

Szabó Ferenc

Keresztények az ezredfordulón

Összegyűjtött tanulmányok

Mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyar nyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

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



Impresszum

Szabó Ferenc
Keresztények az ezredfordulón
Összegyűjtött tanulmányok

Lektorálta
Nemeshegyi Péter S.J. és
Gyorgyovich Miklós

A fedőlapot
Szokoly György
római grafikus tervezte

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 2001-ben jelent meg a Jézus Társaság Magyarországi Rendtartománya és a Távlatok Szerkesztősége gondozásában, az ISBN 963 8014 25 3 azonosítóval. Az elektronikus változat a Jézus Társasága magyarországi tartományfőnökének az engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Jézus Társasága Magyarországi Tartományáé.

Tartalomjegyzék

Impresszum.....	2
Tartalomjegyzék	3
Előszó	6
Bevezetés: Keresztények az ezredfordulón	7
„Planetizáció”	7
Az ateizmus geneziséhez	8
„Széttört világ” – posztmodern korszak	10
Keresztények az ezredfordulón	13
Keresztények a közéletben	14
Demokrácia az egyházban	16
Párbeszéd a pluralista társadalomban	16
A kereszténység és más vallások	17
A kereszténység jövője	19
I. Isten útjain	23
Az emmauszi úton	23
1. Istenhit és vallások	28
Hit, hiedelem, értelmes hit	28
Vallások és mítoszok	31
Néhány nagyobb vallás	34
A zsidó monoteizmus	35
A vallások és a kereszténység	36
2. Istenhit és istentagadás	40
A modern ateizmus kialakulása	40
Marx és a marxizmus ateizmusa	42
Nietzsche nihilista ateizmusa	44
Freud valláskritikája	47
Természettudomány és metafizika (A szcientizmus kritikája)	49
3. Az Isten útjain	53
Az isteneszme eredete	53
Az istenmegismerés dialektikája	54
Isten időszerűsége	59
II. Keresztények az ezredfordulón	63
1. Hit a szekularizált világban	63
A filozófusok és Jézus Krisztus Istene	63
Hitünk ésszerű hódolat	64
Teremtő és üdvözítő Isten	65
A Názáreti Jézus megközelítései	69
„Egy bizonyos Jézus”	69
Jézus történetének tér-idő koordinátái	69
Jézus megközelítése az evangéliumok által	70
Az ember Jézus újabb megközelítései	71
Etikai támpontok a szekularizált társadalomban	74
Magyar helyzetkép	74
Értékválság – erkölcsi támpontok?	75
Az erkölcs megalapozása a szekularizált világban	76
Lelkiismeret, törvény, szabadság	78

A keresztények közéleti felelőssége	80
Az emberi élet védelme	83
Filozófiai és teológiai megfontolások.....	83
Az emberi személy misztériuma	83
Az emberi lélek közvetlen teremtése	84
A „test” feltámadása	87
Bioetikai támpontok	87
A teremtett világ védelme	90
1. Pessimista látomások	90
2. A planetizáció Teilhard szemléletében	92
3. A keresztények etikai felelőssége.....	93
4. II. János Pál a környezetvédelemről	94
Emberi jövő és keresztény reménység	97
1. Az utópia Marxtól Moltmannig.....	97
2. A millenarizmus és a New Age	98
A New Age.....	100
3. Keresztény reménység (eszkatológia: végső dolgok).....	101
2. Egyházunk a zsinat után	104
Evangelizálás ma Európában és Magyarországon	104
Modern és posztmodern.....	104
Európai távlatok az evangelizáláshoz.....	106
A magyar egyház feladatai a pápalátogatás és a szinódus után	108
Keresztények a világban (A II. vatikáni zsinat tanítása szerint)	111
1. A zsinattal bekövetkezett „kopernikuszi fordulat”	112
2. Keresztények a szekularizált világban	115
„Teljes humanizmus”	117
Hívó elkötelezettség.....	118
A zsinat – harminc év után	120
Egyházunk a korfordulón.....	120
Merre és hol tart a magyarországi egyház?	122
A pápaság: akadály vagy remény az ökumenizmus útján?	128
I. Róma-ellenes komplexus.....	128
II. Az I. és a II. vatikáni zsinat tanítása a péteri szolgálatról	129
III. Ökumené	131
Az Eucharisztia az ökumenikus párbeszédben	134
Memoriale – hathatós megjelenítés	134
Átlényegülés (transsubstantiatio)?	136
Sacrificium laudis	137
3. A keresztények a politikában	138
A politikai közösség Krisztus fényében	138
Tekintély és szabadság a közéletben	138
Jézus és a hatalom	138
Hit és politika	139
Tekintély és szabadság a politikában.....	140
Keresztény és liberális szabadsággeszme	141
A közgazdaság és a politika – keresztény szemmel	146
Az ezredforduló felé	146
Az emberi jogok megalapozása.....	147
Etika a közgazdaságban	147
A politikai közösség: részvétel a politikában.....	149

A politikai közösség és az egyház (GS 76).....	150
Az emberi jogok teológiájához	153
Keresztény antropológia	153
Teológiai távlatok.....	154
Tolerancia és szabadság tegnap és ma.....	158
Párbeszéd a pluralista társadalomban	158
Se marxizmus, se liberalizmus	158
Tolerancia és vallásszabadság.....	159
A tolerancia történetéből.....	160
A zsinat tanítása a vallásszabadságról és a párbeszédről.....	162
Szülőföld, haza, hazaszeretet	165
A haza fogalma.....	165
A zsinat tanítása.....	167
Keresztény hazaszeretet.....	168
Egyházpolitika és kommunizmus.....	172
I. A zsinattól II. János Pálig	172
II. Az Ostpolitik és visszája	174
III. Mai problémák.....	177
Az Ostpolitik – Casaroli bíboros szemszögéből	181
A kommunizmus fekete könyve – magyarul	186
4. Prohászka-tanulmányok.....	191
Prohászka időszerűsége	191
„Prohászka ébresztése”	191
Prohászka időszerűsége	193
Prohászka Ottokár a II. vatikáni zsinat előfutára	196
Prohászka modern katolicizmusa	201
Prohászka pályája	201
Modern katolicizmus	202
Prohászka és a modernizmus	204
Prohászka, a szociális apostol	208
Kiáltvány a szocialista kérdésről.....	208
A liberalizmus kritikája	209
Kritikája Marxról.....	209
A magántulajdonról	210
Az egyház feladatai	211
A Tanácsköztársaság idején	212
A kommunizmus bukása után	212
A húszas évek.....	213
Prohászka misztikája	215
Mi a keresztény misztika lényege?.....	215
Kimondani a kimondhatatlant	216
Amor sanctus.....	218
Megtenni az igazságot: cselekvő szeretet	219
Zárószó helyett.....	223
Kommunikáció–globalizáció–evangelizálás. A kommunikáció kultúrája	223
Személy, kommunikáció, kommunió Teilhard-nál	223
A globalizáció kihívásai	225
Az egyház a világméretű kultúrával és a globalizációval szemben	228
A média-etika törvényei	229
Szabó Ferenc S.J. könyvei.....	232

Előszó

Ez a könyv az utolsó évtizedben megjelent tanulmányok gyűjteménye: a *Távlatok* cikkein kívül más folyóiratokban és gyűjtőkötetekben közzétett írások vagy előadások szerepelnek. A különböző témaköröket érintő tanulmányok elé bevezetőül felvettem *Az emmauszi úton* című (Róma 1987), rég elfogyott könyvem I. részét: „Isten útjain”. Valójában közel négy évtizedes reflexió gyümölcseinek tekinthető kötetem elméleti része: az istenhit-istentagadás, istenkeresés útjait jártam filozófiai, teológiai és irodalomtörténeti eszmélődéseimben. (Itt hivatkozom korábbi műveimre is.)

A szekularizáció-ateizmus-vallásosság-keresztény hit és tanúságtétel témakör alkotja tehát a kötet gerincét. Ennek különböző szempontjait elemeztem, figyelve az európai és magyar szellemi helyzetre, a katolikus egyházban lassan kibontakozó zsinati korszerűsödéssre. Továbbá – a II. vatikáni zsinat szellemében – kerestem a párbeszédet keresztény testvéreinkkel, sőt a nem keresztény világnézetűekkel, nem hívőkkel is. Az elmúlt évtizedet átölelő írások, amelyeket most az ezredfordulón összegyűjtve közzéteszek, remélhetőleg segítik a magyarországi keresztényeket az eszmélődésben, hogy előmozdítsák a társadalom és az egyházi élet megújulását.

Hálás köszönetet mondok a Magyar Millennium Kormánybiztosának, Nemeskürty István úrnak, hogy – támogatásával – lehetővé tette kötetem megjelenését. Hálával tartozom továbbá a *Távlatok* munkatársainak: Györgyovich Miklósnak, Gergő Ágnesnek és Mogyoróssy Juliannának, akik a szövegek gépelésében, valamint az egész anyag nyomdára való előkészítésében segítségemre voltak.

Végül, de nem utolsó sorban hálámat fejezem ki Szokoly György római grafikus barátomnak, aki a könyv borítóját tervezte.

Budapest, 2000/2001 fordulóján

Dr. Szabó Ferenc S. J.

Bevezetés: Keresztények az ezredfordulón

„Planetizáció”

Nemzedékünknek minden bizonnyal az volt a legnagyobb, hátborzongató (külső) esemény, amikor a televízió keresztül néztük az első űrhajósok holdra szállását. Múlt júliusban emlékeztünk arra, hogy harminc évvel ezelőtt az Apolló 8 utasa a Holdra lépett. Az űrhajóról látott – láttatott – Föld kis zafír gömbként jelent meg, kivilágítva a világűr sötétségei közepette. Ezen a gömbön nem lehetett látni az országhatárokat, még kevésbé szögcsúcsokat; egyetlen harmonikus egészet, egy fénylő drágakövet alkotott bolygónk. Esményi – utópikus – képe annak a megáldott egységnek, emberi közösségnek, amelynek egyszer meg kellene valósulnia a sokat emlegetett, sok pozitív lehetőséget és ugyanakkor fenyegetést is rejtő „globalizáció” révén, amikor az emberiség egyetlen „falut” egyetlen „családot” alkot. Teilhard de Chardin „planetizációról” beszélt.

A globalizációval, illetve planetizációval foglalkozik László Ervin Izzalmas idők c. könyve. (*Felelősségteljes élet az új évezredben*. Magyar Könyvklub, Bp. 1999.) Így írja le az ezredforduló helyzetét (19–20. old.):

Viharos gyorsasággal kibontakozó adathálózataink és távközlési összeköttetéseink előbb-utóbb összekapcsolják a föld összes lakóját, de mindez önmagában még nem szavatol egy emberségesebb és fenntarthatóbb világot. Ha az információs hálózatok azoknak a kezében maradnak, akiknek megvan minden eszközük, hogy érvényesítsék a gyakran eléggé önző egyéni érdekeiket, akkor a gazdagok még gazdagabbak lesznek – függetlenül a kisemmizett szegények növekvő tömegétől. És ha a gazdagok között megjelennek az antiszociális értékek képviselői, a távközlési kibernetikus tér csak újabb közeggé válik a türelmetlen kulturális befolyásolás, a pornográfia, a bűnözés és az információs hadviselés számára. Hiszen már napjainkban is a kereskedelmi érdekek uralják az internetet, a televíziót és a rádiót. Ezek tehát nemigen adnak hangot valamennyi ember véleményének, nagyjából csak a tehetősek igényeit elégítik ki. Ugyanakkor az agyukba vésik a fogyasztói szemléletet, megerősítik a pénz imádatát, illetve azt a benyomást keltik, hogy a jó élet azt jelenti: dúskálunk az anyagi javakban, függetlenül attól, milyen következményei vannak ennek a társadalomra és a természetre nézve.

Később (144. old.) többek között a *planetáris tudatosság kialakítását*, illetve az öznevelésben az *erkölcsi értékekhez* való igazodást sürgeti:

Világunk szilárd állandósága illúzió – az egyetlen állandósága szüntelen változásban és átalakulásban rejlik. Ezért kell szakadatlanul úgy irányítani a társadalmak fejlődését, hogy elkerüljék az összeomlást, és egy olyan világ felé haladjanak, ahol minden ember békében, szabadságban és méltósággal él. Ezt az útmutatást nem a tanárok és az iskolák adják meg, de még csak a politikusok és az üzletemberek sem, bár szerepük és elkötelezettségük igen fontos. Döntő módon ennek minden emberben lényegében egyénileg kell végbemennie. Aki planetáris tudatossággal van felruházva, felismeri saját szerepét az evolúciós folyamatban, és felelősséggel cselekszik ennek szellemében. Mindenkinek saját magát kell arra a

szintre emelnie, hogy tudata elérje a planetáris dimenziókat; csak ezután válhatunk felelősségteljes és hatékony segítőivé társadalmunk változásának és átalakulásának.

A planetáris tudatosság azt jelenti, hogy nemcsak belátjuk, hanem át is érezzük az emberiség életbevágóan fontos kölcsönös függőségét és lényegi egységét, valamint tudatosan elfogadjuk azt az erkölcsant, amely mindezt szabályozza. Ez a fejlődés alapvető parancsa, hogy az ember életben maradjon ezen a bolygón.

Igen, az emberibb fejlődésnek szellemi-erkölcsi feltételei vannak. Nem elégséges a technikai haladás, ha azzal nem jár együtt az etikai felelősség elmélyülése. „Mi haszna, ha a Holdra szállunk, csak azért, hogy ott öngyilkosok legyünk, mert nem találjuk a létezés értelmét”, mondotta a szkeptikus francia író, André Malraux. A híres regényíró, aki élete utolsó szakaszában Charles de Gaulle kultuszminisztere is volt, korunk szellemi helyzetét vizsgálva azt is kijelentette, hogy „a XXI. század vagy vallásos lesz, vagy egyáltalán nem lesz”. Mintha az ateizmus és nihilizmus tele után egy bizonyos vallási ébredés (elsősorban mindig az ún. „nyugati világra” gondolok) azt jelezné, hogy Malraux prófétai szavai beigazolódnak. Persze, ha a kommunizmus bukásával a harcos (marxista) ateizmus eltűnőben van is, az egyre erősödő szekularizmus (= teljes evilágiság, amely tagadja a transzcendenciát) arra vall, hogy az emberek megvannak Isten nélkül, az „egydimenziós” ember gyakorlatilag materialista, termelő és fogyasztó lény... A keresztények vallásgyakorlata rohamosan alábbhagy, miközben az új vallások, szekták, ezoterikus gyakorlatok szaporodnak. Sokan felvetik a kérdést: Mi a kereszténység jövője e korban, milyen legyen a keresztények magatartása a szekularizált, világnézeti-vallásilag pluralista világban? Milyen tanúságtételre szólítja a hívőket Jézus Krisztus ma is időszerű üzenete?

A planétizációval – tehát, amikor a „nooszféra” (a szellem szférája) „idegszállai” összesűrűsödnek az elektronika, a számítógép-hálózat, az internet rohamos fejlődésével – amikor az emberiség együtt gondolkodik, a tudástárolás és továbbadás hihetetlenül fokozódik –, az emberi szolidaritásnak és az evangelizációnak is mérhetetlen lehetőségei nyílnak... Ugyanakkor a szegények igazságtalan elnyomása, a tömeg kizsákmányolása a kevés gazdag által, a hatalomvágyból eredő (politikai) elnyomás, az önzésből fakadó agresszivitás és viszály szintén felhasználhatja a technikai haladás vívmányait. *A hominizáció után a humanizálódás* az emberi együttélés a fő feladata. A XX. század „emberarcú barbársága” tanúsítja, hogy ha az ember lesz az ember istene – ha az istentagadás rendszerré, totalitárius politikai berendezkedéssé alakul –, akkor Hobbes szavai beigazolódnak: homo homini lupus, ember embernek farkasa lesz. Mindezt a saját bőrünkön tapasztaltuk a nácizmus és a bolsevizmus embertelensége korszakában.

Az ateizmus geneziséhez

Napfogyatkozás című könyvemben részletesebben elemeztem a „modernséget” jellemző racionalitást és istentagadást, amelyet a nietzschei metaforával is szoktak jellemezni: „Isten meghalt”. Ez a metafora – a Vidám tudomány híres szakasza – sokfajta értelmezést kapott: Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Martin Buber, vagy újabban a Nietzsche-szakértő francia jezsuita, Paul Valadier újra meg újra átértelmezték, nem is szólva a kérészéletű, „Isten meghalt-teológiá”-ról. Igaz az, hogy az örökkévaló nem halhat meg – amint Buber magyarázza, de – valami a Nap és a szem közé kerül (a gög, a bűn felhője), és eltakarja a Napot; így sötétség, napfogyatkozás lesz. Igaz az, hogy a szabad ember lázadhat Isten ellen (különbféle indítékokból), elszakíthatja magát az élő Istentől, és akkor számára Isten nem létezik. Persze, az istentagadásnak, miként az istenhitnek is számtalan változata lehetséges. Esetleg az, aki tagadja Őt, mert elveti a hamis istenképet, a magaalkotta bálványt, nyugtalansága révén közelebb van hozzá, mint a szokványos, formális vallásosságot vagy

kereszténységet gyakorló „hívó”. „Nem mindaz, aki ezt mondja: »Uram, Uram«, megy be az Isten országába.” Tetteinkkel is tagadhatjuk Istent. Egyébként is: a hit és a hitetlenség határvonala, miként a jó és a rossz mezsgyéje is, a saját szívünkön keresztül húzódik.

Magamévá teszem híres teológustársam, Henri de Lubac paradox vallomását/figyelmeztetését: „Mindig elismerni, hogy többé-kevésbé hitetlen vagyok, bírálni a hitemhez tapadó hiányosságokat, sohasem elégedni meg hitem jelenlegi minőségével, visszautasítani a hit és a magatartás mindenfajta farizeusságát: mindez nem jelenti azt, hogy a hitetlenségnek részben igaza van. Éppen ellenkezőleg: ez annyi, mint megmutatni neki tetteimmel – amennyire ez tőlem függ –, hogy nincs igaza.”

A neves protestáns teológus, Heinz Zahrnt az Isten-kérdésről írva (*Protestáns teológia a XX. században*, Bp. 1997), megvonja az újkor mérlegét. (V. fejezet: „A túlvilágról az evilágra”, 122kk.) A középkor végén – írja – Luther kérdése ez volt: „Hogyan található irgalmas Istenre”. Ma már azt kérdezzük: Hol vagy Isten? Létezik-e Isten, a személyes Isten. Aztán idézi Nietzsche *Vidám tudományából* a híres szakaszt: A bolondos ember így kiáltoz: „Hogy hová lett Isten? megmondom nektek: megöltük! – ti és én! Mindnyájan gyilkosaivá lettünk...”

Zahrnt, miután hosszasan idézte Nietzsche „nevezetes gyászjelentését Istenről”, utal arra, hogy ennek volt már előzménye: Jean Paulnak az utóbbi években egyre gyakrabban idézett írása: „A halott Krisztus beszéde a világ tetejéről, arról, hogy nincs Isten”.

Mielőtt idézném ezt a regénybetétet, megjegyzem: a Jean Paul költői neve Jean Paul Friedrich Richter német írónak és gondolkodónak (1763–1825). Kiábrándult a francia forradalomból és a kor társadalmából; irodalmi alkotásai az eszmények és a banalitások, az örökkévalóság és a mulandóság, a mindenség szeretete és a nihilizmus közötti feszültséget tükrözik. A sűrű mindennapi valóságot az „isteni” fantázia változtatja át. A „Halott Krisztus beszéde...” a *Siebenkäs* című regénye középpontjában áll. Egyébként Jean Paul egyik hőse léghajóról nézi a világot, amely mint „világszínház” mutatkozik. Pascali borzongás fogja el: „A függöny felhúzása után a különböző életszínházak egyszerre játszottak a minden oldalon végtelenbe vesző felszínen”. Végül a léghajózó Gianozzo nyomorultnak, üresnek és melankolikusnak érzi magát; megtiltja magának, hogy szemét Isten felé emelje; az alatta elterülő végtelen világok is a miénkhez hasonló helyzetben vannak. (Jean Paulról lásd még Hans Urs von Balthasar: *La Dramatique divine*, I: Prolégomènes. Paris-Namur, 1984, 151–156.)

Lássuk most az „ateizmus apokalipszisét”! Rögtön jegyezzük meg, hogy itt csak rémálomról van szó, amint a szakasz bevezetőjéből kitűnik: „Ha egyszer a szívem olyan szerencsétlenné és üressé válna, hogy minden érzésem, amely Isten létét igenli, darabokra törne, akkor ezzel az írással ráznám fel magam: ez meggyógyítana, s visszaadná érzéseimet.” Íme, „A halott Krisztus beszéde a világ tetejéről...”¹

Most egy nemes, délceg alak, arcán kimondhatatlan fájdalommal ereszkedett a magasból az oltárra, és egyszerre minden halott felkiáltott: »Krisztus! Hát nincs Isten?« Ő pedig így válaszolt: »Nincs ... Keresztül-kasul jártam a világokat, felhatoltam az égitestekig, a Tejúton száguldottam keresztül az égi pusztaságokon, de nem találtam Istent. Alászálltam olyan mélységekbe, ahol már csak árnyai vannak a létnek, lenéztem a szakadékba, és ordítottam: 'Atyám, hol vagy?' – de csak az örök vihar zúgását hallottam, amelyet senki nem fékez, nyugat felől pedig a szivárvány csillogott, de a Nap, amely létrehozta, nem volt sehol, csak csöppögött alá. S amint

¹ Nietzschével vetélkedő költői szakasz fordítását Zahrnt könyvéből veszem át (123–124. old.; a fordítók: Ablonczy László és Szabó Csaba).

felpillantottam a mérhetetlen világ magasába, hogy meglássam Isten szemét, csak egy kegyetlen szemgödör meredt rám; az örökkévalóság a káosz fölött lebegett, és csak rágódott és kérődzött önmagán ... és minden kiürült.« S aztán szívfájdítóan jöttek, jöttek az életre kelt gyermekek a temetőből, a délceg alak elé vetették magukat, és fájdalmasan kérdezték: »Jézus, nekünk nincs atyánk?« Ő pedig így válaszolt könnyei záporán át: »mindnyájan árvák vagyunk, apátlan árvák, én is, ti is.« ... tekintetét a semmibe, a végtelen ürbe emelte, s így szólt: »Te rideg, néma semmi! Hideg és örök végzet! Örült véletlenség! Miért oly magányos mindenki a mindenség hatalmas sírboltjában? Magam vagyok – ó Atyám! Ó Atyám! Hol van végtelen kebled, hogy azon megnyugodnék? – Ó, ha mindenki saját magának atyja s teremtője, miért nem lehet öldöklő angyala is?

Jean Paul hőse a rémálomból boldogan ébred: „Lelkem sírt örömben, hogy ismét imádhathja Istent, s a könnyem és az örvendezésem, benne való hitem váltak imádságommá. S ahogy felkeltem, a Nap izzott a bíborszínű gabonakalászkok mögött...”

Itt tehát álomról van szó, a fenyegető veszély megsejtéséről, míg Nietzsche az újkor mérlegét vonja meg, amikor kijelenti, hogy az „Isten halott”-megállapítás a történelem „újabbán bekövetkezett legnagyobb eseménye”. A „túlvilág” vagy „háttérvilág” felől a jelen világ felé forduló modern ember útja elvezet a teljes szekularizációhoz, ennek következménye pedig az istentelenség, ateizmus. Heidegger értelmezése szerint – magyarázza Zahrnt (124–125.) – „jóllehet Nietzsche, amikor Isten haláláról beszél, a kereszténység Istenére gondol, nevét azonban az érzékfeletti világ jelölésére használja, az ideálok, mértékek, az igaz, a jó, a szép jelölésére, amelyek a célt adják, s amelyek úgy ragyognak a földi lét felett, mint a nap fénye, és az alantit onnan felülről szabályozzák. Ha Nietzsche azt hirdeti, hogy Isten halott, ez nem annyit jelent csupán, hogy többé semmilyen Isten nem létezik, hanem hogy egészükben megrendültek a lét alapjai: az érzékfeletti világ, amely eddig a valóságnak és valóban működőnek számított, most egyszerre valótlanná és hatás nélkülivé lett. Elveszítette hatóerejét, s többé már nem az élet forrása. Vége minden metafizikának!”

„Széttört világ” – posztmodern korszak

Az abszolút támpont vagy a középpont elvesztése után „széttört világban” élünk (Gabriel Marcel egy drámájának címe: *Le monde cassé*). Az ún. posztmodernt is nagy általánosságban a szétesettség, a „destrukció” (M. Heidegger), a „dekonstrukció” (J. Derrida) jellemzi. A jelenkor szellemi, művészeti, társadalmi áramlatának, sokrétű jelenségének ez az összefoglaló fogalma visszautasítja a modernség nagy egyetemes koncepcióját, a totalitásra (átfogó értelmezésre) törekvő metafizikai ambícióit.

Tagadja az érvényességre, valamint az igazságra bejelentett kizárólagos és átfogó igényt. Helyébe radikális pluralizmust állít, teremtő, kísérletező elgondolások (élet, társadalom, tudás és művészi kifejezésformák) sokféleségét, melyek a kizárólagosság igénye nélkül léteznek egymás mellett. Túl Hegel szellembölcseletén, Marx emancipáció-filozófiáján és a logikai empirizmuson, tehát azon a törekvésen, hogy kötelező módon és érvényűen fogalmi alakra hozza az embert, a természetet és a társadalmat átfogó Egészet, a posztmodern elutasítja ezt az igényt a gyökeres pluralizálódás révén szétrobbantja ezeket az egyetemesség-koncepciókat. Ennek a radikális pluralizmusnak mintegy visszája totalitarizmus-ellenes jellege. (Vö. Arno Anzenbacher: Bevezetés a filozófiába, 207–208.)

A posztmodern áramlathoz sorolhatók (elsősorban francia gondolkodóktól indult el a hetvenes évek derekától kezdve): Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard (La condition postmoderne), Jacques Derrida... Genealógiájához tartozik: F. Nietzsche és a tőle sugallt M. Heidegger, a hermeneutika és a strukturalizmus. (Lásd tanulmányaimat a strukturalizmusról és M. Foucault-ról: *Távlatok*, Róma, 1970, 217–247; Szomjúság-forrás, Róma, 1989, 236–261, előzőleg: *Mérleg* 1988/4.)

A „gyanú mesterei” (Ricoeur kifejezésével) már előkészítették e korszak eléréését. Ateizmusukról később bővebben szólok. Az „Isten halála” után bekövetkezik az ember halála, amiről pl. C. Lévi-Strauss vagy M. Foucault beszélt. A szétesettség, a céltalanság, az abszurd életérzés kifejeződik az irodalomban és a művészetben. Beckett egyik hőse szerint „az egész világegyetem hullaszagot áraszt”. Az alkotók „nevet adnak a pusztulásnak”. Hiába, ha a Nap eltűnik, a visszfény is elenyészik.

Mit jelent pontosabban a posztmodern? Pierre Giselől veszek át itt néhány jellemzést. (P. Gisel és P. Evrard: *La théologie en postmodernité*, Labor et Fides, Genève, 196, 11kk.: „Ouverture”). Egyesek úgy beszélnek a posztmodern korról, mint a japán származású amerikai Francis Fukuyama a történelem végéről és az utolsó emberről (1992-ben jelent meg könyve). Mások iparosodás-utáni társadalomról (A. Touraine, D. Belle), racionalitás-utáni, ill. posztliberális korról (G. A. Lindbeck). Jürgen Habermas és követői metafizika-utáni korról, ismét mások (E. Poulat, G. Vahanian) kereszténység-utáni korról írnak, Jean-François Lyotard szerint vége a „nagy elbeszéléseknek” („grands récits”), akár a felvilágosodás emancipációjáról, akár a marxizmus felszabadítás-kiengesztelő ideológiájáról, akár a keresztény szótériológiáról (üdvösségtanról) legyen szó. Vége az eszes és öntudatos én (alany) büszke önállításának, a nárcisz-én önmagára hajlásának, vége a földet uralma alá hajtó munka és technika uralkodó helyzetének a funkcionalizmus javára; vége a nyugati keresztény egyházaknak, amelyek hagyományos intézményeik révén a vallás hordozói voltak – az új vallások javára.

Mindez a posztmodern értelmezés sajátos légkört teremt. Mintegy összefoglalásként idézem Pierre Gisel szóban forgó tanulmányát (21. old.): „Belépni a posztmodern korba mindenekelőtt és legalább azt jelenti, hogy tudatosítunk néhány az észhez (a ratio-hoz) kapcsolódó eltévelyedést, illetve a racionalizmus káros hatásait: egydimenziós ember, önző becsukódás, elhajlás a totalitarizmus felé. Az ész elnyom, uralkodik, normalizál.” Természetesen akkor, teszem hozzá, ha kizárólagos, ha eltúlozzák, ha istenítik... P. Gisel itt még a Frankfurter Iskola (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno) reflexióit követi: „Századunk tapasztalatai (a totalitarizmusok, a technika uralmának vagy a racionalizálás folyamatának visszaütései) megjelölték a modern társadalmat. De vajon ezért el kell hagynunk az ész tervét, és különösen is a modernség ésszerűségét? Habermas ezt a kritikus kérdést intézi a posztmodern és a dekonstrukció főszereplőjéhez.”

Mindez a vallás és a teológia mai helyzetét is érinti: amint II. János Pál *Fides et ratio* kezdetű körleve is tanúsítja, a múlt században felvetődött probléma, amely a modernista válságon át a II. vatikáni zsinatig és napjainkig tartó szellemi hullámverést elindította, valójában a racionalizmus és a fideizmus közötti helyes út keresése, az ész és a hit (az *intellectus fidei*) kérdése.

Hogy a teológiai reflexiónak teret nyisson – „Isten halála” és a „metafizika halála” után – Jean Greisch tanulmánykötetben (*La théologie en postmodernité*, 353kk) igyekszik kibogozni a heideggeri „destrukció” és a derridai „dekonstrukció” jelentését, minthogy gyakran kizárólag ezekkel a kulcsszavakkal szokták (nem egyszer joggal) jellemezni a posztmodern kort. Derrida maga elismeri, hogy mintegy Heidegger folytatója, továbbgondolója. Heideggerrel új korszak kezdődött a filozófiai gondolkodásban.

Greisch, magára Derridára is hivatkozva, főleg azt pontosítja, hogy mi nem a dekonstrukció. Biztosan nem lehet jelölni vele egy egész kort vagy egy filozófiai iskolát;

divatos lett a szó. Maga Derrida sem sejtette, hogy ilyen látványos lesz karrierje. Ha eredetét tekintjük, a strukturalizmus által uralt filozófiai konjunktúrára (ez is divat volt!) kell utalnunk. A „dekonstrukció”-ban is ott van a „struktúra”, de ez nem elég ok arra, hogy a strukturalizmus utáni korszak passzpartujaként alkalmazzuk. Ha „használati értékéről” beszélünk, hangsúlyoznunk kell, hogy a dekonstrukció nem analízis, nem kritika, nem is módszer! Derrida még azt is hozzáfűzi, hogy nem aktus vagy operáció (művelet). Nem lehet „kanonizálni” a fogalmat, hiszen alkalmasint helyettesíthető olyan fogalmakkal, mint írás (*écriture*), nyom (*trace*), távolság (*différance*, nem *différence!*), kiegészítés (*supplément*), eltérés/különbség (*marge*), *pharmakon* stb.

Mindezek után Greisch megjegyzi, hogy a „dekonstrukció” másodlagos kérdés a teológia számára. Igazában nem más, mint a hermeneutika (értelmezés) mindig időszerű problémája. Ez a hermeneutika amolyan segédtudomány volt Schleiermacher idejében, de aztán filozófiai „főtárgy”, sőt iskola lett egy ideig. Derrida nyugtalanul állapítja meg, hogy bizonyos körökben iskolává kezd válni a dekonstrukció is. Mármost mi legyen a teológus magatartása a dekonstrukcióval szemben? Minthogy lényegében „megkülönböztető művelet”, nem kell azt veszélyes ellenségnek tekinteni, hanem elfogadni (esetleg még radikalizálni is), így védelmet is nyújthat.

Igazában tisztázni kell a filozófia és a teológia viszonyát, különbségét, figyelembe véve új tapasztalatokat és módszereket: a dekonstrukció segíthet bennünket abban, hogy a problémát ne csupán ismeretelméleti szempontból tekintsük. Meg kell tehát határozni a különbséget („*marge*”) a pozitív és a negatív teológia, a misztika és a lelkiség, a pozitív és a történeti teológia, végül, de nem utolsó sorban a bibliai exegézis és a dogmatika között.

Nem követjük most J. Greisch éleslátó elemzéseit a dekonstrukció, a fenomenológia és a hermeneutika kapcsolatáról (Derrida nézeteinek egybevetése Gadamerrel, Ricoeurrel és főleg Heideggerrel, i. m. 361–386), minthogy minket itt most elsősorban nem a teológia jövője érdekel, hanem a keresztény üzenet sorsa a posztmodern korban, a keresztények jelenléte a világban és a társadalomban (a politikában is!), továbbá a hit és a kultúra/művészet kapcsolata, az inkulturáció a szekularizált és pluralista – globalizálódó – világban.

Ami a teológia helyzetét illeti a posztmodern korban, jelzem még J. Greisch zárótanulmányát a fentebb idézett kötetben (405–427). Újra meg kell vizsgálni a vallás és a hit, az Isten-kérdés jelenlegi helyzetét, funkcióját, társadalmi/politikai vonatkozásait, tehát ezzel kapcsolatban a teológia feladatait. Ezen belül a Kinyilatkoztatás és a Szentírás, az esetleges világ és Isten jelenléte benne, vagy távolléte, a keresztények közös tanúságtétele Krisztus mellett. Megvizsgálni azt, amit Heidegger „metafizikának” nevezett, kritikusan értékelni a Derrida-féle „dekonstrukciót”, amely nem destrukció, ami nem egy lépés hátrafelé vagy visszatérés egy archaikus időbe. Tehát megvizsgálni mindazt, ami a világban végbemegy, kritikusan kiértékelni a tapasztalatot, és ami jó, azt megtartani, arról tanúskodni.

A filozófia és a tudományok új viszonyáról, a „metafizika-utáni” filozófia helyzetéről értekezve Jürgen Habermas így következtet: „Amíg a vallásos nyelv ösztönző, sőt megszünhetetlen szemantikai tartalmakat is hordoz, és ezek (egyelőre?) kivonják magukat a filozófiai nyelv kifejezőereje alól, és még arra várnak, hogy megalapozó diszkurzusokká fordítsák le őket, addig a filozófia a metafizika utáni alakjában nem tudja sem helyettesíteni, sem kiszorítani a vallást.” (Vissza a metafizikához? in: Válogatott tanulmányok, Atlantisz 1994, 349–386.)

Figyelemre méltó, hogy Ludwig Wittgenstein, a logikai pozitivizmus atyja 1918-as *Logikai-filozófiai* értekezésében miként következtet:

Érezzük, hogy még ha feleletet adtunk is valamennyi lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz.

Az élet problémájának megoldását e probléma eltűnése jelenti.
(Vajon nem ez az oka annak, hogy azok az emberek, akik számára hosszas kétélyek után az élet értelme világossá vált, nem tudják aztán elmondani azt, miben is áll ez az értelem?)

Kétségtelenül létezik a kimondhatatlan. *Ez megmutatkozik; ez a misztikum.*

Keresztények az ezredfordulón

Kétségtelen, hogy a II. vatikáni zsinat jelentős fordulatot hozott a katolikus egyház életébe, még ha a zsinat recepciója nem volt is minden tekintetben kielégítő a visszahúzó, a konzervatív erők miatt. Ha Egyházunk a XX. század második felében szembe nézett is a modernség kihívásaival – tehát (a két háború között kibontakozó teológiai megújulásra támaszkodva) igyekezett megoldani azokat a problémákat, amelyeket a század elején X. Pius a modernizmust elítélő körlevelével (*Pascendi*, 1907) elfojtott, de meg nem oldott – a modernség által felvetett kérdések most, a posztmodernbe való átmenet idején is további feladatok elé állítják. (Lásd tanulmányaimat 1991-es *Napfogyatkozás* című kötetem III. részében: „Keresztények a korfordulón. Zsinat és korszerűsödés”).

A zsinat röviden szolt a szekularizációról, amikor az evilági valóságok jogos autonómiáját hirdette (*Gaudium et spes* 36), *megkülönböztetve ezt a szekularizmustól, amely teljes evilágiság, tehát amikor az ember a Teremtőtől függetlenül (öt feledve vagy tagadva) akar rendelkezni a teremtett dolgokkal.* A szekularizáció közben egyre nagyobb méreteket öltött, amint már utaltam rá. Paul Valadier S. J. hangsúlyozza (*L'Eglise en procès*, Calman-Lévy 1987, passim), hogy a szekularizációt helyesen kell értelmezni: pozitív és negatív hatásaira egyaránt ügyelnünk kell. Mivel a zsinat helyzetelemzése nem volt teljes, a zsinat utáni válságos korszakban nem tisztázódott a probléma. J. Maritain, a „Garonne-i paraszt”, nagyon szigorúan ítélte meg a zsinatra hivatkozó progresszistákat, akik „térdet hajtottak a világ előtt”. A tomista filozófus szerint (akinek konzervatív nézeteit a mai Magyarországon is terjesztik egyesek, megzavarva a helyes zsinati „aggiornamentó”-t) a modernizmus csak amolyan szénanátha volt, a II. vatikáni zsinat utáni válság súlyos betegségéhez képest. Persze túlzások a progresszisták részéről is voltak: H. Küng és kontesztáló követői a fürdővízzel együtt a gyereket is kiöntik.

A *szekularizációt* (ami a vallás és a modern társadalmak kapcsolatát illeti) Valadier nyomán három fő vonással jellemezhetjük: 1) Jogi-politikai jelenség: az egyházak és az állam szétválása. Ez a szeparáció természetesen más és más a különböző hagyományokkal rendelkező európai országokban. 2) Ehhez kapcsolódik a következő jellegzetesség: a vallás kiszorítása a közéletből, tehát a vallási élet privatizálása. 3) Jóllehet a vallás privatizálása (a vallás „magánügy”) részben politikai eredetű, vagyis éppen az egyház-állam szétválásának „belső” oldala, van egy fontosabb oka is, és ez a szekularizálódási folyamat harmadik jellegzetessége: a tudományos technikai haladás, a tapasztalat és kísérletezés, valamint a racionalizálás következtében azt a szemléletet alakította ki, hogy a bonyolult valóság kikémlésére egyedül az egyre inkább szakosított, az egzakt tudományok alkalmasak; így a vallás „relativizálódik”, elveszíti a jelentőségét a valóság kikémlésében; nem is szólva arról, hogy a teológia mint „tudomány” nem törekedhet arra, hogy a valóság egészét átfogja, amikor a hit fényében értelmezi az emberi létezését. A Galilei-ügyet rehabilitáló II. János Pál a tudós kortársát, Baronius bíborost idézte: „a Szentlélek (Kinyilatkoztatás) nem azt mondja nekünk, hogyan forog az ég, hanem, hogy hogyan juthatunk az égbe (üdvözülhetünk)”. Tehát nem az ég (a világmindenség) mozgását, az asztrofizika rejtélyeit magyarázza.

A szekularizációval tehát együtt jár a valóság területeinek és az emberi tevékenységeknek a racionalizálása, ez viszont magával hozza a valóság egyre árnyaltabb differenciálódását.

Ezzel magyarázható a politikai és vallási szférák szétválása, a vallás kiküszöbölése a közéletből. Mindez nem jár feszültségek és konfliktusok nélkül. Mert egyrészt jogos ugyan az evilági valóságok (tudomány, kultúra, politika) helyes autonómiája, de ha a szekularizáció szekularizmussá lesz – vagyis olyan ideológiává, amely nemcsak „módszertanilag”, hanem abszolút módon kizárja Istent az emberi életből, tagadja a világ függését a Teremtőtől, vagyis teljes evilágiság, ateizmus („Semmi más, csak a föld!”, „Az ember számára az ember a legfőbb Lény!”) – akkor ezt a keresztény nem fogadhatja el. Hasonlóképpen az a szcientizmus is, amely a tudomány nevében tagadja Istent, veti el a vallást, túllépi illetékességi körét.

Szcientizmus, laicizmus és etatizmus: mind a szekularizáció rákosodásának tekinthetők, ezekből ered a szekularizmus ideológiája, amely következetesen ki akarja szorítani, sőt le akarja rombolni a vallásokat. A marxista-leninista harcos ateizmus ennek az ideológiának szélsőséges megnyilatkozása volt. De az ilyen eltévelyedések ellenére is fenn kell tartanunk, hogy a szekularizációnak vannak pozitív vonásai is.

Johann Baptist Metz, Karl Rahner tanítványa és „a világ teológiájának” egyik úttörője, többek között azt hangoztatta, hogy az egyháznak az elnyomott szegények ügyvédjének kell lennie, hozzájárulnia a béke művéhez. Ki kell dolgozni a politikai teológiát, hogy túljussunk a féktelen individualizmuson, amely teológiánkat jellemzi; a jelen társadalomban meg kell fogalmazni az eszkatologikus üzenetet. Mindezt a zsinat másnapján hirdette. Tíz évvel később, *A hit a történelemben és a társadalomban (Mainz 1977) c. könyvében ismét foglalkozik a szekularizációval. Felteszi a kérdést, hogy vajon ez a szekularizáció nem vezet-e a teológiai ész felbomlásához, privatizálásához. Végzetes lenne, ha a hit távol lenne a világból, ha a kereszténység nem gyakorolná kritikai és felszabadító szerepét a történelemben és a társadalomban. Manapság a felvilágosodás által kitermelt „burzsoá” alany privat vallásosságát akarják visszaállítani, tehát a vallást kiszorítani a közéletből. Pedig a modern világ olyan hitet követel, amely reménységet ad neki Krisztus feltámadását hirdetve, előtérbe helyezve a praxist.*

A nácik áldozata, D. Bonhoeffer figyelmeztetését is megszívlelhetjük:

„Az Egyház csak akkor önmaga, ha az emberiségért létezik. Hogy újra elindulhasson, szét kellene osztania minden gazdagságát a szegényeknek és a rászorulóknak. A papságnak egyedül a hívek adományaiból kellene élnie, vagy talán valamiféle profán foglalkozást találnia. Úgy kell a társadalomban szerepet játszania, hogy ne uralkodjék az emberek felett, hanem inkább segítse és szolgálja őket. Meg kell mondania nekik, mi a hivatásuk, vagyis ezt: élni Jézus Krisztusban, másokért élni.”

Egy évtizeddel a kommunizmus bukása után alábbhagyott a harcos (politikai) ateizmus vallásellenes támadása, de most az új vallások és a szekták szaporodása jelent kihívást („nyugaton”) a keresztény egyházaknak. A szekularizáció egyre erősebb lesz: a közéletben, politikában, nemzetközi fórumokon alig veszik figyelembe a vallások, egyházak véleményét (pl. amikor az Európai Unió számára jogi Chartát dolgoztak ki). Szerencsére vége a racionalista illúzióknak, az ideológiáknak; a racionalista optimizmust és a haladás-hitet is megkérdőjelezhetjük a világban tapasztalható rossz, igazságtalanság, elnyomás, szenvedés láttán. Századunkat az emberarcú barbárság jelölte meg: Auschwitz és GULAG (erről legújabban *A kommunizmus fekete könyve közöl megrendítő adatokat*), nemrég a balkáni háború és az afrikai öldöklések... És ne feledjük, hogy Kínában még mindig a kommunizmus van uralmon!

Keresztények a közéletben

Ha az Európa számára készült Charta követeli és részletezi is az emberi jogokat, ki – milyen tekintély – biztosítja majd azok gyakorlati tiszteletben tartását? A keresztényeknek

döntő szerepük lehet, hogy felrázzák a lelkiismereteket, hogy az evangéliumi eredetű szabadság, egyenlőség, testvériség elveit érvényre juttassák országos és nemzetközi szinten, hogy az igazságosság és a szolidaritás megvalósítását segítsék a globalizálódó világban. A keresztényeknek – akik az egyházat alkotják – a kovász szerepét kell betölteniük ma is, a „posztmodern” korban is.

Az egyháznak szekularizált, pluralista, demokratikus társadalomban kell teljesítenie evangelizáló küldetését. Ez egész Európára vonatkozik, jóllehet a volt kommunista országok társadalmi helyzete néhány szempontból sajátos. Demokratikus társadalomban kell megvalósítani a vallásszabadságot; biztosítani kell az egyensúlyt a szükséges közrend fenntartása és a személyes vallási meggyőződés tiszteletben tartása között.

Az állam és a katolikus egyház közötti kapcsolatok újraértékelésére indító tényezők között talán a legfontosabb az Európai Unióba való belépés, ami Magyarország számára is újabb kérdéseket vet fel. Megőrizve kulturális örökségünk sajátosságait kell belépniük az Unióba. A demokrácia és a vallásszabadság kérdéseit is ebbe a távlatba kell helyezniük, túl a globalizáció egyre fokozottabb mértékű megvalósulásán.

Érdemes figyelniük arra, amit II. János Pál pápa mondott 1988. október 11-én Strasbourgan, az Európai Parlamentben, amikor megjelölte a keresztény hit helyét Európa történelmében. (Most, amikor a magyar millenniumra emlékezünk, különösen is megszívleljük ezt a figyelmeztetést!)

A modern Európa a kereszténység humuszából merítette alapját, amelyet sokszor szem elől tévesztettek a kereszténység századai alatt. Ez irányítja alapvetően a közéletet: arról az alapról beszélek, amelyet először Krisztus mondott ki a „császárnak, ami a császáré” és „az Istennek, ami az Istené” megkülönböztetéséről (Mt 2,21).

Amikor azt mondjuk, hogy a vallási közösségre, nem pedig az államra tartozik, hogy irányítsa azt, „ami az Istené”, üdvös korlátot helyezünk az emberek hatalma elé. Ez a korlát pedig a lelkiismeret területén található; itt van szó a végső célokról, a lét végső értelméről, az abszolútumra való nyitottságáról, a soha el nem ért vég felé való törekvésekről, amely ösztönzi erőfeszítéseinket és helyes választásokra indít [...]

Európai történelmünk kiválóan mutatja, hogy „a császáré” és „az Istené” közti határ milyen gyakran elmosódott a két jelentésben. A középkori latin kereszténység Arisztotelész nagy örökségét átvéve elméletileg kidolgozta ugyan az állam természetes fogalmát, mégsem sikerült mindig megmenekülnie attól az integrista kísértéstől, amely a földi közösségből kizárta azokat, akik nem az igaz hitet vallották. A vallási integralizmus, amely nem tesz különbséget a hit és a polgári élet szférája közt, s amely más égtájak alatt még ma is fennáll, összeegyeztethetetlen Európának azzal a szellemével, amelyet a keresztény üzenet alakított ki.

Egyébiránt korunkban érkeztek el hozzánk a legnagyobb veszélyek, amikor valamilyen ideológia vagy uralkodó csoport abszolútizálta magát a társadalmat, megvetve az emberi személy méltóságát és a szabadságot. Ott, ahol az ember nem tisztel olyan nagyságot, amely őt felülmúlja, transzcendálja, félő, hogy kiszolgáltatja magát az önkény és az abszolútumok féktelen hatalmának, amelyek aztán lerombolják őt.

A politikai közösség és az egyház ugyanazoknak az embereknek a személyes és társadalmi hivatását szolgálja, más-más címen. „Annál gyümölcsözőbb lesz szolgálatuk mindenki javára, minél egészségesebben együttműködnek a helyek és korok körülményei szerint.” (GS 76) A zsinat tehát párbeszédet és együttműködést sürget. Hangsúlyozza azt is, hogy az egyház lelki küldetésének megfelelően „reményét nem a világi tekintélytől

felajánlott kiváltságokba veti”; ugyanakkor megköveteli, hogy „mindig és mindenütt legyen meg a joga, hogy igazi szabadságban hirdesse a hitet, előadhassa szociális tanítását, akadálytalanul teljesíthesse hivatását az emberek között, s erkölcsi szempontból ítéletet mondhasson a politikai rendszerre vonatkozó dolgokról is, amennyiben így követelik az emberi személy alapvető jogai vagy a lelkek üdvössége.” (GS 76)

Demokrácia az egyházban

A történelem során többfajta kormányforma volt; úgy tűnik, hogy a helyesen értett és gyakorolt (parlamentáris) demokrácia felel meg leginkább a katolikus egyház szociális tanításának. A demokrácia fogalmán belül meg kell különböztetnünk a társadalmi formációt, a politikai rendszert és egyfajta kultúrátípust, hogy az egyházra is alkalmazhassuk. „Az egyház hozzásegít bennünket ahhoz, hogy az alábbi elvek beépüljenek kultúránkba: az embertárs tisztelete, a szabályok és a jog iránti érzék, az egyenlőség és testvériség elve, az önmagunkról való lemondás a közösség szolgálataért. Az egyház Krisztus alakjában a tekintély gyakorlásának olyan módját állítja elénk, amely a szolgálat és az önátadás jegyében valósul meg, és nem önkény és leigázás által. E tekintetben közeli rokonságot, hasonlóságot fedezhetünk fel evangéliumi erények és demokratikus erények között.” (P. Valadier: „Demokráciát a római katolikus egyházban?” *Mérleg*, 98/2, 144.)

Persze, az egyháznak nemcsak hirdetni, hanem gyakorolnia is kell a „demokratikus” erényeket a saját belső életében, intézményrendszerében. A tekintély gyakorlása ne legyen parancsolgatás „dirigálás”; tekintély és autonómia egymást egészítsék ki. A demokratikus politikai hatalom csak úgy nyerheti el az állampolgárok bizalmát, ha meg tudja indokolni döntéseit, előírásait. Az egyházi hierarchia is úgy lehet hitelre méltó, ha bensőségessé teszi és maga is gyakorolja az általa hirdetett üzenetet, megvilágítva azt, hogy az üzenet „önmagáért beszél”, hogy alapvető és gazdagító a hívő közösség számára.

Az így gyakorolt tekintély (heteronómia) nincs ellene az autonómiának, a helyes értelemben vett szabadságnak, nem kezeli kiskorú gyermekként az állampolgárokat, ill. a hívőket, így nem lesz szó „paternalizmusról” és passzív engedelmeskedésről. Kétségtelen, hogy a katolikus egyház természetéhez tartozik a hierarchikus szerkezet. A zsinat szerint (LG 8) nem szabad szétválasztani a hierarchikus szervezettel ellátott közösséget, a földi egyházat, és a kegyelmi közösséget; az emberi és isteni elemekből álló szent Egyházat a megtestesülés analógiájára egyetlen összetett valóságnak kell tekintenünk. Bár igaz, hogy Krisztus szent és ártatlan volt, az egyház pedig bűnös tagokat is foglal magában, ezért állandó megújulásra, reformra szorul, a bűnbánat zarándokútját járja.

Az egyházban a tekintély a mennyei Atyától származik, Fia, Jézus Krisztus által, az őket egyesítő Szentlélekben. Ezért nem alaptalanul nevezik „atyának” a papot, aki Isten nevében „én”-t mond pl. a bűnök feloldozásakor. Kétségtelenül az „atyaság” nem származhat a demokráciától. Itt fiúi függésről és szabad engedelmeségről van szó, ami a társadalmi szerződésekben nem létezik. Az apostoli folytonosság révén az „atyák”, püspökök megkapják a lelki tekintélyt: tehát a hitben atyák lesznek és Krisztus nevében, a Szentlélek erejében a tanítványok/hívek körében atyaként viselkednek.

Párbeszéd a pluralista társadalomban

Végső elemzésben a lelkiismeret szava a legfőbb tekintély, a kötelező norma az ember számára, minden ember, nemcsak a hívő számára. Isten közvetlenül szól a lelkiismerethez. A zsinat (GS 16) hangsúlyozza a lelkiismeret méltóságát: „Az ember lelkiismeret mélyén egy olyan törvényt fedez föl, amelyet nem ő ad önmagának, hanem engedelmességgel tartozik iránta, s e törvény hangja – mely mindig arra szólítja, hogy szeresse és tegye a jót és kerülje a

rosszat – a kellő pillanatban fölhangzik szívében: ezt tedd, amazt kerüld [...] A keresztényeket a lelkiismerethez való hűség összeköti a többi emberrel az igazság keresésében, s az egyén és a társadalom életében fölmerülő számtalan erkölcsi kérdés igazi megoldásának megtalálásában...”

Természetesen a lelkiismeretet helyesen kell nevelni; az igazi szabadság nem szabadosság: nem jelenti az erkölcsi normáktól való függetlenséget. E normákat nem „demokratikus” szavazással határozzák meg.

Tény az, hogy ha nincs abszolút támpont, nagyon nehéz a szekularizált és pluralista társadalomban egy bizonyos *minimális erkölcsi konszenzust találni. Talán a különféle nyilatkozatokban és chartákban elfogadott emberi jogok lehetnek támpontok a konszenzus-keresésben. (Lásd erről két tanulmányomat Napfogyatkozás című könyvemben, 358–394 old.).*

Az értékek keresése, amely oly drámaivá vált korunkban, a hívő számára azt jelenti, hogy az emberek lelkiismeretük mélyén, öntudatlanul is kapcsolatba kerülnek Istennel, hiszen az Igazságot keresik. Az egyház tudja, hogy az értékeket kereső embert „tudtán kívül is mintegy az Isten keze vezérli, azé az Istené, aki a mindenséget létben tartja, ő teszi a dolgokat azzá, amik” (GS 36). *Azt vallja az egyház, hogy a „Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a hűsvét titkában részesedjék”, hiszen minden jó szándékú ember szívében „láthatatlan módon működik a kegyelem” (GS 22).*

A keresztények keresik a párbeszédet minden emberrel, hívőkkel és nem hívőkkel egyaránt, magukévá téve az emberek örömet és reményét, szomorúságát és gondját (vö. GS 1). A párbeszéd alapja maga az ember (vö. GS 12), a maga egységében és teljességében, aki test és lélek, akinek szíve és lelkiismerete, értelme és akarata van (GS 3), aki Isten képmása és Istennel való életközösségre hivatott Krisztusban (GS I. rész, 1. fejezet).

A keresztények és nem hívők között az egyetértés és az együttműködés akkor válik lehetővé, amikor közösen elismerik az emberi személy méltóságát, a társadalmi igazságosságot, a személyes szabadság és szolidaritás, az életminőség, valamint a népek közötti béke és kiengesztelődés, az elnyomott és szegény országok megsegítése, a kisebbségek jogai és a nemzeti kultúrák védelme értékeit, illetve az orvosi etika és környezetvédelem bizonyos követelményeit. Az emberi jogok védelmében a párbeszéd és az együttműködés az egyén és a társadalom javára válik.

Ugyanakkor a keresztény tudja, hogy – éppen az antropológiai és teológiai horizontok különbözősége, valamint a fogalmak (eszmények) bizonyos kétértelműsége miatt – mindig lesznek bizonyos eltérések a gyakorlatban. Így az igazságosság és a béke felfogásában más lesz annak az álláspontja, aki elfogadja a demokratikus értékeket, mint azé, aki bizonyos forradalmi célok megvalósításáért minden (még erkölcstelen) eszköz használatát is jogosultnak tartja. A párbeszédben mindig tisztázni kell a használt fogalmakat, azok tartalmát. Vannak olyan helyzetek, ahol a párbeszéd kétértelmű vagy egyenesen lehetetlen: ahol hiányzik az egyik (hívő) fél szabadsága és egyenlő esélye.

Minden erkölcsös eszközt fel kell használnunk, hogy építsük a „szeretet civilizációját”.

A kereszténység és más vallások

Az ezredfordulóra Európát is elárasztják a Keletről vagy máshonnan (Afrikából és Amerikából) beáramló új vallások és szekták. A kereszténység mivolta, sajátossága is veszélybe kerül egy bizonyos szinkretizmus és vallási relativizmus miatt. Ez a helyzet indokolta a Hittani Kongregáció sokat bírált *Dominus Iesus* kezdetű dokumentumát, amely bizonyos tendenciákra, veszélyekre kívánta felhívni a figyelmet, még ha egyháztani szempontból kifogásolható is hangsúlyeltolódása (ez az ökumenizmus kárára lehet). (Vö. *Távlatok* 50. szám)

A (nem keresztény) vallások és a kereszténység viszonyával foglalkozott a II. vatikáni zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozata. A 2. pontban ezt olvassuk: „A katolikus Egyház semmit sem utasít el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent. [...] De szüntelenül hirdeti és hirdetni is kell Krisztust, aki »az út, az igazság és az élet« (Jn 14,6), akiben az emberek megtalálják a vallásos élet teljességét, akiben Isten mindeneket kiengesztelt önmagával (vö. 2Kor 5,18–19).”

Valójában azonban (nem számítva *LG* 16 és *GS* 22 fontos kijelentéseit) a zsinat nem dolgozta ki a vallások teológiáját. Ez most van folyamatban. (Vö. Hans Waldenfels S. J. *Stimmen der Zeit*ben megjelent, „A vallások teológiája” című cikkének magyar fordítását a *Mérleg* 1999/3. számában, 263kk.) A jezsuita szerző hivatkozik arra, hogy a Nemzetközi Teológiai Bizottság 1996-ban kiadott egy dokumentumot a kereszténység és a vallások témájáról; ez némileg aktualizálja a zsinati tanítást. Sajnos, ezt a dokumentumot nemigen veszik figyelembe az úgynevezett kontextuális teológiák, amelyek interdiszciplináris módon, különféle módszerekkel, szociológiai, kulturális antropológiai, vallástudományi elemzésekkel szólnak a problémáról, gyakran felejtve a kinyilatkoztatást, a Szentírást és az egyházi tanítást. Ahogy egy idézett szerző, G. Sauter megállapította: „az ilyen kontextuális teológiák annak a veszélynek vannak kitéve, hogy a kontextualizálás által megszűnik a teológia alapvető szövege, a visszacsatolás Istennek Jézus Krisztusban kinyilvánított szavához.” (i. h. 265.)

Az alapprobléma ma a Krisztus-központúság értékelésére, illetve a keresztény sajátosság meghatározására irányul. Waldenfels három olyan szerzőre utal, akik a szisztematikus teológiába igyekeznek beágyazni a problémát: Bertram Stubenrauch trieri dogmatikus dolgozata (Dialogikus dogma), Gisbert Greshake trinitárius teológiai kísérlete és Eugen Biser bevezetése a kereszténységbe. „A három említett műben egybehangzóan a krisztológiáé a központi szerep, éspedig olyan krisztológiáé, amelyik – a római dokumentum nyelvhasználatával élve – „normatív”.

A továbbiakra nézve aztán figyelembe veendő, hogy időközben létrejöttek olyan teológiák is, amelyek úgy vélik, beléphetnek a vallásközi párbeszédbe egy nem normatív, illetve csupán viszonylagosan normatív krisztológiával is.” (269)

Waldenfels azt tartja, hogy a vallások keresztény teológiájának a keresztény identitásból kiindulva kell megközelíteni a többi vallást. Ez nem zárja ki azt, hogy felfedezünk párhuzamosságokat és kereszteződési pontokat, illetve hogy más vallásoktól tanuljunk és magunk megváltozzunk.

Keresztény szemszögből ezért a következőkről van szó: senki sem lehet úgy keresztény, hogy figyelmen kívül hagyja Jézus Krisztus személyét. Következésképp a Krisztus-központúság sem oldható fel vagy szüntethető meg egy isten- vagy megváltás-központúságra való irányultságban, amelyben Jézus Krisztus csupán utólagos szerepet játszik. Jézus központi közvetítő helyzetét akkor persze nem szabadna kizárólag biblikus és tanítóhivatali pozitívizmussal megalapozni, ahogy ezt, sajnos, a (fentebb említett) római dokumentum teszi (vö. 32–38). Azt a tényt azonban, hogy a keresztények tanulékonyak, szerencsére megmutatja a római dokumentumnak az a beállítottsága, ahogyan az egyházközpontúságot, valamint azt az évszázadok óta hangoztatott tantételt kezeli, amely szerint »extra ecclesiam nulla salus«, azaz »az egyházon kívül nincs üdvösség« (64–70). Ezt a sokak számára megbotránkoztató mondatot végül újraértelmezi az »extra Christum nulla salus«, azaz »Krisztuson kívül nincs üdvösség« értelemben. (273)

Időközben megjelent a *Dominus Iesus*, a Hittani Kongregáció nyilatkozata Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetememesen üdvözítő voltáról. Mindaz, amit Jézus Krisztus egyetememes és egyetlen üdvözítő szerepéről mond – szerencsére idézve a *Gaudium et spes*

nagyon fontos 22. pontját is – vitathatatlan. Lényegében ezeket már elmondta II. János Pál *Redemptoris missio* kezdetű enciklikájában (itt történik is hivatkozás rá: 28–29. pontok): „Minden, amit a Lélek az emberek szívében, a népek történetében, a kultúrákban és vallásokban cselekszik, előkészítése az Evangélium befogadásának; lehetetlen, hogy ne legyen szoros kapcsolatban Krisztussal, a Lélek erejében testté lett Igével, hogy »mint tökéletes ember, mindenkit üdvözítsen és a mindenséget összefoglalja.«” (DI 12. pont.)

Vitatottabb ökumenikus szempontból a *Dominus Iesus IV. része*: „Az Egyház egyetlensége és egysége”. Ez sem hoz mást, mint a II. vatikáni zsinat egyháztana, de a beállítás, a hangsúly, a nem szerencsés szerkesztés miatt méltán váltott ki ellenkezést, kritikát. Ezzel a kérdéssel itt most nem foglalkozom. (Lásd még a *Távlatok* 44. számának néhány tanulmányát „Jézus – egyetlen Üdvözítő” témakörrel.)

A kereszténység jövője

A véget ért század második felében – a zsinat utáni válság idején – a katolicizmus felbomlásáról, a kereszténység, sőt a vallás eltűnéséről beszéltek a borúlátók. Csakugyan, a szekularizmussá alakuló szekularizáció, elvilágiasodás következtében egyre többen elszakadnak az egyháztól, a vallásgyakorlat egyre alábbhagy, a templomok kiürülnek. (Itt mindig Európára, „Nyugatra” gondolok.) Szociológusok statisztikákkal szolgálnak mindezek illusztrálására. De anélkül, hogy ezt a tényt tagadnánk, fel szeretném hívni a figyelmet arra, hogy itt nem pusztán a megkereszteltek és vallásgyakorlók statisztikájáról van szó.

Különben is, az utolsó évtizedben az új vallások és ezoterikus gyakorlatok, a *New Age*-féle gnosztikus ideológiák és a szekták szaporodása azt jelzi, hogy a vallás igénye tovább él, a történeti egyházakat elhagyva az emberek (főleg a fiatalok) valamiféle valláspótlékot keresnek. „Napjainkban sokféle találkozunk a hatvanas-hetvenes évek progresszív gyermekeivel, akik annak idején a vallás gyors és végérvényes eltűnését várták, most viszont egyik-másik guru odaadó híveként bukkannak fel ismét, netán síta misztikában mélyednek el vagy sámánista praktikákat űznek” – állapítja meg Luís Duch OSB (*Mérleg*, 1992, 142.). Majd később (143.) Jacob Taubes berlini filozófiaprofesszort idézi: „ha az eszkatológia, az utópikus álom és az emberibb jövő reménye válságba kerül, akkor az apokaliptika tör felszínre, a szorongás és a zürzavar klímája uralkodik el, s felrémlik a teljes pusztulás lehetősége – mintha a wagneri »istenek alkonya« köszöntene be. Csakhogy – fűzi hozzá Taubes – az emberi lény nem élhet hosszabb ideig apokaliptikus légkörben, a végleg lezárult jövő tudatában anélkül, hogy meg ne nyílják valamiféle »azon túli« jobb világ felé. Épp ezért a teljes megsemmisülés apokaliptikus látomásával szemben a gnózis merül fel hatékony ellenszerként. Jelenleg gnosztikus éghajlat alatt élünk, legalábbis egyfajta neosztoicizmus állapotában, amelynek fő ismertető jegye az egyén befelé fordulása, s következésképpen a közügyektől való elfordulása.”

Ennek a magatartásnak van hátránya és előnye. Hátránya az, hogy a világtól való elmenekülés – befelé – elfordítja a keresztényeket evilági feladataik teljesítésétől. Mert a krisztusi üzenetnek kovászként kell áthatnia a világot, prófétai és kritikus szerepet kell játszania; az üzenetnek ugyanis szervesen hozzátartozik a történelmi, társadalmi és politikai hatóerő. Jó, hogy szétvált a lelki és az evilági hatalom, hogy az egyházak képviselői nem űznek pártpolitikát, de a keresztény világiaknak igenis jelen kell lenniök a közéletben, a politikában és a parlamentben is. Nem „keresztény kurzusról” van szó, amely Prohászka szerint csak program volt a kereszténységről, de képviselői nem voltak hiteles keresztények. Ha az író, a tudós, a politikus hitelesen keresztény, ez a tény szakmájában vagy hivatalában (hivatásában) az evangélium szellemében történő döntésekre és elkötelezettségekre serkenti.

De a befelé fordulásnak, a misztika felé történő tájékozódásnak nagy előnye is van. Karl Rahner a zsinat utáni években kijelentette: „a jövő kereszténye vagy misztikus lesz, vagy

egyáltalán nem lesz”. Rahner már akkor diaszpórákereszténységről beszélt: a szekularizációval a keresztények szórványt alkotnak a társadalomban. De ha nem tudjuk a felszínen kiterjeszteni a kereszténységet, elmélyíthetjük azt: minden öntudatos Krisztus-hívó egymaga is a kereszténységet képviselheti a szekularizált társadalomban. A mennyiség helyett a „minőség forradalma” kerül előtérbe.

Az idézett rahneri kijelentéshez J. Ratzinger (*A föld sója*, Bp. 1997, 217) a következő kommentárt fűzi:

Ilyen nagy kijelentéseket én nem tennék, hiszen az ember mindig ugyanaz marad. Egyformán gyöngék maradunk, tehát nem lesz mindegyikünkéből misztikus. De az igaz, hogy a kereszténység kihalásra volna ítélve, ha nem tapasztalnánk meg valamit az elmélyülésből, melyben a hit a személy mélyére hatol, ott tartást ad és megvilágosít. A pusztá akció és intellektuális konstrukció nem elegendő. Nagyon fontos az egyszerűsége, a bensőségessége, a valóság racionalitás fölötti és azon kívüli tudomásulvétele.” És később még: „Épp a számbelileg lecsökkent kereszténység korszaka képes tudatosabb kereszténység eleveenségét fölmutatni. Ennyiben valóban a keresztény kor új távlata előtt állunk. Itt nem mernék időbeli jóslásokba bocsátkozni, hogy ez lassan vagy gyorsan történik-e, de aláhúzom: a kereszténységben mindig van új kezdet.” [...] Akikre szükségünk van, azok olyan emberek, akiket a kereszténység belülről fogott meg, akik a kereszténységet boldogságként és reményként élnek, s ezáltal szerető emberekké válnak, és őket nevezük később szenteknek.

Eddig jórészt általában a kereszténységről beszéltünk. De mi a helyzet a *katolikus egyházban* az ezredfordulón, az úgynevezett posztmodern korba való átmenet idején? Néhány megjegyzést teszek itt Paul Valadier S. J. legújabb könyve nyomán (*Un christianisme d'avenir*, Seuil, Párizs 1999, 207kk.)

Alig tagadható, hogy a II. vatikáni zsinat gyümölcsei nem hozták meg a várt eredményeket. Nemcsak az intézményes lassúság akadályozta ezt (hozzátennem: a volt kommunista országok helyzete sajátságos volt, kedvezett a konzervativizmusnak), hanem egyes csoportok szándékkal akadályozták a zsinati „nyitást”. A zsinati egyháztan (kollegialitás, világiak szerepe...) és a dialógus (ökumenikus és vallásközi párbeszéd) szépen kezdett érvényesülni, kibontakozni, később viszont mintha megtorpant volna – különböző okokból. Igazában arra van szükség, hogy a hierarchia hűséges maradjon a helyesen értelmezett zsinati egyháztanhoz, általában az „aggiornamento” programjához.

A túlzott (római) centralizálás nem vezet el a nagyobb egységhez és egyházfegyelemhez, hanem ellenkezőleg a tehetetlenséghez, a római hivatalok önkényes funkcionálásához: a pápa és a püspökök között egy harmadik hatalom alakul ki, így megakadályozzák (tekintélyi alapon) a helyi egyházak kezdeményezéseit, amelyeket mindig gyanakvón figyelnek és igyekeznek „gyámság” alá vonni. Nincs szükség sem forradalomra, sem III. vatikáni zsinatra, hanem egyszerűen meg kell tartani azt, amit a Tanítóhivatal is hirdet: a kollegialitást és a szubszidiaritást, figyelve az Isten népe körében működő Lélekre. Nem pusztán a római kúriáról van szó, hanem az egész egyházi stílusról: több kölcsönös bizalomra van szükség a központ és a helyi egyházak kapcsolatában. A félelem félelmet szül, a bizalom bizalmat gerjeszt. Igenis, bizonyos demokratikus elemeket be lehet vezetni a „monarchikus”, hierarchikus katolikus egyházba. Amit II. János Pál pápa ír a *Centesimus annus*ban (44. paragrafus) a társadalomról, az egyházban is alkalmazni lehetne – hangsúlyozza P. Valadier, idézve a körlevél szövegét: „(A *Rerum novarum* által kifejtett) három – törvényhozói, végrehajtói és bírói – hatalmi ágon alapuló társadalmi szerződés, ami abban az időben az egyház tanításában újdonságot jelentett, ... az ember társas természetéről alkotott realista

felfogást tükröz”, következésképpen „kívánatos, hogy *minden hatalmat* (Valadier aláhúzása) ugyanazt a célt szolgáló más hivatalokkal és hatóságokkal ellensúlyozzanak.”

A „jogállamnak” ezt az elvét lehetne alkalmazni az egyházban is, hogy a hatalom koncentrációjában elejét vegyék a visszaéléseknek, kiküszöbölve azt, hogy az „emberek önkényes akaratát” a törvény fölé rendeljék. A pápaságot sem lehet azonosítani az abszolút monarchiával. Róma püspökének a szeretetben és a szolgálatban kell élni. A püspöki kinevezéseknél figyelembe kellene venni a közösség véleményét, nem pedig adminisztratív módon kijelölni a leendő főpásztorokat. Itt sincs szükség forradalomra, hanem a régi hagyomány felélesztésére. Ezzel kapcsolatban Mgr Quinn emlékeztetett az egyházi Törvénykönyv 119/3. kánonjára: „ami pedig mindenkit egyénileg érint, azt mindenkinek jóvá kell hagynia.”

Persze, az ilyen elvek gyakorlati megvalósítása sok nehézségbe ütközik a megcsontosodott szokások miatt. A klerikális mentalitás még mindig érvényesül, főleg a világiak felelőssége, apostoli bevonása területén. Talán a volt kommunista országokban erősebb ez a klerikalizmus, mint Nyugat-Európában. Idestova egy évszázada lesz, hogy Prohászka Ottokár (az 1907-es *Modern katolicizmusban*) felhívta a figyelmet e klerikalizmus káros voltára, ti. amikor a világi híveket másodrendű egyháztagnak tekintik. P. Valadier is sürgeti – többek között – a világi keresztények alaposabb biblikus-teológiai képzését, felkészítését az apostoli munkára. Számos szép kezdeményezés valósult meg ezen a téren Magyarországon is (kezdve a teológia levelező tagozatától), de még sok a teendő ebből a szempontból is. Nem is szólva a szeminaristák, a papság alapos képzéséről, amit szintén annyira sürgetett Prohászka a század elején. Ma már nem az ÁEH határozza meg, kit lehet külföldi képzésre küldeni; a püspököknek gondoskodniuk kell a szemináriumi tanárok pótlásáról, alapos képzést biztosítva a leendő professzoroknak, ha már szaporították a szemináriumokat, ahelyett, hogy kellőképpen összevonták volna a papnevelést/képzést.

Az egyházon belüli problémákra utalva természetesen nem feledhetjük a szekularizált és pluralista világgal való kapcsolatot, párbeszédet, a jelenlétet a világban, ahol Krisztust kell képviselnünk, új evangelizálást kell kibontakoztatnunk, beleértve azt, amit gyakran hangoztatok (talán a kifejezés nem szerencsés): az *előevangelizálást* a médiumokon keresztül. El kell érünk azokat is, akik nem járnak templomba, katekézisre, akik nincsenek megkeresztelve és talán nem hívőknek tartják magukat, de keresik az igazságot, keresik Istent is, aki értelmet ad az életnek és Krisztusában az örök élet reményét.

II. János Pál pápa 1991. augusztus 17-én, a kultúra képviselőihez szólva Budapesten többek között ezeket mondta:

Az ember Isten képmására teremtett lény. Valamennyien az O eleven ikonjai vagyunk, aki forrásunk és végső célunk. Azok, akik a hittől megvilágosítva fölfedezik önmagukban és testvéreikben ennek az ikonnak vonásait, áthatóbb és egyetemesebb szemléletet alakíthatnak ki az emberi személyekről és a környező világról. Ennek tudatában, alázatosan hálát adva Istennek, egyesíteniük kell erejüket minden jóakarátú ember erőfeszítésével, hogy felajánlják az emberiségnek a hitükből származó fényt. Ráébreszthetik testvéreiket arra, hogy mindenfajta immanentizmus, amely hiányos képet nyújt az emberről, megfosztja őt attól a transzcendens dimenziótól, amely egyedül képes megmenteni a végső megsemmisüléstől. Az emberi személynek sajátos méltósága van, mivel örök hivatással rendelkezik. Az ember létének és távlatainak egyoldalú szemlélete ellentétes az igazi humanizmussal.

Augusztus 18-án pedig, a debreceni ökumenikus találkozó alkalmával e figyelemre méltó felhívást intézte a Krisztus-hívőkhöz:

Európa új arculata nehéz vajúadások árán születik meg szemünk előtt. A magyar nemzet azt kutatja, hogyan határozza meg céljait a Közép- és Kelet-Európában bekövetkezett óriási változások után. Mint keresztények a legjobb szolgálatot most azzal tehetjük, hogy újból közösen teszünk tanúságot azokról a keresztény értékekről, amelyek Európa és Magyarország alapjait megvetették. Ezek az értékek nem véletlen ötletekből vagy önkényes egyezségekből születtek, hanem az ember misztériumára való reflexióból, amelyre az emberi személy elidegeníthetetlen méltósága világított rá. Ez pedig abból származik, hogy Isten a saját hasonlatosságára teremtette-e és újjáteremtette az embert. Ez a méltóság teljes igazságában és gazdagságában a megtestesült Igében, az egyszülött Fiúban jelenik meg. Nem lehet tartós békére, igazságosságra és az egyének s a népek közti szolidaritásra épülő Európát létrehozni Jézus Krisztus és Evangéliuma nélkül, amely „Isten üdvösségét hozó ereje” (Róm 1,16). Európának többnek kell lennie, mint közös megegyezéssel elfogadott érdekközösségnek. Népei igazában arra kaptak közös hivatást, hogy Krisztusban Isten gyermekeinek egyetlen nagy családját alkossák.

(2000. karácsony)

I. Isten útjain

Az emmauszi úton

»Maradj velünk, kérték, mert esteledik és már lemenőben van a nap.« Betért tehát, hogy velük maradjon. Mikor asztalhoz ültek, kenyeret vett kezébe, megáldotta, megtörte és odanyújtotta nekik. Erre megnyílt szemük és fölismerték. De ő eltűnt előlük. »Ugye lángolt a szívünk, mondták egymásnak, mikor útközben beszélt hozzánk és kifejtette az Írásokat?«

(Lk 24,29–32)

A hívők ismerik Lukács 24. fejezetének örökszép epizódját, amely az emmauszi tanítványok történetét mondja el. A feltámadt Krisztus mint ismeretlen útitárs a kiábrándult két tanítvány mellé szegődik, és megvilágítja nekik a Messiás küldetését, akinek szenvednie kellett, a kereszten át kellett bemennie a feltámadás dicsőségébe. Az Ige és az Eucharisztia áll ma is Isten vándorló népe, a Krisztus-hívők életének középpontjában, miközben az örök haza felé zarándokolnak. Az emmauszi elbeszélés mindenkor Isten- és Krisztus-keresőinek, az élet értelme keresőinek paradigmája.

„A hit *út*. Krisztus azt mondja, hogy Ő az Út. Az utat nem futjuk be egycsapásra. A hit, miként minden élet, haladás, kibontakozás. [...] Amikor Jézus az evangéliumban elismeréssel nyilatkozik egyesek hitéről, nem akarja azt mondani, hogy hitük tökéletes. A tökéletes hit az lesz, amely majd odaát eltűnik a szeretetben...” (Pierre Ganne S. J.).

Az ember *úton* van: *Homo Viator*. Ugyanígy az Egyház is vándorló Egyház, ahogy a II. vatikáni zsinat tanítja (LG8): Isten újszövetségi népe „vándorolva járja útjait, a világ üldözi, Isten vigasztalja; az Úr keresztjét és halálát hirdeti, amíg Ő el nem jön (1Kor 11,26). Megerősíti a feltámadott Úr ereje, hogy külső-belső bajait és nehézségeit türelemmel és szeretettel legyőzze, és a valóságnak homályos képével ugyan, mégis hűségesen kinyilvánítsa a világban Ura misztériumát, amíg végül is az meg nem mutatkozik teljes világosságában.”

A fő cél az, hogy életutunkon találkozunk a feltámadt Krisztussal: hogy az írásokat tanulmányozva felismerjük, hogy ő a Messiás, az Isten Fia, és hogy a belé vetett *hit által életünk legyen* (Jn 20,31). Mert Jézus Krisztus nemcsak tanulmányunk tárgya (az ateista vallástörténész is tanulmányozhatja a Jézus-jelenséget, miként más vallásokat), hanem a hit által Életünk és Üdvösségünk.

*

Filozófiák és világnézetek, vallási hiedelmek és mítoszok keresik évezredek óta a választ a létezés végső értelmére, keresik az üdvösséget, az örök életet. *A kereszténység* úgy mutatkozik be, mint *végleges válasz* az emberi kérdésre, értelemkeresésre. Kereszténynek lenni annyi, mint hinni abban a válaszban, amelyet Isten Jézus Krisztusban ad az alapvető kérdésre, amely a létezés céljára, végső értelmére vonatkozik. Hitünk az abszurd (értelmetlenség) ellenségeivé tesz bennünket, bár nagyon sok az értelmetlenség is ebben a világban. Elvetjük Sartre végkövetkeztetését: „Abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk.” Az értelem (jelentés) tanúi vagyunk. Ha a külső világ dolgai és eseményei

(rossz, szenvedés) abszurdaknak vagy értelmetleneknek tűnnek, feladatunk az, hogy mi adjunk nekik értelmet a hitben. Látjuk majd, hogy egy bizonyos értelemben mi teremtjük az értelmet.

A hit mindig magában hordja az önkritikát, saját magát tisztítja. Az éleslátás és a kétely nem ellenkezik a hittel. A hívő „vak” hite éppúgy elvetendő, mint az ateista „dogmatizmusa”. A keresés kételyekkel, kérdéssel, esetleg a tévedés kockázatával jár. Az úton előre kell menni, vállalva bizonyos kockázatokat. A közömbös nemtörődömség nem méltó a gondolkodó emberhez. Egyébként az is választ, aki nem akar választani. De senkit sem ítélünk meg: végső soron senkiről sem tudhatjuk, hogy közömbös vagy hitetlen-e, illetve, hogy mennyiben felelős azért, hogy eddig és nem tovább jutott az Igazság felfedezésében. Egyedül Isten lát a szívekbe.

Alapelvünket így fogalmazhatjuk meg François Varillon francia jezsuitával: „*Ha valaki, bizonyosságai jelenlegi helyzetében, valóban teljes tisztességgel reflektált a vallásra és úgy látja, hogy nem tud hinni, arra nemcsak hogy nem vethetünk követ, hanem ezt kell mondanunk neki: igaza van. Az embernek nincs joga azt állítania, amit az Egyház állít, ha lelkiismeretében nem látja a kötelezettséget, hogy azt állítsa*”. És Varillon még hozzáfűzi: „Szent Tamás (aki mégiscsak az egyik legfőbb tekintély az Egyház teológiai hagyományában) bátran kijelenti: Hinni Krisztusban, ez önmagában véve jó dolog, de erkölcsi vétek az, ha valaki úgy hisz Krisztusban, hogy esze (= lelkiismerete) ezt rossz tetteknek minősíti; mindenki köteles engedelmeskedni lelkiismeretének, még ha ez téves is (vö. *S. Th. I.II., 19,5*). Természetesen, feltételezzük, hogy a tévedés nem szándékos, mégcsak közvetve, hanyagság révén sem.”

Vagyis az embernek keresnie kell az igazságot minden erejével, nevelnie kell lelkiismeretét, késznek kell lennie mindig arra, hogy elfogadja a teljesebb igazságot, ha azt felismeri, még ha áldozatba kerül is. Ilyen feltételekkel a végső norma mindig a személyes lelkiismeret. A lényeges az, hogy ne vétkezzünk a belső Fény ellen... De ezt a Fényt nem birtokoljuk rögtön. Aki megteszi az igazságot, az jut el a (teljes) fényre (vö. Jn 3,21).

*

Az alapvető kérdés számomra és számodra ez: *Kicsoda Jézus Krisztus?* Kinek tartom (hiszem) Őt, kinek tartod Őt? A kérdést tulajdonképpen Ő intézi hozzánk, mint egykor Fülöp Cezaréájában Péterhez és az apostolokhoz (Mt 16,13–20). Válaszolnunk kell, vagyis állást kell foglalnunk Krisztus mellett (vagy esetleg ellene). Pozitív válaszunk hitvallásunk, amely egész életünket elkötelezi: „Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia.” Ha Jézus Krisztus nem Úr, nem Isten Fia a szó szoros értelmében, úgy ahogy már az ősegyház megvallotta, akkor hiábavaló a hitünk, mert nincs szabadulás, nem vagyunk megváltva. Ha a názáreti Jézus csak ember, egy a próféták közül, vagy az „emberiség” és az „emberiesség” megtestesítője, szimbóluma, ahogy Marx egyik előfutára, Feuerbach hirdette, akkor megelégedhetünk az ateista humanizmussal.

Meg kell mutatnunk a „gyanú mesterei”, Marx, Nietzsche és Freud kritikáival szemben, hogy az istenhit nem illúzió, még ha joggal leplezték is le a hitek és vallások eltorzulásait. Igaz, hogy az ember gyakran isteneket teremt magának, vágyait és félelmeit vetíti ki, vagy – ahogy ugyancsak Feuerbach állította – saját, legjobb tulajdonságait ruházza rá istenére. De ez az isten nem az élő Isten, hanem bálvány; és éppen az élő Isten kinyilatkoztatása az istenek alkonya. Amint Istent felismeri, titkát elmélyíti, az ember önmagát is megismeri igazságban, hiszen Istenhez teremtett lény: „Magadhoz (*ad te*) teremtettél minket, és nyugtalan a szívünk, amíg meg nem nyugszik Tebenned.” Ágoston a *Vallomások* elején örök igazságot fejezett ki. Ezt valamiképpen még a hitetlen Sartre is elismerte *A Lét és a Semmi c.* könyve végén (amelyet egyébként élete végén megtagadott): Az ember a végtelenre vágyik, isten akar lenni;

de mivel „Isten” eszméje ellentmondásos, ez a vágy hasztalan, az ember: „*passion inutile*”, hiábavaló szenvedély-szenvedés! Vele szemben állítjuk: Nem hiábavaló a „megistenülés vágya”: ezt Jézus Krisztus nemcsak kinyilatkoztatta, hanem ő maga lett az Út Istenhez; általa, vele és benne – Lelke által – Isten gyermekei és az isteni élet részesei lehetünk.

Életünk fény és árny váltakozása; kétkedés és reménység, hit és kiábrándulás váltakoznak. Mert nem értjük Isten útjait és gondolatait, nem értjük, miért *így* – a keresztesztelensége által – akarta Isten üdvözíteni a világot. A hatalom hamis istene tart minket is fogva, mert nem hisszük, hogy Isten Szeretet, nem hiszünk Isten alázatában és szenvedésében. Abban az Istenben, aki Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta magát. Ha megnövekszenek az árnyak a szenvedés és sötétség miatt, vagy ha esteledik, mert életünk napja hanyatlóban, kérjük Emmanuelt: Maradj velünk, légy útítársunk, tanítónk! Légy világosságunk és erőnk az írásokkal és az Eucharisziával! Hogy, szívünk tüzét felszítva, kortársaink előtt tanúságot tehesünk küzdelmesen megélt hitünk örömről: „Az Úr valóban feltámadt!”

A hit kinyilvánítja, hogy kicsoda Jézus Krisztus és milyen viszonyban van Istennel, vagyis kinyilatkoztatja Isten benső valóját, ugyanakkor kinyilatkoztatja azt, hogy ki vagyok és mire hívtam: azt, hogy Isten örök szeretettel szeretett, magához rendelt, felajánlotta az üdvösséget, az örök életet. Isten hatalma tehát az ember lehetősége: az ember *capax Dei*, képes Istenre, mivel az ő képmása (*imag Dei*) és mivel fiú a Fiúban. A Krisztushoz való eleven kapcsolatban, a hit élete révén, reménységem nem lesz illúzió. Jézus Krisztus által, „a hit segítségével, utunk nyílt a kegyelemhez, amelyben élünk és dicsekszünk is Isten (fiai) dicsőségének reménységével. [...] A remény pedig nem csal meg, mert Isten szeretete kiáradt szívünkbe a ránk árasztott Szentlélek által...” (Róm 5,2–5)

A zsinat egyháza párbeszédet kezdett a világgal: nem hívőkkel, más vallásúakkal, más keresztényekkel. A párbeszéd feltétele a szabadság, tehát az, hogy szabadon kifejezhetem véleményemet, és a másik ugyanígy szabadon vallja világnézetét, hitét. A vallási türelem nem jelent relativizmust (minden vallás egyformán igaz!). Vallhatom – vallanom kell –, hogy a kereszténység az egyedüli igaz vallás, mert – hitünk szerint – Jézus Krisztus az Igazság, és *minden Hozzá van rendelve*, anélkül, hogy „türelmetlenül” elítélném a másikat és másképp hívőt, vagy éppen megégetném az „eretneket”! A fanatikus prozeliták éppúgy téves úton járnak, mint a szkeptikus relativisták. Megfér tehát egymással – ezért folytathatunk párbeszédet – az egyetlen igaz hit megvallásának öntudata és mások véleményének, hitének tisztelete.

A zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciója (22. pont) így fogalmazza meg a fentieket: „Mivel Krisztus mindenkiért meghalt és mivel az embernek valójában csak egy hivatása van – mégpedig az isteni –, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a Húsvét titkában részesedjék...” Vagyis Jézus Krisztus kinyilatkoztatása és üdvözítő műve *mindenkire* vonatkozik – Isten *mindenkit* az üdvösségre hív Jézus Krisztusban. Ezért mondja a konstitúció ugyanott: „Mindez nemcsak a keresztény hívőre vonatkozik, hanem minden jó szándékú emberre is, akinek szívében láthatatlan módon működik a kegyelem”. A *Gaudium et spes* itt a *Lumen gentium* 16. pontjára utal, amely az egyház és a nem keresztények kapcsolatáról szól. Idézzünk e fontos pontból:

Azok, akik még nem fogadták el az evangéliumot, különféle fokozatokban kapcsolódnak az Isten népéhez. Elsőként az a nép, amely a szövetségeket és az ígéretekot kapta, és amelyből Krisztus test szerint származik (Róm 9,4–5). [...] De azokra is kiterjed az Isten üdvözítő szándéka, akik elismerik a Teremtőt; köztük elsősorban a muzulmánokra. [...] Azoktól sincs távol az igaz Isten, akik homályos képekben keresik az ismeretlen Istent, minthogy ő ad mindennek életet, levegőt és mindent (Csel 17,25–28): az Üdvözítő is azt akarja, hogy minden ember üdvözljön

(1Tim 2,4). Elnyerhetik ugyanis az örök üdvösséget mindazok, akik önhibájukon kívül nem ismerik Krisztus evangéliumát és egyházát, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatása alatt arra törekszenek, hogy teljesítsék akaratát, amelyet lelkiismeretük szavában ismernek fel (vö. Denz 3869–72). Még azoktól sem tagadja meg az isteni Gondviselés az üdvösségre szükséges támogatást, akik önhibájukon kívül nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére, de – éppen nem az isteni kegyelem nélkül – iparkodnak becsületesen élni. Mert ami jó és igaz van náluk, azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az egyház és az Isten adományának tartja; Isten pedig megvilágosít minden egyes embert, hogy végül is élete legyen.

Ilyen optimista a zsinati tanítás, amely – miként a konstitúció további szövegéből kiderül – egyáltalán nem teszi fölöslegessé a missziókat, hanem inkább sürgetővé teszi az evangélizálást, hogy mindenki tévedésmentesen eljusson az igazságra és az üdvösségre: „Úgy dolgozik és imádkozik az egyház, hogy a világ minden nemzete Isten népévé, az Úr testévé és a Szentlélek templomává legyen, és Krisztusban, aki a mindenség feje, megkapjon a világegyetem Teremtője és Atyja minden tiszteletet és dicsőséget” (LG 17).

*

„*És ti kisnek tartotok engem?*” Jézus *nekünk* is felteszi ezt a kérdést *itt és most*. Krisztus teszi fel a kérdést, aki jelen van az Evangéliumokban, az egyházi közösségben, sőt ismeretlenül is a jerikói vagy az emmauszi úton: a bajbajutott embertestvérben segítségünket kéri, vagy megvigasztal és megvilágosít kétségeinkben, csüggedtségünkben. Senki nem válaszolhat helyettem Krisztus kérdésére. És amikor a hitben megadom a választ, kezdem megismerni Istent és önmagamat is. Krisztus kinyilvánítja önmagát és az élő Istent, ugyanakkor kinyilatkoztatja azt is, ki vagyok én, aki válaszlok neki, aki megvallom Őt.

„Menj, *hited* meggyógyított téged!” – mondja gyakran az Evangéliumban. *Hited* gyógyít meg, ment meg, üdvözít, nem általában *a hit*. Mert *az én hitem*, a Hozzá való viszonyom, az én felelős válaszom eredményezi az üdvösséget. A hit tehát önmagát teremti? Igen, egy bizonyos értelemben: önmagát teremti *a kegyelem erejében*. Mint ahogy én adok értelmet az életnek – Krisztus fényében! –, én „teremtem” egy bizonyos értelemben Istentem és örökkévalóságomat is: Istentől függve, az Ő erejében. Isten cselekvővé tesz, felfokozza teremtőképességemet, hogy Tőle függve magam tegyem magammá önmagamat. „*Dieu fait se faire les choses*”, szerette mondani Teilhard.

A hit területén, miként a természetfeletti életben általában, semminek sincs jelentősége, ha nem szabadságból történik. Isten hív, de sohasem kényszerít. A zsarnok-isten, aki rettegésben tart, pokollal fenyegetve hajt igájába, vagy a bűnt rögtön megtorolja, nem Isten, hanem bálvány. A hit – eltérően babonás hiedelmektől, a mágikus vallásosságtól – az árral szemben halad és szabad tett: *igen* a Szeretet-Istennek.

Jézus *Istenhez viszonyítva* kérdezi: Kinek tartasz engem? Vagyis, amikor Őt megvallom, Istent vallom meg: Isten Fia, Üdvözítő, egyetemes Üdvözítő és Isten végleges kinyilatkoztatója. A keresztény hite, miként az apostoloké és a tanítványoké, ezt mondja: „Ettől a názareti Jézustól elvárhatom azt, amit rendesen az Istentől várunk.” Hogy ezt teológiailag hogyan magyarázzuk (tehát pontosan mit jelent Jézus Istenfiúsága, Istensége), az most másodlagos kérdés, az egy későbbi mozzanatban merül fel. A húsvéti-pünkösdi hit lényege az, amit Péter mond a főtanács előtt: „Nincsen üdvösség senki másban, mert nincs más senki az emberek között az ég alatt, akiben üdvözlünk lehetne” (Csel 4,12). Ugyanezt hirdeti a Filippi-levél Krisztus-himnusza: „Jézus nevére hajoljon meg minden térd..., és minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr” (Fil 2,11).

A katolikus tanítás nem áldozza fel az értelmet, de kijelöli annak határait. A hit keresi a megértést, így lesz értelmes hódolattá anélkül, hogy logikai levezetés eredménye volna. Az előzetes megértés érvei eltávolítják az ellenvetéseket, megtisztítják a hitet a hamis hiedelmektől. Tudom, kinek, miért és mit hiszek. De amikor elvezetett a misztériumhoz (*reductio in mysterium*), az értelmes keresés átadja a helyet a hitnek, amely „minőségi ugrás” a kegyelem erejében. Jól kifejezte ezt a mozzanatot André Malraux francia író 1972-ben a francia televízióknak adott nyilatkozatában: „A világ végső értelmének semmi köze a tudományhoz, a logikához: semmi ilyesmihez. A választ vallásnak hívják. Nos, vagy lesz újra vallás – talán a jelenlegi átalakulása, de ez nem lényeges – és akkor lesz új válasz; vagy pedig egyáltalán nem lesz válasz. Ez tarthat egy bizonyos ideig..., de határozott vagyok: az élet értelmének alapvető kérdésére adott válasz csakis vallási formát ölthet.”

*

A feltámadt Krisztus mint ismeretlen útitárs a kiábrándult emmauszi tanítványok mellé szegődik. Amikor elmondják csalódásuk okát – a názáreti Jézus keresztre feszítését és messiáshitük összeomlását –, az Úr az írások magyarázatával rávezeti őket a helyes messiáshitre, majd pedig a kenyértörésben felismerik Őt. Életünk fény és árny váltakozása; kételkedés és reménység, hit és kiábrándulás váltakoznak. Mert nem értjük Isten útjait és gondolatait, nem értjük, miért *így* – a kereszt esztelensége által – akarta Isten üdvözíteni a világot. A hatalom hamis istene tart minket is fogva, mert nem hisszük, hogy Isten Szeretet, nem hiszünk Isten alázatában és szenvedésében. Abban az Istenben, aki Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta magát. Ha megnövekszenek az árnyak a szenvedés és sötétség miatt, vagy ha esteledik, mert életünk napja hanyatlóban, kérjük Emmanuelt: Maradj velünk, légy útitársunk, tanítónk! Légy világosságunk és erőnk az Írásokkal és az Eucharisziával! Hogy, szívünk tüzeit felszítva, kortársaink előtt tanúságot telessünk küzdelmesen megélt hitünk örömeiről: „Az Úr valóban feltámadt!”

Az emmauszi tanítványok „hatalmas” Istent vártak, olyan politikai szabadítót, aki leigazza ellenségeit, elűzi a rómaiakat... Jézus nem ilyen szabadító volt; nem tett látványos csodákat a kísértőnek, nem szállt le a keresztről, nem rendelt egy légiónyi angyalt, hogy elsöpörjék ellenfeleit. Elnémult, kiszolgáltatta magát, a Szervedő Szolga sorsát teljesítette be, mert *így kellett* történnie a megváltásnak, ez volt a Szeretet-Isten szándéka. Az emmauszi tanítványok kiábrándultak: „Mi pedig azt reméltük...” Rosszul reméltek, rosszul hittek. A hit – az igazi – önmaga végzi el a kritikát: a kinyilatkoztatás ígéje kétélű kardként tisztogat. Amikor az ember megérti, hogy mi a kereszt esztelenségének és gyöngeségének „értelme”, akkor hisz. Nem érti meg kimerítően – ez lehetetlen –, de tudja, mert hiszi, hogy Isten gondolatai mások, hogy ereje a gyengeségben is megnyilatkozhat, sőt az önküresítés nyilatkoztatja ki leginkább a szeretet hatalmát. „*Regnavit a ligno Deus...*” És a liturgia könyörgésével: Isten leginkább azzal mutatja meg hatalmát, hogy megkönyörül rajtunk, tehát a bűnbocsánatban. Ez nagyobb hatalom, mint talpra állítani a bénát! Isten hatalom is, de hatalma a szereteté. Ennek bizonyítéka Jézus Krisztus feltámadása. A szeretet erősebb a halálnál is.

1. Istenhit és vallások

Hit, hiedelem, értelmes hit

Az ember vallásos lény, erről tanúskodnak a különböző hitek és vallások. Lehet-e még hinni a XX. században? Megalapozható-e a hit döntése? Értelmes-e a keresztény hit? Ezekkel a kérdésekkel kell most majd szembenéznünk.

De előbb bizonyos fogalomtisztázásra van szükség. *A Magyar Értelmező Szótárban* ezt olvasom a hitről: „Meggyőződés olyasmiről, amit tapasztalati úton vagy tudományosan (értsd: természettudományos módszerrel) nem tudunk igazolni, és mégis igaznak, biztosnak tartunk. Meggyőződés valamely isteni hatalom létezéséről és a rá vonatkozó vallási tételek igaz voltáról. Meggyőződés valamely, a mitikus képzelet szülte lény vagy jelenség létéről, valóságáról. Valamely vallásfelekezettől vallott és hirdetett tételek rendszere: vallás.”

Ezek a meghatározások már „csúsztatást”, bizonyos előítéletet takarnak, ami a marxista valláskritika sajátja. A szcientizmus az irreális világába utalja azt, amiről a tudományos tapasztalat és verifikáció révén nem tudunk megbizonyosodni; ami *természettudományos* módszerrel nem igazolható, az mítosz. Szembe kell majd néznünk Marx, Nietzsche és Freud kritikájával, akik a vallást – más-más előítélet alapján – illúzióknak tartották.

Látjuk majd, hogy a metafizika – Bergson meghatározása szerint – „teljes tapasztalat”. A hívő ember is a tapasztalatra támaszkodik, jóllehet Isten túlmutat a fizikai értelemben vett „tapasztalati” világon. Mi, katolikusok, nem engedünk rögtön a ma terjedő irracionálisnak és fideizmusnak, ahogy általában a protestánsok teszik. Egyes katolikusok is követik őket, akik az „onto-teológia”(teodicea) haláláról beszélnek; a racionalista istentanokat teszik felelőssé egy bizonyos vértelen deizmus megszületéséért, amelynek most halálharangját húzzák. Ha az értelem követelményeit feladjuk, a felhígított biblicizmus, az erőtlen jezuizmus vagy valami irracionális fideizmus és bizalomhit már nem állhat meg a mai ateizmus kritikája előtt. Helyesen írja P. Varillon: „Hosszú ideig engedtek az intellektualizmusnak. Ma az antiintellektualista áramlat az erősebb: a tiszta hit szakadéka szélre hagyja magukat sodortatni; ’tisztának’ mondván azt, amennyiben már semmi értelmes érv nem igazolja. Mintha a hitaktusnak nem kellene megalapozottnak lennie, jobban, mint bármi másnak! Ha nem megalapozott, az érzelem síkján tengődik, vagy pedig szétfoszlik, mihelyt a legelemibb pszichológiai elemzés meggyőzi az illúzióról. Akkor rájön az ember, hogy nagyon jól meglehet Jézus Krisztus nélkül, amint az ateisták megvannak Isten nélkül” (Varillon, *Isten alázata és szenvedése*, 34).

Hogy a *hinni* kifejezés milyen sokrétű valóságot jelölhet, ezt nemigen kell magyaráznunk. Végeredményben mindenki hisz valamiben, még az ateista is. Beszélhetünk Jaspers nyomán „filozófiai hitről”. A természettudományok módszereit vizsgáló mai szakemberek megmutatják, hogy a tudományos teóriák mögött is egy bizonyos hit húzódik meg. Jean Rostand nem hívő biológus könyvet írt hitéről (*Ce que je crois*): „Íme, ezt hiszem én, mert az ember nem lehet meg minden hit nélkül...”

Francis Jeanson, Sartre volt *hitetlen* barátja, így fejezte ki hitét: „Hiszem, hogy nincs Isten, sem ördög, az embereken túl; nincs Jó, se Rossz, se Igaz, se Hamis... Hiszem, hogy minden vallás végül embertelenné válik, hogy az erkölcs végül is demoralizálja az embert... Hiszem, hogy önmagunkban kell léteznünk, nekünk magunknak kell értelmet adnunk életünknek létezésünk során; – és hiszem, hogy külön-külön semmik vagyunk, semmink sincs, de együtt mindenre képesek vagyunk... Hiszem, hogy csak egyetlen világ van, és hogy Isten országa nem létezik. [...]

A világegyetem talán 'isteneket gyártó' (ahogy Bergson mondotta). De az igazi hit fogadás abban, hogy az ember képes megtestesíteni, megvalósítani Istent, végezve az istenhittel és megteremtve saját emberségét..." (F. Jeanson, *La foi d'un incroyant*)

A zsidó származású Simone Weil viszont, aki mélyen *istenhívő* volt (és elérkezett a kereszténység küszöbére), így vallja meg „hitetlenségét”: „Egészen biztos vagyok abban, hogy nincs Isten a következő értelemben: egészen biztos vagyok abban, hogy semmi valós nem felel meg annak, amit én felfoghatok, amikor kiejtem ezt a nevet. De amit én nem tudok felfogni, az nem illúzió.” (S. Weil, *La Pesanteur et la grâce*)

A hitetlen Jeanson krédója és a hívő Weil „hitetlenkedése” mutatja, hogy minden attól függ, micsoda, kicsoda az a Valóság, amelyet az *Isten* szóval jelölünk, kicsoda számomra Isten. Az egyes vallások, kultúrák számos hitet-hiedelmet hordoznak. Ugyanígy az ember a mindennapi életben hitre támaszkodik, különben lehetetlen lenne a közösségi élet. Még az abszurdal viaskodó, hitetlen Albert Camus is „hitet tett” 1957-ben, a Nobel-díj átvételekor egy bizonyos igazság és szabadság mellett. A „titokzatos igazság” és a „veszélyes szabadság” felé kell tartanunk eltökélten (= hittel), még ha kudarc fenyeget is bennünket: *meg kell valósítanunk* az igazságot és a szabadságot.

Emlékezünk arra, hogy Albert Camus *Sziszüphosz mítoszában* az abszurdal szembeni magatartásokat tanulmányozza. Itt kijelenti: „Egyetlen igazán komoly filozófiai probléma létezik: az öngyilkosság. Eldönteni, hogy az élet megéri-e vagy sem, hogy leéljük, ez annyi, mint választ adni a filozófia legalapvetőbb kérdésére.” Camus végigveszi az értelmet kereső ember magatartásait, a tényleges öngyilkosságtól az „abszurd ember” elméleti és gyakorlati állásfoglalásaiig: Don Juan, a színész, a hódító, az alkotó művész. Főleg a művészi alkotás lényeges. De a művész a legabszurdabb ember, hiszen formát ad saját végzetének.

Nem az örökkévalóság, hanem az örök elevenség a fontos, ahogy Nietzsche és Gide hirdette. Nem elmenekülés a transzcendenciába, a „filozófiai öngyilkosságba”, hanem az értelmetlenség vállalása. A példa a pogány mitológia tragikus alakja, Sziszüphosz, aki a hegy lábánál reménytelenül vár a visszagördült sziklával. Sűrű éjszaka lepi be a hegyet. „Boldognak kell képzelnünk Sziszüphoszt!” Másutt A. Camus leszögezi: az igaz ember nem halasztja az igazságosságot a „másvilágra”. Nem menekülhet el ebből az életből az örök élet reményével, az „üdvöt” már itt kell megszereznie. Öncsalás az, ha valaki az életet nem önmagáért éli, hanem valami azon túlmutató „magasztos eszméért”, amely – úgy tűnik – értelmet ad neki. Az ilyen ember így okoskodik: „Igen, életem félresikerült abszurd, de küzdöttem az igazságosságért, amely egy napon diadalmaskodik, és ez posztumusz értelmet ad cselekvésemnek.” Camus szerint ez öncsalás, hiszen a halál abszolút. A posztumusz igazságosság legfeljebb másoké. Hiszen az egyes ember és az egész emberiség, mint Sziszüphosz, ott áll a hegy lábánál...²

Az abszurd tudata lázadást szül, de istenhit nélkül az is hasztalan, tesszük hozzá mi. Hiába a küzdés, hiába a haladás (de egyáltalán beszélhetünk-e haladásról, ha nem ismerjük a célt, a véget?). „Mi haszna, ha a Holdra szállunk – mondotta A. Malraux –, csak azért, hogy ott öngyilkosok legyünk értelem híján.” Marad a mítosz, miként Nietzschénél vagy Engelsnél, vagy akár a biológus Monod-nál. De mennyivel értelmesebb megoldás ez, mint a transzcendenciába vetett hit, vagy legalábbis a várakozó magatartás, hogy valamiféle felsőbb fény és erő meghozza az értelmet és a szabadulást? Nekünk kell értelmet adnunk életünknek úgy, hogy *elfogadjuk* a felülről jövő Ajándékot. Életünknek pedig csak úgy adhatok értelmet, ha halálomnak is értelmet adok. És ezt csak Jézusban tehetem meg, aki a saját halálában már elővételezte halálomat, és feltámadásában megalapozta reménységemet.

² Camus-ról bővebben: Szabó F., *Mai írók és gondolkodók*, 1965, 13–36.

Camus-nek részben igaza van: bizonyos értelemben az igazság nem kész, hanem *meg kell valósítanunk*. De milyen értelemben?³ G. Vico (1744) először fogalmazta meg az igazság és az ismeret új eszméjét. A lét az igaz (*Verum est ens*) középkori formulával szembehelyezte a maga formuláját: *verum quia factum*, vagyis csak azt ismerhetjük meg igaznak, amit magunk csináltunk. A régi metafizika összeomlása után az újkor kezdetén a kételkedés óceánja fenyegeti az emberiséget, a „factum” egyeduralma kezdődik, vagyis az ember kizárólag saját műve, mint számára egyedüli ismerettárgy felé fordul. Ezután következik minden érték átértékelése. Comte és Hegel a maga módján a bölcséletet történelemként fogja fel, F. Chr. Bauernál a teológia is történeti tudomány; a közgazdaságtant Marx történeti szempontból gondolja át; Darwin az élő világot az élet történeteként fogja fel. *Minden történés, fejlődés lesz*, és ebben a fejlődésben sodródik maga az ember is. (Teilhard szerint az evolúció a modern ember nagy felfedezése). „Ily módon – írja Ratzinger – egészen sajátos helyzet áll elő. Éppen amikor gyökeresen emberközpontú felfogást kell elfogadnia, amelynek értelmében az ember már csak saját művét ismerheti meg, kell megtanulnia, hogy magamagát sem tekintheti egyébnek, mint véletlenül keletkezett ’factumnak’. Egyszersmind leomlik az égbolt, ahonnan látszat szerint előlépett, és csak a factumok földje marad birtokában – a föld, amelyben most ásójával a kezében igyekszik küzdelmes létrejöttének történetét kibetűzni.” A következő lépést a technikai gondolkodás fordulata jelenti. A program ez lesz: *verum quia faciendum*, vagyis most az igazságot meg kell valósítani. Már Marx kiadta a jelszót: „A bölcselők eddig a világot csak értelmezték; itt az ideje, hogy megváltoztassuk.” Az igazság, amely az ember számára hozzáférhető, most már nem a lét igazsága, nem is csupán a múlt cselekedeteinek igazsága, hanem a világ megváltoztatásának, alakításának igazsága – a jövőre és a tevékenységre vonatkoztatott igazság. Ebből ered a tudományos mentalitás: az ember számára csak az ismerhető meg igazán, ami megismételhető, amit kísérlettel szemügyre lehet venni, amit verifikálhatunk.

A historizmussal és a szcientizmussal szemben kell tehát megjelölnünk *a kinyilatkoztatás és a hit helyét*: Isten szava a történelemben emberi szóba testesül (ezért alá van vetve a viszonylagosságának), és a kinyilatkoztatást befogadó embernek alapvető döntésre van szüksége, hogy a hitaktust megtegye. Így valamiképpen „teremt”, választásával ő maga ad értelmet életének.

Aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre. A végső kérdésekkel szemben az ember csak a hit valamilyen formájában foglalhat állást. Így tesz pl. a francia biológus, J. Monod (*Le hasard et la nécessité*, 1970), aki szerintünk a szcientizmust újítja fel, de végül is – amint könyve elején a Camus-idézet mutatja – a mítosznál köt ki. Monod, a tudós kizárja a szándékot, a célokat (személyes jelenlétet) a fejlődő világmindenségből; marad a „Véletlen” és a „Szükségszerűség”. A tudomány, mint olyan, ezt megteheti. De az ember a teljes értelmet keresi. Monod jogosan nem mondhatná azt, hogy a valóság *semmi más*, mint ami a természettudományos tapasztalat és verifikáció hatáskörébe esik. Ezzel az állítással már túllépte a természettudományos módszert, nem is szólva arról, hogy lefokozta az embert, amikor kizárólag „belé helyezte” a transzcendenciát. „Az ember végre tudja, hogy egyedül van a Világegyetem közömbös mérhetetlenségében, ahonnan a véletlen folytán felmerült” – íme végkövetkeztetése.

Mindenesetre Monod, aki a rendet és célszerűséget valló, a fejlődést ténylegesen az ember felé összpontosuló folyamatnak tekintő Teilhard de Chardin-t ironikusan „animistának” nevezte, maga sem „tudományosabb”, amikor *Hasard* (Véletlen) istent és *Nécessité* (Szükségszerűség) istennőt szerepelteti. Mert valójában a mítoszba torkollik a tudós eszmefuttatása.

³ A következőkhöz: J. Ratzinger, *A keresztény hit*, 26. kk.

Vallások és mítoszok

A vallás jelensége egyetemes: bármilyen messze visszamegyünk a múltba, a föld bármely részén tapasztalhatunk vallási megnyilatkozásokat, egy bizonyos hitet valamely felsőbbrendű lényben, istenségben, istenben. Rögtön meg kell jegyeznünk: *a vallás* szónak sok jelentése, ill. meghatározása lehetséges. Amikor ideiglenesen a vallás jelenségéhez soroljuk a kereszténységet is, a kifejezést *analóg* értelemben használjuk, bizonyos közös, hasonló vonásokat látunk a nem keresztény vallások és keresztény hitünk között, jóllehet, mint majd rámutatunk, a különbség is lényeges. (Elannyira, hogy egyes protestánsok a keresztény hitet teljesen elkülönítik a vallásoktól.) Mi azt állítjuk, hogy a kereszténység sem „tisztá” hit, hiszen kifejeződik külső jelekben, szertartásokban, ünnepekben, társadalmi intézményekben. Az emberi természetnek megfelelően a hitnek szüksége van „megtestesülésre”, támaszra, a mindennapi életben való kifejezésekre.

Rómában, nem messze a Kolosszeumtól fekszik a Szent Kelemen-bazilika, amely a XII. században épült, de később még módosították. Ha a látogató lemegy a bazilika alatti térségbe, egy Kr. e. első századból való Mithrász-szentélyt talál, ahol az istenségnek bikákat áldoztak. Ez a műemlék egymagában is sejteti a vallások egymásutánját. Az aztékok Nap-templomaitól az angkori buddhista templomig (a khmerek IX. században épült fővárosának romjai között maradt fenn), a mekkai Kábaig és Brazília modern székesegyházáig csakúgy, mint a történelem előtti korok temetkezéseitől a mi temetőink keresztjeiig, egyazon jelenségnek lehetünk tanúi. Sok-sok milliárd ember az évezredekken át, mindenféle valamilyen vallásos hitet vallott, hiedelmeit vagy hitét sokféleképpen kifejezte, elismert vagy megvallott valami felsőbbrendű Lényt, Istenséget vagy személyes Istent.

A zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozata elején így jelölte meg a vallások közös vonásait: „A vallásoktól feleletet várnak az emberek létük megoldatlan rejtélyeire, amelyek most is, mint régen, mélységesen nyugtalanítják a szíveket. Mi az ember? Mi értelme és célja van életünknek? Mi a jó és mi a bűn? Honnét van a szenvedés és mi az értelme? Melyik az igazi boldogsághoz vezető út? Mi a halál? Miben áll a halál utáni ítélet és igazságszolgáltatás. Végül pedig: mi a létünket körülölelő, legvégső, megnevezhetetlen Titok, amelyből eredünk és ahová megyünk?”

Mielőtt még értékelnénk vagy magyaráznánk az ősi vallásokat (azokat, amelyek jelenleg is megfigyelhetők a legkevésbé fejlett civilizációk körében), tehát a „primitív” halász-vadász, állattenyésztő és földművelő civilizációkat, jó, ha megszívleljük Mircea Eliade (1986-ban elhunyt) híres vallástörténész figyelmeztetését: „Egy vallási jelenség lényege csak úgy nyilatkozik meg, ha a saját mivolta szerint próbáljuk megragadni, vagyis *vallási szinten* tanulmányozzuk. Ha ezt a jelenséget a fiziológia, a pszichológia, a szociológia, a közgazdaságtan, a lingvisztika, a művészet keretébe akarjuk beszorítani, eláruljuk (meghamisítjuk), mivel elhanyagoljuk azt, ami benne egyedülálló, másra vissza nem vezethető, vagyis szakrális jellegét (*Traité d'histoire des religions*).

Amikor a „primitív” népek vallását tanulmányozzuk, a „primitív” jelzővel nem a nyugati ember lenéző, lekicsinylő szemléletét akarjuk kifejezni, tehát nem akarjuk azt mondani, hogy a „vadak” nem rendelkeznek semmiféle civilizációval, társadalmi szerkezettel, erkölccsel. A felfedező, misszionáriusok régen is tudták, amit az újabb etnológusok leírnak és elemeznek: a „vad gondolkodás”, az őserdők indiánjainak „civilizációja” bonyolult valóság. (De nincs igaza a strukturalista etnológusnak, C. Lévi-Straussnak, aki eltúlozta a braziliai őserdők civilizációjának jelentőségét, amikor azt állította: az új kőkorszakkal, a „vad gondolkodással” lezárul az emberiség igazi fejlődése, azóta alig van előrehaladás, az emberiség csak ismételteti önmagát.)

