

Guardini–Pieper–Ratzinger– Rahner–Balthasar–Vanier A szeretetről

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.

Romano Guardini

Josef Pieper

Joseph Ratzinger

Karl Rahner

Hans Urs von Balthasar

Jean Vanier

**A
SZERETETRŐL**

Impresszum

Romano Guardini – Josef Pieper – Joseph Ratzinger – Karl Rahner – Hans Urs von Balthasar – Jean Vanier
A szeretetről

Vigilia könyvek
Alapította: Possonyi László, 1935

Sorozatszerkesztő
Lukács László

A művek eredeti címe:

Romano Guardini: Wahrheit und Ordnung – Universitätspredigten Werkbund Verlag, München, 1955
Alle Autorenrechte liegen bei der Katholischen Akademie in Bayern

Josef Pieper: Über die Liebe – Kösel Verlag, München, 1972

Joseph Ratzinger: Die christliche Brüderlichkeit – Kösel Verlag, München, 1960

Karl Rahner: Wer ist dein Bruder? – Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1981

Hans Urs von Balthasar: Glaubhaft ist nur Liebe – Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975

Jean Vanier: Les Chemins de L’Arche – La Ferme Brochures de l’Arche, Trosly-Breuil

Lektorálta
Gál Ferenc

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1987-ben jelent meg a Vigilia Kiadó gondozásában, az ISBN 963 02 1143 3 azonosítóval. Az elektronikus változat a Vigilia Kiadó engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Vigilia Kiadónak.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Bevezetés	6
Romano Guardini: Szeretet és világosság. Gondolatok Szent János első leveléről	7
I. A kinyilatkoztatás	7
II. A világ	11
III. Isten mindentudó	14
IV. Az igazság világossága	17
V. Isten szeretetének lényege	20
VI. A szeretet világossága	24
VII. Isten szeretete és a világ	28
Josef Pieper: A szeretet	32
I.	32
II.	41
III.	45
IV.	52
V.	61
VI.	67
VII.	74
VIII.	80
IX.	86
X.	92
Joseph Ratzinger: A keresztény testvériesség	97
I. A történeti adottságok elemzése	97
A testvérfogalom a kereszténység előtt és azon kívül	97
A „testvér” értelme a görögöknél	97
Az Ószövetség testvérfogalma	98
A testvérfogalom fejlődése a hellenizmus idején	100
A testvérségeszme fejlődése a felvilágosodás és a marxizmus eszmevilágában	101
A testvérfogalom fejlődése a korai kereszténységben	103
A „testvér” Jézus tanításában	103
Fejlődés az Újszövetség, főleg Pál írásaiban	107
Az atyák korának testvérfogalma	110
II. Kísérlet tárgyyszerű szintézisre	111
A keresztény testvériesség alapja a hit	111
A határok felszámolása a keresztény közösségekben	115
A szorosabb testvérközösség határa	118
Valódi egyetemesség	122
Utószó	126
Karl Rahner: Ki a te testvéred?	129
Előszó	129
I. Alapgondolatok	129
Az Isten- és emberszeretetről	129
Az érzület és a cselekvés egysége	131
A felebaráti szeretet történetisége	131
II. Helyzetelemzés	132

A keresztény testvériesség új helyzetben.....	132
Az emberi érintkezés világa.....	134
III. Következtetések.....	135
A valódi testvériesség veszélyei.....	135
A testvériesség nyitottsága.....	136
A testvériesség keresztény üzenete.....	138
A testvériesség társadalmi dimenziója.....	139
Testvériesség a közösségben.....	141
Hitvalló testvériesség.....	141
Utószó.....	143
Hans Urs von Balthasar: Csak a szeretet hiteles.....	146
Előszó.....	146
I. A kozmológiai redukció.....	147
II. Az antropológiai redukció.....	152
III. A szeretet harmadik útja.....	158
IV. A szeretet kudarca.....	161
V. A szeretet észrevehetősége.....	165
VI. A szeretet mint kinyilatkoztatás.....	168
VII. A szeretet mint megigazulás és hit.....	173
VIII. A cselekvő szeretet.....	175
IX. A szeretet mint forma.....	180
X. A szeretet a világ fénye.....	184
Összefoglalás.....	186
Jean Vanier: Együttézés a szegényekkel.....	188
I. A Bárka lelkisége.....	188
Közösségi élet a bárkában.....	188
A sötétség percei.....	189
A belső egyensúly megteremtése.....	190
Fejlődés és növekedés.....	191
A nagyság kísértése.....	192
A Bárka tanúságtétele.....	193
Találkozás Istennel.....	194
József, Jézus nevelőatyja.....	194
Együtt az életért.....	196
A küzdelem és bizalom útján.....	197
II. Az igazi együttézés.....	198
Vágy az együttézésre.....	198
Mit jelent szeretni?.....	199
Mit jelent adni?.....	200
Saját sebeink.....	202
Isten szívében.....	203
A kicsinyek iskolájában.....	204
III. Aki befogadja a szegényt, Jézust fogadja be.....	205
A súlyos értelmi fogyatékos és az evangélium botránya.....	205
A szegény a szív prófétája.....	206
A szegény sok időt igényel.....	206
A szegény az élet megváltoztatására szólít fel.....	208
Mária példája.....	209
Jézus és a szegény.....	210
IV. Az emberszív sebe.....	210

Ajánlás	210
Nem szabad megfutamodni gyengeségeinktől.....	211
Olyanná lenni, mint a gyermek.....	211
Egységre törekvés	212
Akit nem szeretnek, az megsebzett.....	213
A világ nagysága és nyomora	214
Félelem a találkozástól.....	215
Jézus Krisztus bölcsessége.....	216
Harc és bizalom.....	217

Bevezetés

A szeretet örök témája nemcsak a költészetnek, de az emberrel foglalkozó összes tudományoknak is. Alapvető témája a teológiának is, hiszen „Isten a szeretet”. Keresztény az, aki „felismerte Isten szeretetét és hitt benne”: hitben és imádságban befogadja a magát közlő Istent, és tevékeny, megbocsátó, szolgálatkész szeretettel fordul embertársaihoz.

Kötetünkben az elmúlt fél évszázad öt kiváló keresztény gondolkodójának tanulmányát közöljük a szeretetről. Romano Guardini (1885–1968) a zsinatot megelőző teológiai és egyházi megújulás egyik legnagyobb egyénisége volt. Ifjúsági lelkipásztorként kezdte pályafutását, s világhírű professzorként idősebb korában is rendszeresen prédikált a müncheni egyetemi templomban. Kötetünk Szent János első leveléhez fűzött kommentárjait tartalmazza.

Josef Pieper (szül. 1906) a neotomista filozófia egyik legjelesebb német művelője. Kristálytisza logikával írt monográfiái elsősorban az emberi élet és a keresztény erkölcs alapkérdéseivel foglalkoznak (okosság, igazságosság, bátorság, önfegyelem, hit, remény, szeretet, halál és halhatatlanság, boldogság és kontempláció). Magyarul eddig egyetlen munkája sem jelent meg – veszteségére a magyar gondolkodásnak.

Joseph Ratzinger (szül. 1927) neve egyetemi professzorként vált Európa-szerte ismertté. A katedráról került a müncheni érseki székre, majd II. János Pál pápa megbízásából átvette a Hittani Kongregáció vezetését. Tanulmányát az Osztrák Lelkipásztori Intézet rendezésében 1958-ban tartott előadása alapján írta. Legismertebb műve az OMC kiadásában magyarul is megjelent *Bevezetés a kereszténységbe* címmel.

Karl Rahner (1904–1984) neve jól ismert a magyar olvasók előtt is. Tanulmánya szintén egy előadás nyomán íródott. Rahner széles horizonttal vázolja fel a testvériesség témáját egyházunk jelenlegi gyakorlatában, s a tőle megszokott szókimondással, mégis tárgyilagosan és tapintatosan fogalmazza meg a nehézségeket és feladatokat.

Talán a legnagyobb filozófiai-teológiai távlatokat nyitja meg Hans Urs von Balthasar (szül. 1903) tanulmánya. A filozófia és teológia történetében kevésbé jártas olvasót bizonyára próbára teszi az első két fejezet történeti áttekintése. Ezután azonban lebilincselő logikával és költői stílusban vezeti el az olvasót a kereszténység lényegéhez: a szeretet misztériumához. (A keresztény elmélkedésről szóló könyve ebben az esztendőben jelent meg a Vigilia kiadásában.)

Az öt elméleti monográfiát Jean Vanier (szül. 1928) tanúságtétele és gyakorlati útmutatásai egészítik ki. Vanier 1964-ben hozta létre az l’Arche (Bárka) nevű közösséget, ahol testi-lelki fogyatékosokkal vállalt élet- és sorsközösséget Istennek a szegények iránti szeretetétől indítva. Írásából mi is fölfedezhetjük a „szegények szentségét”: az együttézés és a részvét szerepét életünkben.

Romano Guardini: Szeretet és világosság. Gondolatok Szent János első leveléről

Fordította: Lukács László

I. A kinyilatkoztatás

Ezekben az elmélkedésekben az Újszövetség egy részével, Szent János apostol első levelével foglalkozunk; ebből választottunk ki néhány mondatot elmélkedésre.

A levél az I. század végén keletkezett, nem tudjuk pontosan, melyik esztendőben. Nem meghatározott címzetteknek szól, mint például Szent Pál írása a korinthusiak vagy a rómaiak közösségének, hanem az úgynevezett katolikus levelek közé tartozik. Ezek egyetemesebb hallgatóságot érintettek, nevezetesen Kisázsia közösségeit.

Szent János első levele rövid terjedelmű, a mostani beosztás szerint mindössze 5 fejezet, tele van azonban eleven igazságokkal. Ahányszor csak kinyitjuk, mindig rátalálunk egy-egy megragadó, gazdagító mondatra. Ezért lassan kell olvasnunk, hogy gondolatai teret találjanak lelkünkben és szívünkben. Nem is tehetünk másképp, hiszen a levél nem a fokozatos kifejtés formájában beszél; inkább kis gondolat-csoportokból áll. Az eszmélkedő lélek belső magányából száll föl mindegyikük, és ezért alapos fontolgatásunkra számít. Ha elmélkedve olvassuk őket, akkor megnyílik belső mélységük.

Szent János apostol, a levél szerzője, a kereszténység egyik legkedvesebb alakja lett. Különösen a középkor szerette nagyon. Közben stilizálták is lényének egyes elemeit.

Először is ifjúnak tekintették. Amikor az Úrral találkozott, akkor János valóban fiatal volt, az apostolok között talán a legfiatalabb. A természetében viharos, merészen fölfelé szárnyaló indulatok rejlettek, nemhiába kapta jelképkül a sást, amelyről a Jelenések könyve beszél (Jel 4,7).

Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ez a János élt legtovább valamennyi apostol közül, és hogy életének utolsó éveiből származnak írásai, amelyek saját szellemi arcképét is megrajzolják. Ha figyelmesen olvassuk ezeket, meglátjuk, hogy hosszú belső fejlődése nyomán az öregkor távlatos szemléletével, mélyreható elmélkedéssel rajzolja meg Mesterének alakját, és adja tovább tanítását.

Lényének még egy másik eleme is befolyásolta a János-kép kialakulását: a szeretett tanítványt látták benne. Közben a szeretet fogalmát többnyire az érzelmes szeretet jegyeivel töltötték meg, és bensőségesen gyöngéd személyiséget faragtak Jánusból. Ezzel azonban lényegét hamisították meg, hiszen János izzó ember volt, aki igen kemény is tudott lenni. Könnyen válhatott volna fanatikussá: erre vall az evangélium sok helye.

Gondoljunk csak arra a jelenetre, amikor Jézus áthalad tanítványaival Szamarián (Lk 9,51). Szamaria és Júdea lakói régtől ellenségeskedtek egymással, mégpedig olyan türelmetlenül, hogy a szamaritanusok nemritkán megtagadták a vendégbarátságot is a vándortól, aki országukon át igyekezett Júdeába. Az a helység sem fogadta be az Urat, ahová Jézus és tanítványai beléptek. Ekkor Jakab és János fölkiáltott: „Uram, ha akarsz, lehívjuk az égből az istennyilát, hadd pusztítsa el őket!” Ezt nemigen mondhatjuk gyöngéd szeretetnek. Jézus ekkor – olvassuk tovább az idézett helyen – megfordult és rájuk pirított. A görög szó igazi jelentése: rájuk förmedt. Egy szöveghagyomány még hozzáteszi: „Nem tudjátok, milyen lelkületűek vagytok.”

Ha János nem Jézus iskolájába járt volna, és nem őtöle tanul, akkor „lelkülete” egészen másvalakit formálhatott volna belőle a szeretett tanítvány helyett.

A levél kezdő szavai: „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit saját szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és kezünk tapintott: az élet Igéjét hirdetjük nektek. Az élet megjelent. Mi láttuk, tanúságot teszünk róla és hirdetjük nektek az örök életet, mely az Atyánál volt, és megjelent nekünk. Azt hirdetjük tehát nektek, amit láttunk és hallottunk.” (1,1–3)

Ha ezeket a szavakat olvassuk, eszünkbe jutnak János apostol evangéliumának bevezető szavai. A Prológus így kezdődik: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt. És Isten volt az Ige. Ő volt kezdetben Istennél.” (Jn 1,1–2) A Prológus befejezése pedig így szól: „Istent sohasem látta senki. Az egyszülött Fiú, aki az Atya keblén nyugszik, Ő nyilatkoztatta ki.” (Jn 1,18)

A „kezdet” itt nem meghatározott időpontot jelent, hanem az ősz-kezdetet, Isten életmódját: a kezdet- és végnélküliséget, a keletkezés-elmúlás fölöttiséget, az örökkévalóságot. Ebben a kezdetben volt az Ige, és ez az Ige Istennél volt, és Ő maga volt Isten. – A Prológus végén a Logosz szó jelentése összeolvad a Fiú szó jelentésével. Az „Istennél volt” kifejezés ezzé a bensőséges kijelentéssé bővül: az Atyának keblén, szívében volt. – Most önkéntelenül is az evangéliumnak arra a helyére gondolunk, amely azt mondja: „Tanítványai közül az egyik, akit szeretett Jézus, ott nyugodott Jézus keblén” (Jn 13,23); és megérezzük, honnan is szerezte János az isteni közelség tapasztalatát.

Az imént idézett mondatok Isten belső életének titkáról beszélnek. Az Ószövetségből örökölt tartózkodással ugyan, de mégis különbözőséget jeleznek a kérlelhetetlenül egyetlen Isten tiszta egységében. Ezt a „másikat” János „Igének”, „Logosznak” nevezi; ezzel a szóval választja el attól, aki a Szót kimondja. Fogalmazzuk tehát így: a kimondott Istennel szemben megkülönbözteti a kimondó Istent. A Prológus végén Atyának és Fiúnak mondja őket.

A Prológus elején így ír: „az Ige Istennél [a Beszélőnél] volt”, a végén viszont így beszél: „a Fiú az Atya szívében volt”. – Nagy titok ez: valamennyi közül a legfölségesebb. Nem szabad elhamarkodva szólni róla. De erőlködni sem szabad, hogy spekulációinkkal mindenáron megmagyarázzuk. Kíséréljük meg, hogy áhítatosan közel hozzuk magunkhoz azt, amit e titokról leírtak.

Isten egy és egyetlen. Más isten nincs kívül. Ővele kapcsolatban értelmetlenség egy Másikról egyáltalán szót is ejteni, mert az „Isten” szó – lényege szerint – egyetlen Valakit jelent: „Őt”. Minden hitnek ezt az alapigazságát az Ószövetség folytonosan és kérlelhetetlen szigorral sulykolja a fejünkbe. Ez az Isten azonban nem magányos. Őbenne, kihez nincs hasonló, megvan az Én meg a Te. Nem tudjuk, hogyan lehet ez, hiszen Isten mivoltát a megosztást nem tűrő egyetlenség jellemzi. Ennek megértésében nem segít bennünket a teremtettség valóságából merített semmiféle kép vagy párhuzam. A hasonlatok legfőljebb sejtetnek valamit, de óvatosan kell velük bánnunk, mert még jobban elleplezhetik a valóságot, ahelyett, hogy megvilágítanák. Isten szava azt mondja nekünk, hogy őbenne megvan az Én meg a Te, megvan benne a végtelen közösség bensősége. A kinyilatkoztatás Atyának és Fiúnak hívja az isteni Én-t és az isteni Te-t; mi meg áhítatos hittel, ámulva ismételjük e szavakat.

János evangéliumának Prológusa tehát az Atyáról és a Fiúról beszél. Hogy mi rejlik egységük mélyén, arról Jézus búcsúbeszéde tudósít bennünket ugyanebben az evangéliumban; mégpedig akkor, amikor a Szentlélekről szól, akit az Atya Jézus nevében küld, de akit Jézus maga is küld az Atyától (14,26; 16,7). Hogy mit tesz a Szentlélek Istenben, azt abból sejtethetjük meg, ahogyan az emberekre hat pünkösdkor. Ekkor a Szentlélek hatására költözött Krisztus a hívekbe, és így alakult ki az életnek az a titka, amelyről Szent Pál így szól: „Élek ugyan, de nem én, hanem Krisztus él bennem.” (Gal 2,20)

Éppen ezáltal válik igazi önmagává a keresztyény. Ebből támadhat sejtelmünk a Szentlélek tevékenységéről Istenben. Ő az az Eleven Valaki, aki az Atyát a Fiú Atyjává, a Fiút pedig az Atya Fiává teszi. A Szentlélek hozza létre az isteni közösséget – az isteni Személyek összevegyítése nélkül, és őrzi az isteni Személyek eredetiségét – az isteni lényeg széttagolása nélkül.

János így folytatja: Onnét (az isteni életből) mihozzánk jött az, akit Igének és Fiúnak hívunk. A világba jött, testté lett, és nálunk lakozott. Azaz: nemcsak átvonult az életünkön, hanem egy lett közülünk.

Bárcsak elérhetnénk, hogy megújuljanak azok a szavak, amelyekkel a szent dolgokat kimondjuk. Mert bizony csak néhány szavunk van, és ezek már elkoptak és megporosodtak. Bárcsak új és tündöklő szavakat találnánk, amelyek hatásosan tudnák kimondani azt a hallatlan titkot, hogy Ő – aki a kezdetben lakik, az örökkévalóságban – belépett az időbeliségbe, és a miénk lett. Eljött, és soha többé nem távozik el. Mellettünk van, és mindörökre a miénk. Mert ez történt a megtestesülésben. Jánosnak – Jézussal kapcsolatban – valamit meg kellett élnie, ami lelke legmélyét érinthette. Evangéliumának első fejezetében beszél a tanítványok legelső találkozásáról Jézussal: „Másnap megint ott állt [Keresztelő] János két tanítványával. Mikor látta, hogy Jézus közeledik, így szólt: »Nézzétek, az Isten Báránya!« Mihelyt a két tanítvány e szavakat hallotta, követte Jézust. Jézus megfordult és látta, hogy követik. Megkérdezte őket: »Mit akartok?« Azok így feleltek: »Rabbi – vagyis mester – hol lakol?« »Jöjjetek, nézzétek meg!«, válaszolta. Erre elmentek és megnézték, hol lakik. Aznap nála maradtak.” (Jn 1,35-39)

Mi érinthette meg annyira János szívét? Hiszen csak egy emberi alakot látott. Valakit, aki éppen jött az úton; akit megszólított, és akivel együtt üldögélt a házban. Valami szíven találta Jánost, ami több volt pusztán emberi élménynél. Fény gyúlt lelkében, Isten közelsége illette meg szívét: olyan közelség, amelyre nem volt szava. Az Ószövetségben nem fordult elő ilyesmi. Azt se felejtsük, hogy mindez pünkösöd előtt történt. Tehát azelőtt, hogy a Szentlélek megadta volna nekik a megértést, és megoldotta volna nyelvüket az evangélium hirdetésére. Ha valaki akkor kérdezi meg Jánostól, bizonyára ezt felelte volna: „Nem tudom, mi volt az; de ott akarok lenni, övele.”

A Jézussal való mindennapi érintkezésben, az állandó együttlétben, Jézus látásában-hallásában aztán egyre jobban elmélyült ez az első élmény, és levelében, amit csaknem hatvan évvel később – öregkorában – írt, háromszor ismétli a bevezető sorokban: „Amit szemünkkel láttunk, amit hallottunk, amit kezünk tapintott...” Ezekkel a mondatokkal János az akkori idealisták ellen harcol. Azok ellen, akik az örök eszmét és az újplatonisták Logoszát emlegették, és megvetették a megtestesülést. Szerintük a megváltás eseménye azt jelentette, hogy a Logosz fölragyogott egy Jézus nevű ember lelkében, majd Jézus halálakor eltávozott, belőle. Tehát egészen modern emberek voltak: megkerülték a keresztyénység alaptényét és botránykövét: a valóságot ideává és jelképpé költötték át.

Ellenük mondja János, hogy a Logosz nemcsak lelkébe szállt egy emberi lénynek, hanem mintegy elméjükbe kalapálja: Hússá lett a Logosz!

Amit János egyszer megtapasztalt, azt Jézussal töltött egész ideje alatt nemcsak lelkében élte meg, hanem saját testi szemével is látta, tulajdon fülével hallotta, kezével tapintotta. De hogy valójában mit tapasztalt meg, az pünkösdkor világosodott meg előtte a Szentlélek fényében: epifániát tapasztalt meg, azt, hogy az örök Isten Fia emberré lett.

Az epifánia szó az ókori császárkultusz idejéből származik. A császár „szótérnek” számított, szabadítónak, üdvszerzőnek. Ha bevonult egy városba, akkor a népet eltöltötte az érzés: fölragyogott az üdvösség, az epifánia. Ez a szó belekerült a keresztyén szókinszbe, és itt azt jelenti, hogy Isten földi alakban mutatkozott meg, hogy tehát Krisztusban nemcsak elgondolhatjuk Istent, hanem szemlélhetjük is. Nemcsak lélekben foglalkozhatunk vele, hanem meg is hallgathatjuk őt; nemcsak sejthetjük érző szívvel, hanem kezünkkel meg is

foghatjuk. Sőt, János evangéliumának 6. fejezetében Jézus azt közli zavarba esett hallgatóival, hogy a hívőnek az Eukarisztia titkában a saját testi életébe kell fogadnia az emberré testesültet: meg kell ennie őt. (Jn 6,57)

Ez a keresztény hit gyökere. Erről beszél János. Minél öregebb lesz, annál hatalmasabbra növekszik és annál jobban elmélyül benne ez a hit. Ha ebből a szempontból olvassuk evangéliumát, meglátjuk, hogyan akarja János Jézus alakjából, munkájából, sorsából kiemelni azt, ami kezdetben volt: a megszólaló Isten Logoszát, az Atya Fiát. Mennyire téved, aki azt mondja: János elhagyta az eredeti evangélium talaját, és filozofálni kezdett Jézusról. Nem! Hanem a hosszú idő alatt, amit Jézus halála után megélt, egyre világosabbá vált előtte, mi is az epifánia.

Most azonban felvetődik a kérdés: Hogyan tehetett Isten ilyet? Keresztény létünknek nélkülözhetetlen eleme az erre adott válasz.

Hogyan lehet emberré az örök Isten? Nem úgy, ahogy a mítoszok vélik az istenekről, akik földi nőkkel nemzettek szabadító hősöket. Az apostol nem így szól Isten emberré válásáról, hanem azzal a türelmetlen komolysággal, amely az Ószövetség másfél ezer éves nevelése folyamán szinte belenőtt Jánosba, a kereszténybe is. Isten az Ószövetségben hatalmasan és szentül függetlennek bizonyul. Hogyan lehet hát emberré, és hogyan maradhat az mindörökké? Ez a kérdés a lelke mélyéig megrendíthette Jánost: Hogyan lehetséges ez? De megtalálta rá a feleletet: Mert Isten szeret. Levele 4. fejezetében mondja János: „Isten szeretete abban nyilvánult meg, hogy egyszülött Fiát küldte a világra, hogy általa éljünk.”(9)

Elmélkedéseinkben gyakran szólunk Isten szeretetéről, mert ez a keresztény igehirdetés alapja és szíve. Fogalmainkat azonban újra meg újra meg kell tisztítanunk. Amikor János Isten szeretetéről szól, a szeretet szó nem egyetemes fogalmat jelöl, hanem egy nevet. Nem az általában való jószágot jelenti, nem a jóakaratot, a segítőkészséget, a barátságot, ezeket az emberi életben is ható tényezőket – még egészen nagy, tiszta, teremtfői változatukban sem –, hanem inkább azt a belső állapotot, amely Istent erre a hatalmas tetre ihlette.

Ennek semmi köze ahhoz, amit a hétköznapi életben szeretetnek hívunk. Isten szeretete önmagáról tesz tanúbizonyságot: magunktól azt sem tudnánk, hogy létezik. Csupán akkor tudjuk meg, ha Isten kinyilatkoztatja nekünk. Erre a szeretetre is érvényes, amit Isten önmagáról mondott a Hórebbe a neve felől érdeklődő Mózesnek: „Én vagyok, aki vagyok.” (Ex 3,14) Isten a saját szabad fenségében van. Nem lehet elnevezni egyik teremtményéről sem. Őröla mindössze ezt lehet mondani: Ő olyan, amilyennek kinyilvánítja magát tevékenysége által. Ez a szeretetére is érvényes. Isten szeretete az a lelkiület, amellyel végrehajtja az emberré válás hallatlan tettét. Erről a szeretetről nekünk még gondolatunk vagy véleményünk sem lehet, hiszen minden gondolatunk és véleményünk azzal kezdődik, hogy Isten azt mondja nekünk: ez így van.

János nyomatékosan írja levelében: „A szeretet ebben mutatkozik meg: Nem mi szerettük Istent, hanem Ő szeretett minket, és elküldte Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért.” (4,10) Amikor Krisztus az Isten és a felebarát iránti szeretetet kívánja tőlünk, akkor arra gondol, hogy a hívő a kegyelem által merüljön bele Istennek ebbe a belső állapotába és vele együtt szeressen. Ezért jogosan beszél a teológus a szeretet isteni erényéről. Mert a szeretet egészen Isten ereje, nem pedig a teremtményé. Jánost is azért nevezzük szeretett tanítványnak, mert nagyon mélyen átjárta ennek a megváltásunkban rejlő mélységes titoknak a tapasztalata.

Isten szeretete rejlik a világ minden mozzanata mögött. Azért teremtette Isten a világot, mert így szeret. Milyen nagyra nő majd ebben a világban az első bűn gonoszsága!

Azért nem hagyta Isten sorsukra a bűnös embereket, hanem elhatározta megváltásukat, mert így szeret.

Azért lépett a világba és lett emberré, mert ezzel a szeretettel szeret. Minden azon múlik, hogy ezt megértjük-e. Mert megváltottnak lenni annyi, mint belépni ebbe a szeretetbe.

II. A világ

Első levelének 2. fejezetében azt mondja János: „Ne szeressétek a világot, sem azt, ami e világban van. Aki szereti a világot, abban nincs meg az Atya szeretete. Minden, ami a világon van: a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége, nem az Atyától származik, hanem a világból. De elmúlik a világ és annak bűnös kívánsága. Csak aki megteszi Isten akaratát, az él örökké.” (15-17)

Keményen hangzanak ezek a szavak. Ha így áll a dolog, akkor látszólag azoknak van igazuk, akik szerint az embernek nem szabad vidáman élnie és alkotnia; sőt mindent meg kell vetnie, ami pedig értékes a számára. Ha mélyére nézünk a felszólításnak: „Ne szeressétek a világot” – akkor úgy látszik, nemigen tehetünk egyebet. Hogyan élhetünk úgy, hogy nem szeretjük „azt, ami a világon van”: a tárgyakat, az embereket, a munkát, a kultúrát? Ha a „világ minden dolga” csak a „test kívánsága” – vagyis érzéki vágyódás, és a „szemek kívánsága” – azaz üres látszat, és „az élet kevélysége” – tehát gőg és önistenítés, akkor a világ csakugyan nem érdemli meg, hogy barátságosan szemléljük.

Ha ehhez még az is hozzájárul, hogy „a világ és minden kívánsága” – vagyis minden, ami van, amit szívesen, sőt örömmel átélünk – nem marad meg végérvényesen, hanem elmúlik: akkor nem éri meg, hogy fáradozzunk érte.

Lapozzuk föl azonban János apostol evangéliumában a 3. fejezetet. Ott ezt olvassuk: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy mindaz, aki benne hisz, el ne vesszen, hanem örökké éljen. Isten nem azért küldte Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvözljön általa a világ.” (16–17) Ezt ugyanaz az apostol mondja – de mennyire másként hangzik mindez, mint az előbbi idézet.

Töröljük le a szavakról a megszokottság szürke porát. Ha ez áll János evangéliumában: Isten szereti a világot, akkor egész súlyában kell felfognunk ezt a mondatot. Isten valóban szereti a világot. Ennek a szeretetnek még a mértékét is megnevezte: akkora ez a szeretet, hogy a Fiát küldte a világba, hogy üdvözlje azt. Gondoljuk csak végig, hogyan történt ez. Isten nem azért küldte Fiát a világba, hogy – mint később a gnosztikusok tanították – a halálban megint elváljon testétől és visszatérjen a tiszta szellemiségbe: hanem azért, hogy emberré legyen, és az is maradjon. Azaz, hogy ettől kezdve Krisztus embersége – és így a teremtett világ is – „az Atya jobbán üljön”.

Ez az állítás is érvényes a világra. Mit jelent tehát a látszólagos ellentmondás? Azt, hogy a világ szó János apostol írásaiban nem mindig ugyanazt jelenti. A különböző jelentéseket el kell választanunk egymástól, be kell hatolnunk e sűrűn visszatérő fogalom értelmébe.

Először is: mit jelent a világ a Szentírás nyelvhasználatában? Az idevágó alapvető kijelentést a Szentírás első mondatában olvassuk: „Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet.” A héber nyelvnek nincs szava a világra. Helyette ezt az ikerkifejezést használja: ég és föld, és ez az egész világot jelenti. Vagyis a Szentírás első mondata így hangzik: Kezdetben teremtette Isten a világot.

Tehát Isten teremtette. Ő egyedül. Senki más nem vett részt benne. Ez azonban azt jelenti, hogy – ha szabad így beszélnünk – Isten magára vette a felelősséget a világ léteért: az energiának, az anyagnak, a tárgyaknak, a folyamatoknak, a kapcsolatoknak, a törvényeknek ezért az óriási halmazáért; ezért az áttekinthetetlen valóságért, amely végtelen nagyra terjed, de ugyanakkor – éppen a legutóbbi évtizedek tudományának tanúsága szerint – a végtelen kicsibe is beleér. Isten felel ezért a kimeríthetetlen gazdagságért, amely sehol sem egyhangú, sehol sem hiányos. Éppen megfordítva: akárhol pillantunk bele, mindenütt a legeredetibb alakulatok gazdagságát mutatja. A szent szöveg Istennek ezt az egymagában való felelősségét a Genézis első teremtéstörténetében mondja ki azzal, hogy a teremtés munkájának majdnem minden szakasza után ezt olvassuk: „Isten látta, hogy ez jó.” A végén pedig: „Isten látta, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott.” (1,31)

Mindez azt jelenti, hogy a világ nagy és értékes Isten színe előtt, és nincs a világban semmi elvetnivaló. De menjünk tovább! Isten nemcsak azt akarta, hogy ez a világ legyen, hanem azt is, hogy eleven tudatra ébredjen, ismertté váljék. Ezért Isten megteremtette az embert, és megadta neki azt a képességet, hogy szemügyre vegye a világot, felismerje a dolgok lényegét, s megértse a törvényeket, amelyek alapján a világ felépül és működik. A létező dolgok így az ember szellemében ismeretként, igazságként is jelen vannak.

De Isten még többet tett: megadta az embernek az érzélem képességét. Ha az ember meglátja az eget a maga nagyszerűségében, akkor megérzi annak fönségét és titkát. Egy virág megpillantásakor szíve megdobbannak annak szépségétől. A másik ember tekintetében megérzi a kedvességet vagy a haragot. Így benső érzésvilágában is fölmerül a dolgok sokfélesége, és új dimenziót kap benne: élménnyé válik.

És az ember véleményét is tud mondani. Meg tudja ítélni: ez hasznos, ez jó, ez szép. De azt is: ez veszélyes, ez csúnya, ez rossz. Azaz értékelni és rangsorolni tudja a dolgokat, és megállapítja: ez fontosabb, jobb annál. Így a valóságos dolgok újra megjelennek az ember értékítéleteiben.

Ismeretei és tapasztalatai alapján, ítéleteire támaszkodva tud az ember hatékonyan cselekedni a világban. Birtokunkba tudjuk venni a dolgokat és céljaink szolgálatába állítani; átalakítjuk őket, belső törvényszerűségüket feltárjuk, s tapasztalatainkat másokkal is közöljük.

Az ember a dolgok eleven valóságával találkozik, és ebből a találkozásból újfajta „világ” keletkezik. Ami közvetlenül, „magától” van, az az úgynevezett elsődleges világ. De amikor az ember – életének sokféle megnyilvánulásában – találkozik ezzel a világgal, akkor létrejön egy másodlagos világ. Ezt a világot is eltervezte Isten, ha jól értjük a kinyilatkoztatás tanítását. Miután a hatodik napon Isten befejezte munkáját, ilyesmit mondott az embernek: Most te dolgozz tovább, alkoss egy második világot az elsőből. Ez rejlik annak a megbízásnak oly egyszerűen hangzó szavaiban, hogy az ember „művelje és őrizze meg” az Isten teremtette világot. (Gen 2,15)

Ennek a második világnak nagynak és szépnek kellett lennie. A Biblia nyelvén ezt ábrázolja a Paradicsom: a létnek az az állapota, amikor az ember hitben és szerető engedelmisségben él Istennel, és így találkozik a dolgokkal. Ezt az állapotot a keleti világban ismert legszebb látvánnyal fejezi ki: a jól rendezett kert képével, amelyen élő víz folyik keresztül, virágzó növények és gyümölcsöt érlelő fák töltöttek meg. A Paradicsom tehát nem mesebirodalom vagy tündérország, hanem az Isten akarta világ. Hogy ebben milyen emberi történelem vagy alkotás valósulhatott volna meg, azt mi a magunk töredezettségében el sem tudjuk képzelni.

Az ember azonban föladata az Isten iránti engedelmisséget és önállósulni akart: nem képmás, hanem öskép akart lenni. Ekkor tört be lényébe a zavar, mely félelmetesen hat az emberben. Csak lassanként tanuljuk meg, mennyi vakságot, hazugságot, erőszakosságot kever életünkbe.

A bukott ember azonban továbbra is találkozik a teremtett világgal, hiszen élete a világban folyik. Ez a zavar a látását és megismerését is elhomályosítja. Megdöbbenő, mennyi ferde nézet alakul ki még a legigazibb értékekről is: emberekről, műalkotásokról, eszmékről.

A bukott ember ítéleteket is alkot. De megvan-e benne legalább az a készség, hogy helyes véleményt formáljon a dolgokról? Ismeri-e a mértékeket? Tud-e bánni velük? Milyen könnyelműen ítélnék az emberek a másik emberről! Mennyire meghatározza ítéletüket a hiúság, az érzékenység, az uralomvágy, a saját igazukhoz való ragaszkodás, az irigység és más ilyenfélék!

Hát még az ember művei! Ha a kultúra történetéről beszélünk, főként csak az eredményekre ügyelünk, s elhallgatjuk a sikertelenségeket, a rosszat. Gondoljunk a

meghiúsult tervekre, az eleven emberi erő eltékozlására, a hatalmasok önkényére, a vég nélküli rombolásra és kegyetlenkedésre. Arra az örületre, amelyben a nagyzó hóbot, a képzelgés és a hatalom egyesül egymással. Mindez szintén hozzátartozik az ember munkájához, ahogyan az kialakult az ősbűn okozta zavar hatása alatt. Emlékezzünk csak a legutóbbi évtizedekben történetekre! Mit művelt az ember, mit műveltünk mi, emberek – így kell mondanunk, mert mindnyájan összetartozunk. Pedig a közelmúlt csak rövid szakasza annak a hosszú történelemnek, amelyben az ember oly sokszor visszaélt Isten teremtett világával!

Ez a sok zavar és rombolás összekapcsolódik egymással. Valakit például megszáll a hatalomvágy; nem ismeri el Isten törvényét, de van egy bálványa – akár „tökéletes államnak” hívják ezt a bálványt, akár „új embernek” vagy „tisztá fajnak”, akár „általános jólétnek”. Ennek megvalósítása érdekében aztán eltiporja az embereket. Az elnyomottak félelemmel, alattomosággal, gyűlölettel, ellenállással, bosszúval felelnek. Új erőszak következik, új hazugság, új rombolás ... És ez így megy tovább, hol erre, hol arra. Az összefüggések könnyen felismerhetők.

A hamis látásnak, a téves ítéletalkotásnak, a zavarnak, az erőszaknak, a rombolásnak ilyen láncolatai számtalanszor kialakulnak. Rengeteg embert, országot, népet, korszakot sújtanak. Az így keletkezett sötét kaosz az a világ, amelyről János levelének második fejezetében szól. Nem az Isten teremtette világ ez, de nem is az a világ, amelyet a kezdeti tiszta embernek kellett volna a világból kialakítania. A gonoszságnak, az összezavarodásnak, a romlásnak szövedéke ez a világ, amely végül a „halálba” torkollik, ahogyan a bűnös emberre mondott isteni átok nevezi. (Gen 3,19) Amikor az Írás másutt arról a sötétségről beszél (Jn 1,3), amely nem fogadta be Isten emberré lett Fiát; arról az országról, amelyet a Sátán alapított Isten ellen (Mt 12,25); arról a világról, amelyért Jézus már nem is imádkozik (Jn 17,9): akkor éppen erre a szövedékre gondol, amely önmagába gubózik és nem hajlandó megtérni.

A másik állítás viszont azt mondja: Isten nem állt meg itt, hanem új kezdetet hozott létre. Fiát küldte el ebbe a világba, amelyet annyi vakság és örülség, annyi gonosz és romboló erő jár át. Isten Fia olyan ember lett, mint mi: éhezett és szomjazott; vándorolt, fáradzott, elfáradt; szenvedett és meghalt, mint más ember. De ugyanakkor, sőt mindezekben Isten Szent Fia volt, aki tökéletes szeretetben engedelmeskedett Atyjának. Ezáltal engesztelte ki az ősszülők végtelen vétkét. Új kezdetet teremtett: szeretetének kezdetét. Ez a kezdet létrejön minden emberben, aki hittel és engedelmesen fordul feléje: „újjászületik vízből és Szentlélekből”. (Jn 3,5)

S ez az új ember is, akiben megvan a Krisztus teremtette kezdet, találkozik a valósággal. Amikor barátságban, szeretetben, családban, hivatásban, a közösségén végzett munkában találkozik a dolgokkal és embertársaival: ebből is „világ” támad, „új” világ.

Ez az új világ nincs elválasztva a régitől, sőt: sok szállal bele van szöve. Ahogy a hívő emberben is bele van szöve az új ember a régibe. De megszületett az új világ, s a régi ezt megérzi és harcot kezd ellene. Nem tökéletes ez az új világ: megvan benne létünk minden esetlegessége. Ellenségei újra meg újra megkérdőjelezi, megzavarják, gyöngítik. De az újjáteremtő Isten ereje élte. Gyakran szinte láthatatlanná válik, úgyhogy fölmerül a kérdés: megvan-e még egyáltalán? Isten ígéje azonban biztosít bennünket a létéről. Nekünk pedig a hitünkben kell megőriznünk.

Szent Pál ennek az új világnak a prófétája. Mélységes tapasztalattal beszél az új emberről, és a régivel vívott harcáról; az új ember titokzatos növekedéséről és kibontakozásáról, reményéről és ennek beteljesüléséről; és arról, hogy mindez mennyire fontos a természetnek is. A rómaiakhoz írt levelének 8. fejezetében így szól: „A jelen szenvedések nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, mely nyilvánvalóvá lesz rajtunk” – kik újjászülettünk a Krisztus hozta kezdetből. Mindez nemcsak az emberekben megy végbe, hanem az egész teremtett világon is.

Olyan téves, amilyen régi az a szemrehányás, hogy a keresztény ember gyűlöli és megveti a világot. Valójában senki sem becsüli meg annyira, mint az igazi keresztény. Csak nem áztatja magát illúziókkal a világ állapotát illetően. Amint Pál mondja: „A sóvárgással eltelt természet Isten fiainak megnyilvánulását várja.”

A teremtet világ arra vár, hogy az ember megdicsőüljön, és így minden megdicsőüljön: „A mulandóság szolgai állapotából fölszabadul Isten fiainak dicsőséges szabadságára.” (Róm 8,18–21) Ez lesz majd az a világ, amelyet Isten akart. Erről a világról mondja János a Jelenések könyvének befejezésében az ígéretes szavakat: „Új eget láttam és új földet, tehát egy új világot; mert az első ég és az első föld [a vén, romlott világ] elmúlt.”

Ezt az új világot megint képben látja. A romlatlan embertől alakított első világnak a Paradicsom volt a képe: az Édenkert, telve az isteni kezdet minden szépségével. A jövő világnak képe más jellegű. Azt mondja János: „Láttam, hogy a szent város, az új Jeruzsálem leszáll a mennyből, Istentől.” A *polisz* képében látta a kiteljesedő világot. A *polisz* az ókorban ismert legrangosabb fogalom: a tisztán épített, védhetően körülvett, élettől nyüzsgő várost jelentette. De ez a város titokzatos alakban jelentkezik: széle, hossza, magassága egy. Jelképes kifejezése ez tökéletességének. Olyan ez a város, mint egy óriási ékszer. „Fénye, mint a pompázó drágakő.” (21,11)

A kép azonban nem merev. A város kristályos keménysége átvált a legelevenebb élet gyöngédségébe. A látomásban hirtelen ezt olvassuk: A város olyan, „mint a völgyének fölkesített menyasszony” (21,2). A város fal övezte dicsősége a szerető ember szépségébe csap át. Az egész új világ a szeretet állapotában él, és ahhoz közeledik, aki megváltotta.

III. Isten mindentudó

A levél 3. fejezetének egyik mélyértelmű mondata így hangzik: „Ha vádol a szívünk, Isten nagyobb a szívünknel: Ő mindent tud.” (20) Valahányszor elolvassuk, mindannyiszor megérint titokzatos üzenete.

Az első szavakat könnyen megértjük. A szívünkben magunk ellen fölkelő figyelmeztető vádról szól: Bűnt követtél el! Nem okoz nehézséget a következő állítás sem: „Isten nagyobb a szívünknel”. Szűkre szabott gondolatainknál, illetéktelen ítéleteinknél, kétélyeinknél, lelkiismeret-furdalásunknál – mindezeknél nagyobb Isten.

Mit várhatunk ezután? Mi következhet arra, hogy „Isten nagyobb a szívünknel”? Talán ilyesmi: Isten megbocsát nekünk, vagy: világosságot ad nekünk tudatlanságunk eloszlatására, erőt a kísértés legyőzésére. Ehelyett azonban ezt halljuk: „Ő mindent tud.” János szerint tehát az a vigasztaló számunkra, hogy Isten mindent tud rólunk. De miért? Hogyan oldódhat föl szívünk vádja Isten tudásában?

Szívünk vádja erkölcsi természetű. Így aztán arra gondolhatnánk, hogy a *kardia* szót lelkiismerettel kellene fordítanunk. Csakhogy ebben a vádban sokféle hang szólal meg, és sokuk nagyon mélyről tör fel. A lelkiismeret mellett hangot kaphat megsebzett életünk vagy megsértett énünk is. Jobb tehát, ha mégiscsak szívvel fordítjuk a görög szót. Minden más szó túl szűkre szabott, túlságosan pontoskodó volna.

Hogyan is hangzik szívünknek egy-egy vádja? Például valami olyant tettünk, ami látszólag egészen rendben volt. Szívünk azonban azt mondja: hátsó szándékaid voltak. A jó mellé álltál ugyan, de hiú voltál és nagynak akartál mutatkozni. – Amikor valaki szorultságában hozzád fordult, segítettél rajta, de valójában számításból tetted, mert miközben adtál, a jövőbeli viszontszolgáltatásra gondoltál.

Fontos dologban hibáztunk és mentegetőzünk: Nem tehetek róla. Ám szívünk azt mondja: csakugyan nem tehetsz róla? Akaratod annyira határozottan a jót választotta, amennyire kellett volna ahhoz, hogy semmit se hibázz? Vagy más szándékok is felébredtek benned?

Volt talán egy rejtett gondolatod, amely eltérített a helyes cselekvés vonalától? Vagy titokban azt kívántad, hogy bárcsak elhibáznád a dolgot?

Gyöngének bizonyultunk, és mentséget keresünk: Ez a természetem. Ilyen az egész családom. Már a nagyapám is ilyen volt. Testvéreimből is kiütközik ez a hajlam. Ekkor így szól szívünk: Igazán legyőzhetetlen kényszer alatt voltál? Ha komolyan akartad volna, ugye egészen másképp állhattál volna ellen? De mindig újra kacérkodtál a bűnnel, aztán idáig jutott az ügy. És ha tudtad, hogy megvan benned ez a hajlam, nem kellett volna megfelelően edzened magad, hogy ellenálló erődöt fokozzad?

Számot adhatunk magunknak egy napunkról, hetünkről, életünk egy szakaszáról. Áttekintjük a kiválasztott időszakot, és úgy gondoljuk, hogy tulajdonképpen nem is telt el olyan rosszul. Szívünk azonban azt mondja: Hol van mindaz, amit száműztél emlékezetedből? Ami a mélyre süllyedt? Ismerd már el egyszer annak lehetőségét, hogy jó néhány rendetlenség emléke is ott lappang belül. Nézz csak bele a lelkedbe: mi minden kerülhet onnan föl emlékezeted világosságába? Vizsgáld meg például a kapcsolatodat ezzel vagy azzal az emberrel. Vizsgáld meg, milyen irányban alakult ez vagy az az ügyed. Emlékszel rá, milyen keserű képet vágott a barátod, amikor alaposan megmagyaráztad neki, hogy neked van igazad, ő meg mit sem tudott válaszolni? Nem merült föl akkor bensejéből az a különös vád, hogy akinek ennyire igaza van, annak nincs igaza?

Ilyenfajta kérdések szállnak föl szívünk mélyéből – kerülő úton, a világos emlékezet józanul megrajzolt útjai mellett. Nyugtalanítanak e kérdések, és nem könnyű megfelelni rájuk. De segítségükkel eljuthatunk a világosságra, ha jól megnézzük, és higgadtan átgondoljuk a dolgot.

Vannak azonban még más kérdések is: sürgetőbbek, de kevésbé határozottak, mivel megzavart létünk sötét rétegeiből valók. Ilyen kérdés például: Mennyire vagyok felelős ezen a hozzám közel álló emberért? Tehetek-e róla, hogy így járt? Nem kellett volna közbelépnem, vagy egészen másképpen viselkednem?

Vagy: Ezzel az emberrel való találkozásaim miért végződnek mindig olyan rosszul? Miért van köztünk mindig ingerültség, félreértés, meggondolatlan megjegyzés? – Vagy önmagammal kapcsolatban: Mit tettem életemmel; hajlamaimmal; társadalmi, gazdasági helyzetemmel; drága időmmel? Nem kellett volna más úton járnom? Nem kínált föl nekem olyan lehetőségeket Isten, amelyeket elszalasztottam?

E sokféle hangnak megnevezésére nem elég a lelkiismeret szó. Ezek a hangok rejtett belső világunkból erednek. Szívünk szólal meg bennük – mondja János – és vádol. A szív vádló szava nagyon keserű lehet, különösen ha nyomott kedélyű az, akiben jelentkezik. Az ilyen ember hajlamos arra, hogy ott is bűnösnek érezze magát, ahol egyáltalán nem az; vagy ahol a bűn olyan szorosan összeshővődött az öröklött hajlamokkal, a környezettel, a sorssal, a foglalkozással, hogy nehéz a megkülönböztetés. Minden elsötétülhet előtte. Elveszti életének értelmét, úgyhogy sorsát nem tartja egyébnek értelmetlen sodródásnál.

János azt mondja: Isten mindent tud. Isten tudása lát minden folyamatot, átlát minden kapcsolaton, megért minden szövedéket a végső gyökerekig. Ez a gondolat bizonyára segíthet rajtunk. Először is azzal segíthet, hogy megkomolyít. Mindegyikünk ismeri már lelkiismeretének homályosságát. Nem mindig tudja egy meghatározott esetben, hogy mi a jó és mi a rossz. Nem látja, meddig terjed felelőssége. Nem tudja bizonyosan, hogyan nézzen egy erkölcsi föladatot. És még sok más módon kiderülhet, hogy bizonytalan az erkölcsi életet vezérlő belső érzékünk.

Lelkiismeretünk bizonytalankodásának több oka lehet. Gyakran hiányzik belőlünk a komolyság. A homályos látás sokszor azt jelenti, hogy nem akarunk látni. Gyakran az akaratunk nem határozott, nem kitartó. A szánkon oly gyorsan és keményen kiszalad a másokról alkotott ítélet. A magunk ügyében viszont ilyeneket mondogatunk: „nem tudom”, „talán”, „lehetséges”. Hamarabb eljutnánk önmagunk tisztánlátásáig, ha szövetkeznénk Isten

tudásával. Erkölcsileg zavaros helyzetek gyakran megvilágosodnak, mihelyt Isten szemén át nézzük őket, és mindenre készen állunk. Azt akarom, ami az Ő szemében helyes, bármi legyen is az, és bármilyen nehezemre essék is.

Nehezebb a dolgunk azoknak a vádakkal esetében, amelyek kedélyünk sebeiből és szellemünk zavaraiából erednek. E vádak valószínűleg csak rosszabbodnának, ha Isten mindentudásán merőben csak mindent látást értenénk. Isten mindentudása azonban jóval több ennél.

A tudásvágnak különböző fajtái vannak. Van egy nagyon közönséges fajtája, a kíváncsiság. Ebben nincs tisztelet, sem szégyenérzet. Korunkban mindenütt ott ólálkodik. Szemérmetlenül erőszakosan működik. Behatol mások személyes életébe, meghurcolja az embereket az újságokban, képeslapokban, magazinokban. Lemezteleníti a szerencsétlenséget, a fájdalmát, a szeretetet. Minden emberit dobra ver a szenzáció piacán. Bárcsak mindaz mentes lehetne ettől a minősíthetetlenül közönséges pillantástól, ami olyan drága nekünk. Nem ilyen tudásra gondol János, amikor azt mondja, hogy Isten mindent tud. Isten a tisztelet érzését a belső nemesség jeleként adta az embernek. A tudásra törekvés egy másik fajtája a tudományos kutatót jellemzi. Ez a tudásra törekvés mentes a szenzációhajhászástól, egyedül az igazság érdekli és csakis az igazság. A kutató úgy akarja látni a dolgokat, ahogy vannak. Tényeket, kapcsolatokat, okokat, törvényeket keres. Ez a tudásra törekvés teszi naggyá az emberiséget és segíti jóléthez. Tárgyilagosan hűvös, sőt hideg tudás ez. De szenvedéllyé is válhat, és akkor minden vakmerőségre kész. Kutatásának tárgyához azonban nem kapcsolódik személyesen. Tárgynak tekinti, és semmi más nem érdekli, csak az, hogy mi ez, honnét van és mi végett? Erre a tudásra sem bízhatjuk rá személyiségünk legmélyét, ahonnét szívünk panasza fölszáll.

Van egy harmadik tudás: a szeretettel összekötött tudás. Ez tisztelettudó, jóságos és meleg. Ilyen tudása van jó barátoknak a barátjáról, anyának a gyermekéről, szerelmesnek a szerelmeséről. Aki így ismer, az nem hűvös távolból nézi a másikat, hanem melléje szegődik. Nem azt mondja: Én itt, te meg ott – hanem ezt mondja: Mi ketten együtt. A te ügyed az enyém is. Annyit akarok tudni rólad, amennyit szerethetek benned.

Ilyenfajta az a tudás, amellyel Isten ismer minket. Jobban mondva: ha az emberek ilyen módon tudnak egymásról, ez csupán visszfénye annak a tudásnak, amellyel Isten fogja át teremtményeit, még pontosabban: gyermekét, fiát, lányát.

Most már megértjük, mennyire segíti a vádaktól gyötört embert, ha erre az isteni tudásra gondol. Ha nyugtalanság támad bennünk, dolgaink összezavarodnak, bűnünk tudata nyomaszt és már nem tudjuk, mitévők legyünk – akkor menekülünk Istenhez, merülünk el tudásában, ebben a csöndes, tiszta világosságban, ebben a meleg közelségben, és mondjuk: Uram, én nem tudom, Te azonban tudod. A Te tudásod nagyobb az én nyugtalan szívemnél, nagyobb a bűnömnél. És Te vagy a Szeretet. – Nagy nyugalom származhat ebből. Pillantásunk megtisztul. Világosabban látunk. És ha semmi mást nem tehetünk, azt legalább mondhatjuk: Uram, fogadd ügyemet szeretetedbe, amely csupa türelem. Terád bízom ügyemet és nem nyugtalankodom miatta. Ha eljön az ideje, akkor megtanítasz rá, hogy mit kell tennem és erőt is adsz, hogy megtegyem azt.

Hatoljunk azonban még mélyebbre! János apostol 60 évig gondolkodott és imádkozott ezekről. Ha megengedjük, hogy szavai megfogják kezünket és továbbvezessenek, akkor eljutunk a lényeghez.

Evangéliumának kezdetén ezt olvassuk: „Kezdetben volt az Ige”: a Logosz, az Isten Fia. Az örök Igazságból született, sőt Ő maga az örök Igazság. Mert őbenne, az Atya által kimondott Igében Isten mivolta a személyes lét világosságába lép bele. Aztán ezt olvassuk: „Minden őáltala lett, és nélküle semmi sem lett, ami lett.”

Azaz: Minden az Igazságból lett. Nem vak kényszerből, nem néma szükségszerűségből, hanem világos, eleven Igazságból. Gyakran olvasunk ilyenféle mondatokat: A természet így

meg így van berendezve. A természet ezekkel a szervekkel látta el ezt a lényt. A természet bölcsessége mutatkozik meg ezekben a kapcsolatokban... Ezek ostoba, sőt hazug mondatok. A természetnek nincs bölcsessége, és nem tud semmit. Nem rendez be semmit. Nem ad és nem tagad meg semmit. A természet egyáltalán nem Valaki. Egyetlenegy mondatban sem lehet a cselekvés alanya. A természet csak van, és olyan, amilyen. Folyamatai néma szükségszerűségek áttekinthetetlen szövedékeként zajlanak le. Csak Isten szubjektum. Ehhez azonban mindenféle panteista pontatlanság elkerülése végett hozzá kell tennünk, hogy Isten nem alanya a természetnek, hanem Ura. Önmagának és ezért minden valónak Ura. Igaz gondolatának ragyogásából és szeretetének komolyságából Ő teremtetten meg a természetet. Ezáltal lett minden, ami van: én is.

Így hát Isten tudása rejlik létem gyökerében. Nem „a lét öléből” származom, nem „a természet ősi alapjából”, nem „a keletkező világ sötétjéből”, ahogy a panteisták hangoztatják nagyszerűen hangzó frázisokkal. Ha utánuk nyúlunk, semmi sem marad a kezünkben; csak a szánk lesz keserű, hogy bolonddá tettek bennünket. Nem a lét öléből, nem a természet ősi mélyéből származom, hanem az Isten igazságának világosságából.

Jussunk el mi is arra a belátásra, amely az igazság felismerésének egy boldog viharában Szent Ágostont lenyűgözte. Istennek gondolata van rólam! Eleven képe van rólam: kigondolt engem, jóváhagyott és megszeretett. Ebben a képben minden helyes és tiszta, minden mozzanat jól kapcsolódik egymásba; a létnek, a cselekvésnek, az élet folyamatának megvan az értelme önmagában és a világ egészéhez viszonyítva is.

Időnként egy-egy ritka pillanatban megsejtünk valamit ebből a képből. Megilletődünk attól az érzéstől, hogy létünk mélyén van valami, ami jó az Isten színe előtt. Pedig létünk olyan zilált: ma ez történik benne, holnap az; itt ezt teszem, ott azt; egyszer örülök, máskor fáj valami. Gyakran minden olyan széteső, olyan rend és értelem nélkül való.

Mégis erről a létről van egy kép Isten gondolataiban, amelyet beragyog az igazság. Ha kegyelme megadja, akkor egyszer majd eljön az a pillanat, amikor találkozni fogok ezzel az igazi képpemmel és egy leszek vele az örök világosságban. Akkor leszek én valóban – én.

Ilyesféle gondolatokkal mélyen belehatolhatunk János szavába. Azt mondja: ha nyugtalanít a szíved; ha úgy érzed, hogy nincsenek rendben a dolgok; ha semmi sem úgy van, ahogy lennie kellene; ha rád nehezedik a felelősség valamiért, sőt a minden emberért való közös felelősség is, akkor gondold arra, hogy Isten tud rólad. Örök szeretetében mindenről tud, terólad is. És egyszer majd nemcsak megmutat téged magadnak, hanem azt is megteszi, hogy eggyé válik az Ő örök gondolata és a te eleven léted. Akkor majd elhallgat szíved minden panasz. Akkor majd megkapja válaszát a nagy „miért”, amelyre a földön mindig hiába kerestél választ.

IV. Az igazság világossága

János levelének 1. fejezetében ezt olvassuk: „Az üzenet, amit tőle hallottunk és nektek hirdetünk, ez: Isten világosság, benne nyoma sincs a sötétségnek. Ha azt állítjuk, hogy közösségben vagyunk vele, de sötétségben élünk, hazudunk és nem cselekszünk az igazság szerint. De ha világosságban élünk, amint Ő is világosságban van, akkor közösségben vagyunk [vele és ezáltal] egymással...” (5–7)

Ezek a mondatok két képet állítanak elénk. Az első kép, a világosság uralkodik az egész gondolatmeneten. De ebbe a képbe egy másik is beleszövődik: a szellemi tágasságé, és különös színnel vonja be.

Gondolkodásunk és beszédünk sok képet tartalmaz; különböző érvényű és erejű képeket. Sok kép csak esetleges: külső hasonlóság és megszokás alapján keletkezik. Pusztá allegória, magyarázatra szoruló példabeszéd.

Gondoljunk például arra a nőalakra, amelyet régebben a törvényszékek épületén láthattunk: szeme be volt kötve, kezében mérleget tartott. A bírói igazságosságot jelképezte, amely nem nézi a vádlott személyét, hanem csak a tetteit latolgatja a törvény színe előtt. Ez a jelentés nem következik közvetlenül a szoborból, hanem közmegegyezésen alapul.

De olyan képek is vannak, amelyek legmélyebb emberségünket érintik meg. Ezek érthetősége nem szorul magyarázatra, mert közvetlenül fejezik ki azt, amire utalnak. Szimbólumok, amelyek a létet értelmezik, rendezik. Szent János képei ilyenek.

A világosság mindig a szellem szimbóluma volt. Pontosabban: a szellem életének jelképe, mégpedig a megismerésben megnyilvánuló szellem életének jelképe. Ez a kép lépten-nyomon előfordul a szóbeszédben. Belátom – mondjuk –, ha megértünk valamit. Látni azonban csak világosságban lehet. Vagy: amíg nem tudjuk megragadni egy folyamat értelmét, addig sötétnek mondjuk, de ha megvilágosodott előttünk a „micsoda?” meg a „miért?” – akkor meglehetősen állapítjuk meg: most már világos előttem a dolog. A lényegét gyorsan megragadó emberről azt mondjuk: világos koponya. Ha egy könyv könnyen elvezeti olvasóját az igazság megértésére, azt mondjuk róla, hogy világosan beszél. Még sok példát említhetnénk: mindegyikben az igazság képeként jelentkezik a világosság, amelyben ismerni tud a szellem.

Ezek után értjük már János levelének mondatát. Lényege az, hogy aki megismer valamit, annak szelleme a világosságba lép. Körülötte felragyog a szellem fénye. Ennél a világosságnál igazi mivoltukban látjuk a dolgokat, megfelelő kapcsolatba kerülhetünk és helyesen bánhatunk velük.

Ha a szellem nem ismer, rosszul lát, tévesen ítél, akkor „járása”, cselekvése, magatartása olyan, mint amikor valaki sötét helyiségben tétován tapogatózik.

Ezután következik a nagy kijelentés: Isten élete egészen világosságban van. Sőt, Isten maga a Világosság. – Aki „fényről” beszél, és engedi, hogy megnyíljék előtte a szó ősi, teljes jelentése, az Istenről beszél. Mit jelent ez?

Először is azt jelenti, hogy Isten a gyökerükig átlátja a dolgokat, az embereket és az emberek közötti eseményeket. Az Ő szeme előtt semmi sincs elrejtve. Látja minden dolog lényegét, érti az eseményeket, tudja mindennek az értelmét.

A mi ismeretszerzésünk így történik: találkozunk egy tárggyal vagy egy folyamattal, és belé akarunk hatolni; szellemünk kívülről közeledik hozzájuk, mert a tárgy, a folyamat tőlünk függetlenül létezik; megállapítunk, összehasonlítunk, analizálunk, amíg el nem jutunk a megértésig.

Ezzel szemben Isten a dolgokat alapjuk felől ismeri; ez áll mind a lényegükre, mind az eredetükre, hiszen Ő teremtette őket. Ismerete nem a teremtés után következik, mintha Ő – ahogyan a panteizmus véli – előbb a saját tudattalan mélységéből emelte volna ki a világot, és csak azután vehette volna szemügyre. De Isten ismerete nem is előzi meg a teremtést, ahogyan az építész előbb átgondolja a ház tervét, és csak azután építi fel. Istenben egy a terv és a megvalósítás.

Képzelnék csak el: ha megvolna bennünk az a képesség, hogy megtervezünk valamit, és az már a tervezés által valósággá is válna! Ám ez a teremtő gondolkodás nekünk, véges lényeknek nem jut osztályrészül, erre csupán Isten képes. Elgondolja, aminek lennie kell, és az már létre is jött. Ez az isteni gondolat a véges lét gyökere, és ezért minden létező világosságban van előtte, az Ő világosságában. Minden, ami van, az Ő fénye által kapja meg lényegét és létét. Minden így lett, és – bármilyen borzasztó és vigasztaló is egyszerre – én magam is.

Folytassuk gondolatmenetünket. Isten akkor is mindentudó volna, a Világosság volna, ha kívül semmi sem volna. Mert akkor is ismerné az igazi létet – Önmagát.

Önismeret... Hogyan is állunk ezzel? Alighanem azt kell mondanunk, hogy még önmagunkból is csak egy vékony réteget ismerünk, és azontúl az ismeretlen tartománya kezdődik.

Például, ha segítünk valakin, először csak a közvetlen tényt tudatosítjuk: ezt adtam neki. De mélyebbre is hatolhatunk és megkérdezhetjük: miért tettem? A felelet: bajban volt, és ki akartam szabadítani belőle. Vajon ezzel teljesen végére jártunk a folyamatnak? Pontosabb vizsgálatnál megvilágosodhat előttem, hogy nem. Arra számítottam ugyanis, hogy egy másik ügyben ő támogat engem. Még mélyebbre hatolva: hiúságból tettem, mert nagynak akartam látszani. Sőt, talán egy alkalommal – mondjuk kora reggel, félálomban, amikor minden oly rendkívül áttetsző, mert öntudatunk még nincs munkában – rikító színben lép szemünk elé: bosszúból tettem, mert meg akartam alázni. – Így tehát mindig mélyebbre vihet az út saját bensőnkbe. Pillantásunk sohasem jut el az alapig. Saját létünk homályba vész előlünk. A mélylélektan szerint rengeteg minden, egy egész világ rejlik odalent a sötétségben.

Mennyire másképpen van ez Istenben. Ő átlátja önmagát, „tetőtől talpig” világos önmaga előtt. De sohasem un rá önmagára, mert végtelen. Ezt a végtelent tiszta jelenvalóságban nézi, és ez egészen kitölti pillantását, amely szintén végtelen. Megfoghatatlan ez. Úgy hívják: örökkévalóság.

János azt mondja: evvel az Istennel kerülsz közösségbe, ha az igazságot keresed. – De legyünk pontosak: az apostol által emlegetett igazság nem egyszerűen a hétköznapi megállapítás, a tudományos kutatás vagy a bölcséleti belátás igazsága, hanem a kinyilatkoztatásból tudomásunkra jutó igazság: a Logosz emberré válása, a benne megmutatkozó szeretet, az áldozata által történt megváltás. Arról az igazságról van itt szó, hogy Istennek ezek a tettei nyilvánvalóvá lettek az emberek előtt, és hogy elhisszük és bennük élünk.

Azt mondja János: ha erre az igazságra vágyakozol, érte fáradozol, akkor közösségben vagy Istennel, aki kinyilatkoztatta magát nekünk, és közösségben vagy a másik emberrel is, aki ugyanezt az igazságot keresi. Ha viszont vonakodsz hinni Istenben, ha engeded, hogy elveszzen benned a szent üzenet, sőt tudatosan meghamisítod azt, akkor Isten és a másik ember is eltávolodik és elidegenül tőled.

Burkoltan, a sorok mögött van egy másik kép is a szövegben. Ez a kép azoknak a szavaknak a háttérében rejlik, amelyek szerint mi vagy világosságban, vagy sötétségben járunk.

Láttuk, hogy a megismerésnek köze van a világossághoz. Igazságra jutni annyi, mint világosságra jutni. Ám a megismerésnek a tágassághoz is van köze. Amíg nem értek egy dolgot, az olyan, mint a bezárt szoba: nem léphetek be. A megismerés viszont ajtót nyit. Persze ennek valóságos belátásnak kell lennie, nem pedig pusztá tájékozódásnak vagy tudomásulvételnek. A valódi belátás azt jelenti, hogy behatolok a tárgy lényegének szellemi szemléletébe. Látom, hogyan szövődnek egymásba lényegének különféle elemei, és milyen helyet foglalnak el a lét kapcsolataiban. A valódi belátás azt jelenti, hogy fölfedezem a tárgy értelmét. Ha ez sikerül, akkor megnyílik a tárgy zártsága, és szellemi tágasság keletkezik.

Csodálatos a belső térnek ez a tágassága, amely az igazságból létrejön. Ebben lélegzik szellemünk, ebben mozog. Utak világosodnak meg előttünk, és járhatunk rajtuk. Azok az utak, amelyeket az értelem vonalai alkotnak: az ok meg a hatás, a cél meg az eszköz, az egész meg a rész, az érték meg az értéktelenség, és így tovább. Ezeken az utakon járja be a szellem a valókat, tapasztalja meg a dolgok kapcsolatát, és alakítja az élet alakzatait. A káoszból kozmosz lesz, a börtönből szabadság.

Ezzel szemben a tévedés határok közé szorít és berekeszt. A hazugság láncra ver és fogva tart. Az alattomoság, a csalás, a hízélgés torkon ragad és megfojt. Bárcsak átlátnánk, hogy minden hazugság szolgásgot idéz elő.

Ennek a tágasságnak eredete – mondja János – Istenben van. Őbenne nincs tévedés, sem tudatlanság, sem hazugság, sem alattomoság, sem csalás. Nem ismer elfogultságot, hiúságot, akaratoskodást, úrhatnamságot. Őbenne csak igazság van, sőt Ő az Igazság. Kívüle nincs igazság. Az Igazság: Isten létmódja, mert Ő a végtelen és a mindenütt érvényes. Ő teljesen átlátja önmagát, egészen érti önnön életét, és így önmagában is végtelen tágassága van, határtalan tágassága, tiszta szabadsága.

A szabadságba tehát az igazságon át jutsz el – mondja János; akkor lépsz közösségbe Istennel, aki maga a Szabadság.

Amit azonban itt elmondtunk, az még mindig csak a filozófia síkján mozog. Az a tágasság, amelyre János valójában gondol, másféle. Az a kinyilatkoztatásból ered. Az Igazság: Krisztus. Aki ismeri őt, összebarátkozik vele, és az Ő szemével nézi az életet: az él szabadságban.

Aki idegenkedik a keresztyény igazságtól, vagy még nem mélyedt bele komolyan, az talán dogmatikus túlzásnak érzi ezt a kijelentést. Valójában azonban nem tudja, miről mond ítéletet. A szó legmélyebb értelmében dogma ez: a kinyilatkoztatásból származó, abszolút érvényes hitkövetelmény. De egészen bizonyosan nem túlzás, mert Istentől való követelmény. Ez pedig szabaddá tesz.

Chesterton egyszer azt mondta, hogy a dogma, vagy így is mondhatnánk: a kinyilatkoztatás – olyan, mint a nap. Nem tudunk beletekinteni, de fényében látjuk a dolgokat. Szép mondás és igaz. A kinyilatkoztatás: titok. Krisztus: titok. Annak kell lennie. Az a Krisztus, akiről a nagyon is emberi gondolkodás beszél, amikor vallási zseninek, vallásalapítónak, emberbarátnak nevezi, nem a valóságos Krisztus, hanem az emberek képzeletének szüleménye.

A valódi Krisztus nem átlátható, éppúgy, ahogy szemünk nem tud áthatolni a nap vakító fényén. Ő „a” titok; de amilyen mértékben csatlakozunk hozzá, olyan mértékben látjuk helyesen a világot az Ő világosságában, és megnyílik előttünk minden.

A látszat leple lehullik. A szellemi börtönök leomlanak. Tágasság támad. Levegőhöz jutunk és járhatunk benne.

V. Isten szeretetének lényege

Elmélkedésünkben már többször esett szó Isten szeretetéről. Természetes, hiszen ezt hirdeti számunkra Szent János apostol. Próbáljunk most belehatolni annak megértésébe, mit ért a keresztyénység szereteten. Filozófiai megfontolásokkal kezdjük, hogy aztán annál jobban megérthessük az evangélium üzenetét.

János első levelének 4. fejezete ezt mondja: „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. Isten szeretete abban nyilvánult meg, hogy egyszülött Fiát küldte a világra, hogy általa éljünk. A szeretet ebben mutatkozik meg: Nem mi szerettük Istent, hanem Ő szeretett minket és elküldte Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért.” (7–10)

Ezekben a mondatokban az a kérdés vetődik föl és kap feleletet, hogy honnan származik és hol kezdődik a szeretet. Rögtön hozzá kell tennünk: a valódi szeretet. Az, amire az Újszövetség gondol, amikor ezt a szót használja.

Hogy jobban megértsük János mondatainak értelmét, képzeljük el, hogy egy kis közösségben arról beszélgetnek, mit értünk szereteten.

Az első azt mondja: A szeretet az emberi szív legbelsejéből való, ez az igazi ereje. Hosszú ideig megkötötte az a harc, amelyet az emberek vívtak a természettel és egymással, és így szívük nem tudott szóhoz jutni; a történelem folyamán azonban annyira megfékeződött az önzés, hogy az ember szíve szabaddá vált arra, hogy meglássa a másik ember jogát, és

felelősnek érezze magát érte. Így keletkezett az altruizmus: az a szemlélet, amelynek nemcsak az *ego*, tehát önmaga iránt van érzéke, mint az egoizmusnak, hanem az *alter*, tehát a másik ember iránt is, mégpedig önzetlenül.

A kereszténység pontosan ez az altruizmus, amely megérve életmagatartássá, értékrenddé, embereszménnyé alakult. A kereszténység – másképp nem is tehette volna – magába Istenbe helyezte ennek a szeretet-erkölcsnek a teljességét. Istenen pedig azt a Valakit értette, aki tiszta jóságban gondol „másokra”, teremtményeire. A názáreti Jézus meg az a nagy személyiség, aki a lehető legmélyebben megélte és megvalósította ezt a szemléletet s az ezen alapuló Isten-fogalmat. Tanításával, vallási szimbolikájával meg is teremtette hozzá a történetileg hatásos kifejezést. János mondatai erre utalnak – foglalja össze mondanivalóját az első felszólaló.

Egy másik így felel rá: Egészen félreértetted a dolgot, hiszen a 10. versben világosan megmondja az apostol: „A szeretet ebben mutatkozik meg: Nem mi szerettük Istent, hanem Ő szeretett minket.” Az a szeretet, amelyről a keresztény tanítás beszél, nem az emberi szívben kezdődik, hanem Istenben. Ezt nagyszerűen kifejezi az újplatonizmus filozófiája. Tanítása szerint Isten végtelenül gazdag, fölmérhetetlen lényegű, életerővel csordultig tele levő személy. Annyira, hogy nem tud megmaradni önmagában, tehát ki kell árasztania önmagát. Teremtő kezdetté válik. Ezt jelzi a forrás képe. A forrás is csak úgy létezhet, ha kiárad. Istennek is lényege szerint ki kell áradnia, így keletkezik a világ. Isten önmagát ajándékozó gazdagsága és szeretete: ez minden lét gyökere. A világ nem más, mint a közölt isteni bőség, a tárgyiasult szeretet.

Amint azután megállapodott az Istenből kiáramló világ, fölébredt a másik törekvés: vissza a Forráshoz! Ez a törekvés minden dolgot átjár, de csak az emberben tudatosodik. Az ember ismeri föl a Forrást, amelyből minden származik – még Ő maga is. A Forrás önközlésére az ember hazavágyó szeretettel válaszol, és a tisztulásnak, megvilágosodásnak, egyesülésnek különféle fokozatain át siet vissza az eredeti Egységbe.

János azt a kereszténységet hirdeti, amely Jézus személyéhez kapcsolta az újplatonizmus tanítását Isten önközléséről, és azt Jézus igehirdetése alapján fejtette ki.

A harmadik hozzászóló vitába száll ezzel a véleménnyel: Ez így nem lehet igaz. A mód, ahogyan Plotinosz beszél a Legfőbb Lény szeretetéről, világosan megmutatja, hogy szellemi létezőnek tartja ugyan, de a Szellem egyfajta természeti hatalmának. Az ő istene nem szabad. Ahogy a forrásnak áradnia kell, ha forrás akar lenni: úgy ennek az istennek is közölnie kell magát, mert lényegének törvénye így kívánja.

Jézus, de az apostol tanítása szerint is, Isten egészen szabad; Ő lényege szerint Úr. Nem önmagából sugározza ki a világot, hanem a semmiből teremti. És erre semmi sem kényszeríti, még saját természete sem; hanem szabad elhatározásból cselekszik.

Mindez persze fölveti a nagy kérdést: Hogyan szeretheti Isten a világot meg az embert? Mi indíthatja őt, a szuverén Urat, a végtelent, az örökkévalót arra, hogy így forduljon a véges felé? Egyáltalán, hogyan jöhet létre kapcsolat a teljesen Szabad és az esetleges világ között? Ha ezen gondolkodom, nem jutok eredményre. Legszívesebben azt mondanám, hogy a világot teremtő és az emberhez odaforduló Istenről szóló tan csak szimbóluma valami egészen megfoghatatlannak; és legjobb, ha nagy tisztelettel megállunk előtte.

Erre egy újabb felelet adható. A negyedik felszólaló így vélekedik: Nem vagy igazságos a világhoz. Még nem tapasztaltad meg, milyen gazdag a világ. Még nem tudatosodott benned, milyen kimeríthetetlenek a világ formái és folyamatai, mennyire megragadhatatlan a kapcsolatok gazdag szövedéke. Akárhová nyúlsz, mindenütt újat és valódit találsz. A tudomány vég nélkül vizsgálódhat, mert minden felelet az új kérdések egész láncolatát idézi föl.

Azután: milyen óriási ez a világ. Fölöttünk itt van a Nap, de a Nappal együtt is csak egy parányi porszem vagyunk a Tejútrendszerben. Erről pedig azt mondják a tudósok, hogy

milliónyi ilyen nagyságú égitestrendszer van. De ugyanilyen eredményre jutunk, ha a végtelen kicsiben vizsgálódunk: minél tovább nyomul előre a kutatás, annál gazdagabbá válnak a formák, annál hatalmasabbá az energiák.

Az ember pedig – mi minden rejlik a kicsiségében! Róla tartja a régi mondás: mikrokozmosz az ember; egész világot foglal össze testének és lelkének határai között. A világ minden jelensége előfordul az emberben: szellem-lelke új összefüggésekben fogja át az egész világot. De arra is gondolj, mi mindent alkot az ember! Áttekinthetetlenül sokféle folyamat fejeződik ki a megismerés, az értékelés, a rendezés meg az alkotás fogalmában. Gondolj az emberi közösségekre és az egyre hatalmasabb politikai alkotásokra, a történelem végtelen folyamatára. Mindez nem eléggé nagy, gazdag és nemes ahhoz, hogy méltó tárgya legyen Isten szeretetének?

Az előbbi hozzászóló azonban így felelne erre: Amit most mondtál, az első pillanatra csakugyan elkápráztat. De azután nagyon is tisztán látjuk, hogy bármennyi nagyszerű tényrt halmozunk föl, bármennyire hangsúlyozzuk kiválóságukat, mindez nem éri el az abszolút Istent, lényegében nem. A véges fokozása a szó igazi értelme szerinti Végtelent még csak meg sem közelíti. Isten fölül van minden mértéken és valóságon. Hogyan szerethetné ezt a vele össze sem hasonlítható világot?

És ne felejtsd el: komolyan szereti – ezt mondja a keresztyén igehirdetés. Mit jelent azonban az, hogy komolyan szereti? Nemcsak azt, hogy Isten a világ javát akarja; nemcsak azt, hogy Isten örömet találja az ember életében és boldogságában; nemcsak azt, hogy támogatja az embert a bajban. A szeretet komolysága csupán akkor mutatkozik meg, ha... és most beszélgetésünkben olyan szót használok, amelyet tulajdonképpen nem is használhatnánk Istennel kapcsolatban, mégis csupán ez hozza közel hozzánk azt, amiről itt szó van – ha a szeretet a sorsává lesz annak, aki szeret. Hogyan ébredhet föl ilyen szeretet egy ennyire méltatlan lény iránt? Így tehát okom van rá, hogy még egyszer és még nyomatékosabban mondjam: az Isten szeretetéről szóló tanítás – titok. Olyasmiről beszél, ami fölülmúlja fölfogóképességünket. Annyira egészen és végérvényesen fölülmúlja, hogy sehogyan sem tudjuk besorolni gondolatmeneteinkbe: mert akkor vagy ezek a gondolatmenetek hullanak szét, vagy pedig a szavak lényege lecsúszik az emberileg ismert dolgok szintjére. Isten szeretetének színe előtt csak hallgatnunk lehet és letérdelnünk.

Ez a beszélgetés közel vezet bennünket ahhoz a ponthoz, ahol a hit engedelmességével és bátorságával megpróbálhatjuk kimondani azt, amit ki kell mondanunk.

Csatlakozzunk ahhoz, amit a harmadik hozzászóló mondott. Hogyan is kerül az egyik ember kapcsolatba a másikkal? Többnyire úgy, hogy ismerik egymást és kialakulnak köztük a rokonszenvnek, a jóakaratsnak, a szolgálatkészségnek és más efféléknek a kapcsolatai. Valami mégis elválasztja őket. Erről vallanak az efféle mondatok: Én, nem ő; ő, nem én. Ez az enyém, tehát nem az övé. Ő a beteg, nem pedig én... Ez a fal az egyedek önállóságából épül, ez választja el az egyiket a másiktól, így is kell lennie, különben nem létezne személy, hanem mindenki beleolvadna a másik életébe.

De amint komoly szeretettel fordul az egyik ember a másikhoz, azonnal leomlik köztük a fal. Az anya, amikor gyermeke megbetegszik, már nem azt mondja: ő, nem én – hanem úgy érzi, mintha saját maga betegedett volna meg. Barát a barátját nem utasítja el magától mondván: ő, nem én – hanem úgy érzi, hogy közvetlenül részese barátja élményének. Ha egy férfi meg egy nő valódi szeretetben kapcsolódik egymáshoz, akkor egynek tekintik magukat a másikkal: ő és azért én is.

Ami a másikkal történik, az sorsává lesz annak, aki szeret: annál közvetlenebbül és bizonyosabban, minél tisztábban árad a szeretet a személy komolyságából és a szív igazságából.

János pedig azt mondja, és ezzel a kinyilatkoztatás legmélyét tárja fel, hogy így van ez Istennél is. Isten komolyan szereti „a világot”, az embert – így mindegyikünk elmondhatja: engem.

Hosszú ideje újra és újra fölmerül bennem a kérdés: hogyan lehet az, hogy Isten szereti a világot, az embert? Ha félreteszem azokat a kényelmesen érzélgős gondolatokat, amelyek a „szerető mennyei Atya” és hasonló kifejezések mögött rejlenek; ha komolyan belemélyedek a kérdésbe: hogyan lehet az, hogy az örökkévaló, végtelen Isten szereti a véges embert? – akkor már-már azt mondom: lehetséges ez? Nem esik csorba Isten méltóságán ezáltal? Annál inkább, mert úgy tanultuk, hogy az Ő szeretete nem szorul ránk; hiszen örök, személyes szeretet van benne: Az Atya meg a Fiú, meg a Szentlélek között. Már azt sem értjük, ez hogyan lehetséges anélkül, hogy Isten egysége felbomlana. Az első századokban szenvedélyes hittel küzdöttek ezért az igazságért, s azt a hallatlan tényt fejezték ki vele, hogy csak egyetlen Isten van, benne azonban szó és válasz, nemzés és születés, az igazság és a szeretet közössége él. Mit keresne Istenben az irántunk való szeretet?

Nem jutunk a kérdés végére, amíg határozottan és mindig újra ki nem mondjuk: tévesen gondolkodol, mert Istent annak az „Abszolút Lénynek” mércéjével méred, akit az emberi szellem dolgozott ki. Nem azt kell azonban kérdezned, hogy megteheti-e Isten ezt vagy azt; és közben a bölcsélet Abszolútumának gondoldod őt. Hanem a kinyilatkoztatást kell meghallgatnod, az pedig azt mondja neked: Isten így tesz. Szereti a világot. Éppen ez a minden más kegyelmet kisugárzó kegyelem. Ebből kell kiindulnunk. Nem az a hit, hogy vitázunk a kinyilatkoztatásról, hanem az, hogy elfogadjuk szavát, és arra alapozzuk egész gondolkodásunkat és ítéletalkotásunkat.

Aki ezt megérti, azt válaszolja: az a valóságos Isten, aki így tesz. Más Isten nincs. Ezt fejezi ki János mondata: „Isten a Szeretet.” (4,8) Félelmetes mondat! Könnyű volna úgy okoskodni, hogy platonizmus rejlik benne, amely örök valóságokat formál az elvont fogalmakból. Ez azonban egészen más. Ez a szeretet nem olyan cselekedet, amilyent ez is, az is, tehát Isten is végbevisz. Ezt csak Isten viheti végbe – annyira csak öhozá tartozik, amennyire a lényege is csak az övé. Istenben azonban nincs különbség lényeg és tevékenység között – hiszen tettei azonosak övele, az örök élet egyszerűségében –, így a János említette szeretet maga Isten. A szeretet: Isten egyik neve. Aki ezt a szót kimondja, Istent mondja ki vele.

Csak innét világosodhat meg, mit mond a kinyilatkoztatás, amely az Ószövetségben kezdődik, és az Újszövetségben jut el kiteljesedéséig: Isten az, aki komolyan szereti a világot. Hogy miért, azt senki sem tudja megmondani. Szereti, mert akarja szeretni.

Ezért olyan módon vonja magához a világot, hogy Isten maga is szeretetének sorsává lesz. Ez a „sors” ölt testet Krisztusban, aki az élő Isten szentségéből jött, és aki nem akart mást, csak azt, hogy belénk árássa életét. Mégis eltettük láb alól, mint egy veszedelmes bűnözőt. Sőt, nem is így kell mondanunk: eltettük láb alól, *bár* szeretett, hanem eltettük láb alól, *mert* szeretett; mert evvel az imádásra méltó isteni lelkiülettal jött, mindenre készen, hogy ezáltal megtegye Atyja akaratát. (Jn 6,38)

Ennek az Istentől felénk áradó szeretetnek kell gyökeret vernie bennünk, és tőlünk továbbjutnia másokhoz. Ezért mondja az apostol: „...szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van. Mindaz, aki szeret, Istentől született...” (4,7–8) Az örök Élővel kapcsolatba kerülő emberben csoda történik. Új élet ébred benne, és abban az ajándékban részesül, hogy véges gyöngesége ellenére azt tegye, amit Isten tesz.

Más kérdés, hogy ez mennyire történik meg; hogy valaki mennyire valósítja meg ezt a lehetőséget. De megkaptuk ezt az elmondhatatlan lehetőséget, hogy önmagunk fölémelkedhetünk, nemcsak rokonszenvből, nemcsak kötelességteljesítésből, hanem ugyanabból a titokból, amelyből Isten teremtetten, majd magához vonta a világot és úgy adta oda magát neki, hogy János elmondhatta: Isten szereti a világot.

Lényegileg erről a titokról szól János egész első levele. Rajtunk áll, hogy – ha hisszük ezt a titkot – kapcsolatot keressünk vele és beengedjük az életünkbe. És ezt mindig újra megtesszük annak ellenére, ami a „régiből”, az „elsődleges világból” ellenáll neki. Örök életünket dönti el, hogy erre mennyire vagyunk készek.

VI. A szeretet világossága

Az előző fejezetben Szent János levelének arról a mondatáról elméltünk, amely a világosságról szól. Ezt a világosságot a szellemi élet jelképeként fogtuk fel, pontosabban: az igazságot megismerő szellem életének jelképeként. E levél 2. fejezetében találunk egy mondatot, amely az előbbinek rokona. Így hangzik: „Aki azt állítja, hogy a világosságban van, de testvérét gyűlöli, az még most is sötétségben van. Aki szereti testvérét, az világosságban él, és abban nincs megbotránkozni való. Aki viszont gyűlöli testvérét, az a sötétségben él és sötétben jár. Nem tudja, hova megy, mert a sötétség megvakította szemét.” (2,9-11)

Ez az idézet hasonlít az előzőhöz, de új összefüggésekre mutat rá. Megint figyelmeztet bennünket a levél sajátos gondolatmenetére. Szent János nem végiggondolt terv szerint halad: a levél egy-egy szakasza nem fejleszti tovább az előzőt és nem készíti elő a következőt. Fölmerül a mélyből egy gondolat, kibontakozik, majd visszasüllyed, helyette pedig egy másik emelkedik föl. Ezáltal látszólagos rendetlenség támad. Ez azonban nem így van. Rend van itt, de a megragadott léleké, amelyet a szent és hatalmas valóság ragadott meg. Csöndes hullámszerűen haladnak a gondolatok: rendező szabály nélkül, a mélyükben azonban mégis egységesen.

Ez a fajta egység több módon is kifejeződhet. Például úgy, hogy bizonyos szavak visszavisszatérnek, és lelkünkbe vésnek valami olyat, ami fontos az üdvösségünkhöz. Vagy pedig – s most erre figyelünk – úgy bontakozik ki az egység, hogy egymásnak felelnek a gondolatok.

Az egyik mondatból mintha fölemelkednék egy hang, és előadná mondanivalóját. Erre egy másik hang szólal meg, és ez is elmondja gondolatait. Majd egy harmadik válik hallhatóvá, és az elsőnek a szavára felel. Így szólalnak meg a levélben a hangok és a visszhangok, mély összhangba fűzve a gondolatokat. Ez történik az előbb idézett helyen is.

Az 1. fejezetben a világosság került szóba, és az „igazság világossága” nevet kapta. (5–6) Aztán másról esik szó. De a 2. fejezetben visszatér a világosság, most mint a „szeretet világossága”. (9–10) – A „sötétség” először a hazugságot jelentette, most a gyűlöletet. – János először azt mondta Istenről, hogy „Ő a Világosság, és nincs benne sötétség” (1,5), majd pedig: „Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él” (4,16).

Így csendülnek fel a levélben a hangok és visszhangjaik, harmonikus egészet alkotva. Csak az olvassa jól, aki beleveti magát ebbe a sodrásba és figyelmesen hallgatja.

János tehát azt mondja, hogy a szeretet: világosság. De hogyan lehet az? Azt könnyen megértjük, hogy az igazságot a világosság képével fejezzük ki, de hogyan lehet a szeretetet is?

A gondolkodás történetében van egy régi és nemes hagyomány. E szerint az igazságot és megismerését a szeretet hordozza. Már Platón filozófiája is innét kapta mélységes erejét. Az újplatonizmusban tovább hat ez a gondolat. Azután Szent Ágoston művében bontakozik ki hatalmas, keresztény formában. A középkor átveszi Ágoston örökségét és lumen cordis-ról, a szív világosságáról beszél. Tudományosan is kifejlesztte ezt a gondolatot, értekezésekben és tankönyvekben, de költőien is. Közismert pünkösdvasárnap miséjének csodálatos szekvenciája. Ezt tulajdonképpen fejből kellene tudnia mindenkinek, mivel alig van ennél hatalmasabb, esengőbb imádság! „Veni, Sancte Spiritus – Jöjj, Szentlélek Úristen!” Aztán ezt kérjük: „Veni, lumen cordium! – Lelkünk fényed hassa át!” Az egyik versszakot elfáradás nélkül lehetne ismételtetni, mert mélységeire lelkünk boldogan rezonál: „O lux beatissima,

reple cordis intima tuorum fidelium – Boldogságos tiszta fény, szállj meg szívünk rejtekén, híveidnek napja légy.” – A Szentlélekről szóló egyik könyörgés azt mondja: „Istenünk, Te a Szentlélek kiáradása által tanítottad híveid szívét.” Ez a szív pedig, amely a Lélek kiáradását befogadja, amely a Lélektől igazságot tanul – mi más, ha nem a szeretet belső tűzhelye?

De hát mennyiben világosság a szeretet? Van olyan világosság, amely a szívben fénylik föl? Hiszen előbbi elmélkedéseinkben azt mondtuk, hogy a világosság a megismerő szellemhez tartozik.

Erre először is azt kell válaszolnunk, hogy ez a szív nem szellemtelen, érzelmes, sőt érzélgős, hanem maga is szellem. De meleg szellem, amely izzani tud. Próbáljuk azonban ismét hétköznapi tapasztalatainkhoz kötni az isteni igazságot.

Mindegyikünk megélte már, hogy rossz hangulatban volt. Belül mindent tompának és nehéznek éreztünk. De aztán valami szépet láttunk, például egy szép formájú, illatozó virágot, és egyszerre világosság támadt a szívünkben. Máskor egy erdőn át vitt utunk, és amikor kiértünk az erdőből, szemlélő szemünk előtt ott hullámozott a táj, szélesen, gazdagon – és a szabadság érzése földerítette kedélyünket. A fogékony ember lelkébe sokféleképpen juthat fény: a szépségből, a szabadságból, valakinek a tiszta lelkéből, bátorító szavaiból, nemes tettéből – és ez bevilágítja a szívét. Bárhol találkozunk valami értékessel, az bevilágít bensőnkbe, és annak mélyén is fényt gyújt. Ez a világosság nemcsak bensőnket, hanem testünket is átjárja: arcunkat, szemünket. És aki lát bennünket, azt mondja: Sugárzik ez az ember!

De meg is fordíthatjuk a gondolatot, és azt mondhatjuk: Csak az látja meg a külső szépet, akinek szívében megvan ez a világosság. A világ szépségének észrevételéhez, kinyilatkoztatott erejének megtapasztalásához nem elég az éles tekintet és a pontos megfigyelés. Akiben csak ezek a tulajdonságok vannak meg, az nem látja a virágzó fák vidám gazdagságát és a távoli hegyek szelíd vonulatait. Őbenne magában kell világítania valaminek, hogy megjelenjék előtte a külső világ szépsége.

Hát még az emberekkel kapcsolatban! Olyan könnyű talán méltányolni egy nagy-lelkű cselekedetet, amely a jóba vetett tiszta hitből fakad? Milyen nagy a kísértésünk, hogy ezt vagy azt bírálgassuk benne, és ezzel lerántsuk a hétköznapi világába! Aki nem hordja magában a belső világosság vágyát, abban a lefelé húzó ösztönök lesznek úrrá, és elszűrkitik a legtisztább tettet is. Vagy hogyan értékeljük azt a bátorságot, hogy valaki vonakodás nélkül beleveti magát a veszedelembé? Jól tudjuk, milyen közel áll egymáshoz a nagyság és a bolondság; és milyen megkönnyebbülés az átlagember szegényes lelkének, ha megmosolyoghatja Don Quijótét. Mennyire értékeljük az éveken át kitartó hűséget, amelyről a tucatember hétköznapi okossága csak annyit tud megállapítani: mégiscsak nevetséges, hogy így föláldozza magát? Hogyan értékeljük a mindig újra megbocsátó jóságot; a csalódások ellenére vissza nem riadó segítőkészséget; a lemondó nagy-lelkűséget; a becsületességet, amely inkább kárt vall, csak ne kelljen hamissá válnia?

Mindezt könnyűszerrel megértjük, hiszen erős és ravasz ösztönök hajtanak bennünket arra, hogy értéktelennek ítéljük a másikat, és ezáltal mi följebb kapaszkodjunk. Annak a pillantásnak tehát, amely mindezt észre tudja venni, nem kell-e magának is fényt kibocsátania magából, hogy mások értékeit meglássa?

Ez már így van. Aki itt helyesen akar látni, és méltányolni akarja az értékeket, az ismerje el a másik embert, sőt örüljön a nagyságának. Legyen a lelke tágas és világos, azaz: szeressen. Goethe mély emberismeretéről tesz tanúbizonyságot, amikor azt mondja: a másik ember előnyeivel szemben csak egyetlen módon védekezhetünk: ha szeretjük.

Ami a másik ember rossz tulajdonságainak, gyengeségeinek és hibáinak ismeretét illeti: ebben az esetben is ki ítélt helyesebben? Az-e, aki hűvösen megállapítja ezeket a fogyatékosságokat, sőt megveti őket; vagy pedig az, akinek arra van gondja, hogy a bűnös ember megismerje veszélyes helyzetét, és úrrá legyen rajta; vagyis aki gondoskodó szeretettel

fordul a másik felé? Ki érti meg a másik bűnét mélyebben: az, aki elégtételt követel vagy az, aki megbocsát? És az igazi megbocsátás már nem egyenlő a szeretettel? Ki lesz méltányosabb a másik bűnével: a türelmetlen erkölcs-csősz vagy az, akinek szemében felcsillan a humor? Nem szeretet-e ez is?

Kérdezzük meg azonban egészen alapvető módon: egyáltalán hogyan érthetjük meg a másik embert? Bizonyára vannak általános szempontok, amelyekkel fogalmilag megragadhatók és besorolhatók az emberek – típusok, struktúrák, társadalmi szervezetek, hajlamok, ösztönök stb. szerint. Ez a megközelítés tárgyilagos és elvont. Ámde az ember lelkének mélye, ahol igazán ő van, nem merül ki semmiféle struktúrában. Erre nincs fogalmunk, hanem csak az illetőnek a neve, vagyis ő maga. Csak ebből a konkrét egyediségből kapja meg jellegét minden más mozzanat, hiszen ő ilyen módon él. Hogyan érthetjük hát meg legbenső lényegét? Őt és azt, hogy ő éppen ilyen? Ilyen az élete, és így alakult a sorsa.

Bizonyosan nem érthetjük meg egymást pusztán értelmünkkel, hanem csak világossá váló szívünkkel. Olyan lépésekkel, amelyekkel együtt haladunk a másik életének menetével: átvesszük lényének érverését – rokonszenvre ébredünk iránta. Sőt: egyetértünk egész létével. Ezen nem azt értem, hogy tetszik nekünk, vagy hogy minden tettét helyeseljük. El kell azonban ismernünk azt a jogát, hogy azzá legyen, amit a lényege diktál. Úgy éljen, ahogy öhozzá illik. Hogy kibontakozzék, és egyre jobban saját maga legyen. Még a másiktól való bírálatunkat is úgy kell megalkotnunk, hogy elfogadjuk legbenső lényegét, igent mondunk rá. Tehát szeretnünk kell őt.

Ezek a tulajdonságok nem teremnek meg bennünk csak úgy máról holnapra. Figyeljük csak meg magunkat, amikor a másikkal találkozunk: milyen könnyen jelentkezik bennünk az ellenszenv, a bizalmatlanság, a lebecsülés vagy a hidegség. Amíg így tekintünk rá, addig bírálatunk akármilyen pontos, tárgyilagos, mégis hamissá válik, mert embertársunk középpontját, énjét nem juttatja szabadsághoz. Ha elmélyedünk ezekben a gondolatokban, akkor megsejtjük, hogyan ítél Isten. Ennek az embernek Ő adta a létet: ez az első szeretet, amely körülveszi. Ha aztán Isten úgy ítéli, hogy ez az ember rosszul cselekedett, akkor sem vonja vissza teremtésének első szeretetét; hanem megtartja és folytatja az ítéletében. Istennek az emberről alkotott ítélete: teremtői szeretetének folytatása.

Milyen nehéz így ítélni! Ebből megértjük Jézus szavát: „Ne ítéljete!” (Mt 7,1) Minden olyan ítélet, amelyből hiányzik a másik létének szeretetből fakadó igenlése, következetesen oda jut el, hogy elvitatja a másiktól a lét jogát. Bensőnk fagyosságán és leselkedő ellenséges érzületén csak szívünk világossága, a szeretet lehet úrrá.

Lehet-e igazán anya az, akinek szívében és szemében nincs meg ez a világosság? Lehetünk-e igazán jó barátok e nélkül? Hogyan tud a szerető ember azzá válni a szeretettje számára, aminek az szeretné, ha nincs meg benne ez a meleg világosság? Akadt-e valaha vérbeli nevelő, aki nem a „szív világosságával” látta a rábízott ifjúságot?

Mihelyt azonban színre lép a gyűlölet – mondja János –, ránk szakad a sötétség. Pedig a másik ellen irányuló érzés nem okvetlenül jelentkezik abban a félelmes formában, mint Ádám első fiának, Káinnak esetében, aki nem bírta elviselni, hogy testvére, Ábel tiszta volt és jó; ezért elsötétült szeme előtt a világ, és agyonütötte öccsét a mezőn.

Emlékezzünk csak a Hegyi Beszéd szavaira: „Hallottátok a régieknek szóló parancsot: Ne ölj! Aki öl, állítsák a törvényszék elé. Én pedig azt mondom nektek: Már azt is állítsák törvényszék elé, aki haragot tart. Aki felebarátját butának mondja, állítsák a nagytanács elé. Aki pedig istentelennek mondja, jusson a gehenna tüzére.” (Mt 5,21–22) Az Úr itt arra figyelmeztet, hogy már sokkal korábban kezdődik az a sötétség, amelyben eltűnik az embertestvér képe, és így lehetségessé válik a gyilkos tett: a gyalázkodó szavakban, a megvető gondolatokban, a haragos érzelmekben; az olyan ítéletben, amely elutasítja a másik hibáját, anélkül azonban, hogy a hibázót fölemelné.

Ha megengeded – mondja János –, hogy ez a magatartás úrrá legyen benned, akkor sötétbe borul előtted a másik ember képe. Nem érted meg többé. Nemlétező szándékokat látsz benne, legvilágosabb szavai kétértelművé válnak. Nem jársz vele többé világosságban, hanem sötétségben. Ilyenkor aztán bármi megtörténhet, a legostobább véletleneknek vagyunk kiszolgáltatva.

Ezek után így szól az apostol: „Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él.” (4,16) A szeretet világossága – amely megérteti velünk a másik embert – eredeti formája szerint csak Istenben van meg. Sőt, János merész szava szerint: Isten maga a Szeretet.

Hol találkozunk szeretetével legelőször? Ez a szeretet az alapja létünknek, a világnak. Gondoltunk-e már arra – de nemcsak úgy fölületesen, hanem komolyan és megnyílt szívvel –, hogy a világ nem szükségképpen van? A mítosz szerint a világnak kell léteznie. A természethit új pogánysága szerint is kell léteznie. A kinyilatkoztatás szerint nem. A kinyilatkoztatás így beszél: a világ azért van, mert Isten akarja, hogy legyen. És azért akarja – mert akarja. A világ Isten szabadságára támaszkodik. Ez a szabadság azonban szeretettel átjárt.

De legyünk óvatosak! Ez a kijelentés nem azt mondja, hogy a világ teremtésének indítékát úgy tudhatjuk meg, ahogy például megkérdezhetjük: miért gyötri magát ez az ember ilyen kemény munkával? – és a válasz: mert szereti gyermekeit. Az emberi cselekvésnek különféle indítékai lehetnek: hála, előnyök, hiúság, kényszer stb. Köztük ott van a szeretet is. A szóban forgó ember cselekvését ez indította.

Amit azonban Isten tesz, amikor megteremti a világot, az nem egy tett a sok között, hanem egyetlen és egyszeri. Szeretetének indítéka kívül esik minden összehasonlításon. Hiszen Ő semmire sem szorul rá, nincs szüksége a világmindenségre. Ha megteremti, ettől nem válik gazdagabbá, boldogabbá vagy tudósabbá. Nem is köteles rá, hogy megteremtse. Nincs olyan törvény, amely ezt kívánná tőle, sem olyan példa, amelyet követhetne.

Inkább ezt gondolhatnánk – és gondolatunk gyarló, mint általában minden, amit Isten indítékairól csak mondhatunk, de azért mondjuk ki, mert megvilágítja a dolgot –, jobb lett volna Istennek, ha nem teremtette volna meg a világot, hiszen akkor nem kellene folyvást bajlódnia vele. Őneki, az Abszolút Végtelennek – ezzel a világgal, amely roppant arányai ellenére is nyomorúságosan kicsi az Ő színe előtt. De mivel mégis akarja, hogy legyen – szabadságban, isteni örömben –, ez az a szeretet, amiről a kinyilatkoztatás szól. Miért szeret ennyire? Erről vég nélkül gondolkodhatunk, mert ennek a szeretetnek nincs rajta kívül álló alapja. Ez a kezdet. A kezdet pedig alapja mindannak, ami származik belőle. Neki magának viszont nincs alapja önmagán kívül.

Isten szeret: Ezzel kezdődik minden. Ez a szeretet akarja, hogy legyünk. Legyen áldott azért, hogy lehetünk, mégpedig a lehető legszentebb indítékból lehetünk: azért, mert szeretete ezt akarja.

Ugyanebből a szeretetből érti meg Isten minden teremtményét: minden dolgot, folyamatot és minden embert. Jézus szava szerint: „Nektek viszont minden szál hajatok számon van tartva.” (Mt 10,30) Mindent tud rólad. Nem jól mondtam: nem „mindent tud rólad”, hanem „téged” tud. Szeretetének tudása a szívéből kiindulva hatol be lényem legmélyére. Átlát rajtam, körülvesz engem és jótáll értem. Bennem van: ott, ahol én befelé a semmivel vagyok határos, ott van az Ő szeretete, és tartja fenn lényegemet és létemet. Minden létező bensejében ott van Isten szeretetének világossága. És János azt mondja: ha azt akarod, hogy ez a világosság hatalomhoz jusson életedben, neked is szeretned kell. Korunk emberének azonban még hozzátenné: Ne felejtsd, hogy abban a korszakban élsz, amelyikben a szent üzenet minden szava elhalványulóban van.

Szereteten ugyanis az Úr nem a legutóbbi száz év szociális gondoskodását érti, akármennyire helyes és jó is az. Ez a modern államvezetés tartozéka. Nem szabad elfelejtenünk, hogy ugyanez a vezetés milyen hidegvérűen el tud haladni az ember elemi

jogai fölött, ha ezt látja célravezetőnek. Isten olyan szeretetet kíván tőlünk, amelynek forrása és mintája őbenne magában rejlik, a Teremtőben és Megváltóban. Az az ember pedig, akihez János szól, „Istenből való” ember (3,10). Hitben és keresztségben Isten életéből született újjá, és egyesítenie kell a maga szeretetét Istenével.

Újra meg újra Isten szeretetéhez kell hozzámérnie magát, s szeretetét az övéhez kell igazítani. Itt kezdődik a felebarát fogalma; nem egyszerűen az embertársat jelenti, hanem azt a másikat, akivel időről időre összehozza a gondviselés. Közöttük kell kialakulnia a Krisztusban való testvériség titkának.

A másikat ezután úgy kell szeretnünk, mint „saját magunkat” (Mt 22,39). Nemcsak azt nem tehetjük vele, amit nem akarunk magunknak, hanem meg is kell tennünk azt, amit magunknak kívánnánk.

Ebben odáig kell jutnunk, hogy készek legyünk még „életünk odaadására is testvéreinkért” (3,16). De ne beszéljünk ilyen nagy tettekről, mert ennek általában az az eredménye, hogy amikor sor kerülne rá, csak szóval és nyelvvel szeretünk. Tettel és igazsággal akarunk szeretni (3,18), a hétköznapi valóságban, így pedig akkor szeretünk, ha a másik ember megértésére törekszünk. Engedjük őt érvényesülni. Mert a lét összhangjában sok hang csendül fel, és minden hangnak önmagából kell felhangzania. Készen kell állnunk a segítségre ott, ahol baj van, addig, ameddig elérnek lehetőségeink, egészen a szemmel alig látható dolgokig. Közben pedig folytonosan figyelniünk kell Isten szeretetére, együtt kell éreznünk vele. Valahányszor erre törekszünk, mindannyiszor belépünk abba a ragyogásba, amelyre János gondol, amikor azt mondja, hogy a világosságban kell járnunk.

VII. Isten szeretete és a világ

Az előző fejezetben arról elméltünk, mit mondott János apostol Isten szeretetéről. Nem emberi szeretet az, még abszolúttá fokozott formában sem, hanem Isten szuverén hatalmának kifejezése.

Aki Isten szeretetéről beszél, az nagy titokról szól; igazában itt rejlik a kereszénység titkának legmélyebb gyökere. Isten elhatározta, hogy fontos lesz számára az ember és világa. Olyan fontos, hogy ha szabad Istenre vonatkoztatni a megállapítást, Isten sorsává lett az ember és a világ. Isten komoly, sorsformáló szeretetének kinyilatkoztatása: Jézus Krisztus és mindaz, ami vele történt.

Az ember pedig – folytatja János – megkapta ajándékul (és feladatul), hogy a hit és az újjászületés által szívébe fogadja ezt a szeretetet és az emberi szeretet mértékévé tegye, hiszen Istenben mindnyájan testvérek vagyunk: „Szeretteim, ha Isten így szeretett minket, nekünk is szeretnünk kell egymást.” (4,10-11)

Erről elméltünk. Most azonban olyan ellenvetést akarunk szóvá tenni, amely talán föl is merült már: Ha Isten igazán szereti a világot és az embereket, nem kellene-e másnak lennie az emberi világnak? Nem kellene-e észrevennünk, hogy mindenütt ez a szeretet munkálkodik és általa minden átalakul: minden jóvá, sőt szentté válik? Ehelyett mennyi zavar, szenvedés, mennyi jogtalanság, hazugság, erőszak mindenfelé!

De bárki saját élete alapján is előállhatna ezzel az ellenvetéssel: Ha Isten szeretete kormányoz mindent, akkor miért olyan nehéz az életem? Miért kellett olyan gyakran nélkülözni és kudarcot vallanom? Miért örököltöm őseimtől olyan sok veszedelmes hajlamot? Miért kell harcolnom önmagamban annyi lefelé húzó ösztönrel? Miért jut az emberektől annyi szeretetlenség és félreismerés? Miért értik félre annyiszor a jóakaratot? Miért vész kárba annyi becsületes fáradozás?

Vannak, akiknek eszükbe jut ugyan efféle gondolat, de azután hamarosan elfelejtik, és természetes optimizmusban élnek tovább. Más lelkialkatúakban viszont tovább dolgoznak az ilyen gondolatok.

Azt hiszem, a válasz ugyanott rejlik, mint előző gondolatmenetünkben: a szeretet komolysága adhat feleletet.

Gondoljunk csak vissza: Hogyan alakult az emberek élete a földön a kinyilatkoztatás szerint? Isten a kezdet kezdetén magához emelte az embert és megfoghatatlan bizalmával ajándékozta meg. Nagy úr bizalma ez, aki egészen ad. Így adta oda a világot Isten az embernek, és az embert szabad, ismerő és ítélet alkotó lényé tette. Sőt, ennél összehasonlíthatatlanul többet adott neki: képmásává és a világ helytartójává tette.

Amíg a teremtet világban csak élettelen dolgok – kristályok, növények, állatok – vannak, addig nincs a világon Én. Akkor csupán Isten személy, mégpedig természetesen a szónak igazi értelmében. Ura saját létének és ura a világnak. De amikor olyan lényt alkotott, amely – Én – és ismét összehasonlíthatatlanul többet is tett ennél: önmagát ajándékozta ennek a lénynek örök Te-ül, új jelleget kapott a lét. – Ennek az eseménynek helye annyira eltűnhet a világűrben, mint a föld a világmindenségben; az említett lény élettartama olyan rövid lehet, mint történelmünknek időtartama a világfolyamat évmilliárdjaiban; az emberek száma az univerzum áttekinthetetlenségében olyan csekély lehet, hogy alig vehető észre, sőt, ha mindez egyetlenegy személyt érintett volna, aki nem él tovább egyetlen óránál, általa mégis minden megváltozott volna. Mert ez az új lény meg tudná ismerni és szólítani a világot, Istennek adott válaszában pedig oda tudná vinni öeléje. Ezzel teljesítené be a mindenség értelmét.

Az ember azonban elárulta Isten bizalmát. Megpróbálta kiragadni a világot Isten kezéből. Korunk némelyik bölcselőjének és hatalmasságának káromló beszédei nyilvánvalóvá teszik, mi lett a következménye az összülők tettének. Így azután elsorvadt az Isten adta végtelen lehetőség.

Ezáltal egészen új helyzet jött létre. Valahogy úgy történt, mintha a barát elárulja barátját. Kitörölhetik-e emlékezetükből a megtörténtet és folytathatják-e ott a barátságukat, ahol abbahagyták? Nyilvánvaló, hogy nem, hiszen akkor barátságukból hiányoznák a komolyság. Új döntésre kerül sor: vagy széthullik minden, vagy valami új keletkezik. A barátság mélyéből kell valami újnak elindulnia és olyanná tennie a kapcsolatot, ami több az előző barátságnál.

Ugyanez érvényes felsőbb szinten is, pontosabban az abszolút felső szinten – abban a kapcsolatban is, amelybe Isten emelte magához az embert. A bűnt, amellyel elárulta Teremtőjének kimondhatatlan bizalmát, nem lehet letörölni egy kegyes kézmozdulattal. Minthogy ilyen félelmes komolyság hordozza Isten szeretetét, az ember élete – a szeretet elárulása után – nem haladhat egyszerűen tovább az előző nyomon.

Hogy alapján megrendült az embernek Istenhez, önmagához és a világhoz való viszonya, az még ma is leolvasható az emberekről. A tudományos ismereteket félremagyarázva azt mondják, hogy az ember az állatnak pusztá továbbfejlődése; ezért minden rosszat, amit lényében és magatartásában hordoz, a létért vívott állati harc maradványának kell tekinteni.

Ha efféle tévedésektől szabadok maradunk is, akkor sem fogjuk azt mondani, hogy az ember eredendően tiszta jelenség. Az a mély zavar, amely minden emberi dolgot átjár, nem a korábbi fejlődési fokok maradványa – egészen másfajta oka van. A gyökerekben rejlő zavar ez, annak az árulásnak következménye, amelyet az ember követett el Isten ellen. Az emberi történelemből nem derül ki az esemény egész félelmetessége, hiszen a csapásokat Isten szeretete jórészt fölfogta. Ha ezt nem tette volna meg, ha az embert cselekedetének következményeire hagyta volna: akkor a történelem a kétségbeesés történelme lett volna. Fölteve, hogy az árulás elkövetői életben maradnak az árulás után. Hogy nem haltak meg, az már a megváltás kezdete volt.

Így valóban új kezdet nyílt meg. Jézus megváltott minket bűneinktől, s Isten az elárult bizalmat újra, sőt még tágabb nagylelkűséggel adta meg. Istennek ezt a tettét megváltásnak hívjuk. A szeretetnek olyan komolyságával váltott meg bennünket, amely még a teremtés

komolyságánál is mélyebb. Olyan mély, hogy föl sem foghatjuk. Az örökké Szent magára veszi a bűneinkért való felelősséget. Emberré lesz, és szentségének lényegével belép a történelembe, azaz védtelenül kiszolgáltatja magát. Hogy ez mit jelent, azt Jézus sorsa megmutatja. Ez volt az a vezeklés, amelyre mi bűnösök nem is vállalkozhattunk volna. Ennek a vezeklésnek gyümölcseként élhetünk mi most Istennel kiengesztelődve.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy Isten meg nem történtté tette a megtörténtet; mert ez igaztalan volna. Nem is varázsolja át az embert büntelenné; ez komolytalan lenne. Ami megtörtént, az megtörtént, és tovább hat a zavarnak, a rosszrahajlásnak, az emberi tekintet megzavarásának, az emberi élet nyomorúságainak és szenvedéseinek formájában. Igaz, új kapcsolatban vagyunk Istennel, de olyan emberként, amilyenné tettük magunkat. Csakhogy most – és ez mindenesetre nagy különbség – a kegyelemnek új, végtelen lehetősége nyílt meg előttünk.

„A szerető Isten nem róhat ilyen nagy terhet az emberre!” Az ilyesféle állítások meglehetősen ostobák (hogy erősebb szót ne használjak); hiszen mégiscsak maga az ember zúdította önmagára bűnével a rosszat.

Ha az ember most újra szeretni akarja Istent, akkor ezt „igazságban” kell tennie, a valóság komolyságával; a történelemben kell Istent szeretnie. Abban a történelemben, amely ilyenné lett az ember által, és az ő kezében alakul tovább. Ez a szeretet azzal kezdődik, hogy az ember hisz Isten szeretetében, akármilyen is a világ. János leír egy sajátos mondatot levelében: „A győzelem, amely diadalt arat a világon, a mi hitünk.” (5,4) Ezt a győzelmet némelyek külső sikernek vélik: az ellenséges környezetben való kitartásnak, a harc idején való bátorságnak és így tovább. Én azonban azt gondolom, mélyebb értelme van ennek a mondatnak: a hívőnek a kinyilatkoztatás alapján a világban el kell hinnie, hogy Isten az, aki; és úgy tekint ránk, ahogyan ezt tudtunkra adta.

Mert a világ állapota – látszólag – újra meg újra megcáfolja ezt a hitet. Újra és mindig új módon jelenti ki: lehetetlen, hogy Isten olyan, amilyennek a kinyilatkoztatás mondja – ha egyszer a világ olyan, amilyen. Nincsenek talán olyan pillanataink, amikor önmagunk előtt is bolondnak tűnünk föl azért, mert olyasmikben hiszünk, mint Isten szeretete és kegyelme: pedig minden úgy folyik a világban, ahogyan eddig? János így felel: ezt a látszatot le kell győzni, mégpedig a hit talaján állva.

De mit ért ezen? Éppen nem azt, hogy jóvá kell álmódunk a világot. Hát akkor mit mond? Tegyük föl, hogy két ember belülről ismeri, szereti egymást. Ketten együtt sokszor helyesen cselekszenek, sokszor helytelenül. Nem is szólva a hétköznapiak mindent elszűrítő poráról. Az ő esetükben azt jelenti a szeretet komolysága, hogy egymás képét minden ellenkező külső tapasztalat ellenére – mindketten visszaszeretik a valóságba. Istenhez való kapcsolatunkban is ezt kell megtennünk – mondja János.

A világ úgy, amilyennek megítéljük és megsejtjük személyes élményeinkben és a történelem során – alig-alig ad alkalmat arra, hogy Isten megváltó szeretetének művét lássuk benne. Többnyire közömbös, gyakran barátságtalan, időnként elfoghat a gyanú, hogy alapja hideg borzalom. Ilyenkor kell a hitünkben megőriznünk Isten rejtett szeretetét és belevonnunk a világot ebbe a szeretetbe. Ez már nem fantáziálás, ahogy a székszis meg a csalódás el akarja hitetni velünk; hanem hitünk diadala, amely győzelemre segíti a mélyebb igazságot a látszattal szemben.

A szeretetbe vetett hit ezzel megteszi az első lépést. A második lépés pedig az, ha elfogadjuk ezt a világot. Mindegyikünk úgy-ahogy találkozik a világgal, és ott, ahol ő a világban áll.

Ezt könnyebb mondani, mint megtenni: mert a lét nem könnyíti meg nekünk ezt az elfogadást, sőt sokunknak nagyon megnehezíti. Ezért először is azt kell tisztáznunk, hogy itt nem illúziókról van szó. Ami rossz, azt nem hívhatjuk jónak. A szenvedést nem fitymálhatjuk le. A világban levő jogtalanság, erőszak, hazugság láttán nem mondhatjuk jónak a világot.

Vannak olyan emberek, akik meg vannak győződve róla, hogy csak helyesen kell szemlélni a világot, megfelelően kell róla beszélni, akkor megláthatjuk, milyen szép. Jókedvűen kell hozzányúlni és minden sikerül. Akik így beszélnek, többet ártanak, mint gondolnánk; ha ezt tervszerűen és tudatosan teszik, akkor ostobák és tisztességtelenek. De a jóakarátú optimisták is veszedelmesek, mert hamis látásra csábítanak. Ráadásul előbb-utóbb jómaguk is zsákutcába jutnak. Az élet leteperi őket, és aztán csalódott és elkeseredett ember lesz belőlük.

Itt nem ilyesmire gondolunk, mert ez igaztalan volna. Az igazságra törekszünk, a szív igazságára. Ebben tisztánlátás, készség és vidám bizalom találkozik. Ez az igazság a lét igénylését jelenti, nem pedig tagadását. Az igénylés pedig azt mondja, hogy szeretjük a létet mint Isten művét.

A szívnek ez az igazsága döntésünkre támaszkodik, ez – Jánossal szólva – legyőzi a világot és látszatát. Minden létező eredetpontjához jut: Isten teremtői tettehez, amely – szeretet. Az első szeretet, ebből ered minden más szeretet. Ez a szeretet látja, hogy a világ nem jó, de Isten jónak akarta a világot. A mi bűnünk, az emberek bűne zavarta meg. De Isten újra kezünkbe adta, hogy ezáltal megint jóvá lehessen a világ. Ám ezt nem idealista rajongásban vagy eszményített program szerint cselekedte, hanem kegyelemben, hűségben és a szenvedés által, ami a zavar következménye.

E szerint az első szeretet: a lét elfogadása. Mégpedig nemcsak úgy, hogy beletörődünk a megváltozhatatlanba, de úgy is, hogy belehatolunk Isten szándékába, és öfelőle vesszük szemügyre azt a végtelen nagy tettet, amit a világ megteremtésével és megváltásával hajtott végre. Ez a magatartás azzal fejeződik ki a legszebben, hogy újra meg újra, főleg reggel, amikor még friss a nap – megköszönjük Istennek a világ teremtését. Érezzük, milyen igaz és fontos ez, és mennyire eligazítja a létet?

Ugyanez érvényes saját személyünkre és életünkre is. Magunkkal csupán akkor boldogulunk, ha a „nem” helyett „igennel” látunk megmunkáláshoz. Közben bizonyára sok nehézséggel találkozunk: veszteséggel, szorongatással, szenvedéssel. De mindez nem Isten szigorúsága miatt sújt minket. Abba a zűrzavarba tartozik, amelyet az ember zúdított a világra. Megérthetjük, hogy a szorongatott ember ilyen kérdést intéz az Istenhez: Miért éppen én? Miért nekem jutott ez osztályrészül? De nem szabad megengednie, hogy váddá váljék ez a kérdés. El kell hatolnia Isten szeretetéig, amely a létnek legbelsejében rejlik: egyetértésre kell vele jutnia, és el kell fogadnia önmagát Istentől. Nem azért, hogy beletörődjék sorsába, hanem azért, hogy a jobbért harcoljon, mégpedig az élet komoly igényléséből kiindulva.

A hívő lét alapmozdulataihoz az is hozzátartozik, hogy megköszönjük Istennek saját létünket. Nyilvánvalóan sok minden lázadozhat ellene. Valami elemi érzés azt mondhatja: Elég baj az nekem, hogy Isten ilyen életet zúdított rám, és most még hálás is legyek érte? Meg lehet érteni ezt a berzenkedést, de ha eluralkodik rajtunk, elrekeszeli a lét mélyébe vivő utat. Márpedig minden lét alapja a teremtő Istennel való egyetértés. Csak tőle kiindulva boldogulhatunk életünkkel, csak így lesz igazi és gyümölcsöző.

Minden ember megteszi ezt az alapvető lépést, ha elhatol a lényegig: elfogadja önmagát olyannak, amilyen: testestül, lelkestül, öröklöttségeivel és környezetével együtt. Csak ezáltal érjük el, hogy életünk tényezői nem állnak akadályként többé utunkba. Mozdulni kezd az életünk. Bekövetkezik az átalakulásnak az a folyamata, amelyből előlép az új ember, az, akinek megszületésében reménykedünk.

Josef Pieper: A szeretet

Fordította: Gergely Erzsébet

Michael és Barbara Piepernek

*A szeretet az űs-ajándék. Mindaz,
amit még ellenszolgáltatás nélkül
kapunk, csak általa lesz ajándék.¹*

I.

Rendkívül sok gátlás akadályozhatja az embert abban, hogy egyáltalán hozzászóljon a „szeretet” témájához. Elég csak átlapozni a fodrásznál néhány képeslapot, és máris eltölt bennünket a vágy, hogy belátható időn belül ajkunkra ne vegyük a „szeretet” szót; de nem kevésbé kell tartanunk attól az egészen más szögletben készenlétben álló „ujjongó félreértés”²-től sem, hogy a szeretet valósága, amely nem realisztikus és túláradó, merő „önzetlenségbe” szeretne felszívódni. Az ilyen meggondolások mindazonáltal inkább az ízlés és az impressziók területére tartoznak. És csak ha túlléptünk rajtuk, találjuk szembe magunkat a valódi nehézséggel: a téma lenyűgözően felmérhetetlen és kimeríthetetlen. Egyáltalán egy témáról van itt szó? Megfelel-e a „szeretet” elnevezésnek egy csak valamelyest is egységes jelentéstartomány – vagy inkább nagyon is különböző értelmű szavaknak afféle szigetcsoportja, amelyek között nincs semmiféle felismerhető kapcsolat? Van-e valami köze annak, amit a szórakoztatóipar termékei a „szeretet” szóval jelölnek és amit Stendhal híres esszéjében *amour physique*-nek nevez, ahhoz a „teológiai erényhez”, amelyet a hittel és a reménnyel szoktunk együtt emlegetni? És vajon az, amiről Platón Lakomájában esik szó, nem alapvetően más-e? És hányszor beszélünk teljes lelki nyugalommal a bor, a természet, az ének szeretetéről? Nem tátong-e mélységes szakadék mindezek és a bibliai szó között, amely Istenről magáról mondja, hogy Ő a Szeretet?

