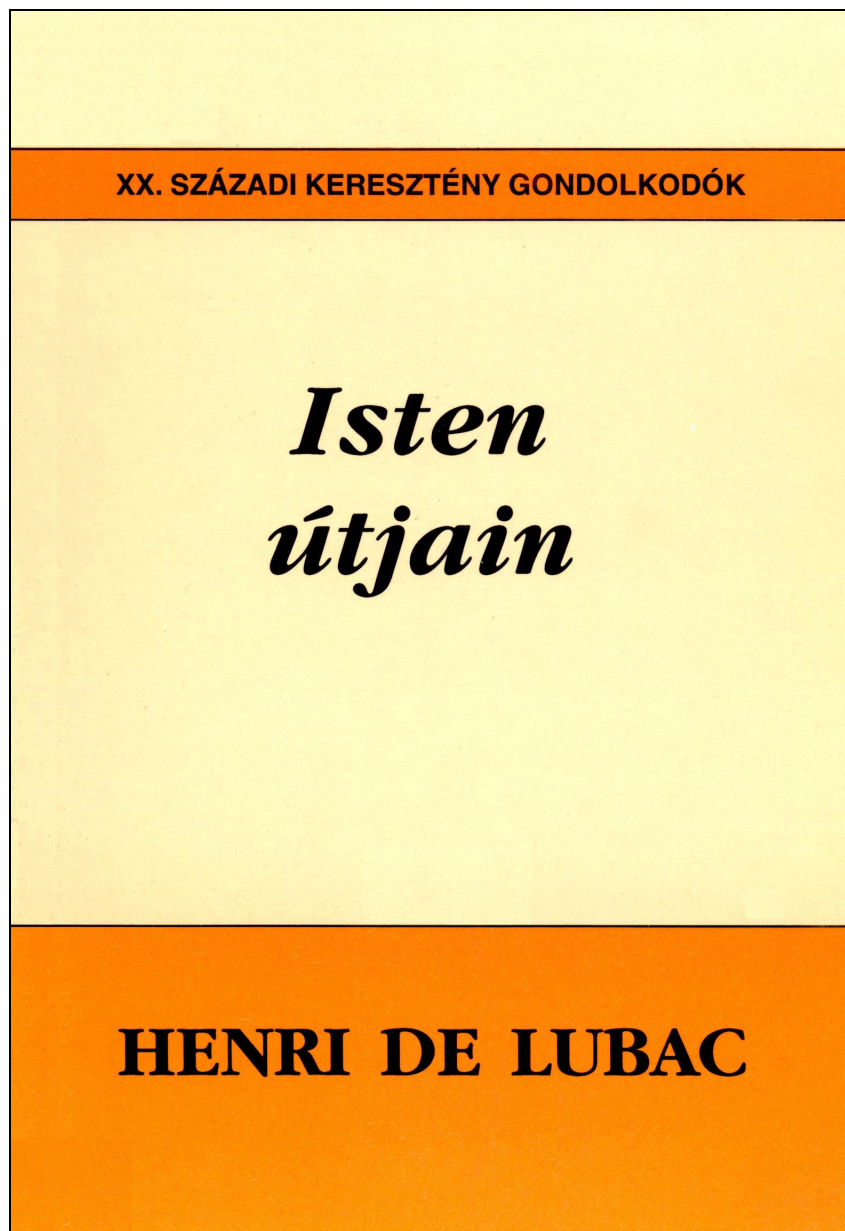


Henri de Lubac Isten útjai

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.



Impresszum

Henri de Lubac
Isten útjain

XX. SZÁZADI KERESZTÉNY GONDOLKODÓK – 9

Sorozatszerkesztő:
Lukács László

A kötet az alábbi művek részleteit tartalmazza:
Le drame de l'humanisme athée, 13–134. o.
Sur les chemins de Dieu, 9–139. o.

Fordította:
Somorjai Gabriella

Lektorálta:
Illényi Balázs

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1995-ban jelent meg a Vigilia Kiadó gondozásában az ISBN 963 7964 21 5 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 Kiadó tulajdonában marad.

A kötet apróbetűs bekezdéseit normális betűnagysággal és beljebb kezdve hoztuk.

Tartalomjegyzék

| | |
|---|----|
| Impresszum | 2 |
| Tartalomjegyzék | 3 |
| Első rész: Az ateista humanizmus tragédiája | 4 |
| 1. fejezet: Feuerbach és Nietzsche | 4 |
| I. Egy tragikus félreértés | 4 |
| II. Feuerbach és a vallás illúziója | 7 |
| III. Nietzsche és „Isten halála” | 13 |
| IV. Az ember szétbomlása | 19 |
| 2. fejezet: Nietzsche és Kierkegaard | 24 |
| I. A tragédia születése | 25 |
| II. Mítosz és Misztérium | 29 |
| III. „Elmélyedés a létben” | 33 |
| Második rész: Isten útjain | 41 |
| Isten megismeréséről | 41 |
| Abyssus abyssum invocat | 41 |
| Az istenezsme eredetéről | 44 |
| Isten létének állításáról | 53 |
| Isten létének bizonyításáról | 62 |
| Isten ismeretéről | 76 |
| Henri de Lubac S. J. (1896–1991) | 89 |

Első rész: Az ateista humanizmus tragédiája

1. fejezet: Feuerbach és Nietzsche

I. Egy tragikus félreértés

A chartres-i székesegyház egyik csodálatos domborműve Ádámot ábrázolja: az anyaföldből fölemelkedő, még alig megformált törzsét Isten keze alakítja. S az első ember máris alkotójának arcvonásait hordozza. Kőparabola, mely egyszerűen és kifejezően jeleníti meg szemünk előtt a Teremtés könyvének titokzatos szavait: „Isten saját képmására teremtette az embert.”

A keresztény hagyomány a kezdettől napjainkig szakadatlan magyarázza ezt a verset. Felismerte benne nemességünk első vonását, nagyságunk alapját. Értelem, szabadság, halhatatlanság, uralom a természet fölött – megannyi isteni előjog, mellyel Isten felruházta teremtményét, s amely annak arcáról sugárzik. A kezdettől fogva Isten képére teremtett emberben mindezeknek a kiváltságoknak ki kell teljesedniük, hogy tökéletessé váljék hasonlósága Istenhez. Sorsa így emelheti a legnagyobb magasságokba.

„Ismerd meg magad, ó ember!” Az első századok egyházatyái és hitvédői ezt kiáltják a világba, amerre csak megfordulnak. Az egyház átalakítja és elmélyíti az Epiktétosztól átvett szókratészi „Ismerd meg önmagad!” jelszavát. Ami az antik bölcs számára főleg erkölcsi indítékú tanács volt, azt metafizikus elmélkedésre való felhívássá változtatja. Ismerd meg önmagad – mondja –, vagyis ismerd meg nemességedet és méltóságodat, értsd meg lényednek és hivatásodnak nagyságát, hivatásodét, amely lényedet alkotja. Légy képes meglátni magadban Istent tükröző, Istennek alkotott lelket. „Ó ember, ne vesd meg azt, ami csodálatos benned! Kicsi vagy, úgy tűnik neked, de tudd meg tőlem, hogy valójában nagy vagy! ... Őrizd, ami vagy! Gondolj királyi méltóságodra! Az ég nem Isten képmására lett, mint te, sem a hold, sem a nap, és semmi más sem, ami a teremtett világból látható... Tudd meg, semmi létező nem képes magába foglalni nagyságodat!”¹ A filozófusok azt mondták neked, hogy „mikrokozmosz” vagy, kis világ ugyanazokból az elemekből, ugyanolyan szerkezettel, ugyanolyan ritmusnak alávetve, mint a nagy univerzum; elmagyarázták neked, hogy annak mása vagy, s törvényeinek engedelmeskedsz; a kozmikus gépezet kis fogaskerekévé, vagy legfőbb egyszerűsített másolatává tettek. Nem tévedtek egészen. Testedre és mindarra nézve, ami benned „természetnek” nevezhető, igaz, amit mondanak. De ha mélyebbre ásol, ha elméd megvilágosodik a szent könyvek fényénél, akkor csodálkozni fogsz a benned megnyíló mélységek láttán.² Felfoghatatlan térségek jelennek meg tekinteted előtt. Hamar rádöbben, hogy te egyfajta végtelenség formájában mindenütt túláradsz e nagy világon, s hogy valójában ez a „makrokozmosz” benne foglaltatik a látszólagos „mikrokozmoszban”... *In parvo magnus*. Azt hihetnénk, hogy valamelyik kortárs idealistától kölcsönöztük ezt a paradoxont. Szó sincs róla. Először Órigenész fogalmazta meg, aztán Naziánzoszi Gergely, majd sokan mások is. Aquinói Szent Tamás is hasonlóan értékeli ezt, mikor azt mondja, hogy a lélek a világban „*continens magis quam contenta*”, s ugyanez hangzik el Bossuet szájából is.

Az embert kétségtelenül porból és sárból teremtették – ma úgy mondanánk, de ez ugyanazt jelenti: az állati életből emelkedett ki. Az egyház ezt nem felejtí el, hisz maga a Teremtés könyve tanúskodik róla. Ráadásul az ember kétségtelenül bűnös is. Az egyház nem szűnik erre emlékeztetni. Tehát az önbecsülés, amelyet belé akar oltani, nem felszínes, és nem is naiv

¹ Nüsszai Gergely, *In cantica*, 2. homília, *De mortuis*.

² Nüsszai Gergely, *Az ember teremtéséről*, 16. c. (P.L. 194, 1965)

felfogás szüleménye, Az egyház Krisztushoz hasonlóan tudja, hogy „mi lakik az emberben”... De azt is tudja, hogy testi eredetének alacsony volta egyáltalán nem zárja ki hivatásának nagyszerűségét, s hogy mindaz a teher, ami a bűnből származhat, nem gátolhatja ennek a hivatásnak az érvényét, s éppen ebben rejlik a tőle el nem vehető nagyság titka. Úgy tartja, hogy e nagyságnak már a jelen élet körülményei között is meg kell nyilatkoznia, a szabadság forrását és a haladás elvét kell képeznie, s a gonosz erői fölött vett szükséges elégtételt kell alkotnia. Végül az emberré lett Isten titkában felismeri hivatásunk garanciáját s nagyságunk végső beteljesülését. Ezért ünnepelheti naponta liturgiájában „az emberi szubsztancia méltóságát”, mielőtt felemelkednék újjászületésünk szemlélésére...

Hitünknek ezek az elemi igazságai banális dolgoknak tűnhetnek ma, s gyakran el is hanyagoljuk jelentőségüket. Nehéz elképzelnünk, micsoda átrendeződést idéztek elő az ókori ember lelkében. Az első hír, amit róluk kapott, reménnyel töltötte el az emberiséget. Homályos előérzetei voltak, amelyeknek visszahatásaként még élesebben tudatosodott benne nyomorúságos állapota. Úgy érezte, felszabadult. Kezdetben persze nem a külső felszabadulásról volt szó, nem a társadalmi felszabadításról, amely később például a rabszolgaság eltörlésében nyilvánult meg. Ez is – bár csak számos technikai és gazdasági feltétel teljesülése után vált lehetségessé –, lassan, de biztosan a keresztény embereszme hatása alatt valósult meg. „Isten – mondta Órigenész – minden embert saját képmására teremtett, egyenként formázta meg őket.”³ Ez a gondolat kezdettől fogva nagy hatást gyakorolt. Általa saját szemében felszabadult az ember abból az ontologikus rabszolgasorból, amellyel a sors sújtotta. A megváltoztathatatlan pályájú csillagok nem határozzák hát meg többé befolyásolhatatlanul sorsunkat! Az embernek – s minden embernek, bármilyen rendű-rangú legyen is – közvetlen kapcsolata van a Teremtővel, aki maguknak a csillagoknak is Ura! Lám porrá lett az a számtalan hatalmasság – istenek, múzsák vagy démonok –, akik zsarnoki kényük hálójába szorították az emberi életet, terrorizálva a lelkeket, s a szent eszme, mely körükben tévelygett, egységesült, letisztult és szublimálódott a felszabadító egy Istenben! Többé már nemcsak egy szűk elit remélhette, hogy valamely szökési titok ismeretében kitörhet az ördögi körből: hirtelen fény gyúlt az éjszakában az egész emberiség számára, s az emberiség tudatára ébredt királyi szabadságának. Vége az ördögi körnek! Vége a vaksorsnak! Nincs többé *Eimarmené!* Nincs többé *Fátum!* A láthatatlan Isten, Isten, „az emberek barátja”, aki Jézusban kinyilatkoztatta magát, utat nyitott mindenkinek, s ezt az utat semmi sem fogja már eltorlaszolni. Innét ered az ujjongásnak és a sugárzó újdonságnak az első keresztény írásokból áradó intenzitása. Sajnálatos, hogy ez az irodalom számos okból kifolyólag – amelyek közül talán nem is mindegyik elháríthatatlan – napjainkban oly távol áll tőlünk. Milyen gazdagságtól s milyen erőtől fosztja meg magát hitünk azzal, hogy nem ismeri például azokat a győzelmi énekeket és magukkal ragadó felhívásokat, amelyek egy Alexandriai Szent Kelemen *Protreptikoszában* felhangzanak!

Azonban ha az évszázadok sodrában a „modern idők” hajnaláig evezünk, furcsa felfedezést tehetünk. Azt látjuk, hogy ekkor ugyanazt a keresztény embereszmet, amelyet annak idején felszabadítóként fogadtak, igának kezdik érezni. Ugyanazt az Istent, akiben az ember egykor saját nagyságának letéteményesét látta, most ellenfélnek, méltósága ellenségének kezdi tartani. Hogy milyen félreértések, milyen torzítások, sőt milyen csonkítások, milyen ferdítések vezettek ide; milyen elvakult türelmetlenség és milyen *hübrisz* következménye volt mindez – hosszú lenne megvizsgálni. Számos, bonyolult történelmi okot lehetne felsorolni. A tény azonban tény a maga egyszerűségével és erejével. Az ókori egyházatyákhoz hasonlóan – és függetlenül attól, hogy melyik iskolához tartoztak – a középkori nagy tanító atyák is dicsőítették az embert, rámutatva arra, amit az egyház mindig is tanított Istenhez fűződő kapcsolatáról: *In hoc homo*

³ Órigenész, Kommentár Szent János evangéliumához, 13. kötet, 28. sz. (P. G. 14, 468).

*magnificatur, in hoc dignificatur, in hoc praeeminet omni creaturae.*⁴ Azonban eljött az idő, amikor az emberre mindez már nem hatott. Éppen ellenkezőleg: azt kezdte hinni, hogy nem becsülné magát, s nem bontakozhatna ki szabadon, ha nem szakítana először az egyházzal, majd magával a transzcendens Lénnel is, akitől a keresztény hagyomány szerint a sorsa függött. A szakítás folyamata kezdetben az ókori pogánysághoz való visszatérés képét mutatta, majd a 18. és 19. században felgyorsult és kiterjedt, s így jutott el – sok lépcsőn és sok viszontagságon át – a modern ateizmus legmerészebb és legagresszívebb formáig. Az abszolút humanizmus az egyetlen igazi humanizmusnak tartja magát, szemében a keresztény humanizmus nevetség tárgya lehet csupán.

Ezt az ateista humanizmust semmiképpen sem szabad összekeverni azzal a kéjenc, durván materialista ateizmussal, amely különböző koroknak mindig banális jelensége volt, s nem érdemel különösebb figyelmet. Elveiben – azt nem mondanánk, hogy eredményeiben is – teljes ellentéte a reményt vesztett ateizmusnak is. De vigyázzunk, nem elégedhetünk meg azzal sem, hogy kritikai ateizmusnak nevezzük. Ugyanis nem úgy jelentkezik, mint valamely elméleti probléma egyszerű megoldása, s főleg nem úgy, mint egy tisztán negatív megoldás, mintha az értelemnek – éretten „újragondolva” Isten problémáját – rá kellett volna döbennie, hogy igyekezete sehová sem vezet, vagy éppen annak az ellenkezőjéhez vezet, amiben oly hosszú ideig hitt. Az a jelenség, amely az utóbbi évszázadok eszmetörténetét uralja, mélyebbnek s egyszersmind önkényesebbnek is tűnik. S mindebben nemcsak az értelem játszik szerepet. A felvetett probléma emberi probléma volt – ez volt az emberi probléma –, s megoldása pozitív megoldásként kínálkozik. Az ember azért távolítja el Istent, hogy maga vegye birtokba az emberi nagyságot, amelyet szemében illetéktelenül bitorol valaki más. Istent elhárítva szabadsága megszerzésének akadályát hárítja el.

A mai humanizmus tehát egyfajta ellenérzésre épül, s egyfajta választással kezdődik. Proudhon kifejezését kölcsönözve *antiteizmusnak* nevezhetjük. Csakhogy ez az antiteizmus Proudhonnál kezdetben szociális téren jelent meg, főleg a Gondviselés hamis eszméje elleni harc formájában. Annak elutasítása volt, hogy belenyugodjunk azokba a *gazdasági ellentmondásokba*, amelyek nyomort szültek, s amelyek közgazdászok és tulajdonosok többé-kevésbé tudatos konspirációja eredményeképpen elnyerték az ég áldását s néha még azt is, hogy harmóniaként ünnepeljék őket. Proudhon tehát nem annyira Isten ellen, mint inkább tekintélyének egy bizonyos fajta felhasználása ellen lépett fel. Majd – kiterjesztve koncepcióját a metafizika területére is – úgy ítélte meg, hogy „Isten kimeríthetetlen”: a küzdelem, amelyet az ember szükségszerűen folytat vele, „örök küzdelem”; „Isten hipotézise” mindig újjászületik, ahányszor csak „megoldást nyer az emberi valóságban”; a tagadások és kirekesztések után mindig feltűnik túl az emberen – ahogy Proudhon a leggyakrabban nevezi – az Igazság, amely meghódítja az embert, s megakadályozza abban, hogy magát valaha is Istennek képzelje. Proudhon – bár hatásuk alá kerül, s szóhasználatukat is utánozza – kifejezetten elveti azoknak a követelését, akiket „humanistáknak” vagy „új ateistáknak” nevez. Ezeknek a felfogása radikálisabban ateista. Messzebbre mennek az ellenzékiességben és a tagadásban, mert egy teljesebb elutasításból indulnak ki. Tragikus történet ez. A modern idők nagy válságának csúcspontja, annak a válságnak, amelyben ma vergődünk, s amely korlátlanul és zabolátlanul terjed, diktatúrákat és kollektív bűnöket szül, nyomában tűzvész, rombolás, vérözön.

⁴ Szent Tamás, *De malo*, s. 5, a. 1; *Contra gentes*, 1. 3, c. 147. Tolet, In *primam partem S. Thomae*. Minden scotista stb.

II. Feuerbach és a vallás illúziója

Vessünk egy pillantást arra a két emberre, akiket a dráma főszereplőinek tekinthetünk – akár tényleges tevékenységüket nézzük, akár szimbólumként kezeljük őket. Két múlt századi német gondolkodóról van szó: Ludwig Feuerbachról és Friedrich Nietzschéről.

Az utóbbi nagyságát ma már senki sem vonja kétségbe. Bár a hivatásos filozófusok kezdetben elhanyagolták, néha zavarukban távol tartották, ő mindenkivel elfogadtatta magát. Elmúlt az az idő, amikor azt lehetett írni róla, hogy „lényegében nem más, mint egy ideges, szertelenül felizgatott Goethe” (É. Faguet). Az előbbi viszont – ha kizárólag önmagában vizsgálánánk – alig érdemelne többet, mint tisztos helyet egy jó filozófiatörténetben, s ezt nem is vitatta el tőle soha senki. Jelentőségét azonban főleg az adja, hogy ő képezi az összekötő kapcsot a német idealizmus által megtestesített nagy eszmeáramlat és a forradalmi gondolkodás és cselekvés nagy áramlata között, amely az előbbinek legfőbb – ha nem is a legtörvényesebb – örökösévé vált. Feuerbach „rombolta le” a hegeli építményt, de nem ő alapította meg a kommunista mozgalmat. Hegel és Marx között egyébként elég jelentéktelen figurának látszik – még akkor is, ha Engels szerint az egész Hegel utáni nemzedékből „egyedül Feuerbach volt jelentős mint filozófus”.⁵ Mindenesetre ő az a láncszem, amely Marxot összeköti Hegellel; ő az a „transzformátor”, akinek köszönhetően Hegel művét – a feje tetejére állítva, de azért folytatva is – Marx beépíti a sajátjába.

A Hegel 1831-ben bekövetkezett halálát követő években Isten problémája kerül a filozófiai viták középpontjába, s először e témában következik be szakítás a hegelianus jobb- és baloldal között, nem pedig a politikai vagy társadalmi kérdésekben. Feuerbach hamarosan a baloldal vezéralakjaként tűnik fel. Célja összevág barátjának, Frédéric-David Straussnak, a kereszténység eredetét vizsgáló történésznek a céljával. Hasonlóan Strauss-hoz, aki azt kísérte meg, hogy történeti számvetést készítsen a kereszténység illúziójáról, ő azzal próbálkozik, hogy pszichológiai számvetést készítsen a vallás illúziójáról általában, vagy hogy – ahogy ő mondja – az antropológiában megtalálja a teológia titkát. A *Jézus életében* (1835) Strauss lényegében ezt mondta: az evangéliumok mítoszok, amelyekben a zsidó nép vágyai fogalmazódnak meg. Feuerbach – hasonlóan ehhez – azt mondja: Isten mítosz csupán, amelyben az emberi tudat vágyai fogalmazódnak meg. „Akinek nincsenek vágyai, annak istenei sincsenek... Az istenek az ember megvalósult kívánságai.”

E „teogónia” mechanizmusának magyarázatához Feuerbach az *elidegenedés* hegeli fogalmát hívja segítségül. De míg azt Hegel az abszolút Szellemre alkalmazta, Feuerbach – megfordítva az „eszme” és a „létező” viszonyát – a hús-vér emberre alkalmazza.⁶ Az ember számára szerinte az jelenti az elidegenedést, hogy „egy illuzórikus létező javára megfosztják valamitől, ami lényegénél fogva őt illeti meg”.⁷ Bölcsesség, akarat, igazság, szeretet; megannyi határtalan tulajdonság, amely magát az emberi lényt adja, s amely mégis úgy tesz, „mintha egy másik lény lenne”.⁸ Spontánul magán kívülre vetíti hát, s egy általa elképzelt, fantasztikus lény képében

⁵ Engels, Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége (Kossuth Könyvkiadó, 1978.) 4. fejezet. Vö. Bergyajev, Az orosz kommunizmus forrásai és értelme, Századvég Kiadó, Bp. 1989. 215. o.: Feuerbach minden bizonnyal a 19. század legzseniálisabb ateista filozófusa volt.”

⁶ A kereszténység lényege (Akadémiai Kiadó, Bp. 1961. Timár Ilona fordítása), VIII-X. o. Vö. A jövő filozófiájának alapelvei 32. és 55. §. (in: Feuerbach, Filozófiai kritikák és alapelvek, Magyar Helikon, 1978. Endreffy Zoltán fordítása): „Az új filozófia az embert, beleértve a természetet is mint az ember alapzatát, a filozófia egyetlen, egyetemes és legmagasabb rendű tárgyává – ezért az antropológiát, beleértve a filozófiát is, egyetemes tudománnyá teszi.” „Igazság, valóság, érzékiség – azonosak. Csak egy érzéki lény igazi, valóságos lény, csak az érzékiség igazság és valóság.”

⁷ Jean Daniélou, La foi en l'homme chez Marx – megjelent a *Chronique sociale de France* c. kötetben 1938-ban, a 163. oldaltól.

⁸ A kereszténység lényege, 34. o.

tárgyasítja azokat, amelyeknek az Isten nevet adja.⁹ Így aztán kisemmizettnek érzi magát. „Egyazon tett fosztja meg a világot tartalmától, s viszi át Istenre e tartalmat. A szegény embernek gazdag Istene van” – pontosabban szólva elszegényedik, miközben gazdaggá teszi az Istent, kiürül, miközben megtölti őt.¹⁰ „Az ember igenli Istenben azt, amit saját magában tagad”.¹¹ „A vallás így az emberiség vámpírja lesz, amely lényéből, testéből és véréből táplálkozik.”¹²

Azonban mindez elkerülhetetlen, s ezért – a maga korában – indokolt volt. A hegeli folyamatban a dialektika második ütemét a tagadás vagy antitézis fázisát képezte, amely nélkülözhetetlen annak a szintézisnek az eléréséhez, amelyben az ember birtokba veheti immár gazdagabb lényegét. Feuerbach tudja, hogy ezt a lépcsőfokot nem lehet kihagyni. Nem is ítéli el a vallásnak a múltban játszott szerepét, sőt elismeri benne „az emberi szellem egyik lényeges megnyilatkozási formáját”. A vallás nélkül, egy külső Isten imádása nélkül az embernek csak homályos öntudata lenne, hasonló az állathoz, mivel „tudat a legszigorúbb értelemben csak ott van, ahol egy lény számára saját neme, lényegisége gondolatának tárgya”.¹³ Először tehát két részre kellett bomlania bizonyos értelemben, vagyis gyakorlatilag el kellett veszítenie magát, hogy újra megtalálja. De az elidegenedésnek egy nap vége szakad. A vallási szisztolé mozzanata után, amely által az ember elveti magát, most egy diasztolé szakaszában „az eltaszított lényeket újra szívébe fogadja”.¹⁴ Végül eljön az óra, amikor elűzheti a fantomot. A spontán lendületet reflexió követi. Elérkezik az ember uralma.

Isten, Feuerbach számára, csupán azoknak a jegyeknek az együttese, amelyek az ember nagyságát képezik. Tökélye a kereszténység Istenében valósul meg (ezért az ember soha sem volt annyira elidegenedett, mint a kereszténységben, amely a vallások legrosszabbika, mivel a legmagasabb vallás). Isten „az ember tükre”, Ő „az a könyv, ahová bevezeti a számára legdrágább, legszentebb lények neveit”.¹⁵ Egy maximában, amely Auguste Comte három állapotának törvényére emlékeztet, így ír Feuerbach: „Isten volt az első gondolatom, a második az ész, az ember pedig a harmadik és utolsó.” „Az ember lényege – mondja még –, aki a legmagasabb rendű élőlény... Ha a természet istenítése minden vallásnak az alapja, beleértve a kereszténységet is, akkor az ember istenítése annak végső célja... A történelem fordulópontja az a pillanat lesz, amikor az ember tudatára ébred annak, hogy az ember egyedüli Istene maga az ember. *Homo homini Deus!*”¹⁶

Mégis, észrevehetjük, hogy Feuerbachnak ez a „humanizmusa” nem állítja, mint röviddel utána Max Stirner: *Ego mihi deus*.¹⁷ Valójában azt hiszi, hogy az emberi lényeg, imádásra méltó kiváltságaival, nem az elszigetelten értelmezett egyént illeti, hanem csak a közösségben, a kollektív létben élőt (Gattungswesen), s valójában az illuzórikus vallásnak, amely e kollektív létező helyébe egy külső Istent tesz, a hatása az, hogy az emberiséget egyének porává alázza, és így mindegyik egyént magára hagyja, miután egy természet szerint elkülönített és önmagára visszahajló létezőt kreált belőle. Ugyanis, „az ember spontán módon önmagában egyénként, Istenben fajként fogja fel lényegét; önmagában korlátozott, Istenben végtelen”. Azonban abban a

⁹ I. m. 38. o.: „Ész, szeretet, akaraterő tökéletességek, a legfelsőbb erők, az embernek mint embernek abszolút lényege és létezésének célja” stb.

¹⁰ I. m. 62. o.

¹¹ I. m. 63. o.

¹² Jean-Edouard Spénilé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, 122. o.

¹³ *A kereszténység lényege*, 37. o.

¹⁴ I. m. 67. o.

¹⁵ *A kereszténység lényege*, 103. o.

¹⁶ *A kereszténység lényege*, 27. o.

¹⁷ *A L'Unique et sa propriété* c. kötetben (1845) Stirner élénken bírálja Feuerbach tanait, és nem restell rámutatni, hogy valójában azok egyáltalán nem függetlenítik az embert abban az individualista és anarchista értelemben, amelyről álmodik.

mértékben, ahogyan – miután lemondott erről az illuzórikus látásmódról – valóságosan részt vesz a közös lényekben, abban a mértékben valóságosan megistenül. Az igazi vallást sűrítő elv tehát a gyakorlati cselekvés elve: a szeretet törvénye, amely kiragadja az egyént önmagából, hogy a társaival való közösségben újra magára találjon. Ez egy altruista erkölcs elve. Ugyanis, végeredményben, „a különbség emberi és isteni között nem más, mint a különbség egyén és emberiség között”.¹⁸ Feuerbach tehát őrizkedik az egoizmus ajánlásától.

Nem kevésbé őrizkedik az ateizmus ajánlásától is. Minden esetben, ahol negatív jelentésű, elutasítja az ateista címet. Az ateista szerinte valójában bálványimádó, aki tévesen igaz hívőnek hiszi magát. Az ilyen ember, mivel az értékek istenében nem hisz, szükségét látja, hogy ezeket az értékeket egy fiktív alakhoz kapcsolja, amelyet aztán imádásának tárgyaként kezel:

Nem az az igazi ateista, aki tagadja Istent, hanem az, akinek az isteni lény attribútumai, mint például a szeretet, a bölcsesség, az igazságosság semmit sem jelentenek. És a szubjektum tagadása semmiképpen sem szükségszerűen tagadása egyúttal a predikátumoknak is. A predikátumoknak saját, önálló jelentésük van; tartalmuk révén kényszerítik az embert, hogy elismerje őket; közvetlenül saját maguk által bizonyulnak igaznak az ember számára; saját maguk igazolják, bizonyítják be önmagukat... Egy minőség nem azért isteni, hogy Istené, hanem azért Istené, mert önmagában és önmagáért isteni, mivel nélküle Isten fogyatékos lény... Ha azonban Isten mint szubjektum a meghatározott, a minőség, a predikátum pedig a meghatározó, akkor igazában a predikátumnak és nem a szubjektumnak jár a legelső lény rangja, az istenség rangja.¹⁹

Mindebből következik, hogy ha nem akarjuk feláldozni a szeretetet „Istennek”, akkor „Isten” kell feláldoznunk a szeretetnek. Így viszont végrehajtjuk a vallás titkos tervét. Ez ugyanis, ha képesek vagyunk megérteni, „az ember rejtett kincseinek ünnepeles leleplezése, legbensőbb gondolatairól szóló vallomás, szerelmi titkainak nyilvános bevallása”.²⁰

Távol tehát attól, hogy hűtlenné váljunk a kereszténység – a tökéletes vallás – szelleméhez, végül is megmagyarázzuk annak titkát.²¹

Feuerbach eredetileg ezt a címet akarta adni *A kereszténység lényegének* (első olyan művének, ahol kifejti eszméit): *Gnothi seauton*. Ez valóban jelképes részlet. Ateista humanizmusa ezek szerint annak a régi elvnek a zászlóját lobogtatja, amely valamikor az egyházatyák sajátja volt. Felfedni az ember számára saját lényegét, hogy hite legyen önmagában: ez volt egyedüli célja. De ennek eléréséhez szükségesnek látta, hogy ledöntse a keresztény tudat Istenét. Élete vége felé ezt kellett írnia: „Halálom után nem akarok mást hagyni az emberiségre, mint egyetlen, alapvető gondolatomat. Minden mást feláldozok... Csak egy gondolatot akarok az emberi tudat folyamatába beilleszteni.”²² Meg kell állapítanunk, hogy ez túlságosan is jól sikerült neki.

Rögtön iskolát teremtett. Engels „a felszabadulás rendkívüli érzéséről” beszélt, amelyet nemzedékének sok fiatal tagja átélt 1841 novemberében, *A kereszténység lényege* olvasásakor. Hegel tanítványai keservesen vitakoztak az ellentmondásról, amelyet most „egy csapással elsöpört. Nagyszerű ösztönzés volt ez.” „A lelkesedés általános volt – teszi hozzá Engels –,

¹⁸ *A kereszténység lényege*, 38. o.

¹⁹ I. m. 57-58. o.

²⁰ I. m. 49. o.

²¹ *A kereszténység lényege* (Előszó a második kiadáshoz, 23. o.): „Hagyom, hogy a vallás önmagát fejezze ki; én csak a vallás hallgatójának és tolmácsának szerepét játszom, nem a sugójáét... Nem én, a vallás imádja az embert, bár a vallás, vagy inkább a teológia tagadja ezt... Másrészt Feuerbach kíméletlenül elbánik azzal, amit bomlott, puha, kényelmes, művelt, kacér kereszténységnek és a modern világ epikureusának” nevez.

²² I. m. XXI. o.

pillanatnyilag mindannyian feuerbachianusok voltunk.”²³ Alig túloz. A benyomás, amelyet átéltek, valami végleges dolog volt, egy tökéletesen tiszta kinyilatkoztatás, mintha végre lehullott volna a hályog minden szemről. Végre pontot tettek az évezredes viták végére, amelyek most tárgyukat veszítették, véget vetettek mind a vallásos hit illúzióinak, mind az idealista spekuláció kalandjainak. Megtalálták az emberi probléma megoldását: többé nincs mit keresni odaát.

Igen gyorsan követte Oroszország is Németország példáját. Bjelinszkij, az ifjú nemzedékek elvitathatatlan mestere nagyra becsülte Feuerbachot és Strausst. Herzen később elmesélte, hogyan hatott rá Feuerbach, miután Novgorodban elolvasta: mintegy belső átalakulásának mesterévé vált, elvezetve őt „a miszticizmustól a legkönyörtelenebb realizmusig”.²⁴ 1843-tól Bakunyin, aki akkor svájci menekült volt, kifejtette, hogy a kommunizmus nem más, mint Feuerbach humanizmusának megvalósítása társadalmi téren; dicsőítette Feuerbachot, amiért kimondta a vallás fölött a nagy igazságot, amelyre Hegel nem bukkant rá, és így „véget vetett az isteni káprázatnak”, visszaadta a földnek mindazokat a javakat, amelyektől az ég megfosztotta.²⁵ Szervesen magáévá is tette Feuerbach tanítását, és még negyven évvel később is igyekezett népszerűsíteni azt. Miután Auguste Comte-hoz közelítette Feuerbachot, csodálattal adózott e „két nagy szellem” találkozásának, akik még csak „nem is hallottak egymásról”, és így írt az *Isten és az Állam* című rövid művében:

A vallásos ég nem más, mint káprázat, ahol a tudatlanság és hit által fellelkesült ember saját képére talál, ez a kép azonban megnagyított és felfordított, azaz istenített... A kereszténység a par excellence vallás, mivel elénk állítja és nyilvánosságra hozza a maga teljességében minden vallásos rendszer tulajdonképpeni lényegét, ami pedig az emberiség elszegényítése, leigázása és megsemmisítése, az istenség javára... Ahol Isten megjelenik, ott az ember megsemmisül, és minél nagyobb lesz az istenség, annál nyomorúságosabb lesz az ember. Ez minden vallás története; ez minden isteni sugallat és törvényhozás hatása. A történelemben Isten neve az a szörnyű bunkó, amellyel a különféle befolyásoknak kitétt emberek, a nagy zsenik letaglózták az ember szabadságát, méltóságát, értelmét és jólétét...²⁶

Szintén az első órától kezdve a misszionáriusa lett ugyanennek a tannak Karl Grün is, aki ekkor Párizsban élt menekültként. Ahogy Ruge Louis Blanc-t akarta meggyőzni, úgy ő Pierre Leroux-t. Mindhiába. Mégis, buzgalmának lázában azt képzelte, hogy sikerült viszont előidéznie egy sokkal fontosabb megtérést: Proudhonét – ami csak nagyon kis részben igaz. 1844-ben Marx kommentálta *A jövő vallását* egy lausanne-i klubban. Angliában Engels vált aktív propagandistájává: ateista mesterének ügyvédjeként érvelt Carlyle mellett, addig is, amíg Miss Evans (George Eliot) *A kereszténység lényegét* fordította. A következő nemzedékben az orosz kommunizmus legfőbb előfutára, Csernisevskij követte ezt az iskolát, és Feuerbachban elismerte a „nagy nyugati mesterek”²⁷ közül az elsőt. De az a tanítvány, aki mindenki mást felülmúl: Karl Marx.

A Szent Családban, Engelsszel közösen írt munkájában, amelyet 1845-ben publikált, Marx lángoló szavakkal dicséri mesterét, amiért szétszórta „a régmúlt haszontalanságait”, hogy az

²³ Ludwig Feuerbach ... 1. fejezet. „Még a hibái is – mondja még Engels – hozzájárultak a könyv pillanatnyi hatásához. Szépirodalmi, sőt, néhol dagályos stílusa nagyobb közönséget biztosított részére, s az elvont és homályos hegeleskedés hosszú éveit után mindenestre üdítő volt.”

²⁴ Vö. Miljukov, *Alexandre et Nathalie Herzen*, in: *Le mouvement intellectuel russe*, francia fordítás 1918, 248. o.

²⁵ Bakunyin, *Dieu et l'État* (Genf, 1882), 82. o., vö. 19-20. o.

²⁶ I. m. 35, 58, 73. stb. o.

²⁷ Plehanov, *Le matérialisme militant*, fr. ford. 144. o. Bergyajev, *Az orosz kommunizmus értelme és eredete*, (Kiss Ilona fordítása) 55. o. „Csernisevskijt, mondja Bergyajev, nemcsak a hatvanas évek, hanem az ezt követő nemzedék radikális értelmisége is szellemi vezérnek tekintette.”

embert helyezze helyükbe.²⁸ Kétségtelen, hogy Feuerbach sohasem foglalkozott gazdasági kérdésekkel. Igaz, hogy megjelölte tanainak szociális horderejét, de másokra hagyta azok kiaknázásának gondját. Azoknak a fiatal embereknek, akik megosztották vele reformeri türelmetlenségüket, és akik magukkal akarták vinni a harcba, ezt válaszolta: „Csak azokat a bajokat gyógyítom, amelyek a fejből vagy a szívből erednek. A has baja – amelytől tudom, hogy a leginkább szenvednek az emberek – és minden, ami nem törekszik a fenti, alapvető bajok kiirtására, csak üres kacat. Az én összes művem tehát ezek közé a kacatok közé tartozna? Sajnos igen. Nincs-e mégis sok baj, még ha a hasé is, amely a fejből származik? Egyszer s mindenkorra úgy döntöttem, hogy fellépek az emberiség fejének és szívének betegségei ellen. Amit pedig elhatározunk, azt lelkiismeretesen véghez is kell vinnünk, hűségesen önmagunkhoz.”²⁹ Feuerbachot tehát semmiképpen sem szabad a „korai” marxizmus megalapítójának tekintenünk. Mindazonáltal ő annak „lelki atyja”.

Marx valójában igen korán szakíthatna barátainak többségével, az „ifjú hegelianusokkal”, akik megelégedtek a spekulatív bátorsággal és a politikai radikalizmussal; szakíthatna saját múltjával is, búcsút mondva ifjúsága filozófiájának és minden spekulációnak – ami hadüzenettel érne fel: megtagadva, bizonyos értelemben, saját első munkáit, amelyek közé tulajdonképpen számíthatjuk a Feuerbach hatására írt cikkeket is. De így nem jutna el azokhoz a következtetésekhez, amelyeket *A kereszténység lényegének* köszönhet. Ezek pedig számára mindörökké meghatározók. Igaz, nem mulasztja el, hogy bírálja Feuerbach tanait, de nem azért, hogy a legkevésbé is megkérdőjelezze azokat, hanem hogy kifejtse: még befejezetlenek, bizonytalanok, túlságosan elvontak. Szemére veti Feuerbachnak, hogy a vallásos elidegenedésből valamiféle metafizikai aktust csinál, ahelyett, hogy pozitív módon, szociológiai tényként magyarázná. Igyekszik meghaladni azt, amit Engels, tiszteletlen kifejezéssel, Feuerbach „banalitásainak” nevez, hogy – Otto Ruhle véleményét idézve – „a természet objektív adatainak materializmusát” „a társadalmi helyzetek materializmusával” cserélje fel. Megint csak Engels kifejezésével élve, „a feuerbachi elvont embertől csak úgy jutunk el a valóságos eleven emberekhez, ha történelmi cselekvésükben vesszük őket szemügyre”.³⁰ Így megfosztaná az emberi lényegét attól a misztikus fényudvartól, amellyel Feuerbach körülvette. Rövidesen minden elhalványulni látszik gondolataiban a gazdaság technikájával és az osztályharc taktikájával szemben. Mindazonáltal semmi más filozófia vagy vallás befolyása nem módosítja többé lényegesen az ő szemében a humanista metafizika tézisé, amelyet mesterétől kapott. Ha érett korában nem szívesen beszél is róla, ez megintcsak azért van, mert végérvényes ismeretnek számít, olyan kiindulópontnak, amelynél haszontalan dolog hosszan elidőzni. Továbbra is érvényes tehát az az állítás, hogy „Marx lelkileg Feuerbach humanista vallásának szülötte”.³¹ Nem magyarázható nélküle. És ez a lelki tény súlyos konzekvenciákkal terhes: egyike azoknak, amelyek korunk történelmét uralják.

Marx nem elégszik meg azzal, hogy csodálja azt, amit „zseniális bizonyításnak” hív, amely által megszűnik a tudat misztifikációja; valamint azzal sem, hogy második Lutherként ünnepelje Feuerbachot az emberi felszabadulás történetében. Nem elégszik meg azzal, hogy kijelentse: „olyan messzire megy, amennyire egy teoretikus egyáltalán elmehet, anélkül hogy megszűnnék teoretikus és filozófus lenni”,³² és hogy utána „a valláskritika a maga valójában történik”,³³

²⁸ *A Szent Család*, 2. kötet.

²⁹ Bevezetés *Műveihez*, 1846, Lévy fordítása alapján, i. m. 49. o.

³⁰ *Ludwig Feuerbach*, 3. fejezet.

³¹ Paul Vignaux, *Retour à Marx*, in: *Politique* (1935), IX. kötet, 2, 904. o. Henri Holstein, Marx et la critique de la religion, in: *Dossiers de l'Action populaire*, 1937. június 10. Bergyajev, *Sources et sens...*, 215-216. o.

³² *A német ideológia* (1845-46, Engelsszel és Hess-szel együtt), Magyar Helikon, 1974. Kislégi Nagy Dénes fordítása, 56. o.

³³ *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, Costes francia fordítása, 83. o.

hogy beillesztesse 1844-es művébe, *A Szent Család*-ba egy egész védőbeszédet Bruno Bauer ellen,³⁴ túllicítálva azt a dithyrambikus dicshimnuszot, amelyet két évvel korábban publikált a *Luther döntőbíró Strauss és Feuerbach között* c. rövid anonim cikkében. Nemcsak mesterének valláskritikájáról másolja le azt a társadalomkritikát, amelyet ő maga vállal föl, elemelve az elidegenedés „profán formáját”,³⁵ hogy eljusson addig a következtetésig: az emberiségnek le kell rombolnia az államot, ahogy a vallást is lerombolja. Feuerbach vallásról alkotott koncepcióját a társadalmi életre alkalmazza.

Szerinte is „az ember alkotja a vallást, nem pedig a vallás alkotja az embert; a vallás a valóságban annak az embernek a tudata és érzelme, aki vagy nem találta meg még magát, vagy pedig újra elveszítette”. Ez a „valláskritika alapja”. Csakhogy:

Az ember nem valami elvont, a világon kívül lévő lény. Az ember nem más, mint az ember világa, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy visszájára fordított világtudatot, mert maga is visszájára fordított világ. A vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopedikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja. A vallás az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása, mert az emberi lényeknek nincs igazi valósága ... A vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejezése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen korok szelleme. A vallás a nép ópiuma.³⁶

Visszahatásképpen az a harc, amelyet fel kell vállalni a vallással szemben, „e világ elleni harc” lesz, harc „e romlott világ ellen, amelynek a vallás a lelki aromája”. „Az ateizmus az a humanizmus, amely a vallás elfojtásával mediatizálja magát.”³⁷ Tökéletesen feuerbach-i formula. De ahhoz, hogy az ember egy nap felszabaduljon a misztikus illúziótól és mindattól a bajtól, amelyet az magával von, Marx szükségesnek látja a társadalom átalakítását, mivel a hitnek, következésképpen az emberi elidegenedésnek is a rossz társadalmi szervezet a valódi oka. Vagy inkább e két forma, a társadalmi elidegenedés és a lelki elidegenedés, hogy úgy mondjuk, kölcsönös oksági viszonyban állnak egymással, és lehetetlen igazat adni az egyiknek anélkül, hogy ne támadnánk a másikat. Ebből ered a kettős harc, amelynek a két része eszköz és cél viszonyában áll egymással. „Az egyetlen pont, amelyben különbözök Feuerbachtól – írta Marx Ruge-nek 1843. március 13-án –, az, hogy szerintem túl nagy jelentőséget tulajdonít a természetnek, és túl kicsit a politikának.” *A német ideológiában* pedig: Feuerbach „nem látja, hogy az őt körülvevő érzéki világ nem közvetlenül örökre adott, önmagával mindig egyenlő dolog, hanem az ipar és a társadalmi állapot terméke, mégpedig abban az értelemben, hogy történelmi termék, számtalan nemzedék tevékenységének eredménye, amelyek közül mindegyik az előtte járónak a vállán állott, annak iparát és érintkezését továbbfejlesztette, társadalmi rendjét a megváltozott szükségletek szerint módosította... Sohasem jut el a valóban létező tevékeny

³⁴ „Feuerbach volt az első, aki kiegészítette és hegeli módon bírálta Hegelt, miközben a metafizikai Szellem abszolútumát a természetben gyökerező ember valóságára redukálta... Mesteri módon megalapozza a hegeli spekuláció és minden metafizika kritikájának irányelveit... De hát ki is fedte fel a »rendszer« titkát? Feuerbach. Ki semmisítette meg a fogalmak dialektikáját, ezt az istenek háborúját, amelyet csak a filozófusok ismertek? Feuerbach. Ki állította ... »az embert« a régi lom, s egyben »a végtelen öntudat« helyére? Feuerbach.” Marx és Engels Művei, Bp. 1971. 2. kötet, 91. o.

³⁵ Például *A tőke*, I. kötet, 581. o.: „Ahogy a vallásban saját fejének szüleménye uralkodik az ember felett, úgy a tőkés termelésben saját kezének készítménye uralkodik rajta.”

³⁶ *A hegeli jogfilozófia kritikájához*, in: Marx és Engels Művei, Bp., 1957. I. kötet, 378. o.

³⁷ Idézi G. Fessard, *Le dialogue catholique-communiste*, 233. o.

emberekhez, hanem megáll »az ember« elvont fogalmánál... Semmi kritikával nem illeti az aktuális létet... »³⁸

Miközben az ember felszabadításának gyakorlati eszközeit ajánlja, Marx – mondhatjuk – „következetesebben volt Feuerbachi, mint Feuerbach”.³⁹ Ezzel biztosítja sikerét a forradalmi körökben, és a végsőkéig e módszer közvetítője marad, hűen indíttatásához. Marx tana, amely soha sem lesz lapos naturalizmus, mindig is legalább annyi gondot fordít majd az ember lelki egzisztenciájára, mint anyagi életére. Kommunizmusa úgy jelentkezik, mint a humanizmus egyetlen konkrét megvalósulása; nagyon tudatosan a totális emberi problémára adott totális megoldásként igazolja magát; miközben a dolgok valóságára tér, nemcsak a társadalmi jelenséggel akar foglalkozni, hanem a spirituális jelenséggel is. Ez adja nagyságát, de ez adja gyökeres bűnét is; ez helyezi végzetes körülmények közé egészséges részeit is, és elsősorban ez idézi elő vele szemben a kereszténység ellenkezését. „A munkások vallása nélküli Istent, írja majd Marx,⁴⁰ mivel az ember istenségét akarja helyreállítani.”