A „primitív” ember nem a legősibb abszolút időrendben. Az afrikai bantuk vagy a tűzföldi indiánok tudatában vannak annak, hogy hagyományaikat, szertartásaikat az őskőtől

vették át, tehát, hogy rokonságuk nagyon messzire, ősi időkbe nyúlik vissza. A következő jellemzéssel leegyszerűsítjük a valóságot, de elkerülhetetlen a sematizálás, amikor a primitív népek vallásának néhány lényeges közös vonását bemutatjuk.

A primitív ember vallása a hiedelmek és rítusok aránylag fejletlen, egyszerű formáit képviseli. Ha nem is mondhatjuk azt, hogy a primitív ember még *a prelogikus* állapotban van, (vagyis nem képes reflektálni, elvontan gondolkodni), az igaz, hogy *a prekritikus* magatartás jellemzi: nem fogalmakban gondolkodik, hanem szimbólumok (jelképek), illetve jelképrendszerek, mítoszok révén fejezi ki magát. Itt rögtön jegyezzük meg: a mítosz egy korábbi meghatározása – „nem igaz elbeszélés az istenek életéről” – hamisnak bizonyult. A mai vallástörténészek szerint „a kozmikus mítoszok és az egész rituális élet az archaikus ember egzisztenciális tapasztalataiként jelennek meg” (M. Eliade). Vagyis a szimbolikus és mitikus gondolkodás érvényes megismeréshez vezet, felfedi az emberi valóságot, kiegészíti a racionális gondolkodást. A szimbólumnak és a mítosznak tehát van mondanivalója („*donne à penser*” = elgondolkodtat, P. Ricoeur), csak értelmeznünk kell. (A Biblia mitikus elemeit sem kell elvetnünk; nem „mítoszfosztásról”, hanem a mítosz értelmezéséről van szó).

A primitív emberek hisznek egy felsőbb hatalomban, olyan lényben, aki „ott fenn lakik”, láthatatlan, távoli. Ezt a lényt gyakran atyának (vagy atyánknak) nevezik, máskor pedig Nagy Szellemben. Egy algonkin így beszél: „Nem láthatjátok a Nagy Szellemet. Nem láthatod még a nyomait sem... Nem tudom, mire hasonlíthat. Akkor érezzük őt, amikor megtesszük azt, amit tennünk kell. Ha követjük útját, érezzük, hogy a Nagy Szellem valóban nagy.” Egy tűzföldi indián pedig így nyilatkozott: „Az első emberek előtt már volt *Témaulk*. Nincs teste. Ő alkotta az eget és a földet. De sohasem jött el a földre. Messze van, a csillagok mögött; ott van a birodalma, ott marad mindig. Tudja, hogy mi történik a földön, lát minden tűzföldit. Meg kell tennünk azt, amit parancsol... Ő szellem, mindig létezik.”

A vallástörténet tanúsága szerint tehát azt mondhatjuk, hogy a primitívek hisznek egy felsőbbrendű Lényben, Nagy Szellemben, az Ég Urában, a teremtőben. Ez a hit nem „tisztá” állapotban létezik, nem is áll mindig előtérben. A primitív embereknél a társadalmi és vallási élet összefonódik; az egyénnek csak a csoportban, a törzsben van értéke. Számptalan beavatási szertartás azt célozza, hogy az egyén valóban beépüljön a családba, a csoportba. Bármilyen határozott fogalmuk van is Istenről, ennek az „Istennek” a jelenléte vagy fogalma nem játszik szerepet *közvetlenül* a beavatási szertartásokban. A vallásfenomenológusok hangsúlyozzák: végeredményben, hogy helyesen értsünk egy adott vallást, másodlagos még az is, hogy követői rendelkeznek-e „tisztá” istenfogalommal, a lényeges az, hogy mit tesznek ezzel a fogalommal.

Említettük, hogy a primitív embereket a szimbolikus és mitikus gondolkodás jellemzi. A mítoszok kapcsolatban vannak az álmokkal, illetve látomásokkal, amelyek azokat megjelenítik. A látó átél bizonyos ceremóniákat; pl. az algonkineknél a látomás a szellem utazása a mindenségben és a csillagokon keresztül a Teremtő lakása felé. M. Eliade szerint a primitív ember számára a valós időnek csak annyiban van értéke, amennyiben azt „fenntartja”, megszilárdítja a mitikus idő. Az időtlen idő időszakoként visszatér, „megjelenik” a szent időkben és a szent helyeken ünnepelt ceremóniákban.

A mítoszokat megjelenítő ceremóniákban fejeződik ki az ember helye a mindenségben. Ezekben nyilvánul meg pl., az algonkin indiánok felfogása a világegyetem szerkezetéről.

Leghíresebb és legfontosabb ünnepük a *Nagy Ház ünnepe*. Egyik legősibb mítoszuk éppen a Nagy Háza vonatkozik, amely a mindenség tökéletes képe, szimbóluma. A következőképpen ábrázolják: Négyzetes épület; egyik ajtaja keleten, a másik nyugaton, a kettő közötti átmenet a nap útja, vagyis az élet útja. Két nagy oldala az életet és a halált jelképezi; ezenkívül a szimbólumrendszerben megtaláljuk még a nappal-éjszaka, férfi-női ellentétpárokat, valamint az egymást

kiegészítő törzseket és a különféle szellemeket, amelyeket szobrok ábrázolnak. Egyszóval az egész föld és földi élet jelen van polaritásaival. Középen egy faoszlop emelkedik: ez jelképezi a világ tengelyét és megjeleníti a mindenség függőleges szerkezetét. Ez az oszlop vagy cölöp tartja a mindenséget, csúcsa a Teremtő kezében van, aki „ott fenn” lakik, de aki az „oszlopban” is, az egész Házban is jelen van. A primitív gondolkodás ugyanis nem különbözteti meg a személyest és személytelent, az anyagit és a szellemi, a megjelenítést és a „való létet”: Isten egyszerre az egész mindenség és a csúcs, a mindenség feje, mestere.

A Nagy Ház ünnepe jórészt látomások elbeszéléséből áll. A ceremóniák célja az, hogy az indián tudatára ébredjen: része a mindenségnek, Istennek. Az ünnep kinyilvánítja és „megvalósítja” minden létező egzisztenciális helyzetét a Mindenben, a világegyetem isteni rendjében. Ennek az integrálódási szándéknak megvannak a morális vetületei is: az ünnep szertartásai szakralizálják az ember valamennyi lényeges tevékenységét, de ugyanakkor alkalmat adnak arra is, hogy a ceremónia vezetője intelmekkel forduljon a jelenlevőkhöz. Pl. figyelmeztet, milyen alázat szükséges ahhoz, hogy valaki beléphessen a Nagy Házba, mily szeretetet kell tanúsítani az egy test tagjainak, az egy Atya gyermekeinek, hogyan kell megtartani a Nagy Ház alapítóit, az ősök tanítását, akik ezt magától Istentől kapták. A szakemberek megjegyzik, hogy a Nagy Ház ünnepléseiben mindig jelen van az a szimbólum, amelynek lényege az égi és a földi szint közötti összhang. A szimbólum *megjeleníti*, vagyis jelzi és jelenvalóvá teszi a világ szerkezetét: mintegy a világ keletkezésének ismétlése abból a célból, hogy a csoport beilleszkedjék a mindenség nagy rendjébe. (Az egyén a beavatási szertartásokon keresztül illeszkedik be a csoportba).

Itt csak egy ősmítosz megjelenítését vázoltuk fel, rámutatva az algonkinek vallásosságának egyik lényeges megnyilatkozására. Lévi Strauss a braziliai őserdők lakóinál – a falu valóságos és mitikus struktúráinak elemzésével – megállapította: a falu (település) a kozmosz mintájára épül; szerkezete kifejezi az emberi élet beilleszkedését a mindenségbe.

A primitívek tehát hisznek egy felsőbb Lényben, hitüket különböző szertartások révén fejezik ki. De elfogadják számos más hatalmat, szellemet is, amelyek a Felsőbb Lény és az ember között helyezkednek el, és amelyek tárgyak, állatok, kozmikus jelenségek révén nyilatkoznak meg. Ezt csak a beavatottak tudják, illetve ők állnak kapcsolatban ezekkel az erőkkel (pl. a sámánok). A halottak szellemei, a jó és rossz szellemek is a másodrangú hatalmak (erők) közé sorolandók. Az istenségnek és a szellemeknek különböző szertartásokkal hódolnak: táncsal, a termés felajánlásával, áldozatokkal (az áldozati tárgyat teljesen lerombolják, elégetik, a másik, láthatatlan világba viszik át), közös (rituális) étkezésekkel. A primitív népeknél az élet minden fontosabb fordulóját rítusokkal ünneplik: születés, átmenet a gyermekkorból a felnőtt korba, házasság, beavatás az istenség titkaiba, halál és temetés.

A primitív népek vallásáról összefoglalóan a következőket mondhatjuk a jezsuita vallásfilozófus (a Gergely-egyetem professzora), P. Goetz nyomán: Az égi Lényben (Istenben) hívó primitíveknél az alapvető vallási tapasztalat annak a szükségnek a megérzése, hogy be kell illeszkedniük a Mindenbe, hogy megtalálják helyüket a világban, azt tegyék, amit tenniük kell (csak annyi állatot öljenek le, amennyi szükséges; alávessék magukat a törvénynek, hogy eső legyen...) Még a melanéziai mana-hívóknál is (a mana-hit a mágia egy formáját képviseli) megvan az az érzés, hogy mindent okosan, szerepe (rendeltetése) szerint kell kezelni, és tiszteletben kell tartani minden dolog helyét a Mindenségben. Ezt a mindenséget jelenítik meg a mítoszok és rítusok, még ha *közvetlenül* nem is teista jellegűek (*La Mystique et les mystiques*, 566–567).

Néhány nagyobb vallás

Nincs egyenes vonalú fejlődés a vallások történetében. Ezt a görögök és a rómaiak vallásossága, politeizmusa (többistenhite) is mutatja. A fejlettebb civilizációval együttjárhat a vallás elfajulása, a babona, erkölcsi eltévelyedés, sokistenhit. (Erről beszél Szent Pál a Római levél elején). Egy vallástörténész (Carcopino) szerint, a rómaiak vallása „számos istenével és színtelen mítoszaival... a szerződések nyelvén megfogalmazott imáival..., a metafizikai érdeklődés hiányával és az erkölcsi értékek iránti közömbösségével, a társadalmi érdekekre leszűkített tevékenységével megfagyasztotta a hit lendületét, hidegségével és utilitarizmusával megmerevítette az igazi vallásosságot.” A rómaiaknak, miként a görögöknek, nincsenek szent könyveik, kinyilatkoztatott hitigazságaik. Természetes vallást gyakorolnak: házi isteneket tisztelnek, majd a városi kultuszokra térnek át. A görög-római vallásosság előterében nem a teremtés, hanem a nemzés eszméje áll: ezért imádják az őseket. Ezek a görögöknél a „démonok”, a rómaiaknál Manes vagy Lares nevű házi istenek. „Az ember, mielőtt Zeust imádná, a halottakat imádja... Talán éppen a halott látása ébresztette fel az emberben a természetfeletti eszméjét és annak reményét, ami a láthatón túl van. A halál volt az első misztérium; ez az embert más misztériumok felé irányította. Felemelte gondolatát a láthatótól a láthatatlan felé, az elmúltól az örökhöz, az emberitől az istenihez. (Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, 20.)

A hiedelmek szerint a halott lelke tovább él az emberek közelében, a föld alatt. A család táplálékot vitt neki a sírra. Egy lyukat fúrtak, hogy azon át az étel lejuthasson a halotthoz. A holtak birodalmában Kháron ladikjával várta az érkezőt, obulust kért, hogy átvigye az utast a Styxen. Az obulust (pénzdarabot) a halott szájába tették. A görögök és rómaiak paradicsoma: az Elíziumi Mezők, az erényes lelkek tartózkodási helye. A görög és római házakban mindig volt egy oltár, amelyen tűz égett. A ház ura – a tűzkultusz papja – éjjel-nappal táplálta a tüzet, amely az isteni jelképe volt; védelmezte a családot.

Nem részletezzük itt a görög-római vallás, mitológia ismert elemeit. Tudjuk, pl. hogy az athéniek jólétet és egészséget kértek Zeustól és Athénétől a város polgárainak. Egész éven át ünnepeket rendeztek: játékok, lóversenyek, tornamutatványok, jóslási és költői versenyek, dionüoszai ünnepek váltogatták egymást a nép nagy örömeire. A rómaiak kenyeret és cirkuszt követeltek (*Panem et circenses!*) Ma a labdarúgómérkőzés helyettesíti a cirkuszi játékokat. Semmi új a nap alatt!

A görög-római vallásosság, a kultuszok célja nem annyira az istenek tisztelete, hanem inkább kegyük elnyerése volt. Érdekvallásosság: Adok, hogy adj! A madárjósok, szibillák vagy a Delphi jósnő jóvendölései, a varázslások, mágikus szertartások jelzik e lehanyaglott vallásosságot. (Lásd ma a spiritizmus, az asztrológia és a különböző okkult jelenségek iránti érdeklődést, a babona burjánzását pótvallásként!) A gondolkodó szellemek élesen bíralták ezt a vallásosságot. Szókratész vagy Platón kétségkívül hitt az isteni, természetfölötti világ léteiben. De Platón kipellengérezte Homérosz mitológiáját, miként még korábban, a Kr. e. VI–V. században Xenophánész is gúnnal jegyezte meg: „Minden nép magához hasonlóknak képzele el istenét. Az etióp feketének, a trák kékszeműnek és vöröshajúnak. Ha az ökröknek, lovaknak és oroszlánoknak kezük volna, magukhoz hasonló isteneket faragnának.” Xenophánész, aki nem volt „hitetlen”, Homéroszt és Hesziodoszt sem kíméli meg kritikájával, mivel az isteneket meghurcolták a bűnök fertőjében.

Péguy mondotta: „A görögöknek nem voltak meg azok az isteneik, akiket megérdemeltek volna.” A görögök és rómaiak számára a főprobléma a bűn volt. A görög mitológia leghíresebb „bűnöse”: Oidipusz, aki megölte apját és feleségül vette anyját. Pedig a hiedelem szerint nem is ő a felelős, csak szerencsétlenül járt. A bűnös Zeusz, illetve a vak Végzet,

Moira. A görögök hittek az ember nagyságában és szépségében, de nem tudták elfogadni gyengeségét. Ezért arra következtettek, hogy a vétkekért nem az ember, hanem az istenek felelősek. Nem véletlen tehát, hogy Pantheonjukban, isteneik körében oly sok a vétek és bűntény. A görög és római világ a megváltásra várt, arra az „ismeretlen Istenre”, akit majd Pál hirdet az Areopáguszon.

A zsidó monoteizmus

A *monoteista* vallások Ábrahámiban látják hitük eredetét, így – mint láttuk – a muzulmánok is. Az *izraeliták* természetesen azt tartják, hogy hitük Ábrahámmal kezdődik: ő fedezte fel elsőként Jahve igazi arcát.

Közel-Kelet vallásaiban, amelyekkel a félnomád pásztor szemita törzsek az Arábiai sivatag szélén a Kr. e. II. évezred elején érintkeztek, a *politeizmust*, többistenhitet vallották. Megépítették az istenek pantheonját, akik felülről irányítják a világot, jóllehet emberek módjára élnek: istenek és istennők házasodnak, gyermekeket nemzenek és szülnek, örülnek, haragszanak, bosszút állnak... Az emberek, hogy elnyerjék kegyüket, kiengeszteljék őket, szertartásokat végeznek, áldozatokat mutatnak be, jóslásokkal igyekeznek megtudni akarataikat, mágikus gyakorlatokat végeznek. A nomádok hite gyakran „tisztább”, mint a letelepült népeké, amelyek már templomokkal és kialakult intézményekkel rendelkeznek.

Ábrahám őseinek hite az akkori Közel-Kelet három nagy vallási áramlatához állhatott közel: a mezopotámiai, az egyiptomi és a kánaáni vallásokhoz. A Teremtés Könyve 12. fejezetével kezdődik az Ábrahámról szóló elbeszélés története: Isten megszólítja, hívja, Ábrahám válaszol, engedelmeskedik, jóllehet nem érti Isten parancsát. Bizalommal Istenre hagyatkozik. „Hittel engedelmeskedett Ábrahám a hívásnak, hogy költözzék arra a vidékre, amelyet örökségül kellett kapnia. Kivándorolt, anélkül, hogy tudta volna, hová megy...” (Zsid 11,8).

Általában a Kr. e. 1850 körüli időre teszik Ábrám meghívását. A rá vonatkozó íráskor (Teremtés Könyve) jóval későbbiek, Salamon idejében (950 körül) keletkezettek. Így tehát már a Kánaánban berendezkedett és politikailag megszervezett nép rögzítette az első bibliai dokumentumokat. Már nagyon messze voltak a félnomád pásztortól, Ábrahámtól.

A Kánaánban letelepedett nép kollektív emlékezetében továbbél az egyiptomi rabszolgaság és a csodás szabadulás (kivonulás), illetve a vándorlás a pusztában. Hite kettős bizonyosságot hordoz: 1) azt a földet, amelyen most lakik, Isten (Jahve) adta őseinek, mielőtt még Egyiptomba került volna; 2) a Kivonulás Istene, akinek erejében lerázták az egyiptomi rabszolgaságot, az egyetlen Isten, ugyanaz, mint aki kinyilatkoztatta magát Ábrahámnak és az atyáknak (vö. MTörv 5,1–9).

A Biblia tanúsága szerint a zsidókat kísérti a környező bálványimádás. Vándorlásaik során találkozhattak más népek helyi isteneivel; ezek befolyásolják hitüket. A Mózesnek kinyilatkoztatott YHWH (Jahvé) nevezhető El-nek is (többes szám: *Elohim*), vagyis a kánaániak főistene nevével is jelölhető (ezt minden szemita nép ismerte). A Biblia nevezi Istent *Saddainak* is: ez mezopotámiai eredetű név. Baál az agrárkultuszhoz kapcsolódik, kevésbé fontos a nomádok számára; a Bibliában úgy jelenik meg, mint Izrael Istenének vetélytársa. Lehetséges, hogy Ábrahám ősei egy beduin istent imádtak, amely később a törzs valamennyi istenét magában foglalta. Később hatalmasabbnak nyilatkoztatta ki magát, mint a pogány istenek. Mindenesetre, Ábrahám, Izsák, Jákob Istene, Mózes Istene Izrael egyetlen Istene lesz, akin kívül nincs más, csak bálványok. Valószínű, hogy a *monolátrián* (egy isten kizárólagos imádásán, amely más istenek létét nem fogadhatja el) át fokozatosan jutottak el ide.

A vallástörténészek vitatkoznak a monoteizmus *eredetéről*. Taylor pl. az egyenes vonalú fejlődést vallotta: az animizmustól a totemizmusig, majd a politeizmusig és innen a

monoteizmusig. W. Schmidt verbita vallástörténész viszont a vallástörténet legelejére helyezte a monoteizmust, amely – szerinte – az „őskinyilatkoztatásnak” köszönhető. A tudományos kutatás ma már túljutott az ilyen nagyon is leegyszerűsítő elméleteken. Tény ugyanis, hogy egyes primitív népeknél is találunk monoteizmust, másrészt azt is tapasztaljuk, hogy a monoteista hit nem homogén fejlődésből ered, hanem annak *tagadásából*, ami előtte létezett. Ezt igazolja a bibliai vallás is, ahol a Jahvéba vetett hit *nem produkció, hanem visszautasítás* eredője. De mindenképpen kinyilatkoztatásból fakad, Isten maga kezdeményezte.

A döntő élmény az egyiptomi rabszolgaságból való szabadulás volt (Kiv 15,11–12). A szabadító Isten, aki Mózesnek Jahveként kinyilatkoztatta magát (Kiv 3,1–20), szövetséget kötött a választott néppel. A kiválasztás és szövetség, illetve a megszabadítás (üdvösség) gondolata végigvonul a Biblián. A Második törvénykönyv (6,4–13) Mózes ajkára adja a hitvallást: „Halld Izrael! Az Úr, a mi Istenünk az egyetlen Úr!...”.

A pátriárkák Istene és az egyiptomi rabszolgaságból kiszabadult izraeliták Istene mint *szabadító-üdvözítő* Isten jelenik meg a Bibliában. A dávidi és salamoni királyság idején a szent írók – figyelmen kívül hagyva a kinyilatkoztatás időrendjét – a logikai sorrendet követik, amikor a *teremtés* leírását a szabadulás elbeszélése elé teszik. De valójában hangsúlyozzák, hogy kiválasztás és a szövetség Istene ugyanaz, mint aki a világot teremtette. Dáviddal és Salamonnal a politikai helyzet megszilárdult. 1000 és 930 között Izrael és Júda (vagyis Észak és Dél) egy korona alatt egyesült. Salamon halála után ismét szétválak a két királyság. De a hosszú békés együttélés lehetővé tette az istentisztelet megszervezését és a teológiai elmélyedést. A zsidó nép szabadító Istene ekkor egyetemesebb vonásokat kap.

A vallásos hagyományhoz csatolnak Ábrahámnál régebbi legendákat is (pl. a Noé-ciklust); felsorolják a nemzetségtáblákat, végül a világ történetében visszamennek az eredetig, egészen a teremtésig. A mai Biblia első könyve, a Teremtés Könyve a teremtéstörténettel kezdődik. Pontosabban a későbbi, az V. században jeruzsálemi papi körökben megszerkesztett, ünnepélyesebb teremtéstörténettel; az ősi, primitívebb teremtéselbeszélést és a bűnbeesés leírását a második helyre tették (Ter 2,4–3,23).

Egyébként a Biblia első 11 fejezete mind a *kezdetekre* vonatkozik: a világ és a rossz eredetét magyarázzák a szent írók, felhasználva bizonyos babilóniai mitikus elemeket is. De a lényeg az, hogy a világot Isten Szava hozta létre, és hogy a rossz (bűn) a lázadó szabadsággal lépett a világba. A bibliai szerző a teremtés és a bűnbeesés leírásával a jelent akarja megvilágítani: a jelenlegi rossz eredetét kutatva visszamegy a kezdetekhez. Ezt nevezik etiológiai magyarázatnak. A Genézis nem helyettesít semmiféle tudományos magyarázatot, nyitva hagyja az utat a fejlődélmélet (helyes értelmezése) felé is. Ahogy G. Martelet S. J. hangsúlyozza (*Libre réponse à un scandale*, 1986), a Biblia első 11 fejezetének értelmezésénél figyelembe kell vennünk a sajátos műfajt, és óvakodnunk kell a régebbi konkordizmustól (pl. a hatnapos teremtéstörténetet ne próbáljuk „egyeztetni” a világfejlődés korszakaival!). A szent író kortársainak üdvösségtörténeti, vallásos üzenetet akar közölni, nem pedig természettudományos leírást adni. Bármennyire is befolyásolta a teremtéselbeszélést a sumér-babilóniai kultúrkörnyezet, a Bibliában – *a mitológiai elemek ellenére is* – *egyértelmű a monoteizmus*, míg Mezopotámiában politeizmus uralkodik. A Biblia Istene nem születik, mint a pogány istenségek, nincs genezise, hanem mindent ő maga teremt szavával.

A vallások és a kereszténység

A vallás mivoltát különbözőképpen határozták meg Lactantiustól és Szent Ágostontól napjainkig. Gyakran a meghatározásba már becsúszik a vallásértelmezés, az *apriori*, amint ezt pl. a marxista Gecse Gusztávnál látjuk. 1980-ban megjelent *Vallástörténet c.* könyve

elején – az egyes meghatározásokat ismertetve – megállapítja: „E meghatározások nem a vallásra jellemzők, hanem alkotójuknak világnézetét és a vallásról alkotott ítéletét tükrözik.” Csakugyan, ő maga is már a marxista valláskritika ítéletét tükrözi, amikor kijelenti: „Addig tulajdonképpen nem is lehet a vallás mivoltáról beszélni, amíg nem esett szó annak forrásáról, az eredetprobléma megoldása viszont hozzásegíthet a vallás lényegének megragadásához.” Mi magunk megmutattuk, hogy lehetséges a fenomenológiai leírás; sőt ezzel kell kezdeni, hogy milyen jelenségről van szó, hogy aztán próbáljuk, a közös elemek figyelembevételével, meghatározni a vallás mivoltát.

Láttuk, hogy akár kifejezetten, akár közvetve, valamiféle égi lény, az ég Ura, a Nagy Szellem vagy a Teremtő, tehát az Istenség és az ember viszonyáról van szó. Ez a viszony, amely Isten kezdeményezésére jön létre, fejeződik ki a hitben, mítoszban, az imádásban, istentiszteletben, különböző rítusokban, jelképes cselekményekben.

Sok tény *látszólag* igazat ad a marxista teóriának vagy a hozzá hasonló valláselméleteknek: aszerint, hogy az ember vadász, földműves vagy pásztor, egész vallási rendszere különböző jellegzetességeket mutat. Ezt nemcsak marxisták vagy más hitetlenek emelik ki: minden kutatás megerősíti ezt a törvényt, és a történelmi-kulturális iskola ezt a nem kinyilatkoztatott vallások esetében a vallási fejlődés alaptörvényévé tette. [...] Tény az is, hogy a nagy kozmopolita társadalmak istenei nemigen hasonlítanak a kis, magukba zárt közösségek isteneihez. Amilyen mértékben az emberi csoport, a kis törzs, városállammá, aztán nemzetté, birodalomná válik, ezzel párhuzamosan – e szerveződés tényénél fogva – kozmikus tudatot alakít ki, és így átalakulnak rítusai és mítoszai. Igaz tehát, hogy a vallásokban tükröződik a társadalmi állapot is, amely viszont a gazdasági helyzettől függ. [...] Csakhogy ezen túl más is van: a lényeges. Miként a racionalizmusnak, úgy a marxizmusnak is, hogy úgy mondjuk, csak mennyiségileg van igaza. [...] A történelmi materializmus első pillantásra alapvető igazságnak tűnik, de mihelyt a valóság szívébe akarunk behatolni, már nincs segítségünkre... (H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 30–31).

Azt mondják a marxisták: az alak nélküli, láthatatlan Isten kultusza a *távkereskedelem és a bankműveletek* tükröződése. A monoteizmus pedig a politikai hatalom központosításának eredménye. De hogyan magyarázzák meg India vallástörténetét, ahol egészen primitív gazdasági viszonyok között és politikai egységesítés nélkül olyan mély vallásrendszer alakult ki? És főleg hogyan magyarázzák meg a zsidó monoteizmust? A Tízparancsolat bevezetője ez: „Halld, Izrael! Én vagyok az Úr, a te Istened, aki kivezettelek Egyiptomból, a szolgaság házából. Ne legyenek más isteneid! Ne faragj magadnak képmást semmiről, ami fönn az égben, lenn a földön vagy a föld alatt a vízben van! Ne borulj le ezek előtt a képek előtt és ne imádd őket! Mert én, az Úr, a te Istened, féltékeny Isten vagyok...” (MTörv 5,1–9).

A vallástörténet igazolja, hogy a társadalmi-gazdasági-politikai helyzet tükröződik a vallásgyakorlatban is. De éppen Izrael hite (amely kinyilatkoztatott) cáfolja meg a „felépítmény”-elméletet. Palesztinában élt egy kis elmaradott nép, amely – legalábbis profétáinál – megőrizte a tiszta monoteizmust (egyistenhitet).

A *kinyilatkoztatott zsidó vallás* ténye megcáfol minden olyan vallásfejlődésről szóló elméletet, amely kizárólag a vallástól idegen, külső elemeket veszi figyelembe. Izrael kis nép volt, nem szült olyan gondolkodókat, mint Hellasz, gazdasági élete kezdetleges, civilizációja messze elmaradt a környező nagy népeketől. Ha ezekből merített is, át vett is bizonyos elemeket (főleg a fogság idején), ezeket beépítette monoteizmusába, arra használta, hogy egyetlen Istenének (Jahvénak) „nagyszerűbb palástot készítsen belőlük” (H. de Lubac).

Leegyszerűsítve a kérdést, ezt mondhatjuk: a nyugati civilizációban *kétfajta monoteizmust* különböztethetünk meg. Az egyik részben társadalmi és politikai fejlődés gyümölcse, részben

pedig elmélyülő eszmélődés eredménye. Az ember lassanként kialakítja pantheonját: a földön látottak mintájára teremti isteneit. Azután az istenek rangsorba szerveződnek, sokaságuk és keveredésük megköveteli, hogy legyen egy főisten. Az istenek feje végül legfőbb isten lesz, akinek a többiek csak megnyilatkozásai, szolgái. Így történt nagyjából Babilonban, Egyiptomban, az ősi indoeurópaiaknál, vagy akár a görög és a római világban. Mindez azt jelenti, hogy a gondolkodás és a civilizáció fejlődésével nem mindig jár együtt a vallás tisztulása, fejlődése, sőt sokszor éppen az ellenkezője történik. Ott, ahol az antropomorfizmusokon túlhaladnak, legfeljebb csak valami elvont *isten*hez jutnak el, illetve az istenített Természethez. „Az istenek koncentrálnak, de nem szülik Istent!” (H. de Lubac).

De van egy *másik fajta monoteizmus is: a zsidóké. Jahve*, a féltékeny Isten nem tűr meg maga mellett más istent, bálványokat. A zsidó monoteizmus nem az istenek koncentrációjából, nem szinkretizmusból ered (legyen az filozófiai vagy politikai ihletésű), ez az Isten egyetlen Úrnak nyilatkoztatja ki magát és új értékrendet szentesít. Jahve, jóllehet láthatatlan, nem elvont Lény, hanem élő és cselekvő Személy; népével szövetséget köt, prófétáin keresztül neveli, vezeti ezt a választott népet. Jóllehet népével van, túlszárnyal minden evilági közösséget, túlszárnyalja a világot. Nem kozmopolita, de egyetemes Isten lesz; népének egyetemes küldetést szán. (Amelyet majd az Egyház teljesít.)

A zsinat egyháza keresi a párbeszédet a különböző vallásokkal. El kell kerülnie a vallási relativizmust (minden vallás egyformán igaz), és a szinkretizmust, amely elmosza a sajátosságokat. Meg kell őrizni a keresztény hit transzcendenciáját és sajátosságát. Jézus Krisztus az egyetemes üdvözítő; Isten Igéje valami hallatlan újat hozott.

A keresztény hit középpontja: *Jézus Krisztus*, ő Isten végleges és teljes kinyilatkoztatása, üdvösség és élet. Jézus kinyilatkoztatja nekünk *ki az Isten és ki az ember*, illetve a kettő viszonyát, ami a vallás lényege. A kereszténység tehát lényegében e viszony igazsága. A zsinat szerint (GS 22; vö. *Redemptor hominis*): Jézus Krisztus a 'láthatatlan Isten képmása' (Kol 1,15), „ő a tökéletes ember, aki visszaadta Ádám leszármazottainak, az első bűn óta eltorzult Istenképmásoknak, Istenhez való hasonlóságukat. Az emberi természet bennünk is roppant méltóságra emelkedett azzal, hogy Krisztus azt magára öltötte, anélkül, hogy megsemmisítette volna. Igen, ő, az Isten Fia valamiképpen minden emberrel egyesült, amikor testté lett. [...] A keresztény ember a Fiúnak, a sok testvér között az elsőszülöttnak a képmása; megkapja tehát a 'Lélek zsengeit' (Róm 8,23), és így teljesíteni tudja a szeretet új törvényét...”

A kereszténység is vallás a többi vallás között, de amint már jeleztük, mint kinyilatkoztatott vallás lényegesen különbözik is tőlük, mivel lényege a hit Jézus Krisztusban, illetve a Szentháromságban. Karl Barth protestáns teológus kezdte – a keresztény hit nevében – a *vallás(ok)* elleni harcot. De ezt egy meghatározott történelmi helyzetben és sajátos értelemben tette. Ezt kell most megvilágítanunk.

A svájci teológus tulajdonképpen a XIX. századi liberális protestantizmus ellen vette fel a küzdelmet, amely nemcsak a kereszténységet, hanem általában a vallást is meghamisította. A liberális teológusoknál a keresztény vallás pusztán antropológiai jelenséggé vált: az emberi gőg álarca, amely a titánok kalandját akarta a maga módján felújítani. Megfeledkeztek a transzcendenciáról és a kereszt botrányáról. (Ezt a felfogást már előkészítette a felvilágosodás racionalizmusa, amelyet Krisztus megvetése jellemezett).

Barth tehát küzdött a kanti racionalizmus és moralizmus ellen, továbbá Schleiermacher nézetei ellen, aki a vallást pusztán emberi érzésnek tekintette. Hegel, Strauss, Feuerbach, Ritschl és Trötsch nevei jelzik azt az irányt, amely a Krisztus nélküli kereszténységet képviselte, minthogy ideológiájuk halálra ítélte Jézus Krisztust. Barth Isten Szavának transzcendenciáját hirdette, illetve az Igének kijáró engedelmséget. Credo-jában később ezt írta: „Azt állíthatjuk – és pontos érvekkel alátámaszthatjuk –, hogy a nagy teológiai és

egyházi katasztrófa, amelynek jelenleg a német protestantizmus színtere, nem következett volna be, ha nem tűnt volna el a német egyházból két évszázad óta – kilúgozó értelmezések hatására – ez a három kis szó: *Filium eius unigenitum* (Hisszük egyszülött Fiát), a Szentháromságra vonatkozó niceai tanítás pontos értelmében” (vö. H. de Lubac, *La Foi chrétienne*, 150–160).

Azt mondhatjuk tehát – némileg Barthtal egyetértésben –, hogy a kereszténység *elsősorban* nem vallás, hanem valami más: Isten üdvözítő tevékenysége Jézus Krisztusban; de hatást gyakorol a vallásra, amelyben kifejeződik, megtestesül. Segített abban, hogy a vallások megtisztuljanak, megszabaduljanak sötét vonásaiktól. *Hinni* a szó teljes keresztény értelmében ezt jelenti: igent mondani a magát kinyilatkoztató Istennek, kitérni előtte, hogy befogadjuk a Jézus Krisztus által a Szentlélekben felajánlott üdvösséget (az isteni életben való részesedést), tehát szabad tettel teljesen elkötelezni életünket egy személyes Lénynek, aki Szeretet: Atya, Fiú és Szentlélek szeretetközössége.

És itt röviden szólnunk kell egy másik befolyásos protestáns teológusról, Rudolf Bultmannról, aki szintén el akarta kerülni, ki akarta küszöbölni a liberális teológia hibáit. Nem számítva túlzott „mítosztalanítást”, több szempontból közelebb áll hozzánk, mint egyes fideista protestánsok: nem mond le az értelemről, nem a *sacrificium intellectus*, az értelem feláldozása révén akarja folytatni teológiai kutatását. Bultmann, aki a modern emberhez akar szólni, felhasználja a filozófus Heidegger egzisztenciális létértelmezését is. Élesen bírálja a liberális teológiát, amelynek ugyan érdemül tudja be, hogy döntő szerepet juttatott a történetiségnek, de ugyanakkor „pánhisztorizmusba” esett. Vagyis nem látta meg a történeti tudomány viszonylagos voltát, felejtette a keresztény sajátosságot, a „kereszt botrányát”. Itt tehát Bultmann egyetért K. Barthtal. A múlt századi liberális teológia azt gondolta, hogy a kereszténységet fel lehet fogni úgy, mint társadalmi és pszichológiai törvényeknek alávetett evilági jelenséget, „vallást”. Felejtette azt, amit Barth és Gogarten állandóan ismétel: nincs „közvetlen” Isten-megismerés, mert Isten nem adottság (tárgy), nem egy eleme e világnak.

De Bultmann, amikor ki akarja küszöbölni a liberális teológia hibáit, nem mond le az értelem követelményeiről. Nála nem szkepticizmusról van szó, amely kételkedik az ember megismerőképességében, és nem sokra értékeli az értelem szerepét. Bultmann szerint az értelem éppen akkor érkezik el a kritikus ponthoz, akkor veti fel az embernek saját létezése problémáját, amikor végigmegy útján. Bultmann szerint egyetlen probléma van: mit *jelent* Isten az ember számára? Ha „Istent” helyesen értjük – mondja – akkor belátjuk, hogy Isten az ember gyökeres kétségbevonását jelenti. Bultmann – Luther tanításához híven – kijelenti: az embernek el kell ismernie bűnös voltát Isten előtt, el kell ismernie ezt: nem elégséges önmagának, csakis Isten tudja kegyelmével megigazulttá tenni. *Isten* kérdezi, vonja kérdőre az embert; *Isten* szólítja, hívja az embert. Ezt tudni, felismerni és elismerni, vagyis Istennek igennel válaszolni annyi, mint hinni. A hit csakis válasz lehet Isten hívó szavára, amely hírül adja neki (az igehirdetésben) Isten ítéletét és kegyelmét. Még gyökeresebben: a hit csakis Isten teremtő tette lehet az emberben. Ez a hit az Isten Szavának való engedelmességben nyilvánul meg. A hívó tehát az Isten által átalakított ember; olyan ember, akit Isten halálra szánt és feltámasztott.

Itt csak egy szempontot emeltem ki R. Bultmann teológiájából, a hit és a megértés összefüggését. „Mítosztalanítást” később megkérdőjelezték protestáns teológusok is, sőt tanítványai is. Kritikájáról ld: Szabó F., *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma, 1978, 233–238.

2. Istenhit és istentagadás

A modern ateizmus kialakulása

A vallás és az istenhit – mint láttuk – egyidős az emberiséggel és egyetemes, „emberi jelenség”. Mióta az ember öntudatra ébredt és keresi élete értelmét, a lét eredetét és célját, jelen van egy bizonyos vallásos hit is, bármint nevezik is a népek a felsőbb Valóságot, Urat, Atyát, Teremtőt. Ritka kivételtől eltekintve az *ateizmus* (istentelenség, istentagadás) viszonylag új jelenség, főleg a felvilágosodás kora óta terjedt el, de kezdetben összefonódott egy bizonyos deizmussal.

A zsinat a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció 19. és 29. pontjában leírja és jellemzi az *ateizmus válfajait*, amikor korunk legsúlyosabb jelenségei közé sorolja.

Az 'ateizmus' szó egymástól igen különböző jelenségekre használható: némelyek határozottan tagadják Istent; mások úgy vélik, hogy az ember egyáltalán semmit sem tudhat meg Róla; mások Isten létének kérdését olyan módszertani előfeltevésekkel kezdik vizsgálni, amelyek ezt a kérdést már önmagában véve értelmetlennek tüntetik fel. Sokan jogosulatlanul lépik túl a tapasztalati természettudományok határait, és vagy kizárólag természettudományos módszerrel iparkodnak mindent megmagyarázni, vagy éppen ellenkezőleg, tagadják, hogy létezik a feltétlen igazság. Némelyek inkább hajlanak az ember jelentőségének állítására, mint az Isten tagadására, így az embert annyira felmagasztalják, hogy ezáltal az Istenben való hit elveszíti életet irányító erejét. Mások elgondolnak maguknak egy istent, következésképp az a kép, amit elutasítanak, nem az evangélium Istene. Vannak olyanok is, akiket nem foglalkoztatnak Istennel kapcsolatos kérdések; úgy látszik, nem éreznek vallásos nyugtalanságot, és így nem is értik, miért kellene a vallással törődniük. Az ateizmus oka továbbá nem ritkán szenvedélyes tiltakozás a világban tapasztalható rossz ellen, vagy pedig az, hogy bizonyos emberi értékeket Isten helyébe tesznek, mert felruházzák azokat – alaptalanul – magának a Végtelennek a jegyével. Gyakran a mai civilizáció is megnehezíti Isten elismerését, persze ez nem lényegéből következik, hanem abból a tényből, hogy túlságosan az evilági valóságokhoz kötődik.

A mai értelemben vett ateizmus tulajdonképpen a XIX. században, Marx istentagadásával kezdődik. A francia felvilágosultak, az enciklopédisták, nevezetesen Voltaire, nagyrészt az olasz szabadgondolkodók (G. Bruno, Campanella, Pomponazzi) racionalizmusát fejlesztik tovább. Az ismert egyházgyalázó, Voltaire még nem ateista, hanem egy bizonyos deizmust vall. Az *Enciklopédia* számára írt „Ateisták” c. cikkében még az istenhit apológiáját adja. Voltaire azt is állítja, hogy Isten gyakorlati tagadása károsabb, mint a pogányság, mert a társadalom lerombolásához vezet. A legfőbb Lény (Isten) létének állítása nem tetszőleges, hanem ontológiai szükségszerűség. De már a XVIII. században is találunk néhány olyan radikális kételkedőt, akiket inkább az ateistákhoz sorolnánk: Holbach, Mirabeau és főleg Sade márki tartozik ezekhez az arisztokrata „istentagadókhöz”, akik nem tetszenek a francia forradalom vezéreinek (vö. Szabó, *Az ember és világa*, 19kk).

Hogy milyen hosszú az út a XVIII. századi „laicizmustól” a mai „társadalmi ateizmusig”, azt a következő két tény is illusztrálja. 1794. május 7-én hangzott el Robespierre konventi beszéde: a vallásos és erkölcsi eszmék viszonya a republikánus elvekhez; ennek hatására szavazták meg az első törvénycikkelyt: „A francia nép elismeri a legfőbb Lény létezését és a

lélek halhatatlanságát.” Robespierre többek között azért küzdött az arisztokratikus ateizmus ellen és az istenhit mellett, mivel – szerinte – a Legfőbb Lény az elnyomott ártatlanok igazát védi és bünteti a diadalmaskodó gonoszságot.” Ha Isten nem létezne, ki kellene találni!”

1958-ban, amikor a francia parlamentben az egyik képviselő azt javasolta, hogy az új alkotmány elejére írják oda Isten nevét, javaslatát gúnyos nevetés fogadta még a keresztények részéről is.

Karl Marx – az első *abszolút* ateista – megfordítja Robespierre okoskodását; kimondja: az ember számára az ember a legfőbb lény. Az istenhit éppen megakadályozza az igazságosságért folytatott küzdelmet, mivel az igazságosságot a másvilágra halasztja. A vallás elidegenítő illúzió, ópium a népnek.

Pascal mondja: „Az ateizmus lelki erő jele, de csak egy bizonyos mértékig.” Az istentagadásnak meglehet az oka, ha hamis istenképet és torz, antropomorf vallásosságot, babonát utasít el. Ilyen értelemben – amint a zsinat is kiemelte – pozitív, tisztogató szerepe lehet a valláskritikának és az ateizmusnak. Megszabadít a bálványoktól, a hívőt arra ösztönzi, hogy mélyítse el, tisztítsa meg vallásosságát. De az ateizmus egy bizonyos ponton embertelen lesz, hiszen – ugyancsak Pascal szerint – „az ember végtelenül túlszárnyalja az embert”, csakis Istenben teljesebbé válik, akihez rendeltetett. „Isten halála” a tudatban és a szívben az ember halálához vezet. Ezért mondja a zsinat: „Isten az embert szeretetből megteremtette és szeretetből folytonosan a létben tartja. Nem teljesen az igazság szerint él tehát az, aki nem ismeri el szabadon ezt a szeretetet és nem adja oda magát Teremtőjének” (GS 19). A zsinati konstitúció ugyanott a hívők felelősségére is kitér: az ateizmus létrejöttében nekik is szerepük lehet azzal, hogy „ahelyett, hogy feltárnák Isten és a vallás igazi arcát, inkább eltakarják azt, mert vagy elhanyagolják a hitoktatást, vagy a tanítást meghamisítva adják elő, vagy éppen saját vallási erkölcsi és társadalmi életük fogyatékos.”

Az istentagadás *gyökereinek* jelzéséhez itt még – éppen csak felsorolásszerűen – a következőket jegyezzük meg.

1) Az istenhit válságát kétségkívül az újkori világkép megszületése és a kultúra gyökeres átalakulása idézte elő, amint ezt már Pascalnál érezhetjük.

2) A statikus világképhez való ragaszkodás következménye társadalmi-politikai síkon: a hierarchikus (feudális) társadalmi képlethez való ragaszkodás, amikor a forradalmak átalakítják a közéletet.

3) Bizonyos merev dogmatizmus az egyházban: e szerint az egyház birtokolja kizárólag az igazságot, türelmetlen minden más vallással, világnézettel szemben; általában a keresztények bűnei, ellentanúságtételük.

4) Az emberi tudás autonómiáját túlzottan hangsúlyozzák; a szcientizmus nemcsak módszertanilag, hanem egyáltalán kizárja a hitet.

5) Bizonyos janzenizmus tovább él a hívők körében: pesszimista emberszemlélet, menekülés a rossz világból, a világ megváltoztatására irányuló elkötelezettség helyett.

6) Egyfajta teológiai megmerevedés: a modernizmus korában megindult erjedést elfojtotta X. Piusz; a két háború közötti megújulást XII. Piusz törte meg (*Humani generis* 1950); csak a zsinattal indult meg a korszerűsödés minden vonalon.

7) Ma is még nagy a távolság a modern kultúra, természettudományok és a hit nyelvezete, a teológia között. A hit korszerű bemutatásának hiánya jó támadási felületet nyújt az ateista kritikának.

Itt csak néhány tényezőt említettünk; természetesen sokkal bonyolultabb folyamatról van szó, semmint azt egy fél oldalon megvilágíthatnánk. A következőkben más szempontokra is felhívjuk a figyelmet.

Nézzünk most szembe a „gyanú mesterei” (Paul Ricoeur szerint), az újkori ateizmus fő képviselői – Marx, Nietzsche, Freud – kritikáival. A három „illúzióromboló” eszméit ismertetve részben a modern ateizmus *genezisét* is megvilágítjuk.

Marx és a marxizmus ateizmusa

Karl Marx nézetei kellőképp ismertek a magyar közönség körében, hiszen az iskolákban, a hivatalos irodalomban, a tömegtájékoztató eszközökön keresztül mindig ezt a világnézetet propagálták. Ezért itt csak Marx ateizmusának és valláskritikájának lényegére mutatunk rá. (Bővebben lásd: Szabó, *Az ember és világa* 11kk; *A rejtett Isten útjain*, 117–137).

Karl Marx Feuerbach nézeteit fejlesztette tovább a vallási illúzióról. E szerint az ember saját lényegét, legjobb attribútumait vetíti ki és ruházza rá az elképzelt Istenre. Marx ezt a gondolatot, valamint a Hegeltől vett „elidegenedés”-eszmét alkalmazva, az ember konkrét létezésében, gazdasági-társadalmi elidegenedésében keresi a vallási illúzió gyökereit. Marx *Hegel jogfilozófiájának kritikájában* leszögezi: „A vallási nyomor egyrészt a valódi nyomor kifejezése, másrészt tiltakozás a valódi nyomor ellen. (Jegyezzük meg: újabban a marxisták erre a megkülönböztetésre hivatkoznak, hogy pozitív szerepet is tulajdonítsanak a vallásnak). A vallás a nyomorba sújtott teremtmény sóhaja, a szívtelen világ szíve, a szellem nélküli kor szelleme: ópium a népnek... Ezért a vallás eltűnése, vagyis a nép illuzórikus boldogságának eltűnése igazi boldogságának követelménye... A vallás valótlan nap csupán, amely mindaddig az ember körül kering, amíg az ember nem forog maga körül.”

Marx, az abszolút ateista valláskritikájának lényege a következő: az ember alkotja vallását és nem a vallás (Isten) az embert. A vallás az elidegenedett ember hamis világának tükröződése, félelmeinek, nyomorának, hamis vágyainak tükré. A vallás kritikája tehát – Marx szerint – akkor lesz teljes, ha a filozófiákat, az ideológiákat, az államot is kritikának vetjük alá, és megmutatjuk minden elidegenedés gyökerét, a proletariátus kizsákmányolását és ennek alapját, a magántulajdon rendszerét. E kritika végén eljutunk ahhoz a szemlélethez, amelynek középpontjában az ember áll. A vallás kritikája ebben a tanításban tetőződik be: „az ember számára az ember a legfőbb lény.”

Marx megőriz valamit Feuerbach és Hegel eszméiből, akik szerint a kereszténység az abszolút vallás. Ez kettőt jelent: egyrészt a kereszténység magában foglalja az ősi vallások törzsi és nemzeti sajátosságait, de úgy, hogy csak azt őrzi meg, ami egyetemes; másrészt a kereszténységben a legmagasabb fokra emelkedett egy „másvilág”, a mennyország utáni nosztalgia. A kereszténység, amikor az elképzelt „árnyékvilágot” teszi meg az ember igazi hazájának éppen transzcendenciája által (persze, Marx félreérti a transzcendenciát!) – elméletben éppen a vallás kvintesszenciáját valósítja meg, vagyis az ember tökéletes elidegenítését.

Y. Calvez francia jezsuita és mások rámutattak arra, hogy a marxi valláskritika mögött *circulus vitiosus* húzódik meg, vagyis az érvelés hamis, mert bűvös körben forog. *Eleve* abból az állításból indul ki, hogy a vallás elidegenedés, illúzió, *hiszen* Isten nem létezik. Nem bizonyítja, hogy a vallásos hitnek nem felel meg valóság (= Isten léte). A marxizmusnak, mielőtt *eleve* állítaná a vallási elidegenülést és illúziót, ki kellene mutatnia, hogy az isteneszme önmagában hamis, vagyis Isten nem létezik. A vallás mivoltát, az istenhit lényegét a teljes emberi tapasztalat tárgyilagos vizsgálata és elfogulatlan értelmezése révén kellene felmérnie.

A marxizmus – legalábbis mai humanista képviselői szerint – azért tagadja Istent, hogy az embert állítsa, hogy megszabadítsa a vallási illúzió elidegenítő szolgátságából. De az igazi hit egyáltalán nem elidegenítő, és hogy egyedül az élő Isten az ember szabadságának biztosítója, kiteljesedésének és abszolút jövőjének záloga.

Valójában a marxista világnézet elméleti és gyakorlati *materializmusa* az alapja annak, hogy tagadja nemcsak Istent, a transzcendenciát, hanem az embert is „egydimenzióssá” fokozza le. Igaz, a marxizmus teoretikusai elvetik a vulgármaterializmust, de lényegében mégiscsak kizárják az ember természetfeletti hivatását, tehát az igazi transzcendenciát. (Legfeljebb az ezoterikus marxizmust valló Ernst Bloch nyomán megengedik a Reménység-

elvet, illetve a jövő felé lendülő „transzcendenciát”: a jövő „homo absconditusa” felé törekszünk, aki majd a kiteljesedett, valóban humanizált ember lesz...)

Ezért a marxizmus valláskritikáját bírálva annak materialista ismeretelméleti és ontológiai (antropológiai) szemléletét kell megcáfolnunk, hiszen addig lehetetlen istenhitről, Isten transzcendens valóságának igazolásáról beszélni, míg nem világítottuk meg az emberi szellem dinamizmusát és abszolútumot megcélzó működését. Ezt másutt már megtettem (*Az ember és világa*, 19742, 68–113.). Itt csupán utalok arra, hogy J-P. Sartre 1948-ban, Lukács Györggyel vitatkozva rámutatott a *dialektikus materializmus* önellentmondásaira (jóllehet elfogadta a történelmi materializmust gondolkodása keretében). Sartre elfogadta a hegeli dialektikát, mivel az eszmék dialektikusak: az egymással ellentétben álló ideák az „*Aufhebung*” – megszüntetve-megőrzés – révén feloldódnak és új szintézisben egyesülnek; „és ez az új szintézis ismét saját ellentétébe ugrik át, hogy aztán egy másik szintézisbe olvadjon bele. Mindjárt felismerem itt a hegeli dialektika sajátos mozgását, amely teljes egészében az Ideák idealizmusán alapul. [...] Ezt a dialektikát minden nehézség nélkül elfogadja az ember, ha eszmékről van szó: az eszmék természetesen dialektikusak, szintetikusak. Csakhogy, ha jól látom, Hegel dialektikája itt (a dial. materializmusban) a feje tetején áll: valójában az anyag tulajdonsága. És ha kérdezitek, milyen anyagról van szó, azt felelik, hogy nincs két anyag; csak az létezik, amelyről a tudósok beszélnek...”

Erre hiába válaszolta Lukács György, hogy Sartre a vulgáris materializmust bírálja, hiszen Lenin szerint az „anyag” *semmi mást* nem jelöl, mint a tudatunktól független objektíven létező valóságot. Mert, amint szakértők kimutatták, Lenin itt *ismeretelméleti* szempontból beszél az anyagról. A dialektikus materializmus szóhasználata megtévesztő: egyszer a tudattól független valóságot, máskor pedig a tudomány kvantitatív valóságát nevezi „anyagnak”. Vagyis – miként Lukács György is – *egyszer epistemológiai, máskor meg ontológiai* értelemben beszélnek anyagról. Mindenesetre, Sartre éleslátón írta, hogy a dialektikus materializmus, amely elveti az Abszolút Szellemet, nem beszélhet a történelem értelméről, végcéljáról, sőt – tegyük hozzá – egyáltalán haladásról sem. Mert ha nincs végcél, ha nincs támpont, amihez viszonyíthatok, nem beszélhetek jobbról, „haladóbbról” sem.

„Ha ... a (materialista) dialektika az anyag fejlődésmódját tükrözi – következtet Sartre –, ha a tudat, ahelyett, hogy teljesen azonosulna az egész dialektikával, csupán a 'lét tükröződése', az egyetemes fejlődésnek egy fázisa, mozzanata; ha ez a tudat belső önkifejtődés hiányában a kívülről jövő érzetek és ideológiák okozata, amelyeket elszenved, de nem maga teremt, akkor nem más, mint egy szem a láncban, amelynek kezdete és vége igen messze esik tőle. És mi *biztosat* mondhat a lánc egészéről, ha maga nem azonos vele?”⁴

A mai marxisták talán szerényebbek, mint a fiatal Marx volt, aki a *párizsi* kéziratokban arról beszélt, hogy a kommunizmus megoldja a történelem rejtélyét. Szerényebbek és realistábbak. A marxista ateizmus, minthogy elméletileg nem bizonyítja, csak eleve feltételezi, hogy az istenhitet az emberi elidegenülés szüli, vagyis: hogy a hitnek nem felel meg valóság (= Isten léte), csak erre a *gyakorlati posztulátumra* hivatkozhat: a kizsákmányolástól mentes kommunista társadalomban végleg elhal a vallás, minthogy megszűnik táptalaja.

Egyébként – amint a volt marxista Pierre Fougereyrollas azt megmutatta (*Le marxisme en question*, 142–143) – a marxizmus többszörös posztulátumra épül:

1) Eszkatologikus posztulátum: az emberiség elérkezik egy olyan állapothoz, ahol megszabadul minden elidegenedéstől, még ha a történelem tovább folytatódik is;

⁴ *Les Temps Modernes*, 1946, 1543–1555. old. Lukács Gy., *Existentialisme ou marxisme?* 1948, 144kk. – Minderről bővebben: Szabó, *Mai írók és gondolkodók*, 189–206.

2) materialista posztulátum: a gazdasági elidegenedés megszüntetése egy csapásra magával hozza minden más elidegenedés megszűnését;

3) gazdasági posztulátum: a termelőeszközök kollektivizálása minden kizsákmányolás végét jelenti;

4) történelmi posztulátum: a kapitalizmus után már nem lehetséges az emberi elnyomás új formája;

5) misztikus posztulátum: a munkásosztály az egész társadalommal szemben felszabadító küldetéssel van felruházva.

Amint korábban elismertük, bizonyos részgazság van a marxista valláskritikában, de a vallás eredetére vonatkozó lényeges szempontot elkendőzi, az istenhit igazi forrását nem fedi fel. A már idézett M. Eliade vallásfenomenológus írja (*Le Chamanisme*, 1951, 239): „Tény az, hogy az első mértani törvények felfedezése a Nílus-delta öntözésével kapcsolatos gyakorlati problémáknak köszönhető; de nem látja be az ember, hogy ez a tény milyen jelentőséggel bír a mértani törvények *érvényessége* szempontjából.” Hasonlóképpen, az isteneszme érvényességét sem teszi kérdésessé az a tény, hogy »Isten« fogalmának felmerülését a Nap szemlélése, a természet végtelensége, a csillagos ég vagy a vihar által keltett megrendülés váltotta ki.” „Amint a földmérés igazában nem szüli a mértant, ugyanúgy a napfényes ég szemlélése vagy a vihartól való félelem nem szüli az istenhitet” (H. de Lubac). Ugyanezt mondhatjuk a társadalmi elidegenedésről is vagy általában az élet korlátozottságairól, amelyek elindíthatják a reflexiót, a kétségbeesetteket, szenvedőket, halál előtt szorongókat esetleg a vallás vigasza felé fordíthatják. De az alkalmak, a körülmények és a lényeg, vagyis az érvényesség két különböző dolog. Maga az a tény is, hogy – legalábbis manapság – a vallásos hit és az ateizmus egyaránt általános jelenség, független tértől és időtől, körülményektől, társadalmi helyzetektől, elgondolkoztathat bennünket: ez egymagában is megkérdőjelezi a marxista valláskritikát. (Vö. Szabó, *A rejtett Isten útjain*, 130; *Léleken és igazságban*, 127kk. Lásd még alább ismertetésemet *A kommunizmus fekete könyvéről*.)

Nietzsche nihilista ateizmusa

A vallásos hit másik modern „képrombolója” Friedrich Nietzsche (1844–1900), német író és filozófus, aki meghirdette „Isten halálát” és Dionüszoszt szembeállította a Keresztrefeszítettel. Szinte felmérhetetlen hatást gyakorolt a mai „irracionális”, egzisztencialista filozófiai gondolkodásra, sőt – kihívása révén – a teológiára is. Nietzsche a hamis tudatot akarta leleplezni, megszabadítani az illúzióktól, lerombolni azt a bizonyos „hátsó-világot” („túlvilágot”).

Nietzsche is, miként a fiatal Marx, sokat köszönhet Feuerbachnak, *A kereszténység lényege* szerzőjének. De Nietzschére inkább közvetve, Schopenhauerén keresztül hatott Feuerbach. Lukács György szerint „Nietzsche átveszi Feuerbach filozofálásának leggyengébb, legideologikusabb oldalát, azt a felfogást, mintha az emberek vallási képzetének változása volna a legfontosabb, a legdöntőbb része a történelemnek” (*Az ész trónfosztása*, 1965, 281). Lukács György Nietzsche-értékelésével nem értünk egyet, főleg abban nem, hogy alábecsüli a „vallásos ateizmus” történelmi szerepét, jóllehet a marxista filozófus éppen Nietzschével kapcsolatban megállapítja, hogy nincs semleges, ártatlan világnézet (238kk). Az is a kultúrtörténet torzító leegyszerűsítése, hogy egyenes út vezet Nietzschétől Hitlerig. (Még inkább torzít Lukács Bergson értelmezésében, akit szintén a náciizmus előfutárának tart...).

Feuerbach hatása a következőben nyilatkozik meg Nietzschénél: szerinte a vallás az emberi szellem megkettőződéséből ered. Isten csak az ember visszfénye. Bizonyos egzaltált pillanatokban tudatára ébredünk saját rendkívüli erőnknek, a minket felemelő

szeretetenergiának. Mivel az ember nem meri önmagának tulajdonítani ezt a hatalmat és ezt a szeretetet, egy tőle idegen, emberfeletti lényt teremt, és őt ruházza fel ezekkel a tulajdonságokkal. Feuerbach is azt tanította, hogy az ember Istenre vetíti rá saját tökéletességeit; vagyis az isteneszme az emberi vágyak és remények illuzórikus vetülete, az ember teremti istenét. Nietzsche ezt továbbmagyarázza: az ember tulajdonságait kettéosztja; mindazt, ami közönséges, szájalmas, gyenge, az emberi szférába sorolja; a rendkívülit, az erőset, a meglepőt pedig az isteni szférába vetíti ki. Így tehát Istent ruházza fel mindazzal, ami lényének legjavát alkotja. „A vallás az emberi személy megcsonkítása” – következtet Nietzsche.

Az emberi probléma lényege tehát abban áll, hogy megakadályozzuk az ember elszegényedésének folyamatát, illetve biztosítjuk, hogy az ember megőrizze, visszakapja mindazt, ami legnemesebb részét alkotja. A kereszténységben az ember elszegényedése a mélypontot éri el. Mindaz, ami jó, nagy és igaz az emberben, kegyelmi ajándék. „Siralmas történet ez – hangoztatja a német filozófus –, az ember olyan elvet keres, amelynek erejében kiérdemelheti azt, hogy ember lehet. Kitalál egy »másik«, hátsó világot, hogy ezt a földi világot rágalmozgassa és bemocskolhassa. Igazában mindig csak a semmit ragadja meg, és ebből a semmiből »Istent« alkot, azt az 'Igazságot', amely megítéli és elítéli ezt az életet...”

Nietzsche egészen természetesnek veszi, hogy Isten csak az emberi tudatban élhet. De itt nem kívánatos vendég: az embernek meg kell szabadulnia tőle. Nem érveket kell keresnünk, hogy bebizonyítsuk: nem létezik, hanem azt kell megmutatni, hogyan keletkezett az isteneszme, hogyan „férközhetett be” Isten az emberi tudatba. Ez a „történelmi cáfolat” az egyedüli megfellebbezhetetlen érv. Nietzsche bírálja Kantot is, aki – miután a *Tiszta ész kritikájában* széttörte annak a ketrecnek a rácsait, amelyben az istenhit fogva tartott bennünket, a *Gyakorlati ész kritikájában* az erkölcsi élet posztulátumaként újra csak visszalopta az isteneszmét és visszaállította a rabszolgaságot. Kant intellektuális vállalkozása nem sikerülhetett, mert elvi síkon mozgott, nem pedig gyakorlati *döntésből* indult ki. Az embernek bátran ki kell jelentenie: Isten meghalt.

„Isten meghalt”: ez a kifejezés Lutherre megy vissza, illetve egy Luthernek tulajdonított korálra: „Maga Isten halt meg...” Természetesen nagypéntekről, Jézus kereszthaláláról van szó. Később Hegel „spekulatív nagypéntekről” beszélt, ezen a ponton is szekularizálva a keresztény hitet. Hegel az emberi értelemre alkalmazta a kifejezést: az értelem a tagadáson – a „spekulatív nagypénteken” – keresztül egyesül az egyetemes Szellemmel. De Nietzsche Heinénél, kedvenc szerzőjénél is olvashatott Isten haláláról. A német írónál még csak szellemes gúnyolódásról van szó. Nietzschénél viszont már határozott döntés, morális választás eredménye ez a kijelentés: Isten meghalt. Nem *akarja*, hogy Isten létezzék számára.

Zarathustra végkövetkeztetése ez: „Isten nincs, tehát minden megengedett!” Tudjuk, hogy ez a gondolat Dosztojevszkijnél is megtalálható, aki még Nietzsche előtt átment az ateizmus kísértésén, de aztán Krisztus mellett döntött. (Lásd: Szabó, *Az ember és világa*, 31–35). J-P. Sartre írásai, színdarabjai is Nietzsche eszméit visszhangozzák.

Nietzsche egyébként tudatában van annak, hogy hallatlan tettet vittek véghez azok, akik (tudatukban!) megölték Istent. A *Vidám tudomány* híres töredéke (amely az *Ecce homo*-ban is megtalálható) drámai erővel írja le a világraszóló tettet:

Hol van az Isten?... Megmondom nektek. Megöltük őt, mi öltük meg, ti és én. De hogyan tehetjük ezt? Hogyan voltunk képesek kiüríteni a tengert? Hova vezet ez az út, amelyen elindultunk? Nem zuhanunk-e a mérhetetlen semmibe? Hogyan vigasztalódjunk meg mi, minden gyilkosok gyilkosai? E cselekedet nem túlságosan nagy-e számunkra? Nem kell-e nekünk is isteneknek lennünk, hogy legalább önmagunkhoz méltónak tűnjünk? Soha nem volt ennél nagyobb tett; és akik utánunk

születnek, e tett miatt az eddiginél sokkal nagyszerűbb történelemhez tartoznak. (FW, *Werke V*, 163).

A hegyről lejövő próféta, Zarathustra csodálkozik, hogy a szent remete még nem hallotta: Isten meghalt. A városban így hirdeti az emberfeletti-embert, az *Übermenschet*:

Íme, én az emberfölötti embert hirdetem néktek! Kérve kérlek, testvéreim, maradjatok hívek a földhöz, és ne higgyetek azoknak, akik földöntúli reményekről regélnek! Méregkeverők, akár tudják, akár nem. Az élet megvetői ők, fásultak és maguk is megmérgezték, a föld is rájuk unt már: hát csak költözzenek el! Egykor az Isten ellen való véték volt a legnagyobb bűn, de Isten meghalt, s meghaltak vele ezek a bűnösök. Most a legszörnyűbb bűn a föld ellen való véték, és az, ha a Kifürkészhetetlen zsigereit többre becsüljük a föld értelménél! (*Így szólott Zarathustra*, F. N. *Válogatott írásai*, Bp. 1972, 225).

Nietzsche romantikus költő, üzenetét is költői képekben fejezi ki. De szándéka világos: az emberfeletti embert, az *Übermenschet* hirdeti, aki túlteszi magát a jón és a rosszon, aki magateremtette erkölcsöt vall, aki az „Isten halála” után kimondja: minden megengedett. *Semmi más, csak a Föld!* Ezt a földet kell szeretni, megélni az életet minél intenzívebben, hiszen nincs örök élet, csak örök elevenség. A keresztény erkölcs, mint minden világmegvetés, gaztett az élet ellen.

Tudjuk, hogy Nietzsche elméje élete vége felé elborult. Őrületében már féltékeny a názáreti Jézusra, őt támadja, gyalázza, valami antikereszténységet hirdet, a Keresztrefeszítettel szembeállítja Dionüszoszt. Végeredményben Nietzsche is – nihilizmusában – a mítoszhoz folyamodik; az örök visszatérést és az *Amor fati*, a végzet szeretetét hirdeti. Nietzsche tehát, aki elveti az élő Istent és az üdvözítő Jézust, nem tud szabadulást ajánlani az embernek, aki így a legsötétebb végzetes hatalmaknak van kiszolgáltatva.

Fogadjuk el azt, ami helytálló Nietzsche valláskritikájában. Egy bizonyos túlvilághitbe való menekülés, a világ rossz értelemben vett megvetése, a földi feladatok elhanyagolása joggal váltotta ki a német filozófus kritikáját. A földi valóságok teológiája, a megtestesülés helyes értelmezése, a világmegszentelés eszméje ma már helyrebillentette az említett egyoldalú szemléletet. A keresztény humanizmus azt vallja, hogy az emberméltóság és a szabadság nevében nem kell tagadnunk Istent: Ő nem féltékeny az emberre, hanem inkább teljes kibontakozását akarja.

Paul Valadier francia jezsuita, Nietzsche kiváló ismerője visszafordítja a gyanú mestere gyanúsításait. Nietzsche (ezt mondhatjuk Marxról és Freudról is) kritikáját nem szabad egyoldalúan tekintenünk, hanem őrá, magára is alkalmaznunk kell. Gyanúsítanunk kell a gyanú mestereit is. Ha azt állították, hogy az embernek nincs tiszta, biztos helye, ahonnan felemelkedhet az igazsághoz, ha joggal bíráltak egy bizonyos hamis tudatot, miért lennének ők maguk kivételek? Ha minden kifejezés, beszéd gyökerénél felfedezhető az illuzórikus igazság akarása, nem kell e törvény alól kivennünk magát Nietzscht sem. Ugyanígy, ha minden társadalmelemzés ideológiát hordoz és az adott kor társadalmi-történelmi helyzetének eredője, ezt a marxi törvényt a marxizmusra is alkalmazhatjuk. Ha Marx kiváltságos helyzetben lenne, vagyis nem függne korától, társadalmi-gazdasági helyzetétől, csak akkor lenne (egyetemesen) érvényes a marxizmus említett tétele. Ugyanilyen megfontolásból gyanúsítanunk kell – mint majd látjuk – a vallási illúzióra vonatkozó freudi tételeket: vajon mi beszél Freud tudattalanjában, amiről nem ad számot önmagának?

Paul Ricoeur francia (hívő protestáns) filozófussal elismerhetjük a következőket: Marx, Nietzsche, Freud, a „gyanú mesterei”, talán nem a szkepticizmus mesterei, de kétségkívül

„rombolók”: a „hátsó világ” lerombolása pozitívnak tekinthető, beleértve egy bizonyos illuzórikus vallásosságot is, amelyről Marx azt állította, hogy „ópium a népnek”, Nietzsche pedig: „platonizmus a népnek”. Ugyanakkor a gyanúsítók kritikája felhívás (kihívás), hogy a hit és a vallás kifejezéseit a helyes értelmezésnek vessük alá. Meg kell vizsgálnunk a látszat és a valóság viszonyát, a nyilvánvaló és a rejtett kapcsolatát.

A hermeneutika, az értelmezéstan feladata, hogy továbbfejlessze ezeket a megismerési utakat és kiegészítse értékes meglátásaikat a hamis tudat leleplezésében, még ha a vallás területéről van is szó. A keresztény teológiának – válaszolva e kihívásokra – az a feladata, hogy tisztázza: mikor és mennyiben érvényes az Istenről szóló beszéd, hol keveredhet illúzió az istenhittel, milyen „elképzelésektől” kell megtisztítani a vallásos hitet; végül meg kell világítani az „Isten meghalt” kijelentés krisztológiai értelmét.

Freud valláskritikája

Az utolsó megjegyzésekkel kissé már elővételeztük a Freudról mondandókat. Sigmund Freud (1856–1939) életművét megismerhetjük E. Jones *Sigmund Freud élete és munkássága* c. könyvéből (Európa, Bp. 1983). Sigmund apja vallásos, ortodox zsidó volt. Egy szép dedikációval ajándékozott 35 éves fiának egy Bibliát. Freud beszél arról, hogy ifjú korában nagy hatással volt rá a Biblia, de – úgy tűnik – ezt csak kultúrtörténeti és etikai értelemben gondolta. Tény az, hogy – a fiatal Marxtól eltérően Freud gyermekkorában vallásos volt, de a katolikus dada torz vallásossága, a Bécsben tapasztalt antiszemitaizmus, majd – orvostanhallgató korában – a Helmholtz-iskola mechanikus fiziológiája a pozitivista szemlélet felé fordította.

Ismeretes, hogy Freud felfedezései a tudattalanra, az ösztön-énre (Es), az énre (*Ego*) és a felettes énre vonatkozóan milyen jelentősek voltak, elsősorban a lélekelemzés módszerének alkalmazása területén. De Freud a módszerre ideológiát épített; ilyen ideológia a vallási illúzióra vonatkozó teóriája is.

Freud is, miként Marx és Nietzsche, a hamis tudatot, az infantilis illúziót akarta leleplezni, amely – szerinte – az istenhittel szülője. Erre vonatkozó nézeteit *Totem és tabu* (1923), *Egy illúzió jövője* (1927) és *Mózes és a monoteizmus* (1938) c. műveiben fejtette ki. Felhasználta az etnológia és vallástörténet, a darwinizmus és a fejlődéstudomány akkori nézeteit is, és természetesen saját tapasztalatait a pszichológia-pszichiátria, illetve a pszichoanalízis módszerének alkalmazása területén. Minket itt most a *vallásra* vonatkozó megjegyzései érdekelnek.

Freud szerint az illúzió abban áll, hogy vágyainkat, illetve azok valótlan tárgyát valóságnak vesszük. „Valamely hiedelem akkor illúzió, amikor indokaiban (motivációjában) a vágy megvalósítása az uralkodó; e ténynél fogva az ember nem számol e hiedelem és a valóság viszonyával, miként az illúzió maga lemond arról, hogy megerősítse a valóságot.” (*Egy illúzió jövője*). Freud tehát nem állítja, hogy minden hiedelem (hit) menthetetlenül illúzió. Csak azt bírálja az illuzórikus hitben, hogy a vágyakat valóságnak veszi, vagyis objektíven létezőnek tartja azt, ami az ember vagy az emberiség vágyainak kivetülése. Isten nem létezik az emberen kívül; az ember találta ki, hogy csitítsa szorongását. Ez Freud tétele. Más kérdés, hogy hogyan bizonyítja.

Freud főleg a vallás három szempontjára irányította kritikáját:

1) A *dogmák* nem tapasztalat eredményei vagy reflexiók végkövetkeztetései, hanem illúziók, a legrégebbi vágyak megvalósulásai, az emberiség legerősebb, legsürgetőbb vágyainak vetületei. Titkuk ereje e vágyak ereje. Az egyéni léleknek óriási megkönnyebbülés, hogy így megszabadul az apakomplexusból eredő gyermekkori konfliktusoktól, és mindenkitől elfogadva megtalálja a megoldást. A dogmák tehát a

hagyomány által kialakított eszmék, hogy csillapítsák az ember (és a társadalom) szorongását a bizonytalansággal, az igazságtalanságokkal és a halállal szemben.

2) Freud kritikája továbbá a *személyes Isten* eszméje ellen irányul, aki – szerinte – a földi apa átalakított képmása. „A pszichoanalízis megtanította, hogy bensőséges kapcsolat fűzi össze az apakomplexust az Istenben való hittel. Megmutatta, hogy a személyes Isten nem más, mint a pszichológiailag átalakított apa. Megmutatta, hogy miként veszítik el a fiúk a hitet, mihelyt az apai tekintély összeomlik számukra. Így tehát a szülői komplexusban megtaláljuk a vallási követelmény gyökerét.” Freud fantasztikus elképzelésekkel igyekezett rekonstruálni mindenek történelmi geneziséét *Totem és tabu*, valamint *Mózes és a monoteizmus* c. munkáiban.

3) Végül Freud szerint a vallásos vagy misztikus ember nem találkozik Istennel, hanem csak *önmagával*. Amiről azt hiszi, hogy Istentől jön, igazában tudattalanjának megnyilatkozása. Tudattalanja kijátssza, és így illúzió áldozata. Mert a tudattalan – meghatározásánál fogva – az, ami az én tiszta tudatából kiesik, mivel az *én* csupán egy jéghegy kiemelkedő csúcsa. Tehát a tudattalan mechanizmusai külsőknek, idegeneknek tűnnek az ének, az alanynak, és a hívő naivan azt képzei, hogy tapasztalata eredeténél Isten van. A vallásosság-miszticizmus csupán az éntől idegen ösztön-én világának észrevérese.

Freud 1930-ban *Rossz közérzet a kultúrában* c. esszéjében (*Esszék*, Bp. 1982, 329kk) Romain Rolland egyik megjegyzésével foglalkozik, aki az *Egy illúzió jövője* c. írására reflektálva a vallásosság forrását egy bizonyos »óceáni érzésben« látja. Freud bevallja, hogy íróbarátja megjegyzései nehézségek elé állították, mivel ő maga nem fedezte fel magában az óceáni érzést. Ezután a pszichoanalitikus megkísérli az óceáni érzés (= vallási szükséglet) kialakulásának rekonstruálását. A fájdalom- és kínérzés, illetve az örömei dialektikáját alkalmazza, beiktatja a valóságelvet. Végül az óceáni érzést visszavezeti az én-érzés korai fázisára, majd kimutatja, milyen igénynek felel meg ez az érzés, hogy a vallásos szükségletek forrásának tekinthessük.

Nekem visszautasíthatatlannak tűnik, hogy a vallásos szükségletet az infantilis gyámoltalanságból és az általa ébresztett apa utáni sóvárgásból vezessem le, kiváltképpen, mivel ez az érzés nem egyszerűen a gyermeki életből folytatódik, hanem a félelem a sors túlerejétől maradandóan fenntartja. Nem tudnék megnevezni hasonlóan erős szükségletet a gyermekkorból, mint ami az apai védelmet igényli. Ezzel az óceáni érzés szerepe, mely mintegy a korlátlan narcizmus helyreállítására törhetne, az előtérből kiszorul. Egészen a gyermeki gyámoltalanság érzéséig követhető a vallásos beállítottság eredete érthető körvonalakban. Valami más is lappanghat a háttérben, azt azonban egyelőre homály borítja. El tudom képzei, hogy az óceáni érzés pótlólag került vonatkozásba a vallással. A világmindenséggel egyé válás, amely hozzátartozik mint gondolati tartalom, úgy tetszik, mint egy vallásos vigasz első kísérlete, mint egy másik út annak a veszélynek a tagadásához, melyet az én a külvilágból fenyegetőnek ismer fel. Megismétlem azt a vallomást, hogy nagyon terhes nekem ezzel az alig felfogható nagyságrenddel dolgoznom...

Ezt az esszét azért idéztem, mert fényt vet nemcsak Freud apriorisztikus felfogására (a vallási illúziót illetően), hanem módszerét is példázza. Egyrészt mint tudós saját tapasztalatára hivatkozik. Majd magyarázatában, rekonstrukciójában – bármennyire is tárgyilagossáknak tűnik – saját rendszerének rabja, ebből nem tud kilépni. Figyelemre méltó az a megjegyzése, hogy a vallásos beállítottságot nem magyarázza meg pusztán a gyermeki

gyámoltalanság, valami más is lappanghat a háttérben. Csakugyan a védelem- vagy vigasztalás alkalmul szolgálhat az istenhít felébredéséhez, de ezzel még nem magyaráztuk meg az istenhít igazi mivoltát az öntudatos felnőtt esetében. A vallási illúzió – az infantilis hit – létezik, miként a vallás számos eltorzulásával találkozhatott Freud is pszichoanalitikus pályája során. De a patológikus esetekből nem lehet általános törvényszerűségeket levonni az egészségesekre; Freudnak igazolnia kellene, hogy *minden vallásos hit illúzió*, hiszen tárgya, Isten nem létezik, a hitnek nem felel meg valóság. De az idős Freud legalább alázatosan bevallja, hogy ez az alig felfogható nagyságrend (a vallás eredete) nehézséget okoz neki. Más szóval: túlmutat szakterületén. Valóban, csakis a filozófia, vallástörténet és teológia mondhat teljes ítéletet a vallásos hit mivoltáról.

Elfogadva Freud kritikájának azt a részét, amely a tényleges vallási illúziókra vonatkozik és amely a hit megtisztítására sarkall bennünket, mi magunk is kritikának vetjük alá Freud extrapolációit, azt az ideológiát, amely túlmutat egy szaktudomány területén, és igazában nem megalapozott. A pszichoanalitikus mint olyan nem jelentheti ki, hogy Isten nem más, mint illúzió, káprázat, agyrém, de segítheti pácienseit, hogy megszabaduljanak a hit gyerekes, neurotikus, torz formáitól.

Természettudomány és metafizika (A szcientizmus kritikája)

A mai ateizmus gyakran a természettudomány köntösében jelentkezik. Egy bizonyos szcientizmus, amely a szaktudományos eredményeket extrapolálva a világ, a létezés *egészéről* ítéletet mond, vagyis ideológia lesz, gyakran az ateizmust vallja. Nem a „módszertani ateizmusról” van szó, amelynek lehet helyes értelmet adni: a természettudományok *mint olyanok*, mivoltuk és módszerük következtében nem folymodnak az „Isten” hipotézishez, hogy az evilági okságok összefüggéseit megmagyarázzák. Valóban, mi is valljuk, hogy Isten nem eleme ennek a világnak, nem egy szem a láncban, még ha az első vagy az utolsó lenne is. Hatása a világra *transzcendens, létet adó, teremtő*: a másodlagos okokat teszi tevékennyé. Ezzel a transzcendens oksággal foglalkozik a metafizika, a lét tudománya. Kant tulajdonképpen a természettudományos okságról mutatta ki, hogy nem alkalmazható az istenbizonyításban.

Tudjuk, hogy a marxista világnézet is tudományosnak vallja magát; gyakran a természettudományok eredményeire hivatkozik valláskritikájában vagy ateizmusa igazolásában. Valójában ideológiáról, szcientizmusról van szó ilyen esetben is.

Jellemző a gimnáziumok IV. osztálya számára készült *Bevezetés a filozófiába* (Bp., Tankönyvkiadó, 1983) szemlélete. A „Tudomány és mítosz” c. fejezetben azt akarja bizonygatni, hogy a modern, felvilágosult gondolkodás végre kilép a mítoszok világából: a tudomány előrehaladásával visszaszorul a mítosz és a vallási miszticizmus. „A misztikumnak (amely nem tart igényt arra, hogy magyarázata a tapasztalással összhangban legyen, hanem a természeti jelenségeket természetesen kívül álló, nem létező, feltételezett, képzelt, költött erők bevonásával magyarázza) szerepe van a költészetben, vallásos ideológiában, metafizikában és így a gondolkodás történetében is, a világ megismerésében ellenben visszatartó a szerepe: lényegénél fogva akadályozza az objektív ismeretek szerzését és feldolgozását.

Ez a szemlélet többszörösen hamis. A mai vallásfenomenológia kimutatja, hogy a mítosz (általában a szimbolikus gondolkodás) igenis objektív megismerés eszköze lehet. Még a természettudományokban is szerepe van a „költészetnek”, a „meglátások”-nak, a szimbolikus gondolkodásnak. A misztikum mint vallásos tapasztalat, istenélmény igenis a tapasztalás világába tartozik, leírható, megfigyelhető, verifikálható egy bizonyos pontig. Bergson A

vallás és az erkölcs két forrásában tudományos módszerrel elemezte a misztikusok istenélményét (vö. Szabó, *Lélekben és igazságban*, 234kk). Ugyancsak Bergson így határozta meg a metafizikát: *teljes tapasztalat*. A valóság tehát nemcsak az, ami egzakt természettudományos formulákban – esetleg matematikai képletben – kifejezhető. Lukács József, aki árnyaltabban gondolkodik, mint az említett tankönyv szerzője, a hit és a tudomány viszonyáról írva megengedi: a természettudományokban is vannak „hítségű” mozzanatok. Példának hozza fel a hipotéziseket. „Tudományos hipotézisen olyan feltevést szoktunk érteni, amelynek a közvetlen empirikus vagy racionális igazolására az adott feltételek közt még nincsen mód. Az ilyen hipotézishez, ha úgy tetszik, mi bizonyos értelemben még hítségűen viszonyulunk” (*Világosság*, 1984/10, 660–661).

A tudományos kutatás nemcsak annak leleplezése, ami van, hanem számításba kell vennünk azt is, hogy a tudós milyen értelmet ad munkájának, amikor hosszú, fáradságos kutatásra vállalkozik anélkül, hogy előre ismerné annak eredményét: valójában tág tér nyílik a felfedezésnek, hipotézisnek és verifikálásnak. Egy *bizonyos hit* vezérli munkájában.

Egy francia fizikus, Bernard d'Espagnat írja *A mai fizika alapjai* c. könyvében: A fizikusok *mint olyanok* nem akarják elérni a valóságot, a létet *önmagában*. Mérhetik a látszatokat, a jelenségeket, és kísérletekkel előidézhetik ezeket a jelenségeket. De egész munkájuk az „önmagában való”, „lefátyolozott” valóságon, léten alapul, amelyeket tudományos módszereikkel nem érnek el, mégis állandóan feltételeznek. A fizikus tehát feltételezi a „valót”, a létet, amelyet eszközeivel nem mérhet, nem verifikálhat, de amely az általa tanulmányozott jelenségek hordozója. Feltételezett, de soha nem mért valóság. Itt is lehetetlen tehát a tiszta materializmus, az az anyagelvűség, amely a valóságot teljesen a mérhető jelenségekre fokozza le. A tudománynak is bizonyos hitre van szüksége, már csak azért is, mivel a természet törvényeit, az oksági viszonyokat adottságként elfogadja. A létről mint olyanról, a totalitásról, a végső miértekről (miért a lét, mi a létezés végső alapja, miért van egyáltalán valami?) a szaktudomány *mint olyan* nem mondhat ítéletet; ez a metafizika feladata.

Amikor a tudós egy teóriát elfogad, nemcsak a tudományos fejlődést akarja elősegíteni, hanem valamilyen terve van az emberrel, tevékenységével. Jobban meg akarja ismerni a valóságot, végül – mint minden ember – szeretné megérteni a létet. És amikor *mint tudós*, korlátozott szaktudományos módszerével már kimondta az utolsó szót, *mint ember* (filozófus) tovább kérdez. Természetszerűen metafizikus. De akkor ennek a megismerésnek – a metafizikának – a módszerét kell követnie; nem mondhat ítéletet a *teljes* valóságról saját tudományágának eredményei – extrapolálásai – alapján. Arra, hogy a tudós teljes világnézetre törekszik, számtalan példát hozhatunk fel: Teilhard de Chardin, J. Monod, Lévi-Strauss, J. Rostand vagy akár Einstein.

Vegyük példának a modern *evolucionista világképet és az isteni teremtést*. A Szentírás sajátos műfajban a kortársaknak vallási igazságot tár fel: Isten (szavával) teremtette a világot; tehát elveti a pogány kozmogóniákat. A teremtés eszméje egyedül azt akarja kifejezni, hogy a világ *léteben* függ a transzcendens Valóságtól: a felfejlődő mindenség – még ha közvetlenül úgy tűnik is, hogy önmagát önerejéből múlja felül – végső soron az első transzcendens Októl függ, aki önteremtővé teszi a dolgokat.

A tudomány ma azt mondja, hogy tízmilliárd évvel ezelőtt a világmindenség hőmérséklete a tízmilliárd fokot is felülmúlta, és ebben a forró univerzumban még elemi részecskék sem voltak jelen mai állandósult formájukban; hogy a lehűlő gázban először a legegyszerűbb atom, a hidrogén született meg, majd pedig ebből a hélium; majd az elemi részek atomokká szerveződtek... Öt milliárd éve folyik a kísérletezés bolygónkon: létrejöttek egészen komplex molekulastruktúrák, majd egyszer egy különös atomlánc. A szénatomok más atomokat is magukhoz kötöttek. Majd megszületett az élő anyag: a néha millió atomot egyesítő láncba, a DNS (dezoxiribonukleinsav)-molekulába rögzítődtek a faj, az ősök állandó

jegyei (genetikai kód); az élőlény fejlődése során a DNS-ben rögzített „tervrajzot” követi ... két-három milliárd éve. Hosszú évmilliók telnek el, amíg az állati, illetve emberi agy kialakul: a komplexitás (az agyban) olyan fokú lesz, hogy megjelenik a gondolkodás... A paleontológia már bizonyos hírt ad erről az utóbbi fejlődésről.

Az élet tehát egyszerű kvantumjelenség, a legszebb és legcsodálatosabb. Az élő anyag itt a Földön két-három milliárd éves. Sejtelen, egysejtű lényekből indult el, számtalan találgatás, tévedés és siker által haladt a komplex struktúrák felé... Az agyvelő az a szerv, amely az embert a többi állat fölé emelte [...] A gondolkodó, tanuló, önálló ítéletalkotásra képes agy birtokában az ember tudatosan alakítja a maga történetét, amely évszázadok, sőt évtizedek alatt visz előre a fejlődés lépcsőfokán... Így Marx György az anyag fejlődéstörténetéről (*Valóság*, 1967/7, 7–12).

A kérdés csak az, hogy ezt a felfelé ívelő fejlődést, a mindenségben levő „programot”, genetikai információt, egyedül a véletlen és a szükségszerűség magyarázza? Hiába írjuk nagy kezdőbetűvel az örök Anyagot, vagy a Véletlent és a Szükségszerűséget, legfeljebb panteizmust vallunk, ami viszont önellentmondásos: a tökéletesedő, többlet felé fejlődő Abszolútum értelmetlen. Marad a mítosz: a teljes szcientizmus (Monod) vagy az Engels-féle dialektikus materializmus (amely elfogadja az örök körforgást), nem magyaráz meg semmit; a metafizika területére lép át joggal.

A modern tudományelméletre döntő befolyást gyakorolt az osztrák származású angol filozófus, Ludwig Wittgenstein (1889–1951), aki a karteziánus racionalizmust és az angol empirizmust ötvözve dolgozta ki 1918-ban *Logikai-filozófiai értekezését*, szimbolikus logikáját, amely az analitikus filozófia és az újpozitivizmus kézikönyve lett. Wittgenstein *Tractatusa* után elhallgatott és kerti munkát végzett egy bencés kolostorban, szinte szerzetesi életet élt. Tolsztoj egyik könyvének befolyására elkezdte olvasni az evangéliumot, amely megrázó élmény volt számára. Később építész lett. Barátai (Russell és mások) unszolásaira visszatért Cambridge-be, ahol filozófiai előadásokat tartott.

Wittgenstein az *Értekezésben* helyet hagy a misztikumnak; ezt gyakran nem veszik figyelembe értelmezői. Amikor azt a tételt védi, hogy csak a matematika és a logika, illetve az empirikus természettudományok kijelentései bírnak értelmes jelentéssel, még nem zárja ki a filozófiai és teológiai kijelentések lehetőségét. Jóllehet a *Tractatus* végkövetkeztetése ez: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”, kevéssel előtte ezeket írja:

A térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn kívül fekszik. (Nem természettudományos problémákat kell itt megoldani). *Milyen* a világ – ez a felette álló számára teljesen közömbös. Isten nem nyilatkozik meg a világban. A tények mind csak a feladathoz tartoznak, és nem a megoldáshoz. Nem az a misztikum, *milyen* a világ, hanem az, hogy *van*. [...] Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz. [...] Kétségtelenül létezik a kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik*, ez a misztikum. [...] Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépvn rájuk, túllépett rajtuk. (Ügyszólván el kell hajítani a létrát, miután felmászott rajta.) (*Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémiai K. Bp., 1963, 176–177).

Wittgenstein tehát nem vetette el a metafizika (és misztikum) lehetőségét, csak azt hangsúlyozta, hogy a „kimondhatatlanra” nem érvényes a logikai-matematikai nyelvezet; a misztikumot nem lehet a természettudományok módszerével elérni, nyelvükön kifejezni. Az

Értekezés szerzője (miként Heidegger) megjegyzi, hogy tulajdonképpen az a misztikum, hogy a világ *van*, hogy egyáltalán létezik valami. Ezzel a metafizika foglalkozik. Miként a költészet vagy a mítosz, a metafizika is a „kimondhatatlant” akarja kimondani. Hogy hogyan? Ez a kérdés.

A totalitás megértésére (csak a Minden érthető!), a teljes tapasztalatra törekedve el kell vetnünk a kizárólagos, egyoldalú racionalizmust, amikor az értelmes hitre törekszünk. Túl kell jutnunk a látszólagos ellentmondáson (vagy: apórián, dilemmán): *vagy* a tapasztalat elsőbbsége, de ebben az esetben le kell mondanunk a megértésről; *vagy* világos magyarázat (és kifejezés), de akkor fel kell áldoznunk az élet eredetiségét, a tapasztalat gazdagságát. Kétségtelen: a beszédnek a megéltet kell kinyilvánítania, de nem lehet önmagában cél. Ugyanígy nem elégséges a kimondhatatlan hittapasztalat, hiszen a szellem követelménye a megértés a hit területén is. Így lesz a hit ésszerű hódolat Istennek. Túl kell jutnunk Wittgenstein nehézségén: „Amit egyáltalán meg lehet mondani, azt meg lehet mondani világosan; amiről pedig nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.” De túl kell jutnunk a hegeli *Fenomenológia* megoldásán is: a teljesen kifejtett beszéd nem más, mint maga a tapasztalat, de ez már nem *a közvetlen* tapasztalata, hanem annak *diszkurzív* („elbeszél”, megfogalmazott) lényege. A kimondhatatlan és a túlságosan kimondott (fogalmakba foglalt) feszültség között vívódik a filozófia, így a természetes istentan is.

A tapasztalat és a fogalom egymást látszólag kizáró feszültsége sehol sem olyan intenzív, mint éppen az *Isten-megismerés* kérdésében. E kérdésnek egyáltalán azért van értelme, mivel a vallási tapasztalatban, így vagy úgy, szinte spontán módon felmerül az a szuverén valóság, amelyet az „Isten” fogalommal (szóval) jelölünk. Isten maga közli önmagát valamilyen módon, hogy az ember megélje jelenlétét és találkozzék vele. Mi ennek az élménynek a jelentése? Ha a különböző vallásokban a hívők megélik Isten jelenlétét, ha a létnek egyáltalán van vallási dimenziója (bármilyen rítusban, szimbólumban vagy erkölcsi magatartásban fejeződik is ki), meg kell találnunk annak a módját, *hogy a beszédet a tapasztalathoz, a jelentést az élményhez, az értelmet az élethez kapcsoljuk*. Hogyan lehetséges ez? A következőkben majd szembenézőnk ezzel a problémával. Azzal is, hogy lehetséges-e egyáltalán Isten-ismeret a keresztény kinyilatkoztatáson kívül, hogy a pozitív vallások különféle formái ténylegesen jelenvalóvá teszik az emberek történetében az élő Istent. És ez nemcsak a primitíveknél történt, hanem ma is, a szekularizáció és az ateizmus korában. Mindez csak úgy lehetséges, hogy a létnek van vallási dimenziója, hogy az emberi szellem nyitott az Abszolútumra.

3. Az Isten útjain

Az isteneszme eredete

Amikor a vallások tényét leírtuk, hangsúlyoztuk, hogy minden olyan teória, magyarázat, amely *a prioriból*, nevezetesen az ateizmusból indul ki (így a marxizmus is), vakvágányra vezet: nem ragadja meg azt, ami a vallási jelenségben sajátos, és *elvé* azt állítja, hogy az istenhítnak nem felel meg valóság (= Isten léte). Kétségtelenül minden vallás meghatározott kulturális univerzumhoz tartozik, amelyet erkölcsi, pszichológiai, gazdasági stb. feltételek befolyásolnak, színeznék. Mégis, a vallás, amennyiben a *sacrum* (szent), az *isteni* vagy az istenség sajátos értékeit képviseli, testesíti meg, nem fokozható le semmi olyasmire, ami pusztán feltételeihez tartozik. Téved az, aki összekeveri a vallást kifejezési eszközeivel, felejtve annak alapvető szándékát. Két különböző dolog egyrészt az isteneszme lényege és érvényessége, másrészt a körülmények és vallási megnyilatkozási formák (rítusok, vallási jelrendszer, hiedelmek).

A vallásokat vizsgálva megállapíthatjuk, hogy van bennük valami állandó, közös, amit így határozhatunk meg: az ember kapcsolata a „szenttel” (*sacrum*), valami istenivel, istenséggel, egy felsőbbrendű lényel, Istennel. Ez a kapcsolat a vallásos hitben, hiedelmekben, szertartásokban, jelképes cselekményekben vagy akár mítoszrendszerekben fejeződik ki. Mircea Eliade szerint az ég, a csillagok és szabályos járásuk, a villámokkal csapkodó vihar és az általa felkeltett félelem, a szikla és rendíthetlensége, az áldást hozó eső és harmat – mind megannyi *hierophania*, a szent, az isteni megnyilatkozása, az Istenség egy-egy tulajdonságának „kinyilatkoztatása”. Egyesek *kozmosz kinyilatkoztatásról* beszéltek ezzel kapcsolatban (pl. J. Daniélou S. J.).

Hangsúlyoznunk kell, hogy a primitív ember szimbolikus megismerő tevékenysége nem önkényes és „fantasztikus”, amint ezt a múlt század racionalistái állították, hiszen a szimbólum (jelkép) objektív (tárgyilagos) megismerés eszköze. A mai vallásfenomenológia szerint a tűz, a sötétség, a harmat stb. mindig hasonló (analóg) szellemi (értelmi-érzelmi) *valóságokat jelöl*: nem fogalmilag, hanem jelképekben fejezi ki a lelki valóságot. Vagyis objektív viszony van a szimbólum (jelkép) és az általa jelölt tárgy (valóság) között, nem pedig önkényes értelmezésről van szó. Jung mélypszichológiai elemzése megmutatták, hogy a szimbólumok objektív értéke az emberi szellem struktúrájához kapcsolódik: a szimbólum *állandó* értelmi és érzelmi tartalmat fejez ki. Így a vallási szimbólum is az emberi szellem (megismerés és érzelem) alapvető magatartását nyilvánítja ki.

Itt szólnunk kell Wilhelm *Schmidt* verbita atya, etnológus, a vallástörténet kiváló szakértője munkásságáról, hiszen a most tárgyalt témakörben a két háború között igen jelentős tekintélynek számított.

A német származású tudós 1921-től a bécsi egyetemen tanított, majd a hitleri uralom miatt 1938-ban a Bécs melletti Mödlingből a svájci Fribourg-ba tette át *Anthropos* nevű etnológiai és vallástörténeti intézetét. (Hasonló című folyóiratot adott ki 1912-től). 1954-ben halt meg Svájcban. Óriási művet hagyott hátra. 1912 és 1954 között 12 kötetben adta ki *Ursprung der Gottesidee (Az isteneszme eredete)* c. monográfiásorozatát, amelyben, együttműködve misszionáriusokkal, etnológiai és vallástörténeti szakemberekkel, az összehasonlító vallástörténet módszerével „kultúrkörök” szerint feldolgozta a primitív népek vallásait.

W. Schmidt átvette Lang eszméjét: a primitív népeknél mindenfelé megtalálunk egy felsőbb Lénybe vetett hitet (hiedelmet). Ez nem a fejlődés végén, hanem annak elején tapasztalható. Az ősi („tiszt”) hit idők múltán elfajul. W. Schmidt értelmezését később heves

vita követte. Főleg Raffaele Pettazzoni olasz vallástörténész (+1959) bírálta elméletét: nem ténymegállapításait, hanem azt a nézetet, hogy az isteneszme eredeténél logikai és kauzális (okfejtő) gondolkodást kell feltételeznünk. Pettazzoni az isteneszmét a mítikus gondolkodással, egy bizonyos egzisztenciális tapasztalattal magyarázza, amelyben az ég(bolt) istenítése központi helyet foglal el; tehát égi teofániákról beszél. M. Eliade kiértékelte ezt a vitát. Szerinte Schmidt elgondolása a primitívek logikai-kauzális gondolkodására vonatkozóan csakugyan nem tartható, de ez nem von le semmit a verbita monumentális művének értékéből. Eliade továbbfejleszti Pettazzoni véleményét a mítikus gondolkodásról. Vagyis Schmidtet és Pettazzonit túlhaladva kifejti: a legősibb vallásos ember (*homo religiosus*) alapvető felfedezése az „égi hierofániák” szimbolikus jelentése; ebben találja meg az ember a *par excellence* isteni birodalmát. Ez az égi szimbolizmus megfelel egy bizonyos *kinyilatkoztatásnak*.

Valójában – írja H. de Lubac – az egyedüli és transzcendens Isten eszméje, történeti megjelenését tekintve, nem valami kritikából vagy kiábrándulásból születik. Semmiféle immanens dialektika – sem forradalmi, sem fejlődéelméleti – nem magyarázza meg. Nem szintézis eredménye, mintha az ember az isteni szétszórt elemeit akarta volna egyesíteni, de nem is antitézis gyümölcse, mintha az ember előbb tudatára ébredt volna régi istenei hamisságának. Semmiféle integrációs vagy kontrasztfolyamat nem magyarázza meg. Amit ezek a magyarázatok oknak tekintenek, az valójában az okozat. Az egyetlen Isten eszméje önmagától merül fel az öntudatban, vagy úgy, mint az értelem követelménye, vagy pedig bizonyos *természetfeletti megvilágosodás* (kinyilatkoztatás) által, és saját szükségyszerűsége erejével veszi hatalmába a szellemet. A legvilágosabb esetekben *maga Isten nyilatkoztatja ki önmagát* és semmisíti meg a bálványokat.”(H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, 39–41).

Említettük, hogy a pogány vallások istenhitével kapcsolatban egyesek „ kozmikus kinyilatkoztatásról” beszélnek. Ez a kifejezés azonban nem fedi teljesen a nem-bibliai „természetes” kinyilatkoztatást, hiszen létezik még a lelkiismeretben, erkölcsi tudatban történő „természetes” (nem-bibliai) kinyilatkoztatás is, amely az egyházatyák szerint már egy bizonyos „kegyelmi szövetség”: az Ige valamiképpen ott működik a pogány vallásokban is, Ő világít meg minden embert (vö. H. de Lubac, *La révélation divine*, 1983, 136).

Idézzük ezzel kapcsolatban M. Eliade megjegyzését (*Traité des religions*, 38–39):

Talán a kereszténység távlatában meg lehet menteni azokat a hierofániákat, amelyek megelőzték a Megtestesülés csodáját, ha úgy tekintjük azokat, mint a Megtestesülés előjeleit. Következésképpen nem úgy kellene felfognunk a *sacrum* (szent) ’pogány’ változatait (fétisek, bálványok stb.), mint a bűn által elbukott emberiség vallásos érzésének megromlott és téves megnyilatkozásait, hanem úgy értelmezhetnénk azokat, mint valami reménytelen kísérleteket a Megtestesülés misztériumának előrejelzésére. Az emberiség egész vallási élete – a hierofániák dialektikája által kifejezett vallásos élet – így nem lenne más, mint Krisztus várása.

Az istenmegismerés dialektikája

Szent Ágoston az igaz vallásról szóló értekezésében (*De vera religione*, 39, 72) így írta le az istenkeresés kettős mozzanatát: „Ne fordulj kifelé, térj be önmagadba; a belső emberben lakozik az Igazság. És ha saját változó természetedet felfedezted, haladj túl önmagadon is. Ne

feledd, hogy még itt sem állhatsz meg, túl kell menned az okoskodó értelen is. Oda kell tehát igyekezned, ahonnan az értelem fénye forrásokozik...”

Befelé fordulás, hogy a „belső örökkévalóságban” keressük az Igazságot, amely a szellem napvilágát adja. De az értelmi megfontolás, az igazság, jóság, szépség megtapasztalása után *felfelé* kell törnünk, a Nap, a Forrás felé kell fordulnunk, ahonnan minden jó Adomány alá száll. Mivel az ember Isten képmása (*imago Dei*), ezért képes Istenre (*capax Dei*). Megismerheti és szeretheti Istent, válaszolhat hívására, kapcsolatba léphet vele. Ez a kapcsolat a vallás. Végeredményben Isten ajándéka (belső ösztönzése, megvilágosító és megerősítő kegyelme) révén vagyunk képesek a hívó válaszra. Mert Isten kegyelme titokzatos módon ott működik minden emberben: az értelen és a lelkiismereten keresztül Isten mindenkihez szól, még ha ezt nem is tudatosította. [Vö. *Gaudium et spes*, 22.]

Tulajdonképpen az értelem felismeri, hogy az Abszolútum már megragadta, mielőtt ezt tudatosította volna. Mert már az értelmi reflexió előtt mindenkinek lehet egy bizonyos – tágabb értelemben vett – *istenélménye*. Gyakran határhelyzetekben éljük meg az abszolútot. Rádöbbenünk a létezés csodájára, majd fenyegetettnek érezzük életünket. Megsuhint bennünket a haláltudat, akár szeretteink halála, akár saját veszélyeztetett életünk átértése révén. Beleütközünk az értelmetlenség, az abszurd falába (szenvedés, rossz misztériuma). A nagy öröm szárnyakat ad a szépség extázisában, a szerelemben, az anyaság-apaság megélésében. Mindez kérdéseket vet fel. A titok elbűvöl és félelmet kelt, jelenvaló és távoli, vonzó és taszító egyszerre. A titokban találkozhatunk az egészen Mászal, a feneketlen Mélyvel, a Pusztasággal és a Semmivel (lásd bizonyos misztikusok élményeit); ugyanakkor az Értelemmel, Alappal, Teljességgel, Kegyelemmel. A vallásos élmény – Isten megtapasztalása – sohasem közvetlen; ugyanígy a transzcendentális tapasztalat, amely rányit a Misztériumra, sohasem „tisztá”, mindig más konkrét tapasztalatokkal együtt, azokban vagy azok mögött jelentkezik, ezeket az élményeket áthatja, vagy – ha úgy tetszik az abszolút megtapasztalása ezek végső, átfogó Horizontja. A filozófiának kell kibontania ezt a tapasztalatot.

Az ember *transzcendentális istentapasztalatának* néhány „helyét” K. Rahner nyomán (*Erfahrung des Geistes*, 1977, 37–45) vázlatosan így jelölhetjük meg:

– Amikor valaki az életével nem tud elszámolni Istennek, de megkísérli a bánatot... A jóakarát, a tévedéseket, a bűnt és a mulasztásokat kibogozhatatlan szövevényében nem tud eligazodni, nem stimmel számítása a mérlegkészítésnél, nem tudja, hogy Isten végül mit ír a „tartozik” és mit a „követel” oldalra, mégis – minden számítás nélkül – reménykedik a végső kiengesztelődésben, mert Isten megérthetetlen irgalmára hagyatkozik.

– Amikor valaki ingyenesen megbocsát és elfogadja a másik hallgatólagos bocsánatát mint a legtermészetesebb dolgot.

– Amikor valaki próbálja Istent szeretni, jóllehet a hallgató, megfoghatatlan misztériumtól látszólag semmi feleletet nem kap szeretetére; életében semmit sem cserél el Istennel, jóllehet látszólag a halálba torkolló élet az üresbe, az érthetetlen, feneketlen mélységbe való zuhanás.

– Amikor valaki megteszi kötelességét áldozatot vállalva, megtagadva magát, bár ezt a látszólagos ostobaságot megvetik az emberek.

– Amikor valaki valóban jó egy másik emberhez, akitől semmi elismerést és hálát nem kap – tehát teljesen „önzetlenül” cselekszik.

– Amikor valaki néma türelemmel elviseli a jogtalanságot, anélkül, hogy hallgatását élvezné mint fölényes magatartásának bizonyítékát.

– Amikor valaki lelkiismerete belső hangjának engedelmeskedve olyan döntést hoz, amit senki sem érthet meg, és amelyért mindörökké felelősséget vállal.

– Amikor valaki feltétlenül engedelmeskedik a megérthetetlen, titokzatos Isten akaratának.

– Amikor valaki hirtelen meglátja, hogy élete a lét banalitásainak mérhetetlen sivatagjában zajlik, cél és értelem nélkül, és mégis reméli, hogy a sivatag után feltárul előtte a titok mérhetetlen tengere.

Ilyen és hasonló helyzetekben és élményekben – mindenütt, ahol megéljük az ingyenességet és a szabadságot – megtapasztaljuk a kegyelmet és Isten Lelkét. Minden ember megtapasztalhatja! Minden ilyen élmény mélyén a szeretet, a szépség, az öröm ígérének titka rejlik, amit remélhetünk, cinikus szkepticizmus és olcsó vigaszkeresés nélkül. Ez a mindennapok misztikája: Isten megtapasztalása mindenben. Az egyházatyák *sobria ebrietas*-ról beszéltek; ez a hit, a remény és a szeretet „józan részegsége”.

Az ember tehát a világban megtapasztalja a rosszat, a bukást, a szenvedést és a halált; ez lázadásra ösztönzi és az abszurd érzésével tölti el. Ugyanakkor megéli az igazat, jót, szépet is; megsejti, hogy létezik a szeretet, a hűség, a tiszta lelkiismeret boldogságra. A világban szétszórt szépség észrebevéséhez azonban látó szemre van szükség, tiszta tekintetre. „A tiszta szem, a biztos tekintet előtt minden dolog áttetszővé válik” (Claudel).

Kétségtelen tény az, hogy a „világ” gyakran inkább elrejtje előlünk Istent, semmint megmutatja. Ennek oka az, hogy a szem beteg, látásunk megromlott a bűn miatt; az Isten-képmás elhomályosult. Ha az ember nem veszi észre az istenit, *sacrumot* – mert megállapodik a világ felszínén; vagy ellenkezőleg: ha a világ tele van istenekkel (*panteizmus*): ennek oka az, hogy megromlott látásunk. „Ami Istenben láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, a világ teremtése óta művei alapján értelemmel fölismerhető. Éppen ezért nincs mentség számukra...” (Róm 1,20–21). *Gyakorlatilag*, a bűnbeesés következtében, az emberek nagy többsége nem jut el könnyen és biztosan Isten helyes ismeretére a természetfeletti kinyilatkoztatás nélkül. (Ez az I. vatikáni zsinat ünnepélyes tanítása: D 1785–86).

A természetes értelem fényénél az ember felismerheti Istent alkotásaiból, állíthatja Isten létét. Akár szimbolikus megismerés, akár okoskodás révén eljuthat a létezés Alapjához, Forrásához, a végső, teremtő, transzcendens Okozóhoz. Mert az igazságkeresés és az akarati dinamizmusa az Abszolútum állítására, igenlésére sarkallja a végtelenre szomjas szellemet. „Minden megismerő alany *burkoltan* megismeri Istent minden megismert tárgyban”, állítja Szent Tamás (*De Veritate*, 22,2.1).

Ez a gondolat mint egy vezérmotívum tér vissza a belga jezsuita, Joseph *Maréchal* híres monográfiájában: *Le point de départ de la Métaphysique* V, amely a kanti kritika után, az emberi értelmi dinamizmusa elemzésével igazolja, hogy az Abszolútum állítása nem illúzió. (Bővebben Szabó F.: *Az ember és világa*, 78kk.) Az Abszolútum (Isten) *burkolt* (implicit), tehát spontán, nem reflexív, nem teljesen kifejtett állításáról van szó. A filozófiai reflexió fejt ki azt, ami minden megismerésben (ítéletalkotásban) és mélyen fekvő akarati törekvésben (ez a blondeli *volonté voulante*) *burkoltan* benne van mint az abszolút Igazság és Jóság utáni törekvés. Az emberi szellem dinamizmusa a rugója annak a folytonos *túlhaladásnak*, amely a véges ismereti vagy akarati tárgyakon túllendülve az Abszolútumot célozza meg. Vagy másképp kifejezve: a szellemi dinamizmus *célratörő lendületének* végső mozgatója a Végtelen, a *valós* Abszolútum.

Itt rögtön szembe kell néznünk egy ellenvetéssel, amelyet Kant nyomán így lehet megfogalmazni: Igaz, az emberi szellem igényli azt, hogy összképet alkosson a valóságról, hogy a mindent megragadja, ezért szüksége van az abszolút igazság *eszméjére*. Ez a gondolkodás *szabályozója*. De ebből az eszméből még nem kell arra következtetnünk, hogy az abszolút Igazság a szellemtől függetlenül létezik. Az abszolútum eszméje csak az állvány szerepét tölti be a gondolkodás kiépülésében. De

ha az épület kész, az állványt el kell távolítani. Gabriel Madinier (*Conscience et signification*, 1951, 66–67) helyesen így válaszol erre az ellenvetésre: „Az igazság eszméje nem tetszőleges járuléka a gondolkodásnak, hanem annak lényegi alkotóeleme. A gondolat nem létezik önmagában az Igazság eszméjét megelőzve, hanem lényegében nem más, mint az Igazság igényének felmerülése az öntudatban. Nem másodlagos és esetleges törekvésről van tehát szó, hanem az Igazság igénye-vágya maga a szellem, minthogy nem más, mint Igazságra való képesség, az Igazság funkciója. Lehetetlen, hogy az Abszolútum ne legyen, ha a szellem csak általa létezik. Az a szellem is, amelyik az Abszolútumot tagadja, onnan veszi ítéletéhez a támpontot, hogy burkoltan állítja azt. Nem lehet tehát illuzórikus az, aminek a szellem létét köszönheti”.

Ezért állította helyesen a magyar filozófus, Pauler Ákos is: „Minden értékítélet voltaképpen Istenhez mérést jelent, valamint minden logikai ítélet is Istenhez, mint az abszolút Igazsághoz való hozzámérés.” És még korábban Leibniz: „Bárhogy próbálkozzunk is, nem tudunk meglenni Isten létezésével nélkül.”

Itt tulajdonképpen elemeznünk kellene az emberi megismerést és ítéletalkotást. Az öntudatos szellemben csúcsosodik ki a fejlődés: a gondolkodó ember kiemelkedik környezetéből, megnyílik nemcsak más szellemeknek, hanem a teljes létnek, az Abszolútumnak is. A megismerés révén potenciálisan minden, ahogy Szent Tamás állítja Arisztotelész nyomán: *Anima (humana) est quodammodo omnia*. A megismerési aktus (főleg az ítélet) önmagunkba térés (reflexió) és ugyanakkor nyitottság, kitérés a lételjárás felé. Minden öntudat csak úgy lehet önmagának való jelenlét, hogy *nyitott a teljes létre*: az egész lét jelen van benne (potenciálisan). Louis Lavelle ezt nevezte „totális jelenlétnek”. Ami legintimebb bennünk, az nem becsukott, hanem teljes kitérés és kapcsolat minden létezővel, a Léttel, minthogy az öntudat fényes intimitásában fogadjuk be a létezőket és lépünk közösségbe velük. Hogy öntudatra ébredhessen és a mindenséget mint tőle különbözőt megismerhesse, a szellemnek túl kell szárnyalnia önmagát. („Az ember végtelenül túlszárnyalja az embert”, mondja H. Pascal.) Mert csak e transzcendentális és totális aktusban ragadhatja meg magát mint öntudat és önbirtoklás (értelem és szabadság), és egyben burkoltan elismeri függését a valóság centrumától, az Abszolútumtól, aki tiszta Öntudat és Szabadság.

Az emberi szellemet magát kellene lerombolnunk, hogy megszüntessük alapvető (élő) vonatkozását az Abszolútumhoz, az élő Valósághoz. Az, AKI VAN, a Létteljárás, minden létező végső Forrása, mivel Ő minden érthetőség (Igazság) princípiuma. (Természetesen, azzal, aki eleve lemondott arról, hogy a végső értelmet keresse, aki eleve kijelenti: a létezés értelmetlen, abszurd, nemigen lehet párbeszédet folytatni, de kimutathatjuk, hogy az illető, bármit állít, önmagának ellentmond...).

A szellem burkoltan állítja az Abszolútumot, Istent. Ha nem állítaná, semmit sem tudna igazában állítani, mert nem lenne támpontja, Napja, törvénye, fénye. Értelmi tevékenysége megbénulna, és egy bizonyos sötét pszichizmus alvilágába szorulva elhalna. Ezt az értelmi dinamizmust, amely *a transzcendens Lény állításához* vezet, a filozófia kidolgozhatja, elemezheti mozzanatait, mechanizmusát, ami minden szellem számára *érvényes*, mert egyetemes jellegű. Ez még nem jelenti azt, hogy minden szellemnek *bizonyít* is. Ez utóbbi számos szubjektív tényezőtől is függ, hiszen az Isten-megismerés elkötelezi az embert, állásfoglalásra, döntésre készíti. Különben sem szakfilozófus minden hívő!

A filozófia kifejtheti és igazolhatja Isten burkolt állításának dinamizmusát, tematizálhat, válaszolhat az ellenvetésekre, tisztogathat, végül elismeri korlátait a Misztériummal szemben. Végső soron nem más, mint *reductio in mysterium*. Utána átadja a teret a teológiának (kinyilatkoztatásnak) és a személyes elkötelezettségnek, hitnek.