Aki más nyelveknek ezen a területen gazdagon szétterülő szókincsére gondol, feltehetné magának a kérdést, hogy az itt említett nehézség nem csupán a német nyelvre vonatkozik-e, amely csakugyan arra kényszerül, hogy nyilvánvalóan igencsak különböző helyzeteket az egyetlen „Liebe” [szeretet, szerelem] szóval jelöljön. Egy jelentékeny német klasszika-filológus³ valóban „szegény”-nek nevezte az anyanyelvét, mert olyan dolgokra, amelyeknek „semmi közük egymáshoz”, csak egyetlen elnevezés áll rendelkezésére, míg a görögnek és a

¹ A mottó Aquinói Tamástól származik, a Summa theologia-ból (I,38,2): Amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur.

Az itt következő jegyzetekben az Aquinói Szent Tamás Summa theologia című művéből felhasznált idézeteket csak számok jelölik (pl.: I,II,3,4 = az I. főrész II. része, quaestio 3, articulus 4); ugyanez vonatkozik a Petrus Lombardus szentencia könyvéhez fűzött kommentárjaiból vett idézetekre is (pl.: 2 d. 3,4 I = 2. könyv, distinctio 3, quaestio 4, articulus I). Szent Tamás többi művének címe, a mindenkor alkalmazott rövidítésekkel, a következő: Summa contra Gentes (C. G.), Quaestiones disputatae de potentia Dei (Pot.), Quaestio disputata de caritate (Car.), Quaestio disputata de spe (De spe), Quaestiones quodlibetales (Quol.), De perfectione vitae spiritualis (Perf. vit. spir.), Kommentár Dionysius Areopagita *De divinis nominibus*-ához (In Div. Nom.), Kommentár Isaiához (In Isa.).

² Ez a találó kifejezés Theodor W. Adornótól származik. „Noten zur Literatur II”. Frankfurt, 1961. 7. o.

³ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff; itt idézett szavait Anders Nygren mottóul használta „Eros und Agape” c. kétkötetes művében (Gütersloh, 1930, 1937), I. köt. 43. o.

rómainak, valamint a latinból származó modern nyelveknek jó fél tucat. Egy filozófiaprofesszor megpróbált véget vetni a német nyelv vélt ínségének azzal a pedáns módon kidolgozott javaslattal, hogy legalább a „Liebe 1” és a „Liebe 2” között tegyünk különbséget („*egyes számú szeretet*” és „*kettes számú szeretet*”). Ebben az esetben azonban ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy itt nem az egyetlen, általános „szeretet” két eltérő sajátosságának elkülönítéséről van szó.⁴

A dolog valójában egyáltalán nem olyan egyszerű, mint amilyennek első pillantásra látszik. Először is, amint a főnevek területét elhagyjuk és a cselekvést kifejező szavakhoz érünk, kiderül, hogy a német nyelv nem is olyan szegény. Egyes kifejezések a jelentésnek olyan mélységeit tárják fel, amelyeket csöppet sem könnyű kifürkészni. Mit jelent például az, hogy „nem szenvedhetünk valakit”? Továbbá, a többi nyelvben is nyilvánvalóan létezik a szókincs sokféleségében egy alapszó, egyetlenegy, amely valamennyi eltérő jelentést alátámasztja és összekapcsolja. Példának okáért a latinban és az abból eredő modern nyelvekben ez az alapszó: *amor*. *Omnis dilectio vel caritas est amor, sed non e converso*⁵ – ez a mondat egyszerűen megállapítja az érvényes szóhasználatot: minden *dilectio* (*dilection*) és minden *caritas* (*charité, charity*) alapján véve *amor* (*amour, amore, amor*). Éppen ez a kérdés tehát, hogy az első pillantásra nagyon is eltérő dolgoknak, amelyeket a német nyelv egyetlen szóval „Liebe”-nek nevez, valóban nincs-e közük egymáshoz. Sigmund Freud egyrészt szintén „a nyelv pongyolaságáról beszél a »Liebe« szó alkalmazása tekintetében”, másrészt elgondolkodtatónak véli, hogy a „nyelvhasználat szeszélyes voltában is hű [marad] valamiféle valósághoz”⁷. A német szókincs látszólagos vagy állítólagos „szegénysége” így feltehetőleg valamiféle esélyt is rejt magában; maga a nyelv készlet bennünket szüntelenül arra, hogy szem elől ne tévesszük a szeretet valamennyi alakjában mégiscsak meglévő egységes jelentést, és ezt a közös alapot, minden beszűkítő torzítással szembeszállva tudatunkban megőrizzük.

Az ilyenfajta visszaélés egyébként rendkívül elterjedt, és nyilvánvaló, hogy az emberi nyelvnek éppen a lét központjára vonatkozó alapszavait támadja meg a legkönnyebben. Mindenesetre újra meg újra okkal hangzik el ez az állítás. A nyolcvanéves André Gide, már túlságosan fáradt lévén naplójegyzetei folytatására, így ír utolsó feljegyzéseiben⁸, néhány héttel halála előtt: „»Nemeslelkűség«, »méltóság«, »nagyság« – félek és szinte röstelltem használni ezeket a szavakat, olyan szemérmetlenül visszaéltek velük... Szinte obszcén szavaknak nevezhetnénk őket, mint egyébként valamennyi nemes szót az »erény«-nyel kezdve.” C. S. Lewis kifejezetten törvényszerűnek nevezte azt a tendenciát, amely az etikai elismerést tartalmazó szavak értelmét az ellenkezőjére fordítja: „Adj nevet egy jótulajdonságnak, és ez a név hamarosan valami fogyatékoságot jelöl meg”.⁹ Így válik érthetővé az a fajta szemérem is, amely mintha meggátolna bizonyos embereket abban, hogy kimondják a „szeretet” szót, hiszen e szó használatával oly sokszor szemérmetlenül visszaéltek. Helyette „felebaráti érzésekről” vagy „szolidaritásról” beszélnek. De nem valami mást jelentenek-e ezek a szavak, mint a „szeretet”? – Az alapszavakat nem lehet fölcserélni vagy pótolni, főként nem önkényesen vagy bármilyen jól megindokolt döntéssel. Ezzel szemben úgy látszik, egyáltalán nem lehetetlen, hogy addig folytatódjék az erőszakotétel, a visszaélés, amíg egy-egy szó, tökéletesen elpusztítva, egyszerűen el nem tűnik a nyelvből. Egyébként mindkét lehetőséget bemutathatjuk a német „Liebe” szó jelentéstörténetének egy-

⁴ Johannes Rehmke, *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft* Leipzig, 1925. 98. o. k; 114. o.

⁵ I,II,26,3.

⁶ Összegyűjtött művei. London, 1940. kk. XIV. köt. 462. o.

⁷ Uo. XIII. köt. 122. o.

⁸ *Ainsi soit-il ou les jeux sont faits*. Paris, 1952. 156. o.

⁹ *Studies in Words*. Cambridge, 1967. 173. o.

egy figyelemre méltó példáján; ezeken bízvást kissé jobban elcsodálkozhatnánk, mint ahogy általában szokás.

A „Minne” például egyike azoknak a német szavaknak, amelyek a visszaélés következtében egyszerűen eltűntek az élőbeszédből. Wolfram von Eschenbach és Walther von der Vogelweide számára, de a nem költői szóhasználatban is egyszerűen azt jelentette, hogy „szeretet”, „szerelem”¹⁰. A német nyelvnek tehát eredetileg nemcsak egyetlen kifejezés állt rendelkezésére. Sőt, a „Minne” szó lehetett az igényesebb megjelölés a „Liebe”-vel szemben.¹¹ Jelentése, amint a Grimm-féle Német szótárban¹² olvashatjuk, egyrészt az ember odaadó szeretete Isten iránt (Gottesminne), másrészt a segítségre szorulókról való gondoskodás, valamint a férfi és nő közötti szerelem. De Walther von der Vogelweide már 1200 körül azt panaszolja, hogy „sok más hamis érmét vernek a Minne képére”¹³. A kifejezést ugyan még hosszú ideig használták, de jelentésének fokozódó durva átfordítása a vulgárisba azt eredményezte, hogy eljött egy pillanat, amikor alkalmazása „lehetetlenné vált”¹⁴. Úgy tűnik, valamiféle elfojtott haragos indulat egyszerűen kiirtotta; még átragasztás révén is felcserélték a már kinyomtatott könyvekben a „Liebe” szóra.¹⁵ Az ezredfordulón Notker német psalteriumában még vitathatatlan helye van a „Minne” szónak: Luthernál már nem szerepel.¹⁶ Amint a Grimm-féle szótár szűkszavúan megállapítja: „... a 16. század óta kerülték, és az élő szóhasználat számára kihalt.”¹⁷ És ebben mind a mai napig nem történt változás. Sem a romantikusok igyekezete, sem Richard Wagner operái nem tudták ismét életre kelteni a „Minne” szót. És bár egy új Kirkegaard-fordítás, Emmanuel Hirsch munkája¹⁸, a „szeretet”-et jelentő két dán szó közül az egyiket a „Minne”-vel fordította, ez csupán egyéni régieskedés, az élőbeszéd szempontjából semmi jelentősége.

A másik nyelvtörténeti példa, amelyről röviden be kell számolnunk, a caritas szó német nyelvhasználatban való meghonosításának kísérlete, pontosabban e kísérlet csődje. E folyamat is jelzi, milyen kérdéses az a törekvés, hogy az eleven nyelvet kezelésbe vegyük és vélt „szegénységét” céltudatos javító munkával legyőzzük. Ebben az esetben a szeretet sajátos teológiai jelentését nyelvileg is le akarták értékelni mindazzal szemben, amit az emberi nyelv egyébként „szeretet”-nek nevez. Itt még egy tágabb kérdéskör is szerepet játszik; ezt a „nyelv és terminológia” („a szó történelmi fejlődése” és „mesterséges szakkifejezés”) rövidítés-képletével írhatnánk körül. Természetesen nem lehet ellenvetésünk azzal szemben, hogy szakmai vitákon, a határozottabb egyértelműség érdekében többé vagy kevésbé mesterséges terminológiát használnak, hogy tehát (például) a teológus a természetfölötti Isten- és felebaráti szeretet megjelölésére a caritas kifejezést használja. És addig, amíg ez az idegen nyelvből átvett szakkifejezés az átlagos emberi beszédől megkülönböztetve és elkülönítve él, „minden rendben van”. Am ha beillesztik vagy átveszik az általános szóhasználatba, akkor természetes módon belekerül az élőbeszéd dinamikájába, és így elkerülhetetlenül az a veszély fenyegeti, hogy jelentése megváltozik, értelme összeszűkül és megkopik, méghozzá – úgy tűnik – sokkal nagyobb mértékben, mint a történelmileg kialakult vagy a költők nyelvteremtő ereje által alkotott szavaké. Pontosan ez

¹⁰ Hermann Paul: Deutsches Wörterbuch. 4. kiad. átdolg. Karl Euling, Halle, 1953. 353. o.

¹¹ „Stete Liebe heisset Minne” (Ulrich von Lichtenstein). Vö. Trübner: Deutsches Wörterbuch. 4. köt. Berlin, 1943. 631. o.

¹² 6. köt. 2239. hasáb.

¹³ „viel falsche Münz geschlagen” – K. Pannier fordítása (1940). Vö. Fr. von Lipperheide, Spruchwörterbuch. Berlin, 1962, 620. o.

¹⁴ Kluge–Götze: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. II. kiad. Berlin, 1943. 392. o.

¹⁵ Trübners Deutsches Wörterbuch. 4. köt. 631. o.

¹⁶ Uo. 4. köt. 632. o.

¹⁷ 6. köt. 2241.

¹⁸ Düsseldorf-Köln, 1956. kk.

történt, amikor a *caritas*, a teológiai szakkifejezés, szinte német jövevényszóvá, „karitás”-szá¹⁹ vált. E két szó jelentése már egyáltalán nem fedi egymást. A „karitás” szó elsősorban, ha nem kizárólagosan, a segítségre szorulókról való szervezett gondoskodást jelenti, ehhez szükséges apparátusokkal (szövetségek, irodák, igazgatók – és így tovább) együtt. Ismételten le kell szögeznünk, hogy ez ellen természetesen nemcsak hogy semmi kifogásunk nem lehet, éppen ellenkezőleg, itt nagyszerű és dicséretre méltó dologról van szó. Ki akarná egyébként is kétségbe vonni, hogy mindebben általában, többé vagy kevésbé rejtett formában, igazi Isten- és emberszeretet működik? És mégis sokkal több és más ez, mint „karitás”, abban az értelemben, ahogyan az élő teológiai tanítás a *caritas* szót használta és használja ma is. Aki ezt átgondolja, annak nem egészen felfoghatatlan, hogyan állíthatja egymással szembe Karl Jaspers a „karitást” és a „szeretetet”, és hogyan beszélhet a „szeretet nélküli karitás” lehetőségéről.²⁰ – Ha a harmincas években, föltehetően Anders Nygren *Eros und Agape* című könyvének hatására jelentkező kísérlet, amely arra irányult, hogy az agapé szót, ezt a görög-bibliai kifejezést átvegyék az általános német szóhasználatba, nagyobb sikerrel járt volna, egy napon bizonyára ez a szó is hasonló sorsra jut. – Annál, hogy az első nekibuzdulásra rendelkezésre álló szókincs „szegény”-e vagy „gazdag”, sokkal döntőbb az, hogy amennyire csak lehetséges észrevegyük, milyen sokrétű az a jelenség, amelyet „szeretet”-nek nevezünk. Ez viszont nem történhet másként, csak nyelvi interpretáció útján, anyanyelvünk és idegen nyelvek révén, már amennyire ez utóbbiak, még ha ismerjük is őket, hozzáférhetőek. Az ilyen interpretációs kísérletek töredékessége és véletlenszerűsége nyilvánvaló és elkerülhetetlen. Meggyőződésem szerint még a magunk mindennapi beszédében sem lehet általunk vagy bárki által vélt vagy „tudott” dolgokat sem maradéktalanul olyan halmazállapotúvá tenni, hogy gondolati síkon megfogalmazhatók legyenek; nem is beszélve arról, hogy aligha sikerül más vagy éppenséggel „holt” nyelvek eleven szóhasználatának felhangjait és mellézköngéit akárcsak fel is fognunk. Még kevésbé lehet szó arról a magától értetődő tényről, hogy a bolygónkon beszélt nyelveknek, a még élő nyelveknek is, csupán parányi töredékéről vannak ismereteink. A teljesség hiánya és a véletlenszerűség tudata mellett egyáltalán nem kevés az, hogy a szókészlet elmélyült tanulmányozása megfoghatóvá és megnevezhetővé teheti a „szeretet” jelenségét.

A *latin nyelv*, amely a „rég” nyelvek közül mind a mai napig a legerőteljesebben meghatározó az európai népek szókincsében, legalább fél tucat olyan szóval rendelkezik a szeretet megjelölésére, amely a rómaiak számára közismert volt. Az *amor* és a *caritas* általánosan ismert. A keresztényi szeretet cselekedeteit azonban – amelyeket mi magától értetődően a *caritas*-szal párosítunk – Szent Ágoston kortársai (Ágoston beszámolója szerint²¹) a *pietas* cselekedeteinek nevezték. A negyedik kifejezésről, a *dilectio*-ról futólag már szintén említést tettünk. Ezeken kívül nemcsak az *affectio* tartozik még ide, hanem némileg meglepő módon a *studium* is. Azt is mondták²², hogy éppen ez a szó helyezi a rómaiakra különösen jellemző megvilágításba azt, hogy milyen szeretettel fordultak a nyelv felé, nevezetesen a „szolgálni akarás” és a „szolgálatára lenni” kifejezés tekintetében. Ezzel valóban nevet adtak valaminek, amit kifejezetten csak ritkán gondoltak végig, pedig a szeretet teljes megvalósításához tartozik, és bizonyára mindenki megérti.

¹⁹ A Dudenban az 1915-ös 9. kiadásban jelenik meg első ízben a „Karitas” szó; azzal a megjegyzéssel, hogy elsősorban K-val írandó, bár a „Caritas”-t is közlik. Ez a szabály a Dudenban az 1967-es 16. kiadásig volt érvényben. – Karl Jaspers is kizárólag „Karitas”-ról beszél „Filozófiájában”.

²⁰ K. Jaspers: *Philosophie*. 2. kiad. Berlin, 1948. 623. o. kk.

²¹ De civ. 10. I.

²² Carl Abel: *Über den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen*, Berlin, 1872. 11. o. – A Tacitustól (*Annales* I,1) származó ismert fordulat: „sine ira et studio” is körülbelül azt jelenti, hogy harag és előszeretet nélkül. És amikor Sallustius (*De coniuratione Catilinae* 51,13) azt mondja, hogy a hatalmasnak sem szeretnie, sem gyűlölnie nem szabad, akkor ő is a *studere* szót használja (neque studere neque odisse).

Úgy tűnik, a *pietas* is a szeretet képének egy nem föltétlenül nyilvánvaló vonására utal. Bár aligha mondhatjuk, hogy a szeretet alkotóelemeinek sorába lényegében, tehát minden esetben valami olyan is tartozik, mint a részvét, *pity* (a *pietas*-ból!), irgalmasság (ami mellett, mint ismeretes, Arthur Schopenhauer a valóságot nyilvánvalóan meghamisító radikalizmussal szállt síkra: „Minden igazi és tiszta szeretet részvét”²³); ez a latin szó azonban joggal késztet bennünket annak meggondolására, hogy igazi szeretet „nem lehet kímélet nélkül”²⁴. – A „szeretet” jelentésének egy újabb elemét tárja eléünk az *affectio* kifejezés, amely egyébként változatlanul és csaknem azonos jelentéssel került át a francia és az angol nyelvbe. Ez az elem a *passio*, amelyen most nem szenvedélyt és fájdalmat értünk, hanem a szeretetnek azt a jellegét, hogy valami történik az emberrel. Hiszen a szeretés a nyelvtani cselekvő forma ellenére nem kizárólag és talán nem is elsősorban olyan valami, amit mi magunk tevékenyen cselekszünk, hanem sokkal inkább valami, ami történik velünk. Egyébként az *affectio* szót szinte betű szerint fordítjuk németre is, amikor azt mondjuk, hogy valaki megigézett, elbűvölt bennünket (wir seien von jemandem „angetan”). Nyilvánvalóan enyhén szólva kiélezett megfogalmazás, amikor a hatvanéves Goethe – aki ebben a kérdésben kétségtelenül igényt tarthat arra, hogy illetékesnek számítson – megjegyzi: „A szerelem szenvedés... Az ember kénytelen szeretni, ha nem akarja is”²⁵; mindazonáltal fölmerül bennünk a kérdés, tulajdonképpen ki a cselekvő alany, ha valaki „elbűvöl” bennünket, vagy ha valakit „elragadó”-nak találunk? Az átlagos szóhasználat mindenesetre aligha beszélne igazi emberi szerelemről, ha annál, aki szeret, csupán tudatos (belső vagy külső) aktivitást lehetne találni, de mákszemnyit sem abból, hogy történik vele valami és érzelmileg hat rá a másik. Másrészt természetesen mindenki tudja, hogy a spontán „elbűvöltség” e bizonyos értelemben csakugyan passzívan átélt vak folyamata még nem lehet minden; hogy az értékelő ítélet eleme és a kiválasztás, az előnyben részesítés nagyon is hozzátartozik. – A lét központjából eredő, az egész embert elkötelező szeretethez föltétlenül hozzátartozik a *diligere*, tehát a választás és a kiválasztás is. A latin nyelvben és a belőle származó nyelvekben a *dilectio* (*dilection*) nyilvánvalóan nélkülözhetetlen kifejezés a szeretet (szerelem) szótárában – nélkülözhetetlen az emberi szeretet személyes, lelki és szellemi minőségének jelölésére; a merőben érzéki szeretetben a *dilectio*-nak természetesen nincs helye, míg az *amor* szó – amint Aquinói Szent Tamás mondja²⁶ – mind az érzéki, mind a lelki, sőt a vallási és természetfölötti jelleget is magában foglalja. – A *caritas* kifejezés – amely egyébként semmiképp sem sajátosan keresztény fogalom, mint vélhetnénk, hiszen a klasszikus latin nyelvben, például Cicerónál²⁷ is, az előbeszéd részeként megtalálható – már szó szerinti értelméből következően is lelki-szellemi aktusra, értébecslésre utal.²⁸ A mellérendelt *carus* jelzővel azt nevezzük meg, ami számunkra „drága” és amiért nagy árat vagyunk hajlandók fizetni. Figyelemre méltó az a számos nyelvben (a latinban, a németben, a franciában, az angolban) föllelhető kettős jelentés, amely a szeretett lényre és valaminek a drága voltára is vonatkozik – ez elgondolkodtató felvilágosítással szolgál. Azzal a kérdéssel szembesíti az embert, hajlandó-e fizetni a – valóban vagy csak állítólagosan – szeretett lénnyel való kapcsolatért, és ha igen, mennyit. Itt, úgy tűnik, csakugyan megszólal a minden igaz szeretet mélyén föllelhető ellenállás magja, az Isten iránti szereteté is, hiszen annak kiemelkedő,

²³ Összes művek (Insel-kiadás) Leipzig é. n. I. köt. 493.

²⁴ Goethe levele F. H. Jacobinak, 1800.1.2.: „... hogy igaz megbecsülés nem lehet kímélet nélkül”.

²⁵ Riemernek, 1810. 7.11.

²⁶ 3 d. 27,2,1.

²⁷ Cicero a „*caritas generis humani*” kifejezést használja (De finibus bonorum et malorum 5,23,65). Vö. továbbá *Partitiones oratoriae* 16,56 és 25,88.

²⁸ Aquinói Tamás megjegyzi, hogy amit a *caritas* fogalma az *amor* fogalmához még hozzátesz, az – mint maga a név is mutatja – a nagyra értékelés (I,II,26,3).

kitüntető értelemben *caritas* a neve. Az olykor tapasztalható kételyre, hogy egyáltalán hogyan szeresse, hogyan szeretheti az ember Istent, hiszen Ő érzékelésünk számára elérhetetlen – itt azt a feleletet kapja a kérdező, hogy *caritas*-on nem érzelmességet értünk és nem is elsősorban az érzelmek különös intenzitását, hanem az értékek teljesen reális és józan megbecsülését, valamint azt a készséget, hogy az Istennel való kapcsolatért, ha komolyra fordul a dolog, fizessünk is valamit. Ez a *caritas* legbenső magva. Hogy kisugárzásának ereje mennyire éri el és hatja át olykor az érzelmek, sőt az értekek szféráját is, ez éppen elég gyakran megmutatkozik azoknál, akik életüket különösképpen a *caritas*-ra alapozták. Azt hiszem, ez összefügg azzal, hogy Szalézi Szent Ferenc az Isten-szeretetről írott nagyszerű traktátusának címében sem a *charité*-ről, sem a *dilection*-ról nem beszél, hanem művének, nyomtatékosan megindokolva²⁹, a következő címet adja: *Traité de l'amour de Dieu*. – Márpedig *amor* (*amour*), hogy még egyszer leszögezzük, nem egyéb, mint a német „Liebe” szó, a valamennyi dimenziót magába foglaló név; és ha valamelyik aspektust mégis különösen hangsúlyozza, akkor az az elragadtatottság és a testet is átható fellángolás.

Mint minden élő nyelvhasználatnak, természetesen a latinak is az a tendenciája, hogy a különböző nevek jelentésmezőinek szépen kijelölt mezsgyéit újra meg újra elmossa. Szent Ágoston például annak ellenére, hogy kiváló érteke volt a nyelvi árnyalatokhoz, és időnként ő is sajátosan fogalmazta meg az eltéréseket (például az *amor* és a *dilectio*³⁰ között) – maga is hangsúlyozza azt, ami mégis közös mindenfajta szeretetben; a Bibliában is – mondja³¹ – az *amor*, *dilectio*, *caritas* név lényegében ugyanazt jelenti. Valójában a Vulgata a görög *agapé* és *agapán* szavakat megkülönböztetés nélkül *amor*-nak, *caritas*-nak, *dilectio*-nak, továbbá *diligere*-nek és *amare*-nek fordítja.³²

Erósz: ez a valamennyi európai nyelvbe átvett görög szó sokkal kevésbé egyértelmű, mint ahogy néhány magyarázója állítja. Nem kell különösebben ismernünk Platón Dialógusait ahhoz, hogy tudjuk, milyen gazdagon dimenzionált e kifejezés jelentéstartománya. A testi szépség által fellobbantott vonzalom; a kábulatszerű, Isten-küldötte téboly (*theia mánia*); a világról és a létről való filozofáló gondolkodás impulzusa; az isteni szépség látványához való fölemelkedés ereje; Platón mindezt *erósz*-nak nevezi. Szophoklész ezenkívül „a szenvedélyes öröm”³³ kifejezésére is használja ezt a szót. Az a tény, hogy itt a szeretet és az öröm lényeges összetartozása az *erósz* nyelvi alkalmazására is kiterjedt, olyan vívmány, amelynek nem szabad feledésbe merülnie, elkallódnia; erről még szó lesz a későbbiekben. – Úgy tűnik, hogy a *philia* kifejezés, amelyet többnyire túlságosan leszűkített értelemben „barátság”-nak fordítanak, akárcsak a hozzá tartozó ige, a *philein*, elsősorban az emberi szolidaritás érzését hangsúlyozza, nemcsak a barátokét, hanem a házastársakét, a honfitársakét, általában az embereket. „Gyűlölni nem, szeretni csak születtem én” – Antigonének ez a híres mondata nem az *erósz*-ról és nem az *agapé*-ről beszél; a *philein*³⁴ szót használja. – Az *agapé*, főnévi értelemben, csak a bibliai görög nyelvben vált használatossá. Karl Barth föltételezi, hogy az Újszövetség (amint egyébként már a „Septuaginta”, az Ószövetség kereszténység előtti görög fordítása is) éppen azért fogadta be ezt a megjelölést, mert („mintegy az angol *to like*-hoz hasonlóan”) meglehetősen színtelen kifejezés volt.³⁵ Richard Reitzenstein, a filológus és vallástörténész szerint az *agapé* szó a klasszikus görög nyelvben „nem tartozott az

²⁹ François de Sales: *Traité de l'amour de Dieu*. I. köt. Annecy, 1894. 73. o.

³⁰ In Epistolam Johannis ad Parthos tractatus 8,5. Migne, *Patrologia Latina* 35,2038.

³¹ De civ. 14,7. Vö. még De Trinitate, 15,18; 32.

³² Vö. például Jn 15,9; 16,27; Róm 5,5; 2Pt 1,7.

³³ Aias 693. – Ezt az utalást a Liddel és Scott-féle angol szótárnak köszönhetem. Oxford, 1958. 695. o.

³⁴ Sophokles: *Antigone* 523: *symphilein éphyn*.

³⁵ *Kirchliche Dogmatik*, Negyedik kötet, II. rész. Zollikon–Zürich, 1955. 836. o.

irodalomképes szavak közé”³⁶. „Irodalomképes” volt például a *storgé*, főleg a családtagok között megnyilvánuló szeretet vonatkozásában, valamint a *filantrópia*, amellyel ugyan elsősorban a jóakaratú jóságot, de a testi szerelmet is jelölték; a *philadelphia* szót is említhetjük, a testvérszeretethez ezt a kései kifejezést, amely, akár a *filantrópia* az Újszövetség görög fordításában is megtalálható.³⁷ Ennek azonban számunkra nincs további jelentősége. – Fontosabb az *erósz* és az *agapé*, ez a két egymást állítólag kizáró szó, annak a filozófiai-teológiai vitának meghatározói, amelybe a továbbiakban mi is erőteljesen bekapcsolódunk.

Hanem már most meg kell fogalmaznunk egy kérdést: erre ugyan majd csak e könyv végkövetkeztetésében próbálhatunk meg feleletet adni, de éppen az *agapé* szó sajátos bibliai alkalmazása révén merül fel. A szónak „totális” alkalmazására gondolok, például a következő mondatban: „Aki tehát fél, abban tökéletlen a szeretet.” (1Jn 4,18) A szeretet *ki* iránt – kérdezheti az ember; vagy talán így kellene kérdezni: *kinek* a szeretete? Ebben a mondatban a szeretet alanya és tárgya is benne van. Szavakban azonban úgy hangzik, mintha maga a szeretet valami új személyi tulajdonságot hozna létre: azt az állapotot, amikor „benne vagyunk a szeretetben” amely viszont alapvetően meghatározza és meg is változtatja az ember viszonyát a világhoz. Hogy mit jelent pontosabban ez a tulajdonság, és miért beszélhetünk róla egyáltalán úgy, mint az ember reális lehetőségéről – ezt legjobb esetben is fejtegetéseink végén fogalmazhatjuk meg pontosabban. Talán kiderül majd, hogy az a felelet, amelyet erre a kérdésre kapunk, ennek a könyvnek a végkövetkeztetése.

Aki ennél a pontnál egy pillanatra megáll és visszatekint, az eddigiek summázataként talán egy megjegyzésre méltó „hiányjelzést” is ki fog hallani: hát csakugyan nem fordul elő a szex az ókori nyelvek szeretet-szótárában? Ez valóban különös dolog lenne – annál is inkább, mivel itt aligha lehetne szerepe valamiféle „puritán” tabu alkalmazásának; gondoljunk csak Arisztophanész, Plautus, Terentius sohasem kertelő nyelvére. Akkor hát mi a helyzet? Úgy vélem, elegendő egy amerikai tudóst, jelentős kultúrantropológiai művek szerzőjét idézni: „A mi fülünk számára különös, hogy milyen ritkán beszélnek a latinok a *sexus*-ról. A szex nem volt számukra téma. Ami érdekelte őket, az az *amor* volt. Ugyanez vonatkozik a görögökre is. Mindenki ismeri az *erósz* kifejezést, de soha senki nem hallott arról, milyen szóval jelölik a szexet. Erre a *phülon* szót használták..., ami zoológiai szakkifejezés.”³⁸ A szerző ezzel a mai helyzetet tekintetbe véve, a következő tételt állítja szembe: „Mi az erőstől való menekülés állapotában vagyunk, és járműnek a szexet használjuk a menekülés útján.”³⁹ – Ezzel azonban már elébe vágunk annak a témának, amelyet még alaposan meg kell vitatnunk.

Az *angol* és a *francia* szókészlet jellemzésére érjük be néhány megjegyzéssel – mármint a tekintetben, hogy a legfontosabb latin szavak, bár (természetesen) némileg megváltozott jelentéssel, visszatérnek (*amour*, *dilection*, *charité*, *charity*, *affection*). Mindazonáltal említést kell tennünk bizonyos sajátosságokról, amelyek a „szeretet”-ről alkotott elképzeléseink képét gazdagítják és kiteljesítik. Hamarosan rábukkanunk például a két angol szó, a *to like* és a *to love* közötti különbségre. Először úgy érthetnénk, hogy az első kifejezés elsősorban dolgokra, a második viszont csakis személyekre vonatkozik. Az iskolás fiút megfeddik, mondja C. S. Lewis, ha azt mondja a földieperre: *I love them*;⁴⁰ abban az esetben azonban, ha „szenvédélyesen szereti”, a nyelvhasználat mégis igazat ad neki. Márpedig, ha pontosan

³⁶ Idézve Heinrich Scholz „Eros und Caritas” c. művében. Alcíme: Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle, 1929. 112. o.

³⁷ Philadelphia: Róm 12,10; 1Thess 4,9; Zsid 13,1; 2Pt 1,7. – Filantrópia: Tit 3,4

³⁸ Rollo May: Love and Will. New York, 1969. 73. o.

³⁹ Uo. 65. o.

⁴⁰ C. S. Lewis: The four loves. London, 1960. 19. o.

szemügyre vesszük, nem az érzelmek hőfoka határozza meg a különbséget; inkább arról van szó, hogy mikor, milyen módon fordulunk valami felé. Egyébként a *to like* is vonatkozhat személyre; akkor azt jelenti, hogy „kedvelünk” valakit, „kedves”-nek, „rokonszenves”-nek találjuk; a *to love* viszont az elkötelezettebb, a másik személyére vonatkozó, „voltaképpen” szeretetet fejezi ki. Értelmileg természetesen lehetséges volna, hogy azt mondjuk valakiről: *I like him, but I do not love him* – „kedvelem” őt (mint kellemes munkatársat vagy szórakoztató társaságbeli embert); arról azonban szó sincs, hogy „szeretem”.

Fejtegetéseinkben természetesen inkább a fordított, ugyancsak elképzelhető eset érdekel bennünket: amikor az ember szeretni tud valakit, *bár* bizonyos dolgokat nem „kedvel” benne. A dolog lényegét téveszti tehát szem elől, ha ezt az ellenvetést teszi a felebaráti szeretettel szemben: ugyancsak túlzott követelés, hogy mindenkit rokonszenvesnek találjon az ember. De mit jelent akkor a szeretet? Éppen ez a kérdés, amelyre feleletet keresünk.

A szeretet angol nyelvű kifejezéseivel kapcsolatban már régóta két másik dolog foglalkoztat. – Az egyik az azonosság a „kedvelni” (*to like*) és az azonosság, hasonlóság (*likeness*) szavak között. Az etimológusok ugyan azt mondják, egyáltalán nem ugyanazokról a szavakról van szó, a kettő két különböző törzsből származik. Ettől az általam természetesen ellenőrizhetetlen felvilágosítástól már-már megnyugodtam, de egy kiváló szótár⁴¹ felhívta a figyelmemet arra, hogy az *amor* és *amare* szónak is köze van valamiképpen az „azonosság” alapszóhoz – *with the radical notion of likeness* –, éspedig mind a görög *háma*-hoz (ugyanakkor), mind a latin *similis*-hez és az angol *same*-hez.⁴² Természetesen ez nem szótörténeti érdekessége miatt fontos, hanem csakis azért, mert a „szeretet” és az „önmagunkkal azonosnak lenni” rokonsága, amelyet már maga a szójelentés is kimondott, megint csak egy eleinte többé vagy kevésbé rejtett, számunkra azonban egyáltalán nem meglepő, ellenkezőleg, régóta sejtett és szinte tudatos jelentéselemet tár elénk: nevezetesen azt, hogy a „szeretet” magában foglalja a szerető és a szeretett lény örök időktől fogva meglévő egymás mellé rendelését, és erre épül rá. Másként kifejezve: senki nem szerethetne semmit és senkit, ha a világ egy bizonyos, szavakkal nehezen kifejezhető értelemben, nem *Egyetlen* valóság lenne és ha nem élhetnénk meg alapvetően *Egységes Egynek* is – mint olyan világot, amelyben minden lény kezdettől fogva rokonságban áll egymással, és eredetétől fogva, eleve reális megfelelési kapcsolat köti össze őket. Itt igazolódik röviden szólva az a bizonyosság, hogy a szeretetnek nemcsak gyümölcse az egység, nemcsak létrehozza az egységet, hanem eleve föltételezi is azt. Paul Tillich fel is vette ezt a tényt a szeretetről alkotott meghatározásai sorába. A szeretet, mondja, nem annyira egymás számára, idegenek egyesítése, inkább egymástól elidegenítettek *újraegyesítése*; az elidegenítés azonban csak ott mehet végbe, ahol eredetileg egység volt.⁴³

Régóta talányos volt számomra az angol szóhasználatban annak a beszédfordulatnak eredeti jelentése is, amely (például) *fond of wine*-nak nevezi azt, aki szereti a bort. És mit jelent az, hogy a szerető tekintetét *fond of look*-nak nevezik? Ez természetesen egy nemfilológus naiv kérdése; mindazonáltal angolszász barátaim között sem találtam egyetlenegy sem, aki felelni tudott volna rá. Így azután meglepetés volt számomra, hogy a *fond* a középkori angol nyelvben *fanned* volt, tehát álcázott participium perfektum, egy elkallódott igéből származik, amely azt jelentette, hogy megbabonázni, megrontani. *To be*

⁴¹ Ch. T. Lewis and Ch. Short: *A Latin Dictionary*. Oxford, 1958. 107. o.

⁴² A lengyel–német határvidéken használatos (vagy használatos volt) egy figyelemre méltó nyelvi fordulat, amely igazolja ezt a feltevést. Azt mondják (vagy mondták): „Das ist sehr gleich” (Ez nagyon hasonlatos, azonos, egyenlő – és ez azt jelenti: Ez igaz és tetszik nekem. Vö. C. Abel: *Der Begriff der Liebe*, 42. o., jegyzetek.

⁴³ *Love, Power, Justice*, New York, 1954. 25. o.

fond of és *fondness* ennek alapján azt jelenti, hogy „a valamiféleképpen megigézett lélek”⁴⁴. Ez ismét emlékeztetünkbe idézi a szeretetnek azt a jellegét, hogy valamit elszenvetünk, valami történik velünk. Ismét fölmerül a kérdés: Nem elsősorban mi magunk vagyunk tehát tevékenyek és aktívak, amikor szeretünk, hanem inkább megindít, megváltoztat, „mozgásba hoz” bennünket valami, ami szeretetünkre méltó? A szeretet mindenekelőtt a szeretett lénytől vagy tárgytól való elragadtatás; a szeretett lény vagy tárgy elragad bennünket? Hiszen az „elragadó” szó nyelvileg tekintve, nyilvánvalóan verbális forma: (el)ragadni az etimológia felvilágosítása szerint a „húzni” ige intenzív formája⁴⁵; „elragadni” tehát azt jelenti, hogy valakit erővel, sőt mintegy erőszakkal elrántani önmagától, önmagán kívüli állapotba hozni. Mint látjuk, mindez szinte pontosan csak annak körülírására szolgál, amit a latin *affectio* szó jelent: „elragadtatva lenni”.

A francia nyelvben az *affection* szó inkább azt az átfogó kategóriát jelöli, amely a szeretet valamennyi alakját magába foglalja. Aki valamelyik ismert szótárban fellelkezik az *amour* szót, és e fogalom meghatározását keresi, a következő felvilágosítást kapja: a szeretet „állapotában” afféle *affection profonde*-ot jelent; szűkebb értelemben erotikus formája viszont a két nem közötti *sentiment d'affection*.⁴⁶

A szókészlet és nyelvhasználat e – mint előre várható volt – többé-kevésbé esetleges feltárásának lezárásaképpen még két megjegyzés az orosz nyelvvel kapcsolatban (amiben teljességgel mások segítségére szorulok). Megjegyzéseim az orosz nyelv szeretet-szótárának két, véleményem szerint különösen elgondolkodtató sajátosságára vonatkoznak. Az egyik szó (*lubovatszja*) gyönyörködést jelent⁴⁷; tehát azt a szeretetet, amely a szem révén realizálódik. Az itt váratlanul feltároló perspektívák a beláthatatlanba vezetnek. Ha ugyanis igaz az, amit Platón és valamennyi általa meghatározott létértelmezés állít, hogy az a tulajdonság, amely által valami egyáltalán a lehetséges szeretet tárgyává válhat, a szépség („szeretni csakis a szépet lehet”; „semmi mást nem tudunk szeretni, csak azt, ami szép” – ez a két kijelentés Ágostontól származik⁴⁸); továbbá, ha érvényes, amit a régi meghatározás mond: *pulchrum est quod visu placet* – szép az, ami szemre tetszik⁴⁹ – akkor nyilvánvaló, hogy igazi szeretet nincs helyeslő szemlélés nélkül, amely még semmit sem akar „kapni”. Hogy a „szeretet” jelenségének ez az összetevője egy sajátos megjelölés révén megszólal, az az orosz „szemmel szeretni” kifejezés érdeme, mely önmagában is szeretetre méltó. A másik sajátos kifejezés egy dimenzióval még mélyebbre hatolva tárja föl az összefüggéseket. Némelyek a gyakorlati nyelvhasználatra való tekintettel – amely általában nemcsak a valóban mondottakat foglalja magába, hanem azokat a szavakat is, amelyeket bizonyos értelemben nem szabad használni, mondhatni a nyelvi „tilalmakat” – úgy vélték, és a latin nyelvhasználat területén végzett elemzés alapján azt állították, hogy a rómaiaknak nyilvánvalóan eszükbe se jutott, hogy az istenek „szerethetnék” az embert.⁵⁰ De az orosz nyelvben van egy kifejezés (*blagoszt*), amely éppen ezt jelenti: Isten szeretete az emberek iránt.⁵¹ És megint egyszer föltételezhetjük, hogy itt a jelentésnek olyan eleme kapott nevet, amelynek számításba vétele nélkül senki nem

⁴⁴ Abel: Begriff der Liebe, 17. o.

⁴⁵ Például: „das Schwert zücken” jelentése: a kardot hirtelen kirántani hüvelyéből. – (A szerző itt az Entzücken – elragadtatás, révület, önkívület – kifejezéssel való rokonságra utal. A ford.)

⁴⁶ Vö.: Littré: Dictionnaire de la langue française. 1956-os kiadás.

⁴⁷ Abel: Begriff der Liebe, 31. o.

⁴⁸ Vallomások, 4,13.; A zenéről 6,13.

⁴⁹ A német „schön” (szép) kifejezés is összefügg a „Schauen” (megszemlélés) szóval; betű szerinti értelme: schauenswert (megszemlélésre érdemes).

⁵⁰ Ebben ugyancsak különböznek a görögöktől. Platón mindenesetre kinyilvánította azt a meggyőződését, hogy a világ és az ember a Teremtő irigységtől mentes jóságának köszönheti létét. Vö. Timaios 29 d.

⁵¹ Ezért a felvilágosításért egyetemi kollégámnak, Hubert Rösel professzornak tartozom köszönettel.

képes felfogni magát a fogalmat, főként pedig a „szeretet”-et mint valóságot a maga teljes kiterjedésében és mélységében.

II.

A nyelv végtelenül sokszólamú felvilágosítása szerint a szeretet egyrészt olyan, amit mi magunk tudatos cselekvésképpen „művelünk” és teszünk, másrészt valami, ami elfog bennünket és mint valami varázslat történik velünk; részint egyfajta rezdülés, amely birtoklásra és élvezetre törekszik; részint pedig az önzetlen odaadás és ajándékozás gesztusa, amely éppen „nem a magáét keresi”; az az állapot, amikor az ember valaki, vagy valami felé „fordul” – ez vonatkozhat Istenre vagy más emberekre (barátunkra, szerelmünk tárgyára, gyermekünkre vagy arra az ismeretlenre, akinek szüksége van a segítségünkre), de vonatkozhat az élet sokféle földi javaira (sportra, tudományra, borra, énekre); végül olyan cselekedet, amelyet magának Istennek tulajdonítunk és ami bizonyos értelemben azonos is vele („Isten a Szeretet”). Ha így van, nem valószínű-e bizonyos mértékben, hogy mindebben mégis valami közösnek kell lennie? Másként kifejezve, van-e egyáltalán értelme a szeretet lényegére vonatkozó általános kérdésnek? Másrészt viszont eleve jogosan feltételezhetjük, hogy az egyetlen megnevezés nem egészen alaptalan. De hogyan lehetne pontosabban leírni azt, ami a szeretet megszámlálhatatlan alakjában ugyanaz, amennyiben egyáltalán létezik ilyesmi?

Az én válaszom erre a kérdésre kísérletképpen így hangzik: A szeretet minden elképzelhető esetben helyeslést, jóváhagyást jelent. És ezt szó szerint kell érteni. Ha valakit vagy valamit szeretünk, akkor azt a valakit vagy valamit „jónak” nevezzük, és feléje fordulva azt mondjuk: Jó, hogy ez van; jó, hogy a világon vagy! – Ez a megfogalmazás, a lehetséges félreértés elkerülése végett, azonnal magyarázatra, sőt szinte helyesbítésre szorul. – Mindenekelőtt látnunk kell, hogy itt, a betű szerinti szöveg ellenére nem csupán kimondásról és megnevezésről van szó, nem egyszerű kijelentő mondatról, bár az önmagában szintén lehetséges volna. A jóváhagyás, amiről itt beszélünk, sokkal inkább *akaratnyilvánítás*; az elhatárolt, merőben „elméleti” semlegességnek tehát az ellenkezőjét jelenti; magában foglalja az egyetértést, a helyeslést, a beleegyezést, a tetszést, az igenlést, a dicséretet, a dicsőítést és a magasztalást. Bármilyen nyilvánvaló is az intenzitásbeli különbség az egyetértés és az elragadtatott magasztalás között – *egyvalami* közös ennek a még ugyancsak könnyűszerrel bővíthető sornak a tagjaiban: valamennyi az akaratnyilvánítás kifejezési formája. Valamennyiben megvan ez a gondolat: Akarom, hogy légy! Akarom, hogy legyen (valami)! A szeretet tehát az akarás egyik módja. Ha itt most, enyhén szólva, kissé elakadunk, ennek az oka, hogy az akaratról alkotott elképzelésünk az aktivitásra korlátozódik, bizonyos filozófiai és pszichológiai doktrínák hatása következtében. Valamelyest már megszoktuk, hogy az akarás fogalmát a *tenni* akarásra korlátozzuk, egy sokszor idézett meghatározás értelmében, amely szerint „a voltaképpeni akarás azt jelenti, hogy bizonyos indítékok alapján cselekvésekre határozzuk el magunkat”⁵². Van ilyen aktivista jelentésszűkítés, jellemző módon, a felismerés fogalmával kapcsolatban is – mintha a felismerés egyes-egyedül a végkövetkeztetésre törekvő gondolkodás „szellemi munkájában” valósulhatna meg, nem pedig az „egyszerű szemlélő tekintet” formájában is. Erről éppen a gondolkodás és a lét alapvető tényei győznek meg bennünket teljes bizonyossággal.⁵³ A „diszkurzív” gondolkodás még útban van voltaképpeni eredménye felé; azt mondhatnánk, a jelen nem lévő felismerése.

⁵² Johannes Hofmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg, 1955. 670. o.

⁵³ Vö. Josef Pieper: Musse und Kult. 7. kiad. München, 1965. 23. o. kk. J. P.: Glück und Kontemplation. 3. kiad. München, 1962. 75. o. k; 81. o.

Amit azonban a gondolkodó még csak keres, azt a szemlélő már megtalálta; jelen van számára, ott van a szeme előtt, rajta „nyugszik” a tekintete. A szemlélésből, úgymond⁵⁴ – ellentétben a gondolkodással –, hiányzik a „futurisztikus feszültség”.

Csakhogyan éppen így létezik az akaratnak is olyan formája, amely nem arra irányul, hogy valami még meg nem tett cselekedjék és ezzel, a jövőbe hatolva, megváltoztassa a dolgok jelenlegi állását. A tenni akarás mellett igenis létezik a már meglévőnek merőben igenlő elfogadása, és ebből az elfogadásból ugyancsak hiányzik a „futurisztikus feszültség”; *le consentement est sans futur*.⁵⁵ Elismerni és elfogadni a már megvalósítottat – éppen ez a szeretet. Az akaratot ugyan általában, mint Aquinói Tamás megjegyzi, „törekvő erő”-nek – *vis appetitiva*-nak nevezik; „az akarat azonban nemcsak arra törekszik, hogy megkeresse azt, amivel még nem rendelkezik, hanem arra is irányul, hogy szeresse azt, ami már az övé, és örüljön neki”⁵⁶. Egy francia Tamás-kommentátor ennek megfelelően megkülönbözteti az akaratot mint „a szeretet erejét” (*puissance d’amour*) és az akaratot mint a választás, a döntés erejét.⁵⁷

Az akaratnak és a szeretetnek ez a gondolati egymásba helyezése azonban nemcsak a többé-kevésbé szakmai irodalom okoskodásaiban található meg; a *köznyelv* számára sem idegen. Szent Jeromos latin zsoldárkönyvében például – amely kétségtelenül éppen olyan nagy mértékben képviseli a nyugati latin szóhasználatot, mint ahogyan rá is nyomta bélyegét – több ízben⁵⁸ olvashatjuk, hogy Isten „akarja” az embert: „kivezetett a szabadba, szabadulást hozott, mert szeretett” (Jeromosnál: *quoniam voluit me* – mert akart). Ez a szöveg a beuroni bencések fordításában⁵⁹ igen találó módon így hangzik: „... weil er mich liebt” – „mert Ő szeret engem”. Martin Buber zsoldárfordításában szinte már a szeretet erotikus értelmére utal: „... Ő örömet leli bennem”.

De nem elég azt mondanunk, hogy a tenni akaráson kívül létezik a szeretet „is”, mint az akarás lehetséges formái közül egy, amint a gondolkodás mellett a szemlélés „is” egyik módja a megismerésnek. Az emberekről való gondolkodás nagy hagyományában sokkal inkább újra meg újra kijelentették, hogy amint minden gondolkodásbeli tevékenység alapja és előfeltétele a szemlélés közvetlen bizonyossága, úgy a szeretet maga az akarat őszaktusa, amely minden tenni akaráson áthömpölyög; minden egyéb akarati döntés ebből az alaptevékenységből ered, ez határozza meg princípiumát, és pedig mind időbeli, mind sorrendi értelemben. A szeretet, úgymond, nemcsak természete szerint az akarat legkorábbi megnyilvánulása⁶⁰, és nemcsak minden akarati rezdülés forrása,⁶¹ a szeretet mint *princípium*⁶², tehát mint fennmaradó eredet lángra is lobbantja a konkrét döntéseket és mozgásban tartja őket.

Nyilvánvaló tehát, hogy ezzel egyúttal a lét egészének felépítésével kapcsolatban egy olyan kérdést is érintettünk, amely a gyökerekig hatol. Ha ugyanis igaz az, hogy minden lény lényege nem egyéb, mint akarat⁶³, és az akarat a lélek erői között az uralkodó és a leghatalmasabb⁶⁴, akkor azt mondtuk ki, hogy a szeretet mint az akarat őszaktusa, a lét

⁵⁴ Dietrich von Hildebrand: *Umgestaltung in Christus*. Einsiedeln, 1950. 88. o.

⁵⁵ Paul Ricoeur: *Philosophie de la volonté*. I. Paris, 1963. 322. o.

⁵⁶ Pot. 3,15 ad 14

⁵⁷ *Somme théologique*. La Charité I. Paris, 1967. 277. o. k.

⁵⁸ Például: Zsolt 22,9; 41,12.

⁵⁹ Újabbán a „Jeruzsálemi Biblia” német kiadásába is felvették (Freiburg, 1968).

⁶⁰ *Primus... motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor*. I.20,1.

⁶¹ *Omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur*. I, 60 prolog. – Vö. I,20,1; C. G. 4,19.

⁶² Car. 2: ...*princípium omnium voluntariarum affectionum*.

⁶³ Augustinus: *De civ.* 14,6.

⁶⁴ Aquinói Tamás II,II,34,4.

forrása és középpontja is. Hogy milyenek vagyunk, az ezen a ponton dől el⁶⁵. *Ex amore suo quisque vivit, vel bene vel male* – akár jól, akár rosszul, mindenki a szeretetéből él⁶⁶. A szeretet az, egyes-egyedül a szeretet, amelynek „rendben” kell lennie ahhoz, hogy az ember egészében „igaz” legyen és jó. Van az erénynek – mondja szent Ágoston⁶⁷ – egy egészen kurta meghatározása (és az „erény” nem egyéb, mint az igaz emberség): *virtus est ordo amoris*.

Mi azonban most nem az erényről és az igaz emberségről beszélünk, hanem arról, hogy a szeretet cselekedet, éspedig az akarat ős-cselekedete. – De *mit* „akarak” én tulajdonképpen, amikor szeretek, és így egy másik ember felé fordulva azt mondom: Jó, hogy vagy. Amint egyszer már megjegyeztük, nyilvánvaló, hogy ezt rendkívül sokféle hangszerelésben lehet gondolni és kimondani, és hogy *in concreto* elképzelhetők lényeges intenzitáskülönbségek. Mindazonáltal még a leggyengébb fok is a másik ember létének pusztá helyeslését fejezi ki; ez pedig egyáltalán nem kevés. Próbáljunk csak meg egyszer önmagunk számára őszintén felelni a tesztkérdésre: Csakugyan nincs ott legbelül semmi „kifogásom” (amivel nyilvánvalóan a helyeslés legalacsonyabb fokát jelöljük) ennek a bizonyos különös munkatársamnak, szomszédomnak, lakótársamnak létezése ellen? Amikor azt mondom: „Csodálatos, hogy létezel!” – tulajdonképpen mi ennek az értelme? Mit akarak ezzel mondani? Mi az pontosan, amit „akarak”?

Erre a kérdésre különböző szerzők, mint Aquinói Szent Tamás, Ortega y Gasset, Vlagyimir Szolovjev, Maurice Blondel – bámulatosan egységes értelmezéssel felelnek, másrészt viszont a megfogalmazások olykor annyira radikálisak, hogy problematikusak, sőt hamissá válnak. Aquinói Szent Tamás azt mondja: Az első, amit az ember „akar”, aki szeret valakit, az, hogy az általa szeretett lény létezzen és éljen.⁶⁸ „Az Én, amely szeret, elsősorban a Te létezését akarja.”⁶⁹ Alexander Pfänder, a kissé feledésbe merült fenomenológus és logikus, aki nagyszerű műveket írt a lelki élet folyamatairól, a szeretetet olyan aktusnak nevezi, amikor az ember „kiáll a szeretett lény létezésé mellett”⁷⁰, sőt „szüntelenül igenlő magatartást tanúsít a szeretett lény létével kapcsolatban”⁷¹; „akit szeretünk, annak saját hatalmunknál fogva jogot adunk a létezésre”⁷². E két utolsó mondat olvasásakor mindazonáltal az az érzésünk támad, hogy itt valami nincs egészen rendben; ez így valahogyan nem egészen helyes. Nincsenek-e a szerető ember lehetőségei itt ábrándos módon túlértékelve? Ortega y Gasset, bár alapjában véve ugyanarra a tényre utal, jóval pontosabban és megfontoltabban fogalmaz: Amikor szeretünk, mondja, „amennyire rajtunk múlik” és „szándékunk szerint” szüntelen arra törekszünk, hogy létet biztosítsunk annak, akit szeretünk”⁷³. Aki szeret, az – „amennyire rajta múlik – nem engedheti meg egy olyan világ lehetőségét, amelyből szeretetének tárgya hiányzik”⁷⁴. Maurice Blondel merész kijelentését:

⁶⁵ Talis est quisque, qualis ejus dilectio. Augustinus: Epistolam Johannis ad Parthos 2,14. Migne, Patrologia Latina, 35,1997.

⁶⁶ Augustinus: Contra Faustum, 5,10. Migne, Patrologia Latina, 42,228.

⁶⁷ De civ. 15,22.

⁶⁸ Primo vult suum amicum esse et vivere. II,II,25,7 – Tamás attól a következtetéstől sem riad vissza, hogy ez az akarat egyetértés annál, akiben a természetfölötti caritas a szeretet alapja, a démonokra, a bukott angyalokra is kiterjed! Azt akarjuk (volumus) – olvasható ugyancsak a Summa theologia-ban, a caritasról szóló traktátusban –, hogy ama szellemek megtartassanak és megőriztessenek abban, amik természettől fogva (II,II,25,11).

⁶⁹ Maurice Nédoncelle: Vers une philosophie de l’amour et de la personne. Paris, 1957. 15. o.

⁷⁰ Zur Psychologie der Gesinnungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. I. évf. (1913). 368. o.

⁷¹ Uo. 370. o.

⁷² Uo. 369. o.

⁷³ Betrachtungen über die Liebe. Összes művek. IV. köt Stuttgart, 1956. 295. o.

⁷⁴ Uo.

L'amour est par excellence ce qui fait être⁷⁵; A szeretet mindenekelőtt az, ami a létezést cselekszi, vagyis ami azt cselekszi, hogy valaki vagy valami legyen –, ezt a szentenciaszerű fordulatot is csak a szerető ember *szándékaként* értelmezve fogadhatjuk el. Blondel német fordítója mindenesetre helyesebbnek vélte az enyhébb kifejezést: A szeretet az, „ami létezni enged”⁷⁶. Az itt megszólalásra törekvő gondolat legszélsőségesebb megfogalmazásával azonban Vlagyimir Szolovjev-nél találkozunk A nemek közötti szeretet értelméről című esszéjében⁷⁷. A szeretetet olyan erőnek nevezi, amely kizárja a halált, tiltakozik ellene, sőt egyenesen tagadja. Bevallom, én ezt tanácstalan megdöbbenéssel olvastam. Talán joggal állíthatjuk, hogy aki valóban szeret, azt a szeretet képessé teszi arra, hogy közvetlenebb módon, tehát nem valamiféle elméleti érvelés alapján „megvalósítsa”, hogy az, akit szeret, mint személy ne vesszen el a valóságból; sőt még arra is hatalmat nyer – ami természetesen csak a hívő embernek adatik meg –, hogy akit szeret, az a maga testi valójában feltámadjon, a halálon át és azon túl örökké éljen. Mindenesetre így értettem Gabriel Marcel megindító szavait is: „Valakit szeretni, szavakban kifejezve azt jelenti: Nem fogsz meghalni.”⁷⁸ Hiszen ez valójában „a szeretett lény létezésének igenlése”⁷⁹, az elképzelhető legintenzívebb formában. De van-e valamiféle értelmes lehetősége annak, hogy az emberi szeretetről kijelentsük, mint Vlagyimir Szolovjev teszi, hogy kizárja a halált, és hogy a halál elkerülhetetlen volta „összeegyeztethetetlen az igaz szeretettel”⁸⁰? Nekem úgy rémlik, ezzel már átlépnénk azon a határon, amely majdhogynem a téboly határának nevezhető.

És mégis, Nietzsche szellemesen találó szavai szerint: „A szeretetben mindig van valami téboly; a tébolyban azonban mindig van valami értelem”⁸¹ – mindezekben a túlzásokban, még a szolovjevi koncepcióban is, benne rejlik a legalább megsejtett valóságnak egy parányi magja. Hiszen már önmagában is elgondolkodásra készítő tény az, hogy az egymástól oly nagy mértékben eltérő indíttatású kísérletek, amelyek egyszerűen a szeretetben meglévő gondolatok és szándékok fenomenológiai leírására irányulnak, egytől egyig elismerik az emberi szeretet létet megalapozó erejét: a szeretett személy megtartását a létezésben; az élethez való jog megadását; hatalmat az élet megtartására, sőt a halál elkerülhetetlen voltának, az ember halandó voltának tagadását. Bármennyire meglátszik is mindebben, hogy a véges ember elragadtatottan semmibe veszi a számára kiszabott határt – meglátjuk itt a valóság egy olyan aspektusát is, amelyen érdemes elgondolkodnunk. Pontosabban kétféle dologról van itt szó. *Először*: Éppen azt, ami „a legnagyobb szerűbb mindabban, amit egy lény »tehet«, nevezetesen azt, hogy van”,⁸² tehát magát az életet, a világban való valóságos jelenlétet, *le présence effective dans le monde*, az Itt-létnek ezt az egyszerű „eredményét”, ezt a teljességgel felfoghatatlan és semmiféle meghatározásba be nem illeszkedő valamit a szeretet adja nekünk és valamennyi más élőlénynek, csakis a szeretet révén lehet részünk benne.⁸³ És éppen ez az, amit tudunk és megerősítünk azáltal, hogy mi magunk szeretünk. Amit ugyanis a szerető ember, tekintetét a szeretett lényre függesztve mond és gondol, az *nem* így hangzik: Milyen jó, hogy *ilyen* vagy (ilyen okos, használható, derék, ügyes), hanem így: Jó, hogy itt vagy; milyen csodálatos, hogy vagy! A *második* dolog azonban, ami a

⁷⁵ Exigences philosophiques du Christianisme. Paris, 1950. 241. o.

⁷⁶ Philosophische Ansprüche des Christentums. Wien–München, 1954, 244. o.

⁷⁷ Vlagyimir Szolovjev összes műveinek német kiadása. Kiad. Wl. Szykarski. VII. k. München, 1953.

⁷⁸ Geheimnis des Seins. Wien, 1952. 472. o.

⁷⁹ Pfänder: Psychologie der Gesinnungen, 368. o.

⁸⁰ Sinn der Geschlechterliebe, 235. o.

⁸¹ Also sprach Zarathustra I. Összes művek, Musarion-kiadás. München, 1922 kk. 13. k. 46. o.

⁸² The most marvelous of all the things a being can do is: to be. E. Gilson: History of Christian Philosophy in the Middle Ages. London, 1955. 83. o.

⁸³ Az „Action” c. hetilapban (1944. 12.29.) megjelent interjúban. Vö. L'Existentialisme est un humanisme. Paris, 1946. 18. o.

szeretet szándékának éppen a mértéktelen és szélsőséges értelmezésében mindennek ellenére igaz: hogy az igenlés egyáltalán elgondolható végső formája valóban maga a *creatio*, az alkotás – a szó legszorosabb értelmében. „A teremtés az igenlés megfelelője.”⁸⁴ És ezt sem értheti – meggyőződésem szerint – mindenféle érvelés és bizonyíték ellenére oly nyilvánvalóan senki más, mint az, aki igazán szeret. Ő „tudja”, hogy az az igenlés, amellyel a másik felé fordul, éppenséggel a semmibe hatolna, ha nem volna az egésznek alkotásjellege – és pedig nemcsak a benne élő szeretetet megelőző, hanem olyan, ami ugyanakkor még folyik és amiben a szerető ember részt vesz, amiben ő maga is közreműködik azáltal, hogy szeret. Az ilyen sejtés ugyan tüstént átcúsúzna az irreálisba, ha komolyan el akarná hitetni az emberrel, bármilyen szenvedélyesen vagy hősiesen tud is szeretni, hogy valamiféle, a szó szoros értelmében vett alkotó, szinte teremtő hatalommal rendelkezik. Isten az, aki a teremtés aktusában, minden elképzelhető emberi szeretetet megelőzően, azt mondta: Akarom, hogy légy; jó, „nagyon jó” (Jer 1,31), hogy létezel. És *már* mindenbe, amit az emberek majd szerethetnek és amire igent mondhatnak, a létezéssel együtt azt is beleplántálta, hogy „jó, hogy van”, vagyis méltó a szeretetre, az elfogadásra⁸⁵. Az emberi szeretet tehát, természete szerint és elkerülhetetlenül, utólagos megvalósulása és valamiféle ismétlődése a tökéletes módon és a szó pontos értelmében teremtő isteni szeretetnek. És talán annak, akiben a szeretet lakik, minden elmélkedéstől függetlenül nem ismeretlen ez. Másként hogyan is lehetne érthető például az, amit talán túl ritkán gondolunk át, hogy a szeretetnek már a legelső rezdülése magában foglalja a hála elemét? A hála azonban felelet, egy előzményre való ráutaltság tudomásulvétele, ebben az esetben természetesen világot átfogó vonatkozásban, amely nyilvánvalóan túl van a közvetlen tapasztalatok területén.

Hanem az „ugyan”-t most a „de”-nek kell követnie. Igaz ugyan, hogy minden emberi szeretet utólagos, ismétlő megvalósulása az isteni, a teremtő ős-elfogadásnak, amelynek ereje által mindabban, ami van – így tehát az általunk *in concreto* szeretett lényben is – létezés és jószág egyszerre fogant meg. *De*: Ha tiszta és boldogító dolgokról van szó, akkor az emberi szeretetben is több történik pusztán ismétlésnél; egyúttal a folytatás is bekövetkezik, sőt bizonyos értelemben a teremtésben megkezdett folyamat is kiteljesedik.

III.

De nem létezik-e az ember – mondhatnánk – egyébként is, nem mindegy-e, hogy az, aki szereti, csodálatosnak találja-e, hogy igent mond-e rá vagy sem? Számít-e valójában, hogy valaki azt mondja: Jó, hogy vagy? Ezzel a rendkívül „realisztikusan” hangzó kétkedő kérdéssel lényegében nyilvánvalóan azt kérdezi az ember, mit „teljesít” a szeretet a lét egészében; mi a „feladata” és mi az, amit véghezvisz ezen a világon. Ez az a kérdés, amelyre most feleletet kell adnunk. El kell ismernünk, hogy ehhez a felelethez nem elég, ha mégoly behatóan elemezzük is a szerető ember szándékát, valamint azt, hogy „voltaképpen” mit akarunk és mit gondolunk, amikor szeretettel fordulunk egy másik ember felé. Ehhez már át kell keltnünk a másik partra, azaz annak a szemszögéből is szemügyre kell vennünk a dolgot, akivel az történik, hogy szeretik. De hát mi történik tulajdonképpen az ő oldalán? Mit jelent az, józanul szemlélve, egy ember számára, hogy egy másik ember feléje fordulva azt mondja (gondolja, „átéli”): Jó, hogy vagy?

Hadd szólaltassam meg először Jean-Paul Sartre-t, azt a szerzőt, akitől ugyancsak más választ várhatnánk, mint amilyet valójában ad. Az ő módszeresen felépített „elmélete” szerint elvileg minden ember idegen a másik számára, és már azáltal is, hogy ránéz, azzal fenyegeti,

⁸⁴ Georg Simmel: *Fragmente und Aufsätze*. München, 1923. 24. o.

⁸⁵ *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*. I,20,2.

hogy ellopja tőle a világot; mindenki veszélyezteti mindenkinek a létét, mindenki mindenkinek potenciális hóhéra. Szerencsére azonban az ilyen kiagyalt tézisekkel szemben újra meg újra felülkerekedik benne a költő vagy egyszerűen az emberi valóság nagyszerű megfigyelője és ábrázolója, és saját „filozófiájával” mit sem törődve, például a következőt mondja: „A szeretet adta⁸⁶ öröm lényege az, hogy általa igazolva érezzük létezésünket.” Amint látjuk, ez nincs is olyan messze a „létre felhatalmazás” és a „létezés jogában való részesítés” előbb már említett gondolatától – csak hogy a dolgot most nem a szerető, hanem a szeretett ember szemszögéből nézzük. Nyilvánvalóan nem érzük be tehát avval, hogy egyszerűen „egyébként is” vagy „amúgy is” létezzünk. Ennél többre, szavakkal, gondolatokkal kifejezett igazolásra is szükségünk van: Jó, hogy létezel; milyen csodálatos, hogy itt vagy! Másként kifejezve: amire a pusztán létezésen kívül még szükségünk van, az az, hogy valaki szeressen bennünket. Meglepő dolog, ha jobban meggondoljuk. Az, hogy Isten megteremtett bennünket, úgy tűnik, valóban nem elegendő; a folytatására és beteljesedésére is szükség van – az emberi szeretet alkotó ereje által.

Csak hogy ez az első pillantásra „meglepő” gondolat százszorosán igazolódik a legkézzelfoghatóbb empiria, a mindennapi tapasztalatok révén. Azt mondjuk: valaki „kivirul” attól, hogy szeretik; csak ettől válik egészen önmagává; „új élet” kezdődik számára – és így tovább. A gyerekek számára – és nyilvánvalóan a még meg nem született gyerek számára is – az egészséges fejlődés *előfeltétele* az, hogy szeresse őt az édesanyja. Ennek az anyai szeretetnek egyébként nem feltétlenül a jótettek különös teljesítményeiben kell „testet öltenie”; sokkal döntőbb, hogy az anya énje középpontjából, bizvást mondhatjuk úgy is, hogy egész szívével a gyerek énje középpontjáig, szívéig hatolva forduljon a gyereke felé és fogadja el. Egyedül ezt nevezhetjük valóban „szeretet”-nek. René Spitz vizsgálatai⁸⁷ arra irányultak, hogy egyrészt olyan gyerekeket figyelt meg, akik börtönben születtek és ott – tehát nem éppen összkomfortos külső körülmények között – börtönbüntetésre ítélt anyjuk nevelte föl őket; másrészt olyan gyerekeket, akiket gondosan felszerelt, a higiéniai követelményeknek tökéletesen megfelelő amerikai csecsemő- és gyermekotthonokban, kiválóan képzett gondozónők láttak el. A börtönben született gyerekeknél sokkal kevesebb volt a betegség, alacsonyabb a halálozás és a neurózisra való hajlam aránya. Nem mintha az amerikai gondozónők csupán rutinszerűen és „rideg tárgyilagossággal” végezték volna feladatukat! Nem! Csak hogy a gyerek számára nem elég, hogy jóllakhat, nem kell fáznia, fedél van a feje fölött, és megkap mindent, amit életszükségletei megkívánnak. Hiszen mindebben részük volt az otthonbeli gyerekeknek. „Tejet” bőségesen kaptak; amiben azonban nem volt részük – az a „méz” volt. Ez a visszatalálás a „tejjel-mézzel folyó ország”-ra (Kiv 3,8) megtalálható Erich Fromm-nak, az Amerikába emigrált német szociológusnak és pszichológusnak mesteri kis írásában, amely *A szeretet művészete*⁸⁸ címmel rendkívüli sikert aratott. (Ebben talán a kiadói propaganda által szorgalmasan felszított félreértésnek⁸⁹ is szerepe volt, ami – sajnálatos módon – majdhogynem megakadályozott abban, hogy a kiváló *opusculum*-ot elolvassam.) A „tej” kifejezés mindazt magába foglalja, ami a póre életszükségletek kielégítésére szolgál, mondja Erich Fromm⁹⁰; a „méz” azonban az élet édességének és annak a boldogságnak a jelképe, hogy itt vagyunk. És ebben csakis azáltal

⁸⁶ C'est là le fond de la joie d'amour...: nous sentir justifiés d'exister. L'Être et le Néant. 18. kiad. Paris, 1949. 439. o.

⁸⁷ Hospitalism. A The Psychoanalytic study of the child. I. London, 1945. Németül: Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen. Stuttgart, 1957.

⁸⁸ The Art of Loving. New York, 1952. A szeretet művészete. Bp. 1985.

⁸⁹ Az amerikai zsebkönyv-kiadás borítólapján lévő szövegben olvasható: „the world-famous psychoanalyst's daring prescription for love”.

⁹⁰ Uo. 41. o. k.

lehet részünk, hogy valaki azt mondja nekünk, amit azok az otthonbeli gyerekek nyilvánvalóan sohasem hallottak: Milyen jó, hogy vagy!

Egyébként – folytatja Erich Fromm⁹¹ – nemcsak a gyerekekre, hanem minden emberre érvényes, hogy felismerhetők azok, akik csak „tejet” kaptak és megkülönböztethetők azoktól, akiknek mindkettőben, a „tejben” és a „mézben” is részük volt⁹².

Aki ezt átgondolja, annak számára merőben új értelmet nyer majd, ha azt hallja, hogy az emberi szeretetnek is van alkotóereje. Hogy benne folytatódik és teljesedik ki a létbe helyezési isteni-teremtő aktusa – és így érthetővé válik, hogy valaki, aki tudatosan éli meg a szeretetet, azt mondhatja: „Szükségem van rád ahhoz, hogy önmagam lehessek... Azáltal, hogy szeretsz, önmagam adod nekem: te éltetsz engem⁹³; *what being-loved makes being do is precisely: be* – amit egy létező számára a másik szeretete jelent, pontosan ez: általa *van*.”⁹⁴ Ezeket a megfogalmazásokat kétségtelenül félre lehet érteni és tévesnek lehet nevezni, ha „abszolút” értelemben vesszük őket. Azt azonban valamennyi teljes érvénnyel kifejezésre juttatja, hogy az ember csak a másik ember szeretetének „elismerése” révén jut el odáig, hogy teljességgel „jelen legyen” és otthon érezze magát a világban. A szeretetre való képességnek – melynek révén létünk a legmagasabb fokra emelkedhet – előfeltétele az a tapasztalat, hogy valaki szeret bennünket.

Egyébként Erich Fromm kis könyve is kifejezetten arról beszél, hogy az ember Isten teremtménye – azzal a lenyűgöző elfogulatlansággal, amelynek megszerzéséhez az európai embernek – úgy látszik – szüksége van az amerikai kontinens intellektuális szférájának biztatására. A bibliai teremtéstörténet szerint Isten nemcsak egyszerűen létrehozta a világot és az embert. A „tejen” kívül mindjárt a „mézet” is megkóstoltatta velük, tehát igazolta, elismerte őket létükben, és szó szerint „jóváhagyta” őket, amikor azt mondta: „Jó, nagyon jó”. És nyilvánvaló, hogy a világban élő embernek nem mindegy, hogy önmagát és életét mint teljességgel jóváhagyottat élheti-e meg vagy sem. Ennek természetesen előfeltétele, hogy az ember a világot és önmagát *creatúrának* tekintse. Ne foglalkozzunk most azzal a kérdéssel, hogy feltevésről van-e szó, amely csakis a hitre épülhet, vagy – amit lehetségesnek tartok – ésszerű érvekkel is alátámasztható, vagy legalábbis valószínűsíthető. Mindenesetre a világ teremtéssellegéről kialakult meggyőződésünk, már amennyiben nemcsak mint valami elvont tantételt hordozzuk a fejünkben, nem szorítható az élet valamely szektorának, például a „világnézetnek – vallásnak” korlátai közé; ha következetesen és elevenen végiggondoljuk, elkerülhetetlenül egész életérzésünkre rányomja bélyegét. Ugyanis nemcsak minden létező (a dolgok, az ember, én magam) jelenik meg úgy előttem, mint valami teremtő gondolat, terv eredménye, amelyben tehát már eleve valamilyen szándék nyilvánult meg (ami ellen, mint ismeretes, Jean Paul Sartre szenvedélyesen tiltakozik⁹⁵), hanem az a meggyőződés is kialakult bennem, hogy minden valóságon, megint csak önmagam is belefoglalva, valami teremtő módon akartat és elfogadottat értek, valamit, ami csakis ennek az elfogadásnak és szeretetnek alapján létezhet. Csak ebben az összefüggésben mutatkozik meg a minden dolgokban meglévő jóságra (*omne ens est bonum*) vonatkozó, steril iskoláskönyvszöveg színvonalára süllyedt mondat valóságfeltáró ereje. Ha Ágoston a Vallomások utolsó fejezetében azt mondja: „Azért látjuk a dolgokat, mert vannak; de azért vannak, mert Te látod

⁹¹ Uo. 42. o.

⁹² Egyik kollégám, Paul Oswald professzor hívta fel a figyelmet arra, hogy Maria Montessori műveiben hasonló megfogalmazás található. Utolsó könyvében (*Über die Bildung des Menschen*. Freiburg, 1966) a következő mondatban foglalja össze azt, amivel meggyőződése szerint a gyerekek tartozunk: „Az egész titok két szóból áll: tej és szeretet.” (93. o.)

⁹³ Robert O. Johann: *Building the Human*. New York, 1968. 161. o.

⁹⁴ Frederick D. Wilhelmsen: *The Metaphysics of Love*. New York, 1962. 139. o.

⁹⁵ Vö. *L'existentialisme est un humanisme*. 21. o. kk.

őket”⁹⁶, akkor itt az analógia fokozottan érvényes. Mivel Isten a dolgokat, az embert és a világot egészében akarja és elfogadja, ezért és csakis ezért jók, azaz szeretetre és elfogadásra méltóak (számunkra is). Ezzel kissé megint az elvont és az általános területére értünk. De most ne elsősorban az egyetemes elgondolásra kérdezzünk rá, amely a világ teremtettségét magába foglalja, hanem arra, hogy mit jelenthet annak konkrét megélése, hogy a *Creator* jóváhagyott bennünket. Hiszen az eleven tapasztalat a döntő. Mint ahogy a René Spitznél olvasható példában, bármennyire szívből szeretik is gyermeküket az anyák, ez mit sem segítene rajtuk, ha ez a szeretet valamilyen módon nem jutna el hozzájuk, ha nem „tudnák”, hogy szeretik őket. A *Creator* ténylegesen megtörtént jóváhagyása is csak akkor lehet hatással az ember életére, csak akkor változtathatja azt meg, ha hívó módon „realizáljuk”, ha mi magunk is el akarjuk ismerni (egyébként ezáltal válik csak igazán életünk részévé valamely felismerés).

Ennél a pontnál talán szemügyre kellene vennünk egy lehetséges ellenvéleményt, mégpedig Spinoza szörnyű elgondolását a világról, amely szerint „Isten, szigorúan véve, nem szeret senkit”⁹⁷. Így látjuk meg igazán azt, ami ettől mérhetetlenül különbözik, azt, hogy saját létezésünk valójában nem más, mint részesedésünk a *Creator* szeretetében. Hogy ez mit jelenthet *in concreto* az embernek a világgal való kapcsolatában, az egy figyelemre méltó, alig ismert szerző feledésbe merült könyvében található meg, régimódi, ünnepélyes, megindító szavakkal: „Amiképpen Isten szeret engem, mivel vagyok, azonképpen vagyok valóban pótolhatatlan ezen a világon.”⁹⁸

Véleményem szerint csakugyan kétségbevonhatatlan, hogy az ember még a saját tudatában sem képes szilárd talajhoz jutni, csak az ilyen meggyőződés révén. És ha létezik valamiféle ős-bizalom, amely erőt ad ahhoz, hogy az ember a szó bibliai értelmében⁹⁹ „együgyűen”, tehát alapjában problémák nélkül élhessen (Georges Bernanos Öröm című regényéből Chantal alakja jut eszembe), akkor ez az ős-bizalom csakis azon a bizonyosságon alapul, hogy ilyen felülmúlhatatlanul hatékony és valóban abszolút szeretetben van részünk. Eszembe jutnak egy nagy emberismerőnek, a spiritualitás egyik mesterének¹⁰⁰ szavai: Az egyszerűség (amin a szerző itt az újszövetségi *simplicitas*-t is értette) alapjában véve nem egyéb, mint „a szeretetbe vetett bizalom”. Fölvethetjük a kérdést, hogy a manapság oly gyakran emlegetett „identitásvesztés” veszélye ellen vajon nem az a tapasztalat lehet-e az egyetlen orvosság, hogy a *Creator* visszavonhatatlan akaratából létezzünk – ezt a meggyőződést természetesen csak a hit adhatja meg. Ennek az alapnak föltétlen szilárdságával összehasonlítva a gyakran magasztalt „rideg tények talaja” ugyancsak ingatag.

Az ember azonban képes arra is, hogy valósággal védekezzék a létét kérdezetlenül és eleve meghatározó teremtettség szeretet ellen¹⁰¹. Alapjában véve minden szeretet ilyen. Sem megszolgálni, sem megkövetelni nem lehet. A szeretet mindig ajándék; mi több, amint ennek a könyvnek a mottója mondja: maga az „ős-ajándék” – minden más ajándék csak általa válik lehetségessé. De úgy látszik, az emberben él valamiféle ellenállás azzal szemben, hogy megajándékozzák. Senkinek sem ismeretlen ez a gondolat: semmit sem akarok ajándékba! És ez a rezdülés szorongatóan határos a másikkal: nem akarom, hogy „szeressenek”, indokolatlanul meg egyáltalán nem! Nietzsche-től származik az az éles megfigyelőképességről

⁹⁶ 13. könyv, 38. fejt.

⁹⁷ Deus proprie loquendo neminem amat. Ethica V; propos. 17, corollarium.

⁹⁸ Ladislaus Grünhut: Eros und Agape. Eine methaphysich-religionsphilosophische Untersuchung. Leipzig, 1931. 20. o.

⁹⁹ Mt 6,22.

¹⁰⁰ A jezsuita Stanislaus Graf von Dunin-Borkowskiról van szó (1864–1934), aki a tudományos életben elsősorban Spinozáról írott többkötetes munkája révén vált ismertté. (Münster, 1910–1936).

¹⁰¹ J.-P. Sartre például már az emberi szabadsággal összeegyeztethetetlennek nevezi azt a gondolatot, hogy Isten „határozta meg Ádám lényét”. L’Être et le Néant. 622. o.

tanúskodó megjegyzés, hogy a „nagyraívó emberek”, akik számára tehát önmaguk jelentősége a legfontosabb, „konokul tiltakoznak az ellen, hogy szeressék őket”¹⁰². C. S. Lewis pedig azt mondja, hogy bár a viszonzást nem váró szeretet az, amire szükségünk van, mégsem ez a fajta szeretet az, amit kívánunk. „Azt kívánjuk, hogy azért szeressenek bennünket, mert okosak, szépek, nagylelkűek, kedvesek, hasznosak vagyunk.”¹⁰³ Ám annak teremtő szeretete, aki – mint Dante mondja – „elsőként szeretett”, mindebből semmit sem talált; az Ő szeretetének tárgya még szó szerint semmi: *nihil*. C. S. Lewis azonban az emberek közötti (valójában vagy állítólagosan) „alaptalan” szeretet megfélemlítő hatásáról is beszél. Ez annyira elterjedt, hogy a rosszindulatú emberek szívesen nevezik így a másik ember iránti szeretetüket, s ezt azután keresztényinek mondják – éppen azért, mert tudják, hogy ezzel megsértik a másikat. „Valakinek, aki egy jó kapcsolat, barátság, szerelmi viszony újjáéledésében reménykedik, azt mondani: megbocsátok neked, mert keresztény vagyok – ez nem egyéb, mint a viszály folytatásának egyik módja. Természetesen hazudik, aki így beszél, de senki nem találja ki ilyesmit azért, hogy a másikat megsértse, ha nem lenne valóban sértő.”¹⁰⁴

Előfordulhat, hogy az ember örömmel és hálával éli meg és fogadja be a szeretetet – legyen az akár Isten feltétlen teremtő szeretete vagy emberi szeretet, amiről itt elsősorban beszélnünk kell. Biztatást és megerősítést kap létében, de valami mást is átél. Nagyon is érthető módon van valami megszégyenítésféle is a szeretetben: az ember megszégyenítve érzi magát azáltal, hogy szeretik. Erről a valóban figyelemre méltó tényről legjobb tudomásom szerint Platón beszélt első ízben. Igaz, a Lakomában először csak arról beszélteti az erősz hatalmától szenvedélyre lobbant ifjú Phaidroszt, hogy azok szégyenkeznek egymás előtt, akik szeretik egymást, mintha valami szégyenteljes dolgot tennének.¹⁰⁵ De nem azért szégyenkeznek-e, mert egyik a másikat szeretetében bizonyos értelemben jobbnak tartja, mint amilyen valójában? Csakhogy ez a kérdés még bonyolultabb, mint amilyennek látszik. Mindenekelőtt tisztáznunk kell, hogy itt segítségre kész és – mondhatni – „pozitív” megszégyenítésről van szó. Hiszen megvan az ellenpólusa is: a destruktív, „negatív” megszégyenítés, amely éppen azt tudatosítja valakivel, hogy mily kevésbé egyeznek valódi adottságai azzal a véleménnyel, amelyet valaki kialakít (vagy kialakított) róla. Ebben az esetben elsősorban a megszégyenítés a cél, és ezért az ilyen megszégyenülés terméketlen marad; megbénítja az érintettet, ahelyett, hogy utat mutatna számára. Ma már újságírói rutinná vált az a szórakozást jelentő, érdeklődést felkeltő és valósággal várt eljárás, amelynek célja, hogy valakit kiszolgáltatassanak a nyilvános nevetségnek és gúnynak. Talán érdemes elgondolkodni azon, hogy ez a nyugati egyház tanai szerint egykor az igazságtalanság sajátos formájának, *peccatum derisionis*-nak számított, mert olyasmiben rövidítenek meg valakit; amihez joga van.¹⁰⁶

A „pozitív” és termékeny megszégyenítésben viszont akkor, és csakis akkor van részünk, amikor átéljük, hogy szeretnek bennünket. Az ilyen megszégyenítésben van valami az igazi szeretet megelőző, megelőlegező jellegéből. Hiszen, aki szeret, az helyesli és elfogadja azt, ami van. A szeretett lénynek ez az elfogadása azonban más, mint a merőben tényszerű dolgok megkülönböztetés nélkül való helyeslése. És akit szeretnek, az nagyon jól tudja, hogy a szeretetteljes elfogadás nem ilyen. Éppen ez az alapja az újra meg újra jelentkező egyenetlenségnek – ez a megszégyenülés nagyon is reális indítéka. Aki csak valamelyest is illúziók nélkül látja önmagát, az tudja, hogy nem igaz, amit a másik, aki szereti őt,

¹⁰² Menschliches, Allzumenschliches I. nr. 603.

¹⁰³ C. S. Lewis: The four loves. 150. o.

¹⁰⁴ Uo.

¹⁰⁵ Symposium 178 d–179 a.

¹⁰⁶ Vö. II, II, 75, 1; 75, 1 ad 3.

fáradhatatlanul hajtogat: Milyen csodálatos, hogy vagy: nagyszerű, hogy létezel; szeretlek! Talán mondanak rosszat rólam, mégpedig egyáltalán nem alaptalanul, de az a másik, aki szeret engem, a szemembe néz és így szól: Én nagyon is jól ismerlek, te sohasem *tehetnél* olyasmit! La Rochefoucauld herceg aforizmagyűjteményében olvashatjuk a következő maliciózus megjegyzést: bárhogy magasztálnak is bennünket, ezzel semmi újat nem mondanak nekünk! Éppen így van annál is, aki szeret valakit: semmi újat nem mondanak neki akkor, ha azt dicsérik, akit szeret. Az illető azonban tudja, hogy nem igaz, hogy nem is olyan „csodálatos”!

Ez azonban csak *egyik* oldala az éremnek. A másik oldala az, hogy a szeretett lény magasztalása, bár talán nem felel meg az empirikus tényeknek, azért nem feltétlenül egyszerű tévedés, valótlanság. Ennek azonban több feltétele van. Elsősorban: olyan valakinek igaz véleménye legyen, aki őszintén szeret – nem pedig egy csupán érzéki fellobbanás ötletszerű sóhajtása. Továbbá annak, aki szeret valakit, tudnia kell, hogy mit jelent neki a másik, és hogy természettől fogva mire alkalmas. Ez – úgy látszik – sikerül is a régi mondás értelmében: Ahol szeretet van, ott kinyílik a szem¹⁰⁷ (mármint annak a szeme, aki szeret). Így azután a szeretett lény mégsem érzi úgy, hogy tévesen ítélik meg vagy „félreismerik”. Nicolai Hartmann használja ezt a kifejezést Ethnik¹⁰⁸ című írásában: „... ahelyett, hogy úgy érezné, félreismerik, úgy érzi [akit szeretnek és ezért dicsérnek], hogy a szó legnemesebb értelmében megismerték – és ez ugyanakkor arra készíti, hogy olyan legyen, mint amilyennek a másik látja...” Hogy csakugyan érzi-e ezt a „késztetést” és, hogy – mint Nicolai Hartmann a továbbiakban mondja – valóban „ön maga fölé lendíti”-e az, ha nem idealizáljuk a dolgokat, még egy további föltételhez van kötve, nevezetesen ahhoz, hogy a szeretett lény a maga részéről elfogadja és szeretettel viszonzozza ezt a megszágyenítő és sokat követelő szeretetet.¹⁰⁹ Így hirtelen tudatára ébred annak, éspedig talán első ízben, hogy valóban olyan „csodálatos” lehetne; hogy csakugyan meg tudná valósítani az igaz ember e rendkívüli magatartását, amit *fairness*-nek nevezünk: hogy csakugyan képes lenne az igaz emberi bátorságra – ha csakugyan azt valósítaná meg, amire a teremtő szándék létrehozta, és amit a minden empirikus fogyatékoságon áthatoló szerető tekintet megsejtett, felismert benne.

Figyelemre és talán egy közbevetett megjegyzésre is méltó tény, hogy a szeretet kérdése, pontosabban az, hogy az ember akarja, hogy szeressék, a mai irodalomban nem talál barátságos fogadtatásra. És azt hiszem, ebben a tényben, amely sokrétű, mint minden, ami a „szeretet” témájával összefügg, valami nehezen átlátható rejlik – pedig fontos volna átlátnunk rajta. Nietzsche¹¹⁰ a „legnagyobb kevélység”-nek, „jogtalan követelés”-nek nevezte az embernek azt az igényét, hogy szeressék; a pszichoanalitikus irodalomban¹¹¹ rosszallóan jegyzi meg, hogy a legtöbb ember inkább abban látja a szeretet problémáját, hogy szeressék, nem abban, hogy ő maga szeressen. Még a Brecht-történetek „Keuner ura” is kijelenti: „a szeretet az a vágy, hogy adjunk, nem pedig, hogy kapjunk valamit”, mindenesetre annak a „mértéktelen kívánságnak, hogy szeressenek bennünket, alig van köze az igazi szeretethez”.¹¹² Első hallásra mindez bizonyos mértékben hihetőnek látszik; és amennyiben

¹⁰⁷ Ubi amor, ibi oculus. Szentviktori Richardnak (Benjamin Minor, cap. 13) ezt a mondatát Aquinói Tamás is idézi, például a Szentencia-kommentárban (3d. 35,1,2,1).

¹⁰⁸ Nicolai Hartmann: Ethik. 3. kiad. Berlin, 1949. 538. o.

¹⁰⁹ Uo. – Franz von Baader is beszél arról a „természetes képzelgésről, amely a szerelmeseket kölcsönösen szebbnek, szeretetre méltóbbnak, tökéletesebbnek és jobbnak mutatja, mint amilyenek,” de realistiként hozzászól, hogy a szerelmeseknek ezt „az elragadtatást...csak biztató szónak kell tekinteni”. Sätze aus der erotischen Philosophie. 1828. – Ugyanezzel a címmel újra kiadta G.-K. Kaltenbrunner. Sammlung Insel. Frankfurt, 1966. 109. o.

¹¹⁰ Menschliches, Allzumenschliches I. nr. 523.

¹¹¹ Fromm: The Art of Loving. 1. o.

¹¹² Összes Művek (Suhrkamp Verlag). Frankfurt 1967. XII. k. 407. o.

tekintetünk az emberek közötti szeretet területére irányul, bizonyára van is mindebben jó adag igazság. Platón, valóban új dimenziót tár fel, amikor kijelenti: aki szeret, abban több az „isteni” vonás, mint abban, akit szeretnek.¹¹³ Ezt a felismerést megpróbálhatnánk bizonyos módon megfoghatóvá tenni, például a következőképpen: Istenné kellene lenni ahhoz, hogy valaki képes legyen csak szeretni, anélkül, hogy ő maga rá lenne utalva mások szeretetére; isteni kiváltság, hogy valakit kevésbé szeretnek, mint ahogy ő szeret; mi (emberek) sohasem tudjuk annyira szeretni Istent, mint ahogy Ő szeret bennünket. Istennel való kapcsolatában azonban nagyon megfelel az embernek, hogy több szeretetet kapjon, mint amennyit ő maga ad. Aki ezt átgondolja, joggal teheti fel a kérdést, hogy a szeretet elnyerésére irányuló akarat általános diszkreditálása nem annak a százféleképpen álcázott törekvésnek egyik formája-e, hogy az ember hasonló szeretne lenni Istenhez.

Most mindenesetre elérkeztünk ahhoz a ponthoz, amikor emlékezetünkbe idézzük Sigmund Freud elgondolkodtató megfogalmazását „a szeretet részvételéről a lelkiismeret kialakulásában”¹¹⁴ és a „rossz” cselekedetéről vagy gondolatokról, amelyekért „szeretetmegvonással” fenyegetnek bennünket”.¹¹⁵ Minden „bűntudat”-nál „szerepe van a szeretet elvesztésétől való félelemnek”¹¹⁶; attól félünk, „hogy az a magasabb hatalom nem szeret már bennünket”¹¹⁷. De miféle „magasabb hatalom”-ról van itt szó? Amikor Freud megpróbál erre a kérdésre feleletet adni, megfosztja magát a nagyszerű kiindulásban rejlő esélytől. Értelmezése szerint ugyanis az a bizonyos „legmagasabb hatalom” „az őskor mitikus apaalakja”¹¹⁸, amely az „Ödipusz-komplexus” által a kollektív és individuális tudatba projiciálva, „felettes-én”-ként félelmet és bűntudatot idéz elő. Freud szerint persze ez tökéletesen alaptalan-irracionális reakció, amelytől tudatosítás és „analízis” révén szabadulhat meg az ember. A követelmény világos: meg kell szabadulni a függéstől, amely az illúzió alapuló szeretetigényből fakad, és ezáltal megszűnik a szeretet elvesztésétől való félelem is. Természetesen nem tagadható, ami éppen Freud kutatásai révén vált bizonyossággá: hogy az apával való konfliktusnak rendkívül nagy a jelentősége; például az ember lelki fejlődése, a lelkiismeret alakulása, a bűntudat keletkezése és a bűntudatérzés neurotikus burjánzása szempontjából. De: magyarázható-e így végső soron bűnös *voltunk* belső átélése? Hátha létezésünk mégis egybeesik azzal, hogy szeret és akar bennünket – nem egy imaginárius, őskori apa-személy, hanem egy teljességgel reális, feltétlen Valaki, maga a *Creator*; hátha bűnösségünk – ami rajtunk múlik – valóban léthiány, szembenállás azzal a teremő akarral és szeretettel, amely egész létünket meghatározza? Nem teljesen idegen ez a gondolat Freudnak a lelkiismeret kialakulásáról mondott nézetétől sem, sőt annak hirtelen félelmetesen reális értelmet ad. Freud zseniális éleslátással azt mondja, hogy önszeretetünk, illetve a szeretetvesztéstől való félelmünk is részt vesz a lelkiismeret kialakulásában.

Az ilyen gondolatok nyomán talán a keresztény gondolkodásmódban annyira megszokott elképzelések az „Istennek tetsző élet”-ről és az „Istennek tetszeni akarás”-ról váratlanul újra – vagy talán most először – a valóság színezetét kapják. Hiszen ezen a területen, amint már említettük, a szavak nemcsak fényüket és mozgatóerejüket veszíthetik el, hanem jelentésük lényegét is; egyik pillanatról a másikra pusztá hanggá és füstté válnak, és az ember bosszankodik, ha valaki komolyan használja őket. (Következésképpen mindent el kell követnünk, hogy nyelvünkben élő és jelenvaló kifejezéseként őrizzük meg őket.) Tehát: a „tetszeni akarás” ugye annyit jelent, mint annak akarása, hogy szeressenek bennünket? A

¹¹³ Symposion 180 b.

¹¹⁴ Összes Művek. XIV. k. 492. o.

¹¹⁵ Uo. 484. o.

¹¹⁶ Uo. 487. o.

¹¹⁷ Uo. 486. o.

¹¹⁸ Uo. 489. o. k.

bibliai görög nyelvben számtalanszor előforduló *eudokein* kifejezés (kedvét leli valamiben) merőben filológiai-szemantikai szempontból nézve, „a kiválasztás valamennyi kifejezése közül” „a legerősebben adja vissza a kiválasztó szeretetének érzelmi töltését” (lásd: Kittel-féle teológiai szótár az Újszövetséghez¹¹⁹). Itt mindenesetre ismét megmutatkozik, hogy a létezés alapvető motívumai (a szeretet igénylése, a szeretet elvesztése, bűn, lelkiismeret, „Istennek tetszésére lenni”) rendkívül közel vannak egymáshoz. Ebbe a sorba tartozik a „glória” (*gloria*) fogalma is, amelyet a régiek *clara cum laude notitia*-nak neveztek¹²⁰, amely annak a „dicsőségét” jelenti tehát, hogy valakit „nyilvánosan tudomásul vesznek” és Isten maga is elismeri. Először kissé csakugyan kínos, sőt valósággal ijesztő számunkra az ily mértékben „naív” meghatározás. Az ijedtség azonban mélyebbre irányul és mélyebben hat, mint ahogy talán gondolhatnánk. Azáltal ugyanis, hogy felszólítanak bennünket arra, hogy a *gloria* kifejezést a lét végső beteljesedéseként értelmezzük, mint az örök élet „dicsőségét”, kétféle dolgot várnak el tőlünk: az első, hogy ismerjük el önmagunk előtt, hogy lelkünk legmélyén valójában szinte semmire sem vágyakozunk olyan hevesen, mint arra, hogy nyilvánosan „dicsérjenek” és elismerjenek bennünket. Másodsorban azt várják tőlünk, hogy görcsös önelégültség révén ne igézzen meg bennünket önmagunk eszményített képe, amelynek következtében úgy döntünk, hogy semmit nem fogadunk el ajándékba, de oly mértékben gyermetegek se legyünk, hogy szüntelenül önmagunk elismerését kívánjuk. Másként kifejezve: a *gloria* fogalmában rejlő létfogalom arra biztat és szólít fel bennünket, hogy önmagunkban olyan belső magatartást alakítsunk ki, amelyet a legtalálékosan „gyermeki”-nek nevezhetünk, és úgy irányítsuk életünket, hogy az csakugyan a *gloria*-ba vezessen: ahol feltétlenül és tévedhetetlenül elfogad minket az, aki „elsőként szeretett”, aki most „nyilvánosan”, tehát az egész Teremtés szeme láttára kimondja és véghezviszi, hogy „dicsőséges”, hogy azok vagyunk, akik vagyunk.

IV.

Azzal, hogy szeretettel fordulunk valaki felé – bár ez a szeretett lényt igazolja létében – van valami megszégyenítő is. Már ez az első pillanatra paradox tény is arról tanúskodik, hogy a szeretet nem azonos mindannak megkülönböztetés nélkül való helyeslésével, amit a szeretett lény tapasztalhatóan ténylegesen gondol és cselekszik. Emellett pedig a szerelem nem azonos azzal a vággyal sem, hogy a másik, akit szeretünk, mindig, mindenképpen jól érezze magát, hogy minden körülmények között kímélje meg a sors attól, hogy megismerje a fájdalmat. „A jószívűség önmagában, amely mindent eltűr, csak azt nem, hogy a szeretett lény szenvedjen”¹²¹, messze van az igazi szeretettől. Ágoston sokféle változatban megfogalmazta ezt a gondolatot: „A szeretet szókimondó, a rosszakarat a másik szája íze szerint beszél”¹²²; „A barát haragra gerjed és szeret, az álcázott ellenség hízeleg és gyűlöl”.¹²³ Aki igazán szeret valakit, nem törődhet bele abba, hogy a másik a jósnál többre tartja a kényelmet. Aki a fiatalokat szereti, képtelen osztozni velük örömeikben, amit akkor éreznek, amikor könnyítenek útipoggyászuken és elhajítják azt a tartalékukat, amelyre még szükségük lesz, ha válságos helyzetbe kerülnek.

De nem mondhatja-e valaki, hogy „valakit szeretni” azt jelenti, hogy elfogadjuk olyannak, amilyen, „gyengéivel és hibáival együtt”? Mi mást is jelentene, ha azt mondjuk: Jó, hogy itt vagy! Csodálatos, hogy létezel! Erre először is azt mondanám, hogy gondoljuk meg,

¹¹⁹ II. k. 738. o.

¹²⁰ Augustinus: Contra Maximum 2,13. Migne, Patrologia Latina 42,770; 40,22.

¹²¹ C. S. Lewis: Über den Schmerz. Hildegard és Josef Pieper fordítása. Herder-Bücherei. Freiburg, 1966. 45. o.

¹²² Epistolam Johannis ad Parthos. 7,8. Migne, Patrologia Latina 35, 2033.

¹²³ Sermones de tempore 49,4. Migne, Patrologia Latina 38,322.

hogy a „létezés” nem merőben statikus állapot, hanem folyamat, ami „folytatódik”. És aki szeret valakit, természetesen azt kívánja, hogy jól folytatódjék. De mi a helyzet a „hibákkal és gyengékkel”? Nem tartoznak-e ezek is a konkrét létezéshez?

Ha erre a kérdésre valamelyest is kielégítő feleletet próbálunk adni, először bizonyos különbségeket kell tekintetbe vennünk. Elsőként a különbséget a „gyöngeség” és a bűn között. „El kell ismernem, hogy nehéz felfogású vagyok, elhamarkodottan ítélek, könnyen felfortyanok – el kell fogadnod, úgy, ahogy vagyok!” *Ezt*, úgy érzem, joggal mondhatnám annak, aki azt állítja, hogy szeret; ennyit elvárhatok tőle; noha ez csak azt jelentené, hogy gyengéim *ellenére* is szeressen – engem, nem pedig a gyengéimet. Nem volna-e azonban alapvetően más, ha valaki azt mondaná: „Én bizony igazságtalan, részrehajló, fegyelmezetlen (és így tovább) vagyok – de ha szeretsz, el kell fogadnod olyannak, amilyen vagyok”? Nem zárja-e ki az igaz szeretet az ilyenfajta megalkuvást és jóváhagyást? Vagy éppen ellenkezőleg, talán itt izzik föl igazán?

Ennél a pontnál egy másik különbségről is beszélnünk kell, éspedig arról a kétféle módról, ahogyan valami rosszat tudomásul veszünk: az egyik esetben azt érinti, aki szeret, a másikban nem őt érinti. Az *Entschuldigen* és a *Vergeben* közötti különbségre gondolok. A német szóhasználat nem von éles határt e két szó jelentésterülete között. A fogalombeli eltérés mégis alapvető. Az „entschuldigen” az elnéző megbocsátást, a rossz bagatellizálását jelenti; „jóváhagyok” valamit, bár az rossz; nem veszem tudomásul a rosszat; nem törődöm vele; nekem mindegy; ügyet sem vetek rá. Ugyancsak kevés az olyan dolog, ha egyáltalán akad valami, amit ebben az értelemben „bocsát meg” az, aki szeret valakit. A *vergeben* értelmében viszont *mindent* megbocsátunk a szeretett lénynak. Hiszen a megbocsátásnak ez a formája a szeretet egyik alapvető aktusa. De mit is értünk ezen pontosan? Semmi esetre sem azt, hogy valami rosszat „jóváhagyunk”, hogy egyszerűen nem vesszük komolyan, mintha csak valami tévedés történt volna. Valódi megbocsátás csak olyan valamivel kapcsolatban lehetséges, amit kifejezetten rossznak tartunk és aminek negatív voltát éppen nem akarjuk tudomásul venni. Egyébként csakis ilyen módon veszem komolyan a másik ember személyes méltóságát; nem valamiféle készüléknek tekintem azt, akit szeretek, amelynek működésében időnként zavar keletkezik, „defektet kap”; hanem Valakinek tekintem, aki valamit *cselekedett*. A megbocsátásnak ez a fajtája másrészt feltételezi, hogy a másik ember maga is elítéli, „megbánja”, amit tett, és elfogadja a megbocsátást is. Ha meg akarnék bocsátani valakinek, aki kitart az elkövetett rossz mellett, és nem is kívánja, hogy megbocsássak neki, ezzel őt, a szó betű szerinti értelmében „beszámíthatatlannak” nyilvánítanám. Egyébként csak olyasmit bocsáthat meg az ember, amit vele vagy ellene követtek el. – A nyelvhasználat mindebben, amint már említettük, nem egészen pontos és következetes, ez azonban még nem jelenti azt, hogy nem hiteles és értelmes.

Vegyünk példának egy férfit, aki egy erőszakos hatalom uralmának idején az életét (vagy állását, vagy vagyonát) árulás révén mentette meg, elárulva saját meggyőződését vagy egyik barátját. Mi játszódik le abban az emberben, aki szereti ezt a férfit: elnézés vagy igaz megbocsátás? Valójában számtalan lehetőség képzelhető el. A férfi talán önmagának is hazudik, bagatellizálja, hogy emberségében csődöt mondott, átértelmezi, amit tett, és vétkesnek tartja magát vagy mindenesetre „megbocsátásra érdemesnek”. Ebben őt megerősíteni inkább cinkosság lenne, mint igaz szeretet. A másik, ha igazán szereti, nem alkuszik meg, nem hagyja meg azt, akit szeret az öncsalásnak ebben az állapotában. Azt kell kívánnia, hogy szabaduljon meg tőle. Ezzel természetesen még nem mondtuk meg, hogyan fejezheti ki kívánságát és hogy ennek egyáltalán meg kell-e történnie. A szeretet azonban semmiképpen sem fogadhatja el a rosszat; *nem* „néz el semmit”. Természetesen az is elképzelhető, hogy a példánkban szereplő férfi minden szépítési kísérlet nélkül felismeri, hogy amit tett, az megbocsáthatatlan, és kétségbeesik, mert nincs rá lehetősége, hogy jóvátegye. A felesége, bár szeretettel átérzi férje fájdalmát, nem kívánhatja, hogy ami történt,

egyszerűen közömbös legyen számára. És noha a férje nem öellene követte el az árulást, valamiképpen mégis megbocsáthat neki a szó „vergeben” értelmében – bár a kívülálló aligha tudja ezt megkülönböztetni az elnéző, bagatellizáló megbocsátástól („Ugyan hagyd már; ne is gondolj már rá”).

Kétségtelen tehát: „egy embert szeretni” nem azt jelenti, hogy azt kívánjuk, kerülje el minden baj, éljen nehézségek nélkül, hanem, hogy valóban jól menjen a sora, rendben legyen az élete. Ha így nézzük, valamelyest kevésbé látszik meghökkentőnek a nyugati kereszténységnek az életről szóló tanításában újra meg újra felbukkanó kijelentés a szeretet „kérlelhetetlen” voltáról. Természetesen számításba kell vennünk, hogy senki sem tudja egyszer és mindenkorra kijelölni a határt, ahol a „kérlelhetetlen szeretet” szeretet nélküli szigorra változik; *in concreto* szinte lehetetlen megkülönböztetni egymástól az elnézést és a megbocsátást, a gyengeséget és a bűnt.

Mégis, tisztábban láthatunk, ha egy szélsőséges példából olvassuk ki a feleletet, saját válaszukat arra a kérdésre, mit is jelent egy embert valóban szeretni. És itt valóban nem szükséges külön esetet konstruálnunk. Olyan emberre gondolunk, akit a vértanúság körülményei között szeretnek. Ez senki számára nem elképzelhetetlen: akár azokra az anyákra emlékeztetünk, akiknek fiai keresztényként a római prokonzul előtt álltak, akár arra a feleségre, akinek férjét ártatlanul a modern erőszak hatalmak néptörvényszéke elé állítottak. Ezek az asszonyok természetesen nem akarják elveszíteni szeretett fiúkat vagy férjüket. Rémület tölti el őket, ha arra gondolnak, mi történik majd velük. Magától értetődően szívük minden erejével reménykednek abban, hogy valamiféle csodával határos módon mégiscsak megszabadulnak majd és hazatérnek. De ezek az asszonyok kívánhatják-e komolyan és szeretetükre hivatkozva azt, hogy az oly nagyon szeretett fiú vagy férj használja ki az esetleg kínálkozó (vagy éppenséggel felkínált) lehetőséget, és valamilyen aljas cselekedettel vásárolja meg a szabadságát? Ezt most jól át kell gondolnunk, nem a megítélés erkölcsi mértékének kazuisztikus fejtegetése miatt, még kevésbé azt feszegetve, hogy mi magunk vajon hogyan viselkednénk ilyen esetben. Itt egyes-egyedül azt igyekszünk megvilágítani, mit jelent végső esetben – mégpedig a magunk ítélete szerint – ha azt kívánjuk, hogy egy hozzánk közel álló embernek jól menjen a sora, vagyis: ha szeretjük őt.

Azt mondtam: a magunk ítélete szerint! Mert a szeretet mibenlétéről alkotott véleményünk, akár tudatos ez bennünk, akár nem, mindig messze túllép a közvetlen tapasztalat határán. A dolog természetéből következik, hogy beleszívárog ebbe az egyetemes képbe mindaz, amit a világ folyásáról egészében gondolunk. Akadnak, akik egyszerűen képtelenségnek tekintik az emberi életet, vagy úgy látják, hogy a vak sors, a kiszámíthatatlan végzet uralkodik fölötte. De még bennük is él valamiféle sejtelem arról a mindent átfogó szeretetről, amelynek hiányát megállapítják panasz vagy vád formájában. Amikor arra gondolunk, hogy mennyi a szerencsétlenség a világon – a tagadás vagy a gúny hangszerelésében, vagy akár a misztérium iránt megnyilvánuló tiszteletben is – máris szerepet kap a szeretetről alkotott elképzelésünk. Ezt Dante hatalmas művének utolsó sora így fejezi ki: „... mozgat napot és minden csillagot”. [Babits Mihály fordítása.] Ez azt jelenti, hogy minden emberben él egy elgondolás arról, hogy Isten, az „első szerető lény” szeretete miként képzelendő el.

Noha felületesen szemlélve teljesen megfelelne ízlésünknek egy „jóakarata aggastyán”, aki „szívesen nézi az ifjú emberek szórakozását”¹²⁴, mégis jól tudjuk, hogy aki a világ és az emberek sorsának jóra fordulását akarja, annak mindent átfogó szeretete nem lehet ilyen. És bár nem teljesen érthetetlen az alkalmanként megnyilvánuló kívánság, mely szerint „Isten kevésbé nagyszerű és kevésbé gyötrelmes sorsot szánhatott volna nekünk”, azért ott legbelül

¹²⁴ C. S. Lewis: Über den Schmerz. 39. o.

meg vagyunk győződve arról, hogy ezzel „nem több, hanem kevesebb szeretetet” kívánunk.¹²⁵ Az ilyen kívánságot, a szeretet igényétől való menekülés vágyát egyébként olyan jól ismerték a régiek, hogy a hét „főbűn” között tartották számon: mint *acedia*-t, mint a szív restségét, amit Kierkegaard „a gyöngeség kétségbeesésé”-nek nevezett.

Ezen azt értette, hogy az ember nem mer az lenni, aki. Mindezzel nem állítunk mást, csak hogy az emberi gondolkodás számára sohasem volt egészen idegen az, hogy az isteni szeretet „ezerszer szigorúbb és keményebb” lehet az isteni igazságosságnál – amint a misztikusok mondják.¹²⁶ A szeretetről (amelyet az ember a barátja, a szerelmese, a fia vagy a lánya iránt érez) alkotott konkrét elképzeléseinket valójában az egyetemes zsinórmértéknek megfelelő „szeretet” alakítja, bármennyire elfödi is jelenlétét a „hétköznapi tudat”. Ha ez így van, akkor nem is lehet meglepő az igenlést és az igényt szoros kötelékbe összefűző egység, amit az emberek teljességgel földi szeretetében is megtalálunk. A kereszténység Szent Könyve egy mindenki által jól ismert egyszerű tapasztalatról szól: A fattyakat kényeztetik, de a fiaikat megfenyítik.¹²⁷

Végső soron és az egészet tekintve mit akarunk tehát, amikor igazán szeretünk valakit? A nagy európai teológia erre azt felelte: *ut in Deo sit*¹²⁸; azt kívánjuk neki, hogy Istenben legyen. Ez kétségtelenül igen ünnepélyes és a végső gondolatot megszólaltató felelet. Én azonban ki merem jelenteni – akár eskü alatt is –, hogy ez minden ember véleményét fejezi ki.

Kétségtelen azonban, hogy az ember nem beszélhet mindig „eskü alatt”. Az ilyen közvetlenül a „végső”-re irányuló beszéd mintha szüntelenül valami végtelenül magasztosat és nem hétköznapi követelne tőlünk, de ezzel el is tüntetheti a valóságos emberek közötti szeretet valódi magvát. Igaz ugyan, hogy az ember felé forduló minden szeretet („jó, hogy vagy”) a *Creator* teremő szeretetének utólagos megvalósulása, akinek „jövähagyása” révén minden lény, tehát az általam szeretett ember is, létezik. De azért az én szeretetem konkrétan nem abban nyilvánul meg, hogy tudatomban gondolatilag „realizálom” a *creatio* aktusának folytatását; hanem a mindennapi tevékeny segítségben, a köszönet és üdvözlés barátságos gesztusában, egy mosolyban vagy csak egy kedélyes dűnnyögésben – és természetesen abban, ami végtelenül nehéz, ugyanakkor pedig alig észrevehető: amiről az Újszövetség¹²⁹ beszél, hogy ne irigykedjünk, ne fölényeskedjünk, ne örüljünk az igazságtalanságnak, ne őrizzünk magunkban haragot, ha megbántottak bennünket (és így tovább). Másrészt időnként emlékeznünk kell arra, hogy még az alig megfontolt mindennapi kedvetlenség is, ha szándéka teljes következetességgel megvalósulna, a teremtés tagadásába, abba a kívánságba torkolna, hogy a másik ne is legyen. Attól tartok, ezekből a valóban ijesztő összefüggésekből a „gyöngeség kétségbeesésének” aktusával nem tudunk elmenekülni a tapasztalati pszichológia vagy a szociológia tájaira. Sokkal inkább a reális látóhatár kiszélesedéséről van itt szó: arról a tényről, hogy az ember szerethet, de gyűlölhet is.

Azt a tényt, hogy én vagyok, hogy egyetértek saját létemmel és jövähagyom önmagam, hogy otthon érzem magam a létben, hogy igent mondok önmagamra, ami nélkül talán nem is lehetne bennünk szeretet egy másik ember iránt – a saját létünkre való elszántságnak nevezhetném. Szélsőséges tapasztalatok folytán azonban a vitális és többnyire öntudatlan, magától értetődő dolgok megínoghatnak, tartóerejük meggyengülhet. Ilyenkor a létre való elszántságunk végső soron csak a *Creator* kezdeti cselekedetével összefüggésben indokolható, aki a világról többé el nem tüntethető, semmivé többé el nem változtatható

¹²⁵ Uo. 42. o.

¹²⁶ Georges Bernanos: *Die Freude*. 2. kiad. Köln–Olten, 1953. 46. o.

¹²⁷ „Ha nem részesültök a fenyítésben, ami mindenkinek kijár, akkor fattyak vagytok, nem fiak”. Zsid 12,8.

¹²⁸ II, II, 25, 1.

¹²⁹ 1Kor 13.

valóságként helyezett bennünket a létbe, és aki abszolút érvénnyel „jó”-nak nevezte létezésünket. De minek alapján lehet az emberben ilyen „elszántság a létre”? Erre a kérdésre, amelyet Paul Tillich utolsó könyvei egyikének címéül választott¹³⁰, ő maga adja meg a feleletet: „Mi tudatosan fogadjuk azt, hogy elfogadtak bennünket.”¹³¹

De vajon mindaz, amit a szeretet „kérlelhetetlen” igényéről és követeléséről elmondhatunk, nem inkább az erkölcsös iskolamester képébe illik-e, mint a szerető emberébe? Az a kívánság, hogy egy másik embernek „jól menjen a dolga”, nincs-e túlságosan messze attól, hogy igazi szeretet legyen? Nem kívánhatunk valakinek, amint ezt búcsúzáskor vagy levelünk végén számtalanszor tesszük, tiszta szívből „minden jót”, anélkül, hogy szeretnénk? Nem lehetséges-e, hogy ebben a kifejezésben még az elhatárolás eleme is benne csendül, az a kívánság, hogy távol tartsuk magunktól a másikat? Mindezeket az ellenvetéseket, amelyeket nagyon is megérték, egyetlen kérdésbe foglalhatnánk össze: Vajon a „jót akarás” önmagában azonos-e a szeretet lényegével?

Erre a kérdésre háromféle feleletet szeretnénk adni. *Először* is egyáltalában nem kevés az, ha valaki őszinte jóakaratot tanúsít egy másik ember iránt. *Másodszor* igazi szeretet nem lehet anélkül, hogy egyik a másiknak ne kívánna valami jót vagy inkább a Legjobbat. *Harmadszor*: a jót akarás önmagában még nem elég ahhoz, hogy szeretetről beszélhessünk.

Ehhez az utolsó ponthoz egy figyelemre méltó korrekciót kell megemlítenem, amelyet Aquinói Tamás fűz ahhoz a híres arisztotelészi meghatározáshoz, amely az általa idézett latin fordításban így hangzik: *amare est velle alicui bonum*¹³² – szeretni annyit jelent, hogy valakinek a Jót kívánjuk. Arisztotelész Retorikája¹³³ teljesebben így fogalmazza ezt meg: „Szeretni azt jelenti, hogy mindazt kívánjuk egy másik embernek, amit jónak tartunk, mégpedig a másik s nem önmagunk kedvéért.” Ezt a világos és árnyalt meghatározást az antik gondolkodók sokszor és joggal ismételték a hatalmas témáról, a „szeretetről” írott elmélkedéseikben. Cicero sem tudott ennél jobbat.¹³⁴ Tamás ugyan, amint már említettük, vitára bocsátja ezt a meghatározást, amikor azt kérdezi: „A szeretet (*amare*), mint a *caritas* cselekedete, ugyanaz-e, mint a jóakarat (*benevolentia*)?” Tudnunk kell, hogy itt nem a *passio amoris*-ről van szó, tehát nem a szeretett lény megpillantásakor fellobbanó érzéki elragadtatásról, hanem a szellemi-lelki szeretetről, amely semmiképpen nem tartozik a pusztá bővülethez. Magáról a *caritas*-ról pedig azt mondja Tamás, hogy hiányos a meghatározás, ha pusztá jót akarásnak, *benevolentia*-nak tekintjük;¹³⁵ igaz ugyan, hogy szeretet nincs jóakarat nélkül, de elképzelhetünk olyan jóakaratot is, amely más, mint a szeretet.¹³⁶ – Talán már nyelvünkön is van a közbevetés: Természetesen nem elég a jót akarás; annak jót tevővé kell lennie. Csakhogy nem ez az, amit Tamás kifogásol az arisztotelészi meghatározásban. És valóban lehetséges is, Karl Jaspers már idézett kifejezésével élve, a „karitás szeretet nélkül”, olyan *jótett* tehát, amelyből valami döntő elem hiányzik ahhoz, hogy szeretet legyen. A Halálról és haldoklásról írott megindító könyvében¹³⁷ Elisabeth Kübler-Ross, a svájci-amerikai orvosnő a haldoklókkal kapcsolatos tapasztalatait írja le. Többek között arról is beszámol, hogy a modern klinikákon a halálos beteg rendkívüli orvosi érdeklődés tárgya, ezenkívül hatalmas anyagi befektetést is jelent („tucatnyi ember foglalkozik éjjel-nappal

¹³⁰ Der Mut zum Sein. Stuttgart, 1954.

¹³¹ Uo. 131. o.

¹³² II,II,27,2; obj. 1.

¹³³ 2,4; 80 b.

¹³⁴ „Mi egyebet jelent az, hogy szeretünk valakit, ha nem azt, hogy azt akarjuk, hogy a legnagyobb javakban legyen része?” Cicero, De finibus bonorum et malorum, 2,24,78.

¹³⁵ II,II,27,2.

¹³⁶ Egyébként Arisztotelész is csaknem ugyanezt mondja Nikomakhoszi etikájában (9,5; 1166 b).

¹³⁷ On Death and Dying. New York, 1969.

azzal, hogy a szív működését, a pulzusát, a légzését s egyéb funkcióit ellenőrizze”¹³⁸). Egyik betegnek sem sikerül azonban, bármennyire kívánja is, hogy az érte tevékenykedő emberek közül egyetlenegyét is rábírjon arra, hogy egy pillanatra szünetet tartson és meghallgassa a kérdését vagy netán még feleljen is rá. A fiziológiai folyamatokkal ugyancsak intenzíven foglalkoznak, de magával a beteggel mint emberi lényel nem. Ha ezt tennék – mondják –, talán drága időt vesztegetnének el abból, amit a beteg életének megmentésére fordítanak. Valószínűleg ez is igaz; nincs jogunk elhamarkodottan ítélni. A betegnek azonban mindenképpen nélkülöznie kell azt, hogy őt mint személyt tekintetbe vegyék. Az effajta törődés az emberekkel még nem szükségszerűen „szeretet”; de kétségtelenül az első lépés volna a szeretethez. – Erről mondja Tamás is, hogy az ilyen törődés hiányzik ahhoz, hogy a jót akarás (amint a jó tett is) igazi szeretetté váljon. Ő ezt *unio affectus*-nak¹³⁹ nevezi, a másik emberre irányuló akaratnak, annak a kívánságnak, hogy nála legyünk, szövetségre lépjünk, sőt azonosuljunk vele. Amikor ezt mondja az, aki igazán szeret valakit: „Jó, hogy vagy”, akkor egyé akart válni azzal, akit szeret.

Itt tehát, egy másik aspektusból nézve, ismét beigazolódik, hogy a szeretet helyeslő aktusa nem egyszerűen megállapítás; hanem a másik személyével mélyen azonosuló, őrá magára irányuló akarat tett, az elfogadás aktusa. Alexander Pfänder szinte drámai megfogalmazásában¹⁴⁰: „a szeretett személyre irányuló pillanatnyi, centrifugális erőhatás”.

Most azonban ezt az érmét meg kell fordítanunk, hogy a másik oldala látható legyen. „Milyen csodálatos, hogy itt vagy” – igen, a vallomás inkább „ütés”, mint pusztá megállapítás. De nyilvánvalóan megállapítást feltételez! Szükségszerűen feltételezi, hogy az akarat impulzust megelőzően „jó”-nak és „csodálatos”-nak találjam azt, hogy létezik ez a másik ember, akit szeretek. Másként kifejezve, előzetesen föl kellett ismernem, hogy a másik ember létezése és ő maga is, jó és csodálatos. Ilyen előzetes tapasztalat nélkül sohasem jöhet létre értelmes akarat döntés, nélküle tehát semmit és senkit sem tudok szeretni. Először meg kell mutatkoznia a szemem előtt, érzéki és szellemi felismerőképességem előtt annak, ami szeretetre *érdemes*: *visio est quaedam causa amoris* – a látás mintegy indítéka a szeretetnek.¹⁴¹ – Mindazonáltal: valakit érdemesnek találni a szeretetre nem azonos a szeretettel. A lépést az egyiktől a másikhoz nem kell feltétlenül megtenni. Ám ha ez a lépés megtörténik, akkor már kikerül a spontán akarat köréből; úgy is mondhatjuk: a szabadság köréből. Mindenesetre a szeretet nem valami logikus következtetés, amelynek végrehajtására bárki is kényszeríthet bennünket. Hasonló folyamattal állunk itt szemben, mint a hit kérdésével kapcsolatban. Nagy a távolság a között, hogy az ember a hitre méltónak talál egy eszmét, és a között, hogy részesül a hit adományában; ez utóbbira eljutni nem olyasmi, amire kényszeríteni lehet az embert. Valakiben hinni és „valakit szeretni” – ezek természetük szerint spontán cselekedetek, amelyekben, ha nem akarjuk is őket egyszerűen „szabad”-nak nevezni, a szabadságnak mindenesetre szerepe van. Egyébként ez az oka annak is, hogy mindkettő különös módon átláthatatlan és közeli rokonságban áll a titokkal. De ahhoz, hogy ez a spontán és nehezen átlátható folyamat, a hit és a szeretet egyáltalán meginduljon, mégiscsak érvényesülnie kell az elengedhetetlen előfeltételnek: föl kell ismernünk, hogy valaki méltó arra, hogy higgyünk benne és szeressük. Tapasztalnunk és „látnunk” kell, hogy az a másik és léte a világban jó és csodálatos, csak azután jöhet létre az akarat döntés: Jó, hogy vagy!