A francia szocializmus, az angol gazdaságtan és a német metafizika összekapcsolása a marxizmustól egészen különböző dolgot eredményezett volna, ha Marx nem talált volna mesterére Feuerbach személyében, aki határozottan elkötelezte őt a hegeli rendszer egyik iránya mellett. Ahogy írták:⁴¹ mielőtt jobboldali hegelianus lett volna Hegel – aki a dogmákban filozófiája szimbólumait látja –, egy ideig baloldali hegelianus volt: le akarta rombolni azokat, hogy helyet készítsen az igazságnak. Legelső írásainak egyikében, amelyben megállapítja annak szükségességét, hogy az ember előbb „öntudatán kívül” gondolja el magát, olyan rövid, de világos megfigyelést tett, amely elébe vágni látszik Feuerbach és Marx kettős programjának: „Korunknak volt fenntartva az az érdem, hogy visszakövetelje az ember tulajdonaként, legalábbis elméletben, azokat a kincseket, amelyeket az égre pazaroltak. De melyik az a század, amely elég erős érvényesíteni a gyakorlatban ezt a jogot, és biztosítani ezt a tulajdont?”

A program második része feltételezi az első megvalósítását. Feuerbach nélkülözhetetlen volt Marx számára. Arnold Ruge szójátéka,⁴² amelyet Karl Grün és maga Marx is elismétel,⁴³ a történésznek sokjelentésű szimbólum: a marxista paradicsomba Feuerbach „tisztítótűzén” át vezet az út.

III. Nietzsche és „Isten halála”

Nietzsche ugyanabban az évben publikálja első művét, amelyben Feuerbach meghal. Egyáltalán nem tisztelte ez utóbbit. Mégis, többet kapott tőle, mint amennyit beismer; kétségtelenül többet, mint amennyit hisz, mégpedig két mestere: Schopenhauer és Wagner közvetítésével. Schopenhauer *Parergája*, amelyet 1844 és 1850 között írt, vitathatatlanul magán viseli azt a mély benyomást, amelyet *A kereszténység lényegének* olvasása gyakorolt a szerzőre. Ami Wagnert illeti: mielőtt „be lett volna avatva a világ tragikus és mély értelmébe, valamint formáinak hiúságába” *A világ mint akarat és képzet* olvasása által, őt is elszédítette Feuerbach. Abban az időben, amikor *Emlékiratait* írta – amelynek a korrektúráját maga Nietzsche javította –, még Feuerbachot nevezte „a modern idők egyedül hiteles és kimagasló filozófusának”,

³⁸ Kislégyi Nagy Dénes ford. 33. és 35. o.

³⁹ Blaise Romeyer, *L'athéisme marxiste*, in: *Archives de philosophie*, i. h. 201. o. Vö. Jules Monnerot, i. h., 163. o.

⁴⁰ Levél Harmann-nak

⁴¹ Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 73. o. vö. 52. és 61. o.

⁴² Feuerbach = tűzpatak, égő patak. Levél Feuerbachhoz, 1840. október 14.

⁴³ *Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között* (in: MEM, 1. kötet, 26. o.) „Nincs más utatok (teológusok és filozófusok) az igazsághoz és a szabadsághoz, mint a tűzpatakon (Feuerbach) át. Feuerbach a jelenkor tisztítótüze.” Vö. Heinrich Heine, *Németországáról*, 2. kötet (Fr. kiadás 1884.), 285. o.: A filozófia legkövetkezetesebb enfant terrible-je, a mi modern Porfiriusunk, aki valóságosan a tűzpatak (Feuerbach) nevet viseli, mint metafizikánk utolsó szavát hirdeti meg – barátaival egyetértésben – a legradikálisabb ateizmust.”

valamint „az individuum radikális és kategorikus felszabadítása képviselőjének”. Mielőtt levált volna róla, nemcsak egy drámát írt tanai alapján – *A názáreti Jézust*, amelyet befejezetlenül kellett hagynia –, és nemcsak *A művészet és vallás* című munkáját ajánlotta neki, de Siegfriedjének alapötletét is tőle merítette, amelyről René Berthelot ezt írja: „a hős nietzschei felfogásának csodálatos megtestesülése”. Azt is csodálkozás nélkül megállapíthatjuk, hogy Nietzsche-nél egészen azokig a jegyzetekig, amelyeket tisztánlátása utolsó időszakában fogalmazott, annak a nagy szintézisnek a céljaira, amelynek *A hatalom akarását* szánja, egy istenhitre vonatkozó magyarázatot találunk, amely sokban közelít Feuerbachéhoz – csupán több benne a szenvedély.

A vallás egyfajta pszichológiai megkettőződés eredménye. Isten Nietzsche szerint nem több, mint az ember tükre. Ez utóbbi, bizonyos erős, kivételes állapotokban, tudatára ébred annak a hatalomnak, amely benne lakik, vagy a szeretetnek, amely felemeli. De mivel az effajta érzések mintegy meglepetésként ragadják meg, és anélkül, hogy nyilvánvalóan része lenne bennük – nem meri ugyanis ezt a hatalmat vagy szeretetet magának tulajdonítani –, egy tőle idegen, emberfeletti lény tulajdonságaivá teszi azokat. Tehát két szféra között osztja meg saját természetének két vonzatát: a hétköznapi lét, amely származásos és gyenge, ahhoz a szférához tartozik, amelyet „embernek” nevez; a ritka, erős és rendkívüli lét pedig ahhoz a szférához, amelyet „Istennek”. Így önmagának okoz csalódást azáltal, ami benne kiválóbb. „A vallás a személyiség elváltozásának esete”, az ember lealacsonyodásának folyamata. Az emberi probléma egész lényege abból áll, hogy visszaemelkedjünk ezen a végzetes lejtőn, hogy „fokozatosan ismét visszazerezzük magas és büszke lelkiállapotunkat”, amelytől jogtalanul megfosztottuk magunkat.

A kereszténység a végsőkéig viszi az ember önmaga általi megfosztottságának és lealacsonyításának ezt a folyamatát. Ebben a vallásban minden jó, minden nagyság, minden igazság csak a kegyelem ajándékának számít. „Siralmas história ez: az ember olyan elvet keres, amelynek a nevében megvetheti az embert; kitalál egy másik világot, hogy rágalmozgassa és beszennyezhesse az ittenit. Valójában azonban csak a semmit ragadja meg, és „Istent” csinál belőle; „Igazságot”, amelynek az a hivatása, hogy megítélje és elvesse az itteni létet...”

Különben Nietzsche averziója a kereszténységgel és minden istenhittel szemben nem csak pályájának végétől keltezhető. Már nagyon korán megnyilvánul, és kezdettől spontán, teljesen ösztönös érzelem, ahogy ő maga is kifejtette *Ecce homo* című művében: „Az ateizmus, mondja, számomra nem eredmény, még kevésbé esemény: magától értetődőnek, ösztönösen természetesnek tartom.”⁴⁴ Bizonyos ideig egyenesen az ateista erők szervezetéről álmodott.⁴⁵ Így az ateizmus, a nagy tragédia ez új főszereplőjénél még nyilvánvalóbban, mint Feuerbachnál és tanítványainál, már gyökereiben is antiteizmus.

Nietzsche elvitathatatlanul feltételezi, hogy Isten nem tud máshol „élni”, mint az emberek tudatában. De ott nem szívesen látott vendég: „csak eszme; minden egyenest görbévé téssen”.⁴⁶ A tőle való megszabaduláshoz nem annyira létezésének bizonyítékait kell elutasítani, hanem azt kell megmutatni, milyen úton formálódhatott ki az eszméje, hogyan sikerült befészkelődni a tudatba, és ott „hízásnak indulnia”. Ez a „történelmi visszautasítás” lesz „egyedül végleges”. Átala minden ellenbizonyíték haszontalanná válik, míg nélküle mindig is fennmaradna a kétség, mert mindig is azt kérdeznénk magunktól, nincs-e mégis valami jobb bizonyíték, mint az, amelyet éppen elvetettünk. Így a hit nem lenne gyökerestül kiirtva, és az első adandó alkalommal új hajtásokat növesztene. Nem ezt bizonyítja-e Kant esete? Miután úgy tűnt, hogy

⁴⁴ Göncöl Kiadó Kft, 38-39. o. Horváth Géza fordítása.

⁴⁵ *Hajnalpír*, 96. (in: Friedrich Nietzsche: *Válogatott írásai*, Gondolat, Bp. 1984. Szabó Ede fordítása, 72. o.): „Mostanság Európa különféle népei között talán tíz-húsz millió ember van, aki nem »hisz Istenben« többé – túl nagy kívánság volna, hogy ezek jelt adjanak egymásnak?”

⁴⁶ *Im-ígyen szóla Zarathustra*, Göncöl Kiadó (1988) Dr. Wildner Ödön ford. 114. o.

első *Kritikájával* „széttörte annak a ketrecnek a rácsait”, amelybe az istenhit kényszerített minket, Kant maga is újból visszatért, erkölcstanának posztulátumával, a fogságba, jóllehet korábban ismeretlen erőről és jártasságról tett tanúságot. Egyébként kritikája tökéletlen maradt, mivel megrekedt a spekuláció szintjén, és nem döntésnek volt a folyománya. Kant csak értelmiségi volt, „a filozófia munkása”:⁴⁷ az az ember, aki függetlenné akar válni, akaratának egy aktusával. Mernie kell. Az Istenben való hitnek, főleg ahogy azt a kereszténység véste bele emlékezetünkbe, az a hatása, hogy megszelídíti (zähmen) az embert; szükséges, hogy kitépve belőle ezt a hitet, neveljük is (züchten), hogy végül maga nevelhesse magát. Hirdessük meg tehát bátran „Isten halálát”.

Az „Isten halála” kifejezés a leghagyományosabb teológia részét képezte, s a kálvária drámai eseményének jelölésére szolgált. Nietzsche bizonyára többször is hallotta énekelni, vagy maga is énekelte Luther korálját: „Maga Isten halt meg”. Arról is tudnia kellett, hogyan használta a kifejezést Hegel. „Ez a kemény beszéd egyszersmind a legszelídebb is”, mondta ez utóbbi: megragadta, majd saját gondolatrendszerének alapvető kategóriájává alakította, ahol egyszerre alkalmazta a meghaló és feltámadó Krisztusra, valamint az emberi értelemre, amelynek át kell haladnia a tagadás szakaszán, hogy visszataláljon az egyetemes szellemhez: „spekulatív nagypéntek”, az „elvont Isten” halála, amely szükséges a konkrét Isten életéhez. Ezzel kapcsolatban Hegel Pascalt idézi, aki ezt mondta („egyszerűen empirikus formában”, de Nietzsche-től kevésbé eltávolodott értelemben, még ha tökéletesen más szándékkal is): „a természet olyan, hogy mindenütt egy elveszett Isten nyomait hordozza, mind az emberben, mind az emberen kívül”.⁴⁸ Előfordul ugyanez a kifejezés misztikus írónál is, például Jacob Böhménél vagy Angelus Silesiusnál: a szeretet – énekelte ez utóbbi – „magával vonja Istent a halálba”, „Isten meghal, hogy benned éljen”.⁴⁹ De Nietzsche természetesen nem így érti. Hozzá sokkal közelebb áll Wagner, aki a *Niebelungok* trilógiájában egy isteni dinasztia haláláról beszél. Schopenhauer egy levelében – amelyet talán ő is olvasott – az övéihez hasonló kifejezésekkel fejezte ki magát. Ezt írta Frauenstadtban, 1852. augusztus 21-én:

Az „önmagában vett Dolog” (Ding an sich), számotokra, az abszolútum, az álruhába öltözött ontológiai bizonyíték, amelyen a zsidók Istene lovagol. Ti pedig előtte meneteltek, mint Dávid király a frigyláda előtt, táncolva és énekelve, a dicsőség hangulatában. Mégis, a fentebbi definíció ellenére (a „primitív, örökkévaló lét, amelynek nincs kezdete és nem pusztulhat el”), amelynek megingathatatlanra kellett tennie, Kant szépen kiselejtezte. Én már halott testként örököltem meg, és amikor érzem a szagát, mint az ön levelében, elfog a türelmetlenség.”⁵⁰

Kétségtelen, Nietzsche is emlékszik a szörnyű sikolyra, amely az antik pogányság végét jelképezi: „Meghalt a nagy Pán! Meghalt a nagy Pán!”. Minden bizomnyal olvasta azt a lapot, ahol Heinrich Heine – egyik kedvelt írója – bemutatta a „katasztrófát”, amelybe a német gondolkodás torkollott:

A mi szívünk, mondta Heine szokásos iróniájával, tele van a részvét remegésével, mert maga az öreg Jehova készülődik a halálra. Jól ismertük őt, mióta bölcsőjét ringatták Egyiptomban, ahol az ökrök és isteni krokodilok, a hagymák, az ibiszek és szent macskák

⁴⁷ *Túl jön és rosszon*, n. 211. (in: Friedrich Nietzsche: *Válogatott írásai*, Gondolat, Bp. 1984. Szabó Ede ford. 316. o.)

⁴⁸ Fiatalkori írásaiban és a *Phänomenologie*-ban található (Hyppolite ford., 2. kötet, 270. és 286. o.).

⁴⁹ „Isten maga hal meg bennem, / és mindig mindenestül ő él életemben”: Sík Sándor fordítása, idézi: Söveges Dávid OSB: *Fejezetek a lelkiség történetéből*, 268. o.

⁵⁰ Bossert, *Schopenhauer*, 288. o.

között nevelkedett... Láttuk, amint búcsút mondott gyermekkori társainak, az obeliszkeknek és a nílusi szfinxeknek, majd kicsiny isten-királyyá vált Palesztinában egy szegény pásztor nép köreiben... Később láttuk, amint kapcsolatba lépett az asszír-babiloni civilizációval; lemondott tehát túlzottan emberi ambícióiról, megszűnt haragot és bosszút okádni, legalábbis nem dörgött többé a legkisebb apróságért is... Láttuk, amikor Rómába emigrált, a fővárosba, ahol lemondott mindenfajta nemzeti előítéletéről, és proklamálta minden nép égi egyenrangúságát. Ezekkel a szép mondatokkal szembehelyezkedett az öreg Jupiterrel, és addig intrikált, amíg hatalomra nem jutott, és a Capitolium magasából kormányozta a várost és a világot, *urbem et orbem*... Láttuk, amikor megtisztult, még inkább spiritualizálódott, atyaivá, irgalmassá, az emberi nem jötevőjévé, filantróppá vált. Mindez nem tudta megmenteni!

Nem halljátok a csengőszót? Térdre! Viszik a szentségeket az Istennek, aki haldoklik.⁵¹

Akárki legyen is az elődje, az a jelentés, amelyet Nietzsche tulajdonít az „Isten halála” kifejezésnek, egészen új. Nem pusztán tényállást állapít meg. Nem is siránkozik vagy gúnyolódik. Választást fejez ki. „Mostantól – mondja – ízlésünk dönt a kereszténység ellen, nem pedig az érveink.”⁵² Ez a kijelentés: tett, mégpedig éppoly határozott, éppoly brutális, mint egy gyilkosé. „Isten halála nemcsak szörnyű tény a számára, hanem olyan tény, amelyet ő is akar.”⁵³ „Ha Isten meghalt – teszi hozzá valóban –, akkor mi öltük meg.” „Isten gyilkosai vagyunk.”⁵⁴

Az emberek közül sokan, a nagy tömeg, nem észlel belőle semmit. Bolondnak tartják azt, aki hirdeti nekik az újságot. Ezek a hívőknek és a vulgáris ateistáknak a két széles csoportja. Az elsők semmit sem értenek a hírből, nem is kavarja fel őket. Hitük úgyszólván vakká és süketé teszi őket. Tovább álmodnak egy ébredező világ közepén. A második csoport, amely soha semmiben sem hitt, nagy nevetéssel fogadja a bejelentést. Soha semmi életet nem feltételeztek az érzékelhető világon túl. Nietzsche ki akarja őket ragadni gyanútlanágukból, szeretné, ha észrevennék az ürességet, amely bennük támadt, és erre erőszakkal is rábírná őket. A hívőkkel szemben viszont, ha azok őszinték és egyszerűek, tartózkodóan viselkedik: mintha attól félne, hogy szenvedést okoz nekik, ha túl jól sikerül megérteniük őt. Egyenesen tiszteletteljes velük

⁵¹ *De l'Allemagne depuis Luther*, in: *Revue des Deux Mondes*, 1834, 4. kötet, 408. o. Ez a könnyed gúnyolódó hangnem Nietzsche szokásos tónusának ellenlábasa, jóllehet a két meseszöveg hasonlít, olyannyira, hogy nehezen kerülhető el a közvetlen imitáció hipotézise. Vö. *Szolgálaton kívül*, in: *Zarathustra* (Dr. Wildner Ödön ford. 350): „Midőn ifjú volt, ez a napkeleti isten, akkor még kemény volt és bosszúálló és poklot épített, kedvencei gyönyörűségére.

Végezetre elvéhnedett és megpuhult, és porhanyó és résztvevő szívű lón, hasonlatosabb egy nagyapához, mint egy apához, de leghasonlatosabb egy roskatag öreg nagyanyához.

Ott üle – bánkódván lába gyengeségén –, s egy szép napon megfojtá őt túlságos szájalma.”

Vagy ld. *A bolond, a Vidám tudományban* (ford. Wildner Ödön 105.): „Beszéli azt is, hogy a bolond aznap még behatolt mindenféle templomokba, és ott rázendített a maga Requiem aeternam-jára.”

⁵² *A vidám tudomány*. Baumler téved, amikor ezt írja: „Ahhoz, hogy pontosan értsük Nietzsche attitűdjét a kereszténységgel szemben, nem szabad soha szem elől téveszteni, hogy a döntő mondat, »Isten halott«, történelmi megállapítást jelent.” *Nietzsche, le philosophe et le politique* 1931, 98. o. Nietzsche többet tesz, mint pusztá megállapítást.

⁵³ Jean Wahl, *Le Nietzsche de Jaspers*, in: *Recherches philosophiques*, 6. kötet, 356. o.; valamint *Nietzsche et la mort de Dieu, note à propos de Nietzsche de Jaspers* in: *Acephale*, 1937. január, 22. o.: „Ez a halál nem csupán tény, hanem akarati aktus is.”

⁵⁴ *A vidám tudomány*, n. 125. *A bolond*. (104–105. o.) Az „Istent megölni” kifejezés Max Stirnernél is megtalálható, *L'Unique et sa propriété*: „Valóban meg tud-e halni az Isten-ember, ha csak az Isten hal meg benne? Ahhoz, hogy valóban megszabadulhassunk tőle, nemcsak Istent kell megölni, hanem az embert is!” Azok közül, akik később alkalmazzák a kifejezést, idézzük Miguel de Unamunót, *A tragikus életérzés*, (Európa Könyvkiadó, 1989. Farkas Géza ford. 146. o.): „Mi az, hogy igazság? – kérdezem én is, mint annak idején Pilátus. De én nem azért, hogy megforduljak, és választ sem várva, mossam kezemet” (ti. amiért hozzájárultam Isten megöléséhez saját tudatomban vagy a másokéban.) Montherlant, a licitálás szándékával, ezt írja: „Leszürmi Jézus Krisztust”.

szemben, mintha azt mondaná nekik: Vigyázzatok, hogy amikor kinyilvánítom nektek a titkomat, el ne vegyem a kincseteket...⁵⁵ Ő maga viszont először bolondnak látszik. A rémült vagy gúnyos csodálkozás, amellyel szembesül, kétségbe ejti üzenete felől. Ugyanígy üzenetének a roppant hordereje... „Túl korán érkeztem, mondja magában, még nem jött el az óráim.” Ugyanis „a legfontosabb események következnek be a leglassabban”. Itt ugyanis valóban „szörnyű hírről” van szó, a legszörnyűbb és a legújabb hírről. „Villámnak, dörgésnek idő kell, a csillag fényének idő kell, a tettnek idő kell, ha már meg is tétetett, hogy lássák, hallják.” Évszázadokra, talán évezredekre volna még szükség, mielőtt Isten árnyéka teljesen eltűnik a barlang faláról, ahol a nagy emberi tömegek vegetálnak.⁵⁶

Isten halála! „Ez a roppant esemény még úton van – még nem ért el az emberek füleihez.” „A nap már lenyugodott, de még továbbra is megvilágítja és lángba borítja életünk egét.”⁵⁷ Mégis vannak néhányan, kiemelkedve a nagy tömegből, azok, akik tisztábban látnak: ők megrémülnek. Különös érzés keríti őket hatalmába. Úgy tűnik előttük, hogy „minden dolog elveszítette a súlyát”. Vagy inkább olyan ez, mintha a földi látóhatárról örökre eltűnt volna a nap. „Öreg világunk mindennap egyre homályosabbnak, egyre gyanakvóbbnak, egyre idegenebbnek, egyre elavultabbnak tűnik.” Anélkül, hogy máris pontosan számot tudnának adni maguknak arról, ami történt, már érzik, hogy a talaj alá van ásva lépteik alatt, és már látják a katasztrófát, amely mindent romba fog dönteni, amiből élnek. Mivel csak homályosan értik, miféle büntényről van szó, és hogy maguk is részt vesznek ebben a büntényben, így siránkoznak: „De hogy vittük ezt véghez? Hogy ihattuk ki a tengert? Ki adta nekünk a szivacsot, hogy az egész látóhatárt eltöröljük? Mit tettünk, amidőn ezt a földet eloldoztuk a naptól? Nem estünk-e el folyton? Előre, hátra, oldalvást, minden irányban? Van-e még »fent« és van-e még »lent«? Nem bolyongunk-e, mint egy végtelen semmin át? Nem lehel-e ránk az üres tér? Nem lett-e hűvösebb? Nem jön-e ránk folyton éjszaka, s egyre több éjszaka?”⁵⁸ Egy egészen kis csoport, néhány ritka lélek, akik szívükön viselik az emberiség sorsát, ellenáll a szédületnek. Ők is átélik először, mivel emberek, és mindenkinél jobban felméri a kaland roppant súlyát, valamint a bekövetkező veszteséget. De igen gyorsan úrrá lesznek rajta. Energiájuk felér éleselméjűségükkel. Mivel egyedül ők látnak teljesen tisztán, megértik az elkövetett merénylet tanulságának teljes horderejét, és így a bünt hóstetté alakítják át.

Ezek mutatják be nekünk Nietzsche szándékát – amely szándék nem merül ki teljesen Zarathustrája gögös titkában: „Hogy pedig szívem mélyét kitarjam néktek, barátim: ha volnának istenek, miképpen viselném el, hogy én ne legyek isten!”⁵⁹ Nem is korlátozódik egészen egy Nietzsche-re jellemző attitűd esetére: arra, hogy nemet mondjon mindenre, ami csak drága és tiszteletre méltó volt a szemében, hogy így mindentől megszabaduljon. Charles du Bos, *Napló*-jának egyik lapján, nagyon szerencsésen ismerte fel a nietzschei tagadás egyik fő jelentését. Arra a megállapításra jut, hogy Nietzsche mindenekelőtt azzal a kényelemmel száll szembe, amely nagyon is gyakran takarózik az istenhittel:

⁵⁵ Az első ember, akivel Zarathustra találkozik, amikor lejön magányából, egy aggastyán, aki az erdőben él Istent dicsőítve. „Mit hozol te nekünk ajándékkul?” kérdezi a szent ember a prófétától. Zarathustra így válaszol: „Vajjon mi adnivalóm volna számotokra? De eresszettek el gyorsan, hogy csak ne vegyek el tőletek semmit!” Mikoron azonban egyedül maradt, im-ígyen szóla szívéhez: „Vajjon lehetséges-e? Ez az öreg szent az erdejében még semmit sem hallott volna arról, hogy Isten meghalt?” *Im-ígyen szóla Zarathustra*, Dr. Wildner Ödön ford. 8-10. o. Vö. 348. o.

⁵⁶ *A vidám tudomány*, n. 108. Új harcok: „Buddha halála után még évszázadokig mutogatták árnyékát egy barlangban – a roppant nagy, borzongató árnyat. Isten meghalt: de amilyen az emberi természet, talán még évezredekig lesznek barlangok, amelyekben árnyékát mutogatják. S nekünk – nekünk még az árnyékát is le kell győznünk.” (Szabó Ede ford.)

⁵⁷ *Humain, trop humain*, (Emberi, túlságosan is emberi) I. kötet, 232. o.

⁵⁸ *A vidám tudomány*, n. 125. *A bolond*, n. 343. *Hogy állunk a derűnkkel?* (Wildner Ödön ford.)

⁵⁹ *Im-ígyen szóla Zarathustra*, 114. o.

Isten az, mondhatná Nietzsche, akit megbízunk a feladattal, hogy ellensúlyozza hiányainkat, és magyarázattal szolgáljon ott, ahol mi nem találunk. És éppen ez az oka annak, hogy – a Zarathustrában vagy máshol – oly gyakran ismétli: „Nem tudják, hogy Isten meghalt...” Az Isten eszméje elleni támadást itt főleg az a könnyelműség indokolja, amelyre ez az eszme feljogosít minket. Nietzsche olyan ember, aki szünet nélkül mondja nekünk (és sokkal mélyebb síkon, mint a következő kérdés: Meddig mehet el az ember?): „Ó ember, meddig tudod elviselni ezt vagy azt a csapást; el tudod-e viselni végül azt a csapást, hogy az abszolút kifosztottság legyen a részed? És ezen túl... tudod-e ízlelni, érezni a kifosztottságban a teljesség maximumát?”⁶⁰

Zarathustra valóban ezt mondja tanítványának: „Bensőd gyáva ördöge, aki szereti kezét összetenni, és több kényelemre vágyódik – ez a gyáva ördög suttogja füledbe: »van Isten«”.⁶¹ Bátorságra van szükség, ha el akarjuk háritani indítványait, és mégis „tartani akarjuk magunkat”. De „tartani magunkat”, ez egyben növekedést is jelent. Nietzsche nem valamiféle új sztoicizmushoz ragaszkodik. Ha eltökélten „Isten nélkül”⁶² akar boldogulni (ez a kifejezés, amely nagy karriert fut majd be Szovjet-Oroszországban, tőle származik), ez nem jelenti, hogy inkább megmerevedik egy bevallatlan nyomorban, mint hogy egoista élvezetekre hagyatkozzon. Ha előbb ösztönös lázadás volt is benne, végeredményben „egy fáradtságos, kockázatokkal teli hódítás eredményének”⁶³ látszik előtte az ateizmus. „Ha Isten halálát – mondja – nem roppant lemondásként és magunkon aratott folytonos győzelemként éljük meg, akkor drágán kell megfizetnünk ezt a veszteséget.” Van nála, jegyzi meg Jaspers, „egyfajta egyetemes tagadás, egy határtalan elégedetlenség a lét minden vonatkozásával szemben, s ennek az elégedetlenségnek és tagadásnak a nyomása akkora szenvedéllyel, az áldozat akkora akarásával hat, hogy úgy tűnik, ugyanabból a mélységből ered, mint a próféták nagy vallásai és hite.”⁶⁴ Így tehát pozitív lendületté alakul át, és nagyságnak kijáró hódolatot kelt bennünk. „Ugyan mi volna teremteni való, ha léteznének istenek!” – mondja még Zarathustra.⁶⁵ Az emberiségnek, megfosztva Istenétől, akiben nyugodott, akire hagyatkozott, ezután haladnia, emelkednie kell. Rákényszerül, hogy alkosson. „Mióta nincs többé Isten, elviselhetetlenné vált a magány; *kell*, hogy a felsőbbrendű ember munkához lásson.” Magából – a semmiből – kell hogy merítse azt, amivel felülkerekedik az emberiségen, lábba kell, hogy tapossa saját fejét, és túl kell lendülnie saját árnyékán...⁶⁶ A kitarás próbája, amelyre ítélte magát, megmutatja neki – miközben megvalósítja – saját istenségét. Isten meghalt, éljen a felsőbbrendű ember! Ugyanaz az erőfeszítés egyszerre haladja meg a lelkiismeret-furdalást és a kétségbeesést:

...Hogyan vigasztalódunk, mi fő-főgyilkosok? A legszentebb és leghatalmasabb, ami kincse a világnak eddig volt, elvérzett kezeink alatt – ki törli le rólunk ezt a vért? Mily engesztelő ünnepeket, mily szent játékokat kell majd kitalálnunk? Vajon e tett szerencsétlensége nem túl nagy-e számunkra? Nem kell-e magunknak is isteneknek lennünk, hogy hozzáillőknek találtassunk? Nem volt ennél nagyobb – s bárki születik utánunk, e tettért külön történelembe tartozik, mint aminő volt eddig minden történelem!...⁶⁷

⁶⁰ *Extrait d'un journal*, 177-179. o.

⁶¹ *Im-ígyen szóla Zarathustra*, 244. o.

⁶² I. m., 141. o.

⁶³ A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, (Louvain, 1942), 354. o.

⁶⁴ Karl Jaspers, *Nietzsche* (Berlin, 1936).

⁶⁵ *Im-ígyen szóla Zarathustra*, 115. o.

⁶⁶ Vö. Gustave Thibon, *Nietzsche et saint Jean de la Croix*, Études carmelitaines, 1934. október, 62. o.

⁶⁷ *A vidám tudomány, A bolond* (Wildner Ödön ford. 142. o.).

Ez előtt a távlat előtt a „szabad szellemek” ujjonganak. Az effajta kinyilatkoztatás számukra valóban „a vidám tudomány”. Elragadtatott szemükben a szörnyű alkony valóban hajnalpír lesz. Átérik a diadalmas érzést, hogy „felszabadult emberek, akik számára többé semmi sem tilos”.⁶⁸ „A legnagyobb veszedelem”, amely fenyegette őket, elhárult az útjukból.⁶⁹ Istennek ez a bomlófélben levő hullája nem a halál jele számukra, hanem egy gigantikus vedlése. Istent az emberben találjuk fel, túl jón és rosszon. Ez a heroikus döntés hatalma! Megfordult általa a tények jelentősége. Végre mindörökre elmúlt „a természetellenességnek és az emberiség megerőszakolásának húsz évszázada”. Kezdődhet a fenséges kaland:

...A régi isten halálának híretől megvilágosodunk, mint egy új hajnalhasadás által... Szívünk túlrad a hálától, ámulattól, sejtéstől, várástól, – végre újra szabadnak látjuk a látóhatárt, s még ha nem is volna világos, hajóinknak újra szabad kifutniok, minden veszedelemmel dacolva; a megismerőnek minden tette szabad ismét, a tenger, a *mi* tengerünk újra nyíltan áll előttünk, talán még sohasem volt ennyire „nyílt tenger”.⁷⁰

„Magam vagyok megint és magam akarok lenni – mondja Zarathustra –, magam a tiszta éjszakával és szabad tengerrel”.⁷¹

IV. Az ember szétbomlása

A líraiság hasonló kitörése, efféle nagyszerű ígéretek kíséretében, ragályos. Az Istentől való megszabadulás szükséglete, amely már az előző nemzedékekben is munkált, Nietzsche óta minden korábbinál jobban kínozza a lelkeket, akik egyáltalán nem nemesség nélkül valók, és akik elsőként utasítanak el egy vulgáris és önelégült ateizmust. Ez a szükséglet inspirálja, többek között, Dietrich Heinrich Kerler gondolkodását, amikor kijelenti: „Még ha matematikailag tudnák is bizonyítani, hogy Isten létezik, én nem akarom, hogy létezzék, mert korlátozna a nagyságomban”.⁷² Martin Heidegger sem éri be Isten tagadásával: számára szükséges, hogy meghaladja az efféle tagadást, hogy tökéletesebben ki tudja küszöbölni a határozott visszatérés minden kockázatát, miközben elutasítja még az Isten problémájával való foglalkozást is. Max Scheler pedig egy Németországban minap nagy visszhangot keltő tanulmányban „posztulatív ateizmusról” beszélhetett, mint a modern ember lényegi jellemvonásáról.

Valóban, még mindig sokan gondolják – többé vagy kevésbé zavarosan – Feuerbachkal együtt, hogy „Isten létének vagy nemlétének kérdése egyben az ember nemlétének vagy létének kérdése is”. Így Nikolaj Hartmann, aki azt állítja, hogy ha lenne Isten, akkor az ember „mint etikai lényeg, mint személy” megsemmisülne. Sokan gondolják Nietzschével, hogy „talán attól kezdve emelkedik majd egyre magasabbra az ember, amikor már nem folyik bele Istenbe”.⁷³ Így Emil Bergmann bejelenti, lovas-nyelven, hogy „állattenyésztést nemcsak állatokkal lehet művelni, hanem az Ember-Istennel is.” Valamennyien Prométheuszban látják elődjüket, aki számukra „az első mártír”.⁷⁴ Magukra ismernek ebben az emberben, aki hősiiesen szembefordult az istenekkel. A maguk részéről „meg akarják ölni Istent”, hogy az ember éljen, mégpedig

⁶⁸ *Midi et éternité*, 1888, in: *Volonté de puissance* (A hatalom akarása), 381. o.

⁶⁹ *Im-ígyen szóla Zarathustra*, 4. rész (Wildner Ödön ford. 385. o.).

⁷⁰ *A vidám tudomány, Hogy állunk a derűnkkel?* (Wildner Ödön ford. 244. o.)

⁷¹ *Im-ígyen szóla Zarathustra*, 216. o.

⁷² Levél Max Schelerhez.

⁷³ *A vidám tudomány*, 285. *Excelsior*, in: Friedrich Nietzsche: *Válogatott írásai*, 194. o. Szabó Ede ford.

⁷⁴ Marx, *A démokritoszi és epikuroszi természetfilozófia különbsége* in: MEM 40. kötet, 168. o.

teljesen emberi, sőt „emberfeletti” életet; az ateizmus pedig számukra annak a magas eszménynek a nélkülözhetetlen alapja, amelyet az embernek kínálnak: akár az ésszerűség és a szeretet eszménye, akár az erőé és a heroikus életé. Jóllehet később mindenben különbözhetnek egymástól, sőt engesztelhetetlen harcot vívhatnak egymással, kezdetben mégis egyetértenek a visszautasítás közös akaratában.

Hogy céljukhoz érjenek, valamennyien bőségesen használják mindazokat a segédeszközöket, amelyeket a történész- és gondolkodó-nemzedékek felhalmoztak: a dialektika, a genetikai analízis, a pszichológia, a szellemtörténet, a vallástudomány eszközeit. Ez a hatalmas munka, háromnegyed részt ezer elfogultságtól meghamisítva, egész arzenált biztosít nekik. De szemben azok sokaságával, akik előkészítették munkájukat, ők nem szívesen törődnek azzal, hogy az értelmiségi türelmes módszerével járjanak el. Ennél aktívabb út vonzza őket. Vajon már Feuerbach nem mutatta-e meg nekik, hogy a hegeli szintézis „a klasszikus filozófia végét” jelezte?⁷⁵ Ő maga azonban, jóllehet „a régi filozófia valódi legyőzője” volt, „mindig is filozófus maradt”. Ahogy majd Dühring mondja,⁷⁶ „csak lassacskán és fáradságosan sikerült kiűznie természet szerint nagylelkű véréből azt az egyetemi mérget, amelyet a hegeli fertőzés juttatott bele”. Anélkül, hogy sajátjaként vallotta volna, mint Hegel, a közmondást: „Minerva madara csak az est beálltával jelenik meg”, azt válaszolta fiatal tanítványainak, akik sürgették, ahogy mi is láttuk, hogy a közvetlenebb cselekvésben is részt vegyen velük együtt: „Még nem jutottunk elég messzire, hogy az elméletet felválthassuk a gyakorlattal.”⁷⁷ De hamarosan, mesterénél „realistább” módon értve az embert,⁷⁸ Marx készült bejelenteni a kölcsönös összefüggést spirituális elidegenedése, valamint időbeli és társadalmi elidegenedése között, vagyis Isten elvesztését a vallás által és ennek kiaknázását a többi ember részéről. Visszautasítva tehát, hogy továbbra is „a spekulatív fogalom” alatt „poshadjon”, bejelentette: „Nem a kritika, hanem a forradalom a történelem motorja”,⁷⁹ hogy végül is kihirdesse híres jelszavát: „A filozófusok a világot mostanáig csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk.”⁸⁰ „A néhai filozófia”, mondja majd Engels a maga részéről. És azóta minden valódi marxista, aki Marxhoz és Feuerbachhoz hasonlóan elfogadta magának Hegel véleményét saját művéről, és levonta belőlük a következtetéseket, megvetéssel hagyja a rendszereket „a tanároknak”, hogy maguk a közvetlen cselekvést készítsék elő.⁸¹ Ami Nietzschehöz illik, nem filozofált-e ő is a maga módján „kalapácsütéssel”, széttörve minden spekulációt, hogy az élet győzelmét biztosítsa? Nem vetett-e meg ő is minden „tanáros filozófiát”? Hogy meghalljuk, nem késlekedhetünk tovább azzal töltve az időt, amit „a felsőbbrendű tanítás visszakerődői”, a filozófia vulgáris „munkásai”, vagy ahogy Wagner mondta, „a filozófia hordárai” az „igazság keresésének” hívtak.

Többé nem kell a valóságot szemlélni, hogy felfedezzük a lényegét, sem pedig alávetnünk magunkat valamely tárgynak. Vessük el, mondja, „ezt az utolsó szolgálatot”. „Az igazság világát leromboltuk”; „semmi sem igaz”.⁸² Magának az igazságnak az eszméje vajon nem a

⁷⁵ Vö. Engels híres művének címét. Már Heinrich Heine így írt: „Filozófiai forradalmunk véget ért: Hegel bezárta ezt a nagy kört.” *Revue des Deux-Mondes*, 1834, IV. kötet, 674. o.

⁷⁶ Dühring, *Cursus der Philosophie* (1875), 486. o.

⁷⁷ Levél Ruge-nek, 1843. március 13. és június 20. (Cornu, *La jeunesse de Karl Marx*, 248. és 265. o.)

⁷⁸ Marx levele Engelshez (Lasalle ellen).

⁷⁹ (Nem publikált) tanulmány 1845-46-ból a *Német ideológiáról*. Kevéssel előbb azt írta, hogy az elméleti probléma megoldása maga is a gyakorlati cselekvés feladata (kézirat 1844-ből a *Politikai gazdaságtanról és a filozófiáról*).

⁸⁰ *Tézisek Feuerbachról*, 11. tétel. in: MEM, 3. kötet, 10. o.

⁸¹ A marxizmus szerint, mint tudjuk, a valláskritikát és a forradalmi cselekvést egyidejűleg kell gyakorolni: a lelki és a társadalmi forradalom összekapcsolódik. Egyedül a kommunizmus valósítja meg az ateizmust, azonban az ateista propagandának szintén kísérnie és támogatnia kell, kezdetől fogva, a kommunizmus megvalósításának törekvését. Az ateista ideológia lényeges a Párt számára, még akkor is, ha egyéneknél megtűri kebelén a hívőket.

⁸² *Volonté de puissance* (A hatalom akarása), 2. kötet, 45. o. (1884)

halott Isten árnyéka? És vele szemben „talán a hazugság isteni dolog? ... Talán a hazugságnak, egy jelentés mesterséges bevezetésének értéke lenne, értelme és célja?” Mindenesetre a tisztánlátás kultuszának fel kell váltania az igazság keresését. Menjünk a végéig annak, amit tagadásunk magával von, legyünk következetesen hűek választásunkhoz. Ha Isten valóban halott, akkor az „értelme”, „igazság”, „erkölcs” csak hamis istenségek lehetnek, amelyek csak Isten által léteztek. Itt van hát az „alkonyuk” ... „Agresszív visszautasítása ez a létezés törvényének, egy emberen kívüli rendnek, egy koherens világegyetemnek”, „az *akarom*-ot megelőző ontológiai összhangnak”; az értelmesnek, a végső okoknak, egy abszolút gyakorlati rendnek a gyűlölete: mindezt magával vonja az az elhatározás, hogy megöljük Istent. Többé nincs más önmagában vett érték, mint az objektív lényeg. Nem is kell, hogy legyen. Mennyire abszurd dolog alávetnünk magunkat egy törvénynek! A „tisztá megismerés”, a „szepőlтелен megismerés” hamis eszme, jobban mondva: képmutató eszme, melyet a tehetetlenek alkottak meg.⁸³ Élni kell. De „élni annyi, mint feltalálni”. Értékelni kell. De „értékelni annyi, mint teremteni”.⁸⁴ Feltalálás, teremtés: ez tehát az a két szó, amely ezentúl meghatározza a valódi filozófia feladatát. A filozófia „korának rossz lelkiismerete kell hogy legyen”. Felforgatja a kapott értékeket, lerombolja és széttöri azokat, hogy újakat támasszon belőlük, és újjáalakítsa azokat saját gusztusa szerint. Ez a feladat pedig, amelyet mindig meg kell majd újítani, nemcsak gondolatban zajlik: a filozófia „borzasztó robbantó anyag, amely mindent veszélybe dönt”; ő az „erőszakos ember, a kultúra cézári teremtője”; „az a küldetése, hogy parancsoljon és törvényeket alkosson, kutatása teremtés, teremtése törvényalkotás, az igazságra törekvése hatalomra törekvés”.⁸⁵

Jóllehet más módon és más cél érdekében, Nietzsche híve tehát éppoly forradalmár, mint a marxista.

Láthatjuk, hogy ezen feltételek között a tudatban kialakult dráma gyorsan kifejlődött, egészen odáig, hogy véres drámává vált odakint. Nietzsche ezt előre bejelentette. Inkább prófétává tették egy örület által sakkban tartott szellem felvillanásai, mint ahogy a túlságosan ésszerű előrelátás lett volna rá képes. „Megígérem – mondta tiszta elméjű korszakának vége felé –, hogy eljön egy tragikus korszak.”⁸⁶ „A pusztítás, rombolás, fölfordulás hosszú időszaka küszöbön áll”, „olyan háborúk lesznek, amelyeket még nem látott a világ”, „Európára hamarosan árnyékok borulnak”, „fekete dagálynak” leszünk tanúi.⁸⁷ ... „Készülőben van, hála nekem – írta még –, egy olyan katasztrófa, amelynek tudom a nevét; a nevet, amelyet nem mondok meg... Az egész föld vonaglni fog.”⁸⁸

Röviden – vonja le a következtetést –, „ez lesz a nihilizmus eljövetele”.⁸⁹

Mindez azonban csak a hatás, egy sokkalta mélyebb, belső válság megnyilvánulása. „A gondolat ugyanis megelőzi a cselekvést, miként a villám a mennydörgést.”⁹⁰ „Az események a szellem valóságában azt megelőzően mennek végbe, hogy megnyilvánulnának a történelem

⁸³ *Im-ígyen szóla Zarathustra*, 168. o.

⁸⁴ *Im-ígyen szóla Zarathustra*, 77. o. (Dr. Wildner Ödön ford.)

⁸⁵ *Ecce homo. Par-delà le bien et le mal (Túl jön és rosszon)*

⁸⁶ *Ecce homo*

⁸⁷ *A vidám tudomány*, 343. *Hogy állunk a derűnkkel?* (244. o.)

⁸⁸ *Volonté de puissance (A hatalom akarása)*: „Amiről beszélek, az a következő két évszázad története, a nihilizmus eljövetele. Már ma mesélhetjük ezt a történetet, mivel személyesen a Szükséget látjuk itt munkálkodni. A jövő máris számtalan jellel szól hozzánk; mindaz, amit szemünk lát, az elkerülhetetlen hanyatlásról beszél; fülünk elég érzékennyé vált, hogy meghallja a jövőnek ezt a zenéjét. Egész európai civilizációnk az aggódó várakozás állapotában van, évtizedről évtizedre halad a katasztrófa felé, nyugtalan, feltartóztatlan mozgással, amely egyre inkább gyorsul, mint az a folyó, amely torkolata felé tart, és nem gondolkozik többé, fél gondolkodni.” (La pensée allemande ... 167. o.)

⁸⁹ Levél Overbecknek, 1887. április 16. és Brandès-nek, 1888. november 20.

⁹⁰ Heinrich Heine, i. h., 677. o.

külső valóságában”, és ami ma történik, „nem lepi meg azokat, akik figyeltek a szellem mozdulásaira”. Volt valami megrendült és tönkrement dolog az ember lelkében, még mielőtt történelmi értékei megrendültek és tönkrementek volna. „Isten halálának” szükségszerűen megvolt a maga végzetes visszahatása. Annak vagyunk tanúi, amit Nikolaj Bergyajev, maga is „prófétái” tehetséggel megáldva, egyszersmind azonban egzakt diagnosztika kíséretében „a humanizmus önrombolásának” nevezett. Annak a tapasztalati igazolásánál tartunk, hogy „ahol nincs Isten, ott ember sincs”.

Valóban, mivé váltak ennek a humanizmusnak a fennkölt törekvései, nemcsak a tények, hanem hívei gondolatainak a világában is? Mivé vált ennek az ateista humanizmusnak az embere? Olyan lényé, akit alig merünk többé „lénynek” nevezni. Olyan dologgá, amelynek többé nincs belseje, sejté vált, amely egészen elmerül egy változástól forrongó tömegben. „Társadalmi-és-történelmi-ember”, akiből semmi sem maradt, csak pusztá absztrakció, kívül a társadalmi viszonyokon és az állandóság helyzetén, amely által meghatározta magát. Nincs benne tehát többé sem állandóság, sem mélység. Nem kell többé valami sértetlen magányt keresni benne, nem kell azt állítani, hogy olyan értéket fedeztünk fel benne, amely tiszteletet parancsol mindenki előtt. Semmi sem áll annak az útjában, hogy anyagként vagy szerszámként használjuk, akár egy eljövendő társadalom érdekében, akár azért, hogy már a jelenben biztosítsuk egy kiváltságos csoport uralmát. Annak sem áll semmi az útjában, hogy eldobjuk mint használhatatlant. Egyébként egészen különféle, sőt ellentétes figurákon ismerhető fel, attól függően, hogy például a biológiai vagy gazdasági magyarázat rendszere uralkodik, avagy attól, hogy hiszünk-e vagy nem abban, hogy az emberi történelemnek értelme és célja van. Mindezek a változatok azonban ugyanazt az alapvető jelleget rejtik, illetve ugyanazt a hiányt állapíthatjuk meg bennük. Ez az ember szó szerint felbomlott. Akár a mítosz nevében, akár a dialektika nevében teszi: amikor elveszíti az igazságot, elveszíti önmagát is. A valóságban nincs többé ember, mivel nincs többé semmi olyan, ami az embert meghaladná.

Ne beszéljünk csak kudarcról. Ne is vádoljunk bizonyos durva torzulásokat, amelyek túlságosan is valóságosak és túlságosan is evidensek. Nem örökölte Marx minden utódja az ő lángeszét. Nietzsche utódai még sokkal vegyesebbek, és kétségtelen, hogy a Zarathustra prófétája, számos okból kifolyólag, ma elsőként átkozna meg sokakat azok közül, akik rá hivatkoznak.⁹¹ A rajta esett torzítások azonban gyakran nem annyira árulásoknak, mintsem végzetes romlásnak tulajdoníthatók.⁹² Az ateista humanizmus csak csődbe torkollhatott. Az ember csak akkor önmaga, ha arcát isteni fény világítja meg. *Divinitas in luto, tanquam imago in speculo refulget.*⁹³ Ha eltűnik a Fényforrás, a visszfény is rögtön elmosódik. „Elég, ha leromboljuk, mindabban, ami világunkban történik, az örökkévalóhoz való viszonyt, vele együtt pusztul ennek a világnak minden mélysége és minden valóságos tartalma is.”⁹⁴ Isten az ember számára nemcsak norma, amely kötelezi és – irányítva őt – felemeli: ő az Abszolútum, aki megalapozza, a Szerető, aki vonzza, az Odaát való, akinek létét köszönheti, az Örökkévaló, akitől azt az egyedüli légkört kapja, amelyben lélegezni tud; ő valamiképpen az a harmadik dimenzió, amelyben az ember mélységére talál. Ha az ember magát tekinti saját istenének, ideig-

⁹¹ A *Mythe du XXe siècle* című műben Alfred Rosenberg Nietzschének követeli, egyéb értelmezésekkel szemben, a nemzeti szocializmus inspirálását. Hasonlóképpen Bauemler és mások.

⁹² Vö. Jean Wahl, *Le Nietzsche de Jaspers*, in: *Recherches philosophiques*, 6. kötet, 362. o. Magyarázatra lenne szükség annak a visszaélésnek a lehetőségéről, amelyet Németországban Nietzsche nevével elkövettek. Ugyanis magának Nietzschének a gondolatai tartalmazzak valamit, ami – jogosan vagy jogtalanul – magyarázattal szolgálnak annak lehetőségére, hogy hamis ideológiák útját készítse elő. Ez történik különösen a spengleri olvasatban. A Nietzsche kapcsán elkövetett visszaélések elleni kritikát olyan kritikával kellene kiegészíteni, amely magát Nietzschét bírálja, mint mélységesen történelmi eredetét az általa gyakorolt befolyásnak.