Az ún. „istenbizonyítást” három mozzanatban végzi el a metafizikai „istentan”:

1) Tisztázza a *transzcendens okság* elvét, megmutatja annak igazi jelentését, tehát megkülönböztetve a tudományos okságtól, amely csak az evilági oksági összefüggésekre vonatkozik. Isten nem egy szem az oksági láncban, hanem a Létforrás, minden létező minden pillanatban ettől a teremtő, létet adó Végső Valóságtól függ.

2) Kifejti a *lét analógiájáról* szóló tant; végül

3) megvilágítja a „tagadás” (*via negativa*) tisztogató szerepét az istenmegismerés dialektikájában.

Amikor a filozófia kidolgozza, tematizálja az Abszolútum állítását, nemcsak fogalmakba önti, hanem esetleg képeket használ, képzelet-formákon keresztül próbálja kifejezni. Ilyenkor szükség van az *analógiára*, ami hasonlóságot és különbözőséget jelent. Isten esetében mindig nagyobb a különbözőség, mint a hasonlóság. Isten nem lehet egy létező a többi között (itt igaz van az onto-teológia bírálóinak), nem lehet ismereti tárgy, hiszen akkor már nem Isten, hanem foglya gondolatrendszerünknek, „bálvány”. (Erről ír Jean-Luc Marion *A bálvány és a távolság*, valamint *Isten lét nélkül* c. könyveiben. Sok jó meglátása van, de túloz; nem veszi figyelembe, hogy a katolikus teológia az egyházatyáktól kezdve alkalmazta a *tagadás* útját is). Igaz az, hogy – Pascal szavaival – „egyedül Isten beszél jól Istenről”, és hogy a jézusi kinyilatkoztatásból tudjuk meg a végső Igazságot: Isten Szeretet.

De a fogalomban mindig több van, mint az elvont fogalom. A szellemi tevékenységben, beszédben, állításban lényeges a *visée*, tehát az a valóság, amit *megcéloz* az állítás, még ha nem is tudja „átkarolni” (*comprehendere*) az értelem.

Az istenmegismerésben tehát alapvető szerepe van a *negatív útnak*: ez a tisztogató, a tagadás, helyesbítés mozzanata. Tulajdonképpen maga az analógiatan is a dialektikának az alkalmazása. Ha Istenről azt állítom, hogy létező, értelem, szabadság, személy, szeretet..., rögtön hozzá kell tennem: nem úgy létezik mint a véges, teremtett lények, nem úgy értelem, szabadság, szeretet stb. Istenben minden tiszta tökéletesség végtelen mértékben van meg. De mindig tagadnom kell azt a *módot, ahogyan* a valóságot megcélzó állítások, az Istent „ábrázoló” fogalmak-eszmék próbálják kifejezni Őt (a véges, emberi valóságból vett fogalmak csak *analóg* módon jelzik, „célozzák meg” a valóságot: az antropomorfizmusokat tagadnunk kell).

A természetes értelem igazában nyilakat lövöldöz a Végtelen (Abszolútum) felé. Ezért mondja Szent Tamás: kinyilatkoztatás nélkül inkább azt ismerjük meg Istenről, hogy *mi nem*, semmint azt, hogy kicsoda, micsoda. Megismerhetjük azt, hogy a véges, esetleges (= nem szükségszerűen létező) lények milyen viszonyban vannak vele (teljesen Tőle függenek létükben).

A metafizikai istenmegismerés csak úgy kerül el a racionalizmust (tehát a „bálványozást”), ha nyitott marad Isten végtelen misztériuma felé, egy esetleges kinyilatkoztatás felé. Az ember értelmével belátja, hogy túl kell haladnia értelmén, hogy a valóság sokkal gazdagabb, mint azt az empiria vagy a logikai megismerés feltárja, hogy az isteni titkot misztikusok, szentek, költők talán mélyebben megsejtik és szimbólumokkal jobban érzékeltetik, mint a fogalmi kifejezés. Végül, de nem utolsó sorban: el kell ismernünk Istent (vagyis meg kell térnünk) ahhoz, hogy igazán megismerhessük. (Minderről bővebben lásd: H. de Lubac, *Isten útjain*, Vigilia 1995, II. rész.)

Isten időszerúsége

Az ateizmus, a teljes evilágiság korában egyáltalán időszerű-e az Istenről szóló beszéd? Mióta a „gyanú mesterei”, Marx, Nietzsche és Freud leleplezték a vallási illúziót – most, hogy az ember számára az ember a legfőbb lény, mivel „Isten meghalt” – nem vált-e teljesen „anakronisztikussá” az Isten-probléma? Részben már megadtuk a választ: nem, hiszen a képrombolók kritikái csak a vallás torzulásait érintik, nem a hit lényegét.

Most arra szeretnék rávilágítani, hogy az utóbbi évtizedekben megváltozott a légkör az istenhit-istentagadás témakörében: sok mindent megkérdőjeleztek mindkét oldalról; sem a teista, sem az ateista „dogmatizmus” nem bátyázza körül a szellemeket. Ha nem is szkeptikusak és teljesen relativisták, alázatosabbak, bölcsőbbek, türelmesebbek lettünk; mindkét oldalon megingott a merev monolitizmus (az ideológiák, a „türelmetlen” eszmerendszerek). Így lehetővé vált a nyugodtabb párbeszéd.

Valahányszor az emberiség elhagy egy eszmerendszert, azt képzei, hogy elveszíti Isten. A múlt századokban eltűnt a racionalisták Istene. Ez senkit sem zavart túlságosan. Szabadabban lélegezhettünk utána. Az igaz Isten, akit a hívők imádnak, nem a racionalista filozófusok Istene. Ugyanakkor valljuk, hogy az értelem valamiképpen megismerheti Isten, aki nyomait ott hagyta a teremtésben és főleg képmásában, az emberi szellemben.

A természetes értelem is ugyanazt az Istent keresi, mint akit Jézus Krisztus kinyilatkoztatott, még ha – ez igaz – önerejéből nem is jut el gyorsan, könnyen, tévedésmentesen a tiszta Isten-fogalomhoz. A filozófiai istentanra már csak azért is szükségünk van – ezt a protestánsoknak mondjuk –, hogy az ateizmussal párbeszédet folytathassunk, hogy visszautasítsuk a helytelen valláskritikát, illetve megtisztítsuk saját istenismeretünket.

A deista Voltaire-t talán nem nehéz meggyőzni arról, hogy ateista. Azt szokták mondani: a deista olyan ember, akinek nem volt kellő ideje ahhoz, hogy ateistává váljon. A deizmus távoli istene, bizonyos teodiceák istene lehet pusztá eszme, elvont Ok, akihez az ember nem imádkozik és akinek nem ajánl fel áldozatokat, ahogy Heidegger mondotta. Ez az isten azt sem tudja mondani: „Vagyok”. Ez az isten lehet az egyetemes világharmónia, vagy olyasvalaki, aki a mi világunkhoz mindenben hasonló „másvilágban” uralkodik. Ez az „Isten” – Kant kifejezésével – „az ész határai közé van bezárva”: szenttelen, szívtelen; nem Jézus Krisztus Istene, aki szenvedő, mert szerető Isten. Ez az isten lehet az emberi félelmek vagy vágyak vetülete is. Vagy az Ernst Bloch által hirdetett „homo absconditus”, az az eszményi, isteni ember, aki az utópikus jövőben lesz valóság. Másoknál „Isten” pusztán erkölcsösöz, büntető kényúr. Igazában semmi, mint a bálványok. Az ilyen isten valóban halott.

Emlékeznünk arra, hogy a hatvanas években milyen zajt csapott az amerikai eredetű ún. „Isten meghalt-teológia”. Múló divatnak bizonyult. De valamire ráirányította a figyelmet: egy bizonyos „Isten” valóban meghalt. A hamis elképzelésekből, illúziókból, beteges bűntudatból eredő „emberszabású” istenképnek vége. Az egyre terjedő közömbösség, szekularizáció is annak a jele, hogy az emberek könnyen megvannak egy bizonyos deista vagy teista istenfogalom nélkül. Ha az istenélmény, a tapasztalat hiányzik, ha az istentan elszakad a kinyilatkoztatástól és merő spekuláció lesz, ha a hit nem termékeny a szeretetben, az embereket „hidegen hagyja” az istenkérdés.

Az újabb időben kialakult légkörnek, bizonyos *hangsúlyeltolódásoknak* több oka van:

1) Véglegessé vált az ún. antropocentrikus fordulat, tehát az, hogy az ember a világban az egyetemes vonatkozási pont; így az istenkérdésben is magának követeli a jogot, hogy az igazságot meghatározza. A mai ember a módszeres kételkedést elébe helyezi a kész válasznak, megoldásnak. Szerényebb, „szkeptikusabb” lett, így türelmesebb is, amint már említettem. A szkepticizmusnak van pozitív szempontja is: elismerjük az emberi értelem

korlátait, azt, hogy Isten megközelíthetetlen fényben lakozik, „megragadhatatlan”, megérthetetlen.

2) Az antropológia válsága: a mai szaktudományok (strukturális etnológia, pszichoanalízis stb.) megkérdőjelezték magát az embert is. A nyugati humanizmus válságba jutott. Lévi-Strauss és M. Foucault már az ember halálát hirdetik. Kezdjük belátni, hogy az abszolútnak hitt tudomány önmagában nem oldja meg az emberproblémát. Mindez kihat a teológiára is.

3) Egyre fokozódik a szekularizálódás. Évszázadokon át úgy vélték, hogy a természet (teremtés) és a történelem kinyilvánítja Istent. A világban tapasztalható másodlagos okságot visszavezették az első Okra, Istenre. Sokan úgy vélik, hogy a tudománynak nincs szüksége az „Isten”-hipotézisre (ami igaz, ha módszeréről van szó); ebből aztán arra következtettek, hogy – mivel az ember teremtésvilágát a tudomány és a technika-technológia által – a tapasztalati világ legfeljebb csak az ember művét nyilvánítja ki, nem Isten dicsőségét hirdeti.

4) A hagyomány válsága: a modern ember tudatára ébredt a történetiségnek; minden, még az igazság is történeti, ugyanígy az erkölcs is „szituált” egy adott korban és kultúrában. Ez a szemlélet kihat a teológiára, a kinyilatkoztatás és a dogmák (dogmafejlődés) értelmezésére. A mai ember nem fogadja el az igazságot pusztán tekintélyi alapon, a saját tapasztalatára támaszkodik, értelmével is meg akar győződni róla.

5) Az egységes világméretű szétértelmezés a modern embertudományok. Nem létezik többé egységes, átfogó kultúra. A filozófia is szétzúzott. Így a katolikus teológia alapjául szolgáló skolasztika vagy újskolasztika is elveszítette „egyetemes érvényét”. A különböző kultúrák miatt is újra kell fogalmazni a katolikus tanítást; a nyugat-európai teológia nyelvezetét a különböző kultúrkörökhöz kell alkalmazni. Ez az evangelizálás és az ún. inkulturáció problémája.

6) Általánossá vált – Heidegger óta – a görög eredetű ún. onto-teológia kétségbevonása. Vagyis a metafizikai (természetes) istentan, teodicea érvényessége kétségessé vált. Heidegger szerint a nyugati gondolkodás az egyes létezőkre fordította a figyelmet, holott a lényeges kérdés maga a Lét. „Miért létezik a létező? Miért létezik egyáltalán valami?” Ez a metafizika alapkérdése. Heidegger szerint a régi metafizika összekeverte a létezőt a léttel, és végül azonosította a létet a legfőbb Létezővel. Így a Lét az elképzelések körforgásába került: istenek, istenség, Isten. Mindez kiüresíti a Lét misztériumát. Heidegger szerint a teizmus nagy tévedése az, hogy azt az illúziót kelti: az ember ura lehet Istennek, és – elképzelve Őt – általa megmagyarázhatja a valóság teljességét. A teodicea helyett egyes teológusok erre a kérdésre összpontosítják a teológia feladatát: Hogyan érthetjük meg Isten történelmi tetteit (és hogyan beszélhetünk róla); hogyan adhatunk számot az üdvösségtörténetben – Jézus Krisztusban – önmagát kinyilatkoztató Szeretet-Istenről?

7) Az előbbiekkal függ össze az a kritika, amelyet főleg protestánsok képviselnek: Barth, Bultmann és követőik. Küzdeni kell Isten „objektivitása” ellen, nehogy az önmagát ingyenesen, szabadon kinyilatkoztató Istent gondolati tárgygyá fokozzuk le. Isten nem lehet egy gondolatrendszer eleme, mert akkor már nem Isten. Az említett teológusok tehát Isten transzcendenciáját hangsúlyozzák: ennek tiszteletben tartására az egyedüli út a hit engedelmisségében adott válasz az embert (meg) szólító Istennek.

8) Egyes (főleg német) teológusok egyenesen a teizmus, illetve az ateizmus végéről beszélnek. Ezek szerint az ateizmust is a racionalista teizmus szülte meg. Luther, Hegel és Bonhoeffer nyomán Eberhard Jüngel protestáns teológus *Isten a világ misztériuma c.* könyvében túl akar jutni a teizmuson éppúgy, mint az ateizmuson, és azt igyekszik *teológiailag* kifejteni, hogy Isten meghalt Jézus Krisztusban. Jüngel számára az egyedül lehetséges Isten-fogalom mércéje a megfeszített Isten (Szabó, *Lélekben és igazságban*, 23kk).

Mindezekkel a nehézségekkel, ellenvetésekkel számolnunk kell a következőkben. Most még megjegyezhetjük: napjainkban túljutottunk egy bizonyos monolitikus marxizmuson éppúgy, mint a nihilizmuson és szcientizmuson.

Már 1959-ben a volt marxista Pierre Fougeryollas ezt írta (*Le marxisme en question*, 91):

Az a kérdés, hogy létezik-e a történelem értelme, most már kinyilvánítja kétértelműségét. Értelme? Mit akarunk ezen érteni? Irány – a kezdettől napjainkig, amelyet meghosszabbíthatunk a jövő felé? Vagy pedig jelentés, amelyről minden történelmi pillanat tanúskodna, és amely megvilágítaná a jelent, nem a múlt révén, hanem a jövő által, amelynek mivoltát valamiféle kinyilatkoztatás feltárná előttünk? Azt állítva, hogy az ember elidegenített, és hogy igyekszik önmagát felszabadítani és önmagával kiengesztelődött lényé alakítani, a marxisták elismerik, hogy a történelemnek iránya van; de ezzel még nem akarják azt állítani, hogy jelentése is van. Az ember akarhatja felszabadulását, és ugyanakkor nem fog sikerülni neki e szándéka megvalósítása. [...] Úgy tűnik: az emberi értelem saját eszközeivel nem képes arra, hogy feltárja ezt a jelentést. *A történelem értelmének állítása lehetséges, mint a kinyilatkoztatás elfogadása, a szó vallási értelmében; de sohasem lehet tudományos vizsgálódás eredménye*, mert rögtön kimerül, amikor hipotézis gyanánt a történelem irányát javasolja...

Hasonló kritikákat más volt marxistáknál, újmarxistáknál is olvashatunk a világtörténelem rejtélyének megoldására vonatkozóan. A zsidó Benny Lévy (Pierre Victor), aki Sartre titkára volt (miután a filozófus elveszítette szeme világát), korábban marxista-maoista nézeteket vallott. Szolzenyicin és M. Clavel hatására elfordult a marxista materializmustól, felfedezte az ember lelki dimenzióját és saját zsidó szellemi örökségét. Olivier Clément szerint Benny Lévy hatására az idős Sartre kapcsolatba került a zsidó hagyománnyal, túljutott ateista nihilizmusán, valami nyitottabb, etikai perszonalizmust vallott. A zsidó történelemre való reflektálás megszabadította Sartre-ot (*A dialektikus ész kritikája* szerzőjét) a történelem hegei-marxista felfogásától. Mert ott van a zsidó nép, amely tegnapig még hazátlan volt, szétszórva a világon, és mégis megőrizte egységét. Hogyan lehetséges ez másképp, mint Istenhez való viszonya, titokzatos Nevéhez és Szavához fűződő viszonya révén? Lehetséges tehát – mondja Sartre –, hogy az emberi tudatban a vallás révén van „valami metafizikai kapcsolat a végtelennel”. A feltámadás várása dinamikussá teszi az etikát, reményt kelt, hogy lehetséges a morális forradalom. Sartre elvetette a kereszténységet, amelynek eszkatológiáját nem ismeri. Utolsó szava mégis a reményé volt, jelenti ki O. Clément ortodox teológus. Majd hozzáfűzi: „És ha nekünk keresztényeknek van bátorságunk ahhoz, hogy önmagunk legyünk, mások felfedezik, hogy *Isten testamentuma* (amint egy másik zsidó, Bernard Lévy könyvcíme mondja) az Evangéliumban teljesedik be, és hogy a feltámadás – amelyet nemcsak remélünk, hiszen már megkezdődött – még erősebben megalapozza a kommunió etikáját. Sartre halálával befejeződik az ateizmus és a nihilizmus közötti küzdelem. Ha meg akarjuk menteni az etikai alanyt, vagyis az embert, csak a lelki dimenzió marad. Halála előtt Sartre is megsejtette ezt.” (O. Clément, *Les Visionnaires*, 1986, 58–59. A tanulmánygyűjtemény alcíme: „Kísérlet a nihilizmus túlhaladására”. Sartre-ról bővebben: Szabó, *A rejtett Isten útjain*, 247–266).

Sartre egyik fiatalkori darabjának hőse kijelenti: „Szabad vagyok, és a lázadó szabadság ellen Isten sem tehet semmit.” Valóban, az istentagadás, miként az istenhit, a szabadság félelmetes drámája. Igaza van Sartre-nak: „Az Isten-kérdés olyan totális probléma, amelyre az ember egész életével ad választ.”

Csak azért kereshetjük Istent (Krisztust), mert Ő előbb keresett bennünket. Pascal szavai Ágostont, Anzelmet és Bernátot visszhangozzák. Erre utalnak Maurice Blondel szép megjegyzései (*L'Action*, 1893, 351–52):

Mihelyt az ember azt véli, hogy eléggé ismeri Istent, nem ismeri többé. Kétségkívül: az a pillanat, amelyben ő megjelenik az öntudatban, annyira hasonlít az örökkévalósághoz, hogy az ember szinte fél egészen elkötelezni magát; tekintete a villámlásra szegeződik, amely még sötétebbé teszi az éjszakát. De a fény-árnyék keveréke állandó; így egyaránt megszégyenül az, aki azt képzei be magának, hogy látja őt; és az is, aki azt akarja színlelni, hogy nem ismeri. A túlságosan világosan látókkal szemben vallanunk kell, hogy mindabban, amit megismerünk és akarunk, Isten megismerhetetlen és elérhetetlen marad; az önkéntes vakokkal szemben pedig azt kell hangsúlyoznunk, hogy – minden dialektikai bonyolítás és hosszú tanulmány nélkül is – Isten egy szempillantás alatt, mindenki számára mindig közvetlen bizonyosság, amely nélkül nem létezik más bizonyosság; az első világosság, az a nyelv, amelyet ismerünk, anélkül, hogy tanultuk volna. Ő az egyedüli, akit sohasem kereshetünk hiába, de akit ugyanakkor sohasem sikerül teljesen megtalálnunk.

„Az emberi élet Isten-keresés” – mondotta Pauler Ákos. De tulajdonképpen Isten keres bennünket. A kezdeményezés, a vonzás tőle jön. A szív jó hajlamát is ő adja. De nekünk élnünk kell a kegyelemmel, ki kell tárulnunk Isten szeretetének, amely Jézus Krisztusban nyilvánkozott meg.

II. Keresztények az ezredfordulón

1. Hit a szekularizált világban

A filozófusok és Jézus Krisztus Istene

Blaise Pascal 1654. november 23-án éjjel tüzes megvilágosodásban részesült; élményét a *Mémorial*-ban (Emlékeztetőben) rögzítette egy pergamenlapon, és azt élete végéig kabátja bélésébe varrva magán hordta. Az élmény az égő csipkebokor jelenetére emlékeztet (Kiv 3,1–15), amikor Jahve megjelent Mózesnek, és felfedte/elrejtette kivoltát: „Én vagyok az »Aki Vagyok«.” Egyébként Pascal maga is kifejezetten utal erre az istenjelenségre.

Tűz

Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene,
nem a filozófusok Istene.
Bizonyosság. Bizonyosság. Érzelem, Öröm, Béke.
Jézus Krisztus Istene.

Deum meum et Deum vestrum.

Istened az én Istenem lesz.

[...]

Ez az örök élet, hogy megismerjenek Téged,
egyedül igaz Istent,
és akit küldtél, Jézus Krisztust.

Pascal óta gyakran szembeállították a filozófusok és Jézus Krisztus Istenét: a felvilágosodás-kori racionalizmussal szemben egy bizonyos fideizmus erősödött meg, amely alábecsüli az ész (értelem) szerepét az Isten-megismerésben. Jóllehet igaz az, hogy nem elégséges az értelmi ismeret, hiszen a hit az egész személy teljes elkötelezése – a kegyelmi megvilágosítás és ösztönzés hatására –, tehát döntés, opció is, mi katolikusok hangoztatjuk, hogy a hit mindig keresi a megértést (*fides quaerens intellectum*), illetve még a kinyilatkoztatás alapján történő Isten-ismeretnél is jelen van egy bizonyos „előzetes megértés”, valami természetes ismeret a Teremtőről. A Teremtő „örök ereje és isteni mivolta a világ teremtése óta művei alapján értelemmel fölismerhető” – olvassuk a Római levél elején (1,20; vö. Csel 17,24–28). Mindezt már leszögezte az I. vatikáni zsinat a múlt század derekán, legújabbán pedig II. János Pál pápa *Fides et ratio* (*Hit és ész*) kezdetű enciklikája emlékeztetett rá, hivatkozva az I. Vaticanumra: „(ez a zsinat) összegezve és ünnepélyes módon megismételve azt a tanítást, amelyet a rendes pápai tanítóhivatal állandóan a hívek elé terjesztett, világosan kijelentette, mennyire elválaszthatatlanok és egyben lefokozhatatlanok az Isten természetes ismerete és a kinyilatkoztatás, az értelem és a hit. A zsinat abból az alapvető követelményből indult ki, amelyet maga a kinyilatkoztatás is eleve feltételez: Istennek, minden dolog kezdetének és végcéljának léte a természetes értelemmel felismerhető...” (*Fides et ratio* 53) A körlevél elutasítja azt az ún. *posztmodern* szemléletet is, amely relativizmusával és nihilizmusával lerombolja az értelmet, az igazságot és a bizonyosságot a hit területén is (91. pont).

Hitünk ésszerű hódolat

Igaz az, hogy Pascal hajlott a fideizmus felé. Bár egy bizonyos kartézianus racionalizmussal szemben joggal hangsúlyozta: „A szívnek megvannak az érvei, amelyeket az ész nem ismer.” (A franciában szójáték: „*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas.*”) És még ezt is jól látta: „Istent a szív érzi meg.” A „szív” itt az okoskodó ésszel szemben az intuíciót és az átélést jelenti, amit Prohászka Ottokár is oly sokszor hangoztatott Bergson nyomán, joggal bírálva az „intellektualizmus túlhajtásait”, a túlzott racionalizmust. Az is igaz, hogy éppen egy bizonyos racionalista ízű skolasztikával (a skolasztikus istentannal, teodiceával) szemben Maurice Blondel új apologetikája (Ágoston, Bernát és Pascal vonalában maradvá) helyesen hangoztatta az *option*, a választás és az elkötelezettség szükségességét. Azt mondja – módosítva egy kissé Jn 3,21 eredeti jelentését –, hogy aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre. *A fényt nem lehet elővételezni!*

De nem fogadhatjuk el a napjainkban terjedő irányt, amely most már katolikus gondolkodók körében is hódít: a protestáns teológiából átvett fideizmust, amely nemcsak kétségbe vonja a metafizikai istenérvek érvényét, hanem egyenesen a metafizika haláláról beszél; sőt a teodiceát teszi felelőssé az ateizmusért is! (Erről bővebben lásd E. Jüngellel kapcsolatos szemlémet a *Mérleg* 1985/2. számában. Ugyanez kibővítve *Lélekben és igazságban* című könyvemben, Róma 1986.)

Persze, a metafizikát helyes értelemben kell vennünk. Igazában minden öntudatosodó fiatal (már a gyermek is) metafizikus, felveti az alapvető létkérdéseket: miért vagyok, honnan jöttem, miért van egyáltalán valami? A szkeptikus André Malraux szerint a metafizika nem más, mint válasz erre a kérdésre: mit csinálunk ezen a földön? Bergson szerint: „teljes tapasztalat.” Különös, hogy olyan teológusok is, mint Jungel, akik eltemetik a metafizikát, igazában okoskodásukban a metafizikát használják fel.

Kierkegaard kijelentette: „Valakinek a létét nem bizonyítjuk!” Heidegger megjegyzése is ismert: a *Causa sui*-nak felfogott Istenhez nem imádkozunk, nem lejtünk előtte liturgikus táncot. Karl Barth határozottan visszautasította a természetes istenismeretet (az ún. *theologia naturalis*-t) és az *analogia entis* (létanalógia) tanát is.

Kritikusai, így H. Bouillard S. J., rámutattak arra, hogy e természetes istenismeretnek megvannak a bibliai alapjai (Róm 1,20; Bölcs 13,1–9; Sir 17,8; Csel 17,24–29; 1Kor 1,21...). R. Bultmann protestáns teológus is – K. Barhtal szemben – arról ír, hogy a kinyilatkoztatás megértése feltételez egy bizonyos „előzetes megértést”, és hangsúlyozza: az Isten Szavát hirdető kérügma (igehirdetés) nem követeli meg az értelem feláldozását (*sacrificium intellectus*). Szerinte az új teológiának teljesen és következetesen végig kell gondolnia a történelem racionális felfogását. Sohasem szabad leértékelni az értelem szerepét, megvetni követelményeit. Amikor az értelem végigmegy a maga útján, akkor érkezik el a kritikus ponthoz, akkor veti fel az embernek létezése értelmét. Bultmann, aki sokat átvett Heidegger filozófiájából, írásértelmezésében mindig figyelt arra, hogy az emberi egzisztencia milyen értelmezéséből erednek azok a kijelentések, amelyek a létezésre, az életre, a halálra, a rosszra, a bűnre, Istenre, a kegyelemre és a világra vonatkoznak.

Természetesen, amikor így kiemelek egy mozzanatot Bultmann teológiájából – éppen azt, ami a katolikus felfogáshoz közelíti –, nem osztom Bultmann nézeteit pl. a történelmi Jézus és a hit Krisztusa viszonyával vagy a mítosztalanítással kapcsolatban. (Erről lásd bővebben a *Mérleg* 1976/4-ben megjelent szemlém és *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma 1978, 221–238.)

Hitünk *rationabile obsequium*, értelmes hódolat. A filozófiai reflexió már csak azért is szükséges, hogy válaszolhassunk az ateizmus kritikájára, hogy – alkalmazva a „negatív teológiát” – lehántsuk az Isten-képről az antropomorf vonásokat. De azt is tudnunk kell, hogy miután az értelmi és akarati dinamizmus elemzésével (Maréchal és Blondel módszerét

követve) megmutattuk, hogy az Abszolútum implicit (burkolt) állítása és akarása jelen van a végső Igazság és legfőbb Jóság keresésében, Istent az értelem meg nem ragadhatja, Ő nem lehet rabja fogalmainknak. Igazában Isten ragadja meg értelmünket, Ő vonzza akaratumkat. Az értelemnek el kell ismernie korlátait, meghódolva a megérthetetlen Misztérium előtt.

François Varillon SJ a rá jellemző éleslátással és pontossággal írja:

Isten felé csak Istentől indulhatunk el. Ha elérjük őt egy logikai folyamat végén, ez csak azért lehetséges, mivel már jelen volt kezdeténél. Jelen, de még nem felismert. Óáltala létezem mint gondolkodó lény. Teremtő aktusa tesz most szellemmé. Isten nem Isten, ha nem az, akin kívül semmi sem létezik. Csak úgy mutatjuk ki (bizonyítjuk), hogy felismerjük Őt. Isten minden racionális megismerése *felismerés* (*ráismerés*, *elismerés*: *reconnaissance*). Így amikor egy ragyogó sugárnyaláb áttöri az ólomszürke eget, világossá válik számomra, hogy mindazt, amit láttam, mielőtt a napot láttam volna, e nap fényében láttam. A napfénytelen nap is csak a Nap által nappal.

Ha a gondolatmenet végén állítom az abszolútot, ez az állítás csak csend lehet. Mert mindent csak vonatkozásfogalmakban mondhatok, vagyis ellentmondva a vonatkozás nélküli Lényről szóló állításomnak.

Hacsak ..., minthogy a bevégződő gondolatmenet tőle indult el, egy másik kezdeményezés kifejezetten kimondott Szó formájában meg nem engedi, hogy továbbmenjek, és a magam részéről is a kifejezetten megvallott Hit szavaival szóljak. (*Isten alázata és szenvedése*, 36)

Pascal a *másik rendben*, a szeretet (természetfeletti) rendjében mozgott, amikor azt hangoztatta, hogy „Istent a szív érzi meg”. A kereső „szív”, amely nyitott a kegyelem indításaira, könnyebben talál, mint a hideg, gögös ész. Már Ágoston ezt írta (1Jn 4,8-ra hivatkozva): „Aki szeret, látja a szeretetet, és aki a szeretetet látja, látja Istent: *inde videmus, unde similes sumus*” – annyiban látunk, amennyiben a szeretet által hasonlók leszünk Istenhez, aki Szeretet (1Jn 4,16; vö. Aug. *In Ioannem*, IV, 7). A középkori teológus, Guillaume de Saint-Thierry is hasonlóan magyarázta: „*Ipsa caritas (est) oculus quo videtur Deus*: maga a szeretet az a szem, amellyel Istent látjuk.”

A filozófus, aki nyitott a misztériumra, aki önmaga szab korlátot értelmének, amikor kutatásának végére jutott, ha a belső hívásra figyel, „tetten érheti szívében” (József A.) az élő Istent. Az „istenérvek” érvényesek lehetnek, de nem bizonyítanak annak, aki nem kötelezi el magát Isten elismerésére és akarátának teljesítésére. J-P. Sartre, aki *A szavak* című önéletrajzában leírta, milyen hosszú és keserves úton jutott el az ateizmushoz, egy Gide-ről szóló tanulmányában kijelentette: az ember nem Szent Anzelm vagy Szent Tamás istenérvei alapján lesz hívővé, de nem is azért lesz ateistává, mert ezeket az érveket kétségbe vonja. Az istenprobléma – hangsúlyozta Sartre – olyan totális probléma (én azt mondanám Marcellel: misztérium), amely az egész embert elkötelezi.

Az értelem is Isten adománya; a kegyelmi adomány nem helyettesíti az értelmet, hanem inkább felfokozza, megvilágosítja azt. A Szentlélek szívünkbe árasztja a szeretetet, és így megismerjük és elismerjük a Szeretet-Istent, akit Jézus Krisztus véglegesen kinyilatkoztatott.

Teremtő és üdvözítő Isten

„Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek teremtőjében...” A keresztények a legrégebb időtől kezdve megvallották a mindenható teremtő Istent, aki ugyanaz, mint Jézus Krisztus Atyja. A bibliai teremtéshit a Kr. e. IX. és VI. század között bontakozik ki. A zsoltárok a teremtő Istent magasztalják; Izajásnál összekapcsolódik a

teremtés és az üdvösség (új teremtés). Az Újszövetség átveszi az ószövetségi tanítást: Isten szavával hozta létre a világot (2Kor 4,6); Ő az, aki létbe szólította a nemlétezőket (Róm 4,17); a Teremtő tartja fenn a mindenséget: „benne élünk, mozgunk és vagyunk” (Csel 17,28); minden az Atyától származik, és mi őerte vagyunk (1Kor 8,6; Róm 11,36). Másutt viszont arról olvasunk, hogy minden Krisztus által és őerte teremtett, és minden benne áll fenn (Kol 1,16); vagy a János-prológosban: minden az örök Ige által lett, aki testté lett. Jézus Krisztus, a megtestesült Ige ott van a kezdetnél, és őbenne választott ki minket is az Atya a világ teremtése előtt, hogy életében részesedjünk (Ef 1). Az új teremtés (a keresztség és a feltámadás által szerzett és a Szentlélek által közölt üdvösség) nemcsak helyrehozza a bűnnel megrontott emberi állapotot, hanem a kegyelem túlaradó bősége még csodálatosabbá teszi az új teremtést. Krisztus az Alfa és az Ómega.

A teremtés és az üdvösség, a két teremtés összefüggése világos a Szentírásban és az egyházatyáknál is. Ma azonban már nem olyan magától értetődő. A mai ember nem olyan könnyen fogadja el a mindenható és szerető Atyát, a teremtés jóságát, és előre tekintve a vég előtt is szorong, a feltámadás reménysége is megrendült. Naponta tapasztaljuk, hogy a mai hitetlenség, illetve az Isten jósága elleni lázadás egyik fő forrása a világban tapasztalt rossz, a katasztrófák, betegség és halál miatti szenvedés. Hogyan lehet Ő hatalmas, mindenható Atya, ha hagyja gyermekeit szenvedni? Főleg az ártatlanok szenvedése botrány Dosztojevszkij és Camus ateistáinak. Ma a tudományos racionalitás győzedelmeskedik: a természetben kevésbé fedezi fel a modern ember a Teremtő nyomait, mint a zsoltáros vagy akár még Kant is, aki pedig – állítólag – megdöntötte a metafizikai istenérveket. Bármint legyen is a világ eredetére és a fejlődésre vonatkozó elmélet, bármiként változnak az asztrofizikai modellek, a teológiának ezektől függetlenül is reflektálnia kell a teremtésre. Kizárva minden gyanús apologetikát és konkordizmust, nem a tudomány által felvetett kérdésekre kell elsősorban választ keresnünk, hanem a világról a teremtő Istenre kell tekintetünket fordítanunk.

Végeredményben Isten-kérdésről van szó: ki is a mi Istenünk? Ki Ő, akiről azt állítjuk, hogy mindenható Atya? Megvallom, hogy Ő az én teremtőm, aki üdvösségre hívott meg Krisztusban, megtestesült egyszülött Fiában, tehát arra, hogy fogadott gyermeke legyek. Ő Jézus Atyja és a mi Atyánk. Jézus az egyszülött Fiú, mi fiak (gyermekei) vagyunk a Fiúban (*filii in Filio*).

Lehetséges az isteni mindenhatóságnak olyan felfogása, amely eltorzítja az Atya képét. Isten nem az a Hatalom, amely folytonosan közbelép – „csodás módon” –, hogy gyermekeit megszabadítsa a rossztól és a szenvedéstől. Istent ma már nem tekintjük a szükséges X-nek, „munkahipotézisnek”, amely betömi a mindenség ismeretlenjei által keletkezett lyukakat. Ma már a teológia (teodícea = istentan) nem akarja mindenáron „igazolni” a mindenható Jóságot, amikor a szenvedők lázadására válaszolni akar, hanem inkább Isten gyengeségét és szenvedését igyekszik megvilágítani az a „keresztteológia”, amely tovább gondolja teológiailag a nietzschei metaforát: „Isten meghalt”; vagy még inkább: visszatér annak eredeti krisztológiai jelentéséhez, ahogy pl. ezt Luthernél még megtaláljuk.

Jézus, a szenvedő szolga beteljesíti az izajási jövendöléseket (vö. Mt 8,17 és Iz 53,4): az önmagát kiüresítő Fiú (Fil 2) nem mindenhatósága, hanem gyengesége és szenvedése által üdvözít bennünket. Ez a „kereszt esztelensége” (1Kor 1,18). Isten, az Atya azonosította magát a szenvedő és meghaló Jézussal. Mert a szenvedő és tehetetlen Isten = maga a Szeretet (1Jn 4,8 és 16). Szenvéd szeretetből, és tehetetlen, mert a teremtményi szabadságot tiszteletben tartja, akkor is, ha az fellázad ellene. Isten mintegy visszavonul a szabad lények megteremtésével: amikor szabadon létrehozza a szabad Másikat, már nincs hatalma fölötte, nem kényszeríti az emberi szabadságot. „A teremtés tehát nem (úgy) a mindenhatóság tette, amely révén Isten – abban a pillanatban, amikor létre hív – eltávolítaná magától teremtményét, hogy a világba vesse, és evilági létre, halálra szánja. Hanem eleve azonosítva magát Jézus emberségével, felbonthatatlanul odakapcsolja örökkévalóságát az emberiség

időbeli levéséhez, hogy azt Krisztusban örök rendeltetése felé vezesse.” (Joseph Moingt SJ: „Création et salut”, in *Recherches de Science Religieuse* 84/4, 1996, 579.)

Isten véglegesen Krisztus halálában és feltámadásában nyilatkoztatja ki magát, ahol azonos az, aki öröktől fogva van, és aki levésben van Jézusban, „aki életre kelti a holtakat, és létre hívja a nemlétezőket” (Róm 4,17).

Amikor a „mindenható Atyáról” vagy Isten más tulajdonságairól beszélünk, mindig arra kell gondolnunk, hogy a mindenhatóság (hatalom), a mindentudás, a felség stb. a Szeretet attribútumai. *Isten alázatáról és szenvedéséről* írva F. Varillon nem győzi ezt hangsúlyozni. Csakis a szeretet fényében sejthetünk meg valamint az Isten alázatáról és szenvedéséről. Mert azt ma már egyre világosabban állítja a keresztény teológia, hogy Isten szeretetből együttsszenved keresztre feszített Fiával, aki – jóllehet Istennel egyenlő rangban volt – megalázta magát, kiüresítette magát, amikor engedelmes lett egészen a kereszthalálig (Fil 2). Már a nagy Órigenész a III. században megsejtette, hogy az nem tökéletlenség, ha az Atya szeretetből, együttérzésből szenved: „Isten (tehát) magára veszi a mi szokásainkat, amint Isten Fia magára veszi szenvedéseinket. Maga az Atya sem érzéketlen szenvedéseinkre. Ha imádkozunk hozzá, szánalmat és együttérzést tanúsít. A szeretetből fakadó együttérzés fájdalmat okoz neki.” (*Hom. in Ez.* 6,6; vö. Varillon, 168.) Varillon H. de Lubactól vette át ezt az idézetet, aki kiemelte, milyen megdöbbentő e csodálatos szöveg Órigenésznél, aki másutt annyira hangsúlyozza Isten *impassibilitását*. Az *impassibilitas*-t fordíthatjuk: *szenvedély/szenvedés-mentességnek*.

Még egyszer Varillont idézem (120. old.):

Krisztus kenőzisa teljes volt halálában. Ezért ez a halál nyilatkoztatja ki a maga teljességében Isten Dicsőségét, amely lényegében Szeretet mint önmaga megsemmisítésének Hatalma. A keresztre feszített Jézusban nyilvánult meg az élő szentháromságos Abszolútum, amely tiszta „teérted”, tehát az „önmagáért való lét” tagadása. A kereszt a Kinyilatkoztatás központi alakja: egy alakjából kivetkőztetett ember leleplezi az alak nélküli örök Lényt. (A franciában szójáték: „un homme dé-figuré dé-voile l’Etre éternel sans figure.”)

De Varillon atyával azt is kell hangoztatnunk, hogy üdvösségünk drámájában nem a kereszté, hanem a feltámadás öröme az utolsó szó. A Biblia és a teológiai reflexió után a költészet és a lelkiség nagy képviselőit is faggatva közelíti meg Isten szenvedése misztériumát. Végül azt igyekszik megsejtetni velünk Mounier-t és Lisieux-i Kis Szent Terézt idézve, hogy a szenvedés nem zárja ki feltétlenül a boldogságot. Nem lehet mazochizmusnak nevezni a sokat szenvedett fiatal karmelita apáca vallomását: „Elérkeztem arra a pontra, hogy már nem tudok szenvedni, mert számomra minden szenvedés édes. [...] Megtaláltam a boldogságot és az örömet a földön, de egyedül a szenvedésben, mert sokat szenvedtem itt lenn. [...] Az angyalok nem tudnak szenvedni, ezért nem olyan boldogok, mint én. De mennyire meglepődnének, ha úgy kellene szenvedniük, mint nekem, és éreznék, amit én érzek! Igen, nagyon megdöbbenének, mert én magam is megdöbbenek tapasztalatomtól. [...]

Varillon, miután hosszabban idézte Kis Szent Teréz vallomását, ezzel fejezi be könyvét: „Mindennél erősebb az öröm!”

Ez persze a kereszt bölcsessége, amely túlmutat az éssen; ez a szentek tudománya, amiről nekünk csak halvány sejtelmünk lehet. De elfogadjuk tanúságtételüket. Elfogadjuk az apostolokét is, akik a Lélek erejében nagy biztonsággal hirdették az örömhírt: Krisztus meghalt értünk és feltámadott; örök életet ad azoknak, akik hisznek benne.

* * *

Összefoglalásul. Valljuk, hogy a filozófusok Istene és a Biblia Istene ugyanaz, olyan értelemben, hogy a filozófiai keresés is az élő Isten misztériumát célozza meg. Az értelem és a hit Istene nem választható szét; a kinyilatkoztatáson belül is szükség van az észre/értelemre; és a kinyilatkoztatás után is érvényes Szent Tamás kijelentése: Istenről inkább csak azt tudjuk, hogy mi nem, és Istennel mintegy ismeretlennel találkozunk mindaddig, amíg tükör által homályosan, a hit félhomályában tájékozódunk. Igaz, Jézus kijelentette: „Aki engem látott, látta az Atyát.” (Jn 14,9) De az apostolok is az ember Jézust *látták*, és *hitték*, hogy Isten Fia. Jézusnak az Atyához fűződő bensőséges és kimondhatatlan kapcsolatába nem tekinthettek bele.

A teremtő és üdvözítő Isten ugyanaz; Isten, minden létező alapja, a történelemben kinyilatkoztatta magát: legteljesebben Jézus Krisztus húsvéti misztériumában. Jézus Krisztus Istene nem *másik* Isten, de *más*, mint a filozófusok Istene. Végző soron igaza van Pascalnak: Az életet és a halált, az élő és igaz Istent is csak Jézus Krisztus által ismerjük meg teljesen.

(*Távlatok*, 1999/1.)

A Názáreti Jézus megközelítései

„Egy bizonyos Jézus”

Festus római helytartó így mutatta be Cezáreában Agrippa királynak és Berenikének a fogoly Pált, akit a zsidók vádoltak: „Amikor vádlói előálltak, semmi olyan vádat nem hoztak föl ellene, amit bűnnek minősíthettem volna. Csak vallásukkal kapcsolatban volt velem valami vitájuk, meg *egy bizonyos halott Jézust illetően, akiről Pál azt állította, hogy él; ezzel hozakodtak elő*. Ezekben a vitapontokban nem tudtam eligazodni...” (ApCsel 25,18–20)

Jellemző, hogy térben és időben oly közel a Jézus-eseményhez, a helytartó milyen kis jelentőséget tulajdonított „egy bizonyos Jézusnak”. A császárok is csak akkor kezdtek felfigyelni a keresztényekre, amikor egyszerre a birodalomban, a Földközi-tenger vidékén, „óriási sokaságot” alkottak. Tacitus az *Annales* 15. könyvének 44. fejezetében leírja azt, hogy Néro császár fölgújtotta Rómát (64 július); hogy a nép gyanúját elhárítsa magáról, a gyújtogatást a keresztényekre fogta. Óriási sokaságot („*ingens multitudo*”) végeztetett ki közülük válogatott kínzásokkal. Ezután a II. század elején működő pogány történetíró arra utal, hogy a keresztények neve „Krisztustól” származik, akit Tiberius császár uralkodása alatt Poncius Pilátus halállal büntetett. Tacitus, az ifjabb Plinius, Suetonius, vagy a zsidó történetíró, Josephus Flavius (vitatott) utalásaiból, tehát az I–II. századi nem keresztény történetírásból alig tudunk meg valamit Jézusról. Erre II. János Pál is utal a *Tertio millennio adveniente* kezdetű körlevelében (5. pont): „Isten Fia a legnagyobb alázatosságban »lett egy közülünk«, ezért nem csoda, hogy a világi történetírás, melyet a zajosabb események és a látványosabb események érdekelnek, kezdetben alig figyelt föl rá.”

Jézus hatástörténete később mutatkozott meg. A Jézus-jelenség az első században parányi, elhanyagolható az evilági történetírás mércéje szerint. Jézus tehát távol van a profán történetírásból, de jelen van a történelemben: megváltoztatja a világtörténelmet, tőle számítjuk kétezer éves múltunkat.

Jézus történetének tér-idő koordinátái

Köztudott, hogy Dionysius Exiguus (+540) némileg tévedett, amikor az evangéliumi adatokat alapul véve kiszámította időszámításunk kezdetét. Lukács 3,1 és 3,23 adataira támaszkodva a Róma alapításától eltelt 754-re tette Jézus születését. Augustus Krisztus előtt 30-tól Krisztus után 4-ig volt római császár. A népszámlálásra vonatkozó rendeletét Szíria helytartója, Quirinius hajtotta végre, Palesztina ugyanis Szíriához tartozott. Nagy Heródes volt akkor Zsidóország királya, aki i. e. négyben halt meg. Tehát Jézus születésének időpontja Róma alapítása után 747, vagyis i. e. 6-7. Tudjuk, hogy Jézus születésének napját, december 25-ét szimbolikus jelentése miatt választották: karácsonnyal helyettesítették a pogány ünnepet, a *Sol invictus* ünneplését; tehát a téli napfordulat a világ Világosságát jelezte.

A Lukács 3,23 azt mondja, hogy Jézus *mintegy* harminc esztendő volt nyilvános fellépésekor. Nehéz eldönteni, hogy ez a működés egy vagy három évig tartott-e, tehát mikorra is tehető halála. Sem annak évét, sem napját nem tudjuk pontosan, mert a szinoptikusok és János evangéliuma eltér az utolsó vacsora és nagypéntek, illetve a zsidó húsvét napjának megadásánál.

Egyesek a qumráni szekta naptárát követve igyekeztek meghatározni az utolsó vacsora napját, mintha Jézus ezt a naptárt követte volna... Xavier Léon-Dufour francia jezsuita exegetával azt mondhatjuk, hogy amíg kielégítő magyarázatot nem adnak, követhetjük a keresztény hagyományt (pl. Tertullianust): szenvedésének előestéjén, csütörtökön, Jézus nem

a zsidó húsvéti rítust követte, de azt akarta, hogy az utolsó vacsora (az Eucharisztia alapítása) húsvéti légkörben történjék.

Az említett qumráni tekercsek adatai és a régészeti kutatások sok ponton segítségünkre vannak a Jézus-korabeli Palesztina vallási helyzete és az evangéliumok hitelessége, Jézus történetisége pontosításában. Ezekre itt nem térünk ki. Végkövetkezésként csak annyit jegyzünk meg, hogy ma már egyetlen komoly szakember sem vonja kétségbe Jézus létezését, az evangéliumok lényeges hitelességét, még ha nem is tekinthetjük ezeket a forrásokat szoros értelemben vett Jézus-életrajzoknak. Nem történelmi írások a mai értelemben, nem is apológiák vagy teológiai rendszerek, hanem a megfeszített és feltámadt Jézusról szóló tanúságtételek, amelyek egy megtörtént eseményre hivatkozva az olvasókat hitre szólítják fel (vö. Jn 20,30–31).

Jézus megközelítése az evangéliumok által

Jézus tanítványai nem készítettek jegyzeteket beszédeiről. Kezdetben csak szájról szájra adták át a Mester hallott szavait, illetve a tetteiről, csodáiról szóló elbeszéléseket.

Szakemberek megmutatták, hogy eléggé bonyolult folyamat előzte meg az ősegyház igehirdetésének és liturgikus gyakorlatának írásba foglalását, a ma ismert evangéliumok rögzítését. Amikor azt mondjuk, hogy Márk evangéliumot írt, ez igaz is, meg nem is. Mert ő is, mint a többi evangélista, az ősegyház hagyományának szócsöve volt, még ha az egyes szerzők sajátos célzattal, sajátos közönségnek szerkesztették is meg az „örömhírt”.

Ebből nem következik, hogy az ősegyház eltorzította a Názáreti Jézus valódi képét, mintegy ernyőt emelve a történeti Jézus és mi közénk. R. Bultmann protestáns teológus vélekedett így, de radikális kritikáját kiegyensúlyozták más protestáns teológusok, Bultmann-tanítványok is: Käsemann, Bornkamm, vagy később az új hermeneutika (értelmezés) képviselői, Fuchs és Ebeling. Ők valamennyien állítják, hogy az evangéliumok révén eljutunk a Názáreti Jézushoz, mert folytonosság van a történeti Jézus és a hit Krisztusa között. (Erről bővebben lásd P. Nemeshegyi tanulmányát: *Távlatok* 17–18, 276–288.) Figyelemre méltó, hogy két jelentős protestáns teológus, Pannenberg és Moltmann, krisztológiai műveikben nagy teret szentelnek a történeti Jézus problémájának. (Az újabb krisztológiákról lásd Szabó Ferenc: *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma, 1978, II. rész.)

Az evangéliumok „szerzője” lényegesen mást jelent, mint amit manapság egy mű szerzőjén értünk. Mai felfogás szerint szerző az, aki felelős írása, műve adataiért, bekezdéseiért, fejezeteiért. Az evangéliumok esetében nem erről van szó. Amikor azt mondom, hogy a második evangélium szerzője Márk, akkor tudnom kell, hogy csak részben szerző, hiszen előtte már összegyűjtötték Jézus szavait, példabeszédeit, a csodáira és más tetteire vonatkozó elbeszéléseket. Márk, amikor sajátos célzattal megszerkesztette evangéliumát, bizonyos részeket átvett a hagyományból, azokat átrendezte, beleszötte saját értelmezését („teológiáját”). Az evangélista tehát egyrészt az ősegyház szócsöve, de másrészt a kapott anyag értelmezője és teológusa is. Márk tehát az ősegyházzal együtt *társ szerzője* evangéliumának. A történeti kritika, a szerkesztéstörténeti iskola módszere aztán felfedi az egyes evangélisták sajátos szerepét, az őskeresztény hagyomány hűségét a történeti valósághoz.

Szakemberek megmutatták az őskeresztény igehirdetés élethelyzetét (*Sitz im Leben*). A formatörténet és a szerkesztéstörténet segítségünkre van az evangéliumok keletkezése és értelmezése kérdéseiben. Általában három nagy élethelyzetet szoktak emlegetni. 1) Istentisztelet, liturgikus környezet: pl. az Eucharisztia alapításának szövegét a kenyértörés, az úrvacsora ünneplése alakította ki. 2) A kateketikai élethelyzet: a keresztény tanítást rövid hitvallásformákban fogalmazták meg, vagy himnuszokban rögzítették; pl. „Jézus Krisztus az Úr” a Filippieknek írt levél Krisztus-himnusa végén (Fil 2,5–11). 3) Missziós prédikáció:

attól függően, hogy zsidóknak vagy pogányoknak hirdetik az örömhírt – Jézus halálát és feltámadását –, az ószövetségi jóvendőlésekre hivatkoznak, illetve – hitvédelmi szándékkal – a csodaelbeszélések kerülnek előtérbe. Ez a különbség jól megfigyelhető Máté és Lukács között.

A bibliaértelmezés új módszereinek kidolgozásában – a múlt századtól kezdve – élen jártak a protestáns teológusok. Bizonyos túlzásaik miatt a hivatalos katolikus egyház gyanakvóan tekintett ezekre a módszerekre, főleg a liberális-racionalista háttér-ideológiájuk miatt. A század elején, a modernista válság korszakában X. Pius és a Biblikus Bizottság nagyon is szigorú megszorításokat hozott, amelyek miatt sokat szenvedtek katolikus exegeták és gondolkodók. Gondolok itt pl. a domonkos Lagrange-ra, a filozófus Blondelre vagy a mi Prohászánkra. (A székesfehérvári püspök indexre tételének egyik indoka éppen a túlságosan „szabad” bibliaértelmezés volt.)

Szerencsére a század derekán a katolikus egyházban is fokozatosan bevezették az újabb módszereket, majd a II. vatikáni zsinat *Dei verbum* kezdetű konstitúciója szentesítette a kopernikuszi fordulatot. Az első jelentős lépés XII. Pius *Divino afflante Spiritu* kezdetű körlevele volt, amely tisztázott néhány alapvető kérdést, elvet, pl. hogy Isten Szava a Szentírásban emberi szóba testesült; irányelveket adott az úgynevezett irodalmi műfajok értelmezéséhez. 1964-ben, a zsinat idején VI. Pál jóváhagyásával a Pápai Biblikus Bizottság közzétette a *Sancta Mater Ecclesia* kezdetű instrukcióját az *evangéliumok történeti igazságáról*. Ez a dokumentum buzdítja az exegetákat, hogy kellő körültekintéssel használják fel a formatörténeti és szerkesztéstörténeti módszereket, sőt a strukturalista elemzést is, de óvakodjanak ez utóbbi háttér-ideológiájától. Vegyék figyelembe az evangéliumok kialakulásának mozzanatait: 1) Jézus prédikációja és az első tanúk; 2) Az apostolok igehirdetése és az első lejegyzések; 3) Az evangéliumok végleges megírása.

Az ember Jézus újabb megközelítései

A szinte áttekinthetetlen Jézus-irodalomból, a krisztológiai művekből csak egy ökumenikust említek itt: protestáns és katolikus szakemberek tanulmányait teszi közzé egy protestáns svájci kiadó ezzel a címmel: *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Labor et Fides, Genève 1998, 612 oldal) = „A Názáreti Jézus. Egy rejtély új megközelítései.” A francia nyelvű svájci egyetemek kutatási programjából született meg ez a kötet, amelyben európai és amerikai szakemberek adnak számot a Názáreti (történeti) Jézusra vonatkozó újabb kutatások eredményeiről. A következőkben Vittorio *Fusco* összegező tanulmánya („A történeti Jézus kutatása”: 42–57) alapján ismertetünk néhány munkát. A már ismert módszerek mellett újabbakat is alkalmaznak: az ősi judaizmus szociológiája, a keresztény apokrif iratok felhasználása. A legújabb „hullám” képviselői főleg angolszász területeken működnek. A nyolcvanas évektől különös figyelmet fordítanak Jézus zsidó voltára. (Ld. erre vonatkozóan Nemeshegyi Péter kritikus írását a zsidó Jézust bemutató Vermes Géza álláspontjáról: *Távlatok* 26, 839kk.)

E. P. *Sanders* Jézus és a judaizmus kapcsolatának tanulmányozásakor (i. m. 209–222) megállapítja: Jézus teljesen osztotta a zsidó eszkatologikus reménységet: nagy volt a várakozás, hogy Jahve közbelép, hogy helyreállítsa Izraelt a megtisztított templom körül. Jézus talán királyi funkciót remélt magának az eljövendő Istenországban. Sanders Jézus magatartásában és törekvésében nem lát mást, mint egy vizionárius tévedését. Jézus erősen tudatában volt annak a tekintélynek, amelyet Isten adott neki, de az Atyához való fiúi viszonyában nincs semmi különleges ahhoz képest, ami kora jámbor zsidóit jellemezte. A botrány és a zsidó vezetőkkel, írástudókkal támadt viszály nem a Törvény megszegése miatt keletkezett, hanem Jézusnak a bűnösökkel szemben tanúsított magatartása miatt, jóllehet ez sem feltételezi különleges üdvözítő szerep követelését. Jézus halálra ítéletét a félelem

magyarázza: a zsidó vezetők az általa kiváltott politikai következményeket akarták megelőzni. Sanders felfogása részben kapcsolódik Reimarus és A. Schweitzer (főleg ez utóbbi) paradigmájához, és pedig a zsidó tudósok vonalában, akik történetinek tekintik nemcsak Jézus eszkatologikus prédikációját, hanem messiási törekvését is. Természetesen katolikus és protestáns szakemberek bírálják Sanders rekonstrukcióját, főleg mivel nem számol a korábbi megbízható kutatási eredményekkel.

Említsük meg (Fusco nyomán) még J. D. Crossan „rekonstrukcióját”: *The Historical Jesus = A történeti Jézus* (Edinburgh 1991). Szerinte Jézus tevékenysége válasz a korabeli palesztinai parasztilág szociális helyzetére. A szerző gyakran hivatkozik az apokrif *Tamás-evangéliumra*. Szerinte a Jézus által hirdetett Országot nem eszkatologikus értelemben kell venni, hanem etikai-bölcsességi értelemben. Az Istennel közvetlen kapcsolatban levő próféta üzenete a testvériséget, az anyagi és lelki egyenlőséget hirdeti, amit jelképesen a gyógyítások és az asztalközösségek fejeznek ki. (Crossan elismer egy bizonyos hellenista befolyást is.) Az Isten országának hirdetése Jézusnál nem apokaliptikus (eszkatologikus), nincs kapcsolata Izrael várakozásával és az üdvtörténettel. Crossan szerint a Törvénnyel szemben Jézus nem annyira kritikus, mint inkább közömbös. „Szociális” üzenete forradalmi volt, így fenyegethette a papság monopóliumát, ami aztán közrejátszott Jézus halálában is. Crossan „zsidó” Jézusa meglehetősen távol van a zsidó messzianizmustól, az eszkatologikus várakozástól. Jézust lefokozza amolyan szociális forradalmárrá, politikai „prófétává”.

Crossan tételét is sokan bírálják. A valósághoz hűségesebb tudósok azt tartják, hogy Jézus „zsidósága” nem jelenti azt, hogy nincs semmi folytonossága a keresztény hit Jézusával. Tény az, hogy a zsidóság egy része felismerte Jézusban Izrael reménységének eszkatologikus beteljesedését. Ez a sajátosság nem helyezi Jézust népén kívülre. Nem szükséges tagadni a keresztény újdonságot, hogy megmentsük Jézus zsidó mivoltát; de nem szükséges tagadni Jézus zsidó mivoltát sem, hogy megőrizzük a keresztény újdonságot.

Fusco szerint az egyedüli új elem, ami összeköti az új kísérleteket, igazában nem más, mint a szekularizált mentalitás, amely elveti az eszkatológia, az üdvösségtörténet és a krisztológia dimenzióit. Úgy is mondhatnánk: a zsidó Jézust a kor társadalmi, kulturális, politikai környezetében szemléli, ugyanúgy, mint bármelyik történelmi személyiséget, de isteni mivoltát teljesen felejté vagy tagadja.

Ezzel az új tendenciával szemben ma is van számos olyan protestáns és katolikus tudós, akik az üdvösségtörténeti és krisztológiai szempontot megőrizve igyekeznek rekonstruálni Jézus történetét. Ennek alapvető kiindulópontja, feltétele az eszkatologikus dimenzió újrafelfedezése: az a meggyőződés, hogy egyáltalán nem kell elszakítani a történeti Jézust a keresztény hittől, amint azt Schweitzer vélte, hanem össze kell kapcsolni a történeti Jézust és a hit Krisztusát.

Jézus Istene Izrael Istene marad. Jézus szavai és tettei feltételezik, legalább burkoltan, nemcsak Jézus páratlan és egyedülálló kapcsolatát az Atyával, hanem üdvözítő küldetését a történelemben, amelyet kifejtett a húsvét utáni krisztológia a „Messiás” és „Emberfia” címekkel. De e szerzők egy része szükségesnek tartja a húsvét előtti *kifejezett* krisztológia minimumát is, mert különben nem lehetséges a húsvét utáni hit kialakulásának magyarázata. Ebben az értelemben a „messiási titok” nem csupán egy teológiai séma, hanem, legalábbis részben, egy történeti valóság is. (Schniewind, Hengel, Jossua.)

Egyes tudósok reflektálnak arra is, hogy lehetséges-e már húsvét előtt fellelni egy bizonyos „burkolt szótériológiát”. Erről még folyik a vita.

Figyelemreméltó még az ismertetett kötetben a francia jezsuita, Bernard *Sesboüé* tanulmánya: „La question du Jésus historique au regard de la foi” (i. m. 503–513). A krisztológia neves szakembere (egyik könyve magyarul is megjelent: *Krisztus pedagógiája*, Vigilia, 1997) a katolikus rendszeres krisztológia szemszögéből tekinti és értékeli a történeti Jézusra vonatkozó újabb kutatásokat. Idézem 14., 15. és 16. tézisét: „(14) Ha Jézus *valóban*

ember, igazán beletestestült történelmünkbe, akkor megközelíthető a sajátosan történeti módszerrel. Még általánosabban: minden embertudomány kritikus vizsgálata alá esik. – (15) Ha Jézus *valóban Isten*, csakis a hit révén észlelhető mint ilyen. Istensége nem lehet ténymegállapítás vagy tudományos konklúzió tárgya. Semmiféle történelmi adat nem bizonyíthatja Isten közbelépését, mert ez más rendből való. A hit aktusában Isten szabadon szólítja szabadságunkat, közölve nekünk kegyelmét. – (16) Khalkedón kritériuma – amely megkülönbözteti Krisztus két természetét egyetlen személy egységében – itt analógiaként szolgálhat. A hitnek és a történelemnek össze kell kapcsolódnia a hívő egyetlen eljárásában (hitaktusában), összekeveredés és szétválasztás nélkül. A hermeneutikai körben a hit látást és megismerést ad, mert »a hit döntésének van teológiai-tudományos vonatkozása is« (H. Schlier). De a történelem azt követeli a hittől, hogy állandóan visszaforduljon a valósághoz, amely azt túlhaladja, és a (történelmi) vonatkozási ponthoz, amely megalapozza (W. Kasper).” (I. m. 511.)

Befejezésül az Ó- és Újszövetség viszonyát, a mózesi Törvény és az Evangélium kapcsolatát illetően a következőket mondhatjuk: Jézus eszkatológikusan beteljesíti Izrael messiási reménykedéseit. Igaz, amit Szent Iréneusz mondott: Jézus önmagában minden újdonságot elhozott. De nem kell tagadni Jézus zsidó mivoltát ahhoz, hogy ezt az újdonságot állítsuk; amint nem kell tagadni a keresztény újdonságot sem ahhoz, hogy Jézus zsidó mivoltát megmentsük.

(*Távlatok*, 2000/1.)

Etikai támpontok a szekularizált társadalomban

Amikor II. János Pál pápa 1991. augusztus 20-án a Ferihegyi repülőtéren elbúcsúzott Magyarországtól, többek között ezt a figyelmeztetést hagyta itt a magyaroknak: „... Bár életünkhöz szükségünk van anyagi javakra, az emberi boldogságot nem lehet merőben anyagi jólétre építeni. Igaz, hogy azon kell fáradoznunk, hogy legyőzzük a súlyos gazdasági nehézségeket és szociális problémákat. Az igazságosság segíthet titeket, hogy igazságosan osszátok szét az anyagi javakat, de a boldog és igazán emberi társadalmat nem lehet megteremteni irgalom, szeretet és megbocsátás nélkül. Arra törekedtek, hogy új, demokratikus társadalmat hozzatok létre, amely a jogon és igazságon alapszik. Én hozzáteszem: nem tudjátok felépíteni ezt a világot, ha nem vagytok készek arra, hogy megvalósítsátok az irgalmasság és a szeretet értékeit.”

Saját tapasztalatunk alapján is, de különféle felmérésekre hivatkozva is világosnak tűnik, hogy nem elégséges a rendszerváltás, nem korlátozódhat a demokratikus társadalom építése a súlyos gazdasági-társadalmi problémák megoldására, mert az ember végső soron nem csupán a jólétre, hanem a több-létre hivatott, az Isten képére alkotott személynek természetfeletti rendeltetése is van – valljuk mi hívők. De a nem hívők is belátják és hangoztatják, hogy a technika és a politika etika nélkül sikertelen vagy embert pusztító lesz. Ha egyedül vagy főleg a „pénz-piac” számít, ha elhatalmasodik az individualizmus, a nyereség- és hatalomvágy, a törekeny demokrácia veszélyeztetett, a társadalmi konfliktusok egyre feszültebbek lesznek. Emberi és keresztény értékeket kell közvetítenie a családnak, az iskolának, a médiumoknak – a nevelés minden szintjén –, hogy az új nemzedék ne futóhomokra építse jövőjét.

Magyar helyzetkép

Az egyház mozgástereiről szóló, szociológiai felméréseket tartalmazó kötetben (*Vigilia* 1997, 193kk) Lukács László a lelkipásztori munka megújítása szempontjából összegzi és mérlegeli a helyzetképet, az egyház és a társadalom viszonylatában. Megállapítása találó:

A társadalmak legveszélyesebb válságát az okozza, hogy csaknem teljesen *kiveszett mind a közösségi, mind az egyéni erkölcs*. Két oldalról is pusztító hatások érték az erkölcsi értékek korábban szilárdnak hitt és magától értetődőnek tartott rendjét. *Az államszocializmus* évtizedei alatt az uralkodó ideológia azt hirdette, hogy nincs abszolút igazság; az erkölcs nem örök, hanem a társadalmi osztályhoz és korhoz kötött. [...] A szocialista országokban valóban a pártállam által diktált normák szabták meg az »erkölcsöt« [...] A másik oldalon viszont a *liberális kapitalizmus* a versenyt, az egyéni érvényesülést helyezte fölébe a közös erkölcsi normáknak, a sikert, a gazdasági profitot téve meg jó és rossz fokmérőjének. A »másság«, az »alternatív életforma« minden bűnre, sőt akár a perverzításra is fölmentést ad a személynek kijáró tisztelet hamis értelmezése alapján. A határt elvben az adja meg, hogy másoknak ne okozzon kárt a viselkedésével.

Milyen értékeket adunk át tehát a *fiataloknak*, a jövő nemzedéknek? Egy francia szociológiai felmérés lényegében a magyar fiatalságra is áll. (Vö. Jean-Louis Schlegel tanulmányát az *Esprit* 1997. júniusi számában, 20. és kk. old.) Schlegel a kereszténység és a vallási gyakorlat helyzetét elemezve hivatkozik E. Poulat vallásszociológiai elemzéseire is, aki a keresztény éra végéről beszél, ti. az ún. „*chrétienté*” (hagyományos, közéleti kereszténység) végéről. A hagyományos – „történelmi” – egyházak egyre inkább elveszítik híveiket; új vallások, szekták terjednek. Ha a kereszténységnek (*christianisme*), tehát az

evangéliumi üzenetnek van is jövője, a hagyományos katolicizmus (a szentségek vétele, vasárnapi misehallgatás stb.) Franciaországban – és jórészt Európa nyugati országaiban, de már a volt szocialista országokban is – egyre inkább hanyatlóban van. Az elkereszténytelenedéssel párhuzamos tehát a keleti vallások térhódítása: a fiatalok az új vallási „kínálatból” válogatnak, saját ízlésük szerint állítják össze „hitüket” és erkölcsi meggyőződésüket.

Mert azt nem lehet mondani, hogy minden erkölcsi, etikai érzék hiányzik a fiataloknál. Szociológusok megállapították, hogy bizonyos *demokratikus értékeket* elismernek: emberi jogok, tolerancia, mások meggyőződésének tisztelete, szabadság (persze sajátosan értelmezik a szabadságot!), barátság, szerelem, testvériség, igazságosság, a természet tisztelete, humanitárius szolgálat... (Ez utóbbinak pl. szép példáját látjuk Olaszországban: az ún. „volontariato” mozgalmaihoz nem hívó, baloldali fiatalok is tartoznak.) Persze, más dolog a demokratikus eszmények igenlése, és ismét más azok gyakorlati megvalósítása. Miként a keresztény eszmények és a gyakorlat között is sokszor szakadék tátong. „Nem mindaz, aki ezt mondja: Uram, Uram, ... megy be az Isten országába!”

A magyar helyzetképhez idézhetjük Tomka Miklós szociológus cikkét, amely a *Stimmen der Zeit* 1999. májusi számában jelent meg (329–340) „Magyar katolikusok a pluralista társadalomban” címmel. Tomka három szóval jellemzi a magyar katolikusok mai helyzetét: szociológiai szempontból *marginalizálódás*, tehát a társadalom peremére szorulás; pszichológiai szempontból még a kommunista üldöztetés következményeként *megmerevedés*; ekkleziológiai szempontból egyházi *hivataalközpontúság*, ill. klerikalizmus.

Tomka statisztikai adatokat is szolgáltat a katolikus vallási helyzet érzékeltetéséhez. Jellemző a vallásgyakorlat csökkenése: a katolikusok 15%-a rendszeresen, 17%-a alkalmanként gyakorló; a többi felnőtt közül 35–40% vallásosnak mondja magát, de nincs kapcsolata az egyházzal. Mivel a hívó katolikusok jó része nem a képzetebbek közül kerül ki, hanem a vidékiek, idősebbek, dolgozók közül, a katolikusoknak manapság még kevés a súlyuk a társadalmi-politikai életben; bár már bizonyos mozgalmak, csoportok körében erősödőben van az öntudatos katolikus fiatalok száma. A feladat az, hogy a katolikusok kitörjenek az intézményes egyház zárt keretei közül, nyitottak legyenek a mai világ felé, és a katolikus értelmiség kezdjen párbeszédet a pluralista világgal, és közvetítse az evangéliumot. E feladatok megvalósításától függ a magyar katolikusok jövője.

Értékválság – erkölcsi támpontok?

Hivatalos egyházi dokumentumok gyakran bírálják azt a modern relativizmust, amely megkérdőjelezi az örök igazságokat és örök (változhatatlan) erkölcsi normákat. A mai értékválság tagadhatatlan, és nem csupán a kereszténység krízisével, hanem kultúránk és civilizációnk egyetemes válságával függ össze. Ezt fölösleges tovább fejtegetnünk. Nos, éppen ezért felvetődik az alapvető kérdés: Melyek e válsághelyzetben a maradandó értékek, melyek azok az etikai támpontok, amelyeket a családi és iskolai nevelésben, egyáltalán az értékek átadásánál figyelembe kell vennünk? Szem előtt tartva természetesen az előbb jelzett helyzetet, tehát azt, hogy a keresztény hit és a krisztusi tanítás megfogyatkozott, sőt még a korábban tiszteletben tartott ún. természeti erkölcsöt is elvetik. És ha vannak hívők és nem hívők által elfogadott közös támpontok, hogyan lehet azok egyetemes érvényét *igazolni*, *megalapozni*? Most különösen a közélet és a politika világára figyelünk.

Első megközelítésben elfogadhatjuk azokat a *támpontokat*, amelyeket a francia püspökök Szociális Bizottsága 1999. márc. 23-i nyilatkozatában (*Doc. Cath. N° 2202, 370*) a katolikusok demokratikus-politikai elkötelezettségével kapcsolatban felsorol:

1) Az emberi személy méltóságának primátusa (elsőbbsege). Minden intézmény, minden társadalom az ember előmozdítását szolgálja, akinek joga van a szóláshoz és a részvételhez. „A szombat van az emberért, nem pedig az ember a szombatért.” (Mk 2,27)

2) Különös figyelem a szegényekre, a gyengékre, az elnyomottakra, akik a megtestesült Isten Fia, Krisztus arcának eleven tükrei. „Amit egynek a legkisebbek közül tettetek, nekem tettétek.” (Mt 25,40) A politika nagyságát jelzi az, ha felismeri, integrálja és segíti fejlődésében a nincsteleneket, kitzasztottakat, és emberi életkörülményeket teremt számukra.

3) A hatalmat szolgálatként felfogni, nem pedig uralkodásra használni. Jézus figyelmeztetett: „Aki közületek előljáró, viselkedjen úgy, mint a szolga.” (Lk 22,26)

4) Az ellenfél tisztelete. Neki is megvan a részigazsága. Az evangélium arra szólít fel bennünket, hogy még ennél is tovább menjünk: „Szeressétek ellenségeiteket, imádkozzatok üldözöitekért; így lesztek fiaii mennyei Atyátoknak, aki felkelti napját jókra és gonoszokra...” (Mt 5,44–45)

5) Nyitottság az egyetemesség felé, túlhaladva minden nacionalizmust és rasszizmust. „Isten nem személyválogató. Ellenkezőleg, bármely nemzethez tartozó ember kedves előtte, ha eltölti az ő félelme, és igaz tetteket visz végbe.” (Csel 10,34–35)

6) A javak egyetememes rendeltetése és elosztása. „Aki birtokolja a világ javait, és látja, hogy testvére szükségét szenved, de mégis elzárja előle szívét: hogyan él abban Isten szeretete?” (1Jn 3,17) Isten a földet és mindazt, ami rajta van, minden ember és minden nép használatára szánta, így a teremtés javaiból mindenkinek méltányosan kell részesednie, a szeretettől elválaszthatatlan igazságosság szerint.

Mindent egybevetve a keresztény hit meggyökereztet bennünket a reménységben: Isten szeretete arra hív bennünket, hogy részesedjünk az ő életében. E reménység alapja Krisztus feltámadása, és e reménység adja meg a súlyát földi tevékenységünknek, hiszen tudjuk, hogy örök sorsunkat most műveljük, amikor humanizáljuk a világot, előkészítjük a végső átalakulásra, amelyet a feltámadt Krisztus visz végbe. Tudjuk, hogy a szeretet tettei megmaradnak. „A szeretet nem szűnik meg soha.” (1Kor 13,8)

Igazában az itt felsorolt „támpontok”, „értékek” jó része evangéliumi, krisztusi életesmény. De a krisztusi eszmény nem valami „felépítmény” a teremtésre mint alapjára; teremtés és üdvösség (megistenülés) összefüggnek. Mindkettő célja az, hogy megvalósuljon az Atya örök terve, aki „a világ teremtése előtt kiválasztott bennünket, és arra rendelt, hogy Krisztus által fogadott gyermekei legyünk” (Ef 1,4–5).

Az erkölcs megalapozása a szekularizált világban

Megalapozni az etikát? Ezzel a kérdéssel foglalkozott Olaszországban egy széleskörű vita, amelyet a *Liberal* nevű folyóirat indított el, és amelyben részt vett Carlo Maria Martini milánói bíboros érsek és Umberto Eco író – egymással vitatkozva –, valamint számos hívő és nem hívő értelmiségi, politikus. A vitaanyag könyvben is megjelent. A probléma alapján ez a kérdés húzódik meg: „Miben hisz az, aki nem hisz?”

Eco – másokkal – eloszlat egy lehetséges félreértést, amely igen gyakran meghamisítja az ilyen vitát. Arról az illúzióról van szó, amely a hívőket és nem hívőket úgy kezeli (tekinti), mint teljesen különálló és egymással szembenálló csoportot. Valójában a hit és a hitetlenség határvonala mindenkinek a szívén keresztül húzódik. Azt szokták mondani: mindenkiben van egy hívő és egy hitetlen. Vagyis a hívőt is kísérti a hitetlenség, és a hitetlen is szomjaz valami örököt, hitetlenül is hisz, miként pl. Ady vagy József Attila, vagy annyi más mai, magát

hitetlennek mondó író és gondolkodó Európában. Fundamentalizmust mindkét oldalon találunk: a dogmatikusan (rossz értelemben véve a dogmatikust!) hívó éppúgy fundamentalista, mint a dogmatikusan nem hívó. Nem lehet azt állítani, hogy a hitetlen humanista, tehát hogy aki elveti Istent, és tagad minden isteni transzcendenciát, egyben tagad (eo ipso) minden erkölcsi értéket és normát is, tehát nihilista; bár Dosztojevszkij és Sartre ateista hősei kijelentik: „Ha Isten nincs, minden megengedett.” Tehát a kinyilatkoztatás nélkül is van az embernek egy bizonyos etikai tapasztalata, illetve – erre még visszatérünk – a józan észről megvilágosított lelkiismeret szava int a jóra, és figyelmeztet a rosszra.

Mi mármost az etika alapja – ha egyáltalán beszélhetünk etikáról –, és mi annak végső igazolása? Melyek a „világi etika” alapjai? Milyen igazolást adhat morális cselekvésének a nem hívó, aki önmagán kívül nem fogad el abszolútot, feltétlent, „isteni” törvényt? Martini szerint a keresztények számára a feltétlen alapelv (princípium) az emberi személy méltóságának a tisztelete, és ez a princípium a lényeges referencia (vonatkozási pont) a legtöbb nem hívó számára is. De a milánói érsek szerint e princípium önmagában nem elég, mert tovább kérdezhetünk: mi alapozza meg magát az emberi méltóságot? Viszont mások rákérdeznek: Mit jelent egyáltalán a „megalapozni”, amikor etikáról van szó? A kérdés nem az lenne-e inkább, hogy vajon az emberi méltóságot kell-e egyáltalán „megalapozni” olyan értelemben, hogy kell-e keresni igazolásához *más* princípiumot önmagán kívül? Mert ha ezt keresnénk, tagadnánk annak feltétlen voltát, amelyet éppen igazolni akarunk.

Martini és más hívők azért látják az emberi személy méltóságában a tiszteletre méltó dimenziót, mivel azt Isten helyezte az emberbe, akit saját képmására teremtett és isteni életre hívott meg. A nem hívők azt mondják, hogy etikai szempontból az ember öntranszcendenciája elég, nem szükséges az isteni transzcendenciára hivatkozni, hiszen a hívők is nemde azt állítják, hogy Isten a másik ember emberségében nyilatkoztatja ki magát a hívőnek. Nemde azt mondhatjuk a zsidó filozófussal, Levinasszal, hogy Isten a „másik arcán” keresztül nyilvánítja ki magát: a másik ember arca, tekintete úgy jelenik meg, mint *feltétlen* felszólítás, hívás?

Umberto Eco – visszautalva Martini érseknek arra a kijelentésére, hogy az erkölcsről tudomással bíró világi szerint „a másik bennünk van” – így folytatja: „A másik, a másik tekintete az, ami meghatároz és alakít minket. Mi – ahogy nem tudunk evés vagy alvás nélkül élni – a másik tekintete és válasza nélkül nem tudjuk megérteni, hogy kik vagyunk. Még aki megöl, elnyom, kirabol, leigáz másokat, az is csak kivételes pillanatokban teszi ezt, és élete többi részét azzal tölti, hogy elismerést, szeretetet, tiszteletet, dicséretet koldul felebarátaitól. [...] Megpróbáltam a világi etika alapelveit egy természetes tényre alapozni – amely Ön számára isteni terv eredménye –: testi mivoltunkra és arra a gondolatra, hogy ösztönösen tudjuk, hogy van lelkünk (vagy valamink, ami ekként működik), de csak mások jelenlétének köszönhetően. Ebből kitűnik, hogy amit én világi etikának definiáltam, alapjában véve természetes etika, amelyet a hívők is elismernek.”

Eco még hivatkozik arra, hogy a nem hívők is éreznek lelkiismeret-furdalást, és hogy Krisztus alakja modell lehet az evilági etikát valló, nem hívó számára is: Krisztus az egyetemes szeretet, az ellenségnek való megbocsátás, a mások üdvösségéért önmagát feláldozó Isten Fia olyan misztériumot képvisel, amely megemésíti annak szívét is, aki nem hisz. „Emiatt állítom, hogy az alapokat illetően egy természetes etika – amelyet tiszteletben tartunk az azt átható mélységes vallásosság miatt – találkozhat egy olyan etika alapelveivel, amely a transzcendensbe vetett hiten alapszik, amely utóbbi el kell, hogy ismerje, hogy a természetes elvek az üdvösség programjának alapján vésődtek a szívünkbe.”

Eco véleménye figyelemreméltó; mintha fiatalkori hite és Aquinói Szent Tamás művének ismerete befolyásolná álláspontja kialakításában. Nem így a többi hozzászóló, akiknek sokfajta – néha zavaros – véleményére utal Martini érsek záró hozzászólása, amelyben azt hangsúlyozza, hogy az etikának szüksége van az igazságra: a jó, helyes cselekvés

valamiképpen implikálja az élet értelmét, a jó és a rossz megkülönböztetését. „Az ember erkölcsi tapasztalatában egyre erősebben hallatszik egy olyan hang – a lelkiismeret hangja –, amely minden emberben jelen van, és amely megadja az alapfeltételt ahhoz, hogy a különböző fajú, kultúrájú és meggyőződésű emberek között párbeszéd alakulhasson ki az erkölcsről.”

És itt most a lelkiismeret és a szabadság misztériumát kell megközelítenünk: az erkölcs (és az etika) szívéhez érkeztünk.

Lelkiismeret, törvény, szabadság

A II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciója fontos bekezdést szentel a lelkiismeret méltóságának (16) és a szabadság kimagasló értékének (17).

Az ember a tudata mélyén olyan törvénnyel találkozik, amelyet nem ő szabott meg önmagának; amelynek engedelmeskedni tartozik. E törvény szava mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót, és kerülje a rosszat. A kellő pillanatban felhangzik a szív mélyén: tedd ezt! óvakodjál attól! Igen, van olyan törvény, amelyet Isten írt az ember szívébe; és éppen abban áll az ember méltósága, hogy megtartja ezt a törvényt; szerinte is fogják megítélni (vö. Róm 2,14–16). A lelkiismeret az egyén legrejtettebb magva, és szentély, ahol egyedül van Istennel, akinek szava felhangzik a lélek mélyén.

A *Veritatis splendor* kezdetű körlevél (57–61) jobban kifejti ezt a zsinati szöveget, megmagyarázva a páli utalást is, aki a Római levél 2. fejezetében arról szól, hogy a pogányok, a mózesi törvény híján, a természet szavára teszik meg azt, ami szívébe van írva.

A lelkiismeret ítélete *praktikus ítélet*, azaz olyan ítélet, mely közli, hogy az embernek mit kell, vagy mit nem szabad tennie”, illetve értékeli egy már bevégzett cselekedetet. Olyan ítélet ez, amely egy konkrét helyzetre alkalmazza az értelmes meggyőződést, hogy a jót szeretni és tenni, a rosszat pedig kerülni kell. A praktikus értelem ezen első elve a természeti törvényhez tartozik, sőt annak alapját képezi, amennyiben kifejezi a jó és a rossz fölötti eredeti világosságot, Isten teremtő bölcsességének tükröződő fényét... (60)

A lelkiismeretről szóló tanítás egyben választ ad arra is, hogy a legtöbbször általános (természeti vagy kinyilatkoztatott) törvény miként kötelez a konkrét helyzetekben. Hiszen az (objektív) törvényt – amely egyetemes – egy adott korban és kulturális környezetben, az ember egy sajátos szituációjában alkalmazza a lelkiismeret, amely azt mondja: ez a törvény itt és most kötelez. A lelkiismeret állapítja meg végső soron, hogy egy konkrét cselekedet megfelelt-e a törvénynek. Az enciklika ezzel kizárja az ún. szituációs etikát, amely annyira felmagasztalja a szabadságot, hogy az objektív törvény fölé helyezi, és függetleníti az isteni törvénytől: szerinte a szabadság maga teremti értékeit, és nem fogad el semmiféle „objektív”, „természeti” „adottságot”. De a teljesen önmagát teremtő szabadság illúzió vagy mítosz.

Ugyanakkor valljuk, hogy az emberi szabadság mindig szituált, vagyis az ember egy adott helyzetben, időben és helyen, anyagba (testbe) ágyazottan, társadalmi tabukra és elvárásokra is figyelve, bizonyos pszichológiai és neveltetési „determinizmusok”-tól is korlátozva teljesíti köteletségét; hallgat lelkiismerete (Isten) szavára. Szabadságunk életünk során bontakozik ki embrionális állapotából (egyeseknél mindvégig embrionális marad!). Mindez persze befolyásolja a felelőssége fokát is, az elkövetett rossz/bűn súlyosságát is. A tudatosság és a szabadság mértéke döntő; de fontos még a sajátos hivatás és az isteni (kegyelmi) híváshoz

való hűség is. Azt mondhatjuk a neves német moráleteológussal, Fuchsszal, hogy „a szituáció olyan vallási valóság, amelyben az ember szemben találja magát Istennel, a legfőbb Te-vel, egy soha meg nem ismétlődő, egyedülálló pillanatban”.

II. János Pál, miután hangsúlyozta az erkölcsiség objektív és egyetemes szabályát, ami nem más, mint az igazság, vagyis az isteni törvény, hozzáfűzi: „Az erkölcsi jó igazsága, melyet az értelem törvénye fejez ki, gyakorlatilag és pontosan a lelkiismeret ítéletében ismerhető meg, és ez hozza magával a jó tett és a rossz tett elkövetőjének felelősségét. [...] Így a *lelkiismeret gyakorlati ítéletében*, mely a személyt egy meghatározott cselekedetre kötelezi, *megmutatkozik a szabadság és az igazság összetartozása.*” (61)

Mindez nagyon szép, mondhatná valaki, de annyiféle igazság van, amennyit az emberek „teremtnek” maguknak. Így a törvényt is a maguk „ízlése” szerint alakítják, értelmezik; az értékek ingadoznak, mint a börzeérték; a ma igazsága holnap már nem érvényes; a lelkiismeretek tévesek lehetnek: kik – és milyen igazság, objektív norma szerint – nevelik őket? ... Ilyen kérdések óhatatlanul felmerülnek. Ezért is hangsúlyozta Martini bíboros az Ecóval és másokkal folytatott eszmecsere végén, hogy „az etika nem totalizálja az emberi tapasztalatot”, és „az etika önmagában törekeny: meg kell azt tartania a dolgok végső értelmének és a teljes igazságnak”.

A kinyilatkoztatás segítségére siet az értelemnek, és az akaratot erősíti a kegyelmi segítség. De a hívők számára is felmerül a probléma, amelyet Paul Valadier francia jezsuita feszeget és magyaráz egyik kis könyvében (*Des repères pour agir*, Desclée de Br. 1977): hogyan alakíthatjuk ki a *helyes lelkiismeretet*, amely a legfőbb támpont a cselekvésben? Ha a modern ember azt hiszi, hogy már szert tett a „felnőtt” lelkiismeretre, rövidlátó vagy illúzió áldozata. Miként minden esetben, itt sem szabad a „minden vagy semmi” apologistáira hallgatni. A lelkiismeretet kell követnünk, de mivel ez sebzett és téves is lehet, nevelnünk is kell a törvényre. Illúzió az az eszme – hangsúlyozza Valadier –, hogy a modern ember nagykorú tudományos és erkölcsi szinten egyaránt, és hogy „elég modernnek lenni ahhoz, hogy erkölcsösek legyünk” (21). Tudatosítanunk kell, hogy csak állandó erőfeszítéssel, neveléssel „humanizálhatjuk” ösztönös énünket és mások lelkiismeretét is.

A lelkiismeret nem dönt támpontok nélkül: a társadalom elvárásai, a törvények, az erkölcsi szokások és hagyományok (tilalmak és parancsok) olyan támpontok, amelyek egy sajátos történelemből erednek, vagy amelyek viták után születnek. *De egyik sem elég önmagában*: a lelkiismeret valamennyit figyelembe véve és kombinálva alakítja ki ítéletét, és e kritériumokból kiindulva humanizálja az ember önmagát – tehát alakítja morális egzisztenciáját. [...] Úgy kell tekinteni a támpontokat, mint útjelzéseket: kijelölik a követendő utat, megóvnak az eltévelyedéstől, de csak úgy, ha az ember tudja, hogy hova akar eljutni. Csak úgy lehet a jelzőtáblákat értelmesen olvasni, ha meghatároztuk az elérendő célt. [...] A támpontok nem mentesítenek a döntés alól, nem teszik fölöslegessé a cselekvési szándékot. De az ellenkezője is igaz: támpontok nélkül a szándék nem tudna dönteni. (Valadier, 61–62)

A kinyilatkoztatás és a hit megvilágítja a lelkiismeretet. Krisztus a hegyi beszédben átvette és tökéletesítette a tízparancsolatot, és mindent az Isten és a felebarát szeretetében foglalt össze. És kimondta az *arany szabályt*, amely hívőknek és nem hívőknek az egyetlen végső norma: „Mindazt, amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük. Ez a törvény és a próféták.” (Mt 5,12)

A bűn bevallása és múltunk vállalása is lehet világosság a lelkiismeret számára. Tetteink megváltoztatnak bennünket jó és rossz irányban; beleépülnek egzisztenciánkba. Ezeket vállalnunk kell; még a megbánt bűnök is javunkra válnak: Isten irgalmas szeretetét, bocsánatát nyilvánítják ki.

Igazán szabadnak lenni annyi, mint bevallani, hogy az ember azt teszi, amit nem akar (vö. Róm 7). Ez a bevallás tetteink gyökeréig visz le bennünket, nemcsak azért, hogy bevalljuk a két „akarat” legyőzhetetlen eltérését, hanem hogy utólag beismerjük a kétértelmű szolidaritásokat, tudatos cinkosságokat, sőt még a rosszal való valóságos egyetértésünket is. A vétek bevallása nélkül a lelkiismeret nem mondhatja magát megvilágosodottnak; mindenekelőtt önmagáról kell helyes véleményt alkotnia. A bűn bevallása (vö. 50. zsoltár) felszabadítja a lelkiismeretet, felkészít az Ország örömnepére (vö. Lk 15,11–32; Mt 8,11; 22,11–14).

A keresztények közéleti felelőssége

A keresztény hívők, akik Krisztus útját járják, és a Lélek erejében megkülönböztetik a szellemeket, az evangéliumi törvényt magukévá téve szabadon és hűségesen építik önmagukat és a közösséget: válaszolnak a szívükbe írt szeretettörvény hívására.

Saját példájukon megmutatják, „hogy hogyan ad a hit az emberi cselekvésnek olyan erőt és olyan ítélőképességet, amelynek birtokában beilleszkedhetnek a világ kézzelfogható valóságai közé. A különbségtétel (= szellemek megkülönböztetése) ugyanis abban segít, hogy tudjunk elfogadni, de visszautasítani is: elfogadni azt, ami valóban erősíti a szabadságot, és visszautasítani, ami lerombolja vagy gúzsba köti azt. A hit erkölcsi energiája azonban ennél messzebb megy: minden egyéni vagy közösségi emberi út céljára hivatkozva megadja az élet alapvető értelmét.” [...] „Az evangélium maga nem pusztán etikai mérce. A szellemek megkülönböztetése viszont segít annak megértésében, hogyan lehet az Evangélium elköteleződéseink, döntéseink és szándékaink normatív forrásává. Ezzel meghaladjuk az előírás és a döntés túl sematikus szembeállítását, és felfedezzük, amint azt II. János Pál a *Veritatis splendorban* (88) kiemeli, hogy „a keresztény hit nem csupán értelemmel igazolandó és befogandó állítások összessége, hanem eleven ismeretség Krisztussal, eleven emlékezet parancsolataira, megélelendő igazság. [...] A hit olyan döntés, amely az egész létet áthatja.” ... (A Francia Püspöki Kar: *A hit hirdetése a mai társadalomban*, 1998, 51–52.)

A keresztény, aki önmaga megvalósítására törekszik, megnyílik mások, közeleiek és távoliak felé, igyekszik legyőzni a mindannyiunkban erős és az egész társadalmat átható individualizmust, a köz javára is figyel, nemcsak jogait követeli, hanem kötelességeit is teljesíti.

Talán hazánkra is áll, amit a francia püspökök írnak: „a harcos és élvhajhász individualizmus kora ma már a múlté: a mai individualizmust főleg a nyugtalanság jellemzi, amelyet furcsa módon a közönségnek és az erkölcsi felelősség valós értelmének keresése kísér. Valamennyien tudjuk, hogy a tegnapi még hódító ideológiák többé már nem csábítóak, és a politikai pártok nem nyújtanak nagy kollektív terveket. Ebben a »kijózanodott« helyzetben az emberek új kötődési lehetőségek után kutatnak, ahol ugyanazokat az aggodalmakat vagy ugyanazokat a tevékenységeket oszthatják meg egymással a kultúra, a sport, az emberbaráti cselekedetek vagy a vallás terén. (Uo. 53)

Ki vonhatná kétségbe, hogy „az erkölcs – amely az igazságra alapszik, és az igazságban kitárul a hiteles szabadság előtt – a személyes, családi, társadalmi és politikai élet minden területén eredeti, pótolhatatlan és igen nagy értékű szolgálatot tesz, nemcsak az egyes

személynek, hogy gyarapodjék a jóban, hanem a társadalomnak is igaz fejlődése érdekében?” (VS 101) Igen, a közéletnek, a demokráciának szüksége van etikára, amely az értékek rendszerére támaszkodik: szabadság, igazságosság, a személyek egyenlő méltósága, az emberi jogok tisztelete. A katolikusokat az egyház szociális tanítása vezérli, amelyet még a helyi egyház a konkrét helyzetekre alkalmaz. Helyzetelemzésre, a szellemek megkülönböztetésére van szükség a döntéseknél. Nincsenek receptmegoldások. De bizonyos támpontokat nyújt a keresztény tanítás. (Vö. *Christifideles laici*, 42; *Centesimus annus*, 48; *Veritatis splendor*, 101.)

A politika mindenki műve, mindenki felelős a közérkölcsökért, a demokrácia kibontakozásáért, a törvények megtartásáért. Nem lehet csupán a kormányfelelősöktől, a képviselőktől, a bíraktól, a rendőröktől, az üzemvezetőktől, a hatalom birtokosaitól várni a polgári együttélés megszervezését, szabályozását, ellenőrzését. Nincs demokrácia demokratikus (erkölcsös) magatartás nélkül: megismerni és tisztelni másokat; a párbeszédet és a vitát a harc elé helyezni; a párbeszéd során kifejleszteni a kompromisszum iránti érzéket, ami elengedhetetlen a pluralista társadalomban (és nem jelent okvetlenül elvfeledést); ésszel fegyelmelni a szenvedélyeket; száműzni a hazugságot és az erőszakot... A demokratikus magatartás feltételezi a reflexiót és a vitát, a tájékozódást és az elemzést, a játékszabályok megtartását. A politikai pártoknak, szakszervezeteknek ez elsőrendű feladata. De fontos szerep hárul a médiumokra is: tárgyilagos információ, értékek képviselete, nyitottság a nagyvilágra, szabad tér a vitákra és a reflexiókra, mindig követve a tömegtájékoztatás etikáját. Önkritikára és önszabályozásra van szükség a médiumokban is.

A pluralizmus elfogadása nem „semlegesség”, nem is közömbösség („minden nézet egyformán érvényes” stb.), hanem tanúskodik a gondolatok, a politikai programok viszonylagosságáról, amelyek sohasem fejezik ki, testesítik meg a teljes igazságot.

Széleskörű képzésre, nevelésre van szükség minden szinten: *értékek átadására*, a családban, az iskolában, a lekipásztorkodásban, a multiplikátorok képzésében, a médiumokon keresztül. De csak az tud értéket közvetíteni, aki azt magáévá tette és megvalósítja; ez utóbbi, a tanúságtétel elengedhetetlen szülőknél, nevelőknél, papoknál. Egy bizonyos világnézeti és erkölcsi „semlegesség” – ami egyébként sem semleges magatartás – csak súlyosbítja hazánk erkölcsi helyzetét. Ha az egyének nem sajátítják el a demokrácia megvalósításához szükséges „erényeket” (értékeket), hiába a rendszerváltás, hiábavalók a szép pártprogramok! A *Veritatis splendor* (101. pont) konkrét magatartásokat is felsorol, amikor a politika erkölcsiségéről tárgyal:

A politika terén ki kell emelni, hogy a kormányzók és kormányzottak közötti igazmondás, a nyilvános adminisztráció áttekinthetősége, a közügyek szolgálatában a pártatlanság, a politikai ellenfelek jogainak tiszteletben tartása, a vádlottak jogainak védelme a kollektív vádak és elítélések ellen, a közpénzek becsületes és helyes kezelése, a vagyonszerzés tiltott vagy méltánytalan eszközeinek, a hatalom mindenáron való megtartásának és növelésének elvetése olyan elvek, melyeknek gyökere – és egyedülálló sürgőssége – a személy transzcendens értékében és az állam működésének objektív erkölcsi követelményeiben található. Valahányszor ezeket nem tartják tiszteletben, meginog a politikai együttélés alapja, s fokozatosan az egész társadalmi élet válságba kerül és fölbomlik. (Zsolt 13,3–4; Jel 18,2–3; 9–24)

A marxista/kommunista totalitarizmus, az ideológiák bukása után nagy a veszély, még a demokráciákban is, hogy bizonyos liberális szabadságeszmény csak fokozza az erkölcsi relativizmust, amely tagadja a végső igazságot és maradandó erkölcsi törvényeket, és így a polgári együttéléstől elvesz minden etikai támpontot, és a vallási kérdést – a „semlegesség” nevében – fölszívja a hatalmi politikában. Márpedig, ahogy a pápa írta 1991-ben a

Centesimus annus-ban, „ha nincs végső igazság, amely irányítja és vezeti a politikai cselekvést, nagyon könnyű hatalmi célok eszközévé tenni az embereket és a meggyőződéseket. Miként a történelem mutatja, egy érték nélküli demokrácia könnyen átfordul nyílt vagy rejtett totalitarizmussá.”

A demokráciát egy egész életen át tanulni kell: nevelni a lelkiismereteket, és főleg kifejleszteni a felelősségtudatot, az igazságosság és a közjó iránti érzéket, a szolidaritásvállalásra való készséget, a testvériség eszméjét és gyakorlatát: a mennyei Atya egyetlen családját alkotja az emberiség! És a szeretetben a keresztényeknek kellene az élen járniuk – Krisztus Lelke erejében.

Jegyzet:

A vitát ismerteti Anne-Marie Roviello az *Esprit* című folyóirat 1997. júniusi számában, 179–197. oldal. Magyarul csak a Martini–Eco levélváltásokat közlik a *Mérleg*, 1998/3–4. számai. A világi etika végső alapjáról a negyedik levélváltás szól, *Mérleg*, 1998/4, 393 kk.

(*Távlatok*, 1999/3.)

Az emberi élet védelme

Filozófiai és teológiai megfontolások

Ez év tavaszán II. János Pál pápa levelet írt a világ püspökeinek az élet védelméről. Igazában az 1991. ápr. 4 és 7. között megtartott rendkívüli konzisztóriumon részt vett bíborosok kívánságának akart eleget tenni. A világegyház különböző részeit képviselő főpásztorok beszámolóiból ugyanis drámai kép tárult a szentatya elé; statisztikai adatokkal is illusztrálták a valóságos tömegmészárlást, az abortuszok rohamos terjedését, az erkölcsi értéktudat ijesztő hanyatlását a születő és lehanyatló élet kioltását illetően. A pápa arra szólította fel püspöktestvéreit, hogy az új evangelizálás keretében bátran hirdessék az „Élet Evangéliumát”, az élethez való elvitathatatlan jogot, amely minden emberi lényt megillet fogantatásától élete természetes végéig.

Minden alkalmat meg kell ragadnunk – írta a pápa – nyilvános nyilatkozatokra; örködnünk kell afelett, amit e kérdésben a szemináriumokban és katolikus egyetemeken tanítanak. Éber pásztorként ügyeljünk arra, hogy a katolikus kórházak és klinikák gyakorlata megfeleljen sajátos természetüknek. Eszközeinkhez mérten segítsük konkrétan a nehézségben levő nőket és családokat, és támaszként álljunk a szenvedők, főként a haldoklók mellett. Támogassuk továbbá azokat a tudományos kutatásokat, törvényhozó és politikai kezdeményezéseket, amelyek ellenszegülnek a „halál kultúrájának”!

A magyar püspökök megszívlelték a szentatya e riasztó felhívását, és hosszú, jelentős nyilatkozatot tettek közzé (1991. júl. 17-én) a megfogant emberi élet védelmében. (Szövege ismeretes a magyar katolikus sajtóból.)

Most következő eszmélődésünkben a katolikus tanítás alapvető szempontjait vázoljuk, aminek lényegét megtalálhatjuk a Hittani Kongregáció 1987-es *Donum vitae* kezdetű nyilatkozatának bevezetőjében is. (A dokumentum szövege alább olvasható; ismertetését lásd a *Mérleg* 1987/2. számában.)

Az emberi személy misztériuma

„A tudomány nem a legmagasabb érték, amelynek minden mást alá kellene rendelni. Az értékek skáláján az egyén személyes joga a fizikai és lelki élethez, fizikai és funkcionális érinthetlenséghez a legmagasabb fokon áll. A *személy* ugyanis a mértéke és kritériuma a jósnak és a felelősségnek minden emberi megnyilvánulásban.” II. János Pál pápa mondotta e szavakat 1980-ban egy 3 000 orvosból álló csoportnak. Ezek lesznek az irányadók *bioetikai* reflexióinkban.

De itt rögtön felmerül egy sor kérdés: ha a személy tisztelete és előmozdítása alapja az erkölcsiségnek, tudnunk kell, hogy mi, ki a személy, illetve hogy már vagy még személy-e adott esetben egy emberi lény, pl. egy embrió, vagy egy olyan beteg, akinek elektroenkefalogramja már semmi jelzést nem mutat. Mert ezek a gyakorlati problémák felmerülnek az abortuszkérdésben, a szervátültetésnél, a haldokló életben tartásánál (euthanáziánál).

Legelőször tehát próbáljuk megközelíteni az *emberi személy misztériumát*. Misztériumról, titokról beszélünk a Gabriel Marcelltól vett megkülönböztetés szerint: *a misztérium* egész egzisztenciámat érinti, elválaszthatatlan létemtől, bennem van; míg *a probléma* előttem van,

objektíválható (a szó tárgyi, dologi értelmében), megoldható. A személy misztérium, mivel a szellem és a szabadság valóságát magában foglalja, és mivel más személyekre, illetve a végtelen Te-re, Istenre nyitott.

Megközelítő leírásban a következők jellemzik *a felnőtt egészséges személyt* (a határhelyzetek sajátos nehézségeket vetnek fel):

– A személy az emberi fajhoz tartozó biokémiai testtel rendelkezik (a genetikai kódjában meghatározott emberi embriót nem lehet úgy kezelni, mint pl. a kutyaembriót).

– A személy szexuálisan meghatározott: férfi vagy nő (nemének manipulálása tehát kihat személyiségére).

– A személy oszthatatlan valóság, egyed. (Külön problémát jelent az a tény, hogy a két hétnél fiatalabb embrió két egyedde osztódhat az egypetéjű ikrek esetében.)

– A személy beszélő lény, aktív szerepet játszik a kommunikációk, kulturális kapcsolatok bonyolult hálózatában; nyitott más személyek felé. – A személy gondolkodó és szabad lény: „én”-tudata és öntudata van, felelősséggel választ és cselekszik, lelkiismeretét követve vagy nem.

– A személy teste, pszichikuma, szabadságának gyakorlása szempontjából egyszeri és egyedülálló a világban.

– Végül a személy – a keresztény hit és teológia fényében – Isten képére teremtett és Krisztusban megváltott lény: Isten közvetlenül és önmagáért teremtette, meghívta az örök életre: „Magadnak=magadhoz (*ad Te*) teremtettél minket...”, ahogy Ágoston írja a *Vallomások* elején. Az ember, mivel Isten képmása (*imago Dei*), képes Istenre (*capax Dei*), képes az Istennel párbeszédre és életközösségre lépni a kegyelem (Szentlélek) erejében. Azt is hisszük, hogy a feltámadt Krisztusban majd feltámadunk testestül-lelkestül. Végző soron tehát Isten teremtő és megváltó szeretete az alapja az emberi személy egyedülálló méltóságának. A hagyományos teológia ezt azzal is hangsúlyozni szokta, hogy az emberi lelket Isten közvetlenül teremti. Mit jelent ez a teremtés helyes értelmezésében – fejlődő világegyetemünkben?

Az emberi lélek közvetlen teremtése

A lélek „közvetlen teremtése” kifejezést a *Donum vitae* kezdetű, már idézett 1987-es szentszéki dokumentum is használja a kinyilatkoztatásra hivatkozva: az ember az egyetlen földi teremtmény, akit Isten nem másik teremtmény miatt, hanem önmagáért akart; *minden ember szellemi lelkét Isten saját képére és hasonlatosságára közvetlenül teremti; az emberi élet szent, mert kezdettől fogva Isten teremtő hatalmára szorul, mert Isten az egyedüli célja és ura, tehát senkinek sem szabad célzatosan (szándékosan) ártatlan emberi lényt elpusztítania...*

Manapság nem túlságosan népszerű a keresztény antropológiában a „lélek” kifejezés, mivel esetleg egy bizonyos dualizmust takarhat: a test-lélek kettősséget sugallhatja – *a test-lélek szubsztanciális (lényegi) egységével*, a helyes katolikus felfogással szemben. A kérdéses dualizmus megnyilatkozik egy bizonyos aszkézisben is, a szexualitást és általában a testi valóságot leértékelő vagy tabuként kezelő szemléletben (ez a manicheizmus és a janzenizmus hatása), továbbá a „lélek halhatatlanságának” helytelen értelmezésében, ahelyett, hogy a test-lélek, vagyis az egész ember feltámadásáról beszéljünk. A hivatalos egyház azt tanítja, hogy az emberi lélek nem jön közvetlenül a nemzéstől (*DS* 30, 3896), és hogy a lélek halhatatlan (*DS* 1440). Ugyanakkor állítja a görög dualizmussal szemben a test-lélek lényegi egységét is (*DS* 902). Rögtön jegyezzük meg: a keresztény perszonalizmus – részben Gabriel Marcel nyomán – újraértékelte a testet, az emberi szellem „inkarnált” jellegét. Én a testem (is) vagyok:

A „lélek” a skolasztikus teológiában az „anyagnak” (*materia prima*, vagyis az ember tér-időbe íródó valóságának létet adó „formája”. (Ez alkalmazása az arisztotelészi ún. hülemorfizmusnak, vagyis annak a metafizikai alaptételnek, amely szerint minden véges létező két lételv – a *hulé* anyag, és a *morphé*, forma – lényegi egységéből áll.) A szellemi lélek tomista szaknyelven *subsistens*, önmagában is megáll egy bizonyos szempontból, vagyis a szellemi lélek túlszárnyalja testem materialitását (nem testemet, hiszen abban létezik, hanem a test materialitását, az ún. *materia primá*-t). Két lételv (*princípium*) lényegi egységét állítjuk tehát.

Az emberi lélek tehát egy bizonyos transzcendenciával rendelkezik. Pascal mondja: „L’homme passe infiniment l’homme”, az ember végtelenül túlszárnyalja az embert. Éppen, mivel Istenhez rendelt lény. Manapság tehát azt mondhatnánk „lélek” helyett: Istenhez való vonatkozás (viszony), Istenhez rendeltség. Ez személyiségünk *végső* alapja. Itt van az állati és az emberi „lélek” közötti különbség: az állati lélek is túlhaladja materialitását (miként minden életelv a különböző immanenciafokok szerint). Az emberi lélek teljesen túlhaladja, transzcendálja társprincípiumát, teste materialitását térbeliség, működés, függés szempontjából; a szellemi lélek az öntudat és szabadság forrása, a személyes lét princípiuma.

Az evolucionista világképben elgondolt teremtést Karl Rahner nyomán úgy foghatjuk fel, mint a fejlődésben lévők állandó önfelülmúlását (*Selbstüberbietung*): a Teremtő állandóan létrehozza a világfolyamat egészét a maga fejlődésében, amelynek során állandóan léttöbblet áll elő, és ez a *léttöbblet egyedül Istentől* jön. Helyesen kell értenünk Isten transzcendens (teremtő) okságát, amely a világban nem a másodlagos okok *mellett* működik, hanem azok *révén*, úgy, hogy *felfokozza* ezeknek az okoknak a működését. Isten nem egy szem az evilági okság láncolatában, hanem az egész okhálózat állandóan függ létében a Teremtőtől. Minden létrejövés (az emberé is) önfelülmúlás, léttöbblet megjelenése (így beszélhetünk igazi fejlődésről!), és a létnövekedés mindig végső elemzésben Istentől jön, és egyedül Tőle. Isten fejlődő világot teremtett, úgy akarta, hogy az egyik létező a másikból keletkezzék. Isten „nem lép közbe” a világfolyamatba (kivéve természetfeletti beavatkozásait), nem pótolja, helyettesíti a másodlagos okok tevékenységét, hanem hatékonyra teszi azokat, miként az emberi szellemet és szabadságot. Teilhard de Chardin pontos kifejezése szerint: „Dieu fait *se faire* les choses”, Isten öntevékennyé („önteremtőkké”) teszi a dolgokat, és még inkább az embert, a „centro/komplexitás-tudat” legmagasabb fokára elérkezett lényt.

Mit jelent tehát ebben a szemléletben az emberi *lélek közvetlen teremtése*? Természetesen nem azt, hogy Isten az emberi lélek teremtésénél mellőzi a szülői nemző tevékenység „közvetítését”! Mivel Isten transzcendens (teremtő) Ok, teremtő tevékenysége a legmélyebben immanens (bennmaradó): a szülők nemző tevékenysége Isten létet adó tevékenységétől függve hozza létre az emberi lényt, a test-lélek egységet.

Nem szabad tehát úgy képzelünk, hogy Isten „kívülről belenyúl” a természetes folyamatba. Még az első hominizációnál sem: mintha a Teremtő a kellőképp kifejlődött állati testbe „beleteremtette” volna a lelket; az embriogenezisnél szintén nem, mintha a szülőktől származó testbe, egy bizonyos fejlődési fokra eljutott embrióba Isten „beleöntené” a lelket. (Ezt hívták „animációnak”). Ez antropomorf és emiatt hamis elképzelés, felfogás: a transzcendens ok és a másodlagos okok összekeverése.

– Ami az első ember(ek) lelkének teremtését illeti a hominizáció hajnalán: ezt úgy foghatjuk fel, mint egy *személy* megjelenését abban a világban, amely Isten létet adó tevékenysége folytán elér a fejlődés csúcára. Mivel Isten a világot az emberért akarja, és mivel a fejlődésben előálló léttöbblet egyedül Istentől jön, azt mondhatjuk, hogy az emberi „lélek” – a fejlődés virága – egészen *sajátos módon* Isten teremtménye.

– Az embriogenezis esetében sem beszélhetünk „animációról” a régi értelemben, ha elfogadjuk Isten transzcendens okságát és a test-lélek szubsztanciális egységéről vallott antropológiát. Isten nem „önti bele” a lelket a magzatba, hanem amikor megtörténik az ivarsejtek egyesülése, Isten transzcendens oksága folytán megtörténik az „önfelülmúlás”, megjelenik a léttöbblet, és minden másnál jelentősebb: új emberi lény, *személy* jön létre a világ egészében, amelyet Isten szakadatlanul teremt, mint olyan fejlődő világot, amelyben az emberi lények sokasodnak, személyek kibontakoznak. A megtermékenyített pete fogantatásától kezdve már a teljes genetikai kóddal rendelkezik, mindazokkal az adottságokkal, amelyek meghatározzák az emberi lény kibontakozását, jóllehet az öntudatosulás és a teljes személyesedés később történik.

Más kérdés az, hogy a megtermékenyülés pillanatát gyakorlatilag meg lehet-e határozni. (Ez a probléma az abortuszvitában is felmerül.) Ismeretes, hogy az azonos petéből származó ikrek esete jelzi: az első két hétben a megtermékenyített pete biológiai szempontból még nem individualizált, a pete kettéosztódhat, és két egyed lesz belőle, jóllehet minden öröklött tulajdonsággal rendelkezik már. Mindenesetre: az emberi lélek *nem kívülről* adódik hozzá a magzati testhez; az emberi lény, illetve a potenciális személy – még ha két (több) egyed jelenik is meg a megtermékenyített petesejtből – Isten transzcendens (teremtő) okságának eredménye. (Egyébként az isteni okságról ez volt már Szent Ágoston és Szent Tamás tanítása is, amit jól kifejtett P. Sertillanges O. P. a teremtésről szóló klasszikus művében.)

Az ember „közvetlen”, *sajátos* (egyedülálló) teremtése még világosabb lesz, ha az ember rendeltetését, a teremtő és üdvözítő Isten örök szándékát figyelembe vesszük. *A végső rendeltetés megvilágítja a kezdetet.* Isten az embert, akit képmására teremtett, Jézus Krisztusban öröktől fogva arra rendelte, hogy fogadott gyermeke legyen, hogy részesedjék isteni életében. (Lásd az Efezusi levél bevezetőjét.) Az üdvözültek majd testükben-lelkükben megdicsőülnek, feltámadnak. Ilyen magasztos hivatása van a test-lélek lényegi egységében létező emberi személynek. Isten személyesen szeret engem, örök szeretettel szeretett, nevémen nevezett, és magához rendelt. Mindent Jézus Krisztusban és Krisztusért teremtett (lásd a Kolosszei levél elejének Krisztus-himnuszát), de az Istenemberben már minket is öröktől kiválasztott, ezért mondhatjuk Keresztes Szent Jánossal, hogy *minden értem, még Krisztus is értem van.* Erről énekelt csodálatosan Babits Mihály a *Zsoltár férőhangra c.* költeményében:

Tudod hogy érted történnek mindenek – mit busulsz?
A csillagok örök forgása néked forog
és hozzád szól, rád tartozik, érted van minden dolog
a te bűnös lelkedért.
Ó hidd el nékem, benned a Cél és nálad a Kulcs.
Madárka tolla se hull ki, – ég se zeng, – föld se remeg,
hogy az Isten rád ne gondolna. Az Istent sem értheti meg,
aki téged meg nem ért. [...]

Így kezdődik Babits Mihály nagy költeménye, amelynek alcíme: „Consolatio mystica”. A hegyi beszéd levegője árad belőle.

A „test” feltámadása

Az előbb említettem: az emberi személy teljes mivoltában az eszkatologikus távlatokban világosodik meg; a hívó ember szerint a földi élet vége nem tragikus törés – bár a halál a bűn miatt szakadás is dráma is –, hanem átlépés a másik létrendbe, az örök életbe. A kédóban ezt valljuk: „hiszem a test feltámadását és az örök életet.” Az ember végső rendeltetése tehát fényt vet a kezdetekre és az egész életre.

Mondottuk, hogy a szellemi lélek túlhaladja a testet, pontosabban testem materialitását, hiszen a testem a személyiségemhez tartozik. Ez az alapja az emberi lélek halhatatlanságának (ezt a IV. lateráni zsinat definiálta, DS 1440), illetve a test feltámadásáról szóló hitigazság (1Kor 15) filozófiai vetülete. Amikor azt mondjuk, hogy az emberi lélek halhatatlan, nem a platóni halhatatlanságra utalunk, hanem azt akarjuk mondani, hogy az emberi lélek (személy) nem semmisül meg a halálban, jóllehet a halál az *egész* test-lélek valóságot érinti, mint ahogy Isten ígérete, a Krisztus feltámadásába és a mi feltámadásunkba vetett hit szerint az *egész* ember támad fel. Ellentétben egyes protestáns teológusokkal, mi katolikusok azt valljuk, hogy a halál nem jelent teljes szakadást életünkben, a feltámadás nem teljesen új teremtés olyan értelemben, hogy az én megsemmisülne a halálban. Folytonosság van mostani és jövődó énem között, még ha a halál tragikus szakadást idéz is elő. Én halok meg, és én támadok fel.

