

HUGO RAHNER

AZ EGYHÁZ
MINDIG
FIATAL

PRUGG VERLAG
Eisenstadt 1972

Hugo Rahner

AZ EGYHÁZ
MINDIG
FIATAL

PRUGG VERLAG
Eisenstadt 1972

Az eredeti mű címe és kiadója:

Die Kirche ist immer jung. Tyrolia-Verlag 1970.

Válogatta és sajtó alá rendezte: Otto Karrer.

Fordította: Sántha Máté.

TARTALOM

A játészó ember (Karl Rahner)	5
Néhány szó Hugo Rahnerről	7
A hit szava, amelyet hirdetünk (Róm. 10, 8)	9
Az Egyház — Isten ereje emberi gyöngeségben	16
Mater Ecclesia	21
Az Egyház mindig fiatal	23
A révbejutás	26
A történelem értelme	35
Az Egyház mint a nyugati kultúrközösség megalapozója	39
Nyugati humanizmus és kereszténység	49
Felelősség a kultúráért	62
A játészó ember	68

A JÁTSZÓ EMBER

Mint mindenki, Hugó öcsém is ellentétekből álló ember volt. Együtt kellett élnie ezekkel. Ez mindig újból megmutatkozott, teológiai életművében éppenúgy, mint magánéletében. Külsőleg nézve teológiai munkája — úgy tűnik nekem — három igen különböző részre tagolódik: az egyházatyákkal foglalkozó vizsgálódásai, Loyola Szent Ignác életének és lelkiségének tanulmányozása, és az igehirdetés teológiája terén nyújtott hozzájárulása. E maga elé tűzött hármas feladat mindegyike minden bizonnyal belső hajlamból fakadt. Kezdetől vonzódott a történelem felé. „Igehirdetés-teológiája” pedig — amely a maga idejében még éppenséggel nem volt magától értetődő — annak hatására keletkezett, hogy kifejezetten szeretett kapcsolatban lenni az emberekkel, és igazi jámbor igyekezettel próbált segítségükre lenni; részvétlevei gyakran megragadó bizonyosságot tesznek erről. Másrészt viszont ez az egész teológiai munka mindig újból az éppen adott helyzet ösztönzésére jött létre; engedte, hogy az ihlesse, nagy tervek és rendszeresség nélkül. Mindig előbbrevaló volt számára az ember, mint a tudós. A pillanat ihletése került túlsúlyba a tudományos munka hosszadalmas tervezetése helyett. Így történt például, hogy a bécsi és kölni katolikus napokon igen jelentős beszédeket tartott, akkoriban igazán „progresszív” tartalommal, mégsem érzett szellem- és egyházpolitikai hajlamokat. Így történt, hogy résztvevője volt több Eranosz-összejövételnek, ennek eredményeképpen igen közeli ismeretségbe került C. G. Junggal, mégis viszonylag könnyen és feltűnés nélkül hagyta magát „kirakni” ebből a körből.

Adminisztratív képességei bizonnyal nem voltak kimagaslóak — bár ebben is megmutatkozott szelídsége és békés jósága —, mégis átvette nehéz időkben egy évre az innsbrucki egyetem rektori tisztségét, hat évre a Canisianum rektorságát; és végeredményben, mindent összevéve, nem is csinálta rosszabbul, mint sok más „előljáró”. Ilyen dolgokban is elfogulatlanul engedte, hogy a konkrét körülmények igazgassák.

Főereje jámbor embersége volt; ez tudományos munkájának legjellegzetesebb vonása is. Nem csoda, hogy egyik legjobb műve a „játszó emberről” szóló kis könyv. Az sem, hogy az egyházatyákra vonatkozó munkássága közben szeretettel mélyedt el első tekintetre igen aprólékos részletekbe, mert — és ahol — ezek az örök emberről árultak el valamit; vagy az, hogy vastag, történettudományilag jól megalapozott könyvet írt Szent Ignácról és korának asszonyairól. Az emberekkel való érint-

kezés öröméből érthetjük meg azt is, hogy évekig hajlandó volt amolyan udvari káplán-félét játszani Iglisben Jenő főherceg mellett, és máskor is szívesen forgott ezekben a körökben. Mindenütt szerették benne az igazi és mély jámborságnak és a szinte „udvari“ jellegű világ felé fordulásnak ezt a különös egységét. Tehetséges társalgó volt, vidám történetek és ártalmatlan viccek kimeríthetetlen készletével. De ezekben a körökben is sok jót tett és sokaknak segített, hogy boldoguljanak életükkel. Alapjában véve mégis magányos ember volt.

Rendi élete kezdetén naplót vezetett, megható ifjú jámborsággal. Gondolom később elégette. Sajátmagáról később már hallgatott, velem szemben is. Különösen szörnyű betegségének utolsó éveiben, amelyet barátjának, Alfons Rosenbergnek így jellemzett: „pokol“. Tudatosan vett búcsút munkájától és sok, szívéhez közelálló ismerőstől. Nem kímélte meg a rettegés, melankólia, csalódás, a lassú, tudatosan átélt testi szét-esés kínja. De mégis, még ezek is hozzá illő formában léptek fel nála. Betegsége emberi formák között maradt, s halála szelíd volt. A halált készséggel elfogadta, az Úrba vetett hívő reménységgel, akinek egész életében szolgálni próbált. Úgy látszik, végső soron problémátlanul. De talán éppen ez az igazi keresztény ismertetőjegye, vagy legalábbis az egyik keresztény lehetőség, éppen olyan jelentékeny, mint a többi. Karl Barth, aki nem sokkal előtte halt meg, és aki egy alkalommal büszkén mutatta neki a saját könyveit meg a róla írt könyveket, ezt mondta egyszer: ha az angyalok a jó Isten előtt muzsikálnak, Bachot játszanak, ha egymás között vannak, Mozartot. Hugó, a játszó ember, inkább Mozart, mint Bach stílusában játszott a végig életét. Mondanivalójában is tudott lendületes és lelkes lenni; fontoskodni, sajátmagát különösebben komolyan venni — ehhez nem értett. De ennek a könnyedségnek aranyfedezete volt.

Karl Rahner

(Chancen des Glaubens. Herder-Bücherei 389. 1971.)

NÉHÁNY SZÓ HUGO RAHNERRŐL

1900. május 3-án Pfullendorfbán (Baden) született. Érettségi és rövid katonai szolgálat után 1919 januárjában a Jézustársaságba lépett. Két évig Valkenburgban, majd Innsbruckban tanult filozófiát, ugyanitt végezte a teológiát is. Rendkívüli adottságaira hamarosan felfigyeltek. Bonnban fejezte be történelmi szaktanulmányait. 1935-ben habilitált Innsbruckban régi egyháztörténelemből, két évre rá már egyetemi nyilvános rendes tanára ugyanennek a szaktárgynak. 1938-ban a bevonuló nácik feloszlatták a teológiai fakultást, őt nyugalomba küldték, a Canisianum jezsuita kollégiumot pedig lefoglalták. Novemberben néhány rendtársával és külföldi hallgatójával Sitten-be (Svájc) vándorolt ki. XI. Pius elismerte a kis csoportot teológiai fakultásnak. A nyugodt légkörben, családias együttesben folytatott tanítás és tudományos munka élete legtermékenyebb idejének bizonyult. *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über die Kirche und Staat im frühen Christentum* c. műve (1943; 1961-ig három kiadásban jelent meg) a jogi doktori címet szerezte meg neki később, 1968-ban az innsbrucki egyetemen. *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend* (1944) c. könyve mintegy „himnuszai az Egyházhoz“. Az Eranosz-körrel való kapcsolatának irodalmi visszhangja 1948-ban a *Der spielende Mensch* c. könyvecske (három kiadást ért, különböző nyelvekre lefordították; könyvünkben most magyarul olvasható).

1945 őszén tért vissza Innsbruckba. Előadói és tudományos működése mellett egyéb elfoglaltsága is egyre szaporodott. 1949/50-ben az egyetem, majd hat évig a Canisianum rektora. Sokoldalú adottságai és nagy készsége miatt sokan és sokszor vették igénybe. Nagyraértékelt lelkigyakorlatadó és lelki tanácsadó volt. Kitűnő szónok, ilyen minőségben is gyakran kérték fel (ünnepek, primíciák, katolikus napok). Jóságos, barátságos természete sok személyes kapcsolatot és időrabló kötelezettséget hozott magával. Szinte csodálatos, hogy mindezek mellett tudományos munkája is szépen haladt. A 60. születésnapjára kiadott emlékkönyvben (*Sentire Ecclesiam*, Freiburg 1961) 34 oldalt tölt meg műveinek bibliográfiája. A tudományos aprómunka iránti érzékét mutatja a „Lexikon für Theologie und Kirche“ első nyolc kötetében megjelent jóval több mit száz szócikke.

Az igehirdetés teológiájával már korán foglalkozott. (*Theologie der Verkündigung*, 1937. Két kiadás, olasz és spanyol nyelven is megjelent.)

1947-ben adta ki a rendalapítóról szóló remekbeszabott tanulmányát: *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (két kiadás, különböző nyelvű fordítások), majd *Leonard Matt* művészi „képeskönyvéhez“ (*Ignatius von Loyola*, 1955) írt lényeglátó rövid összefoglalót. 1956-ban jelent meg, a tervbevett nagy életrajz előfutáraként, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen* c., kortörténetnek is beillő dokumentum-közzététele.

Főművére már nem kerülhetett sor. Hétéves szenvedés érlelte késszé attól a naptól, amikor gépelés közben egyik ujjja először tagadta meg a szolgálatot. Hála a betegségében melléje adott titkárnak, sikerült elszórtan megjelent cikkeit és előadásait három vaskos kötetben összefoglalni: 1. *Symbole der Kirche* (1964), 2. *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (1964), 3. *Abendland. Reden und Aufsätze* (1966). Amikor a kór kérlelhetetlen haladása munkájának abbahagyására kényszerítette, egyik barátja özvegyének házában talált szerető fogadtatásra. Majd a München-Nymphenburg-i jezsuita „írók házában“ (Alfred Delp-Haus) ápolták. Végül a pullachi kollégium kórházában halt meg 1968. december 21-én.

Mélységben és alaposságban semmivel sem maradt el nagy testvérbátyja mögött — stílusa, egyénisége azonban egészen más. Érzelmileg gazdagabb, kifejezőmódjában színesebb és hozzáférhetőbb. Magyarul most jelenik meg először könyve.

(J. A. Jungmannak a ZfkTh 1969-es évfolyamában, 76—78. megjelent megemlékezése alapján)

„A HIT SZAVA, AMELYET HIRDETÜNK“ (Róm. 10, 8)

Az evangélium hirdetéséről szolt a szerző egy előadássorozata lelkipásztorok számára Stift Altenburgban (1937 nyarán). A tudományos teológia és a lelkipásztorkodás közti különbséget határozta meg. A kereszténység igehirdetéssel kezdődött, csak a 2. sz.-tól kezdve merültek fel a tudományos-teológiai tanítás megfogalmazására vonatkozó kísérletek. A teológia szakemberekhez szól és értelmileg magyaráz; az igehirdető a néphez beszél és a „szívhez“, vagyis a belső emberhez fordul. Ebben az esetben nem lehet a kinyilatkoztatott igazságokat úgy hirdetni, mint a teológus tanít katedráján. Más a kifejezés módja. Ahogy nem vegyészeket alkalmazunk szakácsnak (Newman), éppúgy a evangelizáló sem úgy beszél, mint a professzor a katedrán. És mint ahogy nem mondjuk H₂O-nak azt az elragadó hajnali harmatot, amely a mező virágainak kelyhét lepi el egy nyári éjszaka után (holott kétségtelenül az), éppúgy nem indíthatjuk meg az emberi szívet skolasztikus tételekkel. A teológiai szaktudománynak a lelkipásztori szolgálat terére való átvitele azt föltételezi, hogy a teológiai nyelvet „prófétaivá“ alakítjuk át, a hely és idő meghatározta tematikus válogató elv szerint és a sajátos kulturális előfeltételek kifejezőmódjának megfelelően. A döntő mindig a cél: a lélek fölébresztése és elmélyítése Krisztus szellemében.

Jézus földi életének képét próbáljuk megrajzolni, vagyis azt a történelmileg fogható, isteni mivoltában láthatatlan életet, amelyet Urunk a földön élt. Isteni eredete szerint visszanyúl az élet az emberi nem őskorán is túlra; közelebről Izraelnek Jézus Krisztushoz vezető történelmi nevelése készíti elő. Mind az emberiség rejtett kezdetei, mind Izrael története csak azért érhető utol teológiai fogalmakkal, mert a „kezdetben-volt“ (Jn 1,1) isteni Ige megtestesülésére irányul.