⁹³ Francon (†1130), *De gratia Dei*, I.2 (P. L., 166, 725.)

⁹⁴ Dietrich von Hildebrand, *Le mythe des races*, in: *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1937, 143. o.

óráig azt az illúziót táplálhatja, hogy felemelkedik és felszabadul: múló elragadtatás! A valóságban Istent alacsonyítja le, és rövidesen ő maga is lealacsonyodik. A Sors hajdani erői, melyeket a kereszténység elűzött, rövidesen újra ránehezednek. Ha néhányan végtelen paradicsomról álmodnak, akkor mások, akik élesebben látnak, nem késlekednek emlékeztetni őket, hogy ezt a Sorsot nem lehet legyőzni, mivel ez áll mindennek a kezdeténél és végénél, és az ember egyedüli erőforrása az az erőfeszítés marad, hogy „lelkésítő gondolattá” alakítsa át, meggyőzve magát arról, hogy a részét képezi;⁹⁵ erőfeszítéseket téve, hogy szeresse: *ego Fatum – amor Fati*. Ha megmámorosodnak egy élettől, amelynek a nedvei előttük mindenhatónak tűnnek, szüntelenül magasabb győzelmek díjának, valamelyikük – mivel belátta, hogy „az emberi életet alapjában a semmi jellemzi” – rövidesen megmutatja nekik, hogy kudarcuk már a lényegükbe van írva, hogy nem többek, mint „halálra-való-létezők”... (Heidegger)

„Óh, ég fölöttem! – kiált az ember illúziójának idején –, te tiszta! Te magas! Az nékem tisztaságod, hogy nincs örök értelem-pók, és értelem-pókháló: táncter vagy nékem isteni véletlenek számára, hogy isteni asztalom vagy isteni kockák és kockavetők számára.”⁹⁶ Vagy egy másik álmában: „Óh, föld, előttünk! Szabadulás és egyesülés földje! Ígéret földje prométheuszi törekvéseink számára! Mostantól számunkra az a te szépséged, hogy nincs többé ég fölötted, amely igában tartana minket, nincs örök szabály, amely képes lenne megbéklyózni emelkedésünket! Hanem egy nap kezdődik, amely a kiengesztelődés napja lesz, és megjelöli a történelem végét, amikor az ember és a természet menyegzőjét ünnepelheti!” Nem látja, hogy Az, akit így káromol és exorcizál, valójában minden erejének és nagyságának a forrása. Tökéletes egyenjogúságról szóló álmai végén nem észleli, hogy fenyegető közelségben van a szolgaság.⁹⁷ Tragikus félreismerés, amely még kétségtelenül nem szűnt meg halálos gyümölcsöket teremni.

* * *

Voltak és még ma is vannak az ateista humanizmusnak más formái is azokon kívül, amelyeket röviden bemutatunk. De a lelkek mélyén jelenleg kifejtett hatásuk arányát tekintve (ha eltekintünk a pozitívizmustól) ezentúl nem kell számolnunk velük. Nem mintha hatásaik nem lennének még mindig óriásiak, és nem hallanánk még sokáig a visszhangjukat. De a jelen világban többé nem képviselnek teremtő erőt. Kritikai ateizmus, liberális ateizmus, Isten mellözése vagy laicizmus... – megannyi jellemvonása egy haldokló kornak. Gyakran számos keresztény eredetű értéket őriztek, akár csak a deizmus, amelynek örökébe léptek, de mivel elvágta ezeket az értékeket forrásaiktól, azok képtelenné váltak saját erejük és hiteles egyenességük szerinti fenntartására. Szellem, értelem, szabadság, igazság, testvériség, igazságosság: ezek a nagy dolgok, amelyek nélkül nincs valódi emberség, amelyeket az antik pogányság megsejtett és a kereszténység megalapozott, gyorsan irreálisakká válnak, mihelyt nem látszanak többé Isten kisugárzásának, mihelyt az élő Istenbe vetett hit nem táplálja többé nedveivel. Üres formákká lesznek. Rövidesen nem jelentenek többet, mint élettelen eszmét, amelyre a hazugság leselkedik, és amelyre még jobban illik Péguy szörnyű mondása a kantizmusról: „a kantizmus keze tiszta, csak éppen nincs keze”. Isten nélkül maga az igazság és az igazságosság is bálvány lesz. Túlságosan is tiszta és sápadt bálványok, szemben az úton-útfélen feltámadó hús-vér bálványokkal; túlságosan elvont eszmék, szemben a nagy kollektív

⁹⁵ Nietzsche, *A hatalom akarása*, n. 636, 637, 639.

⁹⁶ Nietzsche, *Im-ígyen szóla Zarathustra*, (Dr. Wildner Ödön ford.), 224. o. Vö. még: „Te pók, miért szövöd hálódát körülöttem?” Vö. Betz fr. fordítása, függelék, n. 47.: „Abban, hogy a világot mint a jón és a rosszon túl lévő isteni játékot tekintem, a Védák és Hérakleitosz filozófiája az elődeim.” (308. o.)

⁹⁷ „A határtalan szabadságból indulva határtalan zsarnokságba jutok”, mondja Csigaljev, a forradalmi elmélet kialakítója Dosztojevszkij *Ördögösök* című regényében. Mennyi minden ad igazat ennek a mániákusnak!

mítoszokkal, amelyek felébresztik a leghatalmasabb ösztönöket is. „Csíráatlanított búza”, mondták. Ugyanígy ennek a modern társadalomnak a világi jellege is – jóllehet gyakran önmaga ellenére – a nagy forradalmi rendszereknek vetett ágyat, amelyek most lavinaként árasztanak el minket.

Ezek a nagy rendszerek, mielőtt társadalmi vagy politikai tényé válnának, előbb életelvekként működnek. Szellemi hatásuk nem volt nemesség nélkül való. Az igaz megérzések nem hiányoztak belőlük. Törekvésük nem pusztán utópia. A bírálatok, amelyekből kiindulnak, gyakran átütő erejűek, kegyetlenül élesek pontosságukban, egyes megvalósulásaik pedig tekintélynek örvendenek, számos elragadtatott tekintet előtt álcázva azokat a borzalmakat, amelyeknek az árán létrejöttek. Célunk nem az volt, hogy elvitassuk mindezt, sem pedig hogy primer elemzésüket adjuk, hanem csak az, hogy napvilágra hozzuk azt a szenvedélyes tagadást, amely az alapjukat képezi és amely jóvátehetetlenül megmértelyezi őket. Igaz, az általuk megtámadott problémák túlságosan is valóságosak, és távol áll tőlünk, hogy kihasználva tehetetlenségüket, emberileg, vizsgálatuk kizárásával megoldjuk őket. Nem pusztán társadalmi problémák, hanem lelkiek is, sőt azok mindenekelőtt. Az általuk kiokádott világnak ugyanis általában nincs joga arra, hogy kereszténynek nevezze magát, hacsak nem kizárólag szociológiai értelemben, és az általuk elvetett Isten általában csak karikatúrája annak az Istennek, akit mi imádunk.⁹⁸ Az is biztos, hogy sokan azok közül, akik elszenvedik vonzerejüket, nem érzékelik annak tartalmát; nem akarnak mást látni benne, mint időleges szervezeti formákat, amelyek fenntartják a vallási problémát, vagy néha megoldják azt a maguk számára, más irányban. Milyen kevesen ismerik fel azokat a mély mozgásokat, amelyek okozzák őket! Egy felbomló intézményt egyébként nem kell *a priori* elutasítani. Az a tagadás, amelyet láttunk, nem kevésbé alapvető tényezője; túlságosan is alapvető ahhoz, hogy a történelem vagy a gondolkodás véletlenei rövidesen kiküszöböljék. Ha egyik formájában vereséget szenved, feltámadhat egy másikban, és megújíthatja erejét, köszönhetően az előre nem látott interferenciáknak. Továbbra is beléütközünk. És ameddig fenyeget, magát az embert fenyegeti.

Miután megállapította azt a diagnózist, amelyre az imént hivatkoztunk, Nikolaj Bergyajev korunk számára „a Reneszánsz végét” jósolta meg, valamint a középkor valamilyen formában történő visszatérését. „Új középkor”? A hipotézis egyáltalán nem kizárt, de a megfogalmazás kétféle is jelenthet. A múltba, a történelmi középkorba ugyanis két dolog vegyült bele: a barbárság és az egyház, amely utóbbi megpróbálta nevelni a barbárokat, megtérítve őket Istenhez. Ha a barbársághoz térünk vissza, ez kétségtelenül nagyon is különbözni fog a régítől, de kétségtelenül sokszorosán kíméletlenebb, technikaibb és centralizáltabb barbárság is lesz, meggondoltan embertelen barbárság? Vagy pedig vissza tudunk-e térni, szintén nagyon is eltérő körülmények között, elmélyült lelkiismerettel és szabadabb, nagyszerűbb fejlődést elősegítve, Istenhez, akit az egyház változatlanul kínál nekünk, az élő Istenhez, aki a maga hasonlatosságára alkotta az embert? Ez az a nagy kérdés, túl minden sürgető problémán, amelyhez korunk elérkezett.

2. fejezet: Nietzsche és Kierkegaard

Azok között az idegen nyelvű művek között, amelyek a legújabb fordítások révén hozzáférhetőkké váltak az olvasó számára, kettő van, ami különösen is fontos, mégpedig nem

⁹⁸ Jacques Maritain éppen így ír az ateista kommunizmus kapcsán: „A kezdeteknél, és pedig mindenekelőtt egy elveihez hűtlenné vált keresztény világ hibájából, súlyos nehezteléssel találkozunk a keresztény világgal szemben – és nem is pusztán a keresztény világgal szemben, hanem (és ez a tragédia) magával a kereszténységgel szemben is, ami pedig meghaladja a keresztény világot, és nem keverhető össze vele... Neheztelés azokkal szemben, akik nem tudták megvalósítani az igazságot, amelynek hordozói voltak, neheztelés, amely egyenesen ennek az igazságnak szól.” *Humanisme intégral*, 49. és 52. o.

pusztán belső értékei miatt, hanem abból a világosságból kifolyólag, amellyel korunk magyarázatához járul. Mindkettő már régi mű, mivel az egyik néhány év híján egy évszázada íródott, a másik pedig hetven éve. Az első a *Post-scriptum aux miettes philosophiques (Utóirat a filozófiai töredékekhez)* Kierkegaardtól. A második Nietzsche műve, *A tragédia születése*. Mindkettő olyan elmékedéseket sugall, amelyek – Nietzsche kifejezésével – talán „alkalmatlanok”, de nem veszítették el aktualitásukat, és véletlen társításuk, valamint ellentétes voltuk mintha még tovább növelné az értéküket.

I. A tragédia születése

Amikor Franciaország és Németország között 1870 nyarán kitört a háború, az ifjú Friedrich Nietzsche, akit nem sokkal azelőtt a bázeli egyetemre neveztek ki, és ezért svájci állampolgár lett, előbb úgy gondolta, hogy ez a konfliktus őt egyáltalán nem érinti. De gyorsan megváltoztatta véleményét, s mivel törvényesen nem vállalhatott katonai szolgálatot, egy kórházban helyezkedett el. Magával vitte Elzász és Lotharingia útjaira a görög civilizációról elmékedő nagy művének első fogalmazványait is. Ebből két vázlat már ismert volt Bázelen tartott két előadása nyomán: az egyik januárban a görög zenedrámáról szólt, a másik februárban *Szókratészről és a tragédiáról*. A mű „a wörthi csata ágyúdörgése közepette” érlelődött, majd pedig „Metz falai alatt, hideg szeptemberi éjszakákon”.⁹⁹ Amikor visszatért a háborúból, és magához tért az ott elkapott betegségből, még az egész 1870–71-es telet végigdolgozta rajta. Ezúttal ezt a nevet szánta neki: *A görög Derű*. Végül is csak egy töredékét fejezte be, amelynek a címe – egy sor próbálkozás után¹⁰⁰ – ez lett: *A tragédia születése a zene szelleméből*. Nehezen talált hozzá kiadót. A mű 1871 decemberében jelent meg a zenei művek kiadására vállalkozó Fritzschnél, és teljesen visszhangtalan maradt. Megjelenése sokkal inkább ártalmára szolgált az ifjú filozófus karrierjének, mintsem hasznára. Csak néhány közeli barátja értékelte. Sokan azok közül, akikhez a szerző fordult és akikre megírás közben gondolt, nem tudták felbecsülni a jelentőségét.

A tragédia születése zseniális mű. „Rejtélyes, botrányos és csodálatra méltó könyv”, mondja Andler.¹⁰¹ Ernst Bertram pedig: „talán a legmélyebb, a legtisztább és a legmeghatóbb, jóllehet nem a legfontosabb és legszebb műve Nietzschének”. Hasonlóan ifjúkori mű, mint *A Cid* vagy kortársának, Moehlernek az *Egység az egyházban* című műve. „Egyike minden idők legegységesebb szerelmes könyvének – mondja még Bertram –; valóban ragyogó kitérés, páratlan részesség ajándéka: ez Nietzsche szelleme.”

Tudjuk, mi a fő témája. Miután nem tűnt többnek különös és közepszerű antitezisnél, az apollóni és dionüszoszi művészet Nietzsche-féle szembeállítására közhellyé vált mind a görög történelem témakörében, mind pedig a filozófiai esztétikában. Apollón, az álom és egyszerismind a plasztikus forma istene a lét fényes oldalát jelképezi, a káosz megszervezését, az individualitás sugárzó meghódítását. Ő a látszat istene. Dionüszosz vele szemben, a zene és az extatikus részegség istene: a homályos élet, az egyetemes energia, az az erő, amely alkotja és romba dönti a világot. Ő a létezés mélységeinek istene. A görög tragédia, a művészetnek ez a csodás magaslata, kettejük egyesülésének eredménye. Benne az eposz és a lírai költészet egybeolvad és túlnő önmagán. Szükség volt Apollónra, hogy szétárássa azt a derűt, amely műalkotássá teszi, de Dionüszosz az, aki inspirálja; ő adja a tragikumot, valójában ő lesz mindvégig az egyetlen

⁹⁹ *Önkritika-kísérlet (A tragédia születése...)*, 5. o.). *Ecce homo* (72. o.). Ld. Gersdorff bárónak írt levelét, 1870. október 20. (*Lettres choisies*, Vialette fr. ford. 37-38. o.)

¹⁰⁰ Először ezt a címet akarta adni neki: *A tragédia és a szabad szellemek*; majd: *A tragédia kezdete és vége*; majd: *A világ dionüszoszi szemlélete*. Még egyéb címek is kísértették: *A tragédia zenei forrásai, a zene és a tragédia*. Később ezt írta az alcím helyére: *Görögség és pesszimizmus*

¹⁰¹ Charles Andler, *Nietzsche*, 2. k. *La jeunesse de Nietzsche*, 2. kiadás, 216. o.

személyiség. Apollón meggyógyítja Dionüszoszt delíriumából, de Dionüszosz nélkül ő maga unalmas és élettelen figura lenne. Gyakran hamis képzetünk van a görög derűről, „mint az olyan embereknek, akik a napsütötte, átlátszóan tiszta vizet szemlélve azt képzelik, hogy a tó feneké egészen közel van, szinte érinthető”; a valóságban nincs ragyogó felszín félelmetes mélység nélkül. Az olümposzi istenek derűs hierarchiája a titán-istenek rémisztő családjából született, és ehhez hasonlóan a fényes apollónizmus abból a talajból fakad, ahol a homályos Dionüszosz uralkodik.

Emellett a számos hangszerre kidolgozott téma mellett, amely energikus választ jelentett Winckelmann és Goethe csupa fény Görögországára, van egy másik, alapvetőbb is: a művészet és minden kultúra – azaz minden olyan emberség, amely számít – viszonya a fájdalomhoz. Maga Nietzsche is erre irányítja a figyelmet könyvének a legvégén, amikor, feltételezve a görögök egy csodálóját, aki álomba esik harmonikus teremtésük közepén, és Dionüszosznak, a túlradó bőség eredetének nagyságát ünnepli, ezt a választ adja rajongónknak egy agg athéni szájából, aki „fenséges aiszkhüloszi tekintetét” ráemeli: „De tedd hozzá még, csodálatos idegen: mennyit kellett szenvednie e népnek, hogy ilyen szép lehessen!”¹⁰² Végül is az adja meg ennek a kettős témának a jelentőségét, hogy nem pusztán a görög művészet értelmezéséről van szó, nem is általánosabban valamely életfilozófiáról. Apollón és Dionüszosz túlságosan is nagy istenek ahhoz, hogy ennyire specializált szerepkörük legyen. A fennhatóságuk alá tartozó terület sokkal mélyebb és sokkal tágasabb annál. Kettős mítoszuk a világról és emberről alkotott teljes koncepciót és egész életeszményt foglal magába. Ez a koncepció esztétikai, az eszmény pedig tragikus eszmény.

Ellentmond-e egy ilyen eszmény a kereszténységnek? Nietzsche többször is visszatért művére, hogy elmagyarázza a jelentését. Az *önkritikus* esszéiben, amelyet 1886-ban fogalmazott, azt mondja, hogy hatalmas ösztön vezette, amely az élet keresztény értékelésével szembeállított egy ezzel ellentétes, tudatosan keresztényellenes értékelést: „Filológusként, a szavak embereként, nem minden vakmerőség nélkül – hiszen ki ismeri az Antikrisztus valódi nevét – egy görög isten nevére: *dionüszizmusnak* kereszteltem el.” A következő évben, egy anyjához szóló levelében így ír: „Ha első írásomat a legkevésbé is megértették volna, ettől a pillanattól kezdve rémülten vetnének keresztet.” Kicsit később, 1888-ban az *Ecce homoban* „a kereszténységgel szemben mély, gyűlölködő hallgatásról” beszél, amely magában foglalja *A tragédia születését*.¹⁰³ Az értelmezés kicsit erőltetettnek tűnik. Ha igaz az, hogy ez az első mű utólag a későbbi művekben kibomló valamennyi gondolatot magában hordozni látszik, nem kevésbé igaz az is, hogy ezek csak csíraszerűen vannak meg benne, esetenként jól burkolva és más csírákkal folytatott harcban. Így aztán nem tudni, hogy a dionüszizmus és az apollónizmus, e két egymásra utalt és harmonikus egyensúlyban élő erő közül melyik kerekedik a másik fölé – jóllehet Dionüszosz előnyben részesülni látszik. Az sem világos, hogy egyáltalán szükségzerű-e, hogy egyik a másik fölé kerekedjék. Így történhet meg az is, hogy a *görög zenedrámáról* szóló 1870-es előadásában, amelyhez viszonyítva *A tragédia születése* nem hoz lényeges gondolkodásbeli változást, Nietzsche megcsodálta „azt a titokzatos és végtelen szimbolizmust, amely a keresztény egyház sajátja”, és amely a mise szertartását bizonyos értelemben az ókori dráma fölé helyezi. *A tragédia születésében* maga is „az első négy keresztény évszázad mély és rettenetes természetéről” beszél, amely elveti az elpuhult Görögországot, és a Keletről származó keresztény mozgalom maga is néha új dionüszoszi hullámnak tetszik. Rövidesen *Schopenhauer, a nevelő* sokkal inkább a szentet ünnepli, mint a művészt; a szentet, akiben a természet csúcsára

¹⁰² 203. o. (Kertész Imre fordítása) Ld. *Önkritika-kísérlet*: „Alapkérdés, hogy milyen viszonyban álltak a görögök a szenvedéssel.” (*A tragédia születése*, 11. o.) A Zarathustra második részében még ezt is mondja: „Teremteni – ez a szenvedéstől való nagy megváltás és az élettől való megkönnyebbülés! De hogy a teremtő legyen, ehhez szenvedés kell és sok átváltozás.” (115. o. Dr. Wildner Ödön fordítása)

¹⁰³ 72. o. *Önkritika-kísérlet* (uo. 14. o.) 1887. október 30-i levél.

érkezik, ami megszabadítja önmagától, és megvalósítja a tökéletes humanizációt. Ez kétségtelenül nem elég ahhoz, hogy azt állíthassuk: Nietzsche első dionüszizmusa természetes módon keresztény értelemben mérséklődött, ahogy azt bizonyos valószínűséggel Hölderlin esetében feltehetjük. Amikor első művét írta, Nietzsche már régen nemcsak elhagyta, hanem el is ítélte a kereszténységet, és különösebb túlzás nélkül állíthatták, hogy „az egész *Antikrisztus* csírájában már 1865-ben nővérenek írt leveleiben megtalálható, amelyekben tudatja vele, hogy felhagyott teológiai tanulmányaival”.¹⁰⁴ Legalábbis *A tragédia születése* idején nem azt látta Dionüszoszban, amit később: egy pogány típusú vallás szimbólumát, amely Krisztus ellen feszül. Ez a távlat akkor még egyáltalán nem volt keresztényellenes, hanem Szókratész-ellenes.

Beszéltek Nietzsche „szerelmes gyűlöletéről” (E. Bertram). Szerelmes vagy sem, Szókratész iránti gyűlölete kezdettől fogva nyilvánvaló. Végső soron ez adja meg művének jelentőségét. Ő maga, egy Rohde nevű barátjának írt levelében, *Anti-Szókratésznek* nevezi azt. Megállapítja, hogy Euripidész kiüzte Dionüszoszt a tragikus színpadról, majd hozzáteszi: „Bizonyos értelemben Euripidész is maszk volt csupán: ám e maszk mögött megszólaló istenség nem Dionüszosz volt és nem is Apollón, új démon volt az, a neve Szókratész. Ez hát az új ellentétpár: a dionüszoszi és a szókratészi.”¹⁰⁵ A két istenség közötti antagonizmus termékeny szembenállás volt, tulajdonképpen párbeszéd. Oda vezetett, hogy a lehető legsikeresebben egyesültek. Itt viszont az isten és a „démon” között leküzdhetetlen ellentét áll fenn. A harc kíméletlen, egyiküknek pusztulnia kell. A görög civilizáció azért dőlt romba, mert Szókratész legyőzte Dionüszoszt.

Mit vet Nietzsche Szókratész szemére? Elsősorban nem – ahogy később, főleg 1885-től mondja majd – a moralizmusát. Később a már jelzett retrospektív illúzióknak köszönhetően beszél művének mély „morállenés hajlamáról”.¹⁰⁶ Amiért haragszik Szókratészre, az inkább a racionalizmusa. A világ esztétikai koncepciója, igaz, erkölcsellenes; de ennél alapvetőbb az, hogy egy egyszerre esztétikai és tragikus koncepció észellenes. A görög VI. század az a csodás korszak volt, amelyben az emberi kultúra elérte *akmé*-jét: azt az egyedülálló órát, „a történelem delét”, amelynek a hanyatlása Szókratésszel, Szókratész tényével kezdődik. Benne győzte le a tudás dialektikus ösztöne a homályos erőket; mondhatjuk: benne az „elmélet” széteszlatta a „mágiát”:

A szókratizmus, ahová csak kutató tekintetét emeli, a tudatos világosság hiányát és az illúzió hatalmát látja, és ebből a hiányból minden létezőnek mély abszurdítására következtet. Szókratész ebből az adottságból kiindulva hitte, hogy a valóságot javítani kell; ő egyedül, a megvetés és a felsőbbrendűség légkörében, mint egy tökéletesen különböző kultúra, művészet, erkölcs hírnöke lép fel, miközben a világ, amelyben él, olyan, hogy túlságosan is boldogok volnánk, ha áhítattal megragadhatnánk a legkisebb ruhadarabját...¹⁰⁷

Nincs gyászosabb illúzió, mint ez az illúzió fölötti győzelem, amelyet haladásként ünnepelnek. A szókratészi ember nem lát tisztábban, mint aki azzal hízeleg magának, hogy meghaladta: a valóságban kevésbé tisztánlátó. Az ő esete „egy hiány általi valódi szörnyűségé”. „Megállapíthatjuk nála a misztikus érzék szörnyű hiányát, olyannyira, hogy Szókratészt mint a

¹⁰⁴ Théodore de Wysewa, *Revue des Deux-Mondes*, 1896. február 1. 695. o.

¹⁰⁵ *A tragédia születése*, 101. o. (Kertész Imre fordítása) Vö. 104. o.

¹⁰⁶ *Önkritika-kísérlet (A tragédia születése)*, 15-16. o. Kertész Imre fordítása): „mert a morállal szemben az életnek mindig és elkerülhetetlenül a rövidebbet kell húznia, és sosem lehet igaza... Maga a morál hát – hogy is? Nem az »élettagadás akarása«-e a morál, a megsemmisülés titkos ösztöne, valamilyen hanyatlás-, redukációs rágalmasz-princípium, a vég kezdete? Következésképp tehát a veszedelmek veszedelme? ... A morál ellen fordult tehát akkoriban e kérdéses könyvvel az ösztönöm.”

¹⁰⁷ Uo., 70. o.: „Micsoda démoni erő van ott, amely megengedi magának, hogy a porba öntse a varázsitalt.”

nem misztikus embert írhatjuk le, akinél a logikus természet a fölösleges bőség szélsőségéig fejlődött, miként a misztikus esetében az ösztönös bölcsesség.”¹⁰⁸ A szókratészi szellem lényegileg „mítoszromboló szellem”. A mítosztól megfosztott ember azonban a gyökereitől van megfosztva. Olyan, aki „állandóan ki van éhezve”. „Elvont”, vitalitását vesztett ember, akiből minden nedv kiszáradt.

Nietzsche megállapítja ezt *A tragédia születésében*, és kitart mellette a röviddel később írt *Alkalmatlan megfontolásokban*: szoros kapcsolat van a modern kor racionalizmusa, Szókratész öröksége és a korunkat egyre inkább jellemző historicizmus között. Amikor szétfoszlik a mítosz értelme, akkor egy befejezett tény szintjére alacsonyítják, amelyre a történelmi kritika követelményeit alkalmazták. Tehát megszűnik élni és burjánzani, levelei elsorvadnak, elhal. Kultúránk, mivel elveszítette mitikus alapjait, amelyek állandóságát biztosították és nedveikkel táplálták, arra ítéltetett, hogy „rávesse magát, ami épp adódik, hogy nyomorúságosan a kínálkozó lehetőségekből és mindenféle kultúrákból táplálkozzék... Mi másra is vall a kielégületlen modern kultúra csillapíthatatlan történelmi szükséglete, mire, hogy számlálhatatlanul szedegeti össze, gyűjti maga köré a kultúrákat, mire az önemésztő ismeretszomj, ha nem arra, hogy elveszítettük a mítoszt, a mitikus anyaölet?”¹⁰⁹ A racionalista lázat így végzetes módon „történelmi sorvadás” követi. „Két lábon járó enciklopédiákká” válunk, és ez a „történelmi érzék”, amelyre oly büszkék vagyunk, „a szenilitás előjele”. E két forma valamelyikében egy szép nap fel kell majd ismernünk, hogy „a tudás túlzott szükséglete éppoly nagy barbárság, mint a tudás gyűlölete”, és hogy végső soron, egy olyan formula értelmében, amelyet Nietzsche csak pályája végén fogalmaz meg, de amely jól kifejezi első érzelmeit, „a bölcsesség mindig is hullák fölött köröző holló”. De Dionüszosz és Szókratész harca még nem ért véget. A tragikus gondolat, amely halottnak látszott, újból felfakad. A legyőzött isten revansra készül, és Nietzsche az a próféta, aki bejelenti visszatérését, miközben utat nyit neki:

De micsoda változás megy végbe fáradt kultúránknak az imént még oly sötét színekkel ecsetelt vadonában, amint megérinti a dionüszoszi varázs! Szélvész támad, vörös porfellegekben kavargó mindaz, ami kiégett, elkorhadt, széttört és satnyává lett, a vihar mint keselyű felragadja és szétszórja a légből. Eltűnik, és mi kábultan nézünk utána: mert amit a helyén látunk, olyan, mintha hosszú alámerülés után felbukkannánk az arany fényre, minden oly kicsattanóan zöld, oly dús és eleven, oly sóvár és felmérhetetlen. Az élet, a szenvedés, a gyönyör e buja bőségének közepette lakozik a tragédia, fenségesen, elragadtatva, s távoli, mélabús dalra figyel – a létezésről regél e dal, az élet forrásairól, melyeket így hívnak: vágykép, akarás, fájdalom. – Igen, barátaim, osztozzatok hitemben, higgyetek a dionüszoszi életben és a tragédia újjászületésében. *A szókratészi ember ideje lejárt*: borostyánkoszorút öltsetek, vegyétek kezetekbe a thürszosz-botot, és ne csodáljátok, ha tigris és párduc törleszkedik térdetekhez, és lábatoknál hízalgőn elhever. Merjetek, most merjetek csak igazán tragikus emberré lenni: mert közel a megváltás. Indiából görög földre kíséritek a dionüszoszi ünnepi menetet! Kemény küzdelmekre készüljétek fel, de higgyetek az istenek csodatévő erejében!¹¹⁰

¹⁰⁸ 71. o. Vö. 88. o.: „Ha az ókori tragédia eltévedt a tudás dialektikus ösztöne és a tudományos optimizmus által, ebből a tényből a világ elméleti szemlélete és tragikus szemlélete közötti örök konfliktusra következtethetünk...”

¹⁰⁹ *A tragédia születése...*, 188-189. o. (Kertész Imre fordítása)

¹¹⁰ *A tragédia születése*, 168-169. o. (Kertész Imre fordítása)

II. Mítosz és Misztérium

Azt mondtuk, zseniális könyv. Viharos és sziporkázó. Részegítő könyv. Igaz, tudományos értéke vitatható. Wilamowitz pamfletje óta – amelyre, igaz, Rohde válaszolt – szigorú szabálykövető filológusok és történészek nem váltak méltatlanná feladatukhoz, hogy leleplezzék hiányosságait, egyoldalúságait, hibáit, nevezetesen a késő orfikus szövegek használatát vagy azt az Euripidészhez és Szókratészhez fűződő viszonyról való vélekedést, amely a mű rendszeréhez szükséges. Más nézőpontból Nietzsche maga is bírálta. *Önkritika-kísérletében* rámutat abban „a fiatalság legnagyobb hibáira: túl hosszú és forradalmi hevülettel van átítatva”; úgy találja, hogy „rosszul van megírva, esetlenül, kínosan, képekben és képzavarokban tobzódván”; le van sújtva, amiért „schopenhaueri és kanti formulákkal homályosította el a dionüszoszi megsejtéseket”¹¹¹. Amit mindenekfelett felró magának, miután régen véget ért a Wagnerrel való konfliktus, az az, hogy „tönkretette a grandiózus görög problémát a legmodernebb dolgok belekeverésével”, hogy reményt táplált a tragikus reneszánsza iránt „ott, ahol mit sem lehetett remélni, ahol túlságosan is világosan minden csak a vég felé mutatott!”¹¹² „Egy ifjúkori áldozat lángja és füstje – mondja még –, és több a füst, mint a láng.” Bizonyos, hogy Wagner túlságosan is nagy befolyást gyakorolt erre a fiatal szellemre, hogysen a legkevésbé is objektív maradhatott volna. A többi hatás viszont nem mindig érvényesült. Nietzsche még nem teljesen önmaga ebben a műben. Olyan romanticizmus árad belőle, amelynek leszűréséhez több év kritikus reflexiójára lenne szüksége a szerzőnek – és így sem jutna soha teljesen a végére. Megállapításai azonban, amelyeket a hetven éves távlat nyilvánvalóvá tesz, végeredményben véletlenszerűek maradnak. Nem tudnának felérni egy alapos ítélettel. Nietzsche erről büszkén tájékoztat bennünket: „Milyen szerencsétlen félénkség – mondja –, hogy tudósként beszéltem arról, amiről személyes tapasztalatként kellett volna szólnom!” „Hatalmas remény feszül ebben az írásban... Benne minden prófécia... Szédületes örvény mélyéről szólt belőlem az igazság.” És még: „Aki szól, tudja, miről beszél, hiszen beavatott és istenének tanítványa.”¹¹³

Az ekkora erőt és lendületet hordozó mű tehát egy sereg zavaros értéket is hordoz magával, amelyekben kibogozhatatlanul összekeveredik az igaz és a hamis. Vagy inkább annyira burkoltan vannak jelen benne ezek az értékek, hogy gyakran ambivalensekké válnak, és nélkülözhetetlenné teszik az értékelő munkát. „A mi zsenialitásunk a megkülönböztetés”, írta Daniélou figyelemre méltó tanulmányában, a *Culture française et mystère*-ben,¹¹⁴ amely a mienkéhez közeli tárgyról szól. Ha ezt a megkülönböztetést olyannyira szigorúan katolikus művekre is alkalmazni kell, mint Guardini, Rademaker vagy Doms könyveire, mennyivel inkább egy Nietzsche által írt műre! Az új fordítás egyébként, amely kritikus korban olvastatja azt újra velünk, úgy tűnik, hogy ennek sürgető szükségére hívja fel figyelmünket.

Kétségtelenül nincs ma olyan szellem, aki ne érezné, mennyire felületes és elszegényítő egy bizonyos intellektualizmus, és mennyire terméketlen a történelmi tudományok bizonyos túltengése. Tudjuk mindazt, amit Péguyvel mondhatunk „a racionális vagy pozitív kritika hamvairól és penészéről”. Az utóbbi ötven évben volt szerencsére egy Bergsonunk és sok más gondolkodónk. Már Jules Lachelier is ezt írta a múlt század vége előtt: „Mindeddig hittünk a

¹¹¹ Példa a schopenhaueri formulára: „Amennyiben azonban a szubjektum művész, úgy máris megváltást nyert individuális akaratától, és mintegy médiummá lett, akin keresztül az egyedül ténylegesen és valóságosan létező szubjektum ünnepli a látszat általi megváltását.” (53. o. Kertész Imre fordítása)

¹¹² *Önkritika-kísérlet (A tragédia születése)*, 17. o. Kertész Imre fordítása)

¹¹³ *Önkritika-kísérlet*, 9-10. o.: „idegen hang szólalt meg benne, egy még »ismeretlen isten« tanítványa, aki egyelőre a tudós csuklyája alá rejtőzött... idegen, még névtelen igényeivel egy szellem jelentkezett e könyvben... valamilyen misztikus és csaknem menádi lélek beszélt itt... Énekelnie kellett volna ennek az »új léleknek« – s nem beszélnie! Milyen kár, hogy akkori mondandómat nem mertem költőként elmondani: talán tudtam volna!” (Kertész Imre fordítása)

¹¹⁴ *Esprit*, 1941. május, 478. o.

fénynek, és most elég rosszul állunk vele, talán azért, mert végül is már csak a tudományban és az érdekeinkben kerestük.”¹¹⁵ Magában az egyházban is, túl az előadás logikai formáin és módjain, amelyek sokat köszönhetnek az iskolás karteziánus hagyománynak, visszatértünk egy ennél lényegibb hagyományhoz. Láttunk egy mindig inkább eltökélt visszatérést a középkori gondolkodás aranykorához, Szent Tamáshoz és Szent Bonaventurához, és ez a visszatérés lassacskán helyreállítja számunkra annak a „misztériumnak” a légkörét, amely kivált a patrisztikus gondolkodásnak volt sajátja. Újra tanuljuk, ha nem is az alkalmazását, de az értelmét a szimbólumoknak. Minden területen érezzük annak a szükségét, hogy újra elmerüljünk a mély forrásokban, hogy más eszközökkel is vizsgáljuk őket, mint pusztán a tiszta eszméssel, hogy újra megtaláljuk az életerős és termékeny kontaktust a tápláló talajjal. Elfogadjuk azt is, hogy „a bornak fornia kell, mielőtt letisztul” (Kierkegaard), és hogy „a mindenáron való racionalitás veszélyes erő, amely aláassa az életet.” (Nietzsche). Tudjuk, hogy a pusztá elvont elvek nem pótolják a misztikát, hogy a legáthatóbb kritika sem hoz létre még egy atomnyi létezőt sem, hogy a történelem és az emberi különbözőségek szakadatlan feltárása nem elégítik ki „az ember fejlődését”, amely pedig minden kultúra célja. Nem akarunk többé szakadást a tudás és az élet között...

Könnyű lenne folytatni. Azt jelentené-e ez, hogy rá kellene hagynunk, ahogy arra egy ideje ösztönöznek minket, egy nem tudom milyen vak „dinamizmusra”, gondolkodás nélkül kellene engednünk minden vitális nyomásnak, le kellene mondanunk kritikai képességeinkről? Igen, valóban kijózanodtunk a pusztá ész segítségével teljességgel megmagyarázható és végtelenül tökéletesíthető világ eszméjéből. (Teilhard de Chardin). Megtanultuk, mennyire törekeny – törekeny, akár egy álom – ennek a „végsőig racionalizált” életnek a „kristálypalotája” (Evdokimoff), és még ha valóban felépülhetne is, csak börtön lehetne számunkra. Jobban, mint valaha, még hitünk dogmáin kívül is, megvalljuk Pascallal „a világosság hiányát”. Kezdjük mégis, valamely önkéntes éjszakában, akármilyen mítoszt alkotni? Az illúzióba való ilyen beleegyezés, mindazzal a megvetéssel, amellyel az igazságot sújtja, sohasem lesz a sajátunk. Nem akarjuk szisztematikusan összekeverni a szédületet és az extázist. Nem mondhatunk le soha arról a Pascaltól és Keresztes Szent Jánostól örökölt hitről, hogy „az ember minden méltósága a gondolkodásban van”. Halljuk, hogy az életet és az értelmet, a lelkesedést és a tisztánlátást társítják egymással. A mi Istenünk „valóban rejtőző Isten”, de önmagában: fény – *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*.¹¹⁶ Szent Jánosnak ezek a szavai normatívák a számunkra. Minden keresztény filozófus „a fény metafizikusa”. Azt is elutasítjuk, hogy „a homály bálványává” váljunk (Pascal), és képesek vagyunk megvédeni magunkat azzal a csábítással szemben, amelyet semmiféle ész sem ellenőriz. Azt gondoljuk, hogy „nagy szerencsétlenség, ha nem a világosság iránti vágyból, hanem a homály iránti vonzalomból közeledünk Istenhez” (Bernanos), és szeretünk Platón figyelmeztetésére emlékeztetni, amely éppen Dionüszosz híveihez szól: „Sokan viselik a thürszoszt, de kevés a valódi bakkász”.

A tudat világosságának zónája, amely valóban túlságosan keskeny és túlságosan felületes ahhoz, hogy úgy érezzük, bele vagyunk zárva, mondhatni, két végtelen között húzódik. Mindenekelőtt túl kell lépni rajta, nem pedig visszaesni bele. Az (egyébként rosszul értett) „intelligencia” bergsoni kritikájának szemére vetették, hogy az ösztönhöz vezet vissza minket: ez olyan kaland, amelybe nem akarunk belébocsátkozni. „Többé nem süllyesztjük le a »szellem« emberét”, mondja Nietzsche *Az Antikrisztusban*: „visszahelyeztük az állatok közé”. Ez hát az az állapot, ahová a dionüszoszi buzgalom elvezethet bennünket. Szókratész pedig az a tudat, amely

¹¹⁵ Levél Frédéric Rauhknak, 1892. december 2. „Hozzátette még: Nem lehetséges, hogy a homályból jön a XX. század üdvössége?” (Idézi Léon Brunschvicg, *Congrès philosophique de Lyon*, 1939.)

¹¹⁶ Isten világosság, benne nyoma sincs a sötétségnek. 1Jn 1,5. Ezt hirdetik a keresztény misztikusok között azok is, akik a leginkább hangsúlyozzák a sötétséget”.

felülkerekedik az ösztönön, az az ész, amely megítéli és megtanítja az embert önmaga ismeretére. Ezért nem ítéljük el sohasem Szókratészt mint dekadens bujtogatót. Inkább szövetségesnek választjuk azzal a csábítással szemben, amelyben a legjobb ember is elsüllyedőben van. Éspedig nem csupán Szókratészt a maga dialektikájával, hanem Descartes-ot is világos és megkülönböztetett fogalmaival, sőt, alkalmilag Voltaire-t is könnyed iróniájával ...

Nem választjuk őket egyedüli mestereinknek, ahhoz túlságosan is ismerjük a korlátaikat. De értékes szolgálatot tehetnek nekünk azzal, hogy megvédenek bennünket bizonyos kábulatoktól. „A mítosz – mondja Nietzsche –, a világegyetem e lerövidítése nem lehet meg csoda nélkül.” Való igaz. De sohasem érezhetjük magunkat kényelemben az olyan szellemmel szemben, amely elveti a csodát, és ugyanakkor befogadja a mítoszt; az olyan szellemmel, amely, miközben tagadja az egyedül igaz Istent, szükségét látja, hogy isteneket alkosson magának. Amikor pedig folytatja, hogy igazolja kettős magatartását: „mítosz híján oda lesz minden kultúra természetes alkotóereje: mert csak a mítoszok övezte horizont zár szoros egységgé valamely kultúrát”,¹¹⁷ jól értjük az érv súlyát, de azt mondjuk magunkban, hogy akik hittek a mítoszban, és érezték annak jótéteményét, azok sohasem akartak védőbeszédet tartani mellette, és most, hogy az ész elvégezte munkáját, túlságosan is ragaszkodunk az észhez, hogysen ilyen érvekre hallgassunk. Mások, egykor, egyszerűen egy hasznos hazugságot javasoltak az embernek (még mielőtt „létfonosságú hazugságról” lett volna szó). Az ő hangjuk visszhangját hallhatjuk a hívő Joseph de Maistre-től: „Nem fontos, hogy tagadják vagy tisztelik-e a vallásos eszméket: attól még nem kevésbé képezik minden tartós intézmény egyedüli – igaz vagy hamis – alapját.”¹¹⁸ Az új kísértés sokkal kifinomultabb és sokkal ártalmasabb is. Ugyanis nemcsak rendet ígér, hanem részegséget is, és abban, amit elhitet, többé nincs is szó hazugságról: az igazságnak még a fogalma is eltűnik, és a mítosz fogalma cseréli fel. Nietzsche „a mítosz teremtő erőivel” akarja legyőzni a tudást; szerinte „erkölcsi előítélet azt hinni, hogy az igazság többet ér, mint a látszat”. *A tragédia születése* megírása után nem késlekedik megszabadulni az illúzióknak attól a filozófiájától, amelyet Schopenhauertől kölcsönözött, de nem azért, hogy visszaállítsa jogaiba az igazság eszméjét, hanem éppen ellenkezőleg, „az új erők és új területek” megszerzése között első helyen állapítja meg „a nem-igazság akarását”; „nihilizmusának”, hogy el ne süllyedjen a passzivitásban, mindig is szüksége lesz mítoszokra... Kettős veszély fenyegeti, amelyekkel szemben nem túlzás a kritikus szellem minden leleményét mozgósítani, ugyanúgy, ahogy a lemondás bizonyos hasonló veszélyeivel szemben minden energiaforrást segítségül kell hívni.

Ez a megkülönböztetés első műve, tisztán intellektuális és ennél fogva főleg negatív. Bármennyire is szükséges, nem titkoljuk el, hogy nem kielégítő. Nietzsche megjegyezte ezt, néhány hónappal *A tragédia születésének* megfogalmazása után: „Lehetetlen a tudásra alapozni egy kultúrát.” És lehetetlen, ahogy Albert Béguin finoman megjegyezte, hogy egy olyan korszak másnapján, amelyben az ember kizárólag tudatos képességeivel mozgatta a kultúrát és kizárólag esztörvényekkel akarta irányítani a világot, ne látnánk újra megjelenni és elszaporodni ezeket a mítoszokat, „amelyek arra irányulnak, hogy megfosszák a teremtményt magányától, és visszahelyezzék a dolgok közegébe”. Mindenesetre felmerül az aggasztó kérdés, amelyet nem egyedül Nietzsche fogalmazott meg, és amelyet megtalálunk már előtte is például Michelet-nél, akit egyébként Vico inspirált: attól a perctől kezdve, hogy az ember – mivel elkülönült a szent áramlattól, amelyben pedig mindeddig el volt merülve – megszűnik kontaktusban lenni a nagy mitikus és vallásos erőkkel, nem kerül-e végzettszerűen egy sokkal durvább és sokkal inkább vak erő igája alá, amely vesztébe vezet? Vico ezt a kort „megfontolt barbárságnak” nevezte, és mi ebben a korban élünk. Képesek leszünk-e – kérdezhetjük – visszatalálni valamiféle mítoszhoz üdvösségünk érdekében, vagy pedig megsemmisülünk egy katasztrófa által? Alapvető kérdés. A

¹¹⁷ *A tragédia születése*, 188. o. (Kertész Imre ford.)

¹¹⁸ *Considérations sur La France*, vö. 5. (*Oeuvres*, 1. k. 56. o.).

hamleti dilemma sürgetésével jelentkeznek: lenni vagy nem lenni. Ha tehát Szókratész – még mindig Nietzsche-nek ez a Szókratésze, aki maga is mítosz, ám annyi baj legyen – a modern ember, akkor mi is megtagadjuk. Ha a szókratizmus a „modern világ”, tehát – mivel egy gögös és rövidlátó ész tökéletesen profanizálta – a racionalizált, életerejétől megfosztott világ, még ha ez a tiszta tudás világa is, elítéljük a szókratizmust, és átengedjük a pusztulásnak. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy csatlakoznánk a nietzschei programhoz: „Meghaladni a tudást a mitologikus képzelet révén”. Még kevésbé vonja ez magával azt, hogy alávéssük magunkat Dionüszosznak, ugyanis nem feltétlenül ez a nyugtalanító istenség az egyedüli, aki képes létrehozni a szent erővel való megmentő kapcsolatunkat.

Itt lép be egy második, szellemi természetű megfontolás. Fentebb láttuk, mennyire válogatás nélkül szólt Nietzsche a mítosztól, a misztikától és a misztériumtól. Valójában azonban ezek a szavak a szentség két, egymással ellentétes fajtáját jelölik. A felületes világosság zónája, amelyet felismertünk az emberben, egyúttal a profán világosság zónája is, és a két végtelen, amelyek között elhelyezkedik, két szent mélység. De micsoda szakadék tátong a kettő között! Van egyszer a mítosz szentsége, amely a talajból kiáradó gőzként az emberalatti régiókból emelkedik ki, és van a misztérium szentsége, amely mintegy fenséges békeként a csillagos égből száll alá. Az egyik a Természethez köt, és annak ritmusával hoz összhangba minket, de egyúttal alá is vet végzetes erőinek; a másik a Lélek ajándéka, amely szabaddá tesz. Az egyik azokban a szimbólumokban ölt testet, amelyeket az ember saját kedve szerint hoz létre, és amelyekbe kivetíti félelmeit és vágyait; a másik szimbólumait fentről kapjuk annak az embernek a révén, aki szemlélődés közben felfedezi saját nemességének titkát. Egyszóval, hogy egyértelműen szóljunk, van a pogány mítosz, és van a keresztény misztérium.

Mítosz és misztérium, mindkettő misztikát szül, és mindkettő által egyformán megszökhetünk „a világos dolgok börtönéből”. De ez a két misztika éppoly szembenálló jelleget tükröz, mint megfelelő forrásaik: az egyik oldalon áll a dionüszoszi állapot, a maga „mámorosító, részegítő, kétértelmű” irracionálisával; a másikon a Szentlélek tiszta és józan részegsége. Jóllehet mindkettő felvillantja az individualizmust, ezt a „törekeny üvegkalitkát”,¹¹⁹ mégis egészen más értelemben teszik: az elsőnek csak feloldani sikerül az emberi létet a kozmosz – vagy pedig egy egészen földi társadalom – életében, a második éppen ellenkezőleg, mindenkiben a leginkább személyes elemet dicsőíti, hogy megvalósítsa a minden ember közötti egységet.¹²⁰ Nem arról van szó, hogy az utóbbi egyszerűen elvetné az előbbit. A misztérium nem utasítja el jobban a mítosz használatát, mint az ész teszi, inkább felvállalja, átszűri, megtisztítja; valamilyen módon exorcizálja. A hiteles szentség már elszakad a kozmosztól, amely az istenség „nyomaival” van tele. Van a „földnek is misztikája.” De meg kell azt keresztelni. Ha egyedül kíván uralkodni, akkor nem földi többé, hanem felismerhetjük benne a rossz Szellemének jeleit.