Csak hogy eszem ágában sincs „a szeretet ismeretelméleté”-be belebocsátkozni! Sokkal fontosabb számomra a következő lépés. Igaz ugyan, hogy az ember csak azután tud szeretni,

¹³⁸ Uo. 8. o.

¹³⁹ II,II,27,2.

¹⁴⁰ Psychologie der Gesinnungen, 370. o.

¹⁴¹ I,II,67,6 ad 3. – Tamás itt Arisztotelészt idézi (Nikomakhoszi etika 9,5; 1167 a).

ha már látott és felismert, a felismerés azonban nem ér semmit, ha nem realitásra irányul, úgy is mondhatjuk: ha nem „igaz”. Más szóval: ha – látásunktól, felismerésunktól és véleményunktől függetlenül – nem valóban „jó” a szeretett lény létezése, akkor az, hogy mi jónak tartjuk – csalódás, tévedés, fantázia vagy téboly. És akkor a szeretet valóban ösztönrezdüléseknek illúziókra épülő játéka, a természet trükkje, ahogy Schopenhauer¹⁴² mondja, valóságtól függően káprázat és a szerető ember léte központjáig ható öncsalás.

„Milyen jó, hogy vagy!” – de nem kell-e valami módon biztosan tudnom, hogy valóban „jó”-e? Vajon minek alapján lehetek biztos ebben? Hogyan tudhat ilyesmit az ember? Erre nincs más lehetőség, mint az, hogy a teljes ember felfogó ereje egészével legyen a végrehajtott szerve ennek az igényes bizonyítási eljárásnak. Közben pedig valamennyi „reflektora” működjenk – az érzékek közvetlen tapasztalatától kezdve a gondolkodás és a látás szellemi erőin át a világ és az ember teremtésjellegének csakis a hitben elnyerhető felismeréséig. És sok szól amellett, hogy, amikor az érzékek már semmi szépséget nem észlelnek és az ész semmi értelmet és értéket nem tár fel a másokban – ilyenkor már csak a meggyőződésnek van ereje, azaz a szeretet reális indítékeként megőrzi hitünket az a meggyőződés, hogy a világon minden létező *creatura* a *Creator* teremtő akaratának, helyeslésének és szeretetének tárgya; – és ennek alapján – a legerőteljesebb értelmében annak, amit a valóban szó egyáltalán ki tud fejezni – valóban jó, és csak azáltal képes, de méltó is arra, hogy szeressük. De nem úgy van-e, hogy amikor azt mondjuk: „Jó, hogy ez van; milyen csodálatos, hogy itt vagy” – akkor ezekben a kifejezésekben természetüknek megfelelően nem „mindenkit” vagy éppenséggel nem az egész teremtést értjük, hanem általában egyetlen „kiválasztott” lényt? – Amerikában széles körű kísérletet végeztek, hogy a „szeretet” jelenségének megszámlálhatatlan értelmezését – mindazt, ami a gondolkodás nyugati hagyományanyagában Platónról a pszichoanalízisig föllelhető – összehasonlító módszerekkel feldolgozzák, és az alapfogalmak áttekinthető sorára visszavezessék. Az eredményeket összefoglaló könyvben¹⁴³ a következőt is megtaláljuk: a kisszámú, egy kezünk ujjain megszámlálható ismertetőjegyek között, amelyek a szeretet valamennyi jellemzésében visszatérnek: a szeretet mindig „előnyben részesít”, „mások elé helyez” (*preference*); *to be loved... is normally to be singled out*¹⁴⁴ – akit szeretnek, azt általában kiválasztják. – Sigmund Freud ezt a jelenséget olyan döntőnek tartja, hogy kifejezetten érvnek tekinti az általános emberszeretet eszményével szemben. Egyébként két ilyen ellenérvet nevez meg, a másodikról szintén szólunk majd. Az első ellenvetést így fogalmazza meg: „Az a szeretet, amely nem választ ki, úgy tűnik, saját értékének egy részét veszíti el azáltal, hogy igazságtalanul bánik tárgyával.”¹⁴⁵ Első pillantásra úgy látszik, aligha lehet súlyos érvünk ez ellen. Második pillantásra azonban kissé másként látjuk a dolgot. Éppen a nagy emberek e téren szerzett, oly sokszor kimondott tapasztalatai révén értjük meg ugyanis, hogy az egyetlen partner felé forduló intenzív szeretet olyan nézőpontra helyezi az embert, ahonnan föltárul és megvilágosodik a szerető ember előtt *minden* ember, minden lény jó és szeretetre méltó volta. Éppen ez a mindenki más elé helyezett, egyetlen ember felé forduló, kivételes szeretet, amely egész énünket eltölti, és látszólag semmiféle más szeretet számára nem hagy helyet – éppen ez teheti egyetemessé az elfogadást, a helyeslést, amely ezt mondatja azzal, aki szeret: Milyen csodálatos, hogy *mindez* létezik! „A szív, amely szeret valakit, senkit nem tud gyűlölni” – ez a mondat Goethétől

¹⁴² Összes Művek, (Insel) Leipzig é. n. II. k. 1928. o. k.

¹⁴³ Robert G. Hazo: *The Idea of Love*. New York, 1967.

¹⁴⁴ Uo. 39. o.

¹⁴⁵ Összes Művek, XIV. k. 461. o.

származik.¹⁴⁶ Dante, Beatricével kapcsolatban, ugyanezt mondja: Ha megjelent, „nem volt számomra ellenség”.¹⁴⁷

Nem döbbenék meg, ha valaki azt mondaná: No igen, ezek költői megnyilatkozások, ezek a „valódi valóság” vonatkozásában semmit sem mondanak (nem is akarnak). Hiszen az igazi költő nem olyan ember, aki naivan vagy szofisztikusan,¹⁴⁸ szándékosan ad alakot valamiféle vágyalomnak. Igaz, a költő nem egyszerűen a hétköznapi tapasztalat valóságát ábrázolja, hanem az emberek tudatába idéz valamit, amit nagy pillanataiban akárki igazolhat és felismerhet, mintha mindig is sejtette és alapjában mindig is tudta volna. Az ilyen költői megjelenítés segítségével hirtelen magunk is „tudjuk”: *ilyen* lehetne az emberi élet – persze, *nem* „mintha mindnyájan angyalok volnánk”, hanem ha, a sors szerencsés rendelése folytán olyan helyzetbe kerülnénk, hogy az igazi emberséget úgy élhetnénk meg, amint ez a költészetben történik, a szeretet örökösén magasztalt históriáiban!

Két dologgal tisztában kell lennünk: egyrészt, hogy az ilyen egyetemes emberi szeretet „gyakorlatilag” semmit sem rendez el a világban, így tehát nem hozható rendbe a történelmi-emberi valóság; másrészt viszont nagyon jól „tudjuk”, mégsem pusztán valami valóságtól távoli fantasztkumról van szó, hanem a valóságos emberben meglevő „paradicsomi” lehetőségéről, amely csak a nagy szeretetre képes emberek rendkívüli alakjában (Freud Assisi Szent Ferencről beszél) mutatkozik meg egy pillanatra. A következő mondat alapja szintén az a meggyőződés, hogy minden dologban teremtésétől fogva benne van a jóság: „Jó lehet rossz nélkül, rossz jó nélkül nem.” Ezt az állítást sem tudjuk mindennapi tapasztalataink alapján bizonyítani; mégis tudjuk, hogy lényegében igaz.

Mindennek semmi köze ahhoz, hogy a világot jámborul ártalmatlan színben tüntetik fel. Nem felejthetjük el azt sem, hogy csak a szeretet teszi lehetővé a gyűlöletet; aki nem szeret, gyűlölni sem tud. Most nem veszem tekintetbe Catullus híres kétsorosát: *Odi et amo* (Gyűlölök és szeretek. S hogy miért teszem? Én se tudom, hidd. Bennem történik, s kínja keresztre feszít.” – Devecseri Gábor fordítása.) Itt az erotikus szerelem sajátosságai játszanak szerepet, de most még nem erről van szó. arról a gyűlöletről beszélek, amely a szeretet ellen irányul; ez azzal a veszéllyel fenyeget, hogy tönkreteszi szeretetünk tárgyát. Az a gyűlölet ez, amelyet a szeretet valósággal kikényszerít. A „féltékenység” is hasonlít ehhez. De gondolnunk kell arra, hogy kétféle féltékenység létezik.¹⁴⁹ Az *egyik* annak az embernek a féltékenysége, aki sóvárog valamire vagy valakire; aki valamit vagy valakit egyedül akar birtokolni, de nem biztos abban, hogy ezt sikerül elérnie. Az ilyen féltékenység csakugyan tagadja az egyetemes szeretet gondolatát. Egészen más azonban, ha nem „valakire” vagyunk féltékenyek, akit ki akarunk zárni, hanem „valakiért” (vagy valamiért). Sorvasztó, megbékíthetetlen ellenségeskedés ez mindazzal szemben, ami a (nem önző módon, hanem éppenséggel önzetlenül) szeretett lényt megérinthetné. „A féltékenység¹⁵⁰ emésztett házadért” – a Zsoltárok könyvének erre a részletére (68,10) emlékeznek Jézus tanítványai, amikor kikergeti a templomból a kalmárokat (Jn 2,17). Nehéz megmondani, valójában ki és mi ellen irányul ez a megbékíthetetlen féltékenység. Arról azonban semmiképp sincs szó, hogy az egyetemes szeretet kíváncsian ártalmatlannak tünteti fel a valóságos világot!

Sigmund Freud, mint említettem, két aggályát nevezi meg az általános emberszeretet eszméjével szemben. A második így hangzik: „Nem minden ember méltó a szeretetre.”¹⁵¹ Első pillanatra úgy látszik, elfogadhatjuk kijelentését, hiszen naponta bárki megtapasztalhatja

¹⁴⁶ Die Laune des Verliebten, 5. jelenet.

¹⁴⁷ Vita nuova, II. fejezet.

¹⁴⁸ Vö. Josef Pieper: Missbrauch der Sprache, Missbrauch der Macht. Zürich, 1970. 36. o. k.

¹⁴⁹ Vö. I,II,28,4.

¹⁵⁰ Az itt használt latin zelus szóból származik a francia jalousie, valamint az angol jealousy kifejezés.

¹⁵¹ Összes Művek, XIV. köt. 461. o.

ezt. Amint azonban elvszerűbben fogjuk fel, hogy úgy mondjam, radikalizáljuk, tüstént meglátszik, milyen szörnyűséget jelent. Nem azt jelenti-e ez az állítás, hogy vannak emberek, akikkel kapcsolatban lehetetlen és igazolhatatlan azt mondanunk: jó, hogy vagy? De vajon kinek van joga arra, hogy akár csak gondoljon is ilyesmit?

Itt két dolgot valószínűleg alaposabban meg kell vizsgálnunk. Az elsőt röviden már említettük: azt, hogy a jóváhagyásnak, a *helyeslésnek* természetesen vannak *fokozatai* – a szeretett személy vagy tárgy elragadtatott magasztalásának szuperlatívusza mellett az igenlésnek kevésbé szenvedélyes, ám semmivel sem kevésbé őszinte és megbízható formái. Aki például szívvel-lélekkel komolyan gondolja azt, amit népszerű kifejezéssel „élni és élni engedni”-nek neveznek, az nincs is olyan távol attól a teremtő „legyen”-től, amit joggal nevezünk a szeretet sajátos teljesítményének. És már a pusztán „hadd érvényesüljön” kívánság is, mint az igenlés kifejezése, magasrendű érték lehet. Egyébként az előzőekben idézett költői megnyilvánulások nem a „minden ember testvériségéről” beszélnek túlárado lelkesedéssel; csak annyit mondanak, ezt azonban félreérthetetlenül világosan: a „nagy” szeretet olyan helyzetbe hozza az embert, amiben senkinek sem ellensége; lehetetlenné teszi számára, hogy azt mondja valakire: bárcsak ne lennél. Feltehetően Freud sem gondolta olyan szélsőségesen, mint ahogy pusztán elvontan érteni lehet azt a kijelentését, hogy nem minden ember méltó a szeretetre. Itt ismét fölmerül a már említett kérdés: tulajdonképpen *minek alapján* tilos, és pszichológiai szempontból nézve mi akadályozhatja meg az embert abban, hogy egy másik emberről komolyan kijelentse – nem azt, hogy a másik megérdemli, hogy meghaljon, hogy „tűnjön el” innen, hanem azt –, hogy egyáltalán ne legyen, hogy Istennek nem kellett volna megteremtenie? Ez a végső és legradikálisabb megfogalmazás, amely végső esetben ismét azt az egyedül helytálló „okot” szólaltatja meg, amely lehetetlenné teszi számunkra, hogy valamely teremtménynek, akár csak az anyagvilág egy atomjának a nemlétét akarjuk.

Sigmund Freud kijelentésével kapcsolatban felvetődik az a gondolat is, hogy „egy embert a szeretetre érdemesnek vagy érdemtelennek nevezni” egészen mást is jelenthet, mint azt, hogy igent vagy nemet mondunk a léte. A mindennapi szóhasználatban talán éppen ebben a másik értelemben fordul elő: az illető „tulajdonságainak” pozitív vagy negatív értékelését jelenti. Szeretetre érdemes a segítségre kész szomszéd, az alkalmazkodó munkatárs, a szórakoztató társaságbeli ember, a fair sporttárs, az elegáns táncpartner – és így tovább. Egy francia szerző azt javasolja, hogy az ilyen esetekben ne „szeretetről, hanem rokonszenvről beszéljünk”.¹⁵² Ha eltekintünk a terminológiai kérdéstől, amelyről természetesen hosszasan lehetne vitatkozni, el kell ismernünk, hogy valóban kétféle módon fordulhat az egyik ember a másik felé. Az egyik esetben az igenlés elsődlegesen magára a létezésre, a másikban inkább a lét milyenségére, az *essentia*-ra vonatkozik. A művekben ezt a két vonatkozást időnként élesen szembeállítják egymással, sőt, valósággal kijátsszák egymás ellen. Ismerjük azt a véleményt, hogy aki igazán szeret, az egyáltalán nem tekint a „tulajdonságok”-ra, csakis magára a személyre.¹⁵³ Mások szerint a tapasztalat azt bizonyítja, hogy „az a kísérlet, hogy valakit a tulajdonságai miatt szeressünk – legyenek azok lelki vagy testi, szellemi vagy temperamentumbeli tulajdonságok –, valamiféle prostitúcióvá fajul, olyan kapcsolattá, amelyben a másikat aszerint használjuk és értékeljük, amit tesz és amit birtokol. Az olyan kapcsolatok, amelyek a tulajdonságok kölcsönös csodálatára épülnek, kiábrándulással, gyakran elkeseredéssel végződnek.”¹⁵⁴ Ez a megfogalmazás először némileg meghökkentően hangzik. Ugyanez a gondolat Emil Brunner szavaival kifejezve jobban hangzik: „A szeretet-vallomás *nem* így szól: Szeretlek, mert *ilyen vagy* – és hozzátehetjük: *ameddig ilyen*

¹⁵² Gabriel Madinier: *Conscience et amour*. 2. kiad. Paris, 1947. 95. o.

¹⁵³ Love does not look to qualities. Robert O. Johann: *The meaning of Love*. Glen Rock, New Jersey, 1966. 26. o.

¹⁵⁴ Wilhelmsen: *The Metaphysics of Love*. 37. o.

vagy.”¹⁵⁵ Éppen ez a kiegészítés az, ami a kérdést megvilágítja; mert mindenki tudja: ha a „szeretet” véget ér abban a pillanatban, amint a másik embernek bizonyos tulajdonságai (szépség, fiatalság, siker) megszűnnek, akkor az sohasem volt igazi szeretet. A „teszt-kérdés”, hogy még egyszer tisztázzuk, nem így hangzik: Rokonszenvesnek, ügyesnek, kellemesnek találod a másikat? Hanem így: Egyetértesz-e azzal, hogy létezik, vagy van valami kifogásod ellene? Lelked mélyéből tudod-e mondani: jó, hogy van?

Ez a két fogalom azonban – hogy a másik „van” és hogy „ilyen” – természetesen nem választható el egymástól; *existentia* nem létezik *essentia* nélkül. Aki szeret valakit, természetesen mindkettőt látja, amikor ránéz¹⁵⁶, nem tekinthet el attól, hogy milyen; a tervtől, amelynek megvalósítására a másik hivatott. Ezt az eszményt, a másik ember igazi értékét talán csak a szerető ember bizalmat előlegező tekintete veszi észre! Talán úgy zajlik le ez a folyamat, hogy a szeretetet a másik ember tulajdonságai lobbantják lánggra, tehát mégiscsak a „minősége” (szépség, báj, csillogó intelligencia); s azután, amikor már igazi szeretetté vált, hatol be a személyiség mélyére, amely e tulajdonságok rejtett háttere: itt jut el a legfontosabb cselekvésnek, a „létezés”-nek valódi alanyához, a szeretett lény legbensejéhez, amely akkor is *megmarad*, amikor a szeretetre érdemes tulajdonságok már réges-rég eltűntek. Az én szememben ezért az, amit Emil Brunner az igazi szeretet „képletének” nevez – „Szeretlek, mert itt vagy”¹⁵⁷ –, a realitástól meglehetősen idegen konstrukciónak tűnik; soha nem mond ilyet az, aki szeret valakit. Aki szeret egy másik embert, azt mondja: jó, *hogy* itt vagy! – de semmiféle „mert”-ről és „miért”-ről nincs mondanivalója. Valamikor talán, mint mondtuk, csakugyan „okokkal” kezdődött, de miután kibontakozott, a szeretetnek nincs szüksége rájuk.

V.

Jó, hogy vagy! – *kinek* jó? Eddig még nem tettük fel ezt a kérdést; de nyilvánvaló, hogy a dolog lényegébe vág. Hiszen döntő különbség, hogy a *magam kedvéért* találom-e jónak, hogy a másik van (mert nekem szükségem van rá), vagy az *ő kedvéért* (mert szeretném, ha boldog lenne és része lehetne a neki szánt beteljesedésben). De ha a *magam* kedvéért találom jónak, mondhatjuk-e még, hogy „szeretem”?

A tárgyi javakra irányuló „szeretet”-tel nincs is gondunk. Természetes, hogy a bort például a magunk kedvéért szeretjük; „hiszen nevetséges lenne”, mondja Arisztotelész, „ha a bornak javát akarnánk” (vagyis: a bort a bor kedvéért szeretnénk); „legfeljebb azt kívánjuk, hogy jól kezeljék, hogy aztán a mienk lehessen”¹⁵⁸. De joggal mondhatjuk, hogy szeretett tárgyakat is nagy becsben tarthatunk minden érdek nélkül. Ilyenkor egyszerűen annak örülünk, hogy ilyen van –, mint a kiváló burgundi vagy a drágakövek és ékszerek.¹⁵⁹ Az emberi érzékiség szűkebb területén is elképzelhető ilyen öröm, amely nem azonos a pusztta vágyódással. Aquinói Tamás megkülönböztetően emberinek nevezte *convenientia sensibilibium* képességét, azt, hogy az érzéki és érzékletes dolgokat önmagukban, a vágy közbeszólása nélkül tapasztalhatjuk meg.¹⁶⁰ Az állat mindig csak az evés és párzás lehetséges tárgyát veszi észre, az ember viszont megfékezi vágyát és képes arra, hogy magát az érzéki szépséget, például az emberi testet mint szépséget élvezze.¹⁶¹ Ám ezzel észrevétlenül újból az

¹⁵⁵ Eros und Liebe. Berlin, 1937. 26. o.

¹⁵⁶ Ezzel kapcsolatban természetesen gondolkunk kell a Rousseau-nak tulajdonított szép mondatra: Az ember szemügyre veszi, akit szeret, de nem mustrálja.

¹⁵⁷ Eros und Liebe. 26. o.

¹⁵⁸ Nikomakhoszi etika 8,2:1155 b.

¹⁵⁹ Vö. C. S. Lewis: The four loves. London, 1960. 23. o.

¹⁶⁰ II,II,141,4 ad 3. vö. Mal 8,1 ad 9.

¹⁶¹ Vö. Josef Pieper: Zucht und Mass. 9. kiad. München, 1964. 50. o. k.

embernek emberrel való kapcsolatához jutottunk el. Mindenesetre leszögezhetjük, hogy semmi helytelen nem történik, ha bizonyos dolgokat a magam kedvéért „szeretek”: jó, hogy van – nekem jó!

A probléma ott kezdődik, amikor egy személyes lényt, tehát egy másik embert szeretek a magam kedvéért. Itt azonban pontosabban kell fogalmaznunk. Nyilvánvaló, hogy például a nemek közti kapcsolatban az egyértelműen önző „használatba vétel” és a visszaélés a másikkal teljesen idegen attól, amit „emberek közötti szeretet”-nek nevezünk. Ágoston ezt így fogalmazta meg: „Embereket nem szabad olyan módon szeretni, ahogy az ingyentől halljuk: Szeretem a pontyot.”¹⁶² Itt tehát nem lehet semmilyen komoly kérdésünk. Az igazi, a döntő kérdés így hangzik: Vajon amikor azt mondja valaki: – jó, hogy vagy, nekem jó, mert nélküled nem lehetek boldog – vajon ilyenkor minden esetben a szeretet eltorzított formájáról van-e szó? Méltatlan-e az emberhez, legalábbis a *keresztény* emberhez, hogy ilyen módon szeressen? Hozzá tartozik-e az igaz emberi szeretet lényegéhez, hogy a szerető ember semmit nem kíván önmaga számára, sem örömet, sem boldogságot, sem élete lehetőségeinek valamiféle gazdagítását? Vajon az önzetlenség valóban lényeges ismertetőjegye-e az emberek közötti szeretetnek, annak, amely méltó erre az elnevezésre? Vajon nem gyökere-e minden szeretetnek az élet beteljesedésére törekvő vágyunk, nemcsak ténylegesen, hanem egészen törvényesen is? És képes-e az ember egyáltalán olyan feltétlen önzetlenségre, hogy azt akarja, hogy ne legyen boldog?

Itt megmutatkozik, hogy az emberről alkotott elképzelésünket a „szeretet”-téma taglalásakor nem mellőzhetjük, hiszen az mindenben szerepet játszik. – Platón e tárgykörbe vágó híres művében is úgy folyik a vita, hogy – miután a biológia, pszichológia és szociológia szót kapott – valaki feláll és azt mondja: Senki nem érti, mi a szeretet, aki nem veszi fontolóra az ember természetét és a vele történeteket, a *pathémata anthrópou*-t – és ekkor elmeséli a mítoszt az ember eredendő tökéletességéről és annak bűnös elvesztéséről.¹⁶³ Ugyanerre az eredményre jut a már idézett amerikai kísérlet a „szeretet-teóriák” sokaságának áttekintése során: *How love is understood follows from how human nature is understood*,¹⁶⁴ – a szeretet értelmezése az emberi természet értelmezéséből következik.

Az „emberi természet” kifejezést valószínűleg az általános használatnál jobban szó szerint kell vennünk. Közelebbről nézve ugyanis nem elsősorban arról van szó, hogy miféle lény az ember, hanem arról, hogy mi az ember „természettől fogva”, mit hozott magával és mi történt azzal, amivel születése révén (a *natura* szó a *nasci*-ből származik, ami születést jelent) rendelkezik? Ha egyszer ennyire kihegyezetten fogalmazzuk meg a kérdést, akkor már sejthető, hogy Platónhoz hasonlóan magunk is elkerülhetetlenül a teológia területére jutottunk, sőt a hitviták területére. Amint már mondtam, itt csapnak össze a nézetek!

C. S. Lewis beszámol arról, hogy amikor 1960-ban hozzáfogott a szeretetről szóló könyve megírásához, az volt a határozott szándéka, hogy himnuszt énekel az önzetlen, ajándékozó szeretetről (*gift-love*), míg a sóvárgó, kívánó, valamint kapni akaró szeretetről (*need-love*) többé-kevésbé lekicsinylő hangon fog beszélni.¹⁶⁵ De aztán hamarosan megváltozott a

¹⁶² In Epistolam Johannis ad Parthos 8,5. Migne, Patrologia Latina 35,2058.

¹⁶³ Symposion 189 k.

¹⁶⁴ Hazo: Idea of Love, 160. o.

¹⁶⁵ A Need-love és Gift-love közötti különbségben visszatér az amor concupiscentiae és az amor benevolentiae (amor amicitiae), a sóvárgó szeretet és a jóakarató baráti szeretet szembehelyezése. A dolog természete szerint ez a különbség olyan régi lehet, mint az emberi elmélkedés a „szeretet” témájáról; a szövegek tanúsága szerint is hosszú évszázadok óta otthonos a filozófiai-teológiai tanítások nyelvén. Aquinói Tamás is átveszi ezt a terminológiát, ugyanakkor azonban kissé el is határolja magát tőle. Ő szívesebben beszél „nem tökéletes” és „tökéletes” szeretetről (pl. De Spe 3). Ám ezt, a látszat ellenére, nem kifejezetten értékelésnek, semmiképp sem erkölcsi értékelésnek szánja. Amit ki akar fejezni – merőben leíró módon – a következő: Ha „szeretek” bort inni az ünnepi lakomákhoz, akkor ez a borra irányuló, „vágyakozó” szeretet nem tökéletes, hiszen a bor nem az

véleménye. „A valóság bonyolultabb, mint gondoltam.”¹⁶⁶ Ez a mindenki számára magától értetődőnek látszó föltételezés is arra vall, mennyire rányomja bélyegét a köztudatra és a szeretetről való gondolkodásra, elsősorban a keresztény gondolkodásra, egy nagyon határozott koncepció. Erről most részletesebben kell beszélnünk.

Szeretném előljáróban megjegyezni, hogy az „erősz” és az „agapé” szembeállításáról van szó. Az erősz, amely ebben a szembeállításban nem elsődlegesen a nemek közötti szerelmet, hanem minden olyan szeretetet jelöl, amelyben a vágy és szükség is megnyilvánul, tulajdonképpen a keresztény emberhez egyedül méltó szeretet ellenképeként jelenik meg, és ezért kifejezetten végzetes módon pejoratív értelmet tulajdonítanak neki. A megfogalmazások kissé változnak ugyan („erősz és karitás”, „erősz és agapé”, „erősz és szeretet”: ez három könyvcím a harmincas évekből¹⁶⁷) – ami közös bennük, az az erősz leértékelése. Mindhárom könyv szerzője teológus, és téziseik a ránk maradt szent könyvek, elsősorban az Újtestamentum bizonyos értelmezésére támaszkodnak, de elkerülhetetlenül implikálnak egy általánosabb, teológia előtti koncepciót is az emberről, ami mindenkit érint, aki elmélyülten foglalkozik az emberi léttel.¹⁶⁸ A legradikálisabb és ugyanakkor szellem-történetileg legigényesebb megfogalmazása az „erősz és agapé” tételnek a svéd teológus, *Anders Nygren* azonos című kétkötetes művében található.¹⁶⁹ E könyv hatását nem szabad lebecsülni, noha egy olyan gondolat részletes feldolgozásáról van szó, amely talán kezdettől fogva éreztette hatását a kereszténység felszín alatti rétegeiben. Megkísérlem hát – csupán tájékoztató jelleggel és szükségképpen summázva – a Nygren-féle tétel ismertetését, először is a két alapfogalom jellemzését.

Agapé: „a kereszténység eredeti alapkonceptiója”¹⁷⁰, „a minden mást megelőző keresztény alapotívum”¹⁷¹, elsősorban a szinte abszolút értelemben vett *önzetlen* szeretet, amely odaadó, nem uralkodó jellegű, és nem akarja megnyerni az életet, hanem meri elveszíteni azt¹⁷². „Nincs benne vágy és sóvárgás”¹⁷³, „elvileg kizár mindent, amit önszeretetnek neveznek”¹⁷⁴. Nygren itt Martin Luthert idézi: *Est enim diligere se ipsum odisse*¹⁷⁵ – szeretni annyit jelent, mint önmagunkat gyűlölni. Természetesen ezt nem szó szerint kell érteni; az agapé mégis áthidalhatatlan ellentétben áll „minden eudemonisztikusan motivált cselekvéssel”¹⁷⁶, tehát mindazzal, aminek a boldogság vagy akár a „jutalom” elérésére irányuló vágy az indítéka.¹⁷⁷ Az agapénak valójában egyáltalában nincs „indítéka”;

elsődleges, nem a szeretet voltaképpeni tárgya; ez inkább én magam vagyok; és ez az önmagam felé forduló szeretet ebben az értelemben „tökéletes”, ami nem jelent mást, mint azt, hogy itt a „szeretet” fogalma a maga csonkítatlan értelmében beteljesedett. – Tamás, mint mondtuk, általában a szokásos terminológiát használja, természetesen kiegészíti azzal a bizonyos értelemben korlátozó megjegyzéssel, hogy némely szerzők a quibusdam javasolják, illetve használják (I,60,3).

¹⁶⁶ The four loves. 10. o. k.

¹⁶⁷ Heinrich Scholz: Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. Halle, 1929. – Anders Nygren: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe I–II. Gütersloh, 1930; 1937. – Emil Brunner: Eros und Liebe. Berlin, 1937.

¹⁶⁸ Heinrich Scholz filozófiai és logikai írásai révén vált ismertté, egyetemi pályafutását, magántanári képesítésének megszerzését azonban vallásfilozófiai és rendszeres-teológiai témák feldolgozásával kezdte (Adolf von Harnacknál).

¹⁶⁹ Nygren a modern evangélikus teológia egyik vezető alakjának számít. A lundi egyetem tanára; később lundi püspök. 1947-től 1952-ig a Lutheránus Világszövetség első elnöke. Főműve: Eros und Agape.

¹⁷⁰ Eros und Agape I. 31. o.

¹⁷¹ Uo.

¹⁷² Uo. 185. o. k.

¹⁷³ Uo. II. 12. o.

¹⁷⁴ Uo. I. 192. o.

¹⁷⁵ Uo. II. 533. o.

¹⁷⁶ Uo. II. 548. o.

¹⁷⁷ Uo. II. 549. o.

kifejezetten „indíték nélkül való”¹⁷⁸. Az indíték, a „motiváció”, tehát az, ami „valamire indítja” az embert, függőséget jelentene; az agapének azonban „nincs szüksége semmire, ami kívülről hozná mozgásba”¹⁷⁹; tehát „közömbös”¹⁸⁰ minden adott értékkel szemben. A „spontaneitás”¹⁸¹ az a szó, amellyel Nygren végezetül az agapé döntő vonását, „forrás”¹⁸²-jellegét meghatározza. Ugyanígyen értelemben beszél „szuverén voltáról”¹⁸³ és „teremtő”¹⁸⁴ jellegéről¹⁸⁴, minthogy ő maga teremti meg, nem feltételezi előre az értékeket¹⁸⁵. Az *erősz* minden tekintetben ellentét az agapének: nem teremtő jellegű és nem spontán, hiszen lényegében az határozza meg, amire irányul – a meglevő jó és szép –, az ember ezt veszi észre, s azután kezdi szeretni a másikat.¹⁸⁶ Az erősz „a szeretetnek vágyakat tartalmazó, egocentrikus fajtája”¹⁸⁷. „A kiindulópont az emberi szükséglet, a cél e szükséglet kielégítése.”¹⁸⁸ Az „erősz alapvetően önszeretet”¹⁸⁹, még legszublímáltabb formájában is, még akkor is, ha önmagát „az ember Istenhez vezető útjának” véli.¹⁹⁰ Ez a megítélés egyébként még Ágoston jól ismert megállapítására¹⁹¹ is vonatkozik: az emberi szív nyugtalan, amíg nyugalmat nem talál Istenben – ebben mutatkozik meg, hogy Ágoston egészen a platóni erősz-tan hatása alatt áll, amelynek semmi köze a szeretetről alkotott keresztény elképzeléshez¹⁹². Semmiféle út, a szublimálás útja sem vezet tovább az erősztól az agapéig.”¹⁹³

Nygren véleménye szerint „a sóvárgó szeretetnek vagy önszeretetnek tiszta Isten-szeretetté való szublimálására”¹⁹⁴ irányuló kísérlet már igen korán megtörtént, annak következtében, hogy platóni, tehát pogány képzeteket olvasztottak be az élet keresztény értelmezésébe. Nüsszai Szent Gergelyt említi példaként, aki a lélek Istenhez való fölemelkedéséről beszél, az égi lajtorjáról, a magasba törő lángokról és a lélek szárnyairól.¹⁹⁵ Ezt a rossz kompromisszumot aztán, amely az egyesíthetlent próbálta összekapcsolni, Ágoston foglalta először rendszerbe; Nygren ezt „caritas-szintézis-nek nevezi.”¹⁹⁶ Azonban Aquinói Tamás volt az, aki a kereszténységben mindent a szeretetre, a szeretetben pedig mindent az önszeretetre vezetett vissza.¹⁹⁷ Az erősznak és agapének ezt a hamis, az eredeti keresztény kiindulást szem elől tévesztő összehangolását tehát Tamás folytatta és fejezte be. Így aztán „az a hely, ahol a keresztény agapé-szeretet ... menedéket találhatna”, végérvényesen eltűnt.¹⁹⁸

A középkor végéről és az újkor kezdetéről Nygren kijelenti, hogy a tárgyilagosan nem megalapozható „szintézist” felrobbantották: részben a reneszánsz ember életfilozófiája, amely

¹⁷⁸ Uo. I. 58. o. II, 549. o.

¹⁷⁹ Uo. II. 551. o.

¹⁸⁰ Uo. I. 60. o.

¹⁸¹ Uo. II. 548. o.

¹⁸² Uo. II. 551. o.

¹⁸³ Uo. I. 185. o. k.

¹⁸⁴ Uo. I. 60. o.

¹⁸⁵ Uo. I. 185. o. k.

¹⁸⁶ Uo.

¹⁸⁷ Uo. II. 11. o.

¹⁸⁸ Uo.

¹⁸⁹ Uo. I. 192. o.

¹⁹⁰ Uo. I. 154. o.

¹⁹¹ Vallomások I. 1.

¹⁹² Eros und Agape, II. 297. o.

¹⁹³ Uo. I. 35. o.

¹⁹⁴ Uo. II. 472. o. k.

¹⁹⁵ Uo. II. 244. o. kk.

¹⁹⁶ Uo. II. 255. o.

¹⁹⁷ Uo. II. 465. o.

¹⁹⁸ Uo. II. 467. o.

kizárólag az erősz mellett tört lándzsát; részben pedig Martin Luther, aki az agapé eszméjét ismét a maga érintetlen tisztaságában állította helyre.¹⁹⁹ Nygren persze Luther teljesítményét rombolásnak nevezi, és szokatlanul ingerült szavakat használ. Arról a hamis szintézisről beszél, „amelyet Luther szétzúzott”²⁰⁰. „Luther legfőbb feladatának tekintette a klasszikus katolikus szeretetgondolat, a caritas-szintézis megsemmisítését.”²⁰¹ Luther „zúzta szét a szeretetnek lényegében az erősz motívumra felépített katolikus szemléletét”²⁰². Ez, el kell ismernünk, szívből jövő, egyenes beszéd, amely semmi esetre sem próbál ellentéteket egybemosni. Ugyanez áll Nygren szűkszavú végkövetkeztetésére: „Egyrészt – a katolicizmusban – a vágyakozó szeretet a mindent összetartó kötelék... Másrészt – Luthernél – a vallással és az agapé ethoszával van dolgunk.”²⁰³

Nygren műve – amelynek érvekben és történelmi adatokban való gazdagsága ebből a beszámolóból aligha derülhet ki – meglehetősen tanácstalanná tett, elsősorban az emberről feltételezhető és tőle elvárható szeretet számomra elképzelhetetlen felfogása miatt. Fölmerült bennem a kérdés: vajon az erősz kizárólagos keresztény álláspontként feltüntetett éles hangú elítélése – amely nemcsak a keresztények, hanem általában az emberek tudatába mélyen behatolt –, vajon nem ez idézhette elő a kereszténység elítélését is, amely napjainkban – éppen arra hivatkozva, ami az embert az erősz területén, valójában vagy vélten, természetből fogva éri – mindnyájuk szeme láttára elég hevesen robban ki?

Egyébként nem állíthatjuk, hogy a Nygren-féle tétel, elsősorban a vágy és szükséglet jellegű szeretet leértékelése, csak egy szélsőségesen radikális különvéleményt képviselne. És ezzel kapcsolatban is kell néhány szót szólnunk. Számomra mindenekelőtt szomorú meglepetés volt az, hogy Nygren szomszédságában olyan rangos teológust találtam, mint amilyen Karl Barth, akiről Hans Urs von Balthasar egyébként joggal jelenti ki, hogy „bizonyára Tamásig kellene visszamennünk, hogy hasonlót találjunk”²⁰⁴. Karl Barth a teremtésről szóló művében elfogultság nélkül, tiszteletre méltó realizmussal beszél a nő és férfi közötti, a szó szorosabb értelmében erotikus szerelemről, az ebben rejlő örömről; arról, hogy mit jelent az ilyen kapcsolatban az önigenlés és az egymást választó döntés. Kálvin erkölcsi szigorát, aki „ismerőseivel választatott magának feleséget”, a legkevésbé sem tartja „követendőnek”. A német reformátorról pedig azt mondja: „Reméljük, hogy Luther mégsem gondolta egészen komolyan, amikor kijelentette, hogy azért vette feleségül Katharina von Borát, hogy megbántsa vele a pápát.”²⁰⁵ Nyilvánvaló, hogy itt az „erotikus”, a hús-vér emberek személyes találkozásokkor fellobbanó, semmiképp sem „motiválatlan” szerelmet nemcsak hogy néven nevezi, hanem valósággal meg is követeli a szerző. Amikor azonban ugyanaz a Karl Barth A megbékélésről szóló tanítás-ban kifejezetten az „erősz és agapé”²⁰⁶ témáját érinti, az erősznak csaknem ugyanazt a negatív értékelését adja, mint Nygren. Hogy ki „befolyásolta” a másikat (Barth négy évvel idősebb Nygrennél), és hogy fennáll-e itt egyáltalában valamiféle kapcsolat, ennek nincs jelentősége. Annyi bizonyos, hogy noha Barth olykor érezhetően bírálja Nygrent²⁰⁷, ő maga is beszél az Ágostonnal kezdődő „középkori caritas-szintézis”-ről, amelyben a „bibliai agapé” és „az antik, illetve hellenisztikus erősz” közötti ellentét, „ha nem is felismerhetetlenül, de távolról sem könnyen felismerhetően”

¹⁹⁹ Uo. II. 255. o.

²⁰⁰ Uo. II. 378. o.

²⁰¹ Uo. II. 544. o.

²⁰² Uo. I. 40. o.

²⁰³ Uo. II. 561. o.

²⁰⁴ Karl Barth – Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln, 1951. 35. o. k.

²⁰⁵ Kirchliche Dogmatik. Harmadik kötet, IV. rész. Zollikon–Zürich, 1951. 241. o.

²⁰⁶ Uo. IV. köt. II. „A keresztényi szeretet problematikája” c. fejezet (825. o. kk).

²⁰⁷ Uo. IV,2; 834, 837. o.

fennmaradt.²⁰⁸ Amint már ebből a megfogalmazásból is látszik, itt nem érvényesül olyan doktriner szemlélet, mint Nygrennél. A svájci realista Karl Barthot ebben egyszerűen megakadályozta az, hogy közletről ismeri és érti az átlagos keresztény ember hétköznapiját. „Mindaddig, amíg szeretetre képes emberek léteznek, akár keresztények, akár nem, mindig lesznek olyanok is, akik az erősz világában élnek;”²⁰⁹ „nincs olyan keresztény, aki finomabb vagy erőteljesebb formában (és valószínűleg mindkettőben) ne »szeretne« így²¹⁰ ennek az egészen másféle szeretetnek az értelmében is” – vagyis az erősz által meghatározott módon. Az erősz alapvetően negatív értékelése mégis újra meg újra megfogalmazódik. Az erősz Karl Barth szerint is „önszeretet”,²¹¹ „durvább vagy finomabb étvág”,²¹² „a keresztényi szeretet pontos ellenképe”²¹³. „Az erősz-szeretettel szemben tanúsított türelem minden mozzanata kifejezetten keresztényietlen mozzanat”²¹⁴, és már maga az „a kijelentés” is elviselhetetlen, „hogy az erősz-szeretet a keresztényi szeretet kezdő foka”²¹⁵. „A kereszténység idegensége a környező világgal szemben a ... keresztényi szeretetnek a másfajta szeretettől való elkülönülésében nyilvánul meg – ami még magukat a keresztényeket is megosztja.”²¹⁶

Amint már kezdettől fogva feltételezhető volt, ebből az utolsó, rendkívül elvszerű állításból más is kiderül: nevezetesen az, hogy általában szeretetről és külön az erőszról elmondottakban valóban benne van annak elképzelése, hogy milyen is az emberi természet: az ember „kereszténység előtti”, teremtés által adott természete. Ez csakugyan valami „idegen”, a keresztényitől „elkülönült” lenne? Vagy talán éppen ellenkezőleg: ez az a szilárd alap, ami nélkül a keresztényi, a „természetfölötti”, a „kegyelem” (vagy bárhogyan nevezzük is ezt az új dimenziót) egyáltalán nem tud gyökeret verni és gyarapodni?

Mindenekelőtt azonban fel kell tenni a kérdést: Ha a „természetes” embernek és mindannak, amivé az ember a teremtés révén vált és ami a sajátja, ha mindennek semmi köze nincs az agapéhoz, akkor – pontosan megfogalmazva a kérdést – ki az agapé alanya? Tulajdonképpen ki az, aki szeret? Erre a kérdésre világos választ kapunk Anders Nygrentől. Mégpedig Martin Luther egyik gondolatának értelmezése révén. A lutheri mondat a következő: „Aki megmarad a szeretetben, az már nem csupán ember, hanem Isten.” Nygren értelmezése szerint ez azt jelenti, „hogy a keresztény szeretet valódi alanya nem az ember, hanem maga Isten”. És az ember? Ő csupán „a vezeték, a csatorna, amely Isten szeretetét vezeti”²¹⁷. Ez csakugyan világos beszéd; de egyúttal leleplezi azt is, hogy az egész elképzelés mennyire problematikus, sőt belsőleg lehetetlen. Agapének kezdettől fogva nem Isten saját szeretetét, hanem a szeretetnek kizárólag a keresztény emberhez egyedül méltó és tőle megkövetelendő formáját nevezi. Ezt egyfelől a maga feltétlen önzetlenségében függetlenül szuverén, spontán, áradó, teremtő tettek mondja magasztalva. (Ezt Nygren követői még tovább fokozzák: „A szeretet, amely ok nélkül szeret és semmit sem kap;”²¹⁸ „a szeretet, amely nem akar kapni, csak adni”²¹⁹.) Egyfelől tehát túlméretezett az igény az emberrel szemben, de túlméretezett magának az embernek az igénye is. *Másfelől* viszont – a szeretet alanyára vonatkozó kérdésben – ugyanazt az embert teljesen semmibe veszi: nem is ő az, aki

²⁰⁸ Uo. 836. o. k.

²⁰⁹ Uo. 837. o.

²¹⁰ Uo. 833. o. k.

²¹¹ Uo. 833., 845. o.

²¹² Uo. 844. o.

²¹³ Uo. 833. o.

²¹⁴ Uo. 835. o.

²¹⁵ Uo. 834. o.

²¹⁶ Uo.

²¹⁷ Eros und Agape. II. 557. o.

²¹⁸ Grünhut: Eros und Agape. 20. o. k.

²¹⁹ Erwin Reissner: Glaube, Hoffnung, Liebe. Hamburg, 1954. 44. o.

szeret! Az ő oldalán nemcsak hogy teremtvő szuverenitás nincs, hanem tulajdonképpen semmi nincs!

Mielőtt érveimet részletesen kifejteném, ezzel szembe kell állítanom saját téziseimet. Ez ugyanis mindkettőt kétségbe vonja: az ember semmiségét is és szuverenitását is – mégpedig világos egyetértésben a nagy nyugati keresztény gondolkodás hagyományával (Ágostontól kezdve Aquinói Tamáson keresztül Szalézi Ferencig, Leibnizig és C. S. Lewisig, korunk jelentős világi teológusáig). Mi emberek egyáltalán nem „semmik” vagyunk, hanem nagyon is „valakik”, akik éppen *creatura*-ként Isten ajándékából, de éppen ezért valóságosan, a sajátunkká vált léttel rendelkezünk. Az ember ugyanakkor, éppen teremtvő volta miatt, természettől fogva olyan lény, akinek szükségletei vannak, ő maga egyetlen hatalmas, csillapításra sóvárgó szükséglet, *one vast need*²²⁰, „maga az éhes teremtmény”²²¹. És ez a két dolog: hogy van saját létünk, de rászorulunk másra – soha máskor nem kerül olyan láthatóan napvilágra, mint amikor szeretünk.

VI.

Az ember „semmisége” és mindaz, amit testi lényként természettől és születéstől fogva, tehát a teremtvől eredően magával hozott; ezek a kérdések szorosan a *teológiához* tartoznak, ezért nem foglalkozunk velük részletesen. Mindez fölöttébb kétségessé vált az „emberrel történtek” említett platóni problémája, nevezetesen az, hogy milyenné vált az ember természete és azok az erők, amelyek képessé teszik az embert a szeretetre, az elgondolhatatlan időkben történt, de mindmáig ható eredendő bűn következtében. Ez elég világosan megmutatkozik Anders Nygrennél például abban, hogy saját agapé-tana előfutárai között a manicheus-gnosztikus szektáriánus Marciont is megnevezi, akitől az egyház a második században félreérthetetlenül és végleg elhatárolta magát. Marcion, mondja Nygren²²² mint az agapé-gondolat első hirdetőinek egyike, azt állította, hogy a keresztény Istennek „semmi köze a teremtvőhöz”; mivel az agapé „teljességgel motiválatlan” jellege csakis „a teremtvő és a megváltás közötti bármiféle kapcsolat” tagadásával válik érthetővé. Az itt hangsúlyozott összefüggés félreérthetetlenül és szinte ijesztően megvilágítja Nygren egész koncepciójának kérdésességét. Csakhogy – amint már mondtuk – itt merőben teológiai kérdésről van szó, tehát a szent könyvek és a kinyilatkoztatás meghatározott értelmezéséről. A bölcselkedő aligha tud ehhez hozzászólni. Amit azonban megtehet és meg is kell tennie az az, hogy egyenesen kimondja a maga feltevéseit, pontosabban szólva mindazt, amit ezzel kapcsolatban hisz vagy nem hisz. Ezzel nyilvánvalóan nem teológiát művel, jóllehet, talán elkerülhetetlenül, egy általa törvényesnek tartott teológiára támaszkodik és hivatkozik. A magam részéről fölvetem tehát azt a gondolatot, amelyet a kereszténység nagy hagyománya a mai napig megőrzött: egyszerűen teremtvőségünk fogalmához tartozik, hogy a *creatura* nem rendelkezhet önállóan azzal, amit léte által kapott. Önmaga természetét nem tudja megváltoztatni vagy szétzúzni, még ha akarná sem. Mivel az embert Isten föltétlen teremtvő hatalma hívja létre, megmarad – talán éppen *malgré lui-même* – annak, amivé a teremtvő során vált: személyes én-nek és valakinek. És ez a valaki, az ember maga az, aki a szeretetben egy másik ember felé fordulva így szól: Jó, hogy vagy! Ha valahol és valamikor, éppen a másik ember felé fordulásnak ebben a szeretetteljes aktusában nem „csatorna” és „vezeték” az ember, hanem valóban alany és személy. És a „természettől szeretőben” is,

²²⁰ C. S. Lewis: *The four loves*. 11. o.

²²¹ G. Simmel: *Fragmente und Aufsätze*. 14. o.

²²² *Eros und Agape*. II. 110. o.

nevezzék *caritas*-nak vagy *agapé*-nak, merítse akár a „kegyelem”-ből erejét – abban is mi magunk vagyunk azok, akik szeretünk.

Sokkal közvetlenebb módon, saját belső tapasztalatunk révén szerzünk tudomást a második tényről; arról, hogy az emberi szeretet semmiképpen sem „szuverén”. – Sohasem a szeretet *hozza létre* „az értékeket”, aminthogy az sem a szeretet műve, hogy valami vagy valaki érdemes a szeretetre. A szeretet magától értetődően annak a folyamatnak a része, amelynek alapján az emberi élet teljesülése először válik megalapozottan megvalósíthatóvá: tehát először a lét jön, azután az igaz és végül a jó. Számunkra ez a következőt jelenti: az első, hogy tőlünk függetlenül valóságosan létezik az, ami érdemes a szeretetre; azután ennek tapasztalattá kell válnia; és csak ezután – tehát semmiképp sem „motiválatlanul” és „ok nélkül” – mondjuk elfogadó szeretetünkben: Jó, hogy van!

Ez az értelme annak a mondatnak is, amelyről Nygren helytelenítő hangon és szinte felháborodva jelenti ki, hogy Aquinói Tamás „nem átalotta” leírni; ezzel szerinte megmutatta, hogy „a szeretetben mindent az önszeretetre vezet vissza”²²³, számára tehát a tiszta agapé eredeti fogalma már megközelíthetetlen. A mondat így hangzik: „Ha föltételezzük azt a lehetetlen esetet, hogy Isten az ember számára nem lenne valóban jó, nem lenne valami jó dolog, akkor az embernek sem volna oka a szeretetre.”²²⁴ Mit mond ezzel? Mindössze azt, hogy a „jó, hogy vagy” mozzanatot csakis a szeretett lény jósága igazolja, csakis ez adja meg reális alapját, és hogy a dolgoknak ez a rendje nemcsak a tárgyi javak és embertársaink iránti szeretetre, hanem Isten iránti szeretetünkre is érvényes – még az örök életben is.²²⁵

De hogyan is lehetne a mi szeretetünk Isten iránt „alaptalan” és „motiválatlan” vagy akár „szuverén”? Ugyancsak „elbizakodott és ostoba teremtménynek kellene lennie annak, aki fontoskodva Teremtője elé állna és kijelentené: nem koldusként jöttem; én önzetlenül szeretlek!”²²⁶ A mi Isten-szeretetünk elkerülhetetlenül és messzemenően – ha ugyan nem teljességgel – vágyat és szükségletet tartalmazó szeretet (*need-love*)²²⁷ – következésképpen tehát erősz, azaz alapjában önszeretet. Amennyiben nem felejtjük el, hogy az önszeretet nem szükségszerűen „önző”, és hogy önzetlen önmegőrzés²²⁸ is létezik, akkor a felelet csakis igenlő lehet.

Azonban az ilyen beteljesedésre irányuló, vágyó szeretet a magva és kezdete mindenfajta emberi szeretetnek. Ez egyszerűen lényünk elemi dinamizmusa, amely a teremtés aktusában működésbe lép. Mindenekelőtt meghaladja lehetőségeinket, hogy korlátozzuk vagy kiiktassuk. Ez az az „igen”, amelyet már létünk maga állít, még mielőtt mi tudatosan „igent” (vagy „nemet”) *mondhatnánk*. Itt váratlanul pontos értelmet kap az ágostoni gondolat, amely különböző változatokban művei mindegyikében jelen van: *Pondus meum amor meus*²²⁹, – saját súlyom az, amely, mint a bennem élő szeretet, minden helyzetben megtart. E minden tudatos döntésünkre ható ősimpulzus fölött éppoly kevésbé rendelkezünk, mint ahogy egyetlen lény sem tud erőszakot tenni a természetén²³⁰. Még egyszer le kell szögeznünk, hogy ez az elkerülhetetlen és adott természetes törekvés a beteljesedésre alapjában véve önszeretet. „Az angyal, akár az ember, természettől fogva önmaga javára és kiteljesedésére

²²³ Uo. II. 464. o. k.

²²⁴ Dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. II,II,26,13 ad 3.

²²⁵ A Summa theologicának az az articulusa (II,II,26,13), amelyből ez a mondat származik, valóban a következő címet viseli: „Érvényes marad a szeretet rendje az Örök Életben is?” (Utrum ordo caritatis remaneat in patria).

²²⁶ C. S. Lewis: The four loves. 12. o.

²²⁷ Uo. 11. o.

²²⁸ Vö. Josef Pieper: Zucht und Mass. 18. o. k.

²²⁹ Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Vallomások 13,9.

²³⁰ Nihil habet dominum suae naturae. I,60.1, obj. 2.

törekszik; és ez azt jelenti, hogy szereti önmagát.”²³¹ A többé-kevésbé meghonosodott szóhasználat szerint az erősz magában foglal minden vágyat, amely a lét teljességére, a boldogságra sóvárgás csillapítására, az élet javaira szomjazás kielégítésére irányul – s ezekhez nemcsak az emberek közelsége és közössége tartozik, hanem az Isten életében való részvétel is. Ha ezt a meghatározást elfogadjuk, akkor az erősz egy gyökerében természetes impulzus, amely teremtménységénél fogva közvetlenül adott a véges ember teremtett lényében. És ha Karl Barth azt követeli, hogy az ember válasszon az erősz és az agapé között: „így vagy úgy akar-e szeretni”²³², akkor választ kell adnia a kérdésre: egyáltalán képes-e az ember arra, hogy ebben „válasszon”? Hiszen a választásnak előfeltétele az, hogy „a másik lehetőségre is képes”-ek legyünk. De tud-e az ember mást kívánni, mint azt, hogy boldog legyen? Aquinói Tamás – akit ezúttal nem elsősorban individuális szerzőnek, inkább az áthagyományozott emberi bölcsességek „összegezőjének” tekintünk – számos helyen határozott „nem”-mel válaszolt erre a kérdésre: az ember nem képes másra! „A szellemi lény természetétől fogva kívánja, hogy boldog legyen, tehát nem tudja azt akarni, hogy boldogtalan legyen.”²³³ Ez a megfogalmazás, amelyben nem szabad meg nem hallani az ember teremtménységére vonatkozó utalást, természetesen semmiképp sem törvényesíti a véletlen szeszélyt, sem bármilyen kinyilvánított „boldogságszükségletet”. Az „erősz és agapé” témát azonban mégis egy rendkívül következetes gondolattal gazdagítja; azzal, hogy a teljességgel önzetlen, „motiválatlan”, kapni nem akaró, „szuverén” agapé-szeretet követelése, amely személyes vágyaink elnémitására és legyőzésére szólít, egyszerűen azon alapul, hogy helytelenül ítélik meg a valóságos, élő embert. Mégpedig nem úgy, hogy nem ismerik fel ténylegesen tapasztalható tökéletlenségét, hanem inkább a *conditio humana*-t, a teremtett lény állapotát nem veszik tekintetbe. Hiszen Tamás és az általa képviselt bölcséleti hagyomány nemcsak határozottan tényként fogadja el a boldogságra irányuló természetes vágyat, mint az emberi gyöngeségnek immár a világról el nem tüntethető megnyilvánulását, hanem azt is leszögezi, hogy ez a vágy a legmélyebb szomjúság csillapítására nemcsak tökéletesen „rendjén való”, hanem át nem ugorható kezdete is a szeretetben való kiteljesedésnek.

Ha a boldogságvágyat az erősszal együtt lebecsüljük, akkor a „szeretet” jelenségének elfogulatlan képe elhomályosul és eltorzul. Tisztán kell látnunk, hogy sem az egyik, sem a másik nem hivatkozhat a lét értelmezésére, amely a tudattalan gyökerekig és az ösztönös beszédig belevésődik gondolkodásunkba, tehát a lét keresztény értelmezésébe. Csak ha visszanyertük ezt a felismerést, amely az európai gondolkodás nagy hagyományaiban sohasem ment veszendőbe, akkor láthatjuk tisztán és szabadon azt az alapvető ténytet, hogy minden szeretet természetes gyümölcse az öröm; de azt is, hogy minden emberi boldogság – amire akadálytalanul és nem feltétlenül „önző módon”, tehát tiszta lelkiismerettel törekedhetünk – lényegében a *szeretet boldogsága*, akár *erősz*-nak, akár *agapé*-nak hívják, akár az ember barátjára, szerelmesére, fiára, felebarátjára vagy magára Istenre vonatkozik.

„A szeretet boldogsága”, „szerelmi boldogság”, „boldogság a szerelemben” (vagy akár a „szerelemmel”) – ezek, mint mindenki tudja, meglehetősen sokjelentésű és a szóhasználatban ugyancsak elburjánzó vagy eltorzult képzetek, amelyeket először helyre kell igazítanunk. Ezúttal természetesen nem arról beszélünk, amikor valakinek *szerencséje van* a szerelemben, amikor *fortuna* kedvez valakinek, és az megtalálja a megfelelő partnert. Ez rendkívül gyakori eset, és semmi kivétlnivalót nem találhatunk benne – ámbár nyilvánvalóan lényeges a különbség, hogy mit keres és talál valaki; hogy a férfi például „éltre szóló társat” talál-e a nőben („amíg a halál el nem választ bennünket”) vagy olyan partnert, akit Harvey Cox²³⁴

²³¹ I,60,3.

²³² Kirchliche Dogmatik. IV,2; 835. o.

²³³ C. G. 4,92.

²³⁴ Stadt ohne Gott? Stuttgart–Berlin, 1966. 220. o.

„playboy-kellék”-nek nevez. Tehát mindenesetre valami másról beszélünk, nevezetesen arról a lényeges mellérendelésről, amely a boldogság *állapotát* és az örömet a szeretettel összeköti, egy mellérendelésről, amely – mint hamarosan kiderül – nem is olyan egyértelmű, mint azt először feltételezzük.

Az öröm, természete szerint másodlagos és alárendelt. Noha semmi értelme azt kérdezni valakitől, hogy „miért” akar örülni; így tehát azt gondolhatnánk, hogy az öröm olyasvalami, amit önmagáért keres az ember – vagyis nem „másodlagos”. De ha pontosabban megfigyeljük, akkor kiderül, hogy az ember, ha tiszta ügyről van szó, nem egyszerűen és föltétel nélkül az örvendezés pszichés állapotára törekszik, hanem arra, hogy *oka* legyen az öröme. „Ha tiszta ügyről van szó!” Szó lehet ugyanis nem tiszta ügyről is – például akkor, amikor „ok” hiányában valamiféle manipuláció révén valami olyan „indítékot” hoznak működésbe, amely nem igazi örömet szerez, hanem mesterségesen idézi elő a megalapozatlan, csalóka öröm érzését – akár valami kábítószer, akár az agyközpont elektronikus ingerlése a kiváltó ok. Julian Huxleynek ugyan az volt a véleménye, hogy „az elektromos boldogság is boldogság”²³⁵; nekem azonban az a meggyőződésem, hogy Ágoston találóbban fogalmazza meg a valóságot – és az átlagember véleményét is –, amikor azt mondja: „Nincs senki, aki nem szívesebben szenved el ép elmével a fájdalmat, semminthogy tébolyodottan örüljön.”²³⁶ Igazán örülni csak akkor tud (és akar) az ember, ha oka van az öröme. Ez az ok tehát az elsődleges, az öröm pedig másodlagos.

De vajon nincs-e az embernek megszámlálhatatlan oka az öröme? Igen, van! Csakhogy valamennyi egyetlenegy közös nevezőre hozható: arra, hogy az ember megkapja vagy birtokolja azt, amit szeret – legyen ez még a jövőbe vetett reménység vagy már a múlt emléke. Aki tehát semmit és senkit nem szeret, az örülni sem tud, bármilyen kétségbeesetten kívánja is. (Ilyenkor alakul ki az a helyzet, amelyben felülkerekedik a kísértés a „mesterséges Édenkerttel” való öncsalásra.)

Mindaddig világosnak, problémáktól mentesnek látszik a szeretet és az öröm egymáshoz tartozása. Kívánci magamnak valamit, amit „kedvelek” és „szeretek” – és megkapom. Amit szeretetteljes erőfeszítéssel – nevezzük „szeretetteljes igyekezet”-nek – próbáltam meg létrehozni, azt sikerül megvalósítanom (egy tudományos bizonyítás, egy új rózsafajta kitenyésztése, egy költemény). Egy beszámoló szerint két szibériai hadifogoly azt kérdezi egymástól, tulajdonképpen mikor és mitől lesz boldog az ember. A következő feleletre jutnak: ha együtt van azokkal, akiket szeret.²³⁷ Ezekben a példákban tökéletesen nyilvánvaló a szeretet és az öröm összefonódása. Az oly sokszor megénekelt „boldog vagyok, mert szeretsz” is viszonylag világos, ha nem is egészen „tiszta” eset. Ha ugyanis valaki azt mondja nekünk: „Milyen csodálatos, hogy itt vagy” – s ennek örülünk, még ebbe az örömben is vegyülhetnek idegen elemek (kielégített hiúság, igazolt érvényesülési vágy és így tovább).

De mi a helyzet magának a szeretetnek az örömeivel, azzal az örömmel tehát, amely abban rejlik, hogy szeretünk? A tapasztalat természetesen tüstént határozottan helyesel: Igen, ez az öröm kétségtelenül létezik! De hogyan lehet akkor másodlagos az öröm – tehát a válaszuk

²³⁵ After all, electric happiness is still happiness. Man and his future. Edit G. Wolstenholm. London, 1963. 12. o.

²³⁶ Istenállam 11,27. – Mindazonáltal meggondolandó, hogy az „igazi”, megalapozott boldogság és az „előidézett” boldogságérzés határai in concreto elmosódtak. Amikor a zsoltár (Zsolt 103,15) azt mondja (hogy az ember) „szívét meg borral vidíthassa” – nincs-e szó ebben egy, durván szólva, vegyi-fiziológiai módon előidézett „öröm”-ről is? A magam részéről úgy vélem, attól függ, hogy egy már önmagában ünnepi-örömteli óra „emelkedettebb” hangulatáról vagy az „öröm” mesterséges és szándékos pótlásáról van-e szó. – Igaz, Pascalnak a szerelmi szenvedélyekről írott traktátusában a következő figyelemre méltó és – véleményem szerint – problematikus mondat olvasható: „Mit számít, hogy valamely öröm hamis, ha az embernek meggyőződése, hogy igaz?” Die kleinen Schriften (Vermächtnis eines grossen Herzens) Sammlung Dietrich. Leipzig 1938. 155. old.

²³⁷ Vö. Helmut Gollwitzer, ... und führen, wohin du nicht willst. München, 1951.

arra, hogy valamit, amit szeretünk, megkaptuk vagy birtokoljuk? Erre azt mondanám: úgy, hogy szeretünk szeretni! Hiszen miközben szeretünk, csakugyan azt kapjuk meg, amit szeretünk. Egész életünk arra törekszik, hogy okkal mondhassuk: Milyen jó, hogy vagy! Milyen csodálatos, hogy itt vagy! Természetesen az „ok”, a tudatunk számára egyetlen helytálló ok semmi egyéb nem lehet, mint az, hogy az általunk magasztalt tárgy vagy ember valóban „jó” és „csodálatos”. Amint már mondtam, itt egészében bizonyosságot nyer az élet összefüggéseinek „valósága”; az, hogy a szeretet és az öröm nem elkülönített érzelmek vagy elszigetelhető pszichés ingerek illuzionisztikus játéka, hanem a valóságra adott válasz. Elsősorban természetesen arra válasz, hogy valóban egymáshoz illenek és egymásnak teremtdtek azok, akik „jók” egymásnak. Így, egy újabb szemszögből nézve ismét meglátjuk, hogy a szeretet: ajándék – nemcsak akkor, amikor minket szeretnek, hanem akkor is, amikor mi szeretünk. A szeretet legelső rezdülésében rejlő hála pedig még inkább érthetővé válik. Hálások vagyunk, mert valóban megadatott nekünk, amire természetből fogva sóvárgunk és amit szeretünk: szívünk mélyéből „jó”-nak mondhatunk, „jó”-vá hagyhatunk valamit.

Ebben a felismerésben a teremtés egész alapszerkezete tükröződik. Helytelen volna ezt a líra és a semmire sem kötelező dolgok területére száműzni (noha a goethei sor páratlanul pontos és realiztikus: „Boldog csak az a lélek lehet, aki szeret.”) Valószínűleg itt is felismerhetőbbé válik a tényállás ellenszegülő valósága, ha az érem másik oldalát is megnézzük. A másik oldal a képtelenség a szeretetre, az alapvető részvétlenség, *the despairing possibility that nothing matters*²³⁸. Nem a gyűlölet a szeretet valódi ellentéte, hanem a kétségbeesett közöny, amelynek semmi sem fontos.²³⁹

A kétségbeesés szó itt betű szerint értendő. Szigorúbban, mint általában értik. A nagyfokú „közöny” (amikor „minden mindegy”) valamiképpen csakugyan összefügg a kárhozottak lelkiállapotával. Dosztojevszkij Karamazov testvérek című regényében Zoszima sztarec azt mondja: „Ti apák és tanítók, mi a pokol? Én azt gondolom, a fájdalom, amit amiatt érzünk, hogy már nem tudunk szeretni. A végtelen létben, időn és téren kívül, egy lelkes lénynek a Földön való megjelenésével csak egyszer adatik meg a lehetőség, hogy így szóljon önmagához: »Vagyok és szeretek«.” Aki ezt túlságosan misztikusnak vagy teologizálóknak véli, annak talán többet jelent az, amiről az emigrációból visszatért egyik mai német író közvetlen tapasztalatként beszámol. A maga személyesebb megfogalmazásában ugyanazt mondja, mint a bölcs orosz szerzetes. Hazatérésekor „kétféle boldogságban” volt része: „Az egyik, hogy segíthettem enyhíteni az ínséget. A másik – talán a legnagyobb és kegyelemmel a legteljesebb, ami egész életemben megadatott nekem: hogy *nem kellett gyűlölöm*”²⁴⁰.

De nincs-e „boldogtalan szeretet” is? És nem problematikus-e mégis a szeretet és az öröm egymás mellé rendelése, ami első pillanatra oly érthetőnek tetszik? Előljáróban ki kell mondanunk: nemcsak létezik „boldogtalan szeretet”, hanem csakis az lehet boldogtalan, aki szeret! „Sohasem vagyunk annyira védtelenek a szenvedéssel szemben, mint amikor szeretünk” – mondja Sigmund Freud²⁴¹. Egy amerikai pszichológus pedig magát a szeretetet, „a fokozottabb sebezhetőség tapasztalatának”²⁴² nevezi. Az emberek ezt régtől tudják és ki is mondják; olvashatjuk Kempis Tamás *Imitatio Christi* című művében²⁴³ és természetesen C. S. Lewisnek a szeretetről szóló már többször idézett könyvében is: „Szeress valamit – és a

²³⁸ Rollo May: *Love and Will*, 27. old. – Ugyanebben a könyvben a következő mondat található: *The most tragic of all, in the long run, is the ultimate attitude, „It doesn't matter”*. 111. o.

²³⁹ *Hate is not the opposite of love; apathy is*. Uo. 29. o.

²⁴⁰ Carl Zuckmayer: *Als wär's ein Stück von mir*. Frankfurt, 1966. 553. o. – A „nem kell gyűlölöm” az eredeti szövegben kurziválva van.

²⁴¹ *Összes Művek*. XIV. 441. o.

²⁴² Rollo May: *Love and Will*. 102. o.

²⁴³ *Sine dolore non vivitur in amore*. Idézet J. Guittton: *Vom Wesen der Liebe zwischen Mann und Frau*. Freiburg, 1960. 168. o.

szívednek föltétlenül gyötrelmeket kell elviselnie, de talán meg is szakad. Ha biztosan meg akarod óvni, senkinek oda ne add a szívedet, még egy állatnak sem.”²⁴⁴ Hiszen csak a szerető emberrel eshet meg, hogy nem nyeri el, vagy elveszíti azt, amit szeret; és éppen ez jelenti a boldogtalanságot – amikor is az el nem nyerést vagy az elvesztést jelenbeli történésként vagy emlékként élheti meg, avagy kétségbeesésében előrevetítheti a jövőbe. Az „képtelen a gyászra”, aki képtelen a szeretetre.

Az ember természetesen a legkülönbözőbb módokon élheti át azt, hogy nem kapja meg, amit szeret – nem csupán, amire először mindenki gondol, a viszonzatlan szeretet vagy szerelem formájában, amikor is a szeretett lény elfordul tőle. A misztikusok hasonlóképpen jellemzik ezt a fájdalmat: Isten hallgat, nem mutatkozik meg; ezt „száraz” és „szüks” időnek nevezik. Az ember azonban akkor is szükségképpen boldogtalanná válik, ha a szeretett lény rossz útra tér és helytelenül cselekszik; hiszen aki szereti, azt kívánja neki, hogy jól menjen a dolga, hogy ő maga „igaz ember” legyen, ne csak *happy*, hanem tökéletes és jó.

Hogyan állunk tehát ezzel a kérdéssel? Érvényes-e egyaránt mindkettő: a szeretet és az öröm összetartozik; ám ugyanígy a szeretet és a szomorúság is – amint Tamás²⁴⁵ a maga szenvtelen tárgyilagosságában mondja: *ex amore procedit et gaudium et tristitia* – „a szeretetből fakad az öröm és a szomorúság”? Egyszerűen tehát ez is, az is? Nem, ennyire azért nem egyszerű a kérdés.

Először is: szeretet nagyon is lehetséges fájdalom és szomorúság nélkül, öröm nélkül azonban *nem*. Másodszor, de mindenekelőtt: még a boldogtalanul szerető ember is boldogabb annál és soha nem cserélne azzal, aki nem tud szeretni. Nemcsak azért, mert pusztán a szeretet tényével valami olyan jutott osztályrészéül, amit szeretni lehet, hanem azért is, mert még a tőle elforduló, hálátlan, rossz útra tévedt, tehát a még fájdalommal szeretett lény iránt is él benne részvét és ez meg is marad. Aki ugyanis szeret valakit, az hozzá van kötve és egy marad vele, mert még a boldogtalan szeretet is áttöri az elkülönülés elvét, amelyen „a pokol egész filozófiája nyugszik”²⁴⁶, és így valóságos oka marad az öröme: megőrzi az Édenkertnek egy, bár csak parányi darabját.

Ennek alapján érthető, hogy a szeretet meghatározására irányuló számos kísérlet miért nevezi lényeges elemnek az örömet. Nem annyira arra a híres, sőt hírhedt, geometriai igénnyel megfogalmazott jellemzésre gondolok, amely Spinoza Etikájának terjedelmes definíció-katalógusában található: „A szeretet olyan öröm, melyhez végső okának képzete társul.”²⁴⁷ Ez több okból problematikus és valósággal meghökkentő meghatározás. Ha valakinek feltennénk a találós kérdést: öröm, melyhez végső okának képzete társul – mi az? – ugyan kinek jutna eszébe, hogy a szeretetről van szó? Spinoza megfogalmazása erős bírálatban részesült. Alexander Pfänder szerint „egészen nyers pszichológiáról”²⁴⁸ tanúskodik, ugyancsak könnyű felismerni, hogy téves.²⁴⁹ Schopenhauer még ennél is messzebb megy, amikor kijelenti, hogy Spinoza meghatározását csak „mérhetetlen naivitása miatt, az olvasók felvidítésére idézi”.²⁵⁰ A magam részéről azt az ellenvetést tenném, hogy ebből a meghatározásból a legkevésbé sem derül ki, hogy „szeretni” – egyszerűen grammatikai szempontból nézve – tárgyas ige. „Szeretni” mindig azt jelenti: *valakit* vagy

²⁴⁴ The four loves. 138. o.

²⁴⁵ II,II,28,1.

²⁴⁶ C. S. Lewis: The Screwtape Letters. Fontana Books. London, 1969. 92. o.

²⁴⁷ Amor est laetitia concomitante idea causae externae. Ethica III (Definitiones); és Ethica IV, propos. 44.

²⁴⁸ Psychologie der Gesinnungen. 357. o.

²⁴⁹ Uo. 355. o.

²⁵⁰ Összes Művek II. 1325. o.

valamit szeretni. És ha egy meghatározásból hiányzik ez az elem, akkor az a meghatározás semmiképp sem találó.²⁵¹

A szeretet egyik nagyszerű jellemzése Leibniztől származik, méghozzá váratlan összefüggésben. Leibniz *Codex juris gentium diplomaticus* című művében a következőt olvashatjuk: „Szeretni azt jelenti, hogy örülünk a másik ember boldogságának.”²⁵² (Itt fel kell tennünk a kérdést: és ha az a másik ember nem boldog?) Később *Nouveaux Essais* című írásában ennél pontosabban fogalmazza meg: Szeretni azt jelenti, hogy megvan bennünk a készség arra, hogy örüljünk a másik ember tökéletességének, javának vagy boldogságának.²⁵³ Ez ugyancsak megközelíti a jelenség lényegét és nem sokban tér el a felkiáltástól: Milyen jó, hogy vagy! – Száz évvel korábban Szalézi Szent Ferenc majdnem ugyanezt mondta; az ő megfogalmazása egy árnyalattal még pontosabb: A szeretet – írja *Traité de l'amour de Dieu*²⁵⁴ című munkájában – az az aktus, amelyben az akarat egyesül és szövetségre lép egy másik ember örömeivel és boldogságával.

Az, hogy *együtt* örülünk valakivel, saját tapasztalatunk szerint is valóban megbízhatóbb jele a szeretetnek, mint az együttérzés, a részvétel; sokkal ritkábban is fordul elő. Nem kell egyetértenünk La Rochefoucauld herceg cinikus aforizmájával, mely szerint legjobb barátaink boldogtalanságában van valami, ami nincs egészen kedvünk ellenére. A részvétel azonban, minthogy beleszivároghat valami, aminek semmi köze a szeretethez, (megint csak) nem olyan „tisztá” eset, mint a másikkal együtt átélt öröm.

Még Immánuel Kant is, aki alapvetően bizalmatlan mindazzal szemben, amit az ember „hajlandóságból”, tehát örömeiben tesz; aki a kötelesség tiszteletben tartását nevezi az egyetlen komoly erkölcsi érzésnek²⁵⁵ (Hogy az embernek... a boldogságra irányuló vágyát tökéletesen el kell választania a kötelesség fogalmától, ennek a legnagyobb mértékben tudatában van”²⁵⁶). Kant azt állítja, hogy ami jó, az nehéz, és valójában a „munkajelleg” minden erkölcsi érték mércéje. De a tények meggyőző ereje következtében még ő is kénytelen elismerni a szeretet és az öröm összefüggését. Határozottan int arra, hogy a cselekvés a szeretet valódi bizonyítéka. Ez a megjegyzése figyelemre és tiszteletre méltó, és a világért sem szabad a „túlzott szigor” jelszavával elhamarkodottan félretolni; az Újszövetségben helyenként nagyon is hasonló megfogalmazásokat találunk („Aki szeret, megtartja parancsaimat”; Jn 14,15). Helytálló az is, amit Kant a szeretetről mond: „Felebarátunkat szeretni azt jelenti, hogy *szívesen* teljesítjük vele szemben minden kötelességünket.”²⁵⁷ De mit jelent vajon ez a „szívesen”, amely *A gyakorlati ész kritikájában* ritkított betűkkel van nyomtatva? Természetesen nem mást, mint: „örömmel”!

²⁵¹ Ez a filozófiai irodalomban található számos definícióra érvényes. Csak két példa erre: „A szeretet igaz lényege abban áll, hogy az ember feladja saját tudatosságát, beleolvad a másik énjébe, ebben a folyamatban azonban mindvégig megőrzi önmagát” – írja Hegel Esztétikájában (I. köt. 2. kiad. Frankfurt, 1955. 519. o.); ebben a nagyszerűségében tiszteletet ébresztő jellemzésben a szeretet „tranzitív” jellege és a „másik” alig jelenik meg. – Még kevésbé látszik ez Max Scheler következő meghatározásában, amely szerint a szeretet „az az intencionális mozgás, amelyben egy tárgy megadott A értékéből egy magasabb érték megjelenése realizálódik” (Wesen und Formen der Sympathie. Frankfurt 1948. 177. o.); vagy: „olyan mozgás, amely az alacsonyabb értéktől a magasabb érték irányába halad, és amelyben egy tárgy vagy egy személy mindenkori magasabb értéke villan fel” (Uo.). Az ilyen meghatározásokban a „szeretet” mindenki számára ismert, egyszerű ténye alig felismerhető.

²⁵² Amare sive diligere est felicitate alterius delectari. Opera Omnia (ed. L. Dutens). IV. köt. 3.295. o.

²⁵³ Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. G. W. Leibniz; Philosophische Schriften. III. köt. 1. (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Darmstadt, 1959. 224. o. k.

²⁵⁴ I. köt. 71. o.

²⁵⁵ Kritik der praktischen Vernunft. (W. Weischedel kiad.) Művek IV. köt. Wiesbaden, 1956. 208. o.

²⁵⁶ Uo. VI. köt. Frankfurt, 1964. 138. o.

²⁵⁷ Uo. IV. köt. 205. o.

VII.

Ha szeretet, boldogságvágy, öröm csakugyan ily szorosan egymásba fonódik, akkor nem önszeretet-e – ha mégoly szublimált formában is – voltaképpen minden szeretet? Hogyan hozható ez közös nevezőre azzal a másik, számunkra ugyancsak magától értetődő meggyőződéssel, hogy az igaz szeretet soha nem „keresi a maga érdekét”?

E kérdés tisztázásához még egyszer emlékeztetünkbe kell idéznünk azt az először valóban nehezen felfogható tényt, hogy az ember szellemi tevékenységében, tehát akaratában is és semmiképpen sem csak érzéki vágyaiban, az elsődleges mindig egy *természetes* folyamat, olyasvalami tehát, amivel nem mi rendelkezünk, hanem ami a fejünk fölött zajlik, és minden döntési szabadságot megelőzve már *elrendeltetett*. Ezt nehéz belátni, mert megszoktuk, hogy a „természet” és „szellem” fogalmát egymást kizáró fogalmaknak tekintjük. E megszokott gondolkodás szerint az akarás például vagy szellemi tevékenység – tehát nem természettől adott; vagy természeti folyamat – tehát nem akarat vagy általában szellemi tevékenység. Ezzel szemben a kereszténység nagy tanítói egyértelműen azt a nézetet képviselik, hogy egyetlen lény létezik, amely szellem és természet egyszerre; és ez a lény a teremtett szellem.

Újra le kell szögeznünk: Ami „természettől fogva” történik, az „teremtéstől fogva” történik. Ez azt jelenti, hogy a teremtmény legbensőbb és legsajátabb impulzusából indul ugyan ki, de ennek legelső készítése nem ugyanannak a teremtett lénynak a szívéből származik, hanem a *creatio* aktusának az élet minden dinamikáját megindító tényéből. Azt mondhatnánk: „máshonnan” indul ki – ha a *Creator* nem élne mélyebben bennünk, mint önmagunk. Aki tehát következetesen végigjárja teremtményiségének fogalmát és kitart mellette, annak el kell jutnia ahhoz a gondolathoz, hogy a teremtett szellem központjában és életfolyamata legelső, de benne továbbélő mozzanatában történik valami, ami ugyan egészen sajátja, tehát szellemi tevékenység, ugyanakkor azonban mégis „teremtés általi történés” és ennyiben természeti folyamat.

Ilyen az *erősz* tevékenysége is – amennyiben erőszon a lét teljességére való vágyat értjük, a kívánságot az élet gazdagítására, a boldogságra és az üdvözülésre. Ezt a vágyat nem tudjuk kiiktatni vagy hatályon kívül helyezni, hiszen természetesen áthatja és irányítja valamennyi érzésünket és tudatos döntésünket, elsősorban azonban a világ és az emberek iránti szeretetünket. Mondjuk ki tehát még egyszer: „Az ember természettől fogva és szükségszerűen akarja, hogy boldog legyen”²⁵⁸ a boldogság akarása nem szabad elhatározás dolga”²⁵⁹. A boldogság úgy határozható meg, mint ami magába foglalja mindazt, „aminek nem akarására képtelen az akarat”²⁶⁰.

A legkevésbé sem meglepő, hogy ennél a pontnál – éppen az erősz értelmezésében és értékelésében – két ellentétes tábor alakul ki. Más nem is várható. Itt ismételtén megmutatkozik, hogy az emberről kialakított felfogáson alapszik valamennyi elgondolás a szeretetről. Aki az embert legalább szellemi életében tökéletesen szabad, senkire nem szoruló²⁶¹, önhatalmú lénynak tekinti, az nem képes belátni, hogy a szellemi akarat képtelen „nem akarni” önmaga tökéletesedését és kiteljesedését, amire a „boldogság” csupán más kifejezés. Az ilyenek szinte az autonóm személyiség megalázásának tekintik ezt. Aki viszont az embert – tehát önmagát is – szellemi léte legmélyéig *creaturá*-nak tekinti, az azt is tudja, hogy a teremtés aktusában az embert, anélkül, hogy hozzájárulását kikérték volna, célja

²⁵⁸ I,94,1.

²⁵⁹ I,19,10.

²⁶⁰ I,II,10,2.

²⁶¹ „Az ember másokra rászoruló lény, amennyiben az érzékek világába tartozik.” I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (I,1,2). Művei, IV. köt. 179. o.

irányában nyílként kilövik. Továbbá, hogy boldogságra irányuló vágyunkban nehézségi erő is közrejátszik, efölött pedig azért nincs hatalmunk, mert ez az erő mi magunk vagyunk.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember „természettől fogva” tehetetlen semmi, aki helyett Istennek mint végső soron egyedül cselekvő lénynek kell fellépnie. A természettől fogva akart dolgok alapzatából ugyanis nemcsak tulajdon döntéseink szabadsága sarjad ki, hanem ebben a természetes akarásban is mi magunk vagyunk azok, akik szívünk mélyéből boldogságra vágyunk, természetesen a magunk boldogságára.

Ezzel megint visszaérkeztünk tárgyunkhoz. A teremtésből eredően bennünk munkáló, létünk beteljesítésére indító vágy alapján véve valóban „önszeretet”. Ez nemcsak a legkorábbi, minden továbbit megalapozó és lehetővé tevő alakja, hanem a legmeghittebb formája is a szeretetnek. Csak ezt tudomásul véve értjük meg talán kissé jobban, miként lehet az önmagunk felé forduló szeretet minden egyéb szeretet mércéje. Először kétségtelenül meghökkentően, szinte provokációként hangzik, hogy az önszereteten mint egy paradigmán olvasható le, mi is egyáltalán a szeretet. Ám ha érvényes a „teszt-képlet”: Jó, hogy vagy! – vajon állítjuk-e ezt önkéntelenül másról annyira szívvel-lélekkel, mint amennyire önmagunkról, még akkor is, amikor kritikus önvizsgálatunk nyomán egyáltalán nem tartjuk magunkat különösebben szeretetre méltónak? A spontán felelet erre a kérdésre, véleményem szerint, annyira egyértelmű, hogy fölösleges megfogalmazni. Ez természetesen nem illik bele abba az elképzelésbe, amely szerint szeretet és „önzetlenség” egy és ugyanaz. És talán egy kicsit mindig azon vagyunk, hogy a kedvezőtlennek tűnő igazságot elfojtsuk.

Mindenesetre ámulva és ugyanakkor tétovázva olvassuk a régiek őszinte véleményét ebben a kérdésben; például Arisztotelész Nikomakhoszi etikája néhány mondatát: „Azokat az ismertetőjegyeket, amelyekkel az »öröm« fogalmát meghatározhatjuk, az embernek önmaga iránt tanúsított magatartásából lehet levezetni.”²⁶² Továbbá: „A barátság legmagasabb rendű formája [hasznoló] a szeretethez, amelyet önmaga iránt érez az ember.”²⁶³ Aquinói Szent Tamás is egyszerre használja a baráti szeretet és az önszeretet kifejezést: „A barátunkat úgy szeretjük, mint akinek kívánunk valamit; és az ember ugyanúgy szereti önmagát is.”²⁶⁴ Az ember először hajlik arra, hogy úgy értse ezt az analógiát, mintha az önszeretetet tekintené a barátság képmásának: az ember úgy szereti önmagát, mint a barátját. Csakhogy Aquinói Szent Tamás éppen fordítva érti: a barátság a képmás, az ősképe az önszeretet. Az ember úgy szereti a barátját, mint önmagát. Amit „levezettünk”²⁶⁵, az a szeretet a másik iránt; „ez az önmagunk iránt táplált szeretettel való hasonlatosságból származik, *procedit*”.²⁶⁶ Az ilyen dolgok hallatán először meghökkenünk, és már a nyelvünkön van az ellenvetés: de hiszen az ember, enyhén szólva nem önmaga barátja; nem kötünk barátságot önmagunkkal! Tamás ebben igazat ad nekünk: „Barátságot nem kötünk ugyan önmagunkkal, de valami sokkal nagyobbat teszünk annál... Saját magával mindenki egy; és ez, hogy egy-vagyok önmagammal, több mint az, hogy egygyé-válok egy másikkal (*unitas est potior unione*). Ahogy tehát az egy-lét eredetibb, mint az egygyé-válás, úgy az ember önmaga iránt érzett szeretete az ős-formája és gyökere a barátságnak. A mások iránt érzett barátság abban áll, hogy úgy kapcsolódunk hozzájuk, mint önmagunkhoz.”²⁶⁷ Természetesen ez nem az állítólagos „önzetlenség” cinikus leleplezéseként értendő, mint például Voltaire-nél.²⁶⁸ De arra mindenképpen felszólít, hogy fogadjuk el tárgyilagosan a tényt: „mindenki jobban szereti

²⁶² Nikomakhoszi etika 9,4; 1166 a.

²⁶³ Uo. 9,4; 1166 b.

²⁶⁴ I,II,2,7 ad 2.

²⁶⁵ 3 d. 28.1,6: derivatur.

²⁶⁶ Uo.

²⁶⁷ II,II,25,4. – Valamint: 3 d. 29,1,3 ad 3; C. G. 3,153; Quol. 5,6; Car. 7. ad 11.

²⁶⁸ Dictionnaire Philosophique. Amour-Propre szócikk. (Oeuvres Complètes. Paris, 1825. 51. köt. 326. o.)

önmagát a másiknál”.²⁶⁹ Ez egyszerűen így *van*, mégpedig nem „sajátos módon” (hiszen valamennyien gyengék vagyunk), hanem teremtett voltunk következtében, tehát annak a megdönthetetlen ténynek folytán, hogy a teremtés aktusában akadály nélkül önmagunk kiteljesedésének útjára állítottak bennünket. Ez az út vezet a boldogsághoz is, hogy valóra váltsuk mindazt, ami az Alkotó szándéka volt velünk – amint a kereszténység Szent Könyvében olvashatjuk: „Hisz mindent azért teremtett, hogy legyen” (Bölcs 1,14). Tamás sokszor idézte és értelmezte ezt a mondatot, és már ebben is megmutatkozik, hogy itt – bár visszanyúl a Nikomakhoszi etikához²⁷⁰ – nem egyszerűen Arisztotelész követőjeként beszél (egyébként sohasem volt az²⁷¹). Ágostonnál is megtalálhatjuk ugyanezt a gondolatot: „Ha önmagadat nem tudod szeretni, felebarátodat sem szereted igazán.”²⁷² Ez a gondolat az Isten államában úgy hangzik, hogy a felebaráti szeretet mértékét, a regulát önmagából, az önmaga iránti szeretetből kapja az ember.²⁷³ Ágoston itt természetesen nem Arisztotelészre hivatkozik, akinek a műveit alig ismerte, hanem az Újszövetségre, amely szintén az önmagunk iránti szeretetet nevezi minden egyéb emberi szeretet mércéjének: Szeresd felebarátodat, mint *tenmagadat!*

Egyébként ennek a gondolatnak a valódi tartalmát, egészen más szemszögből nézve, időnként éppen a szeretet témájáról írott angolszász irodalomban fejtik ki. Az önszeretet, mondják, alkalmanként az ésszerű megítélés feladatát is átveheti, és az állítólag vagy igazán „önzetlen” szeretetet megóvhatja attól, hogy szenvedélyesen magasztalt bálványok szolgálatában anarchikus módon kiszolgáltassa és értelmetlenül feláldozza önmagát. A valóban szeretetteljes odaadás mindig föltételezi azt a bizonyosságot, hogy énünket és annak méltóságát nem fenyegeti veszély; az, aki szeret²⁷⁴, csak így tudja magát szabadon és fenntartás nélkül odaadni. Ebből a megjegyzésből természetesen a dolog egész problematikájára is fény derül, s ezt aligha lehet valaha is könnyen kezelhető megoldásokká és receptekké alakítani.

Éppen ezért különösen fontos tisztáznunk, mi az igazi értelme annak, hogy az „önszeretet” minden más ember felé, de talán még az Isten felé forduló szeretet mércéje is. De hát hogyan szeretjük önmagunkat?

Véleményem szerint döntő tényező, hogy amikor szeretettel igent mondunk önmagunkra, mindig *személyiségnek* tekintjük magunkat, tehát önmagáért létező lénynek. Még ha korholjuk is önmagunkat, akkor is a bennünk belülről működő ösztönök, félelmek és célkitűzések hatására gondolkodunk és értékelünk. *Nem* így cselekszünk azonban, amikor vágyainknak engedve, mint valami tárgyat vesszük szemügyre a másikat mint vonzó tulajdonságok pusztá hordozóját, mint a célhoz vezető eszközt. Egyébként ez is olvasható már Arisztotelésznél a Nikomakhoszi etikában.²⁷⁵ Az ember – mondja Arisztotelész – elsősorban önmagának kívánja a jót és mindazt, amit annak tart; önmagának kívánja és meg is valósítja, még hozzá a maga kedvéért. A jót annak kívánja, aki ő *most*. Nem azt mondja tehát: előbb meg kell változnom vagy mássá kell lennem, és majd azután kívánom magamnak a jót, ha már jobban „megérdemlem”; nem, most akarom, ebben a pillanatban – akár tetszem magamnak, akár nem. „Valakit szeretni”, így mondtuk, nem azonos azzal, hogy „valakit rokonszenvesnek találunk”. C. S. Lewis jegyzi meg valahol, hogy hosszú ideig merő szörszálhasogatásnak vélte azt, hogy a vétket gyűlölnünk, a vétkest azonban szeretnünk kell –

²⁶⁹ I,II,27,3.

²⁷⁰ Vö. II,II,25,4.

²⁷¹ Vö. Josef Pieper: *Hinführung zu Thomas von Aquin*. 2. kiad. München, 1963. 66. o. kk.

²⁷² Serm. 368,5. Migne, *Patrologia Latina* 39,1655.

²⁷³ *De civ.* 1,20.

²⁷⁴ Martin C. d'Arcy: *The mind and heart of Love*. London, 1945. 323,325. o.

²⁷⁵ 9,4: 1166 a.

míg egy napon aztán fölfedezte, hogy valójában *egyetlen* olyan ember van a világon, akivel szemben ezt egész életében követte, nevezetesen saját maga.²⁷⁶ A Nikomakhoszi etika másik gondolata először talán egészen magától értetődőnek látszik: az ember, mivel szereti önmagát, szívesen elidőzik önmagánál mind emlékezve, mind az eljövendőt várva. A gyakorlatban azonban az ilyen magától értetődő dolgokat éppen olyan nehéz áttennünk embertársainkkal való kapcsolatunkra, mint például a „felebaráti szeretetet”. (Ezen most még nem valami specifikusan keresztényit értünk, hanem azt, hogy úgy fordulunk egy másik ember felé – akár a szó szorosabb értelmében vett erotikus kapcsolatban –, hogy az „szeretetté” válik.)

Fejtegetéseinkben két különböző elképzelés csúszott össze: a természettől fogva legkorábbi, a minden más szeretet gyökerét jelentő önszeretet, boldogságvágy, beteljesedésre való törekvés – és az önszeretet mint a másik ember iránti szeretet modellje, mércéje. De mindkét esetben fölmerül a kérdés: Hogyan tör ki az ember az önmaga iránti szeretetéből – legyen az akár gyökere vagy modellje a szeretetnek? Hogyan képzelhető el ez a lépés? Vagy talán nem is annyira lépés ez, inkább ugrás, amellyel egyetlen pillanat alatt kell átjutni az erősz és agapé elválasztó szakadékon? Nem kell az agapé Nygren-féle szélsőséges jellemzését elfogadnunk ahhoz, hogy belássuk: az a szeretet, amely „a magát keresi”, nem igazi szeretet. És hogy Ágostonnak igaza van, amikor azt mondja: „Amit nem önmaga kedvéért szeretnek, azt egyáltalán nem szeretik.”²⁷⁷ Továbbá: „Ha szeretsz, akkor szeress ellenszolgáltatás nélkül”²⁷⁸ – ezt mindenki közvetlenül tudja. Még Nietzsche is – aki sziporkázó gúnnyal rántja le a leplet arról a „hátforgató ostobaságról”, „hogy a szeretet önzetlen”²⁷⁹, aki a szeretetet „a birtoklás legfinomabb öröme”²⁸⁰ nevezi, a szerető emberről pedig azt mondja, hogy „önzőbb, mint valaha”²⁸¹, – még ő is elismeri, hogy a „szeretet” szó hallatára a legokosabb nő és a legközönségesebb férfi is... közös életük viszonylag legkevésbé önző pillanataira gondol.”²⁸²

Ezen a ponton azonban mintha összekapcsolhatnánk a kettőt. Lehetőség nyílik arra, hogy megértsük, hogyan lehetne elgondolni az önszeretetről az „önzetlen” szeretetig vezető lépést. Nem voltak-e „a legkevésbé önző pillanatok”, amelyekre a „szeretet” szó hallatára még a legokosabb és a legközönségesebb is gondol, ugyanakkor a legboldogabbak is (éppen *mert* a legkevésbé önzők). Ha az erősz, az önszeretet alapjában vágy a boldogságra, akkor a kérdés a következőképpen hangzik: mit is jelent és mit tartalmaz a „boldogság”? – Már előljáróban meg kell jegyeznünk, hogy erre a kérdésre senki sem tud „pozitív” meghatározással felelni. Ezen a ponton a platóni vélemény tökéletesen egyezik Aquinói Szent Tamással. Platón Lakomájában²⁸³ azt olvashatjuk, hogy aki szeret valakit, annak a lelke a nemi gyönyörnél nyilvánvalóan többre vágyik, olyasmire, „amit ki se tud mondani; csak sejti azt, amit a valóságban keres, és önmagának is talányokban beszél róla”. Tamás pedig azt írja: „A boldogságon ugyan mindenki egy legmagasabb fokon tökéletes állapotot ért, ám, hogy ez miben áll, az rejtve marad.”²⁸⁴ – Továbbá saját tapasztalatunkból tudjuk, hogy nem leszünk boldogok attól, ha megkapjuk azt, amiről első pillantásra úgy véljük, hogy mindig erre

²⁷⁶ Christian Behaviour. London 1943. 38. o. k – Németül: Christentum schlechthin. Köln–Olten, 1956. 151. o.

²⁷⁷ Quod non propter se amator, non amator. Soliloquia 1,13. Migne, Patrologia Latina 32,881.

²⁷⁸ Si amas, gratis ama. Sermon. 165,4. Migne, Patrologia Latina 38,905.

²⁷⁹ Ecce Homo, Összes Művek (Musarion-kiadás). 21. köt. München, 1922. k. 220. o.

²⁸⁰ Hagyaték 1881/82. Összes művek. 11. köt. 221. o.

²⁸¹ Uo.

²⁸² Menschliches, Allzumenschliches 11,95. Összes Művek. 9. köt. 58. o.

²⁸³ 192 c-d.

²⁸⁴ Omnes... per beatitudinem intelligunt quemdam perfectissimum statum; sed in quo consistat ille status perfectus... occultum est. 2 d. 38,1,2 ad 2.

vágytunk. Itt érvényes Ernst Bloch mondása „a beteljesedés melankóliájá”-ról.²⁸⁵

Kierkegaard is több ízben beszél arról, hogy aki mindenáron ragaszkodik az élvezetekhez, a kétségbeeséshez vezető útra lépett. Ha viszont igaz, hogy öröm és boldogság a szeretett dologban való részesülésünkre kapott felelet; és ha a szeretet állapota, az egyszerű „jóvá”-hagyása valaminek maga is olyan, amit szeretünk – akkor annak is igaznak kell lennie, hogy a boldogságra irányuló vágyunk éppen az ilyen, másokra vonatkozó igénylés, tehát „nem önző” szeretet révén csillapítható. Amint Goethe mondja: „Tulajdonképpen csak a részvétel hozhat igazi boldogságot.”²⁸⁶ Itt Leibniz meghatározását is emlékeztünkbe kell idéznünk, aki a szeretet lényegének a mással megosztott örömet nevezi; ilyen módon „egy nehéz kérdés is megoldódik..., mármint az, hogy miként szerezhetsz örömet az érdek nélküli szeretet, az *amor non mercenarius*... Mert azoknak a boldogsága, akiknek pártolásában örömléleket leljük, saját boldogságunknak is részét alkotja.”²⁸⁷

Kiinduló kérdésünk az volt, hogyan képzelhető el az átlépés az önszeretettől az önzetlen szeretetbe, amely nem „a magáét keresi”. A fentiek alapján ezt válaszolhatjuk: egyiket a másiktól nem szakadék választja el, mindenestre nem szükségszerűen az, éppen ellenkezőleg, szinte lehetetlen megmondani, hol szűnik meg önmagunk boldogságának vágya, és hol kezdődik a másik ember boldogságán érzett önzetlen örömléle. Nyilvánvaló, hogy itt számtalan lehetőség van az öncsalásra, az álcázásra és az alig felismerhető hamisításra. Ez azonban csak azt bizonyítja, mennyire elmosódottak a határok erősz és agapé között.

Még ha az *agapé* (*caritas*) valami „természetfölöttit” jelent is, tehát valamiféle „erényt”, amely nem a magunk erejéből, hanem abból az isteni erőből táplálkozik, amelyben kegyelem által részesültünk, akkor sem tarthatjuk teljesen elkülönültnek a természettől fogva bennünk lévő, boldogságra és létünk beteljesedésére irányuló önszeretettől – föltéve természetesen, hogy nem értünk egyet Anders Nygrennel²⁸⁸, aki szerint a teremtés és a megváltás között nincs semmiféle összefüggés. Sőt fel vagyunk készülve arra, hogy a természettől fogva, azaz a „teremtés által” meglévő, és a szó eredeti értelmében etikusat, és a természetfölöttit oly szorosan egymásba szövődöttnek lássuk, hogy a varrás helyét már fel sem ismerjük – legalábbis addig, amíg a természettől adott, az erkölcsi szabad és a kegyelem által kapott három impulzus összhangban van egymással. Ha csónakomon abba az irányba evezek, amerre a szél is sodorja – hogyan tudjam megkülönböztetni, mit írok saját erőfeszitésem és mit a szél javára?

Az imént Leibniz szavait idéztem az *amor mercenarius*-ról. Ezzel a „napszámos-szeretet” elnevezéssel, amely magában foglalja az ellenszolgáltatásra való sandítást, újra megvető hangsúlyt kapott a vágy- és szükséglettartalmú szeretet, tehát az érosz. Valójában azonban itt is – nem is lehetne másként – meglehetősen bonyolult tényállással van dolgunk, hiszen az értelmes lehetőség és a perverzió közötti határvonal *in concreto* gyakran alig felismerhető. Ágoston egy magyarázó mondattal egészítette ki idézett gondolatát arról, hogy az igaz szeretet nem várhat ellenszolgáltatást: „Ha igazán szeretsz, akkor jutalmad az, akit szeretsz”.²⁸⁹ Úgy véli tehát, hogy mégiscsak van „jutalma” a szeretetnek? Csakhogy jutalom és jutalom között különbség van. Ágoston itt a merces szót használja (*ipse sit merces, quem amas*), de némi joggal feltételezhetjük, hogy (talán a hippói halászok előtt tartott prédikációban) ezt a kifejezést, amely drasztikusan és kissé megvető melléklöngével a munkabért, a fizetséget és ellenszolgáltatást jelöli, mintegy idézőjelben használta. Másutt

²⁸⁵ Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt, 1959. 221. o.

²⁸⁶ Sara von Grotthussnak 1814.4.23.

²⁸⁷ Opera Omnia. IV. köt. 3; 295. o.

²⁸⁸ Eros und Agape. II. 110. o.

²⁸⁹ Serm. 165,4. Migne, Patrologia Latina 38,905.

praemium-ról beszél, nem *merces*-ről: *Praemium dilectionis ipse dilectus*²⁹⁰ – maga a szeretett lény a szeretet jutalma. Igaz, a *praemium*-ot lehet „bér”-nek és „jutalom”-nak is fordítani, ez a szó azonban – nem úgy, mint a *merces*, – a nem követelhető elemet, tehát ajándékjellegét is magában foglalja annak, ami az embernek, természetesen szándéka és reménye szerint, osztályrészül jut.

A „megvásárolható szeretet”-nek, amelynek ára van, aminek semmiféle kapcsolata sincs azzal, ami a partnerek között történik, semmi köze sincsen az igaz szeretethez – erre természetesen fölösleges is szót vesztegetni. De mi a helyzet az igaz szeretettel kapcsolatos „jutalom” kérdésében, amit az egymást szerető felek együttléte jelent? Természetesen minden szerető ember kívánja ezt a jutalmat. Ez volna tehát az önző „sandítás az ellenszolgáltatásra”? Amint már említettük, számtalan lehetőség adódik az érzékek megtévesztésére, az öncsalásra és a cinikus visszaélésre is. Még a szeretett lénnyel való együttlétben rejlő jutalmat is értelmetlenül lehet szigetelni, úgyhogy az ölelés egy váratlan pillanata önző cél eszközévé válhat, és a „szerető” olyan útra lép, amelynek végén az állítólag szeretett vagy szeretni vélt másikat már nem személynek, hanem tárgynak látja, „valamiféle mechanizmusnak, amelyet az ember élvezeti célra használ”²⁹¹. Mi azonban egyelőre arról a jutalomról beszélünk, amely az igaz szeretettel, és csakis azzal, annak benne lakozó gyümölcseként adatik meg az embernek. Véleményem szerint senki sem beszélt erről olyan árnyalt pontossággal, mint Szent Bernát, és jellemző, hogy meghatározása az isteni szeretetről²⁹² írott egyik traktátusából származik, és ebben a megfogalmazásban Isten neve elő sem fordul. Szent Bernát véleménye a következő: „Minden igazi szeretet számítás nélkül való, és mégis megvan a jutalma; sőt csakis akkor nyeri el jutalmát, ha nincs benne semmi számítás... Aki tehát a szeretetben jutalomként csak a szeretet örömét keresi, az elnyeri a szeretet örömét. Aki azonban a szeretetben valami mást keres, az elveszti a szeretetet és vele együtt a szeretet örömét is.” Ez a – nemcsak első ránézésre – paradox struktúra, amelyet Szent Bernát bámulatos egyszerűséggel ír le, az élet valamennyi alapvető magatartásformájában visszatér. Éppen az élet nélkülözhetetlen javai azok, amelyeket csak olyan módon nyer el az ember, hogy „megadatnak” számára; viszont éppen akkor nem jutnak „osztályrészül”, amikor közvetlenül szándékában áll megkapni őket. A modern pszichoterápia egyik legfontosabb tapasztalata például azt bizonyítja, hogy semmi sem gátolja annyira a lelki egészség megvalósítását, mint a kifejezetten vagy éppen kizárólagosan az egészségessé válásra vagy az egészség megőrzésére irányuló szándék; az embernek arra kell törekednie, hogy mint szellemi-erkölcsi személy „igaz” legyen, s akkor „megadatik” neki az egészség.

Kikezdhetetlen igazság, hogy a szeretet – már amennyiben valóban az – nem „a magáét keresi”. Aki igazán, önzetlenül, számítás nélkül szeret, az mégis megkapja a „magáét”, szeretete jutalmát. Viszont ez a jutalom természetesen nem lehet számára közömbös. Megpróbálom elképzelni, milyen örömet jelentett Ágoston számára a dialektikus megfogalmazás, amikor – a bibliai gondolathoz csatlakozva – arra a különös szeretetre vonatkozóan, amely éppen azt veszíti el, amit megőrizni kíván, ezeket az egymásnak ellenszegülő tényeket próbálta szóhoz juttatni: „Ha szereted a lelkedet, az a veszély fenyeget, hogy elpusztul. Nem szabad tehát szeretned, hiszen nem akard, hogy elpusztuljon. Tehát, ha nem akard, hogy elpusztuljon, éppen akkor szereted”²⁹³.

²⁹⁰ Enarrationes in Psalmos 118,22,2. Migne, Patrologia Latina 37,1563.

²⁹¹ Vö. C. S. Lewis: Über den Schmerz. 75. o.

²⁹² De diligendo Deo. Ed. W. W. Williams. Cambridge 1926. 32. o. k.

²⁹³ Serm. 368,1. Migne, Patrologia Latina 39,1652. – Ugyanebben a prédikációban (cap. 5.) található a következő megfogalmazás: „Aki szereti önmaga lelkét, az el fogja azt veszíteni, mivel szereti. Nem akard elveszíteni? Akkor nem vagy képes arra, hogy ne szeresd.”

VIII.

Bármennyire különbözőképpen határozzuk is meg a szeretetet, és bármennyire eltérő formákban jelenik is meg a valóságban – *egyetlen* eleme valamennyi megjelölésben és minden megvalósulásban visszatér: az eggyéválásra való törekvés. A szeretet, amint Dionysius Areopagitánál olvashatjuk: *vis unitiva et concretiva (henotiké kai synkratiké)*²⁹⁴. A szeretetben két ember úgyszólván egy személlyé lesz. „Úgyszólván” – hiszen természetesen senki sem tud egy másik emberrel valójában annyira eggyé válni, mint amennyire önmagával egy. A szeretetben való eggyéválás ezenkívül azt is feltételezi, hogy a tagok különböző és önálló volta ebben az új egységben is megmarad: *unio est aliquorum distinctorum*²⁹⁵, vagy ahogy Jules Michelet, híres, egyébként nem különösebben jelentős művében elegánsan megfogalmazza: *Pours 'unir il faut rester deux*²⁹⁶ – az eggyéváláshoz meg kell maradni kettőnek. Ugyanazt a gondolatot, ellentétes hangsúllyal, a következőképpen is kifejezhetjük: Noha megmaradnak kettőnek, eggyé válnak. A paradoxon feloldhatatlan, mivel a dolog természetében rejlik.

Egyszer már idéztük C. S. Lewis *Screwtape Letters* (Csűrcsavar levelei) című művét, amelyben az okoskodó főördög szerint a pokolbéli filozófia summázata a következő: az egyik dolog nem lehet a másik, főleg pedig az egyik én nem lehet egy másik én – az „ellenség”, tehát Isten filozófiája viszont nem egyéb, mint szüntelen kísérlet ennek a nyilvánvaló igazságnak megkerülésére. „Valami önmagában ellentmondó dologra céloz: a dolgok ugyan sokfélék, valamiképpen mégis egyek; az egyik én java a másik én java is. Ezt a lehetetlenséget nevezi ő szeretetnek”²⁹⁷ – valaminek, ami a pokolban nincs, sőt mint Dosztojevszkij „orosz szerzetese” mondja, éppen annak hiánya adja a pokol lényegét. A poklon egyébként nem kizárólag valami „túlvilágít” kell elképzelni. Ha beszélhetünk „földi mennyország”-ról²⁹⁸ – miért ne beszélhetnénk „földi poklóról” is?

Ha azonban a szeretetnek valóban minden formája az eggyéválásra törekszik, és abban termi gyümölcsét²⁹⁹, akkor azt mondhatjuk, hogy két személyiség eggyéválása, akik mégis különböznek egymástól és különbözőek is maradnak, a szó szoros értelmében vett *erotikus szerelem*-ben valósul meg a maga sajátos és hasonlíthatatlanul intenzív módján. A szerelem tehát a szeretet paradigmatis formája. Mindazonáltal a „szexualitás” fogalma, amely tüstént eszébe jut az embernek, ha férfi és nő közötti szeretetről van szó, bizonyos félreértésre adhat lehetőséget. Éppen ezért még pontosabban kell fogalmaznunk.

Bár az erotikus szeretetben a szexualitás magától értetődően mindig szerepet játszik; bár az ember egyéni élete valamennyi területén, még intellektuális tevékenysége stílusában is férfi vagy nő; bár a két ember egy testté válására utaló bibliai kifejezés éppen a nemi egyesülésre utal – igen fontos, hogy tudatunkba idézzük azt, ami ugyancsak magától értetődő és mindenki által ismeretes. Egyrészt azt, hogy nemi aktus szeretet, sőt a szó erotikus értelmében vett szerelem nélkül is lehetséges: másrészt, hogy a férfi és nő közötti szerelem, amely a személyek közötti legbensőségesebb eggyéválás, a szexualitás mellett még sok egyebet is átfog. Az elidegenített és ebben az értelemben „kizárólagos” szexualitás inkább arra törekszik, hogy a szerelmet, annak erotikus formáját is valósággal megbénítsa, és az embereket mint személyes lényeket egymástól eltávolítsa. – A következőkben nem is arról lesz szó, amit a „szerelmi regényekben” szüntelenül mint *amour-passion*-t ábrázolnak. Ortega

²⁹⁴ De divinis nominibus 15,180. – Vö. Aquinói Tamás, In Div. Nom. 4,12; nr. 455.

²⁹⁵ II,II,17,3.

²⁹⁶ Jules Michelet: L'amour. 4. kiad. Paris, 1859. 398. o. – Továbbá Erich Fromm: Art of Loving. 17. o.

²⁹⁷ C. S. Lewis: The Screwtape Letters. 92. o.

²⁹⁸ Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt, 1962. 157. o.

²⁹⁹ Unio est consequens amorem. I,II,26,2 ad 2.

y Gasset a szeretetről írott esszéjében megjegyzi, hogy a megszámlálhatatlanul sok szerelmi históriában „többször minden előfordul, csak az az egy nem, ami a szó voltaképpeni értelmében érdemes a »szerelem« elnevezésre.”³⁰⁰ Itt erről, a szó „voltaképpeni értelmében” szeretetnek nevezendő jelenségről beszélünk, és ezen azt az erőt értjük, amely nem csupán egy epizód vagy egyetlen eset idejére hoz létre egybeolvadást, hanem az egész életre („amíg a halál el nem választ bennünket”). A lét valamennyi dimenzióját magába foglaló és átható egygyéválást és közösséget eredményez, ami aztán az emberek közötti szeretet *valamennyi* formáját és aspektusát átfogja és egyesíti – a nemi vágytól kezdve a természetfölötti agapéig. Azt hiszem, éppen ez az összekapcsolódás a döntő; éppen ebben rejlik a szerelmi közösség paradigmatisztikus jellege: erősz és agapé nincs elválasztva benne. Egyébként itt is megmutatkozik, mégpedig a lehető leghitelesebb módon: az ember egyáltalában nem kívánja, hogy „merőben önzetlenül” szeressék. Természetesen nem azt akarja, hogy csupán mint bizonyos képességek tulajdonosát, mint derék, jóra való embert szeressék, hanem azt akarja, hogy mint személyiséget elfogadják és szeressék, röviden szólva: őt, saját magát. De természetesen az is fontos számára, hogy a másinak hasznára legyen, hogy az „használhassa”. Ezen felül „kívánatos” is szeretne lenni, és semmiképpen nemcsak valami „motiválatlan”, „értékek iránt közömbös”, kizárólag adni akaró szeretet tárgya (mint tudjuk, Anders Nygren szerint ez határozza meg a keresztény emberhez egyedül méltó agapé-szeretetet). Csakhogy – és ezt időnként emlékeztetünkbe kell idéznünk – nemcsak a *teológiai* értelemben vett agapé az, aminek révén az erotikus szerelmet diszkreditálni lehet, és aminek révén valóban diszkreditáltak is. Elegendő, ha tudomásul vesszük azt a valóban barbár jellemzést, amellyel Immanuel Kant A tiszta ész kritikája idején, egy etikai előadásában megvetés tárgyává teszi a „nemi vonzalmat”. „Az emberben nincs hajlam az iránt, hogy a másik ember húsát élvezze; ha pedig van, akkor ez inkább háborús bosszú, mint vonzalom; de megvan benne az a hajlam, amit étvágnak nevezhetünk, aminek a másik ember élvezése a célja. Ez a nemi vonzalom.” „És ez nem [lehet] szerelem, hanem étvág.”³⁰¹

Bizonyos mai ellenvetések láttán neveztem messzireható és végzetes dolognak az erotikus és az etikus-természetfölötti szeretet szétválasztását és szembeállítását. Ez az ellentét idegen a valóságtól, és az emberi természetet, tehát a „teremtés révén” adott létállapotot semmibe veszi. De meg kell fontolnunk a következő kérdést is: Vajon nem függ-e össze erősz és agapé ilyen szétválasztása azzal, amit ez az elkülönítés szükségszerűen provokál, nevezetesen a *sexus*-nak az *erősz*-tól való elkülönítésével? Úgy vélem, valóban igaz, hogy a „szeretet” sokarcú jelenségének *valamennyi* aspektusát éppen a férfi és a nő életközössége kapcsolja össze – feltéve hogy igaz szeretetről van szó. Ezt az összekapcsolódást pedig éppen az erősz teremti meg és biztosítja. Kielezett megfogalmazásban tehát az erotikus szeretet az egyetlen kapocs, amely a *sexus*-t és az *agapé*-t össze tudja tartani. „Aki az erősz kiközösíti, az a *sexus* rabja lesz” – ez ugyan szintén rendkívül kihegyezett gondolat (Walter Schubart problematikus Vallás és erősz³⁰² című könyvéből), úgy vélem azonban, érdemes arra, hogy komolyan megfontoljuk. Világosan kell látnunk az erősznek természettől fogva közvetítő jellegét. Platón is figyelemre méltó hangsúllyal beszélt erről a Lakomában.³⁰³ Erősz „a tolmács” az isteni és az emberi szféra között, „a két szféra között ő a közvetítő középén, úgyhogy ezáltal a mindenség összekapcsolódott”. – Sok minden szól amellet, hogy az erősz nevű kapocs hiánya és tagadása esetén, az emberi szeretet lehetőségeinek értelme azonnal megszűnik.

³⁰⁰ Betrachtungen über die Liebe. 288. o.

³⁰¹ Kant előadása az etikáról. Paul Menzer kiad. Berlin, 1925. 204. o. k

³⁰² München, 1941. 251. o.

³⁰³ Symposium 202 c.

Most azonban elérkezett az ideje annak, hogy pontosabban leírjuk, mi értendő erőszon és szerelmen. Erről Kant, Nygren, Karl Barth különböző hangsúllyal ugyan, alapjában véve mégis egyértelműen azt állítja, hogy tulajdonképpen merő önszeretetről, „étvágyról” van szó. Én nyugodt lélekkel Platónnál kezdem, hiszen az imént említett szerzők azt állítják, hogy őt értelmezték. Platón azonban először arról beszél, hogy az erotikus szeretet valamiképpen rokon a költői és egyáltalán a művészi lelkesedéssel és elragadtatással; fölemelkedés a hétköznapi világából. Az általános tapasztalat számára ez a rokonság már abban is megmutatkozik, amit úgy mondunk, hogy valaki „szerelmes”; ezt Ortega y Gasset szellemesen figyelem-anomáliának nevezi.³⁰⁴ Csakhogy az az állapot, amikor valaki szerelmes, még nem maga a szerelem, csak annak kezdete. Persze maga a szerelem is egyfajta révület, elragadtatás (ez a kifejezés, amint már említettük, azt jelenti, hogy valakit „erőszakkal elragadni” megszokott lelkiállapotából); meglehetősen találó a triviális szólásforma: „egészen odavagyok”. Ez az elragadtatott kilépés a hétköznapi egyformaságából azonban a testi szépséggel való találkozás közben történik. Elsősorban a szépség az, ami a szerelmet lánggra lobbantja – ez szinte közhely. De mit jelent az, hogy „szépség”? Az az elvontnak és homályosnak tetsző meghatározás: szép az, ami nézésünk során elnyeri tetszésünket – éppen azért annyira pontos, mert kerüli, hogy valami tartalmilag pozitívat mondjon. A szépséget nem lehet egyszerűen, tárgyilagosan megállapítani vagy mérni, mint például a „nagyságot”. Nyilvánvaló, hogy a „szépségben vetélkedők” méretaránya nem egyéb kommercializált ostobaságnál. A szépség mindazonáltal érzéki jelenség, mindenesetre olyan valami, ami érzékekkel fogható fel. Pontos rögzítése azonban lehetetlen. Ha egy szép emberi arcot akarunk jellemezni, amely kiválik az objektíválható szabályszerűségből, akkor azt mondjuk, hogy milyen „bájos”; vagy „kedvesnek” nevezünk egyfajta beszédmódot, „kecsesnek” a mozgást. Végeredményben azonban ezek a szavak is csak azt jelentik, hogy varázslatos, elbűvölő, elragadó.

A tényleges megállapítás nehézsége vagy éppenséggel lehetetlensége valószínűleg azzal függ össze, hogy az érzéki szépség tapasztalásakor olyasmire vagyunk utalva, ami nincs jelen, nem található meg. Ami történik velünk, az tulajdonképpen nem kielégítés, hanem inkább egyfajta várakozás előidézése. Nem beteljesedésnek, hanem ígéretnek leszünk szemtanúi és részesei. Goethétől származik a következő csodálatosan tömör, egyébként pedig pontosan a platóni gondolattal egyező mondás: „A Szép nem annyira teljesít, mint inkább ígér.”³⁰⁵ De azt, hogy a szépségnek éppen ez az ígéretjellege az, amire az erotikus szeretet felel – újra meg újra kimondták. Paul Claudel véleménye meglehetősen ismert: „A nő olyan ígéret, amelyet nem lehet megtartani: de számomra éppen ebben áll a kegyelem.”³⁰⁶ És, amint várhatjuk is, ezt az összefüggést C. S. Lewis is igen jól ismeri: „Erősz olyasmit ígér, amit ő maga nem tud megadni”.³⁰⁷

Ami tehát a szerelemben történik, az éppen nem „kielégítés” a szó teljes értelmében, hanem: a lét tere megnyílik egy olyan végtelen csillapításra, amely „itt” meg nem szerezhető. Az erősznak ezt az értelmezését természetesen nem szabad az átlagos „történés” egyszerű leírásának tekinteni, mintha minden fiú és lány találkozásánál valóban így játszódna le; de nem minősíthetjük pusztá romantikának sem. Inkább azt jelenti, hogy összes erotikus megrendülésünkben és elragadtatásunkban valami megközelíthetővé lesz számunkra, és hogy abban valami olyan nekünk szánt pozitívum is benne rejlik, ami messze felülmúlja azt, amit először elképzeltünk. A férfi és nő közötti szerelemben persze mindig jelen van a szexualitás,

³⁰⁴ Betrachtungen über die Liebe. 314. o.

³⁰⁵ Campagne in Frankreich. Münster, 1792 december.

³⁰⁶ La ville, harmadik felv. vége.

³⁰⁷ Eros is driven to promise what Eros himself cannot perform. The four loves. 131. o. Továbbá: They asked for a paper. London 1962. 200. o.

és ebbe a látómezőbe tartozik a nemi egyesülés is. A kapcsolat specifikusan erotikus vonzása mégis egészen más; valószínűleg még azt sem mondhatjuk, amire Sigmund Freud³⁰⁸ utal, hogy a szexualitás „az az erő”, amit csak rövid ideig vagy csak látszólag lehet legyőzni. Ebben az összefüggésben Antoniusra és Cleopatrára, Shakespeare tragédiájának alakjaira történik utalás az irodalomban. Kétségtelenül voltak kurtizánok a római hadsereg kíséretében, hogy a hadvezér *sexual needs*-ét kielégítsék. A Cleopatrával való találkozásban azonban valami egészen új dologról volt szó; „ekkor lépett színre Erősz, és Antonius egy teljesen megváltozott világban találta magát”, mondja Rollo May.³⁰⁹ Goethe Werther-regényében pedig két olyan ember találkozik, akik szeretik egymást; az egyik férfi, a másik nő, és Werther mégis azt mondja: „Minden vágy hallgat a jelenlétében.” *Természetesen* részt vesz benne az érzékiség és a szexualitás is; de nem elszigetelve és nem elsőként, semmiképp sem addig, amíg a közvetítő erősz uralkodik. „Puritanizmus”-hoz, „polgári erkölcs”-hez vagy a nemiség valamiféle spiritualisztikus elutasításához mindennek semmi köze sincs. Idézzük itt még egyszer Goethét, hiszen ő aztán nem egykönnyen keverhető gyanúba. Pedig ő is erről beszél néhányszor önéletrajzában is, önmaga legkorábbi erotikus tapasztalatairól szóló beszámolójában. „A romlatlan fiatalok első szerelmi fellángolása – írja a Költészet és valóságban – mindig szellemivé fordul. Mintha a természet azt akarná, hogy az egyik nem a másikban ismerje meg testi valójában a jót és a szépet. Előtte is a szépség, a lelki nemesség új világa tárult fel attól fogva, hogy Gretchent megláttam, megszerettem.”³¹⁰ (Szöllősy Klára fordítása.) Mint látjuk, ez nincs messze attól, amit Platón mond az erősről.