Az evangélium hirdetése a korai egyházban a gnózinak nevezett „át-szellemiesítés“ sokféle irányával találta magát szemben. Eszerint a történelmi Jézus egyszerű és tapintható embersége, véres megváltói halála méltatlan az istenséghez. Már János is ezek ellen a torzítások ellen írta meg leveleit, hirdetve a Logoszt, akit a tanítvány a két kezével tapintott meg, és aki nemcsak a szellem „vizében“, hanem a „vérben“ is

jött. Az ilyen „átszellemiesítések“ ellen írt Antiochiai Ignác és a lyoni Ireneusz. Az első egyházatyáknak Jézus földi életéről való megkapó felfogása azon alapul, hogy elhárítják életének minden látszólagos átszellemiesítését (ami az emberi elem lepárlása). Jézus nem volt „szép“ abban az értelemben, mint pl. a kereszténység ellensége, Celsus kívánta meg az emberek között megjelenő Istentől; Jézus testi megjelenése egyáltalán nem volt feltűnő. Ennek bizonyítását Izaiás jövődőléséből vették (53, 2). Justinus és Alexandriai Kelemen, Origenész, s még Alexandriai Cyrill is ezt a felfogást juttatja kifejezésre, Tertullianus pedig megragadóan kiált fel: „Akármilyen is volt testi alakja, ha mindennapi, ha jelentéktelen, ha nem tiszteletreméltó is: mégis mindig az én Krisztusom lesz!“ (Adv. Marc. II, 144). Jézus testi mivoltának megvetői ellenében fejtette ki Nagy Leó a láthatatlan Istennek a láthatóban megnyilvánuló misztériumát: „Invisibilis in suis, visibilis est factus in nostris — Láthatatlan abban, ami (sajátmaga szerint) az *ővé*, láthatóvá vált abban, ami a *mienk*“ (A megtestesülésről: Denzinger 144). Szent Benedeknél és fiainál a spirituális, testellenes túlzásnak a keleti misztikában érezhetővé vált veszélyét mindig ellensúlyozza a szilárdan a földön álló és mégis az égbe nyúló „humanitas“. Loyola Szent Ignác Lelki-gyakorlatos könyvében éppen a „Jézus életének misztériumairól“ szóló elmélkedésben mutatja meg az egész iránti, az emberiben megnyilvánuló isteni iránti érzékét, s ezzel együtt szentül bizalmatlan szimatát minden elhajlás, minden embertelen egyoldalúság iránt. Épp olyan távol esik ez a felfogás a Jézus életével való pusztán történeti foglalkozástól — a „tisztá ész“ filozófusainak értelmében —, mint a szentimentális, „épületes“ Jézus-életleírásoktól. Ilyeténképpen állítsuk magunk elé az Úr életét.

Jézus földi élete

Jézus életében minden, pólyáitól (Lk. 2, 7) kezdve szenvedésének ecetjéig (Mt. 27, 48) és feltámadásának összehajtott gyolcslepleiig (Jn. 20, 7) és „mindaz, amit tett és tanított“ (Csel. 1, 1): jel, mintegy átlátszó fátyol, ami alatt megsejtjük „dicsőségét“. Jézus élete egyetlen nagy példabeszéd; azért hangzott el, „hogy lássanak és mégse lássanak, halljanak és mégse halljanak“ (Mt. 13, 13). A vele találkozók láthatták benne az embert — vagy inkább Jézus *emberi természetét*; de az *Emberfia isteni méltósága* és személyisége, emberi természetének egyedülálló egyesülése Isten Fiának személyével, az isteni lényeknek benne lakozó teljessége és az isteni dicsőségnek és szentségnek áradó gazdagsága: mindez rejtve maradt minden földi szem és minden teremtetten elme előtt. Jézus természeti mivoltában megnyilatkozó látható embersége a testté lett örök Ige ölen nyugodott.

Ezért nem is mondjuk, hogy Krisztus embersége magában véve misztérium volt, hiszen látható volt — de misztériumot hordott magában, és ezt éppen természetes láthatósága takarta be. Mert Krisztus ugyan külsőleg olyan volt, mint más ember, de azt pusztán emberi ésszel nem lehetett kitalálni, hogy bensőleg *több*, végtelenül több, mint „csak ember”. Nekünk azonban a hitből van tudomásunk ennek az embernek elrejtett istenségéről. Azért „lássunk, halljunk és értsünk” (Mt. 13, 17), mert boldogok „a szemek, amelyek látják” azt, amit királyok és próféták nem láttak; és kérjük, hogy szemünk ne legyen „tartóztatva”, ha az ember Jézus megtöri előttünk a kenyeret (Lk. 24, 15). Mert éppen az Isten-embernek ez a földi része a belépőjegy dicsőségének megismerésére. De ha meg is vallottuk dicsőségét, akkor sem szűnik meg soha „testének”, vagyis emberi valóságának megvallása. Mert „ő mint Isten az Isten-nel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem szolgai alakot öltött, kiüresítette magát” (Fil. 2, 6 sk) — „hogy míg testi szemünkkel szemléljük Istent, megragadjon a láthatatlan szeretete” (karácsonyi prefáció).

Ezzel a beállítással vegyük szemügyre Jézus látható életének titkait. Mindenekelőtt innen kapjuk meg a helyes álláspontot az Ószövetség üdvrendjét illetően. Isten üdvösséghezó ereje Jézus által kezdettől fogva működik az egész emberi nemből. Ezért kapta Ábrahám azt az ígéretet, hogy ivadékában megáldatik minden nép (Gen. 12, 3). Ezért jósolta a haldokló Jákob: „El nem vétetik a fejedelmi pálca Júdától, míg el nem jő az Uralkodó, akinek a népek engedelmeskednek” (Gen. 49, 10). A Megígértre tekintve kell megértenünk az egész *Ószövetséget*: annak a népnek a története, amely a Megváltó testi emberségét szolgáltathatta, mindig élénken érdekelni fog minket keresztényeket. Izrael népének története magában foglalja Jézus nemzetségfájának, tehát földi származásának történetét; ez a történelem nekünk nemcsak Isten „egyik” üdvözítő tette, mondjuk az Istenben való hit megőrzése céljából, hanem egész változatosságában nem más, mint ránevelés Krisztusra (Gen. 3, 24).

Ezért a régi Izrael egész történelme és annak minden egyes mozzanata bizonyos mértékben az üdvösséget hordja, tele előképekkel és tanúbizonysággal Jézus életére vonatkozólag. A pusztai vándorlás (Júd. 5), a kígyó a kereszten (Jn. 3, 14), a sziklából fakadó víz (1 Kor. 10, 4), a manna (Jn. 6, 32), Mózes, a próféta (Csel. 3, 23): mindez „előképül történt nekünk” (1 Kor. 10, 6), mert Ábrahám, Izsák és Jákob Istene megdicsőítette szolgáját, Jézust” (Csel. 3, 13). A zsidókhoz írt levél tanúskodik arról, hogy az Ószövetségnek ezek az utalásai találók, és maga Jézus „Mózesen elkezdve az összes prófétánál megmagyarázta nekik, amit az írásokban róla írtak” (Lk. 24, 27). Az az istenemberi exegézis, amelyet Jézus tanítványainak az emmauszi úton adott, számunkra az Ószövetség legjobb apológiája.

A bibliai tanúk

Figyelemreméltó már az is, hogy azok a sugalmazott tanúk, akik beszámolnak nekünk Jézus földi életéről, semmiképpen sem úgy „beszélnek el”, mint ahogy különben el szoktunk beszélni egy földi életet, születéstől a haláláig. Az evangelisták válogatnak; számukra ez az élet hallatlan dráma, minden a célra van rendelve benne, arra, hogy Isten dicsősége megnyilvánuljon a megváltásban és a sötétség hatalmával vívott harcban. Máté, amint lélegzetfojtó erővel tömöríti anyagát a zsidósággal való krízis köré, János, amint tekintetét Jézus minden tettének és szenvedésének isteni hátterére szegezi: mindketten azt mutatják nekünk, hogy valójában Jézus földi életének is misztériumnak kell lennie számunkra; egy egész élet parabolája ez, amit meg kell értenünk. Azért szabadabbá kell tenni magunkat attól a jóra való, szinte naív elképzeléstől, mintha a kinyilatkoztató Isten az evangéliumokban „történeteket” mesélt volna el nekünk és az lett volna a célja, hogy — még ha csak megközelítő pontossággal is — tudósítsa Jézus életéről. Meg kell találnunk annak a mély okát, miért siklanak el az evangéliumok mindazon tények fölött, amelyek olyan élenként érdekelnének bennünket: a gyermekkor eseményei (jellemző, hogy ezeket később a gnosztikus apokrifok „egészítették ki”), a názáreti harminc év, a tanítói tevékenység pontos ideje, és mindaz az esemény, ami János végszava szerint „nincs megírva ebben a könyvben” (Jn. 20, 30). Nem meggondolkoztató, sőt megrázó tény ez: Isten megengedte, hogy földi életének legnagyobb részét, a mindennapi életében használatos dolgoktól születésének és halálának dátumáig, ne rögzítsék az evangélisták. Mindez szinte jelentéktelennek tűnt nekik annak az egyetlen ténynek sugárzó fényében: Krisztus eljött, hogy megváltson minket és nekünk szóló jel gyanánt feltámadjon az élet megújulására. Az apostol szava minden időkre érvényes: „Ha Krisztust azelőtt emberileg ismertük is, most már nem úgy ismerjük” (2 Kor. 5, 16). Krisztussal nem úgy áll a dolog, mint Augustussal és a többi „test szerinti” naggyal. Azokról tudjuk születésük és haláluk pontos dátumát, megvannak hű szobor-képmásai és márványba vésett pontos beszámoló áll rendelkezésre tetteikről. Jézus földi külsejéről mit sem tudunk, olyan írásról sem, amit maga írt volna. Már földi élete is misztérium, egészen a Pneumának, a láthatatlan isteninek birodalmába tartozik. Isten akarata az, hogy nem tudunk *többet* földi életéről, és ennek megvan a mélyes oka: hogy ne legyen élete iránti érdeklődésünk túlságosan földies — Pál úgy mondaná: „testi”. Mert mi jelentősége lenne az üdvösség szempontjából, ha (mondjuk valami frissen fölfedezett kortársi tudósításból) pontosabb tudomást szereznénk Jézus földi alakjáról, ha a turini halotti lepel biztosan valódi volna, ha valami megbízható tudnánk meg Jézus názáreti mindennapi életéről? Mindezt „már nem test szerint

ítéljük meg“. Amikor Jézus életét magunk elé állítjuk, alapvetően ahhoz kell magunkat tartanunk, amiről Isten Lelke kezeskedik nekünk; ennek a kezesnek elrendezéséből és kiválasztásából derül ki, mit kell meggondolnunk és mit kell hirdetnünk, hogy Krisztust megismerjük és kövessük.

Jézus palesztinai élete *az Isten előtt leélt emberi élet mintaképe*, az isteninek páratlan megjelenése az emberek között. Nem valami „megdicsőült emberség“ jelenik meg benne, hanem istenemberi élete a kegyelem által megistenült ember őseredeti mintája. Ezért Jézus földi élete egészében „Isten szolgájának“ ösképe, amint Isten fölsége előtt áll. Ne feledjük Jézusnak ezt a nyers és mély megjelölését: „Isten szolgája“; Izaiás prófétai erővel mondja ki (42, 1 skk), és Máté szerint Jézusban beteljesedett: „Íme az én szolgám, akit kiválasztottam; kedvesem, akiben tetszésemet találok; kiárasztottam rá Lelkemet“ (12, 18). Az ősegyház keresztényei hálát adtak az Atyaistennek „azért az életért és megismerésért, amelyet Jézus Krisztus, a Te szolgád által adtál tudtunkra“ (Didaché, vagyis az apostoli idők utánról származó „12 apostol tanítása“). A régi kereszténység számára a „paisz — puer — szolga ill. fiú“ megjelölésének egyben bensőséges csengése is volt; benne rezgett mind az a gyermeki szeretet és bizalom, amit a „gyermek“ szó rejt, ugyanakkor pedig ez az egyetlen szó magába zárta annak a személynek fönséges titkát, aki az örök Atya „fia“, és mégis (sőt éppen ezért) emberi természetében Isten engedelmes szolgája. Akire reászállt az Úr Lelke, és most mindhalálig-való engedelmességgel a kereszting üzi (Fil. 2, 7; Mt. 20, 27 sk).