Néha a halált a hagyományos teológia úgy írja le, mint a test és a lélek különválását. Ez meglehetősen platonista dualizmusra emlékeztetett. Sem a helyes antropológia (test-lélek lényegi egysége), sem a test feltámadásáról szóló szentírási hit nem engedi meg azt, hogy a lelket úgy képzeljük el, mintha a test börtönében lakna, és a halállal ebből kiszabadulna. (Még Szent Tamás sem volt teljesen következetes ebben a kérdésben...) De a test és a lélek „különválása” leírásnak adhatunk helyes értelmezést P. Schoonenberg holland jezsuitával a következőképpen: a halhatatlanság, amely által a személy túlhaladja (transzcendálja) a test romlandóságát, nem más, mint a személy (természetes) odarendeltsége a természetfeletti befejezettségéhez, és ez a transzcendencia egy bizonyos *különválás* (szakadás) révén valósul meg *a bűn miatt*, vagyis mivel földi létezésünk a bűn hatalma alá került, és attól el nem szakadunk. (Lásd erről még a Hittani Kongregáció 1979-es, eszkatológiára vonatkozó nyilatkozatát, amelynek fontosabb állításait összefoglaltam Szathmáry Sándor protestáns teológussal folytatott párbeszédemben: *Távlatok*, 1991/2, 109.)

Az ember teremtése és végső rendeltetése (feltámadása) tehát az emberméltóság és az élet védelme végső alapja. Mivel az ember Istentől jött és Istenhez rendelt lény, mivel párbeszédet folytathat Istennel, akinek képmása, és Krisztus húsvéti misztériuma által részesedhet az isteni életben, misztériuma Isten szeretetének misztériumába torkollik. Ezért titok az élet eredete és földi vége.

Bioetikai támpontok

Az előző filozófiai és teológiai megfontolások irányt adnak számos bioetikai probléma megoldásában, amint ez a *Donum vitae* kezdetű, 1987-es nyilatkozatból is kitűnik. (Szövegének fordítását lásd dokumentum rovatunkban.)

A Hittani Kongregáció ismeri az emberi lény kezdetéről, egyediségéről, ill. az emberi személy azonosságáról szóló mai vitákat. Kifejezetten nem tesz *magáévá* egy filozófiai nézetet sem, csupán leszögezi: a modern genetika szerint az öröklési anyag a fogantatás pillanatától kezdve meghatározza a megtermékenyített petesejt emberi jellegét, ezért az első pillanattól kezdve a megtermékenyített petesejt az emberi személynek kijáró feltétlen tiszteletet érdemli.

Már utaltunk arra, hogy vita folyik, melyik pillanattól kezd az emberi lény létezni. Tény az, hogy a két ivarsejt egyesülésekor adva van az öröklési kód, de az is tény – ezt az egyesítés ikrek esete bizonyítja –, hogy az ember egyedisége ezzel nincs okvetlenül adva; az első két hét során még megtörténhet az osztódás, és két emberi személy alakulhat ki a megtermékenyített petesejtből. (Világos, hogy nem beszélhetünk a halhatatlan lélek „osztódásáról”.) Mármost ebből egyesek arra következtetnek, hogy az individuáció előtt bizonyos tablettákkal („pill after”) csak a megtermékenyített petesejtet pusztítják el, de nem emberi embriót ölnek meg. Hasonlóképpen – mondják – a méhbe helyezett eszközök, spirálok csak a megtermékenyített petesejt beágyazódását akadályozzák meg, de ezt még nem lehet tulajdonképpen abortusznak tekinteni (inkább „születéskorlátozási” módszerről beszélnek).

Ezt a nézetet sokan elvetik, éppen ama oknál fogva, hogy a genetikai kód már meghatározott az ivarsejtek egyesülésével. Így vélekedik az egyházi tanítóhivatal is. Természetesen, ha már eldőlt, hogy (potenciálisan) személyes emberi létezővel van dolgunk, akkor a meg nem született emberi lény megölése ugyanolyan elbírálás alá esik, mint egy megszületetté. A magzatölés erkölcsi megítélésének alapjául a következő értéktételeket kell szem előtt tartanunk: az embernek a születése előtti létezésében is *alapvetően ugyanaz az értéke* van, mint a már megszületettnek. Ez a tétel ugyanakkor azt is kimondja, hogy az emberi méltóságot nem a társadalmi rendszerbe való, a társadalom részéről kifejezetten elfogadott beletartozás alkotja, hanem sokkal inkább az a helyzet, hogy azt már az emberi méltóság előfeltételeiből kifolyólag adottnak ismerjük el. A meg nem született és megszületett ember összevetésénél lehetnek jogilag számba jövő különbségek. De F. Böckle német moráleteológussal le kell szögeznünk: „Az etika számára a lényeges antropológiai alapkérdés nem azon dől el, hogy valaki a társadalom szerkezetének valóban része-e, hanem individuális emberi létének a valóságán és az ezzel megalapozott transzcendentális emberi méltóságán. Meggyőzően pedig annak a hitnek az alapján igaz, hogy minden ember Isten hasonlatosságára hivatott.” (*Mérleg*, 1980/4, 367–368)

A katolikus hívó számára tehát itt világos az abortusz abszolút objektív tilalma. A II. vatikáni zsinat kimondja a *Gaudium et spes* 51. pontjában: „Isten mint az élet Ura az emberekre bízta rá az élet fenntartásának kitüntető szolgálatát; és ezt emberhez méltón kell végezni. Az életet tehát a leggondosabban óvni kell már fogantatásától kezdve. A magzatelhajtás is, a csecsemők megölése is szégyenletes bűntett.” De az objektív törvény konkrét *megtartásánál konfliktushelyzetek* állhatnak elő, amelyeknek etikai megítélése nem mindig könnyű. Így pl. amikor az anya és a születendő gyermek élete kerül szembe egymással. Ilyenkor nem arról van szó, hogy az egyiket a másikkal szemben előnyben részesítjük, hanem – Böckle megfogalmazása szerint – „arról, hogy a megmenthető életet előbbre kell helyezni a megmenthetetlennel szemben. Erkölcsi bizonyosságnál többre itt nincs szükség. Az értékeknek ez a mérlegelése alkalmas vitális konfliktusok esetén az orvosilag javallt terhességmegszakítás igazolására. Ezen kívül az erkölcsi megítélés szempontjából nem látok elfogadható okokat a terhességmegszakításra.”

A szekularizált társadalomban, az abortusz liberalizálásával és az általános erkölcsi fellazulással, sajnos, csökken az emberek értéktudata; a törvény engedékenysége kihat a hívők lelkiismereti döntéseire is. Amikor a törvényhozás egyértelműen és nyíltan engedélyezi az emberi élet elpusztítását, mintegy az ösztársadalom vállalja magára a felelősséget az emberölésért. Hivatalosan szabályozzák és elismerik az emberölést. Ezért van égetően szükség arra, hogy a parlamenti párharcokon túl az emberek lelkiismeretét felrázzák, hogy a technika mellett az etikára is figyeljenek, és főleg, hogy az élet misztériuma, a teremtés és megváltás hite világosabb fényben ragyogjon fel a hívő emberek előtt. Az étellel szembeni nyilvános cinizmus ellenében az emberi élet hatékony védelmére van szükség minden szinten.

Természetesen mindez vonatkozik nemcsak az emberi élet kezdetére, hanem (földi) végére is. Sajnos, manapság az eutanázia különféle gyakorlata egyre inkább terjed; egyesek (pl. Peter Singer) az élethez való jogot csak az éntudattal és a racionalitással rendelkezőknek adják meg. Szerintük az embriók, miként az egyévesnél kisebb gyermekek is, nem személyek, a szellemi fogyatékosok és az agykori gyengeelméjűségben szenvedők sem; elvileg tehát mindeme csoportokat meg szabad ölni, ha más, pl. társadalompolitikai vagy szociálhigiéniai okok nem szólnak ellene. P. Singer szerint a magasabb rendű, felnőtt emlősállatnak több joga van az élethez, mint egy egyéves gyermeknek. (Vö. Robert Spaemann cikkét a *Mérleg*-ben, 1990/3, 262kk.) Látjuk tehát, hogy nem demagógia a magzatvédők figyelmeztetése: Ha egyszer az emberi élet abszolút tiszteletét elkezdik csorbítani, beláthatatlan erkölcsi hanyatlás és elrémisztő jogi–orvosi gyakorlat terjedhet el.

A modern ember mindent hatalmába akar keríteni, magát az emberi életet is. Emberi lények előállításában, az abortusz, az élet mesterséges meghosszabbítása és mesterséges befejezése – mind-mind olyan sötét távlatokat nyit, amelyek az emberi fajt fenyegetik. Hol a határ? Hogyan lehet az etika a technika szabályozója? Így kellene felfogni az erkölcsi támpontokat, nem pedig tilalomfáknak. De mielőtt parancsokat ismétlünk és tiltásokat villogtatunk, *a helyes látásra* kell elvezetni az embereket. Így szolgálja a filozófia és a teológia az életet.

Irodalom:

Xavier Thévenot, *La Bioéthique*, Párizs 1989. – P. Schoonenberg SJ., *Le monde de Dieu en devenir*, Párizs 1967. – P. Smulders SJ., *La vision de Teilhard de Chardin*, Párizs 1967. – A. D. Sertillanges O. P., *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, Párizs 1945. – J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Párizs 1945.

A *Mérleg* idézett számain kívül még: 1986/3: J. Fuchs SJ. fontos tanulmánya: „Istenkép és a világon belüli cselekvés erkölce”; 1985/3: F. Böckle, „Géntechnológia és szaporodástechnika.” – Dr. Gaizler Gyula, *Mint orvos és mint teológus*, Bp., 1990. – Bagdy Emőke, „Határmezsgyén. A halál és a gyász” c. tanulmányában fontos lapok az eutanáziáról, in: *Lelki jelenségek és zavarok* (Szerk: Jelenits I. – Tomcsányi T.), Bp. 1988, 202–277.

(*Távlatok*, 1991/4.)

A teremtett világ védelme

A természeti környezet védelmére felhívták a figyelmet a magyar katolikus püspökök az 1996. augusztus 20-án megjelent fontos körlevelükben. Az *Igazságosabb és testvériesebb világot!* című füzetük 49. pontjában olvassuk:

A gazdasági növekedés világszerte megváltoztatta a környezetet, és egyre erősebben károsította a természetet. A fogyasztói szemlélet eluralkodása közelebb vitte a világot erőforrásainak kimerítéséhez, és komolyan veszélyezteti az életbevágóan fontos természeti rendszereket. Közép- és Kelet-Európa totalitárius politikai rendszerei még kevésbé törődtek a környezet megóvásával, mint a nyugati demokráciák. Ennek következtében a környezeti veszélyek Magyarországon is sokkal komolyabbakká váltak, mint Nyugaton. Noha a környezet állapota 1990 óta bizonyos területeken javult, és a legszennyezettebb területeken a szennyeződési folyamat lelassult – főleg a környezetet súlyosan károsító, ugyanakkor gazdaságtalan nehézipari üzemek leállítása következtében –, még mindig hatalmas feladatokat kellene megoldani a környezet védelmében és a természeti értékek megóvásában. A felsorolt bajokat tetézi az, hogy a lakosság nagy része nincs tudatában a környezetvédelem fontosságának. Sajnálatos tény, hogy a gazdasági, politikai élet szereplőinek figyelmét és erejét a rövidtávú gazdasági problémák megoldása köti le. Biztató jel, hogy legalább a megnyilatkozások szintjén tisztában vannak a probléma fontosságával. A hosszú távú gondolkodás azonban többnyire hiányzik, még alapvető létérdekeink esetében is.

A következő pont még utal néhány konkrétumra, a károsító szennyezések különböző tényeire, majd hozzáfűzi:

A környezetvédelem egyik lényeges problémája, hogy kevés pénz jut a meglévő károk elhárítására, még kevesebb a környezetet kímélő eljárások bevezetésére. Itt kell felhívni a figyelmet arra a veszélyre, hogy a fejlett országok elavult technológiáikat és hulladékaikat igyekeznek hazánkba exportálni. Ehhez járul a privatizációt sokhelyütt követően a természetet kirabló gazdálkodás.

De az én feladatom itt nem az, hogy ezekkel a tényekkel és a konkrét problémák megoldásával foglalkozzam, hanem a keresztény teológia és etika fényében alapvető megfontolásokra világítsak rá. A szakkérdéseket itt hozzáértő szakemberek tárgyalják.

1. Pesszimista látomások

Ha az *etika* nem szabályozza a tudományt és a technikát, vívmányaik káros felhasználása miatt maga az ember és annak lakóhelye, a Föld végső veszélybe kerül. Az ember nem befejezi, hanem lerombolja a teremtést. A fizika és kémia vagy a biológia/genetika az életet pusztíthatja, ha vívmányait erkölcstelen célokra fordítják.

Az utolsó 10 millió év során Földünk alapvetően átalakult, amint ezt a paleontológiából megállapíthatjuk. Kb. 7000 év óta (a történelmi idő kezdetétől) különféle kataklizmák következtek: földrengések, vulkánkitörések, eróziók. Az ember fokozatosan uralma alá hajtotta a természetet, állatokat szelídített, növényeket termesztett, falvakba, majd városokba tömörült, miközben az emberi munkák/mesterségek/művészetek egyre differenciáltabbak lettek. Az iparosodással új problémák jelentkeztek, a javak egyenlőtlen elosztása, a

túlnépesedés egyre égetőbben felvetette az emberiség jövőjének kérdését. Egyre inkább megbomlott a természet egyensúlya (a levegő szennyezése, műtrágyák használata, atomrobbantások...)

Manapság az emberiség szorongva keresi *a jövő távlatait*. Futurológiák és utópiák, vagy millenarista jóslatok terjednek. De a paradicsomot ígérő utópiák kora lejárt. A naiv marxistáknak Petőfi Apostolának szavait megfordítva odamondhatjuk: Sohasem fog a menny a földre leszállni!

Két pesszimista francia tudós „látomását” idézem:

Jean Rostand francia biológus (*L'homme*, Paris, 1926, 166–168) írta már 1926-ban az emberről szóló könyvében: „Csaknem biztos, hogy a Föld egy napon kihűl, és többé már nem teszi lehetővé az emberi élet folytatását. [...] Az Ember a lehetséges végső határokig megmarad, görcsösen ragaszkodik az ellenséges Földhöz. De egy napon – hacsak nem tud elköltözni egy barátságosabb planétára – el kell buknia ebben az egyenlőtlen küzdelemben. Mit számít lelki fejlődése, ha örökre eltemeti a jégtakaró halotti leple? [...] Lázás tevékenysége csupán kicsike tünékeny helyi jelenség, a jelentőség és a cél nélkül.”

A francia antropológus és strukturalista etnológus, Claude Lévi-Strauss pedig, aki a braziliai őskultúrát tanulmányozta, ezeket írja *a Szomorú trópusokban* (Bp. 1973., 472–472.):

A világ ember nélkül kezdődött, és nélküle fejeződik be. Az intézmények, erkölcsök és szokások, amivel életem eltöltöm, hogy leltározzam és megértsem őket, egy alkotás múló virágzása, és ehhez az alkotáshoz viszonyítva semmiféle értelmük nincs, legföljebb talán annyi, hogy lehetővé teszi az emberiségnek, hogy eljuttassa szerepét. Ez a szerep távolról sem jelöl ki számára független helyet, és bár az ember – ha kudarcra ítélt is – arra törekszik, hogy – hasztalan – szembeszálljon valami egyetemes hanyatlással, maga is olyan, mint egy – talán a többinél tökéletesebb – gép, amely egy eredendő rend szétbomlasztásán dolgozik, és amely egy rendkívül erősen szervezett anyagot a mind nagyobb tehetetlenség felé siettet, és ez lesz a végső nap. [...]

Ami az emberi szellem alkotásait illeti, értelmük csak ennek a szellemnek a viszonylatában létezik, és mihelyt az eltűnik, majd ezek is beolvadnak a káoszba. Úgy, hogy összefüggésében úgy írhatjuk le a civilizációt, mint egy csodálatosan bonyolult gépezet, melyben az vonz bennünket, hogy látni akarjuk, milyen lehetősége van világunknak a fennmaradásra, ha ugyan nem az volt a rendeltetése, hogy azt valósítsa meg, amit a fizikusok entrópiának neveznek, vagyis tehetetlenségének. Minden szó, amit váltunk, minden kinyomtatott szó kapcsolatot létesít két beszélgető fél közt, mert elsimít egy olyan felszínt, amelyen annak előtte egyenetlenséget teremtett valami információ, vagyis egy nagyobb szervezettség. Antropológia helyett inkább entropológiát kellene írunk, vagyis egy olyan tan nevét, amely arra hivatott, hogy legfontosabb megnyilvánulásaiban tanulmányozza ezt a szétbomlási folyamatot.

„Csak az a vég! – csak azt tudnám feledni!” – kiált fel szorongva és mégis kicsit reménykedve Ádám *Az ember tragédiája* végén. Amit Madách költőien kifejezett a múlt század derekán, az a mai ember egyik leggyötrőbb kérdése lett: milyen vég vár az emberiségre, merre mutat a fejlődés (ha egyáltalán lehet fejlődésről beszélni), milyen lesz a történelem vége? Kevesen vannak, akik elfogadják a japán-amerikai Francis Fukúyama naiv optimizmusát a történelem végéről, aki szerint a liberális demokrácia eljövételével véget ér a történelmi fejlődés.

2. A planetizáció Teilhard szemléletében

A történelmet determinizmusok alakítják, de számolni kell az emberi szellem szabadságteremtő erejével is. Az igazán újat az ember teremti. Jóllehet nem ismerhetjük a jövő scenárióját, bizonyos irányvonalak kivehetők. A jeles francia jezsuita paleontológus és gondolkodó, Teilhard de Chardin írta, hogy a múlt látomása háttérben kirajzolódnak számára a jövő körvonalai. Az evolúció jelenlegi helyzetét tanulmányozva megjelölte azokat a feltételeket, amelyek biztosíthatják a planetizálódó emberiség jövő fennmaradását. Lássuk ezt a víziót madártávlatból.

Teilhard „fenomenológiája” – főleg a második világháború után – egyre pontosabban igyekszik leírni a nooszféra (a szellem szférája) alakulásának mozzanatait, főleg pedig azt a fontos jelenségét, amelynek a „socialisation”, szocializáció, „társadalmiasulás” nevet adja.

A nooszféra kialakulásának meghatározó tényezője, a társadalmiasulás két fázisra osztható Teilhard szerint (Vö. *Oeuvres*, VIII. 118 skk.) Az első „szétsugárzó” mozzanat (socialisation d'expansion), a második az „összesűrűsödés” mozzanata (socialisation de compression).

Mihelyt az emberiség megszületett, máris kisebb-nagyobb elszigetelt csoportok kezdtek kialakulni. A csiszolt kőkorszaktól kezdve egyre nagyobb egységek képződtek; kifejlődtek a civilizációs központok: Mezopotámiában, a Nílus-deltánál, a Gangesz és a Sárga-folyó völgyében stb. Az emberiség szaporodik és benépesíti a Földet, kultúrát és civilizációt, államokat alkot stb. Ez a társadalmiasulás expanzív mozzanata, ahol az egységesülés még kezdetleges.

A modern időkben, főleg az utolsó évtizedben, megkezdődik az összpontosulás fázisa, amely napjainkban a „planetizáció” jelensége folytán forradalmi változást készít elő a nooszférában. Miről is van szó? Néhány világosan kivehető tényről emlétsünk: a népesedési „robbanás”, a hirtelen túlnépesedés folytán a Föld népei egyre inkább „összeszorulnak”. A közlekedés és híradástechnika fejlődése (internet) lehetővé teszi a hírek és a gondolatok gyors szétsugárzását, és bizonyos együttgondolkodást eredményez. A gazdasági és technikai szervezettség nemcsak nemzeti, hanem nemzetközi viszonylatban is fokozódik. Az életmód – a kultúrák változatossága és a nemzeti sajátosságok ellenére – kezd hasonlítani, kiegyenlítődni. Az egyéni munka, kutatás és kezdeményezés átadja helyét a csoportos munkának, a kollektív kutatásnak és átfogó tervezésnek.

Mindez azt jelzi, hogy az emberiség elérkezett a „planetizáció” fázisába és a fokozódó egységesülés a közös termelés, cselekvés, gondolkodás irányába mutat (vö. *Oeuvres* 146–148.) Így az egyéni tudat-tények mellett kialakulóban vannak a kollektív szellemi valóságok, amelyeket nem lehet elemeikre redukálni és amelyek éppoly valóságok, mint az egyedi elemek.

Minden arra enged következtetni, hogy az élet fejlődése során megfigyelt Centro-komplexitás/tudat törvénye a szociális síkon tovább érvényesül: a társadalmiasulás jelenségeihez a szellemiség fokozatos kibontakozása kapcsolódik. A nooszféra szaporítja belső „idegszáleit” (a tapasztalatok, gondolatok kicserélődésének fokozása, kollektív „emlékezet” és az ismeretek továbbadása a nevelés útján, főleg a kibernetika új lehetőségei stb.) és ezzel párhuzamosan az összpontosuló, összehangolt reflexió egy „kritikus pont” felé közeledik.

A szocializáció folyamata elkerülhetetlen. Az emberiség arra van ítélve, hogy egyesüljön, hacsak élni akar. Teilhard gondolata itt tér el bizonyos felfogásoktól, amelyek kiemelik ugyan a társadalmiasulás fontosságát, de mégis másodlagos, esetleges jelenségnek tekintik. Teilhard szerint az egyetemes fejlődés alapvető mozzanatáról van szó, nem pedig egy egyszerű társadalmi jelenségről.

Nem lehet tehát redukálni a társadalmiasulást egy szociológiai jelenségre, sem az emberiség történelmét „civilizációk sorozatára”; Teilhard számára a társadalmiasulás a biológiai fejlődéshez kapcsolódik; az egyetemes fejlődés folytatódik új szinten, új formában.

A világegyetem alapvető fejlődési lendülete tehát nem áll meg az emberi agynál és az egyéni gondolkodásnál. Ellenkezőleg, ettől a ponttól kezdve a komplexitás-tudat mechanizmusa új nagyságrendben és új eljárással folytatódik tovább. Ezentúl már nem a sejtek rendeződnek, hanem a zoológiai egyedek szerveződnek magasabb organizmusban planetáris távlatokban. Az emberi jelenség, a maga egészében tekintve, látszólag kritikus érési pont (és talán egy pszichikai „szökés”) felé közeledik, amelyet a Föld minden elemi reflexiójának egységesüléséből eredő kollektív reflexió, egyetlen pontba irányuló egyetemes reflexió jellemez. Ezen túl már nem látunk világosan... (Vö. *Oeuvres*, 284–285.)

Gaston Berger elismerően ír Teilhard világszemléletének e pontjáról: „Abban a pillanatban élünk, amikor az emberiség, szintet, magatartást, rendszert változtat... a kollektív emberiség nem csupán intézményesített emberiség lesz, hanem egyetlen organizmus, egyetlen test, egyetlen élőlény. (Gaston Berger, *Prospective*, n. 7. 135. old. – Idézi François Russo SJ, *La socialisation selen Teilhard*. Revue de l'Action Populaire, 1962, 12, 1161.) Ma globalizációról beszélünk. Teilhard prófétai meglátásai egyre időszerűbbek lesznek.

Teilhard-nak szemére vetették naiv optimizmusát. Igazában keresztény hite sugallta ezt az optimizmust, a feltámadt Krisztus hatalmába vetett hit. Nagyon jól látta, hogy a nooszféra fejlődésének, az egységesülésnek ára van, az önzés és a hatalomvágy erőinek legyőzése elengedhetetlen. Valami transzcendens pólus, a Krisztus-ómega vonzása biztosíthatja csak a sikert.

Kétségtelen, hogy a világ humanizálása=személyesedése nem automatikus folyamat. Az ember nehezen viseli el a másikat, sőt sokszor el akarja tüntetni, meg akarja ölni, jóllehet a másik arca arra figyelmeztet: Ne ölj! hiszen hozzád hasonló személyekkel kell együtt élned, hogy kiteljesedhess. („*L'enfer, c'est les autres*”, jelentette ki Sartre *Zárt tárgyalásában* az egyik szereplő. G. Marcel, miután a darabot látta, így vallott: „Számomra a többi ember az ég.”) Egyszóval: a személyesedésnek, a *kommunió* megvalósulásának ára van. Le kell győzni az individualizmust és az önző becsukódást, az agresszivitást, hatalom- és bűrvágyat. A szexuális kapcsolatok személyessé tételén, a barátságon és a szereteten át alakul ki a szellemközösség és a *kommunió*. De ez csak úgy lehetséges, ha egy már létező abszolút Személy, a Szeretet-Isten amorizálja az egységesülő, planetizálódó emberiséget.

3. A keresztények etikai felelőssége

A Biblia első lapjain olvasunk a teremtésről. Az eredetet kutató szent szerző költeményének egyik kicsengése ez: mindaz, amit Isten alkotott, szép és jó; *nagyon jó* – mondja az Írás az ember teremtése után. Az ószövetségi zsoltárok és más könyvek is a teremtett világ szépségét magasztalják. „Egek hirdetik Isten dicsőségét...” A jó Teremtő a világba helyezte az embert – ma így mondjuk: az embert, akarta az evolúció nyilvánvalójának –, hogy annak ura legyen, hogy lába alá hajtsa azt, hogy felhasználja energiáit maga és társai javára, hogy az állatokat megszelídítse, hogy teremtő szellemének objektivizációival, a munka, a technika, a művészet által – *befejezze a teremtést*. Teremtőnek teremtett bennünket az Isten.

A modern ember megrészegedik alkotásaitól; szétzúzza a teremtést, így már nem szemléli a természetben a Teremtő nagyságát és szépségét. Legfeljebb saját képét ismeri fel a „széttört világban”: az erőszak és a pusztítás nyomait.

Az ember léte adottság és feladat: természete (génkódja) adva van, ha hívó, hálát ad érte a Teremtőnek. De ugyanakkor be kell fejeznie szabadon teremtését, igent kell mondania Isten örök tervére és természetfeletti rendeltetésére. Nem fogadjuk el a végzetet, nem is pusztán és

a szükségszerűség játékának (Monod) tartjuk az emberi kalandot, még ha természetes ésszel nem értjük is a vak véletlenek, a botrányos rossz és szenvedés, a pusztulás és a halál értelmét. (Igaz, sok rossz és szenvedés az emberi bűnből származik.) A kereszt és feltámadás fényében azonban minden értelmet nyerhet, mert Krisztus legyőzte a halált és megnyitotta számunkra az örök élet kapuját. Meg vagyunk váltva, de még reménységben élünk: e vajdó világgal együtt várjuk végső szabadulásunkat és átalakulásunkat (Róm 8), várjuk azt, hogy majd a feltámadt Krisztus ereje (teremtő Lelke) részesít bennünket a dicsőségben, és a kozmosz is, amely az üdvösség drámájának színhelye, követ bennünket a dicsőségben. Akkor majd Isten lesz minden mindenben. (1Kor 15)

A hívőknek és a világvallásokon belül is a keresztényeknek össze kell fogniok a teremtett világ védelmében. A felelősség tudatosításában fontos lépés volt az Európai Ökumenikus Gyűlés, amelyet „Béke és Igazságosság” címmel 1989 pünkösdjén rendeztek meg Bázelen katolikusok, ortodox és protestánsok. (Vö. *Mérleg* 1989/2, 163kk.) A 638 keresztény küldött olyan életbe vágó kérdésekkel foglalkozott, mint a jelenlegi civilizációs válság megoldása, a háború veszélyének megszüntetése, a gazdasági és jogi igazságtalanságok orvoslása és a természet épségének megóvása. Közös nyilatkozatban fogalmazták meg felelősségvállalásukat.

Hans Jonas, német-amerikai filozófus már a 70-es években beszélt a technológiai civilizáció számára a „felelősség elvé”-ről, szem előtt tartva az emberi faj veszélyeztetettségét a teljesen megváltozott világhelyzetben. *Globális felelősség ez a földgolyóért*, ennek teljes bio-, litho-, hidro- és atmoszférájáért. A jövőért való aggodalom új, egyetemes etikát követel, és pedig itt olyan humanista, emberközpontú szemléletről és alapvető konszenzusról van szó, amelyben egyetérthetnek a világvallások. (Lásd erről H. Küng. *Világvallások etikája*, Bp., 1994.) Természetesen a keresztényeknek még fokozottabban érezniük kell a felelősséget az *Isten képeire teremtett, és Krisztus által megváltott ember jövőjéért*. Küng mintegy jelszószerűen foglalja össze az alapvető *etikai követelményeket*:

- Ne csak szabadságot, hanem igazságosságot is!
- Ne csak egyenlőséget, hanem pluralitást is!
- Testvériséget, de ne csak fivérek között!
- Ne csak koegzisztenciát, hanem békét!
- Ne csak termelékenységet, hanem a környezettel való szolidaritást! (Természet-barát világrendre van szükség!)
- Ne csak toleranciát, hanem ökumenizmust!

Teljesen világos, miért van szükség globális ethoszra. Mert: „*Nincs fennmaradás világethosz nélkül!*” (Küng, i. m. 98–101)

4. II. János Pál a környezetvédelemről

A II. vatikáni zsinat idején még nem tudatosult annyira az ökológiai probléma, mint két-három évtizeddel később. A *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció az ember evilági tevékenységéről szóló fejezetben szól az emberi erőfeszítés érdeméről és értékéről, hangsúlyozva *a személy öncélúságát és transzcendens rendeltetését*, beszél a földi dolgok helyes autonómiájáról, jogos önállóságáról, ami a teremtés tényéből következik; de óv attól a szekularizmustól, amely teljes evilágiságot hirdet, tagadja a Teremtőt, és a társadalmi rendet az Isten törvényére való hivatkozás nélkül akarja megvalósítani. Az emberi tevékenységet megrontja a bűn, az önzés, a hatalmi vágy, a birtoklás, a másik kizsákmányolása, az ember egydimenziósra való lefokozása. Az egyház szociális tanításának kulcsa mindig is az emberi

személy védelme, isteni hivatásának biztosítása, a közjó keresése igazságosságban, a szolidaritás és a szeretet civilizációjának megteremtése volt. Az enciklikák ezeket az etikai elveket konkretizálják.

II. János Pál pápa már első, *Redemptor hominis* kezdetű enciklikájában (RH 5) felveti a kérdést: Mítől fél a modern ember? „*Meg kell keresni, mi az oka annak, hogy az a minden ember minden kezében lévő képesség, hogy uralma alá hajtsa a földet (vö. Ter 1,28), szembefordult az emberrel, és érthető módon szorongást kelt, tudott vagy nem is tudatosított félelmet olyan csapásoktól, amelyek a ma élő egész emberiséget fenyegetik.*” A pápa később – békeüzeneteiben és körleveleiben – egyre inkább az emberi együttélés *etikai problémáira* irányítja a figyelmet, keresve a megoldásokat. A környezetpusztítás okait kutatva rámutat arra, hogy az ember felett egyre inkább úrrá lesznek a gazdasági tényezők: az ember a maga teremtette alkotások, termékek rabja lesz. Az erőforrások meggondolatlan kihasználása – a profitcentrikus fogyasztói társadalom gyakorlati materializmusa miatt; a jóléti társadalmak önzése a harmadik világ nyomora kárára egyre nagyobb feszültségek és bajok forrása – hangoztatta a pápa már a *Redemptor hominis* 16. pontjában.

A *Centesimus annus* még konkrétabban és élesebben fogalmazza meg azt a problémát, ami az ökológia teológiai/erkölcsi vonatkozásra is utal. Korszerűsítve a 100 évvel korábbi *Rerum novarum* tanítását, visszautalva a *Laborem exercens* (1981) és a *Sollicitudo rei socialis* (1987) tanítására, de már az 1989-es fordulatot, a kommunizmus bukását is figyelembe véve, a pápa felvázolja a világhelyzetet és figyelemre méltó irányelveket ad a háború és béke, az igazságosság és a fejlődés kérdésében, egyaránt elhárítva a marxista kollektívizmust és a profitra beállított liberális kapitalizmust. Miután az 1989-es évvel beállott világhelyzetet elemezte, így ír a 29. pontban:

Végezetül a fejlődést nem lehet kizárólag gazdasági értelemben venni, hanem a teljes embert kell szem előtt tartani. Nemcsak arról van szó, hogy minden népet olyan szintre kell emelni, mint amilyeneken ma a gazdagabb nemzetek élnek, hanem arról is, hogy közös munkával emberhez méltóbb életet teremtsünk, hogy valóban növekedjék minden ember méltósága és kreativitása, valamint az a képessége, hogy megfeleljen hivatásának, következésképpen az abban megnyilvánuló isteni hívásnak. A fejlődés csúcán helyezkedik el az a jog és kötelezettség, hogy keressük Istent, megismerjük Őt és e szerint az ismeret szerint éljünk. A totalitárius és önkényuralmi rendszerekben a végsőkig fokozták az erő elsőbbségének elvét az értelemmel szemben. Az emberre ugyanis olyan valóságképet erőltettek, amelyet nem értelmi belátásával és szabad elhatározásából tett magáévá. El kell vetni ezt az elvet és teljes mértékben el kell ismerni az emberi értelem jogait is, amelyet csak a természetes és kinyilatkoztatott igazság köt. Ezeknek a jogoknak az elismerésén alapul valóban szabad politikai rend.

A pápai enciklika a 37–38. pontokban részletesen kitér az ökológiai problémára. (Eddig egyetlen dokumentum sem foglalkozott ilyen alaposan a környezetvédelemmel.) Az említett pontokból idézem:

A fogyasztás kérdése mellett az ehhez szorosan kapcsolódó ökológiai probléma is komoly nyugtalansággal tölt el. Az ember ugyanis, akit inkább a birtoklási és az élvezési vágy, semmint a létezés és a növekedés óhaja vezérel, túlzott mértékben és rendezetlenül fogyasztja a föld és saját életének erőforrásait. A természetes környezet esztelen rombolása mögött egy antropológiai tévedés húzódik, amely – sajnos – nagyon elterjedt korunkban. Az ember, aki felismeri, hogy munkája által képes átalakítani és bizonyos értelemben „megteremteni” a világot, elfelejti, hogy ezt a munkát mindig a teremtett dolgok eredeti isteni adományozásának köszönhetően

végzi. Úgy gondolja, hogy önkényesen rendelkezhet a földdel, feltétel nélkül alávetheti saját akaratának, mintha annak lenne előzetes jellemzője és rendeltetése, amelyet Isten adott neki, s amelyet az ember továbbfejleszthet, de nem hamisíthat meg. [...]

Ebben mindenekelőtt az ember látókörének szegényessége és kicsinyessége figyelhető meg, ugyanis az a törekvés vezérli, hogy a dolgokat birtokolja, s nem pedig az, hogy azokat az igazsággal való kapcsolatán keresztül szemlélje. Hiányzik belőle az az önzetlen és nem haszonelvű esztétikai magatartás, amely a létezésre és szépségre való rácsodálkozásból ered, mert a rácsodálkozás révén ismerhető fel a látható dolgokban az őket teremtő láthatatlan Isten üzenete. E téren is tudatában kell lennie az emberi nemnek, hogy felelősséggel és kötelezettséggel tartozik a jövő nemzedéknek.

A természeti környezet esztelen rombolásán kívül fel kell idézni az emberi környezet még súlyosabb rombolását, amelyre távolról sem szentelnek kellő figyelmet. Amikor az ember – még ha távolról sem szükséges mértékben, de – teljes joggal fáradozik azon, hogyan mentse meg a kipusztulással fenyegetett különböző állati fajok természetes környezetét, mert megérti, hogy valamilyen módon mindegyik hozzájárul a földi egyensúly fenntartásához, kevés gondot fordít a „humánökológia” *erkölcsi feltételeinek* védelmére. Isten nemcsak a földet adta az embernek, akinek – amikor rendelkezik felette – figyelembe kell vennie az eredeti szándékot, hogy mire kapta ezt a vagyont, hanem magát az embert is Isten ajándékozta önmagának, és ezért tisztelnie kell azt a természeti és erkölcsi struktúrát, amely benne rejlik. E vonatkozásban meg kell említenünk a modern urbanizáció súlyos problémáit és olyan urbanizáció szükségességét, amely figyelembe veszi a személyek életét és tekintettel van a „munka társadalomökológiájára” is.

Az ember Istentől kapja lényegi méltóságát, és ezzel azt a képességét, hogy minden társadalmi intézményen felülemelkedjék az igazság és a jó irányba. Az emberre viszont az a társadalmi struktúra is hatással van, amelyben él, mind neveltetése, mind pedig a környezet befolyása révén. Ezért a tényezők könnyíthetik vagy nehezíthetik az igazság szerint való életét. Ezért az ilyen emberi miliót teremtő döntések létrehozhatják a bűn sajátos struktúráit, amelyek megakadályozzák azoknak a teljes emberi kibontakozását, akiket ezek különböző formában sújtanak. Az ilyen struktúrákat lerombolni és az együttélés értékesebb formáival felváltani, bátorságot és türelmet igénylő feladat.

(Előadás a környezetvédelmi konferencián, Hévíz, 1996.)

Emberi jövő és keresztény reménység

(Utópia, millenarizmus, eszkatológia)

Amikor ennek az előadásnak a vázlatán gondolkodtam, a *Magyar Nemzetben* (98. IX. 11.) érdekes híradást olvastam: „Szuperkatasztrófa a paleozoikumban. Darwin elmélete megkérdőjelezhető.” Amerikai és kínai kutatók megállapították, hogy természeti katasztrófa következtében a paleozoikum végén (250 millió évvel ezelőtt) az élőlényeknek több mint 70%-a elpusztult. Ekkor halt ki a dinoszaurusz is. Ebben az időszakban a kontinensek még összefüggtek; az éghajlat mindenütt szárazra és forróra fordult, a tengerszint alacsonyabb lett, a tavak kiszáradtak, az erdők nagy része kipusztult. Ez a folyamat sok millió éven át tartott.

A különböző szaktudományok segítségével, kormeghatározási módszerekkel egyre jobban feltárul előttünk a múlt, bár az evolúció mikéntje a maga teljességében még sok ponton meghatározatlan. (A kipusztulási szakasz a szakemberek szerint megkérdőjelezi Darwin elméletét is, hiszen nem a legéletképesebbek, a leginkább alkalmazkodók maradtak fenn, hanem azok fejlődtek tovább, amelyek nem pusztultak ki a szuperkatasztrófa következtében.)

Érdekes adalék ez a múlt feltárásához. De minket most inkább a jövő érdekel. Mit tehetünk, hogyan elkerüljük bizonyos katasztrófákat (gondolok itt Csernobilre)? Hogy védhetjük Isten teremtett világát az emberi pusztítással szemben? És – természetesen – konferenciánk fő témája, a levegőszennyeződés és megelőzése is a jövő távlataiba illeszkednek. Futurológiák és utópiák, millenarista elképzelések valamiféle jövendő aranykorról, vagy szektás jövendölések a világ végéről beszélnek: ez mind-mind szellemi látóhatárunkon kavarog.

Kétségtelen, hogy valamiféle világnézetre, etikai felfogásra is szükség van, különben a haladó emberiség csak a pusztítás eszközeit tökéletesíti. Végül is az élet és a történelem értelméről van szó; enélkül az emberi erőfeszítés lehanyatlik, az ember az abszurdal szemben megadja magát. A szkeptikus francia író, André Malraux mondotta: „Mi haszna, ha a Holdra szállunk, csak azért, hogy – a létezés értelme híján – öngyilkosok legyünk!”

A következő három részre osztottam tanulmányomat:

1. Az utópia Marxtól Moltmannig;
2. A millenarizmus és a New Age
3. Keresztény reménység (eszkatológia: végső dolgok)

1. Az utópia Marxtól Moltmannig

A tízes évek elején Heidelbergben Max Weber körül egy érdekes filozófuskör csoportosult: ehhez tartozott a fiatal Lukács György és Ernst Bloch (továbbá Stefan George, Karl Jaspers, Emil Lask, Ernst Troeltsch). Lukács és Bloch megjelenése valóságos forradalmat jelentett: Webert lenyűgözték szellemességükkel, radikalizmusukkal, az idők vége közelségében vetett hitükkel. (Vö. Hanák Tibor, *A filozófus Lukács*, Párizs, 1972, 11–31). Bloch (és akkoriban Lukács is) egy bizonyos ezoterikus marxizmust vallott, amelyben keveredtek a fiatal (hegeliánus) Marx nézetei és a zsidó messianizmus. 1918-ban jelent meg az *Utópia szelleme* című esszéje, amelyben már felveti a remény gondolatát. Ezt aztán alaposabban kifejtette *Das Prinzip Hoffnung* (= *A reménység elve*) című monográfiájában, amely 1954–55-ben jelent meg. (Lukács György közben „megtért” a történelmi és dialektikus materializmushoz, megtagadta misztikus múltját. Útját Marxhoz többször leírta, de úgy tűnik,

sohasem tárta fel a teljes igazságot; teljesen nem ismerjük fordított előjelű „megtérése” indítékait.)

Ernst Bloch szerint át kell venni a vallásokból azok állandó „alapanyagát”, a reménység elvét. „Ahol reménység van, ott vallás van” – állítja. A keresztény eszkatológiában is megjelenik a vallás igazi természete. Az eszkatologikus messianizmus robbanó erőként hat: minden kétértelműség ellenére (ti. a vallás lehet alibi, hogy a szorongó ember elhagyja a jelent; lehet balzsam, ópium a népnek) a reménység cselekvésre ösztönözhet, a történelem átalakítására serkent. Marx is hangoztatta, hogy a vallás lehet a reális nyomor kifejezése, ugyanakkor *tiltakozás* a nyomor ellen.

Bloch a hegelianus Marxon túl sokat merített a protestáns misztikából kinövő Feuerbach eszméiből (J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, München 1966), továbbá a Rajna-vidéki misztikából is, amellyel a fiatal Lukács is rokonszenvezett. (*Utam Marxhoz*, I. 1971, 15.) Ismeretes Feuerbach kijelentése: „*Homo homini deus*” (az embernek az ember az istene). A német filozófus itt a testi szerelem én-te viszonyára utalt. Bloch jellegzetes módon megfordítja ezt a gondolatot, bibliai csengést adva a szavaknak. A jelenlegi ember „istene” a jövőendő *homo absconditus*-a. Amikor majd megszűnik az ember ontológiai elidegenedettsége, tehát megszűnik énjének szétszakitottsága, a „sikerült identitás hazájában” megszűnik a vallás, mert a reménység beteljesül.

A protestáns teológus, Jürgen Moltmann, aki elsőnek kidolgozta a reménység teológiáját (eszméit magyarul Szathmáry Sándor népszerűsítette, műveit fordította), párbeszédet folytatott Bloch nézeteivel, ismertette és bírálta azokat *A reménység teológiája* c. 1966-os művében és későbbi írásaiban is. Most összefoglalom ennek lényegét. (Bővebben Szabó Ferenc: *Párbeszéd a hitről*, Róma, 1975. 16 kk.) Kritikáját egy alternatíva formájában is kifejezi: rámutat arra, hogy ez az ateista misztika (utópia) a reménység elvét is veszélyezteti, lerombolja. Két lehetőség van ugyanis:

Vagy a végtelen (vég nélküli) reménykedés túlhalad minden véges tárgyon, magasból uralja mindazt, amit projektál, előre eltervez; ebben az esetben az ember örök és *történelmietlen Existenciale*-ja (lényegi meghatározója) lesz: az élő világfolyamat pedig vég nélküli fejlődés; ekkor tehát elvonatkoztatunk a reális történelemtől és a „reménységben élni” az „ember”-faj elvont meghatározása lesz. *Utópia: vágyálom*. Vagy (ellenkezőleg): egy szép napon a „transzcendens” reménység egy meghatározott, véges remény lesz és megelégszik – mondjuk – bizonyos „szocialista sikerekkel”; de ebben az esetben elárulja önmagát. (Ezt a második alternatívát Bloch határozottan elvetette).

Moltmann szerint a „Reménység elv” szükségszerűen önmagát tagadja, *hacsak – a keresztény reménységet követve – nem fogadja el az élő Istent és azt az abszolút, mindent újjáteremtő jövőt, amelybe a meghalt és feltámadt Krisztus belépett*. A keresztény reménység alapja Isten hűsége ígéreteihez, aki „életre kelti a halottakat és létre hívja a nem létezőket” (Róm 4,17). De ez az Isten a „reménység Istene” (Róm 15,13), nem pedig a „Deus spes” (= Remény isten), ahogy Bloch mondja. A végső „kiengesztelődés” hazája az az új világ lesz, amely – Krisztus és egyháza révén – akkor valósul meg, amikor a halottak feltámadnak, amikor Krisztus mindent alávet az Atyának, hogy Isten legyen minden mindenben (1Kor 15).

2. A millenarizmus és a New Age

Szent Pál leveleit, az evangéliumokat és főleg az Apokalipszist szimbolikus kinyilatkoztatását értelmezve a keresztény századok során különféle elgondolások, elképzelések és téves nézetek jelentek meg a világ végéről, az Úr napjáról, Krisztus titokzatos „ezeréves uralmáról”. Az *Apokalipszis* (Titkos jelenések könyve) látnoka színes képekben írja le az istentelen Babilon (az egyházüldöző római birodalom) bukását, a Királyok Királya győzelmét, a sátán hatalmának megsemmisítést és a választottak „ezer éves uralmát”. A

Krisztusért üldözöttek, a Bárány vérén megváltottak „életre keltek és Krisztussal ezer esztendeig uralkodtak. A többi halott csak akkor kelt életre, amikor eltelt az ezer esztendő. Ez az első feltámadás. Boldog és szent az, akinek része van az első feltámadásban! A második halálnak nincs hatalma rajtuk, Isten és Krisztus papjai lesznek és *ezer esztendeig uralkodnak vele.*” (Jel 20,5–6).

A *Bible de Jérusalem* jegyzete szerint a vértanúk feltámadása az egyház megújulását jelképezi a római keresztényüldözés után. Krisztus „ezer éves uralma” Isten országának földi szakasza, Róma bukásától Krisztus végső eljövételéig. Szent Ágoston és sok más teológus szerint az „ezer év” Krisztus feltámadásával kezdődik, „az első feltámadás” ebben az esetben jelenti a keresztséget (Róm 6). Az ősegyháztól kezdve egy bizonyos irány az Apokalipszis versét betű szerint értelmezte: *a vértanúk első feltámadása után Krisztus visszatér a földre, hogy ezer évig uralkodjék híveivel.* Ezt a *millenarizmust* sohasem fogadta el a nagy egyház.

Világszerte egyre népszerűbbek az új vallások, mozgalmak, szekták. Különös jelenség: ahogy amikor az ateizmus (nem a harcos, hanem a nyugodt Isten nélkülség) és a szekularizmus (teljes evilágiság) terjed, megjelennek a valláspótlékok. Ahogy a nagy történelmi egyházak hívei megfogyatkoznak, gombamód szaporodnak a szekták, amelyeknek több-kevesebb közük van Jézushoz és a kereszténységhez. Az úgynevezett nyugati világban a keleti vallások divatját figyelhetjük meg, általában e vallások bizonyos elemeit, gyakorlatait veszik át (zenbuddhizmus, Krisna-hívók stb.) De a kereszténységtől teljesen idegen, sőt azzal szemben ellenséges gnosztikus és ezoterikus, emberellenes kultuszok is terjednek az asztrológiától a spiritizmuson át a szcientológiáig és a sátánizmusig.

A múlt században az Egyesült Államokból indul el a Hetedik nap *adventistáinak* mozgalma William Miller (+1849) és Ellen White (+1915) nyomán. Várják Jézus visszatérését, de nem határozzák meg annak napját. Figyelnek az idők jeleire. Az adventistákat ma nem nevezzük szektának.

Jehova tanúi. Charles Taze Russell (1852–1916) presbiteriánus fiatalember előbb az adventistákhoz csatlakozott. Vallotta, hogy 1874-ben láthatatlanul már megkezdődött a millennium, vagyis Jézus elkezdte kiválasztani azt a 144 ezer szentet, akik majd vele uralkodnak. A *Jelenések könyvére* (16,16) hivatkozott, amely szerint Jézus 40 év múlva, a harmagedóni csata után, 1914 októberében nyilvánítja ki ezeréves uralmát, elpusztítva minden vallást, egyházat, földi hatalmat. Russell azonban nem mindenben értett egyet az adventistákkal; 1878-ban elfordult tőlük és megalapította saját folyóiratát *Sioni Őrtorony* (ma *Őrtorony*) címmel. Tanítványai a „komoly bibliakutatók” voltak. Russell erősen hirdette, hogy 1914-ben vége lesz a politikai hatalmaknak, elkezdődik az ezeréves boldogság kora. 1914 egészen mást hozott, mint amit Russellék vártak: az első világháború következett. Russell 1916-ban bekövetkezett halála után a „komoly bibliakutatók” *Jehova tanúivá* válnak (1931). Alapítójuk Joseph Franklin Rutherford. Ők meg voltak győződve, hogy 1925-ben megkezdődik Krisztus látható földi uralma, és teljessé válik a 144 ezer kiválasztott száma...

A *millenarista* csoporthoz lehet sorolni a baptistákból kialakult *Pantekosztalista* mozgalmat is, amely Joel prófétára (2,23) hivatkozva a karizmatikus ébredésben Krisztus közeli eljövételének jelét látja. Továbbá az újonnan alakult evangéliumi csoportok: *Isten gyermekei* (vagy: *a Szeretet családja*) hirdetik az atomháború közeli eljövételét (ennek központja Izrael lesz); ezt követi az Antikrisztus világdiktatúrája, végül Isten a földet tűzben újíttja meg. *Isten egyetlen egyháza* hívei is állandóan hirdetik a világ végét (rádión keresztül): ezek az integrista csoportok külön

kinyilatkoztatásra hivatkozva előkészítik a földön kívüli lények támadását, atombombázását.

A New Age

Ahogy elterjed a szekularizáció, egyre inkább felejtik a biblikus hivatkozást, és megjelenik a millenarizmus profán változata: a *New Age*. Ez az irány, az Új Korszak, a globális távlatokat, az emberiség és a kozmosz egységét célozza. „Vízöntő Kor”-ról is beszél, vagyis kereszténység utáni korról. A keresztény kort a *Hal* jegye uralta. (Az őskeresztények, mint ismeretes, a halat választották jelképül; a görög *ixthus*=hal a következő görög szavak kezdőbetűjéből áll össze: „Jézus Krisztus, Isten Fia, Üdvözítő.”) A *Hal* után következik a *Vízöntő!* A múlt századi teozófia, a keleti misztika, Jung pszichológiája és Teilhard de Chardin kozmikus szemlélete is elemeket szolgáltatott ennek az egyre terjedő valláspótléknak.

Mi is a New Age? – Thomas Broch (*Pierre Teilhard de Chardin, Wegbreiter des New Age?* 1989) tíz tételben igyekszik körvonalazni az „irányt”, elhatárolva azt Teilhard de Chardin víziójától.

Nemigen lehet „mozgalomról” beszélni, mivel ez feltételezi a határozott célt és az egyöntetű törekvést, egyirányú menetelést. Valójában a New Age számos irányzat összefoglaló neve, a sátánizmustól, a boszorkányságon, mágián, a különböző okkult jelenségeken keresztül, a teozófia és antropozófia, a keleti misztika és más vallásos élmények kereséséig. Az Egyesült Államokban a 60-as és 70-es években kibontakozó irány neve lett a „New Age”. Az irányzat – egyik fő képviselője, a bécsi születésű elméleti fizikus, F. Capra szerint – jelentésváltozáson esett át. Jelenleg negatív töltése van: a szubjektív apokaliptikus, a társadalmi feladatokat elhanyagoló „miszticizmus” kapcsolódik hozzá. Capra szerint főfeladata ma az lenne, hogy integrálja a politikai-társadalmi-ökológiai mozgalmakat. Összefoglalva az eklektikus „mozgalom” részben pozitív eredményét azt lehet mondani, hogy elvezet a transzcendencia küszöbéhez.

Lássuk a 10 tételt!

1. A New Age „belső oldala” az ezoterikus, tehát valami titokzatos, különös, mély tudás (tapasztalat) iránti vágy, a „fenti” és a „lenti”, az „isteni” és az „ember-földi” közötti kapcsolat és megfelelés leleplezése.

2. Az „Új Korszakhoz” új gondolat, eszmevilág tartozik. A régi szemlélet szétválasztotta, illetve szembeállította egymással a következőket: alany–tárgy, ember–természet, szellem–anyag, férfi–nő, kelet–nyugat, élet–halál, jó–rossz stb. Azt mondják: alapjában véve ez a szembeállítás minden baj gyökere. Az „új gondolat” az egészet, a teljeset, az egyesítettet keresi, ezért is nevezik görög-angol kifejezéssel *holomovement*-nek. Itt némileg Teilhard-ra emlékeztetnek bizonyos jellemzők: a mindenség, a szellem, a szeretet, az isteni energia kibontakozásának egyetlen processzusa, folyamata.

3. Az ember be van ágyazva a kozmikus fejlődésbe. Ezt tudatosítania kell, meg kell találnia a teljes fejlődés értelmét, hogy tudatosan részt vegyen az isteni folyamatban, és így önmagát is isteninek ismerje fel.

4. A természettel való kapcsolatát is meg kell változtatnia: most már az ember nincs a természettel szemben, nem a természet ura vagy a teremtés koronája, hanem annak része, eleme.

5. A Természet gondoskodó anyja, anyai Istenség az ember számára. Az „Anyaföld”, vagy „Föld-Anyja”, helyettesíti az „Atya-Istent”.

6. Ez az emberek közötti kapcsolatok új kultúráját jelenti. Az anyás természetnek megfelel a kis csoport kis közösség „öle”, a hasonló érzésű és gondolkodású személyek meghitt kapcsolata. A közösséget nem a hatalom, hanem a szellem irányítja.

7. Az Új Korszak eszmevilágában az egyén, az individuum sajátos vágyaival: illúzió. Az Igaz nem más, mint a *teljes* Az, a Minden-Egy, az Üres és a Teljes együtt. Az „Én” úgy jut el saját teljességéhez, ha túllép individualitása korlátain és beilleszkedik a Minden-Egy-be. Az Új Korszak képviselőinél a „személyen-túli tapasztalat” (Transpersonale Erfahrung) a kulcsszó. A kozmikus-kollektív szellemtalálkozások forrása az ázsiai vallásosság. Nietzsche nyomán újra felfedezik az örök visszatérés mítoszát.

8. E gondolatmenet logikus következménye, hogy a reinkarnáció, újjászületés, lélekvándorlás, illetve szellemvándorlás központi helyre kerül.

9. Az Új Korszak jövő látomásaiban jelen van a katasztrófagondolat, a világpusztulás pontos és színes leírása (atomkatasztrófa, ökológiai tragédia, éhínség, a pusztulás különböző képei).

10. Ugyanakkor az „új vallásosság” másik kulcsszava: átalakulás, a fejlődés beteljesedése, a végső kiengesztelődés, amit talán a Vizöntő „új korszaka” hoz el. Itt a középkori millenarizmus, az „ezeréves birodalom” eszméje kísért, amely még a „harmadik birodalom” ideológiájára is hatott! Messiási kor messiás nélkül, Isten országa a személyes-transzcendens Istenbe vetett hit nélkül? Joachim a Fiore „harmadik korszaka”, a Szentlélek uralma jön el? A XX. század újabb mítosza!

Broch ezután körvonalazza Teilhard de Chardin eszmevilágát, különösen is figyelve azokra a pontokra, amelyek a New Age képviselőinél előtérbe kerülnek. Tény, hogy Teilhard de Chardin intuíciójából sokszor a legkevésbé meghatározottakat, a legköltőibbeket és legmisztikusabbakat emelik ki, és – ahelyett, hogy a teljes életmű alapján pontosítanák – inkább saját nézeteik igazolására még szétfolyóbbá teszik azokat. Egyes Teilhard-szakértők, mint pl. H. de Lubac, alapos tanulmányokban igyekeztek megmutatni Teilhard kibontakozó világképének ortodox voltát, a hívő tudós alapvetően katolikus felfogását, szemben az integristák ferdítéseivel, vagy a rajongók leegyszerűsítéseivel.

Sajnos, a New Age nem jó szolgálatot tesz Teilhard eszmevilágának, mert mindent összekavar. Teilhard a katolikus egyház hitét vallotta; jövőbe vetett optimizmusának alapja keresztény reménysége volt, a személyes Istenbe és a halálon diadalt aratott, feltámadt Krisztusba vetett hite. Ő is látni akart, egységben látni (hiszen, mint Hegel mondja, csak az Egész érthető); kereste a „fejlődő teremtés”, a felfelé ívelő egyetemes fejlődés értelmét és mozgatóját. Számára ez nem volt más, mint az Alfa: *Isten*, aki az *Igében* teremtette a világot, és az *Ómega*: a megtestesült Ige, *Jézus Krisztus*, a meghalt és feltámadt Úr végső teljessége, tehát a már létező Szeretet, aki „mozgat Napot és minden csillagot”. Más Isten nem mentheti meg a világot.

Thomas Broch érdeme, hogy világosan elkülönítette Teilhard de Chardin eszmevilágát a New Age zavaros, szétfolyó, panteista ízű és gyanús ezoterikus szellemű irányzatától.

3. Keresztény reménység (eszkatológia: végső dolgok)

Az emberiség jövőjének transzcendensnek kell lennie, hogy az emberi reménység, életkedv, „goût de vivre” hiányában, le ne mondjon minden erőfeszítésről. Teilhard de Chardin írja az *Emberi jelenségben*:

Minél inkább emberré válik az ember, annál kevésbé fogja elfogadni, hogy más irányban mozduljon, mint csakis afelé, ami vég nélküli és elpusztíthatatlan új. Valami abszolút van már munkájának mozgásában ... Az élet vágya nélkül, életkedv hiányában, még az anyagi energia hatalmas hegyének tetején ülve is, félelem árnyékában, avagy közvetlen vágtyól hajtva is csakhamar felhagyva azzal az emberiséggel, hogy új dolgokat fedezzen fel és alkosson meg egy olyan mű érdekében, amelyről előre tudná, hogy halálra van ítélve. Mert életkedv nélkül gyökerén volna elmetszve az a lendület, amely fölntartja az emberiséget. S akkor undorral vagy lázadva hullna darabkáira és porba veszne. (*Az emberi jelenség*. Gondolat, 1980, 286–287.)

Az emberi cselekvés követelménye tehát az a remény, hogy „a jövőben – akármilyen formában, legalábbis kollektíve – van számunkra nemcsak továbbtengődő élet (*survivance*), hanem végleges élet (*survie*). Ez a követelmény persze posztulátum maradna, ha maga a személyes Isten nem biztosítana bennünket erről az életről. De Krisztusban megjelent az élet: Ő a mi reménységünk, mert Ő az Élet. Ezt hisszük mi keresztények.

Ez a hit az alapja a keresztény reménységnek, amely nem naiv optimizmus, és nem jelent problémamentes evilági életet. A hamis optimizmusról találóan írta G. Bernanos: „Az optimizmus számomra mindig úgy tűnt, mint az egoisták alattomos alibije, hogy leplezzék makacs önteltségüket. Azért optimisták, hogy ne kelljen szánakozniok az emberek nyomorán.” A hívők igenis elkötelezik magukat az igazságosabb, jobb világ megvalósítására, nem várják ölbe tett kézzel a világ végét. (Vö. 2Tessz 3,6–12)

Az említett hamis optimizmus=rejtett önzés vetülete volt a „világtól való menekülés”, a helytelenül értelmezett „világmegvetés” és a társadalmi felelősség elmulasztása. A lelkiségben és a keresztények gyakorlati életében igen sok kárt tett az a hamis „szupernaturalizmus”, amely szétválasztotta a természetfelettit és a természetest, a szemlélődést és a cselekvést, az örököt és az időbelit. Teilhard de Chardin egyike volt azoknak, akik rámutattak ennek a magatartásnak hibáira.

„A természetfeletti” kovász, lélek, nem pedig egy már kész szervezet. Azért jön, hogy átformálja a „természetet”; de nem nélkülözheti azt az anyagot, amit felajánl neki a „természet” ... Szent Pál tanítványai azért várták lélegzetvisszafojtva a Nagy Napot, mert az Emberfiától várták az élet problémáinak és igazságtalanságainak személyes és kézzelfogható megoldását. Az Ég várása csak akkor élhet, ha ez a várakozás megtestesül. Ma milyen testet adunk a mi várakozásunknak? –
Egyetemesen emberi és óriási nagy reménységbe testesítsük... (Benne élünk, 150.)

Feladatunk: *nemcsak óvni, védeni a természetet, hanem befejezni a teremtést.*

Persze újabban meg az ellenkező véglet kísért: a naturalizmus és a horizontalizmus. Bizonyos tendenciák (a „felszabadítás teológiája” és felszabadító mozgalmak) az üdvösség transzcendens vonatkozásait felejtik, Isten országának abszolút elsőbbségét elhanyagolják, következésképp reménységük is evilági reménykedés vagy csalóka utópia lesz. Gyökeres átalakulás, „megtérés”, halál nélkül nincs üdvössége az embernek; a világ haladása önmagában még nem hozza el az Isten országát. Krisztus eljövételének várása nem csökkenti a keresztény evilági erőfeszítéseket, hiszen tudja, hogy az örök Bíró a szeretet tettei alapján ítéli meg: „Amit egynek a legkisebbek közül tettetek, nekem tettétek” (Mt 25,45).

A *keresztény eszkatológia* tehát nem semmisíti meg az időt, a történelmet. A hívők élete reménykedő várakozás és olyan szeretetből fakadó cselekvés, amely „megváltja az időt”. Krisztus halála és feltámadása végleges tett volt: már meg vagyunk váltva, és mégis még reménységben élünk, mert egészen addig, míg az időben élünk, visszaeshetünk a bűnbe és még várjuk testünk megdicsőülését, a megváltás teljes megnyilvánulását. Az Apostol a

Római levél 8. fejezetében írja le a reménykedő ember és a megdicsőülésre vágyó mindenség sóhajtozásait: „Az egész természet (együtt) sóhajtozik és vajúdik mindmáig. De nemcsak az, hanem mi magunk is sóhajtozunk és várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását. Mert megváltásunk még reménybeli...” Már meg vagyunk váltva, már a Lélek által Isten fogadott fiai vagyunk; de üdvösségünk beteljesedésére és a végső dicsőségre még várunk kell. Ez a *már és még nem* fejezi ki a keresztény reménység dialektikáját. Krisztus teremtő Lelke elsősorban a neki megnyíló lelkeket teremti újjá az Egyházban; de az emberek révén megújítja a világot is, mert célt és jelentést ad neki (a „világ hiábavalóságát” megszünteti). A bennünk lakó Lélek a reménység forrása, garanciája: „A remény pedig nem csal meg, mert a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe Isten szeretete” (Róm 5,5).

* * *

A keresztény eszkatológia túlmutat a földi reményeket megtestesítő utópiákon, de még az olyan „meta-valláson” is, amelyet Bloch képvisel, amely csak előre nyitott, de fölfelé nem, amely esetleg a „*Deus spes*” eszméjével lendületet ad a vég nélküli cselekvésnek, de mivel nem hisz a „reménység Istenében”, nem ígérhet abszolút jövőt. Az utópiának lehet bizonyos pozitív szerepe az ember életében; erre éppen Bloch mutatott rá. Az ember jövőbe tekint, tervez, elképzei a jövőt (sokszor egészen konkrétan), tehát utópiát alkot. A képzelődésnek fontos szerepe van az utópiaképződésben: a jövőt kutató ember elképzeléseit kivetíti a jövőbe, és egy meghatározott (térben is elhelyezett) eszményi társadalom képét rajzolja meg. De az utópia lényegében egy titkos félelmet árul el: az ember nem tudja elviselni a kiszámíthatatlan, bizonytalan újat hozó jövőt, ezért a kezében lévő elemekből maga építi meg azt.

Vele szemben a keresztény eszkatológia – igaz, sokszor apokaliptikus képek segítségével, amelyek szintén konkrétak – az időn túl eső, biztos véget, az abszolút jövőt tárja fel a kinyilatkoztatás fényében. Az órát – Jézus szavai szerint – senki sem ismeri az Atyán kívül. (Mk 13,32) Ezekben a leírásokban a hogyan, a reprezentáció nem lényeges; értelmezni kell tudnunk az apokalipsziseket. A részleteken vitatkozni lehet. A keresztény kinyilatkoztatás lényege azonban világos: Krisztus, aki halála és feltámadása által belépett abba a másik világba, az Atya dicsőségébe, a „megholtak zsengeje”, vagyis az új világ, az új teremtés kezdete; ebbe a világba várja azokat, akik benne hisznek, remélnek és szeretetben élnek.

(Előadás a környezetvédelmi konferencián, Hévíz, 1988.)

2. Egyházunk a zsinat után

Evangelizálás ma Európában és Magyarországon

„Azt mondanám nektek, amit II. János Pál: „Ne féljete!” de nem az ő kijelentése értelmében („Ne féljete: reméljete!”), mintha ez lehetséges lenne. [...] Azt mondom inkább – és ez az örömhír, amit elhozok nektek – [...]; ezt mondom, még ha nevetséges is, bár nem akarok tréfálkozni, és ez lesz utolsó szavam: ne féljete, nincs mit remélnünk!”

Egy fiatal, új „Nietzsche” hirdeti ezt az „örömhírt”, André Comte-Sponville (*Une éducation philosophique*, PUF 1989), aki 18 éves korában még gyakorló és harcos katolikus volt, és egyben marxistákkal kötelezte el magát. Először katolikus hite hagyta el (vagy ő katolikus hitét): „Isten előbb érdektelenné vált számomra, aztán nem hittem többé...”, 1980-ban pedig elenyészett marxista „hite” is: hamarosan elítélte a sztalinizmust, szektarizmust, bürokratizmust. A filozófia maradt neki: tanulmányozta Epikurost, Buddhát, Spinozát, kialakított magának egy sajátos materializmust, amelyet igyekszik filozófiailag is igazolni, amely leleplez minden misztifikációt: *minden reménység nélkül itt és most keresi az „üdvöt”*, a jelenben akarja megtalálni az örömet, mert más reménység nincs.

Nem kell túlságosan hangsúlyoznunk, hogy itt a jézusi örömhír ellentétéről van szó. A mai Európában, ha nem is igyekeznek filozófiai „támasztékokat” keresni világszemléletüknek, az emberek jelentős része úgy él, mintha Isten és túlvilág nem létezne – számukra nem létezik! –: nincs túlvilági üdvösség, tehát e világon túlmutató reménység sem. „Semmi más, csak a föld!” – hirdette Nietzsche; „Az ember számára az ember a legfőbb lény” – fogalmazta meg gyökeres ateizmusát Marx; Freud is igyekezett leleplezni a vallásos illúziót; a „gyanú mestereihez” (Ricoeur) csatlakoztak a szcientisták és pozitivisták, a különféle racionalisták. Igazában ezek az ideológiák is leáldozóban vannak. A posztmodern kritika szerint ezek még visszaopták az abszolútot, a mítoszt. Az ideológiákat megtestesítő totalitarizmusok bukásával alábbhagy a harcos, agresszív ateizmus vagy vallásellenesség is.

Modern és posztmodern

Éppen az *abszolútok hanyatlása* jellemzi a posztmodern kort. Az Istent helyettesítő Ész, Szabadság, Haladás, Ember, Tudomány stb. bálványai ledőlnek, a szétfolyó szkepticizmus, a gyakorlati Isten-nélküliség vagy a jelennek élő materializmus hódít; olyan szekularizmus (evilágóság) váltja fel e „hiteket”, amely nem túlságosan magabiztos, esetleg még a tudományban is helyet hagy a misztikumnak, néha az ezoterikus jelenségek, valláspótlékok iránt érdeklődik, de – nagy általánosságban – gyakorlati vallási közömbösségnél köt ki. Az evangélium, az igaz Isten hite a bálványok alkonya, de az „Isten halála” után (az istentagadó számára Isten nem létezik) az ember, aki Istenhez rendelt lény, „valláspótlékokat” keres: a kizárólagos racionalizmus könnyen irracionálisba csap át.

A modern kor elején kevés volt az igazi ateista – a „felvilágosultak” inkább deisták voltak. Ahogy az Ateisták Uniójának elnöke, Albert Beaugnon írta: „A kifejezett ateisták csak az ’isteni’ jogú abszolút királyság lehanyaglásával jelentek meg, és csak a Forradalom idején tudták félénken kifejezni véleményüket: a Forradalom, jöjjön mindig deista volt, meghagyta nekik a viszonylagos szólásszabadságot. Emlékeztetek arra, hogy az Emberi Jogok Nyilatkozatát a ’Legfőbb Lény’ égisze alatt hirdették ki, és hogy Robespierre elégetett egy, az ateizmust jelképező bábút.”

A racionalisták az észnek juttatják a legfőbb szerepet az emberi kalandban: kiküszöbölnék minden vallást, az isteneket, mítoszokat; a politikában (ők a liberálisok) az

állam és az iskola laicitását követelik; a demokráciát, egyenlőséget, békét hirdetik; az emberi jogok problémáját meg akarják szabadítani a vallásos-metafizikai hivatkozástól, ti., hogy e jogokat Isten írta bele az „emberi természetbe”... Ez a racionalizmus, liberalizmus tehát kifejezetten vallás *nélküli*; a kultúra pluralitását vallja, és azt igyekszik előmozdítani; a társadalmi életből szeretne száműzni minden szakrálist („szentet”, vallásost), tehát a teljes szekularizációra törekszik minden szempontból, és a társadalmi-politikai kapcsolatokat nagyjából egy bizonyos „társadalmi szerződés” alapján értelmezi, szervezi ... Mindezt maguknak a racionalistáknak a „hitvallásából” vettem (Racionalista Unió).

Persze, itt rögtön utalhatunk arra, hogy a „nürnbergi per” alkalmával – amikor a náciknak az emberiség ellen elkövetett bűntetteit elítélték – a jogászok igazában visszalopták a törvénykezésbe a sokat bírált „természet törvényt”. Továbbá a racionalistáknak szembe kell nézniük ma a „szent” (szakrum), az új vallásosság különböző formáinak megnyilvánulásaival, amelyek sokkal kevésbé „racionálisak”, mint a kereszténység... Összeomlott a vég nélküli „haladás” hite is, amit a „felvilágosult” racionalisták hirdettek. Az emberi történelem – ahonnan száműzték Istent, hogy helyébe „Ész” istennőt állítsák – embertelenné vált, az újpogánysággal a totalitarizmusok barbársága érkezett el. „Az ész trónfosztása” (Lukács Gy.) tragédiát okozott.

A marxista ateizmus mellett tovább élt az Ernst Bloch-féle ezoterikus marxizmus (amelyhez a fiatal Lukács György is tartozott). Ez a szekularizált eszkatológia, amely a keresztény reménységből akarta kifogni a lendítőerőt, szintén hasztalan utópiának bizonyult. (A „Remény-Elv” nem adhat lendületet az örök életre, az élő Isten után szomjazó embernek.) Ez a „modernség” még túlságosan vallásos volt (miként a marxi messianizmusban is továbbélt valami az ószövetségi messianizusból). A „*posztmodern*” *elsősorban a modernség felszámolását jelenti*; vagyis kiküszöbölni a modern eszmeáramlatokban még továbbélő mítoszokat; gyökeresen mítoszok nélkül akar gondolkodni, tehát likvidálni azt a modern „vallásos” ateizmust is, amely az „Isten halála” utáni űrt bizonyos abszolútokkal, valláspótlékokkal akarta benépesíteni, mert nem tudta elviselni az ember végességét, azt, hogy csak ez a világ, csak az elmúló élet van. (Az „Isten halála” kifejezés Nietzschétől származik; a metafora jelentése az, hogy az istentagadó *ember számára* Isten nem létezik; az élő Isten ugyan nem halhat meg, de valami az ember [szem] és Isten [Nap] közé kerül, és így – Buber hasonlatával – „napfogyatkozás” áll elő. (Erről – a modernség kialakulásáról – bővebben *Napfogyatkozás* c. tanulmánykötetemben írtam [Róma 1991].)

Michel Clévenot francia történész, *L'Église perd la raison* (Párizs 1990) c. pamfletszerű könyvében élesen bírálja a katolikus „restaurációt”, modernség-ellenességet, mintegy orkesztrálva a „Kölni Nyilatkozatot” és annak továbbgyűrűzését. Nincs most szó arról, hogy e szerzővel vitába szálljunk, csupán két idézetszöveget veszek át tőle (80–81. old.) az ún. „posztmodern” jellemzésére.

Henri Mendras írja (*La Seconde Révolution française*):

A reneszánsz által hirdetett individualizmus végre behatolt a társadalom legrejtettebb zugaiba is, egészen addig, hogy mindenkinek megadta a szabadságot, hogy nemet mondhatson, és így egy egészen kicsiny hatalommal rendelkezék. Hasonlóképpen a boldogság keresése, amelyet a XVIII. századi politikai filozófia a társadalom és az egyén legfőbb célkitűzésének jelölt meg, beszüremkedett a mindennapi erkölcsbe olyannyira, hogy a keresztény többé nem éneklé (a *Salve Regina*-ban), hogy siralomvölgyben él...

Gines Lipovetsky pedig ezt írja (*L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain*):

A posztmodern társadalomban a tömegek közömbössége uralkodik, továbbá a túltelítettség és az egy helyben topogás érzése dominál, ahol a magánautonómia magától értetődő, ahol az újat úgy fogadják mint régít, ahol az újítás banális, ahol a jövőt nem azonosítják a kikerülhetetlen haladással. A modern társadalom hódító volt, hitt a jövőben, a tudományban és a technikában, a vér szerinti hierarchiával és a szent szuverenitással való szakítás után alakult ki, tehát az egyetemes, az ész, a forradalom nevében elvetette a hagyományokat és a részlegességeket. Ez a kor szemünk előtt tűnik el, társadalmaink részben e futurista elvekkkel szemben alakulnak ki: e posztmodern társadalmak az önazonosságot, a különbözőséget, a megmaradást, a felüdülést, a közvetlen személyes kiteljesedést keresik sóvárogva. A jövőbe vetett bizalom és hit szétfoszlik, a forradalom ragyogó hónapjaiban, a haladásban nem hisznek többé, most már az emberek azonnal, itt és most akarnak élni, fiatalok akarnak maradni, és nem akarják kialakítani az új embert. [...] Most már egyetlen politikai ideológia sem képes tűzbe hozni a tömegeket: a posztmodern társadalomnak nincs többé bálványja és tabuja, nincs ragyogó képe önmagáról, most már az üresség vesz körül bennünket, de ez mégsem tragikus vagy apokaliptikus örvény.

Ez a két idézet is érzékelteti azt a posztmodern léghőrt, amelyben el kell helyeznünk a letűnő vagy újra megjelenő, egymással összefonódó mai eszmeáramlatokat, azt a kavargó „világot”, amelyet evangelizálnunk kell.

E rövid panoráma végén azt mondhatjuk, hogy napjainkban *sokfajta* ateizmus, racionalizmus, pozitívizmus és materializmus létezik: a határvonalak elmosódnak, az emberek (nem számítva a „türelmetlen” fundamentalistákat, integristákat vagy szektásokat) általában toleránsabbak mások véleményével, hitével szemben, ami viszont azt jelenti, hogy egy bizonyos vallási relativizmus és közömbösség van terjedőben. Ez a katolikus világon belül is érezteti hatását; a hit tartalmi igazsága, az erkölcsi normák kötelező volta egyéni választás vagy „ízlés” kérdése lesz; az ökumenizmus sürgetése esetleg a katolikus vagy protestáns önazonosság elvesztését eredményezi. Ez a figyelmeztető megjegyzés persze nem akarja azt mondani, hogy az új evangelizálásban nem elsőrendű fontosságú a keresztények egysége, közös tanúságtétele! Hiszen, ahogy a pápa hangsúlyozta a szinódus idején (1991. dec. 7-én) a Szent Péter-bazilikában tartott ökumenikus liturgia során, az lenne a legnagyobb botrány, hogy a politikailag-gazdaságilag egységesülő Európában éppen a megosztott keresztények lennének a keresett egység akadályai.

Mindenesetre, amint Jean Guitton katolikus filozófus írta valahol: korunk két életbevágó problémája – egyben a letűnő modern kor jellemzője – éppen az ateizmus és az ökumenizmus.

„Legyenek egyek, hogy a világ higgyen!”

Európai távlatok az evangelizáláshoz

Az olasz jezsuiták kéthetenként megjelenő folyóirata, a *La Civiltà Cattolica* 1992. jan. 18-i számának szerkesztőségi cikke a szinódus zárónyilatkozatára reflektálva vázolja az európai új evangelizálás tartalmi szempontjait. Egy korábbi vezércikk (1991. XI. 16.; lásd cikkemet az *Új Ember* 1991. dec. 8-i számában) Európa vallási helyzetét írta le éppen az új evangelizálás szempontjából. A mostani elmélyült tanulmány, amelynek gondolatait – *mutatis mutandis* – a magyar valóságra is alkalmazhatjuk, folytatja az eszmélődést. Ha Európa panorámájára vallási szempontból egy pillantást vetünk, főleg három problémával kell szembenéznie az új evangelizálásnak: 1) a materializmus felveti az ember problémáját; 2) az ateizmus Isten problémáját; 3) az új vallási élmények, ezoterikus vallásosság keresése a keresztény hit igazi mivoltának problémáját.

1) Mindenfajta humanizmus megegyezik abban, hogy az *embert és annak sorsát* helyezi érdeklődése középpontjába. Természetesen más az ateista és más a keresztény humanizmus felfogása az emberről, aki test-lélek egysége, értelemmel és szabadsággal megáldott lény, tehát személy, akinek örök rendeltetése van. Az elméleti, főleg marxista ateizmus (ideológia) ma kevésbé hódít, miután a marxista-kommunista rendszer összeomlott. De Keleten is, miként a nyugati jóléti társadalmakban a gyakorlati materializmus, szekularizmus egyre jobban terjed, mint jeleztem. Az emberek úgy élnek, „mintha Isten nem létezne”. Ez az ateizmus természetesen visszahat az ember értelmezésére is.

A Nyugat-Európában végzett felmérések (ezekre hivatkozik a *La Civiltà Cattolica* vezércikke) azt mutatják, hogy – paradox, érthetetlen módon – sokkal nagyobb azoknak a száma, akik nem hisznek a halál utáni életben, mint azoké, akik nem hisznek Istenben (csak 43% hisz a halál utáni életben, viszont 75% hisz Istenben). Ha jobban megvizsgáljuk a magukat istenhívőknek vallókat, láthatjuk, hogy „istenük” valami szétfolyó isteni valóság, sokan nem a személyes Istenben, még kevésbé Jézus Krisztus Istenében hisznek. Mindenesetre, ahogy a szinódus zárónyilatkozata is hangsúlyozta: az új evangelizálás sürgető feladata, hogy hirdesse a Jézus Krisztus által megígért örök életet és feltámadást; mert e reménység nélkül az ember nem tudja felülmúlni a szenvedéseket, nem tud értelmet adni életének. Persze az Istennel való boldog örök élet reménye nem csökkenti evilági elkötelezettségünket, hiszen annak feltétele éppen a szolgáló szeretet.

2) Már ismét érintettük az *Isten problémát*: tulajdonképpen e nélkül nem lehet az ember misztériumáról, eredetéről és végső rendeltetéséről sem beszélni, hiszen az ember Istenhez rendelt lény, csak Istenben teljesebbé válhat. A gyökeres Isten nélküli humanizmus – emberellenes humanizmus. Ha napjainkban az elméleti (egzisztencialista, marxista, szocialista) ateizmus „divatja” csökkent is, a *vallási közömbösség és a vallásnélküliség (szekularizmus) egyre inkább terjed*. Amint említettük, a magukat Isten-hívőknek vallók hite is sokszor szétfolyó, panteista vagy deista vallásosság; ezek a „hívők” nagyon messze vannak a személyes Isten, főleg Jézus Krisztus Istene (az Atya, a Fiú, a Szentlélek) megvallásától. A szinódusi zárónyilatkozat hangsúlyozta, hogy Európa új evangelizálásában központi feladat: hirdetni a kinyilatkoztatás Istenét, tehát azt, hogy az Atya örök szeretettel szeret bennünket, ezért elküldte Fiát, Jézus Krisztust, hogy mindaz, aki benne hisz, örökké éljen. Isten szeret engem: Fiát adta értem. Krisztus szeret engem, önmagát adta értem.

Emellett továbbra is fontos szerepe van egy bizonyos megújított „apologetikának”, hitvédelemnek, a szó kedvező értelmében. Vagyis éppen a modern racionalizmusnak, az ember- és természettudományokra hivatkozó újpozitivizmusnak meg kell mutatnunk, hogy *hitünk értelmes* hódolat, *rationabile obsequium*, tehát nem az irracionáléba ugrik be a hívő, hanem – miután megvizsgálta a hitre invitáló jeleket – értelmes döntés alapján kötelezi el magát. Racionális, de nem racionalista tett, hiszen az emberi szabadság végső soron a kegyelem erejében, Isten megvilágosító és megerősítő segítségével kötelezi el magát. Magyarországon a negyvenéves ateista-marxista ideológia, áltudományosság után különösen szükség van arra, hogy feltárjuk az istenhit metafizikai és történelmi alapjait.

3) Minderre fokozottabban szükség van ma Európában, amikor egy bizonyos irracionális *vallási megújulás* is tapasztalható, amely szinte lecsap az ezoterikusra, a keleti vallási élményekkel rokonszenvez, bizonyos „ersatz”-okat (pótlékokat) keres az igazi vallásosság helyett, enged a szekták kísértésének. Az igaz keresztény vallást kell hirdetni. Kétségtelen, hogy a zsinat szellemében nemcsak az ökumenikus (tehát a keresztények közti), hanem a vallásközi párbeszéd is fontos feladat, sőt a nem hívő világgal, tudománnyal és kultúrával is folytatni kell a párbeszédet, de ez nem jelentheti keresztény hitünk felhígítását, nem hozhat vallási relativizmust és szinkretizmust. Az új evangelizálásnak egyik lényeges feladata, hogy Jézus Krisztus misztériumát és a katolikus tanítást a maga tisztaságában hirdesse.

Világos, hogy mindennek a zsinat által is körülírt vallásszabadság és tolerancia szellemében, a másik véleményét tisztelő, a másik igazsága felé nyitott magatartással kell történnie. Száműzendő minden kényszer, türelmetlenség, prozelitizmus.

A magyar egyház feladatai a pápalátogatás és a szinódus után

Az itt vázolt távlatokkal, az Európa új evangelizálásával foglalkozó püspöki szinódus, és még korábban a szentatyá magyarországi beszédei körvonalazták a magyar egyház evangelizáló feladatait is. Világos, hogy szükség van a szinódus „magyar olvasatára” (Lukács László kifejezésével), hiszen az egyes európai országokban különbözőképpen lehet és kell alkalmazni a nagy irányvonalakat, aprópénzre váltani a felszólalásokat, ill. a nyilatkozatot.

Idézzük Lukács Lászlót (az *Új Ember* 1992. jan. 5-i és 12-i számában számolt be szinódusi tapasztalatairól):

Nemzedékek nőttek fel a hit ismerete nélkül. Keleten a diktatúra, Nyugaton a szekularizmus folyamata fosztotta meg e lehetőségtől a fiatalokat (ti. hogy Krisztus üzenete alapján új, tisztább, emberibb jövőt építsenek). Szinte előlről kell tehát kezdeni az evangélium hirdetését. Nem a múlt korszakok hatalmi egyházának restaurációjára törekszünk, hanem arra, hogy korunk emberének szolgálatára legyünk: közelebb segítük őket a hithez, és ezáltal teljesebbé tegyük emberségüket. Nem is jelent ez ’új evangéliumot’, hiszen Jézus Krisztus evangéliuma egyetlen és örök.

Az evangéliumnak bele kell testesülnie a mai életbe és kultúrába, „inkulturálódnia” kell, hangoztatja P. Lukács László. „Hogyan tudjuk mindezt magyarra fordítani?” – teszi fel a kérdést a cikkíró. Majd főleg a *világi keresztény szakemberek* szerepét hangsúlyozza: a tudomány és a kultúra embereivel párbeszédet kell folytatnunk, ha itt és most „inkulturálni” akarjuk az evangéliumot. Közösen kellene felmérni a magyar helyzetet, közösen kidolgozni a terveket, közösen – összehangolva a tevékenységet – kibontakoztatni az új evangelizálást. Ez a „közösen” jelenti a párbeszédet a katolikus egyházon belül, a keresztények között, továbbá a párbeszédet a „világgal”, vagyis a közömbösek, nem hívők vagy keresők nagy tömegével, hiszen nekik kell hirdetnünk Krisztus örömhírét.

Egyet mindenképpen szeretnék hangsúlyozni a szentatyára is hivatkozva: a *helyi katolikus egyház egységének szerető gondját* minden hívőnek legfőbb szívügyeként kellene viselnie. És ez a belső egység még a keresztény testvérekkel való ökumenikus együttműködésnél is sürgetőbb!

Most, amikor a magyarországi egyházaknak annyira szükségük van az ökumenikus egységre, sőt az egyes egyházakon, a katolikuson belül is le kell győzni a bizalmatlanságot és a múlt hibái miatti kölcsönös vádaskodást, nagyon meg kellene gondolniuk a hívőknek, papoknak és világiaknak egyaránt, hogy valóban a keresztény testvériség, az evangéliumi szellem vezérli-e őket, amikor az *egyházellenes sajtóban* egymást vádolják az *igazságtetés és az „átvilágítás” követelményét* hangoztatva.

Jézushoz kell felzárkóznunk – ez igaz; tőle kaptuk a küldetést, hogy hirdessük az üdvösség jóhírét, akár alkalmas, akár nem. De az Úr nem arra küld bennünket, hogy testvéreink vádlói és bírái legyünk. Majd Ő az utolsó ítéleten eldönti, hogy ki, milyen fokban, milyen kényszer alatt lépett a kompromisszum útjára, vagy lett áruló, miként Ő adja meg a jutalmat a hozzá a börtön vállalásáig is hűséges hívének. Az egyházi vezetőknek igenis kijár az engedelmesség, még ha a pápaság történetének sok árnyoldala is van, még ha a főpásztorok nem is szentek, akkor is ha – talán nem is mindig jóhiszeműen – a kompromisszumok útjára léptek. (Az epikia – a törvényhozó szándékának kivételezést megengedő, engedékeny értelmezése – csak rendkívüli esetekben alkalmazható!) Jézus csak

egy könnyörülő pillantást vetett az áruló Péterre, nem ítélte el őt, miként a házasságtörő nőt sem. Jézus követői között mindig voltak gyengék, bűnösök – egyedül Ő volt bűn nélkül! Az egyház reformátorainak is magukon kell kezdeniök a reformot: hátha én nem vagyok igaz, hátha vakmerően ítélek-elítélek, hátha az evangéliumi szeretet azt kívánja tőlem, hogy megbocsássak, és hálát adjak azért, hogy én nem lettem kollaboráns, áruló! Isten kegyelmének köszönhetem! Mindenesetre Jézus parabolája szerint a búza és a konkoly együtt nő Isten szántóföldjén az aratásig és a végső begyűjtésig, mert az irgalmas Isten türelmes! Persze mindez nem jelenti azt, hogy bűn és erény egyre megy, hogy az áruló és a vértanú magatartása között nincs különbség. Ezt le kell szögezni, különben megrendül az erkölcsi rend. De az ítélet Istenre tartozik.

Mindezt azért kell hangsúlyoznom, mert a magyar egyházban az 1989-es fordulattal előállt légkör annyira bénító, annyira megszakadt a belső egység és a kölcsönös bizalom, hogy a „megnyesett” egyház maradék ereje sem tud érvényesülni addig, míg ez a légkör – valami isteni csoda folytán – szét nem foszlik.

II. János Pál mondotta Budapesten a püspököknek:

Az isteni Mester által ajándékozott *egység* az Egyház egyik lényegi tulajdonsága. Pontosan ezért imádkozott Jézus szenvedésének előestéjén. [...] A magyar egyház hálát ad Urának az egység ajándékáért, és állhatatos imádsággal könyörög azért, hogy ebben az egységben megerősödjék úgy, hogy a püspökök együttműködnek egymással, továbbá a papok a püspökökkel, és a világi hívek a papok által az egyházmegye főpásztorával. [...] Ez mindegyikötöktől azt kívánja, hogy *nagy megértéssel és szeretettel legyetek egymás iránt: ebben senkit se hátráltassanak olyan személyes megfontolások, amelyeket a többi testvér jellemvonásai vagy múltbeli események táplálnak* (A kiemelés tőlem. Sz. F.) [...] Szükséges továbbá, hogy mindegyiktek átfogó képet alkosson az egész magyar egyház problémáiról. Ennek érdekében nagy haszonnal jár majd, ha konferenciátok ülésein időt szántok azoknak az alapvető kérdéseknek vizsgálatára, amelyek a magyar társadalmat az átalakulásnak ebben a nehéz szakaszában foglalkoztatják. Ez teszi lehetővé egy *közös lelkipásztori terv* kidolgozását, amely kijelöli majd a tervszerű irányelveket a közérdekű kérdésekkel kapcsolatos együttes cselekvésre.

Éppen a pápa beszédére hivatkozva sürgette ez év elején (*Új Ember*, 1992. jan. 5.) Szennay András, volt pannonhalmi főapát „Meddig várunk még?” c. cikkében a magyarországi *helyzetfelmérést* (amely részben már elindult; lásd: Tomka Miklós: *Magyar katolicizmus* 1991, valamint az OLI keretében végzett egyéb felmérések), továbbá *a közös tervezést és az egyházmegyei zsinatok* (szinódusok) megszervezését. Szennay András ilyen feltételeket jelöl meg:

– Ügyelni arra, hogy mit mond a Lélek az egyháznak, (így is mondhatnánk: ügyelni az „idők jelei”-re, hiszen a Lélek ezeken keresztül szól.) – Több bátorságra, alkotó fantáziára van szükségünk, hogy lássuk, a még jól funkcionáló (apostoli) gépezet mögött megvan-e az aranyfedezet. „Azaz: mennyire vezet szavában, tetteiben a hit, a remény és a szeretet a papságot és a híveket?”

– A közöny és a tunyaság helyett (hozzáteszem: erre korábban ürügyet adhatott az elnyomó, az apostoli tevékenységet korlátozó rendszer) kitartó, alkotó munkára van szükség. Ha kevés a pap, illetve papjaink agyonterheltek, miért nem vonjuk be a közös munkába a világiakat? (Hozzáteszem: a zsinat és a pápa sürgetése ellenére még mindig igen sok a mulasztás e téren Magyarországon, bár egyesek tiltakoznak, amikor „klerikális” magyar egyházzal beszélünk.)

– Újra kell élesztenünk a testvériség szellemét. „A szolgálatok és feladatok egymásba kapcsolódnak; a Szentlélek az elsőszülött testvér, Krisztus köré családot gyűjt össze, amelyben *Isten gyermekei testvéri szeretetben és közös munkával* alakítják jövőjüket. 'Zsinatolni' csak testvéri szeretetben összeforrva lehet.”

(*Távlatok*, 1992/1)

Keresztények a világban (A II. vatikáni zsinat tanítása szerint)

„Az öröm és remény, az a szomorúság és gond, amelyet korunkban az emberek, különösen a szegények és a szenvedők éreznek, öröme és reménye, szomorúsága és gondja Krisztus tanítványainak is. Nincs olyan igazán emberi érzés, amely szívükben visszhangra ne találna. Hiszen emberekből épül fel közösségük, Krisztus körül egybegyűlt emberekből, akiket a Szentlélek irányít vándorútjukon az Atya országa felé, és az a feladatuk, hogy megvigyék az üdvösség üzenetét mindenkinek.”

Igy kezdődik a *Gaudium et spes* (=Öröm és reménység), az egyház és a világ kapcsolatával foglalkozó zsinati lelképásztori konstitúció, amely lényegében körülírja a mai keresztények evilági feladatait. Miután a bevezetőben leírta az ember helyzetét a mai világban, az I. részben az egyház és az ember hivatásáról tárgyal: alkalmazza a *Lumen gentium* egyháztanát, és válaszolja azt a keresztény antropológiát, amelynek középpontjában Krisztus, a megtestesült Ige, az Istenember áll; a II. részben pedig néhány különösen égető kérdéskörrel foglalkozik: eligazítást nyújt a házasság és a család értékelése, a kultúra helyes fejlesztése, a közgazdasági, társadalmi, politikai élet keresztény szemlélete területén. A zsinati okmány, miután a 43. pontban arra világított rá, hogy milyen segítséget kíván *adni* a keresztények révén az emberi tevékenységnek, elismeri (44. pont), hogy többfajta segítséget *kap* a mai világtól. Idézzünk néhány bekezdést e pontokból:

A zsinat buzdítja a keresztényeket – mind a két országnak polgárait –, hogy igyekezzenek hűségesen teljesíteni földi feladataikat, mert ezt kívánja tőlük az evangélium. Távol járnak az igazságtól azok, akik arra gondolva, hogy nincs itt maradandó hazánk, hanem az eljövendőt keressük (Zsid 13,14), úgy vélik, hogy elhanyagolhatják az evilág szolgálatát. [...] Korunk súlyos tévedései közé kell számítani a sokaknál tapasztalható hasadást vallott hitük és mindennapi életük között. [...] Az evilági feladatok és tevékenységek – nem kizárólag, de elsősorban – a világi hívőkre tartoznak. Amikor tehát – akár egyenként, akár együttesen – mint a világ polgárai munkálkodnak, tartsák tiszteletben az egyes szakterületek sajátos törvényeit, sőt igyekezzenek tökéletes jártasságra szert tenni a maguk munkakörében. Szívesen dolgozzanak együtt az azonos célokért fáradozókkal. [...] A világi hívők eleve jól kiművelt lelkiismeretére hárul az a feladat, hogy az isteni törvényt a földi társadalom életének irányítójává tegyék. Papjaiktól viszont a lelki világosságot és erőt kell várniok. [...] Mindig őszinte párbeszéd útján iparkodjanak magukat a másikkal megértetni, a kölcsönös szeretetet gyakorolva és a közjával törődve mindenekfelett. – A világi hívőknek az egyház egész életében tevékeny szerep jut; ezért nemcsak az a feladatuk, hogy keresztény szellemmel hassák át a világot: arra is hivatva vannak, hogy benn a társadalomban és minden helyzetben Krisztus tanúi legyenek. (GS 43)

Az egyháznak is javára válik az elmúlt századok sok tapasztalata, a természettudományok haladása és a kultúra különféle formáiban rejlő gazdagság; ezek által jobban feltárul maga az emberi természet, és új utak nyílnak az igazság felé. [...] A kinyilatkoztatott igének az egyes korok kívánalmaihoz, a különböző kultúrákhoz és az egyes emberek műveltségi szintjéhez való alkalmazása továbbra is szent törvénye az evangélium szolgáinak. Mert így válik képessé minden nemzet arra, hogy a maga módján fejezze ki Krisztus üzenetét; egyszersmind így indulhat meg az élénk eszmecsere az egyház és a népek kultúrái között (vö. LG 13). [...] Az egyház hálás lélekkel tapasztalja azt a sokféle segítséget, amelyet akár a maga közösségében, akár egyes fiainak személyében kap bármilyen rendű és rangú embertől. Akik előbbre

viszik az emberi közösség ügyét a családi, a kulturális, a közgazdasági, valamint a nemzeti vagy nemzetközi politikai élet terén, azok Isten terve szerint nem csekély szolgálatot tesznek az egyházi közösségnek is, amely nem független a kívülről jövő hatásoktól. (GS 44; vö. LG 9)

1. A zsinattal bekövetkezett „kopernikuszi fordulat”

Ez a néhány idézet is érzékelteti, hogy a II. vatikáni zsinat döntő fordulatot hozott az egyház és a világ kapcsolatában. XXIII. János pápa, aki a zsinatot meghirdette, *Pacem in terris* kezdetű körlevelében (1963) alkalmazta az „idők jelei” evangéliumi kifejezést (vö. Mt 16,1–4), amely azóta közkeletű lett. Ez is akarja kifejezni, hogy a hívők figyelnek az átalakuló világra, hogy a hit fényében megkülönböztessék azt, ami Isten országa építését segíti, az Ország eljövételét készíti elő, illetve kihívás a missziós küldetés teljesítésére.

„Az egyház kötelessége [...], hogy szüntelenül vizsgálja és az evangélium fényénél értelmezze az *idők jeleit*; enélkül ugyanis nem adhatja meg minden egyes nemzedéknek a korszerű választ az örök emberi kérdésekre az evilági és a túlvilági élet értelméről és a kettőnek egymással való összefüggéséről. Ismernie és értenie kell tehát azt a világot, amelyben élünk: várákosait, törekvéseit és sokféle formában megmutatkozó drámaiságát.” (GS 4)

Isten népe a hit fényében, a Szentlélektől irányítva, megkülönbözteti az eseményekben, korunk követelményeiben Isten jelenlétének és üdvözítő szándékának igazi jeleit. Pontosan ebben a „megkülönböztetésben” segíti a hívőt az egyház *szociális tanítása*, amint a 100 évvel ezelőtt megjelent *Rerum novarum* 80. évfordulóján írta VI. Pál pápa (*Octogesima adveniens*, 1971, 4. pont):

Az annyira változatos helyzetekkel szemben nehéz egyetlen szót kiejtenünk, nehéz egyetlen, egyetemes érvényű megoldást javasolnunk. Ez nem is szándékunk, nem is tartozik küldetésünkhöz. A keresztény közösségek feladata az, hogy ők maguk elemezzék tárgyilagosan saját országuk helyzetét, hogy azt megvilágítsák az evangélium el nem avuló szavainak fényével, hogy *a reflexióhoz elveket, az ítéletalkotáshoz normákat, a cselekvéshez irányelveket* merítsenek az egyház *szociális tanításából*, úgy, ahogy azt kidolgozták a történelem folyamán, nevezetesen ebben az ipari korszakban, XIII. Leó pápa történelmi üzenetétől, a munkások helyzetéről szóló 1891-es *Rerum novarum* kezdetű körlevelétől kezdve.

II. János Pál pápa *a Populorum progressio* kezdetű enciklika (VI. Pál 1967-ben adta ki) 20. évfordulójára írt *Sollicitudo rei socialis* kezdetű körlevelében aktualizálta az egyház szociális tanítását, hangsúlyozva a folytonosságot és a megújulást ebben a tanításban (hivatkozik az *Octogesima adveniens* előbb idézett 4. pontjára): „Az Egyház szociális tanításában ez a kettős jelleg tipikus. Egyrészt *állandó*, mert azonos marad alapeszméjében, ’vezérelveiben’, ’értékítéleteiben’ és ’cselekvési normáiban’, de főként az Úr evangéliumával való eleven kapcsolatban; másrészt ez mindig új is, mert állandóan alkalmazkodni kell – megfelelő módon és szükségszerűen – az idők változó körülményeihez és az állandóan változó eredményekhez, amelyek között az emberek és a társadalom mindennapi élete zajlik.” (SRS 3)

Az *aggiornamento* (korszerűsödés) kötelezettsége abból a tényből folyik, hogy az Egyház a megtestesült Ige hathatós jelenlétének szentsége a világban. Krisztus Teste „kiterjedése és folytatása” –; misztérium és látható társaság egyszerre, a történelemben sodródik, tökéletlen tagokból áll. Ezért egyszerre szent is – hiszen a Szentlélek élte –, de ugyanakkor *tagjaiban állandóan megtisztulásra, reformra is szorul*, a bűnbánat zarándokútját járja, míg csak el nem

érkezik a vég, a beteljesedés. „Az egyház ’vándorolva járja útját, a világ üldözi, az Isten vigasztalja’ (XIII. Leó), az Úr keresztjét és halálát hirdeti, amíg ő el nem jön (vö. 1Kor 11,26). Megerősíti a feltámadott Úr ereje, hogy külső-belső bajait és nehézségeit türelemmel és szeretettel legyőzze, és a valóságnak homályos képével ugyan, de mégis hűségesen kinyilvánítsa a világban Ura misztériumát, amíg végül is az meg nem mutatkozik teljes világosságában.” (LG 8)

A II. vatikáni zsinattal az Egyház egészen új tapasztalatra tett szert: önmagára reflektálva próbálta kifejezni a megélt titkot, saját titkát, és tisztázni saját küldetését, a belső megújulás és a korszerű evangelizálás feladatait. A reflexió feltételez egy bizonyos „távolságot” a megélt valóság és a tudat között; eredménye pedig egy bizonyos kritika és krízis, válság. Az új látásmód új kérdéseket vet fel, az új nehézségek kihívás elé állítanak bennünket, a változások választást követelnek, ez pedig válságot okoz. Nem okvetlenül negatív jelenség a válság: az ember növekedése, a „nagykorúságba” való átmenet természetes kísérőjelensége. Így van ez az egyházi közösségekben is, Krisztus Teste szervezetében is, ahol minden tagnak megvan a sajátos feladata, küldetése, a kapott talentumok és kegyelmi adományok, a különböző karizmák és hivatások szerint. (1Kor 12)

A zsinat után az egyházi tanítóhivatal folyton-folyvást hangsúlyozza a világiak részvételét az egyház küldetésében (legutóbb II. János Pál pápa *Christifideles laici* kezdetű apostoli buzdításában). A keresztséggel lettünk a Test titokzatos tagjai: az Egyház „bekebelezett” minket, és ezzel máris „szerepkört”, küldetést kaptunk. A nagykorúság következményeként (amelynek szentsége a Szentlélek ajándékát közlő bérmálás) öntudatos választással akarunk részt vállalni az Egyház küldetéséből, a családban, a társadalomban, munkahelyen, közéletben betöltött szerepünknek megfelelően. Papok, szerzetesek és világiak az életszentségre hívtak, de különböző módokon valósítják meg (a sajátos karizmák, lelki adományok szerint) e hivatást, Krisztus követését, az Egyház építését, a megváltás művének beteljesítését.

A *mai* egyház küldetésében kell részt vennünk. Illúzió lenne visszamenekülni a múltba! Nem X. Pius, hanem II. János Pál pápa irányelveit kell követnünk. Lefebvre érsek szkizmatikus magatartása éppúgy elvetendő, mint azoké a (Küng-féle) „progresszistáké”, akik minden hagyományt elvetve (beleértve a nagy egyetemes zsinatok dogmáit, határozatait is), önmaguk szabják meg saját igazságukat és normáikat. Az igaz, hogy komolyan kell vennünk a történetiséget, ami minden teremtett dolog lényegéhez tartozik, minden emberi valóságot elér, így az Egyház látható szerkezetét és működését is. Az Egyház, amely a változó világban Krisztust képviseli, a kinyilatkoztatást értelmezi a hit és erkölcs kérdéseiben, alá van vetve az időbeliség törvényének. A változó emberi valóság, az új történelmi helyzetek, új veszélyek vagy eretnokségek a tanítás újrafogalmazását követelik; ezt – láttuk – világosan leszögezte a zsinat a *Gaudium et spes* konstitúcióban. Ha beszélünk (helyes értelemben) dogmafejlődésről, még inkább van fejlődés az egyház szociális tanításában. Az egyház nem ad hozzá semmi „újat” a kinyilatkoztatáshoz, de „korszerűsíti”, újrafogalmazza, elmélyíti a hit igazságait, új szempontokat világít meg az embertudományok és más ismereteink fejlődésével.

A hitlételeményt lehet (persze helytelenül) statikusan is értelmezni. Nem arról van szó, hogy az Egyház „elrejtve”, érintetlenül őriz valami dolgot, „kincset”, hanem Isten Szavát, amely már eleve emberi szóba testesült, és amelyet az élő egyház ölen született írások rögzítettek, a *mában* hirdeti, ma ad eligazítást fényükben annak az embernek, aki itt és most elkötelezi magát az evangélium megvalósítására. A *hűség nem jelent konzerválást*, merev megőrzést. (Sajnos, a kommunista államokban elnyomott keresztények egy része – érthető, de nem igazolható okokból – így próbálta megvalósítani a hűséget. Egy bizonyos „konzervativizmus” éppen a hűtlenség kifejezése lehet. Mert senki sem utasíthatja vissza a haladást, senki sem hanyagolhatja el rendszeresen az *aggiornamentót* anélkül, hogy meg ne

hamisítaná éppen azt, amit meg akar őrizni! (H. de Lubac) Hogy itt és most azt mondja az egyház, amit Krisztus szándéka szerint hirdetni kell a mai embereknek, ahhoz új nyelven kell szólania, ahhoz az evangélium „inkulturációjára” van szükség. Mindig régít és újat kell előhozni a kimeríthetetlen krisztusi tanításból. *Nova et vetera*.

A bukott kommunista-ateista rendszerben bírálták, befeketítették az egyházat és az egyháziakat. Sokszor ártatlanul. Az egyháztörténelemből csak a „sötét” korszakokat és tényeket emlegették. Egyébként a cenzúra miatt nem volt alkalmunk a védekezésre, a katolikus könyvkiadást és sajtót korlátozták, külön is tilos volt egyháztörténelemmel foglalkozó hittankönyvek vagy hasonló munkák kiadása. Az egyház története nem szeplőtelen, sok botrányos tény megtörtént, amit nem kell szépítenünk: a vallásháborúk, az inkvizíció és eretnekégetés, a lelki és az evilági hatalom összefonódása, visszaélés a lelki hatalommal, igazságtalanságok eltűrése stb. – tények, tárgyilagosan fel kell tárunk azokat, miként mindazt a szépet és jót, amit az egyház a századok során tett szentjei és buzgó apostolai, szerzetesrendjei és elkötelezett világi hívei révén.

Jacques Maritain jegyezte meg egyszer: még vannak olyan keresztények, akik „illetlenek” találják, ha felfedjük az egyházban lévő hiányosságokat, hibákat. „Az ember azt gondolná, félnek, hogy gondot okoznak ezzel az apologetikának.” Nos, lejárt annak az apologetikának a kora, amely elkendőzte a hibákat, amely mindent megszépített az egyháztörténelemben. Sohasem voltak ideális helyzet a magyar egyháztörténelemben sem: a múlt században sem, a Horthy- korszakban sem, a 45 utáni nehéz években sem. A megszépítő messzeség idealizálása vagy a múlt árnyainak egyoldalú emlegetése egyaránt megtévesztő, elvon a jelen feladatoktól.

Az egyháziak és a világi keresztények nem örökölték az Istenember kiváltságát, aki bátran kijelenthette: „Ki vádolhat engem közületek bűnről?” (Jn 8,4b) Ha már a megtestesülés és a kereszt botrány volt a zsidóknak, a pogányoknak pedig esztelenség, mennyivel inkább botrányos a nemhívók szemében az egyház emberi arca, az egyháziak hibái, a keresztények ellen-tanúságtétele pl. éppen a szakadás, a megosztottság miatt. Nem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy az ökumenizmus ateista korunkban a kereszténység létkérdése.

Szerencsére, ha abszolút számban meg is fogyatkoztunk, egyre több lesz az öntudatos hívő, aki teljesen elkötelezi magát a zsinat szellemében. Egyre kevesebb azok száma, akik a hithez való hűséget összetévesztik a szenvedélyes merevséggel, az intranzigenciát az intoleranciával. (Pl. Lefebvre tradicionalistái számára a lelkiismereti és vallásszabadság – elismerése egyenlő a vallási relativizmussal!) Igaz, hogy Magyarországon, miként a volt kommunista országokban általában, még erős a klerikalizmus, aminek következménye többek között a világiak visszaszorítása az egyházi életben. De egyre kevesebben lesznek azok a „klerikálisok”, akik a kegyelem munkáját, Krisztus ügyének előrehaladását a papság társadalmi-politikai befolyásával mérik le, Isten dicsőségét a szolgálóknak juttatott kiváltságok és előnyök alapján. Egyre kevesebben lesznek azok a politikusok, akik számára mindaz merénylet az isteni rend ellen, ami a papság anyagi érdekeit vagy az egyház intézményeit támadja.

Az „evilágiságot” – vagyis az *evilági valóságok jogos autonómiáját* – elismerjük a zsinattal (vö. GS 36 és 76), de elvetjük a szekularizmussá vált szekularizációt, amely kizárja a transzcendenciát, a Teremtőt és az ember természetfeletti hivatását, tehát az embert „egydimenzióssá” fokozza le.

Éppen a teremtés tényéből következik, hogy minden dolognak megvan a maga állaga, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei, és megvan a saját rendje: ezeket az embernek tisztelnie kell azzal, hogy elismeri a tudományok és művészetek saját módszereit. Ha valóban tudományosan és az erkölcsi elvek szemmel tartásával

folyik a módszeres kutatás, akkor ez egyetlen ismeretágban sem kerül soha ellentétbe a hittel, hiszen a földi valóságok és a hit valóságai ugyanattól az Istentől erednek.” Majd miután kifejezte sajnálkozását a hit és a tudomány múltbeli konfliktusaiért (a jegyzetben utalva a Galilei-esetre is), a zsinat így folytatja: „Ha azonban az evilági dolgok autonómiája kifejezésen azt értik, hogy a teremtett dolgok nem függenek Istentől, és hogy az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhet velük, akkor minden istenhívő megérti, mennyire hamis ez a nézet. A teremtmény ugyanis a Teremtő nélkül a semmibe zuhan. Egyébként bármely vallás hívei mindig meghallották Isten szavát és megnyilatkozását a teremtmények nyelvén. Tegyük még hozzá, hogy ha Isten feledésbe merül, maga a teremtmény érthetlenné válik. (GS 36)

Az Isten országa, az üdvösség műve haladását nem lehet lefokozni gazdasági haladásra, politikai felszabadításra. (Itt van bizonyos marxista befolyás alatt álló felszabadítás-teológiák és -gyakorlatok egyoldalúsága, elhajlása, amire a Hittani Kongregáció figyelmeztetett.) Az ember lelke mélyén nemcsak *jólétre*, hanem *több létre is* vágyik; a hominizációt (emberre válást) követő humanizáció (emberivé válás) a divinizációra (istenivé válásra) nyílik, mivel az ember Isten képmása, *capax Dei*, nyitott a Végtelenre, Isten életében való részesedésre hivatott Krisztus Lelkében. Aki ezt a keresztény antropológiát felejtí vagy tagadja a politikai elkötelezettségben, könnyen a marxista vagy más evilági utópiák útvesztőibe téved.

2. Keresztények a szekularizált világban

Manapság lépten-nyomon szekularizációról, elvilágiasodásról, illetve Európa elkereszténytelenedéséről hallunk. A szekularizáció tény: a középkori teokratikus szemlélet, a lelki és evilági hatalom összefonódása megszűnt, az államot és az egyházat szétválasztották, a vallásgyakorlattal felhagynak a „hívők”, a vallás kiszorul a közéletből és a törvényhozásból, egy bizonyos laicizmus és liberalizmus pedig a „privát” szférájába akarja visszazorítani. Ami természetesen elfogadhatatlan a hívők számára, hiszen a kovász, a fény és a só szerepét kell betölteniök a világban, vagy az első századok felfogása szerint: szerepük az a társadalomban, mint a léleké a testben.

Óvatosaknak kell azonban lennünk, amikor Európa elkereszténytelenedéséről beszélünk. Erre figyelmeztetett az őszi püspöki szinóduson Willebrands bíboros is, amikor beszámolt az atyáknak az európai földrész vallási helyzetéről. Hiszen a középkorban sem volt teljesen keresztény Európa, még ha intézményeit a „*chrétiénté*” határozta is meg, ahol összefonódott a lelki és a politikai hatalom. A „teokratikus” szemlélet és gyakorlat jellemezte a középkort: az egyházi hierarchia és a klérus vezető szerepet vitt a társadalmi, politikai, kulturális életben, részben azért is, mert a klerikusok voltak az „írástudók”. Tény az, hogy a középkorban az egyház Európa nevelőanyja volt; a mai Európa nem érthető keresztény gyökerei nélkül. A francia forradalomtól kezdve a klérus és az egyház befolyása egyre inkább háttérbe szorult; a Galilei-pertől kezdve a tudomány egyre függetlenebb lett; a filozófiában szétvált a hit és az ész „igazsága”, majd Marx és Nietzsche nyomán egyre erősebb lett a gyökeres ateizmus (istentelenség), amely egy ideig antiteizmus (Istenellenesség) volt egyeseknél, most pedig az „Isten halála” utáni, kereszténység utáni kort a nyugodt vallási közöny jellemzi: „megvagyunk Isten nélkül” – mondják. Bár újabban – az embertelen totalitárius rendszerek bukásától függetlenül is – valami újabb vallásosság van éledőben. Egyre többen rádöbbennek arra, hogy Isten nélkül az ember is halott. „Ha a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik.” (H. de Lubac szavai ezek, aki a háború másnapján kimutatta az istentelen

humanizmus tragédiáját.) A náciizmus és a bolsevizmus „emberarcú barbársága” figyelmeztetés lehet.⁵

Galileitől IX. Pius 1864-es Syllabusáig, sőt a X. Pius alatti modernizmus idején is a hivatalos egyház küzdött a modern emancipációs folyamat ellen, megkérdőjelezte a tudomány és a kultúra, a politikai közösség autonómiáját, elítélte a modernséget mint modernizmust. A magyar Prohászka Ottokár is indexre került „modern” (a II. vatikáni zsinatot előre jelző!) nézetei miatt: a fejlődélmélet és a társadalmi kérdés területén, de az egyházi élet reformját illetően is, csak a II. vatikáni zsinattal lettek meglepően „korszerűek” a székesfehérvári püspök haladó nézetei. Láttuk, hogy a zsinattal kopernikuszi fordulat következett be.