Szókratész vagy a modern ember. Ebben az értelemben ellene vagyunk. Ellene, de azért nem Nietzsche-vel. Inkább Péguy-vel. Péguy megment minket Nietzsche-től. Megkísérthetne minket kettejük egymáshoz való közelítésének szándéka, az, hogy legalábbis ugyanarra a célra lássuk törni őket. Talán nem átkozta meg Péguy a modern embert, ezt a laicista és racionalista világot, amely terméketlen kritikában végződik, és mindent „lealacsonyít”? Nem állított-e szembe vele egy szent világot, pogányt és keresztényt egyaránt? Kétségtelenül. De megértéséhez azt is tudni kell, miféle pogányságról beszél; ismerni kell a helyzetét. Péguy az „antik” világot tartotta szem előtt, vagyis a Krisztus előtti pogány világot, annak legmagasabb erkölcsi és vallási erőfeszítéseit. Azt a részét az ókori léleknek, amely többet ért, mint az istenei – mint mítoszai. Szophoklész és Antigonéját, Poliüktész Szeveriuszát, Platont. És attól kezdve, hogy az ókori és

¹¹⁹ *A tragédia születése*, 174. o. (Kertész Imre ford.)

¹²⁰ Vö. Gabriel Marcel szavait: „Lehetséges, hogy egyedül a misztérium egyesít. Misztérium nélkül nyomorúságos lenne az élet.”

a keresztény lélek közötti párbeszédet írta és élte, megváltozott a probléma. A világi jelleg, amelyet leleplezett, nem lehetett az alkotás célja, mivel pusztító erejű volt. Egy új pogányságnak vetett ágyat, amelynek a hullámai minket is elárasztanak, és amely teljesen különbözik attól, amelyet Péguy tisztelt: nem a keresztény világhosszág elővételezett szimbóluma, hanem keresztényellenes pogányság, amely azzal kezdődik, hogy meghirdeti „Isten halálát”, és amelynek Nietzsche volt a prófétája.

Nietzsche és Péguy: két korunkat meghatározó próféta. Mindketten egyetértenek a kritika feladatában. Mindketten megátkozzák a „modern világot”. Diagnózisuk egy része egybeesik. Mindazonáltal üzenetük élesen szembenáll egymással. Mindkettő egy olyan múlthoz nyúl vissza, amely a korok mélyéről jön, de nem ugyanazt a vonalát választják. Mindketten új kort hirdetnek, de nem ugyanabból a fémből kovácsolják azt. Nietzsche a szakítás prófétája, Péguy a hűségé. Nietzsche egyre inkább átkozza Krisztus keresztjét, hogy Dionüszosza tántorgó szekerébe fogjon bennünket, Péguy viszont Jézusban azt mutatja meg, aki minden antik tragikumot magába gyűjt, hogy átlényegítsen:

Ő öröklí a tragikus földet...
 Ő öröklí a tragikus szánalmat,
 Tüzes szeretetet merít belőle.¹²¹

Abban az órában, amikor a francia keresztény kétszeresen is szenved megalázott hazájában és fenyegetett hite miatt, ez reményt adhat a számára. Ezt a rendkívüli prófétát, kortársunkat mégiscsak a mi hazánk adta, a mi hazánk táplálta. Nincs ember, aki inkább gyökerezne Franciaország talajában és egyszersmind a kereszténység talajában is. Nem tesz nekünk hiú ígéreteket, mint a hamis próféták. Nem indít minket meggondolatlan utakra. Programja egyszerű és szerény, ugyanakkor mégis robusztus. Azt tanítja nekünk, hogy „találjuk meg újra Franciaországot”, Stanislas Fumet szerencsés kifejezése szerint, ugyanakkor találjuk meg újra a kereszténységet is. Nem azt, hogy „új mítoszokat találjunk ki” – gyermekes és elbizakodott törekvés –, hanem hogy helyreállítsuk magunkban a misztérium iránti érzéket. Hogy ez elsősorban azok törekvése legyen, akik még hívők közöttünk; hogy inkább azzal törődjenek, hogy éljék a misztériumot, mintsem annak formuláit igyekezzenek nagy gonddal védeni vagy a külsőségeit követni, és a világ, amelyet saját életösztone vezet, követni fogja őket.

III. „Elmélyedés a létben”

A felforgató Nietzschétől a hívő Kierkegaardig, a „tanító beszédek” szerzőjéig, micsoda nagy változások! Mégis számos analógiával van dolgunk, talán éppen azért, mert előre érezhető volt az, amit Nietzsche Georges Brandès-nak írt 1888. február 19-én, mintha egy rejtély vonzásában lenne: „Azon gondolkodom, hogy Kierkegaard pszichológiai problémájával fogok foglalkozni.” „Mindketten – mondták róluk – szubjektív és szenvedélyes gondolkodók, mindketten individualisták és egészen a képmutatás apológiájáig hajtják az individualizmust, mindketten ellenségei a rendszernek és az elvonatkoztatásnak, mindketten a fejlődés és az idő filozófusai...”¹²² Kierkegaard nyelvezete „álcázott” (J. Lacroix), Nietzsche pedig ezt írta, magára gondolva: „Minden mély szellem körül szünet nélkül maszk nő és fejlődik – valamennyi szavának, valamennyi megnyilatkozásának, legkisebb életjelének is mindig hamis, azaz *lapos*

¹²¹ *Suite d'Éve*

¹²² Jean Wahl, *Études kierkegaardienes*, 429. o. Már Henri Lichtenberg is felvázolta ezt a közelséget: „A személyiségnek, az egyedülálló” és összehasonlíthatatlan ének a fejlődése a dán Sören Kierkegaardnak is lényegi tanítása...” *La philosophie de Nietzsche*, 174-175. o.

értelmezései következtében.”¹²³ Mindketten kivételes emberek, és valóban élnek is gondolataikat, de a valóságban az élettől távol élnek. Mindketten szenvedélyes olvasói Schopenhauernek, fontos szerepet tulajdonítanak a szenvedésnek, mindketten hóhérai önmaguknak. Mindketten bírálói századuk kereszténységének is. Egyikük sem az objektív tanokra fordít elsősorban gondot, hanem a belső „formára” vagy „életstílusra”. Mindkettő tragikus és magányos hős,¹²⁴ akik magukkal szemben is ellenállnak, szigorúak önmagukkal, mint a szabadság egyedüli útjával szemben is: „Melyik ember – írja Nietzsche – kutatta át valaha is az igazság útját hozzám hasonló körülmények között, ellenállva és ellentmondva mindannak, ami spontán érzelmeimet kielégítené?”; és Kierkegaard: „A komoly valóság csak ott kezdődik, ahol az ember, a szükséges tapasztalat birtokában, felsőbbrendű erőből érzi magát kötelezve, hogy felvállaljon egy művet hajlamai ellenében.” Mindketten elkötelezett emberek, akik mintájukat az ókori görögök között keresik koruk filozófiájával szemben, amely egyre inkább professzorok filozófiájává vált. Még szembenállásukban is hasonlítanak, és bár az előbbi ateizmusát nem szabad összekeverni egy olyan hitetlenséggel, amely képtelen hinni, az utóbbi hitét sem szabad összekeverni az olyan hiszékenységgel, amely képtelen kételkedni.

Egy másik lényeges jegy is közel hozza egymáshoz őket: harcuk a hegelianizmussal, annak mindkét aspektusával: a racionális rendszerrel és a „historicista” gondolattal szemben. Mindketten a választás emberei – vagy-vagy –, akik a gondolat tisztaságát követelik, elutasítják a „konglomerát” módszert, amely semmit sem hagy a maga eredeti tisztaságában létezni, és amely a gyakorlatban – gondolják – a tetszelgés módszerévé válik, a sikerre törekvés filozófiájává... Ez utóbbi témával kapcsolatban meglepő találkozásnak lehetünk tanúi e két meglepő pamfletíró között. Akár Nietzschéé, akár Kierkegaardé is lehet az a teológust illető bírálat, amely „eszméje” nevében ítéli el a kereszténységet:

Miután megkülönböztettük „a kereszténység eszméjét” számos vulgáris „megjelenésétől”, elhittjük magunkkal, hogy ennek az „eszmének” gonoszul kedve telik abban, hogy mindig tisztább formákban nyilvánuljon meg, hogy végül a legáttetszőbb formát válassza az aktuális *theologus liberalis vulgaris* agyában. De amikor ezt a legtisztább kereszténységet hallja nyilatkozni a megelőző, tisztátalan kereszténységről, a pártatlan hallgatónak gyakran az a benyomása, hogy egyáltalán nem a kereszténységről van szó...

Ez a részlet a második *Alkalmatlan megfontolásból* való. Most pedig lássuk Kierkegaard-t, hogyan ír az *Utóiratban*. Miután bemutatta a „spekulatív elme” vallását, vagyis azt, aki azt állítja, hogy „érti” a kereszténységet, és el tudja magyarázni annak „eszméjét”, hogy megítélhesse konkrét megnyilvánulásait, erre a következtetésre jut: „Hogy a spekulatív elmének igaza van-e, az más kérdés. Itt csak arról van szó, hogy tudjuk, mennyire közeledik a kereszténységről általa adott magyarázat a magyarázott kereszténységhez.” „A modern spekuláció – teszi még hozzá – megvalósítja azt a bűvészművészt, hogy az egész kereszténységet értsük, de spekulatív módon: ami éppen hogy félreértés, mivel a kereszténység a spekuláció antitézise.”

Ismét a második *Alkalmatlan megfontolásból* lássuk a hegeli historicizmus gyümölcseinek szatírját:

Hegel elültette a tanításától átitatott nemzedékekben ezt a csodálatot „a történelem hatalma” iránt, amely gyakorlatilag minden pillanatban a siker leplezetlen csodálatává válik,

¹²³ *Túl jön és roszon*, 40.

¹²⁴ Kierkegaard, *Journal* (1847): „Minden alkalommal, amikor a világtörténet fontos lépést tesz előre és nehéz helyzetet küzd le, csatalovak raja tör előre: a celebsz életet élők, a magányosok, akik csak egy eszméért élnek.” (Wahl, 25. o.)

és amely a tények bálványimádásához vezet. Ennek a bálványimádásnak a számára jelenleg ezt a nagyon is mitologikus kifejezést vették át: „tudomásul venni a tényeket”. Vagyis aki megtanulta meghajlítani a gerincét és meghajtani a fejét „a történelem hatalmai” előtt, az helyeslőleg és mechanikusan fogja elismerni az összes hatalmakat, legyenek azok akár kormány vagy közvélemény, vagy akár a többség. Annak arányában fogja mozgatni a tagjait, ahogy elfogad egy „hatalmat”, hogy irányíthassa azt. Ha minden siker értelmes szükségét kelt benne, ha minden esemény a logika vagy az „eszme” győzelme, rendben! Vessük magunkat gyorsan térdre, és járjuk végig így a „siker” minden fokát! Hogy lehet az, hogy nincs többé uralkodó mitológia? Hogyan? A vallások kialvóban lennének? Lássátok tehát a történelmi hatalom vallását, lássátok az „eszmék” mitológiájának papjait és felhorzsolts térdüket! Vajon nem formál valamennyi erény maga is díszkíséretet ehhez az új hithez? Vagy pedig nem érdektelenség-e az, ha a történelmi ember történelmi tükörré alakul át? Nem nagylelkűség-e az, ha lemondunk az ég és föld minden hatalmáról, hogy minden hatalomban az önmagában vett Hatalmat imádjuk? Nem igazság-e az, ha mindig kezünkben tartjuk az erők mérlegét, azt figyelve, melyik oldalra billen?

Kierkegaard biztosan szerette volna ezt a lapot – amelynek szükségtelen aláhúzni az apropóját –, hiszen ő akkora lendülettel támadja a moralistákat, akik a kötelességet a „történelmi-világi” gondolat nevében ítélik el. „A modern spekuláció – mondja az *Utóirat* – nem hamis, hanem komikus előítéleten nyugszik, amennyiben elfelejtette egyfajta történelmi-világi élvezet közben, hogy mit jelent: embernek lenni... Azt mondják nekünk, hogy azok, akik a világtörténelemmel foglalkoznak, szívesen lemondanak a népszerű etikáról a seminaristák és falusi iskolamesterek javára, akik semmit sem tudnak ellene vetni annak, amit az alsóbb osztályok próbálnak élni ebből az etikából, mialatt a történelmi-világi érdeklődés valami sokkal magasabb dologra, sokkal nagyobb feladatokra összpontosul... Ezeknek a »nagyobb feladatoknak« a kedvéért szóljunk ezekről teljes egyszerűségben, akár csak a szomszédok, akik alkonyatkor beszélgetnek...” Itt megintcsak nem ugyanígy gondolkodik-e Nietzsche is: „Amikor az »erkölcs« szó kapcsán felsőbb hasznosságra, ökumenikus célokra gondolnak, be kell ismerni, hogy több erkölcs van a kereskedelemben, mint a kanti előírásban: »Tedd azt, amit szeretnél, ha neked tennének«, vagy abban a keresztény életben, amely a következő elvet követi: »Szeresd embertársadat Isten iránti szeretetből«”.

Mégis a hegelianizmus bírálata (sokkal inkább a hivatalos és vulgarizált rendszeré, mintsem magának a filozófusnak a gondolataié, a megfogalmazás első fázisában) másként válik erőteljessé Kierkegaardnál és másként Nietzschénél. Ez annak tulajdonítható, hogy Kierkegaard, távol attól, hogy megtagadjon minden dialektikát, maga is nagy dialektikus. Dialektikája minőségi, tiszteli a „létezés szféráinak” és síkjainak különféleségét, amelyek ugyanazzal a mozdulattal űzik el a hegeli szintézis zavarait és a rendszer nélküli gondolatok legalább annyira félelmetes zavarait. Nála a „vallásos” nem valamiféle „közvetlenségben” helyezkedik el, hanem az „esztétikától” és az „etikától” egyformán különböző sajátos szférájába tartozik. Ha élhetünk ezzel a kifejezéssel: nincs semmi olyan kockázat, hogy az irracionálist összekeverjük az infraracionálissal. Kierkegaard helyreállítja a hitet meredek emelkedésével, és lehetővé teszi az ember számára a hiteles kapcsolatot Istennel. Említsük meg felsőbbrendűségének egy másik vonását is; ez pedig – akár művészként, akár gondolkodóként tekintjük – szókratizmusa. Ha Nietzsche Szókratész-ellenes, Kierkegaard a modernnek kétségtelenül leginkább szókratészi gondolkodója. Az álnevek egész sorának használata a maieutika egy módja. Gondolkodásának két fontos kategóriája, az ironia és a humor, megnyilvánulásaiban mindenütt tetten érhetők. Általuk sikerül kikerülnie az évődés nehézségét, amelytől Nietzsche nem mentes, még ha

„halálos ellenségének” nyilvánította is „a nehézség szellemét”.¹²⁵ Mentés attól a túl szertartásos ragyogástól, amelynek ízét a Zarathustra énekese mindig is megőrzi; attól a sűrű göztől, amely dionüszizmusát felszabadítja; attól a szektás fanatizmustól, amely minden „filozófiát kalapácsütéssel” csúfit el. Abban a „kis bolondságban”, amelyet a *Hajnalpír* költője időről időre látni akar tanítványain, abban a „kis komédiázásban”, amelytől Dionüszossal együtt azt követeli, hogy „a legszentebbet se kímélje”, abban a parancsban, hogy „egy kicsit bohócnak, egy kicsit istennek kell lenni” – láthatunk-e mást, mint Kierkegaard szókratikus finomságának némileg durva pótszerét? Nem lehet Szókratészt büntetlenül káromolni.

* * *

A *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*¹²⁶ – Johannes Climacus műve, amelyet Sören Kierkegaard adott ki a koppenhágai Reitzelnél 1846-ban – vajon a nagy dán főműve-e, ahogy egy reklámszöveg sugallja? Nehéz ezt megítélni. Kierkegaard maga, úgy tűnik, a *Félelem és reszketés* c. művét szerette a leginkább. Mintegy tizenöt éve egymást követik e művek francia fordításai, amelyekből pedig eddig is sok volt már, de szétszórt rendben, néha megcsónkítva, több fordító kezén, akik nem osztották fel előre a munkát maguk között. Még mindig sok a fordítanivaló. Ráadásul ezúttal valóban *Utóirattal* van dolgunk, amely kétségtelenül rendkívül hosszú, akárcsak a korábban megjelent *Töredékek vagy Vázlatok* – jegyzi meg Péguay –, és mindenképpen feltételezi a *Töredékeket*. Végső soron a mű különösen nehéz olvasmány egy XX. századi olvasó számára, mivel nagy számban tartalmaz utalásokat. Egy kivételesen kompetens fordító minden művészete ellenére is sokszor színtelen számunkra ez a káprázatos próza. Ahhoz, hogy bátran kövessük a szerző minden sziporkáját, hogy ízelhessük minden rosszmájúságát, a dán történelem és irodalom szakavatott ismeretére lenne szükség – a színházról nem is beszélve –, amelynek hiánya mégiscsak megbocsátható. Ezenkívül Kierkegaard visszaél egy kicsit azzal a joggal, hogy hosszan fejezze ki és ismételje magát, el-elkalandozzon és zárójeleket nyisson... Mégis, mindezek a homályos helyek nem képeznek leküzdhetetlen akadályokat. Még ha a szerkesztés finom művét csak a szakértők tudják is értékelni, azért számos oldal áraszt klasszikus szépséget. Nem kell sok idő ahhoz, hogy észrevegyük: az *Utóirat* nagy mű, talán Kierkegaard fő műve, mindenesetre az egyetemes filozófiai és vallási irodalom egyik remekműve. Már három éve, hogy rendelkezésünkre áll Jean Wahl *Etudes kierkegaardiennes*¹²⁷ című tanulmánya, amely valódi summázat, az élelítés kitűnő példája. Ma már kezünkben tartjuk tehát azt a kiemelkedő művet, amely lehetővé teszi, hogy elhelyezzük és megértsük a többit is. Kierkegaard gondolatai, vagyis a XIX. század emberi gondolkodásának egyik legkülönösebb csúcsa immár hozzáférhető a számunkra. A fordítók megérdemlik a köszönetünket: nemcsak Kierkegaard rajongóinak, hanem mindazoknak a köszönetét is, akik becsülik az embert és hisznek a szellem életében.

A *Filozófiai töredékek* hipotetikus módon a Megtestesülésből indult ki, Istennek a történelemben való belépésének e legnagyobb paradoxonából, az örökkévalónak az időben való megjelenéséből. Bizonyos módon ezzel a dogma filozófiáját adja, amit az *Utóirat* a hit filozófiájával egészít ki. Ez utóbbiban azt akarja bemutatni, milyen feltételek között fogadja magába az egyén a misztériumot (Kierkegaard úgy mondja: a paradoxont) anélkül, hogy

¹²⁵ *Im-ígyen szóla Zarathustra*, (Wildner Ödön ford.), 259-264. o.: *A nehézség szelleméről*. 267. o.: „... régi ördögöm és ősi ellenségem a nehézség szelleme”; 418. o.: „nehézség szelleme, öreg ősi ellenségem!” 395. o.: „Zarathustra a táncos, Zarathustra a könnyű, a ki szárnyaival int, a röplésre kész, minden madárnak intó, röplésre hajlandó és könnyű, a boldogan könnyelmű.”

¹²⁶ Egy része megjelent Valaczkai László magyar fordításában, in: Sören Kierkegaard: *Írásai*, Gondolat, Budapest, 1982, 365-461. o.

¹²⁷ Paris, Aubier, 1938.

megfosztaná azt titokzatos mivoltától. A *Töredékek* objektív nézőpontja után itt a szubjektív nézőpont dominál. Ebből nem kell arra következtetni, hogy Kierkegaard egy fordulattal visszatér a szubjektivizmushoz: ez „hallatlan értelmetlenség” lenne, és Paul Petit-nek igaza volt, amikor óvott bennünket – a bevezetőjének elejétől kezdve – az ilyen értelmezéstől.¹²⁸ Mivel a transzcendencia filozófusa, ezért Kierkegaard az objektivitás teológusa is. De ugyanakkor a belső tartalom filozófusa is, vagyis a személyes elsajátítása. Az a probléma tehát, amelyről az *Utóiratban* szól, szubjektív probléma: az alany viszonyának meghatározása a kereszténység igazságához, vagy még konkrétabban az egyén viszonyának meghatározása a keresztény valósághoz, vagy még egyszerűbben: arról van szó, hogy hogyan válunk kereszténnyé. Mondhatjuk, hogy a lényegi kérdés, amelyet mindvégig, négyszázharminc sűrűn írt oldalon tárgyal, a hit természetére irányul.

Hinni nem tudást jelent, sem pedig megértést; nem is egyszerűen azt, hogy megvallunk egy tant. A misztérium nem racionális rendszer; a hit nem „a gondolat egy pillanata”; a hívő nem spekulatív elme; a valódi individuum a valóságos Istennel áll szemben: ez az az egészen egyszerű igazság, amelyet Kierkegaard nem szűnik ismételni, s egyben visszafordítani minden irányban a hegelí intellektualizmussal szemben. „Amit itt írok, azt nem spekulatív értelemben kell venni, hanem egyszerűen, mint egy elemi oktatást, mint egy ábécét.” Szókratész is azt színelte, hogy semmit sem tud, hogy sikeresebben elvezesse hallgatóit a lényeghez, amelyet tudós nagyravágyásuk elfeledtetett velük. Vajon nem onnan jön-e korunk hiúsága, hogy tudásával, elméleteinek objektivizmusában elveszve, elfelejti ezt a két oly egyszerű kis dolgot: „... azt, hogy mit jelent létezni, és azt, hogy mit jelent a belső tartalom”? Johannes Climacus emlékeztet ezekre, hogy emlékeztesse rájuk a kereszténységet is. Egyébként nem mutatkozik kereszténynek, mint ahogy filozófusnak sem. Nem más, mint egy olyan ember, akit „teljesen elfoglal annak a gondolata, hogy milyen nehéz dolog filozófussá vagy kereszténnyé válni”; csakhogy, teszi hozzá, „még kevésbé olyan ember, aki miután keresztény volt, megszűnt az lenni, hogy távolabbra jusson”.

Ez viszont filozófusaink nyomorúsága. Tudomásuk van a kereszténységről, és távol vannak attól, hogy el akarnák azt vetni. De szerintük, még ha nem mondják is ki ilyen durván, „a hit gyenge fejek menedéke”; leértékelik, hogy ne legyen több, mint a gondolat első pillanata, kiindulópontja. „Tovább akarnak lépni” ezek a szegény entellektüelek az apostolok kereszténységénél! „Nemcsak hiszünk a kereszténységben – mondják –, hanem el is magyarázzuk” – és nem veszik észre, hogy ezáltal már el is veszítették. Azt képzelik magukról, hogy „valódi igazsággá” válik spekulációjukban az, ami csak „relatív igazság” volt, elrejtve önmaga elől is az egyszerű hívő szellemében, és derékul nekilátnak, hogy meghaladják a paradoxont, amelyet az utóbbi elfogadott, mintha éppen nem az lenne a bölcs egyetlen privilégiuma, hogy jobban ismeri mint paradoxont. Naiv és elégedett tudálékosságukban azt hitték, hogy birtokolják és „kiárusíthatják az istenség titkait”, akárcsak az emberiségét is. Így végül is szép rendszerré alakítják át „azt a tényt, hogy Isten létezett”: ezt a tényt „az intellektualitás síkjára terelik”, oly módon, hogy ezentúl csak intellektuális viszonyt tartanak fenn vele, és felmentik magukat a hit szenvedélyes elkötelezettségétől.

Ez a gondolkodói magatartás talán „előkelő”. Mindenesetre kényelmes, mivel előre felvértez minden szenvedés ellen. Most már csak azt kell megtudnunk, mi a közös benne a keresztény magatartással. „A spekulatív elme talán minden ember közül a leginkább eltávolodott a kereszténységtől, és talán előnyösebb olyan embernek lenni, akit felháborít a kereszténység, de mindennek ellenére továbbra is kapcsolatban marad vele, mint olyan spekulánsnak, aki megérti a kereszténységet.” Ettől egészen különböző lesz annak az embernek a magatartása, aki nem

¹²⁸ Ez az értelmetlenség nem alaptalan. Megtalálható Höffdingnél, aki szerint a Kierkegaard által felidézett szubjektivitás elve ugyanabba a sorba helyezi a szerzőt, ahová Feuerbachot is *A kereszténység lényege*.

felejt, hogy önmagában létezik. Egészen más azé a hívőé, aki megvallja, hogy „a hit önmagában létező terület”, és aki önmagában megragadja annak paradoxonát. A hit nem arra törekszik, hogy meghaladja önmagát, hanem hogy elmélyüljön, vagyis hogy jobban megvalósítsa önmagát mint hitet. Nem próbál „belépni az isteni tanácsba”, nem kiáltja „szünet nélkül, hogy örökkévaló, isteni, teocentrikus szempontból nincs paradoxon”. Távol attól, hogy összekeverje a „szellemi térhódítást” a „spekulációval”, ellenáll ez utóbbinak mint „minden kísértések legsúlyosabbikának”. Tudja, hogy a kereszténység nem „véletlen titok”, hanem „lényegi titok”, és „egyáltalán nem is akar érthető lenni”. A hit „értelemmel harcol – és győz – ellene, mint a régi rómaiak, akiket elvakított a nap fénye”. Annak arányában, ahogy belső tartalma nő, valószínűsége inkább csökken, mintsem növekszik. Különben a hitnek semmi kedve ehhez a valószínűséghez. „Szokás szerint azt képzeljük, hogy a valószínűtlen, a paradox olyasmi, amihez a hit csak nem szívesen viszonyul, hogy ideiglenesen megelégszik ezzel a viszonytal, azt remélve, hogy lassacskán javíthatja azt.” Nem. A valószínűtlen nem ellensége a hitnek, hanem tápláléka. A hit felfedezi és szilárdan fenntartja minden pillanatban – hogy hihesse:

Nyugodtan ülni csendes időben egy hajóban: ez nem a hit képe. A hit képe az, amikor egy vízi úton szivattyúk segítségével lelkesen megtartjuk a csónakot, és mégsem akarunk visszatérni a kikötőbe... Miközben az értelem elkeseredett utasként a szilárd föld felé nyújtja ki – hiába – a kezét, a hit minden erejével beleveti magát a munkába: örömmel és győztesen megmenti a lelket.

Epikus nagyság van abban a közelharcban, amelyet a magát tisztán megtartani akaró hit vív azzal a sokat ígérő spekulációval, amely felbomlasztja. Hatalmas erény árad ki ebből a minden olyan gondolkodásnak szóló kihívásból, amely azt hinné, hogy képes „filozófiával felülkerekedni a valláson”.¹²⁹ Ahogy más műveiben a keresztény hit specifikus jellegét követeli a romantikus szentimentalizmussal szemben, ugyanúgy az *Utóiratban* Kierkegaard megköveteli ezt a hegeli intellektualizmussal szemben – és ugyanakkor a filozófia örök kísértésével szemben is. Megvédi itt a keresztényt, mondhatnánk, a logikai kísértéstől, ahogy megvédte máshol az esztétikai illúziótól is. Ahogy helyreállította a lelki élet és az esztéta érzelmei vagy élvezetei közötti határokat, most helyreállítja a hit és a spekuláció közötti határokat is. És ahogy a „botrányos” elemet mint a kereszténység lényeges részét meg akarta őrizni, abban a hadjáratban, amelyet élete vége felé országának egyháza ellen vezetett, ugyanúgy meg akarta őrizni a hegelianizmus elleni harcában a „paradox” elemet is, amely nem kevésbé lényeges része. Ha a reflexió szempontjából, akárcsak a keresztény nézőpontból, szerintünk végül is igaza volt, Hegellel szemben – mint ahogy igaza volt a romanticizmussal szemben is, és ahogy igaza lesz Mynster püspök úr csodálóival szemben is –, megérti-e mindazonáltal a filozófus pontos szándékát? Igazságot szolgáltat-e az ész törekvéseinek? Elismeri-e mindazt, amivel egy „megtért” hegelianizmus – mint minden nagy emberi gondolat – „a hit hiteles értelmének” a segítségére siet? Megsejtette-e egyáltalán, milyen is lehetne ez az értelem? Miután felszabadította a kereszténységet teljes tisztaságában, nem próbálja-e azt egy embertelen magány területére száműzni? ... Ezek már más jellegű kérdések.

Azt is kérdezhethetnénk, vajon csak a racionalizmus szenved-e itt csapásokat. Vajon nem távozik-e az ész is némileg összetörve ebből a küzdelemből? Talán kevésbé, mint ahogy Kierkegaard olvasásakor gondolnánk, anélkül, hogy pontosan belépnénk problémakörébe. Bizonyos szövegek ellenkező látszata ellenére úgy tűnik, hogy ennek a problémakörnek az elfogultsága inkább érdemel bírálatot, mint azoknak a téziseknek az értelme, amelyeket létrehoz.

¹²⁹ Alain, *Histoire de mes pensées* (1936), 250. o. „Hegel filozófiája feloldja magában a vallást, és a helyébe lép”, mondja nem kevés joggal B. Croce. *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, fr. ford. 58. o.

Kierkegaard, mondja Bachelard, az ember sorsát „felvonulásba” sodorja. Oda sodorja minden reflexióját is. Ahhoz, hogy részrehajlás nélkül értsük a *credo quia absurdum* ez új és hatalmas visszhangját, szükséges, hogy behelyezkedjünk magunk is a konkrét, egzisztenciális szituációba, ahová Kierkegaard valamennyi erőfeszítése pontosan magával is akar ragadni bennünket.

Végül is mindez következményekkel terhes. Biztosan nem megyünk el addig, hogy kijelentsük egy kortárs történésszel együtt: „Kierkegaard Istene csak mítosz”, nem több „álsruhás semminél”, azért, mert az az út, amely Kierkegaard-t Istenhez vezet, nem látszik megfelelni az adott dialektikus sémának. Úgy gondoljuk, hogy a hit meghonosítása lenne az, ha egyedül racionális „bevezetői” alapján ítélnénk róla. Nem felejtjük, hogy a szerzőnk által elemzett „kétségbeesés” az örökkévalóság tudatát hordozza magában, vagy legalábbis az örökkévalóság által magyarázható. Nem ismerjük el, hogy az esztétikai egzisztencia és a vallásos egzisztencia között általa alkotott különbség „csak szemfényvesztés” lenne. Nem állítjuk, hogy az ő hite egyenértékű lenne Nietzsche vagy Heidegger nihilizmusával. Ha a Nietzschétől Heideggerig terjedő leszármazás történelmi, a Kierkegaard és Nietzsche közötti nem az, és az e két zseni között felfedezhető rokonság nem vakíthat el minket annyira, hogy ne lássuk alapvető szembenállásukat. Heidegger kétségtelenül sokkal tartozik Kierkegaardnak, de azzal nem, ami ez utóbbit felelőssé tenné az ő nihilizmusáért. Nem keresünk Kierkegaardnál ontológiát, mivel nem alkotott ilyet, de hiúnak tűnik számunkra annak bizonyítani akarása, hogy a semmit választotta – anélkül, hogy akarta és tudta volna –, mivel nem tudott mást választani. Ezek visszatekintésből adódó látszatok. Megtagadni egy szerzőtől, egy embertől azt a jogot, hogy tájékoztasson minket arról, amit gondol, és megadni magunknak azt a jogot, hogy ne úgy értsük őt, ahogy ő értette önmagát, hanem „ahogy érteni kell”, ez számunkra túlságosan is szubjektív egzegetikai elvnek tűnik. Talán nem teljesen hamis elv, de legalábbis veszélyes. Mindenesetre önkényes, mivel nem valamely fogalmi rendszerről ítélnék, hanem hitről – éspedig olyan hitről, amely bőségesen, gazdagon kifejezte magát: akármi volt is az előzménye, nem önmaga alapján kell-e előbb megítélnünk?

Akárhogy is van, el kell ismerni, hogy Kierkegaard sokkal inkább ösztönző, mint biztos szerző. Gondolatai sokkal inkább erősítőek, mint valamely táplálék, és túladagolva mérgező hatásuk lehet. Aki, követni vélvén őt, teljesen bezárkózik álláspontjaiba, az azt kockáztatja, hogy elzárja magát minden racionális élettől, talán minden kultúrától is: embertelen álláspont, amely egyáltalán nem Kierkegaard-é, és amelyből a kereszténység végül is nem húzna semmiféle hasznot. Egyébként Kierkegaard-t nem kell mesternek tekinteni; ő lenne az első, aki visszautasítaná ezt a címet. „Különös ember”, „beteges és bonyolult szellem”,¹³⁰ maga is „a gépezet furcsa intimitásáról” beszélt *Naplójában*, mint ami írásait ihlette, és ezek az írások mind szigorúan személyes eredetet éreztetnek. „Agyafúrt” gondolkodásából, mely metsző és mély, hiányzik az egyensúly és az emelkedettség. A hazug egységeken túl, amelyeket leleplez és kirobbant, nem találta meg azt a másik egységet, amely mintegy Isten pecsétje a művén. Lelkének voltak békés és örömteli pillanatai, amelyek tanúsága fennmarad, de nem élt mindig a derűben. A hit erős lutheri ízt őriz meg ennél az igazi hívőnél,¹³¹ jóllehet nem esik azoknak a torzulásoknak a csapdájába, amelyeket kortársai többségénél a lutheránizmus okozott. Az a tény, hogy rendíthetetlenül „paradoxnak” és „valószínűtlennek” mondja azt, amit mi inkább „misztériumnak” vagy „csodálatosnak” neveznénk, önmagában is illusztrálhatja ezeket a megjegyzéseket. Nem próbálja-e rábírní azokat, akik megfontolás nélkül tanítványává

¹³⁰ Ezek H. Hatzfeld kifejezései, *Correspondance de la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants*, 1942. június.

¹³¹ Vö. *Félelem és reszketés*, Rácz Péter fordítása, 49. o.: „A szerelemnek mégiscsak a költők a papjai; és olykor hallani hangokat, melyek a szerelem jogait védik; de a hitért senki sem emeli fel a szavát: vajon ki zengi el a szenvedély dicséretét?”

szegődnek, hogy azt, ami a szellem dolgaiban valószínűtlen a testi embernek, összekeverjék azzal, ami egyszerűen oktalanság az ész hatáskörébe tartozó dolgokban? És amikor arról panaszkodik, hogy azoknál, akik a történelem vagy a vallási tanítás területén tudóssokká váltak, „a paradoxon megenyhült”, túlságosan megalapozottnak látjuk az ilyen panaszt; de nem tűnik-e egyben úgy, hogy olyan paradox feszültségben akarja tartani a keresztényt, amelyet se az evangélium, sem a pszichológia nem javasol?

A reformáció öröksége által erősen befolyásolt gondolkodás ez egyoldalú jellegének ellenére Paul Petit megjegyzi, hogy rövid életének utolsó éveiben Kierkegaard egyre tisztábban látszik a katolicizmushoz közeli pozíciók felé tájékozódni. Kész elismerni azt is, Brandès és Höföding bírálatai nyomán, hogy ha Kierkegaard később született volna, akkor katolikus lett volna. Nem kívánunk dönteni ez ügyben (és bevalljuk, hogy nem vettük észre ennek konkrét jeleit). Beérjük azzal, hogy ez az egyházából száműzött szabad harcos Isten választott tanúja volt, hogy rábírja a világot: szemlélje a hit egyre inkább félreismert nagyságát; és hogy az immanentizmus által elsodort században a transzcendencia hírnöke volt. Beérjük azzal, hogy ez a minden apologetikát ócsárló gondolkodó a maga módján maga is hatalmas apologéta volt, és egész műve az *Utóiratnak* ezt a maximáját értelmezi: „Nem könyvek olvasásával, nem is történelmi-világi távlatokkal készülünk odafigyelni a kereszténységre, hanem a *létben való elmélyedéssel*”.

Második rész: Isten útjain

„Jól tudom: életemnek Isten iránti messze legfontosabb kötelessége az, hogy minden gondolatommal és minden szavammal Őróla beszéljek.”

*Szent Hilarius: De Trinitate, I.I, c. 37,
idézi Aquinói Szent Tamás
a Contra Gentiles-ben, I, I, c. 2.*

„Soha semmit nem írtam arról, ami törekvésem tárgya.”

Platón: VII. levél

„Az embereknek legjobban Isten ismerete hiányzik.”

Fénelon: Sentiments et avis chrétiens, I.

„Forte substomacharis, si adhuc pergimus quaerere: quid est Deus? tum quia toties jam quaesitum est, tum quia diffidis inventum iri. Dico tibi, pater Eugeni, solus est Deus, qui frustra, numquam quaeri potest, nec cum inveniri non potest.”

*Szent Bernát: De consideratione,
I. V, c. XI, n. 24.*

Isten megismeréséről

A kápolna udvarán, a szünetben, az egyik gyerek gúnyos megjegyzéseket tett a prédikációra, amelyet éppen elszenvedett. Szánalmas prédikáció volt, egy a sok közül. A prédikáló pap, aki szeretett volna valamit Istenről mondani, elvont és ájtatos formulák özönét zúdította fiatal hallgatóira, fölöttébb nevetséges hatást váltva ki azokból, akik még nem szenderedtek el. A felvigyázó, Isten szolgája, magához intette a gúnyolódót, s ahelyett, hogy megdorgálta volna, szelíden megkérdezte tőle: „Gondolkoztatok-e már azon, hogy nincs nehezebb dolog, mint ilyen témáról beszélni?” A gyerek nem volt ostoba. Elgondolkodott, s ennek az esetnek a kapcsán először tudatosult benne a titok, ember és Isten kettős titka.

Lehet, hogy a most következő gondolatok, jóllehet meglehetősen különböznek a prédikációkban hallhatóktól, éppily nevetségesnek tűnnek. Mindenesetre szándékosan töredékesek, és sem helyettesíteni, sem kiegészíteni nem kívánják a klasszikus okfejtéseket. Amolyan lapszéli jegyzetek csupán, amelyek nem igyekeznek palástolni azt a jótékony zavart, amely hasonló helyzetben minden gondolkodó lényen természetesen úrrá lesz. Hasonlóképpen szándékosan nem lépik át a Titok kapuját, amelyből a világ szeme előtt elzárt lelki élet táplálkozik, az egyház belső világát, amelyhez profán kézzel nem nyúlhatunk. Azonban – talán éppen elégtelen, ügyetlen voltuk folytán – mégis gondolkozásra készíthetnek néhány olvasót. Bárcsak ez a gondolatmenet – az emberi szavak és gondolatok mezején át s túl mindezek a mezőkön – Istenhez vezetné őket!

Abysus abyssum invocat

Mózesnek van igaza vagy Xenophanésznek? Isten teremtette az embert saját képmására, vagy inkább az ember teremti Istent a magáéra?

Minden látszat Xenophanész mellett szól – mégis Mózes mond igazat. S tulajdonképpen ezt Xenophanész is elismeri. Hiszen ő nem ugyanarról az Istenről s nem is ugyanarról a képmásról beszél; ezért is tűnik még mindig nyitottnak a kérdés. Xenophanész szándéka azonban nem az, hogy tagadja Isten létét: inkább emlékeztetni akarja rá az embereket, akik tévelyegtek a maguk teremtette istenek között. Keresztény ember csak egyetérthet vele ebben. Ezt a „forradalmár értelmiségit” azok közé kell sorolnia, akik „utat törtek” az igazságnak. Az antropomorf istenek iránti megvetésének kifejezetten pozitív jelentése van, s hangja valóban titkos összekacsintásra készíti az embert. Erőt ad, hogy – ha kezdetben nehezen is – sokkal messzebb jusson az istenek tagadásánál. Ebben az értelemben gondoljunk csak egyik – hozzánk közel álló – visszhangjára:

A rossz az istenek formájából fakad...
fantomokat tenni az Élő fölé miért kell?¹³²

El hát mindenféle kivetítéssel, szublimálással, szenvedélyeink vagy álmaink, félelmeink vagy haragvásaink, vágyaink vagy rémálmaink eme teremtményeivel. El ezekkel az istenekkel, akiket „mintha az emberi nem ellensége kifejezetten azért talált volna ki, hogy szabad legyen minden bűn, s nevetségessé váljon az istenség!”¹³³ El ezekkel a semmirekellő istenekkel, akik magunkra hagynak, s rabszolgasorsra kárhoztatnak bennünket! El mindezekkel a hamis istenekkel! – Mózes azonban igazat mond arról az Istenről, akiről beszél, az arc nélküli Istenről, az összes emberi isteneket tagadó Istenről. S ez az Isten, aki megtagadja vágyaink minden istenét, mégis az emberi vágy Istene, egyetlen Istene. Ez az Isten, aki előtt minden olyan, mintha nem is lenne, mégis az emberi nemesség Istene, egyetlen Istene!

Minden istenábrázolás világunkból, természeti vagy társadalmi környezetünkől vett szálakból van szöve; van azonban az emberben egy olyan erő, amely mindig tovább, egyre tovább hajtja: magának az értelemnek az ereje. Mert legbensőbb énjében, amely Isten képmására teremtett, szintén van valami, amiről vannak tapasztalatai, de amit ábrázolni nem lehet. „Magában hordja csodálatának és önnön maga folytonos túlszárnyalásának forrását.”¹³⁴ Végző soron ez fogja lehetővé tenni számára Isten igazi megismerését. *Abyssus abyssum invocat.*

Isten saját képmására teremtette az embert – mondja Mózes. Az ember – magyarázza később a keresztény hagyomány – a lényegét tekintve megismerhetetlen Isten képmásaként maga is megismerhetetlen. „Ki képes behatolni önmagába és megismerni önmagát?”¹³⁵ „Lelkünk a benne lévő titok formájában magán viseli a megfoghatatlan Természet keze nyomát.”¹³⁶

Lelkem mélysége kiáltva emlékeztet
Isten mélységére: mondd, melyik mérhetlenebb?¹³⁷

Nem mondhatjuk hát, hogy gyökereit tekintve egy ilyen ismeret emberi szerzemény lenne. „Képmás”, „kézvonás”, „pecsét”. Isten jele rajtunk. Nem mi hozzuk össze, nem kívülről kölcsönözzük: bennünk van, oly nyomorúságos mivoltunkban; mi magunk vagyunk az – vagy már mi magunknál több. Régibb minden intellektuális vagy akarati megnyilvánulásunknál, minden tudatos feltételezésnél – kezdeményezésünknek semmi köze sincs hozzá. Igaz hát, s

¹³² Victor Hugo, *A századok legendája. A szatír* (Nemes Nagy Ágnes fordítása)

¹³³ Fénelon

¹³⁴ Fénelon, *Értekezés Isten létezéséről*, I. rész, II. fejezet no. 52.

¹³⁵ Többek között Szent Ágostonnál, a *De symbolo*-ban olvashatjuk c. I, no. 2.: „Fecit et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente: ibi est enim imago Dei; ideo mens ipsa non potest comprehendere nec a seipsa, ubi est imago Dei.” (P.L., XL, 628)

¹³⁶ Szent Efrém

¹³⁷ Angelus Silesius, *A Kerúbi Vándor*, I, 68

feltétlen el kell mondani róla: „Auctor nobis de Deo, Deo est; non nisi se auctore cognoscitur”;¹³⁸ „Deum scire nemo potest, nisi Deo docente”.¹³⁹ Mindez nem természetes tevékenységünk eltörlését jelenti, hanem annak előfeltételét s becsületességének garanciáját határozza meg. Nem arról van szó, hogy az értelmet más elvvel helyettesítsük, hanem arról, hogy ássunk le az alapokig, menjünk vissza a forrásig. Aquinói Szent Tamással szólva és Szent Pál apostol tanítását követve ez azt jelenti, hogy Isten, a Teremtő Isten úgy jelenik meg előttünk műveivel, mintha egy könyvben olvasnánk azokat, s Ő a tudás forrása, amelyet természetes értelmünk gyakorlásával el kell sajátítanunk:

Saját maga szemét helyezte szívükbe,
 hogy feltárja nekik művei nagyságát.¹⁴⁰

Kettős kezdeményezés, amelyre legtermészetesebb, legösztönösebb cselekedetünk mindig csak válasz lehet. Ha az értelem, mely megvilágosít bennünket, kezdet kezdetétől megismerhetné önmagát is, akkor a misztikus szerzővel együtt így kellene felkiáltania: „Itt vagyok, ó Céлом és Értelmem! Hívlak Téged... Nem, Te hívsz Magadhoz engem!”¹⁴¹

Mindenben, minden rendben Isten az első. Mindig Ő jár előttünk. Mindig, minden téren Őrá ismerünk. Mindig ő nyilatkozik meg. Az értelem igyekezete, amely Őhöz visz bennünket, nem, nem Őhöz, csak Titkának küszöbéig – mindig csak a második üteme egy ritmusnak, amelyet Ő maga indított el. Bárhogy magyarázzuk is a megismerést – s tudjuk, hogy például Aquinói Szent Tamás magyarázata nem egyezik meg teljesen Szent Ágoston vagy Szent Bonaventura magyarázatával – a hagyományos filozófia ebben teljesen egységes. A lélek legbensőbb zugában mindig Isten a mi „megvilágított világosságunk” „megvilágító Világossága”.¹⁴² Ő „az a nem teremtett, de létező Világosság, amely nélkül én nem lennék tekintet”,¹⁴³ s ha ki nem mondta volna a *Fiat lux*-ot szakadékom fölött, akkor ott még mindig sötétség uralkodna. Ő az egyetlen Fókusz, ahol – mint megannyi lámpa – kigyulladnak a lelkek. Az értelem mélyén Ő mindig, szüntelenül *Ő az, aki megvilágosít*:

... fény fénye, nappal napja vagy:
 forrás, hol minden fény fakad!¹⁴⁴

Más szóval azt is jelenti ez, hogy van valami szent ebben az alázatos értelemben.

Így elhárul hát minden agnosztikus aggály – s ugyanígy mindenféle profán önelégültség is. Legyen hát az embernek bátorsága, s vállalja értelmét! Ne becülje le a képességeket, amelyeket magában hordoz, de azok ne tegyék gögőssé! Megismerési képességét messzemenően gyümölcsöztetve ne mutakozzék se bizonytalanannak, se szentségtörőnek! Bármily tekervényes ösvényeket járjon is be a gondolata, végül legyen képes eljutni a Forráshoz, legyen képes csatlakozni a világító Fókuszhoz!

Isten – bár ez csak a későbbi, gyakran késői, sőt nagyon gyakran akadályozott gondolkozáskor tűnik fel – folyton kinyilatkoztatja magát az embernek, folyton belé vésve saját képmását. Ez az isteni cselekvés adja az ember lényegét. Ettől lesz szellemmé. Ettől válik

¹³⁸ Szent Hiláriu, *De Trinitate*, I.V.,1.21 (P.L.,X,143).

¹³⁹ Szent Ireneusz, *Adversus Haereses* I. IV. c. VI, no. 4. (P.G.,VII, 988).

¹⁴⁰ Sir 17,8

¹⁴¹ Hallaj, *Quasida* I

¹⁴² Szent Tamás, *Tertia*, q. v, a. 4., ad 2m: „Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata luce divina Verbi.”

¹⁴³ Gabriel Marcel, *A létezés titka*, II.

¹⁴⁴ Szent Ambrus: *Feria secunda, ad Laudes* himnusz

értelmessé. Ebből ered, hogy az embernek Isten megismeréséhez – szigorúan véve – nem lenne szüksége más kinyilatkoztatásra: minden természetfölötti beavatkozás mellőzésével elegendő hozzá ez a „természetes kinyilatkoztatás”. Vagy mondjuk úgy – minden túlzást elkerülendő –, hogy elvben elegendő hozzá. A bűnbeesés nem tudta teljesen kioltani. Mert az emberi lélek – bár ma kézzel foghatóan csak cselekedetein át ismerhető meg –, mégiscsak rendelkezik egyfajta „szokásos önismerettel”, amely valós, még ha homályos, fátyolozott is; állandó, ha folyton el-elűnik is, s amelyet annak köszönhet, hogy mindig jelen van önmaga előtt. A lélek jelenléte önmaga előtt, amelynek köszönhetően felfedezhető – mint egy tükörben – Isten jelenléte a lélek előtt. Épp úgy, ahogy az isteni képmás valósága a lélekben kiindulópontja annak a logikai tevékenységnek, amely a világ megismerésén keresztül Isten létének állításáig kell hogy vezesse, a lélek „szokásos önismerete” kiindulópontja lehet egyfajta bensőséges gondolkodásnak, amelynek során felismeri önmaga „képmás”-voltát.