Sem Goethe, sem Platón nem áltatja magát azzal, hogy mindent elmondott a szeretetről, főleg nem arról, ami a férfi és a nő életközösségének alapja. Platón bennünk, párbeszédei kései és felvilágosult olvasóiban igen hamar azt a gyanút kelti, hogy túlságosan rajongó módon, tehát „platóian” beszél a szerelemről. Valójában azonban ő maga is mentes az illúzióktól, és a legkevésbé sem fenyegeti az a veszély, hogy életidegenné válik. Olvassuk csak el figyelmesen, mit mondat ki Szókratésszal a gyakori brutalitásról vagy a racionálisan kifinomult élettechnika kiművelt érzékiségéről, amely lényegében csak a gyönyört kívánja.³¹¹ Bár az is igaz, hogy ugyanabban a párbeszédben, a Phaidros-ban a nemi élvezetről lemondó Erőst a szeretet legboldogabb alakjának nevezi.³¹² Itt egyszeriben kételye támad az embernek, vajon nem romantikus túlzásról van-e szó. Igaz, Paul Claudel is azt mondja: „Az emberi szeretet csak akkor szép, ha nem kíséri kielégülés.”³¹³ Rendkívül problematikus gondolat ez, amely néhány újabb kérdést felvet. Mégis azt hiszem, nem ártat, ha időnként megfontoljuk: nem akárci volt az, aki ezt komolyan gondolta. Ami pedig Platónról illeti, ő nagyon jól tudja, hogy a szerelem hősies formája igencsak ritka, nem is kívánható meg az átlagembertől. Mégis fenntartja meggyőződését, hogy az erotikus elragadtatás közvetítő hatalma humanizálni tudja a puszta vágyat, és hogy az ember az ilyen önfeledt állapot kedvéért nem akar „a sötétségbe kerülni”. Viszont csak durvaságot szül az a hamis önuralom, „amely szenvedést és nyomorúságot takarékosan kimér.”³¹⁴ Ugyanaz a közvetítő démon azonban, amely egyedül hárítja el a *sexus* elszigetelődését a szeretettől, arra is képes, hogy az állítólag tisztán etikai vagy szellemi „szeretetet” – amelyet szintén szüntelenül az a veszély

³⁰⁸ Freud minden nem szexuális szeretetet „céljában gátolt” szeretetnek nevez; ez „eredetileg érzéki szeretet volt és az ember tudattalanjában még most is az.” Összes Művek, XIV. köt., 462. o.

³⁰⁹ Love and Will. 76. o.

³¹⁰ Első rész, 5. könyv.

³¹¹ Phaidros 256.

³¹² Uo. 256 b 3.

³¹³ Paul Claudel–Jacques Rivière – Levelezés 1907–1914. München, 224. o.

³¹⁴ Phaidros 256 e 4.

fenyeget, hogy elfajzik és embertelenné válik – megóvjá attól, hogy az érzéki megrendülés képességét elfojtsa, és így komor és konok, „szeretet nélküli karitásszá” váljon.³¹⁵

Érthető tehát, hogy az erősz ebben az értelemben a legtisztábban valósítja meg a szeretet lényegét – amíg uralkodik. Ez a kiegészítés vagy korlátozás kétségtelenül szükséges. Mert az „örökké” szó szinte sehol nem olyan otthonos, mint az erősz szótárában (mégpedig semmiképp sem csak „csalás és ámtás”; az erotikus elragadtatás ünnepi önkívületében valóban megáll az idő, és ebben valóban benne van az „örökkévalóság” fogalmának egyik eleme); csakhogy, úgy tűnik, az erotikus szeretet csupán rövidke időre virágzik ki teljes szépségében, a kezdet kezdetén, az egymást szeretők „első” találkozásában. Az erősz „természettől fogva előszó”, a *preface by nature*.³¹⁶ Ez az előszó azonban, ha igaz emberi kapcsolatról van szó, nem merül feledésbe; mértéket adott és fölemészthetetlen tartalékot teremtett. Ugyanakkor csak az felel meg a valóságnak, ha az erotikus szerelmet a szeretet szükségyszerűen „leghalandóbb formájának” nevezzük.³¹⁷ De még egyszer: amíg az erősz uralkodik, ő valósítja meg a legtisztábban a szeretet lényegét. Soha máskor nem mondja ki és nem éli át az ember annyira szíve mélyéből, olyan boldogan, boldogítóan és szabadon azt, hogy „milyen csodálatos, hogy vagy”. – Werner von Bergengruen posztumusz önéletírásában ugyan a következő elégikus hangulatú mondatot olvashatjuk: „A gyerekek iránti szeretet talán a legerősebb a szeretet minden fajtája közül, mert tudja, hogy nincs mit remélnie.”³¹⁸ Itt azonban mintegy ellentmondásképpen Lacordaire szavaira kell gondolnunk: „Megtiszteltetés számotokra, hogy a gyermekeiteknel újra megtaláljátok azt a hálátlanságot, amelyet ti tanúsítottatok apáitokkal szemben, és olyan tökéletességhez értek el, mint maga Isten, mivel önzetlenül szerettek”, *sentiment désinteressé*-vel.³¹⁹ Az apa és az anya szeretetében azonban természetesen más elemek is keverednek, mint például aggodalom és féltés. A merő igenlés, úgy tűnik, csakis az erotikus szeretetben valósul meg. Sehol másutt nem éli át az ember olyan intenzíven az ajándékjellegét, nemcsak abban a vonatkozásban, hogy őt magát szeretik, hanem abban is, hogy ő maga szeret, illetve szabad szeretnie. Először és talán egyetlenegyszer szeret spontánul és minden nehézség nélkül egy másik embert valóban úgy, „mint önmagát.”³²⁰ Azok, akik ily módon szeretnek, nem is tudják leplezni örömeiket, az öröm valósággal sugárzik belőlük – egészen mások, mint azok, akik csupán szexpartneri egymásnak, s akik közismerten inkább „frusztrált” állapotban és rosszkedvűen csatangolnak. Az erotikus szerelemben, egy pillanatra „tökéletes” lesz az emberi világ, sikeres és boldogító az élet. Ezért szereti mindenki a szerelmeseket; *all mankind love a lover*.³²¹ Az erotikus szerelemre vonatkozik Georg Simmelnek az a hátrahagyott töredékeiben olvasható melankolikus mondata is, amely szerint csak a zene és a szerelem az emberiség nem kezdettől fogva reménytelen vállalkozása.³²²

Aki mindezt átgondolja, annak nem lehet különösebben meglepő, hogy az erősz újra meg újra az istenek rangjára emelték. Természetesen a bibliai szólásnak: „Isten a Szeretet” (1Jn 4,8), semmi köze nincs az ilyen istenítéshez, nem is beszélve arról, hogy az újszövetségi szöveg nem *erősz*-ről és *amor*-ról, hanem *agapé*-ről és *caritas*-ról beszél. Az európai keresztény gondolkodás hagyományában azonban az Isten iránti szeretetben is újra meg újra tapasztalható az „erotikus” elem kiemelése. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy azt a

³¹⁵ Vö. Josef Pieper: Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog „Phaidros”. München, 1962. 153. o. k.

³¹⁶ George Santayana: Friendship. The Birth of Reason and other essays. Ed. D. Gory. New York, 1968. 83. o.

³¹⁷ C. S. Lewis: The four loves, 130. o.

³¹⁸ Dichtergerhäuse. Zürich–München, 1966. 40. o.

³¹⁹ Idézet Jean Guittou „A férfi és a nő közötti szeretet lényegéről” című művében. 313. o.

³²⁰ Vö. C. S. Lewis: The four loves, 131. o.

³²¹ R. W. Emerson: Essays (First series). London, 1903. 128. o.

³²² Fragmente und Aufsätze. 9. o.

gondolatot, amelyet Dionysius Areopagita mondott ki először, amely szerint az erósz név valamiképpen „istenibb” (theióteron), mint az *agapé* elnevezés³²³, évszázadokkal később Aquinói Tamás is átvette kezdők számára írott híres tankönyvében. Ő természetesen mindjárt értelmezte is a gondolatot; mivel *amor* elsősorban az elragadtatottság állapotát jelenti, mondja, valamiképpen istenibb az ésszerűen kiválasztó *dilectio*-nál: *divinius est amor quam dilectio*.³²⁴ És Szalézi Szent Ferenc is Dionysius Areopagitára³²⁵ hivatkozik, amikor az Isten-szeretetről írott értekezése címét védelmébe veszi; teljes joggal adta az Isten-szeretnek a csodálatos *amor* nevet.³²⁶

Erósz istenítése egészen más jellegű például Walter Schubartnak a Vallásról és erőszról szóló, már idézett könyvében, amelyet Karl Barth „kísérteties könyv”-nek³²⁷ nevez. Schubart nemcsak azt mondja, hogy „az erotika vallási kategória”³²⁸, ami bizonyos értelemben még el is fogadható, hanem a következőt is: „Vallásnak és erotikának ugyanaz a célja”³²⁹; továbbá: „A megváltás motívumával átjárt szerelem és az Isten-szeretet lényege ugyanaz.”³³⁰ A szerző itt nyilvánvalóan romantikus módon elmosza a határokat két merőben különböző terület között, és mindkettővel igazságtalanul bánt. E tekintetben teljes mértékben egyet kell értenünk Karl Barth bírálatával, valamint azzal az élesen ironikus hanggal, amellyel Schleiermacher „Vertraute Briefen über Friedrich Schlegels Lucinde” (Bizalmas levelek Friedrich Schlegel Lucindájáról) című gyötrelmes művét, valamint Schlegel beszédét az érzékiség szentségéről és az erósz-vallás „papjairól és liturgoszairól” illeti.³³¹ Felfoghatatlan viszont számomra, hogyan juthat Karl Barth eszébe az a gondolat, hogy a házasság szakramentális jellegéről szóló katolikus tanításnak bármiféle köze lehet az erósz ilyen istenítéséhez.³³²

Minden okoskodó elméletnél fontosabb és időszerűbb az a minden időkben ható kísértés, hogy az ember úgy viselkedjék, mintha az erósz valójában abszolút tényező volna. Mintha valamiféle vallási kötelességet teljesítene, hajlamos helyesnek tartani, amit tesz, akár megcsalja házastársát, megteveszti barátját, visszaél a vendégjoggal, tönkreteszi mások boldogságát, cserbenhagyja saját gyermekeit – ha ez csakis „az erósz szolgálatában” történik. Akkor mindez „áldozatnak” tűnik, amelyeket fájdalmak közepette mutat be Erósz oltárán.³³³ – C. S. Lewis nagyszerű metafizikus *common sense*-ében két, megfontolásra érdemes figyelmeztetést fogalmazott meg erről. Először: ha a természetes dolgok „istenieknek” játsszák meg magukat, a démoni már szállást is vett a következő sarkon.³³⁴ Másodszor: „Az a

³²³ Így „Az isteni nevekről” című könyvben (4,12; 164). – De mint oly sok minden Dionysius Areopagita hatástörténetében (vö. Josef Pieper: „Scholastik”. München, 1960. 63. o. kk.), ez a gondolat is félreértésen alapul, nevezetesen Antiochiai Ignácnak a rómaiakhoz írott levele egyik mondatának téves értelmezésén. A mondat így hangzik: „Az én szeretetem (erósz) keresztre van feszítve” (7,2); Dionysius, mint már korábban Origenes, úgy érti ezt, mintha a szerző Krisztust nevezné az erósz értelmében szeretett lénynak. Az összefüggés azonban világosan tanúsítja, hogy a mondat értelme: az én erotikus szeretetem (világi dolgok iránt) Krisztussal keresztre feszített. Erre utalt, jóval Anders Nygren (vö. Eros und Agape, II. 409. o. kk) előtt, már 1901-ben P. X. Funk az Apostoli Atyák általa gondozott kiadásában (Patres Apostolici, I. köt. Tübingen, 1901. 261. o.).

³²⁴ I,II.26,3 ad 4.

³²⁵ Traité de l’amour de Dieu. I. köt. 53. o.

³²⁶ Le nom de l’amour, comme plus excellent, a été justement donné à la charité. Traité de l’amour de Dieu. I. köt. 73. o.

³²⁷ Kirchliche Dogmatik III,4; 140. o.

³²⁸ Religion und Eros. 123. o.

³²⁹ Uo. 278. o.

³³⁰ Uo. 123. o. k.

³³¹ Kirchliche Dogmatik III,4, 134. o.

³³² Uo. 135. o. k.

³³³ Vö. C. S. Lewis: The four loves. 130. o.

³³⁴ Uo. 118. o.

természetes szeretet, amelynek megengedte az ember, hogy istenné legyen, nem marad meg szeretetnek.³³⁵ Végül azért hadd szóljunk egy szót az erotikus szerelem javára. Ha misztikus kegyelemben részesült emberek találó képet keresnek közvetlenül nem közölhető tapasztalataikra saját létük személyes ősokával, tehát Istennel való kapcsolatukban, akkor soha semmi találóbb nem jut eszükbe, mint az összehasonlítás erőszt eksztatikus révületével. De a kereszténység Szent Könyveinek sorába tartozó Énekek énekében és a misztikusoknál is megtaláljuk a szerelem nyelvét – például Szentviktori Hugó A menyasszony iránti szeretetről³³⁶ írott kis könyvében: „Beszélni akarok a menyasszonyommal – mondta [a vőlegény]... És amikor hozzá beszélek, tudjátok meg, hogy semmi másról nem tudok beszélni, csak a szeretetről.”

IX.

Az erőszt közvetítő ereje az emberben lévő legalacsonyabbat a legmagasabbal, a természettől adottat, az érzékét az etikaival és a szellemivel kapcsolja össze; megakadályozza, hogy az egyik elszigetelődjék a másiktól; megőrzi a szeretet *valamennyi* formáját, a szexualitástól az *agapé*-ig, tehát a szeretet valóban humánus jellegét. Aki ezt elfogadja, belátja, hogy ezeknek az elemeknek egyikét sem lehet kizárni mint emberhez méltatlant, hiszen valójában mindez „hozzátartozik”. Sőt, a kereszténység nagy hagyománya szerint, ami az emberben természeti és teremtményi, az minden „magasabb rendűnek” és mindannak is alapja, amiben isteni ajándékként még része lehet. „De nem a szellemi az első, hanem az érzéki, aztán következik a szellemi” – aki nem ismeri, aligha találná ki, hogy ez a mondat az Újszövetségből való (1Kor 15,46).³³⁷ Aquinói Tamás, a még osztatlan nyugati kereszténység utolsó nagy tanítója, a következőt mondja: ha a természeti = természetes szeretet (*amor*), tehát az erőszt nem volna önmagában jó, akkor a *caritas* (*agapé*) sem tudná kiteljesíteni;³³⁸ akkor az *agapé*nek meg kellene szüntetnie és ki kellene zárnia az erőszt (amit Anders Nygren tényként jelent ki). Ugyanez a „nyugati” természetes vallási és teológiai alapokon álló „világi” jellegű hagyomány³³⁹ magától értetődően értéknek³⁴⁰ nevezi a nemi erőt. Arisztotelész szerint az emberi magban van valami isteni.³⁴¹ Ő az *insensibilitas*-t – vagyis azt, hogy valaki nem fogékony az érzéki örömeire – nem egyszerűen fogyatékoságnak, hanem *vitium*-nak, tehát valósággal erkölcsi hiányosságnak nevezi.³⁴² Másrészt ez az elgondolás azt is magában foglalja, hogy az emberben lévő valamennyi erő, így a szexualitás is, csak a maga természetes helyén, nevezetesen a testi-lelki-szellemi lét egészén belül működhet „helyesen” és „rendben” – és ezzel még egyszer emlékeztetünkbe idéztük az erőszt közvetítő és integráló szerepét.

Mindent, ami közvetítő szerepet tölt be, szinte természetes módon a kétértelműség veszélye fenyegeti; két oldalról érthetik félre. Az erőszt esetében ez már a szóhasználat jellegzetes ingadozásában is megmutatkozik. A *desiderium* például „vágyat”, „óhajt”, „kívánságot” jelent; nem mindegy azonban, hogy valaki azt mondja: „vágyom valamire”

³³⁵ Uo. 17. o.

³³⁶ De amore sponsi ad sponsam. Németül: Die Viktoriner, Mystische Schriften. Paul Wolff kiad. Wien, 1936. 74. o.

³³⁷ A német fordítás Otto Karrer munkája. (Neues Testament. München, 1959.)

³³⁸ I,60,5.

³³⁹ Vö. Josef Pieper: Was heisst „Christliches Abendland”? Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden. München, 1963. 36. o. kk. – Vö. továbbá a szerzőnek az Encyclopaedia Britannicában (1972-es kiadás) megjelent „Scholasticisme” című cikkével.

³⁴⁰ Mal 15,2.

³⁴¹ Uo.

³⁴² II.II,142,1; 153,3 ad 3.

(vagy éppenséggel: „vágyódom valami után”), vagy azt mondja: „óhajtok valamit”. A *desiderium*-ból származó angol szó: *desire* jelenthet „vágy”-at, de „kévágy”-at is. Az *appetitus* hol „törekvés”-t, hol „étvágy”-at jelent – és ezt már csak egy lépés választja el a becsmérlő meghatározástól, hogy az erősz nem egyéb „durvább vagy finomabb étváagnál”.³⁴³ És ezzel megint elérkeztünk az „erősz diffamálása” témához: ezúttal „fentről”, a spirituális vagy természetfölötti ember álláspontjáról nézik le az erőzt mint egy merőben önző sóvárgás többé vagy kevésbé átlátható leplezését és álcázását. Hasonló gyanúsítás azonban „lentől” is elhangozhat, a kendőzetlen ösztönösség álláspontjáról. Az erősz akkor is csupán álcának látszik, merőben fölösleges „szép szavakba csomagolásnak”, romantikus „fontoskodásnak”, amellyel a voltaképpen egyedül adottat, az ösztönkielégítést szükségtelen módon leplezik.

Most, hogy a lét egészéről leválasztott agapé veszélyét némileg megvilágítottuk, szóljunk a másik különösen időszerű eltévelyedésről, amely az elszigetelt szexualitás abszolutizálásában nyilvánul meg.

Természetesen nem kellene túlbecsülni a „szexualizálás” végzetszerű voltát; ahhoz túlságosan sok benne a kereskedelmi mesterkedés és a publicisztikai manipuláció. Másrészt öröktől fogva ismeretes a szexualitás izolálásában rejlő elfajzási lehetőség, méghozzá nemcsak a gyakorlatban – amit könnyen megért az ember –, hanem programszerűen is.

Például a már többször idézett platóni párbeszédben ez a kiinduló helyzet: Az ifjú Phaidrosz, aki Szókratész útjába vetődik, még kábultan és elbűvölve, éppen élenjáró értelmiségiek köréből jön, akikre Platón szerint elsősorban a hagyományos normák igényesen érvelő tagadása, felvilágosult élettechnika, tudatosan és szélsőségesen gátlástalan ösztönélet jellemző. És Phaidrosz lenyűgözve „a kor legnagyobb írójának”³⁴⁴ modern és elegáns stílusától, beszámol Szókratésznek a „programjukról”. Ezt röviden összefoglalva a következő pontokba szedhetnénk: Vágy szerelem nélkül; a maximális élvezetre törekvés minimális személyes részvétel mellett; az erotikus megrendülés, a szerelmi *passio* romantikus betegségnek számít, amely csak fölösleges bonyodalmakat okoz; a mélyebb érintettséggel szemben tanúsított ellenállást kiáltják ki az egyetlen „értelmes”, sőt egyetlen „tisztességes” dolognak, *areté*-nek. – Amint – talán némileg csodálkozva – látjuk, félelmetesen időszerű dolgokról van itt szó, pontosabban olyanokról, amelyeket az emberek bármilyen korban elgondolnak és a gyakorlatban meg is valósíthatnak. Mindezt Szókratész hallgatja egy ideig, és először megjátssza a hiszékeny Phaidrosz előtt, hogy amit hallott, az elragadtatással és csodálattal tölti el – aztán hirtelen véget vet a játéknak: Hát nem látod, Phaidroszom, milyen szégyenletes mindez?!³⁴⁵ Képzeld el, hogy valóban nemes lelkű ember hallgatott volna bennünket az imént, valaki, aki maga is szeretettel fordul egy másik szintén értékes ember felé! Nem kellene-e azt hinnie, hogy olyan embereket hall, akik evezős rabszolgák között nőttek fel és a szabad emberek közötti szeretetet hírből sem ismerik?³⁴⁶ Azt hiszem, mondanom sem kell, hogy a látszat ellenére a „szabadok” és a „rabszolgák” szembehelyezése semmi köze a rabszolgatartó társadalom szociális valóságához. „Rabszolgaságon” itt Szókratész valami mást ért, azt, amit semmiféle társadalmi változás és semmiféle „emancipáció” nem szüntethet meg. Ez a „rabszolgaság” – amint ezt a fényűző életmódot folytató athéniak példája is bizonyítja – valamennyi társadalmi rétegben előfordulhat: az ilyen magatartásnak a szó etikai-antropológiai értelmében csöcselék- és plebejus-jellege van, és minden civilizatórikus kifinomultsága mögül kitetszik barbár és nyers brutalitása. És a rendkívül tájékozott, mit sem sejtő ifjú Phaidrosznak, aki most kezd csak

³⁴³ Karl Barth: Kirchliche Dogmatik IV, 2; 844. o.

³⁴⁴ Phaidros 228 a.

³⁴⁵ Uo. 243 c 1.

³⁴⁶ Uo. 243 c 2.

igazán elcsodálkozni, Szókratész elébe tárja Erósz, a közvetítő démon képét. Bizonyos dolgokat még ma sem értünk egészen – legfeljebb a szellemtörténeti értelmezés kerülő útjain – abból, amit Szókratész mond. Legfontosabb tanítása az, hogy az erőszban az érzéki a szellemivel és erkölcsivel, valamint az Istentől ajándékozottakkal is egységbe olvad. Bár ebből is kihallatszik a platóni képes beszéd („a lélek tolldísz”) kissé ábrándos, idegen csengése, maga a gondolat teljesen realisztikus. Szinte pontosan ugyanaz, amiről Goethe, „a romlatlan fiatalok első szerelmi fellángolása”-ról írva – amelyet már idéztünk – azt mondja, úgy tűnik, maga a természet akarja.³⁴⁷

Egyébként szívesen lennék szem- és fültanúja annak, amint Szókratész a kezébe veszi ezt a goethei megfogalmazást és ide-oda forgatja: Mit is mondjunk, barátaim, hát csakugyan létezik romlatlanság? És ugyan mi lehet a különbség a „romlatlan” és – bánjunk óvatosan a szavakkal – a nem „romlatlan” ifjúság között? – Ami engem illet, én erre a valóban szókratészi kérdésre a szó *szenvedő* alakjának megfontolását ajánlanám. Az ifjúság nem romlik meg csak úgy egyszerűen – mint ahogy a vaj megavasodik vagy a tej megsavanyodik. Hanem a megrontás, sajnos, nagyon is megtörténhet az ifjúsággal. Megronthatja például elsősorban az, hogy a dolgok természetes folyamatával szemben, csábítás és üzleties manipulációk révén, hamarabb megismeri az izolált szexuális vágyat, mint a szerelmet és a szeretetet – úgyhogy a szex az erősz megelőzve a tudat és az élet színpadára lép, és ezzel a szerelem és a szeretet valódi élményét valószínűtlenné teszi és megnehezíti – ha ugyan végérvényesen meg nem bénítja.

Éppen ez az, ami igazában rossz és embertelen az erősztól elkülönített szex-fogyasztásban: azt hiúsítja meg, ami a szeretetben való találkozásnak, a lét egészében történő kiteljesedésnek értelmet ad: hogy az ember a másik személlyel való egygyéválása révén kilép a maga korlátaiból, énjének szűk köréből. De az, aki csupán szexpartnere a másinak, mint személyiség, mint egyéni vonásokkal rendelkező emberi arcú, élő Valaki nem jelenik meg. Egy amerikai ezt a tényt nagyon szellemesen fogalmazta meg: a fügefalevél a *playboy* szemléletében csak máshova került: az emberi arcot takarja el.³⁴⁸ Akiben csak szexuális vágy él, az – a szokásos kifejezéssel ellentétben – nem „egy nő után” vágyik. Erósz a szeretett lényt és a vele való együttlétet akarja. A szex viszont valami semlegeset keres, valami tárgyat, nem valakit, akit egyes szám második személyben nevez meg, hanem azt, *the thing in itself* (amint Orwell „1984”-ében a partnerek kifejezetten biztosítják egymást); „azt” akarják „csinálni” (például Heinrich Böll egyik regényében).³⁴⁹ Joggal beszéltünk tehát a merőben szex-találkozások „megtévesztő jellegéről”. Egy pillanatra kialakul ugyan az egygyéválás illúziója, de szeretet nélkül a két, egymás számára idegen ember továbbra is olyan távol lesz egymástól, mint előzőleg volt.³⁵⁰ Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy „az olyan társadalomban, amelyben a szexualitás a szerelem előfeltétele, nem pedig a szeretet a feltétele a testi egyesülés ajándékának”, a nemiség paradox módon „inkább elválasztja egymástól, semmint egyesítené a férfit és a nőt. Éppen ott hagyja magukra őket, ahol, úgy vélték, biztosan egymásra találnak”.³⁵¹ Ez a természetesen csak látszólagos paradoxon annál inkább fokozza a meglepetést és a csalódást, minél inkább rendelkezésre áll az embernek a szex mint

³⁴⁷ Dichtung und Wahrheit. Első rész, 5. könyv.

³⁴⁸ Rollo May: Love and Will. 57. o.

³⁴⁹ Ansichten eines Clowns. 7. fejezet.

³⁵⁰ Erich Fromm: The Art of Loving. 45 o. k.

³⁵¹ Joachim Bodamer: Liebe und Eros in der modernen Welt. Hamburg, 1958. 40. o. – Martin Buber már 1925-ben megjelent „Én és te” című esszéjében mondja: „Ha korunk sokat vitatott erotikájából minden énvonatköztatást leszámítanánk, minden olyan viszonylatot tehát, amelyben egyik ember a másik számára egyáltalán nem jelenlévő, általa egyáltalán meg nem jelenített, hanem egyik a másikban csak önmagát élvezzi – ugyan mi maradna?” Művek, I. köt. München–Heidelberg, 1962. 108. o.

fogyasztási cikk. Sigmund Freud nemzedéke – mondja Paul Ricoeur³⁵² – nem ilyen eredményt várt a szexuális tabuk feloldásától, nem számított „könnyítés révén bekövetkező értékvesztésre”; „mindaz, ami megkönnyíti a nemi találkozást, elősegíti lezuhanását az érdektelenségbe”. Ez csöppet sem meglepő. Ellenkezőleg, örök érvényű törvény, hogy mindaz, amire szükségünk van, de szinte ingyen kapható, mégpedig azonnal (az óceánon túl nyersen szókimondó kifejezést használnak erre: *short order sex*³⁵³) – nemcsak az értékét veszíti el szükségszerűen, hanem ráadásul még a vonzerejét is. Az egyik amerikai állami egyetem egészségügyi központjának vezetője, foglalkozására nézve pszichiáter, arról számol be, hogy a promiszkuitásban élő diáklányok azt a választ adták az erre vonatkozó kérdésre, hogy egyszerűen kellemetlen nekik nemet mondani: *It's just too much trouble to say No.*³⁵⁴ Ez a válasz először elképesztő szabadságként hangzik, ugyanakkor azonban nyilvánvalóan az is benne van: nem számít, hiszen „mindegy”, *it doesn't matter.*³⁵⁵ Ebben a kiindulópontban már az elkerülhetetlen eredmény is benne rejlik: „az öröm, sőt gyönyör nélküli szexualitás”; *so much sex and so little meaning or even fun in it.*³⁵⁶ Az imént azt mondtam, itt egy általános érvényű törvény érvényesül. Az idős Goethe ezt, egészen más összefüggésben, a következőképpen fogalmazta meg: „Minden évszázad... igyekszik közönségesse tenni azt, ami szent, könnyűvé tenni azt, ami nehéz, és vidámmá tenni azt, ami komoly – és ez ellen nem szólhatnánk semmit, ha nem pusztulna bele a komolyság is meg a tréfa is.”³⁵⁷ Erről van szó: a tréfa is belepusztul! És így borzongatóan pontos az a cím, amellyel az egyetemi pszichiáter egy értekezésben közreadta fent említett tapasztalatait: „Az egyetemi hallgatók kétségbeesésének gyökerei”.

Természetesen nemcsak a szabadsággal való szándékos visszaélés következményeiről van itt szó, mindenesetre nem csupán erről. Ennyire azért nem egyszerű a dolog. Hiszen azok, akik ezzel a kérdéssel foglalkoznak, szinte egyidejűleg beszélnek a megkönnyített szexualitás érdektelenségéről, valamint kényszer-jellegéről.³⁵⁸ A munka egyre totálisabb lekötöttségében élő, elszürkült társadalomban mintha a szex lenne az egyetlen még megmaradt zöld folt.³⁵⁹ David Riesman ismert kijelentését számtalanszor ismétlik meg manapság: *sex is the last frontier*, vagyis a kaland, a szabad kockázat és a meg nem regulázott életnek az utolsó, talán még elérhető területe. De ha az ember szemügyre vette a dolognak ezt a bizonyos értelemben szociológiai aspektusát, akkor már felmerülhet benne a kérdés, hogy nem valamiféle ördögi kör zárul-e itt be, amelyet aligha lehet feltörni. Egyrészt az embert egyre jobban igénybe vevő munka világában a valóban zöld folt, *the one green thing*,³⁶⁰ csak a szeretet, az erősz, a szeretett lény önfeledten elragadtatott igenlése lehet (sőt akár valami nem célszerűen szeretett dolog igenlése is). Az ember átlép a haszonra és a szükségletek kielégítésére irányuló funkcionalitás határán; a szexuális vágnak is ez, többé vagy kevésbé homályosan, a voltaképpeni tartalma. Másrészt éppen ez, amire valóban sóvárog az ember, éppen ez marad elérhetetlen az elszigetelt, megkönnyített szex számára. Max Horkheimer sokak által ellenérzéssel fogadott megjegyzése: „A tablettáért az erotikus szerelem halálával kell fizetnünk”³⁶¹ aligha vitatható igazságot fejez ki. Mégsem hiszem, hogy – mint Horkheimer feltételezi – a vágy elpusztítása a döntő. A döntő az, hogy valami, ami elvileg nem áll az

³⁵² Paul Ricoeur: *Sexualitát. Wunder – Abwege – Rätsel*. Fischer Bücherei. Frankfurt, 1967. 15. o.

³⁵³ Rollo May: *Love and Will*. 282. o.

³⁵⁴ Seymour L. Halleck: *The Roots of Student Despair*. Think (published by IBM). 33. évf. (1967). 22. o.

³⁵⁵ Jean Brun Ricoeur: *Sexualitát* c. művében, 129. o.

³⁵⁶ Rollo May: *Love and Will*. 40. o.

³⁵⁷ Zelternék, 1811. március 18.

³⁵⁸ Paul Ricoeur: *Sexualitát*. 16. o.

³⁵⁹ Gerald Sykes: *The Cool Millenium*. New York, 1967. Idézi Rollo May: *Love and Will* c. művében, 59. o.

³⁶⁰ Uo.

³⁶¹ *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburg, 1970. 74. o.

ember rendelkezésére, mégis tetszése szerint és „kockázat nélkül” megszerezhető legyen. Ez pedig azzal az elkerülhetetlen következménnyel jár, hogy amivel most már szabadon rendelkezhet, egyáltalán nem az, amit tulajdonképpen keres.³⁶² Mert amit keres, az az emberi közelség, a magány legyőzése, az eggyéválás egy másik személyes lénnel – ezt pedig csak az igaz szeretetben kaphatja meg. Itt azonban még egy szelete megvilágosodik az ördögi körnek. A szeretet ugyanis, elsősorban az erősz, természettől fogva nem olyasmi, amit csak úgy egyszerűen be lehet illeszteni a hasznossági tervek működésének összefüggésébe; „az erősz az az elem az emberben, amely a leginkább ellenáll a technikai rendszer asszimilációs hatásának”.³⁶³ Viszont az elszigetelt szexet mint „fogyasztási javat”, mint „árut” hézagmentesen be lehet illeszteni és be lehet tervezni a használhatóság hatalmas szervezetébe – amint azt jelentős írók a jövőre vonatkozó látomásaikban meggyőzően ábrázolják, (így például Aldous Huxley is Szép új világ című regényében.) Most azonban felmerül egy újabb szempont is, amivel a *circulus vitiosus* bezárulni látszik: Minthogy a szeretettől kifejezetten elkülönített szex-fogyasztás a partnert pusztán eszköznek és szerszámnak tekinti; minthogy ebben, másként megfogalmazva, nem jelenik meg az ember a maga személyiségében, aki tiltakozik az ellen, hogy idegen célokra „használják” (még ha ez az eszközszerű felhasználás kölcsönös is); minthogy az emberi melegség hiánya szerinte követelménynek számít – az ilyen elszigetelt szexualitásnak, minden külsőséges „felhajtás” ellenére, nemcsak a szó klinikai értelmében lehet frigiditás a következménye³⁶⁴, hanem az embernek emberhez fűződő kapcsolatában is. Ez az erőszak jelenlétét, valamint annak a „totalitárius hidegség”-nek³⁶⁵ egy árnyalatát jelzi, amely, mint mindenki tudja, valamennyi elnyomó rendszer és minden merőben technokrata módon megszervezett társadalom légkörét meghatározza – és ebben nincs hely annak a zöld folt-nak, amelynek szeretet a neve, úgyhogy az ember kényszerűségéből a menekülés látszólag egyedül nyitva álló, de csalóka útját, az izolált szex-fogyasztáshoz vezető utat választja.

Rendkívül jellemző, hogy a modern irodalom színvonalas műveiben, bármilyen különböző is tudományos vagy világnézeti szemléletük, éppen ennél a pontnál többé vagy kevésbé kifejezetten utalnak a démonira. Ennek a feltételezésnek természetesen semmi köze sincs a platóni koncepcióhoz, amely szerint „Erősz a közvetítő démon”; ellenkezőleg, itt gonosz hatalomról van szó, amelynek célja az elembertelenítés és a pusztítás. Karl Barth ezt nála szokatlanul drasztikus módon fogalmazta meg: „Coitus coexistentia nélkül a démoni dolog.”³⁶⁶ Harvey Cox, ugyancsak meglepő módon, éppenséggel a démonok varázsának megtöréséről, ördögűzésről, „exorcismusról” beszél; olyan kifejezéseket alkalmaz tehát, amelyek már eltűntek a teológiai szótárakból.³⁶⁷ Minthogy az élet elembertelenítése sehol nem lép fel olyan pusztító erővel, mint a modern szexiparban, mondja, sehol másutt nincs olyan nagy „szükség az exorcismus kifejezésre.”³⁶⁸ Orvosok és pszichológusok arról beszélnek, hogy az elszigetelt szexualitás az önpusztítás³⁶⁹ veszélyével jár, és ettől csak az

³⁶² A „tablettáról” itt csak olyan értelemben van szó, amennyiben az a megkönnyített szex-fogyasztás egyik eszköze. A születésszabályozás és a családtervezés rendkívül bonyolult kérdése természetesen sokkal messzebbre nyúlik és több problémát vet fel.

³⁶³ Joachim Bodamer: Sexualität und Liebe. Hamburg, 1970. 20. o.

³⁶⁴ Ua. Liebe und Eros. 40. o.

³⁶⁵ Uo. 35. o.

³⁶⁶ Kirchliche Dogmatik III,4, 148. o.

³⁶⁷ Karl Rahner és Herbert Vorgrimler Teológiai kisszótárában (Freiburg 1961) például *nem* szerepel az „exorcismus” címszó (aminthogy a „sátán” és az „ördög” sem). (A 10. kiadás [1976] alapján készült magyar fordításában [Budapest, 1980.] az „ördög” címszó szerepel [a szerk. jegyzete]

³⁶⁸ Harvey Cox: Stadt ohne Gott? 210. o.

³⁶⁹ Cyrill Koupernik – idézi Paul Ricoeur: Sexualität c. művében. 246. o.

erősz mentheti meg az embert.³⁷⁰ C. S. Lewis pedig John Donne egyik verssorát választotta a szeretetről írott könyvéhez elrettentő mottóul: „Hogy érzelmeink meg ne haljanak, és bennünket se öljenek meg.”³⁷¹

A szigorúan értelmezett démoni hatalom természetéhez azonban hozzátartozik, hogy sohasem valódi alakjában mutatkozik meg. Hazug álöltözetben képviseli azt, ami csak az élvezetet, csak a szórakozást szolgálja, elsősorban a szinte már kötelező modernséget – és természetesen ezáltal nyilvánul meg igazán romboló hatása. Ha valóban csak az erősz adhatja meg azt, amit a szexben keresnek, akkor éppen ez az a terület, amelyen a „piac sámánjai” és „a tömegtájékoztatók meg a hirdetésüzlet kuruzslói”³⁷² ámítják az embereket. A hazugság abban áll, hogy mérhetetlenül sok pénzzel (hiszen az egész *big business*!), no meg nagy mélylélektani tudással, elsősorban azonban a szó és a kép alkalmazásának, valamint a zene, a színek és a formák (és így tovább) tudatküszöb alatti hatásának alapos ismerete révén a fogyasztóban azt a meggyőződést keltik, hogy a szex azonos az erőszszal, tehát az erősz valamennyi ajándékát, „a kettesben töltött órák” minden boldogító elragadtatását megkaphatja az éppenséggel nem ingyen felkínált, lényegében azonban bárkinek tetszése szerint rendelkezésre álló szexfogyasztás révén.

Ilyen megtévesztő mesterkedés régtől fogva a szofisták tevékenysége, akiket Platón egyik késői párbeszédében a fiktív realitás gyártóinak nevez.³⁷³ És ahogy a szofisták „rábeszélő művészete” megteremti a tömegek bálványainak *image*-ét vagy azt az illúziót, hogy egy bizonyos cigaretta élvezete „a tiszta életörömet” és „a távoli nagyvilág illatát” viszi a házba, úgy az erotika területén tevékenysége a gazdasági élet szuggesztív jelszavaitól³⁷⁴ az *haute littérature* régióinak magasságáig ível. Példa erre D. H. Lawrence kissé már divatjamúlt regénye, amelyben egy pár nemi aktusáról az erdőben a következőt olvashatjuk: „Hagyták, hogy magával ragadja őket az élet hulláma.” C. S. Lewis szárazon megjegyzi: minthogy ezekben a regényekben az emberek sohasem beszélnek a megtermékenyülés lehetőségéről, sem reménykedve, sem aggódva, föl kell tételeznünk, hogy mindig csak olyan távolságra hagyják elragadni magukat „az élet hullámaitól”, amennyire ez célszerűnek látszik, messzebbre semmi esetre sem.³⁷⁵

Az ilyen „exorcismus”, amikor valaki néven nevezi a valóságot és a józan, tárgyilagos szó leleplező iróniáját veti latba, nem keveset ér el ezen a területen. Mint ismeretes, Szókratész is gyakran alkalmazta. Csakhogy ő azt is tudta, hogy az ilyen ellenállás nem elegendő. És ezért a Phaidroszhoz hasonló fiatalokat fenyegető veszélyre gondolva, fölteszi a nyugtalanító kérdést: „Ha tömegestől egymás mellett gubbasztanak – a színházban, a bíróságon, a táborokban – és mérhetetlen lármával, tapssal, dübörgéssel meg kiáltozással fejezik ki nemtetszésüket vagy egyetértésüket, és fülsiketítő láрма tölt be mindent – mit gondolsz, hogy érzi majd magát egy fiatalember? Micsoda különleges nevelésben kellett részesülnie ahhoz, hogy képes legyen ellenállni, nehogy magával ragadja az ár! Nem kell-e azt mondanunk: Ha valóban szabaddá teszi magát és töretlenül fejlődik – akkor ez isteni rendelés és tiszta ajándék?”³⁷⁶ Ez, mint látjuk, nem sokban különbözik az imádságra való felszólítástól. És Harvey Coxnak is – bár el se tudom képzelni, milyen konkrét formában képzelel el az exorcizmus megvalósítását – abban kétségtelenül igaza van, hogy ezzel a szóval

³⁷⁰ Rollo May: *Love and Will*. 317. o.

³⁷¹ That our affections kill us not nor dye.

³⁷² Harvey Cox: *Stadt ohne Gott?* 210. o. k.

³⁷³ *Sophistes* 236 kk. – Vö. Josef Pieper: *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*. 36. o. k.

³⁷⁴ A *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (1969. 9. 6.) híradása szerint a düsseldorfi „Teenage Fair”-en az egyik bútorgyár reklámszövege a következőképpen hangzott: „Legyen az asztala szexis és fiatalos!”

³⁷⁵ *Studies in Words*. 298. o. k.

³⁷⁶ Ez egyike a platóni szöveget összefogó tolmácsolásoknak, amely tehát nem egészen szó szerint, de azt hiszem, értelmileg híven adja vissza a *Politeia* egyik részletének (422 b–493 a) mondanivalóját.

egy nyilvánvalóan szakrális kategóriát idéz fel, és értésünkre adja, hogy a szex és az erősz területén emberfölötti hatalom tisztító és tökéletesítő tevékenységére van szükség.

X.

A szeretet jó néhány megjelenési formájáról eddig még egyáltalán nem esett szó. – Ezek közé tartozik például a barátság is, pontosabban a *baráti szeretet*, a szeretetnek egészen sajátos, manapság bizony „megénekeletlenül” hagyott formája, amelynek Arisztotelész Nikomakhoszi etikájának egyikét szentelte. A barátságnak időre van szüksége, írja³⁷⁷; általában nem is egyszerűen a másik látásától lobban lángra, hanem attól a meglepetéstől, hogy van egy másik ember, aki „a dolgokat éppen úgy látja,” mint ő, és akiről aztán boldogan kijelenti: Jó, hogy itt vagy! A barátok nem nézik egymást, és – eltérően a szerelmesektől – nemigen beszélnek a barátságukról; az ő tekintetük azokra a dolgokra irányul, amelyek iránt mindketten érdeklődnek. Ezért szokták mondani, hogy azok, akik csak úgy szeretnének „egy barátot”, szinte biztos, hogy nem találhatnak; ehhez előbb arra van szükség, hogy az emberben érdeklődés támadjon valami iránt.³⁷⁸ Noha tulajdonképpen intimitás nincs a barátságban, mégis talán a barát az egyetlen ember, aki előtt teljesen őszintén beszélünk és félénkség nélkül „hangosan gondolkodunk”.³⁷⁹ – A szeretet minden más formájától különböző anyai szeretetről sem beszéltünk eddig kifejezetten. Az anyáról ősidők óta azt tartják, hogy mivel ő az, akiben a legintenzívebben él a szeretet, nem arra törekszik, hogy őt szeressék, inkább arra, hogy ő maga szerethessen.³⁸⁰ Szeretete a gyermekei iránt sajátos módon „föltétlen”, azaz semmiféle feltételhez nem kötött. És ezzel megfelel nemcsak a gyerek, hanem minden emberi lény legmélyebb vágyának.³⁸¹ Az anyai szeretetet nem kell előzetesen „megszolgálni”, és nincs semmi, aminek következtében elveszthetjük. Az apa már inkább feltételeket szab; az ő szeretete azt akarja, hogy „megszolgálják” – és ebben úgyszintén megmutatkozik a minden szeretetben megtalálható sajátos kívánság, hogy a szeretett lény ne csak egyszerűen „jól érezze” magát, hanem valóban jól éljen. Egy érett ember szeretetének – amint Erich Fromm joggal jegyezte meg³⁸² – mindkettőt magában kell foglalnia, az anyai és az apai elemet is, tehát valamit, ami nem szab feltételeket és valamit, ami követelményeket támaszt. Beláthatatlanul sok lehetősége van annak, hogy az emberek jók lehetnek egymáshoz, kedvelhetik egymást, közel állhatnak és ragaszkodhatnak egymáshoz. Bármennyire különbözőek is a vonzalomnak, a ragaszkodásnak, a rokonszenvnek és a szolidaritásnak ezek a nyilvánvalóan nem rendszerezhető formái és fokozatai – egyvalami közös bennük a barátsággal, a szülői szeretettel, a testvériséggel és a szó szoros értelmében erotikus szeretettel: aki szeret, az így szól a szeretett lény felé fordulva: Jó, hogy te itt vagy! (Itt váratlanul még egyszer kiderül, hogy csak a szex partner kapcsolat nem tartozik ezek közé – hiszen abban a „te” sohasem jelenik meg; abban az „én” fordul elő, de a „te” sohasem!)

Megfontolásaink kezdetén azt mondtuk, hogy a minden igaz szeretetben azonos módon visszatérő, alapvető igenlés – természete szerint – akár tudja az, aki szeret, akár nem – valami meglévőt folytat: mégpedig a teremtő isteni aktust ismétli meg. Ezáltal nemcsak az éppen velem találkozó, hozzám illő és „számomra teremtett” emberi lény létezik és válik „jó”-vá, azaz szeretetre érdemessé, hanem *minden*.

³⁷⁷ Nikomakhoszi etika 8,4; 1156 b.

³⁷⁸ Vö. C. S. Lewis: The four loves c. művének az adott témához különösen gazdag tanulságokkal szolgáló „Friendship” c. fejezetével.

³⁷⁹ R. W. Emerson: Essays (First series). Friendship. 151. o.

³⁸⁰ II, II, 27, 1.

³⁸¹ Erich Fromm: The Art of Loving. 35. o.

³⁸² Uo. 37. o.

A „szeretet” jelenségének ezt a tapasztalati valóságon túlmutató aspektusát még egyszer pontosabban át kell gondolnunk ahhoz, hogy megnevezhető és felfogható legyen. A szeretet e különleges formájáról eddig inkább hallgattunk, vagy legalábbis kifejezetten nem beszéltünk róla. Márpedig nem mehetünk el szó nélkül mellette. Nem mintha most teológiát akarnánk művelni! Egy teológiai könyv, tehát a ránk maradt Szent Könyveket és kinyilatkoztatásokat értelmező írás a szeretetről kétségtelenül egészen más dolgokkal foglalkozna, mint amelyekről most szó esik. Mi továbbra is a szeretetnek tapasztalataink révén megismert jelenségére irányítjuk tekintetünket. Amikor fontolóra veszünk valamit, ami a hitből táplálkozik, nem válhat-e a tapasztalatban is érthetővé és értelmezhetővé az, ami egyébként homályos és felfoghatatlan maradna?

Itt van például – hogy mindjárt konkrétumot említsünk – egy igen szembetűnő mai jelenség: a Calcuttában élő délszláv apáca, aki „Teréz anya” néven mostanában ismertté vált.³⁸³ Egy napon egyszerűen nem tudta már elviselni, hogy rendje felsőbb lányiskolájában angol irodalmat tanítson és az odavezető úton nap mint nap elnézze, amint halálos betegek és haldoklók minden segítség nélkül az utcán hevernek. Elkért tehát a város vezetésétől egy üresen álló, elhanyagolt házat, amely valamikor zarándokok pihenőhelye volt, és berendezte benne a híressé lett „Haldoklók kórház”-át. Magam is láttam ezt a végtelenül nyomorúságos szállást, ahol természetesen szintén meghaltak az emberek – csakhogy most már nem az utcai forgatagban, hanem egy együttérző ember közelében. *Egyrészt* mindezt nem érthetjük és nem nevezhetjük másnak, mint a szeretetből fakadó támogatás egyik formájának, amely szintén a „jó, hogy vagy” alapimpulzusból táplálkozik. Azt, aki így szeret, nem csupán „természetfölötti”, „szellemi régióban” veszi igénybe a szeretetet, hanem áthatja lényegét. *Másrészt* itt nyilvánvalóan valami új és alapvetően másféle jelenséggel állunk szemben, amelyet nem lehet egykönnyen közös nevezőre hozni a barátsággal, rokonszenvvel, vonzódással, elragadtatással – és így tovább.

Éppen ezt az újat szeretném azonban, lépésről lépésre, mint emberileg lehetségesét érthetővé tenni. Az *első* lépést öntudatlanul mi is megtesszük, valahányszor szeretünk; magunk is véghezvisszük a teremtésben megtörtént alkotói ős-igenlést. Az is lehetséges volna azonban, hogy – *második* lépésként – tudatosan realizálnánk a bennünk lévő szeretetnek ezt az ismétlésjellegét. Amikor valamit megpillantunk és azt nagyszerűnek találjuk (egy fát; egy kovamoszat mikroszkóp alatt látható szerkezetét; mindenekelőtt természetesen egy emberi arcot, a barátot, az életre szóló társat, de a magunk létét is a világban) – akkor szeretjük azt, ami érdemes a szeretetre. Ilyenkor elképzelhető, hogy elmélkedés révén tudatossá válik bennünk: ezzel valóban azt a *creatio* aktusában megtörtént egyetemes jóváhagyást vállaljuk és folytatjuk, amely által minden teremtetteny „Istentől szeretett”, tehát „jó”. Egy további lépés lehetne, ha ezt az igazságot, a pusztá felismerésen túl, kifejezetten elismernénk, mintegy csatlakoznánk a teremtő „Igen”-hez és vele azonosulva szövetségre lépnénk az őszkezdeti igenlés cselekedetével és azzal is, aki megcselekedte; más szóval, mi magunk is szeretnénk azt, aki „először szeretett”. Ezáltal biztosan megváltozna szeretetünk a dolgok és az emberek iránt, különösképpen az iránt, akit mindenki másnál jobban szeretünk; egészen új, szinte föltétlen igazolást nyerne. Akit szeretünk, azt továbbra is mindenki másnál különbnék látnánk, olyannak, akit személy szerint a mi számunkra teremtett Isten, de észrevennénk azt is, hogy egy fénypont a fény végtelen áradatában.

Ezzel a lépéssel azonban mégsem jutnánk el a szigorú értelemben vett *caritas* és *agapé* fokára. Még nem mutatkoznának meg a példaadó calcuttai apáca valódi indítékai. Egyébként elismerésre méltóan nagyszerű választ adott egy újságírónak, aki ámulva jegyezte meg, hogy ő bizony napi ezer dollárért sem vállalkozna „ilyesmire”. „Én sem” – hangzott a felelet. Ha

³⁸³ 1971-ben elsőként kapta meg VI. Pál pápától az 1963-ban alapított XXIII. János Békédíjat.

valaki komolyan kérdezné tőle: Miért csinálod? – akkor, ha ugyan nem a hallgatás mellett döntene, valószínűleg azt mondaná: Krisztus kedvéért! – Ebben a kérdésben kétségtelenül igaza van Anders Nygrennek: Az agapé-szeretet „a kereszténység alapkoncepciója”.³⁸⁴ Azon a hitbeli meggyőződésen alapul, hogy az inkarnációban közvetlenül és valóságosan részesül az ember Isten teremtő igenlésének erejében, úgy is mondhatjuk: az isteni szeretetben, amely a világon magát a létet és a jóságot megteremtette – úgyhogy az ember másként véghezvihetetlen módon egy másik ember felé fordulva azt mondhatja: Jó, hogy vagy. És a jóváhagyásnak, az elfogadásnak ez az intenzívebb, friss indítékú ereje az, amelyet a *caritas* (*agapé*) szó jelent. Ez is, akár Isten szeretete, legalábbis szándéka szerint egyetemes, semmit és senkit nem zár ki. Így válik első ízben értelmesen lehetségessé bármiféle tárgy konkrét megnevezése nélkül arról beszélnünk, hogy az ember „a szeretetben” van (Jn 4,18). Az ilyen szeretet, bármilyen „elveszettnek”³⁸⁵ lássák is, semmi sem zavarhatja meg. Az Újszövetség szerint: *caritas non irritatur* (1Kor 13,5). Benne a legnagyobb szabadság valósul meg³⁸⁶, és tökéletes békét ad a szívnek.³⁸⁷

Nyilvánvaló, hogy a lépések sorrendjének és a lépcsőfokoknak eddig felhasznált képei tulajdonképpen már nem érvényesek az Istentől kapott merőben új és más ajándékra, melyben az ember Isten alkotó szeretetében részesült, és amelyet az Újszövetség „kegyelem”-nek nevez. A kereszténység nagy hagyománya azonban mindig azt hirdette, hogy ezt az újat felbonthatatlan, bár nem könnyen leírható kötelék fűzi ahhoz, ami az ember lényege természetétől és teremtéstől fogva.

Mindenekelőtt, a keresztényi szellemben értett *caritas* semmit sem helyez hatályon kívül abból, ami számunkra saját szeretetünk és igenlésünk folytán lehetséges és magától értetődő is. Éppen ellenkezőleg: az emberi szeretet valamennyi formáját magában foglalja.³⁸⁸ Hiszen saját akaratunkhoz jutottunk el: a teremtésben kibontakozott és éppen ezért elidegeníthetetlen, kielégítésre vágyó, természetes akaratunkhoz, amelyet a *Creator* a maga akaratanak részesévé emelt.³⁸⁹

Aki ezt meggondolja és elfogadja, az nem csodálkozhat azon, hogy a *caritas* egész koncepciója „az üdvözítő boldogság” csillagának jegyében áll. Amennyiben a boldogság sohasem egyéb, mint a „szeretet boldogsága”, akkor a szeretet legmagasztosabb formájának gyümölcse is csak az a legmagasabb fokú boldogság lehet, amelyre az emberi nyelv az „üdvözítő boldogság” elnevezést tartogatja.

Könnyű megértenünk, hogy ennek az „eudémonizmushoz” semmi köze. Az „üdvözítő boldogság” természetesen – és ezt jól gondoljuk meg – nemcsak hogy nem szubjektív boldogságérzést fejez ki, hanem az akarat objektív kielégítését a *bonum universale*³⁹⁰ által, mindannak teljessége által, amelyre egész lényünk szomjazik és amelyre paradox módon csak „önzetlen önszeretet”-ben tudunk vágyakozni. De nem is lehet az „üdvözítő boldogság”-ot, amint már említettük, pozitív módon meghatározni, lévén az *bonum ineffabile*³⁹¹, amelyre szeretetünk végső soron irányul, a jónak az a formája, amelyet szavakkal nem lehet kifejezni.

Értelmünk először talán megütközik rajta, de igaz az, hogy a kereszténység nagy tanítói a *caritas* és az üdvözítő boldogság fogalmát egymással szorosan összefüggőnek tartották. „A *caritas* nem valamiféle Isten-szeretet, hanem olyan szeretet Isten iránt, amely őt mint az

³⁸⁴ Eros und Agape. I. 31. o.

³⁸⁵ A kiváló megfogalmazás, amely szerint az agapé lényegében „elveszett szeretet”, Anders Nygrenről származik, aki Luther szavait – „amoris est falli” – idézi. Eros und Agape. II. 554. o.

³⁸⁶ Aquinói Tamás: In duo praecepta; nr. 1134. Opuscula Theologica II. Turin, 1954.

³⁸⁷ Uo., nr. 1150.

³⁸⁸ Dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas. Car. 7.

³⁸⁹ A perfectio előfeltétele a perfectibile, azaz a beteljesítendő beteljesítése. Vö. I,2,2 ad 1.

³⁹⁰ Vö. Josef Pieper: Glück und Kontemplation. 3. kiad. München, 1962. 38. o. kk.

³⁹¹ Augustinus: Serm. 21,2; Migne, Patrologia Latina 38,143.

üdvösség tárgyát és előidéző okát szereti.”³⁹² És a világban – mondják – csak azt szerethetjük a *caritas* módján, ami képes megosztani velünk az üdvözítő boldogságot³⁹³: saját testünket is, amelybe „visszaáramlik”³⁹⁴, elsősorban azonban embertársunkat, amennyiben az társunk lesz³⁹⁵ (vagy kellene legyen) az üdvösségben.³⁹⁶ – Természetesen föltehetnénk a kétkedő kérdést, hogy ugyan mit jelent *in concreto* az, hogy úgy szeretjük a másik embert, mint lehetséges jövőendő társunkat az üdvözítő boldogságban. Tulajdonképpen mi változhatna meg ezáltal? Azt hiszem, valóban sok minden megváltozna, ha képes lennék arra, hogy egy másik embert (legyen az barátom, szerelmem, gyermekem, szomszéd, ellenfelem vagy vetélytársam, vagy akár egy ismeretlen, akinek szüksége van a segítségemre) valóban olyannak tekintsek, aki – mint én magam is – az üdvösségben való kiteljesedésre hivatott, aki számomra *socius in participatione beatitudinis*³⁹⁷ (társam a boldogságban részesedésben); a másik ezzel, tudatom számára, egyszerűen a realitás új dimenziójába lépne. Egyetlen pillanat alatt megérteném, hogy „hétköznapi ember” egyáltalán nincs: *there are no ordinary people*.³⁹⁸ – Nem véletlenül mondom mindezt *modus irreális*-ban. Valójában igen ritkán és csak keveseknek sikerül meglátni minden emberben azt, ami valóban „rendkívüli” („csodálatosan megteremtve és még csodálatosabban újjáteremtve”),³⁹⁹ vagy a szeretet felkiáltásával felelni rá: Csodálatos, hogy itt vagy! Ez, mint látjuk, nincs túlságosan messze az erősz szótárától. És valóban, ha valakiben fölmerül a kérdés: ugyan mi köze lehet szeretők kölcsönös elragadtatásának egy apáca működéséhez, aki haldokló koldusokon könyörül meg: éppen ez az a pont, ahol mint parányi résen keresztül, láthatóvá lesz a mélyben húzódó közös alapvonás.

Ugyanakkor megmutatkozik az is, hogy a *caritas* aktusa nem egyszerűen egy következő lépés az erősz útján: itt valami másról van szó, nem pusztán „szublimálásról”. A *caritas* sokszor az emberi magatartás leghétköznapiabb kifejezési formáiban jelenik meg; úgyhogy a be nem avatott tekintet aligha vesz észre olyasmint a külső megnyilvánulásban, ami eltér attól, amit az egyébként is jóindulatú emberek megszoktak. Másként kifejezve, a szeretet természetes formái változatlanul fennállnak, és a *caritas* tevékenységének leírásához semmi szükség himnikusan emelkedett, külön szókinszre. A klasszikus tétel a „kegyelem” és a „természet” összefüggéséről nemcsak azt mondja, hogy kapcsolatuk elengedhetetlen és elpusztíthatatlan, hanem annak beteljesedéséről is beszél, ami az ember lényét természetből fogva alkotja.⁴⁰⁰ Az erősz és a *caritas* összekapcsolódása föltétlenül fennáll ugyan, de igen nehéz leírni. De legalább olyan nehéz pontos feleletet adnunk arra a kérdésre: mit jelent a „beteljesedés”, a „tökéletessé válás”? Valószínűleg egyébként sem lehet ezt előre tudni és megmondani. Egyszerűen a dolog természetéhez tartozik, hogy az inasnak nem lehet konkrét elképzelése arról, milyen is belülről a mesterségbeli tökéletesedés folyamata és mi mindent követel majd meg tőle. A tökéletesedés mindig magában foglalja a változást is. A változás pedig szükségszerűen azt jelenti, hogy búcsút kell vennünk attól, amit – éppen azért, hogy a változásban megőrizzük önmagunkat – le kell győznünk és fel kell áldoznunk.

³⁹² Caritas non est qualisquaque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis objectum. I,II,65,5 ad 1. – Diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis. Car. 7.

³⁹³ Car. 4 ad 2.

³⁹⁴ Car. 7; II,II,25,5 ad 2.

³⁹⁵ Car. 7.

³⁹⁶ Perf. vit. spir. cap. 2.

³⁹⁷ Car. 7.

³⁹⁸ C. S. Lewis: They asked for a paper. 210. o.

³⁹⁹ Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilis reformasti... – így hangzik „A római mise legrégibb könyvei”-ben egy imádság, amelyet nemrégiben elhagytak az Ordo Missae-ből (vö. J. A. Jungmann, Missarium Solemnia. Wien, 1948. I. köt. 77. o. kk.).

⁴⁰⁰ Vö. I,1,8 ad 2; 62,5; I,II,99,2 ad 1; III,71, 1 ad 1.

A *caritas*-hoz vezető „beteljesedés” tehát azt jelenti, hogy az erősnek, ha ki akar tartani eredeti szándéka mellett és meg akar maradni igaz szeretetnek, ha el akarja nyerni a maga természetesen áhított „örökkévalóságát”, akkor alapvetően meg kell változnia. Ez a változás a halál átéléséhez, a halál folyamatán való áthaladáshoz hasonlít. Az ilyen gondolatok mindenesetre nem idegenek a szerelemről szóló elmélkedésekben. A *caritas* azáltal, hogy megújít és megfiatalít bennünket, mondja például Ágoston⁴⁰¹, bizonyos értelemben a halált is elhozza nekünk, *facit in nobis quandam mortem*. Éppen ez az értelme annak a mindenki által ismert képnek is, amely a *caritas*-t tűznek nevezi, minthogy mindent fölemészt és átalakít magában.

Jóval több tehát jámbor szólamnál, amikor a keresztények így imádkoznak: „Lobbantsd lángra szereteted tüzet!”

⁴⁰¹ Ps. 121,12. Migne, Patrologia Latina 37,1628.

Joseph Ratzinger: A keresztény testvériesség⁴⁰²

Fordította: Tillmann J. A.

Albert Lang professzornak hetvenedik születésnapjára

I. A történeti adottságok elemzése

„Egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok.” (Mt 23,8) Az Úr e szavakkal a keresztények egymáshoz fűződő kapcsolatát testvérinek nevezi: a vérrokonságból eredő természetes testvérséggel a lélek új testvériességi ethosza jár együtt, vagy legalábbis annak kell(ene) együtt járnia. Az új testvériesség jelentőségének – horderejének és határainak – megértéséhez tanácsos felmérnünk a testvérség eszméjének kiterjedését. Ezt a létrejövő kereszténység közvetlen környezetében éppúgy át kell tekintenünk, mint a későbbiekben kialakuló keresztény testvériesség eszméjét, hogy ezáltal megállapíthassuk, mi a „sajátosan keresztény”, és megértsük a kereszténység igazi tartalmát.

A testvérfogalom a kereszténység előtt és azon kívül

A „testvér” értelme a görögöknél

A testvérség – mint említettük – elsősorban a vérségi kötelék megnyilvánulása. A fogalom átvitt értelme azonban nagyon régi, noha viszonylag kevés említés történik róla. Platónnál honfitársnak testvérként való megnevezése található: „Mivel mindnyájan egy anyától származunk, mi és a mieink testvérek.”⁴⁰³ Xenophón a barátot nevezi „testvérnek”.⁴⁰⁴ Egyik esetben a testvérség egy nemzet kiterjesztett vérrokonságán alapul, a másik esetben azon, amit Goethével „vonzások és választások”-nak nevezhetünk. A testvérség mindkét esetben elhatárolódást is jelent: ha Platónnál az egy néphez tartozással adott közösség testvérsége áll fenn, akkor ezáltal az idegen, a barbarosz nem számít testvérnek. A xenophóni barát-testvérség a barátság kötelékét nemcsak szorosra zárja, hanem el is zárja őket a nem-barátoktól. Az egybeforrás mindannyiszor az egybeforrottak bizonyos mérvű elzárkózását is jelenti másoktól. Anélkül, hogy ez a kérdés Platónnál vagy Xenophónnál kifejezetten szóhoz jutna, nyilvánvalóvá válik az az alapprobléma, mely minden testvérség-ethoszban megjelenik valamilyen formában. Ha például az egy poliszba összezárt emberek egymással testvérséget alkotnak, akkor a polisz belső terében érvényes belső ethosz elhatárolódik azoktól a magatartásformáktól, amelyek a kívülálló nem-testvérekre vonatkoznak. Az etikai kötelesség mindig más, amikor befelé, a nagycsaládon belülről irányul – itt erről beszélünk –, és más, amikor kifelé fordul. Más szóval: a kiterjesztett testvéreszme csaknem szükségszerűen hozza

⁴⁰² Ezek a fejtegetések először 1958 húsvétján, az Österreichischer Seelsorgeinstitut *Teológiai* napján hangzottak el és a *Seelsorger* 1958-as évfolyamának 387–429. oldalán láttak napvilágot. Ez magyarázza a tárgy egészének történeti és tárgyszerű behatároltságát, ami sokkal inkább beszélgetésre szóló meghívás, mint a téma lezáró bemutatása kíván lenni. Egy ilyen beszélgetésnek továbbra is fennálló és az eddigieknél szélesebb körre kiterjedő szükségessége bizonyára indokolja az akkor mondottak újabb, lényegében változatlan kiadását.

⁴⁰³ Menexenos 239 a, idézi H. v. Soden, Art. adelfosz In: Kittel ThW I 146 3 és K. H. Schelke, Art. Bruder, In: Klauser RACH II 631.

⁴⁰⁴ Anabasis II, 2,25.38.; az előző jegyzet alapján idézve.

létre az ethosz két különböző övezetét: egy belsőt („testvérek közt”) és egy külsőt. Itt természetesen meg kell állapítanunk, hogy ebben olyan alapvető feszültség mutatkozik, amely az emberi ethoszban általában benne rejlik. Ez azonban leginkább a testvérfogalomban éleződik ki – a kereszténységben is, ahogy azt majd a következőkben látni fogjuk.

Az Ószövetség testvérfogalma

Ami a görögöknél csak ritkán válik hallhatóvá, az az Ószövetség Isten-népénél jellegzetes beszédfordulatként lelhető fel. A hittestvér itt általánosan az *ah* (testvér)⁴⁰⁵ megnevezést kapja. A hit közösségét itt tudatosan előtérbe állítják, mert ahol csak a honfitárs kerül említésre, ott *re 'a re 'a* – („legközelebbi”) áll.⁴⁰⁶ A rabbinikus hagyományokban ezt olykor határozottan meg is különböztetik, ami már természetesen későbbi fejlemény, hisz eredetileg a vallás és a nemzet határai egybeestek.⁴⁰⁷ Ezek szerint a görög polisz és az ószövetségi teokrácia kétségtelen strukturális hasonlóságot mutat. A politikai egység mindkét esetben vallási egységnek is számít, és a vallási közösség a politikai közösséggel esik egybe; az egyház azonos a nemzettel és viszont.⁴⁰⁸ Ugyanaz a problematika tér itt vissza, amit az imént már említettünk: az etikus lét két övezetének kérdése, amit az *'am* és a *gojim* („nép” és „népek”) egyértelmű szembeállításával fejeztek ki. Mint látható, ez a kérdés valójában a „Ki a te felebarátod?” biblikus kérdéssel azonos.

Itt azonban a problematika az ószövetségi vallás sajátosságánál és egyedülálló mivoltánál fogva új erővel és feszültséggel töltődik föl. A testvérség itt nem egy akármilyen néphez, hanem a kiválasztott Isten-nép egységéhez való tartozást jelent. A testvérség tehát nem pusztán a vérségi leszármazáson, hanem az Istentől eredő közös választottságon alapul. Olyan testvérség ez, melyben nem a közös anya (a polisz⁴⁰⁹), hanem a közös apa, azaz a Világ-Isten Jahve áll előtérben. Itt az izraelita testvérfogalomban rejlő különös feszültségbe ütközünk. Ez a testvérfogalom a közös apától – nevezetesen Istentől – való testvérséget állítja, Isten azonban nemcsak Izrael Istene, hanem az egyetlen Isten, s így nemcsak Izrael atyja, hanem mindenek atyja is.⁴¹⁰ Az ószövetségi vallás legnyugtalanítóbb paradoxona ez; hogy Izrael nemzeti Istene egyáltalán nem nemzeti, hanem éppenséggel nem-nemzeti, egyetemes Isten. Ez csaknem szükségszerűen kétségbe vonja és felbomlasztja a nemzeti testvérségbe való bezáródás valamennyi kísérletét – bár természetesen meg is szilárdíthatja a testvérséget. Minden azon múlik, hogy miként értelmezik az egyáltalán nem nemzeti, hanem egyetemes Isten és az őt mégis saját Istenének tisztelő nép kötelékét. Az Ószövetségben nyilvánvaló, hogy e kötelék nem Izrael, hanem Isten műve; hogy Isten szabad kegyelmi döntése során választotta Izraelt, érdemekre való tekintet nélkül, és ezért el is vetheti, amire Izrael időközben felhalmozódott vétkei éppen elégséges okot kínálnak.⁴¹¹ Isten megkülönböztetett atyasága kétségtelenül fennáll Izraellel szemben. A világ népeinek ugyanis Isten csak a teremtés révén atyja, Izraelnek viszont – ezen túlmenően – a kiválasztás

⁴⁰⁵ Bizonyítása: Soden i. m. 145. és Schelke i. m. 635.

⁴⁰⁶ Soden i. m. 145.

⁴⁰⁷ *ibid.*

⁴⁰⁸ Vö. J. Ratzinger: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954. 255-276. o.

⁴⁰⁹ A polisz anyai karakteréről lásd: Ratzinger i. m. különösen 274. Ez az antik gondolkodás alapsémájaként olyan írásszövegek háttérében is fellelhető, mint a Gal 4,26: Jeruzsálem... a mi anyánk.

⁴¹⁰ Vö. Kiv 4,22; Zsolt 82(81) és különösen MTörv 32,8. Az utóbbi helyhez lásd: Quell: ThW V 965; az egész problémakörhöz M. Buber: *An der Wende. Reden über das Judentum*, Köln–Olten, 1952.; J. Daniélou: *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart, 1955. 57-71. o., bibliográfiával.

⁴¹¹ Az elvetési lehetőség e gondolata Keresztelő Szt. Jánosig az egész profetizmus alap gondolata (Mt 3,9!). A szabad kiválasztás gondolata különösen szép Ezekielnél, 16,1–14.

révén is atyja.⁴¹² Ez a különbség azonban Isten szabad rendelkezéséből fakad, így bármikor meg is változtatható. Ez az izraelita testvérség bármiféle szoros bezárulásával szemben egyfajta bizonytalanságot jelent. A profétizmus az izraelita vallásosságnak ezt a lebegő nyitottságát mindenkor ébren tartotta az Izraelt fenyegető és az üdvösséget ígérő jövődölésekben egyaránt, amelyek végső soron mindig az egyetemes horizont irányába nyíltak. A zsidó istenfogalom alapvetően paradox mivoltában rejlő másik lehetőséget a kései zsidóság valósította meg. A vallásfogalom egészének fokozódó racionalizálása során Isten szabad, minden alapot nélkülöző kiválasztó döntése már nem látszott elég megfelelőnek. Így jött létre az a föltevés, hogy Isten a világ valamennyi népének felkínálta a Tórát, de csak Izrael fogadta el, és így vált Isten egyetlen népévé.⁴¹³ Ez nem jelent egyebet, mint azt, hogy nem Isten választotta Izraelt, hanem Izrael volt az egyetlen a népek sokaságában, aki Istent Istenének választotta. Az a gondolat viszont, hogy a nemzeti Isten valójában a világ Istene, nem kitárulkozáshoz, hanem inkább elzárkózáshoz vezet azokkal szemben, akik Isten különös atyaságát önként fogadják el és ezáltal gyermekeinek testvérségéből is részt kértek. Ezzel eljutottunk ahhoz a határhoz, ami az Ószövetséget praeparatio evangelica-ként a zsidóságtól mint „zsinagógától” elválasztja. Mindkét esetben azonban jelentkezik az a görögséghez képest teljesen új feszültség, hogy a testvérség ethoszát a Világ-Isten atyasága alá rendelték.

Az ószövetségi testvérségnek ez az istenképből eredő feszültsége megfelel az emberkép egészen hasonló szerkezetű feszültségének. Az Ábrahámától, Izsáktól és Jákobtól származó, magába záruló közösséggel szemben a másik oldalon a bibliai történet univerzális horizontja áll. Eszerint Izrael története nem független történelem, hanem az emberiség egyetemes történetébe kapcsolódik. Minden ember, Izrael és a világ valamennyi népe is, egyetlen emberi gyökérből származik és az Isten egyetlen teremtő tetteiből sarjadó egyetlen emberiség részét képezi.

Az emberiségnek ez az egysége kétszer is megnyilvánul: először a teremtés révén, amelyben Isten „Ádámot”, azaz az embert, minden jövődő őst saját képmására megalkotta. Aztán másodízben Noé révén, akivel egy új emberiség veszi kezdetét az első emberiség katasztrófája után. A Genézis 10. fejezetének névjegyzéke kifejezetten azt a gondolatot erősíti meg, hogy a történeti emberiség egésze Istennek Noéval kötött kegyelmi szövetségének köszönheti létét: csak Istennek a Noéval kötött szövetségében biztosított kitartó gondoskodása lehet fennmaradásának biztosítéka.⁴¹⁴

Ugyanakkor természetesen érvényben marad az is, hogy Isten Ábráhámmal másik szövetséget is kötött, amely külön családban egyesíti Ábrahám utódait, elválasztva őket Ádám, illetve Noé utódainak emberiség-családjától. Megállapíthatjuk tehát, hogy az ethosznak mind egységében, mind pedig kettősségében két kiindulópont rejlik: az egyik az istenkép, a másik pedig az emberkép révén. Az egység mellett szól Isten egyetlensége és az embertörzs közös atyjának, Ádámnak, illetve Noénak a közössége (mindketten egyúttal az emberek vallásos közösségének megteremtői is, és mindkettőjükben alapvető Istenre utaltságunk fejeződik ki; Ádám Isten-képmássága és a Noéval kötött szövetség). A kettősség mellett Izrael kiválasztottságának, valamint a szövetség atyáitól, Ábrahámától, Izsáktól és Jákobtól való származásának kizárólagossága szól.

⁴¹² Vö. a kettővel előbbi jegyzetben említett szövegekkel.

⁴¹³ Lásd: Strack–Billerbeck: Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Bd. III (München 1954²), 139 f.; G. F. Moore: Judaism, I. k., Cambridge 1927. 274. o. A vonatkozó haggadikus elképzelés többek közt Philónál, a Baruchapokalipszisben, Ezd 4-ben és a Talmudban található meg.

⁴¹⁴ Vö. a Genézis-kommentárokkal; pl. H. Junker: Genesis, Würzburg, 1949. (Echterbibel), 36. o.; G. v. Rad: Das erste Buch Mose (= Das AT deutsch 2) Göttingen, 1949. 119. o.

Ez valójában azt jelenti, hogy a közvetlen testvérség csak a honfitársakra és hittestvérekre vonatkozik; az egyik izraelitának a másik izraelitával szembeni erkölcsi kötelezettsége más, mint a pogányokkal szemben. Ennyiben kétségtelenül két övezetre hasad az erkölcsi viszonyulás: jelentős különbség van a közelállók és a távoliak, a testvér és az embertárs között. A kérdésre – „Ki a te felebarátod?” – itt egyszerű és világos válasz adódik: a hittestvér és honfitárs. Ez a vitathatatlan kettősség soha nem hasadhatott dualizmussá – miként ez a görögöknél és az Izraelt környező népeknél történt. Isten egysége és az emberiség egysége a kettőt oly szorosan összekapcsolja, hogy az emberi kötelesség túlmegy a testvérség határán, miként az Ószövetségnek az idegenekkel szemben tanúsított joggyakorlatában konkrétan is megmutatkozik.⁴¹⁵ Az etikus lét két övezetét meghatározó viszonyok helyes megértéséhez fontos még tekintetbe venni az ószövetségi testvérpárokat. Az üdvtörténet döntő pontjain fellépő testvérpárok kiválasztásának és elvetésének története mindig sajátosan szövődik össze. Különösen Káin és Ábel (illetve Szet), Izmael és Izsák, Ézsau és Jákob története ilyen. Úgy tűnik, hogy ebben sajátos teológia jut kifejezésre, főleg Ábrahám esetében, ahol Izsák és Izmael mellett még szó esik egy sor más fiúról is.⁴¹⁶ Az itt jogosan említhető kéttestvér-teológia jelentősége azonban először az Újszövetségben és a patrisztikában jut érvényre, noha már itt is nyilvánvaló, hogy Izraelnek a kiválasztottságból kitalított felét – egy szélesebb nézőpontból – „testvérnek” tekintik. Az elvetett is „testvér” – különösen akkor, ha az elvetés és a kiválasztás olyan csodás cserében kereszteződik, mint Ézsau és Jákob esetében, vagyis, ahogy ez a kiválasztási vonulat végleges rögzítésekor történt. Ezzel olyan kérdés áll előttünk, amelyre az Ószövetség nem ad választ, csak az Újszövetséggel való érintkezési pontként kap külön jelentőséget.

A testvérfogalom fejlődése a hellenizmus idején

Az ószövetségi testvérfogalom tárgyalása után térjünk vissza a görögökhöz! A makedón kortól kezdve a poliszok és vallásaik felbomlása szükségképpen új közösségek, méghozzá új vallási közösségek képződésére vezetett. A keleti hatások ebben különösen jelentősnek bizonyultak. A szíriai Baal-kultuszokban a családokat és a törzseket már régől fogva a védőisten egysége kötötte össze egymással. Védőistenük fiainak és egymás testvérének tekintenék magukat.⁴¹⁷ Az idegenek a beavatási szertartás révén ugyancsak részesei lehettek a testvérségnek.⁴¹⁸ Ehhez hasonlóak az előbbivel csak szoros rokonságban álló szíriai Jupiter-kultusz, a Magna Mater kultusza, és a Krím zsidó-szinkretista közösségei, akik a közös „legfőbb Istentől” származtatva tartották magukat testvéreknek.⁴¹⁹ A testvér nevet leggyakrabban a Mitrász-közösségek használták. Ezek hierarchikus csúcsán pater vagy pater patrum nevet viselő vezetők álltak, akik viszont egymást fratres-nek nevezték.⁴²⁰ Hasonló folyamatok zajlanak a késői zsidóságban is; a nagy közösségekből különálló testvérségek válnak le. Josephus Flaviustól tudjuk, hogy az esszénusok testvérnek nevezték egymást, ahogy a velük talán azonos Qumran-szektához tartozók is.⁴²¹ Ritkábban, de a fivér szóval

⁴¹⁵ Kiv 22,20; 23,9.; Mtörv 14,29. és gyakrabban: Lev 19,33; 19,10; 23,22; Szám 9,14; 15,14; 35,15. Vö. a „Fremde” (idegen) címszót H. Haag: Bibel-Lexikon, Einsiedeln, 1951, 495. o., valamint a ÉOS cikk megfelelő bevezetését in. G. Stählin ThW V 8.16.

⁴¹⁶ Ter 25,1–6. vö. ezzel K. Barthnak a 2. részben vázolt kiválasztástánát, mely ennek a sémának a megértéséhez vezet.

⁴¹⁷ Bizonyítása: K. H. Schelkle „Brüder” szócikk, RACH II. 633.

⁴¹⁸ ibid.

⁴¹⁹ Schelke i. m. 633. és 634.

⁴²⁰ Ua.

⁴²¹ Bell 2,122. Vö. v. Soden: i. k. 146. o. I. f.; Schelkle i. k. 635. o. f.

analóg módon találkozhatunk náluk a „nővér” szó használatával.⁴²² A szorosabb kötelékben élő testvérközösségek (cseh-morva testvérek, herrnhutiak) leválásának folyamata egyébként a keresztény egyházban is végbement.⁴²³ Az ilyen testvérközösségekből újjászülető kettős ethosz viszont már e szövetségek eredetéből fakad, mivel létüket annak a kívánságnak köszönhetik, hogy az emberi és vallási közösség szorosabb körét hozzák létre, ha már a politikai közösség és az örökül kapott „nagy egyház” túl áttekinthetetlen és távolivá vált. Ami azonban itt merőben személyes választásnak tűnik, az a misztériumszövetségekben az újjászületés eszméje révén misztikus és ontikus értelmezést kap. Így az új testvérség jelentősége megnövekszik, kifelé egyre szigorúbban elzárkóznak, titok-fegyelem védőfala egyre határozottabban elválasztja egymástól a beavatottakat és a beavatatlanokat. A kettős ethosz fejlődésének szélsőséges példáját a Kr. e. 186-ban Rómában tartott bacchanália-per mutatja. Ennek során az állam egy misztériumközösséget üldözni kezdett, mivel a közösség belső ethosza szemben állt a külvilággal.⁴²⁴ Mint ismeretes, a római állam a korai kereszténységet ugyanilyen indokkal üldözte. Olyan titkos szövetségnek tartotta, melynek ethosza bűnösnek tűnt a nem-müszteszek számára.

Az új, szorosan bezáruló külön-testvérségek létrejöttével egyidőben ellentétes irányú fejlődés is végbement. A korabeli világ politikai egységesülésével megjelenik a sztoikus kozmopolitizmus, amely fölfedezi az emberek és a világ egységét. Epiktétosz minden emberben testvért lát, mert minden embert Istentől származónak tekint.⁴²⁵ A sztoa, Seneca, Musonius, Marcus Aurelius gondolatai mind ugyanebbe az irányba mutatnak.⁴²⁶ Így minden ember részese a testvérség alapvető ethoszának. A Hermész-misztikában Isten általános atyaságának és gyermekei, az emberek testvérségének eszméje kifejezett vallási alakot nyert. A nem-müszteszek olyan „tudatlan testvérek”, akikről a megvilágosodottak az Atyánál megemlékeznek. „Áraszd rám erődet” – fohászkodik a misztikus –, „hogyan e kegyelemmel megvilágíthassam nememből azokat, akik tudatlanságban élnek: testvéreimet, gyermekeidet.”⁴²⁷

A testvérségeszme fejlődése a felvilágosodás és a marxizmus eszmevilágában

Az európai felvilágosodás gondolkodása szorosan összefügg az egyetlen, mindent átfogó testvérségeszmevel, sőt, azt mondhatjuk, hogy az említett eszméket itt radikalizálták és tették széleskörűen hatékonyvá. Liberté, égalité, fraternité – írja zászlajára a francia forradalom, és ezáltal minden ember egyenrangú testvérségének eszméjét politikai-forradalmi programmá teszi. A felvilágosodásban e testvérségnek a közös isteni Atyától való származása erősen háttérbe szorul. Schiller Örömdájában ez csupán föltételezésként jut szóhoz: „Testvérek, a csillagsátor fölött szerető atyának kell laknia”. A testvériesülés azonban erősebb e megállapításnál. Az általános testvérségeszmet így lényegében alulról, minden ember közös

⁴²² Schelke 636. o.

⁴²³ Erről RGG I³ 1435 f. Ez a folyamat bizonyos értelemben természetesen már magában az egyházban kezdődik a kolostorközösségekkel és „testvérségekkel”. A testvérieség általános vallástörténeti jelenségéről lásd: „Geheimbünde” szócikk A. Clossától in: F. König: Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg, 1956. 279. o. f.

⁴²⁴ Lásd: A. Kolping: Sacramentum Tertullianum, Münster, 1948. 32. o. f.; Pauly–Wissowa: Reglenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, XVI. k. 2 (1935) 1305 f.

⁴²⁵ E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, III. k. I. ³, Leipzig, 1880. 753. o. Lásd: különösen a Diss I. 13. szép szövegét, melyet ott a 3. jegyzetben idéznek.

⁴²⁶ Zeller i. m. 723. of.; 286. o. 1. jegyzet; 287. o.; 299. o. 3. jegyzet.

⁴²⁷ Corpus Hermeticum, I, 32.; idézi Schelke i. m. 634. Az egész szöveg fordítása: O. Casel: Das Gedächtnis des Herrn, 1919. 44. o.; újra kiadva: J. Pascher: Eucharistia, 1947. 95. o.

származásának és természetének egyenlőségéből gondolják végig. Így a történelem előtti időhöz, az embernek a történelem előtti természetéhez nyúlnak vissza.⁴²⁸ A

következőképpen: az emberek közti különbség pusztán adott helyzetükből, vagyis történelmi esetlegességükből fakad. Az emberek különbözősége – Kanttal szólva – pusztán „statútumszerű”; minden ember természetes egyenlősége ennek előtte és fölötté áll. A természetes egyenlőség visszaállítását és maradandó elismerését, minden ember eredendő testvériségét tűzte ki céljául a francia forradalom. Arra törekedtek tehát, hogy a történelem utólagos hozadékával szemben az eredendő természetet győzelemre segítsék. A felvilágosodás föl sem veti annak kérdését, hogy a természet valóban oly egyértelműen és minden további nélkül a történelem fölé rendelhető-e.

A kiterjesztett testvérfogalom problémáját – mint látható – itt egészen radikálisan oldották meg. A testvérség többé már nem szolgál kétféle etikai magatartás alapjául, hanem éppen ennek nevében folyik a korlátok felszámolása és az ethosz egységesítése. Az erkölcs tehát minden embert teljesen azonos mértékben kötelez. A határok ilyen elszánt felszámolásában kétségkívül rejlik egyfajta nagyság, ezért azonban igen nagy árat kell fizetni: a túl szélesre tárt testvériség ugyanis elveszti realitását és igazi jelentését. Schiller sorának – „Milliók ti, kart a karba!” – naivitására már épp elégszer rámutattak. Azt a testvériséget, mely egyaránt vonatkozna mindenkire, igazában senki sem képes komolyan venni. Ez a felismerés problémánkat jelentősen elmélyíti, mivel fölveti a kérdést: Vajon kettősnek kell-e lennie az ethosznak ahhoz, hogy megvalósítható legyen? Talán elengedhetetlenül szükséges egy belső kör, mert így és csakis így tartható fenn az egész? Itt emlékeztetni kell arra, hogy a felvilágosodás programját a leghatározottabban éppen a francia forradalom hazudtolta meg, amely a forradalmárok belső testvér-köre és a nem-forradalmárok külső köre közt nagyon erős és véres különbséget tett; valamint arra, hogy a liberalizmus – a felvilágosodás ideológiájának örököseként – a szabadkőművességben sokoldalúan lehatárolt belső testvér-köröket hozott létre.

A felvilágosodástól egyenes út vezet a marxizmushoz. Kérdésünk szempontjából másodrendű az, hogy itt az „elvtárs” szót használják a „testvér” helyett. Ebben mindössze az mutatkozik meg, amiben a marxizmus a felvilágosodás ideológiájához képest újat hozott. Végérvényesen hiányzik Isten közös atyaságának eszméje, de a közös eredetű emberiség eszméje is veszített erejéből a szocialista közösség részben sorsszerű, részben szabad választásával szemben. Ebben a kérdésben azonban a marxizmus megkülönböztető jegyét a két etikai övezet megkülönböztetéséhez való visszatérés adja, amit a történelemben példátlanul határozottan valósítottak meg. Szó sincsen már minden ember egyenragú testvériségéről! Az emberiség két radikálisan ellentétes csoportra szakad: kapitalistákra és proletariátusra. A sors és bizonyos mértékben – mint már fentebb jeleztük – saját döntése állítja az embert a kettéosztott emberiség egyik vagy másik oldalára. Bármely oldalra áll is azonban, a kettéosztottságot eleve adotttnak kell tekintenie. Ez alkotja a cselekvései alapjául szolgáló törvényt. Nem tekinthető minden ember testvérnak, hanem csakis némelyek, a többiek pedig ellenségek. Ha egyeseket szeret, akkor – velük együtt – szükségképpen harcolnia kell a többiek ellen. Ennyiben a marxizmus megosztja a világot. Ezt Marx természetesen társadalmi tagolódásként értette. A némelyekkel ápolt testvériség magában foglalja a másokkal szembeni ellenségességet. Ugyanakkor a marxizmus számára ez a dualizmus nem végső. A kettéosztott emberiség jelenlegi harca az osztály nélküli társadalom újraegyesített állapotának eszkatologikus reményében zajlik. Ez az újraegyesítés azonban a történelmen túl van, ez az emberiség maradandó végállapota lesz. Itt a felvilágosodás

⁴²⁸ Vö.: G. Söhngen: Vom Wesen des Christentums, in: Die Einheit in der Theologie, München, 1952. 288–304. o. A felvilágosodást ott az embernek a történelemtől való radikális mentesüléseként értelmezik.

felfogásával közös vonásokra akadunk: az emberiség megosztottsága, a történelemnek a természetről való leválása, az ember elidegenülése a marxizmus számára is történelmi adottság. Erről az elidegenülésről azonban a marxizmus jóval határozottabb elemzést ad, mint a felvilágosodás. Ezt a történelmi elidegenedést mindenekelőtt úgy kívánja legyőzni, a tiszta természethez úgy akar visszajutni, hogy nem az általános testvérség fölöttébb meghatározatlan rajongását, hanem egy kemény és céltudatos harc szigorú fegyelmét választja. A cél tehát itt is minden ember általános és megkülönböztetés nélküli testvérisége. Megvalósításának útja azonban a szocialista párt behatárolt testvérségén, egy bevallottan kettéosztott emberiségen át vezet.⁴²⁹

Ezzel befejezhetjük a testvérfogalom legfontosabb alakzatainak áttekintését a kereszténységen kívül. Nyilvánvaló, hogy a jellemzett felfogások mindegyike a kereszténységgel valamilyen kapcsolatban áll. Sőt némelyiket kifejezetten keresztényinek tartják, mások pedig azt állítják magukról, hogy övék az igazi kereszténység. Egymástól oly távol eső képződményeket, mint a felvilágosodás általános testvérségét, illetve a misztériumokat azonosították a kereszténységgel. A parttalan felvilágosult testvérszeretetet még mindig meglepően gyakran összetévesztik a kereszténység egyetemes felebaráti szeretetével – legalábbis némely utóhatásában. O. Casel kutatásai e században újabb érvet szolgáltatnak ahhoz, hogy a kereszténységet vallásfenomenológiai szempontból a kultusz-misztériumok „eidoszába”, vagyis mégiscsak a misztériumszövetségek vallástípusába soroljuk.⁴³⁰ A keresztény testvérfogalom meghatározása szempontjából ezek egyikének vagy mindkettőnek az igazolódása vagy cáfolata nyilvánvalóan döntően fontos. Megfordítva viszont: a keresztény testvérfogalom feldolgozása sem mellékes kérdés, hanem döntő módon közrejátszhat annak meghatározásában, hogy a kereszténységet milyen típusú vallásnak tartjuk.

A testvérfogalom fejlődése a korai kereszténységben

A „testvér” Jézus tanításában

Mielőtt megkísérelnénk a testvériesség keresztény fogalmának átfogó tárgyilagos dogmatikai meghatározását, előbb szükségesnek látszik az Újszövetség történeti adottságainak, valamint a patrisztikának az előzetes mérlegelése. Ezek szolgáltatják a keresztény testvérfogalom tárgyszerű meghatározásának építőelemeit.

Ha szemügyre vesszük az Újszövetség idevágó szövegeit, eleinte úgy tűnik, hogy – legalábbis az elnevezésekben – nincs kezdetől kialakult fogalma a testvérnek. A korai szövegekben a zsidó terminológia egyszerű átvételével találkozunk.⁴³¹ E mellett azonban elkezdődik, bár lassan és fáradtságosan, egy mindinkább önállóvá váló keresztény nyelvhasználat kibontakozása, ami végül, a Szentírás későbbi szövegében, „Jánosnál” magától értetődővé válik.⁴³² A testvérfogalom ókeresztény nyelvhasználatát – főként holland

⁴²⁹ G. A. Wetter: *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Wien, 1952. E mellett hadd utaljunk különösen J. Lacroix: *Der marxistische Mensch*. (In: *Dokumente 1948*, Heft 1–2.) instruktív tanulmányára. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953³. 38–54. o.

⁴³⁰ Casel művének összefoglaló ismertetése Th. Filthaut: *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf, 1947.; kérdésünkhöz különösen a 86–98. o.

⁴³¹ Schelkle i. m. 636. o. az ilyen zsidó nyelvhasználat bizonyítására az ApCsel 2,29.37; 7,2; 13,15.26.; 22,1.5; 28,15; 28,21; Jak 1,9; 2,15; 4,11; Mt 5,22; 5,24.47; 7,3.4.5; 18,15.21.35. helyeket említi.

⁴³² 1Jn 2,9.10.; 3,10.16.17.; 5,16.; 3Jn 3,5.10. Mint azt hamarosan megmutatjuk, ide kell sorolni az 1. jegyzetben idézett Máté-szövegeket is, melyek ugyan inkább már egy kialakult keresztény közösség, mintsem Jézusnak a zsidó testvérközösségtől való elválás előtti megfogalmazásairól tanúskodnak.

filológusok nyomán⁴³³ – konkrétan végigkövethető. A fogalom egyre határozottabb keresztény jelentést kap. Ez a patrisztikában továbbfejlődik, később azonban viszonylag gyorsan újra leépül. Ez a nyelvi folyamat azért annyira érdekes, mert benne a keresztény közösség fokozatos egyházzá válásának rejtett vagy legalábbis nehezen megfogható folyamata, a korai kereszténység kialakulása és megszilárdulása válik megfoghatóvá és szemléletessé.

Kezdjük Jézus testvérfogalmával. Jézus kijelentéseiben Schelkle a testvérfogalom háromféle alkalmazásmódját különbözteti meg.⁴³⁴ Az első szövegcsoporthoz egyszerűen felsorolja az ószövetségi zsidó nyelvhasználat eseteit. A testvér itt egyszerűen a zsidó hittestvért jelenti. Az így értelmezhető helyek mind a Máté-evangéliumban találhatók. „Hallottátok, hogy a régiek ezt a parancsot kapták: Ne ölj! Aki öl, állítsátok a törvényszék elé. Én pedig azt mondom nektek: Már azt is állítsátok a törvényszék elé, aki haragot tart embertársával. Aki embertársát ostobának nevezi, állítsátok a nagytanács elé. Aki azt mondja neki, hogy te bolond, méltó a pokol tüze.” (Mt 5,21) „Ha tehát ajándékot akarsz az oltáron felajánlani, és ott eszedbe jut, hogy embertársadnak valami panasza van ellened, hagyd ott ajándéodat az oltár előtt, s menj, előbb békülj ki embertársaddal, aztán térj vissza és ajánld fel ajándéodat.” (Mt 5,23) „Miért látod meg a szálkát embertársad szemében, amikor a magadéban a gerendát sem veszed észre?” (Mt 7,3; vö. 7,4.5) „Ha testvéred megbántott, menj és figyelmeztess négyszemközt. Ha hallgat rád, megnyered testvéredet. Ha nem hallgat rád, vigyél magaddal egy vagy két másik embert, hogy két vagy három tanú bizonyítsa a dolgot. Ha ezekre sem hallgat, jelentsd az egyháznak. Ha az egyházra sem hallgat, vedd úgy, mintha pogány volna vagy vámos.” (18,15; vö. a 21. verset a megbocsátás gyakoriságáról és a 35. verset: „Így tesz mennyei Atyátok is veletek, ha mindegyiketek meg nem bocsát szívből felebarátjának.”) A Mt 18,15 szöveghely megformálására valószínűleg hatott a közösségi nyelvhasználat.⁴³⁵ Ez valószínűleg áll a többi szövegre is.⁴³⁶ Ekkor azonban e szövegek nem tekinthetők közvetlenül Jézus szavainak, hanem azt mutatják, hogy már kialakult a zsidókeresztény közösség sajátos keresztény nyelvhasználata. Ebben az összefüggésben a „testvér” szó eredhet Jézustól is – ennek bizonyítékául a Mt 18,15 és Lk 17,3 összevetése kínálkozik. A Máté-evangéliumhoz tartozó fejlett közösség feltehetően éppen új helyzete következtében hallott ki valamivel többet Jézus szavaiból, mint amit eredetileg mondott: új keresztény testvérközösséget a régi zsidó vallás- és népközösség helyett. Az ártértelezésre alapul kínálkozhatott a két csoport közti párhuzam: Jézus köré gyűlve egy új vallási közösség jött létre, amely szerkezetében hasonlított a régi zsidó vallási közösségre. Bárhogy legyen is, ebből az első szövegcsoporthoz még nem halljuk ki a testvérségnek csakis Jézushoz tartozó üzenetét. Vagy egy viszonylag fejlett keresztény közösség nyelvét halljuk, vagy pedig Jézus szavai közül csak azokat, amelyeket zsidó környezetének nyelvéből merített.

A második szövegcsoporthoz tartoznak Jézus azon szavai, melyekben az Úr nem az általánosan elterjedt zsidó nyelvhasználatból merít, hanem a rabbinikusok sajátos testvérfogalmából, akik egyébként tanítványaikat „testvérnek” nevezték. Schelkle ide sorolja Jézusnak az Utolsó vacsora alatt Péterhez intézett szavait: „Simon, Simon, a Sátán hatalmat kért magának fölöttetek, hogy megrostáljon benneteket, mint a búzát. De imádkoztam érted,

⁴³³ Vö. Chr. Mohrmann munkáival (mindenekelőtt: *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, I. Nijmegen, 1932. továbbá több tanulmányát: *Vigiliae christianae* 1947–50); fontos még H. Janssen: *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen, 1938. A „külön-nyelvvé” való kritikus számvetés: H. Becker: *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München, 1954. 335–345. o.

⁴³⁴ Schelkle i. m. 636. o.

⁴³⁵ Vö. J. Schmid: *Das Evangelium nach Matthäus (= Regensburger NT I)*, 1956³. 271. o.

⁴³⁶ Egyértelműnek tűnik számomra mindenestre 5,23 ff. Ezt a szöveget a Didakhé XIV 2. közösségi szabályzatként feltételezi és valószínű, hogy a görög Máté evangéliumba való felvételekor is így értelmezték.

nehogy meginogj a hitedben. Amikor megtérsz, te erősíted majd meg testvéreidet.”⁴³⁷ Ugyancsak ide tartozik a Feltámadott két megnyilatkozása. Az első, amit Máté hagyományozott ránk, az asszonyokhoz szól, akikkel a Feltámadott legelőször találkozott: „Menjetek, vigyétek hírlul testvéreimnek, hogy térjenek vissza Galileába, ott majd viszontlátnak.” (Mt 28,10) A második, Jánosnál található megnyilatkozás már sokkal tágasabb teológiai perspektívát tár fel, és ennyiben messze túllép a rabbinikus kereteken. Itt Magdolnának szól a megbízatás: „Menj el testvéreimhez és vidd nekik hírlul: Fölmegyek Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, Istenemhez és a ti Istenetekhez.” (Jn 20,17) A tanítványok egymással és Krisztussal való testvériessége szorosan összefügg Isten atyaságával és ennél fogva teljesen más mélységű, mint a tanító és tanítvány viszonyát jelölő rabbinikus testvérfogalomban. Formálisan Schelkle teljes joggal számítja ide Jézusnak azt a csodálatos kijelentését, amely megfontolásainkat mottóként megvilágítja:⁴³⁸ „Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok.” (Mt 23,8) Ugyanakkor éppilyen mértékben félreérthetetlen, hogy *tárgyszerűen* pontosan ez a mondat jelenti a rabbinizmus végét, a keresztény forradalmat – Krisztussal, az egyedül igaz nagysággal, az egyedül igazán Mással való találkozás nyomán minden evilági különbség eltörpül. Ez a mondat formálisan a rabbinikus nyelvhasználatához tartozik, tartalmában azonban az egészen új, keresztény testvérfogalom tör át. Úgy látszik e második csoport valamennyi szövege a kereszténység lényege felé vezet előre. Ismétlem: formális tekintetben a rabbinikus nyelvhasználatához tartozik az a szöveg, amelyben a mester („rabbi”) tanítványait testvérként nevezi meg. Hogy e folyamatnak a jövőben kibontakozó horderejét felmérjük, fontos számba vennünk ennek a mesternek az öntudatát és azt, hogy mit jelentenek számára tanítványai. Ez utóbbi pont nem marad tisztázatlanul az evangéliumokban. Jézus az övéi szűkebb körébe tizenkettőt hívott meg. Ezzel olyan szimbolikus számot választott, melynek jelentése a Szentírás minden olvasója számára nyilvánvaló. Magát Jákobbal és tizenkét fiával állította párhuzamba, akik Izrael választott népe tizenkét törzsének fejei lettek, és kinyilvánította, hogy az új, valódi „Izrael” alapítása kezdődött meg. A tizenkettő – akiket eredetileg nem „apostol”-nak, hanem „a tizenkettő”-nek neveznek – számuk szerint az új, lelki Isten-nép lelki ősatyái.⁴³⁹

Amikor Jézus első tanítványait „testvéreknek” nevezi, akkor ez kezdettől fogva mást jelent, mint egy rabbi tanítványainak megszólítását. A jövőre vonatkozó döntés ez. A tizenkettőben ugyanis az új Isten-népet szólítja meg, mely bennük, mint a testvérek népében, mint egy új, nagy testvéries közösségben jelentkezik. Másképp: Jézus szemében a tizenkettő nem egy rabbinikus tanítványi kör – mint ahogy Jézus sem tekinti magát rabbinak –, hanem Izrael népének felel meg, és azt ismétli meg egy magasabb szinten. A maguk szintjén így újítták fel Izrael testvériességét is, amelyről megfontolásaink elején szoltunk.

Jézus rabbinikus nyelvhasználatának tárgyyszerű háttérét illető megfontolásaink a pusztán nyelvi megfontolásoknál messzebb vezettek. Ideje tehát a szövegek harmadik csoportját is megvizsgálnunk, amelyekben Jézus a testvér szót használja. Itt végre jellegzetes keresztény nyelvhasználattal találkozunk. Schelkle mindenekelőtt Mk 3,31–35-re hivatkozik. Az Úr, akinek anyja és testvérei jöttét jelentik, a következőket kérdezi: „Ki az én anyám és rokonom?” Aztán végighordozta tekintetét a körülötte ülőkön, s csak ennyit mondott: „Ezek az én anyám és rokonaim. Aki teljesíti Isten akaratát, az az én testvérem és anyám.” A vérrokonság helyébe, azt rangban felülmúlva kerül a lelki rokonság. Jézus számára csak azok

⁴³⁷ Lk 22,31.; Schelkle i. m. 636. o.

⁴³⁸ Schelkle i. m. 636. o. Rabbinikus nyelvhasználat fordul elő még 1Tim5,1.

⁴³⁹ Vö.: F. M. Braun: Neues Licht auf die Kirche. Einsiedeln, 1946. 71. o. A. Friedrichsen: Messias und Kirche. In: Ein Buch von der Kirche, hg. Aulén, Friedrichsen, Nygren és mások. Göttingen, 1951. 33. o.; Mindenekelőtt K. H. Rengstorff „Lodeha” szócikk in. ThW II 321–328.

minősülnek testvéreinek, akik egyik vele Isten akaratának elfogadásában. Ezt a legbenső rokonságot az hozza létre, hogy mindnyájan tudatosan alávetik magukat Istennek.⁴⁴⁰

Nyilvánvaló, hogy ez mennyire más, mint a felvilágosodás ideológiája, vagy a sztoa általános testvérisége. A testvériség nem természeti jelenséggént értelmeződik, hanem lelki döntésen alapul: Isten akaratának igenlésén. A Schelkle által megadott második szöveget (Mk 10,29) inkább a közösségi terminológia határozza meg.⁴⁴¹ Ebben Jézus mindazoknak, akik őérette és az örömhír hirdetése végett elhagyják testvérüket, nővérüket, apjukat, anyjukat, gyermeküket, földjüket, az elhagyottakért már ebben az életben, még ha üldöztetések közepette is, százszoros kárpótlást ígér. Bizonyosra vehető, hogy a misszionáriusnak ígért új, szorosabb rokonságot az általa gondozott keresztény közösségek tagjai, vagyis a hittestvérek alkotják. Ez megegyezik az előző elképzeléssel, de már egy meglévő keresztény közösség gondolata hatja át. Ennek aztán az is természetes következménye, hogy az Atyával való akaratközösséget konkrétabban a keresztény hit elfogadásaként értelmezik.

A keresztény testvérfogalomnak egészen más megfogalmazása található meg az utolsó ítélet nagy példázatában (Mt 25,31–46). A különбөзөs akkora, hogy aligha lehet e szöveget az eddigi csoportok bármelyikébe besorolni.⁴⁴² A Világ Bírāja kinyilvánítja az ítélőszéke előtt megjelenteknek, hogy az irgalom cselekedeteit, melyeket a szükségben szenvedőkért megtettek vagy elmulasztottak, neki tették vagy tagadták meg. A szükségben szenvedőket „a legkisebb testvéreinek” nevezi (Mt 25,20). Semmi sem mutat arra, hogy csak a hívek, Jézus hírének követői lennének az érintettek – mint azt egy hasonló szöveg mutatja⁴⁴³, hanem sokkal inkább az a nyilvánvaló, hogy az összes szükségben szenvedő érintve van.⁴⁴⁴ Ugyanakkor a „legkisebb testvérek” fordulatból nem következtethetünk arra, hogy a Világ Bírāja minden embert, köztük a szükségben szenvedőket is testvéreinek nevezi. Sőt egész sor szöveg utal arra, hogy Krisztus főleg a szegényeket és a kicsinyeket tartotta képviselőinek, akik etikai minőségüktől függetlenül pusztán kicsinységük és mások szeretetének előhívása miatt – a Mestert jelenítik meg.⁴⁴⁵ A „legkisebb testvérek” helyett helyesebb lenne a következő fordítás: testvéreim (azaz), a legkisebbek. Az „elachisztoi”: testvérei az Úrnak, aki az emberek legkisebbjévé tette magát.⁴⁴⁶ Tehát a Krisztussal való testvérség az eddigiektől eltérően nem a szabad döntés és meggyőződés közösségén, hanem az ínség és alacsony sors közösségén alapul. Ez a szöveg azért olyan fontos, mert olyan egyetemes szemléletet tükröz, ami az eddigiek alapján nem volt feltételezhető. Ha a tanítványi közösség új Izraelt, új testvérközösséget alapít, akkor ebből az is következhetne, hogy feléled Izrael kifelé zárt testvérsége is. A „Ki a te felebarátod?” kérdésre tartalmilag kétségtelenül új válasz adódna, ez azonban szerkezetében hasonlítana a régire. A felebarát ugyan már nem honfitárs vagy – a lényegében nemzeti-vallási kötelékben élő – hittestvér, hanem a politikamentes, lelki Krisztus-hitben társ. Aki olvasta az utolsó ítélet példázatát (Mt 25), az megérti, miért tér el ettől Jézus válasza a szamaritánusról szóló példabeszédben (Lk 10,3–37). Felebarát a hozzám

⁴⁴⁰ Hasonlóképpen Jn 14,21: „Aki ismeri és teljesíti parancsaimat, az szeret engem. Aki szeret engem, azt Atyám is szeretni fogja...”, továbbá 15,14. Feltűnő, hogy János az „adelfosz” fogalmat itt „filosz”-ra cseréli, miként a 4. evangélium az „adelfosz” szót a vérrokonság körén kívül csak két helyen alkalmazza: 20,17 és 21,23.

⁴⁴¹ Schelkle i. m. 636. o.

⁴⁴² Schelkle i. m. 637. o. harmadik csoportba sorolja. Ez azért jogosult, mivel egy sajátos keresztény szövegről van szó. De ezen a körön belül megint csak egyedülállóan különleges a helyzete.

⁴⁴³ Mk 9,41. párh.

⁴⁴⁴ Ugyanígy Schmid: Das Evangelium nach Matthäus 355. o.

⁴⁴⁵ Ez a „miszroi” szó számos kiemeléséből egyértelműen kitűnik. Lásd Mt 10,42; 11,11.; 18,6.10. Vö. Michel „minros” szócikket in: ThW IV 650–661.

⁴⁴⁶ Lásd a Jézus az emberfia fogalmat, melyben a dánieli felségkielentés mellett a Végső ember izajási motívuma is fel van oldva. J. Schmid: Das Evangelium nach Markus (Regensburger NT 2), 1954.³ 160. o. Lásd Mk 10,41–45. nagyszabású szövegét, valamint a lábmosási jelenetet Jn 13,1–20.

legközelebbi szükségét szenvedő, egyszerűen, mert testvére a Mesternek, aki a legkisebb emberben jelenült meg. Fölmerül a kérdés: Vajon ezekben a szövegekben (Mt 25,31–46 és Lk 10,30–31), amelyeket rögtön a legértékesebbeknek ítéltünk, nem rejlik-e benne a felvilágosodás korlátlan testvérségének gondolata – legalábbis annak legtiszább formái, mint Lessing Bölcs Nátánja. Való igaz, hogy itt olyan radikálisan felszámolták a határokat, mint a sztoicizmusban és a felvilágosodásban. Azonban az evangéliumban a testvériesség gondolata Krisztushoz kötődve jelentkezik, s ez a felvilágosodás ideológiájához képest teljesen más szellemi atmoszférát teremt. De ha ettől eltekintünk is, a korábban említett szövegek akkor is léteznek és többé vagy kevésbé zárt fogalmat állítanak szembe Krisztus nyitott testvériesség fogalmával. A Jézus ajkáról származó szövegek a testvériességről tehát továbbra is nyitott kérdést jelentenek. Egyrészt biztos az, hogy a segítségre szorulóknak minden határon túl – éppen rászorultságuk miatt – testvérei Jézusnak. Másrészt félreismerhetetlen, hogy a hívők újonnan létrejövő közössége új, a nem hívőktől különböző testvérközösséget fog alkotni. Így az egyetemes tágasság mellett egy korlátozott igény is fennáll, és a kettő viszonyának kérdése nyitva maradt.

Fejlődés az Újszövetség, főleg Pál írásaiban

Ha a Jézus által hátrahagyott közösségek testvérfogalmának fejlődését vizsgáljuk, akkor újra a zsidó nemzeti-vallási formulák egyszerű átvételével találkozunk. Péter és István prédikációiban „andresz adelfoi” a zsidók megszólítása (ApCsel 2, 29–37; 7,2); ugyanígy szólítják meg a zsidók Pált (13,15) és ő is így szólítja meg a zsidókat (13,26; 22,1; 22,5; 28,17; vö. a Róm 9,3 érdekes szövegével, melyben már jelentős az átalakítás). Az Apostoltörténet, melyből ezeket a szövegeket merítjük, mindemellett magától értetődőnek tekinti a keresztények közti testvéri viszonyt – legalábbis a szerkesztői megnyilvánulásokban (14,2; 28,15).⁴⁴⁷ Schelkle a zsidó nyelvhasználat körébe sorolja a Jakab-levél szövegeit is, melyekben az „adelfosz” szó előfordul (Jak 1,9; 2,15; 4,11).⁴⁴⁸ Ezzel kapcsolatban megemlítendő, hogy itt a „testvér” szó mindannyiszor egyértelműen a keresztény társakat jelöli. Ezt a nyelvhasználatot azonban a Jakab-közösség kétségkívül a zsidó anyaegyházból vette át, ez a közösség pedig nyilván nem jutott el a zsidóságtól való teljes elszakadásig. A testvérfogalom hangsúlyozottan keresztény értelmezése ezért szükségképpen hiányzik.

Ennek határozottan keresztény jellegű átalakítása Pál apostol műve, aki egész életén át szenvedélyesen harcolt ezért, magától értetődőnek tekintve a kereszténységnek a zsidóságtól való elszakadását. A testvérfogalom újjáalakítása végső soron valóban szükségszerű nyelvi kísérőjelensége a kereszténység megkülönböztetéséért folyó konkrét és történelmi küzdelemnek. A „testvér” Bál számára magától értetődően a keresztény hittársat jelenti, s ezzel számos helyen találkozunk.⁴⁴⁹ A „pszeudoadelfosz” (hamis testvér) pedig egyenesen páli nyelvújítás, melyben missziós működésének szomorú tapasztalatát mondja ki, és egyúttal megvonja a keresztény testvériesség határát.⁴⁵⁰ Pálnál is hiába keressük a keresztény testvériesség kidolgozott elméletét, bár ehhez fontos és új gondolatokat ad. Mindenekelőtt a Róm 8,14; 8,29 különösen jelentős: „Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai. Nem a szolgaság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét félelemben éljete, hanem a fogadott fiúság

⁴⁴⁷ Schelkle i. m. 636 ezt a szöveget a zsidó nyelvhasználatához sorolja. Wikenhauser: (Die Apostelgeschichte [Regensburger NT 5], 1956.³ 285. o.) azonban kimutatta, hogy sokkal inkább a keresztény közösség nyelvhasználatába tartozónak kell tekinteni.

⁴⁴⁸ Schelkle i. m. 636.

⁴⁴⁹ Konkordancia segítségével nagy számban lehet ilyen szövegeket találni. Érdekes Schelke megfigyelése (637.), hogy a szó – a főbb levelekkel ellentétben – csak ritkán fordul elő a pasztorális levelekben.

⁴⁵⁰ Schelkle 638; lásd 2Kor 11,26; Gal 2,4.

Lelkét nyertétek el, általa szólítjuk: Abba, Atya! A Lélek maga tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekei, akkor örökösei is: Istennek örökösei, Krisztusnak társörökösei.” (...) „Akiket ugyanis eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltse magukra, így lesz Ő elsőszülött a sok testvér között.” E szöveggel rokon a Zsidó levél következő része: „Mert ugyanattól az egytől valók mind: a megszentelő és azok, akiket megszentelt. Ezért nem szégyelli testvérnek nevezni őket.” (2,11) Ezzel végbement a keresztény testvérfogalom szigorú teológiai megszilárdítása. Izrael testvérsége Isten különös atyaságán alapult, ami a kiválasztás eseményében nyilvánult meg; a keresztény testvériességben viszont az atyaság elmélyül a Szentháromság titkában: Isten atyasága „a” Fiúra, Krisztusra vonatkozik, és őáltala miránk, mivel Lelke velünk van és kimondja bennünk: Atyánk.⁴⁵¹ Isten atyasága tehát Krisztus által a Lélekben közvetített atyaság: Isten mindenekelőtt Krisztus atyja, mi azonban „Krisztusban” vagyunk, mégpedig a Szentlélek által.⁴⁵² Láthatjuk, hogy a zsidó apa-eszme keresztényivé alakul és megerősödik: az apaság és vele a testvérség jóval gazdagabb jelentésre tesz szert, a kiválasztás akarati aktusán túlmenően a „létszerű” egyesülés irányába mutat.

A zsidók gondolkodásában a testvérfogalom felülről, Isten atyaságából származott, alul viszont az Ádám–Noé–Ábrahám-tanra épült. Pál ezt a tanítást is keresztényien értelmezi át, ami a testvériesség fogalmát is módosítja. A Genézis egyszerű Ádám-tanának helyébe – mely még gnosztikus alakjában is egy-Ádám-tan maradt! – Pál a két-Ádám-tanítást állítja (1Kor 15 és Róm 5). Az első Ádám halálából való feltámadása révén Krisztus az új, második Ádámmá vált, egy jobb, egy másfajta emberiség ősatyjává. Krisztus új emberségével így új embertestvérség is létrejött, amely pótolta és felülmúlta a régit. Pál szemében – aki az új Ádám, Krisztus felől tekint vissza – a régi Ádám-testvérség a gonoszban való testvérségnek és ezért méltatlannak látszik. Csak az új testvérség – amely irányulásában egészen egyetemes – hozhat valódi üdvközséget. Ebből is látható, hogy a két-Ádám-tan alapvetően bírálja a felvilágosodás humanizmus-fogalmát, hiszen csak a második humanitást, Krisztust, az „utolsó Ádámot” (1Kor 15,45) tekinti érvényesnek. Ez a testvérség még nem egyetemes, de azzá kell lennie, és azzá is akar válni.⁴⁵³ Az emberek összessége még nem testvériesült Krisztusban, de testvériesülhetnek, és testvérré is kell lenniük. A két-Ádám-tanítás – egyetemes irányulása ellenére – bizonyos fokig korlátozza a testvérséget. (Ettől kezdve azonban már nem tekinti zárt testvérségnek, hanem mindig nyitottnak.) Az Ábrahám-tan újrafogalmazásában viszont a nyitottság a meghatározó. Hisz eddig épp ez a tanítás hirdette Izrael sajátos zártságát, és Pál ezt a sajátosságot számolja föl: a nemzeti hovatartozás privilégiumának eltörlésével mindazokat Ábrahám-fiáknak tekinti, akik Ábrahám hitének lelkületében részesek, azaz, akik egyek Jézus Krisztusban.⁴⁵⁴ A határt persze ebben az esetben sem szüntetik meg egészen; a nemzeti határok helyébe a hit és a hitetlenség közti szellemi-lelki határt állítják. Azt is fontos észrevenni, hogy sem Pál, sem a többi újszövetségi szerző nem a – misztériumvallások szerint értelmezett – újjászületésre alapozza a testvériességet. Noha az újszövetségi gondolkodás egésze lehetővé tenné ezt a megközelítést – s a patrisztikában aztán ki is dolgozták –, de az Újszövetségben ez nem öltött határozott formát. Mindezt lehet a véletlen művének is tekinteni, de az újszövetségi vallás tipizálásakor figyelembe kell vennünk. Ebben mutatkozik meg, hogy sem Pál, sem az Újszövetség többi

⁴⁵¹ Róm 8,16. Krisztusnak és a Léleknek e szempontból fontos szoros összefüggését, mint ismeretes, Pál a következő formulára hegyezte ki: az Úr ugyanis Lélek (2Kor 3,17). Vö.: P. van Imschoot Geist Gottes szócikk, in: H. Haag: Bibel-Lexikon 531–540, különösen 537.

⁴⁵² A. Oepke: „en” szócikk in: ThW II 534–539.

⁴⁵³ A „testvér” szó egyébként nem használatos ebben az összefüggésben, tárgyszerűen mégis e gondolatkomplexum irányába esik.

⁴⁵⁴ Róm 4.; Gal 3,16–29; 4,21–31.

szerzője nem a misztériumvallások analógiájára értelmezte a keletkező keresztény közösségeket. Ezek a közösségek olyan nyilvánosságra törekedtek, amire a misztériumszövetségek sohasem tartottak igényt. Tehát nem a többé-kevésbé privát misztériumszövetségek nyomán magyarázták, hanem Izrael népe, sőt az emberiség analógiájára. Az igazi Izrael és az új emberiség megvalósítására törekedtek.⁴⁵⁵ Ebből a szándékukból érthető meg új testvérségük.

Az előbbiekből következik, hogy a testvérség-probléma régi kérdése, az etikus magatartás kettőssége Pál révén újra fölvetődik. A határok felszámolása és az egyetemesség ellenére a testvérfogalom nem válik teljesen általánossá. Minden ember kereszténnyé válhat, de csak az lesz testvérré, aki valóban azzá is válik. E tényállás következményei az apostol etikai terminológiájában mutatkoznak meg: minden embert megillet az „agapé” (szeretet), de csak a testvéreket, a keresztény felebarátokat illeti a „filadelfia” (testvérszeretet).⁴⁵⁶ E fogalomnak a vérrokonságon túlra való kiterjesztése a szó keresztény újjáértelmezésének látszik.⁴⁵⁷ Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a keresztény hittestvérek az ethosz egyfajta belső köre mellett foglalnak állást, és az is, hogy a testvéri szeretet olyan köteléke fogja össze (vagy annak kellene összefognia) őket, amely a többiek felé irányuló agapét felülmúlja. Ez a felfogás számos szövegben kifejezésre jut; különösen a Gal 6,10 szövegében: „tegyünk jót mindenkivel, főképpen hittestvéreinkkel”.⁴⁵⁸ Ezzel szoros rokonságban áll az 1. Péter-levél következő része: „Mindenkit tiszteljete, szeressétek a testvéri közösséget” (2,17).⁴⁵⁹ A zsidó testvérség határainak felbomlásával létrejövő keresztény testvérség a fiatal egyház fokozatos megszilárdulása során növekvő határozottsággal jelöli ki határait. A testvérségen belül ez a folyamat lerombolja az elválasztó korlátokat, bár a fennálló társadalmi viszonyok nem kerülnek felszámolásra. Ugyanakkor a Filemon-levél azt mutatja – hasonlóan az első Timóteus-levélhez –, hogy ezek jelentősége csökken: a keresztény rabszolgában a keresztény tulajdonosnak testvérét kell felismernie (Filem 16), és a keresztény rabszolgákat arra figyelmeztetik, hogy testvériességükre való tekintettel ne vessék meg tulajdonosaikat (Tim 6,2). Ha ezeket a szövegeket összevetjük az Epiktétosznál található hasonló szöveghelyekkel, akkor azonnal nyilvánvalóvá válik a korlátozott testvérségnek az általános humanitáseszmével szemben mutatkozó előnye, mivel ez csak üres eszmény marad, az előbbi viszont valódi köteléket teremt.⁴⁶⁰ János irataiban a keresztény testvérfogalom fokozatosan megszilárdul, lezárul. A „testvér” szót végérvényesen behatárolják a keresztény hittestvérekre. Szembetűnő, hogy János mindig a testvérszeretetre, a keresztények egymás közti szeretetére szólít fel, az emberek szeretetéről egyáltalán nem beszél.⁴⁶¹ A közösségek, amelyek most már végérvényesen megkülönböztetik magukat minden eddigi csoportosulástól, nyilvánvalóan egyfajta exkluzivitás felé tartanak. Ezt a 3Jn 5–8 egyértelműen jelzi: „Kedvesem, te helyes magatartást tanúsítasz a testvérek iránt. Ez bizonyítja szeretetedet az egyház színe előtt; jól teszed, ha ezentúl is Istenhez méltó útravalóval bocsátod őket útnak. Mert az Ő nevéért keltek útra, s a pogányoktól nem fogadtak

⁴⁵⁵ Az egyháznak ezt a nyilvánosságra formált igényét kivált E. Peterson dolgozta ki. Hadd utaljunk itt „Die Kirche” című tanulmányára In: Theologische Traktate, München, 1951. 409–428. és ua.: Der Monotheismus als politisches Problem, ibid., 45–147.

⁴⁵⁶ H. Schürmann: Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des Neuen Testaments, in: Diaspora, Gabe und Aufgabe. Hg. vom Generalvorstand des Bonifatiusvereins. Paderborn, 1955. 21–31. o. kivált 27. o.

⁴⁵⁷ v. Soden, ThW I 146, 20. o.

⁴⁵⁸ Vö. a tárgyhoz még 1Kor 6,5.8; Schürmann i. m. Kimerítő bizonyítása mindenekelőtt Sladeczek: Hé filadelfia nach den Schriften des hl. Apostels Paulus, In: Theol. Quartalschrift 76 (1984). 272–295. o.

⁴⁵⁹ Az „adelfotész” (= a konkrét testvérközösség) sajátos keresztény értelméről lásd: v. Soden ThW I 146,14. és Schelke i. m. 638.

⁴⁶⁰ Szövegek bőségesen találhatók: Zeller i. m. 748.

⁴⁶¹ J. Michl, In: Regensburger NT Bd. 8, Regensburg, 1953. 287. o.

el semmit. Ezért ezeket az embereket nekünk kell befogadnunk, hogy munkatársaik legyünk az Igazság szolgálatában.” Itt a testvérközösségeket kölcsönös testvériességükre emlékeztetik, és óvnak a kölcsönös elzárkózástól; a pogányoktól való elzárkózásukat viszont elfogadják, bár bizonyos történelmi jogokat kétségkívül nem vitatnak el tőlük.⁴⁶² Az mindenesetre érzékelhető, hogy a keresztény testvérfogalom veszélybe került. Noha a meghatározatlanság kritikus stádiumán már túljutott, fenyegeti viszont az, hogy túlzottan megszilárdul, s elveszti azt a nyitottságot, melynek éppen Jézus üzenete miatt hozzá kell tartoznia.