A mai világ – az „evilági”, emancipált világ – kétségtelenül a szocializálódás és a nagyobb szolidaritás felé tart, a szabadabb és felelősebb emberek társadalma van kialakulóban ott, ahol a kultúrában és a közéletben (minden barbárság, erőszak, deviáns tünetek ellenére) érvényre jut a humanizmus. Hívók és nem hívők, a különböző világnézetű emberek egy bizonyos *konszenzust* keresnek az igazságosabb és békésebb világ építéséhez. A francia forradalomtól az ENSZ 1948-as deklarációjáig *az alapvető emberi jogok elismerése* és különböző nemzetközi megegyezésekkel való „megerősítése” az a vonatkozási pont, amely – *egyetemes etikai értékek* kifejezéseként – lehetővé teszi a hívők és más világnézetűek párbeszédét és együttműködését a pluralista demokratikus társadalomban.

Persze még az ún. „szabad”, liberális társadalmakban sem elegendő ezeknek a jogoknak a hirdetése, sőt az alkotmányba való felvétele sem; gondoskodni kell azok gyakorlati megvalósításáról is. A jogállamnak ezt garantálnia kell. A francia forradalom kétségkívül fontos állomást jelentett bizonyos polgári jogok kivívásában, de a Haladás hívei azt nemigen hangoztatják – amit Marx észrevett –, hogy ezek a polgári jogok végeredményben csak a polgárságnak, a jómódúaknak jelentettek változást. Az „egoista”, „burzsoá” individualizmus gyakorlatilag kizárta e jogokból a szegényeket, a továbbra is kizsákmányolt proletárokat. A nyugati „liberalizmus” a mai napig szentesít bizonyos elnyomó struktúrákat (amint erre a pápák körlevelei felhívják a figyelmet), miként a „szocializmus” is lehet szép szó, az elnyomás és a diktatúra takarója, még ha igaz is az, hogy bizonyos „keresztény” (latin-amerikai) országok sem valósítják meg a kereszténység „szociális elveit”. A szabadság, egyenlőség, testvériség kétségkívül – a forradalmakban „eszteleenné” vált – evangéliumi eredetű elvek. A világ jövőjét egy bizonyos (humanista) *szocializmus* biztosíthatná, de ma még ez is, miként a sokat hangoztatott „demokrácia”, sokértelmű.

Václav Havel még az 1989-es fordulat előtt, 1989 tavaszán írta, amikor megkapta a német könyvkereskedők békedíját (mivel ő maga nem vehette át, egy színész barátja olvasta fel beszédét a frankfurti Pál-templomban):

Gorbacsov a piac és a szólásszabadság bevetésével akarja megmenteni a szocializmust, Li Peng diákok lemészárlásával. Ceausescu pedig úgy, hogy bulldózerrel egyengeti el nemzetét. Vajon mit jelent a szocializmus szó az egyiknek a szájában, és mit a másik kettőjében? Miféle titokzatos dolog ez, amelyet ennyire különbözőképpen kell megmenteni? Az előbb a francia forradalomról és arról a szép nyilatkozatról beszéltem, amelyet a forradalom idején kibocsátottak. Ezt a nyilatkozatot egy úr írta alá, akit e fenséges, humánus szöveg nevében az elsők között végeztek ki. És utána még százak, talán ezrek következtek. Szabadság, egyenlőség, testvériség – micsoda fenséges szavak! És milyen félelmetessé válhat az, amit jelentenek: kivégzés előtt a kigombolt ing szabadsága, a meztelen nyakra lezuhanó

⁵ Minderről bővebben szoltam az I. részben.

guillotine sebességének egyenlősége és a testvériség abban a gyanús mennyben, ahol a Legfőbb Lény uralkodik! (Mérleg 1989/4, 408.)

„Teljes humanizmus”

Tulajdonképpen elvileg mindenki egyetért abban, hogy „mindent az ember érdekében kell elrendezni, minthogy az ember áll a földi lét középpontjában és csúcán” – kezdi antropológiai vázlatát a zsinati konstitúció (GS 12). „De mi is az ember? Sok és különféle egymásnak ellentmondó nézetet vallott és vall önmagáról.” Minden attól függ, hogy elfogadja-e valaki az ember transzcendenciáját, természetfeletti rendeltetését: *Istenhez rendelt lény*. „*Fecisti nos ad Te...*” – vallja Szent Ágoston. Pascal pedig: „*L’homme passe infiniment l’homme*”, az ember végtelenül túlszárnyalja az embert. Vagyis Isten képmása, isteni lény. Mi azt a *teljes humanizmust* valljuk, amelyet Jacques Maritain fejtett ki a két háború között, és amely VI. Pál szociális tanítását, illetve a zsinati konstitúciót ihlette: A zsinat párbeszédet kezd az ember mivoltáról és végső rendeltetéséről, „hiszen az embert, a személyt kell felemelni, és az emberek közössége vár megújításra. Ezért az ember áll minden fejtegetésünk középpontjában: az ember, a maga egységében és teljességében, aki test és aki lélek, van szíve és lelkiismerete, van értelme és akarata. A zsinat vallja, hogy az embernek nagyszerű hivatása van, és állítja, hogy valami isteni csíra szunnyad benne. Az egyház tehát felkínálja az emberiségnek őszinte együttműködését: segít megteremtteni azt a mindenkire kiterjedő testvériséget, amely egyedül méltó ehhez a hivatáshoz.” (GS 3)

Az emberi jogok elismeréséhez, a szabadság, egyenlőség és testvériség megvalósításához kapcsolódik a *demokrácia* eszméjének kibontakozása és fokozatos megvalósulása. Itt elsősorban nem politikai rendszerre gondolunk, hanem az emberi kapcsolatok új típusára, amelynek alapja minden ember egyenlő méltóságának tisztelete, elismerése, minden kiváltság és hátrányos megkülönböztetés eltörlése. Itt tehát mint *etikai eszményt* tekintjük a demokráciát, amelyért minden keresztény hívőnek el kell köteleznie magát. Ez a civilizáció új formája, amelyben a társadalmi „test” tagjai arra vannak hivatva, hogy maguk intézzék felelősen egyéni és közösségi sorsukat. Világos, hogy ezt az eszményt csak többé-kevésbé közelítik meg a megvalósulóban levő különböző demokráciák.

A legelterjedtebb a *liberális demokrácia*, amely eltörlí a kényszert, a türelmetlenséget és a zsarnokságot, de politikai intézkedéseivel, törvényeivel nem mindig garantálja azt, hogy mindenki valóban élhessen a szabadsággal, mindenfajta alapvető szabadságjoggal. A „szabadság” sokszor csak kevesek kiváltsága, nincsen sem egyenlőség, sem testvériség. Mert a szeretet minimális kifejezése az igazságosság. Egyébként a szabadság nem olyasvalami, ami előre létezik, tehát amit csak meg kell őrizni, hanem olyan lehetőség, amit ki kell bontakoztatnunk. *Nem adottság, hanem feladat*. A szabadságot meg kell érlelnünk szabad elkötelezettségben, etikai értékek megvalósításában, felelős társadalmi-politikai tevékenységben. Természetesen mindez vonatkozik a keresztény hívőkre is.

Az Újszövetségben nem találunk „politikai teológiát” a szó modern értelmében, de találunk olyan szellemiséget, amely egy bizonyos politikai ethoszt sugall, irányelveket, erkölcsi intelmeket az egyéni és közösségi élethez, elsősorban is az ószövetségi törvényt beteljesítő krisztusi tanítást a kettős-egy szeretetről. Ma Isten országa eljövételét nem a teokrácia szerint gondoljuk el. Az égi és a földi ország, a vallás és a politika nem olvadhat össze, vagyis nem gondoljuk azt, hogy az igazságosabb társadalom megszervezésével, a nagyobb demokráciával *közvetlenül* Isten országát építjük, eljövételét siettetjük. Ez tévedés és utópia lenne. Isten országa emberi feltételeit valósítjuk meg; az ember humanizálásával előkészítjük a divinizációt: az emberibb körülmények megteremtésével lehetőséget adunk az embernek, hogy teljesen kibontakozzék vallási téren is; de tudjuk, hogy az üdvösség Krisztus

Lelkének műve, a beteljesedés csak eszkatologikus lehet. Teilhard szép hasonlatával: előkészítjük az „egyetemes ostyát”, amelyet Isten Lelke változtat át.

A keresztény hit lerombolja az istenített állam (uralkodó) mítoszát, a paradicsomi állapotokat ígérő hajdani és mai politikai messianizmus utópiáját. Helyette vallja a hivatalos tekintélynek járó (nem vak!) engedelmességet, és sürgeti az állami közösség építését, még a keresztényüldözés idején is. A kereszténynek a rosszat jóval kell legyőznie. Az igazi „ellenállás” a jócselekedet, a politikai etika megtartása még az üldöztetés idején is. Nincs kétfajta erkölcs: az ellenállásé és az uralkodásé, hanem csak egyetlen erkölcs van: az isteni parancsok megtartása. (Vö. Róm 13,1–10)

Az öntudatos keresztény az értelmét használja az ítéletalkotásban, a politikai cselekvésben, választásban. Ebben segít a katolikus hívőnek az egyház szociális tanítása, amely – mint láttuk – nem ad minden helyzetben érvényes recepteket, hanem evangéliumi kritériumokat, irányelveket, normákat a döntéshez és a cselekvéshez. A keresztény antropológia és társadalomtan az embert Isten teremtményének és Istenhez rendelt lénynek tekinti. Az ember misztériuma Istenébe kapcsolódik. Ezt vallja a teljes humanizmus. Az emberi léthez hozzátartozik a morális, amelyet Isten parancsolatai szabályoznak. Ez az erkölcs nem magánügy, hanem a közösség ügye is, az emberi együttélés szabályozója, ami a jogok és a kötelességek hálózatában fejeződik ki. A jó tisztelete és jótettek nélkül nem lehetséges a jó politika sem. A politikai tevékenység célkitűzése – keresztény szemlélet szerint – csakis ez lehet: érvényre juttatni az erkölcsi értéket a közéletben; lehetőleg Isten törvényeihez igazítani a törvényhozást is.

A demokratikus szabadság nem jelentheti az értékektől való „megszabadulást”; ezek az értékek alkotják az *ethoszt*, amely a szókratészi, a keresztény vagy más etikai hagyományokhoz kapcsolódik. A „felvilágosult”, kizárólag az észre támaszkodó, a hagyományt (kinyilatkoztatást) elvető, pusztán az egyéni belátást követő, önmeghatározó szabadság (tehát amelyik nem kapcsolódik etikai értékekhez) könnyen teljes relativizmusba esik, és a gyakorlatban eljuthat a szabadossághoz, az erkölcsi anarchiához. Ez természetesen nem lehet a „liberális” demokrácia eszménye. Hívők és más világnézetűek párbeszédében ezért első feladat – politikai síkon is – bizonyos konszenzus keresése, és ebben vonatkozási pont lehet az emberi jogok egyetemes nyilatkozata. Ez kiindulópont is a „szeretet civilizációja” felé.

Hívő elkötelezettség

A hívő ember nem pusztán (hit)igazságokat fogad el, hanem átadja magát egy élő Személynek, a Szeretetnek. A kinyilatkoztatás, Isten Szava (Szentírás) közvetítő az élő Isten felé: az Ő üzenetét hozza el nekem, általa szólít, hív Országát építésére engem. A hívás a Szeretet-Istentől jön, és a feltámadt Krisztus Lelke teszi érzékennyé a szívet, hogy kitérüljön az Ajándéknak. Isten mindenkit „nevén nevez”, különleges szeretettel, személyesen hív. Ez a hívása mindig aktuális: itt és most szólít az események, a nehézségek és feladatok, az engedelmesség, a kötelesség, a Törvény révén. A Törvény *heteronómiáját* (kényszerű külsődlegességét) Isten kegyelme változtatja át *autonómiává* (belsőleges öntörvényűséggé), belülről ható dinamizmussá. (Róm 5,5)

Istennel mindig *a konkrét szituációban* találkozunk; mindig egyedülálló helyzetben válaszolok szabadon a kegyelem hívására. Természetes és természetfeletti adottságaim, egész múltam (hiszen tetteim megváltoztatnak!), a szabadságomat befolyásoló öröklött tulajdonságok és a külső körülmények, általános hivatásom (pap, szerzetes, világi hívő) és a jelenlegi hívás, valamint a hivatásnak és a hívásnak megfelelő kegyelem (*Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* – aki a tőle telhető megteszi, attól Isten nem tagadja meg a kegyelmet) –: mindez olyan egyedülálló (kegyelmi) pillanatot teremt számomra, ami soha

meg nem ismétlődik. „A szituáció olyan vallási valóság, amelyben az ember szembetalálja magát Istennel, a legfőbb Te-vel, egy soha meg nem ismétlődő, egyedülálló pillanatban”. (Josef Fuchs SJ) A jelen az örökkévalóság ablaka.

Ebben az egyedülálló helyzetben kell választanom, elköteleznem magam; senki nem dönthet helyettem, senki nem cselekszik helyettem. Főleg nem Isten, a kegyelem: mert Ő cselekvővé tesz, felfokozza szabadságomat, hogy önmagam határozzam meg önmagam az értékek hívására válaszolva, kötelezőnek fogadva el számomra ezt a törvényt vagy tanácsot, ezt és ezt a társadalmi vagy egyházi feladatot.

Sokszor azért kötelezzük el magunkat oly nehezen, mert nem látjuk a teendőt, nem vesszük észre, fogjuk fel a hívást. Máskor – mint az apostol – látjuk a jót, helyesljük is, mégis a rosszat tesszük rosszra hajló természetünk, ösztöneink vagy más negatív befolyások hatására. (Vö. Róm 7,14–25) Világosságunk és erőnk Krisztus Lelke. S ha megtesszük az igazságot, ha előre megyünk a naponta kapott kis fényben, eljutunk a teljes Igazságra, a feltámadt Krisztusban megtaláljuk az Életet. (Vö. Jn 3,16–21)

Zárjuk le elmélkedésünket a zsinat szavaival (GS 22): ezek összefoglalják a keresztény emberszemléletet. II. János Pál pápa maga is idézi e szakaszokat *Redemptor hominis* kezdetű első enciklikájában (13. pont):

Az emberi természet bennünk roppant méltóságra emelkedett azzal, hogy Krisztus azt magára öltötte, anélkül, hogy megsemmisítette volna. Igen, ő, az Isten Fia, valamiképpen minden emberrel egyesült, amikor testté lett.” [...] Nemcsak a keresztény hívőre vonatkozik az az állítás, hogy húsvét misztériumában részesedik, „hanem minden jószándékú emberre is, akinek szívében láthatatlan módon működik a kegyelem (vö. LG 16). Mivel Krisztus mindenkiért meghalt (Róm 8,32), és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a húsvét titkában részesedjék. – Ilyen szép és nagy az ember misztériuma, így tündöklük a hívők előtt a krisztusi kinyilatkoztatás fényében.”

(*Távlatok*, 1991/1.)

A zsinat – harminc év után

Egyházunk a korfordulón

Harminc éve, 1965. december 8-án fejeződött be a II. vatikáni zsinat, amely minden kétséget kizáróan fordulópont volt a katolikus egyház újkori történetében. XXIII. János pápa 1959. január 25-én, három hónappal megválasztása után jelentette be, hogy egyetemes zsinatot szándékozik összehívni, és 1962. október 11-én nyitotta meg az első ülészsakot. A második ülészsaktól kezdve VI. Pál pápa alatt folytatta és fejezte be munkáit az egyház korszerűsödését („aggiornamentó”-ját) célzó zsinat, amelyen 2124 és 2399 között mozgó létszámmal vettek részt a világ püspökei. Mint ismeretes, összesen 16 okmány született: 4 konstitúció (*Lumen gentium* az egyházzól, *Sacrosanctum Concilium* a liturgiáról, *Gaudium et spes* az egyház és a világ viszonyáról, *Dei verbum* a kinyilatkoztatásról), továbbá 9 határozat (missziók, papi szolgálat, szerzetesek, püspöki szolgálat, papnevelés, világiak apostolsága, keleti katolikus egyházak, ökumenizmus, tájékoztatási eszközök), végül 3 nyilatkozat (vallásszabadság, nem keresztény vallások, keresztény nevelés). E dokumentumok *összessége* magyar fordításban csak 1975-ben, tíz évvel a zsinat befejezése után jelent meg a Szent István Társulatnál. Az állami cenzúra (ÁEH) sokáig nem engedélyezte néhány dokumentum közzétételét.

Már ez a tény is késleltette a zsinati tanítás megismertetését, a zsinat fogadtatását. Igaz, jelentek meg könyvek (nem számítva Saád Béla és Vitányi György 1967-es „beszámolóját” a zsinatról), amelyek az új zsinati teológiát közvetítették (Szennay András, Gál Ferenc, Cserhádi József és Nyíri Tamás), de a hatvanas és hetvenes években még igen korlátozott volt a magyar katolikus könyvkiadás. Ezt a hiányt igyekeztek pótolni a külföldön megjelentetett kiadványok és folyóiratok: Török Jenő, illetve a bécsi *Opus Mystici Corporis* könyvei, a *Szolgálat* és könyvmellékletei, a Vatikáni Rádió adásai és könyvakciója, a *Méreg* és a *Katolikus Szemle*. Eredeti írások és fordítások egyaránt szerepeltek a külföldről hazaküldött könyvek között.

Közismert, hogy világviszonylatban sem történt zökkenőmentesen a zsinat fogadtatása. Egyes helyeken, pl. Nyugat-Európában, egyre inkább elmélyült a szakadék a tradicionalisták (integristák) és a progresszívek (modernisták) között. A két szélsőség úgyszólván egymást indukálta: Lefebvre érsek és követői, illetve holland, svájci/német kontesztálók nevei jelzik a szélsőségeket. A zsinat után kitört „viharban” sokan – papok és hívek egyaránt – elveszítették a tájékozódás támpontjait. Egyesek vissza akartak térni a zsinat előtti egyházképhez és tanításhoz (az I. Vaticanum és a trentói zsinat szellemiségéhez), mások viszont – maradnak tartva nemcsak a „római” teológusokat, hanem olyan jeles „új teológusokat” is, mint pl. H. de Lubac, H. U. von Balthasar vagy akár Y. Congar és K. Rahner – már a III. vatikáni zsinatot kezdték sürgetni. Nem csoda, ha VI. Pál pápa, aki pedig segítette a zsinaton a haladó teológusok áttörését, kezdett fékezni. II. János Pál pedig még fokozottabban óvott a progresszista túlzásoktól, bár szüntelenül hangoztatta, hogy pápasága fő feladatának a II. vatikáni zsinat határozatainak megvalósítását tartja. Húsz évvel a zsinat befejezése után rendkívüli szinódust hívott össze, hogy a világ püspökeivel felmérje, kiértékelje a zsinati fogadtatást, és fokozza az új evangelizálást.

Anélkül, hogy itt a magyarországi „repció” helyzetét mérlegelném, inkább általánosságban szólnék arról, hogy az ún. kontesztáló teológusoknak (lásd pl. az ún. „kölni nyilatkozat” aláíróit és a továbbgyűrűző tiltakozásokat) nem adhatunk igazat, amikor eltávolodnak a zsinat tanításától. Kétségtelen, hogy létezik egy bizonyos római centralizmus, sőt „helyi egyház ellenes komplexus” is. (Valadier francia jezsuita megfordította H. U. von

Balthasar kifejezését, amikor ezt mondta.) A bonyolult egyházi és világpolitikai helyzetben nem lehet mindenért a pápát felelőssé tenni! A katolikusoknak mindenképpen meg kellene találniuk az egyensúlyt a merev dogmatizmus és a mállasztó relativizmus között. Az újabb egyháztörténet megmutatta, hogy a modernség problémái nem oldódtak meg azzal, hogy X. Piusz 1907-ben, XII. Piusz pedig 1950-ben elítélte a „modern” teológiát. Persze mindkét esetben voltak valóban „modernisták” és „relativisták” is, de a II. vatikáni zsinat új teológiai szemléletére égetően szükség volt. A további kérdések (teológiai és egyházfegyelmi problémák) tisztázásához szükség van a szabad eszmecserére, a kutatás függetlenségére; de ugyanakkor a teológusoknak és egyházi tanítóknak érezniük kell felelőségüket, amikor még ki nem forrott, és főleg a lényegi katolikus tanítástól teljesen eltérő (megalapozatlan) nézeteket kitergetnek a sajtóban és a médiumokban. Ugyanez vonatkozik a bomlasztó egyházkritikára is. A kritikusoknak figyelniük kellene arra is, hogy szem előtt tartsák azt, amit a zsinat az igazságok hierarchiájáról mondott (*Unitatis redintegratio*, 11). Az emberi jogok, a béke és az igazságosság, az élet védelme, a harmadik világ fejlődése stb. mind olyan problémák, amelyeket a pápai megnyilatkozások sürgetnek, és ezek fontosabbak, mint pl. a cölibátus vagy a nők pappá szentelése. Az egyháznak mindenekelőtt arra kell segítenie az embereket, hogy megtalálják életük értelmét, hogy felfedezzék Jézus Krisztust, aki az egyedüli Üdvözítő. Az új evangelizálás ma az egyház elsőrendű feladata.

Ugyanakkor az is igaz, hogy bizonyos római dokumentumok nem tesznek kellő különbséget a lényeges és a járulékos között, tehát nem veszik figyelembe az igazságok hierarchiáját. Az egyháznak mindenképpen szembe kell néznie a modernség kihívásaival; nem szabad struccpolitikát folytatnunk, elkendőzve a problémákat. (Néha püspöki szinódusokon ezt láhattuk: pl. amikor egyes afrikai főpásztorok felhozták a papi cölibátus ottani nehézségeit, vagy máskor nyugat-európai püspökök a születésszabályozás kérdését kezdték feszegetni.) Az egyház csak úgy folytathat párbeszédet a mai világgal, ha képes lesz felkelteni hívei szabadságát, felelősségérzetét és teremtő készségét, és így felnőtt elkötelezettségre serkenteni Isten népét. Túljutva a múlt nosztalgiáján és valami naiv és ostoba progresszizmuson, amely az újítás lázában megtagad minden folytonosságot a nagy keresztény hagyománnyal, meg kell valósítanunk a zsinati aggiornamentót. Nem feledve a hagyományt tisztelő és egyházát szerető H. de Lubac figyelmeztetését: az igazi hűség nem a konzerválásban, a merev megőrzésben mutatkozik meg, hanem a helyes haladásban: az új idők („idők jelei”) hívását meghallva régít és újat hozunk elő a gazdag keresztény lelki/szellemi örökségből.

II. János Pál pápa magyarországi látogatása során megjelölte egyházunk zsinati megújulásának távlatait, az evangelizálás és az egyházi élet újjászervezésének feladatait. A magyar egyház lassan mozgósítja a négy évtizeden át elfojtott vagy megnyirbált életerejét. Mindenfelé az élet jelei mutatkoznak. Az ateizmus teléből felocsúdó keresztényekre mérhetetlenül sok feladat vár. Csakis a keresztények, a hívők összefogása lehet célravezető. Az ateizmussal vagy a gyakorlati materializmussal szemben mégiscsak a Krisztus-hívők képviselik a reménységet. Jézus Krisztusról kell tanúságot tennünk: ez a legelső evangelizálás. Az evangéliumi tanítás terjesztése ezt követi a családban, az iskolákban, a lelkipásztorokodásban, a katekézisben, a médiumok révén... De hitelességünk kritériuma az egység és a szeretet lesz: az egyházon belüli egység, a kereszténység egysége és szolidaritás minden jóakarató emberrel, hogy apró kövekkel építsük a szeretet civilizációját.

(*Távlatok*, 1995/6.)

Merre és hol tart a magyarországi egyház?

(Személyes jegyzetek az „aggiornamentó”-hoz)

Mint e rovat bevezetőjében utaltam rá, lapunk kifejezetten a zsinati megújulást kívánja szolgálni. Teszi ezt időszériú témakörök kidolgozásával, továbbá a Figyelő és Lelkipásztorkodás, 1995 óta pedig még a Fórum az egyházzól c. Rovatban is.

A Magyar Pax Romana Fórum 1997-ben Pannonhalmán az *aggiornamento* kérdéseivel foglalkozott: önvizsgálat és számvetés akart lenni ez a találkozó, amint azt a kongresszus anyagát közzétevő kötet elején olvasom. (*Quo vadis, Domine?* 1998, 447. o. = QVD) – „Az idők jelei. – Mit mond a Lélek az egyházaknak? – Keressétek az Isten országát. – Mit tegyünk hát, testvérek?” Ezek az alcímek jelzik a nagyobb témaköröket. A külföldön működő Magyar Katolikus Értelmiségi Mozgalom (KMEM = Pax Romana) már a hatvanas évek elejétől több ízben foglalkozott a magyarországi katolikus egyház helyzetével, illetve a zsinati korszerűsödéssel. Ugyanúgy a mozgalomból kinőtt *Mérleg* című folyóirat is. E sorok írója mind a mozgalom, mind a *Mérleg* munkásságában részt vett; továbbá a Vatikáni Rádió és könyvein, cikkein (*Szolgálat, Katolikus Szemle*) keresztül is a II. vatikáni zsinat tanítását ismertette. A vasfüggöny korszakában világiak és papok hosszú ideig jórészt rádiós adásaink révén ismerkedtek a zsinati megújulással. (Az összes zsinati okmány egy kötetben csak tíz évvel a zsinat befejezése után jelent meg a Szent István Társulatnál.)

Mindezt azért említem, hogy jelezsem: mindig is szívügyem volt az *aggiornamento* sorsa. A világegyházban és Magyarországon is figyeltem, ismertettem a megújulás tényeit, nehézségeit, a zsinat után kitört krízist, a püspöki szinódusok stb. munkáit; végül, de nem utolsó sorban VI. Pál és II. János Pál erre vonatkozó megnyilatkozásait. Mióta hazatelepültem (1992), közelebről láthatom a hazai helyzetet, ahogy „a megnyesett fa kizöldül”, és magam is igyekszem részt venni – a folyóirat szerkesztésén kívül is – az új evangelizálásban. Ez a szándék és gond íratja velem most e lapokat, amelyek – hangsúlyozom – személyes véleményemet tükrözik. Az említett kötetben és más kiadványokban tallózva fogalmazom meg kritikus megjegyzéseimet bizonyos – integrista és progresszista – túlzásokról. Kritikámat egyedül az egyházszertet és -szolgálat sugallja.

* * *

1) **Helyzetfelmérés és számvetés.** – Az itthon újjáalakult Pax Romana Fórum már korábban is (1993: Vép, 1996: Siófok), meg az ideai siófoki kongresszuson is foglalkozott az *aggiornamento* bizonyos szempontjaival. Úgy tűnik, túlsúlyban voltak a bírálókat; a szociológusok voltak a fő hangadók mindegyik alkalommal. Mintha az egyház külső, emberi, intézményes oldalának vizsgálata mellett elsikkadt volna a másik, a hitben felfogható és megélt arculata, a misztérium. A program ellenére kevés szó esett a bibliai értelemben vett „idők jelei”-ről, kevésbé figyeltünk arra, hogy mit mond a Lélek az egyháznak. (Azért használom a többes szám első személyt, mert a két siófoki kongresszuson magam is részt vettem előadóként is.)

Persze szükséges a szociológiai megközelítés, a helyzetfelmérés és -elemzés ahhoz, hogy a feladatokat jobban láthassuk, hogy tudatosítsuk: miként vélekednek a hívők és a nem hívők is az egyház szerepéről. Pannonhalmán és az idén Siófokon megszólaltak azok a vallás- és egyházzsociológusok, akik már korábban is (Tomka Miklós) vagy újabban (Tamás Pál–Horányi Özséb) ilyen felméréseket végeztek. *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon* c. kötet (*Vigilia* 1997 = EM) közzétette egy 1995-ös adatfelvétel eredményeit és azok kiértékelését. Erről a felmérésről beszámolót tartott Tamás Pál az idén

Siófokon. (Mindjárt visszatérek rá.) A pannonhalmi kötetben Tomka Miklós ad helyzetjelentést. („Keresztény Magyarország” vagy missziós terület? QVD 219kk.) Többek között megállapítja:

Érthető, ha a keresztények kevésbé vannak felkészülve a kommunizmus utáni kor szabadabb követelményeire, mint a társadalom egyéb része. Ezt több tényező indokolja: (A) Magyarázat, hogy a hívő emberek mindenekelőtt a társadalom idősebb és a falusi részében [...] található. (B) Indok az elszennvedett diszkrimináció. A kommunista kor hátrányosan megkülönböztette a vallásos embereket. Távoll tartotta őket a modernizálással kapcsolatos új információktól és az arra való felkészüléshez szükséges gyakorlatoktól. (C) A rendszerrel szembeni politikai és világnézeti ellenállás is nehezítette a világ változásának elfogadását, és csökkentette az új idők új létfeltételei iránti érzékenységet. Végül (D) a keresztény miliő megteremtésének vagy megőrzésének sikere társadalmilag is intézményesítette az elszigeteltséget. A négy tényező együttesen, egymást erősítve fejti ki hatását. (QVD 236–237)

2) **Az egyház mozgásterei a mai Magyarországon.** – A Magyar Katolikus Püspöki Kar „Igazságosabb és testvériesebb világot!” című körlevele (vö. *Távlatok* 34–37. számok) mellett a hazai helyzetfelméréshez hozzásegít a Tamás Pál és Horányi Özséb által vezetett közvélemény-kutatás is, bár – amint ezt a szerzők és a kötetet bemutató Lukács László is megjegyzi – itt csak az isteni és emberi elemekből álló egyház (LG 8) emberi, látható, intézményes oldalának vizsgálatáról van szó. (A MKPK Médiabizottsága által kezdeményezett felmérést újra megismétlik, hogy a helyzet alakulását figyelhessék.)

A „mozgásterek” és „társadalmi konfliktusok” vizsgálatának ezt a módszerét a teológus többek között azért is megkérdőjelezheti, mivel az egyházakat egy kalap alá veszi, jóllehet más a katolikus egyház és más a protestáns felekezetek egyházképe és önértelmezése. A magam részéről osztom Tóth Károly református püspök kritikai megjegyzéseit (EM, 66–70. o.). Fontos kritikáját idézem:

A vizsgálat módszerét tekintve a teológus számára nem elfogadható, hogy a felmérés kizárólag a piacgazdaság mechanizmusát, törvényeit alkalmazta a vallási területre; azaz a kínálat és a kereslet koordinátaiban helyezi el az egyház társadalmi megítélését. Mert az egyház nem azért »kínál« szolgáltatásokat, mert »kereslet«, igény jelentkezik, hanem azért, mert léte és minden tevékenysége küldetéséből és missziójából következik (vö. Ez 2,5 és 2Tim 4,2). Meglepő az is, fűzi hozzá a püspök, hogy az egyházak társadalmi szerepéről szólva a felmérés kizárólag az intézményes formákra, az oktatás, a szociális tevékenység tényeire korlátozódik, mintha a társadalom megújításában nem lenne lelki-erkölcsi szerepe az egyházak missziójának; mintha az emberközi kapcsolatok, a munkaerkölcs és más keresztény értékek nem rendelkeznének társadalmi kihatással is! Nem esik szó arról, ami az egyházak legfontosabb közéleti szerepe lenne. Nevezetesen az, hogy az állam és a polgárok közötti közbülső, független erkölcsi erőként legyenek jelen a társadalomban.

Fontos kiegészítés a kötetben Lukács László tanulmánya: „Adalékok a lelkipásztori munka megújításához.” (QVD 191kk.) P. Lukács megjegyzi, hogy a felmérés/kutatás kérdéseinek nagy része nem áll közvetlen kapcsolatban a lelkipásztori munkával, inkább a külső mozgástérre irányul. Révay Edit és Tomka Miklós tanulmánya a kötetben már több, lelkipásztori szempontból hasznos megfontolást tartalmaz. Lukács a helyzetkép leírásánál hasonló szempontokat figyel meg, mint az *Igazságosabb és testvériesebb világot!* című

körlevél. Fontos az eddig megtartott *egyházmegyei zsinatok* elemzése. (199kk.) Az aggiornamento elindult, még ha lassan bontakozik is ki.

3) *Merre tart a magyar egyház?* – Most néhány megfontolást és szempontot idézek Lukács Lászlótól (EM 200kk), aki egyébként a pannonhalmi kongresszuson is hasonlókat hangoztatott, megjelölve a feladatokat is (QVD 345kk). Lukács a felmérések és az egyházmegyei zsinatok mérlegét elkészítve sürgeti a közösségibb egyházat, a világi keresztények fokozottabb elkötelezettségét.

Az ország lakosságának jó fele a maga egyéni módján vallásos ugyan, egyházához kötődése azonban igen változó mértékű, többségének meglehetősen csekély; életvezetését nem a keresztény elvek határozzák meg, szinkretista hitvilágát vagy maga állítja össze különböző elemekből, vagy véletlenszerűen veszi át másoktól. – Az egyház ma is kettéválik: egyfelől az „egyházi” személyek, azaz a klérus található, másfelől pedig a laikusok, egyfelől a „funkcionáriusok”, másfelől azok, akiket munkájukkal kiszolgálnak. [...] Ez a helyzetkép rajzolódik elénk a zsinatok leírásaiból is. Örvendetes azonban, hogy egyértelműen meghatározzák a szükséges változtatások irányát (a legkövetkezetesebben az esztergomi-budapesti zsinaton érvényesült ez a törekvés): az egyháznak közösségibbé, közösséggé kell válnia, ehhez pedig személyesebb, „lélektől lélekig” szóló pasztoráció, tudatosabb közösségépítés szükséges. Az intézményes formák önmagukban üresek...

Ugyancsak Lukács László mondotta a pannonhalmi kongresszuson (QVD 349):

Két kérdés az egyházban mintha nem talált volna megnyugtató válasza. A magyar egyház jelenlegi újjáépülése kitűnő történelmi lehetőség arra, hogy az új egyház a II. vatikáni zsinat szellemében jöjjön létre. [...] Amikor azt mondom, hogy ennek mindenképpen meg kellene történnie, a nagyon konzervatív hanggal szemben nyilvános vitában kellett ezt válaszolnom. Az illetők – mint jó néhányan ebben a magyar egyházban – a II. vatikáni zsinatot is fölülbírálják. [...] Épületeket, intézményeket hozunk létre, ezekre szükség van. Ha azonban ezeknek nincsenek meg a működési feltételeik – nem az anyagiakra gondolok, a szellemre, a minőségre, lélekre –, ha ezek nincsenek meg, akkor ez kártyavárként fog összeomlani.

Szerencsére vannak olyan egyházközségek, mint pl. Tomka Ferencé Káposztásmegyeren, ahol – Ékes Ilona és Boros András beszámolója szerint (QVD 391kk) – intenzíven folyik a közösségépítés. „...»Feri atya« mindig fontosabbnak tartotta a lelki templom építését a kőtemploménál, a lelki napok és -gyakorlatok erről szólnak. »Isten a szentháromság szeretetegységben tud jelen lenni!« – Ennek hatására mondják a kívülállók: »nézzétek, hogy szeretik egymást!«, és indulnak el a megtérés útjára. A *Christifideles laici*-ban olvassuk: »a plébánia elsősorban nem struktúra, terület vagy épület, inkább Isten családja, testvériség, amelynek egy a lelke, a befogadó ház ... a keresztény hívők közössége.»

Más plébániai közösségek vagy kisközösségek is mutatnak fel hasonló pozitív példákat. Sajnos azonban, vannak papok és főpásztorok, akik ma is a templomépítést, az épületek restaurálását (még ha szemináriumnak szánják is) fontosabbnak tartják a lelki építésnél; illetve felejtik azok tömegét, akik talán soha vagy esetleg csak esküvő és temetés alkalmával teszik be lábukat a templomba; továbbá nem gondolnak azokra, akik vallástalanok, akiknek szükségük lenne egy bizonyos előevangelizálásra, úgy ahogy Szent Pál tette az Areopáguszon. Párbeszédet lehetne kezdeni velük a sajtóban vagy a médiumok révén, hogy elvezessük őket a hit küszöbéig. És erre nem feltétlenül a kifejezetten *egyházi* sajtó vagy

egyházi tévé- és rádiós adások alkalmasak (bár ezeket is korszerűsíteni kellene!), hanem helyet kellene találni a nem egyházi műsorokban is. Kitörni a gettóból! De ehhez médiszakemberekre van szükség. Tehát elsőrendű feladat, sürgető szükség a világi médiszakemberek képzése (mielőtt még katolikus rádió létesítéséről beszéljünk!). Össze kellene hangolni a szerény kezdeményezéseket (Katolikus Egyetem, Faludi Akadémia, *Igen*), egy bizonyos anyagi alapot teremteni a feladathoz. Ezenkívül mozgósítani a papságot, hogy támogassa, terjessze a katolikus sajtótermékeket. Megdöbbentő a klérus passzivitása ezen a téren! És püspökeink mikor foglalkoztak komolyan a médiaproblémákkal? Létezik a püspöki kar médiabizottsága (ennek magam is tagja vagyok), de ez amolyan gittegylet. Még mindig nem látjuk, mi a feladatunk; a hierarchia alig konzultál bennünket. (Így történhetett meg, hogy a médiabizottság akkor értesült a katolikus rádió felállításának tervéről, amikor azt hivatalosan bejelentették!)

A médiaprobléma csak egy példa. Szólhatnánk itt a papképzésről. Különös, hogy egyre szaporodnak a szemináriumok, jóllehet a tanári ellátás nagyon szegényes; sokszor plébánosok járnak be a főiskolákra tanítani. Most már nem szól bele a papképzésbe az Állami Egyházügyi Hivatal, nem az dönti el, hogy ki tanul Rómában vagy más külföldi egyetemeken. Úgy tűnik, a püspöki karnak nincs egységes koncepciója a papképzésről, a szemináriumok kellő összevonásáról, a tanítás színvonalának biztosításáról. Még jó, hogy egyes szemináriumokba a főpásztor meghívott külföldről hazatért szerzetes szakembereket.

Nem szándékom itt a teljes egyházi helyzetelemzés. Az említett kötetekben sok értékes szempont található, amelyek joggal rámutatnak a hiányosságokra is, némiképpen kiegészítve Brückner Ákos Előd fentebb közölt, talán túl „rózsás” helyzetértékelését. De szükség van erre is; főleg azért, mivel bizonyos körökben, pl. a Pax Romana-kongresszusokon is, túlsúlyban van a negatív kritika. Az integrizmusra utalt Lukács László; a progressizmus nem kevésbé veszélyes.

4) **Az *aggiornamento* követelményei.** – Nem térek ki itt most olyan sajnálatos tényre, mint a Szent István Társulat által közzétett zsinatellenes kiadvány, Molnár Tamás könyve: *Az egyház évszázadok zarándoka*, Bp, 1997 (vö. *Távlatok* 39, 184–186). Az ilyen integrista kiadvány csak fékezheti az amúgy is lassú *aggiornamento*-t. Sok hasonlóság van valamennyi volt kommunista ország zsinati megújulásában, illetve annak lassúságában. Én magam röviden így szoktam érzékeltetni ezt a *sajátos konzervativizmust*: az üldözött vagy elnyomott hívők igyekeztek megőrizni vallásukat, hagyományos katolicizmusukat a barbár, hitelenséget és erkölcsi nihilizmust terjesztő hatalommal szemben, ezért minden változás, minden újdonság hűtlenségnek tűnt számukra. (Ez áll jórészt a hierarchiára is, bár annak egyes képviselői túlságosan is a hatalomhoz idomultak: egyházpolitikában „haladók”, tanbeli kérdésekben inkább konzervatívok voltak.) Többször idéztem ezzel kapcsolatban H. de Lubac jezsuita teológus (később bíboros) találó megjegyzését: *Az igazi hűség a helyes haladásban van*. Mert aki mereven meg akarja őrizni („konzerválni”) a hagyományos tanítást, ezzel éppen azt árulja el, amihez hűséges akar maradni. Az örök Evangéliumot itt és most, a mai nyelven a mai embernek kell hirdetnünk, tehát szükség van a korszerűsítésre, az inkulturációra, az örök igazság új megközelítésére; szükség van helyes értelemben vett dogmafejlődésre is, amit már a múlt században Newman bíboros, vagy akár a mi Prohászka is már a század elején hirdetett.

Ezen a ponton igazat kell adnunk Morel Gyula jezsuita szociológusnak, aki a pannonhalmi kötetben (305kk) az *aggiornamento* megvalósításának követelményeiről írva az igehirdetés korszerű nyelvezetéről és az úgynevezett plauzibilitásról értekezik. „Nem elég az, hogy a közlés *nyelve* érthető legyen annak számára, akinek a közlést szánjuk, hanem szükséges az is, hogy benne a közlés megfelelően jó *talajra* is találjon, amelyben képes megteremni az igazi megértés.” (309) Ezzel az elvvel egyetérthetünk. Egyébként Morel

Gyula radikális követelményeiről bővebben írt *A jövő biztosabb, mint a múlt* című könyvében (Egyházforum, 1995). Alcíme: „Őszinte kísérlet a lényeg keresésére”. Morel a „kívülállókát” szeretné megszólítani, dialógusra készíteni, nekik megmutatni a kereszténység lényegét, lehántva tehát a teológia, katekézis, igehirdetés nyelvezetének avított kéréget. A szándék dicséretes, nem akar mást a zsinati aggiornamento: a megújuló teológia és katekézis, a korszerűsödő lelképásztorkodás sem. A különös csak az, hogy Morel sokszor nyitott ajtókat döngtet, mintha nem számolna a megújulás pozitívumaival; a lényeg keresve huszadrangú tényekkel bíbelődik könyvében is, pannonhalmi előadásában is. Ha a zsinati aggiornamentóról van szó, akkor a zsinati okmányokra és az új teológiára kell hivatkozni; nem a trentói zsinat katekizmusát, hanem a Katolikus Egyház Katekizmusát kell (esetleg) kritika alá venni. Egyáltalán, ha a lényeg akarjuk bemutatni – mindig ügyelve a katolikus egyház önértelmezésére is –, akkor fontos kritérium lehet a Morel által is idézett ökumenikus nyilatkozat 11. pontja az igazságok hierarchiájáról, rangsoráról. (QVD 314). Ezt nemcsak az ökumenizmusban, hanem a tanítás minden területén figyelembe kell venni. (Sajnos, ezt nem mindig teszik meg a központi, vatikáni dokumentumok sem.) Mert ugyebár különbség van a megengedett kézbe való áldoztatás gyakorlata és az igaz katolikus tanítás között (Molnár Tamás szerint az előbbi a hit tagadásához vezethet! Vö. *Az Egyház ...* 15. o.); vagy hogy Morel példájával éljek: aközött, hogy kenyér helyett ostyával áldoztatnak, és aközött, hogy egyesek tagadják Krisztus valóságos jelenlétét az Eucharisziában. (Vö. *A jövő biztosabb ...* 86–87.)

5) **Prohászka, a zsinat előfutára.** – Amikor az egyház megújulását vizsgáljuk, és a gyakorlatban is elő akarjuk segíteni, érdemes felidézünk Prohászka Ottokár, a próféta és reformátor alakját, mert ma is tanulhatunk tőle. (Vö. *Távlatok* 27. szám: „Prohászka tegnap és ma.”) A zsinattal sok minden megvalósult – legalábbis elvben – abból, amit a püspök sürgetett, de több ponton ma is megvalósításra várnak az általa hangsúlyozott követelmények. Morel kritikusan nyilatkozik Prohászka *Diadalmas világnézet* és Bangha *Világhódító kereszténység* című műveiről, e szerzők triumfalizmusáról. (*A jövő ...* 84.) Bizonyos, hogy a zsinat után nem a másik fölötti győzelmet és az ellenség megsemmisítését keressük, hanem a párbeszédet; és tanulni is akarunk a szekularizált világtól, amint a *Gaudium et spes* kezdetű zsinat konstitúció is sürgeti.

Prohászka Ottokár már fél évszázaddal a II. vatikáni zsinat előtt követelt olyan reformokat, mint ma Morel Gyula. Sajnos, még ma is időszerű *Modern katolicizmus* című írása! De a püspök, amikor a tudomány és a kultúra felé való nyitottságot, a szociális reformokat, az exegézis és a teológia megújítását, az alapos papnevelést, a világiak és a klérus közötti fal ledöntését stb. követelte, nem feledkezett meg arról sem, hogy *az egyházban a lényeg a felülről jövő, éltető Lélek*, aki az őskeresztényeket egyetlen szeretetközösséggé alakította, és a krisztusi Test éltetője, aki állandó megtérésre sarkall. Az 1919-es kommunista fölfordulás idején, figyelve az „idők jeleit”, ismét csak ezeket hangoztatja július 7-i, sokat idézett naplójegyzetében:

Hát mi a lényeg az egyházban? Az, ami a kereszténységben az égből jött, s mint isteni erő lépett a világba; szellem és lélek és élet volt, s történelmi csak akkor kezdett lenni, mikor emberi viszonyok közé lépve azokban elhelyezkedett. Sok alakja volt, azon kezdve, mikor az egyházat így jellemzi: „a hívők sokaságának egy volt szíve-lelke” (Csel 4,32). *Ius canonicum*, egyházi szervezet, tekintély megvolt lényegében, de a kapcsolatot a „cor unum et anima una” jellemezte a gyakorlatban. Sok-sok alakot öltött azóta is végig a történelmen. [...] Ezeket a történelmi formákat az államok, az uralkodó nézetek, a társadalmi fejlődés, a gazdasági élet határozták meg. Ezek jönnek-mennek; maguk is változnak, s változásukkal az egyházi formák reformját

magukkal hozzák. Így lehet valami bizonyos időben egyházi s egyházas, ami előbb nem az volt, s megfordítva: lehetséges, hogy valami megszűnik egyházasnak lenni, ami előbb az volt. Annak megítélése azután, hogy mikor kell valamit s hogyan behozni, hogy mi jó és korszerű, mi felel meg az igényeknek, úgy hogy a lelki életet fejleszti, nagy nézeteltérést s különféle állásfoglalást tűr meg, s főleg két irányban osztja el a szellemeket: haladó és maradi irányban... Egyesek „a megszentelt hagyományokat” akarják megőrizni, „még akkor is, ha azok nem szolgálják a lelki életet” [...]; míg ellenben mások, nem kisebb szeretetből az egyház iránt, de talán nagyobb megérzésével az új idők igényeinek, az új formákat sürgetik. Ez utóbbiak szeretetének bátornak is kell lennie, mely nemcsak küzdeni kész a konzervatív elemek nehézségével, de a rossz értelemben vett modernizmus vádját is tudja nagylelkűen elviselni s a gyanúsítást szívére nem veszi. (Prohászka itt nyilván 1911-es indexre tételére utal. Lásd bővebben: „Prohászka és a modernizmus” című tanulmányomat a *Prohászka ébresztése* c. kötetben, Bp. 1996.)

Azt hiszem, valamennyien, egyházi vezetők, papok és hívek ma is tanulhatunk a fehérvári püspöktől egyházszeretetet és lényeglátást, figyelmet „az idők jeleire”, és indítást az „aggiornamento” munkálására. Teológusok és lapszerkesztők, könyvkiadók és médiaszakemberek – Pax Romana-mozgalom és más egyházi mozgalmak *belső*, egyházi párbeszédével, a kölcsönös testvéri kritika és eszmecsere, főleg pedig a keresztényi együttműködés a Lélek sugallatai szerint – elősegíthetik a kibontakozást.

(*Távlatok*, 1998/3.)

A pápaság: akadály vagy remény az ökumenizmus útján?

A II. vatikáni zsinat után szépen kibontakozott a katolikus ökumenikus mozgalom: a Bea bíboros, majd Willebrands bíboros által vezetett Egységítőkarság szorgalmazására jelentős munkát végeztek a katolikus-ortodox, katolikus-anglikán, katolikus-protestáns teológiai vegyesbizottságok. Számos „kontroverz” teológiai tételben ma már egyetértenek a keresztények. Sajnos, a katolikus ortodox közeledést megzavarta a volt kommunista országokban az erőszakkal katakombákba kényszerített görög katolikusok jogos követelése: templomaik és intézményeik visszaigénylése az ortodoxoktól. Az anglikán-katolikus egységtörekvésben pedig a nők pappá szentelésének problémája okoz megtorpanást. Bár éppen az 1988-as anglikán „zsinat”, a Lambeth-konferencia (az anglikán közösség 27 egyházát képviselő püspökök gyülekezete) nem zárta ki a legkényesebb kérdés, a pápai primátus napirendre tűzését. Megvitatnak majd egy dokumentumot, amely azt terjeszti elő, hogy a pápa esetleg az egyesült keresztény egyházak legfőbb vezetőjévé válhat.

Magyarországon – néhány szórványos „ünneprontó” hang kivételével – pozitív volt protestánsok körében is a pápalátogatás visszhangja (pl. Hafenscher Károly: „Pápalátogatás Magyarországon”, *Diakonia*, 1991/1 76–77. old.; Kocsis Elemér: „A lelki növekedésnek nincsenek határai”, *Új Ember* 1991. márc. 3.) Annál anakronisztikusabbnak hat a szektás *Jó Hír* c. folyóirat 3. számának „dossziéja” a pápaságról, amely nemcsak a lutheri-kálvini vádakát újítja fel (a pápa = antikrisztus), hanem még a bolsevista Grigulevics „Az inkvizíció története” c. pamfletjéből is részletet közöl, hogy befektítse a pápaságot. A péteri szolgálattal kapcsolatos elfogult exegézis is figyelmen kívül hagyja olyan neves protestáns teológusok ma már egyetemesen elfogadott tanulmányait, mint amilyen pl. O. Cullmann, aki egyébként a testvéregyházak megfigyelői között volt a II. vatikáni zsinaton. Sajnos, a szekták terjedése világszerte, magyar földön is, mintegy az ökumenikus törekvések visszafordítása. Az önkényes szentírás-értelmezés nemcsak a pápaság kérdésében vezet tévútra, hanem pl. Jézus Krisztus istenfiúi mivoltának tagadásával a keresztény hit alapjait kezdi ki.

Tanulmányunkban most csak a pápaság problémájával foglalkozunk. VI. Pál pápa (Y. Congar szerint) több ízben kijelentette: tudatában van annak, hogy a legnagyobb akadály az egység útján ő maga mint pápa, jóllehet küldetése a kommunió, szeretetközösség szolgálata. Sajnos, bizonyos Róma-ellenes, pápaellenes kritikák a katolikus egyházon belül is felerősödtek, ami elsősorban a pápai hivatal, primátus, csatatkozhatatlanság gyakorlására, a zsinat által kifejtett kollegialitás elhanyagolására vonatkozik (lásd pl. a „Kölni nyilatkozatot” vagy a még Küngöt is túlhaladó Drewermann kritikáit).

I. Róma-ellenes komplexus

Hans Urs von Balthasar nyomán a Rómával szembeni ellenérzés formáit, illetve fokozatait így jellemezhetjük.

a) „*Pápa: igen, de nem ez a pápa!*” – Gondolhatunk itt a szélsőségesen tradicionalista Lefebvre érsekre és követőire, akik csak X. Pius pápát és annak rendelkezéseit fogadták el, de a II. vatikáni zsinatot, XXIII. Jánost, VI. Pált és II. János Pált elvetették; így a papi közösséget és az őket követő híveket szakadásba sodorták. A másik véglet az ökumenizmus útján előreszaladóké. Hans Küng 1980-ban „Miért maradok katolikus?” c. cikkében kijelentette ugyan, hogy nincs a pápaság, sem a mostani pápa ellen, de számos írásában olyan hevesen – és torzítóan – támadja az „abszolutisztikus”, uralkodásra törő pápaságot, a római kúriát, hogy magatartását nehezen lehet „katolikusnak” nevezni.

b) „*Olyan pápaságot akarunk, amilyen régen volt.*” – Egyesek az első nagy egyetemes zsinatokhoz, a szakadások előtti egyházhoz, az őskeresztény állapotokhoz való visszatérést

sürgetik. Elvetik a pasztorális leveleket, és így kétségbe vonják az egyházi hierarchia biblikus alapjait. Bultmann és követői szerint a keresztény ember a hit engedelmességével Istennek veti alá magát, nincs szüksége a jézusi közvetítésre, még kevésbé az egyházi szolgálatra. – Az ellentétes póluson az „ultramontanizmus” helyezkedik el (ez főleg az I. vatikáni zsinat időszakában volt erős): ez az egyházat szinte azonosítja a pápával, összekeveri az evilági és a lelki hatalmat.

c) „*Péter: igen, pápa: nem!*” – A pápaság visszautasításának ez a harmadik formája elfogadja az újszövetségi iratok szerint, hogy Jézus Péternek kiváltságos szerepet adott, de ez a megbízatás-szolgálat egyedülálló, nem „örökölhető”, tehát Péter utódai, a pápák nem rendelkeznek a főapostol kiváltságával, karizmájával. Ezt a véleményt fejtette ki O. Cullmann már 1952-es könyvében: *Péter, tanítvány, apostol, vértanú*. A protestáns teológus tárgyilagos exegézissel bizonyítja Péter primátusát, de elvitatja a neki adott hivatalos hatalom-tekintély „átszármazását”, illetve a péteri szolgálat (primátus) átadásának módjával szemben támaszt nehézségeket. Szerinte a főapostol küldetése, szerepe az Újszövetségben egyedülálló, az apostoli kor után nem örökölhető. Végző soron a nehézségek visszamennek a *Sola Scriptura* körüli alapvető vitákra. Az ökumenikus párbeszédben azt kell tisztázni, hogy a helyesen értelmezett apostoli folytonosság (*successio apostolica*) mellett, illetve azon belül van-e folytonosság a sajátosan péteri szolgálatban is. És itt a Tradíciót, a Szenthagyományt is figyelembe kell venni.

Luthertól a legújabb időkig számtalan irányzat támadta vagy egyenesen visszautasította a pápaságot, a római pápa primátusát, egyetemes joghatóságát és csalatkozhatatlanságát. A reformátorok után a pápaságnak szembe kellett néznie a fejedelmi abszolútizmussal; a felvilágosodással megkezdődött racionalizmus (filozófiában), majd a közéletben a laicizmus és szekularizálódás; a jozefinizmus és a liberalizmus, utána a szocialista-marxista forradalmi mozgalmak mind az egyházellenes légkört fokozták. A pápaság XVI. Gergely (+1846) és IX. Pius (+1878) alatt védekező és konzervatív magatartást tanúsított a kultúrában és a közéletben egyaránt, illetve a pápa egyetemes joghatóságát, tekintélyét, primátusát fokozottabban hirdette. Ilyen légkörben ült össze az I. vatikáni zsinat.

II. Az I. és a II. vatikáni zsinat tanítása a péteri szolgálatról

Már 1859 óta egyre hevesebb támadás érte a pápák evilági hatalmát, 1870. szept. 30-án pedig a piemontiak elfoglalták Rómát. Az éppen félbeszakadt I. vatikáni zsinat dogmaként hirdette ki a pápai primátust, a pápa egyetemes joghatóságát és tévedhetetlenségét akkor, ha hit és erkölcs kérdésében ünnepélyesen nyilatkozik (dogmát definiál). Tudjuk, hogy az ún. „Római Kérdés” csak 1929-ben, a Lateráni Egyezményvel oldódott meg, amely sajátos státust biztosított a pápaságnak Vatikán államban. A pápai államok megszűntével a pápaság lelki és erkölcsi hatalom lett. A XXIII. János által meghirdetett és VI. Pál által befejezett II. vatikáni zsinat (1962–1965) pedig kiegészítette, kiegyensúlyozta az I. Vaticanum tanítását.

P. Congarral le kell szögeznünk: a II. Vaticanum nem mond ellent az I. Vaticanumnak; kifejezetten és gyakran hivatkozik a múlt századi egyetemes zsinatra és befejezve a püspökökről szóló tanítás („*doctrina de episcopis*”) kifejtését, amelyet az 1870-ben megszakadt I. Vaticanum nem tudott megtenni, kiegészíti, kiegyensúlyozza a pápai primátust a püspöki kollégialitással.

A II. Vaticanum jobban megmagyarázta a pápai tévedhetetlenség tanát legalább két ponton: 1) Először is a híres *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* (=önmagukban véve, nem az egyház hozzájárulás folytán) kitéltelt. Ez a formula a gallikán és febroniánus tételek ellen irányult, amelyek szerint a pápának nincs joghatósága a római egyházmegyén kívül; ezért döntései csak akkor rendelkeznek kötelező törvényerővel, ha a helyi püspök jóváhagyta és közzétette őket. A kijelentés értelme tehát jogi, nem pedig ontológiai jellegű volt. Vagyis:

a pápa Péter apostol utóda, Róma püspöke, a püspöki kollégium feje egyetemes joghatóságot gyakorol az egész egyház felett: döntései jogilag érvényesek *ex sese*, önmagukban véve; de a pápa az egész Egyház nevében, nem magányosan cselekszik, döntései nem választhatók el az egyház hitétől és életétől. 2) A pápát kötik tartalmilag és szellemükben az apostolok és az egyház kánoni határozatai. A *Lumen gentium* 25. pontja mindezt így magyarázza:

A csalatkozhatatlanságnak a hitre és erkölcsre vonatkozó tételek meghatározásában az isteni megváltó akarata szerint meg kell lennie az ő egyházában. A csalatkozhatatlanság addig terjed, ameddig az isteni kinyilatkoztatás tartalma (*depositum*); ezt pedig szentül meg kell őrizni és hűségesen ki kell fejteni. Ez a csalatkozhatatlanság megvan a római pápában, a püspöki kollégium fejében tisztsége folytán, valahányszor végérvényesen meghatároz és kihirdet egy hittani vagy erkölcstani igazságot mint az összes keresztények legfőbb pásztora és tanítója, aki megerősíti testvéreit a hitben (vö. Lk 22,32). Döntéseiről tehát méltán mondhatjuk, hogy megmásíthatatlanok, mégpedig önmagukban véve, nem az egyház hozzájárulása következtében. [...] Amidőn pedig akár a római püspök, akár a püspöki testület övele együtt határoz meg egy tételt, ezt magának a kinyilatkoztatásnak az alapján terjeszti elő...

Ez a szöveg nemcsak az *ex sese* jelentését magyarázza meg, hanem kifejezetten állítja azt, ami kevésbé volt világos az I. Vaticanum tanításában: A római pápa élvezi azt a csalatkozhatatlanságot, „amelynek a Megváltó akarata szerint meg kell lennie az ő egyházában”. Vagyis az egyház csalatkozhatatlanságát (*indefectibilitas*) élvezi a pápa személyesen, hivatala ünnepélyes gyakorlásakor. Az egyház közös tanítása volt századokon át, hogy az egyetemes egyház nem fogyatkozhat meg a hitben, mert a Szentlélek vezérli Jézus imája és ígérete szerint. A pápa mint legfőbb pásztor és tanító megkapja a csalatkozhatatlanság karizmáját.

De a II. Vaticanum *ki is egészítette* az elsőt, és így kiegyensúlyozta a katolikus egyháztant. Ez igen jelentős ökumenikus szempontból is, főleg a *püspöki kollegialitás* kifejtésével.

1) A II. vatikáni zsinat egészen *más légkörben* zajlott le; nem a pápai tekintélyt kellett megerősíteni, hanem inkább megnyílni a világnak, más keresztényeknek és vallásoknak: keresni a párbeszédet minden szinten. A lelkipásztori szempont megelőzte a jogit. Egyébként a II. Vaticanum integrálta mindazt, amit a liturgikus, patrisztikus, biblikus mozgalom és az újabb történeti teológiai kutatás az elmúlt évtizedekben eredményezett az ökumenikus törekvések távlatában. A keleti teológia felfogása az egyházzól mint szeretetközösségről (*koinonia*), a püspöki kollegialitás, a laikátus újraértékelése mind-mind érvényre jutott a zsinat tanításában (nemcsak a *Lumen gentium*-ban, hanem több más dokumentumban is). Az újabb ekkleziológia újrafogalmazta az egy, *szent, katolikus* és *apostoli* jegyeket. A jogi, klerikális, paternalista és autoritárius kormányzás helyett a gyakorlatban is a lelkipásztori, világiakat előmozdító, testvéri és szolgáló egyházi szellemiség hódított teret.

2) A II. Vaticanumon *az atyák többsége* magáévá tette az I. Vaticanum *kisebbsége óhajait*. A püspökökre (püspökszentelésre, püspöki kollegialitásra stb.) vonatkozó tanítás új volt a II. Vaticanumon, miként a pátriárkák jogaira vonatkozó tan is. Főleg a püspöki kollegialitás kifejtése, illetve az ebből következő újítások: színódusi intézmény, decentralizálás, püspökkari konferenciák (helyi egyházak) és az egyes püspökök szerepe szerencsésen kiegyensúlyozták a pápai primátus egyoldalú felfogását. A *Lumen gentium* 22–24. pontjai kifejtik a püspöki kollégium és annak feje (a pápa) közti, illetve a kollégium tagjainak egymás közti kapcsolatait, leírják a püspöki szolgálatot (erről szól még a *Christus Dominus* kezdetű határozat is). Persze, mivel a *Lumen gentium* bizonyos pontjai sok vita,

javítás, betoldás után születtek meg, minthogy a zsinaton a haladóbb és maradibb irány egyaránt érvényre jutott, az értelmezés a hangsúlyok eltolódása szerint lehet különböző. Az egyetlen, teljes és legfőbb hatalom az egyházban kollegiális, de ez strukturált: a kollégium fejének, a pápának egyedülálló lelki hatalma van; nem egyszerűen *primus inter pares*.

A *Lumen gentium* tanítása (22. pont) erre nézve egészen világos:

A kollégiumnak, vagyis a püspökök testületének csupán akkor van meg a maga sajátos tekintélye, ha hozzáértik a római pápát, Péter utódát, a fő, akinek primátusa, hatalma csorbíthatatlanul megmarad az összes pásztorok és hívek felett. A római pápának ugyanis tisztsége folytán – ő Krisztus helyettese és az egész egyház feje – teljes, legfelsőbb és egyetemes hatalma van az egyházon, és ezt mindig szabadon gyakorolhatja. A püspökök rendje viszont, amely az apostolok kollégiumának helyére lépett a tanítás és a lelkipásztori gondoskodás terén, sőt amelyben megszakítás nélkül megmarad az apostoli testület, fejével, a római pápával együtt – és sohasem e fő nélkül – szintén hordozója az egész egyházra kiterjedő legfőbb és teljes hatalomnak, de ezt a hatalmat csak a római püspök beleegyezésével gyakorolhatja. Az Úr az egy Simont tette meg az egyház sziklájának és kulcsárának (vö. Mt 16,18–19), és őt rendelte egész nyája pásztorának (vö. Jn 21,15kk). Bizonyos azonban, hogy a Péternek megadott (vö. Mt 11,19) oldó-kötő hatalom van adva a fejével egyesült apostolkollégiumnak is (vö. Mt 18,18; 28,11–20).

A püspöki kollégium és annak feje, a pápa közti kapcsolatról még viták folynak. P. Congar is azon a véleményen van, hogy jobban tisztázni kellene, mit is jelent a *caput, fő*, amikor azt mondják, hogy Péter az apostoli kollégium feje volt, és utóda, *a pápa éppúgy feje a püspöki kollégiumnak, mint az egyháznak*. Rómában a IV. század vége óta egyre inkább a *fons, forrás* értelemben veszik a *caputot*. A XII. századtól a *Vicarius Christi* (Krisztus helytartója) helyettesítette a *Vicarius Petri*-t (Péter helytartóját), és olyan jelentést vett fel, amely az első évezredben nem volt ugyan teljesen távol, de nem is volt uralkodó: korábban a „képviselő”, a Krisztust szentségileg képviselő személyt jelölte, most jogi jelentést kapott, és a *locum tenens*-nek, helyettesnek felelt meg, vagyis olyasvalakit jelölt, aki átvette (a távol levő) legfőbb tekintély hatalmát vagy hatalmának egy részét. Ezután a *Vicarius Christi* (= Krisztus helytartója) eszméje keveredik, interferenciát hoz létre a strukturált püspöki kollégiuméval és a *caput collegii* eszméjével. A II. vatikáni zsinaton IV. Maximosz pátriárka megjegyezte, hogy az Újszövetségben a *caput* Krisztusnak van fenntartva. De Congar hozzáfűzi: a régi hagyomány szerint a római egyházra és annak püspökére is alkalmazták a *caputot*. Mindenesetre e kifejezés zavart okoz a püspöki kollegialitás teológiájában: eddig nem határozták meg egészen pontosan, mit is jelent: *caput collegii*. Pedig ez ökumenikus szempontból lényeges. P. Congar Karl Rahnerrel hajlik arra, hogy ezt mondja: a teljes és legfőbb hatalom kollegiális, ezt személyesen gyakorolja a fő, a pápa, mintegy „megszemélyesítve” a kollégiumot. De egyesek szerint ez ellentmond az I. vatikáni zsinat szellemének.

III. Ökumené

A legutóbb érintett vita is jelzi, hogy bizonyos kérdéseket még tisztázni kell az ökumenikus párbeszédben. Mindenesetre: az I. Vaticanum egyháztanát a *kollegialitás eszméjével kiegészítő* II. Vaticanum már igen fontos lépés volt az ökumené szempontjából, hiszen a pápaság monarchikus-abszolutisztikus képét átalakította. A II. vatikáni zsinat utáni reformok, a szinódusi intézmény (bár csak konzultatív szerepe van), a decentralizálás, a püspöki konferenciák, ill. helyi egyházak szerepe, valamint a péteri szolgálat gyakorlásának a

módja is – mind elősegítették azt, hogy a nem katolikusok (főleg teológusok) jogos kritikái és előítéletei a pápasággal szemben lassan leépüljenek.

A *vitás teológiai kérdések tisztázása* szépen halad előre, legalábbis a vegyesbizottságok szintjén (a hivatalos egyházak és a hívő nép csatlakozásának több idő kell). De miután már a legtöbb vitás teológiai kérdés megoldódik a konvergencia révén (bizonyos jogos különbözőségek maradhatnak), a péteri szolgálat, a pápai primátus még az utolsó kemény dió marad. Mert végül is az alapvető egyháztani szemléletben van a különbség: attól függ, hogy az Újszövetség alapján miként fogjuk fel az egyházi struktúrát, egyáltalán milyen szerepet tulajdonítunk (Krisztus rendelése alapján) az egyháznak. Ha Bultmann és követői nyomán kiiktatjuk nemcsak az egyház, hanem a történeti Jézus-esemény közvetítő szerepét is a hit és az üdvösség művéből azzal, hogy az ember a hit engedelmességével egyedül Istennek tartozik; ha valamilyen pneumatikus („lelki”) egyházat képzelünk, elvetve az Ige megtestesüléséből folyó üdvösségrendet; ha a radikális katolikust, M. Légaut-t követve azt valljuk, hogy az egyház konkrét egysége egyedül a magányos, kifejezhetetlen Jézus-hit láthatatlan igazságában keresendő (ez persze fölöslegessé teszi a pápaságot) – akkor lehetetlenné válik az ökumené.

Mert a teológiai vegyesbizottságok feladata nem lehet az, hogy a lényeges különbségek elmosásával jussanak megegyezésre egyháztani kérdésekben éppúgy, mint más problémákat illetően (keresztység, megigazulás, Eucharisztia). Lényeges annak kiemelése, ami egyesít bennünket, de az apostoli folytonosság és az egyházi struktúra, nevezetesen a pápaság kérdése megoldásra vár a konkrét egység keresésében, minthogy a római katolikus nem vonhatja kétségbe a péteri szolgálat folytatódását, a pápai primátust. Még ha ezt a püspöki kollegialitás távlatában értelmezik és gyakorolják is, ortodoxoknak és protestánsoknak akadályt jelent.

Látva az elvi nehézségeket, egyesek – katolikusok is – azt hirdetik: hagyjuk az egyházak egységét! A keresztények egyesülhetnek ténylegesen a közös krisztusi tanúságtételben, az emberiség szolgálatában, az igazságosságért és a békéért való küzdelemben. Az *orthopraxis* előbbre való – mondják –, mint az *orthodoxia*. Ezt mint tényt elismerhetjük, de mint elvet kétes értékűnek, félreérthetőnek véljük. Világos, hogy azt kell hangsúlyoznunk, ami már összeköt bennünket, és a szeretet párbeszéde, valamint a közös szeretetszolgálat elengedhetetlen. De nem mondhatjuk azt, hogy a tanbeli tisztázás fölösleges: e nélkül az interkommunió is hamis lenne.

A II. vatikáni zsinat ökumenizmusról szóló dekrétumának 3. pontja kiemeli, hogy a katolikus egyház látható keretein kívül is meglehetnek „azok az alkotó elemek vagy javak, amelyeknek együttese építi és élleti magát az egyházat: az Isten írott ígéje, a kegyelmi élet, a hit, a remény, a szeretet és a Szentlélek többi ajándéka, de látható elemek is. Mindez Krisztustól való, őhöz vezet, és joggal hozzátartozik Krisztus egyetlen egyházához.” Nagyon jelentős ez a zsinati megállapítás, fontos lépést jelent előre a katolikus ökumenizmusban, hiszen elismeri, hogy *az üdvösség misztériumában jelentős szerepük van a különvált egyházaknak*: „Krisztus Lelke ugyanis nem vonakodik felhasználni őket az üdvösség eszközeként.” Ugyanakkor a zsinat ismét hangsúlyozza: „Az üdvösség eszközeit hiánytalanul csak Krisztus katolikus egyházában, az üdvösség egyetememes eszközében érhetjük el.”

Ami pedig az ökumenizmus gyakorlatát illeti, nevezetesen a teológiai párbeszédet, az *Unitatis redintegratio* 11. pontjában ezt olvassuk: „A katolikus hitnek a megfogalmazása éppen ne legyen akadálya a testvérekkel folyó párbeszédnek. Mindenesetre teljes egészében és világosan kell kifejtetni a tanítást. Semmi sem annyira idegen az ökumenizmustól, mint a hamis irenizmus, a mindenáron való békülékenység: ennek a katolikus tanítás tisztasága látja kárát: elhomályosodik eredeti és biztos értelme.” Viszont a dekrétum az ökumenizmusban elkötelezett teológusokat arra is figyelmezteti, hogy az igazságszeretet, jóindulat és

alázatosság vezesse őket a kutatásban. „A tanítások egybevetésekor ne feledjék, hogy a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk, vagyis rangsoruk van, mert másként kapcsolódnak a keresztény hit alapjához.”

Az „*igazságok hierarchiája*”-elv nem jelenti azt, hogy a katolikus hitből kiküszöböljük a „másodlagos” igazságokat, mintha ezek már nem lennének igazságok. De amint a Congar által idézett O. Culmann helyesen megjegyezte, ez a szemlélet jelentős változást alapoz meg az értékek rangsorában és az egyensúly területén. A történelem során központi igazságok a peremre szorulhattak, és megfordítva. A középkori katolicizmus ezt annál is inkább illusztrálja, mivel a reformáció éppen bizonyos eltorzulások, „kinövések” (pl. búcsúk) ellen kezdett protestálni. Sajnos, a jogos protestálás és a reform sürgetése hitszakadáshoz és hitújításhoz vezetett.

Természetesen a keresztények egysége nem pusztán teológiai tisztázások és konvergenciák eredménye, hanem *belső megtérés, megújulás, a Szentlélek iránti tanulékonyosság* gyümölcse lesz. Feladatunk: kitárulás a másik, a teljesebb igazság és az egyház eleven valósága felé; a krisztusi igazság teljesebb felfedezése, elfogadása, ill. az állandó megújulás révén csatlakozás a Központoz, Krisztushoz, aki az Igazság és az Élet. A protestáns J. J. von Allmen kijelentését idézhetjük P Congarral: „Az egység csak úgy valósulhat meg, ha a különböző felekezetek meghalnak, hogy újjászülessenek a megtisztulás révén, amely valamennyit kötelezi, bár különbözőképpen, tehát újjászülessenek az egységre, a szentségre, a katolicitásra és az apostoliságra.”

* * *

A kereszténység jövője jórészt az ökumenizmustól, a Krisztus-hívők egységétől függ. Hogy milyen lesz ez a konkrét, látható, egyházi egység, pontosan nem lehet meghatározni. Egy bizonyos, amint II. János Pál pápa nemegyszer hangoztatta (1991-ben Debrecenben is): a katolikus egyház visszafordíthatatlanul elkötelezte magát az ökumenizmusban. És a pápaság, a péteri szolgálat mint a látható egység jele, a zsinat óta olyan képet ölt, amely nem az egység akadálya, hanem az egység közvetítője, így a reménység jele. A jövő egységben természetesen helyet kell hagyni a jogos pluralizmusnak, hiszen az igazi egység nem beolvaszt, hanem differenciál, megőrzi az egyes összetevők színes gazdagságát.

Felhasznált irodalom

Főleg Y. Congar könyvei és tanulmányai: *Ministéres et communion ecclésiale*, 1971; *Diversité et communion*, 1982, *Le Concile de Vatican II*, 1984. Továbbá: Hans Urs von Balthasar: *Der antirömische Affekt*, 1974. Lásd még Szabó F.: *H. de Lubac–Y. Congar*, TTK T/7, Róma, 1976. (=Teológiai vázlatok Bp., VI, 275–365.)

(Távlatok, 1993/1.)

Az Eucharisztia az ökumenikus párbeszédben

Az 1995. május 25-i keltezésű *Ut unum sint* kezdetű enciklikájával II. János Pál pápa elkészítette a II. vatikáni zsinat óta szépen kibontakozott ökumenikus párbeszéd mérlegét, és további irányelveket adott az egységtörekvés fokozására, a teológiai párbeszéd folytatására, amely során katolikus szakemberek ortodox, anglikán és protestáns teológusokkal számos korábban vitatott tanbeli kérdésben egyetértésre jutottak. A pápa az enciklika 36. pontjában hivatkozik az *Unitatis redintegratio* kezdetű zsinati határozat 11. pontjára:

„A katolikus hitnek a megfogalmazása ... ne legyen akadály a testvérekkel folyó párbeszédnek. Mindesetre teljes egészében és világosan ki kell fejteni a tanítást. [...] Igazságszeretet, jóindulat és alázatosság vezesse a katolikus teológusokat, akik az ökumenikus párbeszédben – hűségesen az egyház tanításához – különvált testvéreikkel vizsgálják Isten titkait.” A pápa a következő pontban még a határozat most következő szakaszát is idézi: „A tanítások egybevetésénél ne feledjék, hogy a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk, rangsoruk van, mert más-másképpen kapcsolódnak a keresztény hit alapjához.” Testvéri szellemben kell elmélyíteni Krisztus kimeríthetetlen gazdagságát, megkülönböztetve a hit igazságait olyan teológiai megfogalmazásoktól, amelyek egy adott kor változó felfogásához igazodtak. Kerülni kell a türelmetlen polémiákat, hitvitákat, és inkább azt kell hangsúlyozni, amiben már egyetértünk (vö. *Ut unum sint* 38.). Ezt a szellemet követték a teológiai vegyes bizottságok az Eucharisztia misztériumának feltárásakor.

Memoriale – hathatós megjelenítés

Anélkül, hogy e párbeszéd minden állomását részletezném, inkább az elért eredményekre irányítom a figyelmet. De előtte jelzem a legfőbb dokumentumokat:

- A római katolikus–lutheránus vegyes bizottság dokumentuma: „Le repas du Seigneur”, *Doc. Cath.* nE 1755, 1979.
- Az ún. dombes-i (katolikus–protestáns) csoport jelentése 1971-ből;
- Az ún. limai dokumentum 1982-ből (a katolikus teológusok és a Faith and Order, tehát az Egyházak Világtanácsa doktrinális részlege párbeszédének gyümölcse).

Max Thurian taizéi testvér az Eucharisztia misztériumáról írt könyvében (*Le mystère de l'eucharistie – une approche oecuménique*, 1981) rávilágított arra, hogy a reformátorok sem tagadták Krisztus valóságos jelenlétét az Úrvacsorában.

A reformátorok – Luther és Kálvin – erősen hisznek abban, hogy Krisztus valóságosan és éltetően jelen van az Úrvacsorában. De e jelenlét *módja* számukra másodlagos. Amikor állítják, hogy az eucharisztia szubsztanciája (lényege), vagyis mély és alapvető valósága Krisztus teste és vére, nem nagyon érdeklődnek aziránt, hogy milyen módon egyesül és kapcsolódik Krisztus teste és vére a kenyér és a bor színeivel. Számukra a lényeges az, hogy higgyük: a teljes Krisztus jelen van, és részesít testében és vérében. Nem lényeges azt tudni, hogy vajon a kenyér és a bor szubsztanciája eltűnik-e, hogy helyet adjon – az átlényegülés (*transsubstantiation*) révén – Krisztus testének és vérének. (I. m. 55. old.)

A katolikus-lutheránus vegyes bizottság dokumentuma (DC 1755), amikor a 2. részben a közös feladatokról beszél, hangsúlyozza, hogy már túlhaladtunk bizonyos ellentéteken az Eucharisztia értelmezésében. Az eucharisztikus *jelenlétről* ezt írja: „Katolikusok és lutheránusok közösen megvallják az Úr igazi és valóságos jelenlétét az Eucharisziában. De

különbségek vannak a teológiai megfogalmazásokban, amelyek a jelenlét módját és tartalmát fejezik ki.” A lutheránusok a trentói zsinat szóhasználatát (*transsubstantiatio*) olyan kísérletnek tartják, amely racionalista módon akarja megmagyarázni Krisztus jelenlétét a szentségben. Egyesek szerint ez a kifejezőmód nem érzékelteti, hogy az Úr személyesen van jelen, tehát a szakkifejezés egy bizonyos naturalista félreértéshez vezethet. A lutheránusok a valóságos jelenlét jelölésére nem beszélnek átlényegülésről, hanem ezt mondják: Krisztus teste és vére jelen van a kenyérben és a borban, a kenyérral és a borral, a kenyér és a bor alatt. Luther a megtestesülés analógiáját idézi fel. (Thurian, i. m. 79–80.) Thurian joggal bírálja a lutheri analógiát. A nehézség onnan ered, hogy Krisztus feltámadt testének misztériuma számunkra megérthetetlen. Kálvin a Szentlélek tevékenységével magyarázza Krisztus hathatós jelenlétét.

Az Eucharisztia újabb ökumenikus értelmezésében egyrészt rávilágítottak arra, hogy az Úrvacsora alapítása a zsidó pászkaünnep keretébe illeszkedik: dicsérő és hálaadó áldozat; másrészt, hogy az alapító igéken kívül („Ez az én testem...” „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre”), amelyek az alapításra *emlékeznek (anamnézis)*, igen lényeges a Szentlélek lehívása (*epiklézis*), mert a teremtő Lélek erejében történik a kereszten meghalt és feltámadt Krisztus üdvhozó művének szentségi *megjelenítése*. Fontos hangsúlyoznunk a helyes katolikus tanítást is, mert sokszor találkoztunk olyan magyarázattal, amely szerint a szentmise (a miseáldozat) Krisztus halálának megújítása, megismétlése. Ezt az utóbbi kifejezést kerülni kell, hiszen az egyszer megtörtént keresztdozatot nem lehet megismételni. A helyes fogalmazás: a meghalt és feltámadt Krisztus testének és vérének hathatós *megjelenítése (repraesentatio)*.

Az ökumenikus párbeszéd egyik eredménye, hogy kölcsönösen tisztázták az álláspontokat, amelyekről kiderült, hogy jórészt *egymást kiegészítő* szempontok a misztérium megközelítésében, nem pedig egymásnak ellentmondó nézetek. A kulcskifejezés az *anamnézis-memoriale* lett. De a vegyes bizottság tagjai megmagyarázták, hogy itt nem pusztán emlékezésről van szó. A Biblia szerint az emlékezés–emlékeztetés azt jelenti, hogy az Isten előtt hálaival felidézünk mindazt, amit népéért tett, emlékezünk jótéteményeire, kérve további segítségét, ígéreteihez híven. A *memoriale* tehát Isten műveinek *aktualizálása*, miközben imádkozva és dicsérve őt „emlékeztetjük” az Atyát arra, amit értünk tett, és kérjük, hogy folytassa csodatetteit.

A *memoriale* gondolata különösképpen kidomborodik az ún. *dombes-i csoport 1971-es nyilatkozatában*. (NB: A Lyon közelében fekvő trappista kolostor – „Notre Dame des Dombes” – volt a katolikus–protestáns ökumenikus csoport megbeszéléseinek színhelye, innen kapta nevét a nyilatkozat.) „A közös eucharisztikus hit felé” című (nem hivatalos) jelentés így magyarázza a *memorialé*-t:

Krisztus az Eucharisziát egész élete, és főleg kereszttje és feltámadása emlékezetűl (*anamnézis*) alapította. Maga Krisztus, mindazzal, amit értünk és az egész teremtésért tett, van jelen ebben a *memoriálé*-ban, amely egyben Országának előíze. Ez a *memoriále* (emlékezet), amelyben Krisztus Egyháza örvendező ünneplése révén hatékony, magában foglalja tehát halála és feltámadása megjelenítését és Országá elővételezését. Nemcsak arról van tehát szó, hogy emlékezetünkben felidézünk a múlt eseményeit (Krisztus kereszthalálát) vagy annak jelentését. A *memoriale (anamnézis)* által az Egyház hathatósan hirdeti Isten nagy művét. Az Egyház Krisztussal való közösségben részesedik ebben a valóságban, amelyből él. A *memoriálét* mint megjelenítést és elővételezést a hálaadásban és a közbenjárásban éljük meg. Az Egyház, amikor megéli Krisztus – főpapunk és közbenjárónk – szenvedése, feltámadása és mennybemenetele „emlékezetét”, bemutatja az Atyának Fia egyetlen és tökéletes áldozatát, és azt kéri tőle, hogy

minden ember részesedjék az általa hirdetett megváltás nagy művében. Így egyesülve az Úrral, aki felajánlja magát Atyjának, és egységben az égi és földi egyetemes Egyházzal, megújulunk a Krisztus vére által megpecsételt szövetségben, és felajánljuk önmagunkat élő és szent áldozatként, aminek egész életünkben ki kell fejeződnie. Krisztus *memoriáléja* a hirdetett Ige és az Eucharisztia lényeges tartalma. Nem ünnepeljük az Eucharisziát az igehirdetés nélkül, mert az igeszolgálat az Eucharisziát célozza, ez viszont feltételezi és beteljesíti a hirdetett ígét.

A dombes-i csoport elkerüli az „átlényegülés” kifejezést, de az átváltoztatást, a valóságos jelenlétet határozottan állítja: Krisztus tevékenysége révén történik az átváltozás, aki szavai által a Lélek erejében önmagát odakapcsolja a szentségi eseményhez, amely jelenlétének jele. A szubsztancia helyett az ökumenikus dokumentum „a kenyér és a bor jelei alatt adott valóságról”, „végső igazságról” beszél. Az azonosságot állító ítélet félreérthetetlen: a kenyér és a bor „ezentúl, végső igazságukban, a külső jelek alatt, az adott valóság, vagyis Krisztus teste és vére”. Egy utólagos jegyzet hozzáfűzi: ez nem jelenti sem Krisztus lokalizálását a kenyérben és a borban, sem azt, hogy a dolgok (kenyér és bor) fizikai-kémiai valósága átalakult.

Átlényegülés (transsubstantiatio)?

Ismeretes, hogy a trentói zsinat, amikor 1551-ben a protestánsokkal szemben leszögezte a katolikus álláspontot az Eucharisziáról (DS 1635–1661), a *transsubstantiatio* = átlényegülés kifejezést használta – követve már az 1200-as évek elejétől egyetemes zsinatokon is alkalmazott szóhasználatot (DS 782, 802, 860, 1352) –, mert ezt alkalmasnak találta annak jelölésére, hogy a szentmisében a kenyér és a bor átváltozik Krisztus testévé és vérévé. Szakemberek kimutatták, hogy a zsinat nem kívánta „dogmatizálni” a kifejezést; a valóságos jelenlétet másképp is ki lehet fejezni. (Vö. Xavier Léon-Dufour SJ: *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Párizs, 1982, 157–170. Utalás B. Sesboüé, J. Baciocchi és E. Poussat tanulmányaira.)

Az anglikán–katolikus közös nyilatkozat (1971) megjegyzi: a „transsubstantiatio” kifejezés meg akarja vallani és őrizni a valóságos jelenlét misztériumjellegét. A lutheri hagyomány a katolikusokkal együtt azt állítja, hogy a konszekrált elemek nem maradnak pusztán és egyszerűen kenyér és bor, hanem a teremtő igék erejében Krisztus teste és vére lesznek. Ebben az értelemben beszélhetnénk a görög hagyománnyal „transmutáció”-ról (átváltozás).

Lássuk röviden a *transsubstantiatio* katolikus újraértelmezését X. Léon-Dufour és az ő idézett forrásai nyomán.

Manapság a szubsztancia (lényeg, állag) kifejezés félreértésre adhat alkalmat. A modern tudományos szellemiség számára a fogalom mást jelent, mint a skolasztikus filozófia számára. Jelenleg a köznyelvben szubsztancián a dolgok empirikus valóságát, alapanyagát értjük, amely bizonyos struktúrát, szerkezetet képvisel, de lényegében a jelenségek rendjéhez tartozik. Pl. felsőkabátom szubsztanciája a gyapjúszövet; vagy a kenyér szubsztanciája a búza vagy rozs, árpa. A szubsztancia filozófiai jelentése ma: egy bizonyos egységgel és állandósággal felruházott lény, amelyet az értelem felfog és valóságnak állít. Vagy: az a princípium, amely egyetlen egészzé szervez bizonyos elemeket vagy jelenségeket, tehát amely értelmet ad nekik. Ebben az értelemben felöltöm szubsztanciája az a tény, hogy ruházatul szolgál, megvéd a hidegtől; a kenyér szubsztanciája (lényege) az, hogy táplálék: többé már nem búza, mivel az emberi munka átalakította: liszté őrölték, kenyeret készítettek belőle.

Ebben az értelemben már egy bizonyos átlényegülés történt: a természet anyaga, a búza, az emberi munkával táplálékul szolgáló kenyér lett. A kenyér lényege (szubsztanciája) oksági és célszerűségi együttesként, belső egységként jelenik meg. A lényeg az, hogy a búza táplálék lett. Amikor a pap Krisztus nevében ezt mondja: „Ez az én testem...”, tehát a kenyeret azonosítja Krisztus testével, ez a kijelentés alapvető: a kenyér Krisztus testévé válik. Ezért a *transzfinalizáció* és a *transzszignifikáció* kifejezések (bár önmagukban igazságot fejeznek ki) nem elégségesek a létrejött valóság jelölésére. Elégtelenek, mert önmagukban jelölhetnének pusztán külső változást. Az „átlényegülés” (*transsubstantiatio*) viszont feltételezi az okság és a célszerűség egységesített viszonyát: a hit révén tudjuk, hogy Krisztus Lelke átalakította a kenyeret Krisztus *szentségi (feltámadott)* testévé (és a bort vérévé).

Sacrificium laudis

Napjainkban szívesebben beszélünk Eucharisziáról, semmint szentmiseáldozatról. Az Eucharisztia „jó hálaadást” jelent. Az áldozatnál is inkább dicséretéről és hálaadásról beszélünk. Az igazi áldozat célja ugyanis az, hogy megvalósítsa az emberek közösségét – kommunióját –, akik – miután kiengesztelődtek Istennel és egymással – Krisztusban egyetlen testet alkotnak. Az Eucharisziában való részesedés („áldozás”) építi az egyház misztikus testét, az egyházat. Valóságos jelenlét, mert megvalósítja ezt a testet, magyarázta P. de Lubac az Eucharisziáról szóló történetológiai művében. („*Corpus mysticum*”) Az üdvösséges áldozat tehát az egyház húsvéti aktusa, amely révén az emberiséget visszaviszi az Atyához, aki a mi végső boldogságunk. Istent nem találhatjuk meg az emberek nélkül: a kiengesztelődött emberiségnek és a világmindenségnek vissza kell térnie az Atyához, miután átalakult a Feltámadott Lelke erejében. (1Kor 15.) Teilhard de Chardin, aki különleges áhítatot érzett az Eucharisztia iránt (mint a mi Prohászka), az egész emberi erőfeszítést – a hominizált emberiség humanizálását és előkészítését a divinizációra – az ostyához hasonlította, amelyet az emberi munka hoz létre, de átváltoztatását a Feltámadott Lelke viszi véghez.

Manapság tehát visszatérünk az ágostoni felfogáshoz. Az áldozat elsősorban nem negatív jelentésű: megfosztom magamat valamitől, feláldozok (megsemmisítek) valamit, hanem egész lényemet Istenre irányítom, és az ő szándéka szerint mindent neki ajánlok fel, hozzá viszek vissza, illetve az ő örök üdvösségterve szerint használok. Világos, hogy ez lemondást, áldozatot, keresztet is jelent. Tudom, mert hiszem, hogy Isten szeretet, és tudom, hogy önmagának teremtett; tehát csak úgy lehetek önmagam, ha vállalom küldetésem, és mindenemet, egész szabadságomat neki adom vissza. Úgy, ahogy Jézus Krisztus tette a kereszten. Jézus nem a szenvedést, a keresztet kereste, hanem – mivel szerette az Atyát és az embereket – mindvégig, egészen a kereszthalálig, hűséges volt a küldetéséhez. Mindent (szabadságát, egész életét) visszaadott az Atyának, akitől mindent kapott. Szeretetből, szabadon vállalt engedelmissége – hűsége küldetéséhez – a megváltásunk. Az ő nagy Igenje az Atyának a mi megtérésünk és kiengesztelődésünk.

Az Eucharisztia Krisztus „húsvétja” (pászka, átmenete az Atyához); a Szeretet áldozata Annak, aki maga a Szeretet. És ez a szeretet a halálig menő önküresítésben (kenózisban, vö. Fil 2) az új születés, a Feltámadás forrása. A szeretet erősebb, mint a halál: ezt hirdeti a keresztre feszített és feltámadt Krisztus, akinek emlékezetét az Eucharisziában ünnepeljük.

(*Távlatok*, 1996/2)

3. A keresztények a politikában

A politikai közösség Krisztus fényében

Tekintély és szabadság a közéletben

Az ember vonatkozások csomópontja a kozmikus és történelmi fejlődésbe ágyazva: testén keresztül az anyagi, ill. élő világ genezisébe kapcsolódik, szelleme (értelme és szabadsága) révén közösséget és kultúrát teremt, magasabb szinten, a nooszférában viszi előre a kozmikus és biológiai fejlődést. De nincs beszorítva a földi létrendbe, ahogy a zsinat hangoztatja (GS 76), „a történelemben él, de örök hivatását megtartja. Az Egyház, amely a Megváltó emberszeretetére épült, ahhoz nyújt segédkezet, hogy jobban érvényesüljön az igazság és a szeretet a nemzeteken belül és a nemzetek között.”

Igaz tehát, hogy az egyház és a politikai közösség függetlenek egymástól, a maguk területén megőrzik autonómiájukat, igaz, hogy a zsinat elismerte az egészséges pluralizmust: az Egyház, mivel egyetemes küldetést teljesít – minden embernek hirdeti az Evangéliumot, és közvetíteni akarja a krisztusi megváltás kegyelmét –, nem kötődik semmiféle határozott politikai rendszerhez vagy gazdasági modellhez, nem ad konkrét recepteket a katolikusoknak a gazdasági-társadalmi-politikai cselekvéshez („Szavazzatok erre és erre a pártra!”). Ugyanakkor nem minden gazdasági-politikai rendszert tart egyformán jónak, igazságosnak, hanem – éppen szociális tanítása révén – körvonalazza azokat a feltételeket, ismérveket, amelyek a hívő embert segíthetik, hogy a keresztény embertan és világnézet elveivel összhangban cselekedjék a közéletben, illetve: választását úgy tegye meg, hogy az összhangban legyen az emberi személy transzcendenciájával, örök hivatásával. (Vö. GS 75. és 76. pontok.) Mert nemcsak kenyérrel él az ember! „Az ember végtelenül felülmúlja az embert.” (Pascal)

A „politikai teológiának” ilyen kérdésekre is választ kell keresnie: Van-e a történelemnek értelme, és az embernek hatalma, hogy azt irányítsa? Mennyiben befolyásolja a szabadság a kozmikus-biológiai-gazdasági determinizmusokat és mechanizmusokat? Hogyan lehet – a kegyelem segítségével – megvalósítani az új embert (Ef 4,24; Kol 3,10), építeni Krisztus Testét, az Egyházat, amely Isten Országa eljövételét készíti elő?

Jézus és a hatalom

A Názáreti Jézus üzenetét tekinthetjük a „hatalommal” szembeni magatartása szempontjából (vö. Roland Minnerath, *Jésus et le pouvoir*, Párizs 1987). Jézus beszél az Atya hatalmáról, tekintélyéről, amely megnyilatkozik a saját tekintélyében (senki nem tanított ilyen tekintéllyel, Mk 1,27); az Istentől kapott hatalommal űz ördögöket, tesz csodákat; feltámadása után pedig e hatalmat átadja apostolainak: „Minden hatalmat én kaptam a mennyben és a földön; menjetek tehát...” (Mt 28,18–20) Jézus nem azt kéri tanítványaitól, hogy igázzák le a nemzeteket, hanem hogy tegyék az Ő tanítványaivá az embereket, kövessék Őt, aki nem azért jött, hogy uralkodjék, hanem, hogy szolgáljon – ezért felvette a szolga alakját, kiüresítette magát, engedelmes lett egészen a kereszthalálig (Fil 2,6–11). Ebben az önküresítésben (*kenózisban*) nyilatkozik meg a Fiú isteni hatalma (*exúszia, dünamisz*).

Jézus hatalmas tettei, csodajelei már elővételezik a rossz, a bűn, a betegség és a halál feletti végleges győzelmét, amely az ő feltámadásában (megdicsőülésében) és a mi feltámadásunkban lesz teljes. Jelzik, hogy elközelgett, közöttünk („bennünk”?) van Isten

Ország (uralma: *baszileia*). A csodajelek, hatalmas tettek kifejezik azt is, hogy Jézusnak hatalma van nemcsak a test meggyógyítására, hanem a bűnbocsánatra is. „Mi könnyebb? ezt mondani a bénának: Bocsánatot nyernek bűneid, vagy ezt: Kelj fel és járj!” (Mk 2,9) Az Emberfiának hatalma van a bűnök megbocsátására is, és ez nagyobb hatalom minden csodatevő erőnél! Isten hatalma is igazában a megbocsátó, irgalmas szeretetben nyilvánul meg, vagyis az ember újjáteremtésében. Ez nagyobb hatalom, mint az ég és a föld létrehozása az első teremtéskor.

Jézus azzal is megmutatja tekintélyét, hogy a Hegyi Beszédben „megváltoztatja”, vagyis „beteljesíti”, tökéletessé teszi a mózesi Törvényt: „Mondatott a régieknek, én pedig mondom nektek...” Nagyobb követelményeket támaszt, egyetemes érvényűnek mondja ki a szeretet törvényét, és mindent arra vezet vissza. Végül beteljesíti önmagát a kereszten, és engedelmes lesz a végsőkig. „*Regnavit a ligno Deus!*” Királyunk a keresztről uralkodik, miután *minden tekintélygyakorlása szeretetszolgálat* volt. Jézus Krisztusban most már az egy Atya gyermekei vagyunk, és testvérek valamennyien; nincs úr és szolga, nincs osztályharc, hanem a testvérek szeretetközössége. (Vö. Gal 3,26–28) Legalábbis erre az eszményre hívja meg követőit Jézus, és ehhez adja Lelke erejét, a szeretet teremtő leheletét. Minden hatalom/tekintély gyakorlásában Jézus tanítása és példája a mérce, az eszmény.

Jézus tudja, hogy *minden hatalmat Istentől kapott*, Atyjától, és ezt elsősorban nem csodateleiben kell kinyilvánítania, amelyek már feltámadása és Isten Ország végső dicsősége előrevételezett jelei, hanem messiási küldetésének paradox teljesítésében, tehát azzal, hogy az izajási Szenvedő Szolga sorsát teljesíti be, hogy aláveti magát az evilági (gonosz) hatalmaknak, amelyek halálra adják. Pilátus előtt kijelenti, hogy királyi hatalma nem e világból való, hanem az igazság és az igazságosság szolgálatában, kinyilatkoztatásában fejeződik ki; egyben azt is kinyilatkoztatja, hogy minden hatalom korrump, ha az igazság és az igazságosság kárára gyakorolják. A kereszten meghalt és feltámadt Krisztushoz tartozik most már minden *felszabadító hatalom* az égben és a földön. Az Egyház a Feltámadott parancsa értelmében a személyeket és a népeket *szolgálva*, „felszabadítva” a bűntől és megszabadítva a „bűnös struktúráktól” igyekszik teljesíteni küldetését. Minden tekintély, hierarchia, intézmény arra rendeltetett, hogy a hívők isteni életét – istenfiúi szabadságát – a Lélek erejében kibontakoztassa.

Hit és politika

Anélkül, hogy a bibliai exegézis részleteibe belemélyednénk, megemlítünk néhány szempontot a *hit és a politika* bibliai témájára vonatkozóan. (Vö. J. Ratzinger, *Kirche und Ökumene*, Johannes 1987, 137kk.)

1. *A keresztény hit megszabadít a politikai mítoszok irracionális szemléletétől, és józanságra int.* Sajnos, az ész szavát sokszor túlharsogja az irracionális ordítás. Az állam nem tölti ki az egész emberi egzisztenciát, és nem fogja át az egész emberi reménységet, vagyis az állam nem *minden*, miként a politika sem *minden*! Ez a megállapítás nyit utat a racionális, ésszerű politikához, mítosztalanítja a totalitárius ideológiákat, amelyek hamisak, illúzióhoz vezetnek (és embertelenek), mert az ember teljes felszabadítását és a földi paradicsomot ígérik. Valójában Isten országának eljövetele nem politikai felszabadítás eredménye; nem a történelemben, hanem az eszkatológiában, a végső időkben valósul meg a teljes felszabadítás és teljes kiengesztelődés.

2. A Bibliából még a következőt is világosan láthatjuk: jóllehet az állam üldözi a keresztényeket, az első század keresztényei nem tagadják, hanem *elismerik az állam* mint olyan *létfogosultságát*, és a nem hívő állampolgárokkal együtt igyekeznek azt építeni, szolgálni a közösséget. Ilyen szellemben nyilatkozik már Jeremiás próféta (29,5–7). Szent Pál pedig ezt írja Timóteusnak (a nérói keresztényüldözés idején): „Mindenekelőtt arra kérélek,

végeztess könyörgéseket, imádságokat, esedezéseket és hálaadásokat minden emberért, királyokért és minden följobbvalóért, hogy istenfélelemmel és tisztességgel teljes, békés, nyugodt életet élhessünk.” (1Tim 2,2) Péter apostol így figyelmeztet első levelében (2,12): „Viselkedjétek helyesen a pogányok között, hogy bár azzal rágalmaznak, hogy gonosztevők vagytok, jótetteitek láttára magasztalják majd Istent látogatása napján.” Később pedig így inti olvasóit: „A császárt tiszteljétek!” (2,17) Mindez azt jelenti, hogy a keresztényeknek építeniük kell, nem pedig lerombolniuk a közjót biztosító államot. Az erkölcstelen ellen kell küzdeni, a rosszat jóval kell legyőzni. A vallásüldöző államban az igazi ellenállás a jócselekedet. Nincs kétfajta politikai etika: az egyik az ellenállás, a másik az uralkodás etikája, hanem csak *egyetlen* erkölcs van: az isteni parancsok erkölce. Építeni csak „épületes” erkölcsökkel lehet; a keresztény a jó építésével rombolja a rosszat.

3. *A keresztény hit deszakralizálta a politikát:* lerombolta az isteni állam mítoszát éppúgy, mint a paradicsomi állapotokat ígérő, uralkodás nélküli társadalom mítoszát. Helyette ott van a racionalitás, az értelem tárgyilagossága. De ez a „politikai ész” nem a statisztikák és a szociálfizika tárgyilagossága. Az igazi tárgyilagossághoz hozzátartozik az emberiség, ehhez pedig hozzátartozik Isten, mivel az ember Istenhez rendelt lény. A keresztény számára a hittől megvilágosított értelem adja az eligazító fényt. *Az igazi emberi értelemhez hozzátartozik a morális*, amelyet Isten parancsai szabályoznak. A vallás és a morális nem magánügy, hanem közéleti, nyilvános jelentősége van, hiszen etika nélkül nem lehetséges igazságos politika. Csak ott lehetséges az emberek harmonikus együttélése, ahol a jót megteszik, ahol az ember transzcendens személyi méltóságát tisztelik, és kibontakozását segítik. A felelős politikai tekintélynek érvényre kell juttatnia a morálist, Isten parancsolatait a közéletben is.

Az Újszövetségben tehát nem találunk a szó modern értelmében politikai teológiát, de találunk *politikai ethoszt*, vagyis olyan szellemiséget és gyakorlatot, amelyek az erkölcsi értékekhez szabják az emberi cselekvést. Isten országa (uralma), úgy, ahogy azt Jézus hirdeti, nem jelent ószövetségi értelemben vett teokráciát. *A vallás és a politika nem olvad össze*; a földi társadalom igazságos megszervezésével, a politikai felszabadítással, a több demokráciával *közvetlenül* nem siettetjük Isten Országának eljövételét, mert az más rendből való. A menny sohasem fog a földre leszállni, a földi paradicsom álma utópia; az üdvösség beteljesedése – Isten országának elérése – csakis eszkatologikus lehet.

Tekintély és szabadság a politikában

Ha kétségtelen is, hogy a közösségben élő embereknek szükségük van egy bizonyos tekintélyre, tehát a hatalomnak a közjó érdekében, a jog és a törvény szerint történő gyakorlására, felmerülhet a kérdés: hogyan vetheti alá magát a szabad ember egy vele egyenlő (egyenlő jogokkal rendelkező) másik embernek? Már Szent Ágoston foglalkozott a kérdéssel *Az Isten városa* c. könyvében (XIX, 15): „Isten nem akarta, hogy az értelmes ember másnak parancsoljon, mint az értelemmel nem rendelkező lényeknek. Nem akarta, hogy az ember embernek parancsoljon, hanem csak az állatnak.”

A reformátorok azt vallották, hogy a hatalom a bűn jele. Proudhon is azt hangoztatja később, hogy el kell törölni a tekintélyt, abszolút szabadságot kell adni az embernek, minden állampolgárnak. „A demokrácia minden hatalom eltörlése. Az ember ember általi kizsákmányolása: lopás, mondotta valaki. Nos – fűzi hozzá Proudhon – az ember kormányzása ember által: rabszolgaság!” Persze az ilyen fajta kontesztálás elsősorban az erőszakos hatalom, az elnyomó tekintély ellen szól; amennyiben pedig *minden* hatalom megkérdőjelezése, irreális álmodozás.

A megoldás csakis az lehet, hogy – túllépve a tényleges (visz- szaélésektől nem mentes) hatalmon – eljutunk *a jog-hatalomhoz* (tekintélyhez), tehát a személyes hatalom átmegy *a*

mindenki által elismert jog, a törvényesség szintjére. Az állami hatalmat is a törvény tekintélyének kell szabályoznia, ellenőriznie, megakadályozni a visszaéléseket, a zsarnokság vagy totalitarizmus felé való elfajulást.

Tulajdonképpen meg kell különböztetnünk a *tekintélyt a hatalomtól*. Az igazi tekintély nem önmagára hivatkozik, hanem túlmutat magán, és egy *másikat* képvisel, Istenre utal. Ezt teszi Jézus is az Evangéliumban, amikor pl. Pilátus előtt áll: „Az én országom nem e világból való” (Jn 18,36), vagy később: „Semmi hatalmad nem volna rajtam, ha onnan felülről nem kaptad volna” (Jn 19,11). Mindenki tartozik alávetni magát a törvényes tekintélynek (amely Istent képviseli): „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, Istennek, ami az Istené” (Mk 12,17). Szent Pál a Római levél sokat idézett 13. fejezetében ezeket írja: „Mindenki vesse alá magát a fölöttes hatalomnak. Mert minden hatalom Istentől származik. Ahol hatalom van, azt Isten rendelte. Aki tehát szembeszáll a hatalommal, Isten rendelkezésének szegül ellene...” (Róm 13,1–2) Szent Pál itt pozitívan mutatja be a hatalmat. Nem mindig vették figyelembe a következő verseket: „A felsőbb hatalom nem arra való, hogy elijesszen a jótettől, hanem a rossztól...” Pál megjelöli az engedelmesség kritériumait is: Isten szolgálata, a közjó megvalósítása. Majd az apostol arról szól, hogy a törvény összefoglalata a szeretet. E törvény a szabályozója minden hatalomnak/tekintélynek.

Szent Pál „*omnis potestas a Deo*” kijelentését gyakran félremagyarázták, mintha minden tekintély/hatalom *közvetlenül* Istentől származna. A *Gaudium et spes* 74. pontja foglalkozik a politikai közösség természetével és céljával, illetve a tekintély/hatalom problémájával. A dokumentum nem tesz különbséget a kettő között, de amikor *tekintélyt* mond, a tényleges intézményes *politikai hatalomra* céloz. Az erkölcsi alapokat, a szabadságot és felelősségtudatot, a közjó szolgálatát hangsúlyozza. P. Calvez szerint ezt a szakaszt a *Pacem in terris* ihlette. De lényeges különbség van János pápa enciklikája és a zsinati szöveg között, és pedig éppen az „*omnis potestas a Deo*” értelmezésében. A *Gaudium et spes* 74. pontja kizár – szerencsére – minden *közvetlen* investitúrát: semmiféle politikai hatalom, kormányzat nem származtatható *közvetlenül* Istentől. A politikai hatalom (az uralkodó) *nem részesedik* Isten tekintélyében. A politikai tekintélynek való engedelmesség csak *közvetve* engedelmesség Istennek, aki az emberi természetet úgy alkotta, hogy az emberek közösségben keressék kibontakozásukat és a köz javát. A politikai tekintélyt mindig az *erkölcsi rend* keretein belül kell gyakorolni.

Keresztény és liberális szabadsággeszme

A) A keresztény antropológia és történelemszemlélet alapvető fogalma a *szabadság*. Az emberi szellemnek ez az önmeghatározó („önteremtő”) képessége tehát nem pusztán adottság, üres keret. A szabad ember bizonyos értékek hívására válaszolva alakítja személyiségét, környezetét, a természetet és a társadalmat, teremt történelmet, miközben befejezi a teremtést (a munka, a termelés, a művészi alkotás, a kultúra stb. révén). Az értékek lehetnek az igaz, a szép, a jó eszményei, törvények is, amelyek a cselekvést szabályozzák.

Az a törvény, amely a lelkiismeretbe (az eszes emberi természetbe) van írva, a hagyományos katolikus tanítás szerint: *természettörvény* (természetjog), amit sokszor az arany szabály formájában fogalmazzák meg: mindenki tegye a másikkal azt, amit szeretne, hogy vele is cselekedjenek. Szent Tamás Gratianusra hivatkozva ezt az evangéliumi szabállyal, a Hegyi Beszéd kitételével azonosítja: „Mindaz, amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük. Ez a törvény és a próféták.” (Mt 7,12) Szent Pál pedig így összegez: „Aki felebarátját szereti, teljesíti a törvényt” (Róm 13,9), illetve: „Az egész törvény ebben az egy mondatban teljesedik be: Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!” (Gal 5,14)

Szent Tamás nem azt akarja mondani, hogy mindaz, ami a Törvényben és az Evangéliumban van, a természetjoghoz tartozik, hanem azt, hogy a természetjog követelményei a kinyilatkoztatásban teljesebben be. Itt is áll tehát az ősi mondás: a kegyelem nem rombolja le a természetet, hanem beteljesíti, tökéletessé teszi azt. Jézus azért jött, hogy beteljesítse a Mózesi Törvényt. Ez a beteljesítés egyben túlszárnyalás is: bizonyos pontokon (pl. a házasságra vonatkozóan) pontosabban meghatározza a régi parancsolatokat, továbbá kegyelmet ad a parancsok megtartásához. Igazában a „pogány” (nem hívő) is, amennyiben lelkiismeretének engedelmeskedve megtartja a törvényt (erkölcsösen cselekszik), Krisztus láthatatlan, titokzatosan ható kegyelmének erejében teszi ezt, mert ebben az üdvrendben minden Krisztushoz van rendelve, mindenki részesedhet a húsvéti misztériumban (vö. GS 22). Az Evangélium nem törli el a természeti törvényt, csak jobban meghatározza azt. A természetes törvények megőrzik autonómiájukat a kegyelmi rendben, sőt: éppen a kegyelem szabadít fel teljesen. A szabadság tehát csakis a kegyelemnek való nyitottságban teljesebben be: *gratia perficit naturam*; Krisztus felszabadít, hogy mi magunk tegyük önmagunkká magunkat.

Mindez vonatkozik a gazdasági, társadalmi, kulturális, politikai élet *autonómiájára* is, amint a *Gaudium et spes* 36. és 76. pontjai kifejtették.

Nagyon fontos, hogy helyes szemlélet alakuljon ki – különösen pluralista társadalmakban – a politikai közösség és az egyház viszonyáról. [...] Feladatánál és illetékességénél fogva az egyház semmiképpen sem elegyedik a politikai közösséggel, és nincs kötve semmilyen politikai rendszerhez; jelzi és oltalmazza is az emberi személy transzcendenciáját. A politikai közösség és az egyház függetlenek egymástól a maguk területén: ott autonómiájuk van. [...] Az ember nincs beszorítva a földi létrendbe: a történelemben él, de örök hivatását érintetlenül megtartja. Az egyház viszont, amely a Megváltó emberszeretetére épült, ahhoz nyújt segédkezet, hogy jobban érvényesüljön az igazság és a szeretet a nemzeteken belül és a nemzetek között. [...] De mindig és mindenütt legyen meg a joga, hogy *igazi szabadságban* hirdesse a hitet, előadhassa szociális tanítását, akadálytalanul teljesíthesse hivatását az emberek között, és hogy erkölcsi szempontból ítéletet mondhasson a politikai rendre vonatkozó dolgokról is, amennyiben így követelik az emberi személy alapvető jogai vagy a lelkek üdvössége; használhassa mindazokat az eszközöket – de csakis azokat –, amelyek a különféle korokhoz és körülményekhez mérten összhangban vannak az evangéliummal és mindenki javával. (GS 76)

B) A szabadságeszmével áll kapcsolatban a liberalizmus (talán a spanyol *liberal* révén származik a latin *libertas*ból). A szó a Napóleon utáni korszakban lett közhasználatú, amikor egyrészt magának a francia forradalomnak az örökségét átmenteni akaró irány, másrészt a „reakciós” restaurációs törekvés küzdött egymással. Ekkor a liberalizmus jelentette azt a keresett harmadik utat, amely a polgári és politikai szabadságjogok kivívásával igyekszik előmozdítani a haladást, elkerülve azt, hogy a népek megrekedjenek a mozdulatlanságban, és így a robbanásig felhalmozódjék a forradalmi energia. A liberalizmus (Locke-tól kezdve) a modern kor jellemzője is, miként a hozzá kapcsolódó racionalitás is. A szorosabb értelemben vett liberalizmusnak van politikai, gazdasági, filozófiai válfaja.

A napóleoni korszak után kialakuló liberalizmus a múlt században szembetalálta magát az egyházi gyanúsítással (lásd IX. Pius *Syllabus*-át), bizonyos felsőbb osztályok haladásellenességével, a megmerevedett egyházi struktúrákkal. Szembehelyezkedve a toleranciát és pluralizmust hirdető liberalizmussal (amelyben az egyházi tanítóhivatal az Istentől való elszakadást és az igazságok, erkölcsi normák relativizálását látta), a katolicizmus modernségellenesnek mutatkozott. A modernizmus vallási-teológiai iránya is a

század elején, minthogy eltúlozta a történeti kritikát, kikezdte a dogmákat, csak fokozta a megmerevedést. Majd az újra elinduló katolikus teológiai reneszánszot ismét csak megszorításoknak vetette alá 1950-ben XII. Plusz *Humani generis* k. körlevele.

Kérdésünkben a kiegyensúlyozott katolikus szemléletet a II. vatikáni zsinat hozta meg: az evilági valóságok jogos autonómiájának elismerése, az egészséges „szekularizálódás” – nem az Istent kizáró szekularizmus! – és a pluralizmus elfogadása lehetővé tette a párbeszédet a modern világgal. Mindennek alapja pedig a vallásszabadságról szóló, valamint a nem katolikus keresztényekkel, más vallásokkal és ateistákkal folytatandó párbeszédet sürgető zsinati okmányokban, elsősorban is az egyházat megújító *Lumen gentium*ban található.

Visszatérve az egyház és a modern világ kapcsolatára: a múlt században a katolikus egyház jórészt idegenül állt a modern törekvésekkel szemben, nevezetesen a *demokratizmus és a liberalizmus* között létrejött szövetséggel szemben. (A nyitást XIII. Leó *Rerum novarum* k. körlevele hozta.) A liberalizmus egyetértett a demokratizmussal abban, hogy szélesebb és biztosabb utat kell nyitni a népnek a társadalom irányításához, a közéleti felelősséghez. Azonos mindkettőnél a szabadság és az egyének egyenlőségének állítása; de míg a demokratizmus racionalizmusa az elvont egyént tekinti, és a történelmietlen, a természettől meghatározott egyenlőséget állítja, addig a liberalizmus a humanizálendő, konkrét történeti embert látja, illetve az egyenlőséget egyszerre morálisnak és joginak fogja fel. A liberalizmus szerint az egyenlőség lehet a szabad kibontakozás ösztönzője.

Bibó István szerint (I,61): „Demokrácia: a nép uralma, közelebből olyan politikai rendszer, amelyben a nép, vagyis az átlagemberek összessége abban a helyzetben van, hogy vezetőit meg tudja válogatni, tudja ellenőrizni, és ha kell, el tudja kergetni.” A demokrácia egyre nagyobb helyet akar juttatni a népnek a politikai életben. A demokratizmus a racionalizmus gyümölcse, az az eszköz, amellyel a leggyorsabban el lehet egyengetni az utat a nép előmenetele előtt. A liberális irány Locke, Smith és Stuart Mill elméleteitől – akik az emberi szabadság konkrét, főleg gazdasági feltételeit hangoztatták –, egészen az osztrák származású, de kozmopolitává lett, Nobel-díjas Hayekig – aki leleplezte a szocializmus/marxizmus tévedéseit, bajait – előtérbe helyezi a csereigazságosságot a társadalmi igazságossággal szemben. Szerintük a gazdasági jólét (gazdagság) a döntő, mert ez teszi lehetővé a választást, míg a szegénységben, szűkösségben nincs alternatíva.