... Ember, függőségedet megvallva értsd meg nagyságodat! Gondolkozz el a ragyogáson, amelyet magadban hordozol! Ismerd fel a világozást, amely megadatott neked, de ne tulajdonítsd magadnak a forrását! Tanuld meg felismerni tükör- és képmásvoltodat! Istened felismerése útján tanuld meg megismerni önmagad! Elmélyedve önmagadban, kezd el – amennyire ez egy halandó számára lehetséges – szemlélni az Ő Arcát!

Az isteneszme eredetéről

Számos elmélet létezik az isteneszme eredetéről. Az utóbbi évszázadban különösen elszaporodtak. Legtöbbjük semmit sem magyaráz meg, sőt – anélkül, hogy észrevenné – eltünteti, amit magyarázni kíván. A legkülönbözőbb diszciplínák keverednek itt, de mindegyiket az az előítélet vezérli, hogy illúzióról van szó. Az ateizmus már ott van az indulásnál, végig irányítja a gondolatmenetet, nem csoda tehát, ha ott van az érkezésnél is. Többé-kevésbé kimondva a szokásos következtetés valóban mindig az, hogy el kell vetni mindenféle isteneszmét, hiszen már tudjuk, hogy „milyen mechanizmussal gyártotta az emberiség ezt a fogalmat, s tudjuk, hogy e mechanizmus csalás”. – Ez azonban igazi *circulus vitiosus*.

Az ember – mondják például – istenítette az eget. Ám legyen! De honnét vette az istenség fogalmát, hogy azután az égre alkalmazza? Mivel magyarázható fajunknak ez a mindenütt megfigyelhető, spontán tette? Mivel magyarázható e törekvés az ég vagy bármi más istenítése iránt? Az „isten” szó maga – mondják ugyancsak a filológiát híva segítségül – nem mást jelent, mint „világító nappali égbolt”. Fogadjuk el ezt is. De hát miért éppen ez a „világító nappali égbolt” vált istenné az emberek szemében? Sokan még azt sem veszik észre, hogy felmerül e kérdés.

Mindazok, akik azt akarják bizonyítani, hogy az isteneszmének szabályos genezise van – tekintsék bár e genezist ideológiainak vagy érzelminek, egyedinek vagy társadalminak, s nyilvánítsák bár teljesen illuzórikusnak vagy viszonylag megalapozottnak –, mindazok – kimondva vagy kimondatlanul – előre elvetik az isteneszmét. Elvetik, s valami egészen másra vezetnek vissza.

„Nem világos – írja Mircea Eliade –, hogy az a tény, miszerint a geometria első törvényeinek felfedezése a Nílus-delta öntözése empirikus szükségletének volt köszönhető, mennyiben befolyásolhatja e törvények érvényességét vagy érvénytelenségét.”¹⁴⁵ Mi is így gondolkozhatunk. Még kevésbé látjuk be ugyanis, hogy az a tény, hogy Isten képének megjelenését a tudatban valaminek a látványa váltotta ki, vagy hogy az valamely élményhez kötődik, miért lenne elegendő ok ezen eszme érvényességének a kétségbe vonásához. Az empirikus genezis és a lényeg ill. érvényesség kérdése mindkét esetben két különböző dolog.

¹⁴⁵ *Le Chamanisme* (1951), 239. o. jegyzet.

Más rendből valók. Ahogy valójában a geometriát nem a földmérés szülte, éppúgy az isteneszme sem egy vihar vagy a világító égbolt hatására született. Önmagában kell vizsgálnunk ezt az eszmét; nem születésének körülményeit tekintve, hanem benső okaiban.

Ha valóban ott van az emberben az isteneszme, semmi, ami a történettudomány, a pszichológia, a szociológia vagy bármely más tudományág tárgyát képezi, nem tekinthető előidéző okának. Semmilyen megfigyelhető „folyamat” nem elegendő megragadásához. Ebben az értelemben egyáltalán nincs genezise; éppúgy, ahogy – a már idézett hasonlaltal élve – a geometriának sincsen. Ez persze nem jelenti azt, hogy nem lehet „következtetni” rá – épp ellenkezőleg. Csak azt jelenti, hogy távolról sem korlátozódik empirikus transzformációk megtévesztő eredményeire. Tudatosulása igenis függhet bizonyos körülményektől; bizonyos események determinálhatják, bizonyos jelek előidézhetik. Különleges jelenségek különösen alkalmasak lehetnek arra, hogy az emberi szellemnek figyelmeztető lökést adjanak és felébresszék. Lehetséges például, hogy őseinkben „a kozmikus hatalmú Isten Szavának első elképzelése a vihar természeti jelenségének hatására alakult ki: az égdörgés moraja talán nem a hatalmas, félelmetes Isten hangját jelenítette meg?”¹⁴⁶ Megfogalmazható sok más, többé-kevésbé valószínű, többé-kevésbé alátámasztott feltételezés is, s e hipotézisek nem feltétlen mondanak ellent egymásnak, sőt sokszor kiegészítik egymást. Lehetséges és nem érdemtelen tehát elemezni Isten felfedezésének bizonyos körülményeit, folyamatait, s e téren a történészek, etnológusok, pszichológusok munkái sok hasznos észrevételt tartalmaznak – még ha legtöbbször hiányosak is. Kutatásaik termékenyek. A lényegről azonban sohasem tudnak eligazítani bennünket. Ne kövessük el itt is azt a szofista tévedést, hogy „elvet keresünk az eredetben”.¹⁴⁷

Van út, számtalan út, amely ténylegesen Istenhez vezet. Olyan utak is vannak, s biztos, egyetemes értékű utak, amelyeken járva racionálisan megalapozhatjuk az isteneszmét, s így megerősíthetjük az értelem állítását. Mert elérhetjük „*Őt, aki Van*, a legkülönbözőbb tárgyakon keresztül, amelyekről elmondható, hogy vannak”¹⁴⁸ – s amelyekről ugyanakkor azt kell mondanunk, hogy nincsenek. Az empirikus eljárásától teljesen különböző területen vannak bizonyítékok Isten létére. S éppen ezért nincs tulajdonképpen, nem is lehet az isteneszmének „genezise”.

* * *

„Eredetükben vizsgálva a dolgokat, tökéletesen megértjük azokat.”¹⁴⁹ Szent Tamás szavai ide illenek. Mert éppen arról van szó, hogy Isten illetén megértése – s Szent Tamás is rámutat erre – nem lehetséges. Az isteneszme nem magyarázható sem egy az okaiba tökéletesen behatoló illúzióként, sem a szellem valamely konstrukciójaként.

* * *

Nagy vita bontakozott ki arról, hogy Isten létének objektív állítása a „logikus gondolkozás” vagy a „misztikus gondolkozás” kategóriájába, vagyis – gondolták – az értelem vagy a képzelet, illetve – tovább menve – az igazság vagy az illúzió kategóriájába tartozik-e. De talán nem mindig gondoltak eléggé arra, hogy magának a logikának is megvannak az illúziói; hogy hajlamos a képzelet világába való extrapolálásra, vagy – éppen ellenkezőleg – megtörténhet,

¹⁴⁶ M.-E. Boismard, O. P., *Le Prologue de saint Jean* (1953), 111. o.: „E kezdeti elképzelések többé-kevésbé költői lecsapódásával találkozunk a XXIX. zsoltárban, amely himnusz a vihar Urához...”

¹⁴⁷ Vö. Jules Lachelier, *Vocabulaire philosophique, Origine* (Eredet) címszó: Eredetnek csak egy időbeli kezdetet, valamely első tény lehet nevezni. Metafizikai elv nem illethető ezzel a névvel. Azt alapnak kell hívni.

¹⁴⁸ Étienne Gilson, *Le Thomisme*, 4. kiad. (1942), 119. o.

¹⁴⁹ Szent Tamás, *In Polit.*, I, 2 (1952).

hogy túlon túl is „ésszerű” ahhoz, hogy valóban megtalálja Őt, aki az ész fölött áll... Vajon a racionalizmus Istene valóban az „igazi Isten”? Ennek az Istennek a fogalma vajon biztos és valóban racionális fogalom?

A valóságban Isten létének hiteles állítása – ami sokkal több egyszerű állításnál – mindenekelőtt a legmélyebb gondolati művelet kategóriájába tartozik, amely önmagában sem nem „misztikus”, sem nem tisztán „logikai”, még ha – természetesen – a logika eszközeit kell igénybe vennie, hogy kifejezhesse magát, s még ahhoz, hogy testet öltson, a képzelet erőit is kell mozgósítania, s így spontán konstrukcióinak szerkezete hasonló a mítoszokéhoz. Mindezt figyelembe véve talán helyesebb lenne olyan szóval jelölni, amelytől nem foszthatnak meg bennünket azok a visszaélések, amelyeket e szóval korunkban elkövettek; tehát „szimbolikus”,¹⁵⁰ vagy esetleg – az egyházatyák kedvelt kifejezésével – „anagogikus”¹⁵¹ állításnak nevezni.

* * *

Mitikus ösztön? Logikai ösztön? Az előbbi eredménye csak illuzórikus istenség lehet. Az utóbbié meg – önmagában – csak amolyan profán Isten – ha szabad így mondani. Mégis mindkettő munkálkodik. Összeműködnek egyfajta titokzatos harmóniában, „isteni ösztöntől” vezérelve.

* * *

Minden „genezis”-kísérlet, akárcsak minden „leegyszerűsítési” kísérlet – mindenféle leegyszerűsítő genezis kísérlete, amellyel az isteneszmével kapcsolatban próbálkoznak, sántít valahol. Mert más eszme ez, egyedülálló, amelyet nem lehet besorolni egyetlen rendszerbe sem. Olyan eszme, amelynek villámlásai átjárják az emberiség történetét, sorra felborítva etnológusok és történészek verejtékes munkával készített szintéziseit, minden evolúciós sémát, minden tudós „vallásfiziológiát”. Mihelyt érett az értelem, spontán megjelenik benne az isteneszme csírája.

Azonban bármennyire elpusztíthatatlan legyen is ezután, közel sem ragyog azonnal teljes fényével. S távolról sem rendezkedik be ott békével, és veszi át azonnal az uralkodást. Épp ellenkezőleg: azt hihetnénk, hogy hasonlóan az evangéliumi maghoz, amely a bogáncsok közé hullott, ezt a csírákat is gyorsan elfojtja a mítoszok vad burjánzása. Vagy ha gyümölcsöt hoz is, úgy tűnik, hogy e gyümölcs olyannyira összekeveredik a vad magok buja tenyészetével, hogy ezek kiirtása hovatovább lehetetlenné válik annak kiirtása nélkül. Így azután ahol a vallás ekképpen együtt él a mítosszal, ott új csábító erőt ad neki, amely azonban végül is ellene fordul. Az istenek, ezek a paraziták titokban az egyetlen Isten eszméjéből táplálkoznak, hogy megakadályozzák az igaz Isten megjelenését... Ezért ez a „bálványözön”,¹⁵² amely földünket elárasztja. Olyannyira, hogy a tiszta vallás eléréséhez, ahelyett, hogy megtisztítanánk az

¹⁵⁰ A „szimbólum” vagy „szimbolikus” szavak nem is olyan régen értelemellenes vagy valóságellenes értelemben olyan visszaélésekre adtak alkalmat, hogy néha afölött is habozunk, vajon újra használhatjuk-e azokat a hagyományos gondolkodás nyelvében, ahol mindazonáltal megvan a maguk helye. Sertillanges nemrég ezt írta *Les grandes thèses de la philosophie tomiste* (1928) című munkájában, 80. o.: „Az Isten ismeretéről adott magyarázatunkban nem vonulunk vissza egészen a szimbolizmusig, mivel az, amit Istenről mondunk, nem pusztán képszerű a számunkra, nem önkényes, nem szubjektív, hanem a valóságra épül, mivel egy valódi, részünkről tökéletesen definiált, jóllehet más részről nem definiált viszonyoknak felel meg; lényeges viszonyoknak, jóllehet emberi kifejezése olyan dolognak tulajdonítható, aminek nincs lényege. Attól a pillanattól kezdve, hogy ítéleteink, jóllehet a Megnevezhetetlenre vonatkoznak – megalapozottnak bizonyulnak, nincs többé szimbolizmus, hanem formális igazság van, mégha nyomorúságosan erőtlenné is az.”

¹⁵¹ Ezt nevezi Jacques Maritain „ana-poétikus értésnek”: *Les degrés du savoir* (1932), 445. o.

¹⁵² Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 7. hét, (Oeuvres, F. Lachat kiadása, c. VII, 135. o. 1862.)

isteneket vagy próbára tennék őket, hogy azután azt tartsuk meg közülük, amelyiknek a címe hitelesnek bizonyul, úgy tűnik, mindet ki kell irtani. Az ember az ateizmuson keresztül szabadul meg a babonától – azután visszahull bele. Vagy pedig, vagy pedig... Hány feltételezés meg nem fordul a fejében! Hogyan lehet e körből kitörni? Bármelyik útra lépjen is, mily nehéz értelmének győzedelmeskednie! Hány akadályt kell legyőzni! Hány illúziót elkerülni! Valóban, mennyi bizonytalansággal találkozik a legtöbb úton! Hányszor téved rossz útra! A tévedéseknek micsoda összefüggő sűrűjén kell átvágnia! Még a monoteizmus – egyébként oly racionálisan magabiztos – kiáltásában is mily gyakori az önbizalom-hiány:

Ó földünk-tartó és földünkön trónoló, –
 ki vagy te, nem tudom, ki nem fürkészhetem, –
 Zeus, természet törvénye tán, vagy emberész...¹⁵³

... Hacsak – megtörve az ördögi kört – Isten maga nem választ bizalmast magának, akinek azt a feladatot adja, hogy jelentse Őt be testvéreinek. Ami megtörténhet – mondja a Zsidóknak írt levél szerzője – „több alkalommal és többféle módon”.¹⁵⁴

* * *

Természetes, hogy az Isten képmására teremtett, de bűnös emberiségben, amely lassú, tétova felemelkedésre rendeltetett, de amely ébredésétől fogva folyton hallja a magasság hívó szavát, Isten képe bármikor megjelenhet, de mindig fenyegeti az eltűnés veszélye is. Kezdetől fogva két tendencia hat abban az irányban, hogy lefékezze vagy eltérítse a Teremtő felé vivő természetes lendületet. Az egyik azokból a körülményekből táplálkozik, amelyek közepette az értelemnek kell fáradoznia, hogy lassanként elszakítsa magát az éjszakától; a másik a katolikus hit tanítása szerint közvetlen hatása az eredeti erkölcsi eltévelyedésnek. E két tendencia – a természetes és a perverz – egymást erősíti, hogy közösen eltorlaszolhassák a szellem egyenes útját, s hogy a mítoszok és mágiák labirintusaiban tévútra vezessék a szellemet. Tendencia arra, hogy a Természet Teremtőjét összekeverjük azzal a Természettel, amelyen keresztül homályosan megnyilatkozik, s amelynek vonásait kölcsön kell vennünk, hogy elképzelhessük Őt; s tendencia arra, hogy alsóbbrendű, kitalált istenek kedvéért elhagyjuk a túlságosan is igényes, túlságosan is megvesztegethetetlen Istent. E két tendencia együttes hatására az analógiák hamar megkeményednek. A világ áthatolhatatlanná válik. Ami jel lehetett volna, lepellé lesz. Az alig feltűnt kép szertefoszlik... Az isteni Csillagot „durva árnyéka” eltakarja.

... A tüzet, a szelet vagy az iramló levegőt,
 A csillagok körét, a hatalmas vizet vagy az ég világítóit
 Tartották a világot kormányzó isteneknek.

A „megvesztegethetetlen Isten dicsőségét” – mielőtt még teljes fényével felragyoghatott volna – a tudat mélyén semmirekellő, hazug istenekre cserélték...¹⁵⁵ ... A közeli Isten eltávolodott. Hosszú időn át az ismeretlen Isten lesz Ő. Még azoknál is, akik megtartották

¹⁵³ Euripidész, *Trójai nők* (Fordította Kárpáthy Csilla) 884-886 versek.

¹⁵⁴ Zsid 1,1.

¹⁵⁵ Bölcs 13,2. Róm 1,23 (utalással az aranyborjú történetére, vö. Zsolt 105,19-209; Jer 2,11: „S az én népem mégis felcserélte Dicsőségét olyasmivel, ami csupa tehetetlenség.” Vö. Racines: *Hymnes traduites du bréviaire romaine*, Hétfő Laudes:

*Csillag, amelyhez a nap csak durva árnyék,
 Szent nap, amelytől a nap kölcsönzi fényét.*

emlékezetükben, magára hagyott Isten lesz. Lépésről lépésre kell majd újra felfedezni, tétován támolyogva, s néha azt gondolva, hogy elveszítettük. Mindaddig, amíg megismerése – úgy tűnik – döntő mértékben előre nem haladt, gyakran emberi szenvedélyekkel felruházott individuumnak, vagy éppen ellenkezőleg valami diffúz Erőnek tekintették Istent. Mikor úgy látják, hogy teljesen kimerítették fogalmát, nem marad belőle más, mint egyfajta *materia prima*, egy a semmihez éppoly közel álló lény, mint a világűr, vagy belső tartalom nélküli elv, hatékony kisugárzás nélküli absztrakció lesz. Mindegyik formula lehangoló, s ellenhatásként ellenkező formulát indukál. A lélek által elért eredmény sohasem végleges, pedig egyedül csak úgy tudná stabilizálni az intellektuális által elértet. A legjobb a legrosszabbá változik, s az ember nagy fejlődési képességét profán célok szolgálatába állítja: megint isteni rangra emeli szükségleteit, érdekeit, szenvedélyeit, tudatlanságát, örületeit... S a haladás tagadásba megy át. A mesék isteneinek helyére gyakrabban kerül az isteni, mint az Élő Isten. Vallás és erkölcs élet-halál küzdelmet folytatnak. Az ember elhódítja isteneitől belső világát... A messze távolból azonban pislákol egy fénysugár. Még a pogányoknak is vannak „rejtett szentjeik”, s az igaz Isten mindenütt prófétákat választ magának.

* * *

Sok tény azt a látszatot kelti, mintha a marxista s hozzá hasonló elméleteknek igazuk lenne. Aszerint, hogy vadászatból, földművelésből vagy pásztorkodásból él az ember, egész vallási rendszere eltérő jegyeket mutat. Az efféle törvényszerűségeket nemcsak a marxisták s más nemhívók hangsúlyozzák. Minden kutatási eredmény megerősíti e megfigyelést, s a történeti-kulturális iskola nagy következetességgel e törvényben jelölte meg – a természetfeletti kinyilatkoztatáson kívül – az egész vallási fejlődés alapelvét. Megkülönböztették a „gyűjtögető”, „pásztor-”, „vadász-” és „növénytermesztő” népek vallását... Azt is megfigyelték például, hogy a lovas civilizáció teljes korszakában lovas isteneket imádtak az emberek.¹⁵⁶ Tény az is, hogy a nagy, kozmopolita városok istenei alig hasonlítottak az elszigetelt kis államok isteneihez. Ahogy az embercsoportból, mely kezdetben egy szerény törzs csupán, város, majd nemzeti birodalom lesz, s ahogy ezzel együtt kialakul a kozmikus tudat, párhuzamosan átalakulások sora megy végbe a rítusokban és a mítoszokban is. Valóban igaz tehát, hogy ezekben visszatükröződik a társadalmi helyzet – amely szoros összefüggésben van a gazdasági helyzettel –, s az is igaz, hogy ezáltal hozzájárulnak e helyzet megerősítéséhez minden kényszerítő körülményével együtt. De hogy igazságosak legyünk, azt is látnunk kell, hogy a társadalmi visszasságok mellett az így tekintett vallás hogyan szentesíti a társadalomnak az alapelvét; tehát hogyan járul hozzá minden más összetevőnél nagyobb mértékben – az általa biztosított szociális és mentális kohézió útján – ahhoz, hogy az ember fennmaradjon, éljen, ami a fejlődés első számú feltétele.

Csak hogy más is van még: a lényeg. A marxizmusnak – akár csak a racionalizmusnak – hogy úgy mondjuk, mennyiségileg igaza van, mint ahogy igaza van a determinizmusnak is az ember cselekedetei legnagyobb vagy legszembetűnőbb részét illetően. A történelmi materializmus azok közé az alapigazságok közé tartozik, amelyeket látszólag evidens voltuk feltétlenül elfogadtat velünk, de amelyek egyáltalán nem segítenek bennünket abban, hogy behatoljunk a valóság lényegébe. Vajon minden tapasztalati jelenségben nem több van-e abból, ami hamis és jelentéktelen, mint abból, ami lényeges és hiteles? Mutogatják és ráerőltetik magukat a megfigyelőre a szellem hamisítványai és szennyeződésai, elfajzott vagy megszelídített formái, tévelygő kitérésai és sorozatban gyártott termékei. Nagy területeket borítanak be. Elfoglalják az egész színpadot. Viszont az, ami igazán számít, ami éppen kezdődik, ami mindent meg fog

¹⁵⁶ „A lovas isten területe nyugaton Trákiától és a déli szarmata Oroszországtól egészen a keleti Szaka indiai birodalomig terjed. Innen hatolt be Kínába is.” F. Altheim, *Alexandre et l'Asie* (1954), 287. o.

változtatni, az majdnem mindig ritka és rejtett, még akkor is, amikor szétsugárzó hatása már csaknem mindenüvé eljutott. Ha mégis észrevevesszük, akkor – hogy igazi értékét felismerhessük – belülről kellene vizsgálnunk, olyan módszerrel, amelynek semmi köze sincs a statisztikai módszerekhez, s amely túlmutat mindenféle empirikus megfigyelésen is. Joggal feltételezhető például, hogy húsz évszázaddal ezelőtt Palesztinában a marxista elemzés, még ha a lehető leglelkiismeretesebben és a lehető legokosabban alkalmazták volna is, elhanyagolta volna azt a szerény tény, amelyet egy név foglal össze: Názáreti Jézus – ahogy valóban elhanyagolták a zsidó és római történészek is. E szinte észrevehetetlen pontot nem fogta volna fel a hálója – vagy ha mégis kifogta volna, tudós magyarázatai megfosztották volna robbanóerejétől.

Mindamellettt vannak olyan nagy vonások, amelyek túlságosan kiemelkednek ahhoz, semhogy észrevétlenek maradnának azok előtt, akik nyitott szemmel járnak. Azt mondják például, hogy az arc nélküli Isten kultusza a nagy távolságokon átívelő kereskedelem és a bankműveletek korszakának tükröződései? Hogy a monoteizmus a földi hatalmak lassú egyesülésének eredménye? – De akik ezt mondják, hogyan magyarázzák India történetét, ahol a primitív gazdaság és az amorf politikai rendszer körülményei közepette mély vallásfilozófiai rendszerek és magas rendű imádási formák alakultak ki? S főleg ismerik-e a zsidó Tízparancsolat első parancsát? (Pontos keletkezési dátumuk kérdése itt most nem lényeges.) „Halld, Izrael! Én vagyok az Úr, a te Istened. Ne legyenek más isteneid! Ne faragj magadnak képmást semmiről! Mert én, a te Istened, féltékeny Isten vagyok!”¹⁵⁷

* * *

Nincs szükség különösebben aprólékos megfigyelésre ahhoz, hogy a mi nyugati civilizációnkban számtalan összefonódásuk ellenére is meg tudjunk különböztetni kétféle, különböző eredetű „monoteista” vallást. Az első – legalábbis részben – valóban a társadalmi és politikai fejlődés, valamint a gondolkodás előrehaladásának eredménye. Lassanként – a földön történő dolgok képére – panteonok jönnek létre. Az istenek megszerveződnek, kialakítják hierarchiájukat, sokaságuk és keveredésük maga is az istenség egyesülésének irányában hat. Végül aztán addig nő az isteni társadalom főnöke, mígnem főisten lesz belőle, akinek a többi istenek már csak megjelenési formái vagy szolgálói. Amikor egy nép megismeri a leigázott népek isteneit, akkor azokat egyfajta gazdagító s ugyanakkor egységesítő megfelelési rendszert kialakítva vegyíti saját isteneivel. Ha esetleg versengés alakulna ki köztük, akkor a legyőzött nép isteneit félreállítják, hacsak nem adoptálja őket a győztes nép, vagy démonokat nem csinál belőlük... Így történt ez, ha – ami az eljárást illeti – számos változatban is, Babilonban, Egyiptomban, a hajdani indo-európai népeknél, az achemenida birodalomban, a görög világban, a császári Rómában egyaránt. Jól járt ezáltal a politika, a civilizáció és a gondolkodás? Legtöbbször igen, méghozzá nagyon jól. De jelentett-e ez vallási előrehaladást is? Nem mindig, s gyakran egyáltalán nem. Azokban az esetekben is, amikor az antropomorfizmust meghaladták, általában csak elvont istenséghez vagy az isteni rangra emelt Természethez jutottak: „*Aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari: eadem spectamus astra, commune coelum est, idem nos mundum involvit...*”¹⁵⁸ Az istenek koncentráltak, de nem születték meg Istent!

A másik fajta monoteizmusban épp az ellenkezőjét látjuk ennek: az egyetlen Isten szigorú kizárólagosságban jelenik meg: „Nincs más Isten, csak Isten”. S ő nem eredménye semmiféle tömörülésnek vagy szinkretizmusnak, legyen az intellektuális vagy politikai. Új értékrendet fogadtat el és szentesít. Olyan Isten ő, akihez nem lehet eljutni az isteneken keresztül, akihez úgy térhetünk meg, ha összetörjük a bálványokat – a kézzel fabrikáltakat éppúgy, mint azokat,

¹⁵⁷ MTörv 5,1-8.

¹⁵⁸ Szümmachosz, *Relatio*, 10.

amelyeket a szív formált magának. Olyan Isten ő, aki kihívja a Természet isteneit, hasonlóan a fiatal, még ismeretlen Dávidhoz, aki kihívta az óriás Góliátot. Olyan Isten, akit követni kell, elhagyva őseink országát... Olyan Isten, aki az ismeretlenbe visz. Olyan Isten, aki megbotránkoztatja azokat, akiket meg nem hódít. Vele szemben a „nemzetek istenei” „fa- és kőtömbök” csupán; megannyi „hiúság” és „üresség”; „borzalom” és „bűn”, „szenny” és „hulla”; megannyi „nem-isten”. „Ne távolodjatok el az Úrtól, és ne imádjatok semmirekellő isteneket!”¹⁵⁹ „Lám, az Úr gyors felhőn szállva Egyiptomba érkezik, és Egyiptom bálványai megremegnek színe előtt!”¹⁶⁰ „Féltékeny Isten, kizárólagos Isten, mindent megosztó, semmit maga előtt fennmaradni nem hagyó.” Nemrég még volt egy kellemes Elvünk, amely igazolta a politeista gyakorlatot, konszolidálta a testi hatalmakat, s amelyet egy szűk, bölcséből álló elit birtokolt. Most pedig van egy Lény, amely egyáltalán nem elvont, bár teljesen szellemi; egy élő és cselekvő, bár láthatatlan Lény; egy megalkuvást nem ismerő Lény, aki minden kultuszt magának követel, s azt kívánja, hogy mindenki elismerje; egy transzcendens, de ugyanakkor erősen személyes Lény, aki túllép minden földi országon, az egész földkerekségen is. Nem, nem egy kozmopolita Isten, hanem olyan Isten, aki – ha még nem az – egyetemes Isten lesz.

Csak ebben a második monoteizmusban van robbanóerő. Csak ez hordozza magában a vallási fejlődés lehetőségét, mivel a világkép és a vallási élet radikális átalakulásának gyökerénél van. Csak ez képes arra is, hogy magára vállalja, előmozdítsa az erkölcsi és a társadalmi haladást. Csak ennek az Istene lehet – a szó igazi értelmében – hitnek a tárgya. Ha találkozik az előbbi monoteizmussal, nem egyezkedik vele: mindenekelőtt győzedelmeskednie kell fölötte. *Hebraeorum Deus a Romanis non receptus, quia se solum coli voluerit.*¹⁶¹ Később aztán felhasználja önmaga kifejezésére, kiegészítésére, elterjesztésére – kiteljesítve azt is. Megállapítható azonban, hogy nem a nagy egyesített államokban jelenik meg, nem a nagy hódítások nyomában, sem nem alapvető gazdasági elméletek születését vagy átalakulását követően. Zoroaszter vallása – amennyire össze lehet rakni a történetét a források reménytelen állapotában –, tehát ez a „legkevésbé pogány vallás a pogány vallások között”, e vallás, melynek isteni hatalmasságai nem annyira istenek, mint inkább „az egyetlen istenség jelképei”,¹⁶² Irán egyik távoleső vidékén született, messze a kultúra akkori központjától, Babilontól, s megelőzve a szinkrétizmus korát, amelyet ugyanebben a Babilonban később Cirusz hódításai nyitottak meg. A zsidó vallás és az iszlám nem kevésbé cáfol meg minden olyan vallásfejlődési elméletet, amely kizárólag a valláson kívüli tényezőkön alapul. Izrael kicsi, csiszolatlan filozófiájú, kezdetleges gazdaságú nép volt, civilizációja messze elmaradt azon nagy szomszédainak civilizációi mögött, amelyek időről időre eltaposták. Tágasabb világképükből sokat profitált ugyan, különösen a számkivetés korában, de azt mindig saját céljaira használta fel, még ragyogóbb palásttal ruházva fel Istent, akinek létezését ő – egyedül – már akkor is állította. S éppen az összeomlás közepette, a fogságban ünnepelte győzelmét. Ami az arabokat illeti, a hedzsra¹⁶³ előtt alig volt egység közöttük. Az isteneszme – legfenségesebb megjelenéseiben éppúgy, mint legszerényebb formáiban – szétfeszít minden társadalmi és gondolkodásbeli keretet. Valóban elmondható: „A Lélek ott fű, ahol akar.”

* * *

¹⁵⁹ *Livre des Secrets d'Hénoch*, c. II (1952), 7. o.

¹⁶⁰ Iz 19,1.

¹⁶¹ Szent Ágoston, *De consensus evangelistarum*, I. I, c. XVIII, 26

¹⁶² Jean-Pierre de Menasce, O. P., *Le monde moral iranien*, in: *Les morales non-chrétiennes* (Journées Ethnologie et Chrétienté, Paris, 1954), 42. o.

¹⁶³ Hedzsra: Mohammed futása Mekkából Medinába Kr. u. 622-ben.

Minden tartós vallásnak meg kell gyökereznie, s születése egy sor – nem is feltétlen vallási természetű – feltételtől függ. A keresztény ember nem csodálkozik ezen, hiszen tudja, hogy még a kinyilatkoztatott vallásban is milyen fontos helyet foglal el „az idők teljessége”. A természetfeletti nem felszínest jelent. Az isteni nem zárja ki az emberit. S nem is telepedik rá önkényesen. Mindamellett e téren is óvakodjunk attól, hogy a feltételeket okoknak könyveljük el!

* * *

A pogányság korában a gondolkodás fejlődése az istenek eltávolításának irányába mutatott. A kereszténységgel az istenhit a tudat fejlődését hozta. Megismervén hivatását, az Isten által szólított ember önnön lényét ismerte meg. Mindörökre önálló személylé lett a saját szemében.

* * *

Az a tény, hogy *Isten* neve megegyezik az *istenek* nevével, nem jelent valamiféle rokoni köteléket, tehát például nem jelenti azt, mintha az egyik a többinek tökéletesebb, kifinomultabb párja, netán egyesülése lenne. Azt jelenti csupán, hogy a többiek léte és neve mindig is kölcsönzött, vagy inkább lopott név volt. Isten visszatér jogaiba, amelyeket azóta, hogy az ember elfordult tőle, haszontalan kísértetek vagy rossz erők bitoroltak.

* * *

Némelyek úgy gondolják, hogy az egy Isten vallási fejlődés, *evolúció* eredménye. Az istenség, amely kezdetben millió parányi szent lény képében jelent meg, lassanként megszerveződött; hierarchiát alkotott, koncentráldott s végül egy felsőbbrendű istenséggé emelkedett, amelynek már szolgálói csupán a misztikus képzelet szülte többi hatalmasságok. Akkor azután megtisztulhat, spiritualizálódhat, kifinomodhat – s el is enyészhet talán.

Mások úgy gondolják, hogy éppen ellenkezőleg az egy Istent egy csapásra, vallási forradalom, *revolúció* teremti. Átmenet nélkül, harcban erősödik meg. Olyan különös isten ő, aki visszazorítja a többi. A kizárólagosság jegyében feltűnő istenség koncepciója ez, amely szemben áll az addig élő koncepciókkal, amelyekből kiábrándult az ember, mert felismerte ürességüket, vagy immár nem érzékelte értéküket.

Az egyik tézis is, a másik is egy sor egzakt megfigyelésen alapul, s mindkettő jelentőségét el kell ismerni, még akkor is, ha inkább a vallás élő Istenét tekintve, mint a filozófia legfőbb Elvét, azt mondhatjuk, hogy a másodikban sokkal több történeti igazság van, mint az elsőben. A Biblia Istenének tulajdonneve van: Jahve, aki egyedülálló voltát megerősítve saját népet alakít ki magának, elválasztva azt a többi népektől, külön törvényeket parancsolva rá, Prófétái szavával gúnyt űzve az emberkéz által faragott istenekből. Nem kevésbé személyes az Evangélium Istene sem: Ő a mennyei Atya; a keresztények számára a pogány istenek – ha egyáltalán valós létet tulajdonítanak nekik – csak démonok lehetnek. Igaz azonban az is, hogy a kérlelhetlenség fázisát, amelyben kialakul a monolátria vagy a monoteizmus, hamar követi a befogadás időszaka, amelynek során a győztes Isten – anélkül, hogy megfertőzni hagyná magát – maga mellé állít minden másfelé tévedt gondolatot és igaz imádást. A szembenállást a beolvasztás váltja fel, s a két tézis többé nem annyira ellentétesnek, mint inkább egymást kiegészítőnek tűnik.

Azonban sem egyik, sem másik tézis nem hatol le az alapokig. Sem az egyik, sem a másik nem jut el a forrásig. A valóságban az egyetlen, transzcendens Isten fogalma – történelmi megjelenésében – nem valaminek a kritikája, vagy valamely csalódás nyomán tűnik fel. Kiváltó oka nem valamely – revolúciós vagy evolúciós – immanens dialektika. Sem nem szintézis útján

keletkezett – mintegy válaszul arra a korábban megjelent igényre, hogy a szétaprózódott istenség egyesüljön –, sem nem antitézis útján – mintha az ember előbb rádöbbsen volna hajdani isteneinek hívságára. Semmilyen integráló vagy kontrasztfolyamat nem magyarázza. Amit oknak tartanak, az valójában okozat. Az egy Isten fogalma magától jelenik meg a tudatban, történjék bár ez racionális alapon vagy természetfölötti megvilágosodásnak köszönhetően, s öntörvényénél fogva elfoglalja helyét az emberi lélekben. A valóságban – a legegyszerűbb esetben – Isten maga az, aki – felfedve kilétét – megsemmisíti a bálványokat vagy kényszeríti azt, akit meglátogat, hogy kitepje őket a szívéből: *Reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore.*¹⁶⁴ Mindent megelőz ez a fény, ez a „sugárzás”; világosságot és félelemmel vegyes vonzást szabadítva fel. S ezáltal – mintegy a „visszaverődés” jelenségeként – teljes fény derül az emberi elképzelések nyomorúságára, s az ember, akit megérintett Isten, elborzad azoktól a fantomoktól, amelyeket ő maga alkotott. A hit, amely megszületik benne, megszabadítja a babonáktól.

Kezdetben van tehát egy érintkezés, egy találkozás; van egyfajta appercepció, bármely néven nevezzük is a különböző esetekben: az értelem megvilágosodása, látvány, hang vagy hit. Az antitézis második csupán s a szintézis – ha egyáltalán beszélhetünk szintézisről – az utolsó.

Valójában csak az első ütem számít. Így történt Ábrahámmal, akit a hívás kitepelt hazájából és ősei kultuszából; így Mózással, amikor a Sínai-hegyen megkapta a Törvényt; így Izajással, amikor a Templomban megpillanthatta Jahve fenségét... S így a lélekben repeső, Atyjával beszélő Jézussal. S mindebben az állítás sohasem változik tagadássá, mindebben nincs semmi relativitás. Semmi „dialektika”. A dialektika – legyen bár történeti vagy más egyéb, s bármely formában nyilvánuljon is meg – másságot és tagadást tételez fel. A dialektikában – bármi legyen is a rugója – az egyik fogalom a másik kiváltó oka. Az állítás tagadássá változtatásához nincs szükség új elv bevitelére. A dialektika erős fegyver, mert megfelel a szellem egyik alapvető folyamatának. Azonban ha nem szervezni, hanem kifejezetten teremteni kívánja a gondolatot, lelke vak szükségszerűségnek bizonyul. Nem világítja meg belső világát azoknak a lényeknek, akiket különböző lépéseikhez helyez; vagy inkább úgy mondhatnánk, hogy e lényeknek nincs semmilyen belső világuk, mivel nem mások, mint olyan fogalmak, amelyek a sorozatukhoz tartozó többi fogalom összefüggésében értelmezhetők csupán. Igaz, miután bekerült a tudatba, mint valamely csíra – s függetlenül attól, hogy ez az értelem világánál vagy természetfeletti kinyilatkoztatás révén történt –, az élő Isten fogalmára is – mint minden más fogalomra – ott már a dialektika szabályai érvényesek. S rá bizonyos értelemben még inkább, mint bármely más fogalomra, mert ott állandó „nyugtalanság” forrásává válik, amely önmagára is soha el nem múlóan visszahat. Ennek ellenére azonban szubsztanciális és pozitív marad, s ez biztosítja diadalát. Távol attól, hogysem az emberi dialektika egyik részét alkossa, a közvetítő szerepét tölti be az érzékelt világ és a sejtett titok között, melyet mozgásában egy állandó jelenlét támogat...

Ennél is sokkal frappánsabban mutatkozik meg mindez a történelem konkrét dialektikájában! A vallási monoteizmus, amelyet Izraelnek és Krisztusnak köszönhetünk – s kisebb mértékben azok az analógiák is, amelyeket máshol figyelhetünk meg – az isteni Fókuszban kap lánggra. Mielőtt hitté, különösen pedig mielőtt hagyománnyá, fogalommá vált volna, hivatás volt, s ma is az mindenütt, ahol megőrizte hiteles erejét. Kialakulásában nyoma sincs a dialektikus mozgásnak, a nietzschei értelemben vett „neheztelésnek”. Ábrahámot nem az ősök isteneitől való megundorodás segítette eljutni az igaz Istenhez, hanem belső harcot kellett vívnia, hogy elhagyhassa őket, s hitét a győzelem hozta meg. Jézus nem prédikál, mint Buddha, a világ és az istenek hiúságáról, akik felmagasztalják, mert a mítoszban egylényegűek vele: Ő a Mennyeik Országát hirdeti, ott lélegzik már Lelke, és a mennyei Atya szeretetét mutatja meg

¹⁶⁴ Szent Ágoston, *Confessiones*, VIII, c. X, 16.

saját személyén keresztül. Ebben az értelemben is igazolódik az Apostol mélyértelmű szava: *Az Igen valósult meg benne.*¹⁶⁵

* * *

Több-kevesebb sikerrel hozzáláttak a mitológiák pszichoanalíziséhez. Egyre inkább szükséges lesz az ateizmus pszichoanalízisének elvégzése is. A Hit pszichoanalízisének elvégzése azonban sohasem fog sikerülni.

Isten létének állításáról

Ha Szent Ágostont követve a 'hinni' elnevezést adjuk mindazon aktusoknak, amelyek során az emberi lélek magáévá teszi azokat az igazságokat, amelyek meghaladják értelmét, s amelyekbe az intelligencia még nem képes behatolni, akkor azt mondhatjuk, hogy Isten létének állítása mindig is hit kérdése. De azonnal hozzá kell tennünk azt is, hogy nincs még egy állítás, amelynek bizonyossága e hitéhez fogható volna. Hisz még mielőtt szavakba foglalták volna, mielőtt Istennek nevet adtak volna, már akkor e hit alapozott meg minden más állítást. Ahogy jól látta – még ha rosszul magyarázta is – Descartes, hozzá kötődik minden állítás, rajta nyugszik minden bizonyosság. „Bárhogy közelítsük is meg a dolgot – mondta Leibniz is –, Isten létét nem nélkülözhetjük.” E két filozófus – akiket nem feladatunk itt bírálni – a maguk módján Szent Tamás axiómájára emlékeztetnek: „Minden megismerő implicite Istent ismeri meg minden megismertben.”¹⁶⁶

Minden emberi cselekvés, ismeret vagy szándék, amely erősnek és értelemmel bírónak tételezi fel a tárgyát képező létezőt, titkon Istenre támaszkodik. Mert Isten az Abszolútum; s nem képzelhető el gondolat az Abszolútum fogalma nélkül, s anélkül, hogy ehhez az Abszolútumhoz kapcsolnánk; nincs akarat, amely ne az Abszolútum felé törne, s nincs mérték az Abszolútum súlyával való összehasonlítás nélkül.

Tehát – az ismert kifejezéssel élve – *Istent használják*, nem csupán az úgynevezett vallási aktusokban, s nem csupán durván pragmatikus értelmezésben. Felhasználni Istent arra, hogy úrrá legyünk a közvetlen egzisztenciális gondokon, rendet teremtsünk a káoszban, véleményt nyilvánítsunk, ítéljünk, válasszunk, egyszóval szellemi tevékenységet végezzünk, s ne merüljünk el minden lépésünknel az ellentmondásokban, ugyanakkor azonban elutasítani az Ő elismerését; elvetni a gondolat által Azt, aki nélkül a gondolat pszichizmus lenne csupán; reá támaszkodni még abban az aktusban is, amellyel megtagadjuk Őt: ez aztán a mindent felülmúló ellentmondás. Olyan ítélet, amely valójában önmagát tagadja és semmisíti meg, nemcsak tartalmában, hanem mint olyan, elpusztítva saját vázát, elvetve saját létfeltételét. Bizonyára észrevétlen ellentmondás azonban, mivel nem két objektív állítás között áll fenn, hanem az objektív és a transzcendentális állítás között; a gondolat által kibocsátott és a gondolat által megélt állítás között. Következésképpen nem partikuláris és tisztán logikai, hanem – s ezért állhat fenn mindig – totális ellentmondás, vitális és spirituális ellentmondás. A gondolkodó lényben lévő ellentmondás. A szellem bűne a Lélek ellen.

Így cselekedtek azok a pogány rómaiak, akik – a barbárok elől a templomokban találva menedéket – arra használták fel a keresztények Istene által számukra nyújtott biztonságot, hogy káromolják Őt. Ahhoz, hogy valaki ellentmondás nélkül tagadhassa Isten létezését, képesnek kellene lennie nem akarni és nem gondolkozni többé. S nem lenne szabad beszélnie se többé.

¹⁶⁵ 2Kor 1,19.

¹⁶⁶ *De Veritate*, q.XXII, a. 2, ad Im.

* * *

Magának a szellemnek a megsemmisítése nélkül nem vágható el örök kapcsolódási pontja, amely az Abszolútumhoz kapcsolja, a valóságosnak gondolt Abszolútumhoz. Nem iktatható ki „ez az elsődleges kapcsolat a léttel, amelyet mindig elhanyagolnak a haladás és a teljesség filozófusai”. Anélkül, hogy bezárkózna minden igazi filozófia előtt, az ember nem hagyhatja figyelmen kívül azt az „alapvető tapasztalatot”, amit „a filozófus és minden ember számára a létnek a tudatban meglévő nem fogalmi jelenléte képez”.¹⁶⁷

* * *

„Istennek nincs elve, ezért létezését nem lehet egy Őtöle különböző elvre támaszkodva állítani.” (P. Scheuer)

Ami nem azt jelenti, hogy nem szabad gondolkodni – elvek alapján gondolkodni – Isten létezésének bizonyításán, hanem azt, hogy nem a gondolkozásnak köszönhetően van meg bennünk a gondolat, amely Isten létezésének állítását jelenti. Az érvelő gondolat megelőzi az okoskodást. A gondolkozás szerepe csak annyi, hogy megmutassa nekünk a gondolatot és azt, amit maga után von. Mert a gondolat valósága nem pszichológiai jellegű, s egyetlen empirikus módszer sem alkalmas arra, hogy segítségével feltárjuk lényegét.

Ami azt is jelenti, hogy Isten létezése nem akármilyen igazság, nem valamely partikuláris igazság, amely *önmagában* egy tágabb, érthetőbb, alapvetőbb igazság függvénye, vagy a többi között egyik megjelenési formája lenne. Más szóval azt, hogy Isten nem partikuláris lény, aki a többi lény között, egy sorozat elején vagy egy sorozaton belül foglalna helyet. Isten nem az első láncszem a lények láncolatában.

Vagy pedig – minden racionalizmus, s épp így mindenféle racionális bizonyosság mindenféle lekicsinylése ellenében is – azt mondhatjuk, hogy Isten az a valóság, amely uralkodik gondolkodásunk fölött, amely magába zárja és mérlegre teszi azt, nem pedig fordítva. Ő az a valóság, amely gondolkodásunkat egyszerre teszi oly naggyá, magabiztossá, oly abszolút értékűvé ítékezésének királyi cselekedetében – s ugyanakkor szükségszerűen oly alávetté is...

Egyszóval: komolyan kell venni Isten valóságát. S fel kell ismerni transzcendenciájának teljes jelentőségét.

* * *

Ha minden fogalmunk megalkotása előtt s ugyanakkor mindig minden fogalmunkban jelen nem lenne egy bizonyos – nem tárgyiasított, még nem látott, a tudatban jelen lévő, mégsem tudatos, hogy úgy mondjuk *nem megalkotott* – isteneszme, akkor hiábavaló lenne minden olyan törekvésünk, amely e fogalmak megtisztítására irányul, hogy Istent helyesen képzeljük el, hisz akkor – mindent tagadva – végül a semmihez jutnánk. Akkor a tagadás mozzanata után tréfa lenne az „excellencia” vagy „eminencia” mozzanataról beszélni. Ugyanis a lelkiismeretesen véghez vitt tagadás *tabula rasa*-t csinálna lelkünkben: semmit sem hagyna benne. Akkor minden -feletti-vel végződő szó csak szajkózás, pusztá szórszálhasogatás, vagy a kezdeti, minden kritika nélküli állításhoz való álcázott visszatérés lenne.

Ugyanígy elmondható, hogy ha semmiféle isteneszme nem előzné meg minden gondolatunkat, amely arra irányul, hogy logikus alapot találjunk Neki magunkban, akkor az az elkerülhetetlen kritika, amelyre e gondolataink támaszkodnának, Isten létezése minden állításának tagadásához vezetne.

¹⁶⁷ Ferdinand Alquié, *La nostalgie de l'être* (1950), 144. és 148. o.

De felesleges ezt feltételeznünk. A szellem kettős tevékenysége nem Pénélopé vászna. Valós eredményre vezet. Sikere végleges. Mert az isteneszme – megelőzve minden fogalmunkat, bár objektíven nem ragadható meg nélkülük, minden gondolatunkat, bár logikusan nem igazolható nélkülük, inspirálva, mozgatva és igazolva őket – titokzatosan bennünk van kezdettől fogva. *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito.*¹⁶⁸

Ez az állítás egyedül Istenre érvényes. Bármily szerényen értsük is ezt, jelentősége felbecsülhetetlen. Minden tagadásunkat s minden kritikánkat az isteneszme irányítja, hasonlóan ahhoz a szóhoz, amelyet keresünk, amelyet ismerünk, de nem jön a nyelvünkre, s amelyért minden más, eszünkbe jutó szót elvetünk. Még a tagadásban is az állítás győzedelmeskedik, s a kritika is erősíti azt.

Az isteneszme kezdeti és állandó állapotában tehát nem az értelem szüleménye. Nem fogalom. Valóság: maga a léleknek a lelke, az Istenség szellemi képe, „eikón”.

* * *

A szellem, ha nem állítaná Isten létezését – ha nem Isten létének állítása lenne –, semmit sem tudna állítani. Mint egy napjától megfosztott földnek, többé semmilyen törvénye sem lenne. Teljesen elmerülne egyfajta zavaros pszichizmus homályos régióiban, és semmilyen racionális tevékenység végzésére sem lenne képes többé. Nem tudna ítéletet alkotni. Elveszítené az egyetlen dolgot, amely az összes többinek alapot, fényt, normát, igazolást és támpontot jelent.