Az atyák korának testvérfogalma

A patrisztikában a testvér megnevezés a 3. századig gyakran előfordul és magától értetődik.⁴⁶³ A keresztény testvériesség elméletét sokoldalúan kidolgozták; ehhez a fentebb jellemzett pogány környezetből merítettek anyagot. A keresztelést a testvérré válás pillanataként értelmezték. Ez a keresztény „testvérségbe” – a közösség így nevezi magát⁴⁶⁴ – való felvételt újjászületésként közvetíti. Ennek az újjászületésnek az egyház az anyja, Isten pedig az atya.⁴⁶⁵ A testvérség és az újjászületés fogalmának – talán öntudatlan – összekapcsolása bizonyos hasonulást jelent a misztériumszövetségekhez, amelyektől a titokfegyelem fontos formai elemét is átveszik.⁴⁶⁶ A testvérközösségek egyre jobban bezárulnak. Ehhez kétség kívül hozzájárult a testvérközösségek tagjainak üldöztetése, ami ugyanakkor a belső összetartozást egyre előbb testvériességgé növelte. A keresztény testvériesség középpontjában az eukarisztikus testvéri lakoma áll – ez egyúttal a keresztény titokfegyelemnek és a Jézustól eredő új népnek is a középpontja.⁴⁶⁷

Az üldözött egyház a legnagyobb mértékben missziós egyház maradt. A testvérfogalom most vázolt bezáródásával párhuzamosan átfogó nyitás is bekövetkezett. Antiochiai Szent Ignác nyomatékosan hangsúlyozza az üldözőkkel való testvériességet: a keresztényeknek ártatlanul üldözött Urukat követve, jóságukból fakadóan éppen az elnyomóikkal való testvériességüket kell bizonyítaniuk.⁴⁶⁸ Tertullianus is élesen megkülönbözteti a kétfajta testvériességet: az egyik a származási közösségen alapul és minden emberre vonatkozik, a másik a közös Isten-ismereten és a szentség közösen befogadott lelkén alapul.⁴⁶⁹ Tertullianus általános testvériesség-eszméjére bizonyára hatott a sztoikus gondolkodás.⁴⁷⁰

⁴⁶² Vö. 2Jn 13.

⁴⁶³ Schelkle i. m. 639. a sírszimbolikában ez a nyelvhasználat egészen a IV. századig fennmarad: H. Leclercq: Frères szócikk in. DACL V 2 Sp. 2578-85, különösen 2580 f.

⁴⁶⁴ Tertullianus, De bapt. 20,5 CChr. I 295. A közösség mint fraternitás Ap 39,10 CChr. 1151; Depraescr. 20,8 CChr. 1202; De pud. 7,22 (Plural) CChr. II 1294; De virg. vel. 14,2. ibid II 1223. Ha De an. 48,3 CChr. II 854 és Scorp. 8,4 ibid 1083 a tüzes kemencébe vetett három tanítványt trina fraternitasként nevezi meg, akkor bizonyára a tertullianusi ecclesia mint corpus trium fogalma áll a háttérben. Vö. J. Ratzinger: Volk und Haus Gottes... i. k. 75. o.

⁴⁶⁵ De bapt. 20,5 CChr. I 295. A mater ecclesia-ról és a fraternitas christianorum-ról Cypriannál lásd: Ratzinger i. m. 87. o. A mater ecclesia motívumáról általában gazdag anyag található: H. Rahner: Mater ecclesia, Einsiedeln, 1944.

⁴⁶⁶ Vö. az arkándisziplináról szóló cikket in: RACH I 667–676 (O. Perler); LThK I² 863. (O. Perler); RGG I³ 606. (J. Leipoldt).

⁴⁶⁷ A biblikus részhez: F. Kattenbusch: Der Quellort der Kirchenidee, in: Festgabe A. Harnack zum 70. Geburtstag. Tübingen 1921. 143–172. A patrisztikus részhez: J. Ratzinger: Volk und Haus Gottes... i. k.; szisztematikusan: J. Ratzinger: Die Kirche als Geheimnis des Glaubens In: Lebendiges Zeugnis 1956/57, Heft I. 19–34. o.

⁴⁶⁸ Eph 10,3 ed. J. A. Fischer/Darmstadt 1956/150. o.

⁴⁶⁹ Ap 39,8 CChr I 151 (Schelkle i. m. 639.)

⁴⁷⁰ Schelkle i. m. 640.

Legkésőbb a 3. századtól a keresztények egymás közti érintkezésében a „testvér” szó egyre inkább háttérbe szorul. Az egyházfejlődés megértése szempontjából nagyon tanulságos a szó kettős jelentését szemügyre venni. Az elsővel Cyprian megszólításaiban találkozhatunk, aki a „testvér” szóval már nem az átlagos keresztényeket, hanem csak a püspököket és a klerikusokat szólítja meg.⁴⁷¹ Ami nála mutatkozik, az már nem a hívők egykori testvériességéből ered, hanem sokkal inkább a fejedelmek testvérségének világi motívumára enged következtetni.⁴⁷² Ez a későbbiekben a püspökök, presbiterek és világiak kölcsönös titulusaiban nagyon is szembetűnővé vált.⁴⁷³ A testvérfogalom értelmezésének másik iránya az aszketizmus felé vezetett.⁴⁷⁴ A testvér és a nővér megszólítás – miután az áttekinthetetlenül váló nagy egyházból kivesszett – a kolostori közösségekben élt tovább. A testvérfogalom ekkor a hierarchiára és az aszketákra, az egyházi élet hordozóira korlátozódik. Nyilvánvaló, hogy ez az állapot valamennyi káros következményével egyetemben századunkig fennmaradt. A történelmi elemzésnek ennél fogva elkerülhetetlenül el kell jutnia arra a pontra, ahol a keresztény testvériesség mai jelentőségét és lehetőségeit kezdi vizsgálni.

II. Kísérlet tárgyszerű szintézisre

A történeti tények számbavétele után tegyünk kísérletet a keresztény testvérfogalom lényegének összegezésére. Két tételt kell megfogalmaznunk: az egyik főként dogmatikai, a másik pedig morális.

A keresztény testvériesség alapja a hit

A keresztény testvériesség – a marxizmus merőben evilági testvériességével ellentétben – mindenekelőtt Isten közös atyaságán alapul. A sztoa személytelen Isten-anya-fogalmával és a felvilágosodás bizonytalan-amorf atyafogalmával ellentétben Isten atyaságát a Fiú közvetíti; ez foglalja magában a Fiúban való testvéri egységet. Hogy a keresztény testvériességet valóban megélhessük, ahhoz mindenekelőtt Isten atyaságát kell szívünkbe zárnunk, eleven kegyelmi egységben kell élnünk Krisztus Jézussal.

Isten atyasága jelöli ki a keresztény testvériesség szilárd helyét. A Krisztus-hitben tudtunkra adta, hogy Isten: Atyánk. Ezt nagyon világosan és határozottan kell látnunk. A mitikus vallások, valamint Platón és a sztoa, sőt az újkor felvilágosult deizmusa is beszél atyaistenről. Ez mégis egészen mást jelent, mint amikor a keresztény hit „Mi Atyánk!”-nak szólítja Istent. A korai mitikus gondolkodás az égben világot nemző erőt lát, amely a Földanyával együtt minden életnek forrása. Az ég ebben a naturalisztikus értelemben nevezhető az emberek atyjának.⁴⁷⁵ A görög filozófia ezt az elképzelést szellemíti át, anélkül, hogy eredetét teljességgel fölszámolná. Platón a jó örök, transzcendens ideájában az atyát és az urat látja, akinek azonban a személye kétséges, és szó sem esik a világ teremtményeihez fűződő személyes viszonyáról.⁴⁷⁶ A sztoában a naturalizmushoz való visszatérés egészen nyilvánvaló: az isten apaságáról szóló tanításuk Zeusz és Héra „hierosz gamosz”-ának régi mítoszáat természetfilozófiai alapon értelmezi át.⁴⁷⁷ Az ember mint „idiosz hüiosz tu Theu”

⁴⁷¹ Ua. 640: „Formulaszerűnek tűnik az, hogy Cyprianus leveleit a »fratres carissimi« megszólítással kezdi. Az egyes személyekhez intézett megszólításokban a frater szót csak püspökök és klerikusok esetében használja; csak egy confessor szólítja meg Cyprianust testvérként (ep. 53.).

⁴⁷² Vö. F. Dölger: Brüderlichkeit der Fürsten, in: RACH II. 641–646.

⁴⁷³ Vö. F. Dölger i. m. 643. o.

⁴⁷⁴ Schelkle i. m. 640.; vö. v. Soden ThW I. 146,24.

⁴⁷⁵ G. Schrenk: „patér” szócikk in: ThW V. 951.

⁴⁷⁶ Szövegek Schrenknél i. k. 954.

⁴⁷⁷ ibid. 955.

Epiktétosznál végső soron ugyancsak természetfilozófiai kijelentés.⁴⁷⁸ Semmi esetre sem szembesül személyes, gondoskodó és szerető, haragvó és megbocsátó Atya-Istennel. A sztoa istene a kozmosz orma, akit leginkább saját erői töltenek be. A szigorúan személyes, nem-koszmikus atyafogalom, amely Isten atyaságára valóban igényt tart, és amelyben Isten gyermekeinek testvérsége révén ad életet és értelmet, kizárólag a Biblia szavaiban nyilatkozik meg, és csakis hívő tekintetek számára nyitott. Az emberek testvérségét végső soron csak az láthatja be, akinek hitében Isten atyasága egészen megnyilatkozott.

Eközben Isten közvetlensége, az emberre irányuló személyessége az írás nyelvezetében egyre átszellemültebbé válik, ami – az ebben rejlő veszély ellenére – nem vezet ereje csökkenéséhez. Ellenkezőleg, atyaságának konkrét, eleven valósága egyre növekszik. Ez az Isten soha nem válik a filozófusok istenévé, mindig élő Isten marad, Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, sőt Jézus Krisztus Istene: az az Isten, aki testünket és vérünket, egész emberi természetünket magára vette. Krisztus Jézusban Isten nemcsak megszólította az embereket, hanem saját magát is végérvényesen és radikálisan megszólíthatóvá tette számunkra. Mert általa lett Isten emberré, és emberként végérvényesen kilépett egészen más létéből, és részévé vált minden ember dialogikus összefonódottságának. Jézus, az ember ekként részese az emberi párbeszéd közösségének, amely minden emberi lényt alapjában egyenrangúan köt össze. Minden ember megszólíthatja Jézust, az embert, benne azonban Istent szólítják meg. Eltűnik tehát az a kérdés, hogy a változásoknak alávetett ember miként szólíthatja meg a teljesen más, változhatatlan Istent. Krisztusban Isten e világ idejének és a változékonny teremtésének egy darabját ragadta meg és vonta magához. Ezzel végérvényesen megnyitotta azt a kaput, amely őt a teremtésnyektől elválasztotta. Isten Krisztusban a legközvetlenebb, legszemélyesebb és ezáltal a leginkább megszólítható Istenné, az „emberek társává” lett. Hogy ez mennyire fontos az atya- és testvérfogalom konkretizálásában, az még inkább érthetővé válik, ha jobban szemügyre vesszük a gondolat fokozatos elmélyülését a Bibliában. Az Ószövetség – mint már korábban rámutattunk – Isten atyaságának és az ember gyermekiségének két formáját különbözteti meg: a világ népeinek a teremtésből eredő gyermekiségét és Izraelnek a kiválasztáson alapuló gyermekiségét. Az Ószövetség Izrael kitüntettségét többek közt azzal is kifejezi, hogy Izrael az Isten „elsőszülött fia” nevet kapja (Kiv 4,22).

A királyok korában Izrael önértelmezése határozottabbá vált. A király egész Izraelt személyesíti meg, annak mintegy „megszemélyesülése” (Gesamtperson: Max Scheler e kifejezését Pedersen kutatásai nyomán méltán alkalmazhatjuk az izraelita gondolkodás leírására).⁴⁷⁹ A király megkülönböztetett fia Istennek, hiszen Izraelt képviseli, Izrael pedig Istennek a kiválasztásban megkülönböztetett gyermeke. A király-eszme részévé lesz az eszkatologikus üdvösség reményének, a messiás-eszme pedig egyre konkrétabb alakot ölt. A „Fiú” cím ennek megfelelően továbbalakul, és a Végkorszak királyának, a Messiásnak méltóságnevévé, az igazi Izrael beteljesedett képévé válik.⁴⁸⁰ Az utóbbi évtizedek exegetikai kutatásai megerősítették azt a feltevést – amit egyébként valamennyi, Jézust hüiosz tu Theu-ként megnevező szinoptikus szöveg megerősít –, hogy Jézus örök istenfiúsága a Szentháromságban nem metafizikus kijelentésként értelmezendő, hanem azokat a messiási méltóságneveket jelenti, amelyek őt az igaz Izrael összefoglalójaként jellemzik.⁴⁸¹ Ez a felismerés összhangban áll azzal, hogy Jézus önmagát kifejezetten egy új Izrael megalapítójának tekintette, amely az Ő személyében már összefoglalóan jelen van. Ezt az

⁴⁷⁸ Diss I,19,9; Shrenk i. m. 955,28.

⁴⁷⁹ J. Pedersen: *Israel: Its Life and Culture I–II*. London, 1946.

⁴⁸⁰ 2Sám 7,14.; Zsolt 2,7; 89(88),27.

⁴⁸¹ Vö. O. Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1957. 281–297. o.; különösen 289. o. A Mk 14,61 par. vitatott értelmezéséhez lásd: Blinzer-Staufer vitáját in: *Hochland* 49 (1956/57). 563–568. o.

álláspontot János úgy juttatja kifejezésre, hogy Jézus az önmagát értelmező képekben kétszer az új Jákob-Izraelnek nevezi magát.⁴⁸²

Ha a Jézus istenfiúságára vonatkozó exegetikus megállapításokat összevetjük a dogmatikai felismerésekkel, akkor elmondható: Jézusban beteljesülten van jelen az, ami Izraelben csak árnyszerűen. Valójában ő a „Fiú”. Ő tehát az igazi és valódi Izrael, azáltal hogy Izrael legmagasabb kitüntetését, az istenfiúságot Isten régi népénél mérhetetlenül valóságosabban birtokolja. Ugyanakkor viszont emberré, „Izraellé” válása azt tanúsítja, hogy istenfiúságát nem akarja saját előjogaként őrizni. Azért lett emberré, hogy mindenki számára hozzáférhetővé tegye azt, ami az övé. Az ember benne élhet „Krisztusban”, beléphet hozzá és eggyé válhat vele. Aki azonban Krisztus Jézusban van, az a fiúságban is egy vele, és vele együtt mondhatja: „Abba” – én atyám. (Quell ThW 984. alapján az Abba kifejezetten a gyermeki nyelvhasználat fordulata, akárcsak a mi „papa” kifejezésünk; mindenesetre egy új gyermekség–apaság viszonyt fejez ki.) A hívek összességéből álló új Izrael már nemcsak Isten kiválasztó-felszólító szava révén fiú – melynek végső konkretizálódását a Tóra jelenti –, hanem „fiú a Fiúban” (Eckhart mester), az Atya Egyszülöttjébe való beágyazódás révén (Jn 1,18), akivel egy testet, egyetlen „Ábrahám-utódot” képezünk. „Mindnyájan eggyé lettetek Krisztus Jézusban” – mondja Pál (Gal 3,28), miután már korábban (3,16) hangsúlyozta, hogy az Ábrahámnak szóló ígélet nem valamely sokaságnak, hanem csakis egyetlenegynek szól: Krisztus Jézusnak – vele azonban egyetlen ember egységébe kapcsolódunk bele. Ezáltal azonban az apaság–fiúság–testvérség fogalma is teljesen új hangzást, valódi hangzását nyeri el. Az Atya szó háttérében a Krisztus Jézusban való igazi gyermekségünk ténye áll. (Gal 4,6; Rom 8,15) Az Újszövetség kijelentése az Atyáról nem valamiféle pszichológiai hangoltságban, nem szubjektív bensőségességben vagy valami új eszmében hozott újdonságot, hanem abban a tényben, amit Krisztus teremtett meg. A bizalmas szeretet és a tiszta odaadás a késő zsidó imákból és a Hermész-misztikából is ismert.⁴⁸³ Ám végső soron itt is csak hangoltságról van szó. Ami ebben megnyilvánul, az mély és értékes, méltán átvehetik keresztények is. A kereszténységben ugyanakkor új jelentést kapott, mivel egy tényre támaszkodik, a Krisztusba való beletestesülésünk tényébe; ezáltal válhatunk igazán Isten gyermekévé. Ami az „atyaság” és a „fiúság” fogalmaira érvényes, az éppúgy igaz a testvérségre is. Ebben rejlik a keresztényeket egymáshoz kötő testvérség legszilárdabb dogmatikai alapzata; beletestesültünk Krisztus Jézusba, egyetlen új emberré lettünk. A keresztények testvérsége az Úrban – Isten atyaságához hasonlóan – az eszmék fölé, a való tények rangjára emelkedik. Ezt a Krisztus-esemény hozta meg és hordozza folyamatosan. A keresztény testvériesség konkrét megvalósulási formája és kimeríthetetlen forrása is ebből ered, hisz a Krisztusba való beletestesülésünk tényén alapul. A beteljesülés a kereszttség felvételével veszi kezdetét (ami a bűnbánatban – ha szükséges – újra megismétlődik). Ettől fogva egy testet alkotunk az Úrral és egymással – s ezt az Eukarisztia ünneplésében tesszük mindig újra teljessé. Itt már a keresztény testvériesség konkrét megvalósításának útjára léptünk: a következőkben ezt szeretnénk kifejteni. Visszatekintve az eddigiekre ismét megállapíthatjuk: a keresztény testvériesség abban különbözik minden egyéb, a vérrokonságon túlmenő testvérségtől, hogy a legigazibb valóságra épül. Ezt a valóságot a hitben ragadhatjuk meg, és a szentségek révén részesülhetünk benne.

A keresztény felfogásnak, az igazi testvériesség ethoszának alapvető követelményei ezekből a dogmatikai belátásokból vezethetők le. Ez – mint fentebb megállapítottuk – általánosságban Isten atyaságának és a Krisztusban való életközösségnek tudatos, lelki elfogadását jelenti. Gondoljuk át elmélyültebben ezt a magatartást.

⁴⁸² 1,51. (vö. Ter 28,12) és 4,6. 11.

⁴⁸³ Lásd kivált az I. fej. 25. jegyzetében említett szöveget. Vö. Schrenk ThW V. 957.

A keresztény testvériesség végső mélységében a hiten alapul. Ez teszi bizonyossá az égi Atyához fűződő valódi fiúságunkat és egymással való testvérségünket. Eközben természetesen a közkeletű gyakorlatnál erősebben tudatosítanunk kell a hit szociális dimenzióját. Ezt egy példával világíthatjuk meg. Amikor ma a teológusok a *Mi Atyánkot* értelmezik, akkor a megszólítás megvilágítását rendszerint beérik az „Atya” szó elemzésével. Ez pontosan tükrözi mai vallási tudatunkat. Szent Ciprián ezzel szemben szükségét látta annak, hogy külön elmélkedést szenteljen a „mi” szónak,⁴⁸⁴ amely valóban nagyon jelentős, mert csak *egyvalakinek* áll jogában Istent „én atyám”-ként megszólítani: Jézus Krisztusnak, az egyszülött Fiúnak. Minden más embernek végső soron *Mi Atyánk!*-at *kell* mondania. Isten csak akkor a mi atyánk, ha részesei vagyunk gyermekei „mi”-jének. A keresztény Atya-ima „nem olyan lélek hívása, mely Istenen és önmagán kívül senkit sem ismer”, hanem a testvérek közösségéhez kötődik, velük együtt vagyunk Krisztusban, aki által lehetőségünk nyílik az „Atya” megszólításra, mert csak benne és általa vagyunk „gyermekek”.⁴⁸⁵ Ha pontosan akarunk fogalmazni, akkor nem mondhatjuk azt, hogy Krisztus tanította meg az embereket arra, hogy Istent „Atyának” szólítsák, hanem szigorúan ezt: Ő tanította meg az embereket a „Mi Atyánk” elmondására, és ebben a „mi” az „atyánál” nem kevésbé fontos. Ez adja az ima és a hit konkrét helyét és krisztológiai összetevőit. Ha az ember eljut erre a belátásra, akkor megdől magától Harnack azon tézise is, hogy a Fiú nem tartozik szorosabban a Jézus hirdette evangéliumhoz.⁴⁸⁶ Az Ő helyzete valójában már kezdettől fogva szilárdan áll a „mi”-ben, és a kérügma értelem szerinti kifejtésekor szükségképpen a hit szociális dimenzióját tudatosan visszanyerjük, mivel az Atyaisten keresztény hitének tartalmaznia kell a testvérek igenlését, a keresztények testvériességét.

A *Mi Atyánk* értelmében vett eleven hit megérleli magatartásunkat Isten és a testvérként felismert embertársak iránt. Istenhez bizalommal és szeretettel fordulunk oda. Krisztus Jézusban gyermekének fogadott el bennünket és így atyánkká vált: abszolút hűséges és megbízható Isten Ő, aki szövetségi hűségének próbáját az emberek bűnei *ellenére* kiállta, sőt, e bűnök és hűtlenségek által még inkább arra indított, hogy mindenkit kegyelmében részesítsen. Pontos ellenképe Ő a homéroszi „istenek és emberek atyjának”, aki kiszámíthatatlan és dölyfös zsarnok. Ráadásul nem atyasága ellenére az, hanem éppen ebből eredően; a görög apakép zsarnoki jellegű.⁴⁸⁷ Ugyanakkor ez az apa nem is végső tekintély, mivel fölötte vagy mellette áll a „moira” (sors) és a „themisz” (világtörvény), amelyekkel szemben ő is tehetetlen.⁴⁸⁸ A bibliai atyaság valódi nagysága e háttér előtt mutatkozik meg igazán. Mert ez az Isten a végső hatalom, a hatalom, „pantokrátor”, és egyúttal a legmegbízhatóbb hűség, ami a hatalom határain sem törik meg. Ezek együttese indítja az embert végső, megrendíthetetlen bizalomra, amely egyben szeretet és imádat is.

A hitet kiérlelő másik magatartás főként a felebarátokra vonatkozik. Dietrich von Hildebrand nyomán önmagunk valódi „elvesztésének” nevezhetnénk.⁴⁸⁹ A következő megfontolások világíthatják ezt meg. A kereszténnyé válás a Fiúba, Krisztusba való beletestessülést jelent. Ez azzal a következménnyel jár, hogy „fiúvá válunk a Fiúban”. Ez szentségi, de ugyanakkor etikus folyamat is. Az etikus folyamatot Eckhart mester gondolatmenetével világíthatjuk meg legjobban, bár radikalitásánál fogva dogmatikus szempontból nem egészen pontos. A dogmatikus tanítás szerint Krisztusnak ugyan emberi természete volt, de nem rendelkezett emberi személyiséggel. Eckhart ezt tévesen úgy

⁴⁸⁴ De dom or. 8 CSEL III 1 (Hartel) 271. f. Vö. Ratzinger: Volk und Haus Gottes... i. k. 99. o.

⁴⁸⁵ Ratzinger i. m. 99. o.

⁴⁸⁶ A. von Harnack: Das Wesen des Christentums, Jubiläumsausgabe Stuttgart, 1950. 86. o. és a 183. o. jegyzete.

⁴⁸⁷ Schrenk ThW V 952 f.

⁴⁸⁸ Ibid. vö. J. Schmid: Das Evangelium nach Matthäus i. k. 126. o.

⁴⁸⁹ D. v. Hildebrand: Die Umgestaltung in Christus. Einsiedeln, 1950. 326–338. o.

értelmezi, hogy Krisztus „általában vett ember” volt, akinek emberi mivoltából hiányzott az individualitás és az egyéni sajátosság. Egyik német nyelvű prédikációjában a kétféle természet és személy egységét a következőképpen írja körül: „Az örök szó sem ezt, sem azt az embert nem vette magához, hanem csak a szabad osztatlan emberi természetet vette.”⁴⁹⁰ A hiposztatikus unió tanát Eckhart kezdettől fogva erkölcsi értelemben veszi; az a célja, hogy a dogmatikus kijelentésből etikai alapelvet nyerjen. Krisztus ugyanis az ember példaképe. Sőt: az ember arra törekszik, hogy maga is „Krisztusban” legyen, Krisztussal eggyé váljék. Eckhart álláspontjáról meglepően világos és egyszerű válasz adódik arra a kérdésre, miként tapasztalható meg az ember eggyéválása Krisztussal: Krisztus maga az ember, benne az emberség minden individuális elkülönültség nélkül van meg. Az ember e szerint annyira részesül Krisztusban, amennyire „magává az emberré” válik az önmagától, külön énjétől való megszabadulás során. Hiszen ami Krisztustól elválasztja, az éppen az egyedisége, énjének önállítása. Krisztussal viszont általános embersége egyesíti. Annyiban részesül a hiposztatikus unióban, „Krisztusban” – amennyiben széttörte saját énjét. Eckhart mester szerint akkor esik egybe az ember egészen Krisztussal, ha sikerül saját énjét maradéktalanul felszámolnia.⁴⁹¹ Most nem értékelhetjük részletesen ezt az etikát, mely a misztikus Krisztus-test etikája, mégis az a veszély fenyegeti, hogy átcsap merő humanizmusba. Itt csupán igazi alap gondolatát kell megtalálnunk. A Krisztussal való egyesülés a saját éntől való megfosztást, a személyes én abszolút hatalmának megtörését jelenti. Az itt jelzett alap gondolattal függ össze Eckhart etikájának erősen szociális jellege; a szemlélődés örömenél többre becsüli a felebarát szolgálatát.⁴⁹² A hit, hogy Krisztus Jézusban mindnyájan egyetlen új emberré válunk, szüntelenül azt a követelést támasztja, hogy az egyedivé tevő én elválasztó különösségét, a természetes egoizmus önállítását törjük meg az új emberrel, Jézus Krisztussal közösségben. Aki hisz Jézus Krisztusban, az valójában nem egyéni követésére talált etikai példaképet, hanem arra kapott felszólítást, hogy pusztán személyes énjét betörje a Krisztus-test egységébe.

A Krisztus-etika lényegében Krisztus-test etika. Ezért szükségképpen az *én* semmisülését és a testvéri eggyéválást jelenti mindazokkal, akik Krisztusban vannak. Etikája szükségképpen magában foglalja a megsemmisülést, önmagunk valódi elvesztését, valamennyi keresztény testvériességét.⁴⁹³

A határok felszámolása a keresztény közösségekben

Aki eggyé válik Krisztussal, az eggyé válik a keresztényekkel, s így leomlanak a természeti és történeti válaszfalak.

A rendi vagy hierarchikus berendezkedés szükségszerű határain túl az egyenrangú testvérség ethosának kell érvényre jutnia.

Az addig áthághatatlanak látszó határok felszámolása kétségkívül a keresztény „újdomságélmény” lényegéhez tartozik. Ezután tehát nem ismerünk senkit emberi szempontból. Ha Krisztust azelőtt emberileg ismertük is, most már nem úgy ismerjük.

⁴⁹⁰ Az „assumpsit naturam...” axiómája: Sermones de tempore VI 2,57, in: Meister Eckhardt, Hg. im. Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft. Lateinische Werke Bd. IV. (ed. Benz. Decker-Koch), Stuttgart, 1956. 56. o. Az XLVII 158,1–3 német prédikációból idézett szöveg uo. 57. o.; az 1. jegyzet további szövegpárhuzamokat említ. Az egészhez vö. J. Ratzinger: Volk und Haus Gottes... i. k. 234. o., különösen 235. o.

⁴⁹¹ A szövegeket lásd Ratzinger i. m. 235. o.

⁴⁹² Eckhart misztikájának társadalmi vonatkozásairól lásd: H. Piesch: Meister Eckharts Ethik, Luzern, 1935. 111–122. o.; O. Karrer: Meister Eckhart, München, 1926. 189–193. o.

⁴⁹³ Az „alapmagatartások” fejezetéhez ezzel természetesen csak jelzésszerűen szoltunk hozzá, ami csak a leglényegesebbre – a hitfogalom helyes megértésének társadalmi dimenzionáltságára – szorítkozhatott.

„Mindenki, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi megszűnt, valami új valósult meg.” (2Kor 16–17) Az újjáteremtés lenyűgöző valóságában minden eddigi különbség érvényét veszti. Jelentéktelenné válik az a legfőbb megkülönböztetés, ami addig az egész világot áthidalhatatlanul megosztotta: Izrael és a pogányok, a tiszta és a tisztátalan, a kiválasztott és a nem kiválasztott közti különbség. „Abban az időben Krisztus nélkül éltetek, kívül álltatok Izrael vallási közösségén; a szövetségből s ígéreteiből idegenként kizárva, remény híján és Isten nélkül éltetek a világban. Most azonban ti, akik »távol« voltatok, Krisztus Jézusban »közel« kerültetek Krisztus vére árán. Ő, a mi békességünk a kettőt eggyé forrasztotta és a közük emelt válaszfalat ledöntötte... Mint békeszerző a két népet magában eggyé, új emberré teremtette, és egy testben mind a kettőt kiengesztelte Istennel kereszthalála által, amellyel az ellenségeskedésnek véget vetett. Eljön, hogy békét hirdessen nektek, a távollevőknek, és békét a közel levőknek” (Ef 2,12-17); vö. ebben az összefüggésben Péternek a Kornéliusz megkeresztelése előtti látomását (ApCsel 10,9–16). Az Efezusiaknak írott levélben a „misztérium” kifejezetten a zsidóknak és a pogányoknak az egy Krisztus-testben való eggyéválását jelenti.⁴⁹⁴ A Krisztus titka ledönt minden határt. További Pál-szövegek is ezt a gondolatot fejtik ki: „Mert mindannyian, akik megkeresztelkedtetek Krisztusban, Krisztust öltöttétek magatokra. Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian eggyé lettetek Krisztus Jézusban.” (Gal 3,27) Ezzel a zsidó és pogány vallási különbsége mellé a szabad és szolga, a férfi és nő alapvető szociális különbségét is felsorakoztatja. Hadd utaljunk itt arra, hogy – ellentétben a misztériumvallásokkal – kizárólag a keresztény nyelvhasználatban fordul elő a „nővér” szónak a „fivérel” egyenrangú alkalmazása.⁴⁹⁵

Még egy lépéssel tovább megy a Kolosszeieknek írott levél, mely a társadalmi határok után a nemzeti válaszfalakat is lerombolja: „Vessétek le a régi embert szokásaival együtt, és öltöttek föl az újat, aki állandóan megújul Teremtőjének képmására a teljes megismerésig. Itt már nincs görög vagy zsidó, körülmetélt vagy körülmetéletlen, barbár vagy szittyá, szolga vagy szabad, hanem Krisztus a minden, és Ő van mindenben.” (Kol 3,10) E kijelentések mindegyike előtt és fölött az Úrnak a gazdag ifjúhoz intézett kérlelhetetlen szavai állnak: „Miért mondasz engem jónak? Senki sem jó, csak az Isten.” (Mk 10,18) Ez a kijelentés csak egyetlen határt hagy érvényben: a Teremtő és a teremtmény között. Emellett minden más különbség jelentéktelenné válik.

A határoknak ez a lerombolása folytatódik azonban a keletkező kereszténységben. Több szempontból nyilvánvaló, hogy mindez ma is aktuális. A szűk látókörű nacionalizmust például minden nemzedéknek le kell küzdenie. Ennek jelentősége egyértelmű egy olyan korszakban, melyben Európa a múlt viszályain túljutva egységének megvalósítására törekszik. Azt sem kell korunkban különösebben hangsúlyoznunk, hogy a rendi és társadalmi különbségeket a közös Krisztus-testvérség lelkülete nem ismeri el, sőt azt követeli, hogy emelkedjünk felül rajtuk. Mégis tanulságosnak látszik egy olyan részletkérdés, amely minden katolikus keresztény számára ösztönző erő lehet: a hierarchikus különbségek és ethoszuk kérdése. Bár az előbbieken idézett Pál-szövegek egyike sem érinti, az Úr alábbi szavai erről szólnak: „Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok. Atyának se szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, a mennyei. Tanítónak se hívassátok magatokat, mert egy a ti tanítótok, Krisztus. Aki nagyobb közületek, az a szolgátok lesz.”⁴⁹⁶ (Mt 23,8–11) Ha a bevezető verseket (1–8) is szemügyre vesszük, nyilvánvaló, hogy a hierarchia és a tekintély hamis zsidó kultuszát szembeállítja a keresztény

⁴⁹⁴ G. Bornkamm „misztérium” szócikke, ThW IV 827. Vö. még H. Schlier: Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels Paulus, in: Catholica XI (1954) 14–26.; u. a.: Der Brief an die Epheser, Düsseldorf, 1957. 61. o.

⁴⁹⁵ Schelkle i. m. 638.

⁴⁹⁶ Az utóbbi mondattal még Mt 20,25–28. nagyszerű szövege vetendő össze.

testvériességgel. A szövegben felvetett súlyos kérdés elől nem lehet kitérni. Vajon a keresztény valóság nem a Jézus ostromozta zsidó tekintélykultuszra hasonlít-e inkább, mint a keresztény testvériesség általa megrajzolt képére? Az előbbi szövegből Schelke a tanítványságról és az apostoli hivatalról szóló könyvecskéjében egyetlen kérdést emel ki: „Az Úr szava tehát elveti az emberek lelkiatyaként való megszólítását az egyházban. Ha azonban ez a szó az evangéliumban őrződött meg, akkor mégiscsak arra vall, hogy a korabeli egyház az atya nevet kizárólag Istennek tartotta fenn. Ha azonban Pál, valamint írásaik tanúsága szerint más apostolok is híveik atyjának tekintették magukat, és ha ez a szó titulussá válhatott, miként ma is az,... akkor ezt a gyakorlatot Mt 29,9 alapján kell értelmezni, megítélni, sőt, határok közé szorítani. Vajon igényt formálhat-e egy ember arra, hogy egy másik ember lelki atyja vagy anyja legyen? Nem kizárólag Isten joga és hatalma-e ez?”⁴⁹⁷ Ehhez még hozzá kell tenni: Ez nemcsak a pater-atya titulus érvényét korlátozza, hanem a hierarchia egész külsődleges (hangsúlyozzuk: külsődleges!) formáját érinti – ahogy az a századok során kiépült. Ezt a szöveget mindmáig mérvadónak kell tekinteni.

Hadd egészítsük ki még néhány megfigyeléssel ezt a belátást. Az Újszövetség kétségkívül szól egy újtestamentumi hivatalról; megkülönbözteti a teljhatalom birtokosát, aki Jézus küldetését hivatalos elhivatottségként vállalja, és nagyon határozottan megkülönbözteti a nem teljhatalmú egyszerű hívőtől.⁴⁹⁸ Ennyiben az, amit „hierarchiának” és „szolgálati papságnak” nevezünk, valóban egyértelműen az Újszövetségben keletkezett. Ezt a katolikus teológusoknak nyomatékosan hangsúlyozniuk kell. Ugyanakkor nem kell elhallgatni azt sem, hogy ennek ellenére az Újszövetség a nyelvhasználat terén okkal jár külön úton. Az Újszövetségben a hivatás viselőjét sohasem nevezik papnak és a hivatalt sem nevezik hivatalnak. Az újszövetségi érzékenység nyilvánvalóan alkalmatlannak tartja ennek megnevezésére az olyan görög szavakat, mint „arché”, „exuszia”, „timé”, „telosz”. Az Újszövetség ismeri ezeket a szavakat, az egyház vonatkozásában azonban nem alkalmazza, hanem megalkotja a „diakonia” szavát. Az „arché” és az „exuszia” szavakat az Újszövetség nyelvhasználata a zsinagógai és az állami vezetésre, vagy pedig az angyalok hatalmára korlátozza, a „timé” szót az Ószövetség főpapi méltóságának megnevezésére alkalmazza. Már ez a szóhasználat is amellettszól, hogy az egyházban nincs olyan hivatal, amely ne lenne szolgálat, és hogy minden hivatal csak a szolgálat rendjét jelenti. Az Újszövetség értelmezése szerint az egyházban és a világban érvényes rend és jog lényegében különbözik egymástól. Ezért nem is lehet őket ugyanazzal a szóval megnevezni.⁴⁹⁹ Különösen az utóbbi megállapítás döntően fontos. Az újszövetségi papságot – ami valójában újszövetségi szolgálat – semmiképp sem lehet azonosítani a többi vallások papságának vallástörténeti szerepével. Ezekről teljes egészében különbözik. Az újszövetségi papság jelenségének hasonlósága a többiekhez nem lényegből fakad, hanem éppen abból, hogy tökéletes megvalósulása mindig beteljesületlen marad. Tehát lényegének eltorzulásából ered, ami nem Krisztustól való. Ezért is nem sacerdotiumnak, hanem ordónak nevezi az egyház a hatodik szentséget.

Még egy történeti utalás. A keresztény hivatal sajátos jellege különösen az „apostol” keresztény alakjának megfelelő vallástörténeti párhuzamaival, a rabbival és a görögök „theiosz anthropolosz” isten-emberével való összevetésben válik érzékelhetővé. Mindkettő számára fontos a saját tekintélye, az apostol számára ellenben az a lényeges, hogy Krisztus szolgája legyen, és hogy Krisztussal együtt vallja: „Tanításom nem tőlem való, hanem attól,

⁴⁹⁷ K. H. Schelkle: *Jüngerschaft und Apostelamt*. Freiburg, 1957. 44.o.

⁴⁹⁸ Az egyházi hivatás problémájának túlon túl gazdag irodalmából itt csak egy protestáns publikációt említünk, amely a hivatás mindenhatóságát hathatósan az Újtestamentumból támasztja alá: O. Linton: *Kirche und Amt im NT*, in: *Ein Buch von der Kirche* (hg. Aulén–Fridrichsen–Nygren und andere), Göttingen, 1951. 110–144.

⁴⁹⁹ Schelkle: *Jüngerschaft* i. k., a 39. o. jegyzete.

aki küldött.” (Jn 7,16)⁵⁰⁰ A küldetéstudat tehát az egyik számára öntudatot, a másik számára pedig tudatos szolgálatot jelent. „A rabbi tanítványának az a célja, hogy maga is mesterré váljon. Jézus tanítványa számára a tanítványság nem kezdet, hanem az élethivatás betöltése. Mindvégig tanítvány lesz.”⁵⁰¹ Ehhez még hozzáfűzhetjük azt is, hogy „páterként” is mindig megmarad „fráternek”. A lelkiatyai hivatás a testvéri szolgálat egy formája és nem több. Ezzel eljutottunk arra a pontra, ahol a kereszténység protestáns értelmezése szóhoz jut – ahogy azt Bultmannál és általában az ő munkásságát megelőző „válságteológiánál” látható. Innen nézve teljesen egyet lehet érteni E. Wolffal, aki a *Religion in Geschichte und Gegenwart* című lexikon új kiadásában a kereszténység történeti fejlődéséről írott cikkében ezt írja: „A kereszténység végső soron nem kultúrkincs, avagy civilizációs vívmány, sem nem ideológia, de nem is az emberiség problémáinak megoldása; »lényegében« nem is »vallás«, hanem valamennyi vallás válsága Krisztusban.”⁵⁰² Ez valóban egy olyan mozzanata a kereszténységnek, amelyet nem szabad könnyelműen semlegesíteni. A kereszténység a határok lerombolásával minden különbséget, még az egyházban meglévő különbözőségeket is újra és újra kérdésessé teszi, és arra kényszerít bennünket, hogy belülről tisztítsuk meg és lelkesítsük át az egyenrangú testvériesség szellemével, amely „eggyé” tesz Krisztus Jézusban (Gal 3,28).⁵⁰³

A szorosabb testvérközösség határa

A kereszténység nemcsak lerombolta a határokat kezdettől és lényegénél fogva, hanem új határt is teremtett a keresztények és a nem-keresztények között.

A keresztények számára tehát közvetlenül csak a másik keresztény a testvér, a nem-keresztény viszont nem az. Bár a szeretet kötelessége ettől függetlenül mindazokra a szenvedőkre vonatkozik, akiknek éppen őrá van szükségük; az elsőrendű kíváncsi mégis a keresztény testvériesség kiépítése és ápolása.

A keresztény katolikus és protestáns értelmezése közt az egyik alapvető különbség a következő: a kereszténység újrateremtett egy behatárolt, más csoportoktól elkülönülő vallásközösséget, az egyházat. A kérdés csak az, hogy ez az elhatárolódás mikor vette kezdetét és milyen mértékben igazolható.⁵⁰⁴ Az első kérdést már történelmi elemzésünk során megválasztuk: Pálnál a keresztény közösségek már világosan elhatárolódtak és kialakult egy sajátos keresztény ethosz. A második kérdés, e folyamat igazolása gyakorlatilag egybeesik a katolikus egyházfogalom jogosultságának kérdésével. Ennek kimerítő tárgyalására itt természetesen nem vállalkozhatunk. De az őskeresztény testvériesség ethoszának elemzése során kiderül, hogy ez kezdettől fogva a körülhatárolt testvérközösség előfeltevésén alapul. Ez az ethosz tehát fontos adalékot szolgáltat a kezdeti kereszténység

⁵⁰⁰ K. H. Rengstorf „apostolosz” szócikk, ThW I 406–446-ig; különösen 408.; Schelkle: Jüngerschaft i. k. 24. o. Jn 7,16-nál hadd utaljak e kijelentés nagyszerű augustinusi kifejtésére: Tr. in Joh. XXIX 3–5, CChr 36. 285.

O.

⁵⁰¹ Schelkle: Jüngerschaft i. k. 25. o.

⁵⁰² I 1705.

⁵⁰³ Természetesen a mondottak csak a nézőpontok azon esetleges körét érintik, amelyek az egyházi hivatás és ennek a laikusokhoz való viszonyának megfogalmazása tekintetében megfontolásra érdemesek.

⁵⁰⁴ Itt elég talán e sokat vitatott kérdés egy új gondolatébresztő megfogalmazására utalnunk: W. Kamlah: *Christentum und Geshichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins ‚Brüderschaft Gottes‘*. Stuttgart, 1951.² Természetesen ezzel nem kívánom az evangélikus teológusok mindegyikének e kérdéskörrel kapcsolatos állásfoglalását elintézettnak tekinteni – az álláspontok sokfélesége e kérdésben messzemenően nyilvánvaló számomra. Az azonban félreismerhetetlen, hogy a mai protestantizmusban nagyon elterjedt „eszkatologikus,” antiinstitucionális egyházfelfogás végső soron hitértelmezésének alapzatában gyökerezik.

önértelmezéséhez. Végül arról sem szabad megfeledkezni, hogy maga Jézus sem nevezett megkülönböztetés nélkül mindenkit testvéreinek, hanem csak azokat, akik egyesülnek vele tudatos döntésében, amellyel igent mond Isten atyai akaratára.⁵⁰⁵ Csak az utolsó ítélet példázatában választja el a testvérfogalmat az Úrral való tudatos közösségtől. A kicsinyeknek jut osztályrészül, hogy őket a világot megítélő Emberfia testvéreinek nevezzék (nem feltétlenül a hívők testvéreinek!). Ez azonban igazában nem az ő ítéletükre utal, hanem inkább arra, hogy igénylik a mi szeretetünket, ez pedig minden esetben belőlünk indul ki. A sajátos testvérközösség gyakorlatilag a tizenkettőnek, az új Izrael „ősatyáinak” kiválasztásával különül el. Őket Jézus megkülönböztetetten a „testvér” névvel illeti.

Még valami: Jézus előre meghirdette tanítványainak a földi testvérség és a rokoni kötelékek megszakadását. „Halálra adja majd testvér a testvért, az apa a gyermekét, a gyermekek meg szüleik ellen támadnak és vesztüket okozzák.” (Mt 10,21) De az üldöztetések közepette egy új rokoni kötelék létrejöttét is hírül adta ezen a világon. (Mk 10,30) Tanítványai lemondtak ugyan minden földi otthonról, mégsem maradhattak otthontalanok ezen a világon sem. Létre kellett jönnie a keresztények testvérközösségének.

Testvéreknek tehát tulajdonképpen csak a keresztények nevezhetők, a többi ember ezzel szemben „hoi exó”, azaz kívülálló.⁵⁰⁶ Csak ez a körülhatárolt testvérfogalom keresztény. A felvilágosodás tagadja ezeket a határokat. A testvérfogalmat csak ilyen körülhatároltságában lehet megvalósítani. Újra fölmerül persze az a kérdés, ami már a történeti fejezet végén: megvalósul-e egyáltalán a keresztény testvériesség? Vagy még így is túlfűtött tágasak a határai? Nem túl „nagy-e a nagy egyház; nem túl áttekinthetetlen-e ahhoz, hogy testvérközösséggé válhasson?

Ennek megválaszolásához az „ekklézia” keresztény értelméhez kell visszanyúlnunk. Ez eredetileg az egyetlen egyház megvalósulását jelentette a helyi közösségekben, konkrétan a mindenkori egyházközségben lehet és kell is megvalósulnia.⁵⁰⁷ Heinz Schürmann hívta fel a figyelmet arra, hogy az egyházközség nagyságának határait ez szabja meg. Csak olyan nagynak szabad lennie, hogy még mindenki ismerhesse a másikat. „Hiszen valakivel, akit egyáltalán nem ismerünk, nem élhetünk testvériességben.”⁵⁰⁸ De tovább is kérdezhetünk: Hogyan valósuljon meg egy plébánia tagjainak konkrét testvériessége? Az „ekklézia” szó eredeti jelentése ismét segítségünkre lehet. E szó ugyanis nemcsak „egyházat” és „helyi közösséget”, hanem „kultuszközösséget” is jelent. És ez a három nem függetlenül áll egymás mellett. Egyazon jelentés három fokozatáról van szó, amelyek gyakran egymásba olvadnak. Oly szorosan kapcsolódnak egymáshoz, hogy elmondható: az egyház mindig a konkrét helyi közösségben jelenik meg. A helyi közösség pedig a kultuszközösségben, vagyis mindenekelőtt az Eukarisztia ünnepében válik igazán egyházzá.⁵⁰⁹ A keresztény testvériesség megkívánja a mindenkori egyházközségek testvériességét. Ez a testvériesség pedig szintén az eukarisztikus titok ünnepléséből fakad. Az egyház klasszikus teológiájában ugyanis az Eukarisztia nem annyira a lélek találkozása Krisztussal, hanem inkább *concorporatio cum Christo*, a keresztények egyesülése az Úr egyetlen testévé.⁵¹⁰ A testvériesség forrásául szolgáló eukarisztikus ünnepet legbenső lényegében a testvériesség szentségének kell

⁵⁰⁵ Mk 3,33.

⁵⁰⁶ 1Tessz 4,10–12. Vö. 1Kor 5,12–13; Kol 4,5. Lásd Sladeczek i. m. 273. és 291. ol.

⁵⁰⁷ Vö. K. L. Schmidt ekklézia szócikkét in: ThW III 503; F. Kattenbusch: Der Quellort der Kirchenidee, i. k. 170–172. A. Wikenhauser: Die Kirche als mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster, 1937. 4–13. o.

⁵⁰⁸ H. Schürmann i. m. 23. o.

⁵⁰⁹ Kattenbusch i. m. 170. o. Vö. Wikenhauser i. m. 11. o.

⁵¹⁰ Ennek részletesebb kifejtése: J. Ratzinger: Volk und Haus Gottes... i. k. Vö. még F. Hoffmann: Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung, in: Fragen der Theologie Heute, hg. von Feiner–Trütsch–Böckle (Einsiedeln, 1957.) 485–517.

tekinteni: így is kell megülnünk, hogy külső formájában is ekként jelenjék meg. Az „ekklézia” (egyház) és az „adelfotész” (testvérség) tehát ugyanazt jelenti: a kultikus ünneplésben beteljesülő egyház testvérközösségét. Az Eukarisztiát tehát testvérkultuszként, párbeszédben kell megünnepelnünk: magányos hierarchia nem állhat szemben olyan laikusok seregével, akik külön-külön elmerültek a maguk imakönyvében vagy „miseájtatosságában”. Az Eukarisztiának látható testvérszentséggé kell válnia, hogy maradéktalanul kibontakoztathassa közösségképző erejét. Ennek nem kell szociális dogmatizmussá válnia; gyakran a csendes, visszavonult élet az egyes keresztények küldetése. De az ilyen küldetés is a testvéri szolgálat egyik formája, és ezért beletartozik az egyház közös, testvéri kultuszába, és mindig újra megerősítheti azt.

Az Eukarisztiáról való elmélkedés még egy lépéssel messzebbre vezet. Mint ismeretes, az Eukarisztia ünneplése eredetileg a keresztények kultikus lakomája volt, amely valódi étkezéshez kapcsolódott: így fejezték ki egységüket.⁵¹¹ A kultusz és az élet ekkor még nem vált szét. Ezt a formát – legalábbis korunkban – nem lehetséges és nem is kívánatos visszaállítani. Heinz Schürmann azonban joggal sürgeti, hogy a közösségek alakítsák ki az egyházon kívüli közösségi élet olyan korszerű formáit, amelyek kiegészítik a kultikus összejöveteleket és serkentik a közvetlen testvéri kapcsolatokat.⁵¹² Ezek a formák a körülmények szerint változhatnak, de általánosságban elmondható róluk: ha a testvériességet a plébániákon különféle egyesületek és szervezetek ápolják, akkor újra meg újra kell olyan átfogó találkozásokat szervezni, amelyekben hatékonyan kifejezésre jut a plébánia nagyobb egységéhez való tartozás. Az egyes szervezeteknek csak annyiban van létjogosultságuk, amennyiben az egész közösség testvériességét szolgálják. Ezt a célt, az egyházközség testvériességgé való megtapasztalását nagyon komolyan kellene venni. Ha pártok és szakszervezetek is képesek ma élő testvérközösségek alkotására, akkor az egyházközség valamennyi hívő tagjának még inkább kellene törekednie a testvériesség megvalósítására. Így átélhetnék a határok lerombolását és egyetemes nyitottságukat, hiszen minden egyházközség különböző hivatású, sőt néhol különböző nyelvű és nemzetiségű emberekből áll. Egyébként ez az univerzalitás teszi az egyházközséget fontosabbá, mint a többi szervezet és a csoportos lelkigondozás. Az egyházközségeknek – a 2. János levél (13) szerint – testvérként kell megérteniük egymást, mert hitük és szeretetük közösségében alkotják az anyaszentegyház nagy egységét, az Úr testét.

Egy további mozzanatot közelebről is szemügyre kell vennünk: a keresztény testvérközösségek viszonyát a külvilághoz. Újra hangsúlyoznunk kell, hogy létezik a külvilág, a nem-testvérek (vagy még-nem-testvérek) világa. Az ember mindig arra hajlik, hogy inkább felvilágosultan, mint pálian és keresztényként gondolkodjon. Ezért könnyen gyanússá válik mindenféle elszigetelődés. Valójában a keresztény elhatárolódás is – mint majd a későbbiekben részletesen megmutatjuk – végső soron az univerzális nyitottságot szolgálja. Előbb azonban meg kell vonni a határokat, konkrét, fogható testvérközösségnek kell kialakulnia, hogy üres lelkesedésből élő valósággá váljék, így válik érthetővé, hogy Szent Pál a „kívülállókkal” szembeni magatartásban részint a nyitást, részint pedig a határok megvonását írja elő. Nyitást sürget, amikor a szolgáló szeretet gyakorlására szólít mindazok iránt, akik a keresztényekhez közelednek és rájuk szorulnak;⁵¹³ amikor a minden emberért

⁵¹¹ H. Schürmann: Die Gestalt der Urchristlichen Eucharistiefeier, in: Münchener theol. Zeitschrift, 1955 (6). 107–131; irodalomjegyzékkel.

⁵¹² Schürmann: Gemeinde als Bruderschaft im Lichte des Neuen Testaments i. k. 24. o.

⁵¹³ Róm 13,8; Tessz 3,12; 5,15; Tít 3,2. és 1Kor 9,19. Vö. e kérdés egészéhez Sladeczek (i. m. 288–295. o.) különösen gondos munkáját, melyben Szt. Pál valamennyi a hoi exó-hoz fűződő viszonyra vonatkozó kijelentése összegyűjtve és rendezetten szerepel. Az itt következő elemzés ezért szorosan kapcsolódik Sladeczekéhez.

való imádságra,⁵¹⁴ a nem-keresztény felsőbbtség tiszteletére buzdít⁵¹⁵ és arra, hogy egész életünkkel a világ javát szolgáljuk.⁵¹⁶ Különösen fontos, hogy Pál nem tekinti saját – és ezért még kevésbé a keresztények – feladatának, hogy az „egyházi közösségen kívüliek erkölcsi állapotáról és sorsáról ítéljen: »nem tartozik rám, hogy kívülállókön bíraskodjam... A kívülállók fölött majd Isten ítélkezik« (1Kor 5,13).»⁵¹⁷ Tiszteletben tartja a másképpen gondolkodókat, ezzel azonban megvonja a jogos határokat is. Ezután Pál a következő tanácsolja: „A kívülállókkal való érintkezésben legyetek okosak” (Kol 4,5). Ebből a bölcsességből adódik elővigyázatossága: óv attól, hogy a keresztények a világ javának szolgálata közben se szakadjanak ki az Istenben élt életből. Újra és újra tudatosítaniuk kell alapvető szembenállásukat a világgal és minden egyes esetben igazul és helyénvalóan kell megválaszolniuk a kérdést: „Mi köze a hívőnek a hitetlenhez?” (2Kor 6,15). A keresztényeknek mindenki iránt teljesíteniük kell a kötelességüket és szeretniük kell őket (3,5), másban azonban nem kell közösséget vállalniuk a hitetlenekkel.⁵¹⁸ Ezért törekedjenek a hívők függetlenségre másoktól⁵¹⁹ és ne keressék mások állandó társaságát,⁵²⁰ sőt lehetőleg húzódnak vissza tőlük.⁵²¹

Ha ezeket a követelményeket eredeti környezetükből áttesszük a jelenbe, akkor fölmerül a kérdés: valójában hol is húzódnak a mai keresztény testvériesség határai? Tagjai-e mindazok az egyházközség testvérközösségének, akik részesültek a keresztségben és hivatalosan bejegyzett katolikusok?⁵²² Vagy csak a hitüket ténylegesen gyakorló katolikusok nevezhetők a szó teljes értelmében „testvérnek”? Ezt a kérdést különösen azért nehéz megválaszolni, mert Pálnál nincs közvetlen párhuzama, és akkoriban nem élt annyi hitetlen keresztény. Néhányan azonban mégis akadtak, és megnevezésükre Pál megalkotta a „pszeudodelfosz” szót.⁵²³ Ha eltekintünk e szó morálisan leértékelő melléköngéjétől, tehát lemondunk a másik lelkületének megítéléséről, akkor ezt a fogalmat a hitetlen keresztény páli kategóriájának nevezhetjük. Az ilyen embernek Krisztussal és a közösséggel szemben elfoglalt álláspontjáról mondja Pál: „Akiben nem lakik Krisztus Lelke, az nem az övé.” (Róm 8,9)⁵²⁴

Igazolódni látszik az a tétel, hogy csak az eukarisztikus közösségben való részvétel tesz valakit a keresztény testvérközösség tagjává. Ha valaki sohasem vesz részt a keresztények testvéri lakomáján, akkor nem is lehet a testvérséghez tartozónak tekinteni. A keresztények testvéri közösségét azok és csak azok alkotják, akik – legalábbis bizonyos gyakorisággal – részt vesznek az Eukarisztia ünneplésében. Csak az ilyen meghatározás tekinthető pálinak és

⁵¹⁴ 1Tim 2,1; Sladeczek 292.

⁵¹⁵ Róm 13,1; Tit 3,1; vö. 1Tim 6,1–2.; Tit 2,9; Ef 6,5; Kol 3,22; 1Pt 2,13–18. Sladeczek 292.

⁵¹⁶ Fil 2,15; Róm 12,17; 2Kor 8,21; 1Tessz 4,12; 5,22; Róm 15,2; 1Tim 4,12. Sladeczek 293.

⁵¹⁷ Sladeczek 292. o.

⁵¹⁸ ibid 293. o.

⁵¹⁹ Sladeczek 294. o. 7. és 8. pont. Itt utalás történik arra, hogy Ef 4,28; 1Tessz 4,11; 2Tessz 3,12 nyomán a keresztényeknek saját maguknak kell földi szükségleteikről gondoskodniuk és azokat a legszükségesebbekre kell korlátozniuk, hogy ne szoruljanak a kívülállókra (1Tessz 4,12). 1Kor 7,23 („ne legyetek az emberek szolgálói”) értelmezését Sladeczek 1Kor 7,21 („Ha rabszolga vagy... még ha szabaddá lehetnél is, maradj meg benne”) és 1Kor 3,3–4 („ember” és „testi” szinonim használata) arra véli kiterjeszteni, hogy a keresztényeknek nem szabad hitetlenek szolgálatába állniuk; 2Kor 6,14 figyelmeztetése arra irányulhat, hogy a keresztények ne kezdjenek a hitetlenekkel semmiféle közös vállalkozásba.

⁵²⁰ Sladeczek 294. o. Nr. 9.: Ef 5,6–7.

⁵²¹ 2Kor 6,17. További szövegek Sladeczeknél (294. o.).

⁵²² Az NSZK-ban az egyházadót az adóhatóság szedi be; a felekezeti hovatartozásnak, ill. az egyházhoz tartozásnak ezért kritériuma a hatósági bejegyzettség (a ford. jegyzete).

⁵²³ Schelkle in RACH II 638. A fogalom kimerítő tartalmi elemzése Sladeczeknél (279–288, különösen 279/81). Ha ezt a szót az imént ajánlott értelemben kívánjuk a mai helyzetre alkalmazni, akkor leginkább a „névleges keresztény” fordítás látszik a legalkalmasabbnak.

⁵²⁴ Vö. Sladeczek 281.

csak ezt tarthatjuk reálisnak. Mert csak ilyen belátásból kiindulva remélhető a tudatos testvérközösség megvalósítása. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ki kell zárni azokat a megkeresztelteket, akik elvesztették eleven hitüket és ezáltal közvetlen részvételüket a keresztény testvérségben. Ellenkezőleg: meg kell szabadulni attól a veszélyes illúziótól, mely megakadályozhatja a keresztényeket abban, hogy felismerjék valódi kötelezettségeiket azok iránt, akik testvéreik lehetnének, de sajnos még nem azok. Természetesen e névleges keresztényeknek (pszeudodelfoi) más a viszonya a testvérközösséghez, mint a teljesen kívülállóknak. Pál a korintusbelieknek lelkére köti, hogy a tanítás és az intés igaz értékeivel közeledjenek feléjük, és kitartóan hordozzák utánuk az Ige világosságát.⁵²⁵ Csak ahol ez terméketlennek bizonyul, ott szólít fel a kapcsolat megszakítására és az elkerülésükre,⁵²⁶ és végszükségben a közösségből való kizárásukra (1Kor 5,13). A cél mégis mindig lelkületük megváltoztatása és megjobbítása; visszatérítésük a keresztény testvérközösségbe.

Valódi egyetemesség

A behatárolt keresztény testvérközösség kiválása nem egy ezoterikus kör létrehozására irányul, hanem minden ember szolgálatára. A keresztény testvérközösség nem az emberiség ellenében, hanem éppen érte van.

A keresztény testvérközösség az emberiségért vállalt kötelezettségét mindenekelőtt a misszió, az agapé és a szenvedés révén teljesíti.

Az egyház alapításával, a Krisztustól kapott megbízatás teljesítésével az emberek között újfajta kettősség keletkezik: az egyház és a nem-egyház. Mégis nyilvánvaló, hogy Jézus műve nem a részre, hanem az egészre, az emberiség egységére irányul.⁵²⁷ Az Úr végzése nyomán azonban az emberiség üdvözítése kevesek és sokak dialektikus ellentétében valósul meg. A kevesek alkotják a kiindulási pontot, ahonnan Isten a sokaságot kívánja megmenteni. Ezt az alapvető összefüggést eddig sehol sem látták oly világosan, mint K. Barth kiválasztottság-tanában. Tekintsük át röviden ennek alapgondolatait.⁵²⁸

Barth alapvető felismerése az, hogy a kiválasztást üdvtörténeti és krisztológiai szempontból értelmezi. Ez nem egy ijesztő Isten-abszolútum és a magányos teremtmény között zajlik le, hanem mindig Krisztus közvetítésével. Annak a kiválasztásának, mely ezt nem veszi figyelembe, két ismeretlennel kell számolnia: Istennel és az emberrel. Krisztusban viszont a két ismeretlen ismertté válik. Krisztusban ugyanis láthatóvá válik, kicsoda Isten: Ő a kegyelem. És láthatóvá válik, ki az ember: ő az, akit a kegyelem a bűnből megváltott. Ez még inkább kinyilvánul Jézus történelmi küldetésében. A bűntelen Jézus Krisztus arra választatott ki, hogy a világ bűneiért vezekeljen és ebben az értelemben az isteni elvetés tárgya lesz, vagyis az elvetett sors hordozója – ami egyébként a többi embert illetné összességében és külön-külön is. Ezért Krisztus kiválasztása teljesen új értelemben kettős kiválasztás. Ez a Gottschalktól eredő kifejezés Kálvinnál az emberiség megosztottságát jelentette, azt, hogy kétféle kiválasztás van: üdvösség és kárhozat. Barth ehhez a kálvini fogalomhoz nyúl vissza és alapvetően átalakítja. Jézus Krisztus, aki egyedül méltó az üdvösségre, szent cserében a kárhozat *egészét* magára veszi. „Jézus Krisztus kiválasztásában – Isten örök Akarata szerint – Isten az előbbi szánta embernek: a kiválasztottságot, a boldogságot és életet, magának pedig a másodikat: a megvetettséget, a kárhozatot és

⁵²⁵ Bővebben lásd: Sladeczek 281–286.

⁵²⁶ 1Tim 6,5; 2Kor 6,17; Róm 16,17; 1Kor 5,9–11; 2Tessz 3,14; 2Tim 3,5; Tit 3,10; 2Tessz 3,14.

⁵²⁷ Sladeczek 286.

⁵²⁸ Ez különösen hangsúlyos Róm 5,12–21-nél. Vö. a polloi-t Mk 10,45 par. és Mk 14,24 par.

halált.”⁵²⁹ Ez azt jelenti, hogy „elvben” Istennek el kell vetnie a gonoszokat és az igazakat kell választania. Krisztusban azonban ez az „elvben” kegyelmi-paradox módon átfordul: az egyedül igaz és így egyedül kiválasztott, mert erre egyedül méltó – elvetetté válik; magára veszi minden ember elvettetését és így maga helyett és önmagán keresztül mindenkit kiválasztottá tesz – úgy, ahogy bennünk és általunk Ő lett elvetetté. A kettős kiválasztás tehát nem úgy értendő, mint Kálvinnál – és talán már Gottschalknál is –, hogy az emberiség egy része boldogságra, másik része pedig kárhozatra van rendelve. Hanem azt jelenti, hogy Krisztusban Isten magára veszi a kárhozat ítéletének terhét és ezáltal szabaddá teszi számunkra a választottság helyét, ahová aztán megmentésünk révén, természetesen maga Krisztus is visszatér. A kiválasztásban így Isten akarata kettős, de nem kétféle.⁵³⁰

Innen már továbbléphetünk, visszatérve tárgyunkhoz. A kiválasztásnak Krisztus Jézusban végbement eseménye ugyanis nem korlátozódik a személyére, hanem Barth szerint már a teremtéstörténetben is tükröződik (a világosság – sötétség, föld – víz kettősségében – ami némileg kérdéses elmélet), de mindenekelőtt az üdvtörténetben. „Az egyik kiválasztása mindig a másik ki-nem-választása is. De a kiválasztott mindig a ki-nem-választott érdekében is választott, és annak ki-nem-választottságát saját sorsában képviselnie kell; úgy, hogy valójában a ki-nem-választott legyen a kiválasztott, a kiválasztott pedig a ki-nem-választott.”⁵³¹ Barth e helyen joggal utal az üdvtörténet nagy ellentétpárjaira, melyeket korábban, az ószövetségi testvérfogalom elemzése során érintettünk (Kain–Ábel, Izmael–Izsák, Ézsau–Jákob).⁵³² E testvérpárok története csak kezdetben végződik az egyik elvetésével és a másik kiválasztásával. Jézus példázata a tékozló fiúról – amit talán még inkább két-testvér-példázatnak tekinthetünk – és a két-nép-tanítás, melyet Pál a Római levélben (9–11) fejt ki, merész fordulattal járnak: az elvetés végül a kiválasztásra vezet; az elvetettek végül mégiscsak kiválasztásra kerülnek elvetettségükben. „Ezek, egészen másként, mint amazok, mégiscsak egyként Őbenne [Krisztusban] kapják meg saját egzisztenciájukat. Benne, mindkettejük eredetében van megalapozva a kiválasztott és az elvetett ellentétének a szükségszerűsége. Őbenne azonban ellentétük nemcsak relatívvá válik, hanem éppen ellentétességükben válnak testvérekké... Jézus Krisztus kiválasztottságának célja és beteljesülése éppen helyettesítő elvetettsége. Megfordítva is: éppen helyettesítő elvetettsége igazolja kiválasztását. Ugyanígy, a kiválasztottak és az elvetettek sem csak szemben állnak egymással, hanem egymás mellett és egymásért is vannak.”⁵³³ Ez azt jelenti, hogy a helyettesítő képviselő Krisztusban rejlő titka – ami minden kiválasztás alapja – Isten akaratából Krisztus képviselőtének teljes rendszerévé épül ki az üdvtörténetben: ez a strukturális törvény. Ahogy a kiválasztott Krisztus a szent cserében értünk lett elvetetté, hogy így javunkra fordíthassa kiválasztottságát, úgy ismétlődik meg minden kiválasztásban ez a képviselői viszony. A kegyelem révén a hit és a szeretet ismeretébe meghívott kiválasztottnak mindig készen kell állnia arra, hogy valaki helyett elvetetté legyen, hogy általa a másik a helycserében vele együtt kiválasztottá lehessen. Egyik a másikért áll helyt; Istennek irántunk való merész bizalmából a képviselő e rendszerének vagyunk részesei.

⁵²⁹ K. Barth: Die kirchliche Dogmatik II 2, Zürich, 1942. 1–563. o. Az itt következő ismertetés H. U. v. Balthasar: Karl Barth, Köln, 1951, 186–201. o. Mivel e helyt nem Bart-exegézis a tárgyunk, megengedhetők tartottam, hogy problémánk szempontjából önállóan jelöljem ki a rendszer alapvonalait.

⁵³⁰ Barth II 2. 177. o., Balthasar i. m. 189. o.

⁵³¹ Barth II 2. 187. o.

⁵³² Balthasar i. m. 191. o.

⁵³³ Balthasar i. m. 195. o. [Barth emellett további párcsoportokról is említést tesz, ezeknek azonban nem tulajdoníthatunk az előzőekkel azonos jelentőséget (Saul–Dávid, 1 Kir 13. két prófétája, a két lator, Júdás–Pál); az egészet a zsinagóga és az egyház viszonyának értelmezésével tetőzi be. Lásd még ehhez: H. Fries: Kirche als Ereignis. Zu Karl Barths Lehre von der Kirche, in: Catholica XI 2. (1958) 81–107.]

Még egy lépéssel tovább kell mennünk. Ugyanis ezt a rendszert az egyes ember nem képes megvalósítani; egészében csak az egyház és a nem-egyház, „laosz” és „u-laosz” ellentétében jelenik meg. Az egyház egésze kiválasztottságában hordozza ezt a képviselést; legfőbb küldetése az elvetettek képviselése. Az egyház és az egyes keresztények megbízatása ezért dinamikus. Ahogy az egyes keresztények esetében sem lehet szó arról, hogy kiválasztottként elzárkózzanak a nem-kiválasztottnak véltek csoportjától, úgy az egyháznak még kevésbé megengedett, hogy kiválasztott közösségként elzárkózzon a nem-kiválasztott néptől. Ellenkezőleg: a kiválasztottság legmélyebb értelme mindig a másokért való kiválasztottság. Az egyháznak és az egyes keresztényeknek is a kiválasztottság a küldetéssel, a misszionáriusi megbízatással azonos. Az egyház így mindig „nyílt térség, dinamikus fogalom, amely látható mivolta ellenére mégis mindig Isten Országának a világba való beáradása – az eszkatologikus teljesség értelmében”.⁵³⁴ A keresztény testvériesség tekintetében ez azt jelenti, hogy az egyháznak az egyetlen testvérség egységébe törekvés a feladata; de eközben tudatában kell lennie annak, hogy a két fiú egyike – csak az egyik testvér a másik mellett, aki nem a tévelygő testvér elítélését, hanem a megmentését kapta feladatul. Ahhoz, hogy az egyház valóban „egy” testvérré válhasson, valóban erős belső testvérséggé kell egyesülnie. Nem azért kell az „egy” testvérré válásra törekednie, hogy végérvényesen elválhasson, elkülönülhessen a másiktól, hanem azért, mert csak így képes a másik testvér iránti megbízatásának eleget tenni, léte legmélyebb értelmét beteljesíteni – amely Jézus Krisztus helyettesítő létében gyökerezik.⁵³⁵

Ezzel végre eljutottunk annak a kérdésnek keresztény megoldásához, amely kezdettől a testvérfogalom fő problémáját jelentette: az etikus magatartás kettősségéhez. A felvilágosodással és a sztoáival ellentétben a kereszténység igent mond a két különböző övezetre, és csak a hittestvéreket nevezi „testvéreknek”. Ugyanakkor a kereszténységből – a misztériumszövetségekkel ellentétben – hiányzik az öncélú elkülönülésre törekvés. Elhatárolódása sokkal inkább abban leli végső magyarázatát, hogy a többieket szolgálja; azokat, akik alapján mégiscsak azt a „másik testvért” jelentik, akinek a sorsáról az első testvérnek kellett gondoskodnia. Ezért bizonyosak lehetünk abban, hogy az egyház annál inkább visszanyeri missziós erejét, minél elevenebben valósítja meg belső testvériességét.⁵³⁶

Hátra van még, hogy a „másik” testvér felé irányuló keresztény szolgálat konkrét módjait bemutassuk. A keresztények első megbízatása e tekintetben a misszió. Ebből sem hiányzik egyfajta komolyan meggondolandó dialektika. Egyrészt érvényben van Jézus Krisztusnak a nyilvános működésre adott megbízatása: „Amit sötétben mondok nektek, azt mondjátok el fényes nappal, és amit a fületekbe súgnak, azt hirdessétek a háztetőkről.” (Mt 10,27) Ez a megbízatás a missziós küldetéssel tetéződik be: „Menjetek tehát, tegyétek tanítványaimmá mind a népeket!” (Mt 28,19) és megfelel Jézus nyilvános tanítói működésének: „Nyíltan beszéltem, mindenki füle hallatára. Mindig a zsinagógákban és a templomban tanítottam, ahová minden zsidónak bejárása van. Titokban nem mondtam semmit.” (Jn 18,20; vö. Mk 14,49 par.) A másik oldalon Jézus azon szavai állnak, melyek az ókeresztény titokfegyelem alapjává váltak: „Ne adjátok a szent dolgokat a kutyáknak, és gyöngyeiteket se szórjátok a sertések elé, különben eltapossák lábukkal és megfordulva széttépnek benneteket.” (Mt 7,6) Ennek Jézus tanításában egyfajta tartózkodás felel meg: „Titeket beavattalak az Isten országa titkaiba, a kívülállóknak azonban mindent példabeszédben mondok el.” (Mk 4,11) Az ebből

⁵³⁴ Balthasar i. m. 194. o.

⁵³⁵ Amennyiben ezek szerint nyilvánvaló, hogy a keresztények számára végső soron minden egyes ember „testvér” – vagy mint a „másik testvér”, vagy pedig az „a testvér”, akivel egybefonódik, annyiban természetesen továbbra is érintetlenül áll ennek az elsődlegesen krisztológiai alapozású kettős-testvérség háttérében Istennek – a már az Ószövetségben felmutatott – közös apasága.

⁵³⁶ Balthasar i. m. 194. o.

adódó problémát nem szükséges részleteiben tárgyalnunk, így is kézenfekvő a következő elgondolás. Az egyház küldetése abban áll, hogy Istennek Krisztusban kijelentett szavát a világba kiáltsa; Isten nyilvános üdvözítő művéről olyan nyilvános bizonyosságot tegyen a világ szeme előtt, hogy az mindenki számára érzékelhető legyen. E küldetését ugyanakkor szent diszkrécióval kell megvalósítania. Nem törekedhet arra, hogy valamiféle hátsó szándékkal fogja meg szavaival az embereket, anélkül, hogy észrevennék; nincs joga arra, hogy szemfényvesztő bűvészmutatvánnyal kápráztassa el őket. Azt is fel kell ismernie, hogy vannak helyek, ahol kárba vesznének szavai. Mindezeket meg kell gondolni a külvilág felé irányuló egyházi propaganda – mint például a rádió és a televízió felhasználása – esetében.⁵³⁷ Mert nem az terjeszti az igét a legjobban, aki szétszórja, hanem az, aki hirdeti (ami túl olcsó, az nem ér semmit).

A keresztényeknek a nem-keresztényekre vonatkozó második megbízatása az agapé, méghozzá kettős értelemben. Először is a keresztények egymás közötti magatartásának térítő, példaadó, valóban hatékony misszionáló erejűnek kell lennie. A keresztényeknek „lámpássá a lámpatartón” (Mk 4,21), „hegyen épült várossá” (Mt 5,14) kell válniuk. A gonosz és romlott nemzedékek közepette úgy kell ragyogniuk, mint a csillagoknak a mindenségben (Fil 2,15). Ám mindez még kevés; a keresztényekre is érvényes az Úr szava: „s ha nem köszöntitek, csak barátaitokat, mi különöset tesztek?” (Mt 5,47) A keresztények sohasem elégedhetnek meg testvéreik, vagyis hittestvéreik üdvözlésével és szeretetével. Az Úr szeretetének művét azokért alkotta meg, akik sem nem ismerték, sem nem szerették (vö. Róm 5,6). Őt követve a keresztényeknek azok felé kell fordulniuk, akik nélkülözik a szeretetet, anélkül, hogy köszönetre vagy viszonzásra várnának. Az az ember, aki rászorul a segítségre – szándékától függetlenül –, Krisztus testvérévé lesz, sőt maga az Úr jelenik meg benne (Mt 25,31–46). Krisztus igazi „paruziája” ott megy végbe, ahol egy ember felismeri és elfogadja inségben szenvedő társától a szeretetéhez intézett szólítást.

A keresztényeknek a nem-hívókkal kapcsolatos végső és legfőbb feladata azonban az, hogy mesterüket követve értük szenvedjenek. Életútja végén, pár nappal szenvedése előtt Krisztus élethivatását így jelölte meg: „Hisz az Emberfia nem azért jött, hogy szolgáljanak neki, hanem hogy ő szolgáljon és életét adja váltságul sokakért.” (Mk 10,45) E szavakkal nemcsak Jézus életének alaptörvénye mondódik ki, hanem az az alaptörvény is, amely a Jézus-tanítványiség tekintetében alapvető. Jézus tanítványai az Úr szavai szerint mindig „kevesen” lesznek és ezért szemben állnak a tömeggel, a „sokakkal”, ahogyan Jézus, az Egy is a sokakkal, az egész emberiséggel állt szemben. „Szűk a kapu és keskeny az út, amely az életre vezet – kevesen vannak, akik megtalálják.” (Mt 7,14) „Sokan” vannak azok, akiknek széles útja romlásra vezet (Mt 7,13). „Az aratni való sok, de a munkás kevés”. (Mt 9,37) „Sokan vannak a meghívottak, de kevesen a választottak” (Mt 22,14) a meghívottak „sokaságával” ellentétben. „Ne félj, te maroknyi nyáj”, (Lk 12,32) „Nézétek, így küldelek titeket, mint bárányokat a farkasok közé.” (Mt 10,16) Jézusnak kevés tanítványa van. Ám Jézushoz hasonlóan, aki egy volt „sokakért”, a tanítványok küldetése is az marad, hogy ne a „sokak” ellen, hanem értük legyenek. Ahol minden más út elzáródik a keresztények előtt, ott a helyettesítő szenvedés királyi útja az Úr oldalán mindig nyitva áll. Az egyház éppen vereségeiben ünnepli legnagyobb győzelmeit; ekkor áll az Úrhoz legközelebb. Ahol szenvedésre szólítják másokért, ott teljesül legbensőbb küldetése: sorsot cserél a tékozló testvérrel, és ezáltal visszaadja neki fiúságát és a teljes testvériességet. A „kevesek” és a „sokak” így értelmezett kapcsolatában nyilvánul meg először az egyház katolicitásának igaz mértéke. Az egyház számszerűen soha nem lesz teljesen „katolikus”, vagyis mindent átfogó;

⁵³⁷ A mise és a televízió kérdése körül pár évvel ezelőtt kibontakozott széles körű vita áttekintését lásd: Herderkorrespondenz VII [1952/53.518–520.; Volk, Pieper és Guardini elutasító álláspontjának ismertetésével. Ugyancsak elutasító (más okokból) K. Rahner álláspontja, in: Orientierung XVII. 179–183.

hanem kicsiny nyáj marad, kisebb, mint amit a statisztika sejtet, mivel megtévesztően sokakat testvérnek nevez, akik valójában „pszeudodelfoi” – névleges és látszólagos keresztény – névvel nevezendők. De szenvedésében és szeretetében mindig „sokakért” van: mindenkiért. Szeretetében és szenvedésében minden határon áttör, és ezáltal valóban „katolikus”.

Utószó

A keresztény testvériességgel kapcsolatban itt megfogalmazott tézisek egyszerűen arra irányulnak, hogy az Újszövetség kijelentéseit a mai világra alkalmazzák; még akkor is, ha ezek helyenként meglepőnek vagy akár idegenszerűnek, sőt elidegenítőnek látszanak. Elsőként a következő kérdés merült fel e sorok szerzőjében – nem ő provokálta, hanem egyszerűen csak érzelte (sőt, időnként csodálkozással érzelte) azt: hogy is állunk az olyan jelenségekkel, mint amilyen a számunkra oly kedvelté vált „elszakadt testvérek” megnevezés, amellyel a különböző felekezetű keresztények a szakadás árán át egymást nevezik, így nyilvánítva ki közös hitbeli köteléküket testvérük, Jézus Krisztus iránt. El kell-e vetni ezt a formulát pusztán azért, mert az újszövetségi testvériesség szűkebb értelemben csak az egy asztal közösségében résztvevőkre vonatkozik, akik communio-közösséget alkotnak – holott ez az elszakadt keresztényekről nem mondható el? De hogyan is állnak akkor ezek a keresztények egymással? A katolikusok a nem-katolikus keresztényeket „más” testvéreknek tekinték, abban az értelemben, ahogy ez a keresztleletlenekre érvényes, vagy pedig a keresztség közössége és az egy Úrhoz fűződő hitük megvallása mégiscsak a kötelék magasabb formájára utal? Az ilyen kérdésekre nem könnyű választ adni. Érthető, hogy senki sem érinti szívesen a nyílt sebeket, ezért ezeket eddig ritkán vizsgálták elég behatóan és alaposan. Az ilyen kérdezés azonban éppoly elengedhetetlen, mint amilyen nélkülözhetetlen az igazság a szeretethez.

A válasz nehézségének mélyreható gyökerei vannak. Végző soron azon alapul, hogy a mai katolikus gondolkodásból hiányzik a mai „protestantizmus” jelenségének megfelelő kategória. Hasonló a helyzet a Kelet elszakadt egyházaihoz való kapcsolatban. (Nyilvánvaló, hogy az „eretnekek” régi kategóriája már nem alkalmazható. Az eretnekség biblikus és ókeresztény értelmezése az egyház egységével szemben személyes döntésre utal. Lényegi jegye a „megátalkodottság”, a külön úton járó nyakassága. Ez a magatartás azonban egyáltalán nem jellemzi ma a protestáns keresztények lelki helyzetét. A protestantizmus immár évszázadok óta tartó története során a keresztény hit megvalósulásának komoly tényezőjévé vált, és a keresztény üzenet kibontakoztatásában pozitív funkciót töltött be, az egyes keresztényekben pedig becsületes és mély hitet teremtett. A katolikus hitvallástól való távolmaradásukban nyoma sincsen az eretnekekre jellemző megátalkodottságnak. Talán szabad Szent Ágoston kijelentését – hogy a skizma idővel herezissé válik – fordítva értelmeznünk. Ez ugyan azt is jelenti, hogy a múltó idő a szakadás jellegét megváltoztatja; hogy egy régi szakadás lényegében és nem pusztán időben más, mint egy újabb. Tehát amit kezdetben joggal ítélték eretnekségnek, az – noha később sem válik egyszerűen igazzá, mégis – fokozatosan kialakíthatja azt a pozitív egyháziasságot, amelyben az egyes ember a saját egyházára talál, s ott „hívóként”, nem pedig „eretnekként” él. Az egyes emberek átrétegződése végül az egész jellegét megváltoztatja. Így nem térhetünk ki a következtetés elől, hogy a mai protestantizmus nem „eretnekség” a szó szokásos értelmében, hanem olyan jelenség, aminek valódi teológiai meghatározása még nem történt meg. Kérdésünk nehézségét ez okozza. Ilyen jelenség ugyanis sehol nem fordul elő az Újszövetségben és az egyházatyáknál. Így aztán nem is kaptunk választ arra a kérdésre, miként gondoljuk el ma az elszakadt keresztények sajátos viszonyát. Inkább arra kell kísérletet tennünk, hogy ezt az Újszövetség szellemében gondoljuk tovább, és e szellemben alkalmazzuk a mai világ adottságaira. Egy ilyen kísérletnek – amit itt csak érinteni tudunk, és ami még számos

részletre kiterjedő előmunkálatra szorul – annak felismeréséből kellene kiindulnia, hogy az elszakadt keresztények kölcsönös viszonyában két síkot kell egymástól gondosan megkülönböztetni: a dogmatikai és a morális-konkrét síkot. Az adandó válaszok annak alapján különböznek majd egymástól, hogy melyik síkot vesszük szemügyre.

Dogmatikai tekintetben a következő áll: Jézus Krisztus helyettesítő üdvözítő tettének objektív megjelenítése, Krisztus másokat helyettesítő létének objektív képviselte csak egy egyházban, azaz – a katolikus hit alapján – a katolikus egyházban valósulhat meg, amely Péter utódja körül gyűlik össze. Itt egy olyan ekkleziológiai alapkategóriába ütközünk, aminek jelentősége csak fokozatosan válik érzékelhetővé. Ez a „re-praesentatio”. A szentségek értelme az, hogy Isten rejtőzködő titkát jelzésszerűen felragyogtassák és így a látható világ nyilvánossága előtt kinyilvánítsák és felmutassák részvételét a történelem drámájában. Ugyanez érvényes arra a szentségre is, amit egyháznak nevezünk. Az egyház Isten jele ebben a világban; küldetése Isten üdvözítő akaratának látható-nyilvános megjelenítése a történelem színpadán. Noha a kegyelem megvalósítását szolgálja, nem szabad a kegyelemmel összetéveszteni. Más a történelem nyilvánossága előtt jelzésszerűen megjeleníteni a kegyelem új rendjét, és megint más az egyes emberek kegyelmi állapota, ami az emberi szív rejtekébe vezet és amit csak Isten ismer. Kegyelem a szentségeken és a látható egyházon kívül is van. Istennek az emberrel folyó párbeszéde a szabadság jegyében áll. Az egyházak és a szentségek száma azonban nem tetszőleges; Istennek csak egyetlen olyan jele van, melyben misztériumát a világnak kinyilvánítja, amennyiben elfogadottá válik a felfogás, hogy az egyháznak egyházként való létmódja a re-praesentatio, az isteni üdvrend nyilvános megjelenítése, akkor magától értetődik az is, hogy ilyen nyilvános jel csak egyetlen lehet. Ez nem jelenti azt, hogy ténylegesen csak a katolikusok járulnak hozzá az üdvrend megvalósulásához; hogy csak ők képviselők Krisztussal, a többiek pedig pusztán csak képviseltek és ezen csak az előbbiek negatív árnyai. A mondottak alapján az egyes emberi magatartások árnyalatokban gazdag szövevénye jöhet létre; ami a kegyelem láthatatlan rendjében történik, annak csak Isten a tudója, aki mindenkit azon a néven szólít, amit csak Ő ismer (vö. Jel 2,17). Az egy egyháznak viszont éppen Krisztus képviselő művének objektív megjelenítése van fenntartva, amely ezért viselheti az Úr megváltó tettének folytatójaként az „egyetlen igaz” nevet.

Ha a dogmatikai síkról áttérünk a konkrét-emberi kapcsolatokra, akkor a következőket mondhatjuk: magát a közvetlen testvérközösséget a communio résztvevői alkotják. Ennyiben mindazok, akik a communiónak nem tagjai – esetünkben a protestánsok – nem tartoznak bele. Nekik a maguk közösségében van meg a maguk „testvériessége”. Az egyházszakadásnak éppen abban áll a lényege, hogy sokan már nem állnak a többiekkel communio-közösségben, és így az egyház testvériességéből – ki vannak rekesztve. A szűkebb, közvetlenebb testvérközösséget tehát csak az egy egyház hívei alkotják. Azt azonban meg lehetne kívánni, hogy a két közösség (a katolikus és az evangélikus) tekintse egymást „testvérek az Úrban”. Noha ez olyan gondolat, amely túlmegy az Íráson és az atyákon (hisz ott, mint mondtuk, csak a katolikus közösségek testvériességéről van szó), az elválasztott keresztények imént jelzett új helyzete miatt mégis igazolhatónak látszik. A hitetlen világban a hitet hordozó két közösségnek valóságos testvérek kell tekintenie egymást. A közösségeken keresztül az egyes hívek mindkét oldalon „testvérei” egymásnak, eredetibb értelemben, mint a nem-keresztények. A katolikusok és a protestánsok közti testvériesség természetesen azt is magában foglalja, hogy mindannyian két különböző testvérközösséghez tartoznak, és magában foglalja a szakadást, valamint e szakadás botrányát is – ezért szüntelenül ennek meghaladását követeli. A testvériességet elkerülhetetlenül terhelő és jellegét meghatározó szakadást nem szabad egyszerűen megkerülni, mert ez gyakorlatilag az elfogadását jelentené. És éppen ez az, amit nem tehetünk meg. Az olykor kissé könnyelműen használt „elszakadt testvérek” fordulat így pontos és használható jelentést

kaphatna. Kifejezi a megmaradt egységet, de a szakadás ínségét is. A szó így egyszerre vigasz és tövis, amely nem enged megnyugvást, amíg „egy nyáj lesz és egy pásztor” (Jn 10,16).

Karl Rahner: Ki a te testvéred?

Fordította: Boglárnyé Majláth Edina

Dr. Egon Kapellarinak
és a Grazi Katolikus Főiskolának

Előszó

Ez a kis kötet lényegében annak az előadásomnak a szövegét tartalmazza, amelyet 1980. november 10-én tartottam a grazi egyetemen, a katolikus főiskola és a katolikus akadémia hallgatói, valamint diplomások számára. A testvériességről kellett beszélnem. Ez volt a Graz–Seckau-i egyházmegye „Katolikus napok” rendezvényének központi témája.

A nyomtatáshoz újra fogalmaztam az előadást. Fogadja el az olvasó, hogy itt most csak néhány önkényesen kiválogatott töredéket adhatunk válaszul erre a kérdésre: „Ki a te testvéred?” Ha ezt „elnézik” nekem, ezzel már azt a testvériességet gyakorolják, amellyel az egyházban tartozunk egymásnak.

Írásunk a „Ki a te testvéred?” – kérdésből kiindulva a keresztény testvériesség mibenlétéről, mai lehetőségeiről és nehézségeiről kíván szólni. E parttalan és általános téma boncolgatása során fennáll a veszélye annak, hogy olyasmiről beszélünk, amire az olvasó nem számít. Meglehet, hogy az ilyen írást azután csalódottan, a kudarc élményével félre is teszi. Ezt a veszélyt azonban mégis vállalni kell.

Mindenekelőtt nézzünk át néhány általános *teológiai megfontolást* a témával kapcsolatban (I.). Azután figyeljünk fel arra, hogy a keresztény testvériesség számára egészen *új helyzet* jött létre (II.). Végül pedig e két megfontolásból néhány *következtetést* (III.) vonunk le a konkrét keresztény életvitelre vonatkozólag.

I. Alapgondolatok

Az Isten- és emberszeretetről

Először vegyük szemügyre az Isten-szeretet és az emberszeretet alapvető kapcsolatát.

Az általános keresztény értelmezésben – az átlagos szentbeszédekben és a hitoktatásban – ezt a kapcsolatot túlságosan felületesen nézik. Olyan üdvösséges magatartást várnak el az embertől, amelyet így foglalnak össze: Istent mindenekelőtt kell szeretnünk. Ez a magatartás megköveteli Isten parancsainak megtartását, hiszen enélkül nem lehet Istent igazán szeretni. E parancsokhoz tartozik a felebaráti szeretet is.

Ha Isten-szeretet és emberszeretet viszonyát így értelmezzük, akkor a felebaráti szeretet egyszerre látszik magától értetődőnek, de nagyon nehéznek is; hiszen a gyakorlati életben az Isten-szeretet próbakövének számít. A kétféle szeretet közti kapcsolatot azonban így nagyon felszínesen értelmeztük.

Isten-szeretet: egység és teljesség

Az Isten-szeretet lényegét szinte elkerülhetetlenül félreértjük, ha csupán egyetlen sajátos parancs teljesítését látjuk benne. Isten nem csupán részvalóság, egy sajátos létező a valóságok

összességében; ugyanígy az Isten-szeretetet sem alacsonyíthatjuk le a többi emberi teljesítmény szintjére. Az Isten-szeretet az emberi egzisztencia szabad kiteljesedését foglalja magába. Végso soron nem egyetlen parancs tárgya, hanem az összes parancsoknak alapja és célja. Ez pedig csak akkor következhet be, ha Istent önmagáért szeretjük. Nem úgy tehát, hogy a magunkkal szemben támasztott elvárásoknak megfelelően, teljesítményünkkel magunkat igyekszünk kiteljesíteni. Hanem e szeretetben kilépünk magunkból és belefelejtkezünk Istenbe tudatos önátadásunk révén: beléveszejtjük magunkat az Ő kimondhatatlan titkába.

Az ember csak úgy teljesítheti be az életét, ha Istent önmagáért szereti, emberi létének egész odaadásával. Ezt azonban csak úgy érheti el, ha valóban Istent keresi, nem pedig önmaga kiteljesedését. Mivel ez a szeretet egész emberi létünk teljesülését magába foglalja, semmi sincsen, ami ennél magától értetődőbb lenne, hiszen csak a Teljesség képes magát megmagyarázni és érthetővé tenni, az egyes részek nem. Ezzel a szeretettel azonban Istennek, a felfoghatatlan és örökkévaló titoknak adjuk oda magunkat. Ezért a magától értetődő szeretet is megragadhatatlanná válik, azaz nem bonthatjuk elemeire, hogy részenként jobban megérthessük. Amikor tehát a szószéken az üdvösség feltételét jelentő Isten-szeretetet emlegetik, akkor nem az ember egyéni teljesítményére kell gondolnunk, hanem egész létünk természetes, mégis felfoghatatlan megvalósítására, amelyben az ember beleadja magát Istenbe.

Ha meggondoljuk, de ugyanakkor megtapasztaljuk, hogy énünk mennyire hajlamos önmagába zárulni, mindig újra önmagába jutni, akkor Istennek ez az önmagáért való szeretete – amely kitörni készlet egzisztenciánk szűk börtönéből – szükségszerűen olyan csodának bizonyul, amellyel csak Isten ajándékozhat meg bennünket. Ha reméljük, hogy minden ember üdvözülhet, akkor hinnünk kell az Isten-szeretethez ezt a kimondhatatlan csodáját is, amelyben önmagával ajándékoz meg bennünket – s egyedül ez adhatja meg számunkra az üdvösséget. Ebben remélnünk kell annak ellenére, hogy tudjuk: az ember mennyire önző, néha látványos-bűnösen, néha kifinomultabban. Ennek a valódi Isten-szeretethez kell a szemünk előtt lebegnie, amikor az Isten és a felebarát szeretetének kapcsolatát vizsgáljuk, hiszen ez nem csupán az ember sajátos és egyedi erkölcsi teljesítménye.

Az Isten- és a felebaráti szeretet kapcsolata

A két külön névvel jelzett szeretet nem csupán úgy tartozik össze, hogy az Isten-szeretet írja elő számunkra a felebaráti szeretet, s ez azután mintegy a gyakorlatban méri annak erejét. Sokkal szorosabb kapcsolatban állnak: az Isten- és a felebaráti szeretet kölcsönösen feltételezik egymást. A felebaráti szeretet nem csupán az Isten-szeretetből fakadó parancsot teljesíti, hanem bizonyos értelemben előfeltétele annak.

Kölcsönös egymásba fonódottságukat természetesen nem foghatjuk fel valamilyen szekularizált humanista értelmezésben, mintha az Isten-szeretet csupán régimódi, mitologizált elnevezése lenne a felebaráti szeretetnek, s ezért ma már akár el is hagyhatjuk, amikor a radikális és önzetlen emberszeretetről beszélünk. Isten több, végtelenül több az embernél. Minden emberi valóságon túl imádva kell szeretni őt. A két szeretet mégis kölcsönös kapcsolatban áll egymással, az egyik valóban feltételezi a másikat. Nincs ugyanis olyan Isten-szeretet, amely ne hordozná magában a felebarát szeretetét; sőt, csak ennek megélésével képes önmagára találni. Csak a felebarátját szerető ember tudhatja igazán, kicsoda valójában az Isten. És csak az Istent szerető ember képes arra, hogy feltétel nélkül ráhagyatkozzon a másik emberre, s ne tegye őt saját önmegvalósításának eszközévé. (Hogy Isten szeretete tudatosan vagy öntudatlanul jelentkezik benne, az megint más kérdés.)

A felebarát feltétlen szeretetével együtt jár tehát az Istenszeretet, ez azonban semmiképpen sem jelentheti az igazi emberszeretet lekicsinylését vagy meghamisítását. Isten

nem vetélytársa az embernek, hanem az, aki érthetővé teszi és megadja számára végső és alapvető méltóságát és jelentőségét azzal, hogy az ember legbensőjében lakozik, de végtelenül felül is múlja őt. Az ember legbensőbb intimitását Istenbe felnyúló létében találja meg. Az szereti legmélyebb valójában és titkában, aki Istenben szereti. S ha e szeretet révén az ember valóban megnyílik a felebaráti szeretetben, annak a lehetőségét kapja meg, hogy az igazi szeretet által önmagából kilépjen és Istent szerethesse.

Ha meg akarjuk érteni a keresztény testvériességet, akkor sokkal pontosabban és behatóbban föl kell tárunk az Isten- és felebaráti szeretet kölcsönös viszonyát. A keresztény testvériesség végül is nem egyéb, mint a felebaráti szeretet másfajta elnevezése; ez azonban magában rejtje az Isten-szeretet titkát is, amelyben egész emberi létünk kiteljesedhet. Ezt a megfoghatatlan, egyszersmind magától értetődő valóságot kell szemünk előtt tartanunk, amikor a következőkben a keresztény testvériességről beszélünk.

Az érzület és a cselekvés egysége

A katolikus antropológia egyaránt emlegeti az érzület és a cselekvés egységét és különbözőségét. Cselekvésen konkrét, adott és ellenőrizhető teljesítményt ért, amely racionálisan körülhatárolható, leírható és szervezhető. Az érzület pedig végső fokon az embernek Istenhez és a felebaráthoz való teljes viszonyát jelenti. Az érzület nem válhat el a cselekvéstől, de nem is azonosítható vele. Az érzület csak akkor valósul meg igazán, ha valamilyen konkrét cselekedetben formát ölt, anélkül, hogy ezáltal mindenestül megfoghatóvá és ellenőrizhetővé válna. Az érzület megtalálja ugyan a cselekedetekben a számára szükséges kifejeződési formát, de ugyanakkor rejtve is marad, s így adekvát módon nem megfogható sem önmaga, sem más kívülálló számára.

Az érzület és a cselekvés egysége és különbözősége miatt lehetetlen az érzület- és a teljesítmény-etikát két, végül is azonos valóságként tekinteni; nem választhatunk közülük tetszésünk szerint. Nincsen választási lehetőségünk a felebaráti szeretet, a keresztény testvériesség esetében sem a kétféle etika között. Az érzület magában nem menthet föl a cselekvés kötelezettsége alól, viszont nem pótolható pusztán a teljesítményünkkel.

A felebaráti szeretet történetisége

A felebaráti szeretet cselekedetekben valósul meg, tehát igazi története van. A történelem folyamán különféle emberekkel kapcsolatosan, eltérő helyzetekben, más és más formában jelenik meg. A történelem nem eleve meglevő adottságok egyszerű kifejlődése, hanem újra meg újra meglepetésekkel szolgáló folyamat. Ugyanez érvényes a keresztény felebaráti szeretet történetére is. Ez is minduntalan váratlan helyzetekbe sodródik, olyanokba, amelyekkel addig nem számolt, melyek nem fordulnak elő a hagyományos keresztény vallási szokásformák között. A keresztény felebaráti szeretetnek tehát valódi története van. Ezért lehetséges, hogy az egyháznak is újabb és újabb meglepetésekben van része: a benne élő felebaráti szeretet olyan követelményeket támaszt, olyan feladatok elé állít, amilyenekkel eddig nem számoltak, s amelyekről nem is prédikáltak a régi szép időkben; hiszen a kereszténység csak most ébred rá fontosságukra.

Mindez alapján véve magától értetődik – hiszen az emberiség, az egyház és igehirdetése is a történelemben él. Nem elég felütnünk valahol a Szentírást, hogy abból egyértelműen megtudjuk: mi lenne ma a teendője a felebaráti szeretetnek, a testvériességnek. A tradicionalisták többé-kevésbé kifejezetten úgy vélik, hogy a felebaráti szeretet követelményei közé csak az tartozik, amire mindig is buzdítottak a prédikációk. Valójában azonban a felebaráti szeretet ma olyan feladatok és követelmények elé állít, amelyekről száz évvel ezelőtt egyetlen pásztorlevél sem rendelkezhetett. Ma mégis olyan kötelező erejűek,

akár a régi parancsolatok, hogy például a felebarátot nem szabad meglopni. A keresztény erőszakmentesség, a környezetvédelem, a felelős családtervezés, az egészségvédelem, a politikai felelősségvállalás és a többi követelmény legalább akkora súllyal esik latba, mint a keresztény felebaráti szeretet egyéb előírásai, amelyeket azelőtt úgy értékelték és hirdettek, mint a felebaráti szeretet egyedüli követelményeit.

II. Helyzetelemzés

A keresztény testvériesség új helyzetben

A felebaráti szereteten, a keresztény testvériességen elgondolkodva megállapíthatjuk, hogy az napjainkban új történelmi fázisba lépett. Erre utal az is, hogy a felebaráti szeretet helyett a „testvériesség” szót használjuk.

Amikor azt állítjuk, hogy a keresztény testvériesség új történelmi helyzetbe került, akkor természetesen nem tudjuk stopperórával a kezünkben megmondani, hogy ez a „ma” mikor vette kezdetét. Egy új történelmi korszak többnyire lassan alakul ki. S bár sok minden jelzi közeledtét, s lényegében talán már ki is alakult, mégsem válik annyira nyilvánvalóvá, hogy az egyház egésze áttekinthesse, és újdonságként tudomásul vehesse. A múlt sem foszlik egyszerűen szét, hanem elemeiben szükségszerűen vagy ténylegesen tovább él a jelenben, és az emberek rövidlátó tudata előtt elfedi a helyzet újdonságát.

De az egyház életében adódnak olyan kisebb-nagyobb helyzetváltozások is, amelyek nemcsak külső, profán körülményeit módosítják, hanem belső, történelmi változásaihoz tartoznak – ez persze nem érinti lényegének maradandó azonosságát. Ilyen mélyreható helyzetváltozások voltak például a zsidókereszténységből a pogánykereszténységbe vagy a patrisztikus egyházból a középkori nyugati kereszténységbe való átmenetek; vagy akár az a sok nehézséggel járó átalakulás, amely a felvilágosodással vette kezdetét. Ide tartozik esetleg az, amit racionálisan technicizált korunkban és a világcivilizáció egyre erősödő egységében demokráciának neveznek; az, amit női egyenjogúságon értenek és még sok más dolog. Ezek a változások lassan törnek maguknak utat: időnként az egyház keretei között is erős ellenállásba ütköznek (mindenekelőtt a nagyon hagyományos keresztény rétegek részéről); s ahol végbemennek, még ott is maradnak további megoldásra váró feladatok. Az egyház mai helyzete – amelyet most nem részletezhetünk – a keresztény testvériesség szempontjából is igen jelentős. A mai helyzet két irányban is módosíthatja a keresztény testvériességet. Egyrészt globálisan, az egyesülő emberiségben, másrészt az ember benső életének új formájában.

Az eggyé váló emberiség

Az emberiség mindinkább egységre, egymás megközelítésére törekszik. Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy harmonikus és békés világot alkot az emberiség egyre egységesebbé váló történelme, amely a kulturális gondolkodás, a cselekvés, a profán természettudományos ismeretek vagy a technika kölcsönös függőségében megnyilvánul. Ellenkezőleg! Világunkban, ahol az egyes népek történelmét és kultúráját lakatlan terület, senki földje már nem választja el egymástól, a konfliktushelyzetek sokkal veszélyesebbekké és fenyegetőbbekké válnak, mint a korábbi korszakokban.

Van azonban az emberi egységnek egy fajtája, amely csak a mi korunkban kezdett lassan kialakulni. A mongol hordák rablóhadjáratai vagy Bécs török ostroma háromszáz évvel ezelőtt bizonyára hatalmas és mélyreható eseményei voltak a mi nyugati történelmünknek, de valójában közvetlenül nem érintették Délkelet-Ázsia történelmét. Ma egy-egy helyi

történelmi jelenség a Föld bármely pontján érinti, sőt talán meghatározza az összes többi területen élők javát vagy kárát is. Napjainkban olyan centripetális erő működik az emberiség körében, amely az egyes kulturális és történelmi egységeket fokozatosan közös élettérbe tömöríti össze.

A bábéli toronyépítés története a Genézisben felhívja a figyelmünket arra, hogy az Ószövetség történelem-teológiája szerint az isteni gondviselés irányította így a történelmet, hogy eleve megghiúsította a lázadást Isten ellen. Ebből kiindulva fel lehetne tenni a kérdést: vajon mit jelenthet teológiai szempontból, hogy a korábban szétszórt emberiség ma megint a kölcsönös függőség állapotát alakítja ki, annyira, hogy például a szervezett ateizmus csak mára érte el az emberiség széles tömegeiben a hivatalos államvallás rangját? Megkérdezhetnénk, milyen tényezők járultak hozzá az emberiség újabb egyesítéséhez. Rámutathatnánk arra, hogy az ilyen egyesülési törekvésekkel együtt jár egyfajta humanizmus – legalábbis eszme és követelmény formájában. Ebben születhetett meg például az Emberi Jogok Nyilatkozata is, amelyet az egyház csak most fogadott el igazán.

Testvériesség egy új világegyházban

Az emberiség új helyzetében az egyház és a keresztény testvériesség is új helyzetbe került. Az egyháznak most lehetősége nyílt rá és feladatává is lett, hogy világegyházzá váljék, s ezáltal valóban új, eddig még nem tapasztalt testvériességben éljen.

A 16. században elindult európai gyarmatosítás nyomán az egyház megkezdte a világ misszionálását. Ennek során azonban egészen napjainkig a kereszténységet európai exportáruként kínálta fel a világnak; igaz, nem rossz szándékkal tette, s nem is tehetett mást. A nyugati világon kívül élő testvérek akaratlanul olyan elbánásban részesültek, mint a kiskorú gyerekek a családban. Latin teológiát és liturgiát kaptak, Japánban neogót stílusú templomokat építettek nekik, európai gyermekdalokat énekeltek velük, európai püspököket küldtek hozzájuk, s a bennszülött püspököket Róma európai mércével válogatta ki.

Mindezt bizonyára jó szándék sugallta, és nem is történhetett volna másképpen, bár mi, európaiak – mint szintén bűnös keresztények – kénytelenek vagyunk mindebben felismerni rátarti fensőbbbségi tudatunkat is. Ma azonban, az egységes emberiség korában, amikor mindenkit megillet az egyenjogúság és a nagykorúság, az egyház nem maradhat csupán európai – amely a világ minden tájára a nyugati kereszténységet exportálja –, hanem valóban világegyházzá kell válnia. Ez a feladat a keresztény testvériességnek új formát ad napjainkban. Ennek kell összefognia az egyházakat és az embereket, akik együtt alkotják az egyetemes egyházat. Az egyház egysége nem kívánja azt, hogy bárhol a világon megtagadják vagy elhomályosítsák zsidó és nyugati eredetét és Róma központi szerepét. De a testvériesség ma azt kívánja a keresztényektől, hogy az egyházat tegyék valóban világegyházzá.

A II. Vatikáni zsinat – és mindaz, ami már korábban oda vezetett – hozzáfogott e feladat teljesítéséhez. Először fordult elő, hogy egy zsinaton az egész világ püspökei összegyűltek. A Föld csaknem minden népének és kultúrájának képviselői először vehettek részt az egyházi határozatok megalkotásában. A teológia sem maradhat egyszerűen a 19. századnak és a 20. század első felének új skolasztikája. Lemondtak a latinról mint az egyház világnyelvről. Ez utat nyitott a pluralizmusnak a liturgiában, ami lehetővé tette, hogy valóban egyenjogú testvérek és egyenjogú helyi egyházak szerveződhessenek világegyházzá. De az egyetlen egyházon belül a testvéries egyenjogúság eléréséért és a nyugati egyház uralmának lefaragásáért sokat kell még tennünk.

A jelek szerint megvan a veszélye annak, hogy a világegyházzá fejlődéssel szemben is hatnak ellentétes folyamatok. Az új egyházjog könnyen az egész világra kiterjeszthető római egyházjoggá válhat. Úgy látszik, Rómában inkább fékezik, mint bátorítják az egyes részegyházak – Latin-Amerika, Kelet-Ázsia, Afrika – kezdeményezéseit, azt, hogy valóban

inkulturált kereszténységük vagy új társadalompolitikai felelősségük sajátos feladatait elvállalják.

Sok feladat vár még erre a testvériességre, hogy az egyetemes egyházban a hívők és a helyi egyházak bizalommal közeledhessenek egymáshoz; hogy az aggodalmaskodó ellenőrzés helyett a kereszténység olyan konkrét formákban is élhessen, amelyek nekünk, európaiaknak idegenek, sőt érthetetlenek; hogy ez a testvéries lelkület valóban tettekben öltson testet.

Különösen hangzik, de a világ egyesülése ma az egyháztól nagyobb pluralizmust követel, csakis így valósulhat meg minden keresztény és minden helyi egyház testvéri egyenjogúsága. Az európai egyházaknak valaha elkerülhetetlen egysége most helyet kell hogy adjon a világegyház egységének. Ehhez az egységhez azonban csak akkor juthatunk el, ha minden atyáskodó gőg nélkül, testvéri lelkülettel egyenjogúvá tesszük az egyház összes tagját.

Az emberi érintkezés világa

A keresztény testvériesség új vonása ma az is, hogy az emberek sokkal könnyebben érintkezhetnek egymással. Nem könnyű érthetővé tennem, hogy mire gondolok, s talán szükséges, hogy röviden kifejtsem.

Közelebb a többiekhez

Ha arra gondolunk, hogy régebben gondolataik kicserélésére (megismerésben és szabadságban) milyen lehetőségeik nyíltak az embereknek, akkor nem tagadhatjuk, hogy azok a maiakhoz viszonyítva nagyon szűkösek voltak. Régen nem álltak újságok és hírközlő eszközök az egyes emberek közötti érintkezés szolgálatában. A tudományos ismeretek akkori köre igen-igen kicsi volt ahhoz képest, amit ma a tudományok felhalmoztak s az egyes ember is elsajátíthat – bármilyen nagy és jelentős is a múlt bölcseinek egykori tudásanyaga. Az emberi személyiség kutatásának eszközei nagyon megszorodtak és kifinomodtak. Mások tudatvilágát sokkal könnyebben megismerhetjük, mint azelőtt. A ma embere közölhetőbb, mert kifejezhetőbb lett.

Persze ezen a területen is az történik, mint másutt: az új lehetőségekkel könnyebb visszaélni, mint a jóra használni. Az emberi érintkezés mai lehetőségeivel visszaélve eltömegesítik az embereket; a közvéleményt felelőtlen hatalmak manipulálják; még a látszólag demokratikus társadalmakban is anonim agymosásra használják fel. Ezeknek a lehetőségeknek helyes felhasználásában a keresztények még a többiek mögött sántikálnak. Az egyház „propagandagépezete” (ha szabad egyszer így nevezni) még nagyon régimódinak tűnik. Pedig az elmélyültebb és elevenebb testvériesség szolgálatába állíthatnánk a kiterjedtebb és intenzívebb interkommunikáció új lehetőségeit és eszközeit. Persze történtek már ilyen kezdeményezések. A mai keresztények olvasmányaik, a rádió szava, a televízió képe és idegen országokban tett utazásaik révén többet és kézzelfoghatóbbat tudnak messzi országokban élő testvéreik feladatairól és nehézségeiről, mint a korábbi korszakok átlagkeresztényei. De ha többet tudunk távoli testvéreinkről, akkor intenzívebben segíthetünk is nekik imáinkkal és anyagiakkal egyaránt. Az egyházon belüli testvériesség új lehetőségei nagyobb felelősséget rónak ránk, hogy a legjobban megvalósítsuk e testvériesség lehetőségeit és feladatait.

Testvéri közeledés

A testvéri érintkezés a felsorolt lehetőségeken kívül azonban másokat is igényel, amelyek a kölcsönös közeledésben valósulhatnak meg. A kölcsönös szeretet persze már korábban is

megtalálta az emberi közelség és érintkezés igen intenzív formáit. De lehetőségeink ma jóval tágasabbak. Régebben „némában és hallgatagabban” élték és szenvedtek egymás mellett a keresztények. A vallást és a keresztény lelkiséget is gyakran csak arra használták, hogy magányukat Istennel megosszák. Ma viszont a társadalmi érintkezés modern eszközei lehetőséget adnak arra, hogy egymás lelkiségében testvériesen osztozzunk; segítsünk egymásnak, hogy Istennek ránk vonatkozó akarátát fölfedezzük az életünkben; bátorítsuk és vigasztaljuk egymást Isten Lelke által. A karizmatikus közösségek közös imádsága bizonyára egyik módozata a keresztény testvériesség gyakorlásának. A közös ima ugyan nem újdonság, hiszen mindig adódott rá lehetőség, mégis a mai érintkezési formák új lehetőségeket és igényeket teremtenek.

Meg nem osztható és át nem ruházható szabadságunkban a végső felelősséget és döntést egyedül magunknak kell elvállalnunk – ez a keresztény lelkiség szükségszerű lényegéhez tartozik. A felebaráti szeretet ellenére és éppen azon keresztül minden egyes embernek azzá a világon egyedülálló személlyé kell válnia, aki önmagát adja hozzá a szentek közösségének beteljesüléséhez, amely semmiképpen sem az emberi faj „tucatáru-gyűjteménye”. Mindezekkel szemben korunkban újra lehetséges a lélekben és szeretetben megvalósult konkrét közösség számára a testvériesség magasabb rendű megélése.

Az egyháznak és lelkiségének itt talán olyan lehetőségei is nyílnak, amelyekre ma még nem is gondolunk. Ha a profán társadalomban feladatunk, hogy fölkeltsük az emberek szociális felelősségét, akkor esetleg az egyházban is végbemehet egy olyan magasabb rendű, lelki szocializálódás, amely mai fogalmaink szerint még ismeretlen. Ez megneemesíthetné az egyházon belüli érintkezési formákat is, amelyek annyira ismertek és oly sok fájdalmat is okoznak. Nagyon valószínű ugyanis, hogy az egyházban az érintkezésnek és az együttélésnek számos fajtáját (például a liturgiában, a templomi szokásokban) elhanyagoltuk és elsorvasztottuk; olyasmiket, amiket a hagyományokból ismertünk ugyan, de alábecsültük jelentőségüket a valódi testvéries érintkezésben.

A profán társadalom és az egyház gondolkodásában, lelkületében egészen napjainkig megmaradt valami természetszerűen zárt és elzárkózó, önmagára építő individualizmus, amely abszolutizálta önmagát. Az emberek szoros együvé tartozását még az egyházon belül is inkább sajnálatos engedménynek tartották, semmint az igazi lelkiélet megvalósításának. Nem akarunk lelki szocializmust meghirdetni, de azt azért nem mondhatjuk, hogy a 19. század individualista gondolkodásmódja – amelyet az egyházban is magától értetődően elfogadtak – örökre érvényes és tartós lesz. A benső és eredeti lelkiségnek ugyanis semmi köze a más segítségére nem szoruló személyiséghez. Aki ma is az újkori egyház stílusában, lehetőleg magányosan akarja megvalósítani keresztény feladatait, annak nem feltétlenül kell magatartásán változtatnia; de legalább hagyjon másoknak teret egy másféle, testvériesebb életstílus és lelkiség kialakításához.

III. Következtetések

A valódi testvériesség veszélyei

Ha sikerül a keresztény felebaráti szeretetet, a testvériességet az Isten-szeretet konkrét megvalósításaként megélnünk, akkor egészen más rangot és értéket kap, mint ha csak isteni törvényben előírt, másodlagos kötelesség teljesítéseként fognánk fel. Átlagos keresztény életvitelünk azt a képet mutatja, mintha csak a saját üdvösségünkről kellene gondoskodnunk az imádság, a szentségek, az Eukarisztia vétele, a bűnök kerülése és megbánása révén; eközben természetesen a felebarátaink iránti kötelezettségeink terén se követhetünk el nagyobb vétséget. – Nem alakulna át egészen a keresztény élet, ha a „Mentsd meg lelkedet”

alapfeladatát önkéntelenül és magától értetődően így értelmeznénk: „Mentsd meg felebarátaidat”?

A keresztények többségének erkölcsi tudata szerint eleget tesz a felebaráti szeretetnek az, aki nem árt másoknak, és eleget tesz néhány tárgyi követelménynek, amelyet joggal várhatnak el tőle. Valójában azonban a felebaráti szeretet krisztusi „parancsa” – az Isten-szeretettel való egysége révén – az egyéni önzés felszámolását követeli meg. Száműznünk kell azt az elképzelést, hogy a felebaráti szeretet pusztán a kölcsönös elvárások értelmes egyensúlyát jelenti, az adás és kapás egyensúlyát. Igazában csak akkor beszélhetünk valódi felebaráti szeretetről, amikor már nincsen méricskélés, hanem győzedelmeskedik a készség a viszonzás nélküli szeretetre, vagyis érvényesül a kereszt balgasága.

Ha igazán megértjük Isten és az emberek szeretetének egységét, akkor a felebaráti szeretetet nem tekinthetjük többé behatárolt és ellenőrizhető részkövetelménynek, hiszen egész életvitelünket átfogja, egész lényünket mindenestül igénybe veszi, sőt túlerőlteti. Ezzel azonban, sőt csakis így a létező legnagyobb szabadsághoz, az önmagunktól való megszabaduláshoz vezet el. A felebaráti szeretet és a testvériesség tehát két olyan szó, amelyek alapján véve ugyanazt jelentik. Ezért nyugodtan választhatjuk a testvériesség szót, ha úgy érezzük, hogy ezt kevésbé lehet tárgyi teljesítményként félremagyarázni, s ezzel az emberszívet legvégső feladata alól fölmenteni. Az Isten-szeretettel egységben levő testvériesség fogalma ugyanis kifejezi az egész ember és a kereszténység feladatának teljességét.

A testvériesség szót azonban meg kell védenünk az olcsó, szentimentális félremagyarázástól. Olyan követelmény ugyanis, amely a normális keresztény lelkiismeretet rettenetesen nyugtalanítja. Eszerint föl kell tennünk magunknak a riasztó kérdést: Szerettem-e már úgy, hogy semmi visszhang, elismerés, köszönet vagy belső öröm nem járt a nyomában? Szerettem-e úgy, hogy eltöltött az a szörnyű érzés, hogy butának, baleknak vagy haszonállatnak tartanak? Bizonyára más érzésekkel is jár az önzetlen szeretet, mint ilyen tapasztalatokkal és megpróbáltatásokkal, hiszen boldogító és vidám élménynek kellene lennie. De ha az ember nem képes szeretetében némán és szinte magától értetődően kitartani, keserű csalódások közepette is, akkor föl kell tennie a kérdést, vajon nem illedelmes látszatba öltöztetett egoista életmódját kiáltotta-e ki igazi szeretetnek. Hiszen az igazi szeretet valóban önzetlenné tesz és Isten megfoghatatlan titkára hagyatkozik. A helyesen értelmezett testvériesség tehát nagyon veszélyes szó.

A testvériesség nyitottsága

A valódi testvériesség egy további követelménye – persze a sok egyéb, nem kevésbé fontos között – a szektás lelkület leküzdése vallásosságunkban. Egyszer egy müncheni gyáros bejelentette, hogy kilép az egyházból, mert a bajor püspökök egy újabb ünnepnapot kívántak, ezt pedig ő gazdasági szempontból hátrányosnak tartotta. Nyilatkozata azt mutatta, hogy fogalma sem volt arról, hogy mit is jelent a kereszténység és az egyház; csupán az egyéni vallásos igények kielégítésére szolgáló intézménynek tekintette. Nem értette meg, hogy az a testvériesség alkotja az egyházat, amelyben az ember elveszíti önmagát. A testvériesség nem óhajt a saját érdekénél kikötni, hanem szeretetből, egyéni szempontjait félretéve a másik javára törekszik; így akar egységet, tehát végső soron egyházat alkotni akkor is, ha ebből semmi haszna sem származik.

Testvériesség az egyházon belül

Napjainkban világegyházban élünk. Ez a világegyház nem igazodik a mi önző ízlésünkhöz, a 20. századi késői individualizmushoz. Szép számmal akadnak olyan

európaiak, de főleg afrikaiak, latin-amerikaiak és mások, akiknek a gondolatvilága nem tetszik nekünk, individualista nyugat-európaiaknak. Az egyházban viszont velünk egyforma polgárjoguk van; gondolkodásmódjuk érvényesül az egyetemes egyházban – ha akarjuk, ha nem –, hatását mi sem kerülhetjük ki.

Ez gyakran kellemetlenül érinthet bennünket, különösen akkor, ha szemléletünk jó szándékú, magától értetődő és katolikus, pedig ez nincs is egészen így. A lengyelek például Mária-tiszteletüket a katolikus hitből természetesen vezetik le, s ezért mindig és mindenütt érvényesnek tekintik. Kultuszukat igyekeznek az egész egyházban elterjeszteni, még akkor is, ha bizonyos tekintetben idegennek érezzük, sőt számottevő ellenállást vált ki bennünk.

Ha tehát meg akarjuk élni a testvériességet az egyházban, akkor úrrá kell lennünk az ilyesféle nehézségeken. A testvériesség ugyanis éppen azt kívánja, hogy engedjük szóhoz jutni a másikat a maga szemléletével, még akkor is, ha tőlünk idegen, s nem léphet vagy léphetne föl a mindenkit kötelező katolikus hit nevében. Az embernek az a benyomása, hogy ma sok fiatal – aki radikális testvériességet követel a profán társadalomtól – az egyházban olyan lármásán bírálgatja azt, ami neki nem tetszik, hogy ezzel egy sajátosan ódivatú individualizmust terjeszt, s ezt tartja természetes jogának.

Persze ezerféle dolog akadhat, ami nem tetszik valakinek az egyházban. De miért igazítsuk az egyházat egy ember ízléséhez? Ha az egyháznak olyannak kellene lennie, amilyennek egyvalaki gondolja, akkor mit kezdjenek a többiek? Az olaszok például – a saját és talán a mi szerencsénk is – a jogi eljárásokat nálunk könnyebben és lazábban veszik. A dél-amerikaiak talán nálunk kevésbé ügyelnek azokra az elvi határookra, amelyeket a krisztológia a Mária-tisztelet köré von. Mi pedig nem vagyunk-e észrevétlenül kiteve az individualizmus és az egoizmus veszélyének? Nem próbáljuk ennek szellemében a magunk ízlésének megfelelően átalakítani az egyházat? Úgy bánunk-e a püspökünkkel, mint testvérrel, amikor – ráadásul talán jogosan is – olyasmit tesz, ami nekünk nem tetszik? Pedig a testvérünkkel jóban-rosszban közösséget kell vállalnunk!

Bármily nehezünkre essék is, ma abban a konkrét világegyházban élünk, amelyiket megterhelnek a történelmi körülmények, az átalakulás korszakának átmeneti jelenségei, s még nem ért el a következő, jobb korszakhoz. Ebben az egyházban kell élnünk, el kell tehát viselnünk Róma olasz kurializmusát, hiszen ott élő testvéreinknek ez magától értetődik. Ahhoz persze jogunk van – hiszen ők is testvérünknek tisztelnek minket –, hogy kívánságainkat, gondjainkat és fájdalmainkat szóvá tegyük.

Ha őszinték akarunk lenni, akkor nem titkolhatjuk, hogy a német egyházban jó néhány értelmiségi akad, aki a jelenlegi pápát túl lengyelnek tartja. De hiszen miért ne szabadna lengyelnek lennie? Miért kellene megpróbálkoznia azzal a lehetetlen mutatvánnyal, hogy származásának jegyeit kitörölje vezetési stílusából, amelyik persze hat az egyház életére is? Ha testvériesen és nagyvonalúan gondolkodunk erről, az még természetesen távolról sem kötelez arra, hogy egy-egy pápának minden vezetői intézkedését a legbölcsebbnek magasztaljuk. Viszont a pápák rajongóinak (sit venia verbo) sem szabad az egyházban rossz néven venniük, ha kevésbé elragadtatott, de a pápaság intézményét fenntartás nélkül igenlő katolikusok egy-egy részletkérdésben őszintén megmondják, hogy más a véleményük. Ez a kölcsönös tolerancia is hozzátartozik az egyházon belüli testvériességhez, amely ma elkerülhetetlenül szükséges.