A szabadságot tehát úgy definiálják, mint olyan képességet, amely lehetővé teszi mindenkinek, hogy azt tegye, ami neki tetszik, minden testületi vagy állami kényszer nélkül. Persze a liberális ideológusok (politikusok vagy közgazdászok) nem okvetlenül libertinusok, vagyis nem a szabadosságot hirdetik, hanem a spontán rendet; elfogadják az állam örökösét a rend biztosítására, feltéve, ha ez az állam tiszteli az egyéni szabadságokat, és nem törekszik túlságosan hatalomra. A liberális teoretikusok szemében a „társadalmi igazságosság”, amely „politikai igazságossággá” válhat, néha túlságosan szétfolyónak tűnik, máskor meg túlságosan merevnek, amikor állami eszközöket alkalmaznak biztosítására. A liberalizmus nemigen érzékeny a nemzeti szempontok iránt (nacionalista romantikát lát a nemzeti érdekek képviselőinél), tehát a lehető legtágabb internacionalizmust vallja vagy inkább (a bolsevista internacionalizmus gyanúját elkerülendő) a szelektív kozmopolitizmust.

A liberalizmus aranykora a XIX. század vége volt. Hanyatlását sikerei okozták. Európa fejlődött, gazdagodott éppen a liberalizmus által támogatott szabad kutatás és iparosodás folytán, de csakhamar elveszítette lendületét és erkölcsi erejét. Elmélyült a kiváltságos gazdagok és a szegények közötti ellentét, amire Marx nyomán a szocialista mozgalmak hívták fel a figyelmet, osztályharcot hirdetve. Világossá vált, hogy a liberális szabadságeszme és annak alkalmazása beszűkített: az egyének, bizonyos kiváltságos gazdagok számára biztosítja a „szabadságot”. XIII. Leó pápa száz évvel ezelőtt a *Rerum novarum*ban, utána pedig a jelenkori pápák óvnak a kapitalista-liberális rendszer igazságtalanságaitól, követelik a munka és a munkások jogát, illetve újabban az egész ember és minden ember teljes fejlődését

sürgetik, ami a kommunizmus bukásával még nincs megoldva: világméretű szolidaritásra és az igazságosság nemzetközi távlatokra kiterjedő előmozdítására van szükség. (Vö. *Centesimus annus*, IV. fejezet, főleg 32–36. és 42. pontok.)

C) Idézzük a *Centesimus annus* ide vonatkozó pontját:

A kommunista totalitarizmus és sok más totalitárius és ún. 'nemzetbiztonsági' rendszer bukása után ma azt látjuk, hogy egyre inkább érvényre jut, bár nem minden akadály nélkül, a demokratikus eszmény, és egyre élénkebben figyelnek az emberi jogok tiszteletben tartására. De éppen ezért van szükség arra, hogy azok a népek, amelyek most reformálják meg társadalmi-politikai rendjüket, igazi és szilárd alapot vessenek a demokráciának e jogok kifejezett elismerése révén. Majd miután felsorolta ezeket a jogokat, amelyekre gyakran emlékeztetett újévi békeüzeneteiben is, II. János Pál így folytatja: Még azokban az országokban sem, ahol már a demokratikus kormányok működnek, tartják mindig teljes tiszteletben ezeket a jogokat. Erre utalnak az abortusz botrányán kívül a demokratikus rendszerek válságát jelző különféle jelenségek: úgy tűnik, sokszor elveszítették a közjót szemmel tartó ítélőképességet. A társadalom részéről támasztott kéréseket néha nem az igazság és az erkölcsösség kritériumai szerint vizsgálják meg, hanem inkább a választási erők vagy az egyes csoportokat támogató pénzügyi hatalmak szerint. A politikai gyakorlat ilyenfajta eltévelyedése idővel bizalmatlanságot és közönyt szül, ennek következménye pedig a politikai részvétel és állampolgári öntudat csökkenése a népesség körében, amely károsultnak és becsapottnak érzi magát. Ebből ered a növekvő tehetetlenség, hogy a részleges érdekeket a közjó átfogó szemléletének és keresésének távlatába illesszék. [...] Az egyház tiszteletben tartja a *demokratikus rend jogos autonómiáját*, és nem rendelkezik jogcímmel, hogy előnyben részesítsen ilyen vagy olyan intézmény- vagy alkotmányrendszert. Hozzájárulása ezen a téren éppen a személy méltóságának oltalma, amely személyi méltóság a maga teljességében a megtestesült Ige misztériumában tárul fel. (*Centesimus annus* 47, vö. *Gaudium et spes* 22 és 26.)

Az emberi szabadságról és a szabadság teljes megvalósulásáról szóló keresztény tanítást a jelenkori *liberalizmussal* szemben is ki kell fejtenünk, hiszen a marxista-kommunista ideológia és gyakorlat után most ez a felfogás jelenti a nagyobb veszélyt. A korlátlan szabadság, amely „felszabadul” minden morális norma alól, a zsarnokságot készítheti elő. Valami *minimális ethosz*, mondjuk az alapvető emberi jogok biztosítása – beleértve a vallásszabadság jogát is! – elengedhetetlen a pluralista társadalom és a demokrácia igazi megvalósulásához. Az a szekularizmus, amely mindent úgy akar berendezni a társadalomban és politikában, „mintha Isten nem létezne”, az a liberalizmus, amely a vallást magánügynek tekintve teljesen ki akarja szorítani a közéletből, kultúrából, politikából, elfogadhatatlan a katolikus szociális tanítás szempontjából és ellentétes a jézusi üzenettel: Isten és a felebarát szeretete elválaszthatatlan egymástól, ahogy az Újszövetség, főleg Szent János első levele tanítja. Az igazságosabb, humánusabb társadaloméért való küzdelem egyrészt lehetővé teszi azt, hogy az emberek szabadon tisztelhessék Istent (és vallási meggyőződésüket közösségileg, nyilvánosan is kifejezhessék), hogy az emberek több emberek legyenek; másrészt ha a szolgáló szeretet vezérli tetteiket, ezzel már közvetlenül saját üdvösségük útját egyengetik. A demokratikus szabadság nem jelentheti a valláserkölcsei értékektől, vagy általánosabban: az etikai normáktól való függetlenséget. Mert az etika nélküli politika embertelenné válik, a hatalom nem szolgáló, hanem elnyomó lesz.

Világos, hogy nincsen tökéletes politikai rendszer; és azt is láthatjuk a jelenkori Európában, hogy a demokráciának és a liberalizmusnak számtalan változata lehetséges a

történelmi helyzetek és korszakok szerint. A kollektivista szocializmus, ill. a kommunista totalitarizmus bukásával még nem oldódtak meg egycsapásra a gazdasági-társadalmi-politikai problémák. A múlt terhes örökségétől és a „nomenklátúra” hatalmi szövevényétől nem szabadult meg Magyarország sem azzal, hogy új, demokratikus kormány került hatalomra. A közéletben és politikában elkötelezett keresztények feladata éppen az, hogy *evangéliumi ethosszal hassák át a nemzet életét*, és igyekezzenek – az egyház szociális tanítását követve – etikai szempontok szerint választani és cselekedni – *a közjó szolgálatát* tartva szem előtt.

(*Távlatok*, 1992/3.)

A közgazdaság és a politika – keresztény szemmel

A zsinati egyház szerint egyre sürgetőbb, hogy a hívek közéleti kérdésekben is tájékozódjanak „a Krisztustól kapott alapelvek fényét” vetítve a társadalmi-gazdasági-politikai valóságra. (GS 46) Ezt a célt akarta szolgálni a magyar püspökök *Igazságosabb és testvériesebb világot!* című körlevele, amely az egyház szociális tanításából merítve igyekezett meghatározni „az elemzés elveit, a helyzet értékelésének szempontjait és a cselekvés irányait” (*Octogesima adveniens* 4). A körlevélhez sokan hozzászóltak, nagy visszhangja volt még nem hívő körökben is.

Mostani tanulmányomban a zsinat *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciója II. részének ide vonatkozó pontjait elemezve – kiegészítve azokat a későbbi egyházi megnyilatkozásokkal – fokozottabban az *etikai* szempontokra és cselekvési irányokra szeretném összpontosítani a figyelmet.

Az ezredforduló felé

II. János Pál 1991-es *Centesimus annus* (= CA) kezdetű körlevelében, áttekintve az egyház szociális tanításának száz évét, az 1989/90-es világtörténelmi fordulattal, a kommunizmus bukásával kapcsolatban megállapítja, hogy az elnyomó, totalitárius rendszerek bukását számos tényező idézte elő: köztük pl. a lengyel Szolidaritás munkásmozgalma, továbbá az egész kommunista gazdasági rendszer hatékonyságának hiánya, és még általánosabban az emberi jogok súlyos megsértése. „A legújabb események igazi oka azonban az Isten tagadása miatt támadt lelki üresség, amely a fiatal nemzedéket megfosztotta a helyes tájékozódástól, s amely gyakran odáig vezette őket, hogy saját identitásuknak és az élet értelmének kitartó keresése során újra felfedezzék nemzeti kultúrájuk vallási gyökereit és Jézus Krisztus személyét, aki megfelelő válasz a modern ember szívében lakozó vágyakozásra a jó, az igazság és az élet után.” (CA 23–24)

A modern kor egyik jellemzőjeként a racionalitást szokták megjelölni. Nos, a mostani korszakváltást éppen az jelzi, hogy megkérdőjelezzük az ész abszolút voltát, minthogy ismerjük bizonyos káros következményeit: egydimenziós jelleg, kizárólagosság, hajlam a totalitarizmusra. Az ész elnyom, uralkodik, normalizál. Persze nem kell azért az ellenkező végletbe se esni, a racionalizálási folyamatból átesni a posztmodernnek dekonstrukciós törekvésebe. (Habermas kritikája e téren jogosult.) A múlt és a jövő között feszülő jelenben nem szabad felejtenünk a folytonosságot, amelyet a helyes értelemben vett Hagymány biztosít. „Semmi sem új a nap alatt” – mondja a kiábrándult Prédikátor, de azért bizonyos fejlődés tapasztalható, ha nem is lineáris a haladás – sem az eszmékben, sem a társadalmi-politikai életben. Társadalmi igazságosság, demokrácia, jogállam: ezek nemcsak fogalmak, hanem többé-kevésbé megvalósuló eszmények. Másrészt a „szabadság, egyenlőség, testvériség” nem a francia forradalom találmányai, hanem végső elemzésben evangéliumi eszmények, amelyeket sokszor éppen azok csúfoltak meg, akik fennen hirdették őket.

Az 1776-os amerikai függetlenségi nyilatkozattól az 1789-es francia forradalmi nyilatkozaton át (emberi és állampolgári jogok) az ENSZ által 1948-ban kihirdetett egyetemes emberi jogokig kétségtelenül van fejlődés. Ezeket a jogokat meg kell testesítenie az egyes demokratikus államok törvényhozásának. Hannah Arendt kijelentése szerint „csak egy alapvető emberi jog van: olyan politikai közösséghez tartozni, amely ténylegesen képes garantálni a jogokat”. A felsorolt jognyilatkozatokba beépül a Biblia tanítása, annak puritán (protestáns) és liberális értelmezése, továbbá a ma sokat vitatott, de részben rehabilitált ún. természetjog (ez már jelen volt a nürnbergi pernél is): elismerik az emberi személy méltóságát, minden egyes emberét, tehát lényeges (és jogi) egyenlőségüket, továbbá a ma

sokat hangoztatott „másságot”, a különbözőségek jogosultságát, tehát a toleranciát, a hitek és világnézetek szabad megvállását, így a társadalmi pluralizmust is, amely a demokratikus államban a szabad választásokban fejeződik ki.

Az emberi jogok megalapozása

De ki a végső garanciája e jogoknak, a szabadság, egyenlőség, testvériesség eszményeit megtestesítő közösségi életnek, amely a javak igazságos elosztásával és a szolidaritás vállalásával készíti elő az emberibb jövőt? Hitünk szerint nem más, mint a Teremtő. Az 1776-os nyilatkozat hivatkozott még a Teremtő védelmére, az 1789-es is a Legfőbb Lény égisze alá helyezkedett, de az 1948-as egyetemes nyilatkozat már nyitva hagyta a kérdést: csak nyilatkozik és ígér. (Nyilván, mivel keresztényeken kívül más vallásúak, sőt ateisták is voltak a résztvevők között.) De hol a végső garancia? Talán a társadalmi szerződés? Lehetséges-e emberi együttélés, jogrend, testvériség és szolidaritás Transzcendencia nélkül? A bolsevista és a náci totalitarizmus a tanúbizonyság rá, hogy a hatalmi mámor, az osztály- vagy fajérdek túleszi magát a jón és a rosszon, maga szab önmagának törvényt. (Vö. GS 23–25)

Jacques Maritaintól II. János Pálig az emberi jogok értelmezésében a hívők az emberi személy mindenekfölötti méltóságát hangoztatták, továbbá azt a perszonalizmust, amely szerint a személy – jóllehet egyetlen és megismételhetetlen – nyitott más személyek felé, csakis a másokkal való személyi kapcsolatok révén teljesebbé válhat. A hagyományos természeti törvényt újraértelmezik. Jacques Maritain már 1943-ban a náci totalitarizmussal kapcsolatban ezt írta: „Az emberi személynek jogai vannak egyszerűen ama oknál fogva, hogy személy [...], nem csupán eszköz, hanem cél [...], tehát célként kell vele bánni. A személy méltósága [...] semmit sem jelent, ha nem jelenti azt, hogy a természeti törvényből kifolyólag az emberi személynek joga van ahhoz, hogy tiszteljék: jogalany, jogai vannak.” II. János Pál pedig 1979. okt. 2-án az ENSZ-hez intézett üzenetében: „Az emberi jogok összessége megfelel az emberi lény méltósága lényegének; – hangsúlyozzuk e jogok *összességét* és nem csupán részleges jogokat. E jogok megfelelnek az ember lényegi szükségletei kielégítésének, szabadságai gyakorlásának és más személyekkel való viszonyulásának.” (Vö. CA 7–9)

A szabadság megszerzése – személyek és népek számára – kétségtelenül a modern kor vívmánya. Ugyanakkor a szabadság elidegenítésének, a hatalom elnyomó törekvéseinek, az igazságtalan társadalmi struktúrák új rendszerének is tanúi lehetünk. Mert a szabadság egymagában eltévedhet, visszaéléseket szül, ha nem tekintjük mások szabadságjogait, ha nem keressük a társadalmi/gazdasági/politikai életben az egyenlőség, szolidaritás, testvériesség megtestesítéseit. Az állami törvényeknek is az egyetemes jogokat kell kodifikálniok, aprópénzre váltaniok, ha demokratikus rendet és jogállamot akarunk megvalósítani. A demokráciának a közgazdaságban és a kultúrában is érvényre kell jutnia, vagyis itt is egyenlőség és szolidaritás szükséges. És ha hiányzik az igazságosság a társadalmi/gazdasági életben, akkor csak a kiváltságosok kis rétege szabad; ha a vadkapitalizmus és a könyörtelen szabad verseny szab törvényt – minden állami korlátozás nélkül –, akkor a megálmodott szabadság, egyenlőség és testvériesség még csak utópia. (Vö. CA 22–24)

Etika a közgazdaságban

A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele (52 és 53. pontjában) hivatkozik a GS 64. és 65. pontjára.

A katolikus szociális tanítás elismeri minden földi valóság, így a közgazdaság jogos autonómiáját; ugyanakkor a leghatározottabban elutasítja azt a felfogást, amely ebből a viszonylagos önállóságból kiindulva nem ismer más mércét a gazdaságban, mint az egyének és csoportok önös érdekeinek érvényesítését. „A saját módszerei és törvényei szerint kell ugyan gyakorolni a gazdasági tevékenységet, de *az erkölcsi rend korlátainak tiszteletben tartásával.*” (GS 64) [...] A gazdaság és a „*termelés alapvető célja* nem a termékek halmozása, sem pedig a haszon vagy a hatalmaskodás, hanem az *ember szolgálata.* Mégpedig a teljes ember szolgálata, amely tehát tekintetbe veszi egyfelől az anyagi szükségleteknek, másfelől pedig az értelmi, erkölcsi, szellemi és vallási életnek az igényeit.” (GS 64) Az egyház az elmúlt száz évben következetesen elutasította a gazdaság megszervezésének mindkét egyoldalú elképzelését: mind a kollektivismust, mind a kizárólag a szabad versenyre építő kapitalizmust. „A fejlődést nem szabad rábíznunk sem kizárólag az egyének gazdasági tevékenységének mintegy ösztönös menetére, sem csupán a köztekintély hatalmára.” (GS 65) (Vö. CA 42)

A *Gaudium et spes* idézett pontjai azután következnek, hogy a zsinat leírta a jelenlegi közgazdasági élet főbb vonásait, a kétségtelen fejlődéssel együttjáró aggasztó mozzanatok: egyenlőtlenségek, a növekvő szakadék a gazdagok és a szegények tömegei között, az emberi személyhez méltatlan életkörülmények stb. A zsinati okmány 64. pontja ezután hangsúlyozza, hogy a gazdasági haladásnak az ember szolgálatában kell állnia, a teljes ember szolgálatában. Ezért a gazdasági fejlődésnek az ember – a közhatalom – ellenőrzése alatt kell állnia. „Ezt az ellenőrzést nem szabad átengedni sem egy-két ember, sem a túlságosan nagy gazdasági hatalommal rendelkező csoportok önkényének, sem a politikai közösségnek, sem pedig némely hatalmasabb nemzetnek.” (GS 65)

Igen, de *hogyan?* A dokumentum szól az egyesek és a nemzetek összefogásáról, a szabad társulások öntevékeny kezdeményezéseiről, amelyeket egyeztetni kell az államok törekvéseivel. A lényeges kérdés az: hogyan lehet érvényre juttatni az igazságosságot, hogyan lehet megfékezni az önkényt, az önzést és a bírvágyat, hogyan ellenőrizheti az ember – emberi közösség – a gazdasági fejlődést?

A pápák szociális körlevelei a *Rerum novarum*tól a *Centesimus annus*ig állandóan ismétlik, hogy törekedni kell az igazságosságra és a méltányosságra; hogy a gazdasági tevékenységet alá kell vetni az igazságosság és a szeretet (szolidaritás) követelményeinek, hogy biztosítani kell a tőke és a munka egyensúlyát, hogy összhangba kell hozni az egyéni kezdeményezést és az állami beavatkozást, hogy a cél mindig az emberi személy és a közös szolgálata. De – mondják egyesek – ezek csak általánosságok; a bonyolult gazdasági/politikai valóság mélyrehatóbb elemzésére van szükség, hogy részletesebb irányelveket adhassunk (ha nem is kész recepteket!). Jegyezzük meg válaszul: a GS kitér néhány részletkérdésre is, az azóta közzétett pápai dokumentumok pedig még konkrétabbak, és még inkább világviszonylatban tekintik a társadalmi-gazdasági kérdéseket. De a helyi egyházak vezetőire hárul a feladat, hogy országuk konkrét helyzetét szemmel tartva részletesebb irányvonalakat jelöljenek meg.

A *magyar püspökök* a „szempontok és ajánlások” részben – az előbb említett általános elvek után – kitérnek *néhány konkrét kérdésre*: a multinacionális vállalatok felelőssége a kultúra és a morál fejlesztésében, a globalizálódással együttjáró egyetemesebb felelősségvállalás kérdése; az állam szabályozó-mérséklő szerepe, hogy a piac működésének káros következményeit kiigazítsa, az igazságosság és az ember jogainak védelmével (vö. CA 48). Külön kitér a körlevél a magyar gazdasági élet egyik jellemző szektorára, a mezőgazdaságra és a tájgazdálkodásra, és sürgeti a vidék összehangolt fejlesztését. Meg kell szüntetni a társadalom végleges kettészakadását gazdag elite és a társadalom peremén élő tömegekre; fel kell számolni – összehangolt intézkedéssorozattal – a feketegazdaságot;

tudatosítani a környezetvédelem fontosságát. Itt is felmerül a *hogyan* kérdése. És a megoldáshoz egyrészt szakismeret szükséges, másrészt olyan, a keresztény etikát vagy legalábbis a természeti törvényt (emberi jogokat) tiszteletben tartó közéleti emberek, politikusok (törvényhozók) és – nem utolsó sorban – nevelők kellene, *akik a gyakorlati megoldásokban és a törvényhozásban az etikai elveket szem előtt tartják*. A család, az iskola, a médiumok *értékre nevelő* szerepe itt elengedhetetlen. Ehhez járulnak hozzá az egyházak lelkipásztori és erkölcsre nevelő tevékenységükkel. Ehhez viszont a közösségnek, az államnak biztosítania kell a szabadságot és a kellő anyagi/gazdasági feltételeket. Mint általában minden területen, itt is a pluralista társadalom és az egyházak összehangolt, egymást kölcsönösen segítő tevékenységére van szükség. Ezt egyes pártok programjai el is ismerik.

A politikai közösség: részvétel a politikában

A közösségben élő emberek különféle kapcsolatokat (kapcsolatrendszeret) építenek ki: a szexualitáson és a házastársi-családi viszonyokon alapuló családi kapcsolatok; a személyek és családok kapcsolatai csoportokban, szervezetekben, munkahelyeken (munkás-munkaadó, termelési-piaci-fogyasztói viszony)... A *politikai* élet az egész embert érinti: szabadságát, ennek gyakorlását, a közjó előmozdítását célzó erkölcsi felelősséget, a hatalom gyakorlását és a tekintélynek való engedelmességet, a különböző jogok és kötelesek hálózatát...

A II. vatikáni zsinat világosan megkülönböztette az egyházi és a politikai közösség célját, elismerte a politika jogos autonómiáját. Ugyanakkor a hívők mindkét közösségnek tagjai, tehát teljesen nem lehet szétválasztani a két tekintélyt. Igazában mindkét „hatalom” célja az *emberek, a közjó szolgálata*. „A valóban emberies politikai élet kialakítására semmi sem alkalmasabb, mint fejleszteni az érzéket az igazságosságra, a jóindulatra és a közjó szolgálatára.” (GS 73) „A politikai közösség a közjó végett létezik, belőle meríti teljes igazolását és értelmét, benne gyökerezik veleszületett és saját joga. A közjó pedig magában foglalja mindazokat a társadalmi életfeltételeket, amelyek között az emberek, családok, társulatok teljesebben és könnyebben érhetik el végső céljukat.” (GS 74)

A zsinati dokumentum nemcsak a jogos tekintélynek való engedelmességre int, hanem sürgeti a politikai életben való részvételt is: „Tudja meg tehát minden állampolgár, hogy a közjó érdekében joga és egyben kötelessége a szavazás szabad lehetőségével élni.” (GS 75) A zsinati dokumentum még leszögezi ezt is: „A politikai közösség azonban széthullana, ha ki-ki a maga elgondolása szerint járna el; ezért szükség van olyan tekintélyre, amely az összes polgárok erőfeszítését a közjóra irányítja.” Most már nem annyira az állam külső beavatkozásáról van szó, hanem a tekintélyt a közösségen belülinek tekintik, továbbá azt hangsúlyozzák, hogy a közjóra irányuló tekintély ne zsarnoki módon, gépiesen működjék, hanem „mindenekelőtt mint erkölcsi erő, amely az emberek szabadságára és vállalt kötelezettségeik és feladataik tudatára épít.” (GS 74) Létezik olyan közjó, amelynek *morális értéke* túlmutat nem csupán az egyes érdekeken, hanem a különböző véleményeken is, és ez alapozza meg a közhatalom jogosultságát.

„Nyilvánvaló tehát, hogy a politikai közösség és a közhatalom az ember természetében gyökerezik, s ezért hozzátartozik ahhoz a rendhez, amelyet Isten határozott meg; viszont a politikai rendszer megválasztása és a vezetők kijelölése a polgárok szabad döntésére van bízva.” (GS 74)

Így tehát a tekintély a szabadsághoz kapcsolódik: mindenki lelkiismerete szerint szabadon választ; és pedig nem csak az *én* javamat tartom szem előtt, hanem a köz javát és az erkölcsi rendet. A politikai tekintélyt „mindig az erkölcsi rend korlátain belül kell gyakorolni a közjó, mégpedig a fejlődés távlatában szemlélt közjó érdekében, a törvényesen meghatározott vagy meghatározásra váró jogrend szabályai szerint” (GS 74).

Fontos itt megjegyeznünk: a dokumentum itt nem idézi Pált (Róm 13,1): „*Omnis potestas a Deo*” = minden hatalom Istentől származik. Nincs szó arról, hogy Isten közvetlenül felruhazza hatalommal a tekintélyt gyakorlót, hanem csak azt mondja a zsinat, hogy „Isten határozta meg” a rendet (a természet rendjét, az emberi természetet); tehát szabad tere nyílik az emberek döntésének, valamiféle demokratikus rend (kormány) szavazással történő megválasztásának.

Természetesen a zsinati dokumentum megbélyegzi és kizárja mindazon politikai rendszereket, amelyek diktatórikus módon korlátozzák az állampolgárok vagy csoportok jogait, a vallásszabadságot, vagy amelyek a közjó előmozdítása helyett jogtalan előnyöket biztosítanak valamelyik pártnak vagy éppen a vezetőknek. (Vö. GS 75)

A politikai közösség és az egyház (GS 76)

Fontossága miatt különös figyelmet fordítunk a GS 76. pontjára, amely a politikai közösség és az egyház kapcsolatával foglalkozik. És itt bővebben idézünk későbbi pápai megnyilatkozásokból is. Úgy tűnik ugyanis, hogy a magyar püspökök körlevele nem eléggé aknáztta ki az egyház szociális tanítását éppen az állampolgárok politikai nevelésére a lassan és nehezen alakuló magyar politikában, ami nem lehetséges a politikai irányok, pártok programjának, illetve az ígért és meg (vagy meg nem) valósított intézkedések konkrétabb elemzése nélkül.

Nagyon fontos – hangsúlyozza a zsinat –, hogy helyes szemlélet alakuljon ki – különösen is a pluralista társadalmakban – a politikai közösség és az egyház viszonyáról. Világosan meg kell különböztetni azt is, amit az egyes keresztények (egyenként vagy csoportosan) lelkiismeretük szerint cselekszenek, és azt, amit *lelkipásztoraik együtt* az egyház nevében cselekszenek. „Feladatánál és illetékességénél fogva az egyház semmiképpen sem elegyedik egy politikai közösséggel sem, és nem kötődik egyetlen politikai rendszerhez sem; jelzi és oltalmazza az emberi személy transzcendenciáját.” Később pedig ugyanez a 76. pont ezt mondja: „Az egyház feladata, hogy támogasson és magasabb értékrendbe emeljen mindent, ami igaz, jó és szép csak található az emberi közösségben; amikor pedig az evangéliumhoz ragaszkodva küldetését teljesíti a világban, Isten dicsőségére a békességet erősíti az emberek között.” Itt utalás történik a LG 13. pontjára, ahol többek között ez áll: „Isten népének ebbe a katolikus egységébe tehát, amely előre jelzi és előmozdítja az egyetemes békét, minden ember meg van hívva.” (Vö. még LG 22.)

Amikor a zsinat így hangsúlyozza az egyház függetlenségét minden politikai közösséggel és rendszerrel szemben, *nem akarja azt állítani, hogy mindegy, milyen politikai rendszert választunk, mindegy, milyen programra vagy pártra szavazunk.* Láttuk, hogy a zsinat kifejezetten elutasítja az elnyomó diktatórikus vagy totalitárius rendszereket, és természetesen olyan demokratikus társadalmi rendet és politikát részesít előnyben, amely az emberi jogokat törvénybe iktatja (jogállamot teremt), és azokat a gyakorlatban is biztosítja. Világos tehát, hogy a politikai pluralizmus *bizonyos határokon belül* jogos: az istentagadó vagy az egyházat üldöző, a vallásszabadságot elfojtó vagy korlátozó rendszert nyugodt lelkiismerettel nem választhatja a hívő, hanem csakis valamelyik demokratikus pártra szavazhat kellő megfontolások után (amikor is több szempontot figyelembe vesz, és nem csupán, mondjuk, egy adott párt egyházpolitikáját).

VI. Pál pápa Roy bíborshoz írt *Octogesima adveniens* kezdetű levelében (50. pont) kiemelte, hogy *ugyanaz a hit különböző politikai elkötelezettségekhez vezethet*, és pedig a GS 43. pontjára utalva: „Bizonyos körülmények között, akárhányszor, éppen a dolgok keresztény szemlélete ajánl egyeseknek bizonyos megoldásokat. De más hívők, amint ez gyakran és egészen jogosan megtörténik, nem kisebb őszinteséggel másképp vélekednek.” A különféle véleményeket azonban nem szabad úgy bemutatni vagy képviselni, mintha az

egyház véleménye lennének. Egymás véleményét tiszteletben kell tartani, gyakorolva a kölcsönös szeretetet, és a közjával törődve mindenekfelett.

A hívők tehát különböző *legitim*, jogos utak között választhatnak. Természetesen a hívő nem választhatja nyugodt lelkiismerettel az ateista és elnyomó rendszereket, de meg kell vizsgálnia azt is, hogy egy mozgalom vagy párt mennyiben kötődik – esetleg leplezetten – olyan ideológiához, amely tagadja vagy kizárja a transzcendenciát, és az embert egydimenziósra fokozza le, illetve amely sért bizonyos emberi jogokat, kizár etikai értékeket, az igazságosság és a szolidaritás követelményeit nem veszi tekintetbe; vagy amely a „világnézeti semlegesség” ürügyén kiküszöböli az evangéliumi értékeket az oktatásból, a médiumokból, általában a közéletből és a kultúrából. A keresztény hívőnek nemcsak a jó és a rossz között kell választania, hanem *a jó és a jobb között*, vagyis egy adott helyzetben, a különböző értékeket és követelményeket szem előtt tartva (a közjó, nem pedig az *én* javam, érdekem, hasznom stb. szempontjait mérlegelve) az általa jobbnak ítéltet kell választania. Mindez tájékozódást és politikai érettséget is igényel.

A politikai cselekvésnek olyan jól körvonalazott társadalomképre kell támaszkodnia, amelyik koherens a benne alkalmazott eszközök, illetve a célmeghatározások tekintetében; ezek viszont az emberi hivatás teljes igényű értelmezéséből táplálkoznak (vö. OA 25). A keresztény számára az evangéliumi hit határozza meg a hivatására vonatkozó teljes víziót. A történelmi áramlatokkal szemben az Evangélium és az egyház szociális tanítása az eligazító. A kommunizmus vagy liberális kapitalizmus, a szocializmus stb. elemzésénél *meg kell különböztetni három szintet*:

1) Az általános *szándékokat*. Pl. a szolidaritás és az egyenlőség keresése a szocializmusban, vagy a szabadságszeretet és a személyes kezdeményezés a liberalizmusban olyan jó, amit elfogadunk.

2) Már XXIII. János pápa megfigyelte, hogy ha az ideológiák merevek is, a történelmi *mozgalmak* változnak, alakulnak, ugyanúgy azok képviselői is. (*Pacem in terris* 159; OA 30) A mozgalmak mögött látnunk kell az *ideológiákat*, a nehezen változó eszmerendszereket, amelyek az ember eredetéről és természetfeletti rendeltetéséről hamis eszméket képviselnek (pl. a kommunista ateizmus). De ha el is vetjük a merev ideológiákat, azok képviselőivel, az élő emberekkel lehetséges a párbeszéd.

3) A szekularizáció pozitív eredményei elfogadhatók, de elvetjük az Istent tagadó szekularizmust, teljes evilágiságot. Szükséges az összefogás minden jóakarató emberrel az emberibb, igazságosabb és testvériesebb világ építésében, a béke védelmében. De mindig kellő realizmusra és okosságra van szükség a közös cselekvésben. Mindig látni kell a programok és struktúrák mérlegelésekor nemcsak a *szándékokat*, hanem az alkalmazott *eszközök erkölcsiségét* is, illetve azt, hogy valóban a közjó előmozdítása valósul-e meg.

* * *

Hívők és a nem hívők közül is sokan egyetértenek abban, hogy a gazdasági és politikai életben szükség van erkölcsi normákra és az őket megalapozó értékekre, köztük a szolidaritásra. A társadalom jó működéséhez szükséges kölcsönös bizalomnak is ez az alapja – hangoztatta Andorka Rudolf 1997. május 22-én, a Magyar Tudományos Akadémián rendezett, „Modernizáció – társadalom – erkölcs” című szakmai konferencián. A Magyar Püspöki Kar körlevele nyilván a keresztény (vagy zsidókeresztény) értékekre hivatkozik. De a mai világnézeti pluralista és multikulturális társadalomban tudomásul kell venni azt is, hogy nem egyszerű – nagyon nehéz, bár nem lehetetlen – feladat (valamilyen minimális) egyetértést létrehozni az értékeket illetően. Nehéz a társadalom tagjait meggyőzni arról, hogy egymás iránt különböző szinteken szolidaritást mutassanak. Pedig az erkölcsi értékek nélkül a társadalom önmagát emészti fel, önnön katasztrófáját készíti elő.

Andorka professzor megjegyzéseihez csak annyit fűzünk hozzá: nemcsak „meggyőződésről” van szó. A szolidaritás (keresztény szóhasználatban: szeretet) megvalósítása lehetetlen isteni segítség, a feltámadt Krisztus bennünk működő kegyelme nélkül. A Lélek adja a szeretetet, a Lélek teremt újjá bennünket. És az új emberek képesek lesznek új világot teremteni. A II. vatikáni zsinattal (GS 22) valljuk: Krisztus húsvéti misztériumában nemcsak a keresztény hívők részesedhetnek, hanem minden jó szándékú ember is, „akinek szívében láthatatlan módon működik a kegyelem. Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a húsvéti titokban részesedjék.”

(Távlatok, 1997/3–4.)

Az emberi jogok teológiájához

Az emberi jogok megvalósítása napjainkban – az elmúlt fél évszázad kétségtelen sikerei ellenére – még számtalan nehézségbe ütközik. Ennek oka nemcsak az emberek önzése és a jogok konkrét alkalmazásakor jelentkező bizonytalanság, hanem e jogok filozófiai és teológiai megalapozásának hiányossága is. Világnézetek, ideológiák és hitek szerint különböznek az értelmezések, bár újabban mintha visszatérnének a sokat vitatott természetjoghoz, az emberi természetből levezethető alapvető törvényekhez. Az Amerikai Függetlenségi Nyilatkozat (1776) a Teremtőre hivatkozik, és kifejezetten vallási alapelveket fogad el; az 1789-es francia nyilatkozat az ember és a polgár jogairól, amely csak részben függ az amerikaiától (inkább Rousseau és a francia politikai reflexió hatása alatt a monarchia és az arisztokrácia ellenében született), még egy bizonyos deizmust vall: a bevezetőben a „Legfőbb Lényre” hivatkozik. Az 1948. december 10-én kihirdetett Egyetemes Nyilatkozat ugyan merített az előző két nyilatkozatból, de lényegesen újat hoz: egyetemes (nemzeteken túlmutató) távlatok jellemzik, és konkrétan a második világháború pusztítása és a náci barbárság elleni tiltakozásként igyekszik felrázni az emberi lelkiismeretet, meghatározni a személyes szabadságjogokat, illetve a gazdasági, társadalmi és kulturális jogokat. Se a Teremtőre, se valami Felsőbb Lényre nem hivatkozik.

Az emberi jogok „genealógiája” (2,15–34)⁶ tehát több heterogén, néha egymással ellentétes irányzatot tár fel: egyrészt puritán bibliai és liberális hagyományt, másrészt inkább a közjóra, a szuverenitásra, az általános népakaratra és a törvény követelményeire való hivatkozást. A „liberális” irány bizalmatlan az állam mindenfajta (jogtalan) beavatkozásával szemben, a másik irány meg elfogadja az állam csaknem mindenható tekintélyét. Igazában lényeges kérdés az *ember* jogai témakörben az, hogy mit is értünk emberen, ki is az ember, az emberi személy, illetve az a *másik*, akinek jogait el kell ismernem, amikor a saját jogaimat követelem. A másik velem való hasonlatosságának és másságának elismerése az alapja a Másik (személyi) méltóságának is. Az Egyetemes Nyilatkozat az ember jogait megalapozó méltóságot három tengely mentén bontja ki: szabadság, egyenlőség, testvériség, tehát a francia forradalom jelszavait veszi alapul, amelyek végső elemzésben keresztényi elvek. Embernek lenni annyi, mint méltóképpen élni; méltóképpen élni annyi, mint szabadon élni egy olyan világban, ahol mindenkit egyenlőnek ismernek el a többi emberrel, olyan világban, ahol megosztják a javakat és egymással szolidaritást vállalnak. A másság elismerése felveti e másság *természetére* és annak *forrására* vonatkozó kérdést is. Honnan származik a jogot meghatározó szó? Az 1776-os amerikai nyilatkozat a Teremtőre, az 1789-es a Legfőbb Lényre hivatkozott; az 1948-as egyetemes nyilatkozat nyitva hagyta a kérdést: csupán kijelent és ígér. De kinek a nevében, milyen reménységet ígérhet az emberarcú barbárság korában? A Másik kérdését az új perszonalizmus távlatában közelebbről meg kell vizsgálnunk.

Keresztény antropológia

„Hívők és nem hívők csaknem egybehangzó véleménye az, hogy a földön mindennek az emberre kell irányulnia, minthogy az ember áll a földi lét középpontjában és csúcán. De mi az ember? Sok és különféle, sőt egymásnak ellentmondó nézetet vallott és vall önmagáról...” – így kezdi a *Gaudium et spes* zsinati konstitúció fejtegetését az emberi személy méltóságáról (GS 12 = 1,206). Ezután vázolja a keresztény antropológia főbb vonásait, és pedig a

⁶ Az első számmjeggyel az irodalomjegyzékben megadott művekre hivatkozom, sorszámuk szerint.

Szentírásra hivatkozva: Isten az embert saját képmására teremtette, így képes megismerni és szeretni Teremtőjét; mintegy partnere lesz Istennek, aki az összes földi teremteny fölé helyezte, és ezek gazdájává tette, hogy Isten dicsőségét szolgálva azokat a maga hasznára fordítsa; férfinak és nőnek teremtette az embert, hogy személyi közösséget alkossanak, társadalomban éljenek. A bűn miatt az ember meghasonlott lett; csak a Szabadító erejében tudja teljesíteni hivatását. A zsinati okmány szól még a testből és lélekből álló ember összetett voltáról, az értelem és az erkölcsi tudat, a lelkiismeret méltóságáról, a szabadság kimagasló értékéről, végül a halál titkáról. (GS 14–18 = 1, 207–210). Később (GS 26–29 = 1, 216–218) a zsinat – a személy és a társadalom kölcsönös függését elemezve – tárgyal a személy méltóságából következő jogokról, a személy iránti tisztelet és szeretet követelményeiről, valamint minden ember lényegi egyenlőségéről és a társadalmi igazságosságról.

II. János Pál 1979-ben így kezdte beszédét az ENSZ székházában: „Az ember *jogainak* alapja az emberi személy méltósága.” E jogok között is első az élethez való jog, ahogy az Egyetemes Nyilatkozat 3. cikkelye is leszögezi: „Minden egyénnek joga van az élethez, a szabadsághoz és személye biztonságához.” Az abortusz körüli vitákban is innen kell kiindulni.

Mielőtt még a kifejezetten teológiai szempontokra rátérnénk, a *perszonalista filozófia* néhány képviselőjét idézem: a katolikus Gabriel Marcelt, illetve két zsidó filozófust, Martin Bubert és Emmanuel Levinast. *Marcel* a tudatok kölcsönös nyitottságát hangoztatja, az én-te viszonyban kialakuló szeretetközösséget (kommuniót) mint a személy kibontakozásának feltételét. Nem lehetünk önmagunk, hacsak nem vagyunk közösségben (kommunióban) egymással. El kell ismerni a másik (és más népek) sajátosságát, egyediségét. Ez a szeretet követelménye; és az csak úgy lehetséges, ha a legfőbb Te, az isteni Szeretet átalakít bennünket. De itt már a filozófus átlép a keresztény hit területére. – Martin *Buber*, zsidó filozófus is az én-te viszonyra építette antropológiáját. Buber szerint az emberi lény csak ebben a viszonyban válhat személyllyé. Az én-te viszony kölcsönös. Akkor születnek meg személynek, ha a másik „felébreszt”, ha jelen vagyunk egymásnak. (Ez egészen más, mint a tárgyakhoz való viszonyom.) Amit az „én” felfedez a „te”-ben, az nem csupán a másik szubjektivitása, nem is az énem saját projekciója (önmagam belevetítése a másikba), hanem valóban Másik, akit a szeretetközösségben lát meg a személy. – Egy másik zsidó filozófus, *E. Levinas* még jobban kitágítja e távlatokat. Ellenségének tartja a szubjektivizmust, a modernség termékét. Levinas – jórészt a Bibliától ihletve – kifejti, hogy az ember valójában akkor válik emberré, személyllyé, amikor felhagy önző szubjektivizmusával, a hatalmi törekvéssel (a birtoklási vágygal, mondaná Marcel), és elfogadja, hogy a másik értelmezze (és értékelje) őt, amikor valóban a másik arcába tekint: az áldozat, a szegény, az özvegy, az árva arcába, akikről a Biblia beszél. Hozzátehetnénk: akikkel Jézus azonosította magát. (Lásd az utolsó ítélet jelenetét Máténál!) A *szegény arca*-téma fellelhető a latin-amerikai püspökök pueblai dokumentumában. (Vö. 3,57)

Teológiai távlatok

Kétségtelen, hogy a perszonalista filozófiát befolyásolta a bibliai tanítás, sőt keresztény gondolkodóknál a Sentháromság szeretetközösségéről vallott hit is.

Közismert, hogy XXIII. János pápa 1963-as *Pacem in terris* kezdetű körlevele volt az első pápai dokumentum, amely részletesen foglalkozott az ember jogaival, és pedig elég közelről követve az 1948-as Egyetemes Nyilatkozatot. (Vö. 1,163kk. és Calvez elemzését: 6,53kk.) Utána VI. Pál és II. János Pál körlevelei és megnyilatkozásai még jobban kifejtették ezeket a jogokat, és nemzetközi fórumokon is sürgették azok alkalmazását, különösen is a lelkiismereti és vallásgyakorlási szabadság jogát. Az egyház tehát mintegy hivatalosan

elismerte az emberi jogok nyilatkozatát, és szociális tanításában kifejtette a jogoknak megfelelő kötelességeket is. Az egyéni jogokon túl a népeknek is megvannak jogaik, amelyek néha konfliktusba kerülnek a személyek jogaival. Az ENSZ közzétette a népek jogairól szóló nyilatkozatát is, de ez nem talált olyan egyöntetű fogadtatásra, mint az ember személyes jogai. Bizonyos társadalmi-politikai ideológiák (elnyomó társadalmi-politikai rendszerek), amelyek távolról sem közelítették meg a demokráciát, sajátosan értelmezték jogaikat...

Az emberi személy méltóságának témája magába foglalja a szabadságot; ez pedig részét alkotja a demokráciának. „A szabadság abban áll – tanítja a zsinat –, hogy minden embernek mentesnek kell lennie a kényszertől akár egyesek, akár csoportok vagy bármilyen emberi hatalom részéről, mégpedig úgy, hogy a vallás tekintetében senki se legyen kénytelen lelkiismerete ellen cselekedni, se ne akadályozzák abban, hogy – jogos határok közt – lelkiismerete szerint cselekedjék akár magánéletében, akár a nyilvánosság előtt, akár egymagában, akár másokkal társulva.” Kijelenti továbbá a zsinat, hogy „a vallásszabadsághoz való jog az emberi személy méltóságán alapszik, amint ez a méltóság mind az Isten kinyilatkoztatott szavából, mind pedig az észből megismerhető [itt utalás van a *Pacem in terris*re és más pápai megnyilatkozásokra]. A személynek e jogát a vallásszabadsághoz a társadalom jogrendjében úgy kell elismerni, hogy a polgári jog szerves részévé legyen.” Később még hozzáfűzi a dokumentum: „A vallásszabadsághoz való jog alapja (tehát) nem a személy szubjektív hajlama, hanem magának a személynek a természete.” (Nyilatkozat a vallásszabadságról, DH 2.)

Keresztény szempontból a perszonalizmus alapja a jézusi üzenet, az, hogy Isten örök szeretettel szeretett minden személyt, és mindenkit meghívott Jézus Krisztusban az örök életre. II. János Pál pápa gyakran idézi a *Gaudium et spes* 22. pontját (vö. még a *Lumen gentium* 16. pontjával). Idézzük itt mi is ezt a fontos szakaszt (1,213–214):

A keresztény ember a Fiúnak, a sok testvér között elsőszülöttnek a képmása; megkapja tehát a „Lélek csírát” (Róm 8,23), és így teljesíteni tudja a szeretet új törvényét. Ez a Lélek – „örökségünk záloga” (Ef 1,14) – bensőleg megújítja az egész embert „a test megváltásáig” (Róm 8,23); „Ha pedig bennetek lakik annak Lelke, aki feltámasztotta Jézust a halálból, ő, aki Krisztus Jézust feltámasztotta a halottak közül, halandó testeteket is életre kelti a bennetek lakó Lelke által” (Róm 8,11). Persze a keresztény ember számára szükségszerűség és kötelesség, hogy minden megpróbáltatás ellenére s akár a halált is vállalva küzdjön a gonoszság ellen, de a húsvéti titok részeseként, és mert számára meghatározó Krisztus halála, a reményből merített erővel halad a feltámadás felé. – Mindez azonban nemcsak a keresztény hívőre vonatkozik, hanem minden jó szándékú emberre is, akinek a szívében láthatatlan módon működik a kegyelem. Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra, hogy az Isten által ismert módon a húsvét titkában részesedjék.

Történetileg tekintve „az emberi méltóság” kifejezés – amely oly központi az emberi jogok nyilatkozatában is – római fogalom, amely kereszténnyé vált. II. János Pál, amikor az emberi jogokról írva ezt a fogalmat választja keresztény antropológiája alapjául, nem felejtí annak racionális értékét. A pápa, jóllehet az emberi valóságot a kinyilatkoztatás fényében szemléli, integrálja az emberi tapasztalat és ész minden adottságát is. Semmi sem vész el a természetes rend igazságából.

A kegyelem nem rombolja le, hanem befejezi, tökéletesíti a természetet.

A *Veritatis splendor* hosszan foglalkozik a természeti törvénnyel, hivatkozva Szent Tamásra és XIII. Leóra: „Az emberi értelem parancsának nem volna törvényereje, ha nem

egy magasabb rendelkezés tolmácsa és hangja volna, melynek lelkünk és szabadságunk engedelmességgel tartozik. A törvény ereje ugyanis a kötelezettségeket megszabó, jogokat adó és bizonyos cselekvéseket büntető tekintélyre támaszkodik. »Mindez lehetetlen volna az emberben, ha önmaga legfőbb törvényhozója volna.«” (VS 44)

A törvény követelménye a nem keresztények szívébe, lelkiismeretébe is be van írva (Róm 2,15): ezt a természeti törvényt – lelkiismerete szavát – mindenkinek követnie kell, nyitottan a teljesebb igazság, az esetleges kinyilatkoztatás felé. Krisztus óta a belső törvényt a Lélek nem kőtáblákra írja, hanem az élő szív lapjaira (2Kor 3,3; Róm 8,2). A Lélek nemcsak az értelmet világosítja meg, hanem az akaratot is hajlítja a cselekvésre, hogy a hit a szeretetben hozzon gyümölcsöt. (VS 45)

II. János Pál pápa már első enciklikájában (*Redemptor hominis* 17) beszélt az ember objektív és elidegeníthetetlen jogairól, és így kapcsolódott a természetjogról vagy természettörvényről szóló klasszikus tanhoz. Az alapvető emberi jogok természeti jogok, amennyiben az embernek kijárnak természete alapján. Ezek a jogok ugyanis léteznek minden törvényhozás vagy jogi döntés előtt. A jogok odaítélése előtt léteznek az igazságosság viszonyai és az azokat meghatározó objektív jog. Így tehát a természetes igazságosság viszonyát megalapozó objektív rendben gyökereznek, az emberi természetben. Minden ember, amennyiben ember, rendelkezik ezekkel a jogokkal. Amikor azt mondjuk: az embernek joga van az élethez, akkor egyszerre az emberre mint egyénre és mint egyetemes lényre gondolunk. (Vö. 4,9–12)

* * *

Manapság az egyház szociális tanításában is a *szolidaritás* szó gyakran helyettesíti a szeretetet. Pl. amikor II. János Pál a bűn struktúráiról beszél a *Sollicitudo rei socialis* kezdetű körlevélben, 35–40 = 1,513–517:

A szolidaritás segít bennünket abban, hogy a „másikat” – személyt, népet, nemzetet – ne valamiféle eszköznek tekintsük, akinek munkaképességét és testi erejét csekély bérért kizsákmányolhatjuk és magára hagyjuk, ha már nem hajt hasznot, hanem hozzánk „hasonlónak”, mintegy „segítő társnak” (vö. Ter 2,18 és 20), aki hozzánk hasonlóan részt vesz a élet lakomáján, amelyre Isten minden embert egyformán meghívott. Ebből is kitűnik, mennyire fontos felébresztenünk az emberek és a népek vallásos lelkiismeretét. [...] Nem kétséges, hogy a *szolidaritás keresztény erény*. Hiszen már a fentebb elmondottakból kimutatható kapcsolata a szeretettel; ez utóbbi Krisztus tanítványainak ismertető jele (vö. Jn 13). A hit fényében a szolidaritás arra törekszik, hogy felülmúlja önmagát, hogy felöltse a sajátos keresztény vonásokat, a teljes odaadást, a megbocsátást és a kiengesztelődést. Akkor a felebarát nem csupán egy emberi lény, akinek javai vannak, és mindenkivel alapvetően egyenlő, hanem az Atya képmása, aki Jézus Krisztus vérével meg van váltva, és állandóan a Szentlélek hatása alatt áll. [...] Az a tudat, hogy Isten közös Atyánk, Jézus Krisztusban pedig minden ember testvérünk – fiak vagyunk a Fiúban –, és a Szentlélek éltető jelenléte és tevékenysége van bennünk, arra készlet minket, hogy a világot új szemszögből nézzük és értelmezzük...

A szolidaritásból a testvéri közösségnek, a kommunióknak (szeretetközösségnek) kell kibontakoznia a Lélek erejében.

Irodalom

1. *Az egyház társadalmi tanítása*. Dokumentumok. Szent István Társulat, 1993.
2. Jean-François Collange: *Théologie des droits de l'homme*. Cerf, Párizs 1989.
3. Joseph Comblin: *Anthropologie chrétienne*. Cerf, Párizs, 1991.
4. Jean-Marie Hennaux: *Le droit de l'homme à la vie*. De la conception à la naissance. Bruxelles, 1993.
5. Jobbágyi Gábor: *A méhmagzat életjoga*. Szent István Társulat, 1997.
6. Jean-Yves Calvez: *L'économie, l'homme, la société*. L'enseignement social de l'Église, Desclée de Brouwer, Párizs, 1989.

Tolerancia és szabadság tegnap és ma

Párbeszéd a pluralista társadalomban

A keresztényeknek az evangéliumi kovász szerepét kell betölteniük a szekularizált világban: Krisztust kell képviselniük a családban, a munkahelyen, a közéletben. Ehhez nem fér kétség. A vallás nem lehet „magánügy”, nem zárkozhatunk be szobánkba (hacsak azért nem, hogy az imában és a szemlélődésben felkészüljünk a nyilvános cselekvésre), nem is zárkozhatunk gettóba azzal, hogy kizárólag katolikus iskolákat, intézményeket, médiumokat stb. akarunk megvalósítani, használni. A szekularizált-pluralista világgal kell párbeszédet folytatnunk, úgy, ahogy azt a II. vatikáni zsinat és az utóbbi pápák is megjelölték. Ez az „előevangelizálás” halaszthatatlan feladat.

Se marxizmus, se liberalizmus

II. János Pál pápa szociális körlevelei világosan megjelölték a követendő utat: óvni a marxista kollektívizmustól („államkapitalizmustól”), amelynek csődje egyébként nyilvánvalóvá vált, de a liberális-kapitalista rendszer veszélyeitől is, hiszen ez sem biztosítja a társadalmi igazságosságot, a szolidaritást, a teljes vallásszabadságot, egyszóval az ember teljes fejlődését és transzcendens hivatásának szabad teljesítését. De azért a pápa a két alternatíva között nem „harmadik” utat mutat (nem is feladata, hogy gazdasági-társadalmi-politikai modelleket javasoljon), hanem csak általános világnézeti-etikai normákat jelöl meg, amelyekben belül – a történelmi helyzetnek megfelelően – a helyi egyházaknak és elkötelezett keresztényeknek kell kidolgozniuk a konkrét normákat és megtenni a legjobb választásokat. A *Sollicitudo rei socialis* kezdetű körlevél 41. pontja leszögezi: *Az egyház szociális tanítása nem harmadik út a liberális kapitalizmus és a marxista kollektívizmus között, hanem önálló, minden tekintetben sajátos szemlélet-álláspont: megvizsgálja a valóságot, a társadalmi összefüggéseket, helyzeteket, hogy megfelelnek-e annak, vagy ellenkeznek-e azzal, amit az Evangélium tanít az emberről, annak földi és természetfeletti hivatásáról, hogy így eligazítson a keresztény magatartásban. Így tehát – amint a *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúció hangoztatta – „nem elegyedik a politikai közösséggel, és nem kötődik semmiféle politikai rendszerhez, hanem jelzi és oltalmazza az emberi személy transzcendenciáját” (GS 76).*

*A hogyan, a módszereket maguknak a keresztényeknek kell kidolgozniuk. A keresztény társadalomtan és politikai teológia feladata, hogy tisztázza ezt a kérdést: „az egyház miként bizonyulhat a társadalomkritikai szabadság intézményének anélkül, hogy konkrét kérdésben zátonyra futna a politikai vélemények egyházon belüli pluralizmusán.” (Walter Kasper, idézi H. Büchele, *Keresztény hit és politikai ész*, Egyházfórum könyvei 10, 1991, 19.)*

1992 szeptemberében a Nem Hívók Pápai Tanácsa szervezésében nemzetközi kollokviumot rendeztek Prágában ezzel a témával: „Új vallásszabadság Keleten és liberalizmus Nyugaton.” A tanács elnöke, Paul Poupard bíboros előadásában többek között ezeket mondta:

Miért választottuk ezt a témát? Azért, mivel a szabadság alapvető tét az Egyház jövője szempontjából. Csakugyan, a liberalizmus minden tevékenység és történelmi folyamat alapvető feltételének tekinti a korlátlan szabadságot: ez az egyetlen norma és a megvalósítandó feltétlen érték. Hogy ide eljusson, előzőleg el kell egyengetnie az utat, lerombolva minden régi értékrendet, amelyet nem tud ellenőrzése alá vonni.

Ebben a távlatban a kereszténység, amely az abszolút értéket, Istent ajánlja, aki minden értékrend alapja, felülmúlhatatlan akadály lenne abban a folyamatban, amely révén az ember megvalósítja önmagát mint erkölcsi választások alanya, minthogy megfosztja elidegeníthetetlen személyes döntési képességétől. Így a liberalizmus ma, miként az ateista marxizmus tegnap, de más módon, az uralkodó hatalmat abszolút középpontnak teszi meg, ahonnan minden etikai norma és értékrend származik a teljes erkölcsi autonómia távlatában. Ez az emberközpontú antropológia egyre inkább erősödik Kelet- és Nyugat-Európában mint uralkodó kultúra. Valóságos kihívás az Egyház számára ebben a modern vagy posztmodern korban az, hogy tanítása és tettei révén megmutassa: Isten, ahelyett, hogy az ember vetélytársa lenne, szabadságának forrása és legjobb biztosítója. Ez – fűzte hozzá Poupard bíboros – szerintem az Egyház és a nem hívők közötti párbeszéd legfontosabb és legnehezebb tétje a harmadik évezred hajnalán: megmutatni, hogy a szabadság, vagyis az önbirtoklás és a cselekvési önmeghatározás – igazában csak Isten színe előtt valósulhat meg. Mihelyt az ember nem Isten jelenlétében él, elbukik: vagy enged a természet kísértésének, és lemond személyiségéről, beleolvad a faj fejlődésébe vagy a kozmosz evolúciójába, amint ez ma a *New Age* irányzatában történik; vagy úgy állítja szabadságát, hogy azt abszolutizálja, és Istennel egyenlővé teszi magát: ez történt tegnap a marxista prométeuszi emberrel, miként ma a nietzschei vitalizmussal.

Tolerancia és vallásszabadság

Poupard bíboros kissé sommás szellemtörténeti eszmefuttatását olvasva (sommás, hiszen a liberalizmusnak több fajtája létezik), az ateista vagy szkeptikus, az antiklerikális szabadelvű talán gúnyosan mosolyog: mindez szépen hangzik, de hiszen tegnap még az egyháziak az elnyomás, a fanatizmus és a kegyetlen türelmetlenség harcosai voltak: gondoljunk csak az inkvizíció működésére vagy egyáltalán a vallásháborúkra (és ez katolikusokat és protestánsokat egyaránt érint). Az „ölő hit”-ről írva Bernard Oudin (*La foi qui tue*, Laffont, Párizs 1980), a tegnapi és mai (iszlám) fanatizmusokról szólva mintegy azt sugallja, hogy a nyugati totalitarizmusok a monoteista vallások fanatizmusához hasonlíthatók. A szekularizálódással együtt jár egy bizonyos vallási ébredés; de vajon valóban a lelki megújuláshoz vezet ez, avagy újabb fanatizmust szül? Nem kellene-e végre az értelemnek, a rációnak átengedni az uralmat, elfojtva a fel-feltörő irracionálisokat?

De itt rögtön gondolhatunk a felvilágosodásra és a francia forradalomra. Mennyi türelmetlenség a türelem jelszavával, mennyi vérengzés az Ész Istennő égisze alatt, mennyi jogtiprás, elnyomás és öldöklés a „Szabadság, Egyenlőség, Testvériség” zászlai alatt! Az ateista Oudin igyekszik tárgyilagos lenni: megmutatja, hogy a türelmetlenség éppúgy, ha nem jobban, jellemezte a nem keresztényeket is. Voltaire, aki értekezést írt a toleranciáról (tulajdonképpen a hit nevében elkövetett erőszakosságokat leplezte le), maga nem volt éppen a legtürelmesebb. Ismerjük az „Écrasons l'infâme!” jelszót, tudjuk, hogy az egyházra vonatkozott ez a „Tiporjuk el a gyalázatost!” Köztudott Voltaire antiszemitizmusa; egy nemrég megjelent könyv Voltaire-t mindenfajta antiszemitizmus atyjává teszi. Akár Voltaire-ről, akár a francia forradalomról, vagy az utolsó századforduló francia liberális-antiklerikális-laikus politikájáról (Combes) legyen szó, Oudin szerint a legrosszabb, ha a tolerancia és a szabadság eszméjét kiforgatják igazi jelentéséből, és a türelmetlenség, a terror és az erőszakos üldözés igazolására használják.

Ez persze vonatkozik azokra is, akik a keresztény hit igazságához ragaszkodva türelmetlenek más vallásokkal, világnézetekkel, ateistákkal szemben, mit sem gondolva arra, hogy a nekem kijáró szabadság megilleti a másikat is, tehát nemcsak magunknak követeljük a vallásszabadságot, hanem elismerjük és biztosítjuk másoknak is. És ez megint nem jelenti

azt, hogy a keresztényeknek fel kell adniuk önazonosságukat; de nem lehet a relativizmus veszélyétől való óvakodás ürügyén megtagadni a jogos pluralizmust és a lelkiismereti szabadságot másoktól.

Nem tagadhatjuk a történelmi egyházak hibáit, egyes egyháziak és világi hívők fanatizmusát, türelmetlenségét, evangélium-ellenes magatartását, a hit nevében történt torzulásokat. De sokszor az antiklerikális irányok nemcsak egyoldalúan felnagyították a pápaság árnyoldalait, az „ölő hitek” eltévelyedéseit és bűneit, hanem kitaláltak legendákat, akár az inkvizícióról, akár az egyháztörténelem más „sötét” korszakairól. Ahelyett, hogy rámutattak volna arra, hogy a keresztény hit felszabadító is volt, hajdan is és ma is, hogy a pápák mindig támogatták a kultúrát, védték az emberi jogokat, keresztények és teológusok leleplezték a diktatúrák szörnyűségeit (pl. ma Latin-Amerikában). Igen, számtalan racionalista előítélet keringett és honosodott meg (mert az észnek éppúgy lehet előítélete, mint a hitnek, ha nem verifikál). Ide tartozik az a szólam, hogy a vallás az elnyomás, kizsákmányolás eszköze, hogy az egyház ellensége a tudományos haladásnak. A bukott bolsevista rendszerben, a „létező szocializmus” országaiban nemde katolikus főpapok és egyháziak védték az emberi jogokat, álltak ki a szabadságért, és ezért börtönt kellett elszenvedniük? Vagy Latin-Amerikában a „felvilágosult” polgárok, akik közel állnak Voltaire-hez, a keresztény vallást a hatalom, saját érdekük szolgálatára akarják felhasználni, viszont a „felszabadítás” teológusai és a bázisközösségek az igazságosságért szállnak síkra. A medellíni és pueblai konferenciák is a zsinat szellemében azt hangsúlyozták, hogy az új evangelizálástól elválaszthatatlan az igazságosságért és a fejlődésért való küzdelem. Az utóbbi pápák ezt számtalanszor hangoztatták szociális körleveleikben. E körlevelek nemcsak az ateista marxizmust, az egydimenziós ember eszméjét bírálják, hanem azt a liberalizmust is, amely a szabadságot csak egy kis rétegnek tartja fenn, amely féktelen individualizmusában, haszonlesésében és pénzimádatában ugyanúgy rabszolgasorsba dönt vagy abban hagy meg embertömegeket, mint a messianizmusként fellépő bolsevizmus.

A helyesen értelmezett vallás, a kereszténység *szociális szerepét* így fogalmazhatjuk meg: az emberi transzcendencia védelmezője, az ember isteni hivatásának őre, annak tudatosítója, hogy Isten az embert örök szeretettel saját képmására szellemnek, szabadságnak teremtette, és önmagához rendelte, hogy a kegyelem erejében kiteljesítse ezt a szabadságot. Az Istennek való engedelmség nem dönt rabszolgasorsba, hanem felszabadít, hogy az ember – Istentől függve saját maga tegye magát önmagává, alakítsa ki személyiségét, testvérei közösségében.

A tolerancia történetéből

Még a II. vatikáni zsinat előtt jelent meg (1955-ben) a francia jezsuita, Joseph Lecler immár klasszikussá vált műve a tolerancia történetéről, amelynek eszméi befolyásolták a vallásszabadságról szóló zsinati okmányt is. Ez a kétkötetes monográfia (*Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*), amely úttörő volt a katolikus világban, megmutatja, hogy a reformáció korában miként kezd tért hódítani a felekezeti pluralizmus. P. Lecler főleg szellemtörténeti szempontból vizsgálja a reformáció korszakát, a jelentős társadalmi-politikai tényezőket kevésbé veszi figyelembe. Így is számtalan fontos megfigyelést tesz. Pl. megmutatja, hogy a „türelmes” Erasmus hívő keresztény és olyan teológus, aki igyekszik újra megtalálni az Egyház ősi eleven hitét, és egyáltalán nem tekinthető a XVI. század Voltaire-jének. Azóta több történeti tanulmány kitért a tolerancia gazdasági-politikai-társadalmi indítékaira, tehát a dogmatikai „merevség” (az eretnekségekkel szembeni intranzigencia) mellett érvényesülő gyakorlati, politikai szempontokra, a „reálpolitika” indítékaira.

Érdemes itt megemlítenünk *Pázmány Péter* véleményét a vallásszabadságról, aki megelőzte korát e kérdésben. Amikor a királyválasztó országgyűlésre készülve Mátyás főherceg 1608 nyarán mint kijelölt király véleményt kér országa több teológusától: Adhat-e a

protestánsoknak vallásszabadságot? – Khlesl bécsi püspök, Millino bíboros, a pápai követ, Grosthoman teológiai doktor és egy ismeretlen főpap válasza ez volt: Nem! Egyedül Pázmány adott árnyaltabb választ, felsorakoztatta a pro és kontra érveket. 12 elvi érvet hoz fel ellene, 21 gyakorlati érvet mellette. Pázmány korában nem beszélhetünk a mai értelemben vett vallási türelemről; maguk a protestánsok is ezt vallási közömbösségnek, relativizmusnak tekintették volna. Pázmány szemében az egyedüli igaz vallás a római katolikus, és ennek védelme a király és mindenki kötelessége. Mégis, a gyakorlati szempontokat – a történelmi példákat és az ország helyzetét – figyelembe véve, a vallásszabadság engedélyezését javasolja. (Hanuy, *Epistolae I*, 26–29.)

Lengyelország és Erdély már jó korán a felekezeti pluralizmus hazája lesz. (Az anabaptisták körüli viták, a velük kapcsolatos újabb nemzetközi kollokviumok, kutatások jobban megvilágították és dokumentálták Lecler ide vonatkozó meglátásait.) A reformáció követő időszakban, a (trentói zsinat szerinti) katolikus megújulás idején meglehetősen zavarosak a vélemények és álláspontok a *cura religionis* körül. Igyekeznek meghatározni a – katolikus vagy protestáns – király/fejedelem felelősségét a vallással szemben saját területén. Katolikusok és protestánsok egyaránt elfogadják, hogy a fejedelem kötelessége a vallási igazság védelme és a tévedés (eretnekség) üldözése. De fokozatosan tért hódít a lelkiismereti szabadság eszméje, joga: „*Nec est quisquam puniendus propter conscientiam*”, senkit sem szabad megbüntetni, ha lelkiismeretét követi. Teológiai megfontolásból nem fogadták el a vallásszabadság elvét. Felmerült azonban a gyakorlati kérdés: a korlátozásnak vagy a kényszernek milyen módozatait lehet összeegyeztetni a vallásszabadsággal? Kezdetben bizonyos kettőség van a lelkiismereti szabadság és a vallásszabadság között; de katolikusok és protestánsok fokozatosan elfogadják azt a tényt, hogy a kettő között bensőséges kapcsolat áll fenn, hogy a lelkiismereti szabadság elveszíti értelmét, ha megtiltják annak külső, társadalmi kifejezését. A hosszú fejlődés pozitív eredményét tükrözi a II. vatikáni zsinat vallásszabadságról szóló nyilatkozata:

Az isteni törvény rendelkezéseit lelkiismeretében fogja fel és ismeri el az ember; köteles is lelkiismeretét minden tevékenységében hűen követni, hogy eljusson céljához, Istenhez. De nem is szabad őt akadályozni abban, hogy lelkiismerete szerint cselekedjék, különösen vallási téren nem. [...] Az ember társas természete viszont igényli azt, hogy belső vallási aktusait külsőleg kifejezze, vallási téren másokkal közösségben legyen, és vallását közösségi formában élje. (*Dignitatis humanae* 2.)

John Courtney Murray jezsuita, akinek kutatásai és írásai a pluralizmusról és a vallásszabadságról jelentősen befolyásolták a II. vatikáni zsinat vallásszabadságról szóló nyilatkozatát, gyakran és bőven hivatkozik P. Lecler szóban forgó monográfiájára. Egyébként a *Dignitatis humanae* kezdetű nyilatkozat fogalmazványában is kifejezett utalás van P. Lecler munkájára.

Mihelyt a zsinat befejeződött, P. Lecler kommentálta a dokumentumot (*Études*, 1966 április). Természetesen nagy lelkesedéssel, hiszen látta a „minőségi ugrást”, amely bekövetkezett. Még XII. Piusz pápa is a hagyományos felfogást védte: jobb híján „tolerálni” kell a vallási kisebbségek jelenlétét. A zsinattal – magyarázta a jezsuita – *a toleranciától eljutottunk a vallásszabadsághoz*. A zsinati nyilatkozat világosan olyan vallásszabadságot vall, amely kizárja (vagy csak kivételesnek tekinti) az igazi államvallást. A zsinat érdeme, hogy felülvizsgálta és túlszárnyalta az egyház és az állam viszonyára vonatkozó hagyományos felfogást.

A zsinat tanítása a vallásszabadságról és a párbeszédéről

„Maga a természet ösztönöz, egyszersmind az erkölcsi törvény is kötelez minden embert a méltósága nevében: mivel személy, azaz ésszel és szabad akaratral felruházott s ezért személyes felelősséggel rendelkező lény, keresse az igazságot, elsősorban a vallás tekintetében; köteles azután a megismert igazsághoz ragaszkodni, s egész életét az igazság követelményei szerint berendezni. De az emberek e kötelességüknek csak úgy tehetnek eleget a természetüknek megfelelő módon, ha lélektanilag is szabadok, és külső kényszertől is mentesek.” (DH 1) Ugyanezt hangsúlyozza még a 2. pont: „Mindenkinek kötelessége, s következőleg joga is a vallási kérdésekben az igazságot keresni, hogy alkalmas eszközök igénybevételével, okosan alakíthassa ki magában azt a lelkiismeretet, amely helyesen, az igazságnak megfelelően ítélkezik.”

Később pedig, miután a vallásszabadságot a kinyilatkoztatás fényébe állította, és leszögezte, hogy a keresztény hit csakis szabad állásfoglalás lehet (egyébként Krisztus és az apostolok példája is ezt a szabadságot állítja elénk), a zsinat így ellensúlyozza a vallási közömbösség kísértését:

A katolikus egyháznak nagy odaadással kell munkálkodnia azon, „hogy az Úr tanítása terjedjen és dicsőségre jusson” (2Tessz 3,1), mert csak így tehet eleget az isteni parancsnak: „Tegyétek tanítványommá az összes népeket” (Mt 28, 19). [...] Krisztus hívei lelkiismeretük alakításánál gondosan vegyék figyelembe az egyház szent és biztos tanítását. Mert Krisztus akaratából a katolikus egyház az igazság tanítója: az a feladata, hogy hirdesse és hitelesen tanítsa az Igazságot, aki Krisztus, és hogy tekintélyével rámutasson az erkölcsi rendnek magában az emberi természetben gyökerező alapelveire, és igazolja azokat... (DH 14)

Ide kapcsolódik még a vallásokról szóló, *Nostra aetate* kezdetű zsinati nyilatkozat 2. pontjának ez a szakasza:

A katolikus egyház semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent. Őszinte tisztelettel szemléli ezeket a magatartási formákat és életmódokat, parancsokat és tanokat. Sokban különböznek ugyan mindattól, amit ő igaznak tart és tanít, mégis nemegyszer megcsillan bennük egy sugara annak az igazságnak, amely megvilágosít minden embert. De szüntelenül hirdeti Krisztust, mert hirdetnie kell, hiszen Ő „az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6); benne találja meg az ember a vallásos élet teljességét; Isten benne engesztelődött ki a világgal. Az egyház buzdítja gyermekeit, hogy okosan és szeretettel, párbeszédet folytatva és együttműködve más vallások követőivel, mutassák be a keresztény hitet és életet, de ismerjék el, őrizték meg és fejlesszék tovább azokat a lelki és erkölcsi, társadalmi és kulturális értékeket, amelyek ezekben a vallásokban találhatók. (NA 2)

Ha pedig kiszélesítjük a párbeszédre vonatkozó zsinati buzdítást, idézhetjük egyrészt az ökumenikus törekvésekről szóló zsinati dokumentumot, másrészt a *Gaudium et spes* ide vonatkozó pontjait, amelyek minden jóakarátú emberrel, még a magukat nem hívőknek vallókkal is sürgetik a párbeszédet. Igazában az egyház és a mai világ viszonyával foglalkozó konstitúció első három fejezete a katolikusok és a jogos autonómiával rendelkező pluralizmust valló világ képviselői között folytatott *párbeszéd filozófiai és teológiai alapjait* vázolja.

Napjainkban az emberiség elbűvölten nézi saját találmányait és hatalmát, közben pedig aggasztó kérdések gyötrik: hogyan alakul a világ, mi az ember helye és szerepe a mindenségben, van-e értelme egyéni és közösségi erőfeszítéseinek, és egyáltalán mi a lét és az ember végső célja. A zsinat tehát, amely az Isten népének – a Krisztus egybegyűjtötte közösségnek – hitéről tanúskodik, és azt kifejti, nem is adhatná ékeesebb bizonyosságát elkötelezettségének, tiszteletének és szeretetének az emberek nagy családjára, amelyben maga is él, mint hogy párbeszédet kezd vele ezekről a kérdésekről, az evangélium fényét vetíti rájuk, és az emberiség rendelkezésére bocsátja azokat a felszabadító erőket, amelyeket a Szentlélek vezetése alatt álló egyház kap alapítójától. Hiszen az embert, a személyt kell felemelni, és az emberek közössége vár megújításra. (GS 3)

Földrészünkön mindenfelé a demokratikus jogállamok vannak kibontakozóban, a személyek demokratikus szabadságjogait törvényben biztosítják, és a gyakorlatban is utat tör a szabadság és a jog, igyekeznek kizárni az önkényt, a visszaéléseket. Le kell szögeznünk, bár ez szinte magától értetődő (ezt főleg az egyház tagjainak hangsúlyozzuk): a modern demokratikus társadalmakban, bármennyire nagy is a szellemi zűrzavar és az erkölcsi anarchia, a közélet mégiscsak bizonyos logikának, szabályoknak engedelmeskedik, bizonyos eszményeket követnek pl. a fiatalok, akik esetleg elvetik apáik és nagyapáik eszményeit. Azoknak tehát, akik anatómiát harsognak a mai – mondjuk „szabados”, liberális eszméktől vezérelt – magyar közélet ellen, jó lenne figyelniük arra, hogy mit tanulhatnak jog- és humánmtiszteletben ellenfeleiktől, akár az antiklerikálisoktól is. Mert a tolerancia, a szabadságjogok tisztelete, egy bizonyos igazságosság eszmény mind-mind olyan értékek, amelyeket nemcsak másoktól kell elvárunk és követelnünk, hanem nekünk is tiszteletben kell tartanunk, biztosítanunk mások számára. Ez a szellem vezérelte a zsinatot, amikor a *Gaudium et spes* 28. pontjában a hívőktől a tiszteletet és a szeretetet követelte az ellenfél iránt: „A tiszteletet és a szeretetet azokra is ki kell terjesztenünk, akik társadalmi, politikai vagy éppen vallási kérdésekben másként vélekednek, vagy más magatartást tanúsítanak, mint mi. Ha nagyobb emberséggel és szeretettel igyekszünk gondolatviláguk mélyére hatolni, könnyebben kezdhethetjük el velük a kérdések megbeszélését.” Figyelemre méltó ugyanannak a konstitúciónak 44. pontja is: „Milyen segítséget kap az Egyház a mai világtól?” Ez a pont azután következik, hogy az okmány kifejtette, milyen segítséget igyekszik nyújtani az Egyház az egyénnek, a társadalomnak, az emberi tevékenységnek (GS 41–43. pontok).

„A Egyháznak is javára válik a múlt századok sok tapasztalata, a természettudományok haladása és a kultúra különféle formáiban rejlő gazdagság; ezek által jobban feltárul maga az emberi természet, és új utak nyílnak az igazság felé ...” Ezt a jelenlegi pápa különösen is hangsúlyozza, sürgetve pl. a hit és a kultúra párbeszédét. Ennek gyümölcse volt, hogy a Kultúra Pápai Tanácsa elnöke – Poupard bíboros – vezetésével egy külön erre kijelölt bizottság megvizsgálta a Galilei-per aktáit, és a pápa (1992. X. 31-én) rehabilitálta az 1633-ban elítélt olasz tudóst, aki bibliaértelmezésében éleslátóbb volt, mint egyes teológus ellenfelei, akik a régi geocentrikus rendszert védték a Szentírásra hivatkozva. Már a zsinat kimondta a tudomány, a kultúra, általában a földi valóságok jogos autonómiáját (GS 36, 59, 76). Az utóbbi pontban pl. ezt olvassuk:

Nagyon fontos, hogy helyes szemlélet alakuljon ki – különösen a pluralista társadalmakban – a politikai közösség és az egyház viszonyáról. [...] Feladatánál és illetékességénél fogva az egyház semmiképpen sem elegyedik a politikai közösséggel, és nincs kötve semmilyen politikai rendszerhez; jelzi is és oltalmazza is az emberi személy transzcendenciáját. A politikai közösség és az egyház függetlenek egymástól a maguk területén; ott autonómiájuk van. Mind a kettő ugyanazoknak az embereknek

a személyes és társadalmi hivatását szolgálja, bár más-más címen. Annál gyümölcsözőbb lesz szolgálatuk mindenki javára, minél jobban ápolják az egészséges együttműködést, a helyek és korok körülményei szerint. [...] Az egyház feladta, hogy támogasson és nagyobb értékrendbe emeljen mindent, ami igaz, jó és szép csak található az emberi közösségekben; amikor pedig az evangéliumhoz ragaszkodva küldetését teljesíti a világban, Isten dicsőségére a békességet erősíti az emberek között. (GS 76)

Mindennek krisztológiai alapja pedig az, amit a GS 22. pontjában olvashatunk, és amit II. János Pál pápa első, *Redemptor hominis* kezdetű enciklikája 13. pontjában már idézett, és azóta sokszor megismételt: „Az emberi természet bennünk is roppant méltóságra emelkedett azzal, hogy Krisztus azt magára öltötte, anélkül, hogy megsemmisítette volna. Igen, ő, az Isten Fia, valamiképpen minden emberrel egyesült, amikor testté lett. [...] (A húsvéti misztériumban való részesedés) nemcsak a keresztény hívőre vonatkozik, hanem minden jó szándékú emberre is, akinek szívében láthatatlan módon működik a kegyelem. Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a húsvét titkában részesedjék.”

Csodálatos szöveg, a zsinat egyik legszebb állítása, amely tulajdonképpen Isten egyetemes üdvözítő szándékának és Krisztus egyetemes üdvösségkövetítő szerepének következménye. Az „*Extra ecclesiam non est salus*” (az egyházon kívül nincs üdvösség) elv pozitív megfogalmazásával állunk itt szemben: Ahol üdvösség valósul meg, ott jelen van Krisztus, illetve az Ő „kiterjedése”, az Egyház. Jóllehet továbbra is valljuk, hogy a katolikus egyházban található meg a legteljesebben a Krisztus által akart Egyház ismertető jegyei, hisszük azt, hogy a látható katolikus egyházon kívül is jelen vannak – más keresztény egyházakban, különböző fokban – „azok a javak, amelyeknek együttese építi és éltezi magát az egyházat: az Isten írott igéje, a kegyelmi élet, a hit, a remény, a szeretet és a Szentlélek többi belső ajándéka, de látható alkotó elemek is. Mindez Krisztustól való, őhozá vezet, és joggal hozzátartozik Krisztus egyetlen egyházához.” (UR 3) Hasonlóképpen, miként már idéztük a vallásokról (NA 2): „A katolikus egyház semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent...”

Végső soron a megtestestült Igében és Krisztus egyetemes üdvösségkövetítő szerepe, húsvéti áldozata és feltámadása révén valamennyi ember összetartozik, egyetlen családot alkot, az egyetlen Atya gyermeke. „Ezt az összetartozást folyton gyarapítani kell egészen addig a napig, amelyen majd teljessé lesz; ettől kezdve tökéletesen dicsőíti meg Istent a kegyelemből üdvözült emberiség, mint Istennek és testvérünknek, Krisztusnak szeretett családjá.” (GS 32)

Jegyzet.

A francia jezsuiták folyóirata, *Recherches de Science Religieuse*, 1990-ben egy külön számot szentelt P. Lecler monográfiájának, illetve a tolerancia kérdésének; ebből a számból felhasználtuk a következő tanulmányokat: Philippe Denis O. P és Jean-Pierre Massaut: „Le Père Lecler, la tolérance et le Concile” (RSR 78/1, 1.5–39); Bernard Plongeron: „De la Réforme aux Lumières, Tolérance et liberté” (RSR 78/1, 41–72).

(Távlatok, 1993/2.)

Szülőföld, haza, hazaszeretet

Hazáról, hazaszeretetről beszélni nemigen divatos manapság. Az 1968-ban felkelő és kontesztáló párizsi fiatalság (és Európa-szerre az akkor lázongó ifjúság) nem annyira a haza (vagy nemzet) szavakat tűzte a zászlajára, mint inkább egyszerűen az életminőségen és a kulturális környezeten akart változtatni. Az újabb nemzedék kozmopolitább lett. Egyre kevesebben lesznek azok, akik azt vallják: „Édes és dicső dolog a hazáért meghalni!” Legalábbis, ha a „haza” fogalmát beszűkült, sovíniszta értelemben vesszük. És ebben van pozitív mozzanat. De az 1956-os magyar példa azt mutatja, hogy a szabadságért ma is odaadják életüket a fiatalabbak is. És ha manapság Európában egy bizonyos nacionalizmus ébredésének vagyunk tanúi: itt is jórészt az elnyomott kisebbségek szabadságvágya és önfenntartó ösztöne nyilatkozik meg. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a „hazaszeretet” krízisében van valami aggasztó is: a jóléti társadalmak materializmusának, egy bizonyos ifjúság blázirtságának kifejezése, miként – az ellenkező végleten – az anarchia és az esztelen erőszakba való menekülés is.

Illyés Gyula 1939-ben egyik tanulmányában azt próbálja meghatározni: Ki a magyar? Beszél a magyarok nyelvrokonairól, a magyar mivolt nyelvi, kulturális és egyéb meghatározóiról, végül a *lélekben* találja meg a lényegi meghatározót, és a *szabadság* iránti olthatatlan vágyban jelöli meg a magyarság lényegét. Ezzel pedig erkölcsi kategóriává nemesíti a fogalmat. Miként híres versében – *Haza, a magasban* – szintén az eszményi hazát, a megvalósítandó *feladatot* látja, semmint a múlthoz kötő gyökereket. Mindjárt látjuk, hogy itt Babitscsal rokon eszméket vall.

A haza fogalma

A *haza* (a ház, otthon fogalomból) *szűkebb* értelemben jelenti a szülőföldet, a biológiai eredetet a családi környezettel; gyakran gyermekkori emlékekkel telítődött fogalom. Van Gogh írta Theo testvérének⁷:

A haza... mindaz, ami körülvesz: mindaz, ami felnevelt és táplált, mindaz, amit szerettél – a mező, amelyet látsz, a házak, a fák, az elvonuló lányok – mindez a haza! A téged védelmező törvények, a munkáddal megkeresett kenyér, az öröm és a szomorúság, amelyet az emberek miatt érzel, és a dolgok, amelyek között élsz – mindez a haza! A kis szoba, ahol hajdan anyádat láttad, a tőle hagyott emlékek, a föld, ahol hamvai nyugszanak – ez a haza! Ezt látod, belélegzed mindenfelé! Képzeld el a jogokat és a kötelességeket, az érzelmeket és a szükségleteket, az emlékeket és a hálát: mindezt egy szó alá összegyűjtheted, és ez lesz haza!

De a *haza* szó jelentheti a *nagy hazát* is, az országot, sajátos történelemmel, kulturális hagyománnyal és saját nyelvvel rendelkező közösséget, egy nép vagy nemzet történelmi sorsát és hivatását. Ez utóbbi szempont kiemelésével inkább nemzetről beszélünk: a *haza* inkább a múlt, az élet eredetére utal, míg a *nemzet* inkább olyan emberközösség (politikai közösség – meghatározott jogi, intézményes kerettel, *államformával*, de ez már másodlagos a mi szempontunkból), amelybe nem okvetlenül születik bele az ember és amely inkább *feladat*, mint adottság. Az ember nem választhatja meg szülőföldjét, szűkebb értelemben vett hazáját, miként szüleit sem. De szabadon megválaszthatja azt a nemzetet, amelyhez tartozni

⁷ *Lettres à son frère Theo*, NRF, 104. Lap.

akar. És azt a választott nemzetet átvitt értelemben nevezheti új „hazájának”.⁸ Általában azonban napjainkban a haza és a nemzet fogalma fedik egymást.

A lengyel filozófussal, József Tischnerrel azt mondhatnánk: a nemzetnek mint hazának tapasztalata a tér és az idő koordinátaiba helyezve egy közös terület (szülőföld) és egy közös hagyomány (kultúra, nyelv) kettős fókusz körül kristályosodik ki, rendeződik el. (Hegel felfogásában ugyan az állam a nemzet sajátos formája, de mivel a nemzet nem ölti fel mindig az állam formáját, mi most nem foglalkozunk az állammal mint olyan közhatalommal, amely teljes jogi autonómiával rendelkezik. Több különböző nyelvű és kulturális hagyományú nép élhet ugyanabban az államban, mint pl. a volt Jugoszláviában). Lényegesebbnek tűnik tehát a térrel és főleg az idővel való kapcsolat, vagyis a szülőföldhöz, *de mindenekelőtt a nemzeti kultúrához, ezen belül is a nyelvhez és a szabadsághoz fűző kötelék*.⁹

Ha már a lengyel filozófust idéztem, hadd idézzem itt Claudel *Kantáta három hangra c.* költeményéből a „Könnyek az éjszakában” c. éneket, amelyet a költő Fausta, a férjétől távol élő, száműzött lengyel asszony ajkára ad.¹⁰

Türelmesnek neveztek, pedig csak a szeretet zár a hegyek közé, ahonnan nincs szabadulás.

Mondjátok, ki adja vissza nékem a szabad teret és a szabadság szelének nyers szárnycsapását, mely – mint durva táncos a párját – a magasba repít?

Ó! ki beszél nekem szabadságról? Csak az tudja megérteni, mi az, Aki fogoly volt, és préda, kit nem véd a törvény, és menekülő vad!

Most pedig olyan vagyok, mint egy sebzett madár, mely lehullott a vándorseregéből, s a baromfiudvaron szekér alatt rak fészket! ...

És száműzöttnek kell ahhoz lenni, hogy rádöbbenjünk: mi a haza.

Ó! ki adja vissza nékem a hazát és a selyemnél békésebb búzatengert, mely a júliusi éjszakában a lábunk alatt hullámozott.

Ó csak egy pillanatig hallhatnék perelni két hangot hazám nyelvén, és a kozák gitár pengését, és láthatnám azt a pislákoló tüzet, ott a Visztula kanyarában!

Nem a ti nyomorúságos felszaggatott földdarabjaitok ezek. Mély föld ez, s a szívemig ér! [...]

A Claudel által felidézett haza-fogalomban is fontosabb a szülőföldnél az a „mély föld”, amelyet a szívünkbe zárunk, az a haza, amely a *szabadságot* is jelenti – Illyés ismert verse szerint. A megálmodott, az eszményi haza:

Jöhet idő, hogy emlékezni
bátrabb dolog lesz, mint tervezni –
bátrabb új hont a múlt időkben
fürkészni, mint a jövőben?...

– kérdi töprengve, kicsit prófétikusan a költő a két háború között. Akár „déliháznak” is tűnhet ez a megálmodott haza, mégis ez az igazi, ahol szabadság és jog van, – *az a haza, amely inkább feladat, semmint adottság*; nem annyira a konkrét (geográfiai) föld, mint inkább a „mély föld”, a nyelv és a kultúra. És a „hazafiság” bizonyos érzelmi elemekkel töltött

⁸ A külföldön élő magyarok szempontjából fontos kérdések: az „új haza”, a beilleszkedés, a kétnyelvűség, a „szülők hazája” stb.

⁹ Vö. J. Tischner, *La nascita della nazione*, CSEO, 1981, dec.

¹⁰ A pontos cím: „A megosztott nép éneke”, Lengyelország három részre osztottsága idején, 1911-ben írta Claudel. Just Béla fordítása; *Válogatás Paul Claudel műveiből*, Szent István Társ. Bp., 1982, 904–905.

közösségtudat, amely az azonos jogok és a szabadság birtoklásán alapul és bizonyos etikai magatartásokban nyilatkozik meg. A következő megfontolásoknál tehát ezt a haza-fogalmat tartjuk szem előtt: *a haza (vagy nemzet) az egy kultúrához tartozó, egy nyelvet beszélő és azonos jogokat, szabadságot birtokló emberek közössége*. Mivel ez a közösség politikai közösség is (eltekintve a konkrét államformától), megfontolásaink általában a kulturális-társadalmi-politikai közösség néhány alapvető vonását vizsgálják a krisztusi hit és az egyház tanítása fényében, majd az általános elveket alkalmazzák a haza (nemzet) valóságára¹¹.

A zsinat tanítása

A II. vatikáni zsinat kifejezetten csak egyetlen rövid paragrafusban szól a „hazafiságról”, a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció II. részében, ott, ahol a politikai közösségről beszél: „Az állampolgárok ápolják magukban áldozatosan és hűségesen a hazaszeretetet, de minden szűkkeblűség nélkül, vagyis úgy, hogy mindig legyenek tekintettel arra a nagy emberi családra is, amely sokféle köteléssel összekapcsolt fajokból, népekből és nemzetekből áll” (75. pont). A zsinat tehát e pár sorban is óv a beszűkült patriotizmustól vagy nacionalizmustól, és az egyház egyetemes küldetésének megfelelően inkább az emberi nem összetartozását hangsúlyozza.

A *Gaudium et spes*, amikor a politikai közösség problémáiról tárgyal, lényegében összefoglalja a *Lumen gentium* tanítását is Isten népéről. Minden igazi (katolikus) politikai teológiának ebben a távlatban kell mozognia. Így a „földi haza teológiájának” is ez a kerete.

Maga a zsinat részletesen nem foglalkozott a politikai teológiával. Csupán néhány irányelvet adott a hagyományos katolikus szociális tanítás felfrissítésével: az alapvető emberi jogok; igazságosság, igazán emberi (az ember természetfeletti hivatását is figyelembe vevő) politika, a közhatalom szerepe, a nemzeti kisebbségek jogai stb. kérdéseit a közjó kulcsfogalma alapján ítéli meg; különösen az egyetemes testvériséget hangsúlyozza, és minden etika alapjává a krisztusi szeretetet teszi meg. Figyelemre méltó azonban az egyház és a politikai közösség viszonyának tárgyalásánál (GS 76) ez utóbbi autonómiájának hangsúlyozása, illetve mindkét közösség sajátos függetlenségének állítása:

Mind a kettő ugyanazoknak az embereknek a személyes és társadalmi hivatását szolgálja, bár más-más címen. Annál gyümölcsözőbb lesz szolgálatuk mindenki javára, minél jobban ápolják az egészséges együttműködést, a helyek és korok körülményei szerint. Az ember nincs beszorítva a földi létrendbe: a történelemben él, de örök hivatását érintetlenül megtartja. Az egyház viszont, amely a Megváltó emberszeretetére épült, ahhoz nyújt segédkezet, hogy jobban érvényesüljön az igazság és a szeretet a nemzeteken belül és a nemzetek között...

¹¹ A haza, hazafiság vagy még tágabban a nemzet fogalma a múlt századi romantika terméke. Újabbban – a magyar nemzetiség kérdését európai távlatba állítva – Szűcs Jenő foglalkozott e bonyolult kérdéssel (*Nemzet és történelem*, Tanulmányok, Bp. Gondolat 1974). Szűcs utal arra, hogy egy kiváló magyar szellemtörténész, Deér József – helyesen – leválasztotta a specifikusan középkorit a „nemzet” fogalmáról, „rámutatva arra, hogy a romantikus, liberális, pozitivisták iskolák, irányok nálunk ’minden különösebb aggály nélkül alkalmazták a nemzet és a haza terminusait a magyar történet legtávolabbi és legközelebb eső epocháira egyaránt, nem érezve szükségét sem annak, hogy e kifejezések jelentését fogalmilag tisztázzák, sem pedig annak, hogy a *nemzet* és *haza* koronként változó értelmébe behatoljanak’. Az ő (Deér) érdeme annak a kimutatása, hogy a középkori ’nacionalizmus’ meghatározott társadalomtörténeti gyökerű jelenség, s jellegében és funkciójában üt el a modern nemzeti tudattól; a ’rendiség és nacionalizmus korrelatív történeti életformáknak bizonyultak’...” (311–312).

Amikor így az ember örök hivatását hangsúlyozza és az egyetemes testvériséget tartja a célnak, az egyház nem veti meg az evilági értékeket és feladatokat, nem értékeli le a haza vagy a nemzet kulturális örökségét. A megtestesült Ige, Krisztus mutatott példát arra, hogyan „testesülhetünk bele” népünk kultúrájába, és hogyan lehetünk a földi haza polgárai, amikor az örök hazát keressük. Maga a zsinat kifejezetten tanítja:

A Föld összes nemzeteiben az Isten egyetlen népe van, minthogy ez a nép valamennyiükből toborozza tagjait: egy, a jellege szerint nem földi, hanem mennyei ország polgárait. [...] Krisztus országa nem e világból való (vö. Jn 18,36), ezért az egyház, vagyis az Isten népe ennek az országnak megvalósítása közben semmit sem vesz el egy-egy népnek ideigvaló értékeiből, sőt ellenkezőleg: felkarolja és átveszi a népek tehetségeit, szellemi kincseit, szokásait, amennyiben jók; és éppen átvételükkel megtisztítja, erősíti és nemesíti azokat... (LG 13).

A katolicitás tehát nem zárja ki a helyes hazaszeretetet; Isten országa, mivel más rendből való, nem „ellenlábasa” a földi országnak. Sőt, mint látni fogjuk, mivel az ember mindig egy konkrét nemzeti közösségbe testesül, éppen e közösség – testvérei – szolgálata által juthat el a mennyei hazába. Az Isten szeretete a felebarát szeretetében testesül meg, különben hazug szemfényvesztés (vö. 1Jn 4,19–21).

Keresztény hazaszeretet

Az elhangzott általános teológiai megfontolások keretébe kell illeszteni az igazi hazafiság követelményeit úgy, ahogy a keresztény hit azt megmutatja. Természetesen, elsősorban a magyar hazára gondolunk.

Illyés Gyula a két háború között sokat foglalkozott a haza, hazafiság, illetve a magyar mivolt és a magyar sors kérdéseivel. A kérdést főleg a „népiesség” szempontjából vizsgálta, amelyet szinte azonosított a magyarsággal. Talán túlzottan hangsúlyozta a szűkebb haza, a szülőföld, a táj, a geográfiai elem fontosságát is. Párizsból hazatérve ezt írta a *Magyarokban* (II, 446):

Európa közepén árva kis földdarab, két folyó nyúlik föl belőle, mint börtönrács mögül két segélyre tárt kar. Jobbról-balról sívó homok vagy virágoskert? Az is olyan, amilyenek a költők akarják. Vörösmartyig hegyes volt, várromokkal. Petőfi egy mozdulattal laposra vasalta, vigaszul délibábbal szórta tele, a hegyek szégyenkezve lelapultak. Ady – százévi késéssel – Osszián-i tájjá varázsolta lépkedő csenddel, beszélő fákkal, titokzatosan fel-feltűnő vitorlásokkal, északi ködben sistergő hatalmas napkoronggal, mintha Debrecen alatt fjordok zuhognának; ehhez mérten flóráját is megtarkította: a szürke ugaron bogáncs rohan. Így jár a kis ország, ha aránytalanul nagy alkotókat nevel. Szorongva nyitom fel az új verseskönyveket, a jövő Baedekerjeit: mi lesz a következő metamorfózis? Mit tartogat e táj?

Persze, végeredményben Illyésnél is, miként a többi nagy magyar költőnél, a táj, a föld inkább csak a haza (különböző emóciókkal telített) szimbóluma. Mindenesetre, van egy közös vonás nagy költőinknél: a magyar múlt, a magyar sors küzdelmes, „vérzivataros” századainak felidézése, a balszerencse hangoztatása, sőt a nemzetelhalál lidérces látomása is! Kölcsey, Vörösmarty, Petőfi vagy Illyés, mind a magyar *szabadság* megszállottjai (jó értelemben). És ez nem véletlen: a tatárdúlástól a török hódoltságon át az újkori elnyomatásokig a magyar történelem rabságot, vér- és könnyözönt, pusztulást mutat fel. „S ah szabadság nem virul / A holtnak véréből...” – sóhajt fel a Himnusz költője. Kölcsey

bizonyos ószövetségi szemlélet folytán (ez egyébként a reformáció idején is tapasztalható!), Isten büntetését látja a balsorsban. A kollektív büntudatra és a bűnhődésre hivatkozva könyörög Istenhez szebb jövőért:

Balsors akit régen tép,
Hozz rá víg esztendőt,
Mebűnhödté már e nép
A múltat s jövőndöt.

Kevés nép himnuszában jelenik meg e felfogás, e „kollektív büntudat”. Érdemes lenne alaposabban megvizsgálni a magyar történelemszemléletet, főleg nagy költőinkét.

A két háború között, amikor egyrészt Magyarországon egyre erősödött a nacionalizmus és az irredentizmus (Trianon után), majd a harmincas évektől a hitleri fajelmélet, nagy költőnk, Babits Mihály a katolicitást, egyetemességet hirdette, a *Sziget és tenger* c. kötet bevezető vallomásában, illetve költeményeiben.

Szép vallomásából idézek:

Magyar vagyok: lelkem, érzésem örökséget kapott, melyet nem dobok el: a világot nem szegényíteni kell, hanem gazdagítani. Hogy szolgálhatom az emberiséget, ha meg nem örök magamban minden színt, minden kincset, ami az emberiséget gazdagíthatja? A magyarság színét, a magyarság kincsét! De mily balga volnék, ha ugyanakkor más színt, más kincset el akarnék venni, vagy meggyengíteni!

Én hiszek a testvériségben: a színek együtt adják ki a képet, a hangok együtt adják a koncertet. Nemzet ne a nemzet ellen harcoljon: hanem az ellen, ami minden nemzet nagy veszélye: az elnyomás és a rombolás szelleme ellen! Micsoda leckét kaptunk ebből éppen mi, magyarok! És micsoda hiba: másnak tenni, amit magunknak nem kívánunk – holott már avval, hogy másnak megtettük, ajtót nyitottunk neki, hogy velünk is megtörténhessék.

Én katolikus vagyok; azaz hiszek a nemzeteken felülálló, egész világnak szóló *katholikus* igazságban! Más szóval: hiszek *igazságban*, mely túl van a politikán, életünk helyi és pillanatnyi szükségletein: az én egyházam nem nemzeti egyház! Nem vagyok puritán: az én üdvösségemnek nem elégséges az, ami szükséges: ami itt és most szükséges.

Az „*Eucharistia*” záróstrófái:

Áradj belénk hát, óh örök
igazság és szent szeretet!
Oldozd meg a bilincseket
amikkel törzs és vér leköt,

hogy szellem és ne hús tegyen
magyarrá, s nőjünk ég felé,
testvér-népek közt, mint a fák,
kiket mennyből táplál a Nap.

A haza és a hazán túlmutató egyetemesség szólal meg a *Hazám* c. költeményben: a szülőház, a város, az ország után az „igazi országról” szóló strófa így hangzik:

Szállj ki lelkem, keresd meg hazámat!
 Oly hazáról álmodtam én hajdan,
 mely nem ismert se kardot, se vámot
 s mint maga a lélek oszthatatlan.

Álmodj, lelkem, álmodjad hazámat,
 mely nem szorul fegyverre, se vértre
 mert nem holt rög, hanem élő lélek...

És Babits – megálmodva az egyesült Európát és a planetáris korszakot, – a további versszakokban Európáról meg a glóbuszról énekel. „A magyarok Istenéhez” ugyanígy az egyetemességet vallja: „magyarok és mindenek Istene”!

...Mi vár ránk? És jön-e még igazság?
 Vagy mi leszünk a keresztrefeszített
 a népek közt? Akkor is középen
 áll a kereszt, s ki szenved: Messiás.

És ez van talán hátra még. Az embert,
 az aprót, megváltottad már. A népek
váltsága jő most. S bizonytal mienk vagy,
 Isten, amíg mi hordjuk a keresztet...

Latin-Amerikában a „megfeszített nép” szabadságvágyát értelmező teológusok az ószövetségi Szenvedő Szolga sorsát beteljesítő megfeszített Jézus halálában és feltámadásában keresik annak a „leíró” teológiának magvát, amely választ adhat az elnyomott nép szorongásaira: így a hívők az eszkatológikus reménységbe menthetik evilági reménykedéseiket¹². Egy meghatározott politikai közösség, haza-nemzet egészére is vonatkozik az, amit a Szentírás a választott népről mond, illetve e nép sorsát vállaló és beteljesítő Jézusról tanít. Az Izajás által meghirdetett Szenvedő Szolga lehet egy egyén, egy csoport vagy akár egy balsorsban élő nép (nemzet) is. A meggyilkolt San Salvador-i érsek, Mons. Romero mondotta egyik homíliájában: „Krisztusban találjuk meg a szabadító modelljét, azt az embert, aki azonosul népével elannyira, hogy a Biblia értelmezői nem tudják, hogy az Izajás által hirdetett Jahve Szolgája vajon a szenvedő nép-e, avagy Krisztus, aki eljön, hogy megváltsa”. Mindenesetre a mai hívő salvadori Krisztusban találhatja meg az abszolút Szabadítót.

Végeredményben a hazaszeretet *keresztény gyakorlatáról* van szó, a felvázolt távlatban. Illyésnek igaza volt, amikor a magyar történelmi hivatást elemezve elvetett olyan „keresztény”-nek mondott ideológiákat, amelyeknek képviselői semmit sem tettek a társadalmi igazságosságért, amely pedig a keresztény szeretet követelménye.

A *Magyarokban* írta:

Én beérném, ha kereszténység helyett ... a nemzet a védtelenek, az özvegyek, árvák, a munkások és nincstelének védelmére adná magát. Közép-európai hivatásunkat is tehát abban látom, hogy gyorsan, minden mellékgondolat nélkül valósítsuk meg magunk számára mindazt, ami nemcsak egy népet, de több népet is boldoggá és szabaddá tehet: a rengeteg ígéretet. Az legyen a hivatásunk, hogy

¹² Vö. Jon Sobrino, *Concilium* 1982/3, 53kk.

feláldozzuk magunkat a példára, a kísérletre. Kezdjük ezt a lehető legalacsonyabban, például a napszámberék rendezésével...

Ezzel egyetérthetünk. Hasonlókat hangoztatott Prohászka a „keresztény kurzus” idején, és nemcsak hangoztatta, hanem saját birtokain kezdte megvalósítani a szociális reformokat! Egyetérthetünk, kivéve a „kereszténység helyett” kitételt. Hiszen éppen az igazi kereszténység követeli meg az Illyés által jelzett „minimális” programot (vö. Máté 25. fejezetét az utolsó ítéletről). Másrészt csak igazi keresztények, megtért és krisztusi emberek tudják ezt megvalósítani. Csak Krisztus felszabadító és erőt adó kegyelmében vagyunk képesek a szolgáló szeretetre. Albert Camus *A fellázadt emberben* így fogalmazta meg a XX. század problémáját: „Hogyan élhetünk kegyelem és igazságosság nélkül?” – Az Istent (kegyelmet) visszautasító modern ember – a mai forradalmárok egy része – az igazságosságért úgy száll síkra, mintha az igazságosság nem lenne a kegyelemből fakadó szeretet követelménye!

A hitben és reménységben megélt „szenvedéstörténet” (az egyéné és a keresztre feszített népé) értelmet adhat egy nemzet létének a balsorsban élő magyarnak is. Minden a „hazafiak”, tehát a személyek hívő magatartásától függ. A földön vándorló Isten népének tagjai az égi haza felé tartva igyekeznek a földi hazát emberibbé, szabadabbá, igazságosabbá tenni: elkötelezik magukat a politikai küzdelemben is az evangélium szelleme szerint; de tudva azt, hogy az önzés, a hatalomvágy, gyűlölet stb. miatt minden társadalmi-politikai küzdelem kudarcra van ítélve, ha az emberek maguk meg nem térnek. A hívő Jézus Krisztustól várja az alapvető szabadulást, mindenekelőtt saját szabadulását bűneitől, és a szeretetet az Ő Lelkétől. A keresztény tudja, hogy az eszményi „haza” csak az eszkatologikus lehet –, sosem fog a menny a földre leszállni, ahogy Petőfi hirdette. De Jézus tanítványa éppen az emberek – családja, környezete, hazája embereinek – szolgálata által munkálja örök sorsát. Az üdvösség (teljes felszabadulás) transzcendens megvalósulását remélve és siettetve úgy mutatja meg Isten és felebarátja iránti szeretetét, hogy *itt és most* törekszik evangéliumibb életre. Tudva azt, hogy a legkisebbekben is Krisztust szolgálja, környezete, hazája szolgálatán keresztül a nagy emberi testvériség megvalósulását is sietteti.

(Környezetvédelmi konferencia, Hévíz, 1999.)

Egyházpolitika és kommunizmus

Három évtizedes együttműködés P. Andrással

Most, hogy az elmúlt harminc év alatt összegyűlt dokumentumokat lapozom, a Vatikán úgynevezett keleti politikájára, a keresztény-marxista párbeszédre, a magyar egyházi helyzetre, a külföldi magyar jezsuiták megbeszéléseire, stb. vonatkozó dossziékban nemcsak a Vatikáni Rádióknak készült ismertetéseket vagy az általam közölt cikkeket (*Szolgalat*, *Katolikus Szemle*, később *Vigilia*) találok, hanem nagyon sok újságkivágást, feljegyzést, beszámolót, UKI (Ungarisches Kirchensoziologisches Institut, Wien)-tájékoztatót és P. András Imrétől kapott levelet is. András Imrével szorosán együttműködtünk, egymást kölcsönösen tájékoztattuk, közösen is szerkesztettünk néhány tanulmányt a magyar egyházi helyzetről és egyházpolitikáról. Mivel a Vatikáni Rádiónál az egyházpolitika tabutéma volt, az UKI-n keresztül sikerült hangot adnom kritikámnak is. (A rádióban csak a nyolcvanas évek második felében engedett meg bizonyos kritikát Colasuonno érsek.)

Ez a jegyzet nem a magyar egyházpolitika fejlődésének teljes felmérése akar lenni, hiszen nem vagyok se szociológus, se történész; saját tapasztalataim, a Vatikáni Rádiónál töltött negyedszázados munkásságom és András Imrével folytatott együttműködésem alapján csupán néhány mozzanatot szeretnék felidézni, hogy aztán a múlt előreszökő fényében a jelen magyar egyházi valóságról is elmondjam személyes véleményemet. Ennek egyébként 1991 óta a *Távlatok* egyes írásaiban is hangot adtam, illetve néha András Imrével beszélgetve igyekeztünk „hozzászólni” a lassan kibontakozó magyar egyház – a „megnyesett fa” – problémáihoz.

I. A zsinattól II. János Pálig

Századunk második felének legnagyobb egyházi eseménye kétségkívül a II. vatikáni zsinat volt, amely – a modernista válság elítélése (1907) majd az „új teológiát” fékező *Humani generis* kezdetű körlevél (1950) után – végre szembenézett a modernség kihívásaival és igyekezett megvalósítani a *korforduló* által sürgetett *korszerűsödést* teológiai (főleg egyháztani) és lelkipásztori szempontból. Lásd a *Vigilia* 1991/1. számában megjelent tanulmányomat: „Egyházunk a korfordulón”. A zsinattól II. János Pálig. A magyarországi zsinati rencenzióról szól „A zsinat nyomdokain” c. tanulmányom a Szennay András 70. születésnapjára kiadott *Corona fratrum* c. kötet élén Pannonhalma 1991. Az egyház és a modernség kérdéseiről több tanulmányomat közöltem *Napfogyatkozás* c. kötetemben, Róma 1991.

Az egyház az időben él, elszenvedti a világ kulturális-politikai stb. válságának kihatásait, a szekularizáció túlhajtásából eredő szekularizmus (teljes evilágosság) következményeit.

VI. Pál, majd II. János Pál pápasága a XXIII. János által meghirdetett zsinati *aggiornamento* távlatában szemlélendő, hiszen mindkét pápa alapvető programjának a zsinati tanítás és határozatok megvalósítását tűzte ki célul, szembenézve az integristák és a progresszisták egymással ellentétes túlzásaival. Hogy a helyes zsinati *receptió* oly nehezen valósult meg nemcsak a volt kommunista országokban (ahol sajátos okok késleltették), hanem a világ más részein is, abban kétségkívül része volt a két végletes értelmezés és gyakorlat közötti feszültségnek is.

Az 1985-ös rendkívüli püspöki szinódus, majd az Európa újraevangelizálásával foglalkozó szinódus felmérte a zsinat után eltelt évtizedek egyházi fejlődését, a zsinati megújulás előrehaladását, illetve megjelölte az új evangelizálás feladatait. Közben erősödött a helyi egyházakban is, de a római központban is egy bizonyos „konzervatív” irány, amelyet

minden bizonnyal a „progresszisták” és a szélsőséges kontesztálók magatartása is fokozott. Ez utóbbiak azt hangoztatják, hogy II. János Pál pápasága második felében fokozódott a kúriai centralizmus, hogy Róma nem veszi figyelembe a helyi egyházak püspökeinek és híveinek helyzetértékelését és jogos követeléseit, további egyes tanbeli megnyilatkozások is bizonyos „restauráció” jeleit mutatják. A korszerűsödést és az egyház igazi megújulását őszintén akarók kritikájában van sok igazság, még ha túloznak is. Amikor nem az egyház építését célozzák, hanem kívülről bírálják, és a médiumok által felerősített „Róma-ellenes komplexust” képviselik, az egyház ellenségeinek a malmára hajtják a vizet. Ugyanakkor a nálunk újabban felerősödő integritás és zsinatellenesség szintén növeli a zűrzavart az egyházban. Többször említettem: H. de Lubac jezsuita teológus, a „tradíció embere” hangoztatta: az igazi hűség nem a „konzerválás”, a múlt örökségének merev megőrzése, hanem a helyes haladás, korszerűsödés. Mert a „konzerváló” azt árulja el, amit meg akar őrizni, nem közvetíti a mának szóló üzenetet. Ezt vallotta már századunk elején – a modernista válság időszakában – Prohászka Ottokár, aki a *modern katolicizmusért* küzdött, fél évszázaddal megelőzve a II. vatikáni zsinatot. (Lásd: Szabó Ferenc: „Prohászka és a modernizmus”, in: *Prohászka ébredése*, Bp, 1996, 73–175. Uő: „Prohászka időszerűsége”, *Távlatok*, 1996/1, 5–11.) Prófétai üzenete ma is időszerű.

Egyházunknak szembe kell néznie a modern ateizmussal, azzal a kihívással, amelyet a *racionalitás* eszméjével, illetve az „*Isten meghalt*” nietzschei metaforával szoktak jellemezni, és amelynek tragikus következménye – az ember halála. A modern totalitarizmusok tanúskodnak erről. Ha a kommunizmus bukásával vége is a harcos marxista ateizmusnak és az egzisztencialista ateizmus (Sartre) korszaka is lejárt, a gyakorlati materializmus és az Isten-nélküliség ténye kétségtelen. Miként egy bizonyos vallási ébredés, új vallásosság is megfigyelhető. Az ember egydimenziós lesz a fogyasztói, materialista társadalomban. Mégis az Isten, valami abszolútum utáni szomj jelei is mutatkoznak. Az elkereszténytelenedés következtében egyre inkább érvényes az, amit K. Rahner a jövő „diaszpóra”-kereszténységéről mondott. Az öntudatos hívők kis szigeteket alkotnak a közömbös tömegben. Templomaink kiürülnek, a gyakorló keresztények száma megcsappan a kommunista elnyomástól megszabadult egyház számtalan szép erőfeszítése ellenére. Mindez természetesen felveti az evangelizálás mikéntjének problémáit, amire még visszatérek. Vagyis új templomok építése és régiak restaurálása mellett vagy helyett egyre sürgetőbb az *előtevangelizálás*, aminek legfőbb eszközei a médiumok. És ezzel összefüggésben ismét csak K. Rahner és a zsinat nyomán – tudatosítanunk kell, hogy az egyház és az emberiség létkérdése a párbeszéd az „anonim keresztényekkel”, vagyis minden jóakarató emberrel, aki lelkiismeretét követve – a humánusabb világért, az emberi jogokért küzd; tehát együttműködés és (minimális) konszenzuskeresés a nem hívőkkel, más vallásokkal, főleg keresztény testvéreinkkel, hogy a technikát szabályozza az etika, hogy a vadkapitalizmus ellensúlyozására a szolidaritás és az osztó igazságosság jobban érvényesüljön. Az egyház szociális tanítása, II. János Pál körlevelei is ezt célozzák, amikor Európa „keresztény gyökereink” felélesztéséről szól, vagy nemzetközi fórumokon az emberi jogokat, a teljes fejlődést és a békét megalapozó igazságosságot hirdeti.

1988. október 11-én az Európa Parlament előtt mondott beszédében leszögezte: „Az idők jele az emberi jogok és a demokrácia értéke iránti fokozott fogékonyság. Ennek kifejeződése az Önök gyülekezete is, amely épp ezt az értéket kívánja szavatolni. S kell is mindig ragaszkodni ehhez az értékhez, hogy minden körülmények között érvényesüljön a jog és az emberi személy méltóságának tisztelete...” (*Mérleg* 1989/4, 370.) A francia forradalom eszméi – szabadság, egyenlőség, testvériség – „esztelenné vált keresztény eszmék”; visszanyerhetik eredeti „töltésüket” Európa újraevangelizálásával. A kommunizmus hamis internacionalizmusa és egy bizonyos mai liberalizmus kozmopolitizmusa helyett a katolikus (egyetemes) krisztusi hit nyújtja az igazán *egyetemes emberi* elismerését, mert Krisztusban

nincs zsidó és görög, szolga és szabad, férfi és nő, hanem csak megváltott ember van (vö. Gal 3,28).

Tudjuk – ezt tanítja a zsinat (*Gaudium et spes* 22, *Lumen gentium* 16) –, hogy az Atya öröktől fogva mindenkit Krisztushoz rendelt, és a Szentlélek – Isten tudja, hogyan – minden jóakarátú ember szívében működik, ezért mindenki részesedhet Krisztus húsvéti misztériumában, ha nem cselekszik a belső fény (lelkiismerete) ellen, és kész elfogadni a teljesebb igazságot, ha azt felismerte.