Azonban ez nem jelenti azt, hogy Isten létét nem kell bizonyítani. Nem jelenti azt, hogy Isten léte számunkra kezdettől fogva nyilvánvaló. Az ész a relatívából kiindulva jut el az abszolútumig. Ami minden lépését támogatja és irányítja, az – más összefüggésben – e lépések végcélja is egyben. Azt, ami az ismeretet magyarázza és igazolja, az ismeretnek kell megalkotnia. Annak, ami a gyökerét képezi, a csúcán kell megjelennie ahhoz, hogy felismerhessük.

* * *

Ahhoz, hogy higgyek Istenben, nem elégszem meg kétes érveléssel vagy csak félig bizonyító erejű bizonyítékkal: az erkölcsi érzék éppúgy tiltakozna ez ellen, mint az értelem. A tét nagysága nekem nem ok arra, hogy felszínes legyek: inkább arra késztet, hogy nagyobb szigorral járjak el. Persze, ha tisztábban látnék, akkor elegendő kellene hogy legyen egy egyszerű sugallat, egy jelzés, hiszen a bizonyítékot magamban hordozom. Még ki sem mondtam ezt – több-kevesebb tudománnyal és kritikával –, s máris érzem hatását, mint valamely emelőt. Olyan természetesen emelkedem Istenhez, mint ahogy lélegzem. Minden ennek a szükségességét mutatja. Mindamellett ezzel a kettős különbséggel: a test életében ennek a szükségessége egyszerűen fennáll, a szellem életében azonban magával hordozza világító fényét is: azonban valami hihetetlen paradoxon által a testet borító éjszaka nem akadályozza annak tökéletesen szabályos lélegzését, míg a szellem lélegzését kísérő fény nem elegendő ahhoz, hogy azt megismertesse, olyannyira, hogy – anélkül hogy megszüntetné, ami a halálát jelentené – a szellem legalábbis megzavarhatja azt.

* * *

Ha ahhoz, hogy Istenbe vetett hitem megszilárduljon, szükségesnek érzem, hogy külső eszközökhöz folyamodjam, ez nem jelenti azt, mintha intellektuális bizonyosságom akárcsak a

¹⁶⁸ Szent Tamásnak ez az elve egyúttal Duns Scotusé is (In 4 Sent., 1. I, d. 3, q. III, 26).

legkisebb mértékben is megingott volna. Ha bizonyos ellenvetések, amelyeket nekem tesznek, valóban érvényesek, akkor az – jól tudom – csak azért lehetséges, mert ügyetlen vagyok. Sohasem mentem be egészen abba a labirintusba, amelybe be akarnak zárni.

De azt is tudom, hogy az ember nem csupán értelem. S az értelmes ember nem is tekinti magát úgy, mint aki csupa értelem. A legkülönbözőbb formákban hagyatkozunk a szokásokra, a hagyományra, a tekintélyre, a pozitív vallás tanításaira, a kora gyermekkor óta ismételt mozdulatokra, – mindez a támaszkodás a „gépre” nem azt a célt szolgálja, hogy kényszerítsük vagy helyettesítsük az értelmet, hanem azt, hogy védelmezzük, elhárítva a fantázia szédületeit. Arról van szó, hogy meg kell nyugtatni a gyermeket, aki – ha hihetünk Platónnak – mindegyikünkben örökre megmarad. S elmondhatjuk Szent Ágostonnal, hogy ezen csak azok botránkozhatnak meg, *qui nesciunt quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata prae mentis serenitate superare.*¹⁶⁹

* * *

Valójában minden metafizikai igazság – bármilyen szigorú levezetésből származzék is – mindig nyitva hagyja a kaput bizonyos kétely előtt. Még azok is, akikre a legnagyobb hatással van, „egy órával később már attól félnek, hátha tévedtek” – és egyáltalán nem elégedettek vele. Nem mintha ezeket az igazságokat rosszul határozták volna meg, s a tiszta értelem ne lenne meggyőződve bizonyítékaikról. De ahogy magunk mögött hagytuk bizonyításuk pillanatát, elég erős-e e bizonyítás emléke ahhoz, hogy annyi ellentmondó impresszió ostromát visszaverje? Vagy netán hiába ragyog tovább fényük az absztrakt égbolton: arra valók, hogy érezzük őket – *est enim sensus et mentis*¹⁷⁰ –, s ne csak bizonyítsuk; birtokoljuk, magunkhoz öleljük őket, ne csak távolról kémleljük sápadt félhomályban. A bizonyíték elfogadtatja ugyan velünk, de nem adja nekünk őket. Tehát a bizonyosság, amelyet így kapunk, nem jelent birtoklást. Szép dolog például, hogy az ember képes megbizonyítani magának halhatatlanságát. Dehát egy halhatatlan lény számára e bizonyíték lehet-e egyéb szükségmegoldásnál? Bármilyen pontosan legyen is képes ezt bizonyítani, képtelen eloszlatni a valószerűtlenségnek azt az érzését, amely minden világossága mellett is kíséri. Sőt: minél inkább bizonyítéknak érezzük a bizonyítékot, annál inkább tudatára ébredünk gyarlóságunknak, amely a bizonyításra kényszerített bennünket, s amely a bizonyítás után is gyarlóság marad...

Mennyivel élesebben jelentkezik hát e gyarlóságunk tudata, s mennyivel nagyobb súllyal nehezedik lelkünkre a valószerűtlenségnek ez az érzése, amikor Istenről van szó, a végtelenül tiszta Lényről, „aki megközelíthetetlen fényben lakozik”, aki minden lényeg fölött áll, „minden név és minden forma fölött”, akit minden jelent, de akit végül is semmi sem ábrázol!¹⁷¹ Hogyan elégedhetnénk meg egy bizonyítékkal, amikor Óróla van szó, akit éppen tökéletes aktualitása és teljessége folytán az objektív ész közvetlenül csak mint pusztá léteztést képes felfogni, amelynek a valósága számunkra egyszerre túl bensőséges is, meg túl megfoghatatlan is ahhoz, hogy valaha is huzamosan birtokba vehetnénk valamely „introverzió” útján?

Ubi est lux inaccessibilis, aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? ...Numquam te vidi, Domine Deus meus, non novi faciem tuam!

*Haec lux est inaccessibilis, et tamen proxima animae etiam plus quam ipsa sibi. Est etiam inalligabilis, et tamen summe intima.*¹⁷²

* * *

¹⁶⁹ Szent Ágoston, *Contra Epistolam Manichaei*, c. II, 2. sz. (P. L., XLII, 174.)

¹⁷⁰ Szent Ágoston, *Retractationes*, 1. I, c. I, 2. sz.

¹⁷¹ Szent Tamás, *Prima*, q. XIII, a. 2; *De Veritate*, q. II, a. I, ad 9m.

¹⁷² Szent Anzelm, *Proslogion*, c. I (P. L., CLVIII, 225 c).

Mindig a lehetetlenről álmodozunk. Olyan igazságot szeretnénk, amely nem elvont, s olyan valóságot, amely nem empirikus; olyan tényt, amely magán viseli a jog minden jegyét; olyan megállapítást, amely ugyanakkor válasz egy követelményre; eszmei választ, amely egyben valós birtoklást is jelent. A szellem békéjét csak ezáltal lehetne biztosítani. De mi állandóan a két pólus között hányódunk. A kettős lény, aki vagyunk, nem képes meghaladni a dualitást. Az egység elérhetetlen az érzékek és az értelem e keveréke számára. Amikor úgy hisszük, hogy elérjük végre, rögtön kettéoszlik, s az egyetemes egység nem konkrét egységet jelent. Amit elértünk, az – elégtelen voltánál fogva – nemcsak mindig újabb kutatás kiindulópontja, hanem mindig újabb csalódás is egyben. *Cur non te sentit, Domine Deus animae meae, si invenit te? Aut non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem...?*¹⁷³

Csak ábrándot kergetnénk tehát? Dehogy. Van olyan lehetetlen, amely mégsem ábránd. De – az e világban mindig csak részleges s el-eltűnő – szintézisnek az érzékeket és az értelmet meghaladó megteremtése egyedül Istenre tartozik. S az érzékek számára sötét éjszakában és az értelem számára sötét éjszakában, az éjszakában, amely továbbra is éjszaka marad, ott ragyog az egyedüli Jelenlét.

* * *

Vajon a szellem, amikor megtalálta Istent, miért érzi továbbra is azt, illetve miért érzi újra meg újra, hogy nem találta meg? Honnét a hiánynak ez a súlya még a legbensőbb jelenlétben is? Honnét ez az eloszlatatlan homálya Őneki, aki maga a világosság? Miért ez a leküzdhetetlen akadály, ez a bejárhatatlan távolság Ővele szemben, aki mindenben jelen van? Miért ez a fal vagy ez a tátongó űr? Miért a dolgoknak ez az árulása, amelyek ahelyett, hogy már rég megmutatták volna Istent, újra meg újra elrejtik előlünk?

Kísért, hogy belebukjunk ebbe a botrányba, annál jobban elkeseredve, minél biztosabbak voltunk először, hogy megtaláltuk Istent. Kísért, hogy megtagadjuk a fényt, mert a fátyol ismét ködként borítja, vagy mert elvakította a szemünk. Kínoz a folyton a kiindulópontoz visszavivő menetelés okozta fáradtság... – Mások esetében viszont ott van az ellenkező természetű kísértés, a „könnyű megoldás” kísértése: az az illúzió, hogy csak egy könnyű fátylat kell letépni, s előtűnik a Jelenlét; hogy csak magunkba kell tekinteni, szembenézni azzal a fénylő ponttal, amely minden gondolatunkat megvilágítja, s máris élvezhetjük Isten látását; hogy elég létezni ahhoz, hogy birtokoljuk a Létezőt... Az akadály lekicsinylése ez. Túl gyorsan elért derű. A létező sápadt fényének összekeverése az isteni fényességgel...

Uram, miért e sok kétértelműség? Miért a lélek annyi vergődése? Miért a sok ellentmondásos és haszontalan nekirugaszkodás? „Miért van ez?”

...*Cur hoc, Domine, cur hoc? Tenebratur oculus ejus infirmitate sua, aut reverberatur fulgore tuo? – Sed certe et tenebratur in se, et reverberatur a te. Utique et obscuratur sua brevitate, et obruitur tua immensitate. Vere et contrahitur angustia sua, et vincitur amplitudine tua...*¹⁷⁴

* * *

¹⁷³ Szent Anzelm jól fejezte ki ezt a mindig újjászülető, jóllehet nem elbátortalanító csalódást *Proslogion*-jában c. XIV.

¹⁷⁴ Szent Anzelm, i.h.

Annak a mondatnak, amelyet néha hallunk, hogy tudniillik Isten létezése „lehetséges”,¹⁷⁵ nincs semmi értelme. Mire alapulhatna egy ilyen valószínűség, ha nem egy azonos kategóriájú, de általánosabb bizonyosságra – mint minden valószínűség? Isten azonban egyetlen a maga kategóriájában, s egyedülálló a tudatban elfoglalt helye is. Isten létezésének valószínűsége tehát létezésének előzetes bizonyosságán kellene hogy alapuljon. Olyan ez, mintha azt mondanánk, hogy a saját létezésünk valószínű...

A valószínűség csak a tapasztalati világban értelmezhető. Csak konkrét tárgyakkal kapcsolatban van értelme, amelyek tárgyak halmazának részét képezik; vagy jelenségekkel kapcsolatban, amelyek egyéb jelenségek sorába illeszkednek. Isten azonban nem tartozik a közönséges tapasztalati világhoz. Isten nem jelenség, Isten nem „tárgy”. Isten valósága nem azonos egy esemény valóságával. Isten nem partikuláris esete, alkalmazása vagy megvalósulása egy őt megelőző általános igazságnak vagy egyetemes elvnek. Ahogy a régiek mondták: „a Létező kívül áll mindenféle nem”,¹⁷⁶ „Isten nem tartozik nemhez”, Isten egyedülálló.

Mondják csak, ha úgy tetszik – tiszteletben tartva a titkot, amely tudásunk minden, még legbensőbb bizonyosságát is körülengi –, hogy a lélek élete hit dolga. Tegyenek meg eredetétől egyfajta bizalmat, vagy jobban mondva „előfeltételezést”.¹⁷⁷ Valljuk be a valóságérzést is, amelyet – földi létünk feltételei között – az ész legszigorúbb használata gyakran csak fokoz... De e különféle fogalmaknak, amelyek nem ellentétesek a bizonyosság fogalmával, semmi közük sincs a valószínűség fogalmához.

* * *

A lehetséges lehet még valószínű. De ki állíthatná, hogy az Isteni Lény valószínű? Ha az analógiákhoz és a látszatokhoz tartjuk magunkat, ha a köznapi észjárás követjük, a köznapi ítéletalkotás útját járjuk, akkor éppen ellenkezőleg: keresve sem találunk nála valószínűtlenebbet. Sem nála jobban zavarba ejtőt, bárhonnét közelítsük is meg. Nem valószínűsége miatt állítom, hogy létezik ez az Isteni Lény, az Istennek nevezett lény, hanem valószínűtlensége ellenére. Az összes ellentéttel szemben, amelybe ütközöm állításommal, s minden viszolygás ellenére, amely folyton visszahúz. S állítom mégis, a szellem teljes bizonyosságával, nem külső erő által hajtva, hanem az értelem parancsára, amely azt mondja: lehetetlen, hogy ne legyen. Fénye csak közvetetten jut el hozzám, s csak a negatív képet mutatja, ereje mégis olyan hatalmas, hogy elsöpör minden „valószínűséget”. A valószínűtlen egyben a kétségbevonhatatlan is, s utóbbi jegye messze felülmúlja az előbbit.

* * *

„A bizonyosság süppedős terep, amelyen a gondolat csak a cselekvés segítségével tud felszínen maradni.”¹⁷⁸

* * *

„Az Igazság – mondja nagyszerűen Malebranche – távoli, nem érzékelhető, nem vagyontárgy, amelyet mielőbb magunkhoz szeretnénk ölelni. Szükség van tehát a lélek igyekezetére.” „De – teszi hozzá Szent Ágostont idézve – képes-e igyekezni az ember, ha az ág

¹⁷⁵ A „probable” (valószínű) és a „probabilité” (valószínűség) szavakat a franciában elterjedt jelentés értelmében vesszük, nem pedig a latinéban: „bizonyítható”.

¹⁷⁶ Szent Tamás, *De Potentia*, q. VII, a. 3: Deus non potest esse in aliquo genere.

¹⁷⁷ Alexandriai Szent Kelemen szívesen használta ezt a kifejezést: *proléúhjis*. *Stromates*, 1. IV, c. IV, 16. sz. stb.

¹⁷⁸ Jules Lagneau, *Fragments* (Revue de métaphysique et de morale, 1918, 169. o.)

is húzza, ha szüntelenül csak sebeket kap, ha visszalökik, mikor előrelép, s vonszolják, amikor hátrál, ha szüntelenül akadályozzák és bántalmazzák?” Márpedig ez a szellem helyzete a testben. Sohasem lehet – még nem lehet – teljesen önmaga. Sohasem adhatja át magát akadálytalanul, hosszú időre az igazság keresésének vagy szemlélésének.

Az egész „gépezetre”, amellyel az Istenbe vetett hit körülveszi, védi és erősíti magát, ezért van szüksége, ez igazolja azt. Nem az a szerepe, hogy ellensúlyozza a logikai érvek vagy a bizonyosság hiányát. Csak az, hogy bizonyos értelemben lehetővé tegye és pótolja ezt a szükséges és lehetetlen „igyekezetet”. Mindig szükséges feladat ez is, mert „az előítéletek szüntelenül újratámadnak, kiűznek bennünket elfoglalt állásainkból, ha éberségünk és jó védekezésünk nem segít megtartani azokat”. A „jó védekezés” nem ferdíti el, hanem megmenti az igazságot. A gondolkodás védekezik a „mentális szédület” ellen; nem veti alá magát, hanem felszabadul.

* * *

A szellem megkülönböztetett előjoga, vagyis szabadsága legszilárdabb bizonyosságainkban is érvényesül, valahányszor olyan tárgyról van szó, mely értelmünket meghaladja. Érvényesül tehát a legnagyobb, a legszilárdabb, a legmegalapozottabb, a leginkább ésszerű bizonyosságban is, amely Isten létezésére vonatkozik. Sőt, éppen itt érvényesül legteljesebben. Mert az emberi szellem – átmeneti feszültségei ellenére – alapjában véve mégsem fordul szembe saját magával. „Képességeinek” megkülönböztetése nem egymást kölcsönösen kizáró dolgok megkülönböztetését jelenti. Távolról sem arról van szó, mintha két képessége, a biztos megismerés és a szabad akarás egymás kárára, egymás alávetésével lenne kénytelen elérni a szellem tökéletességét, mintha a szabad bizonyosság mindig félbizonyosság vagy félszabadság lehetne csupán. Éppen ellenkezőleg: tárgyak emelkedettségének mértékében nemesítik egymást, s az egység megteremtésére törekednek. S e célhoz soha sincsenek közelebb, mint Isten létezésének állításában.

* * *

Isten létezésének állítására – az állító szempontjából nézve – nemcsak az az alapvető szabadság érvényes, amelyről például Spinoza beszél, tehát a minden szellemi aktust megillető szabadság, *amelyet egyedül az értelem vezérel*. S nem is az a felsőbbrendű szabadság, az az autonóm, mindent felölelő kezdeményezés, amelyet konkrét beteljesülése kíván. Vonatkozik rá az a szerényebb, teljesen empirikus, teljesen köznapi szabadság is, amelynek napról napra hadakoznia kell, alkalmazkodnia a körülményekhez, védekezni a meglepetések ellen, meggyökerezni a gyakorlatban, szükség esetén álszégyen nélkül felhasználni ezer apró fogást, amelyet az óvatosság tanácsol és a józan ész sugall neki.

Az első e szabadságjogok közül minden igazi tudás feltétele; a gondolkodás alanyának szabadsága ez, akinek az ítéletalkotását „semmilyen külső ok nem kényszerítheti”.¹⁷⁹ A második nélkülözhetetlen ahhoz, hogy Isten létét, minden tudás kulcsát állíthassuk. A harmadik alkalmazása bármikor hasznos és szükséges lehet, hogy megőrizhessük állításunk átgondoltságát és saját természetünk igazságát.

¹⁷⁹ Vö. Descartes, *Méditation quatrième*: „Az elmúlt napokban azt vizsgálva, vajon létezik-e valóban valami a világon, és tudva, hogy magából a tényből, hogy vizsgálom e kérdést, nyilvánvalóan az következik, hogy én magam létezem, meg kell állapítanom, hogy az ily világosan megértett dolog igaz, és pedig nem valamely külső kényszer hatására az, hanem azért, mert a nagy világosságot, amely elárasztotta értelmemet, akaratom nagy hajlandósága követte.” Jóllehet Descartes és Spinoza nagyon különbözőképpen értik a szabadságot, egyetértnek abban, hogy felismerik az ítéletalkotásban játszott szerepét.

* * *

Az állításban éppúgy, mint magában a tárgyban, a gondolatban éppúgy, mint a lényben, minden összefügg: szétvághatatlan lánc ez, amelynek minden egyes szeme maga után húzza az összes többi. Statikus és elvont szempontból bizonyára lehet s kell is megkülönböztetni szinteket, s ami az egyik szinten történik, az nem mindig tükröződik az alatta vagy fölötté levők történéseiben. Minden egyes bizonyítéknak megvan a maga értékfokozata, minden egyedi tárgynak a maga evidenciafoka. Nem lehet jó munkamódszert, sem tiszta gondolkodást elképzelni anélkül, hogy ne ügyelnénk a kérdések csoportosítására és arra, hogy ne vonjunk kétségbe újra meg újra mindent. Teljes joggal feltételezhető, hogy az értelem természetes használata elegendő ahhoz, hogy sok igazságot biztosan megismerjünk – még akkor is, ha közben más igazságokat még félreismerünk. Elegendő ahhoz is, hogy a legmagasabbig emelkedjünk, Isten létezésének igazságáig; és még a legalapvetőbb dolgokról is pontosabban tudunk gondolkodni egy bűnös, mint egy szent.

Más dolog azonban a különböző igazságok ismeretének s még bizonyosságuk fokának ismerete is, és más annak az *ontológiai mutató*nak a kérdése, amelynek végső soron minden alá van rendelve, amit a szellem állít. Ezen utóbbi probléma egészen más természetű. Nem az ész formális logikája vezérli (amelyet érintetlenül hagy), mint az előzőt, hanem a konkrét lény reális logikája. Szükségszerűen az egészre mint olyanra vonatkozik, s az élő szellem műveletét vizsgálja, amely egy szintén egészet alkotó kalandban kötelezi el magát. Márpedig ezen élő szellem egész mentális világának koherenciája és ereje attól függ, hogy milyen értelmet ad elkötelezettségének.

Egy ilyen szellemről nem mondjuk tehát, hogy önerejénél fogva nem tehet szert számos bizonyosságra. Mégcsak azt sem mondjuk, ami már egészen más lenne, hogy nem tehet szert kifejezetten metafizikai bizonyosságra. De hozzátesszük, hogy e metafizikai bizonyosság még csak átmeneti jellegű, s a lény, amelyre vonatkozik, még nem érte el – ha szabad így mondani – teljes sűrűségét. Hogy leegyszerűsíthessük a folyamatot, amely a valóságban végtelenül árnyalt és végtelenül változatos, meg kell különböztetnünk az alanytól a kegyelem elfogadása vagy elutasítása előtti időt az utána következőtől. Az azt megelőző időben az ontológiai bizonyosság olyan, amilyen, anélkül hogy helytelennek vagy pontosabban illuzórikusnak lehetne nevezni. Az elutasítás után azonban értelmet nyernek e jelzők, ezt az értelmet azonban szigorúan specifikálni kell. Mert ha akkor helytelennek vagy illuzórikusnak lehet mondani az ontológiai bizonyosságot, az nem jelenti azt, hogy önmagában annak lehet nyilvánítani – az értelem természete nem változott –, hanem azt, hogy vitális ellentmondásban van.

Az ember Isten képmására teremtett szellem. Olyan kitörölhetetlen kiváltsága ez, olyan alapvető jellemvonása, amelyet semmilyen eltévelyedés nem tud elpusztítani. Bármit tegyen is, a *képmás* megmarad benne.¹⁸⁰ Azonban ha teljes erejéből arra törekszik, hogy lerombolja, ha szándékosan szembeszáll szellemi elhivatottságával, akkor ellentmondást visz be, ha nem is egyetlen értelmébe – amely ezt követően is tovább működhet –, hanem magába a lényébe, értelme és élete közé. S amíg fennáll ez az ellentmondás, addig elvben megfosztja attól a jogától, vagy inkább lehetőségétől is, hogy teljes érvénnyel kimondja a mindent elmélyítő szót: *állítom*.

* * *

„A létezésre vonatkozó ítélet távol attól, hogy megállítsa a gondolatot a dolog merő ábrázolásánál, a lét állítása – amelyet rövidesen talán az irracionális állítása is követ – éppen

¹⁸⁰ Szent Ágoston, *De Trinitate*, 1. X, c. XII; 1. XII, c. VII; 1. XIV, c. IV és VIII.

lendületét adja meg, és így lehetővé teszi számunkra, hogy lépésről lépésre felismerjük a metafizikai Abszolútumot. De a gondolatnak ez a mozgása nem felejteti el velünk a valóságot, hanem éppen ellenkezőleg, elvezet hozzá, és bizonyos értelemben csak azért állítjuk metafizikailag Isten létezését, hogy meggyőződhessünk a teremtmények létezéséről. A metafizikai magyarázat valóban mindig mint a merőben elvont és mélység nélküli valóság ábrázolása feletti győzelem jelentkezik.”¹⁸¹

* * *

„A tudat negativitása, amelyet nem szabad alábecsülni, olyan fonák oldal, amely megköveteli, hogy színe is legyen. Ha az *önmagáért való* elválaszt önmagától, tagadó hatalom, akkor még nincs meg a valódi léte, hanem csak törekszik rá. Vajon érthető lenne-e ez a nemet mondani tudás, minden meghatározás meghaladása, ha nem a létezés egy magasabb formája felé törekvést fejezne ki, egy olyan teljességre való felszólítást, amelynek a hiánya éppen meghatározó tényezője a tudatnak?...

Igaz... a tudat nem a lét teljessége. De nem is a teljességet élvező lényben támad, semmi gyanánt – valami, hanem a még befejezetlen és alsóbbrendű lényben, kifejezve a többé válásra való törekvést. A szellem élete abban a tapasztalatban kezdődik, hogy nem vagyok azonos önmagammal. Az én nem képes sem társulni, sem egyenlővé válni. Állandóan döntenie kell arról, hogy mi akar lenni, és léte abból áll, hogy jelentést ad létének.

Ez a személyes tudatunkat alkotó transzcendencia minden emberre... rákényszerít egy kis filozófiát... Az emberi tudatnak ugyanazt a szükséges vonását állítjuk kétféleképpen, amikor egy filozófia szükségességéről vagy a minden ítéletben jelenlevő abszolútumról szólunk. Rendesen nem is ezt vitatják... A nehézség ott kezdődik, ... ahol ennek az abszolútumnak a természetét és a filozófia valódi jellegét kell megérteni...

Kétségtelen – mondhatják –, hogy az emberi szellem nem nélkülözheti a dolgok együttesének felfogását. Szükséges, hogy maga előtt tartsa az abszolút igazság eszméjét. De az következik-e ebből, hogy ez az igazság függetlenül létezik tőle? Ez az önmagában fennálló igazság csak a gondolkodás játékához feltétlenül szükséges kategória illuzórikus kivetítése lenne a létbe. Az abszolútum eszméje olyan állványzat lenne csak, amelyet a gondolkodás önmaga felépítéséhez használ. Az állványzat pedig, mint tudjuk, jóllehet előbb meghaladta az építményt, utóbb lebontásra van ítélve. Nehéz azonban így beszélni, mert az igazság eszméje nem fakultatív módon adódik hozzá a gondolkodáshoz, hanem annak lényegét képezi. A gondolkodás ugyanis nem az Igazság eszméjét megelőzően keletkezik önmagában, hanem az Igazság szükségletének felbukkanása a tudatban. Nem a szellem egy másodlagos vagy esetleges törekvéséről van tehát szó: ez a törekvés maga a szellem, az igazságnak a hatalma vagy működése. Lehetetlen, hogy ne legyen abszolútum, mivel szellemem csak általa létezik. Olyan ítélettel tagadja az abszolútumot, amelynek csak onnan van ereje, hogy állítja azt. Nem lehet, hogy ne létezzon az, aminek szellemem a létét köszönheti.”¹⁸²

* * *

Ha fogalmaink önmaguk által, minden analogikus helyesbítés előtt csak a tapasztalati világra illenek, abból még nem következik, hogy érvelésünk – ugyanilyen mértékben – csak a fogalmak megszervezése lenne.

¹⁸¹ Aimé Forest, *Du consentement à l'être*, 107-108. o.

¹⁸² Gabriel Madinier, *Conscience et signification* (1951), 62-67. o. „A tagadás vonzásáról” és a tagadás filozófiájáról: Aimé Forest, *La vocation de l'esprit*, 15-42. o.

Kétségtelenül mondhatják azt is, hogy fogalmaink – kellőképpen kiválasztva és helyesbítve – a transzcendens valóságra is alkalmazhatók. Ez így van. Szükséges, hogy alkalmazzuk azokat, jóllehet valamennyi jóvátehetetlenül méltatlan az ilyen fennkölt használatra. De ehhez mindenekelőtt az is kell, hogy számoljunk ezzel a transzcendens valósággal, hogy az – *bizonyos értelemben* – már elgondolt legyen.

Érveljünk hasonlóképpen érvelésünk tárgyáról. Csak ha már feltettük Isten létezését – még teljességgel implicit állításként, amely minden létező vagy értékkel bíró ítéletünkkel velejár, és ezért minden szellemi tevékenységünkkel azonos kiterjedésű, a szellemmel vele született állítás –, csak akkor tudjuk megkísérelni, hogy tudatos életünkben is a nyomába eredjünk, a logika műveleteivel, az érvelés útján: csak Isten eszméjének az Isten létezését feltételező állításunkban benne foglalt birtokában kereshetjük, hogy ábrázoljunk abból valamit a nekünk adott egyetlen úton, fogalmaink útján. Ez a szellem életének első és földalatti, észrevétlen, mégis meghatározó fázisa. Istennek – minden kifejezett érvelés és minden objektív fogalom előtt – már jelen kell lennie a szellemben, hogy lehetővé tegye érvelésünk és fogalmaink nélkülözhetetlen használatát; szükséges, hogy titokban állítva és elgondolva már tudatunkban legyen. Még mielőtt bármely tudatos aktus „azonosította” volna, „Isten habitusának” már jelen kell lennie a szellemben.¹⁸³

Ha tehát van olyan igazság, „amely felé minden törekszik bennünk, olyan igazság, amelyet azt megelőzően élünk, hogysesem ismernénk, és amelyet bizonyossággal észlelhetünk, még mielőtt alávetnénk fogalmaink bizonyító ellenőrzésének – annyira azonos természetű velünk –, akkor ez bizonyosan: Isten ismerete”.¹⁸⁴

* * *

Isten létének állítása, ha csak ott tekintjük, ahol működésben van, csak ott, ahol valóban kimondják, abban a konkrét értelemben, amely egyúttal egyedüli alany is, abban a személyben, amely egyúttal értelmes is, akkor olyan aktusként jelenik meg előttünk, amelyhez semmi más nem fogható. Egyszerre ered az ontológiai érvelésből és az elhatározásból, jóllehet nem azonos sem az egyikkel, sem a másikkal. Az evidencia legvilágosabb kifejezése és a leghomályosabb igazság tanúsítása. A legszabadabb és a legszükségszerűbb aktus. Mindig fennálló állítás és a lehető legszemélyesebb elkötelezettség.

* * *

Minél tisztább a fény, annál kevésbé kényszerít.

Isten létének bizonyításáról

»Sokak számára Isten léte vélemény tárgya, vagy ha hajlandóak vele kapcsolatban bizonyosságról beszélni, ezt – mintegy mentségként – úgy pontosítják, hogy csak az érzelem bizonyosságáról, kimondottan személyes bizonyosságról van szó. – Számunkra Isten bizonyítás tárgya. A katolikus egyház egyébként többször is nyilatkozott ez ügyben, segítve a benne bízók érvelését, hogy ismét bízni tudjanak önmagukban; bátorítva az észet a korunkban rá leselkedő „metafizikai lemondás” veszélyével szemben. Az a mozgás, amely a „látható és láthatatlan” teremtésen túl Istenig emel bennünket, miközben erre a teremtésre támaszkodik, nemcsak a szív – mindenestre intellektuális véleménnyel megkettőzött – lendülete. Bármily személyes lehet is az – kell is, hogy legyen –, egyetemes értéke van. Útvonalát egy *de-monstratio* rajzolhatja meg,

¹⁸³ H. Paissac, o. p., *Preuves de Dieu*, in: *Lumière et Vie*, 14 (1954), 101-102. o.

¹⁸⁴ J. Maréchal, in: *Nouvelle revue théologique*, 1931, 195 és 204. o.

elemezve lényegi mechanizmusát, meghatározva mozgató rugóját, megkülönböztetve minden szellem számára érvényes fokozatait.

Csak éppen, ahogy különfélék a tárgyak, különfélék a bizonyítékok is. Valahányszor egy bizonyíték nem korlátozódik a fogalomba zárt tartalom kifejtésére, valahányszor – radikálisan új tárgyat érintve – valós fejlődést jelöl, az értelem dinamizmusa, amely kidolgozza e bizonyítékot, célszerűséget von maga után. A szellem tehát a kérdéses tárggyal találja magát „összemérve”. Előre az adja meg jellegét. Kapcsolatukban nincs semmi esetleges. Vagyis az ilyen tárgy – éppen az általa hozott újdonság okán – már jelen van a szellem számára, titokzatos, mintegy csírázó jelenléttel. Amikor tehát megragadjuk egy logikai folyamat végén, amikor az objektív formák hálójával – úgyszólván – elfogjuk, akkor bizonyos értelemben „ráismerünk”. Ebben az esetben a bizonyítás azt jelenti, hogy „tudatosítunk”. „Felfedezzük” azt, ami (jelen) volt.

Mennyivel inkább így van ez Isten bizonyításakor! Kétszeresen is egyedülálló az értelemnek az a lényegi célszerűsége, amely most új területre hatol. Minden más esetben saját tapasztalati világunk egy tárgyával van dolgunk, még ha az meghaladja is tapasztalataink aktuális terjedelmét. Amikor azonban Istenről van szó, akivel kapcsolatban maga a tárgy és a létezés szavak is transzcendens értelmet nyernek, akkor arról a Lényről van szó, aki saját lételemnek a forrása, aki „inkább önmagam, mint én magam”. Mennyivel felette áll minden más lénynek, és mennyivel inkább bensőségesebb náluk! Ebben az esetben tehát másként ösztönző és másként mély az a jelenlét, amely a bizonyítás dinamizmusát tanúsítja: szent állapot, Isten jele rajtam, az, ami szellemmé tesz. Egyszersmind ez az, ami személylé és felelőssé tesz egyben. Ezért a legerősebb bizonyíték – kétségtelenül nem elvont sémája, hanem konkrét meggyőző ereje szerint – minden másnál inkább függ a „jóakarattól”. Mindig többről van szó ugyanis, mint egy értelem személytelen működéséről. A tekintet tisztasága itt becsületességével keveredik.

Másrészt nincs valódi heterogeneitás az Isten létehez emelkedő lélek spontán lendülete és a filozófia racionális elemzése között. Az első esetében gyakran ösztönről, szívről, érzelemről, intuícioról beszélnek: kétértelmű terminusok, amelyek az értelem dinamizmusát, mély forrását, mozgásának egységét akarják kifejezni, ugyanakkor pedig felidézni azt a konkrét gazdagságot és érzékelhető remegést, amelyen át a szellem fénye saját útját rajzolja meg. A filozófia elvégzi a kritika munkáját: tisztítani akar, ellenőrizni, néha helyesbíteni, kiegészíteni; elsősorban azonban eleméz, szigorúan ellenőrzött logikai szakaszokra bontja a töretlen mozgást. Ritkábban megkísérli kiterjeszteni munkáját a dinamizmusnak nemcsak útvonalára, hanem magára a „szívére” is: arra a titkos középpontra, ahol ész és akarat fakad. Kétségtelen, hogy nagyon is érzi, a logika eszköze itt nem elég az elemzéshez, mert javasolni, kérdezni, segíteni is kellene a tudatosulást, szükség lenne a rejtett tartalom „kinyilatkoztatására” is, szüntelenül attól tartva, hogy megbolygatjuk azt. Kényes feladat, és ezért könnyű elvéteni. – Aztán meg, ha önmagáról van szó, nem pedig egy – hogy úgy mondjuk – professzionális kérdésről, hanem a saját, az élő ember problémájáról, talán akkor is homályosan attól tart, hogy nem pusztán egy elemzés tárgyával, hanem magával Istennel találkozik; hogy nemcsak „a természet” – minden természet – „szerzőjét” fedezi fel, hanem magába az Élő Istenbe, annak – megingathatatlanul egyedülálló és minden emberben szüntelenül sűrű – cselekvésébe ütközik. *Non enim fecit Deus et abiit...*» (Victor Fontoynt, S. J.)

* * *

Az istenbizonyíték dolgában a legklasszikusabb és legegyszerűbb kifejtés egyszersmind a legjobb is mindig. Hogy úgy mondjuk, az állandó sémát alkotja, amely a felület valamennyi – iskolák, korok, gondolkodók által bevezetett – technikai pontosításán át fennmarad. Táplálja azoknak a lendületét is, akik úgy képzelik, hogy megvannak nélküle – ugyanis „a teljes

bizonyosság eléréséhez szükséges bizonyíték annyira világos, hogy alig észleljük a logikai eljárást, amelyet magával von”.¹⁸⁵ Ez – ahogy Fénelon mondja – „olyan érzékeny és népszerű filozófia, amelyre minden szenvedély- és előítéletmentes ember képes”.¹⁸⁶ Jogilag, illetve az egyszerű és egyenes lélek számára ténylegesen éppúgy, „a legkisebb szempillantás is elég, hogy észrevegye a kezét, amely mindent alkot”.¹⁸⁷ Mozgás, esetlegesség, példaszzerűség, okság, célirányosság, lehetőség: megannyi örök kategória, mindig nyitott és mindig jelenlévő kiindulópont, amely ellenáll a bíráltnak, éppoly aktuális, mint maga az ember és gondolkodása. *Íme az ég és föld: kiáltják, hogy teremtmények.*¹⁸⁸ Még egyszerűbben: *Valami van, tehát Isten van.* „Az egész skolasztika egyetért abban, hogy ennél nem kell több.”¹⁸⁹

Az így spontán módon támadó bizonyításnak kétségkívül a végtelenségig szüksége van kommentárookra, hogy teljes erejével hathasson a gondolkodó észre, és ez az igazoló kommentár – amelynek szüksége van a kritika kíséretére – a dolgok erejénél fogva részben maga is mindig változik. A bizonyítás „tudós formája – amelynek az a rendeltetése, hogy válaszoljon az ellenvetésekre, vagy hogy megelőzze őket”¹⁹⁰ – nem érzékelhető az alkalmazás mindig megújítandó erőfeszítése nélkül. De az ilyen szükségesség csak az előtt tűnik különösnek, aki soha sem gondolt arra, mennyiben egyedülálló Isten esete. „A fenséges és egyszerű művelet”,¹⁹¹ amely Hozzá vezet, alapjában mindig ugyanaz marad. Az eljárások, a kilátások és a bemutatások részleges változása nem érinti. Ahogy maga Isten – örökkévalóságában – ura a teremtés szüntelen áramlásának, ugyanúgy Isten eszméje is ura az intellektuális élet hullámzásainak, mindig ugyanazzal a legyőzhetetlen erővel jelenve meg előttünk, éppen e hullámzásokon keresztül. És valamennyi nagy szellem, aki Istenről beszélt, mindörökké kortársunk marad.

* * *

Az az okság, amelyről Kant be akarta bizonyítani, hogy „transzcendentális” használata nem legitim, csak szűk értelemben vett tudományos kategória volt, specializált kategória, amely a newtoni világegyetemet irányította. Úgy szabták, hogy elrendezhesse a jelenségeket, és ebben ki is merültek az érdemei. Egyébként ez a kanti okság csak példa. A modern nyugati filozófusoknak valóban „az a sajátosságuk, hogy a világ, amelyből kiindulnak”, általában csak „a tudományok által szüntelenül konstruált és módosított világ”.¹⁹² Hogy is csodálkozhatnánk, amiért egy ilyen világ képtelen maga megalapozni és végsőkig fenntartani a gondolkodás lendületét? Jobban a mélyére kellene hatolni a tudomány mesterséges és módszertani kategóriáinak, hogy újra megtaláljuk az ész nagy természetes kategóriáit. Akkor majd megkezdődhet a vita egy őket illuzórikusnak minősítő negatív kritika és a reflexív igazolásukra, valamint spontán használatuk megtisztítására tett kísérlet között.

* * *

A látható változatokban a bizonyíték sémája mindig ugyanaz marad. Ez a séma jó, ez a séma örök. Szilárdabb, mint a legerősebb acél. Több, mint az ész találmánya: maga az ész.

* * *

¹⁸⁵ Scheeben, *Dogmatique*, II. k., 21. o.

¹⁸⁶ Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, első rész, I. fejezet, 2. sz.

¹⁸⁷ Fénelon, i.h. 1. sz.

¹⁸⁸ Szent Ágoston, *Confessiones*, I. XI, c. IV, 6. sz. (P. L., XXXII, 811).

¹⁸⁹ André Bremond, *Une dialectique thomiste du retour à Dieu*, i.h. 561. o.

¹⁹⁰ Régis Jolivet, *A la recherche de Dieu (Archives de philosophie, VIII. k., 1931)* 85. o.

¹⁹¹ A. Gartry, *De la connaissance de Dieu*, I. k., 45-46. o.

¹⁹² Ferdinand Alquié, *La nostalgie de l'être* (1950), 151. o.

Hiába tennék meg minden lehetséges ellenvetést a különféle istenbizonyítékokkal szemben, a kritika sohasem fogja lerombolni őket, mivel nem éri el a valamennyiben közös elvet. Sőt, ez az elv annál kényszerítőbben bontakozik ki, minél inkább lerázott minden olyan elemet, amelyekkel e bizonyítékokat felépítették. Ez ugyanis nem valamely sajátos elv, amit a szellem elkülöníthetne és átrostálhatna magán, hogy megállapítsa határait, vagy hogy egészében elvesse magától, hanem magát a szellem lényegét érinti. Nem olyan út, amelynek a végére hatolásától a szellem elbátortalanodna, mivel attól tartana, hogy rosszul kötelezte el magát, hanem magával a szellemmel keveredik. *A szellem maga olyan út, amely halad.*

* * *

A létezés oka, a megértés rációja, az élet rendje. Minden gondolatnak, ahogy minden lénynek is és ahogy minden tettnek is elve és célja kell hogy legyen.¹⁹³ A szellem nem pusztán egyedül lép mozgásba; azonkívül mozgása irányt feltételez, vagyis szilárd pontot. A merő ingyenesség csak másik neve az abszurdnak. Istent nem lehet mellőzni.

* * *

Ha – mint sokan hitték – az ember magát az emberiséget imádta, amikor Istent imádta, akkor mint természetet vagy mint eszményt imádta, vagyis mint megvalósítottat vagy mint megvalósíthatót. Az imádás kijelölt tárgya egyik és másik esetben sem lenne méltóbb az imádatra, mint az előbb elképzelt, majd bírált transzcendens Isten.

Ha ezt az istenséget pusztá eszményként – soha meg nem valósítható eszményként – fognánk fel, milyen címen neveznénk még „emberiségnek”? És mi érhető – vagy imádható – lenne egy ilyen eltűnő fogalomban?

Három kísérlet, hogy megmeneküljünk az Élő Istentől, három menekülés a misztifikációba.

* * *

Isten nem egy lánc első szeme. Nem a sorozat első tagja az okoknak és következményeknek abban a láncolatában, amely világunkat alkotja. Isten nem „kiindulópont a múltban”, hanem „elégészes ok a jelenben” (ahogy a múltban és a jövőben is, – a tartam egész kiterjedésében).¹⁹⁴ Hány ellenvetés hullna a semmibe, hány félreértés oszlana szét, ha megértenék ezt az egyszerű igazságot!

* * *

Isten nemcsak a kezdetben és a célban van jelen: legfőbb Jó minden jóban, az élők Élete, a létezők Léte,¹⁹⁵ ott van minden dolgok bensejében. *Benne élünk, mozgunk és vagyunk.*¹⁹⁶ Az Abszolútnak a relatívban, az Örökkévalónak a változóban való efféle Jelenléte nélkül minden a porba omlana.

* * *

¹⁹³ Szent Ágoston, *De civitate Dei*, 1. VIII, c. IV.

¹⁹⁴ Étienne Gilson, Léon Brunschvicg-nak válaszolva, in: *La querelle de l'athéisme* (Léon Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion*, 228 o.)

¹⁹⁵ Szent Ágoston, *De Trinitate*, 1. VIII, c. III, 4. sz.: „Bonum omnis boni” (P. L., XLII, 949).

¹⁹⁶ ApCsel 17,28.

A Változásnak egyedül nincs értelme. Összeomlik, eltűnik, valódi valamivé válás nélkül: tulajdonképpen az abszurd másik neve. Egy Transzcendens Lény, vagyis egy jelen levő Abszolútum nélkül pedig – amely jelen van a változó valóság bensejében, nem úgy, hogy függne tőle, hanem munkálva, vonzva, polarizálva azt, valódi haladását biztosítva – csak végtelen fejlődésről lehet szó; – feltéve, hogy egy katasztrófa nem vet brutálisan véget mindennek, és az abszurd nem leli meg létének – hogy úgy mondjuk – igazságát, miközben egyértelműen semmivé válik...

Minden változást a Lét okoz. Minden változás a Lét felé tart. A változást csak a Lét által gondolhatjuk el.

A Haladás eszméje, amely dicsóíti és valami módon megszemélyesíti a Fejlődést, az egyik legüresebb eszme azok közül, amelyeket ember alkotott. Az istenített Haladás ugyanis nemcsak – ahogy helyesen írták¹⁹⁷ – „kormány nélküli rohanás”, hanem cél nélküli rohanás is. Egyben ráadásul olyan rohanás is, amely eltéved anélkül, hogy valóban haladna. Ha nincs cél, akkor iránya sincs a rohanásnak. Akkor csak „megcsillogtatunk a megkínzott és leigázott egyén szeme előtt egy elvont odaátot, – amely abban a mértékben távolodik tőle, amilyen mértékben közeledni vél hozzá”.¹⁹⁸ Akkor megszüntetjük a haladást. „Ha eltüntetjük az abszolút tökéletességet, akkor eltüntetjük a tökéletesedés minden eszméjét is.” Tengely és cél nélkül nincs valódi meghaladás, „a korlát átlépése” nélkül nincs valódi előrelépés. Ha van előremenetel, ha van lehetséges haladás, akkor egy nap lenni kell teljességnek, beteljesedésnek (legalábbis lehetséges teljességnek) is; és ha kell lennie teljességnek, vagy lehet teljesség, akkor már – kezdettől – más is van, mint haladás.¹⁹⁹

„Vegyétek el a világ célját (amely egyúttal a kezdete is), és nincs többé egymásután a dolgok világában, csak a káosz, amely elkiserít benneteket, és amelynél az öreg Tathagata jobban szerette a semmit.”²⁰⁰

* * *

Az Őskáosz abszurditásával szemben, a mindent, a létet nemző semmi abszurditásával szemben, a Szellem világosságát fakasztó vak Erő abszurditásával szemben áll a Lét egyetlen Forrása, egy „Alfapont”.

A végső Káosz reménytelenségével szemben, az abszolút kudarc reménytelenségével szemben, a homályos Anyag által megfellebbezhetetlenül legyőzött Szellem reménytelenségével szemben, a szüntelen halál reménytelenségével szemben, a sötét örök visszatéréssel szemben, ahol minden álmom szünet nélkül összeomlik, van egy olyan Hely, ahol összegyűlik a lét, egy „Omegapont”.

„Én vagyok az Alfa és az Omega” – mondja az Úr.²⁰¹

* * *

Az értelem – mondják a régi filozófusok – „valamiképpen minden”. Ennek önkéntelenül a tudatában is van, és valahányszor sikerül neki, a rendszereken át, kifejtenie álmát – a formák

¹⁹⁷ G. van der Leeuw, *L'homme et la civilisation*, in: *Eranos-Jahrbuch*, XVI. k. (1948), 170. o.

¹⁹⁸ Gustav Fessard, *France, prends garde de perdre ton âme* (1946), 149. o.; ld. még 133-150. o.

¹⁹⁹ Félix Ravaisson, *La philosophie française au XIXe siècle* (4. kiad. 1895), 50. o.

²⁰⁰ Paul Claudel, *Correspondance avec Jacques Rivière*, 60. o.

²⁰¹ Vö. Iz 41,4. Jel 1,8.

bármily furcsa különféleségében ölt is az testet –, mindig arról van szó számára, hogy minden dolgot önmagában értsen meg. *A lélek az egész világot le akarja írni magában.*²⁰²

Másképpen kifejezve: mivel nem tud lemondani az Abszolútumról, amely által létrejött, de mivel még nem tudja, hová helyezze ezt az Abszolútumot, sem pedig azt, hogyan érthetné meg, ezért természetes mozdulattal előbb vele szemben, a Természetben, a tárgyban keresi. Így keresni azonban nem arra kárhoztat-e, hogy soha nem érhetjük el? A tárgyi világ határtalan. Part nélküli óceán, ahol gyorsan elvész a lélek. Útnak indulni rajta abban a reményben, hogy egy nap „a fizikai dolgokon túli” világban vethetünk horgonyt: nem azt jelenti-e ez, hogy elhagyjuk a valós világot az elvonatkoztatások végtelen birodalmáért? Az igazi metafizika *par excellence* a valóság és a konkrét tudománya.