Testvéri megjegyzés

Ebben az összefüggésben megengedhető talán egy megjegyzés, bár nem tartozik szorosan a témához. De megkönnyítheti egyikünknek-másikunknak a pápa és a pápaság iránti testvériesség kialakítását, amely gyakorlatilag nemcsak következménye, hanem előfeltétele is a pápaság jogát és teljhatalmát elismerő dogmatikus meggyőződésnek.

Ma a világegyházban, az egységessé vált világtörténelemben a pápaság egészen új, pozitív szerephez juthat, olyanhoz, amilyent eddig nem kapott. Hol van ma a világon még valaki, aki ennyire konkrétan, hallhatóan és foghatóan képviselhetné a szükségszerűen egységben élő emberiség lelkiismeretét? Ezzel nem azt az elméleti kérdést feszegetjük, hogy vajon mi katolikusok jogosan tulajdonítjuk-e ezt a funkciót a pápaságnak, s ha igen, milyen értelemben és milyen korlátok között. Sokkal inkább az itt a kérdés, hogy a pápaság a gyakorlatban mennyire tudja ezt a funkciót betölteni szekularizált világunkban.

Másfelől viszont egy ilyen pápai funkciót nemcsak olyanok ismerhetnek el ténylegesen, akik teológiai-dogmatikai értelemben is elfogadják a pápaság intézményét. Ezt a képviseletet elismerhetik azok is, akik teológiai szempontból nem katolikusok, ahogyan például a nem keresztények a kereszténységen kívüli világ számára is jelentősnek tarthatják erkölcsi szempontból az Egyházak Ökumenikus Tanácsát.

Az eddigi szempontok persze még nem bizonyítják azt, hogy korunk pápai kielégítően képviselik a világ lelkiismeretét. Mégis tény, hogy a pápaságnak bármely más intézménynél nagyobb lehetősége van erre. Türelmünkkel, imádságunkkal és más módokon mi is elősegíthetjük azt, hogy a pápa az eddiginél nagyobb mértékben képviselje a világ lelkiismeretét. Ha egy pápa egyszer felnőne ehhez a feladathoz, akkor talán azok is elismernék, akik a pápaság dogmatikai tartalmát nem fogadják el. Az ENSZ-től nem várhatjuk el ezt a szerepet: a világ érdekeinek és azok különbségeinek koncentrációja nem a lelkiismeretet fejezi ki, hanem éppen annak hiányára utal. Hogy a pápaság ma el tudna-e látni egy ilyen funkciót, s ha igen, hogyan tudná betölteni, az megint más kérdés. Mindenesetre nem a nyugati patriarchátus képében kellene megjelennie, amely a világ minden táján filiákat tart fenn, hanem kezdettől fogva és egyértelműen a világegyház képviselőjeként és az egység őreként. – Amint mondtuk, ez a megjegyzés a jövő pápaságának lehetőségeiről és reményeinkről csupán apró kitérő; de szoros kapcsolatban áll azzal a testvériességgel, amellyel a kereszténynek a pápát is tisztelnie kell.

A testvériesség keresztény üzenete

Bármennyire közhelynek hangozzék is, a keresztény testvériesség mai helyzetéből az a következtetés adódik, hogy mindnyájunknak hozzá kell járulnunk a világmisszióhoz.

Magától értetődik, hogy a missziót ma másképpen kell folytatni, mint a 19. században; akkor az európai terjeszkedést és gyarmatosítást is kihasználhatta a maga javára, sőt ezt nem is igen kerülhette el. De az is nyilvánvaló, hogy a világmisszió, az evangelizálás egységessé vált világunkban az egyetemes egyház feladata. A keresztény testvériesség tehát nem állhat meg a szomszédunknál, a legközelebbi kerítésnél, hanem valóban világméretűvé kell növekednie, hiszen a testvériesség ma akarva-akaratlanul kiterjed az egész világra.

Az is természetes, hogy a keresztény testvériesség jegyében nemcsak távoli felebarátaink földi jólétével, a társadalmi jogokkal és igazságossággal kell törődnünk, hanem valódi javukat kell szolgálnunk azáltal, hogy föltárjuk előttük: Isten föltétlenül és végtelenül nekünk adta magát, s hozzánk közeledése Jézus Krisztusban történelmileg is foghatóvá lett. A fiatal keresztények ma világszerte joggal küzdenek a szabadságért és a társadalmi igazságosságért. De ne felejtsek el, hogy a világméretű testvériesség éppen ott nem torpanhat meg, ahol az emberek végső egysége kezdődik: Istennél és Jézus Krisztusban adott kegyelménél. Lehetséges, hogy a szabadság és az igazságosság melletti határozott kiállás és az értük való harc az evangelizációnak egyik első és szükséges lépése az egész világon. Az is lehetséges, hogy mindennek egyszerűen és önzetlenül az emberiség jegyében kell végbemennie. De mindezek nem mentesítik a keresztényeket a világmisszió és az evangelizáció személyes felelősségétől. A katolikusoknak ma nem szabad szégyellniük a világmisszió iránti

érdeklődésüket. A világért érzett felelősségük pedig nem végződhet ott, ahol az egyház megbízatása valójában kezdődik.

A testvériesség társadalmi dimenziója

Azt is mai helyzetünkben láttuk be, hogy a keresztény testvériesség lényegéből szükségszerűen kell kinőnie a politikai felelősségtudatnak, a politikának s így a politikai teológiának. A társadalmi, politikai felelősséget és gyakorlati megvalósulását, vagyis a politikát fölösleges volna értelmeznünk. Abba a vitába sem akarunk belebonyolódni, hogy mit jelent a „politikai teológia”, szükséges-e, s milyen kapcsolata lehet a teológiával. Ha ugyanis valóban kiállunk valamelyik politikai teológia mellett vagy ellen, akkor először meg kell határoznunk, milyen értelemben használjuk ezt a szót. Most azonban egyszerűbb megfontolásokkal is beérhetjük.

Azelőtt többé-kevésbé statikus társadalomban éltünk; a szerkezeti változások lassan és észrevétlenül mentek végbe. Így aztán a keresztény testvériességből következő feladatok is statikusan meghatározottak voltak; többé-kevésbé az egyes emberek magánkapcsolataira korlátozódtak, s ebben a formában meg is merevedhettek.

Ma már nem ez a helyzet. Dinamikus világban élünk: a társadalom nemcsak fennáll, biztos menedéket ad a magánéletünknek, s a történelem változásait többé-kevésbé észrevétlenül elszenvedi; hanem megfontolásai és cselekedetei alapjává tette a társadalmi és társadalompolitikai változásokat. Nemcsak a társadalom koordináta-rendszere határozza meg egyéni létünket, hanem mi magunk is változtatunk ezen a koordináta-rendszeren. Ennek következtében viszont a keresztény felebaráti szeretet és testvériesség előtt is új, eddig ismeretlen feladatkör nyílt meg: a politikáé. Ez annyit jelent, hogy felelősséget vállalunk azért, hogy megteremtjük a társadalmi-strukturális előfeltételeket egy emberi és keresztény élethez egy erre leginkább alkalmas társadalomban. A felelősséget – ellentétben régebbi időkkel – ma nem csupán „kevesek” viselik, hanem a társadalom minden tagjának részvételét kívánja. Ez azért tűnik különösen nehéznek, mert a korábbinál több lehetőség között kell választani, s ennek alapján dönteni, ez pedig már nem pusztán logikus levezetés dolga, hanem az egyéni szabadságé is. A politizálás ma nem az Istentől vitathatatlan megbízással felruházott „felsőbbség” feladata, hanem – ezerféle módon – minden egyes keresztény felelőssége is.

A társadalompolitikai struktúrák kívánatos szilárdsága és egy maradandó érvényű alaptörvény megőrzése esetén is, a társadalompolitikai helyzet folytonosan változik és alakul. Minden kereszténynek részt kell tehát vállalnia a politikai felelősségből még akkor is, ha a változások csendben és feltűnés nélkül mennek végbe. Nem szabad azt gondolnunk, hogy a keresztények feladata csupán a már meglévő társadalmi struktúrák védelmezése. Az persze előfordulhat, hogy valaki legbelső keresztény elvei alapján bizonyos tekintetben konzervatív; vagy pedig elméleti megfontolásból, vagy akár az őt megillető döntési szabadság alapján meghatározott társadalmi képződmények megtartásáért küzd. Lehet tehát konzervatív anélkül, hogy ezért szégyellnie kellene magát. Úgy viszont nem szabad nekünk keresztényeknek viselkednünk, mintha a társadalompolitikai változások csupán másokra tartoznának; s nem szabad azt gondolnunk, hogy csupán a meglévő struktúrák védelmezése lehet keresztény feladat, hiszen ezek éppen úgy, mint a jövőben kialakuló, ki vannak téve a bűnnek, a végességeknek és a csalódásoknak.

Feltehetőleg senki sem fog ilyen egyszerű alternatívákat megfogalmazni. Mégis az a benyomásom, hogy köztünk, katolikus keresztények között észrevétlenül az a szemlélet terjedt el, hogy a keresztény természetesen konzervatív. A felvilágosodás kora óta minden – vagy legalábbis nagyon sok – fordulat nem a keresztények vagy a püspökök, vagy a pápa keserű szembeszegülése ellenére jött létre? Megmagyarázható-e mindez azzal, hogy az új

jelenség saját hibájából olyan formában vagy ideológiákkal keveredve lépett fel, hogy a keresztények jogosan tiltakoztak ellene? Keresztény alázattal képzelhetjük-e azt, hogy az isteni gondviselés mindenkinek kijelölte a saját szólamát abban a világkoncertben, amelyet csupán Isten hall szimfóniának? Nem szabad-e tiltakoznunk azért, hogy a felvilágosodás óta az egyházas kereszténység a konzervatív szólamot viszi, mivelhogy végső soron ez is nélkülözhetetlen a történelem isteni szimfóniájában? Nem volna szerencsésebb, ha nem próbálnánk bizonygatni, milyen sokat tett társadalompolitikai téren az egyház és a keresztények többsége az elmúlt két évszázad során, hanem önkritikusan bevallanánk, hogy ebben az időszakban az egyház és az egyházas keresztények konzervativizmusa nemcsak dicséretes volt, hanem gyakran merev és reakciós is; és hogy ennek a szemléletnek nem feltétlenül kell a jövőben is érvényesülnie? Vinzenz Pallotti (akit boldoggá avattak!) szűk látókörűnek nevezhette IX. Püst; és mi is vélhetjük úgy, hogy ez a pápa bölcsőbb volt 1848-ban, mint 1870-ben; és jobb lett volna, ha korábbi magatartását nem módosítja az akkori liberálisok ostoba antiklerikalizmusa miatt. Vajon kevésbé jó katolikusok leszünk akkor, ha ezekből a tapasztalatokból következtetéseket próbálunk levonni, s arra törekszünk, hogy az egyházi és társadalmi élet minden területén óvatosabban és előrelátóbban hozzuk meg döntéseinket az adott választási lehetőségek között? Ha határozottabban, testvéries türelemmel kiállunk az egyházban a véleménysszabadság mellett?

Ezek a szempontok teszik jogosulttá a politikus teológiát is, amely ma már nemcsak keresztény társadalom- és közgazdaságtudományt próbál kidolgozni, hanem (sok egyéb feladata mellett) azt is vizsgálja, hogy a keresztény teológiai tanításra hogyan hatnak azok a szellemtörténeti és társadalompolitikai rendszerek és ideológiák, amelyekben kifejlődött. A teológia egészének ilyen ideológia-kritikus vizsgálata már voltaképpen politikus teológia, és jogosulttá teszi azt, bár lényegének pontosabb és sokoldalú bemutatására most nem vállalkozhatunk. A testvéries türelem követelményeihez tartozik az is, hogy egy ilyen teológiát szóhoz engednek jutni. Ezért nem lenne szabad eleve elutasítanunk azzal az ingerültséggel, amely mindenütt a forradalmárok és modernisták után nyomoz.

A 19. és 20. század elegendő példát adott arra, milyen kétes döntésekre került sor, ha hiányzott a kritikája azoknak a hallgatólágosan feltételezett, de a keresztények között uralkodó ideológiáknak, amelyek a teológiára és egyházpolitikára hatottak. Vajon az Egyházi Államról nem lehetett korábban lemondani, mint XI. Pius alatt? A „Non-expedit”-nek olyan sokáig érvényben kellett lennie Itáliában? Szükséges volt-e X. Pius ellenállása a németországi keresztény szakszervezetekkel szemben? Elkerülhetetlen volt-e, hogy a X. Pius alatt uralkodó teológiai integralizmus olyan hosszan és erőteljesen megszilárduljon? Nem lehetett volna egy Teilhard de Chardinnal Rómában mégis kissé testvériesebben bánni? – Ilyen és hasonló kérdések jelölik ki a feladatkörét és jogosultságát a politikai teológiának, bár ez a vizsgálódás semmiképpen sem korlátozódhat az egyház belső szellempolitikájára.

Persze megfordítva is igaz: annak a teológiának és politikának a képviselői, akik az egyházban valamely reakciónak tűnő teológiával vagy politikával szembeni védekezést éreznek szükségesnek, maguk is kötelezettek a testvéries türelem gyakorlására ellenfeleikkel szemben. Ehhez a testvériességhoz hozzátartozik a reménytelenség ellenére való türelmes várni tudás is.

A ma keresztényének olyan politikai felelősséget kell vállalnia, amelyet régebben nem. Biztos, hogy a társadalomban és így az egyházban is vannak olyan vezetők, akiknek kivételes hatalmát mindenkinek tiszteletben kell tartania. A testvériességnak azonban ma erősebben kell jelentkeznie az egyház konkrét vezetési uralkodási stílusában – már csak a felsőbbbségi gondolkodás eltűnése miatt is. A vezetői teljhatalom tisztelete viszont átfogóbb és mélyebb testvériességen alapszik az egyházban, egyetlen Urunk és az Ő kegyelme által.

Testvériesség a közösségben

Az alapgondolatunkból adódó további következtetések főleg a korunkkal kapcsolatos második megfontolásra vonatkoznak: az emberi érintkezés és a személyes, bensőséges kapcsolatok újabb lehetőségeire.

A fejlettebb interkommunikáció manapság mindenképpen intenzívebb testvériességre ad lehetőséget, mint korábban; a vallási élet területén is jelentkezik a bensőségebb kapcsolatok lehetősége és igénye. Gondoljunk csak arra, hányan szeretnének úgynevezett bázisközösségek, illetve „integrált közösségek” tagjává válni. Olyan közösségekbe vágynak, amelyekben nemcsak egyéni vallásos szükségleteiket elégítik ki az egyház által kiszolgáltatót vasárnapi istentisztelet révén, miközben mindenki megmarad a maga vallási elszigeteltségében. Keresztény lelkülettel, együtt, közösen akarják hordozni az élet terheit: keresztény indítással valóban testvériességben akarnak együtt élni, megtapasztalva és tevékenyen megélve egységüket.

Óvakodnunk kell azonban attól, hogy az egyszerű élet utáni nosztalgiának engedve a latin-amerikai bázisközösségeket próbáljuk lemásolni. Egy braziliai őserdő közepén valóban a szomszédos keresztény testvér az egyetlen, aki betegségében segítségére lehet az embernek, mivel az orvos vagy a kórház túl messzi van, talán túlságosan drága is. Ebben a helyzetben kötelességszerűen kialakul a keresztény testvéri közösség és szomszédság. Ez nálunk gyakorlatilag szóba sem jön, hiszen mindenkinek megvan a maga orvosa és kórháza; a betegbiztosításról a társadalom gondoskodik. Más szóval: a keresztény bázisközösségeknek szerte a világon sok olyan feladata adódhat, amelyeket nálunk társadalmi intézmények és szervezetek látnak el. Ez persze nem jelenti azt, hogy bázisközösségeinkben a keresztény szeretet és testvériesség eleven fantáziával ne találhatna sok feladatot és tevékenységet, hiszen a mindinkább elszemélytelenedő és bürokratizálódó társadalomban az emberek egyre elszigeteltebben, szükségleteikkel és nyomorúságaikkal magukra hagyottan élnek. Ezeken az embereken sem a profán társadalom, sem az átlagos egyházközség nem tud segíteni, mivel itt nem csupán pénzre vagy hatósági intézkedésre van szükség, hanem elsősorban a testvéri szomszéd megértő szívére.

Hogy a ma embere a jövőben is az újkori individualizmusban akar-e élni, vagy pedig önkéntes bázisközösségekben kíván-e egyesülni – ez olyan kérdés, amelyre Európában csak gyakorlati próbálkozások után lehet majd válaszolni, valószínűleg többféle megoldási lehetőséggel. (Azelőtt is az egymástól jelentősen különböző szerzetesrendekben sokféle életformára adódott lehetőség, s ezek csak az újkorban kezdtek egységesülni.) Magán a radikálisan eleven és eredeti keresztény életben belül is – mégpedig azonos társadalmi körülmények között – sokféle életforma lehetséges. Az emberek társadalmi differenciálódása minden helyzetben eltérő keresztény megoldást teremthet, s a keresztény testvériesség sem kíván azonos életstílust a közösség minden tagjától. Biztosra vehetjük, hogy a jövő egyháza nem fog csupán integrált közösségekből állni. Mindez azonban nem változtat azon, hogy korunk erősebb vallási érintkezést tesz lehetővé és szükségessé, és hogy bázisközösségekre nálunk is szükség van. A plébániáknak pedig az egyházi adminisztráció felülről irányított irodáiból, a csupán egyéni vallási igényeket kielégítő szolgáltató központokból valódi közösségekké kell alakulniuk, olyanokká, amelyekben a keresztények testvérekként ugyanabból a Lélekből élnek, aki magát az egyházat felépíti.

Hitvalló testvériesség

Ezek a következtetések és követelmények az egymásért vállalt testvéri felelősséget is új oldalról mutatják, amelyet eddig nemigen vettünk észre és használtunk fel. A testvériességet nagyobb örömmel és szabadabban kellene megvallanunk, mint eddig tettük.

Nagy általánosságban ma is még igen testvérietlenül gondolkodó vallásos individualisták vagyunk. Úgy véljük, hogy éppen vallásosságunkat kell szívünk hallgató mélyeibe elrejtőnk, s erről nem is beszélhetünk testvéreinknek. Még a szerzetesrendekben is mintha inkább erősödne ez a vallásos elnémulás, mint csökkenne. Kétségtelenül találunk ellenpéldákat is, mind az egyházban, mind pedig a társadalmi életben. Az egyházon kívüli vallásos mozgalmak és szekták olyan gátlástalanul és lármásan vallanak hitükről, hogy ez olykor még azokat is meglepi és megijeszti, akik nem szokták kereszténységük világosságát véka alá rejtetni. Nagyjában és egészében azonban mai társadalmunkban sajátos vallási némaság uralkodik, főleg ott, ahol nem hoznak áttörést a hitvallásnak meglepően új, különös formái. Hány szülőt feszélyez az, hogy gyermekeivel imádkozzék! A vallási szekták agresszív propagandáján kívül hol alakul ki nyílt és természetes vallásos beszélgetés? A vallási témájú beszélgetés manapság „nem divat”, sokan feszélyezőnek, tolatódnak és indiszkrétnek érzik: pedig ez az elnémulás alapvetően értelmetlen.

Lehetőleg úgy kellene vallásos témákról beszélgetnünk, hogy azt nem hívő embertársaink is megérthessék és követhessék. Ez viszont nem könnyű és nem elég megszokott az egyházban sem. A hittartalom elhomályosulásának vagy elsikkadásának veszélyétől félve sokan azt tartják, hogy feltétlenül és kizárólagosan ragaszkodnunk kell a hagyományos vallási megfogalmazásokhoz. De nem vehetjük át azoknak a megkeseredett konzervatív reakcióknak a hangnemet, akik saját polgári hatalmuk védelmében könnyen visszaélnak Isten nevével. Meg kellene tanulnunk, hogy elfogulatlanul, testvériesen nyíltan és vallomásra kész örömmel tudjunk beszélni a vallásról. Tanúságtételünkben közölni tudjuk másokkal azt, hogy legbelül mi ad erőt és világosságot az életünknek.

Ma is emlékszem még arra a jelenetre, amikor a New York-i repülőtéren a hömpölygő embertömegben egy egyenruhás repülőtéri tisztviselővel kerültem szembe. Odajött hozzám, a tolongás közepette letérdelt előttem és azt mondta: „Bless me, Father! – Áldj meg, atyám!” A vallásos nyíltságnak (majdnem azt mondhatnánk: fesztelenségnek) ezt a mértékét bizonyára nem kell átvennünk. De a keresztény testvériesség mai lehetőségeihez és feladataihoz hozzá kellene tartoznia annak a természetes érzésnek, hogy keresztény hitünk végső motívumait, félelmeinket, nehézségeinket és örömeinket megosszuk testvéreinkkel.

Korábban oldottabb volt az érintkezés nyelve a keresztény testvérek között. Nemcsak a gyónatószekben vagy a pszichoterapeuta heverőjén merészelt az ember önmagából kilépni, önmagát rábízni a másakra, megosztani magát vele. Loyolai Szent Ignác megtérése előtt meglehetősen vad katona lehetett, szerelmi kalandokkal, botrányos kicsapongásokkal. Egyszer hadba kellett szállnia a franciák ellen. A csata előtt nem volt pap a közelben, ezért megvallotta bűneit egyik katonatársa előtt. Ezt a fajta laikus gyónást sem kell utánoznunk, még akkor sem, ha néha talán lelkiekben is, kegyelemben is csaknem annyit nyújt, mint a szentségi gyónás, amelyet könnyen fenyeget az a veszély, hogy jogi teljesítménnyé silányul. Ez a kis példa mégis megmutatja, hogy régen sokkal természetesebb volt a lelki érintkezés a keresztény testvérek között, mint ma. Ezért ma sem volna szabad az ilyesmit az indiszkrét vallási exhibicionizmus vádjával illetni.

A keresztények benső vallási életüket kölcsönösen feltárhatják egymás előtt, a józanság határain belül. A vallásos érintkezésnek bizonyára különféle stílusai fognak kialakulni a jövőben is. Mindig akadnak közlékenyebbek, mint a többiek. Egészében azonban az egyházban növekednie kellene a keresztények készségének arra, hogy hitüket megvallják egymás előtt és a profán nyilvánosság előtt is.

A testvéries érintkezésnek eddig vizsgált lehetőségein kívül még egészen másféle, elhanyagolt lehetőségek is adódnak. Rászánjuk-e magunkat arra, hogy valakinek az imáját kérjük, és komolyan vesszük-e, ha ilyen hagyományos kéréssel fordulnak hozzánk? A magát mégiscsak kereszténynek tartó felvilágosult értelmiségi valóban imádkozik-e felebarátjáért? Megtesszük ugyan és tovább is adjuk, de csak azért, mert így szokás, a szívünk mélyén

azonban komolyan vesszük-e? Vagy: ha őszintén megvizsgáljuk magunkat, vajon a halottért mondott rekviemet többnek tartjuk-e hagyományos ceremóniánál, amely egy vallásos társadalomban tovább él ugyan, de a lélek és az élet már rég kihalt belőle. Bizonyára sok ilyen és hasonló alkalom adódik a mindennapokban, amikor a lelkeség és a felebaráti szeretet összetalálkozik. Csak föl kell fedezni őket.

Utószó

Az önzetlen testvériesség titkáról

Sok olyan konkrét alkalmat említettünk, amelyekben a testvériességet, a felebaráti szeretetet gyakorolhatjuk. Jó tanácsokat is adtunk velük kapcsolatban – ezek bizonyára gyakran meglehetősen banálisan és közhelyként hangzottak, hiszen a mindennapi életet szabályozó egészséges emberi értelem magától is így diktálja. Végezetül azonban idézzük fel még egyszer a testvériességnek ezt a kifürkészhetetlen titkát, hiszen – legalábbis egy meghatározott szempontból – tulajdonképpen azonos az emberi lét egészével.

Igazi emberi találkozás csak a testvériességben jöhet létre. Gonosz találkozásban az emberek megfosztják egymást valami lényegestől s ezzel el is vakítják egymást. Az ember azonban végső soron: maga a titok. Csak akkor és ott tud önmaga lenni, ahol bizalommal és szeretetben, határtalanul nyitottan, véget nem érő kérdésként, szabadon, bizalommal és szeretettel átengedi magát annak a megfoghatatlan Titoknak, akit Istennek nevezünk. Az ember titka Isten titkából ered és azon alapul: csupán a szeretet csodájában lehet megtapasztalni, hódításra törő elméleti tudással nem. A felebaráti szeretetben így találkoznak egymással az emberek. Ebben a szeretetben nemcsak valamely konkrét és hasznosítható tulajdonságát (hasznos értékeit, tárgyi teljesítményét, vitális erejét, esztétikai vonzását és így tovább) ajándékozza az egyik ember a másiknak, hanem egész önmagát, személyiségét, öntudatának és szabadságának határtalan és felfoghatatlan távlataival, azzal, hogy beléveszejt magát Istenbe. Ebben a szeretetben a másikat is kiszámíthatatlan, titokzatos csodaként fogja fel. A felebaráti szeretetben két titok hatol egymásba, tehát maga a Titok, Isten van jelen. Eltűnik személyes valójuk minden korlátja úgy, hogy Isten maga tölti be a véges személyiséget kegyelmével. A szeretetben egyesült két személy bensejét tehát ettől fogva Isten tölti ki és határozza meg.

A felebaráti szeretetnek ehhez a majdnem patetikus és túlzó magasztalásához hozzá kell fűzni egy sajátos ősi keresztény megjegyzést. Vannak vagy legalábbis kifejlődhetnek olyan kifinomult antropológiák, amelyek az emberi kiteljesedéshez vezető utat hirdetik: e szerint két titokzatos végtelen a Végtelen Titokban – Istenben – található, s ezt felebaráti szeretetnek nevezik, vagy pedig saját kifinomult lényükben jutnak el a felebaráti szeretethez. Az ilyen életutat hirdető antropológiákat azonban mindig fenyegeti az a veszély, hogy a két végtelen titoknak ilyen átfogó érintkezését, a két öröklét csókját úgy értelmezik, hogy ilyesmi csak ritkán fordulhat elő. Az átlagember hétköznapi élete ehhez csak erőtlen előgyakorlattal szolgálhat, amelyet a Történelem Ura aztán félre is állít majd. Érthető, hogy az ilyen önkényes antropológia tudatosan és lelkendezve magasztalja mindazt, amit néhány szent, hős, kifinomult bölcs, guru vagy misztikus különleges adományának tekint. Ebből a hétköznapi emberek nagy többsége személytelenül kimarad. Az ilyen antropológia mintha szükségszerűen arra a sorsra lenne ítélve, hogy egy elit rétegre korlátozódik. Mintha a végtelen személyek fönséges testvériessége helyett az átlagembereknek csak a tisztességes egymás mellett élésre lefokozott testvériesség juthatna osztályrészül. Ilyenformán csak valamilyen hasznos szolgálatra, esetleg némi örömszerzésre nyílik lehetőség, nem pedig a végtelenbe nyitott személyek egyesülésére. Ez érthető is, hiszen az ilyen autonóm antropológia csak az ember véges lehetőségeire számíthat, nem pedig Isten kegyelmének

hatalmával, azzal, hogy Ő nekünk adta önmagát; pedig ez végtelen lehetőségeinket valóban beteljesedett valósággá teheti.

A keresztény testvériesség antropológiája mást hirdet. Páratlanul bátran mondja ki az ember mélységeit, azzal, hogy mindez nem a kevesek kiváltsága. A testvériesség keresztény teológiája meg van győződve arról, hogy két határtalan személy végtelen érintkezése, amelyet a végtelen Isten abszolút titka vesz körül, minden ember számára lehetséges. Sőt, nemcsak lehetőség, hanem szent és könyörtelenül elvárt feladat is, amely minden embert kötelez: azokat is, akik nehézkesen vergődve élnek, azokat is, akiknek horizontja iszonyúan szűknek látszik, és azokat is, akiket csupán sodornak az élet fájdalmasan kisszerű gondjai. A keresztény antropológia senkit sem zár ki. Páratlan optimizmussal bízunk abban, hogy mindenkiben kialakulhat, és – mert nem történhet másképp – ki is alakul az a szeretet, amelyet a legkifinomultabb antropológia magasztal ugyan, de feltárni sohasem képes.

Ha az emberi mérték szerint gyakran oly kiábrándítóan primitív embertömegre gondolunk, amely fásultan és gondterhelten sodródik keresztül a történelmen, akkor valóban vélhetjük szkeptikusan és lemondóan, hogy a primitív önzésnek ebben a mocsarában legföljebb kivételesen ritkán jelenhet meg a fenséges szeretet csodája. De a kereszténység meg van győződve arról, hogy a magunkfajta tucatemberek mindegyikében végbemehet a szeretetnek e kifürkészhetetlen csodája, s ha ez nem történik meg, akkor az illető saját hibájából lesz elvesztett ember. (Most eltekintünk a gyermekkorukban meghaltaktól és más hasonló esettől, mert egyszerűen nem tudunk róluk eleget, s ez nem is fontos.)

Ez a keresztény optimizmus, mely – minden elit gőg ellenfele, eddig talán nem gondolta végig eléggé alaposan, hogyan születhet meg bennünk, átlagemberekben ez a csoda, mivel az ember üdvözülésének kérdését túlságosan törvényszabta modellekben képeltük el. Az üdvösséget és a kárhozatot néhány olyan parancsolat megtartásától tettük függővé, amelyeknek alig van közük e magasrendű szeretethez egymással és Istennel. Ez a keresztény optimizmus azonban nem szorítkozhat a keresztények tudatában egy szűk elitre, még akkor sem, ha pontosan nem is tudja, miként lehetséges az, amit valóságos bizalommal hirdet.

Ezenfelül elgondolkodhatunk azon is, mi teszi legalább távolról érthetővé, hogy fakónak és nyomorúságosnak tűnő mindennapjainkban megszülethet a szeretetnek e roppant csodája köztünk, szegény nyárspolgárok között. Bár az ilyen csoda csak tudatos szabadság tette lehet, nem szükséges azonban tudatosan kifejeződni s ezzel elkerülhetetlenül olyan patetikus fogalmakban megjelennie, amilyeneket mi itt kényszerűen használtunk. Ezzel azonban még mindig nem jutottunk el a valósághoz, ami mindig nagyobb és mélyebb annál, mint amit lelkes szavakkal kifejezhetünk.

Azt is beláthatjuk, hogy a legszokványosabb emberéletnek is vannak olyan pillanatai, amelyekben megszülethet ez az öntudatlan, de valódi és a végtelenbe nyúló szeretet. A mindennapi gondok közé szorult nyárspolgári élet normális menetében (s ide tartozik kultúránk élete is) adódnak néha alkalmak, amikor az üzem leáll, rések és hézagok keletkeznek, s tekintetünk látszólag a semmibe, valójában a végtelenbe pillant. És, ami még ennél is lényegesebb: feltehetően minden ember életében adódnak itt-ott olyan pillanatok, melyekben a józan hétköznapi szeretet – amely alig választható el az egoizmustól – hirtelen választás elé kerül. Döntenie kell, hogy szeressen-e viszonzás nélkül is, szavazzon-e bizalmat biztosítékok nélkül is, belemerészkedjen-e olyan értelmetlennek látszó kalandba, amely sosem fizetődhet ki.

Ezekben a pillanatokban az emberi szabadság válaszút előtt áll: vagy óvatosan gyáva lesz és visszahúzódik, vagy pedig merész bizalommal vállalkozik rá; a szó igaz értelmében a szabad személy biztosítékok nélkül is mer szeretni. Ilyenkor azután nincs már helye fontolgatásnak, a szabadság itt többre mer vállalkozni, mint amennyit a számító értelem jóváhagyna; önmagát és a személyt teszi kockára és belezuhan abba a kifürkészhetetlen, határtalan mélységbe, ahol Isten lakozik, akit végeredményképpen csak ebben a talajvesztett

zuhanásban lehet megtapasztalni. Isten talajtalan titkába zuhanva szabadságunk persze már nem figyel önmagára; zuhanását az teszi lehetővé, ösztönzi és öleli magához, amit Isten kegyelmének nevezünk; csak a kegyelem ajándékozhat meg a feltétel nélküli ugrás szabadságával. Mindez azonban nem változtat azon, hogy a végtelen szabadságnak és szeretetnek ez a csodája, tehát a testvériesség is, kialakulhat banális hétköznapiakban. Az ugródeszka (ha szabad így nevezünk azt, amire gondolunk) lehet nagyon keskeny és a sekélyes hétköznapiakból alig észrevehetően kiemelkedő. De az olyan kicsinységek (a Biblia nyelvén: a szomjazónak egy pohár víz), mint egy jó szó a betegágynál, lemondás egy kis előnyről olyannak a javára, akinek önzése felbőszít, vagy a mindennapi élet ezer más aprósága adhatja azt a szerény teljesítményt, amelyen keresztül megvalósulhat az önzetlen testvériesség, életünk egyetlen igazi cselekedete.

A keresztény hit meggyőződése az, hogy csak Isten és az emberek szeretete juttat el az üdvösségre. Ez több egyetlen parancsnál vagy kötelességteljesítésnél, ez a „törvény és a próféták” teljessége. Mégis megszülethet a közönséges hétköznapi alázatában is: minden feltűnés nélkül elvállalhatjuk azt a végső lemondást és Istenre hagyatkozást, amely részt ad nekünk Jézus végső odaadásában a kereszten. Az a testvériesség a legértékesebb, amely Isten szeretetéből fakad és abban teljeseedik be. S ezt a csodálatos értéket minden ember elérheti.

Hans Urs von Balthasar: Csak a szeretet hiteles

Fordította: Adamik Lajos

Előszó

Mi is az, ami keresztény a kereszténységben? Az egyháztörténet folyamán soha nem az adott végső választ, hogy több elhinni való misztériumra mutattak rá. Mindig valamiféle egységes célpontra törekedtek, amellyel igazolhatják a hit követelményét: valamilyen logoszra, amely bár sajátos, de azért meggyőző, sőt lenyűgöző természetű, s amely kitörve az „esetleges történelmi igazságokból” szükségszerűséget kölcsönöz nekik. Csodák, beteljesült jövődölések szerepet játszhatnak ugyan, (bár bizonyító erejük a felvilágosodás Biblia-kritikája óta alaposan megfogyatkozott), de a vonatkozási pont, amelyre utalnak, rajtuk túl található. Az egyházatyák kora, a középkor, a reneszánsz, amelynek számai napjainkba nyúlnak, ezt a vonatkozási pontot kozmikus és világtörténelmi távlatba helyezték. Az újkor a felvilágosodás óta antropológiai középpontra váltott át. Az első kísérlet korlátai kortörténetiek, a második viszont rendszerében elhibázott: amit Isten Krisztusban az embernek mondani akar, az sem a világ egészében, sem a sajátosan emberiben nem fejezhető ki szabályokban. Feltétlenül teo-logikus vagy inkább teo-pragmatikus: Istennek az emberre irányuló tette olyan tett, amely maga értelmezi magát az embernek és az emberért (és csak azután általa és benne⁵³⁸). Erről a tetről állítjuk most azt, hogy csak mint szeretet hihető: Isten saját szeretete ez, amelynek megjelenését Isten dicsőségének mondjuk.

A keresztény önértelmezés (és ezzel a teológia) célja nem lehet sem a vallásos világtudást felülmúló, csak isteni kinyilvánítással hozzáférhető bölcsesség (ad majorem gnosis rerum divinarum, az isteni titkok alaposabb megismerésére), és nem irányulhat a kinyilatkoztatás és megváltás révén végérvényesen magához eljutó, személyes és társadalmi emberre sem (ad majorem hominis perfectionem et progressum generis humani, az ember nagyobb tökéletességére és az emberiség haladására), hanem egyedül az isteni szeretet magadicsőítésére: ad majorem Divini Amoris GLORIAM, az Isteni Szeretet nagyobb DICSŐSÉGÉRE. Az Ószövetségben ez a dicsőség (kabod) Jahve fényességes fenségének jelenléte volt szövetségében (és ezen keresztül közvetítve az egész világnak). Az Újszövetségben ez a magasztos dicsőség a Krisztusban testet öltött Istennek a halálba és az éjszakába „végsőig” leszálló szereteteként értelmeződik. Ezt a legvégsőt (az igazi eszkatológiát), a világból-emberből kiindulva megsejthetetlen csak mint az „Egészen-Mást” vehetjük tudomásul.

Így ez a könyvecske is nagyobb művem, a „Dicsőség”, a „Teológiai esztétika” alap gondolatát világítja meg, amely kettős céljával tana az isteni dicsőség szubjektív tudomásulvétele, másrészt objektív önkifejtésének kettős tanrendszere. Azt mutatja meg, hogy ez a teológiai módszer korántsem a teológiai gondolkodás valamely mellékes és mellőzhető forgácsterméke, hanem sokkal inkább azzal az igénnyel kell fellépnie, hogy egyedül végérvényesként a teológia középpontjába kerüljön. A kozmologikus-világtörténelmi és az antropológiai igazolás ehhez képest legföljebb csak másodlagos kiegészítő szempontként léphet föl.

Az „esztétika” szót tehát itt tisztán teológiai értelemben használtuk, tudniillik mint a csak hitben észlelő befogadását a mindennél szabadabb isteni szeretet magát feltáró dicsőségének.

⁵³⁸ Az immanens aspektusról vö. „Gott redet als Mensch”, in: Verbum Caro, 1960, 73–99.

Ennek az esztétikának tehát így semmi köze a keresztény filozófiai esztétikához, sem a reneszánszéhoz (Ficino), sem a felvilágosodáséhoz (Shaftesbury), sem az idealizmushoz (Schelling, Fries), de a közvetítő teológiához (de Wette) sem, vagy netán ahhoz, amit Schleiermacher (Christlicher Glaube, S 9) esztétikai jámborságnak nevez. Legfőljebb Scheler fenomenológiai módszerével állítható párhuzamba, amely arra törekszik, hogy a tárgy közvétele magát. A teológia azonban teljesen figyelmen kívül hagyja a lét módszertani „behátárolását”. Nem törekedhetünk a tiszta szemlélet filozófiai „érdeknélküliségére” (epokhé mint apatheia a gnózis számára), hanem csakis arra a keresztény „indifferenciára”, amely az egyetlen alkalmas módszer az „öncélú” (abszolút), „érdek nélküli” isteni szeretet befogadására.

E vázlat egyedül e módszer lényegét veszi szemügyre, a tartalmi teljességtől teljesen eltekint – erre olyan kitűnő művek szolgálnak, mint Victor Warnach: „Agape, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie” (1951), vagy C. Spicq: „Agapé dans le Nouveau Testament” (1958–1959), részletes bibliográfiával.

Fölösleges említenem, hogy ez az írás nem tartalmaz semmi alapvetően újat, s hogy ami a teológiai hagyományt illeti, mindenekelőtt a nagy szentek gondolkodásának nyomát igyekszik követni: Szent Ágostonét, Szent Bernátét, Szent Anzelmét, Szent Ignácét, Keresztes Szent Jánosét, Szalézi Szent Ferencet, Lisieux-i Szent Terézét... A szeretve élők tudnak a legtöbbet Istenről, rájuk kell figyelnie a teológusnak.

A keresett módszer ad kegyelmi lehetőséget (kairosz) korunk teológiájának: ha ez a dolog nem érintené, úgy bajosan maradna még esélye, hogy eredeti tisztaságában találkozzon azzal, ami keresztény. Az itt következő kis munka ennyiben pozitív, építő kiegészítése „Schleifung der Bastionen” (A bástyák lerombolása) című korábbi írásomnak, amely szabaddá tette az építéshez szükséges területet.

I. A kozmológiai redukció

Az egyházatyák, hogy a világot a keresztény üzenet hihetőségéről meggyőzzék, ezt az üzenetet a világvallással vetik egybe, amelyet hol sokféleségében (Eusebius, Arnobius, Lactantius), hol vallásos-filozófiai összefoglaltságában (Justinus, Origenes, Augustinus) szemlélik. A kereszténység e háttér előtt a világ töredékes értelmének (Logosz szpermatikosz) beteljesedéseként szerepel. Ez az emberré lett szóban (Logosz szarx) jut el egységéhez, teljességéhez és megváltott szabadságához (Klemens, Athanasius); e háttér előtt beteljesedést hoz, de egyszersmind megtérést is kíván, mivel a rész-logoszok valamennyien abszolútnak tették meg magukat, s ezzel az igazi Logosznak bűnösen ellenálltak (Augustinus a Civitas Dei-ben). A kozmológiai beteljesedésnek ebbe a rendszerébe iktatták be minősített kivételként az Ó- és az Újszövetség kapcsolatát⁵³⁹, hisz az Ószövetség prófécia-struktúrája és a beteljesülés az Újszövetségben itt lett nyilvánvalóvá. A kereszténységet hihetővé kellett tenni úgy is, mint az összes töredékek egyesülését, de úgy is, mint a zűrzavar megváltását és ezzel az eltévelyedettek megtérítését. Mindez nehezebben ment, ha statikus kozmoszt vázoltak fel hozzá (mint Dionysius, hiszen az ő világépítményében alig marad hely Krisztus számára), mint amikor a kozmoszt „történetként” beszélték el; akár dualista drámaként (manicheizmus) szerencsés kimenetellel (Valentinus); akár a „semmihez sem hasonló”, lesüllyedt isteni birodalomként vagy mennyei Jeruzsálemként, amely vőlegényétől hazakísérve zarándokol az időkön át (Origenes, Augustinus a Vallomásokban, 11–13. könyv), akár kilépő és visszatérő természetként (Eriugena, Aquinói Tamás, Ficino, Böhme,

⁵³⁹ Éles elhatárolás nélkül: mert hisz a Bibliát a világtörténelem összefoglalásaként is olvasták, nemcsak Izrael szövegének könyveként.

Schelling), akár anyagként, amely a Logosztól megtermékenyítve Szophiává érlelődik ki (Szolovjev), vagy a menyegzős „Ómega-nap” felé „fejlődik” (Teilhard).

Ezt a módszert filozófiának és teológiának a régi kultúrákból magától értetődően átvett azonossága tette lehetővé, sőt: a természeti és a természetfölötti rend egysége: Isten nyilvánvaló a világ kezdetétől, Ádámotól fogva; a pogányok nem ismerik el a világosan Felismerhető (Róm 1,18 sk); a „kinyilvánított örök hatalom és istenség” iránti engedelmséget „megbocsáthatatlanul” megtagadják; ennek büntetése a megalázó bálványimádás. A régi világ egységesítő elvei: a sztoikus világlogosz, a neo-platonikus létpiramis az anyagtól a lényegfölötti Egyig vagy Róma világegyesítő hatalmának absztrakt fensége így mind sematikus előrajzolata az Izrael történetén keresztül közelgő, a kozmoszt és az ökumenét betöltő személyes Isten-Logosznak. Benne mint „az eszmék igazi helyében” teremtdött a világ, és csak ráirányulva tehető érthetővé. A kereszténység diadalmas útja Rómaig és Rómából kiindulva a föld határáig: kellett-e ennél több annak bizonyításához, hogy az eszmei beteljesedés egyben a valóságos is? „Ami csak jó van és szép, az mind a miénk”.⁵⁴⁰ A karoling akadémia, Alkuin vezetésével, miért is ne fogadta volna el, hogy az ókori filozófiát a Logosz világította meg, miért is ne látta volna Szókratészben Krisztus tanítványát? Miért is ne merített volna Boethius keresztény vigaszt a filozófiából, hiszen annak kozmikus fenségén tűnődve látja meg az Egy Logoszt? Az isteni szellemmel átitatott antik világkép, akár platóni avagy arisztotelészi, akár sztoikus avagy plotinoszi-prokloszi távlatból nézzük, mindenképpen magába foglalt egy istenképet; szakrális világ képe volt ez, amelyből formálisan nézve csak a középpont hiányzott. Amikor ez magát beléje helyezte, a szeretet kozmikus erői túlsordulásig telítődve jelentek meg Isten Agapéjában. Az Aeropagita szerint ezt joggal mondhatjuk az igazi Erósnak, hiszen magához vonz minden erőszi erőt, amely csak a teremtésben működik. A bibliai Szophia emberré válva mindennek örökösége lesz, s ezzel kielégíti a népek minden bölcsességvágyát (philo-sophia), de öröklí is annak értelmi egységét és racionalitását: a filozófiától a keresztény-teológiai világmindenségbe vezető beteljesedés a kegyelem és a hit fénye által megvilágított és megerősített értelmet a lehető legmagasabb rendű egységben látással ajándékozza meg. Ehhez mérten szinte feleslegessé válik a kinyilatkoztatásban valamilyen külön egységesítő elvet keresni.

Csak ebből a távlatból érthető meg és fogadható el a középkor végén egy olyan elképzelés, mint Cusanusé (De pace fidei, 1453): az évszázadokon át Boethiusnak, Dionysiusnak, Alkuinusnak nyújt kezét. Mivel a földi vallások sokfélesége elviselhetetlenné válik, Krisztus világlogoszi szerepében egybehív egy mennyei zsinatot, amelyen valamennyi felekezet képviselője fellép, és a Logossal, illetve képviselőjével, Péterrel folytatott beszélgetés meggyőzi őket belső egységükről. A bölcsesség valamennyi tanában, mondja itt Krisztus, „nem mindig valami más hitet találtok, hanem mindig egy és ugyanaz jelenik meg. Mert... egyetlen bölcsesség lehetséges csupán”, mely eredetileg egybefogta (complicatio) az összes részbölcsességet. Az istenek sokfélesége mögött az istenség egysége rejlik, minden igazi teremthitből kibontható a Szentháromság tana, minden igazi profetikusan vallásnak a megtestesülésben kell valahogy beteljesednie stb. Ilyen közmegegyezés azonban csak ott lehetséges, ahol közös háttérként elismerik, hogy Isten Egészen-más és mindig nagyobb: „Isten mint teremtő Három és Egy; Végtelenségében pedig sem Három, sem Egy és egyáltalán semmi sem abból, ami kimondható. Mert az Istennek adott nevek a teremtményektől származnak, ő viszont önmagában kimondhatatlan és fölötte áll mindennek, ami megnevezhető és kimondható lehetne.” A vallások sokaságát, fejezi be Cusanus, mindenekelőtt a műveletlenek együgyűsége okozza, inkább a rítusok különböznek, nem pedig az, amit ezek közvetítenek. A bölcsök valamennyi vallásból könnyen egymásra

⁵⁴⁰ Justinus: Apg II, c 13.

találhatnának azon a szellemi helyen, ahol az összes részbölcsesség katolikus-an-egységesen összpontosul.⁵⁴¹

A reneszánsz ugyanennek a módszernek újabb diadalát hozta meg. A hitélet vesztett skolasztikus rendszerezetésnek és a hitélet vesztett szerzeteskedésnek új aranyalapot adott, az antik és az egyetemes emberi bölcsesség hagyományát. Emiatt viszont úgy érezhette, hogy ő az, aki a kereszténység lényegét, ezzel belső katolikusságát, ezzel pedig hitéletét visszaadja. Dante tette meg az első nagyszerű lépéseket, Petrarca fedezte fel újra a skolasztikus Ágoston mögött a „Vallomások” egzisztenciális Ágostonját, aki a platonizmus keretei közt keresi a beteljesítő vallást; a „De vera religione”, a fiatal Ágoston írása mindenfajta reneszánsz teológia modelljének tekinthető. „Számunkra, akik keresztények vagyunk” – írja Petrarca Giovanni Colonnának – „a filozófia csak a bölcsesség szeretete lehet; Isten bölcsessége azonban Logosza, Krisztus; őt kell tehát szeretnünk, hogy igazi filozófusok lehessünk.”⁵⁴² A szerzetesség is általa és a humanisták révén válik újra hitelessé, azzal, hogy a kontemplatív élet egyetemes emberi formájaként fogják fel és élük is: Lullustól az út a „Contemplationes” kiadójáig, Lefèvre d’Etaples-ig vezet; az isteni szó imádatának aranyalapját az emberiség valamennyi tiszta vallásos logoszának tisztelete kapja meg (filo-lógia, Erasmus). A bibliai és az ókori bölcsesség mélyebben egymásba vetítődik. Ficino „Concordantia Mosis et Platonis”-ában például Platón adja az Újszövetség racionális megvilágítását, ő maga viszont az Ószövetségből eredeztethető. A 12. század reneszánszában az evangélium és a humanizmus egyszer már kölcsönösen feltételezték egymást⁵⁴³, ez megismétlődik a 15. és 16. században.⁵⁴⁴

A tiszta logoszhoz való visszatérés, amely a humanisták számára egyben a tiszta bibliai szó hívása is volt, indította el a reformációt is; ez pedig, filozófiai megalapozás nélkül első ízben szembesíti védtelenre vetkőztetve Isten evangéliumi szavát a keresztény hittel. Annyira, hogy az ige „hitelreméltóságának” kérdését háttérbe szorítja, nehogy emberi-racionálisan próbálja igazolni a tiszta szó tiszta hitének tiszta engedelmisségét, s ezzel erejét vegye. Balsorsa lesz a reformációnak, hogy a választ az újonnan feltett kérdésre megnehezíti a hitnek polemikusan leszűkített fogalma, sőt csaknem lehetetlenné teszi az a helyzet, amelybe a keresztény egyház a nyugati egyházszakadás miatt került. A kezdődő újkor előtt semmi sem ronthatta le annyira a keresztény hit hitelreméltóságát, mint éppen az egyházszakadás: éppen azért, mert a filozófiai világkép támaszától eltekintettek, az evangéliumi szó sajátos hitélet csak az biztosíthatta volna kifelé, hogy szoros engedelmisségben Krisztus főparancsa iránt békéjét megőrzi az egységben.⁵⁴⁵ Ehelyett a felekezeti vita, a civódás keresztény belügyek körül teljesen a háttérbe szorítja a keresztény hit hitelreméltóságának teológiai kérdését. Egyenesen kényszerítik a vitát szemlélő külvilágot, hogy most már következetesebben és radikálisabban haladjon tovább a reformációt előkészítő utakon. Semmi sem annyira izgató

⁵⁴¹ Op. omnia VII (Meiner 1959), 7, 11, 16, 20, 62.

⁵⁴² Ep. Famil. IV. 4. Előtörténetéhez: Jean Leclercq: L’Amour des lettres et le désir de Dieu (Cerf, 1957). Uo.: Études sur le vocabulaire monastique au Moyen-Age. (Studia Anselmiana 48, Róma, 1961.)

⁵⁴³ M.-D. Chenu: La théologie au XII^e siècle (Vrin, 1957).

⁵⁴⁴ Vö. Renaudet munkáit, valamint „Courants religieux et humanisme etc.” (Colloque de Strasbourg, 1957; P.U.F. 1959).

⁵⁴⁵ Lessing egy satirikus példázatban mutatta meg, hogyan veri fel éjjel álmukból egy palota lakóit a kiáltás: „Tűz van!”, s ki-ki azt az értéket akarja megmenteni, amit birtokának vél: különféle alaprajzokat, amik mind az egykori építőre utalnak: „Csak ezt tudjuk megmenteni – gondolta mindegyik –, a palota ott nem éghet valóságosabban, mint ahogy itt áll.” S így mindegyikük kiszaladt az utcára a maga alaprajzával, ahelyett, hogy a palotán segített volna. Mutogatják egymásnak az alaprajzot, hogy hol ég, de egyiküket sem érdeklik azok a helyek, melyek nincsenek az ő rajzukon: „Itt oltsa a tüzet, akinek kedve van hozzá, én nem, az már biztos!” (Theol. Schriften III, 95 sk.).

Szolzovjev ugyanilyen keserűen mesél el egy példázatot az összkereszténységről, a keleti és a nyugati skizmáról egyaránt (Russland und die Universale Kirche. Werke, Wavel II [1954], 184 sk.).

talán az újkor szellemtörténetében, mint az, hogy a régi világkép milyen észrevehetetlenül siklik át az újra: ami tegnap még teológia volt vagy annak látszott, az mára egyszer csak filozófiává és racionalizmussá alakult.

A reneszánsz világképe az újraélesztett antik volt, azaz vallásos–mitikus: a planéták szellemeit vagy kozmikus erőket már Dante kora angyaloknak, intelligenciáknak avagy „istenek-nek nevezte, de hát Timaioszt isteneit is a demiurgosz „teremtette”, és oltotta bele a világba. A megtestesülés keresztény tana mögött háttérként mindenütt ott húzódik egy léttel, szellemmel telített kozmosz, a „vallás mint olyan” tehát (miként Boethius *Consolatio*-jában) ismét bemutatatható magában is, anélkül, hogy az értő olvasó elvesztené a kapcsolatot a magasabb rendű keresztény szintézissel.

Thomas More „Utópiá”-ja (1516) szellemileg egészen közel áll Cusanus mennyei zsinatához, és ezért még távol van attól, amit később a minden felekezeti különbözőséssel toleráns „természetvallás”-nak hirdettek. Az utópisták vallása a nyilvánvaló alapigazságokra redukálja a kereszténységet. Zárójelbe teszi az egyháztörténet folyamán becsúszott torzképződményeket és jóindulatúan relativizál esetleges „pozitivitásokat”. Ezért hatott az utópistákra olyan „hihetetlenül erősen” a kereszténység új meghirdetése, mert „leginkább ez felelt meg annak a vallásnak, amely közöttük a legtöbb követőt számlálja”. Az erőszak mellőzése a vallás valamennyi területén, de főleg a terjesztésében Krisztus lelkületének felel meg, a javak közössége „az első apostolok közös életének, amit Krisztus annyira dicsért”. A személyes és közös imával táplált tiszta alázatból és örömteli szeretetből fakadó istenhitben krisztusian ragyog át: az eleven hit a túlvilágban, a halál értelmezése, a csodák elfogadása, embertársaink önzetlen szolgálata, amely „mindenfajta háláról teljesen lemond”, „melynek során annál nagyobb tisztességben részesülnek mindnyájan, minél inkább [embertársaik] rabszolgáiként viselkednek”, a cölibátus és a szerzetesség elterjedése, a papok iránti alázat, a gyónás és megbocsátás kölcsönös gyakorlása, a szabály, hogy senki sem vesz részt az istentiszteleti áldozaton addig, amíg nem békült ki embertársával és nem szabadult meg valamennyi szenvedélyes indulatától, az általános meggyőződés arról, hogy az isteni kegyelemnek köszönhetjük életünket: az ilyen vonások kellőképpen bizonyítják, hogy Utópia vallása a kereszténynek „szimbóluma”, miként a középkorban a Grál „szimbóluma” volt a szakramentálisan megformált keresztény életrendnek. Csak ennek a szimbolikának a keretei közt merülhet fel Utópia hívőiben a kérdés: „nem maga Isten kívánja-e a felekezetek különféleségét, avégből, hogy egyik forma a másikat ösztökélje”; és ha az értekezés végén kifejezik Istennek azt a készségüket, hogy „egy jobb vallást, Istennek tetszőbbet” vegyenek fel, amennyiben van ilyen, de megint azzal a megszorítással: „hacsak Istennek nem éppen a vallások sokfélesége kedves”.

Ez, humanista virágnnyelven, még mindig keresztény világ-Logosz, lényegére vetkőztetve és absztrahálva. Ezért lesz sikerük a „harmadik erő”⁵⁴⁶ embereinek, és pedig annál tudatosabban, minél inkább visszamutatnak a lényegre – megcsömörödve a szétziláló egyház vitától. A reneszánsz platonista világképe azonban maga is visszatekintett; az előretörő természettudománnyal szemben már anakronisztikussá vált. „Istenek nélküli” világra törekedett, s ezzel maga emberissé vált: az antik-keresztény össz-Logosz helyére észrevehetetlenül, fokozatosan a „természetes” vallás, etika és filozófia kerül, ahogyan ez a népek és korok közös természetének megfelel. A kinyilatkoztatás fogalmának egy része (Róm 1,18 sk. szerint) is csatlakozik ehhez a természetvalláshoz, másik része pedig a „pozitív” vallásokhoz, kereszténységhez és a többihez. E vallásoknak most már egyre sürgetőbb idézésekre kell megfelelniük a természetes emberiség-vallás ítélszéke előtt.

⁵⁴⁶ Friedrich Heer: *Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters* (Fischer, 1959).

Herbert of Cherburynél tudatosan megtörténik a réges-rég előkészített áttörés: az istenismeret és az istenszolgálat leválik a kereszténységről és önálló vallástudomány talajára áll. Minden állítólagos vagy valódi kinyilatkoztatásra hivatkozó vallás köteles ennek formális uralma alá rendelni magát. More-nál és a következő korszak legtöbb angol szabadgondolkodójánál a természetes istenfogalom még át van itatva a keresztény hagyományból származó tartalmakkal, mozzanatokkal – ezekre szerintük a tiszta ész volt képes rátalálni és felelni is tud értük. Mivel a régi antik-keresztény teo-kozmológia mindenütt hozzátartozik a feltételekhez (és ezzel a felelősséghez is), ez igen nehézzé teszi a választ arra a kérdésre, hogy milyen alapra kell helyezni a keresztény lényegét ahhoz, hogy hitre méltóvá váljék. Filozófia és teológia szintézisének ürügyén a kettősség végighúzódik a következő időszak nagy kísérletein. A jelentéktelenebb gondolkodók viszont a tiszta „észvallás” radikalizmusát művelik, amely a kozmológiai kritériumok helyett végérvényesen az antropológiai ismérvekhez fordul.

Hol helyezkedik el Leibniz? Szemlélete a keresztény kinyilatkoztatásról törés nélkül illeszkedik filozófiai világképebe. Ha a Teremtő akaratát abszolút bölcsessége és jósága határozza meg, akkor a lehető legfőbb jót valósítja meg. Ez pedig nem csak az Istent megismerő és neki válaszoló szellemi-értelmes monádok mindenségét követeli meg, akik felemelkedve tükrözik bölcsességét és jóságát. A kinyilatkoztatásnak pusztán kívülről elfogadott igazságait is (mint *vérité de fait*) fokozatosan be kell sorolni a „megértettek” közé, hiszen eleve nem állhatnak ellentmondásban az örök észigazságokkal, sőt végül tökéletesen ki kell fejezniük azokat – ez megfelelő magyarázatukat teszi szükségessé. A kegyelem beteljesíti a természetet, Isten a két birodalmat elválaszthatatlanul, egyszerre akarta és hozta is létre; az egész egyetlensége és az örök isteni kiválasztás ténylegesen egybeesnek. És mivel személyes bensőségében minden szellem-monád visszatükrözi a mindenséget, a tudatosság és világosság különböző fokozataiban, leolvasható róla Isten egész világterve is. Leibniz, az egyszerű istenhívő keresztény minden utat megnyitott a német idealizmus számára. A kozmológiai háttér immár nem a keresztény lényeg igazolására szolgál; megkülönböztethetetlenül felszívta magába.

Tovább lehet ugyan menni ezen az úton, és a természetes vallás nevében tagadni lehet minden „természetfölöttit” vagy „pozitívat”, gondolatilag azonban mélyebbnek látszik, ha a kinyilatkoztatás fogalmában magunk mögött hagyjuk természet és természetfölötti ellentétét, és ennek megfelelően az észvallás és pozitív vallás közti ellentétet is. Az előbbihez a pietizmus jelölte ki az utat: az isteninek benső, közvetlen szellemi megtapasztalása emberi jelenség, mégis jogosan viseli a kinyilatkoztatás nevet; az ilyen tapasztalat révén átvilágítható minden pozitív tény, legyen akár dogmatikus, akár kultikus. A pozitív tehát (mint *vérité de fait*) ugyan meghatározott, viszonylagos helyen áll a történelmi, tér-időbeli összefüggésben. Ugyanakkor azonban kozmikus, egyetemes történelmi szükségszerűség megnyilatkozásaként is magyarázható és igazolható. Herder az „Eszméi”-ben majd látnoki erővel festi meg az isteni világ-Logosz kultúrákban és vallásokban kibontakozó gazdagságának freskóját, amelyben a kereszténységnek is megtisztelő hely jut; Lessing a „Nátán”-ban az igazi gyűrű kérdését hozza majd újra elő az etikus vallásosság „csodatévő” gyakorlatával szemben mindenfajta felekezeten, az „Emberi nem nevelése”-ben pedig a „fejlődés” vezérfonalára fűzi fel a formákat. A kinyilatkoztatás eszerint az emberiség belső vallásos dimenzióinak kihámozása; „nem ad az embernek semmi olyat, amit az nem szerezhetne meg maga is, ... mindössze gyorsabban és könnyebben adja.”⁵⁴⁷ Mindkét motívum – az isteni szellem kozmikus szimbolizálása a vallásokban és a kultúrákban, illetve a mitikus-jelképes formák egyetemes történelmi fejlődése – diadalát ünnepli majd a romantikában és az idealizmusban.

⁵⁴⁷ Erziehung des Menschengeschlechts 4.

Végül Schelling filozófiája, még Hegelen is túl, utoljára fogja őket össze keresztény előjel alatt: a „Mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiája”-tól tekintete messze visszapillant: Eusebius „Praeparatio evangelica,” Augustinus „De vera religione” és Cusanusnak a Logosz elnöklete alatt megrendezett mennyei zsinata jelenik meg előttünk. Ugyanebben az időben írta meg Drey a maga apologetikáját: „Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung” (Apologetika mint a megnyilvánult kereszténység isteni voltának tudományos bizonyítása, 1838–1847). A kereszténység pozitív „megjelenése” itt még egyszer beteljesítő lezárása lesz az „általános kinyilatkoztatásjelenségnek”: az emberi szellem lényegéhez tartozik, hogy az Abszolútumtól kinyilatkoztatást kapjon (emiatt alapja minden történelemnek az ős-kinyilatkoztatás); az ember testi szervezetének viszont az felel meg, hogy mindezt mitikus-szimbolikus alakban és történelmi „hagyományként” fogadja. Sugallat („jövendölés”) és csoda arra szolgálnak, hogy tanúskodjanak a „kinyilatkoztatás beteljesedéséről Krisztusban”. Ha a romantikus-katolikus teológia összeomlását követően és az újszolasztika kialakulásával szigorúan megvonják a határokat kegyelem és természet között (Scheeben), akkor az egész régi igazolásból nem marad semmi: a kozmikus és történelmi „háttér” (legalábbis túlnyomóan) „természetes” módon nem igazolhatja többé a kereszténység természetfölöttiségét. Az a történelmi dinamizmus, amelyet Hegel és Schelling felrajzolt, semmiképp sem közvetíthet a természet és a kegyelem rendje között. Így már csak a jövendölés és csoda külső utalásai maradnak meg. A misztériumok közötti összefüggések belső „megértése” (intellectus) a keresztény hit feladata marad.

II. Az antropológiai redukció

Eközben a kozmológiai redukció mellett régóta utat tört magának egy másik is, amely az igazolás helyét az egyre inkább istenítlenített (és ezért a kereszténységgel többé nem versengő) kozmosz helyett egyre inkább az emberre mint a világ foglalatára építette rá bizonyítását. Az ember „határ” (methorion) világ és Isten között: az ókori és patrisztikus kép újjáéled a reneszánszban, az ember méltóságának sokféle dicséretében. Ő Isten partnere; a párbeszédük azzal végződik, hogy maga Isten lesz emberré. Nem csupán mikrokozmosz az ember, de a fejlődő természettudományokban a kozmosz új képeit is felvázolja, amelyeket eszével mindjárt felül is múl. Ilyen lényként mutatja be majd őt Kant, a felvilágosodást lezáróan. De a kereszténységet már jóval előtte az emberi természethez mérik. Nagyszerűen és minden más kísérletet messze túlszárnyalva tette ezt Pascal: szerinte az ember a racionálisan nem megfejthető, ijesztő khiméra, akinek az Istenember tükrére van szüksége ahhoz, hogy feloldhatatlan aránytalanságai, „grandeur” és „misère” dialektikus egymásba fonódása egy rendbe kerülhessenek: itt rejlik az egzisztenciális apologetika, avagy az „immanens módszer” kezdete.

A felekezeti vita és a varázsától megfosztott világkép együtt eredményezik azt, hogy egyszerűen a tisztán humánus és nagyrészt etikus vallás felé fordulnak. Annál is könnyebben igazítható hozzájuk a kereszténység, mivel mindkettő egyetemes emberi igénnyel lép fel, s ezért belsőleg is egyetemes formát igényel. Spinozától (Tractatus theologico-politicus, 1670) Mendelssohnig át Bergsonig (Deux sources de la morale et de la religion, 1932) a liberális zsidóság maga is helyeselte ezt a mindenfajta nemzeti korlátot szétfeszítő, egyetemes emberi vallást. John Locke „Az írás szerinti kereszténység ésszerűsége” című művében (1695) az „antropológiai istenbizonyítást” mutatja be (szellem csak szellemből eredhet). Innen John Toland „Titoktól mentes kereszténysége”-hez (1696) és Matthew Tindal „Teremtéssel egyidős kereszténysége”-hez (1730) vezet az út. Locke szerint az embernek az a kötelessége, hogy a hozzá érkezett kinyilatkoztatást értelmének mércéjén mérje meg, Toland szerint pedig az, hogy Jézus egyszerű, egyetemes emberi igehirdetését megszabadítsa őskeresztény

álcazásaitól a pogány (szakramentális és dogmatikus-spekulatív) misztériumok álruhájától, amelybe az öskereszténység öltöztette. Tindal szerint az augustinusi „Civitas Dei ab Abel”-jét határozottan szekularizálni kell természetes vallássá Isten dicsőségére és az ember javára. Ebben aztán semmiféle papi tekintélynek nincs joga a legkisebb változtatáshoz sem. Ilyesféleképpen válik Krisztus a tiszta igazság tanítójává és a tiszta élet példaképévé; a „helyettesítő szenvedés” páli tanítása és ezen az alapon a bűnös megigazulása viszont lehetetlenné és esztelenné (ezt állítja Thomas Chubb: „Az igaz evangélium” című művében, 1738). Csak majd Schleiermacher kísérli meg a lehetetlent, hogy Pált és Luthert újra összehangolja egy antropocentrikus teológiában.

Kantban a redukció bevégeződik: az ember számára minden szigorú értelemben tudható az érzéki szemlélet és a fogalom szintézisére korlátozódik, ezen túl, a „tiszta észben” található minden „eszmé”-ről kiderül, hogy csupán az etikus cselekvés lehetőségének „gyakorlati” feltétele. Cselekedve tudom, hogy nem cselekedhetek másként, csak ha feltételezem egy egyetemes („katolikus”) norma kategorikus érvényességét, amely engem mint empirikus szubjektumot tökéletesen meghalad, s magába foglalja a szabadság, a halhatatlanság és az istenség eszméjét. Az emberi természetnek olyan megfoghatatlan mélységei nyílnak itt meg, amelyek előtt Kant ámulva áll, s amelyek annál megfoghatatlanabbá válnak számára, minél jobban elmélyed bennük: „Mert van bennünk valami, amit nem győzhetünk eleget csodálni, ha egyszer szemügyre vettük. Ez egyúttal az is, ami az emberiség eszméjét olyan méltósággal ruházza fel, amit az *emberben* mint a tapasztalás tárgyában nem is sejtenénk... Hogy *képesek* is vagyunk arra, amiről egészen könnyedén és világosan megértjük, hogy *kötelességünk*, az *érzékfölötti embernek* ez a fölénye az *érzékivel* szemben, azé, akivel szemben az utóbbi (ha összeütközésre kerül sor) *semmi*, bár ez a maga szemében *minden*: ez az erkölcsi, az emberiségtől elválaszthatatlan képesség a legmagasabb csodálat tárgya. Minél tovább szemléljük ezt a valóságos (nem kigondolt) eszményt, annál jobban nő a csodálatunk. Talán meg lehet tehát bocsátani azoknak, akik e megfoghatatlanságtól félrevezetve a bennünk lévő *érzékfölöttit*, gyakorlati jellege miatt természetfölöttinek tartják, azaz olyasvalaminek, aminek egyáltalán nem mi vagyunk az urai és gazdái. Egy másik és magasabb szellem befolyásának vélik, pedig ebben nagyot tévednek ...” Kant számára itt rejlik „az Új Ember problémájának a megoldása, és minden látszat szerint ezt célozta meg még a Biblia is”; ez az a „bibliai hittan, amely az ész segítségével belőlünk kibontakoztatható”⁵⁴⁸, ezt nevezi Kant „tiszta valláshitnek”.

Itt keresztezi egymást az újkor valamennyi útja. Legelőször is itt rejlik az átmenet Luthertől Karl Barthhoz. Luther elvetette az (arisztotelészi) értelmet, hogy a hitnek helyet csináljon: ez az értelem időközben kartézianus alakot öltött, tudományosan világot konstruáló ésszé lett. Ez a prométheuszi funkció Kantnál kritikusan az ember irányítható funkciójává szűkítődik, amelynek így semmi köze sincs a valláshoz. A fiatal Karl Barth ezért mondja „bálványgyárnak” s az igaz hit ellentétének. S bár Kant ezen túlmenően az empirikus ember és az emberiség eszméje közötti tiszteletet parancsoló távolságot hozzárendeli az etikához a kibontakozás tereként, végeredményben ez is csak az ember egyik lehetősége marad, bármilyen gyakorlati és egzisztenciális. Ha a keresztény hit nem vezethető vissza e két funkció valamelyikére, akkor mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófián túl kell elhelyezkednie. De hogyan, ha az etikai szubjektum Kant által felmutatott dimenziója a végtelen, abszolút szubjektivitáshoz vezet, s ebben a térben játszódik le a vallásos feszültség a véges és a végtelen szubjektivitás között? Visszakérdezve: ki az abszolút szubjektivitás? Az ember transzcendens struktúrája? – akkor jogos az ateizmus vádja Fichtével szemben, akkor

⁵⁴⁸ Streit der Fakultäten I, Allgemeine Anmerkung.

Kant egyetlen logikus folytatása Feuerbach, amennyiben az ember és emberiség közötti feszültséget nevezi „az isteni”-nek.

A fiatal Schleiermacher az elől akar kitérni, amikor túllép elméleti és gyakorlati észen, „metafizikán és erkölcsön” – ezeket a prométheuszi ember önálló funkcióiként átengedi Kant ítéletének; ő a szubjektumnak egy harmadik „képessége” után kutat, melyet először (a „gondolkodással és cselekvéssel” ellentétben) „szemlélet”-nek és „érzés”-nek nevez.⁵⁴⁹ „Minden szemlélés forrása az, hogy a szemlélt tárgy valahogyan hat a szemlélőre” – ezáltal azonban a teljességet tapasztalja és érzi meg. Ez a két mozzanat tehát eredendően kimondhatatlanul egybetartozik, még mielőtt szétbomlik „kép”-re és „érzés”-re.⁵⁵⁰ Ezért a „hittan” az első formulát a másodikkal, a „feltétlen függőség” tételével helyettesíti s benne e ráhatás őstapasztalatát fejezi ki. Ez azonban „nem tudás vagy cselekvés, hanem az érzés vagy a közvetlen öntudat meghatározottsága”.⁵⁵¹ Kétségtelen, hogy itt a történelem korábbi korszakához nyúlnak vissza. Szent Tamást (és Arisztotelészt) Kant módjára értelmezik és eljutnak Augustinushoz – Platónhoz: a véges szubjektumot közvetlenül világosítja meg a végtelen és a teljes jó. A vallásos embert merő passzívumként (pathein ta theia) írják le, csak most már radikalizálják minden „metafizika és erkölcs” lutheri-kanti-(barthi) feladása révén. Ezt az őstapasztalatot mégis a leghatározottabban a vallásos érzület megnyilvánulásának tartják, s így megmarad az ember egyik „képességének”.⁵⁵² Ezt a képességet filozófiai gondolkodásunk megvizsgálhatja: (a „dialektikában”) kimutatjuk a végtelenről való mindenfajta gondolkodás belső végességét és polaritását, s ezzel a függőséget az Elérhetlentől és Végtelentől. Másrészt viszont történelmi adottság a keresztény hívő érzület. Ha ezt elemezzük és kimutatjuk lehetőségének feltételeit, akkor felfedezhetjük, hogy érintettségünk származhat a „Názáreti Jézus” hatásából. E hatás segítségével tudott a hívő ember kijutni büntudatából és szétesettségéből, s a mindenséggel (Istennel) kiengesztelődni és megbékélni. Minden azon fordul, hogy Schleiermacher dogmatikájában a krisztológiát a hívő megváltástudat alá rendeli, lehetőségének feltételeként: a dogmatikus tételek egyedül e hívő tudatra épülve lehetnek egyáltalán tudományosak. Ha nem akarjuk Krisztus történeti hatását „tisztán empirikus”-nak (és ezzel dogmatikailag jelentéktelennek) meghagyni, akkor értelmezhetjük a szellem belső történetiségének kategóriája segítségével (Schelling). Így azonban legjobb esetben az abszolút szellem („mítosz”-beli) jelképes önábrázolásainak fejlődési folyamatában juthat el a beteljesedéshez („kinyilatkoztatás”). De erre az útra (amelyen Drey a maga megoldásához eljutott) Schleiermacher nem lépett rá.

A 19. és a 20. század folyamán Schleiermachernek a lutheri pietizmusban gyökerező elgondolását az összes elgondolható ortodox és liberális változatában végigjátszották. Legutoljára Bultmann támasztotta fel: amit ott érzésnek hívtak, azt itt egzisztenciának; ami ott szétesett büntudat, az itt a világba beledobottság létformája, szorongásban és félelemben kiszolgáltatottság; ami ott a kiengesztelődség tudata volt, az most (platóni-kanti? jánosi?) a „világtól megfosztottság” lesz. A létünkben végbemenő „folyamat” pedig ismét oksági kapcsolatba kerül a Názáreti Jézus megváltó halálának a történetiségen át hozzánk jutó kérügmájával. Ereje a kérügmában rejlik, hogy történetileg-tényszerűleg mi zajlott le emögött, attól végeredményben eltekinthetünk (amint ez végső soron a schleiermacheri dogmatika számára is nélkülözhető volt⁵⁵³). Nincs semmi, amit történetileg „látnunk”

⁵⁴⁹ Reden über die Religion, második beszéd {Ausgabe R. Otto}.

⁵⁵⁰ Uo. 42, 46-50.

⁵⁵¹ Der christliche Glaube (2. kiad., 1830), Einleitung, § 3–4.

⁵⁵² Reden I, 13. 1.

⁵⁵³ A „Christlicher Glaube” – (Keresztény hit)-ben valamennyi alaptétel kifejtése háromszoros vetületben történik: a hithű szubjektum érzelmeként, a kozmosz állapotáról és Istenről való állításokként. A második és

kellene; a hitet a meghirdetés igéjében kell megragadnunk, amely már eleve megragadott bennünket. A hit mércéje (mert próbaköve) itt is az ember létezése. Ennek feltámadása jelenti a döntő, az egyetlen csodát, amely Lessing szavaival az összes többi fölöslegessé teszi: „csak annak van szüksége csodákra, aki felfoghatatlan dolgokról akar meggyőzni, hogy az egyik felfoghatatlant a másikkal tegye valószínűvé. Nem így az, aki csak olyan tételeket ad elő, melyek próbakövét mindenki magánál hordja.”⁵⁵⁴

Végül a katolikus teológia is úgy hitte, hogy föl kell használnia ezt a korszerűvé vált próbakövet. Ez történt a századfordulón az úgynevezett modernizmusban; központi tétele röviden annyi, hogy az objektív dogmatikai tétel mércéjét érthetősége adja, hogy milyen jó hatással van, milyen kiegészítő-kitöltő szerepet tölt be a vallásos ember életében. Tökéletesedése során persze át kell mennie mindenféle kisebb-nagyobb halálon és megtérésen. Ezt követeli tőle a nagyobb igazság, amelyet csak így tud magáévá tenni. Istennel szemben az ember felfogható merő fogyatékosággént, maradéktalan függőségként is. De bármit nyilatkoztat is ki Isten a maga kegyelmével számára, annak mindig olyannak kell lennie és úgy is kell elhangoznia, hogy az ember felszívhassa magába és növekedhessek általa.

A modernizmusban főleg azt bírálták, hogy a kinyilatkoztatás kifejezésformái maguk is kénytelenek átszíneződni a hívő ember történeti változásainak megfelelően. Igazában azonban nem ez esett annyira latba, mint a kinyilatkoztatás kritériumának elsődlegesen antropológiai meghatározása. A szubjektum „dinamizmusát” értelmezhetjük akár történeti, akár pietista-bensőséges hangsúllyal; használhatjuk olyan mindent meghatározó filozófiai sémaként is, melynek alapján az embert véges szellemként értelmezzük. Ezt teszi Maurice Blondel és Joseph Maréchal. Az ő gondolkodásuk semmiképpen sem modernisztikus, végül mégis a kinyilatkoztatás antropológiai igazolásához kellett eljutniuk. Blondelnél a filozófia cselekvő alanya az az absztrakt valóság marad („le” Vouloir, „l” ’Action), amely már a német idealizmusban is szerepelt („a” szellem Hegelnél, „az” akarat Schopenhauernél, „az” intellektuális szemlélet Schellingnél). Blondel szerint azonban ez csillapíthatatlan dialektikával meghalad minden véges célt, s végül eljut az abszolútum (Isten) határáig. Saját beteljesedésének eléréséhez így a feltétlen választás ön-transzcendenciájába kényszerül.⁵⁵⁵ Hasonlóan vélekedik Maréchal: az intellektus dinamizmusa, a lét soha be nem teljesedő állításának (affirmatio) vezérfonalát követve túljut a létezők mindenfajta véges állításán (représentation), s a létre való képességének (capacitas entis) megfelelően a végtelen isteni lét „követelése” felé tart.⁵⁵⁶

Mind a modernista, mind a dinamista út kétségtelenül nagy keresztény múlttal rendelkezik: Isten, aki kinyilatkoztatásában kegyesen lehajol teremtményéhez, nem külsőleg, hanem legbensejében akarja őt megragadni és kitölteni. A történeti kinyilatkoztatás a Fiúban azért ment végbe, hogy az ember átalakulva magáévá tegye, s a szabadság és gyermekség Szentlelke megnyilatkozzék az emberi lélekben. Már az egyházatyák is hangsúlyozzák, hogy semmilyen objektív megváltás nem használ semmit, ha nem újul meg az egyes emberben

harmadik forma az elsőhöz képest származékos, és „szigorúan véve voltaképp fölösleges” (Sendschreiben an Lücke, ed. Mulert 1908, 47 sk.).

⁵⁵⁴ Lessing: Theolog. Schriften I. 40.

⁵⁵⁵ Az „Action” megírásának idejéből való „Carnets Intimes”-ből (Cerf, 1961, ugyanakkor kiderül, hogy a filozófiai (majdhogynem „apologetikus”) takaró mögött egy szintizta augusztinusi „cor inquietum” rejtőzik, s hogy a szívben minden Istenhez törekvés már eleve feladta magát a világ iránti közömbösség alázatos, szerető „Fiat”-jában.

⁵⁵⁶ Maréchalnál is egy másik szándék rejlik a filozófia dinamikája mögött és fölött: a misztikusok (igaz, leplezett; indíttatása (intuition) az abszolút Lét által. Végeredményben minden filozófia ennek előtere, hozzá vezető, tágas, mozgalmas út. (Vö. Maréchal I 1950), 23 sk. valamint az ott újra közölt korai írásokat, II, 81; V. 325.

úgy, hogy együtt halnak meg és együtt támadnak fel Krisztussal a Szentlélekben; a középkor (Bernát, Eckhart stb.) és a barokk szüntelenül ismételték ezt az igazságot.

„Jöhet világra Krisztus százszor Betlehemben,
ha nem jön a szívedben, itt állsz elveszetten.
A bűntől nem vált meg Golgota keresztje,
ha az Úr kínja benned nem teljesedik be.”⁵⁵⁷

Maga Pál is beszélt Krisztus megformálásáról a keresztény emberben, és a spiritualisták veszélyes határokig és még tovább is eljutottak a keresztény „szent” „második Krisztus”-ként való értelmezésében (Assisi Szent Ferenc). Másfelől a szükség betöltésén (a szellemnek a végességben csillapíthatatlan *capacitas entis*ére) alapuló Isten-bizonyításnak is megvan a maga keresztény előtörténete, amely elsősorban Aquinói Szent Tamásra hivatkozhat.⁵⁵⁸ Igazában viszont a kinyilatkoztatás igazságának kritériumát még soha nem keresték komolyan a hívő emberi szubjektum szívében, sohasem mérték a kegyelem határtalanságát a szükség vagy a bűn határtalanságán, sohasem ítélték meg a dogmák tartalmát az emberre gyakorolt jótékony hatásuk alapján: a Szentlélek nem önmagát nyilatkoztatja ki, hanem az Atyát az emberré lett Fiúban. Ő pedig sohasem oldható fel a szellemben, még a Szentlélekben sem.

A Kantnál található nagy útkereszteződéstől még egy út indul ki. Ezen azok az emberek találkoznak, akik azóta a leginkább megérdemlik, hogy komolyan figyeljünk rájuk. Ők az absztrakt-idealista elveket határozottan konkretizálják. Nem azért olyan nagy a távolság és a szakadék az empirikus ember és az emberiség között, mert egymagában senki sem lehet az emberiség, mert aki az emberiséget akarja szemügyre venni, annak legalább a *másik* emberrel találkoznia kell? Ezt a nagyon egyszerű tényt Ludwig Feuerbach mondta ki. Az ember csak másokkal együtt létezik, csak Én és Te szemtől szemben állásában lehet valóságos. A másik mássága az az alaptény, amit el kell ismernünk, ha valamiféle közösséget és harmóniát a közös emberi természetben (amit Feuerbach bizonyára megint csak túl gyorsan azonosít a „bennünk lakó örökkévalóval”) egyáltalán fel akarunk fedezni. A másikkal ebből a másságából kiindulva Feuerbach még a Lateráni zsinat régi analógiatételét is meglátta (persze azért, hogy a fantázia szüleményeként elvesse): „Gondolhatjuk akármilyen nagyra is a hasonlóságot teremtő és teremtmény között, a különbözőséget kettejük között még nagyobbra kell tartanunk.”⁵⁵⁹ A valós emberből kell kiindulni, egyedül ő az egész természet kulcsa, sőt a filozófia egyedüli tárgya is. A filozófia tehát nem más, mint antropológia.⁵⁶⁰ Ezért igaz: „Az új filozófia a szeretet igazságára támaszkodik, ... ahol nincs szeretet, ott nincs igazság sem.”⁵⁶¹ Csak a másik mint másik iránti szeretettel, az Én szférájából áttörve a Te szférájába léphet rá az ember arra az útra, amely az embertől az emberiséghez vezet. Innen indul el Marx, de indulnak el a 20. század perszonalistái és vallásos (keresztény és nem keresztény) szocialistái, Ferdinánd Ebner, Martin Buber, Leonhard Ragaz.⁵⁶² Az ember csak

⁵⁵⁷ Angelus Silesius: Cherub. Wandersmann I. 61–62.

⁵⁵⁸ Antropológiai alapvetésében: intellektuálisan a *desiderium naturale* dinamizmusában Isten szemléléséhez (CG III, 25), etikailag a *beatitudo perfecta* iránti vágy dinamizmusában (STh I, II, 99 2–3).

⁵⁵⁹ Das Wesen des Christentums, Einleitung, 2. Kap. (Werke 1903–1911, VI, 32). Vö. Denz, 432.

⁵⁶⁰ Grundsätze der Philosophie der Zukunft, S 54 (1843), Werke II. 317.

⁵⁶¹ Uo. S 34–35, 299.

⁵⁶² Ennek az erőteljes mozgalomnak gyengébb formáját képviseli egy bizonyos középszerű katolikus perszonalizmus, amely az érett Schelertől indítva, az első világháború után jött divatba az ifjúsági mozgalom keretében, s amelynek utolsó hírnökei még mindig köztünk kísértének: eszerint a lényeg a „keresztény személyiség” kialakítása „szabad egyéni felelősséggel”, amint az a legteljesebben emberek, kulturális értékek és vallási közösségek – beleértve az egyházat is – szabad találkozásában megvalósul. A kereszt az ilyen kereszténység esetében vagy a „szerves aszkézis”-hez tartozik, vagy sajnálatos epilógusa egy jobb előjellel

a találkozásban mutatkozik meg, sőt, csak ekkor jut el magához; ha szemtől szembe kerül a másikkal, akkor igazság jön létre. Ebben nyilvánul meg spontánul, szabadon, kegyesen az emberi lét mélysége, amely annyira végtelenül mély, hogy Feuerbach és az ő nyomán Scheler egynek tartották az istenivel. Az antropológia itt az absztrakt-dialektikus gondolkodásról áttér a konkrét-dialogikusra; most már nem elvek csapnak át egymásba, hanem a Másik éppen Máságában találkozik a Másikkal (legnyilvánvalóbb ez az ember kétneműségében). Ha az egymás számára idegenek keményen összeütköznek, de helytállnak egymás előtt – ahelyett, hogy egyikük vagy másikuk fizikai vagy szellemi hatalma révén a másik letiprásával érvényesülne, akkor mindketten végességüket felülmúló igazságba emelkednek föl. Az antropológiai redukció révén egyébként mindenütt a magát megértő és önmaga megértésében a világ és Isten birtokába jutott ember áll – ez annál is inkább így van, minél inkább megfosztják vallásos tartalmától a mindenséghez fűződő kapcsolatot. Itt azonban új sejtelem támad: ha Isten, az Egészen-Más, valaha is találkozni akarna az emberrel, akkor megjelenésének helye csak a mindig-másik ember lehet, az a „legközelebbi” felebarát, aki egyben a legtávolabbi idegen is. Hiszen sokat tapasztalhatok, tudhatok ugyan „róla”, „tőle” és „általá”, őt magát azonban a maga egyszerűségében sohasem ismerhetem. Ha Isten csak mint „lélek” jönne el, aki még az ember saját lelkénél is bensőségesebb számára, akkor meg se jelent igazán a maga lényegi máságában; csak azért jöhet „Lélek”-ként, hogy ezt a máságát, „Szavát”, amely odaátrol, kívülről, a Másiktól jön, hitelesítse, átvilágítsa, bensőségessé tegye.

Ezt csupán utalásként mondtuk, nem kívántuk levezetni egy kinyilatkoztatás lehetőségének feltételeit. Nyomban meghaladtá is teszi annak megfontolása, hogy két ember akármennyire is különbözik egymástól, mégiscsak ugyanazon a „természeten” belül találkoznak. Ezt ugyanis nem iktathatjuk ki a személyes létből. A személynek nincs ugyan tudománya, de létezik pszichológia és „szellemtudomány” és a szeretetben való kölcsönös megnyilatkozás rokonítható a természetes megértés lehetőségével. Ezért viszont ez a végső antropológiai megfontolás sem lehet kiindulópontja a kinyilatkoztatás megértésének. A keresztény kinyilatkoztatás a dialógus felől sem válik kategorikusan besorolhatóvá.⁵⁶³ Az emberek között létezik a közös nyelv közege, bármennyire is minden személy teremtmény alakítja azt. Ha Isten és ember között igazi személyes önfeltárás jönne létre (és nem csak homályos, hozzáférhetetlen egymásról tudás), akkor ennek nyelve csak Isten szava lehet – feltéve, hogy Isten úgy óhajtja, hogy szavával érthetővé tegye magát az ember számára, vagyis őt megszólítva értelmezze szavát.⁵⁶⁴

Az újkor antropológiai redukciójának peremén állnak néhányan, akiknek minden fáradozása arra irányul, hogy a szubjektivitás elvén belül Isten felől tegyék érthetővé: a

indult „partnerkapcsolatnak” Isten és ember között az ó- és új- (kölcsönös) szövetség kötésben. Paradox módon a liturgiai mozgásban is tükröződik valami ebből a szemléletből, mivel a nép jogos szándéka a nagyobb részesedésre az oltárnál rejtetten a közösségi tudat élményébe és élvezetébe megy át, egészen az új építészetiig menően. Végül létezik egy vulgáris (a kozmologikus-romantikus teológiából eredő) fajtája az „organologikus” Corpus Mysticum-teológiának, amely Krisztus testének a szentség és erény által szentesített „tagját” közvetlenül a főhöz kapcsolja, legyen akár „pneumatikus” arisztokratikus, akár kozmikus-demokratikus, aszerint hogy az „Ecclesiá”-t eszkatologikus Jeruzsálemként, vagy pedig Istennek a kozmosz egészében való megtestesüléseként szemléljük.

⁵⁶³ Ennek veszélye Emil Brunner könyvében: *Wahrheit als Begegnung* (1938). Lásd még Dietrich von Hildebrand, Gabriel Marcel, August Brunner műveit, valamint a „dialogikus elvre” épülő Martin Buber-írásokat (Werke I, 1962). Tisztán filozófiai alkalmazása: Karl Jaspers: *Philosophie* Bd. II (1932). Irodalom: „Ich-Du-Verhältnis” szócikk in RGG³ III, (1959) (Theunissen).

⁵⁶⁴ Itt egészen világossá válik, miért utasítja el Karl Barth az „analogia entis”-t, miközben mindent Isten szavára és az ember által történő önkifejtésére alapoz. Az ő céljaira azonban elegendő volt az (ahogy nekünk is az), hogy elutasítsa a kinyilatkoztatás redukálását Isten jelenlétének (az „isteni”-nek) csak ésszerű előzetes megértésére. Aki még soha nem látott valakit, nem beszélt vele, nem is mutatták be neki, az, ha tud róla valamit, mondhatja ugyan, hogy „ismeri”, de éppannyi joggal mondhatja azt is, hogy nem ismeri!

szubjektíve nem redukálható szót meg lehet hallani. Így a felvilágosodás racionalizmusának ellenlábasa, Hamann, valójában ahhoz akarja megteremteni a teret (még ha az csodákkal túltömöttnek látszik is), hogy láthatóvá váljék, Isten szeretetének magát megfoghatatlanul megalázó szolgálai alakja. Így jár el mindenekelőtt Sören Kierkegaard, aki a dialogikus elvből kiindulva (egymás ellen érvelő álneveken szól, monológjaiban Regine Olsenhez szól, neki fejt ki gondolatait, végül pedig már csak Istennel beszél) „egész szubjektivitásával gesztikulál”, vagyis tiszta jellé alakítja önmagát, és – magán kívül, maga fölött – Isten abszolút jelét fogja fel Krisztus abszolút paradoxonában. Persze ő is azt vallja: „A szubjektivitás az igazság”, tudniillik az lesz igazzá, amit elsajátítok, szemben az ortodox vagy hegei-spekulatív objektivitással. Ennek az elvnek igaza azonban Schleiermacherhez képest megfordult: ő a krisztológiát a „hívó öntudat” funkciójaként mutatta be, most viszont a vallásos tudat annak az abszolút paradoxonnak a funkciójává lett, amely a hitben magával ragadja, és amely semmi esetre sem fejlődhet ki saját magából. Ez a „különbség a zseni és az apostol között”.⁵⁶⁵ Ha valakinek sikerülne az, hogy szubjektivitása legmélyéig apostollá, küldötté tegye magát, akkor volna rá esély, hogy ebben a szubjektivitásban keresztény módon hihetővé tegye azt a paradoxont, hogy Isten egy konkrét emberré lett, ezzé az emberré, aki elpusztult a történelem tanúsága szerint.

Kierkegaard mellett jelentkezik néhány más tanú is: Léon Bloy ugyancsak elutasítja mind a megszelídült ortodoxia farizeus objektivizmusát, mind az egyéni szentség farizeus fogalmát (Huysmans stb.); egyben a kereszt paradoxonjára utal; Dosztojevszkij a „Megszomorítottak és megalázottak”-ban, a „Félkegyelmű”-ben és a „Karamazov testvérek”-ben. Georges Rouault újra meg újra megpróbálkozik avval, hogy a bolondban és a bohócban megláttassa a vérrel és sebekkel borított Arcot. Itt az antropológiai redukció véget ér, legkomolyabb, legdialogikusabb és legegyszisztenciálisabb formáiban is. De Kierkegaard utalásával sem történt meg még minden. Mert ha Isten jele nem bizonyítható sem a világgal, sem az emberrel, akkor mivel? A kérdés, ha valamelyest belegondolunk a felvázolt történetbe, nem annyira hagyományos, mint amennyire az átlagos keresztény tudat vélheti. Nem „helyezhetünk” valamilyen más szöveget Isten szövege alá, hogy azáltal olvasható és érthető, vagy mondjuk úgy: olvashatóbb és érthetőbb legyen. Csak önmagát magyarázhatja, és ezt meg is teszi. Ha pedig erre vállalkozik, akkor egyvalami eleve bizonyos: nem azt tartalmazza, amit az ember magától – a priori vagy a posteriori, könnyen vagy nehezen, eleve adottként vagy a történelmi fejlődés során – a világról, magáról és Istentől esetleg kideríthetett.

III. A szeretet harmadik útja

A kereszténység valódiságát nem igazolhatja sem a vallásos filozófia, sem az egzisztencia. A filozófiában az ember feltárja, amit a lét alapjairól megtudhat, az egzisztenciában pedig megéli azt, ami általa élhető. A kereszténység lényege megsemmisül, ha a gondolkodás vagy az élet, a tudás vagy a cselekvés fel tudja oldani önértelmezésének transzcendentális előfeltételeiben, így az újabb apologetika külsődleges-történeti kiindulása látszik jelenleg az egyetlen járható útnak: ez azért nem vall kudarcot a filozófiával és az egzisztenciával szemben, mert másodlagosan és utólag mindegyikből merít magának némi igazolást: a hit akkor egészíti ki, sőt haladja meg a metafizikát és az etikát, ha a történeti kerülménybe vetett hitként megszületett.

Nincs tehát út az externizmus Szküllája és az immanentizmus Kharüdisze között? Olyan megtapasztalása a kereszténységnek, amely elkerülve mind az egyszerűek (haplouszterei) „vakhitét”, mind az értők (gnosztikoi) gnosztikus elbizakodottságát, a kinyilatkoztatásból

⁵⁶⁵ Így a „Buch über Adler”-ben (Werke Bd. 36 [1962], 192 – Werke Bd. 21–23 [1960], 117–134).

fakadó fényt igazi evidenciával észlelné, de azért nem volna visszavezethető az észlelő ember mértékeire és törvényeire?

Két kiindulás kínálkozik, de ezek aztán egységbe futnak össze: először is a személyes út. Egyetlen Énnel sincs rá sem lehetősége, sem joga, hogy a másik ember, a Te szabadságának fölébe kerekedjen a saját tudásával, hogy annak magatartását előre levezesse és megértse. A nekem ajándékozott szeretetet mindig csak mint csodát „érthetem”.⁵⁶⁶ Empirikusan vagy transzcendentálisan nem tudom feldolgozni, sem a mindkettőnkre átfogó emberi „természet”-ről való ismereteim alapján; mert a Te velem szemben mindig a Másik. A második utat az esztétikum kínálja fel: a gondolat és a cselekvés világa mellett ez a harmadik, önálló szféra. Mind a természet, mind a művészet csodálatos szépségeinek megtapasztalásánál árnyaltabban megragadható, mint az inkább elfátyolozott jelenségek: amivel találkozunk, az úgy lenyűgöz bennünket, mint valami csoda, sohasem vehetjük egészen birtokba. Éppen mint csoda válik érthetővé: egyszerre lebilincsel és felszabadít; belső szükségszerűsége bizonyíthatatlan – éppen „szabadságként jelenik meg” (Schiller). Ha létezik a Jupiter-szimfónia zárótétele – amit nem sejtetek, nem vezethetek le és nem magyarázhatok meg semmi bennem rejlőből –, akkor csak úgy, ahogyan van; ebben az alakjában szükségszerű, egyetlen hang sem változtatható meg benne, legfeljebb Mozart által. Csak az érdek nélküli szép birodalmában létezik az, hogy valami általam kitalálhatatlan így egybeessék valami számomra egészen természetessel. Igaz, a világ szépsége esetében ezt a magától értődő természetességet indokolja az, hogy a szemlélő szubjektum és tárgya közös világtermészethez tartoznak, a „ráhangoltság” és a meghatározottság összekapcsolja a kettőt. Az esztétikum tehát, mint előbb a személyes odafordulás, legfeljebb csak utalhat a keresztény lényegre. Ez az utalás azonban érvényes annyiban, hogy az emberek közötti szeretetben a másikkal mint másikkal találkozom, akit szabadságában soha nem köthetek meg. Az esztétikai észlelés esetében pedig a megjelenő formát szintén nem vezethetem vissza saját képzelőerőmre. A Megnyilatkozó „megértése” egyik esetben sem jelenthet semmiféle olyan tudást, amely meghódítja a másikat. Sem a szeretet, kegyelmének szabadságával, sem a szép, amely céltalan, nem „váltható ki teljesítménnyel” (Rilke), legkevesbé a szubjektum valamely „szükséglete” által. Ha valamilyen „szükségletre” redukálnánk, akkor önzésünkkel cinikusan meggyaláznánk a szeretetet. Aki szeret, az csak úgy fejezheti ki beteljesedését az ilyen szeretet által, hogy elismeri: tiszta kegyelemből szeretik. A szép „látszat” varázst romboló feloldása valamilyen fölötte vagy alatta rejlő „igazságba” megszünteti a szépet, s ezzel azt igazolja, hogy észre sem vette igazi lényegét. A két út egyféle tart. Az erősz már a természeti életben is a szépség kitüntetett helye: amit szeretnek – legyen bármilyen mély vagy felszínes ez a szeretet – az mindig fenségnek hat; nem tárgyilagosan hatol be a szemlélőbe mint fenséges tudat, hanem csakis egy – akár mélyen, akár felszínesen megtapasztalt – erősz ihletésében. A két összetartozó pólust a kinyilatkoztatás világában lépik át: itt Isten önmagát kiüresítő Logosza mint szeretet, agapé száll le, hogy fenségét kinyilvánítsa.

Krisztust János nevezi Logosznak. Az evangélista a (görög-philóni) világ-értelem szerepében képzelel el őt, s ezáltal minden dolog érthetővé válik. Az evangélium folytatásából azonban kiderül, hogy mindezt nem úgy kívánja bizonyítani, hogy Jézus életét rávetíti a görög bölcsesség síkjára (vagy fordítva), hanem úgy, ahogyan a testben megjelenő Logosz önmagát értelmezte. Eközben a Logosz „kegyelmes szereteteként (khárisz) nyilvánul meg, éppen pedig „fenség”-ként (az „Isteni-Szép”, doxa), és éppen így az „igazság”-ként (alétheia): Jn 1,14. Így a megértés új útja nyílik előttünk, amely a pusztá történeti tényekből

⁵⁶⁶ Abban a pillanatban, amikor azt állítom, hogy *megértettem* egy másik személy szeretetét irántam, azaz vagy emberi természetének törvényei alapján magyarázom, vagy bennem rejlő okok alapján nyilvánítom jogosnak, akkor ezzel a szeretettel végérvényesen visszaélek és elvétem, elvágom a viszonzás útját. Az igazi szeretet mindig fölfoghatatlan, s csak mint ilyen ajándék.

rávilágít a szükségszerűsége, és lehetetlenné válik mindenfajta redukció arra, amit az ember követelhetne vagy (akármilyen okból is) elvárhatna.

Ha ennek a Logosznak nem a szeretet volna az alapszava, mégpedig – hiszen Isten kinyilatkoztatásáról van szó – az abszolút (feltétlen), tehát a legszabadabb szeretet, akkor a keresztény Logosznak egy sorban kellene állnia a többi vallásos bölcselőtlan logoszaival, amelyek (filozófiailag, gnosztikusan vagy misztikusan) az abszolút tudás kincseinek feltárásával próbálják kikerekíteni a töredékest. A véges szubjektum beavatását az Abszolút bölcsességébe azonban – bármennyire kegyként tapasztalja is meg – végső soron mégis csak szókratészi-maieutikus módon értelmezhetjük (amint azt Kierkegaard Hegelre utalva megmutatta). Ha azonban a szeretetet mint isteni szeretetet vesszük alapul, akkor mellette a „fenség” esztétikai alapszavának kell állnia. Ez biztosítja, hogy Istennek köztünk megjelenő szeretete megőrizze az Egészen-Más különbségét, semmiképpen sem téveszthetjük tehát össze ezt a szeretetet egy netán magát abszolutizáló (igaz, személyes) szeretettel. Ezt az isteni szeretetet nem tehetjük valószínűvé semmiféle összehasonlító redukcióval, arra szorítkozva, amit az ember már mindig is szeretetként ismert. Egyedül e Szeretetnek önmagát kifejtő kinyilatkoztatása igazolhatja, ez azonban annyira fenségesen, hogy befogadójában minden különösebb követelés nélkül is megteremti az imádás távolságát.

Az abszolút szeretet e fenségével – a kinyilatkoztatás ősjelenségével – szemben másodlagos mindenfajta tekintély, amely az embernek közvetíti. Az eredeti tekintéllyel nem rendelkezik sem a Biblia (mint „Isten írott szava”), sem a kérügma (mint „Isten elevenen meghirdetett szava”), sem az egyházi tanító hivatal (mint „Isten szavának” hivatalos képviselője) – mind a három „csak” szó, nem pedig „test”; az Ószövetség „szava” is úton van csupán a végérvényes tekintély felé. Egyes-egyedül csak a Fiúé ez a tekintély, aki az Atyát a Szentlélekben isteni szeretetként mutatja be. Mert egyedül itt, a kinyilatkoztatás eredetében lehetséges és szükséges, hogy a tekintély (vagy a fenség) magával a szeretettel egybeessen. Ha a kinyilatkoztatás tekintélyi alapon követeli az ember hitbeli engedelmségét, akkor ez egyedül Isten megnyilatkozott szeretetének helyes meglátásához és kellő megbecsüléséhez⁵⁶⁷ vezethet el. Az isteni szeretet annyira lenyűgözően adhatja oda magát, hogy csak fenségének földre sújtó dicsősége ragyog fel benne utolsó szóként, az ember felelete pedig teljesen a tiszta, vak engedelmségben sűrűsödik össze. De mind a kettő, a szó és a válasz is csak az örök Személynek a végeshez való odafordulásában kapja meg értelmét; Ő ajándékozza meg a végest a végtelenhez szóló válasz lehetőségével is. Ennek az odafordulásnak szíve-közepe a szeretet.

Az abszolút Szeretet fensége megszólítja az embert, magához vonja és feltárulkozik előtte, meghívja és fölemeli felfoghatatlan bensőségébe – csak ennek láttán sejti meg a véges szellem, mit jelent az, hogy Isten az Egészen-Más, „a felfoghatatlan, a világtól lényegileg különböző, önmagában és önmaga által a legboldogabb, s kimondhatatlanul magasabban van mindennél, ami rajta kívül van s elgondolható” (Vatc. I ss 3 c 1). A szeretetnek ezen a kinyilatkoztatásán kívül minden negatív teológia annyira üres marad, hogy állandó a veszély, vagy ateizmusba (avagy agnoszticizmusba), vagy pedig azonosságfilozófiába (avagy -misztikába) torkollik. Itt azonban, ahol a kinyilatkoztatás formája érthetetlen marad, ha nem

⁵⁶⁷ Jellemző, hogy a görögben nincs megfelelője a latin „auctoritas”-nak (amelyik különben elsősorban hitelesítés – „hitelesítés”, „támogató biztosítás”, „segítő befolyás”, „hathatós ajánlás”, „tanács”, „biztatás” stb., s csak ezután „autentikusan állított nézet”, „parancs” vagy „tekintély”). Az „aidósz” tiszteletteljes félelem „axiószisz” mint szubjektív méltatás, elismerés (és csak ennek alapján objektív rang), „timé” ugyancsak szubjektív felbecsülés, megmérés, értékmeghatározás, és ebből eredően tisztelet, és végül objektív méltóság. Az egyházi tekintély mint „minden bástya ledöntése Istennel szemben” Szent Pál szerint azt jelenti, hogy: „minden értelmet hatalmunkba ejtünk, s Krisztus iránti hódolatra kényszerítünk” (2Kor 10,5), az engedelmség az engedelmes Krisztusnak kettős értelmében.

Isten szeretetéből értelmezzük, itt, kézzelfoghatóan *megjelenik* az egészen-más és mindig-nagyobb Isten a maga lesújtó, végérvényesen utolérhetetlen és megragadhatatlan isteni szeretetében. A teremtmény úgy érzi, hogy Isten a szívéhez vonja őt. Éppen ebben a mozgásban tapasztalja meg az ember a legmélyebben saját nem-istenségét, ebben világosodik meg számára kéréllhetetlenül és megváltoztathatatlanul az abszolút és a viszonylagos, az isteni és a világi lét első, alapvető viszonya. Ez a rémület alapjaiban rázkódtatja meg a véges lény biztonságát. De csak akkor járhatja át, ha megértette, hogyan kell elolvasnia a kinyilatkoztatás képletét: nem pusztán formálisan, „szó”-ként, hanem tartalmilag is, mint abszolút szeretetet. Az Újszövetségben csak így lehet beszélni.⁵⁶⁸ A szeretet itt nem más isteni tulajdonságok *mellérendeltje* – amint az ember szeretetválasza sem egy erény a többi mellett. (Caritas forma virtutum, a szeretet az erények formája. Ebből a teológiai meglátásból közvetlenül következik a caritas forma revelationis, a szeretet a kinyilatkoztatás formája.) Ez a szeretet „nem fér össze” a félelemmel: az Újszövetségben a „félelem” formája és mértéke a tisztelet (timor filialis), amelyet az *így* megnyilatkozó szeretet igazi megpillantása előidéz.

A harmadik út lehetőségét éppen az mutatja világosan, amit „ortodox” ellenjavaslatként a modernizmussal szembeállítottak: az absztrakt egyházi szemlélet „integrizmusa”, amely azonban a dogmák sokaságát éppen szellemileg nem tudta integrálni, hanem pusztán szellem nélküli erőszakkal igyekezett legyőzni az ellenfelet.⁵⁶⁹ A szellemnek hatalmi eszközökkel való helyettesítése sejteti, hogy igazi, szellemi megoldáshoz egyelőre nem jutottak közel.

A harmadik út annyiban megoszthatatlan, hogy a keresztény kinyilatkoztatást vagy egészében úgy olvassuk és értjük, mint az abszolút szeretet megdicsőülését önmagában, vagy pedig sehogyan. Ebben igaza van Rousselot elméletének a „hit szemé”-ről:⁵⁷⁰ vagy látunk, vagy nem látunk; a szeretet dicsőségének megpillantásához azonban (kezdeti-természetfölötti) szeretetre van szükség.⁵⁷¹ Ebben még lehetséges marad: 1. a megbotráncozás (amely vonakodik elismerni a felvillanó evidenciát és válaszul az odaadás útjára lépni); 2. minden eldöntő látás tapogatózó, racionális megközelítése: a kérügmá és az evangélium vonalai szemmel láthatóan egy még „láthatatlan” transzcendens egységpont felé konvergálnak, amely még meghaladja mérészségünket, hogy egészen adottnak vegyük.

IV. A szeretet kudarca

Aki Krisztusban találkozik Isten szeretetével, az nemcsak azt tudja meg, mi valójában a szeretet; kétséget nem tűrően ráeszmél arra is, hogy ő bűnös és egoista, nem birtokolja az igazi szeretetet. Egyszerre tapasztalja meg mind a kettőt: a teremtmény szeretete véges és vétkeken meg is dermedhet. Valamiféle „előismerete” persze van arról, hogy mi a szeretet;

⁵⁶⁸ Eltérően az Ószövetségtől, ahol Isten szava megérkezett, mégis lényegileg ígéret marad. Formailag ezért (absztraháló) lebegésben időzik kiválasztás és elvetés között. Ezzel a válaszoló hitet is (absztrakt) lebegésben tartja, s ebben elválhat a szeretettől. De hogy ez a forma mennyire erőteljesen mutat túl önmagán az újszövetségiségbe, azt sohasem szabad szem elől téveszteni. Azonkívül itt már látható (ami aztán még világosabbá válik), hogy az Újszövetség alapján formális Írás-elv, az Írás formális tekintélye (a reformátorok értelmében) nem létezhet.

Így elvonatkoztatnánk az Ó- és Új-szövetségtől az „Írástól mint olyantól”, ez pedig nem férne össze a Biblia világával, s az Írás szavát ez gyakorlatilag az ószövetségi kétoldalúsághoz (ítélet-kegyelem) rögzítené. Az Írás és a kettős kiválasztás elve ekkor egy dolog két aspektusaként jelenne meg.

⁵⁶⁹ Vö. Maurice Blondel kitűnő (anonim) írását: *La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme* (Paris, Blond, 1910); Daniel-Rops: *Une crise de l'esprit: le Modernisme* (in: *La Table Ronde*, 1962 nov./dec.). Jelzés szerint hamarosan közreadják az antimodernisták központjának, a „La Sapinière”-nek dokumentumait.

⁵⁷⁰ Német kiadás, Johannesverlag, 1963.

⁵⁷¹ Minderről senki sem szólt találobban, mint Pascal a Gondolatoknak a bibliai kinyilatkoztatást taglaló részeiben. Vö. tanulmányomat: *Lex yeux de Pascal*, in: *Pascal et Port Royal* (Fayard, Paris, 1962).

enélkül nem tudná megfejteni Jézus Krisztus jelét. Objektíve is megoldhatatlan és ellentmondásos lenne, hiszen az isteni szeretet itt hús-vér alakban, vagyis az emberi szeretet alakjában jelent meg. Ettől az „előismerettől” azonban radikális megtérés nélkül nem jut el ennek a jelnek elismeréséig. Nemcsak szívének kell megtérnie, amely e szeretet láttán kénytelen beismerni: eddig nem szeretett; de gondolkodásának is, melynek viszont újra kell tanulnia, hogy egyáltalán mi a szeretet.

Először is a végesség. Az emberalatti mélyekből hozzánk emelkedő természet elutasíthatatlanul magával hozza az eleven lét alapjába beépített szeretet valóságát. Ezzel az evidenciával szemben nem használ semmiféle elmélet leleplezése, amely akár hatalomra, akár a boldogságra törekvésként értelmezi. Igenis létezik az erősz cél fölé emelkedett játéka, a fészekalj odaadó szolgálata, az egyén lemondása önmagáról az egészért. Az emberben ez a mulandó viszony szellemi-időntúli jelentőséget kap: a múltékony erősz ajtót nyithat egy tartósabb, életre szóló hűségnek. A fészekaljhoz fűződő viszony ezért mélyülhet természetes-szellemi családszeretetté. Az elpusztuló egyed megadja magát a túlélő faj hatalmának. Ez indítékává válhat annak, hogy az egyén feláldozza önmagát a közösség, a törzs, a nép vagy az állam érdekében. A halálban ezért az egész egzisztencia a lemondásban sűrűsödhet össze és talán felsejlik az is, hogy a lét értelme a szeretet. Mindez azonban kijelölt irány, nem pedig megtett útszakasz, mert más, hasonló vagy még nagyobb erejű hatalmak korlátozzák a szeretet mozgását: a civakodás a magas helyekért, az egyének iszonyatos beékeltsége környezetükbe, a törzsbe, sőt, még a családba is, a kiválasztó harc, amelyhez a természet erőit és fegyvereket ad, a múlt idő törvényei: végérvényesnek látszó barátságok elhidegülnek, életünk elválaszt bennünket, nézeteink, felfogásunk s így szívünk is elidegenül egymástól. Mindezt még súlyosbítja a térbeli távolság, s csak a makacsul erős szeretet tud küzdeni ellene. Egykor öröknek szánt szerelmi eskük megtörttek, mert erősz duzzadó hulláma alábbhagyott, mert másik, újabb szerelem lépett közbe, kiütköztek a szerelmes hibái és határai. A mélyben pedig mintha az emberi szeretet végessége is ellene szólna. Miért szeressek egyetlen nőt, mikor ezret is szerethetnék? – kérdezi Don Juan, aki talán eredetileg éppen olyan érvényes indítékból ostromolja a végesség korlátait, mint Faust. Csakhogy Don Juan a nők sokaságával éppen a szeretet értelmét veszti, Faust pedig a pillanatok sokaságában a bennük megidézett örökkévalóságot. A családban is korlátok közé szorítja a szeretetet a természet. Kezdetben magától értetődően a vér egységén alapszik, a szellem ébredésekor viszont éppen a vérbeli közelség válhat gátjává a szabad együttlétnek. A túl sok kölcsönös belátás zavarhatja az ajándékvárás üdeségét, a fiatalabb felnövekedéséhez szükséges szabadság terét az idősebb esetleg nem adja meg, mert horizontja már bezárul saját, időben máshova eső középpontja köré. A szeretet ösztönözheti az emberi tevékenységeket is: a földművelést és a vadászatot, az állam- és hadvezetést, a háztartást és a kereskedelmet, a tanulást és a kutatást. De semmiképp sem tudja áthatni és megszelídíteni őket. A lét egyéb hatalmai megőrzik vele szemben erejüket-túlerejüket. Ha az ember teremtményi szeretetét abszolutizálja a tevékeny életerők hátrányára, akkor – ahogyan Nietzsche megmutatta – magát cáfolja meg biológiai és kulturális módon egyaránt. A lét átlagos szférája, az emberi környezettel zajló érintkezés legjobb esetben is szeretet és érdek, szeretet és szeretetlenségből ötvözött középhelyzetet foglal el.⁵⁷² Az egyén halála a közösség számára ünnepélyes pillanat,

⁵⁷² Igen józanul látták meg ezt az angol keresztény szabadgondolkodók (egy absztrakt szeretet- és erényhumanizmus ellenében): Hobbes radikálisabban, Locke és az etikai liberalizmus mérsékeltebben. Bernard Mandeville kérlelhetetlenül. Az ember átmoralizálásának terve kétséges az „állati” természetbe nyúló gyökerei miatt; történelmi-kulturális haladásként is, úgy tűnik, bizonyos titkos (spirituális) támadást foglal magában egész természete és egyensúlya ellen.

A létnek mint concupiscentiának ágostoni–pascali elemzéseit valamennyire már a természetes szintjén is feltétlenül fontolóra kell venni.

hiszen ilyenkor magán tapasztalja meg az embert körülfogó sorshatalmakat. Az egyén ezt elfogadhatja „ellenállás nélkül” is, egy végzet bevégezéseként, melynek szigorúsága mögött fölsejlenek netán egy soha egészen föl nem lebbenthető bölcsesség és szelídség vonásai is. De ha az ilyen belenyugvás belesimul a személyes-emberi szeretetbe – amint arról a keresztény ihletésű gondolkodók mindig beszéltek –, akkor az túl fekszik az emberi természet horizontján. Vezessen bár a halál a halhatatlanság valamely birodalmába, egy tisztító, de bizonyára ijesztő ítéletre, egy valamiképp isteni-örök szférába: még ha jó sors vár is ott a lélekre, az egész folyamatot, amely az egyes eseményeket átfogja, nem illethetjük a szeretet nevével. Annál kevésbé tehetjük ezt, minél erősebben kérdéssé válik egy személyes Gondviselés, azzal, hogy a személyes istenképek elhalványulnak, később pedig újra elhalványul a kozmosz mitikus isteni fensége. Még az Ószövetségben is, amely a szövetség Ura és népe (ezzel pedig az egész teremtés) közötti szeretetből értelmezi a létet, a halál és a túlvilág megvilágíthatatlan részként maradnak meg a peremen. Végül pedig az emberi szeretet is osztozik a halandó s ugyanakkor szellemi lét feloldhatatlan ellentmondásában: az a személyes szeretet, amelyet a szerelmesek nagy pillanatokban esküvel ígérnek egymásnak, olyan végérvényesnek számít, hogy túléli a halált: az „időre szóló” „örök szerelem” ellentmondásában nem lehet élni. És mégis: a látható természet háztartásában semmi sem biztosít a (teljes) emberi (nemcsak „lelki”) lét fennmaradásáról, pedig a szeretet ezt a létet öleli magához, nem pedig valami lebegő, elképzelhetetlen lelket. Ezt, és mégsem ezt: a Most legyen örök, de mégsem szabad annak lennie, hogy ne legyen elviselhetetlen pokollá. Így aztán a szív nem érti önmagát. A szerelem nagy pillanata mindig ígérettel teli: nyitott, nem zárul be magába; termékenysége természetszerűen a gyerekekben nyilvánul meg, a szellem síkján azonban rejtve marad. Az emberi szeretet a maga teremtettségében: hieroglifa; nyelvtani szakkifejezéssel, mindig csak kezdő módban áll, és sohasem képes érvényesen kijelentő módba átváltani.

Ehhez járul a bűn is. Erről már elmondtuk, hogy csak a keresztény kinyilatkoztatás színe előtt tárul fel igazán. Éppen a Megfeszítettel szemben válik világossá, milyen mélységesen egoista lehet az, amit szeretetnek szoktunk nevezni. Ha halálosan komolyan ránk kérdeznak, nemet mondunk arra, amire Krisztus szeretetből igent mond, és szeretetlenül, könnyedén igent mondunk arra, hogy Ő viselje a mi bűneinket. Nekünk megfelel, ha Ő annyira akarja! Isten ezért nem is kérdezi a bűnösöket, elfogadják-e a keresztet. Csak annak kéri igenjét a legfélélmesebbhez, a szeretett halálához, aki szeret (Jn 12,7; vö. Lk 1,38; Jn 20,17). A keresztényekből, zsidókból, pogányokból álló emberiség valóságát a szenvedéstörténet értelmezi igazán: evvel a kíméletlen leleplezéssel szemben „elnémul minden száj”, és „mindenki”, aki szeretetről beszél, „hazugnak” mutatkozik: „Nincs igaz egy sem, nincs, aki értene, nincs, aki Istent keresné... a béke útját nem ismerik, Isten félelme nincs szemük előtt.” (Róm 3,4–19 pass)

A kudarc tudatát az ember már bensejében is megéli, s ezt nem könnyíti meg a céltévesztés és bűnhődés kiegyenlítődése. Ha ezzel beérhetnénk, akkor szüntelenül termelhetnénk az érvényes Jót és Igazat. A szív bénultságának, elesettségének és dermedtségének tudata mélyebben rejlik, s ez nem felel meg a szeretet semmilyen – még oly homályosan felderengő – normájának sem. Az ember nem lel magában erőt a bátorsághoz. Nem merészkedik odáig, hogy higgyen létének ilyen kiteljesedésében. Erői annyira fogyatékosak, hogy azt hiszi: saját szívénel magasabb hatalmakat kell vádolnia érte, mert ez ugyan mindig kicsit tovább juthatna, mint ameddig valóban eljut, de (pontosan tudja) az egész utat sohasem tehetné meg. Annál kevésbé, mivel senki nem tudja elképzelni, hová is vezetne egy ilyen út. A szakaszok nem számíthatók ki, azonnal áthatolhatatlan éjbe vesznek. A bűn így természetes beletörődik ebbe a helyzetbe. Itt védve és rejtve van önmaga elől, már amennyiben nem tudja megnyugtatni magát „bűn és bűnhődés” etikai háztartásában. A lét végessége látszólag szüntelenül igazolja a szeretet végességét, a szeretet pedig a kölcsönös

rokonszenv szigeteire húzódik vissza – a kozmosznak a szeretettel nem magyarázható összességében: az erősz, a barátság, a hazaszeretet szigeteire, végül valami egyetemes szeretetére a közös emberi természet, sőt a világ minden lényében azonos „phüizisz” alapján, amelyeket egy közös „logosz” hat át. A természet azonossága, amely két egymást szeretőt ilyen „szeretet-szigetté” kapcsol össze, itt egyetemessé tágul a különbségek meghaladásával és elhanyagolásával. Így válik lehetségessé egyfajta ellenség-szeretet is (buddhizmus, sztoa), amely elnézi az ellenség vagy gyűlölködő szembenállását, a természet és a lényeg közössége nevében.

Valamennyi filozofikus-misztikus világvallás arra törekszik, hogy a különbségek közepette és azokon felülemelkedve eljusson az azonosság egzisztenciális átéléséhez. A végeesség határait az azonosságra absztrahálva győzik le, azaz elsődlegesen értelmi úton: lényegükben gnózisok, bölcsességtanok, logikai rendszerek, amelyek az Abszolút felé vezetnek, akár Létnak (minden létező végső azonosságának), akár Semminek (a véges-létezők semmijének) tartjuk azt. Ezek a gnózisok, amelyekhez az útkereső emberi gondolkodás szükségszerűen eljut kiteljesedése során, a reális, véges szeretetet felhívítják egy magasabb közegben. Megtestesült lényegét a testtől megfosztva, a szív csöndjét desztillálják belőle, illetve egy minden véges korláton áthatoló, együttérző és elnéző jóindulatot: az emberi szeretetek közül látszatra ez hasonlít leginkább az Abszolúthoz. Ezt a letisztult, sorsföltre esszenciát öntik aztán újra bele minden véges helyzetbe.

Nem kerülheti el figyelmünket, hogy ez a letisztuláshoz vezető absztrakciós folyamat tudás, amely csak addig tartható fenn, ameddig absztrahálni lehet, vagyis ameddig valamilyen egyértelműen meghatározható létet (vagy „semmit”) feltételezünk. Ez történik a régi Kínában és Indiában, a plotinoszi gondolkodásban és a szufiknál, de nem kevésbé az absztrakt („egzakt”) tudósok mai gondolatvilágában, akik ezért szükségszerűen újra meg újra vonzódnak az ilyen bölcsesetekhez. A vallásos mozzanat (akár teista, akár ateista) a konkrétól való távolságban jelentkezik, ami emelkedetebb cselekvést tesz lehetővé. Ez a távolság azonban lehetetlenné is teszi a konkrét, magát egészen elkötelező szeretet közvetlenségét is. Ezek a vallások és vallásosnak látszó magatartások ezért mind a gnózis gyűjtőnevével jelölhetők. A valódi kinyilatkoztatás vagy nélkülözhető bennük, vagy pedig csupán közvetítő, a teljes megismerést felgyorsító és megkönnyítő szerepet játszik.