Jézus földi élete tehát, amennyire isteni tanúságból tudunk róla, az Atyaisten akaratának való tökéletes alávetettség mintaképe. De ez az alávetés: szerető odahajlás az Ő kezébe.

Ezért a második dolog, amit leolvashatunk erről a földi életről, *Jézusnak Atyjához való viszonya*. Sejtjük a titkot Jézus egyszerű szavaiban, imádságának magányos óráiban Galilea éjszakai hegyein; kiérezzük bensőséges szeretetét szavaiból, amikor „Atyjáról“ beszél. Bizonyára nem pusztá véletlenség a bibliai tudósításban, hanem jelentős útmutatás Jézus megismerésére, hogy az első emberi szó, amellyel Isten az ő testté lett Igéjében bemutatkozik, így hangzik: „Nem tudátok, hogy abban kell lennem, ami Atyámé?“ (Lk. 2, 49) — és a legutolsó, amelyet „testének napjaiban“ kiejtett: „Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet!“ (Lk. 23, 46). Így van lefektetve Jézusban, aki egyszerre *fiú* és *szolga* (mert egyszerre Isten és ember) a kereszténység misztériumának alapja. És így válik számunkra az ő földi élete elibénk élt, életeleven mintává: *hogyan kövessük*.

Ezért állítanak ebbe a fönséges összefüggésbe az Istentől megvilágosított bibliai tanúk *mindent*, amit csak Jézus életéről elmondanak

nekünk. A gyermekségről szóló elbeszélések Máténál és Lukácsnál ugyanabból a szellemből fakadnak, amelytől indítatva Pál ezt mondta: „Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született és alávetette magát a törvénynek, hogy kiváltson minket a törvény szolgaságából” (Gal. 4, 4). A tudósítások imádságban töltött óráiról és az Atyával való belső küzdelemről nem a mintaszerű erkölcsi épületesség eszközei, hanem főpapi emberszívének mélyéből fakadnak, amelynek titka egyedülálló — úgy, amint a zsidókhoz címzett levél írta, közvetlen összefüggésben a „Ma nemzettelek téged” mondattal (tehát isteni és emberi papi méltóságával): „Földi életében hangos kiáltással, könnyek között imádkozott, könyörgött ahhoz, aki meg tudta menteni a haláltól, és hódolataért meghallgatásra talált. Annak ellenére, hogy ő volt a Fiú, a szenvedésből engedelmességet tanult” (5, 7 sk). Amikor a táborhegyi megdicsőülés órájáról olvasunk, ezt abba a mélységes összefüggésbe kell beállítanunk, amelyről még évek múlva is beszél az öregedő Péter (2 Pét. 1, 16 sk), és szenvedése Jézus nagy tanúbizonysága, a szó tulajdonképpeni, mély értelmében vett „martyrion”-ja: ezáltal lett ő „a hűséges tanú” (Jel. 1, 5).

Ezzel eljutottunk a főgondolatig, amelyet Pál és Péter gyakran kimondott: hogy *Jézus egész élete*, mindenekelőtt pedig *halála* egyetlen folytonos *küzdelem* volt a világ bűne, az ősellenség ellen. Ebben az összefüggésben kell látnunk földi életének eseményeit: első döntését a megkísértéskor, az Isten országának hirdetését, csodás gyógyításait, haláltusáját az Olajfák kertjében, halálát a kereszten, ahol mint „Isten báránya a világ bűneiért” (Jn. 1, 29) „lefegyverezte a hatalmasságokat és erősségeket” (Kol. 2, 15). Így lesz Jézus életének látható vonala elválaszthatatlan az Istenember láthatatlan titkától, és csak így leszünk olyan emberek, akik „nem a láthatóra fordítják figyelmüket, hanem a láthatatlanra” (2 Kor. 4, 18).

Jézus élete — a mi nagy jelünk

Jézus élete a maga egyszeri, konkrét történetiségében egyben a mi keresztény életünk *ősformája*. Nem mintha lemásolhatnánk egyedülálló istenemberi mélységét, hanem abban az értelemben, hogy tanítványai, Krisztus misztikus testének tagjai vagyunk, e test sorsának pedig Jézus földi élete az előképe. Ezért Krisztus kegyelméből megadatott nekünk „Krisztus követésének” lehetősége és kötelessége. Itt Szent Pál szellemében meg kell fontolnunk a „Krisztussal” kifejezést. A keresztény életnek Jézus földi élete utánzásának kell lennie — Isten kegyelméből. A kegyelem Istenből való megszületést jelent, együttlétet a Fiúval, megfeszítetést Vele, feltámadást Övele, hogy vele együtt ülünk az Atya trónján (amint Pál egyenként elsorolja). Ez az örömhír koronája: „Krisztus mibennünk” (Ef. 3, 17), amint növekszik bennünk (Gal. 4, 19) a férfikor érettségéig (Ef. 4, 13) és mindaddig, míg „átalakítja gyalgóló

testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez“ (Fil. 3, 21). Jézus földi élete a kegyelemből való fiúságunk ősképe.

Egy-egy csendes órában talán foglalkoztat bennünket a gondolat: *miért* is jött Isten emberi alakban éppen így és nem másként a világra: a zsidó népből, a Szűz méhéből, szegény emberként, harmincéves elrejtettségben, saját népére korlátozott működéssel és ilyen halállal. Miért mindez? Minden bizonnyal azért, hogy élénken bemutassa a keresztényi mivolt alapszerkezetét: kereszténynek lenni egyszerűen annyi, mint lemondani „a világról“, nagy ellentmondás mindannak, ami a mi szemünkben olyan ésszerű, olyan közelfekvő.

Kereszténynek lenni: odaadás Isten akaratának a felebaráti szeretet jegyében. Előbb vagy utóbb „döntést“ kíván meg: igent az Atyának, és nemet a zsarnoki önszeretetnek. Jézus élete így rámintázódik a keresztény ember életére: a sírás és az ujjongás, a szomjúság és az éhség, az aggodalom és az öröm, a lakodalom és az éjszakai ima, a „Hozsanna!“ és a „Feszítsd meg!“ — „a mi életünk el van rejtve Krisztussal az Istenben“ (Kol. 3, 3).

A keresztény életnek ebből az alapvető felfogásából — tehát hogy Jézus életének mintázása — az következik, hogy alapjellemezője Krisztus tudatos követése, mint a személyiség vezérmotívuma. Enélkül csak pusztán név lenne a kereszténység. Lehet, hogy nem mindig „klasszikusan kialakult“ kereszténységet élünk; de éppen itt tárul fel a kereszténység nagy titka. A keresztény élet nem függ a keresztények tudatától, nem gnózis, amely csak az átszellemült „pneumatikusoknak“ lenne fenntartva, a sokaság elől pedig elzárva: a kereszténység jellemezője a szeretet adománya, amely nélkül maga Pál is „semmi“ lenne (1 Kor. 13, 2). Ez a szeretet pedig gyakran olyanokban előbb, akik bensőleg egyszerűen és gyermekien járnak a lelkiéletben útjukat, és talán közelebb vannak a lényeghez, mint olyanok, akik kereszténységüket az elmélkedő tudatosságától teszik függővé.

Ezt már Antiochiai Szent Ignác vértanú is megmondta, amikor a 2. sz. elején így írt a rómaiaknak: „Könyörögjétek ki nekem a belső és külső erőt, hogy ne csak beszéljek, hanem akarjak is, és ne csak kereszténynek hívjanak, hanem annak is bizonyuljak.“ Ez Jézus életének legmélyebb jelentősége és az iránta való egyszerű szeretetnek legmélyebb megalapozása. Mert a kereszténységben mindaz, ami kegyelemben történik, részvesz Krisztus dicsőségében. Őt magát nem látjuk többé, mert az Atyánál van, elrejtve Istenben. „De amikor majd Krisztus, a mi életünk megjelenik, vele együtt ti is megjelentek dicsőségesen“ (Kol. 3, 4).

AZ EGYHÁZ — ISTEN EREJE EMBERI GYÖNGESÉGBEN

Magasztaljuk az Egyházat, mert szeretjük őt, a „megszentelteknek“, a hívő népnek és pásztorainak kegyelmi közösségét. Már azokból a korai évekből, amikor gyökeret vert országainkban, cseng felénk dicsérete: „Áldott legyen az Egyház az Úr erejében, mert hite és istentisztelete a királyi Krisztus jeleként uralkodik az országokban. És sohase némuljon el ajkunkon dicsérete“ — zengi Hrabanus Maurus Nagy Károly idején (Judit-kommentár 13).

De mindez csak „test szerinti dicsekvés“ lenne (2 Kor. 11, 18) és nem „Krisztus keresztségében való dicsekvés“ (Gal. 6, 14), mindez hamisítás lenne és titkos csalódásra vezetne (ilyesmi éppen a „dicsőséggel teli ház“ ünnepi templomi órái után is erőt vehet rajtunk), ha szem előtt tévesztenénk a keresztyény létnek azt a titkát, amelyre Pál céloz: „Ha már dicsekednem kell, gyöngeségeimmel dicsekszem“ (2 Kor. 11, 30). Az apostol itt ugyan saját nyomorúságáról beszél. De a kinyilatkoztatás alapvető (és éppen Szent Pál leveleiben különösen hangsúlyozott) igazságai közé tartozik, hogy Isten ereje emberi gyöngeségben nyilvánul meg. Az Atya a maga üdvözítő művét — amelyet a világ kezdete előtt szeretete indítására határozott el — a testté lett Igében adja tudtunkra nekünk embereknek, és az Egyház viszi boldog végre ezt a művet, emberi gyöngeségben, de az isteni Lélek kegyelmével. Mert „Isten ereje a gyöngeségben lesz teljessé“ (2 Kor. 12, 9). A görög fogalmazásban: „Isten dynamis-a az asthenia-ban lesz teljessé“ — a kifejezés egyenesen döbbenetes erejű; valamelyest megsejthetjük, ha arra gondolunk, mit mond ma a technika a dinamikáról és az orvostudomány az astheniáról. Ezt jelenti: Isten hatalma éppen a gyöngeségben, a torzszülöttségben éri el célját — tehát minden látszólag nagy, egészséges, szép, érthető ellentétében. Így és nem másként akarja kijelenteni magát Isten üdvözítő szeretetének robbantó ereje. „Hiszen Istennek a balgasága bölcsebb az embereknél és Istennek a gyöngesége erősebb az embereknél. Isten azt választotta ki, ami a világ szemében ostoba, hogy megszégyenítse az erőseket, s ami a világ előtt alacsonyabbrendű és lenézett, azt választotta ki az Isten, a semminek látszókat, hogy megsemmisítse azokat, akik valaminek látszanak. Így senki sem dicsekedhet Isten előtt. Aki dicsekszik, az Űrben dicsekedjék“ (1 Kor. 1, 25, 27-31).

Ha megpróbálunk mélyebben behatolni a gyenge, nyomorúságos Egyház *misztériumába*, akkor ugyan kemény cipőt kell megszegnünk —

de ez majd akkor is jóllakathat bennünket, ha a nagy gondolatok és fölemelő érzések ünnepi lakomáinak vége.

A gyöngye Egyház: hittény

Isten Egyháza, mint az emberré lett Őr utánczata, mindig egyszerre erő és gyöngeség, nagyság és alacsonyosság a földön. Ez hittény. De az Egyház emberei mindig abba a kísértésbe kerülnek, hogy magukénak tekintsék a Krisztusban már kivívott győzelem dicsőségét, úgyannyira, hogy gyöngeségüket és balgaságukat legfőljebb sajnálkozva tudomásul veszik, mint történelmi vándorútjuk törvényeinek tartozó nélkülözhetetlen adót. Kétségtelen: az Egyház dicsősége már a földön is megnyilvánul, az Egyház gyöngeségét el kell túrni, gyógyítani kell, sőt kiüzdeni kell ellene. De az ilyen „koegzisztencia“, erő és gyöngeség pusztá egymásmellettisége nem lehet megoldása azoknak a kérdéseknek, amelyeket az Egyház gyöngesége ad föl nekünk.