Mindenekelőtt tehát az érzékelhető adatoknak hiszünk: nem rendelkeznek-e vajon a közvetlenség privilégiumával? Nem változtatnak-e meg, nem élnek-e túl minden elméletet? Nem kell-e mindig visszatérnünk hozzájuk? – Gyorsan észrevesszük azonban, hogy csak látszólagosak, vagy legfeljebb a valóság kérgét jelentik. Tehát a tudomány által gyártott létezők felé fordulnak: vajon nem adnak-e mindezek az alaktalan és elfolyó érzékelhető dolgoknak valódi armatúrát? Nem kényszerítenek-e rájuk rendet és törvényt? – De megint csalódnunk kell. Az elemzés során ezek az abszolútnak tartott egységek ellentmondásosnak mutatkoznak vagy feloldódnak egymásban: akár a régiek mozgása vagy „atom”-ja... A tudományos „világkép” nem kecsegtet több sikerrel, mint az érzékelhető világra támaszkodó elképzelések, hacsak nem támaszkodik valamely más természetű világképre. Minél inkább aláveti a tudomány – tökéletesítve módszereit – a világot az embernek, annál inkább elrejtőzik a lét, ami nem engedi magát alávetni... Ez újabb – látszólag végleges – kudarc előtt pedig természetes fordulat az agnoszticizmus kísértése. – De ez maga is ellentmondásosnak bizonyul, jóllehet a logika megóvásának elkeseredett megoldásaként találták ki. Lehetetlen tartani magunkat hozzá. Hiszen nem állíthatjuk egy Abszolútum létét, ha abszolúte megismerhetetlennek tételezzük fel. Ettől kezdve elkerülhetetlennek látszik az őszinte szkepticizmus. – Az értelem azonban nem tud végérvényesen lemondani formális törvényéről, hogy ítéljen, vagyis állítson. A szkepticizmus elnyomja és gyökerében támadja meg, mivel nemcsak különféle állításai tartalma között feszít ki ellentmondást, hanem önmagában, minden aktusának bensejében is. Annak reményében, hogy megszabadulhat tőle, eljuthat oda, hogy – a szó legáltalánosabb értelmében – mintegy az Abszolút helyettesítéseként fogja fel a Törvényt. Vagyis közvetítőt iktat a szellem és a való közé, ahogy az immanens és a transzcendens közé is, „*terra médiát*, ahol összegyűlnek a tetteink, és amelyen túl a megismerés szükséglete elvész a metafizikában, vagyis abban a csalóka és hiábavaló vitában, amely az élet gyakorlatában haszontalan kérdéseket érinti.” – De ez a szerény menedék megint csak labilis. Megint csak el kell ismerni: ahogy a dolgok abszolútuma ellentmondásos, a Törvénynek ez az abszolútuma légből kapott. Nevezzük „örök axiómának” vagy egyébnek, nem valami másnak a palástolása, hanem üresség – elvont űr, mélység és titok nélkül.

Vajon nem jutottunk-e végérvényesen zsákutcába?

Minden rossz a kezdeti illúzióból fakad. Abból a kritikátlan meggyőződésből, hogy csak haladni kell a világ ismeretében első adataiból kiindulva, minden reflexív visszahajlás nélkül; hogy a lélek figyelmének valami meghatározatlan módon meg kell hosszabbítania az érzékek figyelmét – még akkor is, ha úgy tűnik, a tudomány által megrostálja azt –, hogy felfedezze a létet a látszat alatt; hogy fel kell halmozni a – léttel összekevert – tárgyat, mint valamely kincset, mélyére hatolni, hogy rábukkanjunk a szellemi táplálékra, megőrizni, hogy elragadtatásba essünk tőle. Röviden: abból az illúzióból származik, hogy csak jobban be kell rendezkedni, csak jobban el kell mélyedni ebben a világban...

²⁰² Szent Bonaventura.

Természetes illúziója a szellemnek, mint ahogy az embernek is az. Talán szükséges illúzió; mindenesetre hasznos ahhoz, hogy fenntartsuk a kutatás törekvését, ami az emberi hivatás egyik része. Mégis illúzió, hogy a gondolkodó ember talál benne mit lerombolni. Kettős módon rombolja le, miközben megállapítja, hogy a tökéletes, a világnak megfelelő ismeret kétszeresen is lehetetlen számára. Az eszme, amely úgy tűnt, mozgásba hozza az emberi megismerést – nevezze bár (aszerint, hogy inkább racionális vagy inkább pszichológikus hajlamnak enged) „tudásnak” vagy „intuíciónak”; érzékelje mint titokzatos csapást a valóság szívében minden formájának eltűnésével, vagy éppen ellenkezőleg, mint a racionális szintézis mérhetetlen erőfeszítésének élő célját; mint közvetítést vagy mint konstrukciót – ez az eszme csak káprázat.

Az abszolút Tudás és a világ Intuíciója egyformán irtózatot kelt.

Az abszolút Tudás irtózatot kelt, mert abban a pillanatban, amelyben megvalósulna, eltüntetné azt, aki hordozza. Nem lehetne egyetlen Tudósnak a Tudása. Minden ellentmondást felülmúlna, minden ellentétet meghaladna. Valamennyi törvény egymásba ágyazódna, hogy végül egyetlen formulában összegződjének. Ezzel azonban minden sajátos szempont eltűnne, és az egyén ettől kezdve feloldódna az egyetemesben, a sokféleség eltűnne az egységben, és nem lenne többé sem jel, amellyel ez az általános formula kifejeződhetne, sem pedig tudat, amely állíthatná. A Tudós, Tudása végére érve, olyan lenne, mint „az a boszorkány, aki végül saját beleit falja fel”. „Csak a semminek a semmivel való elgondolhatatlan egyenlősége maradna mindebből.”²⁰³

A világ Intuíciója nem kevésbé kelt irtózatot, ugyanis eltüntetné a világot, amelyet karjába zár. Ebben a világban van ugyanis egy értelem alatti réteg, amely, ha tökéletesen feloldódna az értelemben, ha az értelem teljesen kimerítené, akkor nem lenne többé önmaga. Ennek végső okát egyébként még mindig az alany oldalán kell keresni: a világ ugyanis, ha lényegileg érzékelhető, akkor lényegileg végtelen is; amennyiben pedig végtelen – tehát totalizálhatatlan és kimeríthetetlen –, nem azt jelenti-e, hogy a fejlődésben levő szellemek kötelező megfelelője?

Két szóval összefoglalva: a világ sem nem Törvény, sem nem Lényeg. A szüntelenül felkínált antinómiák, amelyek megkezdik és fenntartják a szellem mozgását, sohasem fognak teljesen megszűnni. A maguk síkján valós törvények és lényegek, amelyeket az értelem szüntelenül újra felfedez, meghagynak egy el nem oszlatható homályt. A tudomány sohasem éri el a – metafizikával azonosítandó – teljes szintézist, és a végső tárgy, a metafizika valódi tárgya nem e világból való. Az ítélőképesség mindig is ítélőképesség marad, vagyis tökéletlen, az érzékelhetővel vegyült értelem, – és csak a szellem ideiglenes helyettese és segéde lehet.

Az értelem, a tudományra képesség, kifelé tekint: a szellemnek befelé kell fordulnia. A gondolat „kritikus ismétlése”, szükséges „megtérés”, „befelé fordulás”, „reflexió”, amely által a metafizika végül is felfedezi saját területét. „Nem – tiltakozott Malebranche –, nem vezetlek benneteket idegen földre, de talán belátjátok, hogy idegenek vagytok saját hazátokban.”

Az értelem lehetőségként viszonyul tárgyak végtelen sorához: nem annak a jele-e ez, hogy a szellem a végtelenre tör? Anélkül, hogy összesíteni tudnánk őket, a végtelenségig elképzelhetünk minden dolgot: nem azt jelenti-e ez, hogy – amennyiben bennünk van – Istent akarjuk birtokolni? Akozmizmus, látás ez, ha úgy tetszik, de olyan, amely megmenti a világot. Nélküle a világ csak „szisztematikus csalódás” lehet, általa viszont újra megtalálja értékét és szilárdságát, értelmét és igazolását. Eszközként, állomásként, próbaként nyilvánul meg. Lényegi meghatározatlanságában nincs többé semmi, ami megbotránkoztatna minket, és jelen formájában végül eltűnhet kezünk közül, anélkül hogy eltűnése zavarba ejtene: valójában átlényegülés ez, egy nagyobb jó hírül adása és megközelítése. Mint mondták, „panta pos” vagyunk, mivel „theos pos”; beszéltek még arról is, hogy „isteni képesség” van bennünk: talán ennél pontosabban ezt is mondhatnánk: az értelem a lét képessége, mivel a lélek isteni képesség.

²⁰³ Kierkegaard, *Journal*, XII A 354 (1850).

Az emberi szellemet növényhez hasonlíthatnánk. A növény célja az, hogy – miközben a kívülről szerzett elemeket asszimilálja – éljen, önmagává váljon. A szellem célja – előbb értelemmé válva, hogy asszimilálhassa az érzékelhetőt – nem az, hogy elveszzen a mindenünnen kínálkozó elemekben; nem is az, hogy általuk a tudás tökéletes épületét építse föl; – hanem az, hogy önmagává váljon, hogy éljen. Élete pedig: önmaga – és minden dolgok – birtoklása az Istentől való ragyogó függésben.

„Az emberekkel vagyok – mondja az utas –, és nem az angyalokkal, és csak azt kívánom, ami hozzám hasonlóan lélegzik.

– Ez nem igaz – mondja a hang –, nem kívánsz mást, mint Istent. A te részed ugyanis Isten ismerete, és – ahogy nyáron a méh mézet készít – a te feladatod a szeretet szemével szemlélni az Elmúlhatatlant.”²⁰⁴

*Ne kifelé menj, térj vissza magadba, a belső emberben lakik az Igazság; s ha változó természeteden találsz rá, lépj túl magadon. De ne feledd: amikor magadon túllépsz, okoskodó lelkesen lépsz túl. arrafelé tarts, ahonnan magának az értelemnek fénye világít...*²⁰⁵

* * *

*Egyedül Isten az, akire nem vonatkozik semmilyen mérték, súly vagy szám. Isten egyetlen, és senki máshoz nem hasonlítható.*²⁰⁶

Mindaz, ami Istent érinti, mindaz, ami Istenhez vezet, mindaz, ami Istennel egyesül: kivételes. Isten és a létezők között minden név szerinti vagy lényegi „közösség” kizárt.²⁰⁷ Istentől és Vele való kapcsolatainkból semmi sem foglalható a „nemek fogalmaiba”.²⁰⁸ Ez alól az elv alól nincs kivétel. Az Istenhez vezető út, amely másodlagos formáiban többszörös és változatos, önmagában egyedülálló: *egyetlen*.

* * *

– Hisz Ön Istenben, Polémon?

– Igen – válaszolt a filozófus –, hiszek az egyetlen örök elvben, amely önmaga által létezik.

– Ezt az Istent – mondja Callista – én a szívemben érzem, magamat pedig az Ő jelenlétében. Ezt mondja nekem: „Tedd ezt, ne pedig azt!” Lehet, hogy Ön azt mondja, az ilyen inspiráció csak a természet egyszerű törvénye, az örömhöz vagy a fájdalomhoz hasonló benyomás... Én viszont ennek az ellenkezőjét hiszem. Egy valódi visszhang hangját hallom, és ez a hang az én személyemtől független lényből ered. Ez a hang önmagában hordja saját isteni eredetének bizonyítékát. A szívem úgy becsüli és szereti, mint tökéletesen szeretetre méltó személyt. Amikor engedelmeskedem neki, boldog vagyok; ha fellázadok ellene, elszomorodom. Úgy tűnik, mintha elszomorítaná vagy megörvendeztetnék egy igen szeretett barátot.

Látja, Polémon, abban hiszek, ami sokkal több a pusztá „valaminél”. Hitem tárgya sokkal valószínűsőbb számomra, mint a nap, a hold, a csillagok, az oly gyönyörű föld vagy egy barát

²⁰⁴ Ernest Psichari, *Le Voyage du Centurion*.

²⁰⁵ Szent Ágoston, *De vera religione*, c. XXXIX, 72. sz. (P. L., XXXIV, 154.) Zigliara bíboros, aki idézi és kommentálja ezt a szöveget, igyekszik bemutatni, mennyire azonos itt Szent Tamás tanítása Szent Ágostonéval. *Oeuvres philosophiques*, fr. ford. II. k., 206-208. o.

²⁰⁶ Szent Bernát, *De diversi sermo* LXXXI, 2. sz. (P. L., 103, 703 B).

²⁰⁷ Marius Victorinus, *Adversus Arium*, I. IV, c. 23: „Omnia enim quae voces nominant, post Ipsum sunt” (P. L., VIII, 1129 D). Szent Anzelm, *Monologion*, c. 26: „Unde si quando illi est cum aliis nominis alicujus communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio”; c. 27: „Constat igitur quia illa substantia nullo communi tractatu substantiarum includitur, a cujus essentiali communione omnis natura excluditur” (P. L., CLXXI, 180 A és B).

²⁰⁸ Szent Tamás, *Prima*, q. III, a. 5, stb.

szelíd szavai. Azt kérdezi: „Mi ez a tárgy? Felfedte Önnek valaha is, milyen a természete?” Sajnos! nem... Jaj, nagyon sajnálom. De akármilyen kevés is az, ami az enyém, nem tudok lemondani róla... A visszhang feltételez egy hangot; a hang feltételez egy lényt, aki beszél, ezt a lényt pedig, ezt a titkos hangot egyszerre szeretem és félem.”²⁰⁹

* * *

A gondolat sohasem fogja megragadni a létet, de első lépésétől kezdve érinti. Nem haladna, ha bizonyos értelemben nem érkezett volna már meg.

* * *

Alapjában véve nem más-e a bizonyítékok egész apparátusa, mint az akadályok elhárítása? Különbözően túlságosan is szükséges a szellem testi állapotában. És bár – ha az értelmi lét belsejébe tekintünk – lényegileg pozitív, jelentősége mindenekelőtt negatív lesz, ha a konkrét szellem szélesebb keretébe vagy mélyebb távlatába helyezzük:

A szobrász nem szobrot farag,
hanem elveszi azt, ami rejti.²¹⁰

* * *

Az az út, amelyen az ész Istenhez akar jutni, a bizonyítékok útja, és viszont: ezek a bizonyítékok utakat jelentenek. Ez nem semmisíti meg bizonyíték-voltukat – jóllehet gyakran tökéletlen bizonyítékok –, de Tárgyuk, amely a gondolkodás minden tárgyától különbözik, különleges jelleget ad nekik. Nem engedik át nekünk ezt a Tárgyat, ahogy a többi bizonyíték. Nem teszik lehetővé, hogy áthatoljunk rajta. Isten, egyrészt, bensőséges jelenléttel már jelen van annak, aki bizonyítja – ahogy annak is, aki tagadja. De olyan megragadhatatlan jelenléttel, hogy a tárgyak közül egyedül Őt nem birtokoljuk.

* * *

Istent mindenki „természetesen ismeri” – de ezt nem mindig ismerik fel. Ezer akadály gátolja gyakran kívülről is, belülről is ezt a felismerést. Nem mindenki tudja tehát, hogy ismeri Őt, következésképpen nem ismerik „egyszerűen”. Szent Tamás hasonlata értelmében:²¹¹ amikor látom jönni Pétert, akkor valóban Péter az, akit látok abban, aki felém jön, de még nem tudom, hogy ő az.

Kísértésbe eshetünk, hogy elveszük a hasonlatot, mivel feltételezi, hogy már ismertem Pétert, és nemsokára felismerem olyanként, amilyennek ismerem. Isten esetében viszont „tulajdonképpen” ismeretről van szó, amely egy még implicit ismeretet fog követni. Így tehát nem arra készülök fel, hogy valóságosan felismerjem Őt, hanem hogy első ízben ismerjem meg.

Biztos, hogy egyetlen hasonlat sem tökéletes, és világos, hogy Szent Tamásé sem alkalmazható minden szempontból. Mégsem szabad túlságosan alábecsülni a jelentőségét. Amikor eljutok Isten kifejezett ismeretére, kétségtelenül nem úgy ismerem fel Őt, mint olyan

²⁰⁹ J.-H. Newman, *Callista*, XXVII (fr. ford., 6. kiad., 1718, 286-287. o.).

²¹⁰ John Donne. Vö. Pszeudo-Dionüsziosz, *Théologie mystique*, II. fej.: „Így jár el a művész, ha mellszobrot készít. Elveszi tömbjéből azt, ami akadályozza, hogy lássa a még rejtett alakot; ezzel az eljárással világra hozza a rejtett szépséget.” Az eszme Platóntól ered, *Allam*, I. X, 611 c-e; valamint Plotinosztól, *Ennéades*, I, VI, 9.

²¹¹ Szent Tamás, *Prima*, q. II, a. ad I^m

valakit, akit már ugyanolyan ismerettel ismertem, de elfelejtettem vagy szem elől tévesztettem volna. A szó közönséges értelmében még egyáltalán nem ismertem Őt tudatosan. Mégis, éppen az a csoda történik meg, hogy amikor első ízben megismerem Istent, akkor *felismerem Őt*.²¹² Ugyanis – újra olyan hasonlattal élve, amely Szent Tamástól származik – amikor Istenben felismerem azt, aki boldoggá tesz, akkor egyszerre ismerem meg Isten azonosságát azzal a boldogsággal, amelyet Őt kívánva ismertem meg, de amelyet előbb megtévesztő tárgyakra helyeztem, vagy inkább boldogságom azonosságát Vele. Ez valóban felismerés. Minden alkalommal ez történik. Sohasem úgy fedezem fel Isten létét, ahogy például egy távoli város létét fedezném fel, amelyhez semmi lényegi kapcsolat nem fűz, és amelyet csak mint valamely külsődleges tényt kell megjegyezni. Jules Lebreton nyomán mondjuk, hogy „amikor Istenről beszélünk egy embernek, az egyáltalán nem fogható ahhoz, amikor színekről beszélünk egy vaknak”.²¹³ Igaz, sok ember úgy viselkedik Isten irányában, mint a vak a színekkel szemben; de a reflexív filozófiai problémákat nem szabad összekeverni az empirikus pszichológiai vagy szociológiai problémákkal; és ha az egyik vak egy nap visszanyeri látását abban a pillanatban, hogy megismeri Istent, azt mondhatjuk, hogy felismeri Őt. Ugyanis – és ez a rendkívüli, egyedülálló, csodálatra méltó tény – „Isten ismerete”, amely „magának a szellemnek a természetéhez tartozik”, már „minden aktus előtt” birtokunkban van. Ezt vezeti be Szent Tamás hasonlatával, és amikor egyidejűleg pontosítja, hogy első – még tökéletesen „természetes” és implicit – ismeretünkkel Istent még nem ismerjük „simpliciter”, akkor egyszersmind bizonyos értelemben azt is pontosítja, hogy mégis ismerjük már Őt: ezért lehetséges, hogy adandó alkalommal „felismerjük”.

* * *

Ellentmondásba süllyedünk, ha a *pillanat örökkévalóságában* hiszünk – ahogy minden magasrendű lelki tapasztalat kötelez –, ugyanakkor nem ismerjük el, hogy ezáltal az *örökkévaló Örökkévalóságban* veszünk részt. Annak elfogadása ez, hogy illúzióban élünk, anélkül, hogy bevallanánk.

* * *

Szent Anzelm érvével szemben felhozható a száz tallér klasszikus ellenvetése (Kant): a létezés nem predikátum, nem a lényeg tökéletessége... Azt is ellene vethetjük, hogy az a lét, amelyhez eljut, végső soron csak általa felállított gondolat, és csak a benne foglalt „idealizmus virtualitásával” érvényes. Valóban, „hogyan létezhetne ez a csak objektívnek elgondolható végtelen, ha nem a szellem meghaladásának képességeként? Mi más ez a meghaladhatatlan nagyság, mint magának a gondolatnak a nagysága, amely képesnek tudja magát arra, hogy minden határt meghaladjon? És ugyanígy, az az állított dolog, amelynek nincs szüksége arra, hogy a gondolat magából induljon ki az állításához, nem látszik többnek, mint olyan gondolatnak, amely önmagát állítja, amikor mindennél magasabbnak mondja magát. Ez tehát a gondolatban felszívott lét”. Amikor egy ettől a gondolattól különböző Isten léte következtetnénk, akkor annak az „elidegenedésnek” egyik különösen tipikus esetét valósítanánk meg, amelyet Hegel örökösai minden oldalról igyekeznek leleplezni.

Ennél az ellenvetésnél talán semmi sem teszi inkább lehetővé, hogy megragadjuk az érv mély jelentőségét és végső jelentését. Csak meg kell hosszabbítani az anzelmi dialektikát, amely az esetlegesség klasszikus érvéhez kapcsolja azt.

²¹² Ez ahhoz hasonló paradoxon, amely Szent Ágostont is csodálkozásra bírta, amikor ezt írta, az Észhez fordulva: „Qui nondum Deum nosti, unde nosti nihil te nosse Deo simile?” *Soliloquia*, c. II, 7. sz. (P. L., XXXII, 873).

²¹³ *La connaissance de foi*, in: *Etudes*, CXVII. k. 1908, 735. o.

„Szorosan és kizárólagosan intellektuális szempontból nézve ez az érv nem érint és nem állít mást, mint az önmagát állító gondolatot, amely egyedül bizonyulhat meghaladhatatlannak azzal a hatalommal, hogy kitöröljön minden képet, összezúzzon minden ábrázolást, meghaladjon minden korlátot. És ekkor a reflexiót, amely tudomást szerez erről a határtalan nagyságról, elkerülhetetlenül ironikus ambivalencia kíséri: más-e ez, mint én magam? Ugyanebből a szigorúan noétikus szempontból véve lehetséges-e határozni? Mi hisszük ezt, mivel az intellektuális tapasztalat, amely egyedül léphet itt közbe, nemcsak a reflexió győzelmének tapasztalata, amely által a gondolat minden másnál magasabb rendűnek állítja magát, hanem a reflexió fáradtságos munkájáé is, a határokat elvető és tagadó gesztusé is, amely mindig újra meg akar újulni. Nemcsak a nagyság tapasztalata, hanem a kicsinységé is...: kicsinység és nagyság együtt adottak abban a viszonyban, amely pontosan a gondolkodás és meghaladás aktusa. Mivel a határt átléptük, mivel a meghaladhatatlant állítottuk, nem felejthetjük, hogy ez a meghaladás korlátot követel, sőt mondhatjuk, hogy ő maga a korlát tudata. Ezáltal egyszerre tudni fogom, hogy csak a meghaladhatatlan által vagyok, és hogy nem én vagyok a meghaladhatatlan: szenvedek attól a nagyságtól, amely feltételeket szab nekem és amely felismerteti velem korlátoltságomat. Az, amit egyszerre állítunk az egyéni tudatban és a valóságban, valóban maga az abszolút gondolat, de az az abszolút gondolat, amelyet a korlátolt szellem nem akar elsajátítani, sem pedig magába szívni, amelynek szembe kell szállnia, és amely e szembeszállás révén a gondolat valósága, vagyis maga a Lét lesz...”²¹⁴

Az anzelmi bizonyíték a maga szigorú intellektualitásában tehát nem az idealizmus és az immanentizmus csiráját tartalmazza, hanem erőről és korlátokról, gondolkodásunkkal egyesült nyomorúságról és nagyságról szóló elmélkedést. Nem is készíti elő vagy nem is igazolja jogtalanul az ember elidegenedését, hanem megmutatja neki korlátainak felismerésében azok áthágásának titkát.

* * *

A tapasztalat megmutatja, hogy Isten létének bizonyítéka – amely önmagában összehasonlíthatatlanul erősebb, mint bármely más bizonyíték, mivel sokkal inkább egylényegű a szellemmel, amely kifejti – valójában mindig sokkal inkább megkerülhető is; és e két látszólag ellentétes jellemvonást ugyanaz az ok indokolja. Isten ugyanis nem egy a sok tárgy közül. Amennyiben van, nem lehet más, mint a totális Tárgy és a totális Igazság, amely minden szellemet szellemmé tesz. Amikor elutasítunk egy részizagságot, akkor csak egy abszurditáshoz jutunk, de ha a totális Igazságot utasítjuk el, akkor egyszerre az abszurditást fogadtatjuk el egészében. Amennyiben azonban az értelem még ragaszkodik a lét valamely biztos területéhez, akkor a legkisebb abszurditás is elrémíti, mivel a legkisebb abszurditás is elég ahhoz, hogy lerombolja mentális világának belső koherenciáját; ugyanakkor – mivel a kontraszt törvénye nem működik többé – sokkal több fáradtságába kerül „megvalósítania” a teljes abszurditást, amely mintegy fordított koherenciának, minden tudásával egyforma kiterjedésűnek mutatkozik számára. A teljes abszurditás alapján fertőzi meg ezt a tudást, de anélkül, hogy megzavarná belső kapcsolatait. Így az értelem – kifinomodva – mindig illúzióba ejti magát.

* * *

²¹⁴ Jacques Paliard, *Prière et dialectique, méditation sur le „Proslogion” de saint Anselme*, in: *Dieu Vivant*, 6, 56. és 59-60. o.

Isten létének bizonyítékai szüntelenül alá vannak vetve kétfajta kritikának, amelyeknek bizonyos részletei néha egybeeshetnek, de amelyek nem kevésbé ellentétesek eredetüknél, mint eredményeikben.

E kritikák közül az első az értelem szigorú, de szűkös elképzeléséből ered, vagy – ha a múltban megfogalmazott bizonyítékok értelmében vesszük – annak felületesen „konceptualista tanulságával” és „logikai formájának” külsejével szembeül, anélkül hogy igyekezne megtalálni állandó lelkét. Betű szerinti historicizmus, amely – a maga pontosságával – elszalasztja a megítélt tanok lényegét, és így a másik gondolati szegénységének tulajdonítja azt, ami saját módszerének szegénysége... Az ilyen kritika – ugyanakkor amikor, legalábbis racionális síkon, kétségbe vonja Isten létét – mindig a szellem megcsonkításába torkollik.

A második fajta kritika éppen fordítva: az Istenbe vetett hit követelményéből indul ki. Csak olyan bizonyítékot akar, amely az igaz Istenhez vezet. Hallani sem akar olyan Okról, Célről vagy Törvényhozóról, amelynek nem látja biztosítva a transzcendenciáját. Felsőbbrendű ösztön vezet: maga az, amely megkezdte a bizonyítást. Valójában sokkal inkább a bizonyítás elmélyítése, mintsem kritika. Összejátsszik a bizonyítással, hogy segítse helyesbíteni, tökéletesedni. Felfedezi annak valódi természetét. Megállapítja és felszabadítja mozgó elvét. A szellem általa tudatosítja, mi a közös és teljes a különféle bizonyítékokban, mi teszi erejüket magasabb rendűvé minden más bizonyítéknál. Egységesít, amiből kiviláglik – egy különös gondolkozásmód kifejezésein vagy a tudomány meghatározott állapotán át – a szellem működésének kimagasló, örök értéke, amely – noha nem látja Őt – csalhatatlanul állítja Istent. Olyan művelet, amely egyáltalán nem kényszerítő, hanem éppen ellenkezőleg: a szellem csak úgy szállhat szembe vele, ha erőszakot tesz magán, amennyiben benne lévő lerombolja saját magát is.

* * *

Egy szakmabeli felteszi a kérdést: „Lehet-e vulgarizálni Isten létének bizonyítását?” Úgy tűnik, hogy szerinte csak a specialistáknak, a „metafizikai tudományok” szakembereinek szűk rétege állíthatja joggal Isten létét, az okok teljes ismeretében. Csak nekik lehet róla valódi bizonyosságuk. Mindenki más illúzióban él e tekintetben. Mások állítása intellektuálisan nem érvényes. Ráadásul birtokában vannak a bizonyítás gyakorlatától többé-kevésbé távoli „előkészületeknek”, amelyekről elmondható, hogy „nagyon hasznosak, feltéve, ha annak vesszük őket, amik”.

Hogyan nem látják azok, akik így beszélnek, hogy – ha valóban hisznek Istenben – mértéktelen előjogokat tulajdonítanak maguknak? Hogyan nem látják legalább azt, hogy csak nagyon felületesen nézve van igazuk?

Jacques Maritain azt válaszolja nekik, hogy van Isten ismeretének egy „kétszeresen is természetes” módja, amely a lét „minden tudományosan kifejlesztett logikai eljárásnál mélyebb” felfogásának gyümölcse, mivel egy „ősi és egyszerű intuícióban”²¹⁵ gyökerezik. Az ilyen ismeret nem teszi haszontalanná a „tudományos” bizonyításokat, de a természetes ismeret az, ami lehetővé teszi a tudományost, a természetes tanúsága tartja fenn az utóbbiakat, és végső soron ehhez a természetes ismerethez kell mindig visszatérni.

* * *

Gyakran előfordulhat, hogy egyesek fennakadnak „tudós” bizonyításaink bizonyos részletein. Az általuk használt anyag valóban nem mindig egyformán szilárd; az alapjául

²¹⁵ *Approches de Dieu* (1953), 10. és 18. o.; vö. 15-16. o.

szolgáló kategóriák nincsenek mindig kielégítően bizonyítva; dialektikus apparátusuk, amelyet használnak, gyakran elavult, és – mint valami túl laza háló – elszalasztják a finom ellenvetéseket. „A kritikai megfontolás hol gazdag és mély gondolkodással találja magát szemközt, amely azonban nincs kifejtve; hol éppen ellenkezőleg, kifejtett formulákkal találkozik, amelyek Isten létének hiteles bizonyítékaként kínálkoznak, ezek a formulák azonban majdnem mindig sebezhetőek valamelyik oldalról.”²¹⁶ Egyszóval az érvelő hívőnek nincs biztosítva sem az, hogy mindig szigorúan logikus lesz, sem hogy ügyes analitikus, sem az, hogy járatos tudós, sem az, hogy mély filozófus. Még ha helyesen okoskodik is, módszere gyenge lehet. Nem szégyen ezt bevallani.

Megjegyzésünknek azonban ennél tovább kell mennie. Valójában minden tudós gondolat „technikai” jellegű, és mint ilyen – a szó etimológiai értelmében – mesterséges. Ami pedig mesterséges – mégha törvényes is –, azzal egy másik mesterséges eljárás – mégha szofisztikus is – szembeállíthat egy – mégoly múltó – pillanatot. Ennek a pillanatnak a legyőzéséhez új pontosítások kellenének; módszeres igazolás kellene, amely talán csak az új szempontoknak köszönheti érvényét. Újabb viták fakadnak tehát belőle. Miután „megértettük magunkat a tudatlanokkal”, szükség volna még – ahogy Fénelon mondja – „az emberek vakmerő bírálatának megfélemezésére, akik áltatják a lelküket az igazsággal szemben”,²¹⁷ – de arra is, hogy érvényt szerezzünk az új követelményeknek, amelyek valós nyereséget hozhatnak. Locke és Hume nehézségei után megszületnek Kant – általuk nemzett, de tőlük különböző – nehézségei. Majd rövidesen jönnek Hegeléi, majd annyi máséi, amelyek – legalábbis részben – mindig váratlanok, és a válasz mindig új gondolatokat feltételez, ha adekvát akar lenni. És ez így megy a végtelenségig. Az ész sohasem ér erőforrásainak végére. A dialektikus lánc mindig újabb láncszemeket kovácsol. A szellem, amint halad, nincs megvédve a rossz lépésektől, gyakran eltéved, de el is mélyül, új forrásokat fedez fel magában, soha sem áll meg az élete. Illúzió azt hinni, hogy valaha is elérkezik a megelégedettségig. Bele kell törődni: ez a feltétele annak, hogy meg ne poshadjon. Sohasem elég egyszerűen a Régiek erőfeszítéseire támaszkodni, még a legszerencsésebb erőfeszítésre sem, még akkor sem, ha igyekszünk azt minél inkább elsajátítani. Nem arról van szó, hogy meg kell azt vetnünk, vagy folyton arra kell hivatkozni, hogy meghaladtuk már. De nem tudunk csatlakozni hozzá, ha csak megismételjük. A bizonyítás alapjában változatlan marad: azt nem haladjuk meg. Csakhogy az első bizonyosságot újra és újra vissza kell hódítanunk, és a legegyszerűbb igazságok megállapításához bizonyos esetekben nemcsak sok harcra, de sok „invencióra” is szükség van.

De addig az, aki valóban hisz Istenben, nem hagyja megzavarni magát. Semmiféle tudós fórum nem képes megingatni a hitét, legyen az akár racionális természetű, „dialektikus” vagy pszichológiai instancia stb. A tudós és meggondolt bizonyítás által kifejtett mesterségbeli tudás ugyanis csak egy egyszerűbb – sokkal alapvetőbb és mindig fennálló – bizonyíték felhasználása és racionális kontrollja a számára. Ez a bizonyíték egészen természetes és spontán, az esetek többségében talán meg sem fogalmazott, de annál inkább bele van írva „az értelmes természet legmélyebb hajlatába”. Olyan bizonyíték, amely nem szűnik – még abban a pillanatban sem, amikor megoldhatatlannak látszanak az ellenvetések – tökéletesen értelmes meggyőződést ébreszteni, amely „erősebb és sokkal rendíthetlenebb, mint bármely mesterséges úton elnyert meggyőződés”.²¹⁸ Olyan bizonyíték, amely minden tudós bizonyíték mindig sértetlen rugójaként működik.

Az Istenről való kérdésben – jóllehet egyesek késztetést érznek, hogy ezt gondolják – sohasem a bizonyíték hiányzik, hanem az érzék. A korunkról mondott legszomorúbb és leginkább nyugtalanító diagnózis az, hogy elveszítette – legalábbis látszólag – az Isten iránti

²¹⁶ F. Van Steenberghen, in: *Revue philosophique de Louvain*, XLV. k. (1947), 166. o.

²¹⁷ *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, II. levél.

²¹⁸ Scheeben, *Dogmatique*, Belet fr. ford., II. k., 21. o.

érzék. Az ember elébe helyezi magát Istennek. Ezzel pedig megfordítja azt a mozgást, amely Hozzá vezet, vagy pedig – mivel nem tudja azt valósággal megfordítani – makacsul hamisan értelmezi azt. Azt képzeleli, hogy felszámolta a bizonyítékokat. A bírálatokat emeli ki, és nem lát túl rajtuk. Elfordul attól, ami történetesen meggyőzhetné. Ha visszatérne az érzék, biztosak lehetünk, hogy az istenbizonyítékok ugyancsak gyorsan megjelenének újra szemünk előtt, mivel – ha mélyükre tekintünk – napnál világosabbak.

* * *

„Minden földön van víz, de a nyárspolgár, akinek az érzéke földi, nem tud minden földön vizet találni. Nem képes minden lélekben megtalálni az istenérvet és Isten képmását.”²¹⁹

²¹⁹ Órigenész, *Sur la Genèse*, XIII. homília, 3. sz.

Az Isten állításának, majd bizonyításának szentelt két fejezet végén, amelyekben több lényeges ponton Joseph Maréchal és tanítványai tanítására támaszkodunk, hasznosnak látunk idézni két szakaszt magának Maréchalnak az egyik fő művéből, a *Le point de départ de la recherche métaphysique*-ből (A metafizikai kutatás kiindulópontja), annak is az V. kötetéből. Ez a két szakasz, miközben összefoglalja és megtámasztja a mondottakat, részben segít megvilágítani azt is, amit még mondani szeretnénk a következő fejezetben, amely Isten ismeretéről fog szólni.

*Az értelem belső célszerűségére nyitott távlat
mint analogikus ismeretünk alapja*

Az ellenvetés abban a mértékben születik újjá, ahogy leromboljuk: a tomista tanításban valamennyi fogalmunk az anyagi quidditás fogalma eredetileg: a teremtett lét esetlegessége mint az isteni transzcendencia kinyilatkoztatója sem az e fogalmakat rejtő megjelenésben, sem azok elvonatkoztató és egyetemes formájában nem adott számunkra: az első csak változatos viszony a képzelődéshez, a második a tárgyasított általánosítás folyamata, amely nem haladja meg az ábrázolás létsíkját. Úgy tűnik, nincs nyoma az objektív fogalomban a „transzcendentális viszonynak”, mint amilyen a véges létező metafizikai esetlegessége lenne.

Meg kell engedni az ellenvetést, ha a fogalom csak ábrázolás és pusztán általánosító elvonatkoztatás. Valóban, hogyan nyilvánulna meg az esetleges viszony abszolút és transzcendens célja, Isten, akár az analógia útján, akár a véges ábrázolásokban vagy azok pusztán általánosításában? Nem mondja talán Szent Tamás, hogy Istenről való ismeretünk tetőpontja: „tudni, hogy meghalad mindent, amit felfoghatunk belőle”? A transzcendens Istent tehát nem lehet sem fogalmainkkal ábrázolni, sem megsejteni, mint olyan határt, amely felé fogalmaink általánosítása tart. A teremtett tárgyak gyökeres esetlegességének tudatára, úgy tűnik, csak akkor tehetnénk szert, ha megszabadulnánk végességüktől annak a tudatnak a révén, hogy eredetük gondolkodásunk minden tárgyát abszolút felülmúlja. De az ilyen tudat, amely nem lenne sem intellektuális intuíció, sem egy érzéki intuíció elemzése, sem pedig egy anyagi forma elvont vizsgálata, ugyan mire lenne alapozható?

Eljutottunk tehát odáig, hogy mást posztuláljunk az objektív megismerés folyamán, mint az „adatok” statikus fogadtatását és elvonatkoztató elemzését; hogy posztuláljunk a „gondolkodás egy olyan mozgását, amely kitaróan túl”-emelne minket azon, ami még fogalmakkal kifejezhető; hogy posztuláljunk egyfajta metempirikus anticipációt, amely miközben végtelenül kiterjedne, átlépve a lét minden korlátját – megmutatná értelmünk objektív képességeit. Ezen túl nem létezik a transzcendens analogikus ismerete. Ennek kifejtése és megvédelmezése érdekében eljutottunk odáig, hogy szellemünk dinamikus célszerűségének útját járjuk, mert csak az értelem egy „belső célszerűsége” teszi képessé arra, hogy kitaróan meghaladja a jelen tárgyat és végtelenül kövessen egy ennél sokkal általánosabbat... (184-185. o.)

Az olvasó észre fogja venni, hogy hasonlóság áll fenn az okság transzcendens elvének e hagyományosnak hitt értelmezése és Jacobi vagy Gratry metalogikus eljárása között. Ez utóbbiak szerint a véges tárgy minden észlelése megindítja a Végtelen állítását, amely látens, virtuális állapotban intellektuális természetünk mélyén rejlik. Ezt az állítást nem feltétlenül észleljük, mégis létezni fog objektívált gondolataink szövedékében, ahol a figyelmes elemzés ki tudja mutatni.

Vajon, lényegi elemeit tekintve, igaz vagy hamis Jacobi vagy legalábbis Gratry atya tanítása? Mi inkább azt mondanánk, hogy befejezetlen és kétértelmű.

Esetleges észlelésünk mélyén valaminek meg kell határoznia és követelnie a transzcendens Abszolútum létezésének állítását, máskülönben sohasem tudnánk elemzéssel, a véges tárgyak alapján, kimutatni a Végtelen létezését. De úgy tűnik, ezen a ponton megkülönböztetéssel kell élnünk: vajon konstitutív feltétele-e a Végtelen állítása mint bennfoglalt állítás annak, hogy esetleges tárgyakat észleljünk?

Isten ismeretéről

A világegyetem, amelyen át Isten megnyilatkozik, nemcsak a műve, hanem teremtménye is Istennek. Nemcsak olyan dolog, amelyet Isten, hatalmánál fogva, a semmiből alkotott, hanem ugyanezen oknál fogva olyan létező is, amely csak a Szerzőjétől kölcsönzött lét által van és él. Vagy inkább – mivel a kölcsönzés és a forrás klasszikus metaforája egyszerre túl erős és túl gyenge – a világegyetem csak Istenben él és létezik. *Benne élünk és vagyunk.* (ApCsel 17, 28).

Isten, aki „saját maga léte”, egyszersmind „mindeneknek a léte”²²⁰ is. Miközben felfoghatatlan és megközelíthetetlen, egyúttal bizalmasan közeli is. „Minden teremtmény eredete és gyökere”, Ő a par excellence Lét.²²¹

A világ közvetítésével tehát mindenütt Isten jön felénk, az Ő Léte vonz minket. Mindenütt képeseknek kellene lennünk Vele találkozni, mindenütt fel kellene ismernünk Őt. Akár a „nagyvilágot”, akár a „kis világot” tekintjük, a minket körülvevő kozmoszt vagy saját lelkünket, minden nekünk kínálkozó valóság – egész önmaga által és elsőként is pusztán létével – Isten jelképe vagy jele számunkra. Nem valamely mesterséges jel, amelyet utólag választottunk és konvención alapul, hanem természetes és számunkra szükséges jelkép. Ontológiai jel, amely nélkül nem létezhetünk, amelytől sohasem függetleníthetjük magunkat. Isten sohasem látható közvetlenül, jelek nélkül; a világon át azonban – jóllehet homályosan – mindenütt átragyog. Önmagában minden teremtmény: teofánia. Minden tele van nyomokkal, lenyomattal, emlékkal, rejtéllyel. Mindenünnen áradnak az Istenség sugarai. Minden az egyetlen Jelenléttől csillog. „Egy tiszta és szilárd tekintet mindent átlátszóvá lát válni maga előtt.”²²² Ha a tudomány éppúgy igazságtalanságot követ el a szemlélődéssel szemben, mint a tudatlanság, ha szellemünk figyelme megáll a világ kérgénél, ha nem lát benne semmi szentet; vagy ha, éppen ellenkezőleg, „istenekkel telinek” látja a világot – akkor a tekintet valamely betegségét okolhatjuk. Valóban, napnál világosabb, hogy a világ sokkal inkább elrejti előlünk Istent, mintsem megmutatja. Minden homályossá vált előttünk. Mégis, nem kevésbé igaz az, hogy a Teremtő „isteni tökéletességének visszfényét szétszórta a teremtményekre, és hogy – hála e látható fényeknek – megismerhetjük az analógia útján a Teremtő megközelíthetetlen ragyogását.”²²³ *Ami Istenben láthatatlan, művei alapján értelemmel felismerhető.*²²⁴

Ha nem, ha felfogásunk elsődleges tárgyával, a véges tárggyal való viszonyában csak kísérő vagy utólagos feltétel, akkor csak a transzcendens Abszolútumba vetett „racionális hit” aktusát írja elő minden észlelésünk alkalmával és egy szubjektív szükségességnél fogva; a végtelenhez való átmenet így valóságos „a priori szintézis” lesz, természetes, törvényes, amelyet nem igazol egy szigorúan spekulatív, tudományos szükséglet. Ez elől az átmenet elől az értelem logikái ellentmondás nélkül ki tud térni.

Ha igen, vagyis a Végtelen állítása minden véges tárgy észlelését logikailag megelőző és valóban konstituáló feltétel, akkor biztos, hogy nem utasíthatjuk el, nem is vonhatjuk vissza nyilvánvaló ellentmondás nélkül. De hozzá kell tennünk, nehogy ontologista intuicionizmusba tévedjünk, hogy ennek a transzcendens állításnak, amely a gondolt tárgy dinamikus alkotóeleme, semmi köze a tárgyakat „Istenben látó vízióhoz”, „sem egy velünk született eszméhez”, legyen az bár „virtuális”, karteziánus értelemben. Mivel tisztán implicit és csak a „véges tárgyak észlelésekor gyakorolható”, ezért nem fejthető ki másként, csak dialektikusan, reflexió és elemzés útján.

Ne próbáljuk kitalálni, mint akart mondani vagy mit fejezett ki talán helytelenül Jacobi vagy Gartry. A felállított alternatívából csak a következő megállapítást kell megjegyeznünk: ha az első esetet választjuk, vagyis kívül hagyjuk az isteni Abszolútum implicit állítását a véges tárgy értelmes szerkezetén, az azt jelenti, hogy szembeállítjuk a kantai agnoszticizmus következtetéseivel az ész ösztönös impulzusának egyszerű tényét; azt az impulzust vagy iróniát, amelyet Kant elsőként hirdet meg; ha a második esetet választjuk, az gyakorlatilag azt jelenti, hogy a kantai agnoszticizmus abszolút gyökere cáfolatát hajtjuk végre, mégpedig magának a *Kritiká*-nak a módszertani követelményei alapján. (452-453. o.)

²²⁰ Pszeudo-Dionüsziosz, *Hiérarchie céleste*, IV, I: to gar einai pantón estin (P. G., III, 177-178).

²²¹ Szent Tamás, Prima, q. VIII, q. I: „Oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.”

²²² Paul Claudel.

²²³ Th. de Régnon.

²²⁴ Szent Pál, Róm 1,20. Szent Ágoston, *Confessiones*, 1. VII, c. XVII, 23. sz.

„Ó Te, aki minden struktúrán és minden formán át megjelenesz, anélkül hogy hozzájuk tapadnál vagy elvegyülnél bennük!”

Mindebből először is az következik, hogy Isten ismerete a külső világ eszközein át – bizonyos értelemben – már maga is kinyilatkoztatás:

Mert a teremtmények nagyságából és szépségéből analógia útján meg lehet ismerni teremtőjüket.²²⁵

Az objektív kinyilatkoztatás, ahogy a természetes ész maga – mint láttuk – szubjektív kinyilatkoztatás. Kettős és egyetlen természetes kinyilatkoztatás, a jel viszonylagos ajándéka és a jelet értelmező képesség ajándéka; a könyv és az olvasás képességéé. Nem a lelkem emelkedik ugyanis elsőként a világból Istenhez, hanem Isten az, aki a világ által leereszkedik valami módon egészen a lelkemig. Bármilyen spontán legyen is, a magamnak adott bizonyíték csak a második ütemhez tartozik. Bármilyen aktív legyen is, valójában csak válasz. Amíg ezt a bizonyítékot magam állítom elő, addig az azt megelőző jelet – amely már tartalmazza, megengedi, kiváltja, mozgásba hozza, és mindig túlsordul rajta – egy Másik adja nekem. Az igazság az, hogy *Isten jelt ad nekem*.²²⁶ A teremtmények első nyelvként szolgálnak neki, hogy szóba álljon velem. Minden dolog, mivel az Ige teremtette, maga is ige, amely Tőle jön hozzám, Róla beszél nekem. Figyelnem kell rá, válaszolnom kell rá – de a kezdeményezés nem tőlem származik.

Ugyanezen oknál fogva a teremtő Isten ilyen ismerete – jóllehet mindig közvetett – nem teljesen kerülőút. *Contuitio*, mondhatnánk, Szent Ágoston egy kifejezését kölcsönözve. Isten valamiképpen körülzár a jeleivel, és én a teremtésben ismerem fel Őt – mindaddig, amíg a teremtést nem láthatom benne. Mindig homályos ismeret,²²⁷ értelmem gyengesége miatt,²²⁸ eredetében mégis nem kevésbé konkrét, még ha a logika és az elvonatkoztatás útjait kölcsönzi is, mivel egy *Jelenlét* ismerete. Az okoskodás önmagában – feltéve, hogy azt egészen én kezdeményezem; az olyan okoskodás, amelyre nem kaptam ösztönzést, amely nem egy lényegi impulzusból fakad, csak egészen közvetett és elvonatkoztatott ismeretet nyújtana. Merő fogalmat nyújtana, egy *távol lévő* lény helyét foglalva el – vagy inkább egy távol lévő dologét. Ezzel szemben a belőlem fakadó absztrakció esetén az igaz Isten jelenlévőként nyilatkozik meg.

Igaz, ha – feltéve, de meg nem engedve – nem lenne bennem más Istenből, mint a fogalom merő elvonatkoztatása, attól a pillanattól, hogy Isten minden ábrázolása tökéletesen hiányosnak bizonyulna, megkérdőjelezhetnék tőlem, milyen eszközöm marad, hogy megmeneküljek az agnoszticizmustól. Többen valóban fel is tették maguknak ezt a kérdést, és nem találtak rá választ. Ilyen hipotézis esetén alaptalan lenne az ismeretem. Csakhogy maga a hipotézis az alaptalan. *Magában a fogalomban ugyanis mindig több van, mint puszta fogalom*, és ezt felejtí el a fogalom annyi kritikája és annyi igazolása. Ez az, ami segít megértenem, hogy az ábrázolás kötelező bírálata alatt mindig megmarad Isten ismerete. A felhalmozódó és mindent lerombolni látszó tagadások mindig egy erősebb és tisztább állítás szolgálatában állnak. Ha Isten elrejtőzik, ezt is jelenléte teszi. Transzcendenciája nem azt jelenti, hogy a világon kívülre utal: éppen az ellenkezője valamely hiánynak. Minden teremtmény Őt nyilatkoztatja ki, magával a Tőle kapott lét által, azt kiáltva, hogy nem azonos Vele. Ez az a misztérium, amely – noha homályos – nem szűnik világítani; s az az üresség, amelyre kényszerít, Teljességének a formája.²²⁹

²²⁵ Bölcs 13,5.