Ebből már leolvasható, hogy a kereszténység mint igazi kinyilatkoztatott vallás elsőrendűen nem lehet tudásközvetítés, „tan”, csupán másodlagosan. Elsőrendűen csakis Isten cselekvése lehet, annak a drámának beteljesítése, melyet Isten az Ószövetségben kezdett meg az emberrel. Ennek a cselekménynek lényegi tartalma a priori, a teremtett természet egyik oldalából sem olvashatjuk ki, vagy sejthetjük meg, mert a Másiktól *mint* Másiktól indul ki s a maga végtelen szabadságában irányul arra, aki neki a másik. Semmiféle egyöntetűség vagy netán azonosság nem építhet előzetes hidat a megértésnek. Ami megtörtént, annak megértéséhez a kulcsot egyedül az adja meg, hogy Isten feltárta magát az emberek előtt az emberi természet színpadán; az isteni „költő” azonos az istenemberi „színésszel” és a mindkettőjükben azonosan létező Szentlélekkel, aki a cselekvő által a drámába bevontaknak kifejti a cselekményt. Isten szövetsége a szeretet harca a bűnös emberrel. Nem azért válik a szeretet küzdelme az ember által érthetővé és mérhetővé, mert Isten szeretete megváltoztatja az embert, megtéríti vagy szembefordítja vele. Ez csak a hatása ennek a szeretetnek, nem pedig lényege. Különös szerelmes volna az, aki mátkájának szerelmét a szerelem jótékony vagy nyugtalanító hatásain akarná mérni. Amit Isten az emberért tesz, az csak annyira „érthető”, amennyire az emberi-világi-töredékes felől érthető és igazolható, sőt, ezen mérve egyenesen „balgaságnak” és „örületnek” kell látszania.

Nincs rá lehetőség, hogy ezt az „örületet” elméletileg feldolgozzuk – ez annyit jelentene, hogy a szeretet személyes hívásának a logikát meghaladó szféráját (tehát a Szentlélek szféráját) a Logosz szférájára, tehát kozmologikus-antropologikus értelemre vezetjük vissza –

, ez pedig az „üdvörténeti Szentháromság”-ot mint az Abszolút megjelenését félremagyarázná.⁵⁷³

Ez az ember sajátos helyzete: ha őszinte akar lenni, Istent csak a világi léttől Egészen-Másnak „gondolhatja el”. Mégis, ha megjelenne, csak a kozmosz és az ember valamiféle beteljesedéseként hajlandó elképzelni. Mert az ember maga nem tágíthatja ki szellemi horizontját, ezt csak az Egészen-Más végezheti el. S ha ez a szétfeszítés tényleg megtörténik, akkor Istennek az emberre irányuló cselekvése – nem csak az „első sokk” esetében, amin túl teheti magát, hanem lényegileg és folytonosan – szükségszerűen „egészen más” igazságként és bölcsességgként mutatkozik meg, és csak ezen a nem szűnő sokkon keresztül válhat övéinek felfoghatatlan beteljesülésévé. De hogy ezt a sokkot helyesen éljük át, ez nem mehet végbe a lét megtapasztalásának absztrakt peremein – ott, ahol az ember el is várná, hiszen az emberi ott látszik átfolyni az istenibe. Közvetlenül az orra előtt kell megtörténnie, az emberi egzisztencia legkonkrétabb tényében. Kikerülhetetlen követ raknak az útjába, amelybe keményen és dühítően kénytelen belebotlani, hogy botlásában fedezze föl talajtalanságát.

Ezt az Istentől állított csapdát (scandalum) azonban, hacsak nem makacsolja meg magát a harag vak dühében, az ember csakis Isten szereteteként értelmezheti, amely felé nyúl, kiemeli őt a veremből és a bilincsből, és az isteni s egyben immár emberi szeretet szabadságába helyezi. A kezdeti „előzetes tudás”, amellyel a szeretetet addig ismerte, ráveszi, hogy felfigyeljen, amikor az abszolút szeretet hírére hallja, s meglátja a hírre utaló képet. A köben elbotlása azonban bizonyítja számára, hogy itt semmiképp sem az ő szeretetéről van szó; a magát felkínáló szeretetnek sem lényege, sem módozata nem tőle származik. Azért jelent meg, hogy szemét ráirányítsa e felkínálkozó szeretet különösségére. Ennek fényében az ő teremtményi-kezdetleges szeretetéről konkrétan kiderül, hogy nem is szeretet.⁵⁷⁴

V. A szeretet észrevehetősége

Ha Isten ki akarja nyilvánítani szeretetét a világ iránt, annak felismerhetőnek is kell lennie a világ számára. Egész-más-léte ellenére, sőt éppen avval együtt. A szeretetet csak a szeretet ismerheti fel belső valóságában. Hogy egy szerelmes önzetlen szerelmét egoista kedvese megérthesse (nem csupán mint egy újabb, talán még jobban kihasználható lehetőséget, hanem őt magát), ahhoz meg kell benne lennie valami sejtésnek, rezdülésnek a szeretetről. Ugyanígy egy nagy műalkotás szemlélőjének is – született vagy gyakorlás útján megszerzett – tehetségre van szüksége ahhoz, hogy észrevegye szépségének értékeit, amelyek a jelentéktelen művészettől vagy a giccsztől megkülönböztetik. Az így felkészült ember a kinyilatkoztatás rangjával egy szintre kerül és arra ráhangolódik. Az egyént erre az teszi képessé, amit a hit-remény-szeretet hármasságával nevezhetünk meg. Az első igazi

⁵⁷³ Ezért teljesen félrevezető, ha Georges Morel S. J. Keresztes Szent Jánost Hegellel értelmezi. Ha az egyetlen Isten egyetlen Szentjének egyedüli módon szeretetben megnyilatkozott, azt nem redukálhatjuk általános lét- és észkategóriákra (Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix I–III, Aubier 1960/1). Legalábbis igen veszélyes, mikor Gaston Ferrard S. J. a Lelkiyakorlatok könyvét Hegel alapján értelmezi (La Dialectique des Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola, Aubier 1956). Bár Isten önkítárása a szövegségben bizonyára beleszövődik a világ- és történelem-logosz dialektikus struktúrájába, azért Isten sohasem egyenlő ezzel a Logosszal magával, amelyikről a gondolkodó keresztény – akármilyen dialektikusan vagy éppen egzisztenciálisan is – meggyőződhet. Ezért helyes, ha Erich Przywara (Analogia Entis I–II, 1962) a világi gondolkodás teljes dialektikáját filozófiában-teológiában hagyja magában elhamvadni – az isteni Szeretet szuverén, mindinkább feltáruló misztériumának láttán.

⁵⁷⁴ A kereszténység előtti „kozmozgikus” gnózis tehát annyiban megbocsátható, amennyiben Isten szeretetének szava annak idejében még nem hangzott el. Viszont ha tudatosan magasabb, átfogó gyűjtőpontként állítjuk oda Krisztus szeretetével szemben, akkor a szeretet szemtől szembe tagadásává válik, s ezzel maga adja meg bűnét: Jn 15,22.

találkozáskor már legalább kezdeti formájában meg kell lennie. Ez lehetséges is, mivel Isten szeretete, vagyis kegyelme, felismerhetőségének feltételeit szükségszerűen magában hordja, ezért át is adja.

Ha az anya napok és hetek hosszú során át mosolygott gyermekére, egyszer gyermeke mosolyát kapja válaszul. Felébresztette a gyermek szívében a szeretetet, és mikor a gyermek szeretetre ébred, ismeretre is jut: az üres érzéki benyomások értelmessé rendeződnek a Te magja köré. Az ismeret (egész szemléleti és fogalmi apparátusával) játékba lendül, mert előtte már megkezdődött az anyától, a transzcendensből jövő szeretet játéka. Így tárulkozik fel Isten szeretetként az ember előtt: felragyog Isten szeretete és beoltja az ember szívébe a szeretet fényét, amely éppen ezt az – abszolút – szeretetet képes meglátni: „Isten ugyanis, aki azt mondta: A sötétségből támadjon világosság, a mi szívünket is megvilágosította, hogy Isten dicsőségének ismerete (Jézus) Krisztus arcán felragyogjon nekünk.” (2Kor 4,6) Ebből az arcból a lét ösmélye mosolyog ránk atyáian-anyaian. Az Ő teremtményei vagyunk, ezért a szeretet csírája bennünk rejlik, mint szunnyadó istenkép (imago). De ahogyan egyetlen gyermek sem ébred szeretetre, csak ha szeretik, úgy egyetlen emberi szív sem értheti Istent kegyelmének szabad feléfordulása nélkül – Fiának képében.

Mielőtt azonban az egyes ember találkozott volna Isten szeretetével a történelem valamelyik pontján, kellett lennie egy másik, eredeti és archetipikus találkozásnak, amely az emberiséget átölelő isteni szeretet megjelenésének feltételei közé tartozik. Ebben a találkozásban érti meg az ember Istennek feléje áradó *egyoldalú* szeretetét, vagyis ezzel fogadja be és válaszolja meg megfelelően. Ha ez a válasz nem volna megfelelő, akkor a szeretet egyáltalán nem is nyilatkozott volna meg (hiszen nem járhatja át a létet úgy, hogy be ne hatoljon a szellem és a tudat világába is). Ha viszont nem Isten kegyelmének egyoldalú áradása az ember felé hozná magával és adná meg eleve a választ, akkor a viszony kezdetől kétoldalú lenne, ez pedig visszaesést jelentene az antropológiai sémába. A válasz szava nem lehet az elkülönített Szentírás, mert a betű önmagában, a lélekkel szembeállítva, ö, a lélek pedig benne Isten szava, nem pedig az ember válasza. Csak a szeretet eleven válasza lehet az emberi lélekből, ahogyan azt Isten szeretetének kegyelme létrehozza benne: a „jegyes” válasza, aki a kegyelemben így kiált: „Jöjj el!” (Jel 22,17), és „teljesedjenek hát be rajtam szavaid” (Lk 1,38), a jegyesé, aki mivel „az Ő magja benne marad” és ezért „nem vétkezik” (1Jn 3,9), „emlékeztetébe véste szavait” és „megőrizte szívében” (Lk 2,19.51). Ő a Tisztaságos, aki az Ő szeretete által, az Ő vérében tisztára mosva „szent és szeplőtelen” (Ef 5,26–27, 2Kor 11,2). „Az Úr szolgálóleánya” (Lk 1,38), „alázatos szolgálója” (Lk 1,48; 11,28), az elfogadó, szerető hit eleven képe: „Krisztusnak alárendelve... tisztelettel néz fel rá” (Ef 5,24.33; Kol 3,18).

Ha Istennek a szeretetlenség sötétjébe beáradt szeretete magában a kiáradásban nem teremtette volna meg jegyesének ezt az ölet (Mária a keresztkégyelme által előre megváltott, ő az első gyümölcse Isten kiáradásának a hiábavalóság éjébe), akkor a szeretet sohasem hatolt volna be ebbe az éjszakába és erre nem is lett volna sohasem képes (amint arra Luthernak Justus et peccator teológiája rávilágít, ha ebben a vonatkozásban komolyan vesszük). Az isteni történésnek sokkal inkább az felel meg, hogy a teremtmény hagyja megtörténni (fiat): mint a menyasszony fogadja a vőlegényt, de úgy, hogy a jegyes teljesen a vőlegényből van (kecharitomené Lk 1,28), Ő „állította oda” magának és „készítette fel” (parisztanai: 2Kor 11,2; Ef 5,27–38). Egyedül az ő rendelkezésére áll, neki feláldozva (hiszen ez a *parisztanai* jelentése, vö. „bemutatás” a templomban (Lk 2,22 és Róm 6,13 sk; Kol 1,22–28).

A szeretetnek ez az eredendően igaz (mert tárgyához igazított) viszonya csomóba fogja az összes feltételeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy az isteni szeretetet az emberek felfoghassák: 1. Az egyház, a legbensejében szeplőtelen jegyes. 2. Mária, az anyajegyes az a hely, ahol az egyház szívében a válasz és befogadás Fiat-ja megvalósul. 3. A Biblia, amely a lélek tanúságaként nem lehet más, csakis elválaszthatatlanul egyformán Isten szava és a hit

válasza. Ha ezt a szót, mint emberi-történeti dokumentumot „kritikailag” vizsgálják, akkor szükségszerűen bele fognak ütközni szónak és hitnek ebbe a jegyesi egységébe az Írás tanúságában. A hermeneutikai kör még a szó tartalmi igazságának bizonyítása előtt bizonyítja formális helyességét. Pedig ennek a hitnek ehhez a szóhoz való viszonyában azt is lehet és kell bizonyítani, hogy itt a szó tartalma: a magát kiárasztó isteni szeretetre válaszoló szolgálóleányi Fiat hite. A Biblia szava azonban a jegyes egyházhoz tartozik, hiszen az általa elevenen születő Igét szólaltatja meg. 4. Ezért ezt a szót mint Isten eleven igéjét az archetipikusan hívó jegyes-anyának kell elvinnie az egyénekhez eleven igehirdetésként. Ez a küldetés (mint „szent és szolgáló tisztség”), akárcsak maga az egyház és Isten kinyilatkoztatásáról szóló bibliai ige, bele van oltva a rá adott eredeti válaszbba, amint az kiviláglik az egyház és a Biblia egymásrautaltságából.

Igaz persze, hogy a hit választást Isten kinyilatkoztatása beleoltja az általa szeretetben kiválasztott és megérintett teremtménybe, úgyhogy természetével és természetes szereteterejével együtt valóban a teremtmény az, aki válaszol. Ez azonban csak a kegyelemben lehetséges, vagyis eredendő adottságként megajándékozta az embert az Isten szeretetszavának megfelelő szeretetválasszal. Csatlakozik tehát a jegyes-anya Mária-egyház archetipikusan mindenkinek helyett végbevitt Fiatjához, és annak „oltalma alá menekül”.⁵⁷⁵

Nem szükséges fölmérni, hogy a názáreti szobácskában és az apostolok közösségében mekkora lehetett az egyszerű, homályosan látó emberi hit hordereje. Az itt elültetett, alig észrevehető magnak a kicsírázáshoz a szellem dimenzióira van szüksége; olyan dimenziókra, melyek megint alapvetően-archetipikusan az Írás szavában nyílnak meg, de csak a bibliai hagyomány évezredes kontemplációjában bontakoznak ki, „az élő szív lapjain” most már „mindenki számára érthetően és olvashatóan” (2Kor 3,2–3), és így „a lélek és erő bizonyosságában”; a lélekében, ami erő, és abban az erőben, ami lélek (1Kor 2,4). Amit azonban Isten Lelke erőteljesen (az egyház pedig a Lélek szolgálatában, Kor 3,8) feltár a szívekben, nem más, mint magának Istennek Krisztusban szétáradó szeretete, sőt, a Lelket az Istenfiú árasztja ki, az „Úr Lelkét” (2Kor 3,18), mivel Ő maga is „Lélek” (2Kor 3,17). Krisztust mindjárt ezután (2Kor 4,4) „Isten képe”-ként említik, de ezt a kifejezést nem szabad mitikusan értenünk, hiszen az Ige emberré válásának dimenziója ezt az értelmezést végképp elhagyja, mert túlszárnyalja az a „kép”, amely nem csupán természeti vagy szimbolikus kifejezés, hanem Szó, szabad megnyilatkozás is, és éppen ezért (a szó kegyelmében) már eleve meghallott, befogadott szó – hisz másként nem volna kinyilatkoztatás. „Dialogikus kép” nem létezik, hacsak nem a szó magasabb síkján, amely a képszerűség minden értékét a szabadság magasabb síkjára emeli fel (ezt hozhatjuk fel a protestáns és az egzisztenciális teológiával szemben). Ha az emberré vált Szó eredendően (nem pedig utólagosan) dialogikus szó, akkor világossá válik, hogy túljutottunk a tudás egyoldalú (etikai-vallásos) oktatásának

⁵⁷⁵ Augustinus virtuóz módon írta le a tökéletes igenlés archetipikus elsőbbségét: Mit tagadtok tehát? Vajon azt: létezik valami fölséges, az igazi és a valóban örök Istenhez olyan tiszta szeretettel ragaszkodó teremtmény, hogy bár Vele együtt nem örök, de mégsem válik, mégsem szakad el tőle az idők változó forgatagain, hanem megnyugszik az Isten tökéletes szemléletében? (...) Nem találunk előtte időt, hiszen „mindennél előbb teremtette a bölcsességet.” Azonban nem a Vele, Atyjával, Istenünkkel teljesen örök és egészen egyenlő Bölcsességet említi az Írás. Ebben nyerték létüket mindenkinek, s benne, mint Kezdetben, teremtetted a mennyet és a földet. Nem. Nyilvánvaló, hogy teremtett bölcsesség ez, (...) fény a Fényesség szemlélete révén s őt, bár maga is teremtett, de bölcsességnek mondjuk. Amilyen nagy azonban a különbség a sugarat hintő fény és a megsugarazott valami között, éppen úgy különbözik a teremtő és a teremtett bölcsesség. Különböznek, mint az igazulást szerző és az igazultsággal megszerzett igazság. (...) Mivel tehát mindent megelőzőleg valami teremtett bölcsességet alkottál: nem más ez, mint tisztaságos Városod értelmes, szellemi lény. Magasságbeli Anyánk ez a Város és az egekben örökre szabad. (...) Ő, ragyogó ház, ó gyönyörűsége. (...) Feléd sóhajtozik zarándoklásom útja. Rimánkodok alkotó Uradnak, hogy övé lehessen benned magam is, hiszen ő hívott létbe engem is. (Augustinus: Vallomások, XII. könyv, 15. fejezet; Városi István fordítása.)

síkján is. Lehetetlen, hogy Krisztus („valamiről”, például önmagáról vagy, Istenről vagy tanításáról) könyveket írt volna. A „róla” szóló könyvnek azt a folyamatot kell leírnia, amely közte és a szeretetben megtalált, megszólított és megváltott ember közt lejátszódik. Vagyis: (a könyvben) megnyilvánuló Szentléleknek szükségszerűen „lélekben” (a kinyilatkoztatás és a hit szeretetében) kell maradnia, hogy egyáltalán „objektív” lehessen. Másképp szólva: a hely, ahonnan a szeretet megfigyelhető és igazolható, nem lehet a szereteten kívül (az úgynevezett tudomány „tisztá logisztikájában”); csak ott lehet, ahol maga a szeretet: magának a szeretetnek drámájában. Semmilyen exegézis, amelyik tárgyilagos kíván maradni, nem tekinthet el ettől az alaptételtől.

VI. A szeretet mint kinyilatkoztatás

Ha a kinyilatkoztatás nem szeretet volna, akkor embertelen és Istenhez méltatlan volna az a befogadó magatartás, amely egyszerűen hagyja, hogy Isten cselekedjék. Ez a magatartás csak a minden önálló tudásvágyat elhagyó és felülmúló szeretetként (hitként) érthető.

Különben még Isten kinyilatkoztatása sem olthatna be egy ilyen tartást válaszul szavára. A szeretet eleve (és hitként is) csak szeretettel érthet egyet, szeretetnélküliséggel sohasem. Ez a következtetés a válaszból a hívásra természetesen magába foglalja a hívásból a válasza való következtetést is: a szó eleve szeretetből hangzott el és úgy is értődött – csak ezért következhet rá a szeretet válasza, úgyhogy a válasz nem lehet más, mint „szabad út” a szó előtt, a teremtés „nihil obstat”-ja Istennel szemben, aki oda törekszik, ahol minden csak obstat, csupa ellentmondás szeretetével szemben. „Csak a szeretet hiteles” – ezt a formális tételt most már tartalmilag kell bizonyítanunk: a) pozitíve, b) negatíve.

a) Jézus élete kezdetben tanításból áll (ennek értelmét kitalált hasonlatok és lélekből fakadó tettek világítják meg), végül pedig szenvedésből és meghalásból. Tanítása azonban annyira izzóan abszolút mindabban, amit kimond, ígér és követel, hogy csak egész életének a kereszt felé irányulásából válik érthetővé. Szóban és tettben megnyilvánuló valamennyi cselekedetét egy mindent megmagyarázó és lehetővé tevő szenvedés fogja össze. Ha ezt valami utólagosan bekövetkező balesetként próbáljuk felfogni, akkor értelmetlenné válik minden egyes szó, vissza egészen a Hegyi beszédig. Nem választható ketté Jézus tanítása, mintha egyik fele a passió előtt, arra való tekintet nélkül hangzott volna el, a másik felét a passió után adhatnánk a szájába. Tanításának és egész tevékenységének logosza arra „az órára” irányul, amelyre vár, arra a „keresztségre”, amelyekre vágyik, arra az eseményre, amelyik a régi zsidó szövetséget beteljesítő prófétai küldetését lezárja az új szövetség áldozatában, a szövetség vérében és lakomájában.

Tanítása közvetlenül vagy közvetve önmaga odaadásáról szól „a barátokért (Jn 15,13), „a sokak”-ért (Mt 10,28; Mk 10,45), „mindenek”-ért (Jn 12,32; 17,21), mégpedig ennek az odaadásnak sajátos jézusi formájáról. Nem elszigetelt emberi fáradozás, hanem engedelmségből fakadó cselekvés, egy olyan élet befejezése, amely a mindenkinek szentelt alázatos szolgálatban magát egyre teljesebben kioltja (Lk 22,27; Jn 13,3–17). Ahogyan tanítása a maga logoszát, logikáját ebből az áldozati halálból meríti, úgy minden követőjét is, létének egészét átfogóan ugyanennek a „keresztlogosznak” (1Kor 1,18) rendeli alá. Ez mindenfajta logosz és logika feloldását jelentené (hiszen az életet a halál törvénye alá rendelné és ezzel feloldaná), ha Jézus halála, amely életét uralja, végső kifosztottságával nem „Isten erejének és bölcsességének” (1Kor 1,24) tette és megnyilvánulása volna. De ez olyan erő és bölcsesség, amely nem „magát tekinti” (Fil 2,6) és nem marad magában, hanem „erőtlenül” és „esztelenül” a legmélybe árad ki, és éppen így, az abszolút szeretet mozdulataként, „erősebb az embereknél” és „bölcsebb az embereknél” (1Kor 1,15).

Jézust tanítása hirdeti meg: lényegét ezzel „átadja”, ránk hagyja. Így feltétel és habozás nélkül, minden etikumon és szociologikumon túl egy, a világon nem létező helyet (utoposzt)

céloz meg, s egész létével, testével-lelkével efelé lendül. Az elképzelhetetlen mélységekbe veti bele magát: a halálba mint Istentől elhagyatottságba (Mt 27,46); a halálba, amit a remény nélküli alvilág követ (Jel 6,8; 1,18); mérhetetlen szabadságában (Jn 10,18) az egyetlen, nélkülözhetetlen áldozati étellé válik mindenki számára (Jn 6,51): „Az én testem a világ életéért” (Zsid 13,10–12), s mindezt nem zseniális leleményként teszi, hanem egyszerűen teljesíti megbízatását. (Jn 10,18).

A szónak és a szenvedés tettének megbonthatatlan összekapcsolása így mindenben egy megbízóra utal. Személye csak addig marad kérdéses, amíg a megbízottat vallásos rajongással (nyíltan kimondva: bolondsággal) akarjuk vádolni. Ennek viszont ellene szól a szavak velejéig józan hangnem, a tárgyilagos magatartás, a fanatikus, dionüzoszi egzaltáltság hiánya. Önátadásáról sohasem az eksztatikus erős hangján beszél, hanem szinte hangtalan szavakkal, amelyek engedelmesre utalnak. Anélkül, hogy valaha is kivonná magát a felelősség alól, az egész kezdeményezést és a végső felelősséget (és ezzel a megdicsőülést, a csodálatos terv eredményét) az Atyára vezeti vissza. A megbízással engedelmesen azonosul, ő maga a megszemélyesített megbízás. „Isten szolgálja” önmagát oltja ki, s így jelenik meg Isten örök szeretete a világ iránt, de ezzel együtt örök fensége és királysága is, ami éppen a szolga végső megalázódásában nyilvánul meg a legcáfolhatatlanabbul („Igen, király vagyok”; Jn 18,37). A szeretetként megnyilatkozó Isten – királyi volta éppen a Fiúnak az Atya iránti lealacsonyodó engedelmeségében fénylik föl, azt hirdelve, hogy ennek az engedelmeségnek lényege a szeretet. Ősképe annak is, hogy a teremtmény szeretettel fordul Isten méltóságához, de messze ezen felül magának az isteni szeretetnek ősképe is megnyilvánul benne: éppen Krisztus kenózisában (és csak ebben) jelenik meg Isten szeretetének belső titka, aki magában „szeretet” (1Jn 4,8), és ezért „hármass-egy”⁵⁷⁶. Isten hármass-egységének fénye az értelem számára megközelíthetetlen, mégis ez az egyetlen hipotézis, amelyik a Krisztus-jelenséget (amint a Bibliában, az egyházban, a történelemben újra meg újra találkozunk vele) fenomenológiailag szakszerűen, a tények megerősökölésével tisztázni tudja.⁵⁷⁷ Ha az Abszolútum nem szeretett volna (mint ahogy ezt csak a Szentháromság dogmája állítja), akkor csupán logosz maradna (noesisz noeszeosz, abszolút tudás), amely vagy (adventi várakozással) a szeretet *előtt* marad, vagy modernül titánian máris túlszáguldott rajta és „feldolgozta” magába: ezzel pedig visszaesne az „értelem” szférájába, a (Szent)lélek elleni gyilkosság révén.

A szinoptikusok egyhangúlag tanúsítják azt, hogy Isten szeretetének kinyilatkoztatása Jézus által kezdettől fogva azt célozta, hogy belegyakorlódjunk az isteni szeretet Lelkébe – a „hit”-ben túllépve saját kritériumainkat és biztosítékainkat. A Lélek belénk oltásának folyamatához tartozik az is, hogy Jézus megvonja tőlünk testi-földi jelenlétét („jó nektek, ha elmegyek”, Jn 16,7), hogy eljöhessen Atyjával közös Lelkük, aki a szeretet teljességeként ezt

⁵⁷⁶ Anselm, *Cur Deus Homo* I,9: Mivel ő maga *másként nem, csakis halál révén* osztozott Atyával-Szentlélekkel, mely a világnak megmutatta (Isten) mindenható dicsőségét. Ezzel is világossá válik, hogy Isten szeretetének kinyilatkoztatása Krisztusban milyen értelemben „indirekt”. Nemcsak hogy Isten csak az emberben jelenik meg (mint az egészen-Másban), de azonkívül az embernek abban a jelében jelenik meg, amelyik őt Istentől a leginkább megkülönbözteti. De az eltakaró ellentmondás-jel éppen az embernek, természetes és bűnös eszének az, nem Istennek; és ha Isten szuverén szabadságában ezt a jelet képi kifejezésül választja, akkor ez az ő révén – felülmúlhatatlanul – adekvát (és semmiképp sem „paradox”), ami nyomban kiderül, mihelyt az ember (a hitben) Isten nézőpontját veszi át. Ekkor biztosan látja (*certitudo fidei*), hogy Isten szeretete – megfoghatatlanságában – minden szavak legbeszédesebbjét találta meg.

⁵⁷⁷ Bárhol, ahol az Írásban Krisztuson, az egyházon, a kinyilatkoztatáson keresztül maga Isten (amilyen Ő magában) nyilatkozik meg, vagyis gyakorlatilag mindenhol, ott Isten megnyilatkozása szükségszerűen magában foglalja az abszolút Istenképet is. Úgy tenni, mintha Pál „csak” egy nekünk feltáruult Szentháromságot képzelt volna el, nem kevésbé árulkodik a teológiai gondolkodás hiányosságairól, mint az a dogmatika, amelyik kényelmesen összeállítja a belső-isteni Szentháromság kategória-rendszerét anélkül, hogy formailag-tartalmilag megmaradna a kinyilatkoztatásban feltáruult Szentháromság eseményénél.

a szeretetből fakadó kenotikus eltűnést beteljesíti és tanúsítja is. A „mennybemenetel” ezért mindenestül túlszárnyal mindenfajta „elválasztást a halál által” (ez történik nagyszombaton). Jézust a második nemzedék nem „nélkülözi”, mert „a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe az Isten szeretete” (Róm 5,5); ebből érthetjük, hogy Pál Jézust „emberi szempontból nem is akarja ismerni” (2Kor 5,16). Ez nem jelenti azt, hogy elhagytuk a Lélek kiárasztásának helyét. Sőt: Isten örök idejű lelki viszonyba vonja bele azt a kitüntetett helyet, ahol az örök szeretet időbeli alakban megjelent: örökké emlékezve („tegyétek ezt az én emlékezetemre”, 1Kor 11,25) az isteni szeretet önfeláldozására („megemlékezünk ezért”) az eleven-feltámadt Krisztus jelenlevővé válik (Mt 18,20); de „amíg újra el nem jön” (1Kor 11,26), lényegileg nem visszafordulunk, hanem előre, jövőt és reményt keresve. Csak a hitetlenség és a szeretetlenség kötheti le a múltjukba a keresztyényeket: a Lélek szabadabbá tette őket minden jövő kor számára, sőt, a világot formáló és változtató cselekvésükkel egy mindent felülmúló „kép” felé tartanak⁵⁷⁸, amelyet nem szubjektíve, hanem objektíve látnak átsejleni mindenben. Az „újra megjelenő Krisztusnak” erre a „kép”-ére irányulva él a történelemben az egyház és a világ. Isten Lelke pedig a teremtés egészéből segít megtalálni a teljes választ Krisztusban Isten szeretetének szavára, és segíti, hogy ezt minden erejét megfeszítve meg is szülje (Róm 8,19–27): az alulról jövő isteni szeretet felsőhajt a felülről jövőnek, míg a beteljesülő szerelmi csoda el nem hozza a menyegzői egyesülést (Jel 21,9 sk).

b) Ha minden „kinyilatkoztatott igazságot” összegyűjtünk az isteni szeretet témája köré, felmerül egy jelentős kifogás: az Ószövetségben az ítélet nem a szeretet mindenütt jelenvaló ellenlábasa-e? „Könyörtelen ítélete” (Jak 2,13) mindannak, ami nemcsak Isten kicsiny örökségén, Izraelen kívül, hanem éppen azon belül is szembeszegül az isteni kiválasztás féltékeny, lobogó szeretetével. Nem kerül-e maga Izrael is az átok hegyei közé (MTörv 27–28)? Belőlük is csak egy „maradék” szabadul meg, a többieknek még menekülniük sem érdemes (Jer 7,16; 11,14; 14,11)? Ennek az első Jeruzsálemnek láttán, amelyet menthetetlenül fölemészt Isten olthatatlan haragja (Jer 7,20), hirdeti meg Jézus a maga szeretetének üzenetét, még sokkal félelmesebb mélyeket szakítva fel, mint amilyenek az Ószövetségben egyáltalán beláthatóak voltak: áldást és üdvösséget, de átkot és elveszettséget is ott csupán időbeli *kiterjedésként* lehetett érteni. Mivel az ég nem volt nyitva (Zsid 11,40), nem lehetett a pokol sem (csak valami előzetes formája: Hádész, Seol). Most, hogy az ég megnyílt, megnyílik egyszersmind az örök pokol is. A szavak elhangzottak, nem lehet agyonhallgatni őket. A vigasztaló Lélek pedig tudtára adja a világnak, hogy létezik bűn, igazságosság és ítélet (Jn 16,8). Amit a gonosz babiloni hatalma, a csábítás és a szeretet meggyalázása együtt előhoz, azt a nagy Bábellet és a mélyek szörnyeivel együtt ugyanabba a „kénkö”-vel égő tüzes tóba vetik, ahol éjjel-nappal, örökké gyötrődni fog. „A tüzes tó a második halál. Aki nem volt beírva az élet könyvébe, azt a tüzes tóba vetették.” (Jel 20,9–10.14–15; 21,8)

Az Isten-ellenes szabadság legvégső mélyei ott nyílnak meg, ahol Isten szeretete szabadon elhatározza, hogy magát kiürésítve alászáll a világ valamennyi elveszettségébe. Ezzel az alászállással leplezi le őket: Ő maga is meg akarja tapasztalni az Istentől elhagyottságot; a világ pedig Isten szeretetének dimenzióin most méri fel igazán saját, Isten ellen fordítható szabadságának terét. Most már felkutathatók „a Sátánnak mélyei” (Jel 2,24). Most alakulhatott ki első ízben igazi, tudatos ateizmus, eddig valódi istenfogalom hiányában ilyenről nem beszélhetünk. Isten végtelenül és szabadon feltárta önmagát, s ezzel kiemelte az embert egy isteni-kozmikus átfogó logosz héjából, és beleállította az Abszolútra, Istenre irányuló szabadságának védtelenségébe. Az Ószövetség ebben a tekintetben a hosszú, szigorú

⁵⁷⁸ Ennek a képnek éppen ezért ugyancsak helytelennek (utopikusnak) kell maradnia minden korhoz kötött történelemgondolkodás számára is.

gyakorlást jelentette. Minden a kölcsönös szövetség kettős, szabad Igenjéhez igazodik: visszaléphet az ember, de vissza Isten is. Csak ha ezt az utóbbit minden következményével átgondoljuk és végigpróbáljuk, akkor tudjuk befogadni azt az újat, ami ezt mindenestül felülmúlja: hogy Isten, bár elvethet és el is vet, legvégül, az örökkévalóságban mégis meg fog menteni: „örök szeretettel szerettelek” (Jer 31,3). Ezért Izrael minden végső eltaszítás után még végérvényesebben megmenekül (Róm 11,26).

A bibliai beszédek mind az Ó-, mind az Újszövetségben vagy a jövődőt vetítik előre, vagy döntés elé állítanak. Formájuk mindkét szövetségben egységes, azaz szóba öntött szövetségi nyilatkozat, amely ki van szolgáltatva az emberi hűtlenségnek. (A szövetség a szeretet Istene és az ember között áll fenn, aki mindig kész visszaélni a szeretettel.) Az egyházatyák és a középkor spekulatív teológiája ezt a profetikus kétoldalúságot a kozmosz világában dolgozza fel, s ezzel ártalmatlanította. Az újkor antropológikus teológiája pedig mindezt az emberi egzisztencia köré csoportosította, s ezért részben pszichológiai-pedagógiai, részben egzisztenciális-logikai (dialektikus) kategóriákkal hígította fel. Igazában az isteni harag vulkánjának megnyílása az isteni szeretet vulkánjának megnyílásához kapcsolódik. Ez a szeretet a kereszten megtört szívvel és nagyszombaton a halálba szállva szétáradt minden sötétségen. A legvégső fenyegetés az Atyaisten legvégső szeretetét, a Fiúistent adja oda a bűnösöknek. Ebben rejlik legvégső fenyegetése is, hogy e mindent felülmuló tetteivel ne éljünk vissza, mert ezen túl nincs már több megszólítható és felhasználható szeretet (Zsid 6,4–8; 10,26–31). Ez a fenyegetés oltalmazó köpenyként takarja be a megtört szívet. A szeretet Lelke másként nem adhatja oda a keresztest a világnak, mint a bűn egész mélységének feltárásával. A világ bűne ez, amely a kereszten válik nyilvánvalóvá, nélküle a keresztest nem is érthető. A Megfeszítettnek Istentől elhagyatottságán láthatjuk meg, hogy mitől váltott és őrzött meg minket: Isten végleges elvesztésétől, amelytől soha semmilyen saját erőlködésünk nem menthetett volna meg; csak az Ő kegyelme. De ha mindezt belátjuk is a keresztest előtt, sohasem jutunk tovább a keresztnél. Benne objektívalóva látjuk magunk előtt bűnünket, még kevésbé hagyhatjuk tehát sorsára azt, aki értünk meghal. Ez a szeretetlen gondolat leplezi előttünk szívünk egész gonoszságát, a szeretet ébren tartja bennünk a félelmet. Az Isten által cserbenhagyottság iszonyatos valósága (amely az elhagyott számára időtlen) világosan megmutatja, hogy a pokol nem nevelői fenyegetés, nem is pusztán „lehetőség”. Ez az a valóság, amit az Istentől elhagyott Jézus ismer igazán, mert senki sem tud távolról sem megtapasztalni olyan félelmetes Istentől elhagyatottságot, mint az örök Atyával lényegileg örökre egy Fiú. Így most már öröklétünk mindkét útja egyedül az Ő kezében nyugszik: mert Ő a mi kegyelmünk, ezért Ő az ítéletünk is, de megváltónkként bíránk. Keresztényként tudjuk, hogy a megismert Szeretetnek arcába köpött bűn mérhetetlenül súlyosabban esik latba, mint a tudatlan elesettségben elkövetett. Ezért nem lehet semmilyen mértéke próbálkozásainknak, ezért nincs semmilyen rendszeres áttekintésünk sem a magunk, sem felebarátunk, sem az egész világ ítéletének kimeneteléről. Egy ilyen rendszerezés helyett (amely vagy „kozmozológikusan” tudja, hogy Krisztus ítéletében az emberek egyik része a mennybe, másik része a pokolba jut, vagy „antropológiailag” tudja, hogy a pokol fenyegetése csupán pedagógiai szándékú, és majd „minden” jól fog végződni) a keresztény ember sokkal értékesebb ajándékhoz jutott: a keresztény reményhez.

Ez a remény a pusztán emberi reménytől nagyon is különbözik, mivel nem bizonytalansággal, százalékosan kifejezhető esélyekkel írható le, hanem a hithez hasonlóan részesül a szeretet feltétlenségéből és egyetemességéből („a szeretet mindent hisz, mindent remél”, 1Kor 13,7), és ennyiben átugorja saját árnyékát („remélni minden remény ellenében”, Róm 4,18). Ez a remény racionálisan fel nem oldható paradoxon marad akkor is, ha nem csupán ösztönös érzésnek, hanem az ember tudatos tetteinek tartjuk. Csak akkor válik érthetővé, ha valóban a szeretet megnyilvánulásának tartjuk, egy legalábbis kezdeti

formájában isteni („természetfölötti”) szeretetének. Ez jelöli ki az egyedül jogos és ezért egyedül megengedett magatartást: az *Emberfiának* jelére várva kell élnünk, amely a „felhőkben fog megjelenni” (Mt 24,30; Jel 1,7), és Isten utolsó „szava” lesz a világhoz, miután ég és föld megszűntek (Mt 24,35).

Nem szükséges tehát egy szisztematikusan elgondolt poklot összhangba hoznunk Isten szeretetével és hihetővé tennünk⁵⁷⁹, vagy netán szeretetként (nem pedig esetleg csak a magát dicsőítő isteni igazságosság kinyilatkoztatásaként) gondolatban is igazolnunk, mivel nem létezik olyan gondolatrendszer, amelyet olyan „tudás” talált volna fel, ami a szereteten innen vagy túl létezhetne, s amely mégis arra vonatkoznék. Mindössze arra készítetnek, hogy ne veszítsük el a szeretetet, amely hisz és remél, s ezáltal szárnyal a kereszténység magasában. E lebegés megtapasztalása megsejteti az alanti szakadékot is, de ez mindekinek csak egyéni élménye lehet. Ezért a pokolról is csak mint a magaméről beszélhetek, már csak azért is, mert mások elhatározásának lehetőségét sohasem tarthatnám valószínűbbnek, mint a magamét.

Annak a szeretetnek, amelyik nem ismerné a tisztelet végtelen távolságát a kereszten megnyilvánuló isteni szeretet fenségétől, minden oka megvolna arra, hogy ne bízzon önmagában. Ugyanígy annak a szeretetnek is, amelyik nem ismerne magában többé félelmet az ítélettől. Szent János első levelére (4,17–18) hivatkozva esetleg tökéletesnek nyilvánította volna magát, de akkor nem vette volna komolyan Jézus véres verejtékezését és lelkének megzavarodását a szenvedés előtt (Jn 11,33.38; 12,27; 13,27; Lk 22,44). Összetörten is szeretettel vigasztalja a vele nyugtalankodó (Jn 14,1) apostolokat, akik között ott ül az áruló. A Megváltó megtörtségében sem kíván és képes különbséget tenni a maga ártatlansága és mások bűne között, amelyért vezekel. Hasonlóképpen az az ember, aki a szeretetre törekedve hagyja, hogy Isten szeretetével együtt őt is megtörje a maga bűne és a világé, szintén nem tudja megkülönböztetni, kiért is fél: csak azt látja világosan, hogy önmagával kapcsolatban erre minden oka megvan.

Aki nem vonakodik legalább belepillantani az emberek közti gyűlöletnek, a kétségbeesésnek és az elvetettségnek a földi életből belátható mélységeibe, és így nem zárkózik el a valóság elől, az aligha fog eljutni oda, hogy csupán egyéni üdvösségére gondoljon és a maga számára teremtsen kiutat a kárhozatból, otthagya a többieket a pokolkerék zúzatásában. Isten annyira szerette a világot, hogy egészen odaadta érte Fiát, ugyanúgy az Isten szeretetében élők is csak teremtmény-társaikkal együtt akarnak megmenekülni, s az egészért való vezeklő szenvedésből nem akarják megtagadni saját részük vállalását. Vállalni fogják keresztény reménnyel, ahogyan az a kereszténynek egyedül megengedett: valamennyi ember megmenekülésében reménykedve, mint ahogy az egyház is szigorúan köteles „minden emberért” imádkozni – ezt kérő imáját értelmesnek és sikeresnek kell tekintenie, mert „ez jó és kedves üdvözítő Istenünk szemében, aki azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére. Hiszen egy az Isten, s egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát *mindenkiért*” (1Tim 2,1–6). Ő a kereszten felmagasztalva „*mindenkit* magához vonz majd” (Jn 12,32), mert onnan „hatalmat nyer minden test fölött” (Jn 17,2), hogy „megmentője legyen minden embernek” (1Tim 4,10), „hogy *mindenkit* megszabadítson bűnétől” (Zsid 9,28); „mert megjelent Isten kegyelme, amely *minden* embernek meghozza az üdvösséget (Tit 2,11). Az egyház ezért „mások hasznával törődik, hogy üdvözüljenek” (1Kor 10,33). Ezért mondhatja Pál (Róm 5,15–21), hogy a bűn és a kegyelem, a félelem és a remény, a kárhozat és a megváltás, az Ádám és Krisztus közötti egyensúly a kegyelem javára dőlt el, mégpedig annyira, hogy a (megváltás színe előtt) szaporodó bűnnel szemben a megváltás

⁵⁷⁹ Miként Dante Poklának kapuján olvasható: Isten hatalma emelt égi kénnyel, / az ő szeretet és a fő okosság. (Pokol, 3, 5–6; Babits Mihály fordítása).

elképzelhetetlen túlsúlya áll. Ádámban mindenkit elért az (első és második) halál, Krisztusban viszont mindenki megszabadul a haláltól. Sőt: *minden* ember bűne, amely istengyilkossá súlyosodva az egy ártatlanon élte ki magát, *mindenki* fejére elképzelhetetlenül gazdagabban hozta meg a feloldozást. Így „Isten ugyanis *minden* embert az engedetlenségben fogott össze, hogy mindenkin könyörüljön.” (Róm 11,32)

VII. A szeretet mint megigazulás és hit

Krisztus jele csak akkor érthető, ha emberi szeretetének mindhalálig odaadását az abszolút Szeretet megjelenéseként értelmezzük. Éppen ez a viszony tiltja meg, hogy emberségét heroikusan és emberfölöttien félistenivé fokozzuk (ahogy tette azt a régi gnózis és az arianizmus, és mindmáig könnyen megteszi egy jó szándékú, de homályos krisztológia), és így a szeretet valóságos megjelenését elködösítsük. Krisztusra nem az hívja fel igazán a figyelmet, hogy hatalmasabb a többi embernél (hallatlan tudásával, akaraterejével és egyéb pszichikai vagy parapszichikai képességeivel, amelyek például csodáit megmagyaráznák), hanem hogy annyira „szelíd és alázatos szívű” (Mt 11,29), és ezáltal annyira „üres-kiürült” akar lenni lelkében (Mt 5,3), hogy a szeretetnek ezen az emberi érzületén az abszolút Szeretet átragyoghat és benne megjelenhet. Sőt, ezt a szeretetet végül is csak ez az abszolút Szeretet határozhatja meg (gondolhatja el és hozhatja létre). Amikor teret ad magában Istennek, nem maga akar úr lenni, hanem engedelmeskedik, a „nagyobb Atyának” küldetését teljesíti. Küldetése azonban arra szól, hogy ugyanebbe az Istent hordozó térbe Istent hordozó szeretetből beengedje a világ bűnét, „Isten bárányaként magára vegye a világ bűnét” (Jn 1,29), így az enyémet is.

A bűn helyettesítő átvállalásának dogmája mindig könyörtelenül megmutatja, mi a bűn, akár az ember, akár valóban Krisztus felől (teológiaiilag) szemléljük. E dogma nélkül a továbbiakban is ugyanúgy magyarázhatunk mindent a tudáson mint emberi adottságon keresztül, akármennyi történeti közvetítést teszünk is közbe. De ha valóban megbotránkozunk azon, hogy ezt a dogmát nem lehet gnózisszerűen feloldani, akkor ez figyelmeztet és jelzi: itt már az igazi hit kezdődik. Mert éppen ezzel a tettel kezdődik és végződik a valódi, behozhatatlan, kigondolhatatlan, de emellett szeretetként teljesen nyilvánvaló isteni szeretet. Végző soron *csak* ebben a tettben lehet abszolút módon hinni, mert, *ha* megteszik, akkor egyedül ez az abszolút szeretet: szeretet mint az Abszolútum, az egészen-más Isten megfoghatatlan lényege: „hittünk a szeretetben, amellyel Isten szeret minket” (1Jn 4,16).

Ha ez igaz, akkor „most még testben élek, de az Isten Fiának hitében élek, aki *engem* szeretett és *értem* áldozta fel magát” (Gal 2,20). A hit lényege: válasz az értem fölálldozott szeretetre. Válasz, amely mindig túl későn érkezik, mivel Isten tette Krisztusban, bűnöm átvállalása, előbb megtörtént, tudniillik minden lehetséges választ, a válasz minden sejtelmét megelőzte. Isten teljes önzetlenségben szeret, ez bizonyítja a tiszta és abszolút szeretetet: „Isten azonban azzal tesz tanúságot irántunk való szeretetéről, hogy Krisztus meghalt értünk, amikor még bűnösök voltunk... Mert ha Istent Fia halála kiengesztelte akkor, amikor még ellenségek voltunk, most hogy kibékültünk vele, az ő életébe beoltódva még könnyebben megszabadulunk”. (Róm 5,8.10) Hogy lehet kibékíteni az ellenséget, mikor még ellenség? Istennél ez nyilvánvalóan lehetséges, Pál ebből a felfoghatatlanságból következtet arra, hogy a megigazulás Krisztus halála által biztosan kiengesztel és barátokká tesz bennünket, Krisztus élete által pedig békében élünk Istennel (uo. 9–10).

Láthatjuk tehát, hogy a hit elsősorban Isten bennünket túlszárnyaló és megelőző felfoghatatlan szeretetére irányul. Ez az egyetlen biztos tény, az egyetlen „hogy” (Martin Buber), amire a keresztény hitvallás irányul. Csak a szeretet hiteles, de nem is kell és nem is szabad másnak hinni, mint a szeretetnek. A hit teljesítménye, „műve” az, hogy elismeri Isten szeretetének ezt az abszolút és semmivel be nem hozható elsőbbségét. Hit abban, hogy

szeretet, abszolút szeretet létezik – mégpedig ez a végső, ezen túl nincs semmi. Hit a lét megtapasztalásának minden valószínűsége ellenére („credere contra fidem”, miként „sperare contra spem”), minden „ésszerű” istenfogalom ellenére, amely a szenvedélytelenséget, legjobb esetben a teljesen letisztult jóságot tudja csak elgondolni, de ezt a felfoghatatlant-értelmetlent semmiképpen sem. A nem keresztényeknek legelőször azt kellene észrevenniük a keresztények hitében, hogy túlságosan merészek. Túl szép ahhoz, hogy igaz lehessen: a lét misztériuma abszolút szeretetként tárulkozik fel, amely leszáll, és megmossa teremtményeinek lábát, sőt, a lelkét is. Magába fogadja minden bűn szennyét, minden Isten-tagadó gyűlöletet, minden bottal rásújtó vádat, az Ő feltárulkozását gúnyosan elutasító minden hitelenséget, azt a sok megvetést, ami végérvényesen odaszögezi a keresztre az Ő csodálatos közénk-leszállását – mindezt magába fogadja, hogy önmaga és az egész világ előtt felmentse teremtményét. Ez csakugyan sok a jóból; semmi a világon nem igazol egy ilyen metafizikát, tehát nem teheti meg az az elszigetelt, történetileg olyan gyengén tanúsított, nehezen megfejthető jel sem: a „názáreti Jézus”. Aki ilyen ingatag alapra ennyire túlméretezett építményt emel, az túllépi az ész minden határát. Miért ne maradjunk meg inkább (Martin Buberrel) egy humánusan és ökumenikusán értelmezett Ószövetségnél és annak „nyitott”, dogmamentes hiténél? Itt nem válik el a teológiai és antropológiai szemlélet. Ez a „nyitott hit” azonos lehetne a Jaspers-féle „nyitott értelem”-mel. És akkor megmaradunk a „bölcsség”-nél, és még egyszer megkerültük – a kereszt abszolút botrányának jelét.

Ha az ember hisz a szeretetben, mert felfogta jelét, akkor ez kinyitja benne a szeretet képességét. Ha a tékozló fiú nem hitt volna atyja előzetes szeretetében, akkor nem indulhatott volna haza – még ha ez az atyai szeretet aztán úgy fogadja is őt, hogy azt álmodni sem merte volna. A döntő, hogy a bűnös hallott egy szeretetről, amely az övé lehetne és valóban az övé. Nem ő kezd bele Isten áthangolásába. Isten benne, a szeretet nélküli bűnösben, már eleve a szeretett gyermeket látta, ebben a szeretetben szemlélte és értékelte őt.

Ezt a misztériumot senki sem oldhatja fel száraz fogalmakba. Hogyan lehetséges, hogy Isten az én bűnömet immár nem bennem látja, hanem a szeretett Fiúban, aki magára vette? Hogy Isten ott, szenvedő szeretetté változtatva látja meg, és engem azért szeret, mert én vagyok Fiának fájdalmas szeretettje. Mivel Isten szeretetében lát minket, ilyenek is vagyunk – az Ő számára, vagyis az abszolút, megvétőzhatatlan igazság számára. Ezért nem lehet „csak külsőséges” igazolásról szó; az elmélet mindössze annyit világít meg, hogy Isten előzetes teremtfői szeretete alkot minket azzá, akik Krisztuson keresztül a számára vagyunk. Végtelenül titokzatos folyamat ez: először mi vagyunk Krisztusban, aztán Krisztus van bennünk. Szeretete az Atya iránt és irántunk bennünk ébred válasza a kegyelem által. Hogy ezt az átalakulást megértsük, megpróbálhatjuk szétválasztani pszichológiai vagy „teológiai” szakaszokra, de ezek mindig csak töredékeit fogják felvillantani a történésnek. Minél mélyebben hatolnak be életünkbe az üdvözítő istenszeretet megszentelő sugarai, szabadságunk annál nyomatékosabb bátorítást és felszólítást kap a szeretetre. Egyfajta „öszenemzés”-sel előhossa belőlünk a szeretet válaszát, amely bennünk ugyan csak dadogó próbálkozás, de a Fiú tökéletes szeretetének közvetítésével (és ezért a benne való föltétlen hit révén) elnyeri saját teljességét és igazolását. Mert a Fiúban teljesen egybeesik az isteni és az emberi szeretet. Ezt az egybeesést – mint azt már korábban megmutattuk – a maga egészében Krisztus teljességének mértékében odaajándékozza az egyháznak, hogy az őt, a Fiút és testvéreit (Jel 12,17) emberileg megszülhessen. Ennek a „teljes mértéknek” (Ef 4,13) vagyunk részesei. Hiányainkat ez pótolja és kiegészíti, ezért tudunk életünk során hitből fakadó keresztény cselekvéssel egyre inkább azzá válni, amivé Isten szerelmes pillantása, szent kegyelme már korábban tett bennünket. A nekünk ajándékozott szeretetnek ez a horizontja mindig fölöttünk-előttünk van, s a távolság az itteni életben nem leküzdhető. Mindezt igazolja az is, ami a hit „dogmatikus” oldalaként mutatkozik. A szeretet, ami az igazság, mindig beláthatatlan feladat marad, de nem mint légből kapott eszme, hanem mint teljes

valóság (Krisztusban és a szeplőtlen jegyes-egyházban), amelyre folyamatosan törekednünk kell. Ha hitben odaadjuk magunkat egy mindig nagyobb szeretetnek, szükségszerűen oda kell adjuk magunkat e szeretet mindig nagyobb igazságának is. Ezt az igazságot éppen azért nem tudjuk gnosztikusan „belátni” saját értelmünk erejével, mert ő a tiszta szeretet, amelynek érkezése és ajándéka számunkra a tiszta, felfoghatatlan csoda marad. Az egyes „misztériumok”, amelyeket „hinnünk kell”, nem mások, mint a Krisztusban felfogott szeretet lehetőségének feltételei. Az Atya (mint a Személyes-Másik) az, aki küldi a Fiút, s így a Fiú szeretetének magát kiüresítő engedelmessége sohasem halványítható el. A Lélek viszont a leheletük: a logoszon túli szeretet szabadsága és termékenysége, megosztott bensősége és tanúságtétele, megdicsőítése és tiszta öncélúsága nyilvánul meg benne. A három „személy” lényegi azonossága az Istenségben biztosítja számunkra a szeretet abszolút nevét. Ez a szeretetben hívők üdvözítésére végleg kiragadja őket a megfigyelő ész hatásköréből⁵⁸⁰, s „megerősíti” azokat, „akiknek szívében Krisztus lakik... akik gyökeret vertek és alapot vetettek a szeretetben... megismerték Krisztusnak minden értelmet meghaladó szeretetét”. (Ef 3,17–19)

VIII. A cselekvő szeretet

A szeretet nem kíván más jutalmat, mint viszonzszeretetet. Isten sem akar mást tőlünk cserébe szeretetéért, mint a mi szeretetünket, „nem szavakkal és nyelvünkkel akarunk szeretni, hanem tettel (ergon) és igazsággal” (1Jn 3,18). Ha ezt a cselekvő szeretetet elsőrendűen, sőt kizárólagosan embertől emberig terjedő apostoli folytatásként értelmeznénk, akkor ezzel az abszolút szeretet kinyilatkoztatását merőben funkcionálisan, egy emberi célt szolgáló eszköz vagy hatás gyanánt kezelnénk, nem pedig személyes és abszolút valóságában. Ha a kereszténységet antropológiai hangsúlyozással tiszta etikaként magyarázzuk, akkor megszüntetjük a teo-lógiai tartalmát. Izrael, amely nem volt apostoli, legalábbis elsőrendűen nem (és ma sem az), figyelmeztet bennünket: a féltékeny Isten, aki a szövetségben magát ajándékozza oda, nem akar semmi mást, mint a hitves buzgó hűség-szeretetét iránta. Mert az abszolút Szeretetet szeretni kell, s aki szeret, annak ebbe bele kell gyakorolnia magát minden földi szeretetvágy konkurenciájának kizárásával, melyek addig bálványok lesznek, amíg az abszolút Szeretetre nem abszolút hűség válaszol. Völegény és menyasszony az Énekek énekében gyermektelenek: a mindent adják egymásnak s ezzel beérik – minden termékenységük egymásnak adottságuk zárt körébe van befoglalva: hortus conclusus, fons signatus (elzárt kert, lepecsételt forrás; Én 4,12).

Így aztán minden keresztény „apostoliság” is csak hasznosan és racionálisan beszűkíti a szeretetet (vö. Júdás ál-karitatív kifogását Mária „értelmetlen”, tiszta *pazarlásával* szemben, Jn 12,3–8), ha az abszolút Szeretetre nem adnak abszolút öncélú választ. „Imádás” a neve ennek (Jn 4,24; 9,38; Jel 14,7), tiszta dicsőítő „hálaadás” (Mt 15,36, Róm 1,8 stb.; 1Tessz 5,18; Jel 4,9). Egész létünket eszerint kell átformálnunk (1Kor 10,31; Kol 3,17), feltétlen elsőbbséget biztosítva annak, hogy öncélúan, földi látszatra értelmetlenül rendelkezésére állunk az isteni szeretetnek, minden bármennyire sürgős és ésszerű elfoglaltság közepette is (Lk 10,42). A kereszténységen kívül a kontemplatív életet azért helyezik előbbre az aktívnál, hogy a megszabadító ismeretet és gyakorlatot megvalósítsák. A kereszténységen belül

⁵⁸⁰ Lehetséges dogmatika Isten szeretet-kenózisának „logizálása”-ként, s az igehirdetés, valamint az egyházi, kontemplatív elmélkedés számára szükséges is, feltéve, hogy a szeretet-misztérium megmarad ama középpont, amelyre minden fogalmiságán át visszautal. A szentség és szeretet szelleme a szeretet bölcsességének és tudományának szelleme is, sőt ugyanaz a szellem: „Igazság és szeretet szárnyai elválaszthatatlanok – mert nem képes az igazság repülni a szeretet nélkül, a szeretet pedig nem tud szárnyalni az igazság nélkül,” (Ephrem: Hymnen Vom Glauben 20, ed. Beck [1955] 59-60.)

viszont – és csak itt – ennek az az élet felel meg, amely egyedül Isten odaadó szeretetére ad választ, abban a hitben, hogy ez a szeretet – amely minden termékenység forrása – elég hatalmas lesz ahhoz, hogy a céltalan menyasszonyi odaadásból fölneveljen minden neki kedves gyümölcsöt az emberben és a világban. Ez a Kármel, és ez minden igazi „kontemplatív” élet az egyházban: a szó gnosztikusan félreérthető, de igazában a Jézus által dicsért életet jelenti: Máriáét Jézus lábainál.

Az *ima* – az egyházi és a személyes is – ezzel megelőz minden cselekvést: semmiképp sem pszichológiai erőforrásként („tankolni megyünk”, mondják a maiak), hanem imádó dicsőítésként, amely a szeretetnek kijár. Ez az önzetlenség válaszána, ezzel pedig az isteni híradás megértésének első kísérlete. Éppolyan tragikus, mint amennyire nevetséges, ha korunk keresztényei ennek az életnek elsődlegességét, amelyről pedig az egész Ó- és Újszövetség, Jézus élete, Pál és János teológiája is tanúskodik, elsorvasztják azzal, hogy Krisztussal elég csupán a felebarátban vagy akár a világi munkában és a mechanikus ténykedésben találkozni. Képtelenek különbséget tenni a világi feladat és a keresztény küldetés között. Pedig aki Isten arcát nem ismeri a kontemplációból, az az akcióban sem fog ráismerni, még akkor sem, ha megalázottak és megszorítottak tekintetéből ragyog felé. Az Eukarisztia ünneplése is anamnézis, és ennyiben kontempláció a szeretetben és a szeretet egyesülése a szeretettel; csak ebből indulhat ki egy keresztény „Ite Missa-Missio est!” a világba. Akkor a Pál által előírt „szüntelen ima” (1 Tessz 5,17) megvalósítható az akción belül, elsősorban nem egyfajta technikai begyakorlás révén a keleti Jézus-ima mintájára, hanem ahhoz hasonlóan, ahogyan egy ifjú szívében őrizi szerelmesének képét, éberén, erősen és folyamatosan, minden külső foglalatossága közepette is; vagy ahogyan a régi regények lovagja tudta minden tettét úrnője dicsőítésévé alakítani. A „jó szándék” gyöngé megnevezése egy sokkal erőteljesebb magatartásnak, ami a keresztény jelmondatokban fogalmazódik meg: mindenben „Isten dicsőségének dicséretet” (Ef 1,6), hogy „Istent dicsőítse minden” (Szent Benedek); „mindent Isten nagyobb dicsőségére” (Loyolai Szent Ignác).

Ez a dicsőítés úgy megy végbe, ahogy minden emberi cselekedet, amit szeretet ösztönöz, a szeretet felé is tart. Miként az anyagot legmélyéig átfogja és áthatja az élet, akként a természeti, eleven és a természetes erények által formált pszichikai „anyagot” a szeretet végérvényes forma- és értelemadó „erénye” (*caritas forma virtutum* mint minden keresztény etika alaptétele, Ágoston szemléletében éppúgy, mint Tamáséban). Caritas minden olyan találkozás a másik emberrel, ami – Isten bíráló szeme előtt – az abszolút szeretetben, azaz a Krisztusban megnyilvánult isteni szeretetben való találkozásként értelmezhető. Értelmezés folyik tehát, vagyis az ítélet tüzeiben láthatóvá válik az emberek közötti találkozás valamennyi rejtett feltétele és következménye. Egészen objektív értelmezés ez (nem „beleolvasás”), amint az ítéletkor elhangzik: „Bizony mondom nektek: amit (a szeretet műveiből) e legkisebb testvéreim közül eggyel is (nem) tettetek, azt velem (nem) tettétek” (Mt 25,40.45). Ez a nyilatkozat hitetlenkedő ámulatot vált ki azoknál is, akik így tettek, és azoknál is, akik nem tettek így („Uram, mikor láttunk téged, éhesen vagy szomjasan, idegenként vagy ruhátlanul, betegen vagy börtönben?”), mert senkinek sem sikerül cselekedeteit egészen Krisztusra redukálni, az egy Krisztuson kívül. A szeretetteljes hitben ugyanis az etikum mértéke végül elválk a cselekvőtől, és Isten szeretetébe olvad.

A hit tette és tárgya, a „felebarát” közti kapcsolatban ott rejlik maga a kinyilatkoztatás, ezzel pedig az *egész dogmatika*. A dogmatika a keresztény cselekvés lehetőségének feltételeit tárja fel a kinyilatkoztatás fényében, erre most csak néhány mondattal utalhatunk. Nincs olyan tétele a dogmatikának, amelyik ne volna nélkülözhetetlen a keresztény cselekvésben, még ha a cselekvő kifejezetten nem is ismeri, vagy ismeri ugyan, de nem veszi észre, hogy kapcsolatban áll a valóságos emberi találkozással. A keresztény cselekvés másodlagos válasz Isten elsődleges tette az emberrel („egész adósságodat elengedtem, nem kellett volna-e

neked is könnyörülnöd szolgatársadon?” Mt 18,32). Isten minket megelőző tette nélkül a közös emberi természethez kellene mérni cselekvésünket, ami azzal jár, hogy összezártágunkból következően tűrési határaink végesek. Én és Te érdekeit egyensúlyban kell tartanunk (*sum cuique*), akár egy erkölcsileg igen kétes fölényrel, amely kegyesen megbocsát a nagylelkűsége méltatlan másiknak. Egyedül Isten felfoghatatlan, előlegezett megbocsátásának ténye töri szét az emberi jóindulat korlátait, és ártalmatlanítja gőgjének veszélyeit. Isten szeretete révén elsődlegesen megalázott vagyok, mivel „egész adósságomat” el kellett engednie. Az én másodlagos megbocsátásom visszhang csupán, sőt, pusztán engedelmisség, és semmi esetre sem önálló intézkedés. Leomlanak a korlátok: mivel Isten akkor bocsátott meg nekem, mikor még az ellensége voltam (Róm 5,10), nekem is addig kell megbocsátanom embertársamnak, amíg még az ellenségem (Mt 5,43–48). Mivel Isten engem számolgatás nélkül ajándékozott meg, magának teljes elvesztéséig (Mt 27,46), nekem is föl kell adnom minden számítást az alamizsnák és azok földileg megragadható jutalma között (Mt 6,1–4; 6,19–34). A mérték, amit Isten kiszab, számomra is mérték lesz, amellyel mérnem kell, és amellyel engem is megmérnek majd. Ez nem a „pusztán igazságosság” jelszava, hanem az abszolút szeretet logikája: az Ő föltétlen szeretetét kell elsajátítanunk nekünk is – ez rejti magában az „istenfélelmet”.

Ha a hívő cselekvése Istenből fakad, reá is kell irányulnia: lényegénél fogva eszkatologikus, avagy (lévén a szó túlterhelt) *paruziális*. Abban a tudatban cselekszik, hogy Krisztus újra eljön a nyilvánvalóvá lett, egyetemesen ítélő és feltámadó szeretet „dicsőségében”, az összes időbeli tettek láncolatának (időtlen) végén. A cselekvés mindig előrevisz, az Abszolút készletéből születő cselekvés az abszolút jövő felé vezet a viszonylagos világtörténelemben és azon túl (Paul Schütz)⁵⁸¹. Ezért kerül ítélet alá a „legkisebb” találkozás, avagy a találkozás a „legkisebbel” is. Ha Krisztus ezt a legkisebbet is elvállalta és bűnét elengedte, akkor, aki hiszek a szeretetben, úgy kell őt nézmem, amint a mennyei Atya szeme látja: csak ez a kép igaz, az enyém pedig hamis, bármilyen evidensnek látszik is. A keresztény ember embertársában találkozik Krisztussal, nem pedig mögötte vagy fölötte. Csak így hasonul Annak testet öltött és szenvedő szeretetéhez, aki magát névelő nélkül „Emberfiának” nevezi (Jn 5,27), és aki minden hozzánk közeledőben a legközelebbi.

A „bárki emberfiával” és az „Emberfiával” való kettős találkozásom egységét a hitben csak úgy oldhatom fel, hogy az ember bűnét az Emberfiában látom, ahol elnyerte igazi helyét, mert Ő „a hordozójává lett, hogy általa Isten igazságának részesei legyünk” (2Kor 5,21). Magában az emberben tehát Krisztus igaz voltát látom, mint ennek az embernek igazságát, amellyel megajándékozták, s amelyre az élete irányul. Ezt a kettős egységet így valóban a „kereszt fölött” kell olvasnunk. De úgy, hogy a bűn a kereszten eltörlődik, mivel szeretetből szeretetté változtatták. Engem is csak a hit ajándékoz meg olyan szemmel, hogy felebarátomat adott helyzetben így lássam. Hiszem, hogy Krisztus értem is meghalt, s ezért én is Istenben élek, tehát mindent ennek a szeretetnek előírásai szerint kell fogadnom. A hitben való megigazulás ezért, mind az Én-ben, mind a Te-ben előfeltétele minden lehetséges keresztény találkozásnak, ezért magában foglal mindent, ami a megigazulással vele jár. Így, amint mondtuk, egy szinte vak engedelmisség magatartását is, amelyik csak azért látja a másokban felragyogni Krisztus képét, mert fölébe emelkedik minden saját (pszichológiai) bizonyosságának. Ez áll az imára is: minden egzisztenciális párbeszéd a Te-vel feltételezi, hogy közösen vagyunk Isten szavában, a Szeretet hármasság egy párbeszédében s ezzel az emberré lett Fiú dialógusában Atyjával. Kettejük párbeszéde – az Isteni Ige végső

⁵⁸¹ Maga Isten mint Teremtő és Megváltó ebben az értelemben előremutatóan gondolkodik és cselekszik: a végérvényes kép irányában, amely „szeme előtt lebeg”: Isten akként szeret minket, amilyenek *leendőink* adománya révén, nem pedig amilyenek érdemeinknél fogva vagyunk. (Prosperus, a II. Orange-i zsinaton, c 12.Dz 185.)

egzisztenciális erőfeszítésével – felelősséget vállalva érte egészen átéli és kiegyenlíti a mélyleges különbséget a tényleges és az Isten által akart világ között. Ez a párbeszéd a legmélyebb a keresztény misztériumok között. Csak ennek révén kerül fedésbe az égi és a földi álláspont nézetkülönbsége: a Fiú aláveti magát az Atya akaratának, az Atya pedig „enged” a Fiú akaratának (Jn 17,24). Csak ez a párbeszéd ad erőt ahhoz, hogy a másikért való emberi aggódás ne törjön össze kétségbeesésünkben ott, ahol „már nincs mit tenni”. Ha Istenre hagyatkozunk, akkor a másikat hordozó szeretet tovább hat, a tehetetlenség iszonyatos fájdalma többet ér el, mint a hatékony, magabiztos cselekvés. Ezért nevezheti Lisieux-i Szent Teréz a karmelita életet a legtermékenyebb apostolságnak. A Krisztus szeretetéből történő megbocsátás azonban nem a másik ember hibáinak tagadását jelenti: a szamaritánusnak látnia kell a sebeket, hogy ápolhassa őket (voir sans regarder, Szalézi Szent Ferenc szavaival). Ahogyan egy nevelőnek is látnia kell a gyermeki tudás és képesség fogyatékosságait, hogy munkáját elvégezhesse, ugyanúgy a keresztény embernek is „realistán” kell látnia, ami istenellenes az egész világon, sőt, csak ő fogja, a kereszt fényében, valamelyest is megsejteni ennek mélységét. De csak a keresztre nézve teheti ezt, ahol a világ már legyőzetett (Jn 21,31; 16,33).

A keresztény cselekvés tehát a kegyelem révén Isten tevékenységébe kapcsolódik bele: együtt-szeret Istennel. Egyes-egyedül így szerezhet (keresztény) *tudást Istentről*, mert „aki nem szeret, nem ismeri Istent, mert Isten szeretet (1Jn 4,8). Szeretet itt az a feltétlen készenlét, amely implicite (azaz, ha szükség volna rá) elmegy egészen a halálig: „Senki sem szeret jobban, mint az, aki életét adja barátaiért”. (Jn 15,13) „A szeretetet arról ismertük fel, hogy életét adta értünk. Nekünk is kötelességünk életünket adni testvéreinkért” (1Jn 3,16). Együtt cselekedni avval, ami már egész teljességében megtörtént s így megvalósítani és bevégezni a már megvalósítottat és bevégzettet: ez az alaptétele minden keresztény etikának, sőt ismeretnek is, mert Aki önmagában nyilvánvaló, csak így lesz az a mi számunkra is: „Szeretteim, ha az Isten így szeretett minket, nekünk is szeretnünk kell egymást. Istent soha senki nem látta. Ha szeretjük egymást, bennünk marad az Isten, és a szeretete tökéletes lesz bennünk” (teteleiomene, 1Jn 4,11–12). A szinoptikusoknál a szeretet űrjében látszólag egyoldalúan árad szét az „ellenség-szeretet”. Itt válik világossá, hogy velük ellentétben János miért hangsúlyozza olyan erősen és látszólag szinte mereven a szeretet kölcsönösségét (Jn 13,34–35; 15,12–13.17). Itt láthatjuk meg, hogy minden keresztény szeretet forrása a Szentháromság. Ezt a törvényt mutatja fel János azzal is, hogy egy szélsőséges határhelyzetben az ellenséget és éjszakáját belevonja az eukarisztikus fényközösség kereteibe (Jn 13,21–30).

Fentebb megmutattuk, hogy az egyházzal és Szűz Máriáról szóló dogmák mennyire hozzátartoznak a kinyilatkoztatás alapformájához; itt megint a keresztény cselekvés lehetőségét biztosítják. Nem egyenként képviseljük a világgal szemben az emberalakot öltött abszolút Szeretet igaz mértékét; nem béreltük ki Lelkét, csupán részt vehetünk benne, úgy, hogy egy fölénk rendelt egésznek magunkban esékeny tagjai vagyunk. Ami bennünk tisztátlan és esendő, az ott, a legbelső magban szeplőtelen és tévedhetetlen. Az abszolút norma iránti hívő engedelmisségünk az egyházhoz való viszonyunkban ölt testet – ő az Úrnak jegyese, nekünk anyánk. Az ő tökéletes, szolgálói és alázatos engedelmisségéből az Úr iránt részesedünk mi tagokként, miközben részekként engedelmeskedünk az egésznek. Ez az engedelmisség azonban lényegében azonos az egyháznak az Úr iránti szerető engedelmisségével, ezért az egyház nem választ el Krisztustól, hanem lényeges lépcsőfok ahhoz, hogy mi is belekapcsolódjunk Krisztus második eljövételének várásába. Szentségei közvetlenül fejezik ki a vőlegénynek menyasszonya iránti szerelmét. Szeretetét mindig az egyes hívő fogadja be, de közvetlenül a közösség tagjaként. A szentségek kiszolgáltatója vagy átvevője (a házasságban) ezt a közvetlen összetartozást jelzi a közösségben. Ugyanakkor azonban, mint már megmutattuk, képviseli az isteni szeretet egyén-fölötti,

autoritativ fenségét és normatív („jogi”) érvényességét is. Mindez megfelel az egyház lényegének: nem csupán a vőlegény-menyasszony szeplőtelenül tiszta viszonya (mariológia és ekkleziológia Ef 5,27 értelmében) válik kánoni mértékké, hanem azok a közelítések is, amelyek érdemesek rá, hogy az emberi hitélet számára az egyházi szeretet normájává tegyék („kanonizálják”). Akik így egészen a szeretetnek élnek, azok nem csupán „erkölcsi példaképek” a hívők számára, hanem – mivel a termékeny megváltói szeretetnek adják oda magukat – szószólóik és segítőitársaik is. De kitüntetett helyükről is csak a szeretetben élő összes keresztény cselekedeteinek teljes, kölcsönös egységére utalnak, akiknek léte és tevékenysége a végtelenben egymásba nyílik, áthatják és feltételezik egymást („a szentek közössége”). Ebben a tekintetben minden keresztény találkozás ezen a közösségen belül zajlik le, és minden esetben igazi küldetésről (missio) van szó, mind Krisztus, mind az egyház részéről. Feladatunk az, hogy az Egésznek, a totális szeretetnek képviselőiként álljunk helyt. Ez a keresztény kategorikus imperativus: az abszolút szeretet „kötelesség” – meghalad tehát minden egyéni „vonzalmat”. Ebben csúcsosodik ki minden feladatunk; Jézus Krisztus keresztjének könyörtelenségével és magának az élő Krisztusnak keménységével és izzó tűzével, aki szeretetével végigküzdi a világtörténelmet: „szeme, mint a lobogó tűz, lába, mint a kohóban izzó sárgaréz, hangja, mint a nagy vizek zúgása... szájából kétélű hegyes kard tört elő, arca pedig olyan volt, mint a teljes fényében ragyogó nap. Amikor megpillantottam, mint egy halott, a lába elé rogytam” (Jel 1,14–17). A szeretett tanítvány látomására emlékeztet magának az evangéliumnak emésztő tüzes lehelete, amelyben egybefogja és felülmúlja az Ószövetség összes izzását. Izzása azért olyan emésztő, mert az isteni Szeretet abszolút türelmetlensége a szív abszolút türelmének és szegénységének leple mögé bújik (miként a Sínai hegy viharszele a Horeb könnyű szellőjébe), hogy aztán annál csodálatosabban törjön ki belőle.

Ennek a kategorikus imperativus-nak a leheletéből éreztek meg valamit a „szentek”; életük és tevékenységük tanúskodik róla. Bennük válik hihetővé a keresztény szeretet, iránymutató csillagokként ragyognak a szegény bűnösöknek. De a szentek valamennyien nem önmaguk, hanem a Szeretet felé irányítanak. Ahol a távolságot az abszolút Szeretet és azok között, akik szeretve rámutatnak, valamilyen „azonosság” kedvéért elhomályosítják – a pietista, misztikus, spirituális vagy joachimita teológiában (Assisi Ferenc vagy akár csak a pap is mint „alter Christus” stb.) – ott a bibliai kinyilatkoztatás szeretete elveszti hitelét. Ezzel veszélybe kerülne a kereszténység lényege, vagy belemosódna az általános-antropológiai felfogásba. Akkor a „szentek” szeretete mintegy arany köpenyként borulna kiteljesedett „vallásos személyiségük” köré; leplezve ugyan, de a maguk dicsőségét keresnék s a maguk nevében jönnének (Jn 5,41 sk.). Az „emberben élő örök” (Scheler) felderengne ugyan arany alapként, de ettől kezdve mindig könnyen átfordulnia az „örök emberbe” (amint azt a késői Scheler szemléletesen mutatja). Az igazi szentek nem akartak mást, mint Isten szeretetének nagyobb dicsőségét; egyedül ez irányította tetteiket. Szemtől szembe mondunk ellent nekik, ha ezeket a cselekedeteket tudálékosan az ő saját dicsőségüknek tartjuk. Rejtve vannak Isten mélyeiben. Nem önmaguk köré épülve teljeseznek ki, hanem egyes-egyedül Isten körül. Az Ő csodálatos és mérhetetlen kegyelme az, hogy teremtményei, minél inkább felszabadítják magukat az Ő számára, annál szabadabbá teszi őket magukban és maguknak. Ez a paradoxon csak úgy oldható fel, ha Isten önfeláldozása révén megértettük, hogy Ő a Szeretet: olyan féltékeny, amilyen nagylelkű, hogy olyan kizárólagosan gyűjthessen egybe mindent, amilyen egyetemesen szét is áraszt.

Alapítását egyedül a szentek teszik hitelessé – Krisztus maga is ezt mondta: azok az emberek, akik mindent Krisztus egyetlen szerelméhez próbáltak igazítani. Bennük világossá válik, hogy valójában mi is az egyház, mi a legsajátosabb lényege. Ezt a képet a bűnösök (azok, akik nem hisznek komolyan Isten szeretetében) csak jelentősen elhomályosítják és fölösleges rejtvénné teszik, amely ezért joggal ingerel ellentmondásra és istenkáromlásra

(Róm 3,24). Krisztus apologetikáját viszont összefoglalja a mondat: „Amint én szerettelek benneteket, úgy szeressétek ti is egymást. Arról tudják meg majd rólatok, hogy a tanítványaim vagytok, hogy szeretettel vagytok egymás iránt.” (Jn 13,34–35) Ezzel a dogma igazságát bizonyítja: „Én bennük, te bennem, hogy így ők is teljesen egy legyenek, s megtudja a világ, hogy te küldtél, és szereted őket, amint engem szeretted”. (Jn 17,23) A szeretet tette éppoly igazán emberi (éppen a „testi könyörületesség” hangsúlyozásával), mint amennyire igazán isteni (mert Isten türelmén és alázatán alapul). Ezzel áttöri az egyházi élet kereteit, a prédikációt, a misét, a szentségeket, a szervezetet és az egyházjogot is – a „Lélek és az erő bizonyága” lesz.

Csak most szabad – végezetül és beteljesítésül – a szeretet utolsó misztériumáról beszélnünk: az „egy test” (Ef 5,31) „magnum mysterium”-áról, mint „az Úrral egy lélekről” (1Kor 6,17), mint „egy kenyérről, egy testről” (1Kor 10,17). A kimondhatatlan eggyéválás titka ez: „Többé nem magának él” (2Kor 5,15), hogy már csak az őt szeretőnek éljen, sőt, „már nem én élek, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2,20), „a mi szívünket is megvilágosította, hogy Isten dicsőségének ismerete (Jézus) Krisztus arcán felragyogjon bennünk” (2Kor 4,6). Kölcsönösen otthonra találnak egymásban minden sejtést túlszárnyalóan. Az „Úr (szeretettel) fenségének színéről színre látásából” kiindulva, „födetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét, s a dicsőségben fokról fokra hozzá hasonlóvá változunk át, az Úr Lelke által.” (2Kor 3,18)

IX. A szeretet mint forma

A szeretet semmi máson nem mérhető, csak önmagán – sem a „művein”, melyek visszhangjai csupán (már ha azok), sem a hiten (egy pusztá „igaznak-tartás” módján skizofréniül elválva a szeretettől), sem a szenvedésen, amely akaratlan, sem az áldozaton, amely magabiztos is lehet, sem Isten szubjektív megtapasztalásának (misztika) valamilyen formáján, melyben esetleg szeretet nélkül is lehet részesülni – hanem csakis önmagán. De ha ez így van, akkor minden forma nélkül jelenik meg, túl minden teremtményi meghatározottságon, sőt egyenesen azokat veszélyeztetve. Ezt a látszólagos formátlanságot el kell vállalni, hiszen a szeretet korlátlan egyetértés Isten akaratával és parancsával, akár megnyilvánult már ez az akarat, akár nem; előre megadott Igen mindenre, bármi legyen is az: kereszt, alámerülés az abszolút elhagyottságba, elfeledettségbe, hiábavalóságba vagy jelentéktelenségbe. A Fiú Igenje az Atyának, az Anyáé az angyalnak, aki Isten szavát hozza, az egyház Igenje minden tagjával együtt szuverén hatalmú Urának: „Ha én így akarom, ... neked mi közöd hozzá?” (Jn 21,22.23) Ez a szeretet „egyházi érzület”, az egyház szubjektív szeretete Krisztus iránt, amely tagjai szeretetének objektív normájává lesz.

A „Fiat”, „legyen” szavát kimondó szeretetnek ebbe a háromszoros nyitottságába „Isten magjaként” (1Jn 3,9) hull bele szeretete, meghatározó és formáló erőként. Az Atya „akarata”, „tetszése”, „terve”, „szándéka”, „elhatározása”, „elrendelése” (Ef 1,1–11) az, ami a Fiú küldetését kiformalja. Ő pedig az egyház küldetését, ebben viszont a keresztényét. A teremtés összstruktúrája így fogja össze térben és időben számtalan egyedi alakzatát a terv egészének megfelelően. A teremtésből nőnek ki a természet formái, nyílnak meg lélekben és szeretetben a megtermékenyítő kegyelem végtelenjének és kapják meg felülről végső, a természetet átalakító és újrapolarizáló alakjukat.⁵⁸² Ősképe ennek a folyamatnak az a mód, ahogyan Krisztus emberi természete „ekszztatikusan” kinyílik isteni személyére, sőt, egyenesen belőle

⁵⁸² Zavaros változások során foszladozik szét lelkem legbensőbb élete és gondolataim árja, míg majd beléd kanyargok magam is, megtisztultan s szerelmed tüztől fénnyesen. Megkapaszkodok majd és gyökeret verék benned, ősmintámban. (Augustinus, Vallomások, XI. könyv, 29–30. fejezet.)

létezik. Az Atya küldetése ugyanis nem csupán megváltói feladatát és sorsát formálja meg minden részletében, hanem egyedi természetének jellegzetességeit is. Krisztus átvállal egy emberi létet, hogy minden emberért és a világért egészen feláldozza Istennek. Magát így feloldva egyesíti és a világot, a feltámadásban pedig az Atya kezéből megdicsőült öröklétben kapja vissza saját feláldozott természetét (és ezzel a világot), és ugyanezt a természetet (s ezzel világot) örökre az Atya kezébe helyezi.

Ez a forma, és ebbe a formába keresztelik bele a keresztényeket. „Jézus halálába” keresztelkedik bele: „vele együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is életre keljünk” (Róm 6,3–4). Ez az új élet nem lehet más, mint Krisztus örök élete, s nem vezet hozzá más út, csak a teljes „*Fiat*”. Szentségi-objektív formában ezt tartalmazza a keresztelés, az Anyaszentegyház ezt mondja ki minden megkeresztelendő helyen, nekik viszont alapvetően el kell fogadniuk, s egy életen át felé közeledve utánadagogniuk. Az alapvető elfogadás a hit, amely csak akkor veszi fel az igazi hit alakját, ha eleve és korlátlanul igazat ad Istennek, saját értelmének minden okoskodásával szemben is. Utánadagolásunkkal pedig a szeretet tesz kísérletet arra, hogy alapvető ráhagyatkozásunkat Istenre fokozatosan meg is valósítsuk. A bűn kényszere alól felszabadulva Isten szolgálatára válunk szabaddá (Róm 6,12–14). Az ember halotti mezítelenségben várja új alakját, Istentől kapott keresztelő ruháját: „akik megkeresztelkedtetek Krisztusra, Krisztust öltöttétek magatokra” (Gal 3,27), „az új embert, aki Isten hasonlóságára alkotott teremtmény” (Ef 4,24), ezzel pedig Krisztus életformáját: „öltétek magatokra az irgalmasságot, a jóságot, a szelídséget és a türelmet. Viseljétek el egymást és bocsássatok meg egymásnak, ha valakinek panasza van a másik ellen. Ahogy az Úr megbocsátott nektek, ti is bocsássatok meg egymásnak. Legfőképp pedig szeressétek egymást, mert ez a tökéletesség köteléke.” (Kol 3,12–14)

Ez a végső beteljesítő mozzanat – a végső végtelenbe – tágítás és a beteljesültben lezáró összefoglalás kettős értelmében – adja meg szükségszerűen a formát, a végső formaként valamennyi készületi és integrációs folyamat értelmét. A szeretet azonban (igen világosan épp a legutoljára idézett részletben) nem akármilyen szeretet, hanem Krisztusé, az új és örök szövetségé: szeretet *mint* „szívbeli irgalmasság”, „jóságos, befogadó nyitottság”, „az alárendeltek érzülete”, „nem védekező szelídség”, „türelmes kitartás”; így győzi le, viseli el az elviselhetetlen másik embert, megbocsát, mert Isten megbocsátott. Röviden: olyan „erény”, amelyet már döntően „a tökéletesség köteléke” alakított ki.

Az ember egész őszövetségi nevelése ezt a szeretetet célozza meg az Isten-érzület elsajátításával. Ennek folyamán szükségszerűen sorra kerülnek az összes természetes és földi erények, s hozzáigazodnak a végső formához. Ez azonban úgy történik, hogy egyelőre csak egy hajtóerő járja át őket – a Seregek Urába vetett hitben –, azonban tudják, hogy ez az erő egyre transzcendál, anélkül, hogy a végső alakja látható lenne. Ez történik a politikában is: a hatalmas Isten, Jahve nevében földi hatalommal, háborúval járnak el Isten és Izrael ellensége ellen, egészen a könyörtelen kiirtásig. Ugyanez a közerkölcs területén: kezdettől fogva alapvető elvként rögzítik a szegények, a jogfosztottak és elnyomottak jogait, a próféták pedig nemegyszer kérlelhetetlenül követelik is. A magánerkölcs terén: nevelik az egyént Isten emberfölkötien lassan őrlő igazságosságának, magasabb álláspontjának elfogadására, s az azonnali látásról és birtoklásról való lemondásra. Mindezt csak a Krisztus szeretete felé törekvő dinamizmusban igazolja. A Krisztus utáni világnak minden politikai, szociális és etikai programját, amelyek úton vannak e szeretet felé, ezért is támogatja az egyház, ő maga azonban megmarad a beteljesedés pontján, „semmi másról nem akar tudni, mint Jézus Krisztusról, a megfeszítettéről” (1Kor 2,2). A politikai hatalom szentesítésének ürügyén tehát nem visszakozzhat az őszövetségi álláspontra, nem próbálhatja meg, hogy előbb kiharcolja és megszerzi az őszövetségi hatalmat, hogy abból utólagosan felépítse az újszövetségi szeretetet – ahogyan azt az integralisták programja kívánja („*In hoc signo vinces*”, ezt jelentené: a

világi csődnek e jegyében fogsz világi győzelmet aratni?). Bár ez jóval közelebb áll az Újszövetséghez, még a szociális igazságosság programját sem tarthatja abszolútnak, nem azonosulhat tehát vele, miként a keresztényszocialisták, hogy aztán utólag keresztény színezettel fesse át. Amikor az egyház meghirdeti a szociális igazságosságot és elkötelezi magát megvalósítására, eleve az újszövetségi szeretetnek kell áthatnia, ahogyan az apostolok esetében láthatjuk (2Kor 8-9; 1Jn 3,17; Jak 2,1–5 stb.). Így parancsolta ezt a szegények szegénye, Krisztus, amikor önmagát, vagyis a szeretet teljes elpazarlását elébe helyezte a szegényekért, a proletariátusért való racionális gondoskodásnak (Jn 12,8); a felebaráti szeretet csak így őrizheti meg az Abszolútra, az Emberfiára való irányultságát. Azt pedig Pál ismételt hangsúlyozta, hogy a magánérkölc legjelentősebb értékei is semmivé válnak a szeretet nélkül: egyedül ez tölt be minden törvényt, mint azok foglalata (Róm 13,10; Gal 5,14), enélkül a törvény csupán negatív korlát egy feltételezett bűn ellen (1Tess 1,8 sk.). Sem az Ábrahámot megigazulttá tevő hit, sem összes javaink odaadása a szegényeknek – ahogyan Jézus tanácsolta a tökéletesség eléréséhez –, a vallásos „ismeret”-ről nem is szólva nem ér semmit a szeretet nélkül (1Kor 13,1–3). A transzcendens beteljesülésben övé a kizárólagos elsőbbség, ő a „mindennél magasabb Út” (1Kor 12,31), amely most már a hitet és a reményt is átformálja (uo. 7). Ami az írásban nem kifejezetten szeretet, az mind rá vezető hasonlat (Pascal). Alapvetően ugyanez a viszony áll fenn a természetes erények és a keresztény szeretet között, akár negatív nézzük (mint az egyedül szükségszerű formát), ahogyan Augustinus tette a Civitas Dei-ben, akár pozitív (mint minden előformák beteljesítő formáját). Érthető az is, hogy valamennyi vallás és filozófia szükségszerűen lezáró emberi formák kialakítására törekszik; ezek a teremtmények természetes Isten-kapcsolatában gyökereznek és tisztábban vagy homályosabban, de sokszorosán visszatükrözik azt, s így hasonlítanak a keresztény beteljesedés formájához. Nagyonbízva bizonyul azonban a különbség, ami az élő Isten megjelenése és tettei, a kereszthalál és a feltámadás tényéből adódik. A természetes vallásban és az Isten iránti pietásban ugyan figyelembe kell venni olyan erényeket, mint az embert ostromló szenvedélyek legyőzésének és elcsitításának (apatheia) ázsiai és hellenisztikus változata; a szelídség és a kitartó türelem, a letisztult szümpateia; bizonyos alázat az egyéni törvényekről és érdekekről való lemondásban; emelkedett bölcsesség az abszolút törvény értő megsejtésében; a védettség érzése a sorsszerű kivettség közepette is. Ebből a legmagasabb szférából rendeződnek a társadalom, a család, az egyéni élet körei; a négy sarkalatos erény tana: bátran döntő „okosság”, fölényesen diadalmaskodó „erő”, fegyelmezett, hierarchiát teremtő rend („mértékletesség”), a világ értelmét és a gondviselést utánzó „igazságosság”. Keresztény szempontból nem kell megkérdőjelezni őket, csupán felülmúlva beteljesíteni. Úgy teljesülnek be, hogy mind a négy erény s az Istennel való kapcsolat magasabb formái is egy felőlük érthetetlen, felfoghatatlan, sőt „esztelen” mértékhez igazítva jelennek meg. Legmélyebb értelmük először értelmetlenségnek látszik, hogy csupán a hitben (a filozófiában nem!) nyerjenek magasabb rendű értelmet. Egy buddhista kolostorba a „bölcsesség” indítására vonul be a szerzetes: ezt kívánja megszerezni minden földi javának széttörésével. A keresztény azonban nem azért választ egy külsőleg hasonló utat, hogy „magát tökéletesítse”, vagy akár „kielégítse”, hanem mert szereti a Szeretetet, amelyik Krisztusban jelent meg számára. Csak ebben a szeretetben hiheti, hogy önfeláldozásának, beleértve a keresztfeláldozatba, „értelme” lehet az emberiség és Isten számára. A parancs, hogy tartsuk oda a másik orcánkat is, elsődlegesen nem etikai megfontolásból fakad – hogy győzzük le magunkat, vagy mutassunk példát a másinak a szenvedély leküzdésére, az emelkedettségre –, hanem a szeretetből, amely „azt követeli, hogy inkább váljunk megvetetté a megvetett Krisztussal, mintsem a dicsőségre jussunk. Hogy inkább tekintsenek bennünket balgának vagy bolondnak Krisztusért, akit először néztek annak, mintsem bölcsnek és okosnak ebben a világban” (Loyolai Ignác). A természetes erény mindig az értelmesebb, az ésszerűbb mértékéhez igazodik. Ezt tartja az egyénre nézve is

kötelezőnek, hiszen a cselekvő Én az átfogó világ-rend (ordo universi) egy része. A szeretet ebben a rendben csak a világ-részek természetes egymáshoz illeszkedésén, együttműködésén, együttérzésén és együtt-szenvedésén (sym-patheia) nyugodhat: közös kozmikus lélegzet (sym-pnoia) hat át mindent s ez teremti meg Én és Te, Én és társadalom, Én és mindenség magasabb egyensúlyát. Mikor azonban a „mindenség”, az élő Isten felől villámként közénk hatol a (hármass-egy) Szeretet abszolút törvénye, akkor mindezek a kifinomult egyensúlygyakorlatok felborulnak. Nem állíthatóak többé a középpontba, sőt arra kapnak felszólítást, hogy rajtuk kívül valami máshoz igazodjanak, ami a jövőben az egyetlen formáló középpont lesz. Ennek az igénynek a jelenléte a Krisztus utáni világban lehetetlenné teszi a visszatérést az antik világi és világfölötti harmóniához. Aki most „nincs velem, az ellenem van” (Mt 12,30).

De az újszövetségi szeretettől mint formától nem várhatunk valami új világi harmóniát. Ennek az elvnek – amint arra mindvégig rámutattunk – nem lehet az ember az uralkodó középpontja. Isten a központ, és az ember magán túlra, a megjelenő Abszolútra van rendelve. A szeretet csak annyira az „övé”, amennyire ő a szeretetét, vagyis sohasem úgy az övé, hogy rendelkezésére álló lehetőségnek nevezhetné. Nem birtokolhatja külsőleg, hanem csak úgy, hogy a Szeretet az embert legbensejében veszi birtokba: *interius intimo meo*. A Szeretet „szervezi” meg őt, nem ő a szeretetet. A Szeretet teszi – a mindig ellenkező – embert a maga szervévé. Ha megismertük, bizonyára óvakodni fogunk attól, hogy birtokunknak nevezzük. Legfeljebb egyházi, az egyházat jegyesnek elképzelő értelemben meri majd ismételni János szavait: „Mi tudjuk, hogy a halálból átmentünk az életbe, mert szeretjük testvéreinket”, (1Jn 3,14) A világba szétküldött keresztyének teljhatalmat és hitelesítő erőt kaptak az útra, ezek azonban nem a küldöttre utalnak, hanem az általa hirdetett Úrra. Ez áll a hitre, reményre, szeretetre is: az a szerepük, hogy az emberek figyelmét felhívják Isten alakjára a világban. „Mert mi nem magunkat hirdetjük, hanem Jézus Krisztust, mesterünket, magunkat viszont szolgáitoknak tekintjük Jézusért.” (2Kor 4,5) A szeretet eleve azért nem adhatja szilárd, megragadható formáját a világalakítás művének, hanem csakis „Krisztus” átható „jóindulataként” adhat hírt, egyszer itt, másszor ott, majd megint újra itt, megfoghatatlanul, a végtelen szeretetről: „ezeknek halált jelentő halotti szag, azoknak meg az élet éltető illata” (2Kor 2,15–16). Illat csupán, de döntésre kényszerít, legmélyünkig felszakítja és felszínre hozza lappangó döntéseinket. Krisztus után csak ilyen alakban beszélhetünk világtudatunkról.

A keresztyén szeretet formája Krisztus jegyében abszolút oszthatatlan. Szó sem lehet róla, hogy egyes keresztyének a transzcendens oldalra (melyet aztán „eszkatologikusnak” vagy kontemplatívnek neveznek), mások az immanensre (mint az aktívra és „világ felé fordult”-ra) szakosodjanak. Ezzel kettészakítanánk Krisztust és képét mindkét irányba érthetlenné tennénk. Minden egyes életbe csak az agapé egész formája oltható bele a házasság és a házasságról való keresztyén lemondás törvényeivel egyaránt; ez utóbbi Krisztus kifejezettebb hívására történik az Ő kifejezettebb (és ezzel kifejezőbb) követésére. A házasság intézményében az agapé a nemi erőszba oltódik be formaként (a családi renddel pedig a javak birtoklásába és a velük való szabad rendelkezésbe és a felelősségteljes döntésbe is). A „tanácsok állapotában”, amely Jézus Krisztus életformája volt, az ember élete közvetlenül a Krisztus-vőlegény és az egyház-jegyes közötti Agapé ősfarmájába épül bele a keresztyén menyegzői szövetségében, ezért lényegi jellemzője a keresztyén szegénysége és engedelmissége is. Így jobb nem három tanácsról beszélnünk, hanem az egy életformára hívó tanácsról, és ennek megfelelően nem három fogadalomról, hanem az egyetlen elköteleződésről a szeretet keresztyénalakjában, mint az egyetlen, mindent átható életformában. Minden keresztyén ebbe az életformába avatódik be a keresztyéniséggel (Róm 6,3 s.k.). A „tanácsolt” formában viszont Krisztus formája – mint „forma servi” (a szolga példaképe; Fil 2,7; vö. Mt 20,27–28) – termékenyen alakító „forma gregis”-szé (a nyáj példaképévé; 1Pt 5,3) és „forma omnibus credentibus”-szá (minden hívó példaképévé; 1Tessz 1,7) lesz: Krisztus életformáját képviseli

az egyház és a világ előtt, így pedig, szolgáló szeretettel, kovászként feloldódik mindkettőben. Mert Krisztus formáló ereje a földben elhaló és megsemmisülő búzamag formátlanságában rejlik, amely nem magához, hanem a kalászhoz támad fel (Jn 12,24; 1Kor 15,36.42-44). A talajba hullás (humilis) iránya egyetemesen keresztény. Eltérő hangsúllyal, de ezt a mozgást kell követnie a házasság és házasság nélküli, a tevékeny és a szemlélődő kereszténynek. Mindez csodálatosan beteljesíti az Ószövetség reményét, hogy a Messiás meghódítja és átjárja a világot, s még csodálatosabban az ember törekvését arra, hogy Isten megbízásából művelje a világot. A keresztény búzamag azonban csak akkor lesz igazán alakítóan termékeny, ha nem tokosodik be valamilyen illuzórikus, magát sterilitásra ítéelő egyéni formába a világ formái mellett, hanem az Alapító ősképe szerint lemond magáról és feláldozza külön formáját – nem tartva az elvesztettség és az elveszés félelmétől. Mert a világ számára csak a szeretet hiteles.

X. A szeretet a világ fénye

A keresztény szeretet szavát nem a világ mondja ki önmagáról, még csak nem is végső szóként, hanem Isten mondja ki zárszóként magáról és ezzel a világról is. A kereszt a világ szavát áthúzza egy egészen más szóval, amit a világ semmi áron sem akar meghallgatni. Mert a világ az előtt akar élni és feltámadni, hogy meghalna, Krisztus szeretete viszont meg akar halni, hogy a halálon túl, a halálban, Isten alakjában támadjon fel. Ez a feltámadás a halálban nem gyömszőlhet bele a halálból menekülő, evilági életbe, nem használható ki, nem fogható vontatókötélre. A világi élet azonban, amely élni akar, mielőtt meghalna, nem talál reményt magában (legfeljebb reménytelen kísérletekben⁵⁸³), hogy a mulandót örökké tegye. Az egyedüli reményt váratlanul Isten szava hozza meg a világ élni akarásának Jézus Krisztusban, túl a világ minden lehetséges kísérletén. „Kétségbeesett” megoldás a világ számára, mert a halált tanácsolja neki, de egyúttal nyilvánvalóvá teszi a világ törekvéseinek „kétségbeesett” voltát is, hisz nem képes megbirkózni a halállal. Isten javaslata csak a kétségbeesett élni akarás számára látszik kétségbeesettnek, önmagában szintiszta szeretet, amely a halálban erősebbnek bizonyul a halálnál, ezért meg tud küzdeni azzal, ami ellen a világ hasztalan hadakozik. Ha a világ rászánja magát, hogy a két kétségbeesést egymással semlegesítse, akkor felfedezi, hogy Isten hozzá intézett szava nem marad külsődleges számára, hanem belsőleg tölti ki, vagyis oda vezeti, ahová kénytelen-kelletlen lényegileg el kell jutnia: „Bizony, bizony, mondom neked: Amikor fiatal voltál, felövezted magad, s oda mentél, ahova akartál (peripatein). De ha majd megöregszel, kiterjeszted karod, más fog felövezni, aztán oda visz, ahova nem akarsz.” (Jn 21,18) Ez a más a földi halál vagy a kereszt? Vagy úgy volna netán, hogy a halál mögött – lehetőségének feltételeként – a kereszt áll? Hogy a véges lét egész filozófiája, amely folytonosan a halál falába ütközik, végül elfogadja a halálraszántság tényét, akarva, nem akarva, mégis rászánja magát a keresztre? Ez mindenesetre nem jelenti azt, hogy a kereszt rejtett, nehezen felfedezhető kategóriája a világi létnek, amely minden rejtélyt megold, ha már egyszer felfedezték; nem egyfajta dialektikus „törvénye” az „örök elmúlásnak és keletkezés”-nek; nem „elvont nagypéntek”, amelyben az emberi értelem felhatalmazást kap arra, hogy Isten szavával maga gazdálkodjék, a halált belső mozzanatként építse be az életbe és tézis-antitézis-szintézisben magát újra meg újra megfeszítse, hogy aztán főnixként mindig újként feltámassza magát a sírból. Ha a keresztet kezelhető törvénnyé alakítják – ha csak rugalmas életritmustörvényként is –, akkor megint

⁵⁸³ A lélek halhatatlansága: de hol marad akkor maga a test-lélek ember? Feloldódni az egész életében (plotinoszi, sztoikus, averroészi, életbölcséleti, evolucionista módon): de hol marad akkor a személy és a szeretet egyszerűsége? Lélekvándorlás (indiai, püthagoreus, antropozofista): itt egyszerre vetődik fel mind a két kérdés.

(páli) törvénné lett, s a nagy hatalmú okosság az abszolút szeretetnek fölébe kerekedett. Isten szuverén szabadságát így (amely egészen másféle is lehetne) az emberi értelem ítélőszékéből ítélnék meg – s ezzel elítélnék igazi valóját.

Ez az út járhatatlan. Ebből azonban semmiképp sem következik az a másik nézet, hogy a kereszténység a „tudás”-t a világi kutatás, a tudomány és a filozófia szabad prédájává tette, a találkozás Isten szavával viszont megmarad a „puszta” (személyes, a tudás szintjén nem igazolható) „hit” területének. Létezik ugyanis igazi hívő tudás (az a gnózis, amelyről az Újszövetség szüntelenül oly nyomatékosan beszél), de éppen ezért a világi létet is újra lehet gondolni a hívő tudás fényében. Meggondolni a teremtett lény „kép- és hasonlat”-jellegét, szemben az isteni ösképpel, s ezáltal fölfedezni az isteni szeretet vízjelét az egyes lények természetében és a természeti mindenség egészében is. Ez a természetbe bepecsételt jel azonban csak akkor fénylik föl, ha megjelenik az abszolút Szeretet jele: a kereszt fényében megfejthetővé válik a világ lényege, igazi, transzcendens alapjukba visszavezethetővé lesznek a szeretet kezdetleges alakjai és útjai, amelyek különben könnyen az úttalanságba futnak. Ahol azonban természetnek és kegyelemnek ezt a viszonyát „tudás” és „hit” ellentét-dialektikájával szétszakítják, ott a világi lét szükségszerűen a mind nagyobb „tudás” előjele alá kerül, s a világ immanens szereteterőit legyőzi és megfojtja a tudomány, a technika és a kibernetika. Nők, gyerekek nélküli világ jön így létre, amely nem tiszteli a szeretet szegény és alázatos formáját. Olyan világ, amelyben mindent a rang és a hatalom szemszögéből néznek, amelyben minden érdek nélkülit, fölöslegeset és haszontalant megvetnek, üldöznek és kioltanak, még a művészetre is a technika lárváját és álarcát aggatják.

Ha azonban a szeretet szemével nézünk a teremtményre, akkor, minden valószínűség ellenére megértjük mindazt, ami a világ szeretet-hiányára utal. Megértjük, mit is akar végül: nemcsak lényegét, amely az egyes természetek sokféle kapcsolata révén valamelyest átvilágíthatónak látszik, hanem a létet magát is, amelynek alapját egyetlen filozófia sem tudta kielégítően megmutatni. Valóban: miért is van a valami, nem pedig a semmi – ha mindegy, hogy elismerjük-e vagy tagadjuk egy abszolút Lény létét? Ha nincs ilyen Lény, akkor milyen oka lehet annak, hogy a semmi közepette itt vannak a véges, múlandó dolgok, amelyek semmilyen összegzéssel vagy evolúcióval sem adják ki soha a végtelent? Ha viszont van ilyen Lény, és mint Abszolút be is éri magával, akkor talán még érthetlenebb, miért kellene rajta kívül még valami másnak is léteznie. Csak a szabad szeretet filozófiája igazolhatja létünket, de csak úgy, hogy a véges-létezők lényegét is a szeretettel magyarázza. Mégpedig a szeretettel, nem a tudattal vagy a szellemmel, a tudással vagy a hatalommal, az örömmel vagy a haszonnal – mindezek csak módozatai és feltételei annak az egyedül beteljesítő aktusnak, amely csodálatosan felragyog Isten jelében. A létezőkön és lényegükön keresztül fölragyog maga a Lét⁵⁸⁴. Az abszolút Lét nem más, mint „ön-fel-adás”, önmaga kiüresítése a véges és konkrét világban. A véges lények csak úgy kaphatják meg magát a Létet, ha felfogják őt Magát-meg-nem-örzőnek s beletanulnak ebbe a továbbajándékozó szeretetbe. Növekvő tudatosság, növekvő ön- és létbirtoklás csak úgy lehetséges, ha a magunkban és magunknak élő létünket egyre inkább megváltoztatjuk az érintkezéssel, az emberi és kozmikus rokonszenvvel. A világ valamennyi értékét csak Isten jele helyezi igazi fényébe: túllép a szeretet minden korlátján és minden ellenálláson. A magát feláldozó szeretet titkának valamennyi mélysége védett és hozzáférhetetlen az elemző tudás beavatkozása számára.⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ Ehhez: Ferdinand Ulrich: *Homo Abyssus* (1961). Gustav Sieverth: *Das Sein als Gleichnis Gottes* (1958); uő: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959).

⁵⁸⁵ Ilyen a szeretet mindent oltalmazó pillantása: az igaz hitvesi szeretet és igaz gyermekszeretet a család hármass-egy tüzeinek oltalmában; a barát, a haza igaz szeretete, kiszolgáltatottan és megpróbáltatásokban is, hiszen a gyűlölet, az árulás, a halál elpusztíthatja, titokzatosan, minden kézzelfogható eredmény nélkül megdicsőülhet. Minden nagy mítosz és mitikus vallás aranyigazsága velejében őrzi ezt, s jelen lehet egy

Az ember csak ebben a megszólítottágban válik igazán önmagává: arra van teremtve, hogy válaszadóként jusson el egészen önmagához. Ő az a nyelv, amelyet Isten használ, hogy megszólítsa – hogyan értené meg igazi lényegét? Isten fényében fölmerülve lép be saját világosságába, anélkül, hogy természetét (spiritualisztikusan) vagy teremtménységét (büszkeséggel) veszélyeztetné. Csak Isten üdvössége válik az ember üdvére.⁵⁸⁶ Az emberségben, a halálban és az Istentől elhagyottságban magát megsemmisítő Isten jeléből válik érthetővé, hogy Isten már teremtként miért lépett ki magából és alázta meg magát. Ez felelt meg abszolút létének és lényegének, hogy mélységes-mély, semmi által nem kényszerített szabadságában kimeríthetetlen Szeretatként nyilatkozzék meg, amely az abszolút Jó, nem a létén túl, hanem magának a létnek mélysége és magassága, hosszúsága és szélessége.

Az isteni Szeretet szava öröktől fogva megelőz mindent. De gyöngeségbe burkolózik, hogy a szeretett másikat maga elé engedje. Isten szeretete gyermeke, a világ iránt azzal ébreszti fel a szeretetet az ember szívében, hogy maga is gyermek tud lenni, akit anyja megszüli, és isteni-emberi szeretetre ébreszt. Isten szava ébreszti fel az ember választát, miközben maga is válaszoló szeretetté válik, amely a kezdeményezést átengedi a világnak. Feloldhatatlan kör ez, egyes-egyedül Isten tervezte el és valósította meg, aki mindenkor fölötte marad a világnak, és éppen ezért a világ szívében lakik. A szívben nyugszik a középpont; ezért illeti imádat az istenemberi szívet, s ennek megnyilatkozását, a vérző sebek borította főt.

Így aztán egyszerűen elrendeződik a vita, hogy az örök üdvösség vajon a szemlélésben vagy a szeretetben áll-e. Egyedül a szeretet szerető „szemlélése” lehet az üdvösség, mert mi más látnivaló volna Istenben, és hogyan is lehetne látni őt másként, mint vele együtt-szeretve?⁵⁸⁷

Összefoglalás

A Logosz mint értő ész csak akkor tudja összeolvasni az egyes dolgokat, a tényszerű igazságokat, a „dogmákat”, ha egy kiszemelt pont köré gyűjtve olvassa-értelmezi őket. Mivel Istennek Krisztusban adott kinyilatkoztatásáról van szó, ez csak ugyanaz a pont lehet a fundamentális teológiában és a dogmatikában.

Nem található meg ez a pont a kozmológiában (illetve a vallásos ontológiában). Filozófia és teológia egykor szorosan összefonódtak, s a reformációnak és az újkornak jó oka volt rá, hogy megkülönböztesse a kettőt, bár jogtalanul szakították szét a kapcsolatot értelem és hit között.

Nem lehet az antropológiában sem, mert az ember nem mércéje Istennek, az ember válasza nem mértéke az őt megérintő szónak.

Csak az Istentől érkező kinyilatkoztatásban kereshetjük tehát, annak mindent magához vonzó középpontjában. Ezt a középpontot azonban túlságosan leértékeli az a katolikus közfelfogás, hogy a dogmák sokaságát elégségesen fogja össze az egyházi tanító hivatal egysége, amely hitünk tárgyaként előterjeszti őket, igazolva saját krisztusi alapítását, aki viszont az Atya küldöttjeként igazolja magát. Az egyház formális tekintélyét, miként

állítólagosan mítosztalanított világban is; ez olyan lényeg, ami mindig képes új, hihető képeket felszínre hozni. Calderón megmutatta, hogy mit jelent e képeknek megőrző megszüntetése a keresztény kép-felettségben.

⁵⁸⁶ Ehhez tölem: Gott redet als Mensch (in: Verbum Caro, 1960. 73–99), hamarosan pedig történetológiai művemben (Benziger, 1963): Dei Vollendbarkeit des Menschen, illetve Die Vollendbarkeit der Geschichte.

⁵⁸⁷ Miként Aquinói Tamás nagyon is jól tudja, mikor a visiót a connaturalitas-ra alapozza, ezt azonban inkább a donum sapientiae (mely feltételezi a szeretetet), mint a donum scientiae alá rendeli. (Vö. Raymond Martin: Le principe formel de la contemplation surnaturelle, Revue Thomiste, 1909. okt.).

Krisztusét is csak az isteni szeretet fenséges dicsőségének megjelenése hitelesíti végérvényesen és maradéktalanul.

Leértékeli ezt a középpontot az ortodox-protestáns tanítás is, amely nem a hivatalt, hanem az írásnak önmagát tanúsító, kifejtő és engedelmességet követelő Szavát jelöli meg gyűjtőpontként, bár ez a Szó igaz, az Ó- és Újszövetség, az ítélet és a kegyelem, a törvény és az evangélium felülmúlhatatlan egzisztenciális kettősségében jelenik meg. Lehet ugyan, hogy ez az Írás formális alakja, de az Írás mint egész mégis csupán tanúságot tesz a konkrét, testté lett Istenről, aki Isten abszolút szereteteként tárja fel önmagát.

A liberális-protestáns teológia lényegében észrevette ezt, mikor a Názáreti Jézusban nemcsak az Ószövetség kettős arcú, haragvó-szerető Istenének üzenetét hallotta meg, hanem meglátta az örök Atya szeretet-arcát is. Ugyanakkor viszont a keresztet és a feltámadást, a magát kiüresítve feltárhozó Isten kinyilatkoztatását merő „tanná” szegényíti, „hasonlattá”, ahelyett, hogy Jézus alakját a legkomolyabban venné, mint a hármasság Isten szeretetének drámai megjelenését és szeretetének harcát az emberért. Nem egy ártalmatlan tantétel ragadja ki háromnapos, lepecsételt sírjából a bűnös enyészethez indult tetemét és nem ez változtatja a tanítványok csalódott ijedtségét a feltámadás világraszóló tanúságába.

E három belső-teológiai gyűjtőponton túl helyezkedik el az itt felmutatott, amely magába foglalja az Örömhír egész tartalmát – nem tapogató sejtésekkel, hanem egyértelműen. Könnyen átlátható, megtalálható benne az előző három is, s így a világ- és embertan fölötti magasabb pontnak is bizonyul. A megjelenő isteni szeretet „dicsősége” nem kérdőjelez meg semmiféle formális tekintélyt – sem az egyházi tanító hivatalát, sem az Írását –, hanem inkább végleg hitelesíti őket, ez pedig az engedelmességet e tekintély iránt mind elméletileg, mind gyakorlatilag még mélyebben megalapozza. A szerető Istenről szóló „tan” azonban csak a szeretet e kettős engedelmességében válik itt és most valóságos és sürgető jelenlétté a szeretet mindig zajló misztériumából. A filozófiai istenképeket nem vonják kétségbe, hanem a minden töredékesből kitörő szeretettitokká teljesítik ki. A filozófiai elgondolások tágassága megakadályozhatja, hogy a teológusok, az exegeták és a hívő keresztények tekintete a Krisztus-kinyilatkoztatás belső-történeti aspektusára mint legvégsőre korlátozódjék, semmibe véve a Szentlelket. Végezetül semmilyen antropológiai, természeti-természetfölötti törekvést, a *cor inquietum* vágyainak semmilyen belső teljesülését sem tagadja meg a kinyilatkoztatás. Azt azonban megállapítja, hogy a szív csak akkor érti meg önmagát, ha előzőleg megpillantotta a kereszten érte megtörő isteni Szív feléje fordult szeretetét.

Az emberi szellemnek nincsenek érzékei, nem azért jelenik meg számára a szeretet „kívül”. De szeretet csak személyek között létezik, s e tény fölött a filozófiák könnyen elsiklanak. Isten, az Egészen-más, mint mi, a Másik helyén jelenik meg, a „testvér szentségében”. És csak mert „Egészen-más”, mint a világ, ezért Ő a *Nem-másik* is (Cusanus: *De Non-aliud*), aki másságában még a világon létezőknek a különbözőségén is felülemelkedik. Csak mert fölöttünk van, azért lehet bennünk. Fölöttünk van, de ezzel nem veszíti el a jogot, az erőt és a szót, hogy nekünk az örök Szeretethez megnyilatkozzék, felfoghatatlanságában is értésünkre adja és nekünk ajándékozza magát. *Consideratio rationaliter comprehendit incomprehensibile esse.*⁵⁸⁸

⁵⁸⁸ Anselmus: *Monologion*, 64 (Schmitt I, 75, 11 – 12).

Jean Vanier: Együttérzés a szegényekkel

Fordította: Papp Tamás

I. A Bárka lelkiisége

Közösségi élet a bárkában

Ebben az esztendőben a forestière-i otthonban éltem. Ez az otthon négy éve nyílt meg Troslyban tíz súlyosan fogyatékos férfi és nő részére. Ott ismertem meg Eriket.

Erik ma húszéves. Négyéves kora óta van kórházban; gyakorlatilag teljesen süket és vak. Beszélni nem tud, felfogóképessége nagyon korlátozott, képtelen bármit is a kezében tartani, legfőlőbb egy kanalat étkezéskor, de még az is gyakran végigtáncol az ebédlőn! Amikor négy éve a Bárkába érkezett, járni sem tudott. Szülei még egészen kis korában elhagyták Eriket. Szülői szeretetet soha nem tapasztalt, senki sem mondta neki: „Te vagy az én fiam, szeretlek téged.” Kórházi éve alatt bizonyára találkozott kiváló orvosokkal és ápolónőkkel, de egyik sem mondta neki: „Szeretlek, és azt akarom, hogy velem maradj!” Sokan voltak körülötte, ő mégis nagyon egyedül érezte magát. Izmainak merevsége és egész testének feszültsége sejteni engedte mélységes szorongását. Ha az ember nem érzi, hogy szeretik vagy elfogadják, akkor védekezésül megfeszül, megkeményedik. Ha viszont szeretnek valakit, akkor annak egész teste laza lesz. Erik a túlfeszültség állapotában van. Amióta Forestière-ben van, valamicskét már oldódott ez a feszültség, de még nagyon sok a tennivaló.

Sok kedves percet töltöttem együtt Erikkel. Esténként, vacsora után, a gondozók pizsamába öltöztetik a betegeket. Azután összejövünk a szalonban egy kis lefekvés előtti együttlétre. Egyeseket ölbe veszünk, a többiek körülöttünk helyezkednek el a földön. Énekelünk, imádkozunk, vagy egyszerűen csak ott vagyunk, csöndben, boldogan és együtt. Örültem neki, ha Erik ült az ölembe. Kissé megenyhült ilyenkor. Az arcán néha valami határozatlan mosoly féle jelent meg, nyugodt volt, s talán boldog is... Azután következett a fürdetés; ez nem könnyű feladat. Amikor az ember fürdet, mélységes közösség jön létre. Végtelen gyöngédséggel, tisztelettel, szeretettel bánunk a testtel. A meleg vízben Erik megenyhült, azt szerette. A víz felüdít, megtisztít; valami enyhe melegségbe burkol. Hála a víznek és a testet érintő kéznek, Erik és köztem egyfajta egység és békesség jött létre. Nagyon együtt voltunk. Erik feszültségének oldódása az én feszültségemet is feloldotta. Erik teljes bizalommal van az őt mosdató iránt, egészen reá hagyatkozik. Többé már nem védekezik; biztonságban tudja magát, érzi a feléje áramló tiszteletet, szeretetet. Bizalma, amellyel elfogadja személyemet, érintésemet, bennem is bizalmat kelt; gyengédségre és egész lényre iránti tiszteletre hangol. Erik azt váltja ki belőlem, ami bennem a legjobb. Gyengesége, kicsisége, szeretetvágya, bizalma megérinti a szívemet, a szeretetnek és gyengédségnek nem sejtett erőit hozza felszínre bennem. Én életet adok neki, de ő is életet ad nekem.

Eriktől tanultam meg, hogy a Bárka éltető eleme egymás kölcsönös elfogadása. Ő megnyílik személyemnek és érintésemnek, én megnyitom személyemet az ő jelenlétének. Ő kezeimre bízta magát, én neki adom magam, hogy segítsen őt, és hogy átéljük az együttlét közösségét. Bízunk egymásban. Gyöngesége meghat, szeretetre indít. Ezek a közös percek döbbszerűen rá, hogy Isten milyen mély kötélekkel fűzött össze bennünket. „Szeretni annyit, mint megszelídíteni” mondja a Kis Herceg... És felelősek vagyunk azért, akit megszelídítettünk... Boldogító érzés felismerni a szövetséget, amely egyesít bennünket, felismerni, hogy egymásért lettünk teremtve, hogy egymásnak életet adjunk.

A sötétség percei

Forestière-ben voltak nagyon kedves, de nagyon keserves pillanatok is. Az élet nem volt mindig rózsás! Előfordult, hogy Eriken vagy egy másik betegen erőt vett a szorongás; olyankor kiabált, csapkodta magát, elzárkózott minden élő kapcsolattól, teljes depresszióba süllyedt. A közösségnek ez a visszautasítása különféle érzelmeket váltott ki belőlem. Először sértve éreztem magamat, majd a beteg szorongása lassan áterjedt rám is. Az ő elzárkózása a kapcsolatteremtéstől ugyanazt idézte elő bennem is. Erőszakossága és agresszivitása az enyémet is fölkelte. Elborzadva fedeztem föl magamban az erőszak indulatát: azt, hogy bizonyos helyzetekben magam is képes lennék egy gyengébbnek fájdalmat okozni. Egy-egy pillanatban szinte már a gyűlölet forrásai törtek föl bennem. Megértettem, hogyan lehet képes az ember arra, hogy a másikat elnyomja, még ha az sokkal gyengébb is nála. Akkor rádöbbsentem, hogy a gyengeség ki tudja váltani belőlem a legszebb érzelmeket, de a legsötétebb indulatokat is.

Gondolom, nem én vagyok az egyetlen a Bárka közösségében, aki átélte ezt a fajta szenvedést: a bennünk lappangó sötétség világának feltárulását. Ha valaki velünk szemben erőszakos, megrettenünk, mert nem tudjuk, mit tegyünk; tehetetlenségünk korlátaiba ütközünk. Féltünk a fájdalomtól, ha valaki bánt vagy megsebez. De attól is féltünk, hogy feltámad saját erőszakosságunk, védekező rendszerünk és gyűlöletre való képességünk.

A forestière-i otthon gondozottjai képesek voltak bennem a gyengédség, a kedvesség, a nyitottság, az elfogadás és a türelem érzését felszínre hozni. Máskor pedig képesek voltak fölfedeztetni a bennem levő sötétség, a gátlások, a félelmek, a keménység világát: mindazt, ami akadálya a kölcsönös bizalomnak. Sebeik által ismertem fel saját sebeimet.

Ha Erik szorongásai olykor fölkeltek saját szorongásaimat, akkor fontos, hogy megtanuljam, hogyan kell helyesen értelmezni és kezelni őket.

A szorongásokkal küszködő gondozó vagy túlságosan tevékeny lesz és elkeseredetten beleveti magát a munkába, vagy pedig teljesen megbénul. Mindkét esetben megszakad a beteggel való kapcsolata. Eltávolodik Eriktől, nem azért, mintha már nem szeretné, hanem azért, mert saját szorongásait nem képes elviselni. Márpedig Eriknek ahhoz, hogy szorongásaitól megszabaduljon, valakinek a jelenlétére van szüksége.

Az egyik legfontosabb kérdés: mi a teendő akkor, ha egy kapcsolat nem kielégítő, ha már nem az élet forrása, hanem ellenkezőleg: a félelmek, védekezések és gátlások előidézője. Ez a felismerés annyira fájdalmas, hogy vagy megfutamodom a feladat elől, vagy tovább vállalom azt, de Isten és a többiek segítségével. A kitartásra azonban csak úgy vagyok képes, ha elfogadom, hogy a másik ember és köztem Isten alkotta szövetség van: felelősek vagyunk egymásért. Ha pedig Isten akarta ezt a kapcsolatot, akkor Ő segíteni is fog, hogy elmélyítsük azt. Megadja a kegyelmet és a türelmet, hogy elfogadjam sötétségeimet, és a mélységes bizalmat abban, hogy – ha elérkezik az ideje – a sötétség majd el fog oszlani.