Pál egy ízben ezt a merész szót kockáztatja meg: „*Eppen azáltal vagyok erős, hogy gyöngye vagyok*“ (2 Kor. 2, 10): maga a gyöngeség az ereje. Ez az egész Egyházra áll: éppen mert gyöngye, éppen astheniájában bizonyosodik be földi pályafutása alatt, hogy ő és mi mindig csak a kegyelmi ajándékként kapott isteni erőben dicsekedhetünk. Aki ezt nem fogja fel az Egyházban, az nem értette meg a kereszt misztériumát, amelyből él. Az Egyházat csak Krisztus minden földi mértéket szét-feszítő üdvözítő tettéből értjük meg: Ő meghal a kereszt szégyenfáján és mégis, sőt éppen ezért elmondhatja: „*Legyőztem a világot*“ (Jn. 16, 33).

Van egy bibliai szó, amely megőrzi számunkra gyöngeség és erő oldhatatlanul feszülő egységét Krisztus földi életében: „*Ha fölemelnék a földről, mindenkit magamhoz vonzok*“ (Jn. 12, 32). Ez közvetlenül nem azt jelenti: fölemelnék az isteni dicsőség fényébe, hanem: fölemelnék a keresztre. Hogy ne tompítsuk el a kijelentés élet, János magyarázólag hozzáfűzi: „*Ezt pedig azért mondotta, hogy jelezze, milyen halállal hal meg*“ (12, 33). Ott függ ő, a kitaszított, haldokolva ég és föld között — és mindeneket magához vonz. A kereszthalál megdicsőülés, a gyöngeség erő. E törvény jegyében kell az *Egyháznak* Urát követnie. Nemcsak a jövődő dicsőségnek a népek között felállított jele ő — hanem éppen úgy a földi történelmének keresztjén függő is. Csak az talál otthonra és üdvösségre itt, aki hívő lélekkel el meri ismerni az Egyház gyöngeségét. Megígért osztályrésze az ígélet földje — de az odavezető út világtörténelmi összeomlások pusztaságain visz keresztül: a széthulló későrómai birodalmon át a középkor hatalmi harcaiba, az újkori missziós történelem sikertelenségeibe, kultúránk elkorhadásába és egy atomkor ismeretlen jövője felé. Mindig újra jött egy-egy Mózes és Áron, de mindig ott volt a morgoló nép is, a bukás és a százalmas kudarc. Az Egyház

nem egyszer túlságosan hamar szövetkezett azzal, amit éppen maga előtt talált; máskor meg túlságosan későn értette meg az idők jeleit. Mindig működtek benne kicsiny, korlátolt, bűnös emberek; vezető egyéniségek, de gátló tényezők is; bölcs tervezők, de okatlanok is. Az Egyház: porral lepett zarándok pusztai útján.

De ez misztériumának csak *egyik* oldala. Ha hittel megvalljuk az Egyházat, gondoljunk semmiségének másik oldalára is. A legnagyobb, a szent legszívesebben gyöngeségbe burkolózik benne, azoknak a „kicsinyeknek“ a szívében rejtőzik, akiknek az Atya kinyilatkoztatta, milyen az Isten országának belül lakozó szépsége. Ez a rejtett Egyház él a tanulatlanokban, a jelentéktelen barátokban és apácákban, a csendes betegekben és szegényekben, a koncentrációs táborokban és börtönökben, és azokban az emberfeletti nagyokban, akiket szenteknek hívunk.

Annak az Egyháza ez, aki így szólt: „Jöjjetek hozzám ti, akik fáradotok és terhelve vagytok“ (Mt. 11,28). Ez az az Egyház, amelyben hinni merünk — amelyről a keresztény ókor liturgiája így beszél: „Nyilvánvaló hát, hogy nem az emberi képesség a fontos, hanem az isteni adomány. Kézzelfogható, hogy e világ minden látszólagos nagyszerűsége ostobaság nélkül, ó Istenünk. Tanuljuk meg, hogy ami balga, fönséggé válik Altalad. Így intézkedik uralkodó erőd“ (Sacramentarium Leonianum).

A gyöngye Egyház: a hit vizsgálja

Kemény szó az Egyház gyöngeségéről szóló. A gyöngye Egyház nemcsak hittény, hanem mindig újból a hit vizsgálja is. Igaz, az Egyház idelelni is már a „szent úrnő“, és ha szemünk nem „hályogos“, akkor szegényes zarándokruhája hasadásain keresztül felénk csillog néha lényegének aranyos fénye. De talán az ilyen „vigasszal“ túl olcsóvá tesszük magunknak az Egyházban, mint Isten eszközében való hitet. Bizonyos, hogy ő „a népek között felállított jel, mindenkit hívogató, aki még nem hisz“ (Vat. I.), és az is marad; de mit mondunk, ha jön valaki és így szól: „Mutasd meg nekem ezt a szent Egyházat, itt és ma, a családotban, a városodban, Rómában, Délamerikában, a világon?“ Legyünk becsületesek, és tegyük az Első Vatikáni Zsinat szavai mellé azokat a szavakat, amelyeket Ágoston adott egykor az Egyház szájába: „Akik már közel álltak hozzám és hittek volna, azokat elijesztette a rossz és hamis keresztények élete. Milyen sokan lennének szívesen keresztények, de sértik őket a keresztények bűnei. Dícsérik Isten Egyházát és a keresztényeket. Hallja ezt valaki, aki nem tudja, hogy a rosszakról közben hallgatnak; közeledik, mert vonzza a dicséret — és visszataszítja a méltatlan keresztények viselkedése“ (Aug. Enarr. in Ps. 30; 99).

Nem szomorodunk-e el sokszor mi magunk is, nem fáradunk-e bele az Egyházba, mert megjelenési formája olyan *szegényes*? Becsületesebben szólva: Nem mi magunk — mi, az alkalmi jámborok, mi, a kereszt-ségi anyakönyvi kivonattal bebiztosítottak, mi, az elkényelmesedett pásztorok — torzítjuk-e el és homályosítjuk-e el az Egyház képét? Mert mi ilyenek vagyunk, azért lett az Egyház sok kívülállónak nemcsak a hit vizsgája, hanem gyakran a hit akadályja is, sok belülvonó pedig olcsó mentség arra, hogy ugyanazt tegyék, amit olyan jól tudnak kifogásolni az Egyházban. Egyvalami vigasztalhat bennünket: a kegyelem titka, amelynek erejében az Egyház gyöngesége éppen a hit legmélyebb indítéka lesz. Igen, ez vigasz. De nem mentség.

Mernünk kell kitenni hitünket a szégyenfán függő Egyház látványá-nak. Meg kell tanulnunk elviselni az Egyházat. Nincs szükségünk ehhez olyan emberek éretlen kritikájára, akik sohasem nőttek ki a vallási pubertásból. De ahhoz, hogy hitünk éretté váljék, hordoznia kell az Egy-ház *gyöngeségének terhét*. Az Egyház, úgy, amilyennek megéljük, szá-munkra a hit vizsgája, megdöbbenés, gond, és az is marad. A hit veszé-lyévé is válhatik, mert mindig abbe a kísértésbe esünk, hogy lelkibbnek, vonzóbbnak, megkapóbbnak szeretnénk — és szinte észre sem vesszük, máris megint nyakig vagyunk a „tisztá szellem” és az emberi „elit” Egy-házának régi kísértetjátékában. Minden századok állandó kísértése: már e földön befejezni Isten Országát, már most látni az Egyház dicsőségét, tehát saját kudarcunkat öntudatlanul „lereagálni” egy „tisztá” Egyház dicshimnuszában, legyen az akár a lelkileg kiválasztottak, akár az evilági siker Egyháza. Ez sohasem *annak* Egyháza, aki a szégyenfán függ és mindenkit magához akar vonzani. Hogy mi a *hit*, a hit homálya, a hit válsága és a hit ereje, az csak abból válhat nyilvánvalóvá, hogy maga Isten magára veszi a kudarcot vallók, a középszerűek, a törté-nelemnek és saját nyomorúságos szívüknek kiszolgáltatottak egyházá-nak kockázatát. A tisztá szellemi közösség spiritualistáira, meg a statisztika realistáira egyaránt áll ma is az, amit egykor Tertullianus a meg-feszített Istenen botránkozó gnosztikusoknak mondott: „Ugyan miért rombolod szét hitünknek ezt a szükségszerű szégyenét? Éppen az válik üdvösségemre, ami méltatlan Istenhez. Akkor találom meg az üdvössé-get, ha nem botránkozom meg Uramban. Megfeszítették az Isten Fiát: nem szégyenkezem miatta, éppen azért nem, mert (a földi embernek) szégyen” (De carne Christi 5, 3, 4). A boldognak mondott „jelki szegények-kei” együtt mi se szégyenkezzünk az Egyház gyöngesége miatt, hiszen magunk is nyomorúságos tagjai vagyunk a szent, de a világ előtt nem dicsőséges Egyháznak: üdvösségünk, ha nem botránkozunk meg benne!

A gyöngye Egyház: a hit öröme

Az Egyház gyöngeségéről szóló kemény szó ilyenformán szelíddé és kedvessé lehet számunkra. Mert éppen ebben a gyöngeségben lesz a Megfeszített Egyháza *Isten irgalmas kegyelmének* foglalata, Urunk győzelmes szeretetének alázatos jele. Ez a gyöngye Egyház hitünk öröme, nem annak ellenére, hogy gyöngye, hanem éppen azért. Ez nem teológiai dialektika, kibúvóul az alól a kötelesség alól, hogy mindig újból próbálkozzunk már itt a földön is mind világítóbbá tenni az Egyház bizonyoságtévő erejét és szentségét. De hitünk csak akkor marad *becsületos*, erős és örvendező, ha tudjuk, hogy Istennek egészen másforma hatalma és dicsősége éppen a földi tehetetlenségben és gyalázatban mutatkozik meg. Hiszen az Egyház és benne mi magunk az Úr halálát ünnepeljük, míg Krisztus dicsóságában újra el nem jön. Ő egyszer Jeruzsálem falain kívül, minden emberi mértéken túl elszenvedte a halált. Azért az Egyháznak követnie kell őt gyalázatában (Zsid. 13, 13). De hogy ez a gyalázat már most is mélységes öröm lehet, azt ma még csak sejthetjük a kegyelem által; megérteni csak akkor fogjuk, ha egyszer, a földi idő végén, a szellemek Ura elválasztja a juhokat a bakoktól. Mert „aki szégyell engem és az én szavaimat” a földön, „azt az Emberfia is szégyellni fogja, amikor majd eljön Atyja dicsóságában” (Mk. 8, 38).

Nehéz felfogni ezt. Szemünk hályogos, szívünk tompa. Mindig újból kell kérnünk: „Praestet fides supplementum sensum defectui! — a hit pótolja az érzékek hiányosságát!” Ez érvényes az Egyházra, a *hit misztériumára* is. Az a sorsa, mint az Úré: ő az áldozatban győzött, a kereszten győzte le „e világ fejedelmét”. Az Egyház még a pusztában vándorol — de az Úr az Ígélet Földjére vezeti. Még a keresztutat járja, de csak így jut el a dicsőségbe. Tudjuk, hogy a gyöngeség egyházában már megkezdődött a világ jövődő kora, hogy a hajnalcsillag már ott világít a szívünkben. Nem szégyelljük az Egyházat azért, mert akad benne szégyellnivaló is. Akkor kellene féltanunk, ha a világ nem mosolyogná le, nem vetné meg többé, hanem különleges tiszteletben részesítené.

A gyöngye Egyházban bizonyítsuk be *Krisztus iránti szeretetünk* erejét. Ez a szeretet nem kicsinyes és nem farizeusi; ismeri a „szeploket és ráncokat” az Egyház arcán, de nem számlálgatja őket. A szeretet mindig „mindent elvisel, mindent elhisz, mindent remél, mindent eltűr” — ilyen az *Egyház iránti szeretet* is, amely örvendözve és szomorúan, felháborodva és csendesen, türelmesen és heves buzgalommal lép fel ennek az Egyháznak érdekében. És aztán éppen ebben a szeretetben megy végbe az Egyház átváltozása nyomorúságból túlárado bőségbe, torzalakból halhatatlan szépségbe, csöndben és feltartóztathatatlanul, egészen az idők végezetéig.

MATER ECCLESIA

Az *Anyaszentegyház* kifejezésben a teológiai gondolatok bősége rejlik. Jól értett ezek kifejezéséhez a korai kereszténység sok-sok tanúja. Az Egyház anyai méltóságának ez a teológiája olyan, mint az ókeresztény mozaikok aranyalapja: egységbe olvasztja az alakok tarkaságát.

