobb bajt is okozhatna, mint a közreműködéssel.

Tilos-e tehát a közreműködés minden körülmények között, avagy vannak körülmények, amelyek a közreműködést megengedetté teszik? — veti fel a kérdést tanulmányában Josef Miller jezsuita atya. S mindjárt folytatja: hogy a helyes választ megtaláljuk, előbb tisztába kell jönnünk a *formális közreműködés és a materiális közreműködés különbségével.*

Formális a közreműködés, ha a bűnös cselekedetet magam is helyeslem, tehát csatlakozom a másoknak bűnös akarataához. Ilyen formális közreműködéssel egyértelmű a biztatás, rábeszélés, a kifejezett vagy hallgatolagos hozzájárulás. Világos, hogy a *formális közreműködés sohasem lehet megengedett*, s hogy aki ilyen módon tudatos és szabad elhatározásból segédkezik másnak a rosszban, az maga is osztozik annak bűnében és a bűn nemében is. Hogy a legegyszerűbb példára hivatkozzunk, a kórházi nővérnek nem szabad helyeselnie az erkölcsileg tiltott műtétet s nem szabad arra rábeszélnie az ápolót. Ha pedig a műtét már megtörtént, *utólag sem szabad olyan magatartást tanúsítania*, amiből a beteg helyeslésre következtethetne. Sőt ha a beszéd köztük a műtetre terelődne, a nővérnek még helytelenítését sem szabad elhallgatnia akkor, ha a hallgatást helyeslésnek lehetne felfogni.

Míg a formális közreműködést a rosszban sohasem minősíthetjük megengedettnek, a *materiális közreműködést bizonyos körülmények között megengedettnek tekinthetjük.* Mit értünk materiális közreműködésen? Azt — mondja Miller, — hogy valaki *fizikailag segédkezik a rosszban, de ő maga nem akarja a rosszat.* A tiltott műtét esetében például a nővér előkészíti az operációs asztalt és a műszereket, utóbbiakat műtét közben odanyújtja, érzéstelenítést és hasonló szolgálatokat végez. Az e fajta segédkezések *nem azonos fokban* kapcsolódnak a főcselekvéshez, a tiltott műtétéhez. *Közelebbi és távolabbi közreműködést* különböztethetünk meg. Az, hogy „közelebbi” vagy „távolabbi”-e, természetesen nem a külső térbeliségen, vagy az aktusok számán, hanem *egyedül csak azon a jelentőségen* múlik, amely a segédkezést, vagyis a mellék-cselekedetet a főcselekedet szempontjából megilleti. Így példánkban az érzéstelenítés végzése kétségtelenül szorosabb közreműködést jelent, mint a műszerek fertőtlenítése. Kérdés most már, hogy mennyiben engedhető meg az ilyen materiális közreműködés akár közelebbi, akár távolabbi változatában?

Önmagában ez sem engedhető meg — feleli Miller. Hiszen a szeretet már arra is kötelez bennünket, hogy embertársaink bűnös cselekedetét akadályozzuk meg, ha tehetjük. Annál inkább kötelességünk, hogy semmi olyan segítséget se nyujtsunk, amelyre más a rosszban való részvételéért rászorul, vagy amelyet bizonyosan rosszra használna ki. *Ha csak lehetséges, meg kell tagadnunk közreműködésünket, illetve el kell állnunk attól.* Mondott esetben a kórházi nővérnek semmiképp sem szabad *önként jelentkeznie.* Ha pedig szolgálatából folvna is a közreműködés, *de helyzete olyan, hogy ezt megtagadhatja, lelkiismeretére hivatkozva köteles előle kitérni.* Persze ilyenkor teljesen bizonyosnak kell lennie a

szóbanforgó orvosi cselekedet orvosi és erkölcsi jellege felől, erre a bizonyosságra azonban — fűzi hozzá Miller — a legtöbb esetben aligha juthat el. De még akkor is, ha semmi kétsége nem lenne a cselekedet erkölcsileg tiltott jellegéről, a szolgálati kötelezettség rendszerint nem tűrné a közreműködés megtagadását. S itt igen figyelemreméltó Miller állásfoglalása. Szerinte *döntő súllyal esik latba az, ha a közreműködés megtagadásával a nővér súlyos hátrányoknak tenné ki önmagát és hozzátartozóit, többi között el is bocsáthatnák állásából s utána már kevés kilátása nyílnék hasonló elhelyezkedésre.* Latba esik az a szempont is, hogy a betegek érdeke is megkövetelheti a nővér maradását. Mindezek a körülmények tehát amellettt szólnak, hogy a nővér ne tagadja meg közreműködését, ennek a közreműködésnek azonban, mint mondtuk, *sosem szabad formálissá válnia, mindig meg kell őriznie materiális jellegét.*

Ami általában a rosszban való materiális közreműködést illeti, a katolikus erkölcsstan két feltételhez köti annak megengedhetőségét. Az első az, hogy amit az ember a közreműködés során saját elhatározásából cselekszik, annak *önmagában jónak, vagy legalább is közömbösnek kell lennie*, nem szabad tehát már önmagában is erkölcsi tilalom alá esnie. A második feltétel, hogy *nyomós ok legyen a közreműködés meg nem tagadására, olyan ok, amely valóban igazolásul szolgálhat.* S minél közelebbi és szükségesebb a közreműködőnek a segítsége a rossz cselekedet végrehajtásához, *annál súlyosabbnak kell lennie az oknak is, amely az illetőt közreműködésre készíti.* Amennyiben tehát a most megismert két feltételt fennforog, annyiban a közreműködés is meg van engedve. Voltaképpen itt azt az erkölcsbölcséleti tételt alkalmazzuk, amely szerint *saját súlyos hátrányunk árán nem vagyunk kötelesek mások bűnös, vagy jogtalan cselekedetét megakadályozni. A szeretet helyes és rendezett iránya cbben az esetben a saját javunknak elsőbbségére utal.*