II. Az Ostpolitik és visszája

Az előbb néhány vonással magrajzolt távlatban kell elhelyezni a Szentszék *keleti politikáját* is, vagyis azt a kísérletét, hogy a volt kommunista országokban – tárgyalások, kompromisszumos megállapodások révén – némi életteret biztosítson az egyház apostoli tevékenységének, a lelkipásztorkodásnak és a hitéletnek.

Természetesen, az *Ostpolitik* elvét és gyakorlatát különféleképpen látták és értékelték: másképp annak főszereplője, A. Casaroli¹³ illetve magyar partnerei, Lékai László és Miklós Imre, ismét másképpen Mindszenty József bíboros vagy akár Bulányi György, vagy a kommunisták börtöneiben szenvedők, pl. Lénárd Ödön vagy Pálos Antal. Vessünk egy pillantást az *Ostpolitikra* és annak *visszájára!*

Ez utóbbi feltárásában jelentős szerep jutott András Imrének és a bécsi Egyházzociológiai Intézet tevékenységének. Nyugat és hazánk felé egyaránt a tárgyilagos tájékoztatást szolgálták. Az állam és az egyház „rendezett viszonyáról”, a „kis lépések” eredményeiről nyilatkoztak egyháziak és kommunisták, és közben az ÁEH „pórázon vezette” az egyháziakat. „Rendezték”, szabályozták, vagyis korlátozták vagy elfojtották az egyház apostoli tevékenységét stb. Miközben egyes beletörődők a kényszerűsége vagy a kisebb rosszra hivatkoztak, mások egyenesen együttműködtek a „zöldellő fa megnyesésében”, az egyházi élet elfojtásában. Ezt nem mindig vették észre a keleti politika képviselői és a hivatalos szervekkel tárgyaló vatikáni küldöttek.

Agostino Casaroli, amint *Vigilia*-beli cikkemben Szabó Ferenc: Az ‘Ostpolitik emlékezete’ *Vigilia*, 1992/11, 844–848. Itt további irodalom a keleti politikáról.

megmutattam, így határozta meg a keleti politikát: A Szentszék vallási tevékenysége, tehát igazában nem „politika”, hanem *modus vivendi* keresése, hogy a kommunista rendszerben élő egyházak számára életteret biztosítson. Vagy másképpen, ha már „politikát” mondunk, akkor az *Ostpolitik = Pastoralpolitik*. A. Casaroli, az Egyházi Közügyek Tanácsának titkára (akit II. János Pál bíboros-államtitkárrá nevezett ki), egy 1974-es interjúban így igazolta az *Ostpolitik* szükségességét: „Az *Ostpolitik* kötelessége a Szentszéknek, ezt én már gyakran hangsúlyoztam. Semmi köze sincs olyan kompromisszumhoz, amely feladná a hit igazságait, vagy az emberi együttélés alapvető erkölcsi törvényeit.” Hát igen, mondták joggal a kritikusok, nem a hitigazságok és az erkölcsi tételek feladásával kapcsolatosak a kompromisszumok, hanem a kommunista hatóságokkal kötött egyezmények, megállapodások gyakorlatával, a túlságosan sok engedménnyel. Mert az igaz, hogy a lelkek üdve érdekében minden lehető (erkölcsös) eszközt meg kell próbálni, tehát „a reménytelen helyzetekben is remélni kell, hogy a dialógus bizonyos eredményeket hoz, de egy ponton ki kell mondani: *Non possumus!*” Ezt maga Casaroli is hangoztatta válaszolva a kritikákra, de a valóságban nem mindig ez történt. Mert vagy a magyar egyházi vezetők nem tájékoztatták a Szentszékét és a pápát a valós helyzetről (ez történt pl. a hitoktatás kérdésében), vagy a vatikáni képviselő magyarországi látogatásai során nem látta a

¹³ Lásd alább Casaroli bíboros *Emlékiratairól* szóló kritikámat.

súlyos problémákat (erre is konkrét példákat hozhatnánk), illetve néha félrevezették őt. Ezért volt szükség arra, hogy az *Ostpolitik* „visszajára” ráirányítsuk a figyelmet.

Casaroli számolt a kritikákkal (pl. a Mindszenty-üggyel kapcsolatban); igyekezett megvédeni saját „politikáját”, amint ezt *Vigilia*-beli cikkemben is jeleztem. Az 1964-es részleges megállapodás 25. évfordulóján, 1989. szept. 15-én az *Osservatore Romano* vezércikkét minden bizonnyal ő sugallta; még ebben is – az 1989-cel bekövetkezett nagy fordulat után is – megvédte álláspontját. (Colasuonno engedélyével bíraltam a VR-ban ezt a cikket.)

Visszatekintve a negyed század alatt megtett útra, a „kis lépések” eredményeire, a vezércikk pozitív mérleget készített, jóllehet a valóságban a kompromisszumok, a szinte egy helyben topogó „kis lépések” ugyancsak sovány eredményeket hoztak. (A fékezésre jó ürügy volt pl. a Bulányi-ügy „rendezésének” sürgetése.) Az 1989/90-es fordulat után minderre fény derült. Hogy aztán hamar létrejött a Szentszék és a magyar kormány között a diplomáciai kapcsolat (1990. febr. 9), ezt bizony inkább a gorbacsovi fordulatnak, a kommunizmus összeomlásának köszönhetjük, nem éppen a keleti politika kis lépéseinek. Casaroli bíboros akkori sajtókonferenciája – meglepő módon – részben a „kis lépések” sorozatának tulajdonította a helyzet megérlelődését! 1990. június 2-án Krakkóban, amikor a város Teológiai Akadémiája díszdoktori címmel tüntette ki, még mindig igyekezett igazolni „politikáját”. Jóllehet egyesek utópiának tartották törekvését, ő – az *Ostpolitik* főszereplője – „a remény ellenére is remélve” folytatta tevékenységét, hogy az egyház élete számára nagyobb teret nyisson, több szabadságot biztosítson a vallásnak és az egyházi szolgálatnak. E beszédében, jóllehet szól a kommunista rendszerek belső bomlási folyamatáról, illetve kiemeli II. János Pál és Gorbacsov döntő szerepét a bolsevizmus bukásában, mégsem ennek tulajdonítja a legújabb egyházpolitikai eredményeket. Következetes ez az *apologia sui!* Jobban fel kellett volna mérnie, milyen árat fizetett sikereiért.

Mint említettem, a valós helyzet feltárásában fontos szerepet játszott az UKI, András Imre és Morel Gyula egyházzociológiai intézete, amely egyrészt tudományos adatgyűjtéssel felmérte a magyar társadalom és egyház problémáit, a lelkipásztori tényeket és feladatokat, másrészt feladatának tekintette, hogy tárgyilagos tájékoztatást nyújtson a nyugati világnak és a hazának a pártállam egyházat elnyomó intézkedéseiről. Természetesen ez a szolgálata nem tetszett sem Miklós Imre államtitkárnak, sem egyes magyar egyházi, illetve szentszéki vezetőknek. Ugyanakkor emigráns papok, így Mindszenty bíboros bécsi titkárai, „vörösnek” tartották a hazaiak megsegítésén fáradozó szociológust, aki lehetőségei szerint kereste a párbeszédet (és az érintkezést) a hazai egyház hiteles képviselőivel. Ugyanígy „gyanús” volt egyes emigránsoknak a Vatikáni Rádió dialógusa és könyvakciója, sőt az átalakított *Szolgálat* is, amely – elhagyva a „hazai helyzet” rovatot – bejuthatott Magyarországra. (Egyes bécsi informálói rosszul tájékoztatták a vértanú bíborost is, aki az amerikai követségen elszigetelve nemigen értesülhetett az zsinati változásokról.)

Az UKI tevékenységéről e kötetben olvashatnak az érdeklődők. Másutt már egészen röviden írtam a külföldi jezsuiták hazafelé irányuló tevékenységéről, az 1966-os müncheni találkozó, majd az 1967-es Salzburg-dürrenbergi programfelvázolás nyomán kibontakozó összehangolt tevékenységünkről: Vatikáni Rádió, *Szolgálat*, UKI hazafelé irányuló munkásságáról. *Magyar jezsuiták vallomásai I* („Anima-una”-könyvek/10), Bp. 1997, 336kk. Most csak az András–Szabó együttműködésről ejtek néhány szót, hogy megvilágítsam az *Ostpolitik* visszaját.

1984 szeptemberében emlékeztünk arra, hogy a Szentszék és a magyar állam képviselői között létrejött az úgynevezett részleges megegyezés. A zsinat másnapján aláírt 1964-es megállapodásról sokat írtak, de csak az 1989/90-es fordulat után értékelték kellő kritikával és tárgyilagossággal ezt a kompromisszumot.

Láttuk, hogy A. Casaroli is eltúlozta annak jelentőségét, egyoldalúan értékelte az azóta kialakult egyházpolitikai „kis lépéseket”, amelyért bizony nagy árat kellett fizetni. András Imre, mint korábbi írásában és tájékoztatóiban is, világosan vázolta a magyar helyzetet a 20. évforduló alkalmával írt tanulmányában. Ennek alapgondolatait közösen fogalmaztuk meg. „Húsz év múltán”. A Szentszék és a Magyar Állam részleges megegyezése”, in: *Katolikus Szemle*, 1985/1, 67–72; németül: *Herder Korrespondenz*, 1985/2, 88–93.

Előbb vázolja az egyház és az állam viszonyát a részleges megegyezés előtt, kiemelve a „kis lépések” pozitív eredményeit is, amelyeket részben a korábbi „adminisztratív” (értsd: vallásüldöző) intézkedéseket elítélő, újabb marxista valláskritika és egyházpolitika, a Kádár János 1977-es vatikáni látogatását követő enyhülés, részben Lékai László kétségkívül ügyes egyházpolitikája tett lehetővé. Amikor a „kis lépések” viszonylagos eredményeit elismerjük, (pl. teológiai kurzus világiaknak, lelkigyakorlatos ház Leányfalun, a hivatalosan nem működő jezsuiták római lelkiségi kurzusainak engedélyezése stb.), ezzel nem akarjuk minden további nélkül igazolni Lékai „lépéseit”. Mert igaz ugyan, hogy a magyarországi egyház kicsit nagyobb életeret kapott a lelkipásztorkodásban, de még továbbra is Miklós Imre diktálta a ritmust. Másrészt viszont Lékai joggal támaszkodhatott a Casaroli-Poggi-féle *Ostpolitikra*; ezzel „fedezhette” lépéseit.

Az említett András-tanulmány részletesen kifejti a „rendezett” viszonyok problémáit. (Ez az írás felborzolta Miklós Imre kedélyét; egészen a római jezsuita Kúriáig ment el, hogy a rendi előljárók intsék meg, hallgattassák el a bécsi egyházzociológust. Mivel – mint említettem – magam is részt vettem a kidolgozásban, az illetékeseknek hangsúlyoztam, hogy bizony András a valóságot tárja fel!)

A cikk bemutatja, hogy a „rendezettség” milyen hátrányos következményekkel jár az evangelizáló munka, nevezetesen a hitoktatás szempontjából: a hitoktatás „szabályozása” számtalan megkötést és korlátozást jelentett. A leglényegesebb intézkedés az volt, hogy minden kezdeményezés csakis az állam, az ÁEH engedélyével vagy hozzájárulásával valósulhatott meg. „Az egyház erőfeszítései arra összpontosultak, hogy legfőbb feladatához, a lelkipásztorkodáshoz a szükséges állami hozzájárulást biztosítani tudja. Ennek a törekvésnek a következménye, hogy nem alakult ki semmiféle elfogadott lelkipásztori terv a fontos egyházi problémák megoldására, mint amilyenek a paphiány okozta kiesések, az evangelizációs munka feladatai, a püspök karon belüli kollegialitás hiányának kérdése. I. h. 71. (Ennek az áldatlan állapotnak sebeit még részben ma is érzi a magyar egyház!)

András az állami beavatkozás és korlátozás egyik legsúlyosabb tényének látta azt, hogy az állam az egyházkormányzat kulcs helyeire még mindig saját bizalmi embereit, a papi *békemozgalom tagjait* erőlteti be, „nem törődve azzal, hogy ez megfelel-e az egyház érdekeinek vagy az illetékes püspökök kívánságainak. Uo. 69. A békepapi mozgalomról külön is kellene szólnunk, de erre itt nincs hely. Vö. pl. Pálos Antal: „Széljegyzetek a papok békemozgalomához” (Pál József *Békepapok* c. könyve kapcsán), *Távlatok* 1996/2, 165–169.

Most csak egy friss interjúból idéznék (*Új Ember*, 1998. márc. 15.) Elmer István beszélget Orbán György történésszel, akinek a békepapi mozgalomról szóló német könyve hamarosan magyarul is megjelenik. Lásd András Imre ismertetését a németnyelvű könyvről: *Távlatok*, 1997/1, 143–148. Orbán György többek között ezeket nyilatkozta:

A katolikus egyház megosztására mindenképpen föl akarták használni a mozgalmat: a püspököket próbálták elválasztani az alsó papságtól, s a papság között megteremtették a bizalmatlanság és a gyanúsítás légkörét [...] A titkosszolgálatok gyakorta hamis jelentéseket készítettek a békepapok működéséről, részben, hogy az egyházon belüli súlyukat növeljék, másrészt pedig saját felettéseiknek így bizonyították munkájuk hatékonyságát.” Érdemes még a következőket is idézni: „Magyarországon 1990 után az a szemlélet terjedt el, hogy sürgősen a múltbeli

cselekedetekért a személyes felelősségre vonás. Valaki úgy nyilatkozott: hagyjuk az egészséget, majd minden magától rendeződik. [. . .] Annak az útnak, amelyet Magyarország választott, az a következménye, hogy a papok és a püspökök körében még mindig jelen van a bizalmatlanság légré: vajon ki milyen szerepet játszott az 1990 előtti években, évtizedekben. Igen fontos lenne, hogy ez a bizalmatlanság megszűnjék, amely 1990 után az egyik gátja az egyház belső megújulásának.

III. Mai problémák

Ezzel máris eljutottunk a fordulat éve utáni problémákhoz, amelyekből néhányat már érintettem is. A *Távlatok* néhány számában megpróbáltuk elemezni a múlttól elválaszthatatlan jelent, a magyar egyház mostani helyzetét. András Imre, Tomka Miklós, Mészáros István és mások szólaltak meg; később a magyar társadalmi-kulturális összefüggésében vizsgáltuk az új evangelizálás feladatait, figyelve II. János Pál hozzánk intézett beszédeire (főleg 1991-es látogatása alkalmával), majd a közelmúltban a Magyar Katolikus Püspöki Kar „*Igazságosabb és testvériesebb világot!*” című jelentős körlevelének témáit gondoltuk tovább, mélyítettük el vagy egészítettük ki a teendők megjelölésével. A *Távlatok* olvasói mindezt ismerik. Most csak néhány problémát emelek ki, éspedig a 3. (Az egyház megújulása), az 5. (Új evangelizálás) és a 6. (Korszerű lelkipásztorkodásért) számokból, mert az itt tárgyalt kérdések visszautalnak a fentebb elemzett tegnapi, a négy évtizedes kommunista elnyomásra.

A *Távlatok* 1991/3. számának központi témája tehát az egyház megújulása volt. E számban jelent meg az az interjú, melyet 1991. jún. 2-án Bécsben készítettem András Imrével (i. h. 78kk) a magyarországi egyház megújulásáról. Néhány bekezdést idézek ebből a beszélgetésből, mert ma is időszerűnek vélem:

Szabó Ferenc: A pápalátogatás távlatában készül a *Távlatok* 3. száma. A megújuló magyarországi egyház mai helyzetét csak a tegnapi és a holnap távlatában mérhetjük fel. Te évtizedek óta figyeled az egyház életét, egy időben főleg az egyházpolitika alakulását elemezted éleslátóan, kritikusan. Most talán fokozottabban az egyház belső életére kell fordítanunk tekintetünket, hogy diagnózist készítsünk, és az orvoslás módjait keressük. Ezzel nem akarom azt mondani, hogy az egyház beteg. Az egyház sebzett, de nem beteg. Az egyház élt és él, jórészt függetlenül az egyházpolitika alakulásától. A Lélek élteti, a Lélek újítja meg szüntelen Isten vándorló népét. Igen, a „megnyesett fa kizöldül”, mert az életnedv nem fogyott el; de ez az egyház sebeket kapott tagjaiban az elmúlt évtizedekben. Most már nem elég a sebek emlegetése, gyógyítása sem. *A feladatok és a jövő felé kell tekintenünk*, hogy aztán keressük a megújulást, az építést, a feladatok megoldásának módjait. A múlt nosztalgiája és az irreális álmodozás, alaptalan tervezés, kapkodó kezdeményezés helyett világosan fel kell mérni feladatainkat, és jelenlegi erőeszközeinket: mit kell és mit lehet itt és most tenni. A *Távlatok* első számában te magad is ezt mondtad abban a megkülönböztetésben, hogy mit „*kellene*” és mit „*lehet*” valóban tenni.

András Imre: A pártállam idejének tervgazdálkodása kicsit deformálta az egyházi gondolkodást is. Gyakran az az elvárás manapság is az egyházban, hogy nekünk olyan lelkipásztori tervet kell készítenünk, mely egy három- vagy ötéves terv keretében „legyártható” lenne. Egy ilyen elgondolású terv, alapuljon az akár felmérésekre, akár szociológiai ismeretekre, a jövő lelkipásztori munka súlypontjainak meghatározására még nem elegendő, mert az egyház életének súlypontjait sokszor más tényezők határozzák meg. Az egyházi tervezésnek elsősorban arra kell alapulnia, hogy – közhasználatú szóval élve – mi az Isten akarata, hogyan működik a Lélek az egyesekben, mit épít az egyházban. Említett cikkemben ezeket a kegyelmi tényeket, a szó értelmét a legszélesebbre terjesztve, összefoglalóan „karizmáknak” neveztem. Úgy gondolom, hogy ezeket a karizmákat

figyelembe, sőt alapul véve kell az egyháznak a lelkipásztori terveket meghatározni, az akciókat elindítani.

[...] Magyarországon a pártállam idején egyházi tervezés egyszerűen nem volt lehetséges, mert hiszen mindenhez a pártállam egyházpolitikájának hozzájárulására volt szükség. Ha valaki tervet készített a magyar egyház életéről, akkor az az ÁEH volt. A püspököknek semmi lehetőségük nem volt igazi tervezésre. Az ő gondoskodásuk csak annak kiügyeskedésére szorítkozott, hogy vajon mit enged meg az állam. Ez a járóka, sajnos, szükségképpen deformálta is az egyházi vezetők gondolkodásmódját, tervezési szabadságukat. A mostani tervezésekben is, benyomásom szerint, túlságosan nagy súlyt kapnak a külső szempontok, a konjunkturális tényezők – az „idők jeleinek”, a Gondviselés útmutatásainak vizsgálata helyett.

Szabó Ferenc: Igen, s ebből két igen nagy nehézség adódik. Egyrészt a múltnak az a bizonyos „terhes öröksége”, melyről említett cikkedben szóltál, ti. hogy most is sokan várják, hogy valaki diktáljon, mondja meg: mit kell tenni. Másrészt az ellenkező véglet: kapkodnak a kezdeményezésekkel, mindenki akar valamit, de ezek nincsenek összehangolva, nem veszik figyelembe a sürgősségi sorrendet, a prioritásokat, melyekről beszéltél. Innen adódik a káosz.

András Imre: A mostani káoszt én elsősorban pozitív jelnek értelmezem, mert azt mutatja, hogy sokan akarnak valamit csinálni, nagyon sok a kezdeményezés. Az viszont tényleg problémája a mai helyzetnek, hogy a kezdeményezésekből ritkán alakul ki valamilyen öszmunka. *A káoszt én a belső kommunikáció hiányára vezetem vissza.* Hogy valamit közösen megvalósítsunk – márpedig az egyház életének alakítása hangsúlyozottan ilyen folyamat –, ahhoz feltétlenül szükséges volna, hogy egymással szót értsünk, és a feladatokat megosszuk. Most minden dolgozni akaró emberre szüksége van a magyar egyháznak, s fontos szerepeket vállalhat fel. Ha azonban a sok jóakarató kezdeményezés nem tud egymásról, úgy abból előbb-utóbb dilettantizmus lesz. A magyar egyháznak szüksége van egy koordinációs helyre – s ez lenne a Püspöki Kar, vagy annak egy szerve, mert a Püspöki Kar nem tud mindennel foglalkozni –, ahol számba veszik, hogy milyen kezdeményezések indulnak az országban, sőt az országhatáron kívüli magyar egyházban; segíti őket, beilleszti az egészbe, létrehoz egy közös konszenzust, „hivatalossá”, elfogadottá teszi mindazt, ami valóban építi az egyházat. A Püspöki Kar ezt a feladatot természetesen mindig is teljesítette; arról van szó csupán, hogy sokkal szélesebb körben, az „aktaszám nélküli” ügyekre is kiterjedően kellene ezt a szerepet betöltenie – a „gazda szemé” által „hízlalva a jószágot”, a Lélek sugallatára született kezdeményezéseket.

Hosszú beszélgetésünkben a „kollaboránsokon” kívül még szó esett más témákról is: a belső egyházi párbeszédéről, a szerzetesrendek újjáéledéséről, az úgynevezett kategoriális lelkipásztorkodásról (ami sürgető lenne Budapesten az egyházmegyék újraelosztása után), a világiakkal való lelkipásztori együttműködésről, a kisközösségekről, az ifjúság erkölcsi neveléséről, az egyház társadalmi szerepéről, és pedig a deviáns jelenségek (alkoholizmus, öngyilkosság, abortusz, bűnözés) orvoslásáról. Mindezekről és más sürgető problémákról is írtunk a *Távlatok* későbbi számaiban.

Most még itt egy témát érintenék: a *médiумok* szerepét, a sajtó, a rádió, televízió felhasználását az *(elő)evangelizálásban*.

A zárójelbe tett *elő*-vel azt szeretném hangsúlyozni, hogy a tömegtájékoztató eszközök, főleg a rádió és a televízió révén mindenekelőtt azokhoz kell szólnunk, akik az egyházon kívül vannak, a jóakarató nem hívókhöz, keresőkhöz, tehát akik nem jártak hitoktatásra vagy nem mennek el a templomba. Ezeket kell „érzékennyé” tenni olyan világnézeti, vallási, vagy egyáltalán humánus-etikai problémák iránt, amelyektől nemcsak egyéni életük értelme, hanem a nemzet sorsa is függ, hiszen erkölcsi megújulás nélkül nem lehet emberibb és testvéribb társadalmat építeni. Pált követve (Csel 17,16–34) az evangélium, Krisztus feltámadása kifejezett hirdetése előtt pl. költők istenkereséséről folytathatunk párbeszédet,

kereshetjük a konszenzust alapvető etikai kérdésekben nem hívőkkel. Ki kell lépnünk a gettóból!

És hogy ezt megtehessük, megfelelő *médiaszakembereket* kell kiképezni. Nem elégséges több adásidőt követelni a rádióban és a tévében katolikus műsorok számára, ha még a rendelkezésre állót sem használjuk ki kellőképpen. E műsorokban sem a miseközvetítés, nem is a katekézis a legsürgősebb, hanem a világnézeti tájékoztatás, aktuális vallási és egyházi hírek kommentálása, bizonyos támadások kivédése. És ez részben áll a katolikus lapokra is, amelyek nemcsak anyagi nehézségekkel küzdenek, hanem szintén hiányt szenvednek szakemberekben. Hiába restaurálunk műemléktemplomokat vagy építünk újakat (persze, ezekre is szükség van!), ha e templomok üresen konganak. Azokhoz az ezrekhez kell valamiképpen szólunk, akik nem látogatják a templomokat. Úgy tűnik, az egyházi vezetés a pápa és a szentszék sürgetései ellenére sem mérte fel a médiumok jelentőségét, és a papság sem vesz kellőképpen részt a sajtóapostolkodásban. A két háború közötti püspöki kar és általában az akkori egyház ilyen irányú érzékenysége példaadó lehetne. Vö. Gergely Jenő: *A katolikus egyház története Magyarországon, 1919-1945*, ELTE, Bp. 1997, 258kk: A katolikus sajtó. „Nem volt 1919–1944 között talán egyetlen olyan püspökkari értekezlet sem, amelyen valamilyen formában ne került volna szóba a sajtó ügye. Ez is jelzi, hogy a püspökök többsége tisztában volt a tömegkommunikáció akkor legfontosabb eszközének jelentőségével.” (259. o.) Ahogy a Szentatya megjegyezte, a modern kor Areopágusza, a média jelentőségét még nem tudatosította az egyház.

Amint II. János Pál pápa hangoztatta 1991-ben a magyar püspökökhöz intézett beszédében (hivatkozva Fil 3,13-ra): elfeledve a múltat a jövőnek kell nekirugaszkodnunk, közösen *kidolgozva a korszerű lelkipásztorkodás alapvető irányelveit*, felszítva a missziós lendületet a szemináriumoktól kezdve a világi hívekig, keresve – a Jó Pásztor példájára – az elveszett bárányokat. És a szekularizált világban megfelelő *inkulturációra* van szükség:

Nem lehet hatékony evangelizálást végezni anélkül, hogy ugyanakkor el ne köteleznénk magunkat egy megfelelő inkulturációs tevékenységre. Ez olyan feladat, amely nemcsak a harmadik világ országaira érvényes. Az elmúlt évtizedekben ebben az országban a fiatalság nevelése szinte teljes egészében vallástalan szempontok szerint történt, és egy új kultúra fejlődött ki, nagy részben minden Istenre való utalás nélkül. Ma pedig a szabadság és a pluralizmus új légkörében a keresztényekhez való csatlakozást nem könnyítik már olyan környezeti hatások, melyek az egyes emberekben mintegy tudatosan működnek.

Határozottan törekedni kell tehát, mint azt jeleztem, a keresztény örömhír inkulturálására, és ebben számítani kell a művelt világi hívek hozzájárulására is. Új módon kell megközelíteni a gazdag magyar kulturális örökséget. Újra fel kell fedezni ezt az örökséget, amelyet az evangéliumi értékek mélyen átjárnak, és előmozdítani azt, hogy a mai társadalmi környezetet megfelelően átjárják. E cél érdekében hasznos lesz mindazokat az eszközöket alkalmazni, amelyeket a modern technika nyújt, különösen a tömegtájékoztatás területén.

Irodalom:

E. András–J. Morel: *Bilanz des ungarischen Katholizismus*, München 1969. (1975-ben és 1984-ban újabb kiadásai jelentek meg.)

Paul G. Bozsóky–László Lukács: *De l'oppression à la liberté. L'Eglise en Hongrie 1945–1992*. Beauchesne, Paris, 1993.)

Gergely Jenő: *A katolikus egyház története Magyarországon, 1944–1971*, Kossuth, Bp. 1985. Gergely e kötetéről és az egyházpolitikát értékelő publikációi egyre tárgyilagosabb állásfoglalásairól lásd: András Imre: „Szeljegyzetek egy dokumentumkötetéhez” (az 1950-es

egyezményről, amelyet Gergely Jenő tett közzé), *Távlatok*, 1991/1, 101–110, és ugnő: A hazai történettudomány 1948–1992 közötti Mindszenty-képe, Esztergom, 1992.

Szabó Ferenc: „Az *Ostpolitik* emlékezete”, in: *Vigilia*, 1992/1, 844–848; itt további irodalom a keleti politikáról.

Az Ostpolitik – Casaroli bíboros szemszögéből

Széljegyzetek Casaroli bíboros emlékirataihoz

Az Einaudi Kiadónál jelent meg *A türelem vértanúsága* című könyv, Agostino Casaroli bíboros emlékiratai a Vatikán úgynevezett keleti politikájáról.¹⁴ Jórészt ismert tényeket sorakoztat fel, közben Casaroli bíboros igyekszik megmagyarázni – számolva a sok kritikával, amelyek az Ostpolitikot érték – a Szentszék álláspontját. Nyugodtan mondhatjuk: a saját álláspontját védi, hiszen az Ostpolitik összenőtt a saját személyével. Azt is mondhatnánk: *apologia sui*. A könyvhöz Achille Silvestrini bíboros írt bevezetőt, aki évekig Casaroli bíboros munkatársa volt mint az Egyházi Közügyek Tanácsának helyettes titkára, majd titkára, jelenleg pedig a Keleti Egyházak Kongregációjának prefektusa. Lényegében összefoglalja az *Emlékiratok* fontosabb tényeit és magyarázatait, természetesen osztva Casaroli álláspontját.

Minthogy az Ostpolitik Magyarországon és Csehszlovákiában kezdődött, a könyv főleg e két országgal foglalkozik, különösen is nagy teret szentel az úgynevezett „Mindszenty-kérdésnek”, ami a legtöbb nehézséget okozta a keleti politika főszereplőjének. Van azonban egy-egy rövid fejezet Jugoszláviáról, Lengyelországról és Bulgáriáról is. Minket természetesen leginkább a Vatikán és Magyarország kapcsolataira vonatkozó részek érdekelnek.

Casaroli bíboros emlékiratai elején leírja a kommunista országok egyházainak tragikus helyzetét, érzékelteti azt a politikai fordulatot – az „olvadás” új korszakát –, amely Hruscsov és Kennedy irányzatával érkezett el, továbbá azt az új stílust, amelyet XXIII. János pápa és a II. vatikáni zsinat hozott. Az új nemzetközi politikai helyzet és az egyházi vezetésben bekövetkezett fordulat mintegy előkészítése volt az Ostpolitiknak. A kezdeményezés igazában XXIII. János pápától indult el, aki előbb König bíborost, majd Mons. Casarolit küldte el Budapestre és Prágába, hogy kémleljék ki a lehetőségeket az esetleges tárgyalásokra. Magyarországon a legfontosabb probléma a Mindszenty-kérdés megoldása volt. Mons. Casaroli 1963. május 3-án találkozott először a budapesti amerikai nagykövetségen Mindszenty bíborossal, akiről ezt jegyzi meg: „Fekete papi reverendájába burkolódzva kicsit hajlottan jelent meg, a súlyos gondok terhe alatt, de nyugodt büszkeséggel, mint aki érzi, hogy a történelemben és a jogban szilárdan begyökerezett méltósággal van felruházva, még ha ezt félreismerik is – fehér arcát acélos két szem tekintetének fénye világította meg. [. . .] Nagy egyéniség, aki mintegy megszemélyesítette a magyar egyház és nép tragédiáját [. . .], hajlíthatatlan acélpenge benyomását keltette, készen a küzdelemre – és esetleg a csapásokra is – azzal a valósággal, amely szintén hajlíthatatlan volt...”

Agostino Casaroli többször megjegyzi, hogy Mindszenty bíboros ellene volt mindvégig a kommunista kormánnyal való bármilyen megbeszélésnek vagy tárgyalásnak. Szerinte csakis egy út volt ahhoz, hogy az egyházon és a magyar népen segítsünk: a kommunista rendszer eltüntetése. Mindszenty bíboros többször elítélte a Vatikán keleti politikáját (pl. *Emlékiratok*, 462–463), amely – szerinte – a vallásüldöző bolsevista diktatúrát nemzetközi elismeréshez segítette.

Casaroli bíboros XXIII. János és VI. Pál, valamint a II. vatikáni zsinat „nyitásával” igyekszik elméletileg megalapozni a kommunista kormánnyal folytatott tárgyalásokat,

¹⁴ Agostino Casaroli: *Il martirio della pazienza*. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963–1989). Einaudi, 2000, 334. old. – Magyar kiadása előkészületben a Szent István Társulatnál.

hangsúlyozva, hogy egyedül az egyház érdeke, a „lelkek java” vezérelte ezt a keleti „politikát”. Gyakorlatilag a püspöki kinevezések, a betöltetlen püspöki székek kérdése állt a tárgyalások előterében: erkölcsileg méltó, az egyházhoz hű püspököket kellett kinevezni, akiknek a kormány is megadta hozzájárulását, valamint el kellett távolítani a püspöki aulákat ellenőrző úgynevezett „bajszos püspököket”, korlátozni a békepapok működését, mérsékelni az Állami Egyházügyi Hivatal beleszólását a lelkipásztori dispoziciókba, stb.

Az *Emlékiratok*at olvasva az a benyomásunk, hogy vatikáni részről túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítottak a püspöki kinevezéseknek, mintha a hierarchia teljes helyreállítása nélkül nem élhetett volna a magyarországi egyház. A Casaroli nem ismerte a csehszlovákiai helyzetet, ez saját beszámolójából is világos. (Kilencedik fejezet: „Lehetetlen tárgyalások: Csehszlovákia.”) A sok kísérlet és alkudozás eredménye az lett, hogy 1973-ban az állam négy jelöltjét nevezték ki püspöknek, a hívek és a papság nagy megrökönyödésére. Jan Korec nyitrai jezsuita bíboros Casaroli emlékirataira reflektálva egy interjúban (*Il Giornale*, 2000. júl. 18.) keményen bírálta az *Ostpolitikot*. A nyitrai püspököt P. Hnilica titokban felszentelt püspök szentelte püspökké titokban. Jan Korec főleg azt rója fel Casaroli politikájának, hogy az államokkal való tárgyalás során addig ment a kompromisszumban, hogy a „nekünk legdrágábbat, az ún. földalatti egyházat” áldozta fel, adta cserébe, amikor a négy, állam által jelölt püspök felszentelése „egyáltalán semmi segítséget nem jelentett egyházunknak”. Casaroli bíboros visszautasítja azt a kritikát (84), amely szerint az *Ostpolitik* szinte kizárólag a püspöki kinevezéseket tartotta volna szem előtt. A Szentszék célja az volt, hogy „normalizálja” a magyar egyház helyzetét. A Mindszenty-kérdésen és a püspöki kinevezéseken kívül felsoroltak még más megoldandó problémát is, de – az igazat megvallva – előrehaladás nemigen történt.

Mons. Casaroli tudatában volt annak, hogy a totalitárius állam elvetette a vallást, a „nép ópiumát”; a keresztény hitet, az egyház tevékenységét igyekezett elfojtani központi és helyi egyházügyi szerveivel. A pápák biztatására az érsek kereste a *modus vivendit*, ami kezdetben „*modus non moriendi*” volt csupán. Az „olvadás” korszaka, a II. vatikáni zsinat, a helsinki konferencia olyan légkört teremtett, hogy remélni lehetett, hogy a kommunista államok a gyakorlatban is jobban tiszteletben tartják a vallásszabadságot. – Persze mindig más volt az elvi megegyezés, és más a gyakorlat. Az tény, hogy a hatvanas években senki sem láthatta előre a kommunizmus 1989-es összeomlást, tehát hosszabb elnyomással kellett számolni.

Az 1964-es részleges megállapodást hosszú, nehéz tárgyalások előzték meg, főleg mivel az Állami Egyházügyi Hivatal akkori elnöke, Prantner József mindenekelőtt a Mindszenty-kérdés mielőbbi megoldását sürgette, Mindszenty bíboros viszont keményen ellenállt mindenféle alkudozásnak.

Érdekes itt idéznünk Mindszenty bíboros *Emlékirataiból* (462–463). Miután megjegyzi, hogy 1959 áprilisában Kádárék ismét hatályba helyezték az egyházi kinevezésekről szóló, korábban felfüggesztett rendeletet, és ismét működésbe lépett az Állami Egyházügyi Hivatal, Mindszenty így folytatja: „Amikor ezután két és fél év múlva Mgr Agostino Casaroli a Vatikán részéről a Kádár-rendszerrel tárgyalásokat kezdett, az békepapjaival és Állami Egyházügyi Hivatalával a magyar egyházat már teljesen elnémította. Ezért nem juthatott el a vatikáni diplomata fülébe a magyar katolicizmus hiteles szava. S ezért történhetett – a helyzet ismeretének alapos hiányában –, hogy a Vatikán belement olyan tárgyalásokba, amelyek hátrányára voltak.”

Figyelemre méltó Casaroli bíboros következő közlése a kommunista országokkal folytatott tárgyalásokról. A lengyelországi sajátos helyzetet elemezve írja: „Magyarországon, Csehszlovákiában és Jugoszláviában sok találkozásom volt kormányképviselőkkel; kevés néhány püspökkel, és velük is – nem látható, de erős – ellenőrzés alatt, szinte sohasem székhelyükön (persze Mindszenty bíboros helyzete rendkívüli volt); semmi kapcsolatam nem volt a lakossággal, egyházi személyekkel sem, már csak azért sem, mivel mindig

inkognitóban történt látogatásom.” (280) *Lengyelország* helyzete sajátos volt; itt elsősorban nem a püspökjelöltekről tárgyaltak, hiszen csaknem teljes volt a püspöki kar, egységes, felzárkózott – a papsággal és hívekkel együtt – az ügyes diplomata, de a kommunizmussal szemben hajlíthatatlan Wyszynski bíboros mögé. Casaroli bíboros (a Szentszék nevében) nem tárgyalhatott az államiakkal a lengyel püspöki kar mellőzésével, nem „nyúlhatott el” Wyszynski feje felett. Ezt az emlékiratok Lengyelországról szóló fejezete bőségesen illusztrálja. A pápa küldöttje egy időszakban többször információs körutat tett Lengyelországban, tárgyalt főpásztorokkal és másokkal, így felmérhette a valós helyzetet, és tájékoztatta VI. Pál pápát. Wyszynski bíboros, illetve a lengyel püspöki kar többször figyelmeztették: legyen óvatos, nehogy becsapják a kommunisták, ne siesse el a tárgyalásokat a tervbe vett diplomáciai kapcsolatok felvételére, nehogy az a látszata legyen politikájának, hogy a Szentszéknek fontosabb a diplomáciai kapcsolatok fejlesztése, mint a hívő nép javának keresése. (Vö. 309. old. és kk.) Sajnos, Casaroli nem okult a lengyelországi tapasztalatokból. Magyarországon és Csehszlovákiában a helyzet ismerete nélkül tárgyalt, a rendszer embereinek jobban hitt, mint hiteles informátoroknak. Casaroli megemlíti, hogy érkeztek információk emigránsoktól, külföldi magyaroktól, de ezek hitelességét nemigen tudták ellenőrizni. Pedig – tegyük hozzá – a helyzet ismerői tapasztalták, hogy az 1964-es részleges megegyezés után nem javult, hanem romlott az egyház helyzete: szerzeteseket, papokat tartóztattak le, a mindenható Állami Egyházügyi Hivatal pórázon tartotta a magyar egyházat.

Mi magunk is tapasztaltuk a Vatikáni Rádiónál, mennyire félreinformálták a kommunisták a Szentszék képviselőit: az egyházi vezetők is nagyon rózsás képet festettek a szentatyának a hazai helyzetről az *ad limina* látogatás alkalmával. Casaroli bíboros háromszor is említi, hogy a kommunistákat idegesítette a Vatikáni Rádió néhány magyar adása, amikor feltártuk a valós helyzetet. (Persze, csak hangfogóval szólhattunk, mivel az egyetlen tabutéma éppen az egyházpolitika volt: nem zavarhattuk az *Ostpolitik* köreit.)

A Szentszék képviselői, így pl. Poggi érsek, inkább csak a „kis lépések” pozitív eredményeire figyeltek, a megoldandó problémák megmaradtak a felsorolás szintjén. 1964 és 1989 között szerény eredményeket mutathatott fel ez a politika, azok is gyakran kompromisszumokból születtek. Egyébként Magyarországon jól beidegződött az öncenzúra: a főpásztorok nem is kísérleteztek olyan kezdeményezésekkel, amelyekről gondolhatták, hogy az ÁEH vétójába ütköznek. A Mindszenty-kérdés megoldása után ott volt még fékezőnek az ún. Bulányi-kérdés, amely Lékai bíboros legfőbb gondját jelentette.

Casaroli bíboros emlékiratai – érthető módon – nagyon sokat foglalkoznak a *Mindszenty-kérdéssel*. Érthető, hiszen a vértanú bíboros volt az élő kritikája az *Ostpolitik*nak. Casaroli kétszer is megemlíti Mindszenty kijelentését: „Magyarország nem a legjobb terület, hogy itt kezdjenek tárgyalni a kommunistákkal.” 1967, 1968, 1970, 1971 elején és tavaszán Rómában és Budapesten folytak a tárgyalások. Mivel az amerikai követséget elhagyni nem akaró Mindszenty egészsége gyengült, mivel az olvadás korszakában kellemetlenné vált jelenléte az amerikaiaknak (ezt a bíboros is felismerte, és döntésének egyik fő indítéka lett), a Szentszék az utolsó szakaszban, 1971-ben Mindszenty hívét, Zágon József római magyar prelátust kérte fel közvetítésre. Így a nyelvi nehézségek is megoldódtak.

Végül is Mindszenty bíboros – hosszú egyezkedés után, engedelmeskedve a pápának – 1971 őszén elhagyta az országot, szeptember végén részt vett a püspöki szinódus megnyitásán, a Sixtus-kápolnában együtt misézett VI. Pállal, aki nagy szeretettel fogadta, és elismeréssel szólt hősies hűségéről. Három hét múlva a bécsi Pázmáneumban telepedett le. Innen lelkipásztori utakat tett Európában és azon kívül is az emigráns magyarok körében, és kiadta *Emlékirataim* című könyvét. E könyvének közzététele és bizonyos megnyilatkozásai idegesítették a magyar kormányt, amely kicsikarta a pápa fájdalommal meghozott döntését: 1974. február 5-én megüresedettnek nyilvánította az esztergomi prímási széket.

Casaroli kitér (112) azokra a kritikákra, amelyek szerint a Szentszék nem tartotta meg Mindszentynek tett ígérését, ti. hogy továbbra is Esztergom érseke és Magyarország primása marad. Casaroli a Mindszenty *Emlékirataimból* (484, magyar kiadás) idézi a pápa latin szavait és Zágon József közlését. A bíboros Rómából való elutazása előtt VI. Pál latinul így bocsátotta el: „Te Esztergom érseke és Magyarország primása vagy és maradsz.” Zágon József pedig a pápa nevében így mondta: „a bíborost *mindig* esztergomi érseknek és Magyarország primásának tekinti.” Casaroli bíboros itt a (szerinte hozzáadott) *mindig* szócskához fűz magyarázatot, ami – szerintünk – nem meggyőző. A pápa kijelentését veszi hitelesnek, amely szerinte a *jelenre* vonatkozik; VI. Pál bölcsen elkerülte a „mindig” szó használatát. De akkor a „maradsz” szó mit jelent? – kérdezzük. Idézzük Casaroli bíborost (113):

A pápa határozottan visszautasította, hogy a bíboros Magyarországról való távozását alárendelje egyházi hivataláról való lemondásának, amely hivatalt jogilag továbbra is viselte; de nem akart a jövőre nézve semmi ilyen elkötelezettséget vállalni a magyar kormány felé. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a sok üldöztetést és szenvedést elviselt bíboros felé elkötelezte volna magát arra, hogy *soha, semmiféle* indokból nem érinti státusát, azt a státust, amely a bíboros számára továbbra sem csupán vallási jelleggel bír, hanem politikai-nemzetivel is. . . VI. Pál szemében a lelkek üdve a legfőbb kritérium maradt az egyház tevékenysége számára, és ezért embereinek önmagukat is fel kellett áldozniuk szükség esetén.

Végül, megemlítve Mindszenty bíboros 1975. május 6-án bekövetkezett halálát, Casaroli bíboros így méltatja őt, aki a legnagyobb fejtörést okozta egyházpolitikai tárgyalásai során: „Mindszenty nagy marad a történelemben. Azt gondolom, hogy kevesen vannak azok, akik nagyobb csodálattal és – nyugodtan mondhatom – nagyobb szeretettel őrzik emlékét, mint én.”

Casaroli bíboros *Emlékirataiból* csak néhány mozzanatot, magyar vonatkozásokat emeltünk ki, minthogy a magyar helyzet alakulását közlelről figyeltük.

Befejezésül legyen szabad felidézni egy személyes élményemet. 1977 júniusában, Kádár János vatikáni látogatásakor VI. Pál tolmácsa voltam. Mons. Casarolival (akkor még nem volt bíboros) a pápa ajtaja előtt vártuk a kommunista párt főtitkárát. Casaroli Hamletként töprengve ezt mondta nekem (burkoltan utalva a sajtóban megjelent kritikákra): „Nem tudom, hogy jól tettük-e, hogy fogadtuk Kádárt. De hát ő kérte a pápai kihallgatást. Majd a történelem ítélni fog.”

Igazában a Szentszék keleti politikáját is csak történelmi távlatban lehet tárgyilagosan felmérni. Casaroli bíboros mostani emlékirataiban, miként már korábban kiadott beszédeiben és cikkeiben is, megvédi saját álláspontját. Hivatkozhatott arra, hogy a pápák (XXIII. János, VI. Pál és II. János Pál) akaratát teljesítette, akik a zsinat szellemében a dialógust keresték még az ateistákkal is. Persze az is igaz, hogy az *Ostpolitik* legfőbb képviselője, Agostino Casaroli jelentős befolyást gyakorolt e téren a pápákra. Sokan remélték, hogy a kommunista Lengyelországból jött pápával 1978-tól kevésbé engedékeny lesz ez a politika – „Casaroli módszere”, ahogyan mondták. Wojtyla pápa Casarolit államtitkárává nevezte ki. Sok gondja mellett a lengyel egyház ügyét maga vette kézbe, maga irányította, hazai látogatásai során maga tárgyalt az állami vezetőkkel. A többi ország problémái némileg homályban maradtak. A vatikáni küldöttek (így pl. Poggi érsek magyarországi látogatásai után) a „kis lépések” kis eredményeiről számoltak be, miközben súlyos kérdések megoldásra vártak még a 80-as évek második felében is. II. János Pál nemzetközi politikája és Gorbacsov peresztrojkája meggyorsította a kommunizmus összeomlását. A váratlanul bekövetkezett 1989-es fordulat néhány hónap alatt több eredményt hozott, mint az *Ostpolitik* negyedszázados kísérletezése.

Igaz az, amit a francia regényíró, Balzac mondott: „Az emberi történelem színe az embereké, visszája Istené.”

(Távlatok, 2000/3.)

A kommunizmus fekete könyve – magyarul

(Visszhangok és viták)

Az ünnepi könyvhétre jelent meg magyarul *A kommunizmus fekete könyv*¹⁵, amely nálunk is, miként 1997-ben az eredeti francia kiadás alkalmával Franciaországban vagy az olasz fordítás megjelenésekor (1998-ban) Olaszországban, heves vitát váltott ki a különböző politikai irányzatok között. Eredetileg tehát Franciaországban, a párizsi Laffont Kiadónál látott napvilágot a kötet, a bolsevik hatalomátvétel 80. évfordulójára. Stéphane Courtois és Nicolas Werth tíz szerzőtárssal, hatalmas dokumentáció alapján állított emléket a világkommunizmus 100 millióra tehető áldozatainak. Köztük volt számos egyházi vezető személy, pap, szerzetes, világi hívő, a hit vértanúi. II. János Pál pápa *Tertio millennio adveniente* kezdetű körlevelében (37) sürgeti, hogy a helyi egyházak gyűjtsék össze a szükséges dokumentációt és őrizzék meg a vértanúk emlékezetét. *A kommunizmus fekete könyve* számos adatot közöl ehhez, bár a Magyarországra vonatkozó adatok meglehetősen szűkösek; a történészeknek még ki kell egészíteniük a magyarokra vonatkozó dokumentációt. Stéphane Courtois a könyv bevezetőjében („A kommunizmus vétkei”) ezeket írja:

Nem a kommunista rendszerek igazságszolgáltatása, hanem a természetes emberi jogok íratlan törvénykönyve alapján minősítjük azokat a vétkeket, amelyeket ebben a könyvben ismertetünk. A kommunista rendszerek és pártok, a politikájuk, a hazai társadalmakhoz és a nemzetközi világhoz fűződő kapcsolataik története nem pusztán ezekre a bűncselekményekre szorítkozik, még csak nem is a rémuralomra és az elnyomásra. A Szovjetunióban és a „népi demokráciákban” Sztálin halála után, Kínában pedig Mao halála után megengyhült a rémuralom, lassan színesebbé vált a társadalom, és a világban állandó szólam lett a „békés egymás mellett élés”, noha ez csak „az osztályharc folytatása volt más formákban”. Ám a levéltárak és a bőséges személyes vallomások azt tanúsítják, hogy kezdettől fogva a rémuralom volt a modern *kommunizmus egyik leglényegesebb vonása*.

Ezt a tényt elhallgatják vagy megszépítik még ma is a „balra húzó” nyugati értelmiségiek vagy a kommunista utódpártok hívei, akiknek nem volt elég kijózanító Hruscsov 1956-os leleplező beszéde, Szolzenyicin Gulágja, sem a bolsevizmus 1989-es csődje.

A *Fekete könyv* nagy érdeme, hogy – főleg a nyugatiak számára – feltárja a bolsevizmus embertelenségeit. Még ha a baloldali sajtó támadja is, vagy igyekszik hallgatni róla, sokak asztalára odakerül, és nem marad hatás nélkül. Ahogy a Nagyvilág Kiadó vezetője, Fázsy Anikó elmondta a könyv júniusi bemutatóján: jelentősége az, hogy áttöri a hallgatás falát, amely a kommunizmus mintegy százmillió áldozatát övezte s övezi a mai napig. A magyar nyelvű kiadás a 19. a sorban. Lengyelországban 30 ezer, Csehországban 17 ezer kötet kelt el, viszont a 150 milliós Oroszországban csak háromezer. A magyar kiadás első háromezer példánya a könyvhét két első napja alatt elfogyott. A második utánnyomással a kiadvány elérte a 10 ezer példányt.

A magyarországi kommunizmussal csak 10–12 oldalon foglalkozik a cseh Karel Bartosek a Közép-Európáról szóló részben. A történészeknek még folytatniuk kell a levéltári kutatást,

¹⁵ Stéphane Courtois–Nicolas Werth és mások: *A kommunizmus fekete könyve*. Bűntény, terror, megtorlás. Fordította Benyhe János. Nagyvilág, 2000, 880. old.

és – ahogy Dávid Ibolya igazságügy-miniszter mondotta egy június végi kerekasztal-beszélgetésen – a magyaroknak meg kellene írni a maguk „fekete könyvét”.

A *Fekete könyv* budapesti konferenciáján megjelent Stéphane Courtois, a könyv egyik szerzője, aki a franciaországi helyzetről így nyilatkozott: „A sajtóban igen erős a szélsőbaloldali befolyás, és ennek áttételes vagy közvetlen megnyilvánulásait a mai napig érzékeljük munkánkkal kapcsolatban is. A nemrég megjelent *Le Monde*-cikkben azt állították, hogy nézeteink az antiszemitizmust erősítik Kelet-Európában. Bármilyen furcsa, el kell mondanom, hogy az említett lap főszerkesztője ma is „romantikus trockista”, aki szeret álmodozni a világforradalomról. Még szerencse, hogy ha a *Le Monde*-ban hasonló írás jelenik meg, a *Libération* rögtön az ellenkezőjét mondja. [...] A francia sajtóval az a bajom, hogy túl elméleti, és csekély a tényismerete. Felhóborítóan keveset tud – és főleg keveset akar tudni – Kelet-Európáról. Ami pedig a mai oroszországi politikai, gazdasági állapotokat, a korábbi rendszer következményeit illeti, a francia polgárok azt gondolják, hogy azok őket nem érinthetik.”

E sorok írója átélte a Rákosi-korszak diktatúráját és vallásüldözését, az 56-os forradalom leverése után került külföldre. Megdöbbenő volt tapasztalnom, hogy a belgák vagy a franciák milyen távolról és hiányosan ismerik a közép-kelet-európai elnyomott országok helyzetét. Pedig 56-ra egy pillanatilag felfigyelt a világ, néhány baloldali értelmiségi akkor fordított hátat a kommunizmusnak. De nem sokan voltak... A jólétben és békében élő nyugatiak nagy többsége – ahogy *A lázadó emberben* a kommunizmust élesen bíráló Albert Camus írta a magyar forradalomról szóló cikkében – az elvérző magyar fiatalokat megtapsolta, mintha futballmeccset nézett volna, aztán hazament, felvette házipapucsát és elfelejtette.

A magyar visszhangok azért is különböznek a nyugatiaktól, mert ha már biztos tényeket nem tudnak tagadni, belekeverik a vitába a politikát. A kormánypárt és az ellenzék nyilván számol az állampolgárok *pro* vagy *kontra* állásfoglalásával, ami pedig befolyásolja a leendő választásokat. Egyébként ez a szempont nem volt idegen a francia és az olasz vitáknál sem, hiszen mind a két országban még erősek a volt kommunisták, bármilyen nevet is adjanak maguknak. A baloldal azzal kívánja igazolni magát, hogy hangoztatja: a sztálini emberirtás eltávolítása volt, az ellenség likvidálása nem tartozik a rendszer lényegéhez. Persze a *Fekete könyv* számtalan elvi és gyakorlati példával bizonyítja ennek ellenkezőjét. Mit szólunk pl. ahhoz, hogy Georges Marchais 1978-ban kijelentette a Szovjetunióról szólva: „Ennek a 61 évnek az átfogó mérlege pozitív.” „És a Gulág?” – kérdezték. – „Feltéve, ha létezett...” 1989-ben pedig ugyanez a francia kommunista pártvezér, aki barátjával, Ceausescuval lefényképeztette magát, így nyilatkozott: „A szovjet kommunizmus eltörölte az ember ember általi kizsákmányolását, megoldotta az éhség, az analfabetizáció és az elmaradottság problémáit.” Még egy idézet a jelenlegi francia kommunista vezértől, Robert Hue-től, aki már a kommunizmus csődje után, 1997-ben, éppen a *Fekete könyvvel* kapcsolatban kijelentette: „Nevetséges és groteszk a kommunizmus mérlegét ilyen hátborzongató adathalmazra lefokozni.”

A francia vagy olasz kommunisták elhatárolják magukat a véres kezű Sztálintól, és azt hangsúlyozzák, hogy a kommunizmus (marxizmus) elhajlásai és visszaélései miatt nem lehet megkérdőjelezni az eszményt, az igazságosságért és felszabadításért küzdő mozgalmat. Igen, a kommunizmusnak különböző szakaszai, megvalósulásai voltak – mondjuk, az olasz kommunizmust nem lehet Pol Pot maoizmusához hasonlítani, aki 1975 és 1979 között kétfélmillió személyt, tehát a lakosság egynegyedét kivégeztette. De az is tény, hogy a háború után egészen 1989-ig az olasz kommunista vezetők vigyázó szemüket Moszkvára vetették, és az olasz kommunista sajtó elkendőzte Sztálin rémtetteit vagy a Közép-Európában berendezkedett ún. „népi demokráciák” – értsd „proletárdiktatúrák” – igazi arcát.

Amikor 1956-ban Hruscsov feltárta Sztálin bűneit, Leninre hivatkozott. A világ azt hihette, hogy Lenin vagy Trockij nem azt akarta, amit a sztálinizmus művelt. De a *Fekete könyv* most biztos dokumentáció alapján megvilágítja, hogy Lenin már a bolsevik forradalom előtt programként jelölte meg a burzsoázia kiirtását. A gyanús elemeket 1918-tól deportálják, az ellenséges társadalmi rétegeket likvidálják, a polgárháború következménye lesz 1921–22-ben a pusztító éhínség, amely ötmillió személy, köztük számtalan gyerek halálát okozza. Lenin halála után Trockij szembeszáll Sztálinnal, aki 1940-ben Mexikóban meggyilkoltatja. Sztálin folytatja a társadalom átalakítását, kiirtja a parasztságot: az eredmény hatmillió halott és kétmillió deportált. Következnek a klérus tagjai, a kereskedők, a gyanús származásúak. 1936 és 1938 között a központi bizottság tagjait is likvidálja. A lenini elv szerint cselekszenek (ez az evangélium kiforgatása!): „Aki nincs velem, ellenem van, és aki ellenem van, meghal.” Kettős változás megy végbe a rémuralom alatt: az ellenfél előbb ellenségként, majd bűnözőként válik kirekesztetté. Ehhez a kirekesztéshez társul a kivégzés fogalma.

A tények feltárásán túl ott van a *morális megközelítés* problémája. A magyar sajtóvisszhangokban elhangzott olyan vélemény, hogy a történelmi tevékenységbe nem szabad bevinni morális szempontokat. Schmidt Mária történész erről így nyilatkozott Kormos Valériának:

Érdekes módon csak a kommunizmus által elkövetett bűnökkel kapcsolatban kérdőjelezi meg az említett megközelítést. [...] Amennyiben a morális megközelítést mellőzzük, mégis mit tudunk tanulni a múltból? Elemezzük netán, hogy milyen jó technikával dolgozott Hitler? És akkor hagyjuk az ítélezést? Vagy a náci tömeggyilkosságoknál másféle morális mércét illik alkalmazni, mint a kommunista népirtásnál?

A következő kérdés így hangzott: „Azok a fiatalok, akik behatóbban foglalkoznak századunk történéseivel, többször felvetették az erkölcsi igazságtétel elmaradását s annak szükségességét. Más vélemények szerint ez újabb társadalmi konfliktussorozatot indítana el. Mit gondol erről?” – Schmidt Mária:

Azt, hogy ezt el kell mondani. Még időben vagyunk hozzá. Felfordulást nem okoznak, hiszen a társadalom többsége nem érintett ilyen szempontból. Viszont talán az utódoknak is van joguk ahhoz, hogy tisztán lássanak. Mondjuk el nekik, miképp került hatszázezer magyar ember szovjet munkatáborokba. Hogy kik voltak azok a szintén magyar emberek, akik közreműködtek abban, hogy honfitársaik százezreit deportálják a Szovjetunióba. Továbbá: később kik voltak azok a bírók és ügyészek, akik aktívan közreműködtek abban, hogy 1956 után négyszáz embert kivégezzenek. Magasabb az áldozatok száma, de az említett négyszáz esetben bizonyíthatóan peres eljárás keretében döntöttek. [...] Azért az mégiscsak abszurd, hogy annak az embernek, akinek az volt a munkaköre az ÁVH-n, hogy másokat kínozzon, vagy halálra ítéltetett ártatlanokat, ma éppolyan társadalmi megbecsülés járjon, mint az áldozatoknak. A nyilvános számvetést mindenképpen szükségesnek tartom.

Ezt nyilatkozta Schmidt Mária Kormos Valériának a *Fekete könyv* konferenciája kapcsán. Mindez főleg azoknak szól, akik azt hangoztatják, hogy fölösleges felemlíteni a „régmúltat”, Sztálin és Rákosi vagy akár Kádár bűneit. Ám, ha az illetők vagy követők nem is kérhetnek vagy kérnek bocsánatot, a múlt ismerete elrémisztő példa lehet. Ne feledjük, hogy Kínában még ma is 1,3 milliárd ember él kommunista elnyomás alatt!

Hegy Gyula szocialista képviselő, aki egyébként hívő katolikusnak vallja magát, a „hazai baloldal iránt érzett felelőssége” tudatában szól hozzá a kommunizmus bűneiről szóló vitához. (*Népszabadság* – Fórum, 2000. július 20.) Szerinte nálunk már 1990 előtt is feltárták a sztálinizmus bűnös mechanizmusát. A rendszerváltás táján megnyíltak az archívumok, és tényszerű elemzések születtek nem csupán a Rákosi-rezsim dühöngéseiről, hanem az 1956 utáni kádári megtorlásokról is. „Mindez tisztító hatású volt – írja Hegyi –, hiszen több évtized hazugsága és mulasztása után visszaadta a magyar társadalomnak igazi történelmét. A társadalom többsége ugyan – egzisztenciális szempontból alighanem indokoltan – továbbra is aranykornak tartja a Kádár-rendszert, de ezzel párhuzamosan szerencsére megerősödött az áldozatokkal való szolidaritás is.” Hegyi Gyula e megjegyzések után „olcsó kampánynak” tartja a kommunizmus bűneiről szóló vitát a *Fekete könyv* kapcsán.

Hogy mennyire szükség van nemcsak nyugaton, hanem Magyarországon is a kommunizmus – Rákosi és Kádár – bűneinek feltárására, azt éppen az mutatja, hogy sokan még visszaálmódják a kádári „aranykort”, azok a balra húzók, akik Rákosi idejében még meg sem születtek, sőt 1956-ról is csak apáik és nagyapáik elbeszéléseiből értesülnek. Mert – sajnos – az iskolai tanítás édes-keveset mond ezekről a pedig még „közelmúlt” történetekről.

Hegy Gyula az „ízléstelen számháborútól” az utópiába menekül.

A kommunizmusról szóló vitában a baloldali (s az igazi keresztény) ember számára az a legfontosabb kérdés, hogyan lehet az életet szebbé és nemesebbé tevő utópiákat úgy megőrizni, hogy ne szennyeződjenek be bűnnel, s a szenvedélyes hit ne forduljon pusztító vakhitté.” Ezután meglepő kijelentés következik, II. János Pál egy kiragadott mondatának kommentárja: „II. János Pál egyetlen mondatával többet mondott el a kommunizmus valódi természetéről, mint *A kommunizmus fekete könyvének* összes szerzője és propagandistája. *Átlépni a remény küszöbén* című könyvében azt írja, hogy a kommunizmus története »az igazságtalanság elleni harc története«. Ennél tömörebben senki sem mondta ki a lényegét.”

Csak hogy II. János Pál mást is mond a kommunizmusról idézett könyvében is, de enciklikáiban és különféle megnyilatkozásaiban is. Hegyi Gyula nem idézi a szövegösszefüggést, amely egyébként utal a *Laborem exercens* kezdetű enciklikára és XIII. Leó *Rerum novarum* kezdetű enciklikájára is:

Amit mi kommunizmusnak nevezünk, annak megvan a maga történelme: az igazságtalansággal szembeni tiltakozás történelme, mint ahogy erre a *Laborem exercens* kezdetű enciklikámban emlékeztettem. A munka nagy világához tartozó emberek tiltakozása, amely ideológiává vált. De ez a tiltakozás az Egyház tanításának (magiszteriúmanak) részévé is vált. Elég, ha emlékeztetünk a múlt század végén megjelent *Rerum novarum* kezdetű enciklikára. Tegyük hozzá: a magiszteriúman nem korlátozódott a tiltakozásra, hanem messzire látó tekintetet vetett a jövő felé. Hiszen bizonyos értelemben XIII. Leó jövendölte meg a kommunizmus bukását, amelynek eljövetele olyan sokba került az emberiségnek és Európának, mivel az orvosság veszélyesebb lehet, mint maga a betegség! – írta az előbb említett, 1891-ben megjelent enciklikájában. Ezt mondta a pápa a tanító Egyház komolyságával és tekintélyével. [...]

A dolgok túlzott leegyszerűsítése lenne – folytatja a szentatya – ha azt mondanánk, hogy az Isteni Gondviselés döntötte meg a kommunizmust. A kommunizmus mint rendszer bizonyos értelemben önmagától bukott meg. Megbukott saját hibái és visszaélései következtében. Bebizonyította, hogy veszélyesebb és a

gyakorlatban kárt okozóbb gyógyszer, mint maga a betegség. Nem valósította meg a valódi társadalmi reformot, jóllehet az egész világ számára hatalmas fenyegetést és kihívást jelentett. De önmagától bukott meg, saját természetéből fakadó gyengesége miatt.” (Varcare la soglia della speranza, Mondadori, 1994, 145–146. old.)

A vitákban nem hangoztatták azt, hogy az újpogány náciizmus és az ateista bolsevizmus azért juthatott el milliók elpusztításához, mert diktátorai nem érezték felelősséget semmiféle erkölcsi tekintély előtt, a hatalmi cél szentesítette az eszközöket. II. János Pál pápa *Centesimus annus* kezdetű körlevelében leleplezi a kommunizmus gyökeres romlottságát, ugyanakkor annak ellenfelét, a liberális kapitalizmust is bírálja. Végeredményben arról van szó, hogy maga a marxista-kommunista ideológia, a marxi messianizmus és az emberről, a társadalomról, a gazdaságról alkotott kommunista-materialista ideológia téves. II. János Pál, XIII. Leó *Rerum novarum* kezdetű szociális enciklikájának 100. évfordulójára kiadott körlevelében, a *Centesimus annus*-ban (13–14.) rámutat arra, hogy az ún. „létező szocializmus” is alapvető antropológiai hibát követett el: megvetette az emberi személy transzcendenciáját, ami viszont ateizmusából következett. Az embert lefokozzák egy sor társadalmi viszonyra, eltűnik az emberi személy mint az erkölcsi döntés független alanya, aki pedig szabad döntéseivel alkotja meg a társadalmi rendet. E téves felfogásból ered a jog eltorzítása, amely meghatározza a szabadság gyakorlásának szféráját, valamint a magántulajdon ellenzése. A pápa szerint tehát az emberi személynek e téves felfogása az ateizmusból ered. Isten tagadása ugyanis megfosztja a személyt alapjától: úgy akarja megszervezni a társadalmat, hogy elvonatkoztat a személy méltóságától és felelősségétől. Az erőszak módszerei, az osztályharc, a gyűlölet elembertelenítik a társadalmat.

A marxizmus-kommunizmus csődje 1989-ben nyilvánvalóvá lett. Az ateizmus – a gazdasági csőd mellett – lelki ürességet okozott, a fiatal nemzedéknek nem tudott irányt mutatni, minthogy elfojtották a nemzet vallásos kultúráját, üldözték az egyházat. De – hála Istennek – a marxizmus nem tudta kitépni az emberek szívéből az Isten utáni vágyat. Erről tanúskodnak főleg azok, akik az üldöztetés közepette is hűségesek maradtak Istenhez, Krisztushoz.

(*Távlatok*, 2000/3.)

4. Prohászka-tanulmányok

Prohászka időszerúsége

Az utóbbi időben gyakran írtam, beszéltem Prohászka Ottokár időszerúségéről, rámutatva arra, hogy modern eszméi fél évszázaddal megelőzték a II. vatikáni zsinatot. Sok tekintetben egy másik bergsonista, Teilhard de Chardin életművéhez hasonlíthatnám Prohászkaét: a modern világ, a fejlődés, az evilági valóságok, a tudományos haladás, a katolikus tanítás korszerűsítése szempontjából mindketten a hit vidám merészségével néztek szembe a modernség kihívásával. Mindketten gyanúsítottak voltak a modernizmus, illetve az „új teológia” válsága idején.

Bergsonista gyökereikre még jobban rávilágítottam legújabb tanulmányomban¹⁶ Prohászka székfoglalójának kéziratát, első fogalmazványait tanulmányozva, világosan láttam, milyen döntő befolyást gyakorolt Prohászka Edouard Le Roy francia filozófus, aki Bergson katedráját vette át a Collège de France-ban, és aki egy ideig kapcsolatban állt Teilhard de Chardinnel is: együtt dolgozták ki Le Roy egyik fejlődésről szóló könyvének pár fejezetét. Nos, Le Roy, a modernista viták egyik főszereplője, *Dogma és kritika* című kötetében gyűjtötte össze a dogmaértelmezésről szóló vitáit. Ezt a francia könyvet bőségesen használta Prohászka, amikor székfoglalóját, *Az intellektualizmus túlhajtásai* című disszertációját kidolgozta. E függés ellenére megmutatom, hogy Prohászka, akinek e székfoglalója, valamint *Modern katolicizmus* című füzeté és egy karácsonyi cikke („Több békességet!”) 1911-ben indexre került, *modern volt, de nem volt modernista*.

Ahelyett, hogy itt említett hosszú tanulmányomat részletesebben ismertetném, a Prohászka-kutatás mai állását világítom meg, és ismételten rávilágítok Prohászka püspök eszméinek időszerúségére.

„Prohászka ébresztése”

Rögtön leszögezem, hogy nem a hungarista vagy „antiszemita” Prohászka ébresztéséről van szó, ahogy azt az egyik újságcikk inszINUÁLTA, hanem a teológus, a misztikus, az egyház korszerűsödését szorgalmazó, szociális érzékű főpásztor szellemének élesztéséről.

Prohászka szerepét és jelentőségét csak úgy mérhetjük fel, ha ismerjük a XIX. század végének és a mi századunk elejének szellemi és vallási/egyházi helyzetét. Schütz Antal, Prohászka életművének egyik legjobb ismerője írta 1936-ban (Prohászka mint akadémikus, 22. old.):

A század utolsó negyedében a legtöbb ún. művelt embernek már így kezdődött a hitvallása: Hiszek a tudományban és annak haladásában, mindenható teremtőben és megváltóban. Ez a hit, mint láttuk, a századforduló körül megingott, és a háború nyomán hirtelen összeomlott – jól értsük meg, nem maga a tudomány, hanem az a hit, hogy a tudomány megoldja a nagy életföladatokat, és orvosolja az ősi bajokat. Most egy kiábrándult nemzedék keres és követel új eligazodást, új reményt és erőt. Prohászka divinatórius szelleme megérezte és teljes határozottsággal diagnosztizálta ezt a jelentős fordulót akkor, mikor az átlagot még fogva tartotta a XIX. századi tudományeszmény igézete és hite.

¹⁶ Lásd: *Prohászka ébresztése*, Budapest, 1996, 73–175: „Prohászka és a modernizmus”; Prohászka és Teilhard szellemi rokonságáról pedig: *Prohászka ébresztése II*, Budapest, 1998, 303–321.

Nem támadta ő magát a tudományt, de kortársait meg akarta győzni, hogy hiába várják ők a tudománytól azt, amit nem adhat: az élet rejtélyének megoldását és a diadalmas életalakító erők folyósítását. Nem tett ő mást, mint előtte egy nemzedékkel Kierkegaard és Nietzsche, mint valamivel őutána Ady Endre – csak a vele nagyjából egyenlő rangú váteszi írókat említem –, mikor a racionalista, mechanista, fölvilágosodási és liberális haladásos világnézet csődjét jelentették be.

A századvég és a századforduló európai vallási helyzetét tehát az elkereszténytelenedés, a szekularizmus térhódítása jellemezte. A szellemtudományokban a pozitívizmus, a természettudományos materializmus dívott, a liberális szabadságeszmény érvényesült a politikában; a teológiában pedig a protestáns liberális szentíráskritika keltett zavart, ami azután az ún. modernizmushoz vezetett. (A. Loisy kezdetben A. von Harnack nézeteit igyekezett cáfolni.) A liberális szekularizmus felerősödése európai jelenség volt; ez többek között az állam és az egyház szétválasztásában és különféle egyházellenes törvényekben is megnyilatkozott. (Vö. a francia példát: P. Bozsóky tanulmánya a *Távlatok* 20. számában 670kk.) Hogy a probléma még ma is időszerű, azt jól mutatják annak a konferenciának előadásai, amelyet a Faludi Ferenc Akadémia szervezett ez év tavaszán. (*Az állam és az egyház elválasztása*, Faludi Ferenc Akadémia–Távlatok kiadása, 1995.)

Ismeretes, hogy Prohászka művei kommunista „indexen” voltak, jórészt azért, amit az 1919-es vörös terrorról írt, továbbá a zsidókérdésben elfoglalt álláspontja miatt. „Antiszemitizmusát” ma is (Gondolat, Budapest, 1994.), 1989/90 után is emlegetik, ha már az 1919-es vörös terror bírálata nem róhatják fel neki, legalábbis nem teszik nyíltan a kriptokommunisták. 1947-ben ledöntötték Prohászka szobrát a Károlyi-kertben: ez jelképes tett is volt. Következett a „fordulat éve”, 1949-től berendezkedett a vörös diktatúra. Prohászkaról hallgatni kellett.

Mégis, ezekben a sötét években is történt némi kísérlet a nagy püspök „rehabilitálására”. Gergely Jenő, aki a magyar politikai katolicizmust és a keresztényszocializmust tanulmányozta, Prohászka művével is foglalkozott, és pozitívan szólt legalább a püspök 1919 előtti szerepéről. (Az 1919 utáni életszakasról a hivatalos véleményt kellett elfogadnia, amit azóta módosított, helyreigazított *Prohászka Ottokár* című könyvében is, meg a fehérvári konferencián is.) Annak idején Gergely egyik Prohászka-tanulmányát ismertettem és bíráltam a Vatikáni Rádióban. Ezután beszéltek meg Rónay Györggyel a *Vigilia* Prohászka-számát, amely 1974 karácsonyára jelent meg. Elévülhetetlen érdemei vannak a Prohászka-kutatásban Vass Péter piaristának és Belon Gellértnek, akik egy többkötetes Prohászka-antológiát készítettek elő (ebben szerepeltek volna az 1911-ben indexre tett írások és a még kiadatlan naplók is); az állami és egyházi cenzúra azonban megakadályozta az antológia kiadását. Csak az 1989/90-es fordulat után jelent meg egykötetes válogatás *Modern katolicizmus* címmel Koncz Lajos gondozásában. Egyébként az egész kérdéskörrel és az újabb kutatásokról is beszámol Koncz Lajos: „Prohászka korszerű és teljes értékelése felé” (*Jel*, 1995. február).

Gergely Jenő könyve elején (vö. *Távlatok*, 1994/6, 769–770) szerényen megjegyzi, hogy ő maga csupán Prohászka életútját akarta felvázolni, és bemutatni társadalmi, közéleti, kulturális, tudományos és egyházpolitikai szerepét. Nem vállalkozhatott viszont „a filozófus-teológus részletes elemzésére, lelki és spirituális problémáinak tárgyalására; erre a katolikus tudósok a hivatottak.” (10–11.old.) Ez a megjegyzés egyben felszólítás is nekünk, hogy fogjunk hozzá a munkához, mert ezt helyettünk más nem végzi el. Prohászka szellemi örökségét bűn lenne elherdálni!

Prohászka időszerűsége

Értsük meg tehát a helyzetet, s állítsuk bele a kereszténységet a kultúrvilágba, megfelelő belátást teremtven a régi igazságokba, s érvényesítven azokat a modern érzésben. Kössük össze a természetet a természetfölötti világgal, a szabadságot a tekintéllyel, a földi célokat az örök céllal. Ne rögzítsük az örvényeket, hanem építsünk rajta hidakat. Ne hegyezzük ki az ellentéteket egyház és kultúra közt, s ne azonosítsuk a kultúra művét a hitetlenséggel; hanem tartsunk feléje, s *segítsünk a profán kultúrában ki nem elégített lelkeken igaz, mély, pünkösdi hitünk őseréjével s melegével.* Ez a törekvés eltalálja a helyes s jogos alkalmazkodást ... (*Modern katolicizmus*, 1990, 135–136.)

Mi más ez, mint a korszerűsödés programja, amelyet Prohászka a következőkben részletesebben kifejt. Az egyház és a modern világ kapcsolatával foglalkozó, *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúció egyes szakaszai mellé állíthatunk hasonló Prohászka-szövegeket, amelyekben a püspök – miként Teilhard de Chardin – igenli a földi valóságokat, de a természetfelettihez kapcsolja őket, elfogadja a fejlődést/haladást, de nem bálványozza azt, nyitott a modern tudomány vívmányaival szemben, és azokat integrálni akarja teológiájában. „Legyen a vallás minél emberibb s minél bensőségesebb érzelm, hiszen Krisztusban is az Isten ember lett. Baj, ha az isteni elemet az emberivel elfojtjuk, ha a racionalizmusban az ész túltengése elsorvasztja a vallást (ez *Az intellektualizmus túlhajtásai* című székfoglaló központi témája – Sz. F.), vagy ha a világ szeretetétől, mechanikától s technikától elhanyagoljuk az istenit. De az emberi elemet is el lehet hanyagolni, még pedig a lelki élet hátrányára... A nemes természet, a nemes emberség mindenestül bevezethető az isteni életbe...” (*Uo.* 144.)

Két világnézet, a tudományos s a vallásos harcol most egymással a világ meghódításáért – így szokás ezt mondani. A harc megvan, de a szembeállítás téves, mert jóllehet a tudomány nem vallás, s a vallás nem tudomány, de nemcsak *nincs ellentét köztük, hanem mélységes tendenciájuk van belső egyesülésre.* [...] *Különböztessünk mindig a világnézet örök s ideiglenes elemei, a vallás örök igazságai s tényleg ideológiának mondható betétei között...* Ezt szem előtt tartva dolgozunk a hitet és vallást érintő kérdések kifejlesztésén, s nevezetesen a *biblikus tudományok* terén. [...] Nagy szívvel kell fogadnunk, ami jót találunk, vívta ki azt bár akár a protestáns bibliamagyarázat, akár a vallástudomány vagy a filológia, s ha néha idegenszerű is egyik-másik nézet, bizonyára nem következik abból az is, hogy téves. Hányféleképpen változott már el nézetünk a Pentateuchus első fejezetéről... (*Uo.* 148–149.)

Az „Egyházas érzületünk” című VII. fejezet pedig a *Lumen gentium* kezdetű, az egyházzal szóló konstitúcióval állítható párhuzamba. Prohászka is az egyház isteni és emberi elemeiről beszél; arról, hogy ezt a közösséget a Szentlélek élteti, de mivel bűnös tagokból áll, azért reformra szorul. Sok benne a maradiság intellektuális, szociális, politikai téren egyaránt; nem értik – a papok sem – a demokratikusabb fejlődést. Fontos az engedelmisség az *Anyaszentegyház* iránt; de „engedelmisségünk az egyház iránt »rationabile obsequium«, értelmes szolgálat s hódolat legyen, mely számot tudjon adni eljárásának ésszerűségéről...” A nagykorúságra törekvő modern embert megfelelően kell vezetni, helyet kell adni a demokráciának az egyházban is. Szeretem az egyházat, intézményeit is, „de ezzel a szeretettel megegyeztethetőnek tartom azt is, hogy elválni tudjak attól, ami emberi, történeti, ha átcsap rajta a fejlődésnek hulláma. [...] Az emberi intézményekből az elváltozott korban

koporsódeszkák, a jogi kapcsolatokból koporsószegek válnának, ha nem tudnánk elszakadni tőlük, mikor az élet vágya sugalmazza, s a szükség készlet rá.”

Ugyanígy a „Klerus – laikus” című IX. fejezet is a legutolsó zsinat szellemét idézi.

Az apostoli egyházat a testvériség jellemzi, s Krisztus egyházának legnagyobb dicsérete, hogy az *testvérek szerető* közössége volt.” „Legyen tehát testvér laikus, klerus, apáca és hitves; legyenek apostolok, próféták, doktorok nem a rend, hanem a bennük lángadozó szellem erejében, s *ne tartsa magát a laikus az egyházban másodrendű katolikusnak*. E fölfogás ellen elszántan kell síkra szállnunk, mert az mérge és halál; mérge az érdeklődésnek s halála a buzgalomnak. Ahol másodrendű katolikusok vannak alakulóban, ott az evangélium a Jordán eleven folyásairól a Holt-tengerre csúszott le. [...] *A XX. század hullámzó tengerén küzdő egyháznak millió és millió szívre s kétszer annyi kézre van szüksége; szüksége van a régi apostoli szellemre, mely klérust, laikust, apácát és hitvest szoros kapcsolatba hozzon, s bennük a testvériség erejével érvényesüljön. Szükségünk van közeledésre, a klérusnak és laikusnak, a szerzetesi s világi életnek helyes méltatására, mely mindnyájunkat fölemeljen, s törekvéseinknek s munkánknak helyes irányt adjon. Ezt a megvilágítást s eligazítást akarom én itt nyújtani.*

1919. július 7-én Prohászka Ottokár 61 éves, amikor reflektál az első világháborút követő földindulás és a terror idején, keresve az egyház holnapi feladatát, mindig a lényegre irányítva a figyelmet: „*Hát mi a lényeg az egyházban? Az, ami a kereszténységben az égből jött, s mint erő lépett a világba; szellem és lélek és élet volt, s történelmi csak akkor kezdett lenni, mikor emberi viszonyok közé lépve elhelyezkedett...*”

Miután jellemezte a kereszténység alakváltozásait az őskeresztény közösségektől a középkoron át az újkorig, arról szól, hogy a korszerűség megítélésében a haladó és maradi irányzat ütközik. A maradiak a múlt formáihoz ragaszkodnak, megszentelt hagyományaikat akarják fönntartani még akkor is, amikor azok már nem szolgálják a lelki életet. A haladók „*nem kisebb szeretetből az egyház iránt, de talán nagyobb megértésével az új idők igényeinek, az új formákat sürgetik. Ez utóbbiak szeretetének bátornak is kell lennie, mely nemcsak küzdeni kész a konzervatív elemek nehézségével, de a rossz értelemben vett modernizmus vádját is tudja nagylelkűen elviselni, s a gyanúsítgatást szívére nem veszi. Így volt ez mindig, sokféle félreértés, ragaszkodás és féltés, hatalmi vágy, egyéni érzések, rokon- és ellenszenvék és szenvedélyek járnak az egyháztörténelemben is. Miért is ne? Hiszen emberi története az isteni erőknél!*”

Prohászka minden emberi elemet a történelmi fejlődés szempontjából tekint és értékeli. Felhívja a figyelmet arra, hogy a múltból okulnunk kell, és azt kell kutatnunk, hogy miként valósíthatjuk meg az igazi reformot az egyházban, amelyben – a hívők szeretetközösségében – kétségtelenül benne működik Isten pünkösdi Lelke. „*A főindulat a szeretet az egyház iránt. Szeretjük az egyházat, benne gyökerezünk, belőle élünk. Mint Szent Athanáz és Görres József, az isteni erőknél megtestesülését látjuk benne végig a történelmen – a történelmi ballépésekkel, hiányokkal, gyarlóságokkal...*”

Ezekből az alapelvekből Prohászka olyan gyakorlati következtetéseket von le az egyházi reformhoz, amelyeket a II. vatikáni zsinat fogalmazott meg:

- megfelelő papnevelés, a papok kellő szellemi kiképzése akár külföldön is;
- a papok ne szigetelődjenek el a hívektől, ne a hatalmi érdek, hanem a szolgálat szelleme vezesse őket;
- legyenek demokratikus érzelműek;
- szükséges a nép nyelvének a használata a liturgiában;
- együttműködés az állammal a pluralista társadalomban...

Mindezek Prohászka prófétai alakjára világítanak rá, és szembeötlően tanúsítják szellemisége időszerűségét. A mai magyar társadalomban helyét és az evangelizálás távlatait kereső egyház sokat tanulhat Magyarország tanítómesterétől.

(Távlatok, 1996/1.)

Prohászka Ottokár a II. vatikáni zsinat előfutára

Korunk szent életű magyarjai között tartjuk számon Prohászka Ottokárt, aki székesfehérvári sírfelirata szerint „Magyarország apostola és tanítómestere” volt („Apostolus et praeceptor Hungariae”). Születése (1858. október 10.) és halála (1927. április 2.) évfordulóin tartott megemlékezésekkor a fehérvári Prohászka-templomban elhelyezett hamvai előtt imádkozni szoktak a nagy püspök boldoggáavatásáért, de gyakorlatilag még semmit sem tettek a hivatalos boldoggáavatási eljárás elindításáért. Néhány éve elkezdtük „Prohászka ébresztését”. Takács Nándor püspök elnökletével létrehoztunk egy „Ottokár Püspök Alapítványt” és egy kutatócsoportot.¹⁷ E kutatók két szimpozion során ízelítőt adtak munkásságukból, és két kötetben közzétettük tanulmányaikat.¹⁸ A cél az, hogy a kommunista időkben elhallgatott vagy félremagyarázott püspök és gondolkodó lelki-szellemi hagyatékát feltárjuk és közkinccsé tegyük, hogy teljes képet adjunk e szellemóriásról, elhelyezve alakját a szellemtörténetben és a magyar egyház történetében.

Prohászka magára is áll jórészt az, amit 1920-ban, Pázmány Péter születésének 350. évfordulóján írt a XVII. századi magyar katolicizmus megújulásának vezéregyéniségéről.

Mikor így sötétségből nézek vissza a 350 év előtti sötétségbe, nem tudom eldönteni, hogy melyik sötétség a sűrűbb, melyik éjszaka a vigasztalanabb, az a 350 év előtti-e vagy a mostani? Akkor is árva s elhagyatott volt a nemzet s küzdve s szenvedve vánszorgott bizonytalan jövője felé. Sziget volt, melyet idegen s ellenséges hatalmak világtengerei mostak. Hitéletét nagy rianás szakította szét, melyből a meghasonlások s a gravamenek árnyékai emelkedtek. De a két sötét éjszaka közt mégis az a különbség, hogy abból a 350 év előttiből Pázmány Péter alakja világít felénk [...] Benne a religio valóság, küzdő s hódító hatalom volt. Tűz volt, mely égett s gyújtott...¹⁹

Prohászka alakja is világít felénk, mert tűz volt a lelke-szelleme: ezért tudott és tud ma is gyújtani és világítani. Újabban olyan jeles történészek is foglalkoztak a „napbaöltözött ember” (Gárdonyi kifejezése) életművével, mint Gergely Jenő, aki már a kommunista időkben is kezdte ébreszteni a szociális apostolt. De Gergely Jenő, miután kiemelte, hogy „Prohászka olyan magyar katolikus egyházi férfiú, akiről napjainkban nyugodtan mondhatjuk, hogy számunkra a *legnagyobb magyar katolikus alakja volt századunknak*”, ő maga nem foglalkozik a filozófus-teológus Prohászka részletes elemzésével, lelki és spirituális problémáit nem tárgyalja²⁰. Pedig ez a dimenzió is hozzátartozik a teljes Prohászka-portréhoz. Én magam és néhány kutatótársam, főleg Barlay Ö. Szabolcs, Prohászka lelkiségének fejlődését és filozófiai-teológiai eszméinek gyökereit, külföldi kapcsolódásait kutattuk. Egy hosszabb tanulmányban²¹ megmutattam, hogy Prohászka modern volt – a II. Vatikáni Zsinatot jó fél évszázaddal megelőzte haladó eszmével, profétai meglátásaival – de nem volt modernista olyan értelemben, ahogy X. Pius 1907-ben elítélte a „modernizmusnak” nevezett többé-kevésbé heterodox eszmeáramlatot, jóllehet

¹⁷ Ld. *Távlatok*, 1996/1, 1–25; Koncz Lajos: *A Prohászka-kutatások sorsa és áramlatai*, in Szabó Ferenc (szerk.): *Prohászka önmagáról*, Agapé, Szeged 1999, 97–112; vö. uő.: *Jel*, 1995/2.

¹⁸ *Prohászka ébresztése* 1996 és 1998.

¹⁹ 12,303 és 305.

²⁰ Gergely Jenő: *Prohászka Ottokár: „A napbaöltözött ember”*, Bp. 1994, 10–11.

²¹ Szabó Ferenc: *Prohászka és a modernizmus*, in: Szabó F. (szerk.): *Prohászka ébresztése*, Bp., 1996, 73–175.

modernizmussal gyanúsították, és három írását indexre is tették 1911-ben.²² Itt most hosszabb tanulmányaimból veszek át néhány fontosabb megállapítást.

Merész, a zsinat felé előremutató gondolatait éppen az egyik indexre tett könyvecskéjében, az 1907-es *Modern katolicizmus*ban összegezte, majd röviden megismételte 1919. július 7-ei hosszú naplójegyzetében. Előbb ebből a naplójegyzetből idézek. Jellemző, hogy a vörös terror idején, püspöki székházából kilakoltatva, a teljes zűrzavar közepette nem sopánkodik, hanem észreveszi az idők jeleit, mit is mond az egyháznak a kommunista diktatúra, az a vörös veszedelem, amelyet már a múlt század végén prófétai szeme előre látott, amikor a szociális reformokat sürgette XIII. Leó pápa elveit követve, szemben a feltörő marxista szellemű szociáldemokráciával. Prohászka a forradalom új szeleit érezve keresi az egyház holnapi küldetését az új helyzetben. Egyébként az 1910-es évek körül, amikor *Az intellektualizmus túlhajtásai* című (1911-ben indexre tett) akadémiai székfoglalóját írja, naplójegyzetei sorra a *történeti érzékről* tanúskodnak. Bergson evolúciós szemlélete – főleg Edouard Le Roy, a bergsonista filozófus *Histoire et Dogme* című tanulmánykötetének olvasása révén – erősen befolyásolja. De ezt kapta már örökségül az ún. Római Iskola második nemzedékétől is²³. Lássuk végre az említett 1919-es naplójegyzetet!

Hát mi a lényeg az egyházban? Az, ami a kereszténységben égből jött s mint isteni erő lépett a világba; szellem és lélek és élet volt s történelmi csak akkor kezdett lenni, mikor emberi viszonyok közé lépve elhelyezkedett... Miután jellemezte a kereszténység alakváltozásait az őskeresztény közösségektől a középkoron át az újkorig, arról szól, hogy a korszerűség megítélésében a haladó és maradi irányzat ütközik. A maradiak a múlt formáihoz ragaszkodnak, megszentelt hagyományaikat akarják fönntartani, még akkor is, amikor azok már nem szolgálják a lelki életet. A haladók – és magát közéjük sorolja „nem kisebb szeretetből az egyház iránt, de talán nagyobb megértésével az új idők igényeinek, az új formákat sürgetik. Ez utóbbiak szeretetének bátornak is kell lennie, mely nemcsak küzdeni kész a konzervatív elemek nehézségével, de a rossz értelemben vett modernizmus vádját is tudja nagylelkűen elviselni, s a gyanúsítást szívére nem veszi. Így volt ez mindig; sokféle félreértés, ragaszkodás és féltés, hatalmi vágy egyéni érzések, rokon- és ellenszenvek és szenvedélyek járnak az egyháztörténelemben is. Miért is ne? Hiszen emberi története az isteni erőknek! ...

Prohászka minden emberi elemet a történelmi fejlődés szempontjából tekint és értékeli. Felhívja a figyelmet arra, hogy a múltból okulnunk kell, és azt kell kutatnunk, hogy miként valósíthatjuk meg az igazi reformot az egyházban, amelyben – a hívők szeretetközösségében – kétségtelenül benne működik Isten pünkösdi Lelke. „A főindulat a szeretet az egyház iránt. Szeretjük az egyházat, benne gyökerezünk, belőle élünk. Mint Szent Athanáz és Görres József, az isteni erőknek megtestesülését látjuk benne végig a történelmen – a történelmi ballépésekkel, hiányokkal, gyarlóságokkal...” Ezekből az alapelvekből Prohászka az egyházi reformhoz olyan gyakorlati következtetéseket von le, amelyeket a II. vatikáni zsinat fogalmazott meg: – megfelelő papnevelés, a papok kellő szellemi kiképzése akár külföldön

²² Az index-ügyről bővebben írtam *Prohászka és a modernizmus* című tanulmányomban. A *Modern katolicizmus* (MK), miként *Az intellektualizmus túlhajtásai* és a *Több békességet!* című cikk az indexre-tétel miatt nem szerepel a Schütz-féle Összegyűjtött munkák sorozatában. Újra kiadta Frenyó Zoltán: P. O.: *Élő kereszténység*, 1998. – A *Modern katolicizmus* már korábban is megjelent Koncz Lajos *Modern katolicizmus* című Prohászka-válogatásában, Bp. 1990, 134–160.

²³ *Prohászka és a „Római Iskola”* című hosszabb tanulmányom megjelenik a *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* idei évfolyamában. (2000/3–4.)

is; – a papok ne szigetelődjenek el a hívektől, ne a hatalmi érdek, hanem a szolgálat szelleme vezesse őket; legyenek demokratikus érzelműek; – szükséges a nép nyelvének a használata a liturgiában, valamint az együttműködés az állammal a pluralista társadalomban.

Prohászka a *Modern katolicizmusban* bővebben kifejti a modernséggel szembeni álláspontját. Teilhard de Chardinre emlékeztet az a nyitott magatartása, amellyel szembenéz a természettudományok új vívmányaival, az evolúció tanával és a vele kapcsolatos exegetikai, teológiai kérdésekkel. Erről tanúskodnak egyébként már az *Isten és világ* (1892), a *Föld és ég* (1901) című művei, valamint a *Diadalmas világnézet* című cikkgyűjteménye (1903). Prohászka példát mutat a pápa által manapság sokat hangoztatott „inkulturációra”, illetve a hit és a kultúra párbeszédére.

Értsük tehát a helyzetet, s állítsuk bele a kereszténységet a kultúrvilágba, megfelelő belátást teremtve a régi igazságokba s érvényesítve azokat a modern érzésben. Kössük össze a természetet a természetfölötti világgal, a szabadságot a tekintéllyel, a földi célokat az örök céllal. Ne rögzítsük az örvényeket, hanem építsünk rajt hidakat. Ne hegyezzük ki az ellentéteket az egyház s kultúra közt, s ne azonosítsuk a kultúra művét a hitetlenséggel; hanem tartsunk feléje s segítsük a profán kultúrában ki nem elégített lelkeken igaz, mély, pünkösdi hitünk őszerejével s melegével.²⁴

Ez a magatartás megtalálja a helyes alkalmazkodást. Rokonszenvvel tekintünk az igazi haladásra, „nem maradunk hitünkkel, reményünkkel a múltnak zátonyain, hanem átvisszük kincseinket a jelenbe”. Prohászka elismeri, hogy lehetnek e téren összeütközések és ellenkezések, mégis kiadja a jelszót: „Teljesen keresztény alapon állni a hit s erkölcs dolgában, de a XX. század kultúrvilágában élni!”²⁵

Prohászka „az apostoli lélek e kiolthatatlan hevével s a krisztusi szeretetnek energiájával” áll bele a kultúrvilágba; nem vágyódik vissza a múltba, hanem előre néz, a jövő körvonalait kutatja. Nagyszerűnek tartja a helyesen vett *fejlődéelméletet*. *Amint már Szent Ágoston is hangoztatta: Isten a kialakító elveket az anyagba fektette, ő tartja fenn dolgok, növények, állatok tevékenységét örök, végtelen akciójával; Isten „a világban dolgozik s remekel arányokban s harmóniában”*. Prohászka a teremtésről értekezve elkerüli az ún. konkordizmust, vagyis a természettudomány (geológia, paleontológia) jelenlegi állása és a bibliai teremtéstörténet egyeztetését. Ma már – a II. vatikáni zsinat és Galilei rehabilitálása után – világosan látjuk, amit Prohászka a szó szerinti katolikus bibliaértelmezés idején is meglátott, hogy – a Galilei-ügy kapcsán a II. János Pál által is idézett Baronius bíboros szavaival – „a Szentlélek nem azt akarta tudunkra adni, hogy hogyan forog az ég, hanem hogy hogyan jutunk az égbe”. Vagyis: a Biblia nem természettudományos ismereteket akar közölni, hanem a korabeli emberek világképét, kultúráját felhasználva vallási, üdvösségünkre vonatkozó igazságokat.

Prohászka helyesen látja, hogy Isten a világfejlődést a teremtő (lélet adó) okság révén lendíti előre, és nem nyúl bele állandóan „kívülről” a fejlődés folyamatába.²⁶ Ezt fejezi ki a Szent Tamás-i elv az első és a másodlagos okokról; ezt fogalmazza meg tömören Teilhard de Chardin, akinek eszméihez oly közel állnak Prohászka meglátásai: „*Dieu fait se faire les choses*”, Isten cselekvőkké teszi a dolgokat (és az embereket), nem pedig helyettük cselekszik. Itt jegyzem meg: Prohászka természetmisztikája (amely az Eucharisztia

²⁴ MK, 135–136.

²⁵ Uo. 136.

²⁶ MK 142–145.

misztériumához kapcsolódik) szintén Teilhard-ra emlékeztet, amint ezt másutt bővebben kifejtettem.”²⁷

A fehérvári püspök az egyes tudományágakra is kitér.²⁸ A modernizmus idején igen vitatott volt a *Szentírás értelmezése*, a történeti/kritikai módszer alkalmazása. X. Pius és a Bibliabizottság szigorú intézkedései folytán csak lassan bontakozott ki az exegézis, amely végleg polgárjogot kapott a II. vatikáni zsinat idején (*Dei Verbum* kezdetű konstitúció és későbbi szentszéki megnyilatkozások). Prohászka már 1907-ben hirdeti, hogy nem kell okvetlenül tévesnek tartani a protestáns bibliamagyarázatot, sem a vallástudomány és a filológia új, esetlen idegenszerű nézeteit. Példának hozza fel a Pentateuchus értelmezését. „Lehetséges, hogy a Pentateuchusnak mostani formájában nem Mózes a szerkesztője s sokkal későbbre, talán Sámuel idejébe vagy még későbbi korbá kell a kompilációnak keltét tűznünk. Az egyház tana a Szentírás sugalmazásáról érintetlen marad, jóllehet a nézet Mózes szerzőségéről elváltozik.”²⁹ Ismeretes, hogy Prohászka nem vette szó szerint Éva teremtésének bibliai leírását (Ádám oldalbordájából); ezért a Bibliabizottság 1909-es döntése miatt (ez a szó szerinti értelmezést sürgette!), Prohászka *Föld és ég* című könyve XVII. fejezetét („Ember és evolúció”) a könyv 1912-es kiadásából kihagyták.

A *Modern katolicizmus* V. fejezete, „*Munka és vallás*”, kitér a szociális kérdésre, amelyről Prohászka már a XIX. század végén cikkezett. Mint mondtam, XIII. Leó *Rerum novarum* kezdetű körlevelére hivatkozott, amikor a feudális főurak és főpapok „vörösnek” titulálták. Látta a szociáldemokrácia feltörését; figyelmeztette a papságot, hogy álljon a munkások mellé. Az 1919-es vörös terror bukása után is biztosította a munkásvilágot, hogy érdekeit akarja képviselni: amikor elítéli a „Lenin-fiúk” garázdálkodását, továbbra is sürgeti a szociális reformokat. A gazdasági szempontokon túl hangsúlyozta azt, hogy a munka teremtő tevékenység. (Mintha csak a *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúciót olvasnánk!)

A munkában fejlődik ki elsősorban is az isteni hasonlóságnak egyik vonása, a nemes, emberhez méltó életre. Nem a gyárak sokaságában rejlik a kultúra; ezek csak segítő eszközök rá. Szóval megint csak az egyénnek szellemi világa, az a fényel s szeretettel átítatott bensőség, ész, akarat és kedély, gondolat érzelm s cselekvés harmóniája áll itt is előtérben; ez az igazi kultúra, az életnek s munkának virága. Ebben a szerencsésen kialakított belső világban rejlik az ember értéke...³⁰

Mondják, hogy az evangélium a jövő élettel biztat s váltókat állít ki a paradicsomra. Igen, biztat a jövő élettel, de biztatásával a jelen élet kialakítását sürgeti. [...] Ellenben a szocializmus csupa irreális váltóval dolgozik, mert hiszen ő is a jövővel biztat, csak hogy a földi jövővel, mely tele van utópiával s illúzióval s amellet a jelent megutáltatja s a lelki fejlődést elhervasztja.³¹

A II. vatikáni zsinat egyháztanára (vö. *Lumen gentium* 8) emlékeztet mindaz, amit az MK VII. fejezetében („Egyházas érzületünk”) olvasunk az egyház kettős, isteni és emberi arculatáról, a Szentlélek által éltetett hívő közösségről és az intézményről, illetve az egyház

²⁷ Szabó Ferenc (szerk.): *Prohászka ébresztése II.*, Bp. 1998, 277–323: Eszméletcsere című írásomban megmutattam a Prohászka–Bergson–Teilhard–Dienes Valéria kapcsolatokat, egybevettem Prohászka és Teilhard misztikáját.

²⁸ MK 148–150.

²⁹ MK 149.

³⁰ MK 146.

³¹ MK 147.

bűnös tagjairól és az állandó megújulás szükségességéről, a népszellem megnyilatkozásáról és az egyházi demokráciáról.³²

És mennyire „zsinati”³³ a *Modern katolicizmus* IX. fejezete: „*Klérus-laikus*”. Az apostoli egyház testvéri közösségét idézi fel Prohászka:

Mi mindnyájan az egyház tagjai vagyunk, az apostol szerint „szentek”, „kiválasztott nép”, „királyi papság”; mindnyájan Krisztus titokzatos testének tagjai s mint királyi papság arra hivatvák, hogy apostolkodjunk, buzgólkodjunk, térítsünk, neveljünk, tanítsunk. [...] Legyen tehát testvér laikus, klerus, apáca és hitves; legyenek apostolok, próféták, doktorok nem a rend, hanem a bennük lángadozó szellem erejében s ne tartsa magát a laikus az egyházban másodrendű katolikusnak. E fölfogás ellen elszántan síkra kell szállnunk, mert az méreg és halál; mérge az érdeklődésnek s halála a buzgalomnak. [...] E méregforrást ki kell apasztanunk! A XX. század hullámzó tengerén küzdő egyháznak millió s millió szívre s kétszerannyi kézre van szüksége; szüksége van a régi apostoli szellemre, mely klérust, laikust, apácát és hitvest szoros kapcsolatba hozzon s bennük a testvériség erejével érvényesüljön [...] Ezt a megvilágítást s eligazítást akarom én itt nyújtani.³⁴

Prohászka főcélja az volt, hogy önmagában és másokban kialakítsa a szép, krisztusi egyéniséget, tehát megvalósítani az *öntudatos vallásosságot*.³⁵

Tudni, ismerni kell az igazat, alakítani a szépet, gyakorolni a jót s átélni az Istent. Nem szabad ezeket egymástól elszakítani, sőt még elszigetelni sem; ha szétszakítjuk, életet rontunk; ha elszigeteljük, lelket bénítunk. Tehát egyesíteni e fölséges irányokat! Művészet s erkölcs könnyen egyesíthető a legmélyebb s a legbensőségebb vallásossággal; sőt ennek mélységeiben nyílnak termékenységük forrásai; benne rejlik lendületességük s erejük titka. A művészet, különösen a költészet, elmélyed a végtelenbe, hogy az örök igazság s szépség reális honából hozzon le tüzet s világosságot s ugyancsak az erkölcs az eszmények verőfényében rátalál minden erkölcsi jónak s törvénynek örök forrására s e csodálatos szellemi világ mennyboltjának szemléletéből kölcsönzi leghathatósabb motívumait s inspirációit s lendületet merít az önzetlen cselekvésre.

Miként Ágoston, Pascal és Blondel, Prohászka is a szív (a bergsoni intuíció) szerepét, az átélést és a tapasztalatot sürgeti a vallásos életben, szemben egy bizonyos racionalizmussal. Nem elégséges az elvont fogalom (ez csak jégkéreg a sodró folyam felszínén), a misztériumot a „scientia saporosa”, a *misztikus tapasztalat* révén lehet megközelíteni. Prohászka misztikus volt: az *Élővizek forrása*, az *Élet kenyere* és a kései naplójegyzetek lapjain a keresztény misztikusok „*amor sanctus*”-a zeng tovább.

(Egyháztörténeti konferencia Budapesten, 2000. április 26.)

³² MK 151–154.

³³ Vö. *Lumen gentium* II. fej. –

³⁴ MK 157–158. –.

³⁵ Vö. MK 137kk

Prohászka modern katolicizmusa

(Halálának 70. évfordulóján)

Amikor 70 évvel ezelőtt, 1927-ben meghalt, egy ország gyászolta apostolát és tanítómesterét. Ha az egy kötetbe összegyűjtött megemlékezéseket, méltatásokat olvassuk, elég hamar kifulladásra kerülünk a nagy szavak pufogatásától. Sokan azok közül, akik a nagy püspökre emlékeztek, igazában nem is látták meg nagyságát. A feudális főpapok és nagyurak, akik „vörösnek” tartották haladó szociális elvei és gyakorlati létesítményei miatt, vagy azok a közéleti személyiségek, akikkel – rövid ideig – még az országgyűlésben is együttműködött, hogy az ország népe felemelését megvalósíthassa, szívesen vették, amikor 1922-ben megvált a napi politikától. Nyugtalanító volt jelenléte és kritikája, amikor azt hangoztatta, hogy a „keresztény kurzus” csak *program* volt a kereszténységről, de valójában nem volt keresztény. A modern katolicizmust sürgető gondolkodó, író, konferenciázó Prohászka fél évszázaddal megelőzte a II. vatikáni zsinatot.

Prohászka pályája

Mivel az ifjabb nemzedék nem ismeri Prohászkat, most bevezetőül egészen vázlatosan villantsuk fel *pályájának főbb állomásait*.

Prohászka Ottokár Nyitrán született (mint a fiatalabb apostoltárs, Bangha Béla) 1858. október 10-én. Apja, Domonkos cseh-német földműves szülők gyermeke volt, mint vadásztiszt került a Felvidékre, és Pozsonyban egy bál alkalmával ismerkedett meg egy nyitrai pékmester leányával, a szép Filberger Annával. A 40 éves nyugalmazott cseh származású osztrák katonatiszt házasságot kötött az alig 18 éves, valószínűleg svájci eredetű polgárleánnyal. Ottokár Losoncon, Nyitrán és Kalocsán végezte iskoláit, igazában Losoncon tanult meg magyarul. A hatodik gimnázium elvégzése után Kalocsáról az esztergomi kisszeminariumba került. 1875 nyarán kitűnő érettségi után Simor János hercegprímás Rómába küldte filozófiai és teológiai tanulmányok elvégzésére. A jezsuiták vezetése alatt álló Német–Magyar Kollégiumban töltött hét év, az Örök Város szellemi környezete, a kiváló tanárok a Collegium Romanumban meghatározó befolyással voltak Prohászka személyiségének kibontakoztatására, amint ez később megnyilatkozásaiból, naplójegyzeteiből kitűnik.

Prohászkat 1881. okt. 30-án szentelték pappá Rómában, ahonnan mint a filozófia és a teológia doktora tért haza 1882 nyarán. XIII. Leó szociális eszméit kezdi itthon terjeszteni, a katolikus világnézetet hirdeti, mint esztergomi kisszeminariumi tanár, majd a nagyszeminárium spirituálisa és tanára, illetve Pethő Rudolf álnéven írt cikkeivel. Figyel az Európaszerte terjedő új tudományos és teológiai eszmékre. (*A Magyar Sionban* 22 éven át mintegy 60 értekezést és 160 könyvismertetést írt.) Európai szellemi látóköre, a modern filozófia, teológia, a természettudományok (főleg a geológia és fejlődéstan) területén végzett kutatásai és tanulmánya, könyvei (*A diadalmas világnézet, Föld és ég* stb.) a minden igazi haladásra nyitott szellemnek mutatják. A modernista válság idején, a század elején a legtájékozottabb magyar papok közé tartozik. 1905-ben nevezik ki székesfehérvári püspöknek. 1910-es akadémiai székfoglalója (*Az intellektualizmus túlhajtásai*), a már említett *Modern katolicizmussal* és egy karácsonyi cikkével (*Több békességet!*) római indexre (a tiltott könyvek jegyzékére) kerül 1911-ben. A püspököt váratlanul éri ez a cenzúra, hiszen nem adtak neki lehetőséget félreérthető eszméi tisztázására, de aláveti magát Róma döntésének, tovább folytatja most már országos méretű apostolkodását, konferenciabeszédeit; filozófiai nézeteit igyekszik jobban körvonalazni.

A világháború alatt Prohászkanak főleg az fájt, hogy a sok szenvedés és pusztulás lényegében a kapitalizmus hideg sakkjátszmájának és a diplomácia tehetetlen kapkodásának következménye. 1915-ben hadiárvaházra gyűjt pénzt, és minden módon igyekszik enyhíteni a nyomort. XIII. Leó szociális tanításának tanulmányozása, főleg pedig a nép nyomorának megtapasztalása, kéri benne a földreform gondolatát. A Gazdaszövetség közgyűlésén (1916. ápr. 13.) benyújtja a földbirtok-politikával kapcsolatos tervezetét (Ö. M. 22,164).

Indítványa részben a német Bodenreformtól nyerte inspirációját, s megmutatta, miként kellene a gazdák körében mozgalmat indítani egy örökbér-rendszer kidolgozására.

Bizonyos mezőgazdasági területeket az államnak át lehetne engedni haszonbér ellenében. Az állam bérigénye kiterjedne – az illetékes tényezőkkel való megbeszélés és törvényhozás után – a hitbizományokra, bizonyos egyházi javakra, közalapítványi birtokokra. Csak mezőgazdasági művelésre alkalmas területekről lenne szó. Az állam e bérbe vett területekből 15–35 katasztrális holdig terjedő kisbirtokokat alakítana, amelyek örökbérbe adhatók kisembernek, főleg a háborúból visszatérőknek és hadiözvegyeknek. A bérlet részletekben való fizetését pontosan körülírnák stb.

– Az indítványt sokan lelkesedéssel fogadták (főleg a kisemberek); mások (a közvetlenül érdekeltek) vonogatták vállukat. Prohászka püspök, mit sem törődve a gyakorlati nehézségekkel, a maga birtokán (Ősiben és Tésén) megkezdte az örökbérletek megalakítását.

Az 1919-es diktatúra után Prohászka a nemzeti szervezkedéstől várta az ország újjászületését. Bár a gyakorlati politikához nem vonzza szíve, közéleti szerepet vállal: elfogadja Székesfehérvár képviselőjelöltségét. 1920. január 11-én megtartja programbeszédét, 25-én megválasztják. A nemzetgyűlésen osztatlan bizalom és tisztelet övezi. De csakhamar kiábrándultan kellett tapasztalnia, hogy az új kormány és a felsőbb igazgatás politikai, gazdasági kérdésekben iskolázatlan, és hogy a keresztény politika cégére alatt gáncsvetők és karrieristák lépnek föl. A trianoni béke, IV. Károly húsvéti kísérlete (1920), a kilátástalan külpolitikai helyzet és a belső elégedetlenséget kihasználó liberalizmus és szociáldemokrácia, mind-mind megbénították a nemzetgyűlés munkáját. Prohászka keserűen állapítja meg, hogy nem lehet „keresztény kurzust” csinálni – keresztények nélkül! (Ö. M. 21,276)

Prohászka megérti, hogy az ő feladata nem a közéleti szereplés, hanem a lelkek felrázása. 1922 februárjában feloszlott a nemzetgyűlés. Prohászka ezentúl már csak az apostolságnak él: reformálja egyházmegyéjének papnevelési ügyét, a vallásos életet, konferenciákat tart továbbra is, hogy az ország erkölcsi megújódását elősegítse. És dolgozik nagy művén, az *Élet kenyere*n.

1927. április 1-én az egyetemi templom szószékén érte az agyvérzés, másnap délben hunyt el.

Modern katolicizmus

Ma is időszerű a század elején, 90 évvel ezelőtt kiadott *Modern katolicizmus* című füzet, amely 1911-ben indexre került, és ezért nem szerepel a Schütz által kiadott Összegyűjtött Munkák sorozatában; Koncz Lajos tette közzé az 1989-es fordulat után megjelent hasonló című Prohászka-válogatásban.

Prohászka igen érzékeny volt a történetiség, az *evolúció*, a fejlődés eszméje iránt, amely nemcsak a természettudományokban (így Bergsonnál, majd Edouard Le Roynál és Teilhard-nál), hanem az embertudományokban, sőt a szentírás-magyarázatban és dogmaértelmezésben is teret hódított. A modernizmus idején éppen a történetiség volt a központi probléma: változnak-e az örök igazságok, dogmák; hogyan értelmezze az egyház a fejlődéseméletet

(mit szól a darwinizmushoz), mit válaszoljon a keresztény kultúra és modernség kihívásaira? Nos, Prohászka, miként a már említett Teilhard de Chardin (mindketten függnek Bergsontól és Edouard Le Roytól), a hit vidám merészségével néz szembe az új eszmékkel.

Értsük meg tehát a helyzetet – írja a modern apostol –, s állítsuk bele a kereszténységet a kultúrvilágba, megfelelő belátást teremtve a régi igazságokba, s érvényesítve azokat a modern érzésben. Kössük össze a természetet a természetfölötti világgal, a szabadságot a tekintéllyel, a földi célokat az örök céllal. Ne rögzítsük az örvényeket, hanem építsünk rajtuk hidakat. Ne hegyezzük ki az ellentéteket egyház és a kultúra közt, s ne azonosítsuk a kultúra művét a hitelenséggel; hanem tartsunk feléje, s segítsük a profán kultúrában ki nem elégített lelkeken igaz, mély, pünkösdi hitünk öserejével s melegével. (*Modern Katolicizmus* 135–36.)

Prohászka „az apostoli lélek e kiolthatatlan hevével s a krisztusi szeretetnek az energiájával” áll bele a kultúrvilágba; nem vágyódik vissza a múltba, hanem előre néz. A *Modern katolicizmus*ban is, de más műveiben is (*Isten és világ, Föld és ég*) állandóan hangoztatja, hogy ne állítsuk a vallást ellentétbe a tudománnyal s a kultúrával! Ami tudományos világnézetét illeti: Isten a kialakító elveket az anyagba fektette, dolgok, növények, állatok tevékenységét ő tartja fenn örök, végtelen akciójával; Isten „a világban dolgozik, s remekel arányokban a harmóniában”.

Prohászka nagyon helyesen azt vallja, hogy a világfejlődést Isten a teremtő okság révén lendíti előre, nem nyúl bele állandóan „kívülről” a fejlődés folyamatába, hanem a másodlagos okokon keresztül hat, fejleszt. (Szt. Tamás) De a fehérvári püspök nem áll meg a szép, kibomló természetnél, hanem eljut az emberi szellemhez, a lélekhez. Perszonalista! „Nekünk személyes viszonyok kellene a természet éltető szellemével; nekünk édes szeretet kell, mely az Isten szívéből árad ránk ... Isten gondolatait kell a világban látni, s azonkívül a világban ő vele magával találkozni.” (*Modern katolicizmus*, 143.) Itt van Prohászka természetmisztikájának gyökere; itt ismét Teilhard-ra utalok, akinek a teremtett világ Isten diafániája (áttetszősége) volt.

Prohászka sürgeti a mély, öntudatos vallásosságot, az igazságok átélését, nem csupán a régi igazságok ismétlését: a teológia feladata az is, hogy utat nyisson a szívekbe. A megtestesülés arra szólít bennünket, hogy a racionalizmuson (az észvalláson) túlhaladva felfakasszuk az öserős *forrásokat a tapasztalat, az érzés, átélés* révén. Állandó téma a püspöknél (erről szól székfoglalója is), hogy nem elégséges az elvont gondolat, fogalom (jégkéreg, vízipók). A misztériumot konkrétan, a tapasztalat révén kell megközelíteni. Miként (Ágoston nyomán) Pascal vagy Blondel, a szív (intuíció) szerepét hangsúlyozza a vallásos életben is.