Minden himnusz nyitányát és alapmotívumát, amely az Egyházzal valaha is elhangzott a földön, Pál adja meg a galata levélben: „A magasságbeli Jeruzsálem: ez a mi anyánk” (4, 26). Most beteljesedett Izaías próféta látomása minden népek eljövendő nagy édesanyjáról (Iz. 54), és még az emberiség kezdetének ősi titkai is betelnek az idők teljességében (Ef. 5, 21-23).

Századok során, teológiában és imádságban, sosem ment többé feledésbe ez az igazság. Az egyháztörténelem nagyjai az Anyaszentegyház iránti szeretetből élnek. Ezzel a képpel fejezzük ki legszívesebben a kegyelem és a testvéri szeretet közösségét, az otthonos biztonság érzését. Már *János* úgy köszönt egy keresztény egyházközséget, amelynek ír, mint „választott úrnőt és gyermekeit” (2 Jn. 1). *Tertullianus* biztosítja a fogásban lévő vértanúkat, hogy a karthágói egyház, mint *Domina Mater Ecclesia*, gondoskodó szeretettel emlékezik meg szenvedő gyermekeiről (Ad mart. 1). És amikor az üldözött *lyoni keresztények* a börtön szennyos sötétjében hitehagyó testvéreik visszatérését köszöntik, ezt sem tudják szebb képbe öltöztetni: „Szent öröm volt ez az Egyház, a szűz és anya számára” (Eusebius: Egyháztörténet V, 1, 45). A kereszttség napján az Anyaszentegyház tanítja meg az újjászületetteket, hogyan kulcsolják Krisztusban imára kezüket (Tertullianus: De bapt. 20). *Cyprianus* és *Ágoston* ezt prédikálta, a középkori teológia nagyjai dicsőítették az Anyaszentegyházat, és még *Kálvin* is bizonyosságot tesz a reformált kereszténységnek az anyai Egyházzal, amikor így ír: „Isten akarata szerint az Egyház ölen kell gyermekeinek összegyülekezniök, mégpedig nemcsak azért, hogy az ő fáradsága és szolgálata táplálja őket, amíg kiskorú gyermekek, hanem azért is, hogy anyai gondja irányítsa, míg fel nem nőnek és maguk is el nem jutnak a hit célpontjához” (Institutio rel. chr. IV, 1, 1).

Minden kegyelem alapforrása az Egyházban az *Úr keresztthalála*. Az isteni üdvösségtörténet misztériuma abban a pillanatban teljesedik be, amikor a keresztrefeszített Megváltó megnyitott oldalából víz- és vér-folyam ömlik, és az megtisztítja, megszenteli, új egységgé fűzi össze az egész emberi nemet. Ez az egység az Egyház. Így látják ezt az egyház-

atyák: Az Egyház csak azért lett a népek termékeny édesanyja, mert ebből az isteni erejű vérből született. Karoling-korszakbeli elefántcsont domborműveken a keresztfeszítést úgy ábrázolták, hogy Mária és az Egyház áll a kereszttel: Mária, az áldozatot hozó, gyermeke szíve vérével odaadó anya — és az Egyház, aki helyben fogja fel ez a vér.

De mindaddig, amíg az Egyház új népet szül Krisztusban, tehát az idők végezetéig, fájdalmakban vajúdik, *a fájdalmak Egyháza*. Nemcsak ellenséges üldözés miatt szenved. Kínja mélyebb: csak úgy alkothatunk fogalmat róla, mint annak a szenvedésnek hasonmásáról, amelyet az emberré lett Úr viselt el élethossziglan. A még meg nem dicsőült élet fájdalma ez idelent a keresztfeszítés elhagyatottságáig, fájdalom amiatt, hogy minden tanítás és nevelés látszólag gyümölcstelen, annak kínos érzése, hogy akarva-nemakarva belesodródik történelmi fejlemények és evilági ügyek örvényeibe — az Olajfák hegyének gyötrelme és a kereszttel kínja.

De minden fájdalom közepett sem feledte el az Egyház az *öröm* énekét — és csak ebből az örömből élve tud kitartani Krisztussal a szenvedés óráiban. A vándorló, fáradt, porlepte és üldözött Egyház szívéből égre szálló örömhimnuszok első darabját az apostolok elseje írta meg: „Szeretteim, ne lepődjete meg azokon az égő fájdalmakon, amelyek megpróbáltatásul érnek benneteket, mintha valami hallatlan dolog esett volna meg veletek, helyett inkább örüljete, hogy részetek lehet Krisztus szenvedéseiben, hogy kinyilvánulása napján majd ujjongva örülhessetek dicsőségének. Boldogok vagytok, ha Krisztus nevéért szidnak benneteket, mert a dicsőség Lelke, vagyis az Isten Lelke lebeg fölöttetek” (1 Pét. 4, 12-14).

AZ EGYHÁZ MINDIG FIATAL

J. Brummet könyvének (1960) címe a keresztények kegyelmére és fájdalmaira utal: *Fiatal-e még ma is az Egyház?* Már az Egyház római őskorában, 150 körül, fehérhajú, agg nőnek látja a „Pásztor“ néven emlegetett könyv szerzője. De a látomás során alakja megváltozik, „fiatal és szép lesz, csak a haja szürke“. És a magyarázat a következő: „Mivel alapítása mindennél *előbb* történt, azért öreg, hiszen érette teremtette Isten a világot.“ Viszont megfiatalodik mindenütt, ahol gyermekei „az új üzenet örömeiben legyőzik a gyöngeség és a kétség öregségbe merevedett szellemét“.

Az Anyaszentegyházat tehát mint a világtörténelem szent, tiszteletreméltó matrónáját dicsőítjük. Hálát adunk Istennek, hogy korunkban, midőn a világ újjáalkotása szinte lázas tempóban folyik, van még egy Isten nyugalmán alapuló közösség, amely sziklára épült, és az örök-érvényű értékekről való meggyőződésében nincs szüksége arra, hogy mindig a legújabbhoz csatlakozzék. Mert Krisztus az Ura, aki ugyanaz marad „tegnap és ma és mindörökké“.

Kíséreljük meg magunk elé állítani a régi és új Egyház igazságát. Miért fiatal mindig az Egyház?

Az első felelet: az Egyház a titokzatos Krisztus. Ezért a világban állva is valóságosan kiemelkedik az időből és a történelemből, és ezt éppen fejlődésének mindig újból feltörő fiatalságával bizonyítja be a történelem folyamán. Diogenetosz levele az ősegyházban mélyértelműen kifejezte ezt: „Isten elküldötte a Logoszt, hogy megnyilvánuljon a világnak. Ő kezdettől fogva volt, újként jelent meg, és mégis a réginek bizonyult, és mindenkor újjászületik a szentek szívében. Ő az Örök, akiről írva van, hogy „ma‘ Isten Fia. Általa gyarapodik a szentekben kibontakozó kegyelem.“ Ezt az ifjú isteni életet Isten Krisztusban, a halottai-ból Feltámadottban közli az Egyházzal; „Isten gyermekeinek“ szívében virágzik ki.

Ebből következik a második felelet: ezt az Isten életében osztozó életet a kereszténység kegyelme szüli. Ez az újjászületés ugyan most még rejtett, mégis már e világban hatékony. Igaz, egyelőre még — hogy Pállal szóljunk (Róm. 6, 4) — „sírba tettek Krisztussal“, de „fel is támadtunk Krisztussal az Atya dicsőségéből, hogy új életben járjunk, új szellemmel, nem az elavult betű szerint“ (Róm. 7, 6). Itt beteljesedik a próféta szava az „új szívről és új szellemről“ (Ezek. 11, 19). A kereszt-

ségben kezdődő életnek ezt az újságát dicsőítette Alexandriai Kelemen: „Mienk a nem-öregedő ifjúság; mert ami az örökkévalóságból részese-
dett, hasonlónak lesz az elmúlhatatlanhoz. És ezért az, hogy gyermeknek
neveznek, az élet tavaszát jelenti számunkra, mert az igazság mindig
ifjú marad bennünk.“ Ebből folyik a harmadik felelet: az Egyház törté-
nelmének minden korszakában fiatal, mert mindenkor újonnan mutat-
kozik meg az isteni Igével való életközösség kegyelme: abban, amit Pál
„az új életre való átváltozás“-nak nevezett. Az Egyház az Úr feltámadása
óta a húsvét ideje, azért a keresztény mindig újból arra kap felhívást,
hogy „ne hasonljon a világhoz, hanem gondolkodásában megújulva ala-
kuljon át“ (Róm. 12, 2). A keresztény a földi történelem teknőjében „az
új kovász“ (1 Kor. 5, 7). A keresztségben és az Eucharishtiában kapott
természetfölötti élet ereje az érett keresztényt a szeretet életére, a
segítő szeretet műveire sürgeti, mindig újabb imára, mindarra, amit
csodálunk az Egyház történetében. „Újjáalkotott bennünket az Isten —
mondja már a 2. században a Barnabás-levél —, újjászült bűneink meg-
bocsátásával. Más nemzetséggé alkotott bennünket, mert gyermeki lelket
kaptunk, mintha csak másodszor is megteremtett volna.“ Pál szavaihoz
hasonlít ez, aki így jelzi a mindig fiatal Egyház titkát: „Mindaz, aki
Krisztusban van, új teremtmény. A régi megszűnt, valami új valósult
meg“ (2 Kor. 5, 17). És ebben már a végső felelet rejlik az Egyház fiatal-
ságának kérdésére: csak Isten megtestesüléséből kiindulva értjük meg
azt, ami eljövendő. Az Egyház földi létének minden órájában mindig már
jelenlévő cél is: azzal, hogy az ember öbenne és az ő szentségi erejében
„leveti a régi embert“ (Ef. 4, 22; Kol. 3, 9), épül az „új Jeruzsálem“ meg-
dicsőült, szellemi alakja, a dicsóséggel teli ház. A megdicsőülést persze
nem látjuk; de erre is érvényes a tanítvány szava, aki kezével tapintotta
az Urat: „Már most Isten gyermekei vagyunk, csak most még nem
nyilvánvaló, hogy mik leszünk“ (1 Jn. 3, 2).

Annak a Messiásnak az Egyházában, aki emberi halált halt a keresz-
terendán és földi sírba helyezték, mindig lesz, mindig kell lennie réginek,
néha elavultnak is. Az Egyháznak és a kereszténynek életereje ezért
abban nyilvánul meg, hogy türelmesen engedi a növekedést és az el-
halást, legyőzhetetlen bizalommal abban, aki éppen úgy győzte le a
világot, hogy kiszolgáltatta magát „e világ fejedelme“ hatalmasságainak.
Ha nincs meg bennünk a csendes türelem, hogy kivárjuk az aratásnak
még csak eljövendő napját, akkor mindig abba a kísértésbe kerülünk,
hogy a konkollyal együtt a búzát is kigyomláljuk. Így kezdték az
egyház történelemben mindazok, akiket mélyértelmű szóval „újítóknak“
neveztek. Mindannyian újra fiatalok akartak lenni, mindannyian szeret-
ték az ősegyház ifjúi frissességét, szenvedtek annak az örömhírnek ki-
hűlése miatt, amelyet Jézus tűzvész gyanánt szórt a földre. De miközben
meg akarták tisztítani az Egyházat a régi kovásztól, az élesztőt is ki-

dobták. Így volt ez mindig, így van ma is: szükség van fiatalokra. Jaj lenne nekünk, ha a Mester Egyházában csak öregek lennének, csak a kialakult dolgok őrzői, csak a múlt védelmezői. Az Egyház mindig fiatal. De a fiataloknak elsőbbséget kell engedniök a presbýtereknek (= a nép véneinek), Péterrel az élükön. Nem szabad az újat csak magáért az újért szeretniök és keresztyülvinni akarniök. Nekik is szól, amit Uriel angyal mond Ezdrás negyedik könyvében, a második keresztyény századnak ebben a vigasztaló könyvében, annak az embernek, aki az új után fut és nem tartja szem előtt Isten türelmét: „Csak nem akarsz *jobban* sietni, mint a Magasságos? Te sajátmagad miatt akarsz sietni, a Magasságos azonban sokakért“ (4 Ezdr. 4, 34).