²²⁶ Isten, a látható teremtmények mint jelek által nyilvánítja ki bölcsességét, ugyanúgy, ahogy az ember a nyelv jelei által fejezi ki gondolatait egy másik embernek: Szent Tamás, In *Epist. ad Romanos*, c. I, lectio 6.

²²⁷ Szent Bonaventura, In *Hexameron*, XIII. collatio, 14. sz.

²²⁸ Aquinói Szent Tamás, *De Veritate*, q. V, a. II, ad II^m

²²⁹ Étienne Gilson, *Le thomisme* 4^e éd. 11. o.

*Látszik, milyen tágas a megvilágosodás útja, s hogy minden megtapasztalt és megismert dolog mélyén hogyan rejtőzik ott maga Isten.*²³⁰

* * *

A rejtett Isten, a megfoghatatlan Isten nem távoli, nem távol lévő, hanem a mindig közeli Isten.

* * *

„Mivel nem tudjuk Istent olyanként elgondolni, amilyen, bölcsen úgy döntünk – amennyiben alázattal, megfelelő körültekintéssel tesszük –, hogy olyanként gondoljuk el Őt, amilyenek mi vagyunk. A Vele való kapcsolataink alapján ítéljük meg Őt, és mivel ezek a kapcsolatok valóságok, igazat szólunk, jóllehet definíciós értéküket tekintve az általunk mondottak olyannyira elégtelenek, hogy semmit sem érnek.”²³¹

Bölcs állásfoglalás, valós ismeret, – de csak azért, mert egy mélyebb gondolat inspirálja ezt az állásfoglalást, mert egy titokzatosabb fény világítja meg ezt az ismeretet.

* * *

Az immanencia híve tagadja a transzcendenciát, míg az, aki a transzcendenciában hisz, egyáltalán nem tagadja az immanenciát. Sőt, eléggé megvalósítja a transzcendencia eszméjét ahhoz, hogy megértse: az szükségszerűen magával vonja az immanenciát. Ha Isten transzcendens, akkor semmi sem áll szemben Vele, semmi sem korlátozza: „egészen más”, mint a világ, tehát abszolút módon áthatja azt. *Deus, interior intimo meo et superior summo meo...* (Szent Ágoston)

Az immanencia kizárólagos híve tehát egyoldalúságról tesz tanúbizonyságot. Csak a transzcendencia híve egyetemes, mint maga az igazság.

Az immanencia híve csak térbeli – és ennél fogva mitikus elképzelést követő – képet akar látni a transzcendencia eszméjében. Magának ítéli a *logosz* kizárólagosságát. Mindazonáltal, ha nem akar a lét és a gondolkodás abszolút ürességéhez érkezni, nem kevésbé foglya a képzeletnek, mint ellenlábas: a „belül” ugyanúgy térbeli fogalom, mint a „kívül” vagy a „felül”. Nincs eleve kevesebb oka, hogy – például – ne egy gömb „konkáv térbeli felületeként” tekintse... A „mélység” nem kevésbé képzeletbeli, mint a „magasság”. Így az immanentizmus, legyen mégoly kifinomult, maga sem lehet több, mint „megfordított térbeli előítélet”.²³² Mindkét oldalról szükség van a képzelet kritikájára.

*Locales quidem excedit (Deus) temporalesque angustias, sed libertate naturae, non enormitate substantiae!*²³³

Az immanencia híve azt az illúziót táplálja, hogy amikor „interiorizálja” annak a hitét, aki a transzcendenciában hisz, akkor olyan prófétát tolmácsol, aki nem látta, hova kellene hogy vezesse intuíciója. Ezen a módon gondolja biztosítani a hitből a filozófiába – vagy a spontaneitásból a reflexióba – vezető átmenetet. Megértő elnézéssel vegyes megvetéssel – amelyre a gondolkodás története számos példát nyújt – azt gondolja, hogy igazolja a hívőt, miközben elítéli. Azt hiszi, hogy egy relatív igazságot abszolút igazsággá alakít át. Az a próbálkozás azonban, amelyről szintén tanúskodik a gondolkodás története; az a mindig megújított és mindig tévedésbe ejtő próbálkozás, hogy új „egybefoglalót”, új „odaátot” találjunk,

²³⁰ Szent Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*.

²³¹ A.-D. Sertillanges, O. P., in: Szent Tamás, *Somme théologique, Dieu*, III. k., 343. o.

²³² Az ellenvetést Léon Brunschvicg fogalmazta meg.

²³³ Szent Bernát, *De consideratione*, I. V, c. XIII, 28. sz. (P. L., CLXXXII, 805 B).

új transzcendenciát, magán az immanencián belül – ez a próbálkozás a hívő javára tanúskodik. Az utolsó szó a transzcendenciáé. – A transzcendencia győzelmével pedig megerősödik az immanencia – a két eszme „egybefonódik” –, de megváltoztatja jelentését.

Deus, totus intra extraque, supereminens et internus, circumfusus et infusus.

*Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus, sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est.*²³⁴

*Unus idemque totus ubique... circumdando penetrans, penetrando circumdans.*²³⁵

* * *

„Felemelkedtem önmagam legfelsőbb részébe – az Ige ennél feljebb uralkodik. Kíváncsi felfedezőként alászálltam önmagam mélyére, mégis ennél mélyebben találtam Öt. Kívülre tekintettem, és messze azon túl találkoztam Vele, ami külső. Belülre tekintettem: bensőbb, mint én magam. – És felismertem azt az igazságot, amelyről olvastam, hogy Benne élünk, mozgunk és vagyunk...”²³⁶

* * *

„A művészet sajátja – írta Léon Bloy – az, hogy isteneket alkot.” Ez a gondolkodás sajátja is, és minden felsőbbrendű emberi tevékenység – a „költői” tevékenység – sajátja.

A *költő* azonban, aki isteneket készít, szemben áll a *prófétával*, aki Isten kinyilatkoztatását kapja. A bálványokat gyártó szobrásszal, aki alakot ad az isteneknek, szemben áll a képromboló, aki elutasítja, hogy formába zárják Istent. Az értelmiségivel, aki testet ad gondolatainak, szemben áll a misztikus, aki elveti azokat annak arányában, hogy testet öltöttek, vagy inkább akitől fokozatosan elveszik azokat.

Vajon ez az emberek közötti ellentét nem a görögség és a zsidóság közötti, egészen napjainkig elhúzódó harc egyik alapvető aspektusa? De egyben az ember belső ellentéte is. Legyőzhetetlen, véget nem érő ellentét. Tragikus, de termékeny szembesülés. Nem lehet végleges döntést hozni, anélkül hogy fel ne áldoznánk valami lényegeset. A költő, „akinek álmai vannak” és aki „közveteszi szíve látomásait”, amennyiben fentről kapott igazságokként közli azokat, mindig közel van ahhoz, hogy „hamis próféta” legyen.²³⁷ Mégis, a prófétának szüksége van erre a költőre – sőt, maga is költő –, mert az ember semmit nem tud befogadni lelkébe, amivel saját szelleme nem működött együtt: vajon nem kell-e *megfogannia* a kinyilatkoztatás tárgyának? A misztikusnak nem kevésbé van szüksége az értelmiségire, mert a meghatározott formákból való kiszakadás – *videntur ut paleae* (szalmának tűnik – Szent Tamás ítélete művéről) – feltételezi azt a munkát, amely létrehozta ezeket a formákat, és azt az ítéletet, amely felismerte értéküket. A köztük folyó harcnak nincs se győztese, se vesztese. Harmóniára kell változnia. A harcnak ritmussá kell válnia, annak a ritmusnak a mintájára, amelyet elsőként a Megváltó megtestesülése, halála és feltámadása szabott meg.

* * *

„A dolgok ki akarják mondani Istent, de nem mondják ki; senki sem tudja kimondani, hacsak ő maga nem. A szellem is ki akarja mondani Istent, de ez sohasem sikerül neki. Mégis

²³⁴ Szent Hiláriusz, *De Trinitate*, 1. I, c. VI, kommentálva Izajás e két versét, 40,12: „Qui tenet caelum palma pugilo”, és 46,1.: „Trónusom az ég, a föld pedig lábam számolya.”

²³⁵ Nagy Szent Gergely, *Moralia in Job*, 1. II, c. XII, 20. sz.

²³⁶ Szent Bernát, *In Cantica*, sermo 74 (P. L., CLXXXIII, 1141).

²³⁷ Jer 23,16-28.

bizonyítja létezését, mint egy megragadhatatlan határ jelenlétét, amely felé a létező világ szüntelenül menekül. Mint valamely csodálatos akadály, amelyet még nem látunk, de amelyet egy előre látott jelzés hírül ad. A szellem csak szerkezetének mélyében hordja, mint a cél megsejtését, mert maga is Isten irányába van lendítve, és ezt tudatosítani tudja. Ez a tudat szinte semmi sem lenne, ha a világ dolgai nem jönnének jelt adni...²³⁸

* * *

Sokkal erőteljesebben valósítjuk meg a *Te-t* – és a *Te* által az *Én-t*, aki annak kötelező megfelelője –, ha eltávolodunk a puszta *Ő*-től. Így az immanencia és a külsődlegesség együtt növekszik. A reflexió megalapozza a személyes létet, nem pedig eltünteti. Ez az az elv, amelyet félreismert az idealizmus, amely csak a megismerő „alany” és a megismert „tárgy” viszonyát vizsgálta.

Az így megalapozott külsődleges jelleg azonban – mint láthatjuk – nem „objektív” külsődlegesség: az „interszubbektivitás” belsejében létezik. Nem valamely *Ő* külsődlegessége – amely azonnal *Ez-zé* válna –, hanem a par excellence *Te*-é. Nem olyan tárgyé, amelyen uralkodhatunk – és amit képzeletben megsemmisíthetünk –, hanem olyan Alanyé, akinek átengedjük és akiben megtaláljuk magunkat; akit élőként kell elgondolnunk. Ez az Alany a valódi *Másik*, a lehető legteljesebb értelemben: az abszolút *Másik*, a titokzatos Lény, aki belső önmagában, megragadhatatlan, tökéletesen személyes Lény, „az egyedüli *Te*, aki lényegénél fogva nem válhat *Ez-zé*”.²³⁹ *Ő Az*, akit nem lehet elképzelni, de akinek a valósága annál nagyobb szükségszerűséggel áll fenn; *Az*, akinek ismerete által tudatosítjuk önmagunkat is, akinek a szeretete által birtokoljuk önmagunkat; míg az ábrázolás – amennyiben ragaszkodnánk hozzá – csak egy illuzórikus „másik”-at nyújtana, bensőségesség és titok nélkül, az alany valós termékenysége nélkül. Az idealizmusnak tehát – talán – igaza volt, amikor ezt a „másikat” lefokozta, elnyelve a tárgyat az alanyban vagy a világot az ábrázolásban, – anélkül egyébként, hogy sikerült volna általa megalapoznia az *Én-t*, a valódi személyes Alanyt.

Nincs egyedüli alany. Nincs másság nélküli személyiség. Nincs magában élő tudat. Nincs valós lét interszubbektivitás nélkül.²⁴⁰ Titok nélkül nincs valós ismeret, sem ontológiai sűrűség. – És nincs ember Isten nélkül.

* * *

Azt kell-e hinnünk valóban, hogy ha „sok keresztény” szeret kifejezett „Te”-t látni Istenében, annak az az oka, hogy „nem mernek Istenről mint *Ő*-ről, mint egy Lényről szólni”? Igaz lenne-e, hogy „amikor *Te-t* csinálnak Istenből – annak a párbeszédnek a partnerét, amit az ima jelent –, akkor ahhoz az eszméhez csatlakoznak, amely szerint a másikért-valóság tudatunk szerkezete, és Istent csak mint az emberi részét képesek elérni”?²⁴¹ A bíráló ugyancsak kifinomult, az elemzés viszont ugyancsak tökéletlennek tűnik. Miért lenne a partner, akit „te”-nek szólítunk, inkább „része az embernek”, mint az a tárgy, amelyről ezt mondjuk: „az”? Miért vetne végzettségűben véget függőségünknek a párbeszéd, mint az ábrázolás? Ha minden ismeretben van „intencionalitás” – amelyet a modern filozófia bosszantóan félreismert és amelyet a kortárs fenomenológia segít újra megtalálni –, könnyen lehet, hogy ez az intencionalitás legnagyobb erővel a párbeszédben fejeződik ki, amely közvetlen kapcsolatba állítja az alanyt egy másik alannal. Különben az ima – akár könyörgés, akár imádat, akár

²³⁸ Hubert Paissac, O. P., *Le Dieu de Sartre* (1950), 75-76. o.

²³⁹ Martin Buber, *Én és Te*, Európa 1993.

²⁴⁰ Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, I és II (1950 és 1951).

²⁴¹ Ferdinand Alquié, *Solitude de la raison*, in: Deucalion I, 188. o.

beleegyezés... – nem akármilyen párbeszéd; az általa feltételezett kölcsönösség nem valamely egyenlőséget jelent, és a hívő, aki Istenhez fordul, jól tudja ezt, még ha nem képes is filozófiai reflexióra. Valójában azok, akik – okkal vagy ok nélkül – inkább mint „Te”-ről beszélnek Istenről, semmint „Ő”-ről, nem valamely szégyenletes félénkségnek engednek. Még ha az elzárkózás bűnébe esnek is, sokkal inkább az isteni transzcendencia megőrzésén fáradoznak, amikor visszautasítják, hogy mint bármely más „lényről” szóljanak a „Lényről”. Amikor imakapcsolatot létesítenek vele, akkor egyszerre erősítik meg saját függőségüket iránta, valamint az ő függetlenségét velünk szemben. Amikor nem egyeznek bele, hogy bezárják őt egy „tárgyba”, akkor inkább meg akarják óvni az emberitől.

* * *

Ha a kötelesség ismeretében Istent is ismerjük valamilyen módon – még azok is, akik nem látják Őt és akik ateistának hiszik magukat –, akkor elmondhatjuk, hogy ennek a kötelességnek a teljesítésekor valamiképpen már megtaláltuk és birtokoljuk Őt.

Ez mindenestre csak egy bizonyos feltétel közvetítésével érvényes. Két módja van ugyanis a kötelesség felismerésének és következésképpen a teljesítésének is. Ahhoz, hogy Istennek az az ismerete és birtoklása, amelyet a kötelesség ismerete és teljesítése jelent, ne maradjon tisztán implicit, szükséges, hogy a kötelességet ne pusztán formálisan, kanti értelemben ismerjük fel, hanem mint a *Jó követelményét*. Ezzel a „természettörvény” elvonatkoztatását haladtuk meg, és helyet csináltunk a valós Istennek, annak az esetében is, aki még nem tudja Őt megnevezni.

„Függetlenül egy kifejezetten tudatos ismeret mindenféle megvalósításától”, az értelemnek van tehát Istenről „egy vitális és nem fogalmi ismerete – amelyet a zavarosan és intuitíve, de teljes intencionális erejével megragadott gyakorlati ismeret burkol – az erkölcsi jóról, mint a szabadság első aktusának formális motívumáról, az akaratnak e jó felé, és egyúttal a Jó felé való mozgásában.” Amikor elkötelezi magát választásával, az ember „gondol arra, ami jó, és arra, ami rossz; egyszersmind azonban ismeri Istent, anélkül hogy tudná ezt, mert annak belső dinamizmusa alapján, hogy a jót választja a jóért, akarja és szereti a különálló Jót, mint létének végső célját.”²⁴²

Ugyanakkor azonban meghaladja a „természetes” Isten eszméjét, aki csak a Törvény szerzője és külső szankciója lenne, vagy az erkölcs pusztá példaképe. Az a Jó ugyanis, aminek a követelményét az erkölcsi cselekvés alanya hipotézisként gyakorlatilag felismeri, az a Jó, akihez titokban csatlakozik, nem más – ezt az imént láttuk –, mint az „önmagában fennálló Jó”. Ez a „végső Jó” valójában az az Isten, „akiben – akár tudja ezt, akár nem – végső Célját tételezi”. Az az Isten, aki *maga* ez a végső Cél. Tehát már maga a kegyelem Istene.

Másként szólva: az az Isten, aki így bennfoglaltan megnyilatkozik a jóakarátú embernek – aki el van foglalva azzal, hogy nevet adjon Neki –, ugyanaz az Isten, aki nem elégszik meg azzal, hogy parancsoljon, hanem vonz, és egészen Magához akar vonzani. Az az Isten, aki mellett – Aquinói Szent Tamás szerint – a jó felé fordul szabad lény első választása szól, oly módon, hogy „az eltökélt akarat első aktusa, az erkölcsi élet első aktusa a szó szoros értelmében elmerül a kegyelem misztériumában” (J. Maritain). Az az Isten, aki – Pascal kifejezése szerint – „megéretteti a lélekkel, hogy egyedüli java, és hogy nem talál nyugalmat másban, mint hogy szereti Őt”.

* * *

²⁴² Jacques Maritain, *Raison et raisons*, 137-139. o.

Minél magasabb a misztérium, annál jobban látja növekedni pótolhatatlan szerepét a (képzetként felismert) képzelet.

Tudjuk például, hogy a mi Istenünk személyes Isten. A „létnek ugyanis személyes arca van”.²⁴³ Nem érzünk indíttatást, hogy visszatérjünk annyi vallás naturalista mítoszához, sem azok filozófiai átértelmezéséhez. Mégis, a mondottak fenntartásával nem kevésbé igaz az, hogy felidézõ minőségben a „természetes” analógia tovább jut, mint a személyes, – éppen azért, mert távolabbról indul. Még az utóbbi megtisztítására is alkalmas lehet. Annak „természetes” gyógymódja és rendes kiegészítése, amely lelki fejlődésünk finomságát igényli.²⁴⁴

Emlékezni kell erre a törvényre – a sugalmazás törvényére, amely fordítottan arányos a meghatározással, a felidézés értékének törvényére, amely fordítottan arányos az elemző gondolat értékével –, hogy megértsük a szimbólum és a metafora noétikus értékét. Azért is emlékezni kell rá, hogy értékelhessük a misztikusok nyelvét. Nem kell tehát a haladásért aggódnunk, amely a mi logikánk szerint fordítottnak látszik. „Ó Atya – kiált fel egy misztikus –, Ó Hitves; Ó Testvér!” Majd, szerető szemlélődése végén: „Ó mély és nyugodt Folyó, pusztító Tűz, Fény, amely mindent fénné változtat!”²⁴⁵

* * *

„Őszintén szólva ugyancsak zavarban lennénk, ha szigorúan meg kellene határoznunk azt az «isteni attribútumot», amit kizárólag a »fény« szó jelöl. Kétségkívül főként annak az ismeretnek a tisztasága, átlátszósága idézi fel, amely erőfeszítés nélkül áthatol a valóságon, – de egyben annak a lényegnek a tisztaságát is minősíti, amelyet nem tudtak megközelíteni a semmi árnyai: »Isten világosság, Benne nyoma sincs a sötétségnek.« És ezeken a tulajdonságain túl, amelyeket »külsődlegeseknek« nevezhetnénk, segít nekünk megvalósítani egy uralkodó Szellem expanzív hatalmát, »sugárzását«, ami nélkül minden más csak éjszaka lenne, valamint – megint csak általánosabb értelemben – a megnyilatkozásnak azt a győzelmes bőségét, amit »dicsőségnek« hívunk. A végtelen Lét mindezen aspektusa fölött – amelyeket az elemzések és fogalmi meghatározások elerőtlenítéssel fenyegetnek, amikor egybefoglalják, meghosszabbítják, a boldogság titkába rejtik őket – a »fény« árasztja lágyságát és ragyogását.”²⁴⁶

* * *

Ó Isten! Nem vagy más, mint Szeretet, – de egy másik Szeretet! Nem vagy más, mint Igazság, – de egy másik Igazság! Ha nincs bennem Szeretet vagy nincs bennem Igazság, biztosan távolodom Tőled, és imádatom csak bálványimádás. Ahhoz, hogy higgyek Benned, hinnem kell a Szereteten és az Igazságban, és ezerszer többet ér hinni ezekben, mint kiejteni a Te nevedet. (Szent Bonaventura) Rajtuk kívül lehetetlen, hogy megtaláljalak, és aki őket választja vezetőinek, azon az úton jár, amely Hozzád visz. De ahhoz, hogy lélekben és igazságban imádjalak, ha nem akarom kockáztatni, hogy önmagamot imádom, azt is hinnem kell, hogy az én igazságom – és maga az, amit elképzelek, anélkül hogy valaha is megvalósítanám – még nem az Igazság, és az én szeretetem még nem a Szeretet. Az én eszményem nem a Te valóságod. Amikor Rád alkalmazom az Igazság és Szeretet neveket, akkor még nem értettelek meg Téged.²⁴⁷ Mi ugyanis „tökéletlenül ismerünk, és tökéletlenül

²⁴³ André Marc, S. J., *Dialectique de l'affirmation* (1952), 605. o.

²⁴⁴ Charles de Moré-Pontgibaud, S. J., *Sur l'analogie des noms divins, l'analogie métaphorique*, in: *Recherches de science religieuse*, 1952, 182. o.

²⁴⁵ Pierre Lyonnet, S. J., *Écrits spirituels* (1951).

²⁴⁶ Charles de Moré-Pontgibaud, id. m.

²⁴⁷ Szent Tamás, *Prima*, q. XIII, a. 5.

profétálunk”, és számunkra még minden rejtély – sőt bálványt csinálhatunk magunknak az Igazságból, és talán magából a Szeretetből is. (E. Ortigues)

Ó Isten, aki minden név felett és minden elképzelés felett vagy, minden eszmény és minden érték felett! (Szent Ágoston) Ó, Élő Isten!

* * *

Isten létének állítása, minden tudat előtt, minden fogalom kialakulása előtt – hogy kölcsönözze fegyverzetét a tudatnak és egyetemes jelentőségét minden fogalomnak – magának a létnek és a gondolkodásnak a gyökeréből ered. Titokban és burkoltan, de szükséges és állandó módon, ott van minden létről szóló ítélet mélyén. Egységet alkot a gondolkodó lény életével. Ő biztosítja minden rendben azt a koherenciát és stabilitást, amely nélkül azok porba omlának, – ahogyan Isten nélkül elenyészne a világ. *Forma mea, Deus meus.*²⁴⁸

Ahhoz azonban, hogy eljusson a tudatba, és annak rendjében egyik ítélet lehessen a többi között, ennek az alapvető állításnak szükségképpen objektiválnia kell. Ezt ezer képzeletbeli formán át teszi, és végül – a minden emberi gondolkodás szükséges eszközét jelentő – fogalmi meghatározásban fejeződik ki. Ez a szükséges eszköz azonban, még ott is, ahol helytálló a használata, nem kevésbé szükségszerűen tökéletlen. Általa az Abszolútum, aki minden ismeretet megalapoz, ismereteink rendszerébe lép. Úgy tűnik, hogy engedi magát megfogni a kapcsolatok egyetemes hálójával. Úgy tűnik, hogy a Transzcendens, aki definíciószerűen „meghaladja az értelmünk által kidolgozott valamennyi fogalmat”,²⁴⁹ most hagyja magát fogalomba zárni.

Ekkor kezdődik ösztönösen – hogy aztán módszeresen folytatódjon – az intellektuális tisztogatás nem kevésbé szükséges munkája. Valóban, hogyan is őrizhetnénk meg Isten eszméjét, ha nem őrizzük meg az Abszolútumét, a Transzcendensét? Istennek ez az eszméje tehát – objektiválódása és különválása arányában – rögtön negatív dialektikának vettetik alá, amely megtámad minden olyan durva elemet, amiből láthatólag a lényegét szerzi.

Csak hogy attól kell tartanunk, hogy e megtisztító művelet végére az állítás kiürül. Vajon nem ennek árán sikerül-e elkerülnünk a bálványimádást? Mert Isten végső soron „nem úgy készítet minket, mint valamely fogalom, hogy feltételezzük, sem pedig úgy, mint olyan lény, akinek a tartalma fogalmi. A Létező annak megfelelően menekül, ahogy a tárgy megfogalmazódik... Isten minden érzékelhető képen és minden fogalmi meghatározottságon túl mint a lét kizárólagos aktusa jelentkezik tiszta aktualitásában.”²⁵⁰ Minden megfogható elem – bármilyen legyen és bármilyen szűrőn haladjon is át – mindig is túl durva lesz tehát ahhoz, hogy kifejezze ezt a Lényt, akinek a lényege Lét, tiszta Lét, tiszta „Egzisztencia”, sokféleség és meghatározás nélküli Aktus, olyan Alany, aki nem lehet predikátum, akit „abszolút módon” kell tételezni, akit meg kell kímélni minden „minősítéstől” mint szentségtörő „korlátozástól”.²⁵¹ Hogyan is mondhatnánk ilyen feltételek között bármit is Istenről? Hogyan is tudhatnánk róla valamit is? Vajon nem semmisít-e meg minden, a Teremtő és a teremtmény között felfedezni vélt hasonlóságot egy még nagyobb különbség? Nem érezzük-e kényszerítve magunkat, hogy bevalljuk: „az, ami Isten”, számunkra „tökéletesen ismeretlen”?²⁵² Ennélfogva, abban a pillanatban, amikor – ennek a gyökeres megtisztításnak hála – megszűnik a bálványimádás veszélye, nem válunk-e agnosztikussá, sőt, nem érezzük-e úgy, mintha ateisták lennénk?

²⁴⁸ Vö. Szent Tamás, *Prima*, q. CVI, a. ad 3^m.

²⁴⁹ Vö. Chanoine Jacques Leclercq, *Dialogue de l'homme et de Dieu* (új kiadás, 1948), 37. o.

²⁵⁰ Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 52. o.

²⁵¹ André Bremond, *Une dialectique thomiste*, i.h., 572-573. o.

²⁵² Szent Tamás, *De Veritate*, q. II, a. I, ad 9^m. *Contra Gentiles*, 1. III, c. 49, *De Potentia*, q. VII, a. 5, ad 14^m. Vö. *De anima*, q. II, a. 16 stb.

Láttuk, hogy ez csak látszat. Lehetetlen, hogy az értelem visszaforduljon; nem vonhatja vissza a szükségszerű állítást anélkül, hogy hazudna magának. Csak egy paradoxon kelti ezt a látszatot – az, amelynek érezhető visszhangja elől többé nem térhetünk ki, az, amely szembenáll a hasonló következtetésekkel. Valóban, mi mást várhatnánk, mint pusztá állítást? És mi is egy állítás, amely – láthatólag – többé semmit sem állít, mivel nem önmagától különböző alany mondta ki, és nem terjed ki semmilyen tárgyra? „Ő Van”.: hogyan tűnne ez a Teljesség mindenekelőtt üresnek, amikor csak az elemzés vezet hozzá?

A bizonyíték, megint csak, mégsincs megcáfolva. Megmarad egy racionális követelmény. Az állítás a gondolkodás középpontjában marad. Makacs, de oly gyenge állítás! Gyenge, de oly makacs állítás!²⁵³ Támad és újratámad, mindig ugyanúgy szükséges, mindig parancsoló, legyőzhetetlen, vég nélkül kész előidézni az objektiváció változatlan folyamatát, az elfojtására kész minden kritika és minden aggály ellenére. Szerencsére elégtelen arra, hogy állandósítsa korlátaiban azokat az esetleges főmákat, amelyekben megtestesülni kíván, másrésről elégséges ahhoz, hogy megakadályozza az értelem megnyugvását azokban a tagadásokban, amelyek követik – amelyeknek követniük kell. Annál inkább elzárja a visszavonulás minden útját. Nem engedélyez semmilyen tagadást, semmilyen kétséget, semmilyen perújrafelvételt. Az ész ítéletét nem lehet megfellebbezni. Amit elismert, az el van ismervé mindörökre.

Nem úgy tűnik-e tehát, hogy az ember kénytelen szünet nélkül e két pólus között ingadozni, és sohasem talál biztos kikötőt, ahol megállapodhatna nyugtalansága? Az ész derűs maradhat, bizonyítéka érintetlen; az érvelő ember azonban tanácstalan. Ha megoldódott az elméleti probléma és elméletileg meghaladtuk az ellentétes látszatokat, még mindig megmarad legalábbis egy gyakorlati, de alapvető probléma, amely Isten eszméjének a lelkiéletben való használatát érinti.

...És ekkor, csodák csodája! közbelép Isten Adománya. Második adománya, mert az első maga a szellem volt. Maga az állítás. Ebbe a *datum optimum*-ba oltódik most bele a *donum perfectum*. Nem ad hozzá semmit ennek az állításnak a hatásához, sem racionális alapjainak értékéhez. Nem tesz hozzá a bizonyítékhoz sem pótlékot, sem helyettest, amire egyébként annak nincs is szüksége. Tevékenysége más rendből való: megerősíti a szellemet tárgyának nyugodt birtokában, anélkül hogy elvonná lendületét. Véget vet zavarának. Erőlködés nélkül megold egy kibogozhatatlannak tűnő helyzetet, éppen mert „más, természetfeletti rendből” való. Mintegy új dimenziót avat fel bennünk. A szeretet élete, amely magának Istennek az Életéből enged részt nekünk, általa mintegy szellemi tartalmat nyújt Istenről alkotott elképzelésünknek. Ez a szellemi tartalom lehetővé teszi a megtisztítás munkájának – anélkül hogy gátolná vagy kedvét szegné, sőt, éppen ösztönözni képes –, hogy békében folytatódjék, mivel egycsapásra biztosítja – egy másik síkon – békés folyamatosságát, és – ha szabad így mondanunk – az állítás nélkülözhetetlen súlyát.

Ez az Adomány nem más, mint magának Istennek a Lelke – „Jézusnak a Lelke” –, aki szeretetet áraszt a szívünkbe. „Őszintén szólva senki sem ismeri Istent, csak maga Isten. A Lélek megadja nekünk, hogy – bizonyos mértékben – ismerjük Őt, mivel Hozzá hasonlóvá tesz minket... Egyedül a Lélek vizsgálja Isten mélységeit. Egyedül a Lélek tud olyan ismeretet adni nekünk Istenről, amely meghaladja a gyökereiben téves vagy a tisztán negatív ismeretet. Azért a Lélek, mert új emberré tesz bennünket, olyan emberré, aki az isteni természetben részesül, ahogy Szent Péter második levele nem habozik állítani: egyedül a Lélek ad Istenről természetének megfelelő ismeretet, mivel ez az ismeret a hasonló természetből fakad.”²⁵⁴

Csak hogy az értelem természetes törvényeit nem változtatja meg. Az ily módon szerzett ismeret növekedése nem racionális vagy filozófiai jellegű. Több vagy kevesebb annál: más.

²⁵³ Szent Ágoston, *De libero arbitrio*, 1. II, c. 15, 39. sz.: „certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis” (P. L., XXXII, 1262).

²⁵⁴ Louis Bouyer, *Le sens de la vie monastique* (1950), 132-133. o.

Nem a gondolkodók vagy tudósok osztályrésze. Meghatározott tapasztalatra utal.²⁵⁵ Vagy pontosabban nincs semmi ezen a tapasztalaton kívül, amely maga, egészen lelki lévén, nem esik a pszichológia durva fogságába. Egyrészt a személyes intimitásnak és konkrét megérezésnek azzal a kiváltságos jellegével rendelkezik, amely minden vallásos ismeret sajátja, másrészt annak tudományon kívüli jellegével is rokon. Egyszerű, szinte közvetlen ismeret, jóllehet a valóságban mindig analóg, „in speculo”.²⁵⁶ Mert „az, aki szeret – mondja Szent János –, Istentől született, és ismeri Istent”.²⁵⁷ Aki szeret – kommentálja Szent Ágoston –, látja a szeretetet, és aki látja a szeretetet, látja Istent: *inde videmus, unde similes sumus*; és ez a szeretet – teszi hozzá Szent-Thierry Vilmos –, maga a szem, amellyel látjuk Istent: *ipsa caritas est oculus quo videtur Deus*.²⁵⁸ – Ugyanakkor bizonytalan és mindig homályos ismeret ez, mivel az élet, amelytől függ, maga is bizonytalan, telve van „viszontagságokkal”, sohasem birtokoljuk, mint valamely természetes javunkat, mivel nem tudja – és nem is akarja – megszerezni azt a nagyon tiszta fényt, amelyet ez az élet a fogalmak prizmájában közvetít.

*Putas quid est Deus? Putas qualis est Deus? Quidquid finxeris, non est; quidquid cogitatione comprehenderis, non est. Sed ut aliquid gustu accipias, Deus caritas est, Caritas est qua diligimus.*²⁵⁹

*Novimus haec (de Deo). Num ideo et arbitramur nos comprehendisse? Non ea disputatio comprehendit, sed sanctitas: si quo modo tamen comprehendi potest quod incomprehensibile est...*²⁶⁰

Sematikusan ezek az isteneszme dialektikájának legfontosabb szakaszai. Konkrét dialektikájáé a konkrét szellem életében. Miközben az első szakasz szüntelenül fenntartja őket, a négy másik egymást nemzi, követi, egymással keveredik, viaskodnak, összehangolódnak, mindig mozgásban lévő összetettségében ennek az eszmének, amely erősebb minden kritikánál – erősebb a halálnál is.

* * *

Állítási képességünk meghaladja mind felfogó, mind pedig érvelő képességünket. Miközben ugyanis e két utóbbi így vagy úgy megkérdőjeleződik, az első érintetlen marad, és ez az, ami az utóbbiakat is életre kelti. Ez segíti őket célba érni.

Ebből állandó oda-vissza mozgás fakad, látszólag leküzdhetetlen konfliktusok egész sorozata, amelyekre azonban – legalábbis átmenetileg – mindig kínálkozik megoldás. Abban a zónában, amelyben felfogunk és érvelünk, szüntelenül veszélyeztetettnek látszik az, aminek az állítását a legkevésbé tudjuk megakadályozni. A kritikus ész végtelenül találékony azzal szemben, ami a legerősebb alapokon nyugszik. Azok közül, akik élnek vele, egyesek főleg Istenről alkotott eszménket vonják felelősségre, mások bizonyítékainkat. Ha pusztán logika szempontjából tekintjük, nem mindig könnyű bebizonyítani, hogy tévednek, mert a hívő gyakran ügyetlen annak racionális igazolásában, amit hisz; filozófiája korlátolt lehet, elemzése nem kielégítő; ráadásul még hiténél fogva is néha csatlakoznia kell azokhoz, akik bírálják. Mégis, semmi sem tud diadalmaskodni állításunkon, és ez az állítás szüntelenül visszaadja értékét mind

²⁵⁵ Vö. Szent Tamás, *In primum Sent.*, d. 14, q. II, a. 2, ad 3^m; d. 15, q. II, ad 5^m; d. 16, q. I, a. 2.

²⁵⁶ Itt alkalmazzuk a szeretet esetére az ágostoni gondolat összefoglalását, amit Szent Tamás hasonló esetben az igazság tekintetében tesz: *Contra Gentiles*, I. III, c. 47: „in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago”.

²⁵⁷ In Jo., IV, 7.

²⁵⁸ Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* (P. L., CLXXXIV, 390).

²⁵⁹ Szent Ágoston, *De Trinitate*, I. VIII, c. VIII, 12. sz.

²⁶⁰ Szent Bernát, *De consideratione*, I. V, c. XIV, 30. sz.

eszménknak, mind bizonyítékainknak. A találékony kritikával szemben maga is találékonyan bizonyul.

Isten ugyanis mindenféle értelemben az *Egészen Más*. Az olyan folyamat, amely más lényekhez vagy más igazságokhoz vezet bennünket, nem tud elvezetni egészen Hozzá, mint ahogy a más lényeket és más igazságokat kifejező ábrázolások sem képesek önmaguk által kifejezni Őt. Még ha a logika már rábírt is minket, hogy állítsuk az Ő létezését, titka sértetlen marad. Értelmünk nem hatol át Rajta.²⁶¹ A dialektika és az ábrázolás nem léphet át a küszöbön. De innen minden dialektikán és minden ábrázoláson szellemünk már állítja Azt, aki – miután elértük a dialektika és az ábrázolás közvetítésével – túl van minden ábrázoláson és minden dialektikán. És ez az állítás – miután így az éjszakából a világosságra jutott, majd a világosságból egy másik éjszakába – mindörökre legyőzhetetlen.

Mi, teremtett lelkek, az Abszolútum felé ható lendület vagyunk. Sok minden van, ami elrejt minket önmagunk elől, és el akarja téríteni ezt a lendületet. De lelkünk mélyén azért megmarad. Arra vár, hogy felszabadítsák. És amikor igyekszünk bírálni és helyesbíteni gondolataink viselkedését és eredményeit, saját természetünknek engedelmessékedünk; ahhoz a lendülethez vagyunk hűségesek, amely – mi magunk vagyunk. Bírálataink nem akadályozzák és nem fordítják vissza: ő maga inspirálja gondolatainkat; ő az, aki irányítja őket és pozitív értelmet kölcsönöz nekik. És ebben a lendületben megismerteti magát velünk az Abszolútum.

* * *

A filozófus és a lelki ember, a primitív és a civilizált, a legszemélyesebb gondolkodó és a legalázatosabb hívő, a „próféta” és a „misztikus” nemcsak egy szó felé konvergálnak, amikor egyenként azt mondják: „Isten”. Amikor mindegyiknek igaz az irányvétele – bármely részleges és néha bármely szűkös is a törekvésük –, valóságosan találkoznak, vagy legalábbis valóságosan találkozás felé haladnak, és ebben a tendenciában találkoznak – jöllehet az a tárgy, amelyre gondolnak, látszólag különböző.

Istennek – és a léleknek – egyetlen az eszméje, az empirikusan többszörös – és oly különböző! – eredet ellenére, az oly különbözőképpen kialakított fogalmak ellenére, az oly különös módon távoli képes ábrázolások ellenére!

Ahogy egyetlen a tér, egyetlen a külső világ is, jöllehet meg tudjuk különböztetni a hangok, az illatok, az érintés és a látás univerzumát...

Isten csakugyan egyetlen! És a számtalan függetlennek tűnő törekvés e meglepő konvergenciája megint csak egyetlenségéről tesz tanúbizonyságot.

* * *

Az értelem Istene és a tudat Istene, a természetfeletti kinyilatkoztatás Istene és az ész Istene, a természet Istene és a történelem Istene, a lét Istene és az érték Istene, a reflexió Istene és az imádság Istene, a filozófus Istene és a misztikus Istene, a lélek Istene és az univerzum Istene, a társadalmi hagyomány Istene és a magányos elmélkedés Istene, ... mennyi ellentét, és mekkora egység!

Végtelen Isten és tökéletes Isten – tökéletes végtelenségében és végtelen tökéletességében! Abszolút Isten és személyes Isten!

Egyetlen Isten többféle megvilágításban, végső Cél és többféle megközelítés! Egész énem Istene! Mindeneknek Istene! Egyetlen Hozzá vezető út sincs lezárva, egyiket sem vethetem interdictum alá.

²⁶¹ Szent Tamás, *In librum de Causis*, VI.

...*Voces diversae, semitae multae: sed unum per eas significatur, unus quaeritur.*²⁶²

* * *

„Azt gondolom, hogy más képet is tudunk alkotni magunknak az Atyaistenről, mint a szakállas öregúrét. Szellemünk szent határa ott van, ahol az ember maga mögött hagyva érzékeit – ahogy Mózes is kilépett sarujából az égő csipkebokor előtt, és Jézus is maga mögött hagyta három apostolát – kicsit távolabbra, „kőhajításnyi távolságba” megy tőlük imádkozni, egyedül szívére és értelmére hagyatkozva. Ezen a helyen kezdődik a metafizikai rémület, az az „extatikus afázia”, amelyről Plotinosz beszél. Mennyivel áthatóbb és erőteljesebb ez az eszme, amelyet Istenről alkotunk, mint amelyet egy szokásos tárgyról, még ha nem tudjuk is kifejezni!”²⁶³

* * *

A Jó Eszméje, Első Mozgató, szükségszerű Lény, a Lét ura, egyetemes Elv, névtelen és formátlan Istenség; a Patriarchák Istene, Mózes és Izajás Istene, legfőbb Mester, félelmetes Bíró, a történelem Királya, Jézus Atyja... Egyiktől a másikig szakadék húzódik – mégis, legalábbis lehetőség szerint, mindkettő ugyanaz az Isten.

* * *

„Sokan vannak kívül, akik úgy tűnnek, hogy belül vannak; sokan vannak belül, akik úgy tűnnek, hogy kívül vannak.”

Origenész és Ágoston szavai minden korban időszerűek. A velük való visszaélés lehetősége nem fátyolozhatja el előttünk igazságukat. És ami az egyházhoz tartozás vonatkozásában igaz, az kétségtelenül nem kevésbé igaz az istenhit vonatkozásában. Lehet az ember ateista, jóllehet hitvallást tesz Isten mellett; lehet az ember hívő, jóllehet ateistának vallja magát.²⁶⁴ *Novit Deus qui sunt ejus.*

* * *

„Aki a Felséget kutatja, azt elnyomja Dicsősége.”²⁶⁵ A filozófus ne bízson semmilyen titáni metafizikában. Ne képzelje, hogy magától fel tud emelkedni „Isten” valóságos „tudományához”. Éljen kritikai képességével, hogy mérsékelje kíváncsisága gögjét. Ha – erőfeszítései végén rátalálván valamire, amihez léte első mozdulata hajlandóságot mutatott – állítja Isten létezését, ezáltal csak egységesítő elvet ad minden lénynek, alapot gondolatainak, okot saját létezésének és általános értelmet a világegyetemnek. Ezen a módon csak arra szorítkozik, hogy „leírja a kérdéses világ által követelt egyetlen választ; magát Istent ezzel még nem leplezte le”.²⁶⁶ Folytassa a gondolkozást a bizonyítékon túl, azáltal ugyanis sohasem fog behatolni az isteni természet belső életébe. Az, amit megsejt belőle, talán ugyanaz, ami kiúzi onnan. Minden

²⁶² Szent Bernát, *De consideratione*, I. V, c. XIII, 27-29.

²⁶³ Paul Claudel, *Jacques Rivière*-nek, 1908. május 11. *Correspondance de Paul Claudel et de Jacques Rivière*, 158-159. o.

²⁶⁴ Ami nem akarja azt jelenteni, hogy minden ateista hívő lenne, csak nem tud róla! Vö. Maurice Blondel, *La Pensée*, I. k. (1934), 392-393. o.

²⁶⁵ Péld 25,27.

²⁶⁶ H. Paissac, O. P., *Théologie, science de Dieu*, in: *Lumière et Vie*, I, 1951, 36. o.

lehetséges bölcsessége sem elég ahhoz, hogy magát Istent kezdje szemlélni általuk; erre csak „az Ő Bölcsességének rendje képes”.²⁶⁷

* * *

„Nem kísérel meg, Uram, hogy behatoljak magasságodba, mert nem mérhetem hozzá értelmemet. De szeretném megsejteni azt az igazságot, amelyet szívem hisz és szeret.”²⁶⁸

²⁶⁷ Évagrius, *Gnosticos*, V, 51.

²⁶⁸ Szent Anzelm, *Proslogion*.

Henri de Lubac S. J. (1896–1991)

Henri de Lubac 1896. február 20-án született Cambrai-ben és 1991. szeptember 4-én halt meg Párizsban. Élete átívelte a XX. századot, amely két világháborút elszenvedett, és amelynek központi egyházi eseménye volt a II. Vatikáni zsinat. A jezsuita teológus jelentősen hozzájárult a teológiai megújuláshoz, amely előkészítette a zsinatot. Őt szokták az ún. „új teológia” vezéregyéniségeként emlegetni. XII. Piusz 1950-es *Humani generis* kezdetű körlevele P. de Lubacot is érintette; eltiltották a tanítástól. Ekkor – az ötvenes évek elején – főleg lelkigyakorlatokat tartott papoknak. Ezekből az előadásokból született meg az *Elmélkedés az Egyházzól* című könyve (1953), amelyben egyházas érzékről, hősies engedelmességről tesz tanúságot. Mindig az igazi Tradíció, a nagy egyházi Hagyomány embere volt: visszatért a forrásokhoz, az Íráshoz és az egyházatyákhoz, ugyanakkor korunk legégetőbb kérdéseire is figyelt. Origenész éppúgy érdekelte, mint a modern gondolkodó, rendtársa és barátja, Teilhard de Chardin, akinek eszmevilágát ő mutatta be legtárgyilagosabban. Legfőbb feladatnak azt tartotta, hogy újra megtaláljuk a kereszténységet a maga teljességében és tisztaságában.

XXIII. János pápa „rehabilitálta” a korábban félreállított jezsuita és domonkos teológusokat: így H. de Lubac is, miként a domonkos Y. Congar már részt vehetett a zsinat munkáiban: nekik is köszönhető, hogy a második ülészaktól kezdve megtörtént a haladó teológia áttörése. VI. Pál pápa 1976-ban szép levéllel gratulált a 80 éves jezsuita teológusnak, méltatta teológiai kutatómunkáját, amelyről könyvei csodálatos sora tanúskodik; utalt azokra a nehézségekre is, amelyeket el kellett szenvednie; dicsérte példás papi és szerzetesi életét és apostoli buzgóságát; végül, de nem utolsósorban kiemelte művei időszerűségét és örök érvényét. II. János Pál pápa azzal fejezte ki elismerését az idős szerzetesnek, hogy 1983-ban bíborossá nevezte ki. (Ugyanígy a domonkos Congar is bíboros lett kevéssel halála előtt.)

Nehéz – lehetetlen! – e rövid utószóban Henri de Lubac életművének még csak jelzésszerű bemutatása is. (Lásd: Szabó F.: *H. de Lubac – Y. Congar*, TKK I/7, Róma 1976 és *Henri de Lubac az Egyházzól*, Róma 1972.) A K. Neufeld–M. Sales, *Bibliographie Henri de Lubac*, 1925-1974, 322 címet sorol fel. A következő másfél évtizedben még gyarapodott ez a lista. (Pl. Joachim de Fiore-ről szóló monográfiájával.) Fontosak még Henri de Lubac visszaemlékezései, amelyeket élete vége felé különböző kötetekben jelentetett meg (*Théologie d'occasion*, *Lettre de M. E. Gilson au P. de Lubac*, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme*).

H. de Lubac főbb témakörei voltak:

1. *Istenhit és istentagadás*: Isten útjain, Az ateista humanizmus tragédiája, A buddhizmus, A keresztény hit.

2. *A természetfeletti misztériuma*: Surnaturel c. 1946-ban kiadott történeti tanulmányát a zsinati időben átdolgozta és kibővítette, két kötetben újra megjelentette, majd kis könyvben még összefoglalta vitatott felfogását, számolva már a zsinati teológiával is, amelyet befolyásolt.

Az 1. és 2. pontokhoz kapcsolódik tematikájánál fogva mindaz, amit

3. *Teilhard de Chardin eszmevilágáról* írt, megvédve azt a torzításoktól, de ugyanakkor kiegészítve hiányosságait, továbbfejlesztve barátja és rendtársa intuícióit.

4. *A Szentírás a Hagyományban*: Origenésről és a középkori exegézisről szóló monográfiái, *A Szentírás a Hagyományban*, valamint a kinyilatkoztatásról szóló – *Dei verbum* kezdetű – zsinati okmány kommentárja.

5. *Egyház és Eucharisztia*: Katolicizmus, *Elmélkedés az Egyházzól*, *Corpus mysticum*, *Az egyház paradoxona és misztériuma*.

Fontosságuk és időszerűségük miatt a párizsi Cerf kiadó 1983-ban újra megjelentette főbb műveit, amelyek közül kettőből a mostani magyar kötet válogatott:

– *Le drame de l'humanisme athée*

– *Sur les chemins de Dieu*

H. de Lubac, aki a haladó teológusok közé tartozott, élete vége felé aggódva nézte az egyházban a zsinat utáni zűrzavart. Mivel a jó értelemben vett Hagymány embere volt, megdöbbenve látta, hogy egyesek teljesen elszakadnak a forrásoktól; mások viszont azt hiszik, hogy a hűség a konzerválásban van, jóllehet az igazi hűség a helyes 'aggiornamento', amint a zsinat sürgette. A megújulás két legfőbb feltétele szerinte: Jézus Krisztus szeretete és a katolikus egység szerető gondja.

Szabó Ferenc S. J.