A bennünk lévő sötétség megtapasztalása bizony nagyon megalázó. Lényemnek olyan oldala tárul fel, amelyre nem szívesen tekintek és amelyet nem szívesen ismerek el. Az én sérülésem tulajdonképpen ugyanaz, mint Eriké; nem sokban különbözöm tőle; bizonyos szempontból éppen olyan szegény és korlátozott vagyok, mint ő. Igaz, hogy értelmem fejlettebb, kezem ügyesebb, de abban, ami legbelül van, hasonlóak vagyunk. Mindketten a sérült emberi természet örökösei vagyunk; de mindketten bízunk abban, hogy sérüléseink ellenére sem vagyunk elhagyottak. Élhetünk és fejlődhetünk, mert Isten szeret bennünket.

Belső szegénységem és mély sebeim tudomásulvétele leszállít arról a piedesztálról, amelyen állva magasabb rendűnek éreztem magam a hátrányos helyzetűeknél. Már nem érvényes a megkülönböztetés: „ápoló – ápolat”, „aki tud – aki nem tud”, „nevelő – nevelt”. Most már a saját valóságomnak megfelelő helyen vagyok. A bensőmben – gyakran öntudatlanul – emelt falak kezdenek összeomlani, feltárva azt, amit eddig nem akartam

meglátni, de azt is, ami a legszebb bennem: Istennek megbékélt és bizakodó gyermekét. Kezdek azonossá lenni önmagammal. Nem játszom már a „nagy és hatalmas” felnőttet, aki a sikereket, a csodálatot és az első helyeket hajszolja: nem keresem már a feltűnést. Elfogadom magamat gyermeknek, aki vagyok, Isten gyermekének.

Csak így: több alázattal, valósabb önértékeléssel tudok igazi testvéri kapcsolatot teremteni a hátrányos helyzetű személlyel. Testvére vagyok, aki felelős érte.

A belső egyensúly megteremtése

Nagy veszélyt rejt magában, ha az ember letagadja saját belső sötétségét, és másokat vádol, amikor harag és gyűlölet gerjed fel benne. Csak ha sebeinket felismerjük, juthatunk el önmagunk őszinte elfogadására. Ez azonban nem jelent csüggedt lemondást vagy reménytelen, passzív beletörődést. Ahhoz, hogy sötétségeink fokozatosan világossággá legyenek, föl kell ismernünk, hogy segítségre, támogatásra, bocsánatra szorulunk. Ha teljes egészében elfogadjuk önmagunkat, már elindultunk a belső, lelki egyensúly felé vezető úton. Ha erre végül rátalálunk, csak akkor leszünk képesek másokat is lelki egyensúlyuk eléréséhez segíteni. Így lehetünk eszközök Isten kezében. Az emberi szíveket csak Isten tudja meggyógyítani. De a kiegyensúlyozottságunkból sugárzó szeretet és igazság által mi is szíveket gyógyíthatunk. Szeretetünk „átragad” másokra is, és mi a reménység hírvivői leszünk.

Az Erikkal együtt töltött szép és nehéz idő alatt megerősödött bennem az a meggyőződés, hogy a Bárka szellemiségének központi eleme a megbocsátó szeretet; de így van ez minden emberi kapcsolat mélyén, mert mindnyájan sebzett szívű és érzelmi világú emberek vagyunk, akik egy egész védekező és támadó rendszert építettünk ki magunk körül.

Amikor Erik elzárkózik minden emberi kapcsolattól, akkor is éreznie kell, hogy megbocsátják neki haragját és elutasítását. Nem szabad azt éreznie, hogy elítélik. A harag vagy az agresszió nem jelentheti egy kapcsolat végleges megszakadását. Pillanatnyi törés lehet csupán, amely gyógyítható. Az agresszió és az elzárkózás a kiengesztelődés által egyetértéssé válhat.

Ahogy Eriknek, úgy nekem is szükségem van bocsánatra. Az ő szenvedése és erőszakossága kiváltotta az enyémét. Ezért nekem is ki kell engesztelődnöm.

A veszély – Eriknél és nálam is – az, hogy büntudatunkat mint hatalmas súlyt hordjuk magunkban. Ez sokszor nem tudatos bennünk, hanem úgy mutatkozik meg, mint bizonyosfajta elégedetlenség önmagunkkal, a többiekkel és mindazzal szemben, ami nem sikerült az életünkben. Ez a belső elégedetlenség az oka annak, hogy torz kép alakul ki bennünk önmagunkról. Ez a téves kép gátolja szabadságunk és alkotóerőnk kibontakozását. Állandóan bennünk egy tudatalatti zúgolódás: „nem bírom... alkalmatlan vagyok... nekem úgysem sikerül... semmire sem vagyok jó...” Elhatalmasodik bennünk a sötétség, elveszítjük önbizalmunkat, nem hisszük többé, hogy képesek vagyunk szeretni, másoknak életet és szeretetet sugározni.

A megbocsátás örömeinek nagy felszabadító ereje van a személyes kapcsolatokban. „Agresszív vagy és zárkózott, gyűlölet van benned és főleg sok félelem, de mindezek mögött elrejtőzve ott van a szíved, a személyiséged legmélye. Ahol Isten van jelen, ott szeretlek téged.”

Amikor ezeket a szavakat hallom vagy megsejtem, feltáru előttem személyiségem, szívem legmélye. Ha valaki lát bennem egy kis fényt, akkor már van remény. A remény pedig az életerő megszületése vagy újjászületése.

A mai világ nem ismeri a megbocsátás örömét. Legtöbbször harag és agresszivitás szakítja szét az emberi kapcsolatokat. A szakítást elszigetelődés követi. Csak a megbocsátott agressziók által képes az ember fejlődni. Ha sérelem ér, feltámad bennünk a sértő fél

eltávolításának vagy megsemmisítésének az ösztöne. A gyűlöletnek ez a világa nyomasztóan hat ránk és büntudatot kelt. Nemcsak arra van szükségünk, hogy felismerjük önmagunkban az agresszivitást és a gyűlöletet, de arra is, hogy megtanuljunk megbocsátani. A bennünk lappangó farkas megszelídíthető, türelmes és erős szeretettel báránnyá alakítható. De a kiengesztelődés világába csak az léphet be, aki felismeri, hogy minden emberi kapcsolat és szövetség Istentől való. Ez a világ csak annak nyílik meg, aki megtapasztalja Isten megbocsátó szeretetét, amelyet Jézus által ad nekünk. A nagy titok, amelyet Jézus tárt fel, az, hogy Isten nem ítél el bennünket. Nem bíránk akar lenni. Életet akar adni, mégpedig minél teljesebb életet. Azért jött, hogy ledöntse a gyűlölet falait és bevezessen a kiengesztelődés örömébe.

Fejlődés és növekedés

Forestière-ben rájöttem, hogy milyen fontos szerepe van a Bárában a közösségnek és egymás elfogadásának. Rájöttem, hogy az agresszivitás és a megbocsátás egyformán lényeges és kikerülhetetlen utak. De azt is felfedeztem, hogy mennyire fontos az állandó fejlődés. Mert nemcsak arról van szó, hogy szeretetközösségben éljünk, hanem, hogy együtt fejlődjünk a nagyobb önállóság, valóságosabb önismeret és erősebb reménység felé.

Forestière-ben való tartózkodásom elején egy különös eset nagy hatással volt rám. Edit, aki fokozottan hátrányos helyzetű mozgássérült, kidobta magát tolókosijából. Az ápolónő ragaszkodott hozzá, hogy saját erejéből jusson oda vissza. Olyan volt ez, mint valami küzdelem közte és Edit közt. Én ezt akkor túlzott szigorúságnak tartottam. Edit erőfeszítését azonban egyre nagyobb siker koronázta, míg végül visszaküzdötte magát a tolókosiba. Nem ment gyorsan, de különösebb segítség nélkül sikerült.

Visszagondolva erre az esetre elgondolkodtam rajta: vajon önmagammal és saját fejlődésemmel szemben is olyan igényes vagyok-e, mint a hátrányos helyzetű személyekkel szemben? Nem akarom most bővebben kifejteni ezt a pedagógiai kérdést, de abban biztos vagyok, hogy nincs jogom igényesnek lenni mással, ha önmagammal nem vagyok az. Mindegyikünknek növekednie kell szeretetben és hűségben.

Nagyon igénybe veszi az ember erejét, ha együtt kell élnie egy sérült személlyel. A vele való közösség sok időt igényel, nagyon figyelmesnek kell vele lenni. Sok saját kívánságról le kell mondanunk. Az embernek vállalnia kell azt is, hogy saját határait, korlátait, érdekességét és önzését sérelem érje. Ezt nehéz elviselni.

És mégis, ha Erik nem talál jóbarátra, akkor el fog zárkózni, egészen elmebeteggé válik, vagy meghal bánatában.

A világ eltaszítja magától a gyengéket, akik nem tudnak magukon segíteni és ezért hűséges barátságért kiáltanak. Túl sokat kérnek. Kiáltásuk zavar bennünket. Nem hagyják, hogy kívülállók maradjunk. A világ szeme elé tárják kegyetlenségét, szeretetre, részvételre való képtelenségét, képmutató, gonosz voltát. A világ eltapossa a gyengéket, kizsákmányolja, eszközként használja őket. Ez bizonyos hatalmi gögöt és felsőbbrendűségi érzést ad neki. Az emberben él a vágy, hogy uralkodjék és hatalmát megmutassa.

A „világ”-ról beszélek, de ez a „világ” bennem is ott van és mindegyikünkben. Nagyon éreztem ezt Forestière-ben. Elég sok mindenben zavarólag hat rám a szegény ember. Szeretetvágya és igénye, hogy meghallgassák, ellentétes az én vágyaimmal. Sokszor túlságosan el vagyok foglalva önmagammal és saját problémáimmal ahhoz, hogy elfogadjam a szegényt és helyet adjak neki önmagamban.

A nagyság kísértése

Nyolc évet szolgáltam a haditengerészetnél. Kiképzésem arra irányult, hogy minél hatékonyabban tudjak cselekedni, és feltétlenül tiszteljem a tekintélyt. Jézus arra indított, hogy a szegénnyel és a gyengével éljek. Ez nem mindig könnyű. Neveltetésem rányomta bélyegét izmaimra, testalkatomra, vérmérsékletemre. Néha bizony időfecsérlésnek érzem például a dominózást Márkkal. Nagyobb, fontosabb, nemesebb dolgokat is tudnék tenni. Mindig ki vagyunk téve a nagyság, a hősiesség kísértésének. Az, hogy az ember megosztja életét néhány gyenge személlyel, aligha tűnik dicsőséges dolognak. Néha hallom, hogyan vélekednek az emberek egyik vagy másik gondozóról: „Kár érte, hogy a Bárkában van, olyan sok jót tudott volna tenni...” Akik egy egész ország javáért vagy igazságosabb rendszerekért küzdenek, úgy látszik, mintha a jobbik részt választották volna. Ők mindig valami hasznos és fontos dolgot művelnek. Mindnyájan találkozhattunk már olyan emberekkel, akiknek az arcára a meglepődöttség és a csalódás ült ki, amikor megmondtuk nekik, hogy csak néhány hátrányos helyzetű beteggel foglalkozunk. Olyan sok tennivaló volna! Amikor sok száz segítségre szoruló személy van, akkor aránytalan dolognak tűnik egy egész szervezet, egy egész ügyintéző tanács fenntartása néhány beteg gyermekért vagy felnőttért.

A nagy tettek véghezvitelének kísértése elvon bennünket Eriktől, pedig neki létszükséglet az, hogy legyen mellette valaki, aki rááldozza idejét, játszik vele, ráébreszti szépségére.

A nagyság kísértése inkább fenyegeti a férfiakat, mint a nőket. A férfi többnyire a szervezésben, a fontos és elvont dolgokban leli kedvét. A nő otthonosabb a közvetlen kapcsolatokban. Tudom, Jézus arra hív, hogy megtaláljam végleges helyemet közösségemben: jelenleg a Val Fleuri lakóinak társaságában, megosztva velük a munkát és az örömeiket. Néha nehezemre esik eldönteni, hogy mi az előbbre való; előfordul, hogy kísértve érzem magamat, hogy felhagyjak ezzel a hétköznapi élettel és mindazzal a közönséges és kicsinyes dologgal, ami vele jár.

Azt is tudom, hogy Forestière-ben vagy Valban élve is erőt vehet rajtam a lélekben való eltávolodás kísértése. Séta közben olykor rajtakapom magamat, hogy egy megírandó könyvre vagy egy megtartandó konferenciára gondolok. Könnyű dolog lélekben elkalandozni. Ez egy másik formája a jelenléttől való menekülésnek. Nemesebb dolognak tűnhet egy konferencia előkészítése, mint egy értelmi fogyatékoskal társalogni, érdeklődéssel figyelni arra, amit közölni akar.

Honduraszi közösségünk nehéz körülmények között él: a Tegucigalpa melletti Suyapa nyomornegyedében. Otthonunkba befogadtuk Litát és Marciát, majd később Claudiát, Rafaelitót és Jonnyt. Hátrányos helyzetű személyekkel együtt élni, főleg ha azok különösen sérültek és szorongásosak, nagyon igénybe veszi az embert.

Egy kis iskolát, majd egy műhelyt kellett alapítani. Hamarosan azt sem tudtuk, hol áll a fejünk a sok munkától. A hagyományos egyház nem sok támogatást nyújt; a népek felszabadítása felé forduló egyház pedig úgy véli, hogy a mi munkánk jelentéktelen, nem fontos, értéktelen, sőt néha még azt is a szemünkre vetik, hogy egy korrupt rendszert támogatunk. Így azután nagyon egyedül érezzük magunkat. Pap ritkán látogat meg bennünket; ritkán gondol arra, hogy megérné a fáradságot egy kis segítséget nyújtani nekünk. Ez fontossági sorrend kérdése, márpedig a Bárka és a hátrányos helyzetű fogyatékosok ritkán élveznek elsőséget.

Néha találkozom a karizmatikus megújulás híveivel. Nyilvánvaló, hogy az egyháznak ez a megújulási mozgalma Isten szíve szerint való. A Szentléleknek hatalmas megnyilvánulásai tapasztalhatók benne. De néha bánt egyik-másik buzgó tagnak az a törekvése, hogy imáik hatására „gyógyulások” történjenek nálunk is. Nem tagadom a karizmatikus gyógyulások fontosságát és értékét, de tudom, hogy nálunk a gyógyulás útja a mindennapi élet ösvényén vezet: a közöttünk fennálló szövetség által, a szeretet által, amely mindent elfogad, mindent

elhisz, mindent remél, mindent elvisel (1Kor 13). Még akkor is, ha a szeretetnek és az elkötelezettségnek ez az útja olyan kicsi, olyan szegényes, olyan hétköznapi.

Ez a Bárka kihívása: napról napra együtt élni azokkal, akiket a világ bolondoknak tart; befogadni azokat, akiket kitaszítottak; elviselni azokat, akiket elviselhetetleneknek tekintenek. Számunkra nincsen siker, nincsenek látványos gyógyulások, nincsenek díszoklevelek. Az életünk mindennapos együttlét és jelenlét a gyengékkel, akiknek többsége sohasem lesz képes teljes önállóságra. És, ha egy kis önállóságot el is érnek, mindig szükségük lesz bizonyos támogatásra, olyan hűséges barátokra, akik velük együtt maradnak. A Bárka olyan új típusú családi közösség, melynek középpontjában a sérült személy van, érte történik minden. A Bárka tagjai megszállottan azokra vesztegetik az időt, akik valójában soha nem lesznek „normálisak”, akik nem produktívak és nyilvánvalóan haszon nélkül valók. Bizonyos értelemben nem ez az evangélium bolondsága?

Azt hiszem, nem lennék képes együtt élni egy terhelt személlyel, ha ebben a szegényes és hétköznapi életben nem látnék lehetőséget valami mélyebb, egyetemesebb dolog elérésére. Azt hiszem, hogy a Bárka közösségében a hátrányos helyzetű betegekkel együtt élni tulajdonképpen politikai és társadalmi tanúságtételt jelent, amely az igazi remény forrása lehet ebben a tanácstalan világban. De lehet ez az Istennel való találkozás útja is.

A Bárka tanúságtétele

A modern világ elutasítja magától a gyöngeséget és a gyöngét, mert nem tudja elviselni. A gyöngeségnek nincs emberi jelentősége. Ezért rejtik el a halált, a terhelt betegeket, a szerencsétleneket, a szegényeket a kormányok minden ígéretése ellenére. Világunk mindig a gazdagoknak és a hatalmasoknak kedvez. A gyöngeség megvetése, a különbözőségek el nem ismerése szüli az előítéleteket és a „felsőbbrendűség” különféle formáit, így kialakul az egymással szembeni állandó védekezés vagy támadás, a háború, melyben a legkülönbébb fegyverekkel harcolunk egymással.

Az evangélium békét hirdet, amelynek Jézus tanítása az alapja: „Szeressétek ellenségeiteket”; szeressetek minden embert, fogadjátok el őket olyanoknak, amilyenek; adottságaikkal és hiányaikkal, nagyságukkal és kicsiségükkel, erejükkel és gyengeségeikkel. Mindegyikük önálló személyiség, mindegyikük értékes Isten szemében.

Közösségeinknek példájukkal kell bizonyítaniuk, hogy el lehet fogadni a gyöngéket, hogy az emberek közötti különbség értéként fogadható el és nem kell veszélyesnek tartani. Peldájuk hirdesse, hogy a háború és a szorongás kiküszöbölhető, hogy a béke és a kiengesztelődés lehetséges. Igen, lehetséges, hogy az erős meg a gyöngé együtt éljenek; mindegyiküknek megvan a maga helye és a saját adottsága. Mert az erősnek is megvannak a maga gyengéi és a gyöngének is megvannak a maga erős oldalai. És a gyöngé – ahelyett, hogy állandóan eltaposnák – a közösségben az élet és az egység forrása lehet. A Bárka legyen példa, hogy lehet alázatosan együtt haladni a szegényekkel és lehet békében élni.

A harc harcot szül, a félelem félelmet. A béke és a szeretet pedig békét és szeretetet teremt.

Közösségeink – ahol a tekintélyt alázatosan gyakorolják az élet szolgálatában, ahol osztoznak a gyöngével, ahol meghallgatják őt, ahol vele együtt élik át a megbocsátást – tanúságot tehetnek a mai társadalmak előtt. Peldájuk tanúsíthatja, hogy Isten kegyelme által az emberek tudnak békességben együtt élni, hogy a szeretet és egymás elfogadása megvalósítható, hogy van még remény.

Találkozás Istennel

Ahhoz, hogy együtt tudjunk élni sérült személyekkel, mély meggyőződésre és nagy tapasztalatra van szükségünk: rá kell jönnünk apránként, hogy ha a szegényekkel tartunk, akkor Istennel tartunk. A szegények nemcsak tanúi életünkkel az evangéliumi boldogságoknak és az emberi élet leglényegesebb és leghitelesebb értékeinek, hanem Isten jelenlétére is ráirányítják figyelmünket. A szegényekkel való közösség Jézussal és az Atyával egyesít. Így a szegények a szentség jelévé válnak. Jézus él az egyházban, él az Eukarisztiában és él a szegények szívében.

Valami igen nagy misztérium, nagy titok rejlik ebben. Jézus finoman jelzi, amikor ezt mondja: „Aki befogadja ezt a gyermeket a nevemben, engem fogad be. S aki engem befogad, azt fogadja be, aki küldött.” (Lk 9,48) „Amit a legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek.” (Mt 25,40) És másutt: „Dicsőítelek, Atyám, ég és föld Ura, hogy elrejtetted ezeket a bölcsék és okosak elől, és kinyilvánítottad a kicsinyeknek.” (Lk 10,21). Ez a misztérium tárul fel előttünk a Bárában: a legszegényebb egyenesen Isten szívéhez vezet bennünket. A legkisebb meggyógyítja sebeinket azáltal, hogy feltárja azokat. Néha bizony fájdalmas ez a feltárás! Gyógyulásunk, Jézusnak és az Atyának a megtapasztalása, a kölcsönös szeretet és a kölcsönösen kialakuló bizalom által következik be. Ez a kötelék, ez a szövetség Istennek legdrágább ajándéka.

Találkozásaink a szegényekkel egészen apró, hétköznapi dolgokból állnak. Olyan mindennapi tevékenységben valósulnak meg, mint a táplálkozás, a fürdetés, a gyengeség, a játék, a megbocsátás, az ünnepek, a háztartás, takarítás, a konyha, a főzés, a munka. Ezek a találkozások valósulnak meg a szeretet apró megnyilvánulásaiban is, így értelmet nyer a közönséges, hétköznapi élet. Minden Isten jelenlétének jele lesz. Életünk a Bárában nem nevezhető-e valójában szemlélődő életnek? Szegényen élve a szegényekkel, Jézussal élünk egyszerű életet a hétköznapiakban.

Egyelőre még nagyon sok nehézséggel élem ezt a nekünk ajándékozott misztériumot. De ezt az utat jelölte ki nekem Jézus, hogy vele éljek.

József, Jézus nevelőatyja

Az egyszerű élethez vezető úton találkoztam valakivel, aki egyre fontosabb lesz nekem: József az, Mária hitvese, Jézus nevelőatyja. Példája nyomán egyre többet értek meg élethívatusunk titkáiból, mert segít felfognom életmódunk mélyebb értelmét.

Jézus első tanítványai, különösen a tizenkét apostol, nem nekünk való példaképek. Ők egyik helyről a másikra menve hirdették Jézus evangéliumát, betegeket gyógyítottak és testvéri közösségeket alapítottak. Nagy alkotóerő volt bennük, ez vitte őket előre.

Mind többet gondolok arra, hogy Jézus harminc évig élt Józseffel és Máriával, mielőtt az evangéliumot hirdetni kezdte, mielőtt csodákat művelt, mielőtt a nyilvánosság elé lépett. Egyszerűen és szegényen élt egy faluban, akár a többi szomszédja: munkában, imádságban, az ünnepek megszentelésében. Szerette az embereket és osztozott népe szenvedésében. Nem élt különleges karizmákkal.

Egyre jobban érzem, hogy a hivatásom József, Mária, Jézus életének követésére szólít, arra, hogy elmélyüljek életük kicsinységében és egyszerűségében. Szeretek elmélkedni Józsefnek Mária iránti szeretetéről, Józsefről mint Mária jegyeséről.

Azt hiszem, hogy sokat tanulhatunk tőle egymás iránti szeretetünket illetően, mi, akik cölibátusra vagyunk hivatottak. Életünk itt a Bárában rendkívül gazdag, de egyúttal rendkívül törekeny is, mert mind ez ideig nem sok hasonlóra volt példa a keresztyén életközösségekben: cölibátus vegyes környezetben. Arra vagyunk hivatva, hogy egymás iránti szeretetünkkel kölcsönösen erősítsük és támogassuk egymást a cölibátusban. Nagyon

fontos, hogy legyenek köztünk olyanok, akik vállalják ezt a cölibátust azért, hogy gondozottjaink legyenek az ő családjuk, hogy jobban azonosuljanak velük a küzdelemben és a szenvedésben. Még sokat kell tanulnunk itt a Bárkában, hogy hogyan is éljük ezt a cölibátust, amely a világ szemében botrány és ostobaság, de számunkra bölcsesség és Istenhez vezető út lehet.

Sokat tanulhatnak Józseftől és Máriától a házastársak is. Ők a példaképei annak a páratlan és kiváltságos kapcsolatnak, amelyre a Bárkának is olyan nagy szüksége van. A házastársak, a családok, közösségeink és a társadalom számára a házastársi hűség és állhatatosság tanúi. Ők segítik közösségeink jó beilleszkedését az adott falusi vagy városi környezetbe.

Néhány szót szeretnék szólni József atyaságának misztériumáról. Mert test szerint ugyan nem, de szeretete által ő Jézus atyja. Ő sokkal inkább atya, mint azok, akik örökbe fogadnak egy gyermeket. Ő már Jézus születése előtt vállalta ennek az atyaságnak a felelősségét, attól a naptól, amikor az angyal azt mondta neki, hogy vegye magához hitvesét, Máriát, és a gyermeket nevezze Jézusnak.

Isten saját Fiát, az Igét bízta Józsefre. József lett a felelős a megtestesült Igéért, Jézusért, hogy felnőhessen és beteljesíthesse szeretet-küldetését. József azért lett atya, hogy óvja Jézust minden veszélytől, hogy biztonságot nyújtson neki gyengeségében, hogy táplálja és gondoskodjék életszükségleteiről, hogy nevelje és vezesse. József azért lett atya, hogy ő és Mária szeretetükkel felkeltsék a gyermeki szív érzékenységet. Józsefet atyává tette az a páratlan szeretet, amit egy felnőtt érezhet az iránt a gyermek iránt, akiért felelős, aki reá lett bízva.

Isten reánk is bízott a Bárkában gyenge személyeket. Felelősek vagyunk értük. Igaz, József atyasága páratlan és különleges: a Gyermek már születésétől reá lett bízva és ez a Gyermek Világosság a Világosságtól, igaz Isten az igaz Istentől. A mi gondozottaink mindegyikének van test szerinti apja. Mi csak helyettesek lehetünk. Sokan megszenvedték azt, hogy igazi apjuk eltaszította őket, ezért aztán negatív kép alakult ki bennük önmagukról, lelkükben mélységes harag és depresszió uralkodik. Nem a világosság, hanem legtöbbször a sötétség lakozik bennük. A világosság valahol nagyon mélyen van elrejtve a lelkükben. De gyöngeségükben és függőségükben, lassan ébredező vagy teljes bizalmukban mégiscsak hasonlítanak a Józsefre bízott Gyermekre. Felelősek vagyunk értük, felelősek vagyunk jólétükért, kibontakozásukért, fejlődésükért. Reánk lettek bízva, mint ahogy a Bárka is reánk lett bízva.

Ha mi nem teljesítjük kötelességünket, akkor ők sohasem fogják elérni azt a teljességet, amelyre hivatottak. Nem lesznek sem boldogok, sem teljes értékűek. Nem fognak növekedni, nem fogják megismerni a szabadságot, sem pedig a szív békéjét. Nem fogják tudni, hogy Isten szereti őket, hogy különleges helyük van az egyház és az emberiség szívében. Nem lesznek képesek teljesíteni küldetésüket. Felelősek vagyunk értük, hogy szeretetünk által szabaddá tegyük őket, hogy bizalmunkkal fölkeltsük önbizalmukat. Felelősek vagyunk megerősödésükért és haladásukért, reménységük és testük-lelkük táplálásáért; felelősek vagyunk nevelésükért és növekedésükért. Nagy és csodálatos ez a ránk bízott felelősség.

Az atyaság rendkívüli adomány, mert életet ad és felszabadítja a lélek mélyén rejlő értékeket. Egészen más ez, mint a paternalizmus, amely uralkodik és birtokol és nincs tekintettel a másik személy belső szabadságára, önrendelkezésére és küldetésére. Az atya nem fegyőr és nem felügyelő. Azok a külső rendre vigyáznak. Ellenőrzik a pontos fölkelést, a mosakodást, az étkezést. Fegyelmet tartanak, büntetnek, fenyegetnek, megszabják az életrendet.

Az atya – az eszményi atyai példakép szerint – páratlan és személyes szeretettel fordul a másik személy felé és azt akarja, hogy az felnővekedjék. Kapcsolatuk kölcsönös bizalomra épül. Szeretik egymást. Az atya fenntart, bátorít, erősít, tanácsot ad, és ha szükséges,

helyreigazít. Ismeri minden egyes gyermekének adottságát és segíti őket, hogy megtalálják helyüket a közösségben és a társadalomban.

Az atya tudja, hogy senki sem tökéletes. Tudja, hogy mindenkiben van sérülés, törekenység, depresszió és sötét harag. Ő azonban türelmes: előkészíti, bátorítja, segíti a növekedést. Tud megbocsátani, de felelősségre vonni is.

Nagyon szeretem azt a képet, amely egy kinyújtott kezet ábrázol, tenyerén egy sérült madárral. A tenyér nem túlságosan nyitott, a madár könnyen leeshetne; de nem is túlságosan zárt, a madár esetleg összetörne. A tenyér fészket formál. Tartja és hordozza a madarat, meleget, biztonságot nyújt neki, hogy – ha elérkezik az ideje – a madár erőre kapva el tudjon repülni. Az atya olyan, mint ez a fészekmeleg tenyér; nem birtokolja a gyermeket, nem zárja el, nem sérti meg az önállóságát. Csak segíti, hogy el tudjon repülni.

A mi kezünk, életünk, testünk, lelkünk is ilyen fészekformáló segítőkészségre hivatott; arra, hogy tudjuk hordozni és befogadni a többieket. Nem birtokolni, nem erőszakoskodni, nem ítélni, nem kárhozatni, hanem óvni és hordozni. Hordozni a gyöngét szenvedéseivel, haragjával, depressziójával, hiányzó önbizalmával, álmaival, illúzióival – de világosságával is; reményeivel, a növekedésre és a kibontakozásra való képességével. Tartani egészen addig a napig, amikor majd el tud repülni és megtalálva önmagát képes lesz új otthonát megválasztani.

Ily módon a fenntartó és a gyenge hordozott közt kapcsolat szövődik bizalomból és szeretetből. Ez a kötelék Isten ajándéka, Ő hozta létre. Szövetség ez, amelyben mindenki felelős a másikért. A gyöngé, aki életet nyer, ad is életet, mert miközben feltárja hordozójának saját szívét; felébreszti, hívja, vonzza azt.

Együtt az életért

Ez a felszabadító és életet közlő atyaság valósul meg a gondozók egymás közti kapcsolatában is. Már beszéltem arról a sötétségről, amit magunkban tapasztalhatunk, amikor a betegben levő sötétséggel találkozunk. Ez a tapasztalat nagyon fájdalmas a gondozónak. Óriási kiábrándulás számára, amikor rádöbben, hogy képes gyűlölni és másnak ártani. Esendőségében és sötétségében ekkor öneki is szüksége van egy támaszra, valakire, aki megnyugtatja, megerősíti, és megmagyarázza neki, hogy tulajdonképpen mi is játszódik le benne. De ahhoz, hogy képes legyen meghallgatni és elfogadni, amit az „idősebb” mond, kell, hogy a bizalom meghitt kapcsolata már előzőleg létrejöjjön, hogy kialakuljon egy „atya-gyermek” viszony, egy mélységes baráti kötelék a gondozók között is.

A Bárkában feltétlenül szükség van erre a segítő és megerősítő atyai támogatásra. A Bárka léte azon áll vagy bukik, hogy ez a kölcsönös támogatás mennyire valósul meg benne. A szociális intézmények története fájdalmas. Kezdetben nagy a lelkesedés. A nevelők, szerzetesek, gondozók, a felnőttek együtt élnek a gondozottakkal, „közösséget” alkotva velük. Később ezt az életet a felnőttek túl nehéznek találják, túlságosan zavarónak, fárasztónak, nyomasztónak. Nem bírják tovább. A helyzet megváltozik: már nem a gondozottakkal „együtt” élnek, hanem „értük” teszik a dolgokat. Észrevétlen kis kisiklás ez, míg aztán egy szép napon már többet beszélnek a munkavállalók jogairól, mint a betegek igényeiről. Ez a kisiklás azért következik be, mert a gondozók már nem tudják elviselni a fogyatékosokat, nem tudnak velük mit kezdeni; túl sok szorongás halmozódott fel bennük. Kénytelenek védekezni, elzárkózni, visszahúzódní. Ha a gondozókat segítették volna, ha nem hagyták volna, hogy egyedül próbáljanak megküzdeni nehéz helyzetükkal, talán sikerül kialakítaniuk olyan kapcsolatot a betegekkel, amely gyógyulásukhoz elengedhetetlen.

Az atyaság és a termékenység József és Mária együttes műve. Egységük által közvetítik az életet, segítik kifejlődését. Egyetlen személy nem lehet termékeny önmagában. A

termékenység két, szeretetben egyesült személyt feltételez. A Bárában csak akkor lehetünk életet adók, ha egységben vagyunk.

Jézus legfőbb kívánsága, hogy „Egy”-ek legyünk, az egységben feloldódva tökéletesen „Egy”-ek. Egynek lenni annyi, mint együtt élni a szeretetben, a kölcsönös nyitottságban, nem elzárkózva vagy elrejtőzve a félelem falai mögé, hanem nyílt bizalommal, befogadásra készen, amikor mindenki saját tehetsége szerint ad és kap; a másikat saját magánál többre tartva, megbocsátva és bocsánatot nyerve. Ekkor aztán a különbségek már nem fenyegetésként hatnak, hanem értékként jelennek meg. Ekkor nincs többé háború, elutasítás, elnyomás, egymás megvetése. Mindenki ajándékká válik. Ez a béke.

Jézus harminc évig élt Józseffel és Máriával ilyen egységben. Ő nyilatkoztatja ki nekünk, hogy Isten nem magányos, hanem háromszemélyű EGY a kölcsönös szeretetben.

A Bárában az a hivatásunk, hogy közösségben éljük ezt az egységet. Jézus azt kívánja tőlünk, hogy egyek legyünk, mint az Atya és a Fiú egy. Vagyis haljunk meg az önzésnek, a versengésnek, önmagunk érvényesítésének, akkor a különbségben értéket látunk, nem pedig fenyegetést. Így kialakuló egységünk, a különbözőségben megnyilvánuló harmóniánk, együttműködésünk, egymásrautaltságunk, egymás adottságainak tisztelete bőséges termést hoz most és a jövőben.

Igaz, hogy ez az ideális egység soha sincs meg teljesen, de törekedhetünk rá, remélhetjük, imádkozhatunk érte, hiszen éppen ebben a reménységben, valamint a kért, az elnyert és a megélt megbocsátásban valósul meg egyre jobban.

Ilyen egységben kell lennünk a Bárka nagy családjával az egész világon. Közösségeink Indiában és Haitiban mások, mint Angliában vagy Kanadában. Különböző a nyelvünk, a fajtánk, a vallásunk. Nagy kincs ez a különbözőség! Átala ismerjük meg önmagunkat, a többiekét és Isten szándékait.

A küzdelem és bizalom útján

Mindennapos küzdelem a Bárka élete: igent mondani gondozottainkra, szövetségünkre, életünk szűrkeségére; elfogadni a Bárka valóságát és azt a módot, ahogyan Isten vezet bennünket; elfogadni a létbizonytalanságot, és itt különösen a felelős vezetők gondjaira célok, akik nagyon sokszor kerülnek nehéz helyzetbe; így például a távozó gondozót nem tudják kivel helyettesíteni.

Küzdelmet kíván az is, hogy zúgolódás, zokszó nélkül fogadjuk, ha barátaink vagy a helyi egyház nem támogat bennünket, ha elszigeteltnek érezzük magunkat, ha bírálnak vagy nevetségessé tesznek.

De van egy másik, sokkal nagyobb küzdelem is, amely az összes többinek forrása: a jó és a rossz küzdelme, Isten és a Sátán, a szeretet és a gyűlölet harca. A gyűlölet nagy hatalom a földön; célja a halál és a rombolás. A koncentrációs táborok, az erkölcsi romlás, az ártatlanok halála, a kínzások és mindenfajta elnyomás, mind-mind a gyűlöletben gyökerezik. A gonoszság, a gyűlölet ölte meg a prófétákat és a szenteket, Szókratészt és Gandhit, ez a gonoszság akarta meggyilkolni II. János Pált, ez sugallta Júdás árulását, ez feszítette keresztre Jézust.

Az elkövetkező években éber figyelemmel és világos, határozott döntésekkel azon kell lennünk, hogy megvédjük a ránk bízott kincset. Nem lenne meglepő, ha azok, akik az abortuszt és a gyengék kiirtásának eszméjét terjesztik, azon a címen, hogy azok csak fölösleges tehertételei a társadalomnak, most a Bárka ellen fordítanák gyűlöletüket és azok ellen, akik a gyengéket Isten adományaként a béke és az egységhez vezető kiváltságos útként fogadják. Itt a Bárában ugyanúgy kell küzdenünk, mint lengyel testvéreinknek vagy Latin-Amerika népeinek; mert együttérzünk az elnyomottakkal, a megkínzottakkal, azokkal, akik imádkoznak és harcolnak a békéért, az igazságért és az Isten országáért az egész világon.

Hogy hűségesek maradjunk a gondozottainkkal kötött szövetséghez, hogy legyőzhessük a csábítások és illúziók kísértéseit, tudnunk kell, hol lehet új erőre kapnunk, honnan meríthetünk megújulást, lelki táplálékot és új bátorságot. Különben elgyöngülünk.

Milyen fegyverek állnak rendelkezésünkre? Nekünk nincsenek romboló és hatalmi fegyvereink. A mi fegyverünk a bizalom. Bizalom Istenben, bizalom testvéreinkben, bizalom a leggyengébbekben rejlő szeretetben. A mi fegyverünk a hitünk, hogy Isten szereti és vezeti népét, ha hozzá fordulunk, Ő megadja nekünk a világosságot és a szükséges erőt. Hisszük, hogy csak úgy haladhatunk együtt a gyengékkel és a szegényekkel, ha Istenünkkel együtt haladunk, ha szívünkben nagy bizalom él szerető Atyánk, Isten iránt. Saját erőnk kevés, ezért emeljük szívünket Istenhez az imádságban és a teljes ráhagyatkozásban mondva: „Igen, legyen nekem a Te igéd szerint.” Az imádság lényegében közösségvállalás Jézus Szívével, fokozatos hozzá hasonulás; úgy szeretni, ahogy Ő szeret, vállalni a szeretet kockázatát Őáltala, Ővele és Őbenne. Imádkozni, folytatni utunkat a sötétség idején, még ha félünk is. Bízunk szavában: „Ne féljete, veletek vagyok.”

Fegyverünk a hit is: hitünk az egyházban, a hívők gyülekezetében, amelyet Jézus maga éltet és mozgat; hitünk az Ő misztikus testében, hitünk az Eukarisztiában, amely hozzá tesz hasonlónak, és egymással egyesít.

Fegyvereink közé tartozik, hogy megtaláljuk azt a papot, lelkipásztort, Istennek azt az emberét: férfit vagy nőt, aki képes kalauzolni a szeretet ösvényén, Isten útján.

Fegyverünk egymás iránti szeretetünk is: hűségünk a szövetséghez, amely egymással és főleg a legszegényebbel és a leggyengébbel összefűz. Ha szeretetünk meggyengül, nem tudunk tovább haladni.

Fegyverünk az a közös és egyéni vágy is, hogy világosságban és igazságban éljünk, száműzve a hazugságot, az illúziókat és a félelmeket, amelyek eltávolítanak az igazságtól. Örömmel fogadjuk a külső segítséget is, ha az közelebb visz bennünket az igazsághoz.

Fegyverünk az egyre világosabb kép a Bárka lényegéről; valóságos és mély azonosságunkról Isten szeme előtt, közösségi életünkben és hivatásunk gyakorlásában. Ismernünk kell a Bárka lényeges jellemvonásait: miben különbözik a többi intézménytől, miben különbözik a jelen kor kultúrájától és értékelésétől; mennyiben jelent ellenkultúrát, egy másfajta életformát, amelyben a hátrányos helyzetű, a fogyatékos, a terhelt nem egyszerűen csak „normalizálva” lesz, hanem fejlődésének és kibontakozásának lehetőségét is megtalálja.

Ha tisztában vagyunk a Bárka lényegével, szellemi alapjaival, a forrását képező szeretet minőségével, akkor képesek leszünk megalkuvás nélküli áldozatokra, a harcra, a felelősség vállalására, hogy a Bárka és lakói ne csak folytassák a megkezdett életet, hanem Isten tervei szerint tökéletesedjenek is.

II. Az igazi együttérzés

Vágy az együttérzésre

Immár jó néhány éve súlyos fogyatékoságban szenvedő férfiakkal és nőkkel együtt élve kezdem fölfedezni magamban belső korlátaimat. Azok az emberek, akikkel élek, elnyomottak, megvetettek, kivetettek voltak, néha igen komoly szellemi terheltségük miatt. Sokan közülük több-kevesebb ideig elmeegógyintézetben éltek. Amikor a Bárkába jöttek, önmagukról kialakított képük összetört, negatív volt. Ennek az összetört képnek következményei különfélék: düh, depresszió, az élni-akarási hiánya, különös viselkedésformák, öngyilkossági kísérletek stb. Óriási szükségük van megértésre és barátságra ahhoz, hogy bátorságot gyűjtsenek, megtalálják az élet ízét és önbizalomra

kapjanak. Kapcsolatot keresnek, de ugyanakkor félnek is attól. Azt mondják: „Lehetetlen, hogy valakit is érdekeljek. Csak arra vagyok jó, hogy kivessenek”, vagy: „Túl sokat szenvedtem, amikor elhagytak; nem kockáztatok egy újabb kapcsolatot; messze tartom magamtól az embereket”; „Ez csak álom, illúzió...” Először az kell tehát, hogy megbarátkozzanak velünk.

A sérült személyt nagy gyöngédséggel kell megközelíteni, tiszteletben tartva az idő és a távolság tényezőit. Lassanként létrejönnek a kapcsolatok. De csak akkor bízhatnak a másokban, miután próbára tették: „Valóban szeret? Igazán érdeklém? Lehetséges, hogy valaki szeressen? Nem vagyok túl csúf? Nem hagy-e majd ott, mint a többiek, ha látja, ki is vagyok igazában?”

Barátságra és megértésre vágyó igényük, félelmeik és bizalmatlanságaik láttán kezdtem megérteni, mekkora szomjúság él bennük a jelenlétemre és a támogatásomra, és hogy én csak akkor leszek képes ezt kielégíteni, ha igyekszem ledönteni belső korlátaimat és félelmeimet.

A barátság követelő, különösen a súlyosan sérült és magára hagyott személy esetében. Néha túl fáradt, csalódott, ideges, sérült vagyok magam is, hogy meghalljam hívását, vagy válaszolni akarjak arra. Vagy túlságosan lefoglal egy, a jelenben lezajló vagy a jövőben várható esemény. Be vagyok zárva gondolataimba, legyenek azok jók vagy szentek. Lekötnek saját problémáim, vágyaim, bizonyos önelégültség. Kényelmet, örömet, jólétemet keresem. Így nem hallok a hívást, vagy ha meghallom is, nincs se erőm, se kedvem, hogy válaszoljak. Egyedül folytatom utamat.

Ahhoz, hogy megéljük a barátságot, hogy a másikat befogadni, meghallgatni és megérteni tudjuk, ki kell üresítenünk önmagunkat. A sérült, gyöngé személy igényes szeretetet kíván tőlünk. Nem lehet vele játszani, nem lehet őt becsapni. Nem maradhatunk vele szemben a „szép szavak” szintjén. Szorongása hiteles magatartást követel tőlünk. Ha várakozására nem válaszolunk, az csak újra megerősíti őt abban a tudatban, hogy semmit sem ér, hogy léte fölösleges, hogy a világ pokol, a társadalom képmutató, a szeretet nem létezik, nincs számára remény. És még erősebben bezárkózik szorongásába, haragjába, reménytelenségébe.

Mit jelent szeretni?

A szeretet lejáratos szó.
Szeretni annyi, mint
valóban *érdeklődni*, figyelmesnek lenni a másik iránt;
tisztelni őt úgy, amint van, a sérüléseivel, sötétségeivel, szegénységével, de a lehetőségeivel és rejtett adományaival együtt;
hinni a másokban, fejlődési képességében, azt akarni, hogy előrehaladjon;
a végsőkéig *remélni benne*: „Nem vagy elveszve; képes vagy fejlődni, szépet alkotni; bízom benned;”
örülni a másik *jelenlétének*, szíve szépségének, még akkor is, ha pillanatnyilag az még rejtett;

vállalni a másikkal a mély és tartós *kapcsolat kialakítását*, még gyengesége, sebezhetősége, depressziója és esetleges lázadása ellenére is.

Igen gyakran csak akkor érdeklődöm valaki iránt, ha jól tehetek vele és utána azt érezhetem, hogy vagyok valaki. Rajta keresztül önmagam szeretem. Tulajdonképpen önmagam keresem benne. Amikor azonban a másik már kezd terhemre lenni, belevon az ügyeibe, akkor korlátokat állítok fel, hogy védekezzem. Könnyű szeretni valakit, amikor az számomra kényelmes, vagy sikerélményt nyújt.

A szeretet egészen más. Szeretni azt jelenti, hogy annyira lemondok önmagamról, hogy szívem a másik szívének ritmusára dobban: hogy az ő szenvedése az enyémmé válik. Szeretni annyi, mint megszánni valakit.

Az evangélium leírja, hogy Jézus megszánta a naimi özvegyasszonyt, aki egyszülött fiát temette. Jézus együttérzett a leprásokkal, akik betegségük miatt a zsidó társadalom kivetettjei voltak. Együttérzéstől meghatódva állt a tömeg előtt, amely olyan volt, mint a pásztor nélküli nyáj, és a vak ember előtt, aki sötétségben élt. A Jeruzsálem és Jerikó közti úton az irgalmas szamaritánus könyörületet gyakorolt az összevert emberrel. Az apa megszánta a piszkosan, lefogyva, betegen hazatérő tékozló fiút.

Legelőször talán azzal tudunk együttérezni, aki halottját siratja, akit egy szeretett lény elvesztése gyötör. De felkelti bennünk ezt az érzést a magára hagyott, kirekesztett, megvetett, lenézett személy is; az, akit betegsége súlyos fogyatékoságokkal sújtott; aki szenved a gondolatától, hogy haszontalannak, védtelennek, a többiek számára fölösleges tehernek érzi magát. Együttérzünk mindazokkal, akiket eltipornak, elnyomnak, akikkel rosszul bánnak; mindazokkal a férfiakkal és nőkkel, akiket valamilyen okból tönkretettek.

Az együttérzés azonban nem átmeneti lelkesedés, sem pedig folytatás nélküli gesztus. Együttérezni annyi, mint megértő, jóságos, nyitott szívvel fordulni a bánkódók és lesújtottak felé, keresve a módját, hogyan segíthetnénk és könnyíthetnénk rajtuk.

Az „együttérzés” szó a görögben ezt jelenti: „bensőig áthatva”. Van az együttérzésben egy fizikai tényező: együtt szenvedek a másikkal; azonosítom magam vele. Nemcsak egyszerűen tenni akarok valamit a másikért, hanem szenvedésében akarok részt venni; megőrizve ugyanakkor egy bizonyos távolságot, hogy ha lehetséges, segítek neki. Az együttérzés nem egyszerűen érzelmi állapot, hanem támasz is.

Az otthonban tíz súlyosan fogyatékos személlyel élek együtt. Alig képesek önállóságra; egyikőjük sem beszél; csak négyen tudnak járni; értelmi képességeik nagyon korlátozottak. Néha látogatók jönnek otthonunkba. Általában kicsit zavarban vannak, hogy nem tudnak kapcsolatot teremteni az ilyen súlyosan fogyatékosokkal. Kitörő szeretettel csókolgatják őket. Nem gondolnám, hogy túlságosan jó a kiáradó érzelmeknek ez a megnyilvánulása. Az ilyen szegény szerencsétlen, szorongó és kiszolgáltatott személyekhez lassan kell közeledni, lépésről lépésre megteremtve a bizalom szálait. Rá kell venni őket, hogy megbarátkozzanak velünk. Mindez időigényes.

Az említett látogatók megnyilatkozásai ügyetlenek ugyan, de nekik legalább van bátorságuk, hogy fogyatékos személyekhez közeledjenek. Ez az első lépés az úton, mely a szív érettségéhez vezet. Ha tovább folytatják, akkor a szembetűnő fogyatékoság alatt fölfedezhetik magát a személyt, akinek szíve gyakran sérült, és akinek arra van szüksége, hogy tiszteljék őt, és arra vár, hogy higgyünk benne.

Mit jelent adni?

Több száz koldus van Kalkutta utcáin. Néha pénzt adok nekik, mert jelenlétük zavar. Félelemmel és agresszivitással adok nekik. Nem igazi az együttérzés, ha azért adunk, hogy rossz lelkiismeretünkől megszabaduljunk. Az együttérzés lényege két szív találkozása: nem az a fontos, amit adok, hanem ahogyan adom: a tekintetem, a figyelmem minősége; a szeretet, mely átsugárzik a gesztusokon. Amikor szeretünk, figyelünk arra, hogy hogyan adunk. Ha valaki éhes, olyan kenyeret kell adni neki, amelyik táplálja. Az pedig a gyöngédséggel és tisztelettel adott kenyér.

Az Egyesült Államokban egy kávéházban, ahol munkanélkülieknek, visszaeső bűnözőknek és koldusoknak szolgáltak fel, megdöbbenett az a mód, ahogy a felszolgálók a tányérokba dobták az ételt anélkül, hogy az emberekre néztek volna, vagy egy szót szóltak volna hozzájuk. Egy asszony volt csak, aki mindegyikükre ránézett és egy kedves szót szólt: „Péter, hogy vagy? Hogy telt az éjszaka?” Az általában zárkózott és szomorú arcok elmosolyodtak; gyöngéden tekintettek erre az asszonyra. Ő többet adott, mint egyszerűen az ételt; visszaadta nekik nevüket, arcukat.

Bárka-közösségeinkben néha vannak olyan gondozók, akik csak „a szeretetet és együttlétet” akarják megélni. Mindez szép, de egy kicsit naiv és érzelgős. Amikor sérült és nehéz körülmények közt élő személyekkel vagyunk, tudnunk kell, hogyan segíthetjük őket. Egy súlyosan fogyatékosslal élve azt is tudnunk kell, milyen ételre van szüksége, és hogyan kell fürdetni, hogy biztonságban érezze magát. Hozzáértésre van szükség; nem feltétlenül szakmai szinten, hanem olyanformán, ahogyan az édesanya „hozzaértése” elengedhetetlen gyermekeinek, hogy azok jobban érezzék magukat.

Otthonunkban Rosemarie se nem jár, se nem beszél. Megértési szintje alacsony. Egy nap megfigyeltem, hogy gondozónője, Marie-Odile nagyon igényes volt vele. Rosemarie a földön feküdt, tolószékéből levetette magát. Én legszívesebben fölemeltem és visszaraktam volna. Marie-Odile azonban szigorúan beszélt hozzá és követelte, hogy egyedül kapaszkodjon vissza székébe. Kicsit szkeptikusan néztem a jelenetet, túl szigorúnak tartottam Marie-Odilet. Kis idő múlva azonban Rosemarie megmozdult és lassan-lassan, nagy erőfeszítéssel visszaült székébe. Nem az az igazi együttérzés, ha kényeztetjük, babusgatjuk a másikat, hanem ha segítünk neki erőfeszítésében, hogy azzá váljon, akivé lennie kell.

Egy napon telefonüzenetet kaptam, hogy az egyik gondozónő, akit nagyon szeretek, balesetet szenvedett. A mentőkkel egyidőben értem oda hozzá és elkísértem a kórházba. Felismert és rám mosolygott. Nem beszélt, de láttam, hogy sokat szenved. Koponya töréstől tartottunk. Majdnem egy órát vártunk a röntgenszoba előtt. Sophie egy pillanatra felém fordult és gyöngye hangon mondta: „Szomorúnak látszol.”

Szavai szíven találtak. Nemcsak fejsérülése miatt szenvedett, hanem még miattam is! Bizonyára azt gondolta: „Miattam szomorú.” Akkor felismertem, hogy szomorúságom önző volt. Ha valóban szeretem, mindent megtettem volna, hogy bátorítsam, támogassam, segítsen őt bizalommal és reménységgel szenvedni, felfedezni a baleset értelmét, és Isten jelenlétében megélni ezeket a percek. Az igazi együttérzés nem szünteti meg a fájdalmat, mert legtöbbször nem tehet semmit ellene. Az igazi együttérzés közösséget vállal a másikkal a szenvedésben és arra segíti őt, hogy a lehető legpozitívabban élje meg azt a felajánlásban, az imában és az Atya akarására való ráhagyatkozásban.

Sophie segített nekem, hogy megértsem Mária szerepét a keresztnél. Mária nem saját szenvedésén kesergett. Tudta, hogy elérkezett Fia órája. Ott volt mellette, nem azért, hogy megszüntesse szenvedéseit, hanem, hogy segítsen neki azokat megélni. Támogatta, bátorította, hogy az Atya műve beteljesedjék.

Abbé Pierre azt mondja, hogy az elkeseredett embernek: a visszaeső bűnözőnek, a munkanélkülinek, annak, akit a felesége elhagyott – mindenekelőtt arra a jelenlétre és gyöngédségre van szüksége, mely így szól: „én veled vagyok.” Nem arról van szó, hogy „valamit tegyünk érte”, hogy munkát találjunk, vagy jó tanácsokat adjunk neki. Az ilyen ember elkeseredett; nincs kedve semmihez; nem keres kiutat; hagyja, hogy mindjobban lesüllyedjen és meghaljon. Ha azonban valaki felé nyújtja a kezét, és azt mondja: „Nem vagy már egyedül; mondd, mi bánt”, az illető lassan életre kap, mert érzi, hogy szeretik.

Abbé Pierre így kezdte „Emmausz” nevű közösségét: egy reményvesztett ember felé nyújtotta kezét és azt mondta neki: „Mielőtt öngyilkosságot követnél el, nem segítenél nekem felépíteni egy asszonynak és gyermekének a házát, akiket kidobtak az utcára?” A szívhez szólt: „Szükségem van rád; segíthetsz egy másik emberen”, és az illető elfogadta.

Az együttérzés nem szünteti meg a fájdalmat, hanem a másikkal együtt hordja azt. Mikor egy édesanya elveszíti gyermekét, fájdalmát nem tudjuk megszüntetni. De együtt tudunk vele lenni gyászában, vele tudunk sírni és imádkozni. Bátoríthatjuk és támogathatjuk. Megérezheti, hogy olyan barátokra talált bennünk, aki megérti őt, többé nincs egyedül.

Az együttérzés a jelenlétnek az a fajtája, melynek révén a bajban levő többé nem érzi magát egyedül és bátorságra kaphat. Vérről verítékezésekor Jézus szükségét érezte, hogy

három apostola vele legyen: „Egy órát sem tudtok virrasztani velem?” Apostolai azonban elaludtak és szenvedése ettől csak még nagyobb lett.

Ha az együttérzés egyfajta jelenlét, akkor annak egészen apró, finom jelekben kell megnyilvánulnia: egy levél, egy telefonhívás, egy megértő tekintet, egy szerény megemlékezés – mely mind azt mondja: „Veled vagyok; mindent veled együtt hordozok.” Vagyis az együttérzés egyfajta tapintatos, rejtett kapcsolat; reménység. A bajban levő személy könnyen reménytelenségbe sülyed, megérinti a halál vágya. Az együttérző barát ilyenkor segíti, hogy folytassa útját, hogy a gyász vagy a szorongás idején legyen egy kis reménysugara. Ez az Isten szívéből fakadó reménysugár értelmet ad a szenvedésnek; általa felfedezzük, hogy szenvedésünkben a megfeszített Krisztussal együtt mi is részt veszünk a világ üdvözítésében.

Az együttérzésnek talán ez a legnehezebb, csaknem megvalósíthatatlan formája. Ezért az együttérzés Isten ajándéka. Mikor egy szenvedő vagy szorongó ember előtt állok, keresem, hogy mit tehetek érte, hogy könnyítsek saját szorongásomon. Aki együtt marad a szenvedővel, elfogadva, hogy nem tehet érte semmit, de szívében mégis őrzi a reménységet, Máriához hasonlít, aki a kereszt lábánál kéri, hogy a Szentlélek világosítsa meg.

Saját sebeink

A Bárkában gyakran találkozunk olyanokkal, akiket szüleik elmeógyógyintézetbe adtak. Szívük megsérült ettől az elhagyatottságtól. Az, hogy mi befogadtuk őket, soha nem tudja pótolni szüleik hiányát. Sebük mindig megmarad; de barátságunk és gyöngédségünk révén kicsit segíthetjük begyógyulását. A lényeges az, hogy megértsük ezeknek az embereknek a szorongását és szenvedését, és nap mint nap, vállvetve, kéz a kézben velük együtt haladjunk.

Az együttérzéshez két fogalom kapcsolódik szorosan: az idő és a hűség. Az igazi együttérzés csak akkor születik meg, ha valakiért felelősséget érzünk. „Jó és rossz sorsban veled tartok; barátom vagy. Szálak kötnek össze, szövetség van köztünk. Mindaz, ami téged megdöbbsen, megsebez, az engem is megdöbbsen és megsebez.”

Az együttérző szívnek nincs szüksége sok időre és szóra ahhoz, hogy a másikkal elmondja, mennyire megérti szenvedését, szereti őt és mellette áll. Mindnyájan átérettük már, mit jelent olyan valakivel találkozni, aki megért. Lehet, hogy az illető csak átsuhant az életünkön. De ez a kegyelem pillanata volt, mely egész életünkre összekötött bennünket.

Az együttérzés olyan találkozás, mely kívül esik az időn. Nem vagyok többé a múlt rabszolgája és nem is jövő álmaiban élek. Az adott pillanatban egészen jelen vagyok a másik számára. Abszolút módon az övé vagyok.

Nem hiszem, hogy együttérzők lehetünk addig, amíg nem tudatosítottuk saját nehézségeinket, sérüléseinket, nyomorúságunkat. Lehetetlen mindaddig közösséget vállalni egy másik ember szenvedésével, ameddig nem fogadtuk el a sajátunkat: saját teremtett létünket, függőségünket, és halálunkat. Csak saját gyöngeségeimet tudatosítva érthetem meg a másik gyengeségeit. Ha rádöbbenek, hogy Isten megbocsátja sötét foltjaimat, töréseimet, lázadásaimat, lassan magam is kezdem megbocsátani a másik ember foltjait, töréseit, lázadásait. Amíg nem érzem át saját nyomorúságomat és Isten irgalmát, addig az a veszély fenyeget, hogy úgy közeledem a szerencsétlen személyhez, mint a gazdag a szegényhez, akin segíteni akar. A szerencsétlen talán hálás lesz tanácsaimért és segítségemért, de nem érzi majd, hogy valóban megértettem őt. Csak akkor tudunk igazában a másik szenvedéséhez közeledni, ha mi magunk is szenvedtünk már.

Jézus így szól Szent Lukács evangéliumában: „Legyetek tehát irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas. Ne mondjatok ítéletet senki fölött, s akkor fölöttetek sem ítélnének. Ne ítéljetek el senkit, s akkor benneteket sem ítélnék el.” (Lk 6, 36.37) Az irgalom nagyon közel visz bennünket a másikkal, egészen addig, hogy azonosítjuk magunkat vele. Az ítékezés azonban

elválaszt. Távolságot vet közém és a másik közé. Ezért nem lehet helye ítélkezésnek az irgalmasságban.

Csak akkor segíthetünk a reménytelen emberen, ha magunk is ismerjük a reménytelenség zónáit és Istennek, az Irgalom Atyjának szerető hatalmát. A gyászoló személynek csak akkor segíthetünk, ha elfogadjuk saját halálunkat a feltámadás fényében. A bűnösnek is csak akkor segíthetünk, ha felismertük bűnre való készségünket és az Isten bocsánatát.

Az együttérzés, az irgalom a szeretet csúcsa. Szent Pál a korintusiakhoz írt első levelében írja, hogy a szeretet „mindent elhisz, mindent eltűr, mindent remél, mindent elvisel”. De ehhez az kell, hogy meghaljunk „önmagunknak”, hogy önzésünk gyökereit elvágjuk. Jézus mondja: „Aki meg akarja menteni életét, elveszíti, aki azonban értem elveszíti, megtalálja.” (Mt 16,25) De hogy önzésünknek meghaljunk, az időbe telik. Hát nem ebben áll a Szentlélek műve, hogy megszabadítson a régi embertől, ezerféle önzésétől, és új, felszabadult szívet adjon? A Szentlélek azt ígérte, hogy elveszi köszívünket és hússzívet ad helyébe.

Isten szívében

Az együttérzés útja csak Jézushoz kapcsolódva lehetséges. Ha benne maradunk, sok gyümölcsöt termünk. Szívünk az ő szívének ritmusára dobban. Testével és vérével kell táplálkoznunk, hogy ő bennünk éljen és mi őbenne. És kérni kell az Atyát, hogy adja meg nekünk az együttérzés adományát.

Henri Nouwen mondja, hogy imádkozó embernek kell lennünk ahhoz, hogy együttérzően élhessünk. Az ima teret enged Jézusnak. „Így az egyedülletben sem hagyjuk el a többieket. Ellenkezőleg, az együttérzés révén közelebb kerülünk hozzájuk.”

A tapasztalat megmutatta számomra, hogy a kolostorok elzártságban élő karmelita nővérek mennyire együttérzőek. Megértik mások szenvedéseit, átérzik világunk szenvedéseit. Azért van ez, mert ők a magányban Isten szívéből töltkeznek. Vannak emberek, akik közel élnek a szenvedőkhöz és rendkívül aktívak. Mindig rohannak, soha nem tudnak megállni. Ezek képtelenek az igazi együttérzésre. Tapasztalatunk azt mutatja a Bárányban, hogy ha nap nap után figyelmes, megértő, együttérző szívvel akarunk a sérült személyekkel együtt élni, időt kell szakítani az imádságra.

Mikor szeretnénk befogadni, meghallgatni és megsegíteni a rászorulót, felfedezzük korlátainkat, félelmeinket és agresszivitásunkat. A bennünk tudatossá váló sötétség előtt bátortalanná és lehangoltta válhatunk. Könnyen azt mondhatjuk, hogy az evangélium örülség és eltávolodhatunk a rászorulótól, aki saját sötétségünket tárta fel előttünk. De ugyanakkor arra is törekedhetünk, hogy még közelebb kerüljünk Jézus Szívéhez, minden pillanatban kérve őt, hogy tisztítsa meg szívünket és tegye könyörületessé. Törekenységünk, védekező és agresszív magatartásunk tudatosítása közelebb visz a szerencsétlenekhez, hiszen mi magunk is Isten irgalmasságának koldusai vagyunk. Felfedezzük, hogy magunknak is szükségünk van az Üdvözítőre, aki gyógyít és megbocsát, aki irgalmat gyakorol velünk, hogy mi is irgalmas szívűek legyünk.

Ahhoz, hogy növekedni tudjunk az együttérzésben, közösségre van szükségünk. Bárány életében látom, hogy az érzelmességre hajló gondozók néha annyira kötődnek a fogyatékos személyekhez, hogy közben – ha a közösség nem segíti őket – elveszthetik a szeretethez szükséges objektivitást. Azt mondják: „Szeretem a fogyatékosokat, de semmiképp sem tudok kijönni az ápolókkal.” Ez rossz jel. Néha ugyanis azért vonzódunk a gyengébbhez, mert uralkodhatunk rajta; szükségünk van ragaszkodására... Féltő, hogy az ilyen kapcsolat egyfajta édeskettést eredményez, mely zsákutcává válik.

Egyik ember sem üdvözítheti a másikat. Az igazi együttérzés a szeretet élő körébe vezeti be a rászorulót, a sérült személyt. Az önzés mélyen gyökerezik mindnyájunkban, ezért állandó megtisztulásra van szükségünk. Valamennyien tudjuk, hogy

szeretetmegnyilvánulásainkat, nagylelkűségünket, idealizmusunkat önkeresésünk, uralkodásvágyunk, gőgünk beszennyezheti. Leginkább talán a jótékonykodás világában élhetjük meg az erény illúzióját, a képmutatást. Nagy veszélye ez a jótékonyság „hivatásosainak”. A közösség tagjai segítenek kiirtani magunkból ezeket a gyökereket, melyek mélyre nyúlnak tudatalattinkban. Ahhoz, hogy megélhessük a könyörületet Jézus kegyelmére és egy olyan közösségre van szükségünk, ahol megoszthatjuk problémáinkat, elmélyülhetünk és megtisztulhatunk.

Egyik este Péternek 39,6° láza volt. A 20 éves fiú 15 évet elmeorvosi intézetben töltött, ahová 2 éves korában helyezték. Alig lát; csak néhány hangot képes meghallani; megértési szintje nagyon alacsony. Sokat szenvedett, szomorú teremtés, korlátozott kommunikációs lehetőségekkel. Az ágya mellett voltam. Egyszer csak, halvány mosollyal megfogta a kezem. Így maradtunk kéz a kézben, közösségben egyik a másikkal; boldogok, hogy együtt lehetünk. Bizalma szíven ütött. Kézfogásunk a köztünk lévő szövetség jele volt. Úgy éreztem, imádkozom.

Péter sokat segít nekem. Gyöngesége vonzza szívemet, mindazt, ami legmélyebben van bennem. Segít, hogy behatoljak az evangéliumba és megéljem azt. Mindez nem érzélgősség, hanem adomány, amely – mint minden adomány – egyszerre támaszt igényeket és elkötelezettséget. Arra kérem Jézust, segítsen, hogy hűséges maradjak Péterhez, hogy ne okozzak neki csalódást, mert Szentlelke nélkül nekem egyedül mindez lehetetlen lenne.

A rászorulóval találkozni és vele együtt élni királyi út, mely az Isten szívéhez vezet. Ez az út hétköznapi dolgokból van kirakva, ez a szeretet, a szolgálat útja, a lelki közösség mély pillanataival.

Közösségre van szükségem, hogy megéljem mindezt. A többiek, akik hozzám hasonlóan felelősek Péterért, segítenek, hogy igaz maradjak, hogy ne essek az érzélgősség, a babusgatás végletébe, hogy ne bátortalanodjam el és ne cselekedjem pusztán rutinból. Mindez jó és szükséges, mert a bűn és a gyávaság gyökerei mélyek mindegyikünkben.

A rászoruló tekintete és bizalma megannyi felhívás számomra. A szeretet közösségének mély élményére segítenek el. Vajon nem erre az élményre hív bennünket Jézus, amikor azt mondja: „Legyenek mindnyájan egy. Amint te, Atyám, bennem vagy és én benned, úgy legyenek ők is bennünk...” (Jn 17,21)

A kicsinyek iskolájában

Az együttérzés nem az erősek, a bölcsek, az intelligensek privilégiuma. Szó sincs róla! Gyakran a legkisebb, aki már szenvedett, többet tud az együttérzésről, mint bárki más. Kicsinységében nem önmagát keresi, önelégültség nincs benne, mint oly sok intelligens emberben.

A minap meghívtam otthonomba Máriát. Mária sokat szenvedett szülése óta. Szellemi fogyatékos: teste visszatetsző és sokan magára hagyták már életében. Szenved attól, hogy nem tudott férjhez menni és gyermeket szülni. Az étkezés végén mellé ültem. Megérezhette, hogy fáradt vagyok, mert kezét a fejemre tette és ennyit mondott: „Jean”. Nem mondott semmi többet, de hangja akkora jóságról és gyöngédségről tanúskodott, hogy most is a fülemben visszhangzik. Biztos vagyok benne, hogy az együttérzésnek és a jósnak olyan fokán él, amit én még nem ismerek.

Ahhoz, hogy az együttérzést igazán megélhessük, azoknak a kicsinyeknek az iskolájába kell beiratkoznunk, akik önzetlenül szeretnek. És az Együttérzés Anyjának, a kereszt lábánál álló Máriának iskolájába.

III. Aki befogadja a szegényt, Jézust fogadja be

A súlyos értelmi fogyatékoság és az evangélium botránya

A Bárkában eltöltött tizenhat év után egyre világosabb lesz előttem, milyen botrányt jelent az értelmi fogyatékos, különösen a súlyosan fogyatékos személy a társadalom és gyakran a család számára. A botrány szót itt etimológiai értelemben használom: olyan akadály, botránykő, amibe belebotlik az ember.

A primitív társadalmak megölték a betegen született gyermekeket. Arisztotelész és Platón is célzást tesz erre. Tulajdonképpen emberszámba vehetők-e azok, akik nem tudnak gondolkodni és nem tudnak beszélni? Egyes kórházakban „vegetálók”-nak minősítik őket.

Minkowski professzor a Paris-Match 1980. október 3-i számában azt írja, hogy helyesebbnek tartaná, ha nem hagynák életben azokat a koraszülött gyermekeket, akik súlyos értelmi fogyatékosággal jönnek a világra; már csak azért sem, mert súlyos gondot, szorongást jelentenek a szülőknek: „Egy súlyosan terhelt gyermeknél nincs rosszabb egy házaspár számára. Van-e jogunk erre a szerencsétlenségre ítélni őket?... Meg kell értenünk, hogy mivel a társadalom nem képes megbirkózni feladatával sem a terhesség alatti rendellenességek megelőzésében, sem az értelmi fogyatékosok megsegítésében, az olyan házaspár, amelynek súlyosan terhelt gyermeke van, pszichológiailag életképtelenné válik. A természetes megoldás a gyermek halála lenne. Vállalnunk kell tehát a felelősséget... Ne féljünk a szavaktól. Legyen az abortusz vagy euthanázia – nagyon ritkán – az ítéletvégrehajtás felelős döntését minden súlyával vállalnunk kell.”

Az ilyenfajta érveléssel nem tudok egyetérteni. Ezen az alapon hasonlóan lehetne eljárni az agyhártyagyulladásban szenvedő kétéves gyermekkel, vagy azzal, akit munkahelyi baleset ért. De látom az effajta okoskodás logikáját. Bizonyos szempontból értelmetlen dolognak látszik túl sok emberi energiát és pénzt pazarolni arra, hogy egy súlyosan értelmi fogyatékos gyermek valami kis haladást elérjen.

Az otthonban, ahol lakom s ahol rehabilitációs részleg is van, tizenheten vagyunk gondozók tíz nagyon súlyos beteg mellett. Ezek közül – úgy látszik – egy sem lesz képes valaha is beszélni, vagy a kezét hasznos dologra használni. A társadalmi értékrend és a hatékonysági normák szerint ez bizony botrány és esztelenség.

Hogyan nézünk szembe ezzel a botránnal mi, akik Jézus tanítványai vagyunk?

Úgy vélem, hogy nem az a dolgunk, hogy elítéljük Minkowski professzort vagy a többieket, akik hozzá hasonlóan a legszegényebbek életének kioltását ajánlják. Sokkal inkább az a dolgunk, hogy befogadjuk a szegény betegeket, akiket ők nem kívánnak életben hagyni, és ezzel tanúságot tegyünk Isten irántuk való szeretetéről. Mert jól tudjuk, hogy a keresztség által Isten gyermekeivé és a Szentháromság lakóhelyévé lettek. Ők is teljes mértékben tagjai Krisztus Misztikus Testének: testvéreink Jézusban.

Nem botrány-e maga az evangélium? Jézus felcseréli a megszokott értékeket:

„Jaj nektek, gazdagok, ti jóllakottak...”

Jaj nektek, amikor az egész világ dicsóít titeket!

Boldogok vagytok ti szegények... akik éheztek... akik sírtok ... akiket üldöznek és eltaszítanak...”

A gazdagok, a „normálisak”, a „tehetősek” a meghívottjai a menyegzős lakomának. De túlságosan elfoglaltak ahhoz, hogy elmenjenek. A szegények és bénák ellenben futva érkeznek!

„Így lesznek az utolsókból elsők, az elsőkből meg utolsók.” (Mt 20,16)

„Letaszította a hatalmasokat, az alázatosokat pedig fölemelte.” (Lk 1,52)

„Dicsőítelek, Atyám, ég és föld Ura, hogy az okosak és bölcsek elől elrejtetted ezeket, és a kicsinyeknek kinyilatkoztattad.” (Mt 11,25)

És Szent Pál erőteljesen hangsúlyozza az evangélium „balgaságát”: „A keresztről szóló tanítás balgaság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Isten ereje. Hiszen írva van: Lerontom a bölcsek bölcsességét, s az okosok okosságát megghiúsítom. Hol marad a bölcs? Hol az írástudó? Hol a világnak tudósa? Ugye megmutatta Isten, hogy oktalan a világ bölcsessége?” (1Kor 1,18/20,25) Hiszen Isten »balgasága« bölcsebb az embereknél, Isten »gyöngesége« pedig erősebb az embereknél.

„... de Isten azt választotta ki, ami a világ szerint oktalan, hogy megszégyenítse a bölcseket, s azt választotta ki, ami a világ szemében gyöngé, hogy megszégyenítse az erőseket...” (1Kor 1,27–28)

Igen, a súlyosan terhelt értelmi fogyatékos botrány és balgaság az ész, a társadalom és sokszor a családja szemében is. Ezért félre kell őt állítani, esetleg megsemmisíteni.

De Jézus és az evangélium életető forrásnak tekinti őt. „... Az a kő, amelyet az építők elvetettek, szegletkő lett.” (1Pt 2,8) – mondja Szent Péter Jézusról. Nem lehetne-e valami hasonlót mondani a terhelt személyekről is?

A Bárányban azt tapasztaljuk, hogy a betegek evangelizálnak bennünket. Általuk kitárul a szívünk és meglátjuk Jézus igazi arcát és küldetésének értelmét.

Szeretném elmondani, mivel gazdagít bennünket a szegény és hogyan segíti saját sebeink gyógyulását.

A szegény a szív prófétája

A Bárka otthonaiba mindenfelé a világon, Isten kegyelméből, barátaink és kormányzervek segítségével sikerült befogadnunk gyenge, magányukba és szomorúságukba temetkezett, gyógyíthatatlan betegeket, akiket különböző fokú értelmi fogyatékoság terhel. Többségük olyan intézményekből érkezik, ahol ugyan gondozták és etették őket, de nem leltek meleg, családi otthonra és baráti kapcsolatra, amire pedig leginkább szükségük lett volna. Isten kegyelme, hogy befogadhatjuk őket és közösségben élhetünk velük.

Lassanként rájöttünk, hogy ha mi nyújtottunk is nekik valamit, ők még többet adtak azzal, hogy a szív értékei felé vonzottak minket, mert felébresztették azt, ami a legjobb bennünk: a szeretetre való készségünket és azt, hogy magunkat a megsegítésükre el tudjuk kötelezni.

A szegény olyan, mint a próféta. Kiált. Változásra szólít, önzetlenségre, odaadó nyitottságra.

Mit kér tőlünk? Hogy elismerjük, magunkkal egyenragú személyként, hogy szeressük, de nem a szentimentalizmus, hanem az elkötelezettség szeretetével. Ez a szeretet csupa figyelem és megértés: csak azt kívánja, hogy a másik testileg-lelkileg jól érezze magát, hogy előrehaladjon és kifejllessze a benne gyakran mélyen lappangó képességeket. Ez a szeretet csupa gyöngédség, bizalom és remény.

A szegény arca lehet deformált, a teste megnyomorodott, értelme alig pislákoló; de legbelül, a szíve mélyén várakozik! Nem szavakra van szüksége, nem is érti azokat. Biztonságot nyújtó érintésre, meleg hangra van szüksége, amelynek a színe-rezkdülése azt mondja: „boldog vagyok, hogy veled lehetek, gyere velem.” Nos igen, néha szigorúságra is szükség van. De ha a gyermek vagy a felnőtt tudja, hogy szeretik, hogy a bizalom kötelékei nem lazultak meg, akkor elfogadja a szigorúságot is. Az élet reménységének tekinti azt.

A szegény sok időt igényel

Ahhoz, hogy a súlyosan terhelt személy életkedvre kapjon és bízni tudjon önmagában és másokban, az kell, hogy egy olyan szívre találjon, mely az övével együtt dobban. Az kell,

hogy őszinte, szerető és hűséges kapcsolatra leljen. Ha nem talál ilyen szerető szívet, ha egyedül marad, barátok nélkül, mellőzve, a fölöslegesség érzésével eltelve, akkor szomorúságba zárkózik. Haszontalannak érzi magát, életének nincsen értelme. Depresszióba esik, nem kell neki sem az étel, sem az élet. Önpusztító mozdulatokat tesz: fejét csapkodja, ordítózik, kiabál; vagy a teljes némaság és magány börtönébe húzódik.

De ha befogadó szívre talál, amely azt mondja neki: „szeretlek”, amely szépnek, szeretetre méltónak és fejlődőképesnek tartja őt, akkor szép csendben megindul benne az élet. Eszik, mosolyog; élete lassacskán kibontakozik; testének görcsös merevsége fölenged, arca szelíd örömet, boldogságot sugárzik.

A szegény, akit a szenvedés és a betegség összetört, csak egyvalamit kér: szerető, érte dobogó szívet, amely számára minden remény forrása lehet. De sok idő kell ahhoz, hogy ez a meghitt kapcsolat létrejöhessen.

Az az igazi kapcsolat, amely kiállta az idő próbáját. „Vajon igazán fontos és értékes vagyok neked? Akarod, hogy fejlődjem? Vagy magamra hagysz, mihelyt nálam érdekesebbet találsz? Szeretsz-e igazán?” Az idő válaszol majd ezekre a kérdésekre, az idő és a szeretet.

Ha biztos vagyok abban, hogy szeretnek, ha igazán számíthatok valakire, aki bízik bennem – akkor minden jóra fordul. Van jó barátom! Kicsérélhetjük gondolatainkat és érzéseinket; kölcsönösen segíthetjük egymást. Most kezdődik vagy helyesebben újrakezdődik az élet. Létem szilárd alapra lelt. Szeretnek, tehát fontos vagyok. Már nem kell se tárgyakat, se személyeket, se önmagamot pusztítanom. Végre építhetem magamat, a többieket és a közösséget! – Mindez sok időt vesz igénybe.

Milyen az a szív, amely képes önmagát a szegények és mindenből kifosztottak mellett elkötelezni? Ez itt a kérdés és a kihívás.

A gazdag természetes érdeklődést vált ki. Tőle lehet valamit kapni. A szegény mindig kér valamit. Esetleg pénzt kér; de időt mindenképpen; legalább azonban szívünket kéri, barátságunkat és szeretetünket.

A világnak nincs vesztegetni való ideje és pénze a „haszontalanokra”, a „terheltekre”, az „idiótákra”. Más kapja az első helyet. És valamennyiünkben ott bujkál ez a gazdag, akinek nincs ideje ezekre a „haszontalanokra”. Mindnyájunkban ott van az a gazdag, aki visszautasítja a menyegzői lakomára szóló meghívást:

Épp most vásároltam egy pár ökröt meg földet...

Férjhez kell adnom a lányomat...

Rengeteg dolgom van, látogatóba kell mennem, el kell olvasnom egy könyvet, vagy meg kell írnom, annyi dolgom van... Meg aztán fáradt vagyok. A szeretet önmagunknál kezdődik. Az én kényelmem, az én biztonságom, az én lehetséges előmenetelem az első...

Itt van a televízió, a mozi, annyi dolgom van... annyi dolgom van... és fáradt vagyok...

A szegény érdekmentes és szeretetből fakadó találkozásra vár, ahol elismerik, és nem tartják „időfecsérlésnek” a vele töltött időt. Olyan kapcsolatra vár, amely egészen és elkötelezetten az övé. Az ember azonban fél szeretni, mert a szeretet személyes elkötelezettséget jelent. Bizonyos értelemben meg kell halnunk önmagunknak: kedvteléseinknek, kényelmünknek, gazdagságunknak, időbeosztásunknak, szabad időnknek, műveltségünknek, hírnevünknek, sikereinknek és talán még barátainknak is. Együtt élni a magatehetetlen szegénnyel, ez bizony igénybe veszi az embert; mert a beteg nem tud beszélni vagy járni, vagy képtelen egyedül bármit is tenni, és szinte állandó jelenlétet igényel maga mellett.

A szegénynek ez a kiáltása követelő. Mi pedig nem érünk rá.

Futólag találkozni egy sérült beteggel talán nem túl nehéz – esetleg szép élmény is lehet. Néhány hónapig kísérgetni őt, még ez is elég könnyű. Hivatásos ápolóként mellette dolgozni határozott ideig, aránylag könnyű. De a betegnek ennél többre van szüksége! Olyan valakire, aki örömben, bánatban mellette van: aki nem szentimentális, de nem is túlságosan gyámkodó;

aki bátorítja és élni biztatja; aki már a földi életben Isten gyengédségének és hűségének jele; aki ráébreszti adottságaira, megvilágítja életének értelmét, aki szereti és elfogadja őt olyannak, amilyen.

A szegény az élet megváltoztatására szólít fel

„Jézus ránézett (a gazdag ifjúra), és megkedvelte. »Valami hiányzik még belőled – mondta neki. – Menj, add el, amid van, oszd szét a szegények közt és így kincsed lesz az égben, azután gyere és tarts velem!« Ennek hallatára az elszomorodott és leverten távozott, mert nagy vagyona volt.” (Mk 10,21–22)

A szegény olyan, mint a próféta. Életünk megváltoztatására szólít fel; új életstílusra, találkozásra és ünnepre, az osztozásra és bocsánatra. A gazdag fél, bezárkózik gazdagságába és magányába, túlhajtott tevékenységébe vagy semmittevésébe.

A gazdag elutasítja a szegényt, mert az gyöngéd, szívbeli találkozásra hívja. A gazdag nem tudja, hogy képes-e felelni erre a hívásra. Tehetséges, képzett, intelligens; fejlett értelmi és cselekvőképességgel rendelkezik, de a szíve fejletlen, elsorvadt. Talán éppen azért retteg?

A gazdagnak szüksége van a szegényre, hogy kiszabaduljon magánya börtönéből, amelybe önmagát zárta. A gazdagot leginkább az a veszély fenyegeti, hogy elzárkózik a tudás és a hatalom biztonságot ígérő sáncai mögé. A szegény megzavarja a gazdagot ebben az önelégült biztonságérzetében.

Ha hagyja magát megzavarni, akkor létrejöhet a csoda. A szegény behatol a gazdag börtönének rácsai mögé, tekintete eléri a gazdag szívét, hogy felébressze azt. Ez a találkozás. Akkor a gazdag felfedezi saját szívét, amely dobogni s szeretni kezd; de felfedezi félelmeit, korlátait, kényelemszeretetét, biztonságvágyát is.

Ha a gazdag szíve szavára hallgatva követi a szegény hívását, olyan rejtett erőre és energiára talál, amely több eddigi ismereteinél és képességeinél. Felismeri szívét, amely találkozásra, szolgálatra és arra lett teremtvé, hogy Isten szeretetének jele legyen. Felfedezi a gyengédség, a jóság, a türelem, a megbocsátás, az öröm és az ünnep erejét! Egy addig befalazott forrás kezd benne felszínre törni.

Így van ez a szülői szeretetben is: az anya és az apa együtt örvendenek gyermeküknek; a gyermek gyengesége felkelti bennük a kötelesség és a felelősség érzetét. Hordozzák, szeretik, vigyáznak rá; de ugyanakkor a gyermek élteti őket, megtanítja a szeretetre, az odaadásra, az önfeledtségre. És minél többet adnak, annál többet kapnak; gyermekük mosolya, szerető tekintete boldoggá teszi őket. Teljesen kielégítő számukra ez a boldogító közösség. Az anya előbb-utóbb megérti gyermekének sírását; szerető szívének intuíciójával felfogja a sírásban rejlő üzenetet. És tud rá válaszolni is. A kisgyermek még nem tud beszélni, de szüksége van arra, hogy megértsék.

Rejtélyes módon a gyenge tanítja meg az erőset a szeretetre. Rávezeti arra, hogy finom és figyelmes legyen; hogy érzékeny legyen, hogy ledöntse magában a korlátokat, amelyek mögé rejtőzött. Új energiákat szabadít fel benne, mert legbensőbb valóját szólítja meg. Segíti, hogy kibontakozzék szívének intelligenciája, amelyet a szív bölcsességének nevezünk.

Ez az új szeretet bizonytalanná tesz. Ez az újonnan feltörő forrás, amelynek az ember nem ura, nyugtalanná tehet, mert nem sejthető, hogy hová vezet. Meddig kell engednünk, hogy a szegény megzavarjon?

Lassacskán a gazdag elszegényedik, eltávolodik a társadalmi értékrendtől, a siker, a birtoklás, a hatalom és a biztonság értékeitől. Sőt, még odáig is elmehet, hogy véglegesen elhagyja „gazdagságának” környezetét, hogy szegény legyen a szegénnyel, így találkozik kettőjük szegénysége és létbizonytalansága: testvérek lesznek. Szívükbe világosság és gazdagság költözik; kiárad az élet.

A gyengék iránt figyelmes szívnek készségesnek és békésnek kell lennie. Ha az ember tele van vágyakkal, illúziókkal, csalódásokkal, ha nem gondol másra, csak saját magára és kényelmére, ha ideges vagy haragos, akkor már nincs jelen; már nem képes meghallani a szegény kiáltását, sem megérteni a nyelvét. A gyenge igényli szívünk békéjét, az állandó jelenlétet. Azonnal megérzi, ha az ember ideges. A színlelést és a hazugságot tüstént leleplezi. Hiteles szeretetre tart igényt.

Mária példája

Mária nemcsak akaratával és lelki képességeivel szerette Istenét, az Igét, hanem teljes szívével is. Minden erejét, energiáját, anyai ösztönét, mindazt, amivel a természet megajándékozta a nőt, Jézus iránti szeretetének szolgálatába állította. Szívének mélységes érzékenységevel szerette Jézust. Mária szívét teljesen átítatta a kegyelem, hiszen ő a Szeplőtelen, a kegyelemmel teljes. Minden anyai mozdulatát áthatotta az imádság és kegyelem; ahogyan gyermekét táplálta, mosdatta, ahogy játszott vele. A megtestesült Igének, az Atya Fiának Mária anyai szíve nyilvánította ki a Mennyei Atya gyengédségét. Egész női és anyai szívével az Atya szeretetét szolgáltatta.

A súlyosan terhelt személy – de nyugodtan állítható ez mindenkiről – igényli, hogy szívből szeressék. Nem tudja elfogadni azt, hogy csak „kötelességből” szeressék. Vele egy hullámhosszon rezdülő érzékenységre, vele és érte dobogó boldog szívre van szüksége. Érezni akarja, hogy örülnek neki.

Az a természetes, hogy a férj szereti feleségét és elárasztja szeretetével; a gyermek pedig kölcsönös szeretetük gyümölcse. A gyermek iránti szeretet a házastársak közötti gyöngéd kapcsolatból ered. Ezért ez a szeretet szabad és adakozó. A gyermek is ad az anyának, elhalmozza anyját gyöngédséggel, szeretettel. Az anya örül gyermekének, de szeretete nem kisajátító.

Ha segíteni akarunk egy terhelt betegnek, nem szabad féltékenyen és kisajátító módon foglalkoznunk vele, mintegy önmagunkat keresve; de nem szabad csak „kötelességből”, szeretet nélkül munkálkodni sem, úgy hogy a lehető leggyorsabban végezzünk; ilyenkor ugyanis a beteg ellenáll, s mi agresszívak leszünk. Hogy igazán szeretni tudjunk, hogy felszabadító hatással legyünk, hogy odaadjuk szívünket a másik életéért – ahhoz először meg kell tisztítanunk szívünket az önzésnek és az önmagunk keresésének mélyen bennünk rejlő gyökereitől. Az igazi szeretet állandó fejlődést jelent és hosszú távra szól.

Aki magányos, az nem képes úgy szeretni a gyöngébbet, hogy az a szeretet felszabadító legyen. Szeretete könnyen birtoklóvá, kisajátítóvá válhat. A gyengék iránti szeretet csak szeretettel teli szívből fakadhat. Ezért fontos, hogy szerető család vagy közösség vegye körül. De még fontosabb, hogy Isten szeretete alakítsa és töltsen el a szívét, hogy fölfedezze Jézus és Mária szívét, s hogy megélje az Istennel való kapcsolat élményét. Csak így lesz képes szabadon és gyöngéden szeretni.

Nem hiszem, hogy a Szentlélek jelenléte nélkül képes lenne a szív igazán szeretni a szót teljes és mély értelmében. Az érzéseket és az érzelmeket a Szentlélek alakítja át szeretetenergiává, ami jelenlét, erő, finomság, ingyenesség és elkötelezettség lesz.

Olykor előfordul, hogy némelyek Jézus tanítványai közül, akik cölibátusban élnek, tartanak a szeretettől és a gyenge személlyel való kapcsolattól. Mintha a szív nem volna tiszta, és mintha azzal, hogy valakit szeretnek, megrövidítenék Jézust, akinek mindent odaadtak. Persze, mindig fennáll a szentimentalizmus és az önmagunk keresésének veszélye. De nem tisztulhat-e meg és nem mélyülhet-e el érzelmi világunk a Szentlélek ajándéka által? Jézus a szeretet mestere. Ő tanít meg minket az igazi szeretetre.

Tanulóeinkben a gyenge személynek elsődleges szerepe van. Megérinti szívünket, felkelti szeretetünket. Jézus felhasználja őt. A szeretet tanulásában társakra van szükségünk.

Szívünk ugyanis csapdákat állíthat nekünk. Könnyen illúziók áldozatává válhat az ember. A szeretet fejlődése hosszan tartó, ezért kell valaki, aki segít, hogy tisztán lássuk saját szívünket.

Mária, a hallgató és együttérző anya különösen szereti a legszegényebbeket. Közel van hozzájuk. A leggyöngébbek iránti gyöngeség mélyen anyai jellemvonás. Nem kell-e az egyháznak Máriát követnie a legszegényebbek és a leggyöngébbek szeretetében és befogadásában?

Jézus és a szegény

Jézus a szegények közé jött földünkre. Tanítványaitól azt várja, hogy kövessék őt, hogy menjenek a szegényekhez, legyenek hozzájuk hasonlókká és adják nekik szívüket. Értékes ajándékot kapnak cserébe: a szegény szívének szeretetét, amely a szegény Jézus szeretetének visszfénye, és ez boldoggá teszi őket.

Befogadásra készen, a szegénnyel együtt élve, az ember előtt feltárulnak a szeretetben rejlő távlatok: miként rejtőzik Jézus a gyenge szívében; miképpen tükrözi a szegény arca Jézusét.

Jézus az Eukarisztiában elrejtőzve hallgat. Figyelnünk kell, hogy meghalljuk hívó szavát: „Jöjj, kövess engem.” A szegény is nagyon gyakran hallgató, elrejtve a tömegtől és a társadalomtól, menhelyeken, intézményekben él. Figyelnünk kell, hogy meghalljuk hívó szavát: „Jöjj, élj velem.” Jézus megérinti a szívünket, ha van időnk meghallgatni őt. Jézus elkötelezettségre szólít, gyöngéd és hűséges kapcsolatra. A szegény is elkötelezettségre, gyöngéd és hűséges kapcsolatra hív.

„... amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek.” – mondja Jézus (Mt 25,4)

„Aztán odahívott egy kisgyermeket, közéjük állította, majd ölébe vette s folytatta: »Aki befogad egy ilyen gyermeket az én nevemben, engem fogad be. Aki pedig engem befogad, nem engem fogad be, hanem azt, aki küldött engem.«” (Mk 9,36–37)

Reméljük, hogy az egyházban hamarosan sok olyan hely, olyan oázis jön létre, ahol a legkisebbek otthonra találhatnak, ahol „családban” élhetnek, és ahol a kapott gyöngédség által megismerhetik a Mennyei Atya gyöngédségét és Jézus tanítványainak szívében keresztül megismerhetik magának Istennek a szívét.

IV. Az emberszív sebe

Ajánlás

Szívünk mélyén valamennyien sebet hordozunk: a kielégíthetlenség, a vágyakozás, a szorongás, a szenvedés sebet. Rendkívüli adottsága ez emberi mivoltunknak, de egyúttal magában hordja rendkívüli reménységünket is.

Jól tudjuk, hogy valamennyien ugyanahhoz az emberi fajhoz tartozunk, az emberiség nagy családjának tagjai vagyunk; tudjuk, hogy az ember gyöngé, törékeny, de ugyanakkor erős, intelligens és szép is. Mindannyiunkban élnek bizonyos álmok egy jobb világról, de tudjuk azt is, hogy a valóság, melyben élünk, nem mindig vidám. Ám az üdvösség pontosan abban a sebben található, amelyet önmagunkban hordozunk.

Életkorunktól és családi állapotunktól függetlenül mindnyájan az egyedüllétnek egy bizonyos érzését hordozzuk magunkban; akár házások, akár nőtlenek vagyunk, mélységes kielégületlenség él bennünk. Mindez emberségünk velejárója. De e seb mélyén felfedezhetjük Isten jelenlétét.

Gyakran menekülünk szenvedéseink elől, nem akarunk velük szembenézni; és valamennyien menekülünk gyengeségeink, tudatlanságaink elől. Olyan világban élünk, ahol mindenki sikeresnek, erősnek, intelligensnek, hatalmasnak szeretne látszani.

Igen nagy erőfeszítésünkbe kerül, hogy elfogadjuk magunkat olyannak, amilyenek vagyunk; a gyöngeségnek és az erőnek, a tudatlanságnak és a tudásnak, a világosságnak és a sötétségnek, a szeretetnek és a gyűlöletnek a kettősségében. Valójában saját sebezhetőségünk és roppant törékenységünk elől menekülünk.

Rendkívüli szomjúság él bennünk, hogy szeressünk és hogy szeressenek: hiszen ez az emberi lét alapja. A szeretetnek ebben a csodálatos és ugyanakkor rettenetes ünnepében élünk. A szeretet azonban nemcsak egyszerű érzés, hanem valami sokkal erősebb. A szeretet szó héber megfelelője „hézed”, ami azt jelenti: gyöngédség, hűség. Modern világunkban sokszor tapasztalhatjuk, hogy a hűséget nem kíséri gyöngédség (ez amolyan hűség a törvényhez), de azt is, hogy a gyöngédség nem jár együtt a hűséggel.

Emberi szívünk mélyén ott van a szeretetnek egyszerre szép és megrendítő felhívása: a szereteté, mely gyöngédségből és hűségből áll, mely az életre, a szabadságra hív és legmélyebb képességeimet is felszínre tudja hozni.

Mindnyájan félünk az elbátortalanodástól, de gyakran nyomaszt a bűntudat is: bűnösnek érezzük magunkat oly sok mindennel kapcsolatban, amiről a tömegkommunikációs eszközök révén, modern világunkban tudomást szerzünk; néha már fojtogat a sok szomorú információ.

Nem szabad megfutamodni gyengeségeinktől

A bennünk lévő sebtől, sebezhetőségünkötől nem szabad megfutamodnunk! A szeretet olyan tapasztalás vagy törekvés, mely egyszerre rendkívül szép és félelmetes, mert aki szeret, az sebezhetővé válik a másikkal való kapcsolatában.

Amikor belekezek egy kapcsolatba, megmutatom magamból azt, ami rejtett, ami közvetlenül nem látható. Mit teszek egy baráti kapcsolatban? Megosztom azt, ami láthatatlan, vagyis érzelmeimet, reményeimet, szenvedéseimet, melyek közvetlenül nem láthatóak. A barátság azt jelenti, hogy megbízom a másokban, feltárom neki lényem legmélyét. Mihelyt azonban feltárom magam a másik előtt, sebezhetővé válok; mert szeretni annyi, mint sebezhetővé válni, mint megmutatni a bennünk szunnyadó gyermeket. Mi pedig valamennyien félünk a szeretetből fakadó elkötelezettségtől. Ezért menekülünk előle a sikerekbe, az elismerésbe, és oly sok mindenbe. Korunk embere fél a szeretettől.

Olyanná lenni, mint a gyermek

Bizonyára sokan ismerik Maria Montessorit. Olyan asszony volt, aki értett a gyermekekhez; szerette a gyermekeket, sőt mi több, tisztelte őket. Rendkívüli érzéke volt a gyermeki értékek iránt. Maria Montessori mondta: „Mi, felnőttek egy felnőttekre méretezett világot teremtettünk, és nagyon gyakran úgy tekintünk a gyermekre, mint akit be kell vezetnünk a felnőttek világába. A magunk hasonlóságára akarjuk őt formálni, hogy olyanná váljon, mint mi vagyunk. Gyakran hiányzik belőlünk, felnőttekből a gyermeki szív különleges intuíciója, megérzőképessége.” Egyik írásában Maria Montessori elbeszéli annak az olasz kislánynak a történetét, aki ateista családban született. Egy napon ez a hároméves gyermek így szól apjához: „Papa, honnan jött mindez: a világ, a csillagok, a hold, a föld?” Akkor az apa magyarázni kezdte az evolúcióról szóló elméletet és sok minden mást is. Végül így összegezte: „Vannak olyan elmaradott, ősi emberek, akik úgy gondolják, létezik egy jó Isten, aki mindezt teremtette.” A gyermek felugrott örömeiben: „Ez az, papa, ez az, tudtam, hogy Ő volt!” – és a kislány tapsikolva szaladt keresztül a szobán: „Igen, Ő volt!”

A gyermeknek nagy megérzőképessége van; aminek híjával van, az a fogalomalkotás meg a szóbeli kifejezőkészség. De a kisgyermek nagyon sebezhető! A gyermek egyfajta belső világossággal, tisztasággal, rácsodálkozással rendelkezik. Valóban a gyermek az emberiség legnagyobb kincse.

Rettenetes, ha valaki öreggé válik abban az értelemben, hogy többé nem tud csodálkozni, nem tud keresni, nem tud gyermeki tekintettel nézni a világba; ha képtelen rácsodálkozni a világ szépségeire, a földre, amely a miénk, a növényekre, a napra, aóra! Sajnos, lehetséges, hogy az ember elveszíti a gyermeki tekintetet: többé már nem keres, nem csodálkozik és nem remél. Ilyenkor elhiteti magával, hogy mindent ismer, és hogy ő a világ ura. Cinikussá és hatalomittassá válik, aki azt vallja: Érttem van a föld! Egyre termelékenyebbé kell válnia mindennek, hogy több pénzem legyen!

Vannak különleges népek, mint például az ausztráliai bennszülöttek. Számukra a föld olyan, mint a szülő. Azt tartják, hogy a földből születtek, a föld tehát szent. A bennszülöttek baráti kapcsolatban vannak a földdel, az egész természettel; a természet számukra a találkozásnak és a részesedésnek a helye. A bennszülötteket rettentően megsebezte, amikor a fehérek elvették tőlük ezt a földet, termelékennyé tették, néhol feltöltötték, máshol elhordták, vagy tönkretették csak azért, hogy pénzt keressenek rajta.

Elvesztettük ezt a látásmódot, elvesztettük a gyermek tekintetét. De mindig emlékeznünk kell Jézus szavaira: „Áldalak téged Atyám, hogy elrejtetted ezeket a dolgokat a bölcsék és okosok elől, és kinyilatkoztattad a kicsinyeknek.” Jézus több alkalommal kifejezetten azt mondja nekünk, hogy lehetetlen belépni a mennyek országába, ha nem leszünk olyanok, mint a gyermek.

A gyermek a legtörékenyebb lény. Az összes élőlény kicsinyei közül a gyermek a legtörékenyebb és ez az állapot nagyon sokáig tart. Nagyon hosszú idő kell ahhoz, hogy eljusson az érett korba. Idő kell, hogy járni kezdjen; idő kell, hogy ismereteket szerezzen; idő kell, hogy elérje a fizikai érettséget; még több időre van szüksége ahhoz, hogy elérje a szellemi, a pszichológiai érettséget, hogy képes legyen szembenézni a világgal, képes legyen elviselni a feszültségeket és nehézségeket, és szeretni tudja ellenségét is. Pszichológiailag akkor érett valaki, ha képes elviselni a feszültségeket, az agresszivitást. A szív érettségét pedig az jelzi, ha ellenségünket is tudjuk szeretni, ha a béke eszközei tudunk lenni. Ehhez azonban az kell, hogy Jézus példájára mindig készek legyünk megbocsátani, és ezáltal leemelni az emberek válláról bűnösségük terhét. A bűntudat súlyosodik leginkább a ma emberére, ez akadályozza teremtkészségének és reménységének a kibontakozását. Jézus Krisztus azért jött, hogy levegye rólunk bűnösségünk súlyát.

Egységre törekvés

Krisztus Titokzatos Testén óriási seb tátong: a megosztottság sebe. Bárka-közösségeinkben mélyen megéljük ennek valóságát. Egyik északír közösségünk az egység sajátos családja, tagjai nyolc egyházat képviselnek: vannak köztük anglikánok, presbiteriánusok, katolikusok, metodisták, lutheránusok. Norvégiai közösségeinkben ugyancsak megéltük a megosztottságból fakadó seb valóságát. A tagok itt lutheránusok és katolikusok. Az egység szerelmeseinek kell lennünk.

Egységre törekvésünkben tanulhatunk a gyermekektől. A gyermek mindig az egység forrása; nem félünk tőle, mert védtelen. Igen gyakran még a legdurvább és a legeredményesebb üzletember is, aki legkevésbé tiszteli mások jogait, a gyermek előtt leveti páncélját és feladja minden ellenállását. Rendkívüli erők vannak a gyermekben, mintha képes lenne kis kezét még a börtönablak rácsain is átdugni. Mi felnőttek gyakran hajlamosak vagyunk önzésünk börtönébe zárkozni, visszavonulni egy védett kis világba, mert mindig arra törekszünk, hogy uralkodhassunk valahol.

A gyermeknek rendkívüli hatalma van arra, hogy lényünk önzésének börtönrácsain keresztnyúlva megérintse szívünk gyengéd és sebezhető pontját azért, hogy ebből a látszólag kemény szívből a gyöngédség áradata törjön fel. A gyermek megtaníthat bennünket a szeretetre.

Ezért öltött testet Isten; ezért testesült meg egy kisgyermekben. Éppen kiszolgáltatottságát látva hagyunk fel görcsös védekezéseinkkel és előítéleteinkkel, melyekből falakat építünk, hogy elrejtőzzünk mögéjük. Az Istengyermek misztériuma abban áll, hogy lényem legmélyén érint meg engem.

Akit nem szeretnek, az megsebzett

Az utóbbi tizenöt évben olyan férfiakkal és nőkkel találkoztam és osztottam meg életem, akik mélyen sebzettek voltak; sebzettségük többé-kevésbé abból eredt, hogy elutasították őket, vagy nem volt részük semmi megbecsülésben. A Bárkában élve fölfedeztem, hogy az emberi lét alapvető szenvedése az, ha nem szeretnek bennünket, ha egyedül érezzük magunkat.

Azokra gondolok, akik hozzánk kerültek. Erikre például, aki tizenhat évet töltött elmeógyógyintézetben. Vak, még nem tud járni, de majd megtanul; tartós kapcsolata még senkivel sem volt. Tragikus dolog egy gyermek számára, ha nem volt tartós kapcsolata sem édesanyjával, sem édesapjával vagy akár egy pótszülővel. Mivel soha nem volt állandó kapcsolata, egyfajta szomjas keresés alakult ki benne, de ugyanakkor fél is a kapcsolattól. Együtt él benne az óriási szomjúság és a borzasztó félelem. Sok gyermeknél tapasztalható ez a szorongás, mely így fogalmazható meg: „nem merem elhinni, hogy mindez igaz”. Nincs annál borzalmasabb, mint mikor egy gyermek nem hisz többé a szeretetben, mert már túl sokat csalódott. Ez legalább olyan rettenetes, mint mikor a kórházban azt tapasztaljuk, hogy egyes gyermekek már nem kiabálnak. Ezek a gyermekek nem akarnak többé kiáltani, mert tudják, hogy senki sem fog válaszolni. Kevésbé rossz számukra, ha nem kiáltanak, mintha kiáltanának és senki sem válaszol.

Az utóbbi tizenöt év tapasztalata megértette velem, milyen súlyosan sebzett azoknak az embereknek a szíve, akiket közös néven kirekesztetteknek hívunk.

Összeszorul a szívem azoknak az elnyomott népeknek szenvedését látván, akiket nem is annyira a katonai erők, hanem az a közösségi tudat nyomorít meg, hogy léteznek magasabb rendű és alacsonyabb rendű népek. Egy fiatal indiai orvostanhallgatónőre emlékszem, aki nagyon boldogtalan volt, már-már közel egyfajta depresszióhoz. Azt mondta nekem: „Nem hiszem, hogy valaha is férjhez mehetnék, mert túlságosan fekete vagyok...” Borzalmas érzés olyan embereket látni, akik meg vannak arról győződve, hogy képtelenség szeretni őket.

Ez a lelkiállapot a bebörtönzött férfiakra és nőkre is jellemző, akiket már számtalanszor megsebzett az élet. Emlékszem arra az alabamai fogolyra, aki a következőket mondta: „Nyolcéves koromban anyám azt mondta nekem, hogy csak azért létezem, mert nem hatott a fogamzásgátló.”

Midnynyájan depresszióba vagy mély szorongásba eshetünk, ha úgy érezzük, hogy nem szeretnek bennünket. Szükségünk van arra, hogy értékeljenek, hogy szeressenek bennünket; értékeljenek azért, amit teszünk, szeressenek azért, amik vagyunk; és ha mindezt nem kapjuk meg, hamarosan elveszítjük bátorságunkat. Ilyenkor megkeményedünk, haragra lobbanunk, depresszióba esünk. Valamennyien ismerjük ezt a jelenséget, amikor úgy érezzük, nem értékelnek, vagy nem szeretnek minket. Nagyon hamar úgy véljük: üldöz a balsors, senkinek nem kellünk. Haragunk és agresszivitásunk megerősödik környezetünk iránt, de önmagunk ellen is. Milyen mély bennünk a vágy, hogy szeressenek és értékeljenek!

Átmeneti depressziókat az is átélhet, aki családban nevelkedett, iskolába járt. De mindez mennyivel inkább vonatkozik arra, aki gyermekkorában nem élte meg az édesanyja szeretetét

és gyöngédségét, aki nem érezte át azt a biztonságot, amit az édesanya ölelése ad, mikor keblére veszi gyermekét.

Ugyanez áll az alkoholistákra vagy a fiatal kábítószeresekre, akik minden önbizalmukat elvesztették és ugyanígy az öngyilkosokra, vagy a súlyos depressziósokra, akik azt tartják: „Semmire sem vagyok jó.” Sérülésük néha roppant nyilvánvaló; arcukra, testükre van írva, vagy hangjukból érződik, mely kiált, üvölt, vagy éppen sír.

A mai fiatalok között is éreztem már ezt a jelenséget. Azoknál, akik értelmet keresnek életüknek, de még nem volt alkalmuk bizonyítani, képességeiket még nem ismerték el.

A világ nagysága és nyomora

Rendkívül szép korban, változó világban élünk: a falvak világából egy sokkal nagyobb és szélesebb világ felé tartunk: a hagyományos ismeretek világából olyan világba lépünk, ahol a tudomány, a technológia és minden emberi ismeret óriásira tágul. Immár bizonyos, hogy világunk nagy változáson megy át. Sokan nem találják helyüket ebben a világban, mert nyilvánvaló, hogy nemigen tudjuk, mindez hová vezet. De érezzük, hogy talán már holnap szakadék szélére kerülhetünk. Roppant bizonytalanságban élünk: valamennyien egy békésebb világra vágyunk, de jól tudjuk, hogy a valóság mindettől távol áll. Nemcsak Vietnam és Kambodzsa népe között, nemcsak Libanonban vagy Nicaraguában nincs egyetértés, hanem saját hazánkban, mi keresztények sem tudjuk megérteni egymást.

Nemcsak az egyes emberek, hanem az emberiség maga is sérült bensőjében. Borzalmas sebet hordoz magában, valami eltört benne. Hogyan lehetséges, hogy mindnyájan annyira megosztottak, reménytől, alkotóerőtől és dinamizmustól megfosztottak vagyunk?

A seb, amelyet az emberiség nagy családja hordoz, gyakran a fiatalok szívében található. A Bárka kegyelmi forrásai közé tartozik, hogy sok útkereső fiatallal találkozunk. Néhányan közülük maradnak, mások távoznak. Vannak, akik úgy vélik, hogy elvárásaiknak nem felelünk meg; mások számára az itt töltött idő csak átmenet. Van azonban valami rendkívüli a fiatalok szívében: szorongóak, nyugtalanok, keresnek, remélnék vagy elbátortalanodnak; értetlenek. Úgy érzik, nincsenek szabad utak, a világ túlságosan bezárt, a politikai és gazdasági erők túl nagyok és hatalmasak és nincs rá mód, hogy valaki gyermek maradjon ebben a világban; titokzatos erők tiporják el az embert, melyekről azt sem tudjuk, honnan jönnek és hová tartanak. Igen sok fiatal szíve sérült, akik keresnek, de ugyanakkor el is bátortalanodnak, és elkeseredésükben olyan pótlékok után nyúlnak, melyeknek hatásait még nem ismerik, mint például az LSD vagy még súlyosabb kábítószeresek.

A Bárkában töltött évek során leginkább azoknak a szenvedése döbbsentett meg, akiket sohasem szerettek betegségük miatt; társadalmi vagy más okokból: nem szerették, kivetették őket, és így elvesztették önbizalmukat.

De ugyanennyire megdöbbsentett azok törékenysége és sebezhetősége is, akik sikeresek, tekintélyesek, és gazdagok, de nem tudnak mit kezdeni mindezzel; nem bíznak saját szeretetre való képességükben, és ezért bezárkóztak a hatékonyság, a társadalmi presztízs és a társadalmi összefonódások világába! Kereszténynek vallják magukat, de egy olyan kultúra és életstílus foglyai, melyből nem tudnak kiszabadulni. Igazában nem ismerik az evangélium üzenetét. Megvallják hitüket, a dogmákat, de szívkük mélyén nem érzik az evangélium szellemét. Elvesztették Jézus Krisztus személye iránti érzékenységüket. Inkább a társadalmi elismertség és a hatalom világában keresik a biztonságot. Mindebben az a megdöbbsentő, hogy külső páncéljuk mögött egy mindig jelen levő seb tátong.

Hallgassuk, mit mond Jézus példabeszédében az irgalmas szamaritánusról, erről a különös emberről. Rendkívül érzékeny szíve volt, és mikor meglátta az összevert embert, az egyetlen odaillő kérdést tette föl: „Mi történne ezzel a szerencsétlennel, ha nem állnék meg?” Vele ellentétben a pap és a levita rosszul kérdeztek: „Mi történne velem, ha megállnék?”

Féltek! Azt hiszem, mindnyájan megéltük már azt, amit a pap és a levita megélt. Legalább ezerszer megéltük. Azt hiszem, senki sincs köztünk, aki elmondhatná magáról, hogy ő úgy cselekedett, mint az irgalmas szamaritánus. Talán néha, egy-egy kegyelmi pillanatban. De hányszor nem álltunk meg – félelemből, érdekből vagy kényelemből – a szenvedő kiáltására, vagy igyekeztünk úgy intézni, hogy ne kelljen tudomást vennünk róla. Az ember nagy bűne talán éppen az, hogy elfelejti azokat, akik kiáltanak vagy sírnak.

A pap és a levita nem akartak megállni az összevert ember mellett, aki a példabeszéd szerint a földön feküdt; ehhez az emberhez hasonlíthatnánk a gyermekeket. A gyermekeket, akik sírnak, majd felnőnek, és felnőtté válva szüntelenül azt kérdezik: „Mi lesz velem?” „Mit mondanak majd rólam? Mit szólnak majd?”

Gyakran elmeséltem a történetet arról az emberről, aki tökéletesen normális. A normális emberek nagyon szomorúak. A normális embereknek problémáik vannak, és ezért szomorúak. Nyomasztják őket a családi gondok, a felnövekvő gyerekekkel kapcsolatos problémák, az anyagi helyzetük, a politikai és gazdasági élet kérdései, a munkahelyi problémák, és még százféle hasonló dolog. Egy napon Normális Úr meglátogatott, mert sok problémája volt. Van nálunk egy Jean-Claude nevű, nagyon nyugodt fiú. Egyesek mongol-idiótának nevezik, de alapjában nagyon áldott ember. Mindig vigyorog; talán túlságosan is sokat; dolgozni nemigen szeret. Tizennégy éve élünk együtt, elég jól ismerjük egymást. Normális Úrral beszélgettem, mikor kopognak az ajtón. Belép Jean-Claude, vigyorogva kezét fog velem, azután Normális Úrral, majd vigyorogva kimegy. Normális Úr felém fordulva mondja: „Milyen szánalomra méltó gyerekek!” Különös terheltség kell ahhoz, hogy valaki így merjen nyilatkozni. Normális Urat saját tervei, saját szomorúsága, könnyei és előítéletei annyira elvakították, hogy igazában meg se látta Jean-Claude-ot. De páncélja mögött benne is ott él egy gyermek, aki sír és fél. Mert ha képtelen arra, hogy Jean-Claude-ot olyannak lássa, amilyen, ez azt jelenti, hogy fél. Valahol nem mer önmaga lenni.

Mindnyájan ilyen gyarlók vagyunk.

Félelem a találkozástól

Az embernek három alapvető alkotóeleme van: szív, fej és kéz. Kezünkkel tárgyakat készítünk; fejünkkel megérthetünk dolgokat, ismereteket szerezhethetünk és átadhatjuk azokat a kéznek; végül ott van a szívünk, amely könnyen sebezhető, szeretni képes, kapcsolatokat tud teremteni, elkötelezheti magát, de képes félni is, képes az önzésre, az önmagába zárkózásra, képes arra használni a kezét, hogy elvegyen, ne pedig adjon, képes arra használni az értelmet, hogy magának szerezze meg a föld kincseit, az emberek szolgálatait, nem pedig arra, hogy egy jobb világot teremtsen. Ez a kicsi szív törékeny és sérült, mert félünk. Lelkünk mélyén mindnyájan félünk gyarlóságainktól, gyengeségeinktől, félünk tehetetlenségünkől, tudatlanságunktól. Valamennyien félünk attól, hogy nem szeretünk eléggé. Félünk a bennünk lévő ürességtől, melyet oly jól ismerünk.

A korunkra jellemző tevékenykedés és túlzott tettvágy annak következménye, hogy megfutamodunk a kapcsolatteremtés elől; félünk a találkozástól, attól, hogy másokkal szoros kapcsolatba kerüljünk, hogy felelősséget kell vállalnunk értük; félünk, hogy megmutassuk gyengeségeinket, és hogy egymás iránt kölcsönös függőségbe kerüljünk. Ezért inkább bezárkózunk. Sokkal egyszerűbb a túlzott tevékenykedésbe vagy a tekintély hajszolásába menekülni. Nagyon gyorsan olyanná válunk, mint a pap vagy a levita, akik így szólnak; „Túlságosan elfoglalt vagyok, nem, most nem hallgatlak meg.” Ilyenkor belevetjük magunkat a munkába, a pusztán anyagi értékek hajszolásába, és lassanként megkeményedünk. Érdeklődhetünk a kultúra vagy a könyvek iránt is. A könyv biztonságot nyújt, és nem kér semmit. A személy azonban bármikor kimozdíthat biztonságtudatunkból, mert nem tudjuk, miként fog reagálni. Egy kezdődő beszélgetés, két egymásra tekintő szempár, két egymásba

kapcsolódó kéz, mind-mind zavarja biztonságérzetünket. Egy másik személy bizonytalanságérzetet kelthet bennünk, mert nem tudjuk, milyen megnyilvánulást várhatunk tőle, nem ismerjük szükségleteit. Félünk a lekötöttségtől; nem tudjuk, hova vezet majd minket a másik. Félünk a kapcsolatteremtéstől, a másik gyengeségeitől.

Félünk saját gyarlóságainktól, melyekkel nem merünk szembenézni. Inkább álmvilágban akarunk élni. Nagyon gyakran előfordul, hogy a holnapok álmvilágába menekülünk. A gyermek így gondolkozik: „Ha nagy leszek, minden jobb lesz.” Amikor pedig felnőtt: „Holnap minden jobban megy majd, holnap lesz munkám.” De mikor végre dolgozni kezd, egyáltalán nem találja jónak. Azt mondjuk: „Majd, ha megházasodom, az lesz csak az igazi boldogság!” Aztán amikor mindennap ugyanazt az arcot látjuk... így szólunk: „Majd, ha gyermekeink lesznek...” Ha pedig ordítózásuk felver álmunkból: „Majd, ha nagyok lesznek” – de akkor majd egymás után jönnek a problémák! Majd azt mondjuk: „Amikor végre kettesben leszünk”, később egymás mellett megöregedve: „Amikor még fiatalok voltunk...” Nagyon nehéz elfogadnunk a jelent és a mában élni.

Emberségünket el kell tudni vállalni gyarlóságainkkal, pillanatnyi gyöngeségeinkkel együtt; el kell fogadnunk, hogy nyomorúságos, parányi cseppek vagyunk az emberiség mérhetetlen óceánjában. Kinek-kinek a maga kis vagy nagy szerepét kell betöltenie, hogy felépüljön egy jobb világ, hogy felépüljön Jézus Krisztus egyháza. A világot a tisztelet, a szeretet és az igazság tégláiból kell felépíteni; mindegyikünknek megvan a maga „méretre szabott” küldetése, amelyet talentumaival vagy a kapott kegyelmek segítségével kell betöltenie. Nem arra születtem, hogy megváltsam a világot, hanem arra, hogy egyszerűen megtegyem a nekem rendelt feladatot a családomban, a közösségemben, a munkahelyemen. Talentumaimat ne rejtsem a földbe, hanem kamatoztassam; vezessen a reménység, hogy lehetséges teremteni, alkotni és élni.

Milyen sietve menekülünk gyarlóságainktól, mennyire nem akarjuk elfogadni önmagunkat, még életkorunkat sem! Mikor megöregszünk, festjük magunkat, hogy fiatalnak látsszunk, a fiatalok pedig próbálnak úgy viselkedni, hogy idősebbnek tűnjenek. Akik pedig középkorúak, kissé zavarban vannak, nemigen tudják, mit csináljanak.

Amíg álmodozunk, a valóság előtt menekülünk. A remény akkor születik, amikor elfogadjuk a valóságot olyannak, amilyen. Álmokat gyárthatok magamnak, hogy a ma realitása előtt megfutamodjak. A remény annak tudomásulvételére épül, ami a jelenben vagyok: gyarlóságommal, gyengeségeimmal, lelki értékeimmal és hibáimmal együtt. Nem az a megoldás, hogy a valóságból az álmok világába menekülünk: el kell fogadnunk, el kell vállalnunk emberségünk mély sebtét, halandóságunkat, testi gyengeségünket és gyarlóságainkat.

Jézus Krisztus bölcsessége

Mindezek alapján fölfedezhetjük azt a rendkívüli bölcsességet, melyet számunkra a megtestesült Ige hozott, aki gyermekké lett, aki elvállalta emberi mivoltunkat és gyöngeségeinket. Jézus Krisztus bölcsessége ebben áll: „Ne félj gyöngeségedtől, ne félj! Mert éppen törekeny szívedben fogod felfedezni az Isten jelenlétét: ha elidőzöl ott, akkor éppen szomorú magányod középpontjában fedezed majd fel Barátodat, az isteni Barátot.” Ez a titok nyitja; nem szabad gyarlóságaink és gyöngeségeink előtt elmenekülnünk, hanem szembe kell velük néznünk, megélve az egyedüllét szentségét. A szentség Isten jelenlétének helye. Ilyenformán beszélhetünk a szegénység szentségéről. A magány szentségét akkor tárjuk fel, amikor fölismerjük, hogy a bennünk élő Szentlélek temploma vagyunk. Ha ezt megtapasztaljuk, többé már nem félünk gyengeségeinktől és gyarlóságainktól. Többé már nem félünk a bennünk lévő gyermektől és annak sebezhetőségétől; mert ennek a sebnak középpontjában fölfedezzük a Kereszt és a Feltámadás rejtett titkát, egy jelenlétnek, az örök

élet jelenlétének titkát! Ebben áll Jézus Krisztus bölcsessége. Nem arra van szükségünk, hogy meneküljünk gyengeségeinktől, hanem sokkal inkább arra, hogy felfedezzük a bennünk lévő jelenlétét, a megbocsátás és együttszenvetés titkát. Szívünk a határtalanra, a végtelenre van teremtve. Ezzel szemben körülöttünk mindenütt a végest, a lehatároltat látjuk. Ezért van bennünk az elégedetlenség sebe, mely egyszerre ösztökél a haladásra és arra, hogy megfutamodjunk a valóság elől. Azzal a reménységgel kell elfogadnunk törekvésünket, hogy általa fölfedezhetjük a bennünk lévő gyermeket. Jogunk van arra, hogy olyanok legyünk, mint a gyermek; olyanok, amilyeneknek Maria Montessori látta és szerette a gyermekeket: jogunk van belépni a bizalom és egyszerűség csodálatos világába. Ebben áll a gyermek gyöngéd világa. A gyermek gyöngéd, egyáltalán nem komplikált lény. A gyermek rendkívüli értéke a bizalom. Gyöngédsége, bizalma és egyszerűsége teszi csodálatossá.

Bizonyára tudják, milyen közel áll a csodálkozás a hálaadáshoz és a szemlélődéshez. Hálát adunk, hogy nem vagyunk a helyzet urai, hanem csupán gyermekek, akiknek Atyja az Isten, hazája és otthona pedig a világegyetem. Sérült, gyöngé természetünk mélyén újra föl kell fedeznünk a bennünk lévő gyermeki értékeket, melyek abból a tudatból fakadnak, hogy Isten a mi Atyánk, és hogy életünk biztonságban van. Mindnyájunkban kibontakozhat ez a gyermeki szív, és harcolhatunk egy olyan világért, ahol a gyermekek önfeledten játszhatnak.

Harc és bizalom

Többé nem szabad félnünk, hogy kivegyük részünket a küzdelemből, még ha az nehéznek ígérkezik is. Karácsony után néhány nappal ünnepeljük a betlehemi gyermekgyilkosság áldozatait, az Aprószenteket. Ez a gyermekgyilkosság napjainkban is folytatódik, és mindnyájunknak megvan a maga helye abban a harcban, melyet egy olyan világért indítunk, ahol a gyermekek végre önmaguk lehetnek és játszhatnak; ahol nemcsak arra tanítják őket, hogyan kell felnőtté válni és fegyvert forgatni, hanem arra is, hogy gyermekként tudjanak rácsodálkozni a világra. Ne elégedjünk meg azzal, hogy mi magunk gyermekké váljunk, hanem igyekezzünk megtalálni helyünket ebben a harcban, melyet egy jobb világért indítunk, ahol a gyermekek megtalálhatják helyüket és mi magunk is gyermekként élhetünk.