Így hát az élő Isten Egyházában mindig kell újnak is lennie, de ennek az újnak a régi iránti türelmes szeretetben kell igazolnia magát. Mindig lehetségesnek kell lennie egy „új teológiának“. Új művészet, új módszerek, új szerzetesrendek, a jámborság újfajta módjai éppen úgy hozzátartoznak az Egyház lényegéhez, mint a régiek oldhatatlan megőrzése. Ez sohasem megy végbe fájdalomak nélkül: a szellem birodalmában is ezek kísérik a születést és az elhalást. Ha az új teljes tisztaságban Krisztusnak minden időben régi és új szelleméből származik, akkor érvényesülni is fog az elevenség csendes erejével. De az is szükséges lesz az egyháztörténelem minden órájában, hogy elismételjük az apostol intó szavát: „Örizz meg a rád bízott kincset és kerülj a világias, üres fecsegést“ (1 Tim. 6, 20). Mert minden igazán új az örökön alapul, az Örök Atya ősi szent fölségén: „A trónon ülő szól: Íme, megújítok mindeneket“ (Jel. 21, 5). Így valósul meg az örökké fiatal Egyházban a felfoghatatlan ellentét: az új, amennyiben igazi, ősréginek bizonyul, és minden újból egyszer régi lesz. És Isten földi városának fáradságos, hosszadalmas építésében titkon már az Új Jeruzsálem falai emelkednek föl.

Krisztus tanítványai hasonlóak a családtyáéhoz, aki kincseiből újat és régít hoz elő (Mt. 13, 52). A mai Anyaszentegyházon is betelik az ősegyház szava: „Az Egyház egészen fiatal és szép volt, de haja ezüstszürke.“ Csakis így szerethetjük úgy, mint Krisztus szereti Egyházát: ő az ifjúi szépségében szeplőtlen mátká, de az Úr csinosítja, mert mégis az öregség szeplői és ráncai vannak rajta (Ef. 5, 27., 30). És ha elolvastad ezt a könyvet, eszedbe juthat Isten szava, amelyet a Szentlélek az Énekek énekében a Krisztushoz beszélő Egyház ajkára ad: „Pompás gyümölcsöket, újat és régít tettem el neked, szerelmesem“ (Én. 7, 13).

A RÉVBEJUTÁS

Az egyházatyák tanításának utolsó, egyben döntő fejezete a „végső dolgokról“, az ún. eszkatológiáról tárgyal, mégpedig a boldog révbejutásnak, az örökkévalóság kikötőjének és horgonyvetésének képeivel. E témára vonatkozó gondolataik bőségéből világosan látható, milyen fontos ez a „teológiának“ is nevezhető eszme-futtatás az Egyházzal, mint hajóról, amely ugyan még úton van, de Isten Fiának kereszthalála és feltámadása óta mégis a szó igazi értelmében mindig már révbe is jutott. Az Egyház mindig az ég felé tartó hajó gyanánt merül fel itt, amely a világ tengerén vitorlázik, megérkezésének biztos tudatában: hiszen Krisztus nemcsak keresztségének fáját adta nekünk a hajó megépítésére, hanem feltámadásában elővételezte „révbejutásunk“ misztériumát is. A szentatyák mintegy szép képbe foglalva találták az Egyháznak ezt a végső beteljesülését a Noéről és családjáról szóló tudósításban (Gen. 8, 15-18); mint Agoston mondja: miután a bárka kikötött Ararát hegyén, Noé és gyermekei az Isten tökéletes városának végső békéjébe való megérkezést jelképezik. A kikötő ebben az ősi képi teológiában a végső nyugalom jelképe, ugyanakkor azonban a keresztség is, hiszen az a kereszthalál erejében már elővételezi a végső üdvösség ígértét és az Anyaszentegyházat teszi ideiglenes biztonságos kikötőnké.

Nem járunk tévúton, ha ennek a szimbolikának hatásosságát — a nyugalom kikötője, révbejutás az örökkévalóságban az élet hajóútja után — mindenekelőtt a hellenisztikus szimbolika képi erejével magyarázzuk. Az ókor tengerjáró emberének életbevágóan fontos volt mindaz, ami a kikötővel és annak védelmező mólóival függ össze. A görög antológiában egy kedves vers fordul elő a Puteoli-i kikötőről, ahol egykor Pál is kikötött a Kasztornak és Polluxnak szentelt alexandriai hajóval (Csel. 28, 11-13). *Cassiodorus* leveleiben egyhelyütt a portói kikötőt dicsóíti, ahol először élvezheti az ember a *deliciae Romanae* ízét. És figyelemreméltó, hogy még *Khrüszosztomosz* is a viharban megoltalmazó móló képi fordulatával ír *Innocentius* pápának a római egyházzal. Ebből teljesen érthető, hogy az antik ember ismételten az élet tengerjárásáról és a nyugalom és halál kikötőjéről beszél. Már *Szophoklész* az oltalmazó anyaöllel hasonlítja egyízben össze a kikötőt. Hajó és kikötő összetartozik, azért beszélhet *Aiszkülosz* a biztos kikötőbe ért hajó ujjongó örömről. A kormányos bajában Zeuszhoz imádkozik

jó útért: „Adj most is kedvező utat, légy ma megmentőm és vezess ki a bajból a nyugalom kikötőjébe.” *Palladasznak* az élet tengeri útjáról szóló szép költeményében ez áll:

Tengeri út ez a lét. Lesnek ránk rút veszedelmek,
Ránk tör a sűrű vihar, zátonyoknál keserűbb.
Tyche, az istennő kormányoz gögösen, és mi
Kék távolba futunk nagy vizek árja fölött.
Egy szerencse fia, más rosszul jár — de a végén
Föld alatt *egy* kikötő néma helyére jutunk.

Ugyancsak *Palladasznak* köszönhetjük ezeket a sztoikus mérsékletet és belenyugvást tükröző sorokat:

Boldogság, s a remény: nem áltat már hazug árnyuk,
Túl vagyok én ezeken: életem révbe talált.

Seneca ugyanezt a magatartást fejezi ki a lélek hajóútjának képében, amikor így inti barátját, *Paulinust*: „Különülj el a tömegtől és annyi hányódás elől húzódj vissza a nyugodtabb kikötőbe!” A kikötő békéjében végződő túlvilágiság eszménye az újplatonikus írásokban is kifejezésre jut, pl. *Plotinosz* életében, amikor *Apollón* jóslata így beszél hozzá: „El a tagjaidon megtörő hullámverésből; a szellem erőteljes lendületével ússz ki a csendes kikötő homokjára!”

A nyugalom kikötőjének képe az antik irodalomban a halál kikötőjének képévé sűrűsödik. „Ó jaj, *Hádesz* kikötője, te engesztelhetetlen” — áll *Szophoklész* *Antigonéjában*. Gyakran esik szó a halál tragikumáról is, amely hajótörés magán a kikötőn belül.

De az antik tengerjáró a reménység néhány sugarát is beleszővi ebbe a sötét hangulatba. A legnagyobb baj pillanataiban az istenekhez fordul. Jó útért esedezik imájában, s ez a kép is jelentőssé vált a patrisztikus szimbolikában, éppúgy, mint a világítótorony és a nyugodt tenger képe. *F. J. Dölger* utalt erre a szimbolikára a katakombarajzok értelmezésekor: „Az út a világítótorony felé tart. Ez itt a célnak, a mennyei világosságnak, a glóriának, a lux perpetuának a jelképe.” Minden antik kikötői világítótorony mintája az alexandriai. Már *Homérosz* megénekelte a szigetet, amelyen a tűzjeleket adó torony emelkedik: „Sziget a hangosan zúgó tengeren, közel Egyiptomhoz, a neve *Fárosz*... Biztos kikötő van ott.” Bizonyára nem egészen elhibázott, ha *Hermász* harmadik látomásában a „toronyépítést a vizek fölött pompás kockakövekből” világítótorornak értelmezzük. A magyarázat így hangzik: „A torony én vagyok, az Egyház. És miért építetek vizek fölé? Mert életeteket a víz mentette meg és fogja megmenteni.” Persze a világítótorony szimbolikája az antik keresztény irodalomban nem játszik további szerepet.

Viszont a képeknek egy másik csoportja erősen befolyásolta már a görög életbölcsséget, azután pedig a patrisztikus jelképrendszert. Az

antik tengerjárók, mindenekelőtt a tavaszi első tengeri útnál, galénéért, azaz nyugodt tengerért imádkoztak. Sőt meg is személyesítették a Galéné-mítoszt mint Pontosz egyik leányát, az óhajtott csendes tenger mindig mosolygó úrnőjét. Tavaszi költeményekben gyakran esik szó Galéné mosolyáról: „Vidáman mosolyog a tenger” — énekelte már *Aiszkhülösz*, Prométheusz fonséges himnuszában. „Ó szent istenek lenge-szárnyú szeleinek lehellete, ti folyamok forrásai, messzehullámzó tenger-ár mérhetetlen mosolya . . .” És még *Nazianzi Gergely* is a húsvéti tavaszról prédikált, amelyben „csendes tenger mosolyog felénk”. Alig akad alkalmasabb szimbolum Galéné képénél arra, amit a görög és mindenekelőtt a sztoikus életbölcesség oly hön óhajtott, a keresztény teológia pedig átértelmezett a mennyei kikötőnek és vidám nyugalma-nak végső várására. Artemidor álmoskönyvében a kikötő szerencsét és nyugalmat jelent. Meleagrosz egy disztichonjában Galénéről van szó a szerelem hullámzó tengerén, és Epiktétosz egyik sztoikus tanítványának költeménye a nem-evilági ember lelkinyugalmát festi:

Az, ki Epiktétosz, a bölcs tanítása nyomán él,
Csendesen és derűsen siklik tova élete árján,
És ha a tengeri út: az élet már befejezve,
Várja az égi orom, s a csillagok órhelye ott fenn.

Ebben a késői antik életbölcességben a lelki csendességnek ugyan-azzal az eszményével találkozunk, amelyről már *Platón* írt. Itt minden-esetre még eleven az a gondolatvilág, amelyhez a *serenitas animae*-ről szóló keresztény tanítás is hozzáfűződhetett. Adjunk még ebből is egy kis izelítőt. Legújabban kimutatták, hogyan változott át a „galenótész” és „*serenitas*” késői császárkori címzése a „*Serenissimus*” fejedelmi címévé, azt a mosolygó kegyet jelezve, amelyet a szentséges császár híveire áraszt. De a keresztény jelképteológia az újszövetségnek a „galéné”-ről, a tenger csendjéről szóló szavaihoz (Mt. 8, 26, Mk. 4, 39, Lk. 8, 24) is hozzáfűződhetett. Az antik keresztény szimbolika e birodalmának egyik legszebb mondatát *Cyprianus* írta le, az igazi keresztényt festve: „Ha a keresztény helytállt az érzékek izgató küzdelmében, Krisztusban megtapasztalja a kikötő szelíd nyugalma-t.” Ezért érthető, ha mindenekelőtt a görög teológiában a húsvéti tavasz galénéjéről van szó. *Eusebius* egyik húsvéti beszédében egészen a tavaszi költemények stílusában mondja: „Galéné már nyugodttá teszi a vizet a tengerjárók-nak.” Még Ágoston egy tanítványának latin húsvéti beszédében is ott az ujjongó felkiáltás a húsvéti tavaszról, amelyben az Egyház mint derék hajó útnak indul az örök kikötő felé, a kijelentés a tenger mo-solygó csendjéről. Még az egyháznak az arianus zavarok viharai után kezdődő békéjét is galéné és *serenitas* gyanánt érzik az atyák. Az Egy-ház kikötője még *Béda* számára is egyszerűen az aeterna *serenitas*. A végső dolgokról szóló tanítást az egyházatyáknál a révbe érő hajó

és a megmentő kikötő képében foglalhatjuk össze. Az Egyház a keresztfájából épült hajó, amely az Úr húsvéti szenvedése óta úton van, és megérkezése az ő halálának erejében bizonyos. Az Egyház földi útjának minden pillanatában *sacramentum futurae vitae*, és a keresztyén, ennek a győzelmes hajónak az utasa, csak úgy jut el a megdicsőülés kikötőjébe, ha ő is lerója az Úrral a földön a halál adósságát. Cyprrianus így hirdette híveinek jelen és jövő egybeolvadását a keresztyén létben: „Isten Országá, szeretett testvéreim, fogható közelbe ért. A mennyei élet jutalma, az örök üdvösség öröme, a múlhatatlan boldogság és az egykor elveszett paradicsom már felénk int a világ küszöbön álló átalakulásával. Már elkövetkezett a földre a mennyei, a kicsinyre a nagy, a mulandóra az örökkévaló. Csak annak van mit félnie a haláltól, aki nem akar Krisztushoz menni... Nekünk, Isten szolgáinak csak akkor lesz békességünk, csak akkor teljes és zavartalan nyugalomunk, ha kiragadva e világ viharaiból befutunk az örök haza biztonságos kikötőjébe, akkor, ha leróttuk idelelni halálunk adósságát és eljutunk a halhatatlanságra; mert ez az igazi béke, ez a csatlakozhatatlan nyugalom, ez az állandó, szilárd és örök biztonság.”