Az egyes tudományágakra is kitér. A modernizmus idején vitatott volt az *exegézis*, a szentírás történeti-kritikai módszerrel való értelmezése, amely katolikus körökben, éppen X. Pius és a Bibliabizottság elfojtó intézkedései miatt, csak később bontakozott ki, és igazában csak a század derekán, XII. Pius, majd a II. vatikáni zsinat idején kapott polgárjogot. A biblikus tudományokról írva Prohászka merész eszméket hirdet (ezért is modernizmussal gyanúsították): nem kell okvetlenül tévesnek tartani a protestáns bibliamagyarázatot – írja –, sem a vallástudomány és a filológia új, esetleg idegenszerű nézeteit. Már is sokat változott a fölfogása Pentateuchusról, és bizonyára változik majd. „Lehetséges – írja Prohászka –, hogy a Pentateuchusnak mostani formájában nem Mózes a szerkesztője, s sokkal későbbre, talán Sámuel idejébe vagy még későbbi korba kell a kompilációnak keltét tűznünk. Az egyház tana a Szentírás sugalmazásáról érintetlen marad, jóllehet a nézet Mózes szerzőségéről elváltozik.” (*Modern katolicizmus* 149) Nb. Prohászka nehézsége az asszony (Éva) teremtéséről alkotott

nézetével: mivel a nő teremtését – a Bibliabizottság 1909-es döntése szerint – szó szerint kellett venni, ezért kihagyták a *Föld és ég* XVII. fejezetét a könyv 1912-es kiadásából.

Prohászka és a modernizmus

Hasonló című tanulmányomban (*Prohászka ébresztése*, Bp., 1996) bemutattam azt a szellemi fejlődést, amely Prohászka Ottokárt a századfordulótól a modernista válságon keresztül – az 1910-es akadémiai székfoglaló (*Az intellektualizmus túlhajtásai*) kidolgozásához elvezette. Egyben megvilágítottam azt is, hogy – túl bizonyos intrikákon – miért kerülhetett római indexre (1911-ben) a székfoglaló és Prohászka másik két írása.

Forrásaim – a modernizmusra vonatkozó bőséges idegen (főleg francia) nyelvű irodalom mellett – *Az intellektualizmus túlhajtásai* eredeti kézírata (amely sokkal bőségesebb, mint a kinyomtatott szöveg), valamint a szintén kiadatlan *Naplójegyzetek* (Shvoy-hagyaték) ebből az időszakból.³⁶ A székfoglaló tanulmányozása főleg azért tanulságos, mert a szerző itt pontosan megjelöli forrásait: pl. a lapszámmal utal Ed. Le Roy *Dogme et critique* (1907) című könyvére, amelyet Prohászka magánkönyvtárának könyvei között megtaláltam. Az aláhúzások és szójegyzetek is mutatják, hogy székfoglalója megírásakor bőven felhasználta ezt a tanulmánygyűjteményt a dogmaértelmezésről, a modernista viták egyik központi alakjának, a bergsonista Le Roynak vitacikkeit. Le Roy művén keresztül Bergson és Blondel közvetett hatása is világosan látható.

Megmutattam, hogy Prohászka püspök nem vallotta a modernista tételeket, amelyeket X. Pius elítélt, de olvasmányai, forrásai alapján határozottan állíthatjuk: a modern katolicizmust valló Prohászka rokonszenvezett Le Roy, ill. Bergson és Blondel bizonyos nézeteivel, főleg az intuícióra és a cselekvés döntő szerepére vonatkozó ismeretelméleti meglátásaikkal. Az intellektualizmus (pontosabban: racionalizmus) elleni küzdelemben néha azt a benyomást kelthette, hogy ő meg a másik végletbe, az irracionálizmusba és az agnoszticizmus túlzásaiba esett. Prohászka modern (tágabb értelemben: egzisztencialista) nézetei „modernista” ízüeknek tűnhettek a merev, konceptualista skolasztikusok szemében. Később – az index után – Prohászka maga világosabban körülírta ismeretelméleti felfogását.

Prohászka modern katolicizmusa kétségtelen tény. Már jeleztem, hogy fél századdal megelőzte a II. vatikáni zsinat tanítását egyháztani kérdésekben, az egyház reformjára, a világiak szerepére, a népnyelvű liturgiára stb. vonatkozóan, továbbá – mint említettem – a szociális kérdésben (magántulajdon, földosztás) XIII. Leó pápa elveit képviselte elméletileg és gyakorlatilag. A hit és a tudomány párbeszédére (harmóniájára) vonatkozóan (darwinizmus, fejlődéstudomány) szintén korát megelőzve, meglepő nyitottságot mutat.

Ezzel függ össze a szentírás-értelmezésről vallott haladó felfogása is. *A szentírás-értelmezés kérdése a modernista viták homlokterében állt*, pl. A. Loisy is, aki a X. Pius által (az 1907-es *Lamentabili* kezdetű dekrétumban és a *Pascendi* kezdetű enciklikában) modernizmusnak nevezett irány fő képviselője volt. 1960 óta fokozatosan közzétették a *modernizmus* dokumentumait, a „főszereplők” (modernisták és hithű katolikusok) levélváltásait (A. Loisy, Ed. Le Roy, M. Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, L. Laberthonnière, J. Wehrle, F. Mourret, G. Tyrrell stb.). Ebben René Marlé jezsuita, majd főleg Émile Poulat volt az úttörő. E dokumentációból alaposabban megismerhetjük azt a szellemi légkört (exegétikai/filozófiai/teológiai problematikát), amelybe Prohászka Ottokár is bekapcsolódott. Akkoriban igen kevesen voltak magyar földön olyan papok vagy világiak, akik hozzá hasonlóan egészen közelről követték a katolicizmus szembesülését a feltörő

³⁶ Közben megjelent a *Naplójegyzetek* 3 kötetes kiadása (Székesfehérvár, 1997), ennek 2. kötetében tettem közzé és kommentáltam az eddig kiadatlan jegyzeteket.

modern eszmékkel. A római évek alatt alaposan kiképzett fiatal pap a *Magyar Sion* ormából figyel, hogy a „szél fordul”, hogy új világ van születőben. Határozott igent mond mindarra, ami a modernségben pozitív, ami az egyházban „haladó”, anélkül, hogy a katolikus dogmákat megkérdőjelezné. Prohászka Ottokár tehát *modern, de nem modernista*, jóllehet nehéz küzdelembe kerül neki, hogy Kant vagy Bergson – és más gondolkodók – eszméit kellőképpen megrostálja.

Poulat helyesen látja azt, hogy a modernizmus gyökerei a XIX. századba nyúlnak vissza: a hit és az ész, a teológia és a természettudományok, az elavult tradíciók és a modern szellem ütközéseiből bontakozott ki. Az említett ütközések kibékítését egyesek lehetségesnek hitték. A modernizmus az egyik katolikus kísérlet volt, hogy tudományos szinten feloldja az antagonizmusokat. Az alkalom az új vallástudományok területén kínálkozott. Viták tárgyát képezték a szövegkritika és általában a biblikus segédtudományok alkalmazása a szentírás-értelmezésben, a biblia és az evolucionizmus, a vallások és a kereszténység, értelmi megismerés és dogmafejlődés stb. Egyszóval: a fő problémák közvetlenül a hagyományos apologetika birodalmában merültek fel. A válságot súlyosbította az, hogy az egyházi oktatás (a szemináriumokban) maradi és középszerű volt: a katolikus papság egy rétege nem tudott megbirkózni a vallástudományok által felvetett új kérdésekkel. Franciaországban igen sok pap csatlakozott a modernizmushoz. A hivatalos egyház közbelépése, a katolikus sajtó hevesége, személyes intrikák (gyanúsítások, feljelentések – Prohászka esetében is erről van szó!) elmérgesítették a helyzetet.

Igazában véve nagyon nehéz pontosan körülírni a modernizmust.

Ötven év távlatából is – írja Poulat – a jelenség úgy áll előttünk, mint a kortársak előtt: mindenütt jelenlévő és megfoghatatlan, anélkül, hogy ezt a tulajdonságot a mozgalom által kifejezett aspirációk szétfolyó és zavaros jellegének kellene tulajdonítanunk. Amikor a *Pascendi* enciklika (1907) a modernizmust „minden eretnenség találkozó pontjának” jelölte meg, benne összefoglalta a keresztény megoszlás tizenkilenc századát. Abban az összetett portréban, amelyet a körlevél a modernista típusáról megrajzolt, nem volt a katolikus tannak vagy a tudományágaknak olyan pontja, amellyel szemben a modernizmus közömbös maradt volna, bár a bibliai exegézis és a dogmatörténet voltak kedvelt területei. Másrészt a modernizmus sohasem alkotott homogén mozgalmat egy gondolatrendszerrel, hacsak azzal nem, amelyet az enciklika rekonstruált. Sohasem rendelkezett azzal a „közös lélekkel”, amely például a Sillon eredetiségét alkotta. (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman 1979, 9. old.)

Ha most eltekintünk a mozgalom néhány képviselőjének heterodox eszmevilágától (Loisy, Tyrell, F. von Hügel, Ed. Le Roy), azt mondhatnánk, hogy a modernizmus egy átfogóbb jelenség részét képezi; alapvetően nem egy elszigetelhető gondolatrendszerrel van szó, hanem az egyház eszmélődéséről az új világgal való konfrontálódásáról. Annak megsejtéséről, amit a II. vatikáni zsinat világosan megfogalmazott – az egyház korszerűsödéséről minden vonalon. Ezt a „Grundmodernizmus”-t Frémont abbé így fejezte ki annak idején: „A XX. században az egyháznak új reformációra van szüksége.” Világos ez a Reimsben (1896) és Bourges-ban (1900) megtartott két papi kongresszus aktáiból. A magam részéről Prohászka-t is ehhez a Grundmodernizmushoz sorolnám. (Vö. Szabó F.: „A hitvédő és teológus Prohászka”, in: *Modern katolicizmus* 408.)

Prohászka, mint Bergson vagy Teilhard de Chardin, világosan meglátta, hogy az újkor egyik fő jellemzője az evolúció felfedezése: a világfejlődés, a biológiai és szellemi fejlődés összekapcsolódik: minden az emberi gondolkodás felé mutat. A fejlődés: *montée de conscience*, a tudat növekedése felé mutat (Teilhard). Az emberrel kialakul a „nooszféra” („a

szellem szférája”), amint Teilhard és a bergsonista Le Roy a két háború között megfogalmazta.

Prohászka mindent fejlődésben lát, és tudja, hogy most már az evolúció autoevolúció lett; tehát az ember felelős a fejlődő világ sorsáért. A fejlődő, fakadó, kibontakozó élet – az időfolyamban sodródó világ gondolata állandóan visszatért Prohászkanál az akadémiai székfoglaló kéziratában: első változatában is, a kinyomtatott dolgozatban is. Többször is hivatkozik Hérakleitoszra: *Panta rei*, minden folyik, a valóság állandó változásban van, ezért is olyan nehéz a lényegismeret. Nem csoda, ha ebben a látásmódban a *történetiség* olyan jelentős szerepet kap: az egyházra, a kereszténység történetére, a dogmafejlődésre vonatkozóan egyaránt. Émile Poulat monográfiájának címe is jelzi a kulcsszavakat: „Történelem, dogma és kritika a modernista válságban.”

Valójában a Franciaországban kirobbant válság a liberális protestanizmus történeti-kritikai exegézisére adandó válasza megy vissza. Ezt akarta megtenni Alfred Loisy, amikor a modern exegézis eredményeit is felhasználva a liberális protestáns Adolf von Harnack kihívására kívánt válaszolni. A kereszténység lényegéről, pontosabban a kereszténység történeti sorsáról, a keresztény ember, a tanítás és az intézmény jelenéről és jövőjéről volt szó. A kérdéskör kiterjedt a történelem, az exegézis, a filozófia és a dogmatika területeire. Egyik központi téma lett: változnak-e a dogmák? – tehát a dogmafejlődés problémája, amelyet már a múlt században H. Newman is elemzett.

Természetesen a társadalmi és kulturális változások, az új világhelyzet, a XX. század születése stb. is belejátszanak a krízisbe. Már korábban a német idealizmus, főleg Kant kritikája és Hegel filozófiája, Nietzsche képromboló eszméi, a pozitivista/materialista szcientizmus megkérdőjelezése (főleg Bergson filozófiája játszott itt döntő szerepet!) előkészítette az új szellemi helyzetet, amelyben aztán az integrizmus és a modernizmus vívott párbajt. IX. Pius 1864-es Syllabusától – bár XIII. Leó nyitottabb irányvonala kedvező szakaszt jelentett a szociális eszmék vagy akár a bibliaértelmezés területein – az integrizmus egyre erősödött az egyházban, míg nem X. Pius 1907-ben erélyesen elítélte a „modernizmust”, s utána a gyanúsítások időszaka következett. Olyan katolikus gondolkodók, mint Maurice Blondel (aki a válság idején a nyitottságot, de egyben a kiegyensúlyozott katolikus tanítást képviselte) a modernizmussal gyanúsították listájára kerültek. Pedig éppen Maurice Blondel adta meg az igazi választ a történelem és a dogma viszonyának kérdésére, kiindulva a cselekvés filozófiájából. Prohászka 1912-ben közzétett hosszú recenziója A. Gisler *Modernizmusról* szóló német könyvéről (15,263) világosan bemutatja a *Katholikus Szemle* olvasóinak (egy évvel az indexre tétel után) a modernizmus kialakulását (amerikanizmus, kanti szubjektivizmus, racionalizmus, a protestáns történeti kritika, vallási relativizmus, illetve az új katolikus apologetika válasza ezekre). Prohászka főleg a franciák szerepét emeli ki:

A katolikusoknak is tetszett ez irány, s azért nagyon el-elhagyogatták a hit s a kinyilatkoztatás objektív s észlelvi bizonyítását, vagy csak másod- vagy harmadhelyre szorították. Voltak, kik azzal akarták ellenfeleiket megnyerni, hogy sok dogmáról hallgattak, vagy jelentésüket leszállították és értelmüket elmagyarázták; mások ismét túlságosan könnyen siklottak le az apologetikai szubjektivizmusba, s Szent Pálnak azt a szavát, hogy a zsidók csodákat várnak, a pogányok pedig bölcsességet keresnek, úgy értették, hogy a kinyilatkoztatás s a kereszténység igazságának kritériumát elsősorban nem a csodákban, hanem a benne rejlő s a belőle sugárzó bölcsességben keressük s ott mutassunk rá. Ez az apologetikai irányzat főleg Franciaországban fejlett ki értelmi hatalommá. Blondel s társai a pszichológiai szükségletek apologetikáját, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière a szociális apologetikát művelték ... (Ö.M. 15,269)

Prohászka nyilván Gisler gondolatait és kritikáját mutatja be, akinek közel 700 oldalas monográfiája nem ad hű képet Maurice Blondel filozófiájáról és apologetikájáról. (Jó fél század kellett, mire a Blondel-kutatás, nevezetesen az ún. „új teológia” képviselői: Bouillard, H. de Lubac stb., teljes fénybe állították az aixi filozófus nézeteit.)

Mindenesetre Prohászka a recenzió második részében világosan meghatározza a tulajdonképpeni modernizmust:

Egy új, filozófiai s teológiai rendszer, mely a dogmát megtöri. Ennek a tulajdonképpeni modernizmusnak két alapelve van; az egyik az agnoszticizmus, vagyis az a tan, hogy Istent s a szellemi világot tulajdonképpen föl nem ismerhetjük; a másik az immanencia teológiája, mely az emberről eredezteti s az emberre korlátozza a vallási érzést, a lelki életet s célokat, s kívülről jövő vagyis Istentől adott kinyilatkoztatást nem ismer. Az első helyen említett elemmel be van ojtva úgyszólván az egész modern filozófia, melynek az a jellege, hogy nem tart sokat az értelmi, a fogalmi ismeretről. [...] A modernizmus tisztára teológiai reflexe a modern filozófiának, melyben a fogalom folyósítatik, s szimbólum lesz belőle. A szerző cáfolja e pragmatista álláspontot, s meghúzza az igazi idealizmus körvonalait, hogy azután áttérjen az értelemnek Istenhez vezető útjaira. Ez utakat már Kant filozófiája vágta el ... (Ö. M. 15,270–271)

Mindezt azért idézem, mert Prohászka akadémiai székfoglalójának is ez a központi problematikája. Világos, hogy egy évvel az index után Prohászka arra is figyel, hogy ő maga hova tartozik, mit mondott félreérthetően, mit kell világosabban fogalmaznia. Jellemző a recenzióban az a kitétel, amelyben bírálja Ghisler egyoldalúságát: „Az ember könnyen esik bele abba a hibába, hogy cáfolván az ellentétes nézeteket, túlhajtja a magáéit, s a mi esetünkre alkalmazva e tételt, könnyen megesik, hogy védvén az ész igazait, kicsinyeljük az érzés momentumait. S ezt a t. szerzőre is alkalmaznám, mert úgy látszik, hogy leszorítja az érzés jelentőségét.” (Ö. M. 15,272)

Prohászka a következőkben még kifejti, milyen pontokon nem ért egyet a modernizmust bíráló churi szemináriumi tanárral, dr. Gislerrel. Az érzésnek, a vallásos átélésnek (tapasztalatnak) sokkal nagyobb szerepet tulajdonít a hívő életében, mint a szerző; vallja azt, hogy a keresztény hit *rationabile obsequium*, vagyis „okos szolgálat”, ésszerű belátáson is alapul, de azért a pszichológiai szükségletnek, a vallási ösztönnek és az érzésnek is megvan a szerepe. Az új apologetika Blondel nyomán éppen azt hangoztatta, hogy a hívő elkötelezettségben, a hitaktusban nem pusztán értelmi belátásnak, ésszerű bizonyításnak van szerepe, hanem az egész embernek, az akaratnak és a „hűséges cselekvésnek” is, mert „aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre”. „Mi vagyunk azok – hangoztatja Prohászka –, akik a dogmának a megtapasztalását, amennyiben az lehetséges, sürgetjük; sürgetjük ezt annál is inkább, mert nekünk a dogma nem szimbólum, hanem a valóságról emelt s a valóságon formált tétel. Mi akarjuk az Úrvacsora kenyerét úgy enni, mint kik életet esznek, s nekünk a kehely „calix inebrians”, szellemi entuziazmussal részegítő pohár.” (ÖM 15,274) Itt már az *Élet kenyere* és a kései naplók misztikusa szólal meg, aki valóban megélte a „scientia saporosá”-t.

Jegyzet:

Előadás a Miskolci Egyetemen 1997. február 25-én. Megjelent a Nemesszeghy Ervin S. J. által szerkesztett gyűjtőkötetben: *Jezsuiták küldetése*, Korda, Kecskemét, 1998, 209–227. E kötet szövege az előadás szerkesztett változata. Helyenként átfedi a itt közölt Prohászka-tanulmányokat.

Prohászka, a szociális apostol

Prohászka Ottokár (1858–1927) kétségkívül a 20. századi magyar katolicizmus legnagyobb alakja, a századforduló katolikus újjászületésének vezéregyénisége. Ezt nemrég leszögezte Gergely Jenő is *Prohászka Ottokár* című jelentős könyvében. Ha esetleg bizonyos pontokon vitatható is életműve, azt még ellenfelei is elismerhetik, hogy messze megelőzte kortársait a szociális kérdésben tanúsított érzékenységben, haladó társadalmi tanúsításában. Az ún. keresztényszociális mozgalomnak is fő egyházi képviselője; Giesswein Sándor és mások, például a két háború között működő jezsuiták, Kerkai Jenő és Varga László is ebbe a prohászka vonalba illeszkednek.

Hét éves római tanulmányait befejezve Prohászka Esztergomból figyeli a nyugati szellemirányzatokat. XIII. Leó szociális eszméit hirdeti a 90-es évek elejétől: kivonatos fordításban kiadja a *Rerum novarumot*, és Leó pápa beszédeit és leveleit is magyarra fordítja. Három és fél évtizeden át azokat a szociális eszméket terjeszti, és igyekszik gyakorlatba is átvinni, amelyeket a pápák kifejtenek, a *Rerum novarumtól a Centesimus annusig*. A Magyar Püspöki Kar *Igazságosabb és testvériesebb világot!* című körlevelében is számos párhuzamot találunk Prohászka köteteit forgatva.

Kiáltvány a szocialista kérdésről

Száz évvel ezelőtt egy Esztergomban kiadott kis füzetben (amely aztán megjelent a Néppárti Naptárban) *Kinek higgyen a munkás?* címmel, kiáltványnak is beillő stílusban hirdeti, hogy „mozog a föld”:

Mit ér a politikai szabadság, ha nincs mit enni? Mit ér a testvériség, ha az egyik testvér leeszi a pecsenyéről a húst; s a másiknak odadobja a csontot? Mit ér az egyenlőség a törvény előtt, ha az egyik fogpiszkálóra és csipkére többet költ, mint a másik lakásra, élelemre, családjára? Az idők járása nehéz; a szegénység úgy terem, mint a gomba, s a megélhetés gondja oly sötét folt, amely mint a nyári délutánon a vihar felhője, nőttön-nő, s elborítja a munkásember egét egészen. Korunk nagy betegsége az, hogy terjed a szegénység; ez pedig nagyobb izgató minden emberfiánál...” Az önzés „féktelen, mint a tengeri vihar, s a pénzt, értékpapírokat s a munka jövedelmét magas hegyhullámmá söpri össze, s néhány Rotschild-félének az ölébe dönti; a vége az, hogy a munka folyik, millió és millió ember dolgozik, de a pénz javarészben nem a munkásoké, hanem másoké. (ÖM 22, 29).

Tovább elemezve a magyar helyzetet, a fiatal Prohászka rámutat arra, hogy a munkástömegeket az igazságtalan helyzettel szembeni lázadás mozgatja; hogy igenis van Magyarországon szociális kérdés; hogy tengernyi a baj; hogy kétségbeejtő a paraszt, a kisiparos meg a kisgazda sorsa, és hogy a szociáldemokrácia hódítja meg a szegény tömegeket. „Mit akar hát voltaképp a szociáldemokrácia? Száz szónak is egy a vége: új világot akar. Jól teszi, mondom én rá; huncut, aki mást akar. [...] Éljen! Ezt mi is mondjuk! Új világot akarunk; a bajokat orvosolni kívánjuk; csak az a kérdés, hogy hogyan. Az eszközökben van különbség; a szociáldemokrácia oly világot akar, amely soha sehol nem létezett; de veri a mellét, hogy neki sikerül azt megteremteni. Álmodik szegényke ...” (22,23).

A liberalizmus kritikája

Ezután a liberalizmusról rántja le a leplet: „A liberalizmus nem tud egyebet, mint azt, hogy szabadságról dudál. Teljes szabadság, féktelen konkurencia, ez az ő jelgége; ez pedig annyit jelent, hogy aki bírja, az marja. S ki az, aki bírja? Hát akinek pénze van, tehát aki győzi pénzzel, tőkével, annak van szabadsága; az marja és kimarja a gyöngét; annak hódol minden, s a munkásnép olyan lesz, mint a futóhomok; védelem nélkül, szervezkedés nélkül kóborol; keres munkát, eladja magát; a nagy tőke meg féktelen versenyben csak a nagyobb nyereségre néz ...” (22,389)

„Hol az igazi gyógyszer? Megmondom egy szóval: a keresztényszocializmusban.” S Prohászka megmagyarázza, mit jelent a szocializmus és a „keresztény” jelző:

Azért kell szocializmus, vagyis társas szövetkezés, mert az egyes ember meg nem állhat, s elfűjja őt a gazdasági verseny; de azért is, mert az embert társadalomba teremtette az Isten, hogy ne legyen porszem, hanem hatalmas épület, hogy ne legyen széltől söpört, földönfutó levél, hanem törzsökös tölgyfa. Az emberiség egy nagy test; az emberi társadalom nagy szervezet, következésképp a gazdasági téren is szervezettnek, összefüggő testületnek kell lenni; s ezt a célt a szövetkezés által érzük el. És mit jelent a „keresztény”? Jelenti a keresztény igazságokat és vallást, az erkölcsöt; név szerint a szeretetet, mértékletességet, igazságosságot, türelmet és türelmességet, melynek a kereszténység egyedüli biztos alapja, s melyek nélkül társadalmat, összetartást, egyetértést, szövetkezést teremteni nem lehet. (22,41)

Prohászka tehát elsősorban a szövetkezést sürgeti, valamint a munkást védő, emelő, művelő törvényhozást. „Éljen a keresztény-szociális reform!” – fejezi be kiáltványát.

Ugyancsak száz évvel ezelőtt íródott és a *Magyar Sionban* jelent meg *Az egyház demokráciája* című cikke (10,36), amelyet Prohászka elsősorban a papságnak szánt. Itt ismét a modernség, a haladás felé nyitott reformer mutatkozik be. (Azt másutt megmutattam, hogy Prohászka modern volt, nem modernista a X. Pius által 1907-ben elítélt modernizmus értelmében: *Prohászka ébresztése*, 1996. Bp. 73–175.) Gergely Jenő írja az említett cikkről: „Aligha lehetne ennél szemléletesebben megfogalmazni az egyház és a nép korunkbeli kapcsolatát, Prohászka elkötelezettségét, a haladás és a demokrácia mellett. A sorok máig aktuálisak, bár a világegyház vonatkozásában a II. vatikáni zsinat már erre vett irányt. Elképzelhető, milyen meglepetést keltettek ezek az írások, ezek a mondatok, a még csak nem is polgárosodott magyar katolicizmusban és a feudális előjogai és kiváltságai sáncai mögé húzódó posztjosefinista magyar egyházban?” (Gergely Jenő: *Prohászka Ottokár*, Bp. 1994. 52.)

Kritikája Marxról

Vizsgáljuk meg kissé közelebbről Prohászkanak Marx tanításait megrostáló, elmélyült tanulmányait. Száz évvel ezelőtt tette közzé a *Magyar Sionban* Marx Károly nemzetgazdasági alapelvei című dolgozatát (ÖM 11,128kk), amely a tudományos tisztesség és tárgyilagosság dokumentuma. Prohászka észreveszi azt is, ami Marx tanában pozitívum, részigazság. Egy másik, 1896-os tanulmánya, *A szociális theória hadi állása*, átfogó helyzetkép. Miután összefoglalta a történelmi materializmus tételeit, ezt írja:

Senki sem tagadhatja, hogy a szocializmusnak ez a fölfogása nagyon sok igazat tartalmaz, s legyen szabad az igazság néhány fölcsillanó gyöngyére figyelmeztetnem is. [...]

1. Igaz először is az, hogy a munka a munkaeszközöktől függ, a munkaeszközök kifejlése pedig a technika haladásával tart lépést ...
2. Másodszor igaz, hogy a tőke a gépeket hatalmába keríti, s a termelés hasznát a maga részére monopolizálja, s így a munka tényleg a tőkének szolgál ...
3. Harmadszor az is igaz, hogy a korszerű eszmék a társadalmi szükségletekből valók, oly értelemben, hogy nincs talajuk a társadalom szükségletein kívül. Így például dacára a kereszténységnek, mily sokáig maradt érthetetlen az evangélium tana az egyenlőségről; érthetetlen annyira, hogy a rabszolgaság századokon tartotta fenn magát bele egész a VIII. századba.
4. Negyedszer igaza van a történelmi materializmusnak abban is, hogy a munkának, a termelésnek fejlődésében vannak korszakok, melyek a szenvedés, az elszegényedés és az egyenlőtlenség korszakai. E korszakokat az eszmék nem számúzhetik a világból. Ilyen a kapitalista termelés jelen szakasza ...

De ezek után Prohászka jelzi a marxizmus *tévedéseit és hibáit* is.

1. Hiba lenne az, hogy minden eszmét a termelésből s az élet anyagi szükségleteiből eredeztet. Marx e hibába azért esett, mert szörnyű exkluzív volt; sohasem tekintett másra, mint az anyagi létnek közvetlen, anyagi föltételeire; az erkölcsöket, az eszményeket pedig ezekből magyarázta. Előtte a vallás, az erkölcs, a jog mérő funkciója az élet szükségleteinek...
2. „Hiba a történelmi materializmusban az is, hogy az eszméket megveti, és eltagadja tőlük, hogy a társadalmi fejlődés útjára befolyással legyenek. Természetes dolog, ha az eszmék csak függvények, akkor nem csinálhatják azt, amitől függnék. De ha az eszmének örök értékük és független forrásuk van, vajon nem igazíthatják-e az értelmes embereket a társadalom sorsának javításában?” – Prohászka hozzáteszi, hogy maga a szocializmus is eszmékkel akar hatni a társadalomra: „... általában az egész tőke uralom megítélése min fordul meg? Nem-e az eszmék villámló anathémáján, mely régóta végig dörög a világon s óvja az emberiséget, hogy ne nyugodjék ebbe bele?” (11,117–120)

Prohászka nem tagadja, hogy van egy bizonyos gazdasági determinizmus, és hogy a tőkés társadalom lényegén édeskeveset változtatnak az eszmék; bizonyos fázisokat nem lehet átugrani a fejlődésben. E ponton ő realistább a materialista Marxnál.

Marx is, Engels is csalódtak, amikor megjósolták vagy legalább is kilátásba helyezték, hogy ennyi meg ennyi év alatt a kapitalista produkció lejárja magát és csődöt mond. Marx Károly értéktörvényét is mennyire elhomályosítják a versenytársak (Konkurrenz-Preise), úgy, hogy igen méltányos gondolkodók is ezt az alapvető törvényt csak szükséges fikciónak mondják; fikciónak az árak természetének tudományos analízisében. Pedig mily elragadó szép, mily logikus és kompakt Marx értéktörvénye! Igen, csak hogy lehet tényeket hamis hipotézisekkel is megfejtetni... (11,122)

A magántulajdonról

Igen merész Prohászka álláspontja a magántulajdonnal kapcsolatban is. Több, mint egy félszázad kellett ahhoz, hogy János pápa *Mater et magistra* kezdetű körlevele őt igazolja, amikor a szocializálást és a magántulajdon korlátozását követeli. Prohászka nem tagadja a magánbirtok jogosultságát, csak az erőszakos foglalások, a közjóval ellenkező

töketerjeszkedés ellen lép föl. Világosan látja az élet új tendenciáját, a szociálisabb világ felé tartó fejlődést: fokozatosan „az egyes helyett az összesség fogja kezébe a termelést”.

Megállapítja: „Azt azonban nem tudni, hogy a birtokviszony mily változatokon esik át; az a jövő titka” (11,120). Tudatában van annak, hogy forradalmi elveket hirdet (az akkori főpapok „vörösnek” tekintették; ez a tény is közrejátszott az 1911-es indexre tételében). „A szíves olvasó most már tán azt gondolja, hogy a dolgozat írója kész szocialista; de ha ezt gondolja, csalódik. E reflexiókkal csak útját akartam vágni annak az együgyű fölfogásnak, mely a magánbirtoklást illetőleg minden most meglévőben thézist s változatlan dogmát lát, s mely teljesen elzárkózik a társadalmi fejlődésről szóló gondolatok ellen” (11,125).

Az egyház feladatai

Az „elzárkózók” között voltak a század végén az egyháziak éppúgy, mint a világi urak. Prohászka már 1894-ben igyekszik felrázni a szociális kérdések iránti közömbös papságot (*A papság feladata a szociális kérdések körül* [11,40 kk]).

A hivatalos Magyarország egészen a liberalizmus szekere elé van fogva, hogy a teherhordók és igavonók mily alakjában, fölösleges fejtegetni... A magára maradt munkás nép prófétát vár, aki elmondja: 'szánom a sereget'.

Hát nem lépett a papság, az a szegények és szenvedők közt forgolódo papság a társadalmi nagy gátszakadás részébe az egyház hajójával, hogy ha kell, magával ezzel a hajóval betömje a rést, s parancsoljon a romboló elemnek? – Kereken kimondom, hogy a papság bizony sehol sem tett eleget a szocializmust megteremtő gonoszság és pogányság ellen – sok helyen elkésett –, máshol meg még most sem tesz semmit. Ne botránkozzunk meg e nyílt szón! Ne ütközzünk meg főleg azon, hogy azt mondom: a 'papság'; kivételeket nem sorozhatunk szabályok közé, de viszont a szabály nem tünteti el a kivételt. Hogy kivételek vannak, azt készörömet elismerem, s azok a kivételek tudják s érzik leginkább, hogy árván, elhagyatottan, vándorsziklák gyanánt állnak társaik körében (11,41).

Prohászka hosszan fejtegeti, külföldi szerzőt is idézve (Lange) a munkásosztály helyzetét, illetve a szociáldemokrácia térhódítását, majd a sürgető feladatokat felöli meg. A papság érdeklődjék a társadalmi bajok iránt. „Ne kössük ... össze magunkat az uralkodó rendszerrel úgy, hogy aztán vele állunk, vele dőlünk. Ne áruljunk egy gyékényen a liberális gazdasági rendszerrel, ne védjük azt” (11,48). (A II. vatikáni zsinat is hangsúlyozta, hogy az egyház nem köti magát semmiféle társadalmi-politikai rendszerhez.) Az egyháziak pártolják azokat az intézményeket és eljárásokat, amelyek a munkásosztály javát szolgálják. S a papoknak lelkére köti a munkások közti apostoloskodást. Egyszóval: Prohászka komolyan veszi az Evangéliumot: „A szegényeknek az evangélium hirdettetik.” Jól tudja, hogy végső soron nem rendszer-kérdésről, hanem ember-kérdésről van szó. Új világot csak megtért, a szeretetet és igazságosságot gyakorló emberekkel lehet építeni. Innen az egyház evangelizáló küldetésének jelentősége tegnap is, ma is.

Már 1894-ben, a „Keresztény szociális akció”-ról írva világosan leszögezi:

Ne vakuljunk! A szocializmus nem merő bujtogatás; a szocializmus egy szekta, mely mély, mindent átjáró s megrágó elégedetlenségből szívja hatalmas kifejlését. Nem zavarogni szerető elemek utcai tüntetése; hanem rendszer. Rendszer, mely segíteni akar a világ helyzetén. S honnan népszerűsége? Mert eget-földet renget a kiáltás a segítség után. Segítség pedig azért nem kell, mert nagy s mély a baj. Ha a kereszténység nem segít; akkor az utópiák vérmes izgalmai s az elkeseredett ember

véres öklei a társadalmat beláthatatlan káoszba sodorják. Már is sodorják, mert késedelmesekek vagyunk (11,65–66).

Hol volt ekkor Lenin?

A Tanácsköztársaság idején

Jött is a véres diktatúra 1919-ben. Prohászka naplójegyzetei és akkori más megnyilatkozásai (például püspöki körlevele, valamint az általa fogalmazott közös püspöki körlevél a kommün bukása után) tanúskodik arról, hogy a borzalmakat ugyan undorral a szívében élte át, de akkor is *figyelte az idők jeleit*: azt kereste-kutatta, hogy miként kell az egyháznak megvalósítania a szükséges reformokat. 1919. július 7-i naplójegyzetében írja:

Nagyon érzem itt a nézet- s a helyzettisztulás szükségességét. Konstatáljuk: elvitték mindenünket, amit a történelmi hatalmak adtak; most tehát a belső lényeg és szellem jegecesítse ki magának az új formát. Az egyház az ilyen megrablást mindig exkommunikációval sújtja. Gondolom, ezzel csak a végrehajtó erőszakot ítéli el, de nem kételkedik az Isten gondolatának érvényesítésében. Tudja, hogy a világ nem kész, s hogy azon bűn s erény dolgozik! Hát mi a lényeg az egyházban? Az, ami a kereszténységben az égből jött s mint isteni erő lépett a világba; szellem és lélek és élet volt, s történelmi csak akkor kezdett lenni, mikor emberi viszonyok közé lépve azokban elhelyezkedett. Sok-sok alakot öltött azóta is végig a történelmen, másokat Keleten, másokat Nyugaton, s ugyancsak különbözőket a klasszikus, a középkori, az újkori egyházban ... (23,309–310).

Később, még ebben a jegyzetben felsorolja a korszerűsödés főbb következményeit, amelyek a II. vatikáni zsinatra emlékeztetnek: művelt és kollegiális szellemű papságot; a klérus ne alkosson külön osztályt, ne szakadjon el a világiaktól: „ne a tekintély, a joghatóság, hatalom, parancs, hanem a belső elv, a szeretet dirigáljon”; egyházas érzés – népnyelvű liturgia ... (Lásd erről előző tanulmányaimat.)

A kommunizmus bukása után

A kommunizmus bukása után című, 1919. augusztus 17-i pásztorlevelében (9,26) miután leírta a vörösök garázdálkodását, híveit a következőkre inti:

1. Először is biztosítsuk munkás-testvéreinket, hogy mikor a bolsevizmus s annak tatárjárása ellen küzdünk, az nem annyit jelent, hogy a munkásosztálynak bármilyen, még a legkisebb elnyomására gondolnánk. [...] Ellenkezőleg azt hiszem és vallom, hogy ha a magyar társadalomnak s a vallásos élet megújulásának új forrásai után nézünk s ha égő s vágyó szemmel tartunk szemlét a magyarság jövőjének valamit érő tényezői fölött: akkor ezeket elsősorban a munkásrétegekben, az ipari munkás- s a földműves-osztályban reméljük föltalálni ...

2. Második kötelességünk csillapítani s enyhíteni a szenvedélyeket, s ezáltal gyökerestől kitépni a gyűlölség s a testvérharc dudváját. [...] Mi zsványokat s haramiákat nem utánozhatunk, azok példáját nem követhetjük...

3. Harmadik feladatunkat a szervezkedés teszi, hogy keresztény magyar nemzeti alapon szervezzük meg az érdekképviseletet. [...] Törődjünk a néppel s segítsük törekvéseit és karoljuk fel érdekeinek szolgálatát ...

4. Ezzel kapcsolatban negyedik kötelességünk iskoláink védelme s a keresztény valláserkölcsi alap biztosítása a nevelésben, oktatásban ...

A húszas évek

Prohászka nemcsak hirdette a szociális elveket, hanem igyekezett azokat a gyakorlatban is megvalósítani. Az ő szellemiségéből született meg Farkas Edith Szociális Missziótársulata. 1915-ben hadiárva házra gyűjtött pénzt, és minden módon igyekezett enyhíteni a világháború által okozott nyomort. 1916-ban a Gazdaszövetség közgyűlésén benyújtotta földbirtok-politikával kapcsolatos tervezetét (22,164). Indítványa részben a német Bodenreformtól nyerte inspirációját. Örökbérlet-indítványát a kisemberek lelkesedéssel fogadták, de a földbirtokosok közönyösen vonogatták vállukat. Prohászka püspök maga Ósiben és Tésen, püspöki birtokain megkezdte az örökbérletek megalakítását. Az 1919-es diktatúra után a nemzeti szervezkedéstől várta az ország újjászületését. Azért vállalt 1920-ban képviselőiséget is, hogy a nemzetgyűlésben elősegítse a szociális-gazdasági reformok megvalósítását. De csakhamar csalódottan vált meg a közvetlen politikai szerepléstől: keserűen állapította meg, hogy az ún. „keresztény kurzus” csak program volt a kereszténységről, de képviselői nem voltak keresztények. (21,276)

Jóllehet a húszas években egyre inkább befelé fordul (Eucharisztia iránti csodálatos áhítata, misztikája tükröződik *Naplójegyzete*iben és a befejezetlen *Élet kenyere*ben), továbbra is a szociális reformokat sürgeti. Így például 1926-ban, halála előtt kevésel egyik katolikus nagygyűlésen mondott beszédében:

Mi az oka munkástömegek hitehagyásának, s ami ezzel együtt jár, mi a szociáldemokrácia erejének forrása, amely a milliókat magával ragadja? A szociáldemokrácia ereje nem Marx Károly filozófiája s nem a történelmi materializmusnak frázisai, melyeket Isten, Krisztus s az Egyház ellen formál. [...] A szociáldemokrácia ereje az a vagyon, föld, ház, otthon, remény nélküli proletáriátus, az emberhez méltó lét anyaföldjéből kiszakított, gyökérvesztett tömegélet és tömeglélek. [...] Ne féljünk a radikalizmus vádjaitól. Aki ezzel vádol, annak mi azt feleljük, hogy voltaképpen csak azt akarjuk, amit XIII. Leó pápa akart. XIII. Leóval hirdetjük, hogy a proletáriátusnak joga van emberhez méltó életre, joga van az otthonra, a család fönntartására, a munkásnak a termelés gyümölcseiben való igazságos részesedésére. [...] Valljuk a magántulajdon szentségét, de nem minden magántulajdonét; nem valljuk a plutokrácia rettenetes uzsoráinak, nem a közjóval ellenkező terjeszkedésének jogait. A magántulajdon a kapitalizmusban oly mértékeket ölt, hogy arányai elfojtják az életet s kevés kézben halmozzák föl a világ gazdaságát. [...] Tudom, hogy kapitalizmus is szükséges fejlődési etap, s hogy nem lehet egy termelési módot egyszerűen lefűjni, s helyébe mást dekretálni; de az eddigi fejlődés már mutatja a kapitalizmus egyoldalú túltengéseit, s az egész világot megint a munka s a tőke új közösségbe való egybefoglalására ösztözni... (13,285–286).

II. János Pál a *Centesimus annus*ban nem hirdet mást. És Prohászka még abban is „próféta”, hogy Európa, benne Magyarország keresztény gyökereinek felélesztését sürgeti ugyanabban a beszédében. „Mindenekelőtt arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy a nyugat-európai kultúra a kereszténység gyökeréből fakadt, s arról le nem téphető. Hinnünk kell, hogy a kereszténységnek, ahogy missziója volt egészen az újkorig kultúráját teremteni, úgy van missziója most is az isteni erőket a világba állítani s azok kihatását a nemzetekkel megéreztetni. [...] Katolikus emberek kellene a mai világba, magas műveltséggel, de ugyanakkor az örök s végtelen távlatok fényével szemükben!...” (13,187;189).

(*Vigilia*, 1997/10.)

Prohászka misztikája

A szépen kibontakozó Prohászka-kutatás többek között adósa még Prohászka misztikájának alaposabb feltárásával. A fehérvári püspök életművének legbensőbb rétegére kell rávilágítanunk, hogy megértsük személyiségét és apostoli tevékenységét. Azt mondhatnánk: bármilyen nagyot alkotott is Prohászka a papnevelés, az apologetika, a keresztény lelkeség, a szociális apostolkodás stb. terén, fő műve mégiscsak saját szép személyiségének alakítása volt – a Szentlélek erejében – a római évektől kezdve Esztergomon át egészen haláláig, amikor is *Naplójegyzeteinek* eucharisztikus tüzeit vitte át az *Élet kenyere* című, befejezetlenül maradt misztikus művébe.

Mindjárt a püspök halála után (1927-ben) megjelent Horváth Sándor domonkos *A Szentlélek hárfája* c. kis könyve, amely Prohászkat, a misztikust állítja elének. A neves domonkos filozófus és teológus, bármennyire rokonszenvez is a nagy püspökkel, a skolasztika merev gondolatrendszerébe próbálja beszorítani a misztikus és költő lánglelkét; ezért – főleg ismeretelméleti szempontból – bírálja is az *amor sanctust* éneklő misztikus intuitív módszerét, képszerű, szimbolikus kifejező eszközei elégtelenségét. (Természetesen utal a modernizmussal gyanúsított püspök indexre tételére is.) Mi most minden elfogultság nélkül, az intuíciónhoz szükséges rokonszenvvel próbálunk behatolni Prohászka lelkébe és misztikájába. Mindenekelőtt néhány fogalom tisztázására van szükség.

Mi a keresztény misztika lényege?

Régen a lelkeségi teológiában megkülönböztették az *aszketikát* és a *misztikát*: az előbbi a keresztény tökéletességre való törekvésben a lelki harcot, az önmegtágadást, az erénygyakorlatokat hangsúlyozta; az utóbbi a szemlélődést, Isten (Krisztus) jelenlétének megtapasztalását, és az Istennel való szerető egyesülés keresését emelte előtérbe. Valójában nem szabad szétválasztanunk a két utat, hiszen egyik feltételezi a másikat: a keresztény ember arra hivatott, hogy a hit, remény és szeretet megélése által a Szentlélek kegyelmi segítségével a szentháromságos Isten életében való részesedésre törekedjék. Nincs szó sem fogcsikorgató voluntarizmusról, sem kvietista passzivitásról, amint ezt Prohászka is magyarázza a halála évében közzétett lényeglátó, *A Pilis hegyén* c. írásában, ahol a ciszterci (bernáti) lelkeséget/misztikát mutatja be. Idézem a legfontosabb szakaszt. (ÖM 8,89):

A szeretetben fölcsendült keresztény érzés avatta a Pilist, a Bakonyt s a Mátrát szent erdőkké. Itt emelkedtek tűzhelyei annak a hevítő s lelkeket átalakító szeretetnek, mely a XII. század misztikájában ülte újra Európában a maga epifániáját.

Nem volt az kvietizmus, sem mámoros szendergés, mely az embert a valóság kemény világából kiemeli, s az élet harcaira s a teremtő munkára képtelenné teszi; hanem reális, gyakorlati irányzat volt, mely tudja, hogy az embernek küzdelmei és kísértései vannak, melyeket megállnia s legyőznie kell. Irányzat volt ez, mely a földön élt, s az erdőt irtotta, s az ősi testvériséget a röggel s állattal, fával, fűvel s bokorral vallotta, s azt meg nem tagadta; mely a hegyekre járt a csillagok betűvetését olvasni, s az erdőbe járt imádkozni s a szentírást megérteni. Ez volt az a lelkület, mely a természetet intuícións szemmel nézte, s abból az Isten felénk áradó leheletét megérezni tudta. Nekik is „kinyitott könyv” volt a nagy természet.

Nem volt az passzivitás, mely iga alatt nyög; nem buddhizmus, mely az életet öli s a testet csak kíneszköznek nézi; nem tehetetlen szétomlása s szétfolyása a léleknek; hanem tüzes szárnyakon járó Isten-szeretet s hálás elragadtatás, mely folyton ismétli

az alkotó Isten megtapasztalását, azt, hogy sok-sok az a jó, amely környez, csak szem kell hozzá s befogadó s megértő lélek.

Prohászka ezzel a saját misztikáját is jellemezte. A misztika szó a görög *müein*ből származik. Jelentése: bezárni, becsukni a szemet, hogy bizonyos titkot bensőleg szemléljünk. Még konkrétabban: a keresztény misztikus Isten rejtett titkát, lefátyolozott jelenlétét szemléli. Prohászka kifejezésével: „az a lelkiület, mely a természetet intuíciós szemmel nézte, s abból az Isten felénk áradó leheletét megérezni tudta.”

A misztika tehát vagy lelkiületet, lelkiállapotot jelöl, vagy pedig a vele kapcsolatos tant, a misztika teológiáját.

Henri de Lubac SJ magyarázza egy a misztikáról szóló gyűjtőkötet (A. Ravier: *La Mystique et les mystiques*, Desclée, Párizs 1965, 26–27) bevezetőjében; „A keresztény misztikus tapasztalata nem az ÉN (*Soi*) elmélyítése, hanem a HIT (*Foi*) elmélyítése. A keresztény bensőségesség sohasem pusztán bensőségesség, és nem csupán – mint mondták – részesedés Krisztus tapasztalatában, még ha azt felsőbbrendűnek, egyedülállónak mondjuk is, hanem részesedés Krisztus Valóságában. Így tehát lehetséges a határtalan növekedés a misztérium elmélyítésében (vagy pontosabban a hívő elmélyülése a misztérium által). [...] A misztikus tapasztalat a hit gyümölcse. Ez nem elmenekülési kísérlet befelé, hanem maga a kereszténység...”

Kimondani a kimondhatatlant

Költők és misztikusok igyekeznek kimondani a kimondhatatlant: a látást, a konkrét tapasztalatot, misztérium megérezését. Mivel fogalmakba nem lehet foglalni a mérhetetlen misztériumot, a lét és Isten titkát, a keresztény misztériumokat, a kifejezés nyelvezete a kép, a szimbólum lesz, amely különböző mélységig minden kor minden emberéhez szól. A természetből vagy az emberi szerelemből vett képek, szimbólumok a misztika nyelvezetéhez tartoznak. A bibliai kinyilatkoztatás is főként szimbólumok által szól hozzánk. Keresztes Szent János, a költő misztikus az *Énekek éneke* c. szerelmi költemény (és a próféták) nyelvezetét használja a lélek és Isten (Krisztus) kapcsolatának érzékeltetésére ... de ugyanezt tette már a III. században Órigenész vagy a középkori misztikusok, vagy akár Lisieux-i Kis Szent Teréz.

Prohászka, a skolasztikus fogalmi megismerést kiegészítendő, az intellektualizmus/racionalizmus egyoldalúságait bírálva az intuíciót és az átélést, az igazságot megvalósító *tettet* hangsúlyozza Bergson és Blondel nyomán; tudatában van az egzisztenciális élmény, a mély titok kifejezési nehézségeinek. Nietzsche is gyakran idézve hangoztatja: „*Die Welt ist tief, viel tiefer, als der Tag gedacht*” (4,156; 14,202). Másutt megmutattam, hogy igazában a keresztény szellemű egzisztencializmus, pl. Gabriel Marcel filozófiájával rokon ez a prohászka „bölcseesség”. Egyébként Marcel is Bergson-tanítvány volt. Prohászka pedig már akadémiai székfoglalója idején (ellentétben azzal, amit Schütz Antal állít) ismerte Bergson és Blondel eszméit Ed. Le Roy bergsonista filozófus, a modernista válság egyik fő szereplője közvetítésével. (Vö. Prohászka és a modernizmus c. tanulmányomat a *Prohászka ébresztése* I. kötetben 73–161; továbbá a Prohászka–Teilhard–Dienes Valéria-kapcsolatokról: *Prohászka ébresztése* II, 277–323: „Eszméletcsere”.)

Prohászka egy 1911. január 29-i jegyzetében (*Naplójegyzetek* 2,116kk) a *naiv* szó eredeti jelentését fejtegeti. A szó – szerinte – a latin *nascitur* = születik igéből származik, tehát azt jelenti, ami fakadó, friss, szökellő, tehát ami nem az észhez van címezve, ami a „megközelíthetetlen konkrétból való.” E naiv szemlélettel, intuícióval (közvetlen látással) kell megsejtenünk a „magát adó mélységet”.

Naivnak, fakadónak kell lennie minden léleknek, s a műveltségéből csak annyit fogadjon be, amennyi a lelket kiemeli; ne annyit, amennyi elfojtaná.” [...] „A naiv misztikus is; nem érti meg magát. [...] Nem érti; ez nem az ő aktusa, az értés; azt mondhatná: az más; a fülemüle énekének semmi köze a repüléshez, az ének nem a szárny, az más! [...] A naivság a hitben mint egyszerűség s közvetlenség jelentkezik, mely belülről hajt ki, s nem gondol a sokféle tannal, kerettel, filozófiai-teológiai szisztémákkal ... azok pókhálók és száraz, élettelen gondolatfonatok. [...] A naivság egyedi, szubjektív: szükségképpen; de nemesen egyedi, nem lázad a szociális ellen. A naivság erő, pl. az isteni kapcsolatok tudata, a föl szabadulás, a fölény tudata, a tiszta, derült, bízó tekintet, egy darab friss ág fizikai világban, új hajtás, – a mély összeköttetések érzete az, a lélek gyökérezete s abból ki a szépség s lelkiség lüktetése ... erős lüktetések. Jól orientált lüktetések...

Az egzisztencialisták, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, de főleg Gabriel Marcel intuícióival rokon ez az eszmélődés: „a lét titkának konkrét megközelítéséhez” vezető ösvény, amint ezt egy korábbi tanulmányomban megmutattam („Prohászka egzisztencializmusa”, in: *Távlatok*, Róma 1970, 107–121). Minthogy ez a könyvem régen elfogyott, innen veszek át most néhány bekezdést.

Prohászkanál a „lét titkának konkrét megközelítése” nemcsak „filozófiai módszer”, hanem a misztikába torkollik. A lét misztériuma az Eucharishtiában velünk egyesülő Istenember misztikumába vezet át.

Öntudatunk egy világba néz bele, mely csupa kérdőjel, csupa titok. Szürkületben állunk, melyben a lét úszik, s mi benne és vele... Az egész lét és az egész élet takaró alatt van; a szentatyák fátyolról (siparium) beszélnek, s a misztikusok álomról, melyből a lélek kelti föl a létet. Bennünk ébred valamiképp öntudatra. E misztikumban, mint megfelelő s nem idegen miliőben áll az isteni, nagy misztérium, a krisztusi jelenlét ... Jézus van velünk, mondja a hit. Hol van, merre van? – kérdi az ember. Itt, e titokban, lefátyolozva. Ah, igen, feleli, hiszen le van itt fátyolozva minden, tehát ő is. Nekem elég, hogy itt van velem van. – Ezt a hit misztikuma megélésének mondom s ugyanakkor a misztikum nekem-valóságának. A végtelen tökélyhez, a Fönségeshez nem vezet a látás, hanem csak a titokban, a misztériumban való vele érintkezés. (ÖM 24,300–301.)

A titokkal szemben az értelem tehetetlenül áll; csak a hit állítja a jelenlétet, csak a szeretettől inspirált „szív” (intuíció) érzi meg Istent (*Dieu sensible au coeur*, Pascal). 1923. május 9-én ezeket jegyzi be Prohászka naplójába:

Lélekalatti erők emelkednek, löknek fölfelé, feszítik világom kéréget s látókörét. Szeretek nagyon – kimondhatatlanul. Individuum ineffabile... ah skolasztikusok, nektek az általános fogalmakra orientált ismeretelmélet miatt, – nekem a lélek miatt, a mélység, bensőség miatt! Lehet-e tüzetesen definiálni a pilisszentkereszt forrást, ott a romok előtt a diófa alatt? S a bodajkit? Nem, az is, ez is individualiter és kizárólagos konkrétséggel fakad, szuverén individualitással. Úgy fakad s lobog a lelkem. Az oltárhoz járulok, s veszem Krisztus testét s iszom vérét, s tele van a szám borral, vérrel, tüsszel, mennyei források erejével ... (ÖM 24,145.)

Prohászka feljegyzéseit tehát a költő és a misztikus élményének fényében kell olvasnunk, így világosodnak meg, így érthetjük meg igazi jelentésüket. Őt nem annyira az univerzáliai körüli régi vita vagy a modern ismeretelméleti probléma érdekli, helyesebben: a megismerés

kérdése számára nem filozófiai szakkérdés, hanem a szó szoros értelmében „egzisztenciális” kérdés.

Prohászka nemcsak természetes síkon, de a természetfeletti világban is kétféle megismerést különböztet meg a középkori nagy teológokkal (Szent Bernát, Szent Tamás, Szent Bonaventúra):

... Az egyik az okoskodó, szemlélődő lelkiség, mikor az ész s a hit fényénél elmélkedünk Istenről s szándékairól s műveiről, s eszerint mélyedünk el teljesebb fölismerésbe. A másik, melyet gyakorlatinak s tapasztalatinak neveznek, s ez a *sapientia* vagy *scientia saporosa*, s az a tapasztalásokból s megízlelésekből s megérezésekből való lelkiség. Lehetetlen ugyanis, hogy a legnagyobb valóság csak a fogalmak absztrakt világában lépjen felénk, s hogy meg ne illesse s föl ne hevítse szívünket. Ami van belőle bennünk, annak Szent Tamás szavai szerint van édes, vonzó s gyönyörködtető oldala is (vö. S. Th II–II, q. 81, a. 1) ... Ilyenek a Szentlélek járása bennünk, s a fölvilágosítások, a föl-fölfakadó érzelmek s a szent szeretet édessége. Ezek adják a gyakorlati megismerést... (ÖM 24,304.)

Aki Prohászka művét meg akarja ismerni, mindenekelőtt ezt a *scientia saporosát* kell tanulmányoznia ... azt, hogy hogyan élte meg ő az *amor sanctust*.

Amor sanctus

Prohászka *naplójegyzetein* végigvonul a misztikus élmény, a „szent szerelem” éneke, kezdve római pappászentelésétől, az *evangéliumról szóló elmélkedésekig*, az *Élő vizek forrása* és az *Élet kenyere* – a Jézus Szíve-áhitat, illetve az Eucharisztia imádása által – áttüzesedett lapjaiig.

1881. okt. 3-án, pappászentelése napján ezeket jegyzi fel: „ $\frac{1}{2}$ 7-től 10-ig pappá szenteltettem. Jézus, csókolom lábadat földre terülve, csókolom kezedet, e szentelt kezeket; szívemben áradozik a boldogság, szemeim könnyekben úsznak, lelkem megszűnik magának élni, mert szeret; szívem tágul. Ó, hű barátom, kebleden pihenek...”

Egy negyed század múlva, 1905. december 14-én, püspökszentelése előtti lelkigyakorlatán írt naplójegyzeteiben feltárja egész belső világát. A szellemileg és lelkileg érett pap (hosszú volt idáig az út!) 47 éves: vissza- és előretekint, a nagyobb teljességre szomjazik, a „mindig nagyobb Istenhez” akar egyre közelebb kerülni, szorosabbra fűzni barátságát Jézussal.

„Teljesen tisztában vagyok aziránt, hogy konszekrációm újabb köteléket fűz körém s Krisztus köré, s így nagyobb a kötelmem megérteni őt s hasonulni hozzá. Ez a fő, ez minden! Jézust bírni és élni. Az új dísz s új munkakör csak eszköz rá. Mindenesetre. Igaz, nem azért lesz valaki püspök, hogy tökéletesebb legyen; de ebben is, a püspökben is ez az érték reám nézve. A funkció más, az érték a régi.”

Prohászka Jézus főpapi kenetét kéri, a Szentlélek kegyelmét, amellyel a szeretet kiárad szívébe.

Nem tudom, miféle mélység tárul föl lelkemben, de bizonytal ez Jézus édes, sacerdotalis animae (papi lelkének) kegyelme; érzem, hogy mélységes tűrő tekintettel, melyben a lélek ég, kell az egyházmegyén átnézni, a hitnek szellemében kell falvait, városkát bejárnom, a régi apostoli, a mindig új nyomokon. [...] Szívem van, isteni érzésekkel telve, nevezetesen *isteni* szeretettel. A szeretet emberi s isteni lehet; én az utóbbit ápolom. [...] Ah ez a kín is, az Olajfák kertjének küzdelme is isteni. S lángoló lelkem van, s tényleg lángot eresztek magamból, fénysugárt, villámot,

napvilágot. Tűzoszlopot a pusztában, áldozati tüzet Gedeon tölgyfa alatti oltáráról ...
Illési tüzet a Kármel-hegyéről.

Ezután következik Prohászka csodálatos Jézus-litániája, az *Anima Christi* továbbimádkozása: a legkülönbözőbb képekkel, jelzőkkel magasztalja Mesterét és Szerelmét, majd Blossius-idézzel foglalja össze misztikáját: „Minden lelkiség summája, hogy mindentől elvonatkoztatva, lelkünk mezítelen, tiszta mélyén egyedül Istent karoljuk át szerelmesen, teljesen elidőzzünk Krisztus szeretetreméltó emberségben, és hasonuljunk hozzá.” (Lásd „Prohászka lelke és lelkisége” c. tanulmányomat in *Szolgálat* 1977/4, a tanulmány végén a Jézus-litánia latin és magyar szövegével.)

A keresztény élet – a misztikusé is – állandó megtérést követel: meg vagyunk váltva, de még reménységben élünk. A keresztény *törekszik* a tökéletességre, de még nem tökéletes. Krisztuson kívül senki sem tökéletes, valamennyien a bűnbánat útját járjuk. Prohászka sok-sok küzdelem után 47 éves korában csúcsra érkezett. Érti fogyatékoságát, hibáit, benne él az állandó megtérés vágya, de azért megállapítja:

„Egészen különös, mert titokzatos s misztikus összeköttetésbe léptem Jézussal. Mélységes hódolatban járultam hozzá, s ő megértette velem, hogy ő természetfeletti erőforrás, s következőleg, hogy hozzá ily új, kikezdő, abszolút erővel dolgozó tényezőhöz kell járulnom, mint akin ő majd segít, akiben ő majd teremt, ő majd pótol. Fiat, fiat!”

Megtenni az igazságot: cselekvő szeretet

Úgy tűnik, Prohászka közvetlenül nem olvasta Blondelt, de igen sok hasonlóságot találtam kettejük lelkisége között. Nyilván Le Roy közvetítésének köszönhetően. A legfontosabb a cselekvés, az *igazságot tetté váltó szeretet* hangsúlyozása. Aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre. A jánosi verset (Jn 3,21) részben átértelmező Blondel gondolata Prohászkanál is megtalálható. A vallási ismeret, az Isten- és Krisztus-ismeret meddő, ha nem váltjuk életté, tevékeny szeretetté.

Prohászka *Az intellektualizmus túlhajtásai* c. 1909–1910-ben fogalmazott és 1911-ben indexre tett székfoglalójában lényegében ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozott. De fogalmazványában (amely mintegy háromszor bővebb, mint a nyomtatott szöveg) kitér teológiai és krisztológiai megfontolásokra is. Főleg Le Roy *Dogme et critique* (1907) című tanulmánykötetéből vett át bergsoni és blondeli gondolatokat a megismerés és a cselekvés kapcsolatáról. Le Roy is a fogalmi megismerés gyengeségét hangoztatja a dogmák megismerhetőségéről és gyakorlati szerepéről írva.

Prohászka Le Roy nyomán fejtegeti:

Fogalmainkat Istenre csak hasonlatképpen, csak mint analógiákat alkalmazhatjuk. Ez egyébként a katolikus tanítás. Szent Tamásra is hivatkozva (S. Th. I–II, 13, 5) állítja: „Nihil dicitur univoce de Deo et creaturis.” „Ebből következik, hogy az árnyékszerű, hasonlatosságszerű fogalmi ismeret önmagában ugyancsak keveset nyújt; ha mégis fontos, sőt a legfontosabb az emberre nézve, akkor ezt a fontosságot abban bírja, hogy actióra irányítja s actióba vezeti be az embert, amelyben aztán öntudatunkra jut az a végtelen valóság, amelyet az ismeret csak tükrözésben jelez. Összes transzcendentális fogalmaink csak jelzik az alattuk lappangó valóságot, melyet actiómmal meg kell tapasztalnom. Actió, akarat, odaadás, érzés nélkül e fogalmak hideg hieroglifek; de actióinkban életté válnak. E ponton mindnyájan misztikusok vagyunk.

Ezután Prohászka Pszeudo-Dionüszioszra és Szent Tamásra hivatkozva Isten megérthetlenségét hangsúlyozza:

Istenről inkább azt tudjuk, hogy mi nem ő, mint azt, hogy micsoda ő önmagában véve. Megközelíthetetlen a Szent Istenség arról az oldalról is, melyet némelyek szemügyre vesznek, midőn hirdetik, hogy csak a fogalmak tartalmát kell Istenről állítanunk, s a végesség korlátát, mely a fogalmat keresztezi, nem szabad reá átvinnünk. Ezt könnyű mondani, de nehéz megtenni.

Prohászka még hosszan magyarázza, hogy Istent csak a hozzá való viszonyunkban ismerhetjük; „ez a viszony a tett, az odaadás, a közeledés, a fejlődés s alakulás. A fogalom jelzi a végtelent, de csak a cselekvés hoz összeköttetésbe vele. A fogalom a burok, a jégkéreg; a jégkéreg alatt rohan a Duna árja; éppúgy a fogalom alatt rejlik a végtelenség. De a rohanó árral csak akkor jövök érintkezésbe, ha a jégkérget áttöröm...” Prohászka itt a Le Roy által idézett bergsoni hasonlatot bontja ki, alkalmazza. (A kérdésről bővebben PÉ I, 107–115.)

A szeretet tetteire önmagunktól képtelenek vagyunk. Csakis a Szentlélek teremtő és újjáteremtő ereje képes bennünket emberekké alakítani. A mi feladatunk, hogy kitáruljunk a kegyelemnek. Ez nem merő passzivitás, hanem éppen felfokozott cselekvés. *Mert Isten nem helyettünk cselekszik, hanem felfokozza cselekvőképességünket.* Mindent ő tesz, és mindent mi – tőle függve, más-más szinten. Prohászka megértette és ki is fejezte, amit Teilhard de Chardin így fogalmazott: „*Dieu fait se faire les choses*”, Isten cselekvőkké teszi a (teremtett) dolgokat, a kegyelem önteremtővé teszi a szabadságot. Istenre hagyatkozunk, de el nem hagyjuk magunkat.

Nem menekülünk el a világból, hanem azt humanizáljuk, előkészítjük a nagy Ostyát a végső átalakulásra, amelyet a teremtő Lélek visz véghez. (Teilhard hasonlata.) 1911 júliusában a Szentlélekről elmélkedve, júl. 19-i hosszú jegyzetében (*Naplójegyzetek* 2, 145–155) Prohászka meglepően teilhard-i: a *Benne élünk* lapjain hasonlókat olvasunk. Ezt a világ felé nyitott lelkiséget fogalmazta meg a II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű, az egyház és a modern világ kapcsolatáról szóló konstitúciójában. Prohászka, miként Teilhard, e ponton is egy fél évszázaddal megelőzte a zsinatot.

Szentigaz, Krisztus nem jött kulturális haladásért, az erők kifejlesztéséért, az ész s a természet keretében álló problémák megoldásáért, nem jött szociális reformokért, a Szent Lélek nem adatott, hogy az élet természetes szebb formáit megalkossa, hanem jött a lélek megistenüléséért s örök üdvéért. De mivel ez isteni életből az erkölcs fakad, s szinte természetesen lüktet, azért az emberi életnek s kultúrának s haladásnak s fejlesztésnek mint emberi kötelességeknek motora, idege s gyökere lesz. „Isten akarja” ... kiáltja a szentlelkes ember. „Isten akarja”, hogy ne a hitetlenek, hanem Isten gyermekei hordozzák az Isten zászlaját a haladás, a térfoglalás útjain. [...] Istenülést adott, de természetes hivatását meg nem másította, s mivel ez istenülés erkölcsi egyensúlyt s nagyobb boldogságot ad, alkalmasabbá tette munkájára. Ne szálljon meg hát a gond, hogy mi már készen volnánk, hogy e világ nem az Isten gondolata s velünk való szándékainak világa! Küzdjünk a hamar nyugalomra szállni vágyás ellen. Új, jobb világ az által lesz, hogy a világ ésszerűbben, tehát istenszerűbben rendezkedik be; ezt nem kapjuk készen, ez hosszú fejlődés. Nincs fogalmunk, hogy hogyan legyen s mi legyen a jobb világ; nincs is végleges állapot. A szociális reformok is csak folytatólagos javítást akarhatnak. Ezen az evangélium s a Szent Lélek sem változtat; de érzéket ad nekünk, hogy az idő folyamával föltűnő szükségletek, követelmények, változatok iránt nagyobb érzékkel viseltessünk. A

Szent Lélek, jellege tehát nem az, hogy csak a régit védjük, hogy a haladást rossznak, a változásokat istenteleneknek gondoljuk. Kell belénk nagy mérséklet, önzetlenség, tiszta szándék, fennkölttség a világreformhoz, de hol kapjuk ezt inkább, mint itt. *Ó a Lelke a Szeretetnek, könyörületnek... rokonszenvnek, szabadságnak...* (N 2,148–149)

Prohászka élete vége felé a naplójegyzetek elfogynak, mert írja misztikus könyvét az Eucharisziáról, és igazán átviszi ezeket az élményszerű leírásokat az *Élet kenyérébe*. Tanulmányozza ugyan az egyházatyákat és a teológusokat is, tehát vannak teológiai eszmefuttatások is, de főleg Jézus-misztikája kap itt tüzes kifejezést.

Külön kellene szólnom Prohászka természetmisztikájáról, amely – mint már rámutattam (*Prohászka ébresztése* II, 317kk) – Teilhard kozmikus látásával és életérzésével rokon. Nemcsak a *Magasságok felé* c. kötet esszéiben és naplójegyzeteiben, hanem még a Jézus Szíve-tiszteletről szóló *Élő vizek forrásában* és az Eucharisziáról szóló elmélkedésekben (*Élet kenyere*) egybeolvad a lélek Istenhez, Krisztushoz való bensőséges kapcsolata a teremtett világ, az univerzum iránti érzéssel, szeretettel, illetve Prohászka a természet tarka szépségéből veszi nyelvezetét, szimbólumait misztikus élménye kifejezéséhez.

Jézus Szívéről írva a középkori misztikust, Szent Gertrúdot idézi, aki a „mindenség érzelmeivel és az Istenség gyönyörűségével” (*ex affectu totius universitatis et cum delectamento divinitatis*) „vitte forró vonzalmát a Megváltó elé”. Ez a kozmikus és költőien szárnyaló elmélkedés méltó párja Teilhard költői himnuszainak. (*Az anyag lelki hatalma, Mise a világ felett* stb.) „Vele akarunk menni, s őt követve a világegyetemet átreszketető minden érzelmek tüzeivel s az Istent betöltő boldogító gyönyörűséggel akarjuk Jézust átölelni. A teremtésből kell ezeket az érzelmeket kiolvasnunk, mert bele vannak szöve...” Majd egy költői leírás után:

A teremtésnek mindezt a lendülését, reszketését magunkba kell ölelnünk, magunkba kell szívniunk, magunkba olvasztanunk, megélnünk, és szeretetünket, imádásunkat »„*ex affectu universitatis*”«, a világegyetem minden teremtményének érzelmeivel vinni az Úr elé. Az ég és föld minden szépsége, nagysága, fölséges formai tökéletessége örömet, csodálatot, dicsérő éneket váltson ki lelkünkben. A világegyetem minden érzelmének Isten felé zengő akkordja legszebben, legteljesebben, legbensőségesebben hangzott fel Jézus szívének magasztaló himnuszában... (7,262–263.)

Hasonlóképpen kozmikus és ugyanakkor személyes Prohászka Eucharisztia iránti áhítata. Kora ifjúságától megfigyelhetjük a naplójegyzetekben ezt a „hitvesi misztikát”, az eucharisztikus Jézussal való bensőséges kapcsolatot. De Prohászka élete vége felé már csak ezzel foglalkoznak a naplójegyzetek, amelyek aztán bekerülnek az akkor készülő, de befejezetlenül maradt *Élet kenyérébe*.

Mi sokszor elfogódottjai szeretnénk lenni az Isten-közelségnek; szeretnők, ha megrendítene minket a megérzése a fölségesnek, mely oly közel van hozzánk. Élvezük is sokszor, Istenbe merülésünk szentelt pillanataiban, mint olvad el s vész el a végtelen kékségben, akárcsak elolvadó álom volna, az egész világ. Élvezük az Isten nagyságát a csillagok szféráiban, a föld néma, mély rétegeiben; a tenger csendes és sötét mélységeiben, az eltemetett kultúrák s évezredek tömegsírjai fölött, az árnyékká vékonyodott nemzedékek folytonos eltűnésében. Ez is liturgia; de gyöngeszuszogás, míg a Végtelennek megfelelő imádás és engesztelés és hódolat csak az emberiségbe öltözködött Istenség hódolata... Ezt az Úr Jézus teszi mint áldozat a szentmisében...

Uram, mily titkoknak s mily látomásoknak színhelyei a te oltáraid; elborítanak minket majd az érzés sejtelveivel, majd a gyorsan tűnő s villámló fényekkel. Mintha tengerek fenekén térdelnénk – óriási titkoknak, 8 000 méter magas tengerszlopoknak nyomása alatt, mint alázatos kariatidok. Ott térdelünk, s szinte csodáljuk, hogy élünk! Emberek nagy hitben, kiknek öntudata azonban csak „sub coruscamine transeuntis scintillae”: egy-egy ellobbanó szikrának fényében látják meg, azaz hogy inkább sejtik meg a nagy valóságot. (24,343 és 346.)

* * *

Minden hívő kereszténynek van valamilyen istenélménye. Életünk kiváltságos pillanataiban megéljük valamiképp Isten jelenlétét. S amikor ránk köszönt az éjszaka, emlékezünk a ritka pillanatra. A megélt valóság emléke átbillent bennünket a holtponatokon. S főleg ilyenkor, amikor sűrű az éj, egy mélyen hívő kereszténnyel vagy egy misztikussal való találkozás, egy vallomás elolvasása is, valamiképp elővillantja a Titkot. A nagy hívők, a Prohászka-méretű misztikusok Isten hathatós tanúi a földön.

(*Távlatok*, 2000/4.)

Zárószó helyett

Kommunikáció–globalizáció–evangelizálás. A kommunikáció kultúrája

*Az új idők Areopágusza
– a kommunikáció világa.
(II. János Pál)*

Ismerjük az Apostolok Cselekedeteiből (17,22–31) azt az epizódot, amikor Szent Pál az athéni areopáguszon hirdeti a teremtő Istent, majd a feltámadt Krisztusról kezd beszélni a görög város kíváncsi értelmiségi polgárainak, akik félbeszakítják: „Erről majd máskor meghallgatunk.” Az areopágusz kultúrközpont, érintkezési központ volt. Manapság a médiumok, a tömegkommunikáció világa a szellemi találkozás, tájékozódás, eszmecsere, a személyes kommunikáció (kapcsolatteremtés) „areopágusza”. És az informatika fejlődésével egyre inkább megvalósul az, amit a francia jezsuita tudós és gondolkodó, Teilhard de Chardin „planetizációnak” nevezett. Ennek felel meg többé-kevésbé a „globalizáció” (franciául: mondialisation), bár e szónak melléköngéje is van, mint majd látjuk.

Személy, kommunikáció, kommunió Teilhard-nál

Teilhard perszonalista világképében a személy nem zárt valóság, miként általában a modern perszonalizmusokban sem az, hanem nyitott mások felé, hiszen közösségekben él, és csakis a másokkal való kapcsolatteremtésben – kommunikációban – bontakoztatja ki személyiségét. Minden személy egyedülálló, egyszeri, „északfok, titok, idegenség” (Ady), de ugyanakkor csakis az én-te viszonyban, a párbeszédben, a kommunikációban fejlődik érett egyéniséggé, személyyé. Kapcsolatba lép másokkal és a legfőbb Másikkal, Istennel (ha hívó).

A Teilhard-i vízióban, az evolúcióról alkotott látomásban, a centrokomplexitás-tudat növekedése, vagyis az anyag bonyolódásával kialakuló tudat növekedésével („montée de conscience”) érkezik el az evolúció az öntudatos, gondolkodó és szabad emberhez, a kozmikus-biológiai fejlődés csúcspontjához. De a fejlődés itt nem áll meg. Ezentúl a nooszférában, a szellemvilágban folytatódik az evolúció: éppen az emberi egyedek kapcsolatának sűrűsödése, a „szocializáció”, világméretű „társadalmiasulás”, a planetáris méreteket öltő kommunikáció és az összpontosulás révén épül a kommunió, szeretetközösség, amely csakis a már létező Ómega-pont „amorizációja”, a Feltámadt Krisztus Lelkének szeretetet sugárzó ereje révén valósulhat meg. Teilhard szerint az igazi (szellemi) társadalmiasulással a személy nem tűnik el, mint csepp a tengerben, hiszen: *l'union différencie*, az igazi (szeretet)egység differenciál.

Mindezt bővebben kifejtettem egy régebbi (1965-ös) tanulmányomban: „Teilhard perszonalizmusa”, *Távlatok*, Róma, 1970, 166–185). E könyvből idézek néhány részletező bekezdést.

A társadalmiasulás, amelynek órája ütött az emberiség számára, egyáltalán nem jelenti a Föld számára a *Személy Korszakának* végét, hanem a kezdetét... Minden azon fordul meg, hogy az egyedek egységesülése ne a totális rendszerek mintájára, az emberi energiák funkcionális és kierőszakolt mechanizálódása által valósuljon meg, hanem a szeretet által lelkesített „konspiráció” révén. A gyakorlati és pozitivistá

képződmények mind ez ideig gondosan kiküszöbölték a szeretetet. Itt az ideje, hogy végre már felismerjük benne az élet alapvető energiáját, vagy – ha jobban tetszik – azt az egyedüli természetes környezetet, amelyben tovább folytatódhat a felfelé ívelő fejlődés... (Teilhard, *Oeuvres*, 75; vö. I, 293. A római számok az *Ouvres* kötetére utalnak.)

Társadalmi rendszerek és mozgalmak fajgyűlöletet és osztályharcot hirdetnek, és ezzel akarják mozgósítani a tömegeket. Szociológusok és nevelők igen sokszor csak külső tényezőket vesznek számításba. Itt az ideje, hogy felfedezzük a szocializáció, a társadalmiasulás, a személyessé tevő egységesülés alapvető energiáját, a szeretetet.

Mert a szeretet a fejlődés mozgatója, az élő erő, mely „mozgat Napot és minden csillagot”. Kezdve az anyagvonzástól, a szexualitáson keresztül egészen a szerelemig és a barátságig, a szeretetenergia kibontakozásának lehetünk tanúi a tudatosuló és átszellemiesedő világegyetem fejlődését szemlélve.

Amikor felvázolja „*Perszonalista világegyetemét*” (1936, Peking), Teilhard megjelöli azt a három erővonalat, amely a szeretetenergia kibontakozásának irányát jelzi. Mindenekelőtt a *szexuális* sík: a nemiség, amelyen keresztül az ember az élet és a kozmosz fejlődéséhez kapcsolódik, lényegesen beleépül a személybe. „Minden olyan magyarázat, amely nem találna lényeges helyet rendszerében a szexualitásnak, már eleve halálra van ítélve.” A szexualitás nem csupán biológiai funkció, hanem két személyes lény, a férfi és a nő kölcsönös önátadásában, testi-lelki egyesülésében teljesedik be. Minél igazibb ez az egység, vagyis minél inkább a szeretet, – a másik létét, szabadságát tiszteletben tartó „jóakarát” és nem a birtoklásvágy – sugallja, annál inkább kiteljesedik a két személy. – *Az emberi sík*: a szerelmet túlhaladó barátság, avagy a barátságba teljesedő szerelem (testi vonzalom és szenvedély) kitágítja a férfi-nő körét az egyetemes felé. Nem csupán a termékenység, a harmadik akarása révén, hanem a közös emberi keresése révén, a fejlődés elősegítése által, a személy öntudatos munkása lesz a Nooszféra beteljesítésének. – Így közeledik az emberiség a végső egyetemesség felé, ahol – *a kozmikus* érzék kifejlődésével – az egész Világegyetem, a személyesülő világegyetem távlataiban gondolkodik és cselekszik és a Mindenség méreteire tágu szeretete. (Vö. VI, 91–104).

Ha a kollektív elnyomja a személyt, vagyis megfojtja a születni akaró szeretetet, amelynek lényege a kitárulás *a másik felé* (*volonté de promotion*), akkor a társadalmiasulás elfajul. Bűn lenne arra ösztönözni az embereket, hogy adják át magukat olyan közösségnek, ahol a személy névtelen eleme lesz a „névtelen tömegnek”, személytelen számadat.

De a másik véglet, az individualizmus is veszélyt jelent, a személyesedés akadályát. Az igazi perszonalizmus, – hangsúlyozza Teilhard Mounier-val –, kizárja az individualizmust. Mert a személyesség – bármennyire is egyszeri és egyedülálló minden ember – a másokhoz való viszonyt, a tudatok kölcsönös nyitottságát és a másik szabadságának tiszteletben tartását követeli. Ezt a mai filozófia világosan kimutatja, amikor azt bizonyítja, hogy az emberi szellem nyitott: *intersubjectivité*; hogy az emberi lény: *Mit-sein* (együtt-létezés).

De a mai társadalmi jelenségek is azt sejtetik, hogy az emberiségben valamiféle kollektív szabadságigény forrong és hogy a kollektív szabadság bizonyos szempontból magasabb rendű, mint az „elszigetelt” szabadság. (V, 152; 230–231).

Kétségkívül az emberi egységesülésnek igen sok akadálya van; az ideáltól még vesse vagyunk. Teilhard mindenekelőtt azt akarja megmutatni, hogy a személyesedésnek nincs ellene a helyes társadalmiasulás – éppen ellenkezőleg! –, és kijelöli a jövő fejlődés objektív és szubjektív *feltételeit*.

Mivelhogy a széthúzás erői, az egoizmus, versengés, gyűlölet stb. a fejlődés ellen dolgoznak és az emberi szabadsággal együtt az erkölcsi rossz is „történelmi” tényező, az emberiség jövője kockázatos. A fejlődés nem automatikus. A személyesedésnek ára van: a

„személyesedés kinyján” át kell mennünk, hogy a szeretet által megvalósuljon az egység. A sokféleség, az egyéni sajátosságok súrlódásokat okoznak. A differenciálódás munkát, erőfeszítést, áldozatot kíván: hogy önmagunkban vagy másokkal egyesüljünk, meg kell változnunk, sokszor le kell mondanunk egyéni ízlésünkről, kedvtelésünkről; el kell ismernünk a másikat, „másságát”, mások érdekeit, jogait (ez a minimális szeretet). És az átalakulás mindig halált kíván, kilépést önmagunkból: az egocentrizmus és „régienünk” feláldozását. A személyesedés feltétele bizonyos „személyes” elemek feláldozását is jelenti. (VI, 105–110).

Mindebből látható, hogy Teilhard – ha új kifejezéseket használ is – lényegében a hagyományos keresztény tanítást ismétli a szeretetről. Megmutatja a szeretet kozmikus és vitális gyökereit; a fejlődésben lévő világegyetem mozgatójának tartja ezt a még alig felfedezett energiát. A szeretet valósítja meg azt a látszólag ellentmondásos folyamatot, ahol az emberek személyesülnek az egyesülés által. (I, 95)

Nem naiv optimizmust hirdet. Tudja, hogy mindez csak a felülről jövő Isteni Szeretet vonzása révén valósulhat meg.

A globalizáció kihívásai

Amikor 1970-ben az első ember az Apollo 8 űrhajóról lábát a Holdra tette, új korszak kezdődött. Teilhard megsejtette az egységesülő világ – a planetizáció – problémáit. De – főleg e század második felében – az informatika rohamos fejlődésével – hihetetlenül felgyorsult a világ egységesülése, egyetlen „globális falu” lett a Föld. A globalizáció (franciául: *mondialisation*, szerintem ez helyesebb megjelölés) sürgősebben felvetette az emberi kommunikáció és a kultúra problémáit; az egyháznak is szembe kell néznie kihívásaival.

NB. Már utaltam rá, de hangsúlyozom, mielőtt tovább mennék: a kommunikáció nem pusztán tömegtájékoztatást jelent, hanem ennél sokkal többet. A tájékoztatáson túl jelenti a kapcsolatok kiépítését, a párbeszédet, eszmecserét, kultúrák kicserélődését, értékek átadását és nevelést is. A társadalom a média – rádió, televízió, internet révén – a tudás egészét közreadja és szétsugározza, kicseréli, állandóan frissítve ezt a tudást, bővítve készletét, alkalmazva az új körülményekhez. A kommunikációnak nemcsak célpontja a közönség (mint a tömegtájékoztatásban), hanem partnere is a kapcsolatok hálózatában, egy bizonyos interakció, kölcsönösség, kölcsönhatás van a műsorszerkesztők, programadók és közönség (hallgatók, nézők, internetet használók) között.

Mit is jelent most már a globalizáció/mondializáció? – Úgy is meghatározhatnánk (és ezzel közel vagyunk a Teilhard-i planetizációhoz), hogy az idő és a tér kiterjedése (*extension*) és egyszerre összezsugorodás (*compression*). Pozitív értelemben az emberiség aspirációja, vágyakozása itt a földön olyan harmónia és egység felé, amelynek jelképe lehet a Holdról látott Földgolyó képe, ahol nem látszottak politikai határok, szögesdrótok, csak egy zafír felhőbe foglalt igazgyöngy. A globalizáció egybekapcsolja a föld népeit, ami korábban ismeretlen volt. A kapcsolatok új sűrűsége alakult ki, ami káros is lehet az emberiségre, mintegy elnyomja azt. A számítógéprendszer ezt jól példázza: az internet és a web-világhálózat képviseli ma a világméretekre kiterjedt kölcsönös kapcsolatrendszer. Pillanatok alatt megtudhatjuk, hogy mi történt, mi történik a világban. De a kiterjedés (*extension*) – sűrűsödés (*compression*) erői ambivalensek, kétértelműek, kettős értékűek: a globalizáció mély belső ellentmondásait is magukban rejtik. Vizsgáljuk meg négy dimenzióját!

1) *Technológiai dimenzió:* a globalizációt a kommunikáció technológiájának gyors kifejlődése idézte elő. 1980-tól a személyi számítógépek, 1990-től az internet tette lehetővé a tömegkommunikáció különböző formáit, az információk nagy mennyiségének hihetetlenül gyors átadását. Ez tehát kitértette az egyre rövidebb idő alatt megvalósított kommunikációk lehetőségeit: a népek és intézmények gyors kapcsolatát, interakcióját. – Egyébként a könnyű utazások lehetősége elindította a népek elvándorlását munka- és jobb életlehetőségek keresése végett: ez is a fokozottabb kommunikációt, az értékek és kultúrák kicserélődését segíti elő.

2) *Gazdasági dimenzió:* A globalizáció főleg az emberi élet anyagi-gazdasági síkján érezhető. Az információk és a tőkék gyors átvitele felgyorsította és fokozta a kereskedelmi tranzakciókat. A piac kapitalizmus világméretűvé vált – ezt hívják gyakran neoliberais kapitalizmusnak, mivel sokban hasonlít a XIX. század végének liberális kapitalizmusához. Ezt a kapitalizmust egyre kevésbé lehet kontrollálni (ellenőrizni) vagy szabályozni kulturális vagy kormányzati tekintéllyel. Itt a globalizáció egyik legmélyebb paradoxonáról van szó. Jóllehet képes megjavítani mindenki életét, egyre inkább elmélyíti a szakadékot a néhány gazdag csoport vagy egyén és az egyre szaporodó szegény tömegek között. Az Egyesült Nemzetek 1999-es beszámolója világosan mutatja, hogy a gazdagok és szegények közötti szakadék egyre inkább mélyül. Egyébként is, akár a gazdag, akár a szegény országokban az új gazdasági szerveződés főleg a kiváltságosok közötti kapcsolatteremtést segíti elő.

3) *Politikai dimenzió:* A technológia fejlettsége és az újliberalizmus gazdasági erői világviszonylatban a kommunikáció szempontjából a nemzetállam elgyengülését okozza. A kommunikációk a nemzeti határokat túlszárnyalják. A globalizált piacgazdaság korlátozza a kormányok részéről történő ellenőrzést, lefokozza a nemzetállam hatalmát és jelentőségét. Egyébként a nemzetek közötti gazdasági szerződések olyan tömböket hoztak létre, amelyek összezsugorítják a nemzeti szuverenitást. Végül a két politikai tömb összeomlása a kis mértékű konfliktusokat eredményezte: az ellentétek ma általában nem a kommunista és a nyugati tömb között alakulnak ki, hanem az egyes nemzetállamokon belül: a második világháború után is számtalan személy menekülésre kényszerül, a polgárháborúk vagy más okok miatt.

4) *Kulturális dimenzió:* a kommunikáció kifejlődött technológiája által létrejött interkommunikációs hálózatból egy bizonyos *világkultúra* született meg. Ezt a kultúrát főleg a fogyasztás jellemzi: élelmiszer, öltözködés, szórakozás. E szubkultúrának bizonyos jelei (jelenségei) először az Egyesült Államokban tűntek fel, majd Európában – a volt kommunista országokban is – elterjedtek: hamburgerek a Mc. Donald's-vendéglőkben, Coca-cola, rockzene, sportcipők, videókazetták, amerikai játékfilmek... Jóllehet ma a kulturális termékek és az életstílusok skálája szélesebb, mint régen, egy bizonyos szkepticizmus (relativizmus) jelentkezik az igazság megismerhetőségét illetően. A posztmodern szellemiség leépíti az értelmi szintézist.

Paradox módon a posztmodern különféleség (különbözőség) a kultúra egy bizonyos *uniformizálását* vonja magával. A globalizáció gazdasági formáinak uniformizáló erői azt a benyomást keltik, hogy alternatíva a neoliberais kapitalizmussal szemben. II. János Pál pápa a következőképpen írta le a piacgazdaságot a *Centesimus annus*ban, miután bírálta a fogyasztói társadalom kirívó fogyasztékosságait (39. 40.):

Ezek a bírálatok nem is annyira a gazdasági rendszert, mint inkább az etikai-kulturális viszonyokat támadják. A gazdaság valójában csak az egyik összetevője és dimenziója az emberi tevékenység sokféleségének. Ha abszolúttá válik, ha az ártermelés és -fogyasztás a társadalmi életben a központi helyre kerül, és minden mástól függetlenül a társadalom egyedüli értékévé válik, akkor az okot nemcsak és nem annyira magában a gazdasági rendszerben kell keresni, hanem abban, hogy a

szociális-kulturális értékrend – minthogy nem ismeri el az etika és a vallás jelentőségét – meggyengült, és csupán a javak termelésének és a szolgáltatásoknak tulajdonít jelentőséget.

Mindezt összefoglalhatjuk még egyszer hangsúlyozva, hogy a gazdasági szabadság az ember szabadságának csak az egyik eleme. Amikor a gazdasági szabadság önállósodik, amikor az embert inkább a javak termelőjének és fogyasztójának tekintik, semmint személynek, aki azért termel és fogyaszt, hogy megéljen, akkor a szabadság elveszíti valós kapcsolatát az emberi személlyel, végül elidegeníti és elnyomja őt.

Az állam feladata, hogy a közösségi javak védelméről gondoskodjon, amihez hozzátartozik a természeti és az emberi környezet. Ezek védelmét nem képesek biztosítani kizárólag a piaci mechanizmusok. Miként a korai kapitalizmus idején az állam feladata volt a munka alapvető jogainak védelme, hasonlóképpen az újkapitalizmusban is neki és az egyetemes társadalomnak kell *megvédeniük a közösségi javakat*, amelyek többek között keretet alkotnak, amelyen belül mindenkinek módjában áll, hogy törvényesen valósítsa meg személyes céljait.

A kulturális globalizáció uniformizáló erői – úgy tűnik – a művészetek, a zene és még a helyi kultúrák nyelvezete terén is a végükhöz érnek. Jóllehet a spanyol nyelvet beszélők legtöbbször a katolikus egyházban, a globalizáció nyelve az angol lett. Az említett uniformizáló erőket képtelenek ellenőrizni az emberek. Az ENSZ fejlesztési programja a gazdasági globalizáció nagyobb szabályozását sürgeti, ami a probléma tudatosulását jelzi, de megoldást azért nem hoz. Egyre inkább elfogadják, hogy a globalizáció megértéséhez nem elégséges annak uniformizáló hatására figyelni, hanem egyben azt is kell nézni, hogy *miként kapcsolódik egymáshoz a világméretű és a helyi*. Mert bizonyos tanulmányok azt bizonyítják, hogy a globális kultúra behatolhat a helyi kultúrába anélkül, hogy azt elfojtana. Egyébként nagyon kevés ember él – kivéve a kevés kiváltságosokat – a globális kultúrából. Legtöbb ember ezt csak akkor észleli, amikor az behatol helyi kultúrájába. Kétségtelen, hogy a leggyakoribb reakció a globalizációval szemben a helyi kultúra azonosságának állítása. Ez sok konfliktus okozója manapság. Néha a vallási önazonosságot arra használták, hogy még világosabbá tegyék ezt az önazonosságot, a különbözőséget a szomszédos kultúráktól, ami gyakran erőszakot szült. Más helyeken hozzájárult a helyi kultúra és szokás felújításához.

A globális és a helyi kultúra kölcsönhatása csak fokozódik az elvándorlásokkal, népek, kultúrák keveredésével. Számos amerikai ország már régóta multikulturális (többkultúrájú). Ami új, az a kultúrák kölcsönhatásának intenzitása. Az Egyesült Államok ma a spanyol nyelvű országok között az ötödik helyen áll!

Ha a globalizáció felelős az elfogadhatatlan uniformizálásért, a posztmodern világ felhasználhatná a premodern jelenségeket, hogy megvédje a helyi kultúrákat. Igazi posztmodern kultúra születhetne így egyrészt a premodern kultúrák, pl. iszlám, másrészt a szekularizált kereszténység posztmodern kultúrája közti párbeszédéből.

Vallási körökben legtöbbször csak a globalizáció negatív szempontjait hangoztatják. A tárgyilagos kiértékelésnek a *pozitívumokra is ügyelni kellene*, és el kellene fogadni azokat. Valójában minden kultúra kétértelmű, kettős értékű az evangélium szempontjából. A *globalizációt nem szabad figyelmen kívül hagyni, hiszen adottság: ebben a világban kell hirdetniünk az evangéliumot, ha az egyház valóban párbeszédet akar folytatni a világgal, ahogy azt a II. vatikáni zsinat kívánta*. A globalizáció pozitívuma mindenekelőtt az, hogy lehetővé teszi a világméretű kapcsolatteremtést, hála a kommunikáció fejlett technológiájának és a könnyű utazásoknak. Az emberiség manapság valóban egyetlen szoros kapcsolatban levő család lehet. A globalizáció továbbá lehetővé teszi a világméretű

információt és növelheti az emberi fejlődés lehetőségeit; fokozhatja a szolidaritást; megkönnyíti az evangelizálást.

Ugyanakkor látnunk kell a *negatív* szempontokat is: 1) a gazdasági nyereség keresése minden áron, és így az ember fogyasztói lényé váló degradálása, felejtve a személyi transzcendens hivatását. 2) Kiszélesíti/elmélyíti a szakadékot a kevés gazdag és a szegények tömege között, hiszen a gazdagságot nem igazságosan osztják el. A gazdasági fejlődést egyébként nem lehet elválasztani politikai és kulturális tényezőktől. Ha pl. a volt kommunista országok gazdaságát nézzük: Lengyelország és Magyarország kultúrája lehetővé teszi a gazdasági újjáéledést, míg Oroszországban – úgy látszik – ez nem történik meg. 3) A globalizáció harmadik negatív szempontja a kultúrára és az életformára vonatkozik: az uniformizálás káros hatású e területeken. Az emberméltóságból következik a kultúrához való jog: megfosztani népeket saját nyelvüktől, kultúrájuktól, hagyományos életmódjuktól, és belekényszeríteni őket idegen kultúrába annyi, mint emberségüket megcsónkítani. A Szentatya nemzetközi útjai során gyakran hangoztatta ezt a jogot, és az evangelizálásnak is *inkulturációra* van szüksége, tehát alkalmazkodásra a helyi kultúrákhoz.

Az egyház a világméretű kultúrával és a globalizációval szemben

Az egyház katolikus, vagyis egyetemes, ezért a globalizálódó világban könnyebben teljesítheti evangelizáló, missziós feladatát. Olyan kommunikációs hálózattal rendelkezik, amely lehetővé teszi az emberi szolidaritás megteremtését az egyes népek között. Minden népnek hirdetni kell az evangéliumot, kivétel nélkül. Fel kell használni a modern kor Areopáguszát, a kommunikáció eszközeit, a médiumokat és a tudomány vívmányait. Ezt sürgette a pápa *Redemptoris missio* k. körlevelében (37–38. pontok), és ezt a Tömegkommunikáció pápai tanácsa is *Aetatis novae* k. dokumentumában. Az új evangelizálás feltételezi egyszerre az ökumenikus és vallásközi *párbeszédet* is: a hívőknek közösen kell tanúskodniuk Istenről, Krisztusról az ateista, szekularizált világban, különben megosztottságuk csak botrányt okoz.

Az evilági feladatok és tevékenységek főleg a világi hívőkre tartoznak; jól kiművelt lelkiismeretükre hárul az a feladat, hogy az isteni törvényt a földi társadalom életének irányítójává tegyék. A zsinat hangsúlyozza, hogy egyes hívőknek a dolgok keresztény szemlélete ajánl egy meghatározott megoldást. „Más hívők viszont, amint ez gyakorta és egészen jogosan megtörténik, nem kisebb őszinteséggel másképp vélekednek ugyanarról a dologról.” (GS 43) Az ilyen esetekben a hívők óvakodjanak attól, hogy az egyház véleményét a sajátjuk támogatására lefoglalják. „*Mindig őszinte párbeszéd útján iparkodjanak magukat a másikkal megérteni, a kölcsönös szeretetet gyakorolva és a közjóval törődve mindenkinek felett.*” (GS 43) Az egyház szociális tanítása további eligazítást ad a hívők politikai, közéleti elkötelezettségéhez.

Részletezhetnénk az egyházon belüli, a keresztények közötti, illetve a hívők és nem hívők, más világnézetűek közötti *párbeszéd feltételeit és követelményeit*. Lényeges az, hogy

- őszintén elismerjük a másik másságát, ami nem jelenti azt, hogy minden álláspont egyformán igaz, helyes; ezért
- óvakodnunk kell a hit- és erkölcsi relativizmustól; vagyis
- meg kell találnunk a helyes középutat a merev konzervativizmus (rossz értelemben vett dogmatizmus) és a dogmákat is kétségbevonó racionalizmus (relativizmus) között;
- a hívő keresztény számára Krisztus az Igazság; ezt az igazságot csak megközelítjük, senki sem birtokolja teljesen;
- igyekezzünk felfedezni másoknál is részigazságokat, – értékeket;
- mindenképpen igyekezzünk mi magunk igazak (hitelesek!) lenni; mert

– végső soron nem az igazság „propagandistáinak” kell lennünk, hanem tanúságot tenni a megélt igazságról.

Lacordaire szavai legyenek az irányadók: „*Nem a saját igazamról akarom meggyőzni a másikat, hanem igyekszem egyesülni vele a teljesebb igazságban.*”

A manapság oly sokat emlegetett „másságról” a „világnézeti semlegességről” is tennék egy megjegyzést: Mi hívők tiszteljük mások véleményét – a pluralista társadalomban e nélkül létezni sem lehet –, de elvárjuk, hogy a mi véleményünket is ugyanúgy tiszteljék, és szabad teret adjanak felfogásunk, hitünk kifejtésére. A tömegtájékoztatásban, nevelésben a „világnézeti semlegesség” ne jelentse azt, hogy tilos a vallási ‘propaganda’, de lehet támadni a vallást, befeketíteni az egyházakat, sérteni a hívők meggyőződését ... Az arany szabály mindenkire vonatkozik: „Amit akartok, hogy nektek cselekedjenek, ti is tegyétek meg.”

A média-etika törvényei

Amikor párbeszédéről és kultúráközvetítéséről van szó, akkor alanyokról, partnerekről, kultúrát teremtő és azt befogadó személyekről beszélünk, akik kölcsönösen megnyílnak egymásnak, hogy gazdagodjanak ismeretekben, információkban, hogy elmélyítsék az igazságot, hogy neveljék a fiatal nemzedéket stb. Ki kommunikál, és mit közvetít? Melyek a *média-etika* főbb törvényei, hogyan alakulhat ki igazi szellemközösség, és miként valósulhat meg a planétizálódó emberiség egységesülése ma, amikor a hatalomvágy és erőszak, az agresszivitás, a nacionalizmusok, az etnikai és vallási viszályok, pártérdekek, nemzetek közötti összetűzések és háborúk pusztítanak? Mindezek a kérdések felmerülnek, amikor a párbeszédéről és a kultúráközvetítésről tájékozódunk. Mindezek „globális” világproblémák. De egy-egy nemzetnek/népnek is megvan a sajátos kultúrája, kulturális öröksége, amellyel gazdagíthatja az egyetemes kultúrát. Az evangelizálásban ezt figyelembe kell venni: a sajátos kultúra nyelvén kell szólni, hogy megszólíthassuk azokat, akiknek az Evangéliumot hirdetjük. Az inkulturáció ma sürgetőbb, mint valaha. Európát megjelölte a kereszténység. Amikor – a Szentatya intelme szerint – igyekszünk az új evangelizálásban felkutatni és feléleszteni a keresztény gyökereket, tudatában vagyunk annak, hogy mindegyik nemzet hozzájárul a közös európai kultúrához; lehetünk igazán magyarok nacionalizmus nélkül és európaiak sajátos örökségünkkel.

A médiumok Isten ajándékai, fel kell őket használnunk a valláskultúra terjesztésében, a nevelésben, általában az egyház missziós munkájában. A hívőknek joguk van ahhoz, hogy a közszolgálati médiumok vallási/egyházi műsorokkal szolgálják őket, és az egyes kisebbségeknek is biztosítaniuk kell a teret.

A katolikus egyház igen jelentősnek tartja a médiumokat az evangelizálásban. Persze, sürgető feladat, hogy *Magyarországon* is médiszakembereket, valláskultúrával rendelkező hívőket lehessen bevonnani e modern apostoli munkába, nem feledve azt sem, hogy bizonyos előevangelizálásra is szükség van, tehát a hit és a kultúra párbeszédére a nem vallási-egyházi műsorok keretein túlmenően is.

A bonyolult média-problematikából vizsgáljunk meg kissé közelebről egy kérdést: a *műsorszolgáltatók, ill. újságírók etikai kötelezettségeit az információ terén.*

Az informálás *egész folyamata* során az újságíróknak eleget kell tenniük bizonyos *etikai* követelményeknek, a deontológia (hivatásbeli etika) szabályainak.

Az információ adatait *összegejtik 1), feldolgozzák 2),* majd a hallgatók-nézők-olvasók *elé terjesztik (3).* Lássuk e három mozzanatot!

1) Az újságíró/informáló a nemzetközi agenciák (hírügynökségek) által felkínált óriási *híranyag közül válogathat.* Neki kell eldöntenie, *mi valóban a fontos* egy-egy esemény kapcsán, és mi a mellékes, még ha szenzációs is. (Hányszor tapasztaltam pl. a pápa nemzetközi útjai alkalmával, hogy a világi médiumok sokszor huszadrangú – esetleg

szenzációs – epizódról adtak hírt, de a Szentatya lényegi üzenetéről egyáltalán nem szóltak. [Pl. egyszer egy apáca beleharapott a pápa fülébe.] Természetesen sok függ attól is, hogy milyen közönségnek szól a híradás: nyugati vagy harmadik világban élőknek, a tudományos világnak vagy a széles néptömegeknek. Világos az is, hogy pl. a nemzetközi hírekből a magyar médiumok a Magyarországra-magyarokra vonatkozó szempontot emelik ki.

A magyar tévé híradásának laposságáról most ne szóljunk: a nézőknek alig van kitekintésük a nagyvilágra; itthoni párt- és parlamenti csatározások, gazdasági hírek töltik ki jórészt a híradót.

2) Amikor már a hírszerkesztő kiválasztotta a közlendő információt, azt még *ki kell dolgozni, kellőképpen bemutatni*. Egy-egy címmel vagy alcímmel helyesen kiemelhető a lényeg, de ugyanakkor meg is hamisítható. (Lásd az újságoknál a kérdőjeles cím vagy alcím.) Háborús jelenetek, szerencsétlenség vagy erőszakos tettek bemutatásánál kerülni kell az összeroncsolt, vérző testek mutogatását. Általában nem szabad kedvezni a nézők vad ösztöneinek, alantas ízlésének. Az erőszakcselekmények, a horror és a pornográfia képei a bűnözés és a pusztítás ösztöneit korbácsolják fel.

A számtalan lapos, egy kaptafára készült és a szubkultúrát terjesztő amerikai film – sajnos – elárasztotta Európát. Ez természetesen üzleti kérdés is: a műsorszolgáltatók olcsón jutnak hozzá a filmekhez. Egyes nemzetek, pl. a franciák már kezdenek védekezni. Az ország többségét kitevő hívők elvárhatják, hogy a közszolgálati tévé terjessze a valláskultúrát is, hogy *nevelje* az ifjúságot megfelelő programokkal, ahelyett, hogy destruálna, hogy az erkölcstelenséget terjesztené, és az egyházellenes nyugati kontesztalásokat szellőztetné. Nem közömbös az sem, hogy milyen *nyelvezetet* alkalmaznak a hírközlésben. Vallási, egyházi események bemutatásánál meg nem engedett a cinikus, gúnyolódó hang; általában a mások hitét, világnézetét sértő, illetve a becsmérő, „kirekesztő” kommentár. (Gondoljunk arra, hogy a Szentatya 1991-es látogatása előtt milyen ízléstelen és pimasz cikkek-rajzok jelentek meg a magyar liberális sajtóban.)

3) *Mindent nem lehet mutatni, közölni, kimondani*. Tehát ami sérti a jó ízlést, ami hazugság, mások becsületének sárba rántása stb., az nem közölhető, ezt a törvény is tiltja. Civilizált világban mindig tisztelettel vannak *a másik mássága* iránt. Az emberség és a tapintat kötelez a diszkrécióra, mint ahogy pl. az orvos is megfontolja, miként közölje a beteggel a súlyos diagnózist. Ez nem képmutatás, nem hazugság, hanem az emberség követelménye.

A szemérem is kötelez a híradásban. André Basin (francia regényíró) szerint az emberi lét két döntő pillanatában különösen is: a szexuális aktus és a halál (agónia) filmezése alapvetően sérti az emberi intimitást védő szemérmét. (Gondoljunk itt XII. Pius orvosára, aki a világ felháborodását váltotta ki, amikor lefényképezte az agonizáló pápát.)

Természetesen mindig különbséget kell tenni *a közszolgálati* rádió-televízió számára készített műsorok és egyéb közlések között: egy filmet le lehet vetíteni videóról otthon, szűk körben, lehet a moziban, ahova az vesz jegyet, aki akar, és lehet adni a közszolgálati televízióban, amely révén a kép behatol az otthonokba és veszélyt jelenthet a gyermekeknek, botrányt a nézők nagy tömegének. (Scorsese „Krisztus utolsó megkísértése” c. filmjét játszották a budapesti mozikban. Pozitív döntés volt az, hogy – egyházi tiltakozásra – levették a tévé műsoráról.)

Mindez inkább a tiltásokra vonatkozott, tehát meglehetősen negatív. Más kérdés az, hogy a helyes információ, a valláskultúra terjesztése, az erkölcsi nevelés szempontjai szerint miként kell *pozitívan* feldolgozni és kommentálni az eseményeket, híreket. Ez megint a műsorkészítők világnézetétől és felkészültségétől is függ. Mert esetleg a legnagyobb jóindulat mellett is buta és bántó kommentárok hangzanak el pl. egy egyházi esemény vagy szentmise közvetítésénél, egyszerűen azért, mert a kommentátor nem rendelkezik kellő vallási ismeretekkel.

* * *

Befejezésül idézem még a Pápa hozzánk szóló intelmeit (II. János Pál 1993. jan. 28-i beszéde a magyar püspökökhöz.) „Nagyon sürgős elkötelezett hívő fiatalok „szakmai, elméleti és jellembeli” kiképzése a médiák terén (Inter mirifica 15). A vallási és egyházi terület hátrányban részesítése a letűnt rendszer további öröksége, minthogy az újságírói hivatás el volt zárva a bírálatot gyakorló, főként pedig a keresztény állampolgárok elől. Ennek az a következménye, hogy a vallásos és egyházi témákkal kapcsolatban még azoknál a médiáknál is ismerethiányról és tudatlanságról panaszkodhatunk, amelyek nem manipulált vagy egyoldalúan bíráló tudósításokat közölnek. Sok újságíró még a legalapvetőbb alapismeretekkel sem rendelkezik a vallásról, a kereszténységről és az egyházzal.

A régi érdekhálózatok részben még érintetlenül érvényben vannak a médiumok terén; ennek a következménye, hogy ide nem juthatnak be a másként gondolkodók. Ezért nyomatékosan kérek benneteket, képezzetek ki az összes médiák és az újságírás terén jó szakértőket, akik munkájukat új szellemben végzik. Ügyeljete arra, hogy megfelelő tér álljon rendelkezésre az egyház felelősségével készülő adások számára. Nem hagyhatjuk, hogy ne szakemberek tárgyalják a vallási és egyházi témákat a rádióban és a televízióban, mert különben fennáll a veszély, hogy újból és újból régi állításokat és előítéleteket ismételve. Amikor az egyház nyomatékosan hivatkozik saját illetékességére a keresztény hagyomány bemutatásánál és szavatolt magyarázatánál, semmi esetre sincs szó hatalmi visszaélésről; ezt sokkal inkább azok követik el, akik meg akarják tagadni az egyháztól ezt a jogát.”

(Elhangzott a pannonhalmi HÁLÓ-találkozón,
2000. október 28-án.)

Szabo Ferenc S.J. könyvei

- Világnézetek harca.* Mai írók és gondolkodók. Louvain 1963.
Mai írók és gondolkodók. Louvain 1965. (Az előző új, javított kiadása.)
Le Christ créateur chez Saint Ambroise. (A párizsi doktori disszertáció.) Augustinianum, Róma 1968.
Isten barátai. Hitünk korszerű bemutatása. Róma 1969 és 1973.
Távlatok. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1970.
Henri de Lubac az Egyházzól. Róma 1972.
Az ember és világa. (A *Gaudium et spes* kommentárja.) Róma 1969 és 1974.
Párbeszéd a hitről. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1975.
H. de Lubac – Y. Congar. (TKK: Mai teológusok 1.) Róma 1975.
A szeretet hullámhosszán. (Miért élünk, miért hiszünk?) Róma 1977.
Jézus Krisztus megközelítése. Róma 1978.
A rejtett Isten útjain. (Párbeszéd a hitről.) Róma 1980.
Karl Rahner. (TKK: Mai teológusok 2.) Róma 1981.
Őszi ámulat. Versek és műfordítások. Róma 1982.
Jelek az éjszakában. Tanulmányok és versek. Róma 1983.
Teljes évszak. Versek és műfordítások. Róma 1984.
Szavak forrása csend. Claudel, Valéry, Emmanuel. (Tanulmányok és versfordítások.) Róma 1985.
Léleekben és igazságban. Teológiai, filozófiai és irodalmi tanulmányok, vallomások. Róma 1986.
Az emmauszi úton. Hitünk megalapozása. Róma 1987.
Szomjúság-forrás. Tanulmányok, naplók, versek, műfordítások. Róma 1989.
A teológus Pázmány. (METEM-könyvek 1.) Róma 1990 és Szeged 1998.
Párbeszéd a hitről. Miért és mit hiszünk? (A rejtett Isten útjain, A szeretet hullámhosszán és az Isten barátai c. könyvekből.) Szent István Társulat, Budapest 1990.
Napfogyatkozás. Kereszténység és modernség. Róma 1991.
Zsoltárhangon. Zsoltárfordítások és versek. Róma 1991. – Ugyanez újabb versekkel vítve. Szent István Társulat, Budapest 1993.
Hiszek Tebenned. Bevezetés a keresztényégbe. Róma 1992.
„Csillag után”. Istenkeresés a modern irodalomban. Válogatott tanulmányok. Távlatok. Budapest 1995.
Szomjazod hogy szomjúhózzalak. Válogatott versek. Budapest 1995.
Jézus Krisztus. Teológiai füzetek 12. Távlatok-Agapé, Budapest-Szeged 1996.
Láng az őszutóban. Interjúk, naplók, versek. Távlatok – Korda, Budapest 1997.
Két végtelen között. Pascaltól Teilhard de Chardinig. Tanulmányok és naplójegyzetek. Korda-Távlatok, Kecskemét-Budapest 1999.

Szabó Ferenc mások közreműködésével (Szerkesztés, összeállítás, tanulmány, fordítás)

- Ábrahámtól Jézusig.* Bevezetés a Bibliába. (Szövegválogatás bevezetésekkel. Puskely Mária közreműködésével.) Róma 1976.
Életadó Lélek. Bevezetés a keresztény hitéletbe.) Róma 1980.
 F. Varillon S. J.: *Isten alázata és szenvedése.* (Bevezetés és fordítás.) Róma 1980.

- Biblikus Teológiai Szótár.* (A X. Léon-Dufour által szerkesztett francia szótár szerkesztése – P. Nagy Ferencsel – és több szócikk fordítása, a fordítások ellenőrzése, Róma, 1972, majd Szent István Társulat, Budapest 1983 és 1986.)
- Prokop Péter–Szabó F.: *Uram, irgalmazz!* Prokop képei a Jézus Szíve-litániához és Szabó F. négysorosai. Róma 1983.
- Vallomások Teilhard-ról.* (Szerkesztés Golen Károllyal, saját vallomás és több tanulmány fordítása.) Róma 1984.
- Jézus Krisztus tegnap és ma.* Rádióbeszélgetések és vallomások Jézusról. (Szerkesztés és fordítások Vertse Mártával.) Róma 1985.
- Pázmány Péter emlékezete.* (Szerkesztés, tanulmány, kiadás.) Róma 1987.
- Szabó Ferenc–Triznya Mátyás: *Mielőtt szürkülnek a színek.* (Versek és akvarellek.) Róma 1987.
- Személy, házasság, család.* (Szerkesztés és tanulmány.) Róma 1988.
- Arcod keresem.* Istenkeresők vallomásai. Róma 1988.
- Y. de Montcheuil S. J.: *Világ világossága.* A lelki élet problémái. (Bevezető és fordítás.) Szent István Társulat, Budapest 1990.
- Szabó Ferenc–Miletics Katalin: *A lélek örvényében.* (Szabó és Miletics versei, Miletics érmeinek reprodukciói és Hamza Ferenc szimbolikus fotói.) Róma 1990.
- Prohászka ébresztése.* Tanulmányok. (Szerkesztés és saját tanulmány.) I-II. köt. Távlatok, Budapest–Székesfehérvár 1996 és 1998.
- Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek 1-3. köt.* (Szerkesztés, bevezetés, jegyzetek – Barlay Ö. Szabolccsal és Frenyó Zoltánnal.) Agapé, Szeged–Székesfehérvár 1997.
- Szabó Ferenc–Miletics Katalin–Móser Zoltán: *De Profundis.* Szabó és Miletics versei, Miletics éremsorozatának reprodukciói és Móser szimbolikus fotói.)

Mai írók és gondolkodók

Szabó Ferenc sorozata

Bevezetések, szövegválogatás és fordítás

- Mauriac önmagáról.* Róma 1987.
- Marcel önmagáról.* Róma 1988.
- H. Urs von Balthasar önmagáról.* (A fordításban közreműködött Kerényi Károly.) Róma 1989.
- F. Varillon önmagáról.* (A fordításban közreműködött Kaposiné Eckhardt Ilona.) Róma 1990.
- R. Schneider önmagáról.* (Németh József S. J. és Dr. Kaposi Tamás közreműködésével.) Szent István Társulat, Budapest 1994.
- P. Emmanuel önmagáról.* Szent István Társulat, Budapest 1995.
- Teilhard önmagáról.* (Az életrajzot Votisky Éva állította össze.) Agapé, Szeged 1999.
- Prohászka önmagáról.* (Barlay Ö. Szabolcs és Koncz Lajos közreműködésével.) Agapé, Szeged 1999.
- Dienes Valéria önmagáról.* Agapé, Szeged 2001.