A mondottakból következik azonban — s ehhez bizony, ha keresztények vagyunk, tartanunk is kell magunkat, — hogy annak a ténykedésnek, amelyet a rosszban való közreműködés kapcsán végzünk, nem szabad önmagában is rossznak, meg nem engedettnek lennie. Mint fentebb már kiemeltük, *legfeljebb közömbös lehet.* Ha például az orvos a kórházi nővért olyan nagy adag morfium befecskendezésére utasítaná, amely a nővér legjobb tudása és tapasztalata szerint feltétlenül halált okozna, akkor az utasításnak nem szabad eleget tennie. Különben maga is osztoznék az emberölés bűnében. *Ilyenkor előlép a legfőbb parancs: „Inkább kell Istennek engedelmeskedni, mint az embereknek.”*

Olvasóink nyilván egyetértenek velünk, hogy Miller fejtegetései igen világos és határozott eligazítást adnak mindazokra az esetekre, amikor olyan dolgokban kívánják közreműködésünket, amelyek sértik a vallást és az erkölcs parancsait. Ha komoly hátrány nélkül nem vonhatjuk ki magunkat alóla, mindenesetre *módját kell találnunk annak, hogy közreműködésünk csupán materiális legyen.* MÉRLEGELNÜNK kell továbbá, hogy az elvárt közreműködés közelebbi, vagy távolabbi-e, főleg pedig azt, hogy *csak kivételes esetről van-e szó, avagy a közreműködést egyenesen foglalkozásunkká akarják tenni?* Utóbbi esetben ugyanis mindent el

kell követnünk, hogy más beosztást, vagy munkahelyet kapjunk. A rosszban való közreműködés minden egyes esetét természetesen a *magá konkrét egyediségében* kell elbírálni. Azok a szempontok, amelyek a közreműködés vállalását indokolhatják, egyének és helyzetek szerint annyira különbözőek, hogy egyszersmindenkorra szóló megoldásra sohasem gondolhatunk. A megismert általános elvek azonban megadják azt a szilárd alapot, amelyen az okosságtól és megérzéstől támogatott lelkiismeret kielégítő elhatározásra juthat.

Miller egy másik tanulmányában a terhességnek orvosi javallaton alapuló művi megszakítását veszi elő konkrét példaként. Bizonyára nem tévedünk, ha ezzel kapcsolatos fejtegetéseiből azt a távolabbi következtetést is levonjuk, hogy *mindaz, amit a rosszban való materiális közreműködésre vonatkozóan az első tanulmányból megtudtunk, csakis a világi személyekre áll. S nem az egyháziakra is.* Alkalmasint lehetnek e tekintetben is kivételek — ezt gyakorló papok tudnák megmondani, — de mi úgy hisszük, hogy egyházi személyek közreműködése a rosszban *még materiális jelleggel sem engedhető meg*, mert azt feltétlenül *formálisnak* tüntetnék fel, illetve annak tekintenék.

Mihelics Vid

NAPLÓ

MAGYAR CECILIÁSOK MUNKÁJA

Minden esztendőben, a november-vegi borús napok egyikén ránk köszönt Szent Cecilia mosolygós, derűs ünnepe. Mintha örök szimbólum lenne ez az ünnep a fiatal vértanu bájos alakjával együtt. Nem tavasszal, hanem a természet halodásának borús időszakában áll elénk „Ceciliácska”, hogy dalos lélekkel, a szüzesség tiszta vidámságával és a vértanuság rózsáival hirdesse a keresztény hit minden hervadást és válságot: túlélő diadalát.

Halódó korban élt ez a bájos lány: a fényes és hatalmas római impérium végvonaglásának idején. De jövőbe zengő énekkel már a kereszténység hajnalhasadását hirdette. Pogány zenebona, vad orgiák lármája között a zsoldáros szavaival így imádkozik: „Maradjon, Uram, szívem és testem szeplőtelen, hogy meg ne szégyenüljek!” Háromszor sujtott le nyakára a hóhér kardja, de utána még három napig élt és a ház, ahol véres testét kiterítették, templom lett! Tévesen áb-

rázolják különböző hangszerekkel, mert semmiféle biztos adat nincsen arra, hogy bármilyen hangszert is kedvelt volna. Inkább úgy lehetne mondani, hogy *Isten nótafája* volt, aki életével és halálával az üdvösség dalát zengte. Ő maga volt a dal: Isten dala a pogány világban. A dalos lelkek, a muzsikuskok ezért tisztelik őt a középkor óta patronájuknak. Ünnepnapján szinte az egész világon egyházzenei eseményekkel köszöntik.

Magyarországon fiatal, de annál nemesebb hagyomány már a minden esztendőben megismétlődő Cecilia-ünnepség. Idén triduumot rendezett az Országos Magyar Cecilia-Egyesület, melyen megszólalt az egyházi ének minden ága: gregorián ének, népének, klasszikus polifónia és modern egyházi zene. A november 20-i, vasárnap esti püspöki misén — melyet *Shvoy Lajos* székesfehérvári püspök mondott a Bazilikában — népének fogta össze a többezres tömeget és emelte magasba