A megígért nyugalomnak ezen a retorikailag is mesteri dicsőítő énekén máris láthatjuk, milyen általános az atyáknál a halál és a kikötő összehasonlítása. Már a János-aktákban ez áll egyhelyütt: amint a kormányos csak a kikötőben jut biztonságba, úgy a hit is csak a halál után biztos. *Origenész* a „Legfőbb tanítások” harmadik könyvében mindenek helyreállításának végső kikötőjéről beszél. A halál az egyes keresztyén számára csak elővételezése a jó és rossz végső szétválásának, amely majd az egész egyház révbe érkezésekor fejeződik be, de már most megkezdődött. A „*requies aeterna*”, amelyért már a régi egyházban imádkoztak, nemcsak az a nyugalom, amelyet Krisztus, az égi Noé megígért nekünk, nemcsak a pihenés örökké tartó napja a földi idő hatnapos munkája után, hanem az örökké tartó csendesség vágyának betelése is, és az emberi élet valóban „a lélek útja az örök béke kikötője felé”, vagy mint *Nazianzi Gergely* prédikálta: „Az átmenet a túlvilágba e föld harcosai számára ugyanaz, mint a tengerjáróknak a révbe érés egy nyugodt kikötőben.”

A halálban elnyert biztos üdvösségnek ez a teológiája azonban az Úr kereszthalálának teológiáján alapul, amely a legszorosabban összefügg az Egyház lényegével. Amikor tavasszal megkezdődött a tengerjárás és a keresztyének ajkáról is felszállt az imádság „jó útert”, akkor ünnepelték az Egyházban a pászka évenként ismétlődő misztériumát, az egész világ átmenetét a megdicsőülésbe a kereszten meghalt Ige és a feltámadás erejében. Tavasszal teremtette az Úr Ádámot, tavaszra esik a világ megkeresztelése az özövízben és Noénak és családjának megmentése — így írta le ezt *Ambrosius* tavasz-teológiája. Tavasszal táma-

dott fel Krisztus halottaiból, és ez az eljövendő dicsőség szempontjából döntő esemény áll az Egyházzal, a „requies aeterna” révébe vivő, üdvözítő hajóról szóló patrisztikus teológia középpontjában. „Tavasszal újból szárba szöknek a magok, s a tavasz mintegy az új nyár gyermekkorra az újraéledt természetben. Tavasszal van húsvét, megváltásom ideje; tavasszal pünkösöd, a jövőendő előképe.” Ha tekintetbe vesszük, amit az imént az alexandriai kikötő világítótornyáról és gátjairól mondtunk, jobban megértjük, milyen találó képpel mondja többször is *Alexandriai Cyrill* ünnepi leveleiben: húsvét az az ünnep, amelyet „az oltalmazó kikötői falakon belül” ülnék meg. És Krisztus megdicsőült megjelenése az apostoloknak a tó partján Gergely pápa allegóriája szerint az üdvösség örökös biztonságát jelenti. Krisztus a partraérés kikötője, mondják már a Tamás-féle iratok, és a szíriai keresztények találóan nevezték így egyik húsvéti liturgiájukat: „megérkezés a kikötőbe”. Ebben van a következő imádság: „Ezen az éjszakán gondolja meg emberi nemünk, hogy általa (Krisztus által) szabadult meg a tévelygésből és mehetett be az élő húsvéti bárány békéjébe és nyugalomába, a béke kikötőjébe mindazok számára, akik igazságban fáradoznak... Isten Fiának szenvedése az élet kikötője... A bőjti időszak hajója már-már révbe ért.”

A húsvéti titok ünneplése ezért igazi befutás a nyugalom kikötőjébe. Egy Khrüosztomusznak tulajdonított görög prédikáció a szent kereszt dicséretével végződik: „A kereszt kormányos a tengeren járóknak, a kereszt kikötő a vihartól korbácsoltaknak.” Az egyes keresztény számára ez az örökkévalóságra nézve döntő átmenet — a halálból az életre, a tenger viharából a béke kikötőjébe — a húsvéti ünnepet megelőző bűnbánatban történik. *Lactantius* írja: „Krisztus az ő jóságában megnyitotta az embereknek a béke kikötőjét az üdvösségre vezető bűnbánatban.”

Érthető, hogy a húsvét éjjelén kiszolgáltatott keresztséget is a nyugalom kikötőjeként jellemezték. Egy húsvéti keresztségi liturgiában így szólítják meg a hitjelöltet: „A föld sötét völgyében vagy úton, mint valami tengeren. Ó te, aki még nem vagy megkeresztelve, siess befutni a keresztség dicsőséges kikötőjébe! Isten vezérel a révbe, megérkeztünk Megváltónknak, Krisztusnak csodálatos feltámadásába.” *Alexandriai Kelemen* „a Megváltóba való lehorgonyzásnak” nevezi ezt. És a már említett görög névtelen ebbe a mondatba foglalja össze a keresztény életeszményt: „A keresztény jó kormányos, aki az evező farúdjánál ülve vezérel be hajóját a csendes, derűs kikötőbe.” Mint Epiphanius szépen festi le, a keresztény útban van Krisztus kikötője felé. Élete most még evilági, de földön időzésének lelke az örökkévalóság kikötőjében rá várakozó üdvösség szilárd reménye. Ezért int *Veronai Zénó*: „Rábízza-e a tengerjáró hajóját a mély árra, ha egyáltalán nem remél nyereséget és sohasem éri el a vágyva-vágyott kikötőt?”

Ebből a húsvéti teológiából, a kereszténység kikötőjéből kiindulva még egy különös melléksvényre bukkanhatunk, amely hozzátartozik ennek a végső dolgokról szóló, mintegy elővételezett tanításnak a történetéhez. Ismeretes, hogy a keresztény ókorban a szerzetességet élet-hossziglani böjtidőnek és második kereszttségnek tekintették. Az a keresztény, aki szerzetessé lesz, végleg maga mögött hagyta a világ tengerét, és minden veszedelem ellenére biztosabb üdvösségében, mint a világi ember. A szerzetes még a tenger hátán van, de ugyanakkor már révbe jutott. Mint ahogy egy Basiliusnak tulajdonított írás mondja, „már a kikötő falain belül van”. Ez különben már a monasztikus élet előtti időben is a tökéletességre törekvő keresztények aszketikus ideálja. *Alexandriai Kelemen* így ecseteli a gnosztikus különbségét a közönséges kereszténytől: „Vannak olyanok is, akik még választottabbak a kiválasztottaknál; mégpedig annál inkább, minél kevésbé feltűnőek külsőleg. Bizonyos mértékben a kikötőbe mentik át magukat a világ hullámveréséből, és így biztonságba jutnak. Szívük mélyén kimondhatatlan titkokat rejtnek.” Bizonyára benne cseng ebben a lelki tengernyugalom késői-antik görög ideálja is, mint pl. *Ambrus*nál „a világ hullámjárjáról” szóló könyvében, vagy *Jeromos*nál, aki a szemlélődő imádság nyugodt helyét csendes kikötőnek hívja. De mindannyian tudják *Agoston*nal, hogy a tökéletességre törekvő keresztény szemlélődő élete ugyan kikötőhöz hasonló, mégis betörhet oda is a világ hullámverése, és egymáshoz csapja a látszólag biztonságban lévő hajókat: „Íme azt mondja valaki: „Elvonulok egynéhány jó emberrel, mi közöm a tömeghez?” De a kikötő is hozzáférhető valahol. Betör a vihar, a hajók egymáshoz csapódnak, és szilánkokra törnek.” A kolostori nyugalomnak és a kikötőnek így előkészített hasonlata az őskeresztény monasztikus irodalomban jelentős szerepet visz. *Barsanuphius* számára a szerzetesség a lelki nyugalom kikötője. A *Pseudo-Makariosz* homiliái — a mesaliusi befolyás következtében is — tele vannak a nyugalom kikötőjében érzett üdvözült biztonság képeivel.

Theodorétosz egyháztörténelmében egy *Lucius* nevű szerzetes jelzője: „már a nyugalom kikötőjébe” érkezett. *Nagy Gergely* pápa a monasztikus életközösséget a nyugalom kikötőjének nevezi, amelybe vissza kíván vonulni a sürgető ügyek közül, és a pápaságra való fölszentelést és annak gondjait egyenesen úgy fogadja, mintha egy vihar újból a földi gondok nyílt tengerére üzné vissza: „Egykor serényen menekültem a világ minden gondja elől, fölkerestem a kolostor kikötőjét, magam mögött hagytam minden e világból valót és mezítelenül menekültem e földi élet hajótöréséből... most egyszerre újból a földi gondok nyílt tengerén találok magam.”

Még valamit befejezőül a kikötőbe érés gondolatának ehhez a vizsgálatához. Az Úr keresztje és a kereszttség szentsége azért vált az örök

révbejutás üdvösséghezó kikötőjévé, mert az Egyház úgy vezérel bennünket a tengeren át, hogy már a végső dolgok rántörése előtt révbe érünk az igazságban. Azért itt úgy beszélünk az Egyházzal, mint „elővételezett kikötőről”, vagyis azoknak üdvösségre vezérő közösségéről, akik számára „már elérkezett az idő vége” (1 Kor. 10,11). Az üdvösségnek ez az elővételezése, amely az Úr feltámadásával kezdődött és valóságos értelemben már be is teljesedett, lényeges gondolat mind ezekben a képekben; ebből kiindulva jutott az atyák teológiája odáig, hogy ne csak hajónak, hanem egyben kikötőnek is nevezze az Egyházat. Az Egyház léte most még evilági, minden egyes pillanatban veszélyeztetett és biztonságban van, úton jár és már révbe ért, osztózik az Úr megdicsőületlenségében, de ugyanakkor részese az ő még ugyan rejtett, de az Egyház sorsában beteljesülő dicsőségének.

Hogy milyen régi az Egyház és a kikötő párhuzama, azt láthattuk már a Nephthali-testamentum zsidókeresztény teológiájából és a Pseudo-Klementinákban. Így bizonyára ennek az ősi teológiának a hangja csendül fel abban is, amikor Ignatius vértanú a szmirnai keresztény egyházközségtől azt kéri, küldjenek egy követet Antiochiába, hogy szerencsét kívánjon az ottani egyháznak újra visszanyert békéjéhez. Az egyháznak ezt a békéjét „derült idő”-nek mondja, ami a „tengercsend” fogalmának felel meg, és a püspök örül, hogy antiochiai egyháza a testvérek imája következtében „már révbe ért”.

Hogy milyen erősen érezték a 2. században az ellentétet az isteni igazságban biztonságosan nyugvó Egyház és a veszélyeztetettség, az eretnecség viharai között, azt mutatja nekünk *Antiochiai Theophilus* Genézis-magyarázatának egy képe. A világtengerben szilárdan álló szigetekről szólva, ezeket az Egyházzal hasonlítja össze: „A szigetek az egyházközségek, amelyeket szentegyházaknak nevezünk, s amelyekben mint jó mólóktól védett kikötőben ott emelkednek az igazság tanító székei.” Ezért fejezi be *Római Hyppolitus*, a hajóteológiának ez a különös kedvelője, egyházi rendelkezését ezekkel a szavakkal: „Szeretteim, ha kihagytunk volna valamit, Isten majd kinyilatkoztatja azoknak, akik méltók rá; mert ő kormányozza a szentegyházat a nyugalom kikötőjében való révbejutás felé.” Még világosabbá válik ennek az egyházi eszkatológiának krisztocentrikus jellege, amikor Hyppolitus a kikötőt egyenesen az Úr Krisztussal azonosítja, aki az egyházak csónakjainak csendes kikötőhelye. Jákob áldásairól (Gen. 49,13) adott magyarázatában ezt mondja: „A pogány népek a kikötőkbe, vagyis az egyházakba menekülnek. A hajók horgonyvető helyei az egyházak; mint kikötőfalak tárják ki karjukat a világban, menedéket azoknak, akik eljutnak a hitre.”

Próbáljuk most az egyháznak, mint elővételezett kikötőnek ezt a dialektikáját még pontosabban kifejezni. Éppen úgy, mint a megfeszített Krisztust kormányosnak és kikötőnek is nevezték, az üdvös-

ségében még folyvást veszélyeztetett Egyház is egyben már révbe jutott így értelmezte Ambrus — különben Hyppolitust utánózva — a Zabulonra mondott pátriárkai áldást. Eszerint az Egyház, paradoxul megfogalmazva, evilági élete idején mindig útban van önmaga felé; amint Bédá hasonlíthatatlanul prægánás módon kifejezte: Ecclesia gignit Ecclesiam (az Egyház szüli az Egyházat). Ambrus szava az Egyház kikötőjéről, amely kiterjeszti anyai karjait, *Nisszai Gergely* hasonló kifejezésére emlékeztet, aki az élet kikötőjét az anyaölben élvezett biztonság mérhetetlen boldogságával hasonlítja össze. Krisztus megkereszteléséről szóló egyik prédikációjában *Khrüosztomusz* azt mondja: az egyházak nyugodt kikötőhöz hasonlatosak a világi élet viharáiban. Amikor így az atyák az Egyházat biztos kikötőnek mondják, akkor mindenekelőtt arra a dogmatikai tényre gondolnak, hogy rá van bízva Krisztus üzenete, az igazság változhatatlan hitletéteménye, az igazság pedig nemcsak változatlan, hanem tovább nem is gyarapítható. Az Egyházban megőrzött apostoli hagyomány már eljutott oda, ahol az igazság csendes kikötője nyílik. Már Iréneusz azt mondja „Az eretnekek ellen“ írt negyedik könyvének előszavában barátjának, akinek könyvét ajánlja; ne hagyja, hogy a tévelygők továbbra is elsüllyedjenek a tévely mélységes szakadékában és belefúljanak a tudatlanság tengerárjába, hanem hozza haza őket „az igazság kikötőjébe“. A gnosztikusok elleni harc során ez nyilvánvalóan mintegy a tanítás egyik vezérszavává lett, mert látjuk, milyen szívesen beszél pl. *Hyppolitus* az igazság csendes, derűs kikötőjéről. Erről ír *Alexandriai Kelemen* is. A Decius üldözését követő viharos vezeklési kérdésben *Cyprianus* arra inti a gyengének bizonyult hittestvéreket, forduljanak azokhoz az egyházakhoz, amelyek közismerten szeplő nélkül őrizték meg az igazságot; ezeknek pedig készséges és jóságos barátsággal kell fogadniuk az Egyház üdvösséges kikötője felé tartó testvéreinket. Hasonlóképpen beszél *Ambrus* és *Lerini Vince*. Ebben a képben tehát az őskeresztényeknek arról való meggyőződése rejlik, amit mi az összegyház tévedhetetlenségének nevezünk. És az Egyház nemcsak az igazság kikötője, hanem Krisztussal, a Feltámadottal, az immár a túlsó parton állóval való titokzatos azonosságában átfogó értelemben is „az üdvösség kikötője“, ahogy Eusebius egy alkalommal nevezi. Az Egyház hajója már békességben van, már megérkezett a kikötőbe, prédikálja *Khrüszologusz*. Ő „Krisztus viharoktól ment kikötője“. *Augustinus* egyik beszédében elevenen ecsetelte az Egyházban élvezett biztos üdvözlésnek ezt a képekbe rejtett dogmatikáját: szokott előadóművészetével egy tengeri vihart ír le, amelyben a veszélybe jutott hajón sem evező, sem vitorla nem segít: „Ekkor a hajósnak már csak az imádság van hátra, kiáltozás az Istenhez. És vajon ő, aki a tengeren járókat kegyesen a kikötőbe juttatja, cserbehagyná-e egyházát, nem vezérelné-e haza a nyugalomba?“

Az Egyházzól szóló ókeresztény teológiában az utolsó szó mindig a keresztény öröme, az Úr keresztjében és feltámadásában megalapozott üdvösség örömeé. Mert az üdvösséget biztosítja Isten Fiának kereszt-halála. Az Egyház Hyppolitusnak egy kijelentése szerint „olyan, mint egy hajó. Tapasztalt kormányosként Krisztus vár rajta, és közepén az Úr keresztjét hordja, győzelmi jelül a halál ellen“. *Alexandriai Kelemen* ez mondta: „Isten Logosza fogja kormányozni hajódat, és a Szent-lélek hazavisz a menny kikötőjébe.“

Az Egyház zarándokúton van, és mégis már odahaza. Alakjának megszüntethetetlen kettősségéhez hozzátartozik úgyszólván mennyei földies-sége. Amint a mai teológia hangsúlyozza és már a régi korok atyái is tudják, ő az Isten országára utaló nagy szentség; az anya, aki életet adva meghal; a hold, amely Krisztusnak, a napnak közeledtével elfogyatkozik; a bárka, amely kibocsátja magából Isten megmentett családját, amikor révbe ér a béke királyi birodalmában. Nem tudnánk szebb kijelentést az egyházatyák teológiájából, amely jobban kifejezné ezt az eszkatológikus átmenetet a látható Egyházból Isten láthatatlan országába, mint Hyppolitus magyarázatát a Példabeszédek 25,54-hez. A Példabeszédek bölcse csodálkozik, hogy a tengeren járó hajó nem hagy nyomot maga után. Erre mondja Hyppolitus:

„Ugyanígy az Egyház sem. Még e világot járja, de gyönyörűsége horgonyát már a mennyekbe vetette.“

A TÖRTÉNELEM ÉRTELME

Minden gondolkodó ember szeretné tudni az emberiség történelmének végső értelmét. És az erre a kérdésre adott válasz a szellemek megkülönböztetője. Mert a világtörténelem döntő eseménye az a tény, hogy az isteni Ige „az idők teljében“ emberré lett és így belépett világtörténelmünkbe, hogy azóta már „elérkezett számunkra az idők célja“ (1 Kor 10,11). Ebben azonban rögtön megmutatkozik a történelem minden keresztény értelmezésének legkülső kerete: minden, ami történt, „Krisztusra célozva“ történt (Kol. 1,16), és minden, ami történik vagy történni fog, Krisztus felől kapja értelmét.

A történelem értelmére vonatkozó kérdést „nagyon igényes“ kérdésnek mondták — nem joggal. És a *keresztény felelet* a maga alázatos igényességében a legmerészebb, egyben pedig a legrealisztikusabb felelet. A legmerészebb: mert Isten igéjébe vetett hívő bizalommal eltekint minden olyan kísérlettől, hogy magából a történelem folyásából olvassa ki a feleletet, és a jelent mindig csak a megígért cél felé tekintve építi. A legrealisztikusabb: mert csak Isten Igéjének erejében képes az ember úgy értelmezni a világtörténelem néven összefoglalt nagyszerű és borzalmas eseményeket, hogy egyik végletbe se essék: sem idealista „lepárlásba“, sem csüggedt pesszimizmusba; hiszen csak a kinyilatkoztató Ige mond valamit nekünk az emberiségnek arról a ragyogó kegyelmi hivatásáról, hogy résztvegyen az isteni életben, ugyanakkor pedig a bűn sötét éjéről is.

Így tehát a történelem értelmére vonatkozó minden kérdés, titkon vagy nyíltan, akarva vagy akaratlanul, mindig ez az egyetlen kérdés: „Mit gondoltok Krisztusról?“ (Mt. 22,42). Ma ez a kérdés idáig hallatlan súllyal vetődik fel, mert átéljük az emberiség eggyéválását, technikai, gazdasági, politikai és tudományos téren, és ez homályosan megsejtet velünk valamit abból, mit nevez Isten Igéje „új föld“-nek (Jel. 21,1).

Az az igény, hogy a történelem értelmét magából a lefolyásából olvassuk ki, nem tud megbirkózni ezzel a valósággal. Minden, mégoly zseniális kísérlet, hogy megmagyarázzák az ideigvalót az örök *nélkül*, a történelmet Isten *nélkül*, szükségképpen tévútra vezetett, még akkor is, ha magán ezen a tévúton valami mélyre, maradandóra bukkant.

A történelem igazi értelme

A történelem értelme csak Krisztus felől világosodik meg. Az, ami „az emberben örök“, nemcsak a túlvilág felé való nyitottsága, több ennél: a Krisztusban, az Istenemberben ebbe az időbe betört örökkévalóság. A történelem keresztény értelmezése Isten kinyilatkoztatásán alapul, amely Krisztusban szétfeszítette a világtörténelem körfolyamatát: tehát egyszerre várása és megalkotása *Isten Országának*. Mert Isten uralma valóban eljövendő, de éppolyan valóságosan jelenvaló is, így tehát nemcsak azt igényli az embertől, hogy várjon rá, hanem ugyanakkor azt a követelést is nekiszegezi, hogy együttmunkálkodjék megalkotásán. A történelem így mindenkor Krisztusra irányuló történés, ő tesz értelmessé minden földi történet, amennyiben beleveszi istenemmerségébe és így megváltja az idő és a halál rabságából.

Minden történelemértelmezés alapkérdése a közvetkező: Honnét van az, hogy a gondolkodó ember nem szabadulhat az egy, az egyetlenegy emberiség ideáljától? Miért „érdemes meggondolásra“ mindenféle múltban mindaz, ami emberi volt, miért méltó arra, hogy ne felejtsük el?

Az egyetlen emberiség

Itt kezdődik a kinyilatkoztatás szava. Az „emberiség“ sohasem csak az egyes emberek gondolatilag vagy szociológiailag összehordott tömege. Nekünk isteni biztosítékunk van arra, hogy az emberiség valóban egyetlen egység: mert van egy Isten, „akiből, akiben és akiért minden van“ (Róm. 11, 36), aki „mindenben mindent véghezvisz“ (1 Kor. 12, 6), teremtő, megváltó, bensőleg vezető (Atya, Fiú, Lélek) — „és ez a három egy“ (1 Jn. 5, 7). Ezen az egységen alapul a történelem egysége is. Ez a történelem legmélyében *üdvösségtörténet*, úgyhogy minden kultúra, sőt minden történelmi hanyatlás is attól kapja értelmét: igent vagy nemet mond-e a szentre, a jóra, s ezzel Krisztusra, az előkészület vagy a várakozás alapállásában. „Hívó ember — mondja Ágoston az Isten városában — ne vonja kétségbe, hogy aki csak embernek, vagyis értelmes és halandó lénynek születik, az a teremtmények Elsejétől ered — bármilyen szokatlan is nekünk a testalkata, színe, mozgása vagy hangja.“ Ebben gyökerezik a történelem katolikus értelmezésének túlvilági humanizmusa is: az emberiség fájdalmasan lassú egygyéválása végső soron krisztológiai esemény. „A keresztény a kinyilatkoztatás erejében tisztában van az egyetemes történelem értelmével, hogy ti. ez a teremtmény visszatérése Istenhez — akkor is, ha ugyanakkor aggasztó sötétségben marad egyes népek történelmének határozott értelmét illetően, mert ez csak a végén lesz nyilvánvaló“ (Theodor Haecker).

A történelem második nehéz kérdése: Honnét van az, hogy a történelem mindig újra és újra a történelemromboló erők *tragédiájává* válik? Az, ami a földön nagy, a béke és a népek boldogsága, mintha mindig csak gögből és szenvedésből, háborúból és osztályharcból származnék! A világtörténelem egész mérlegén keresztülhúzódik egy mindig hatalmasabbra dagadó hibás tétel, és senkifia csak-evilági bölcs nem tudja ennek a forrását fölfedezni. Itt azonban ismét elénk jön a kinyilatkoztatás ígéje Krisztusban, és ha hiszünk, megsejtet valamit egy Isten ellenségévé vált teremtes kozmikus borzadályából, amelyet azonban Krisztus szabadító kegyelmével megvált, mindaddig, míg végül az egész emberi történelem belealkonyodik az örökkévalóságba. Minden történelmi rossz gyökere az ember szabad, istenellenes, bűnös tette. És ebben az értelemben a történelem, mint Ágoston mondja, „szerencsétlen csapások sorozata“.

Ezen alapul a keresztény történelemértelmezés *igazi, élettapasztalaton nyugvó pesszimizmusa*, amely minden evilági kétségbeesésnél hasonlíthatatlanul realisztikusabb. A történelem megmagyarázhatatlan a gonosz hatalma nélkül, — de éppen ezért érvényes „a keresztény történelemszemlélet első, sziklaszilárd, mindenen uralkodó mondata is: Isten a történelem Ura. Minden más hitbeli kísértés vagy kétségbeesés, bűn és hittagadás.

Az *Isten győzelmébe* vetett keresztény hit az örökkévalóságra vonatkozik, nem az időre — persze nem mintha ennek a győzelemnek nem volnának meg a jelei már időben is. De ezek csak jelek, nem maga a győzelem“ (Theodor Haecker). A történelemirányító Istennek titokzatos önmegtagadása ez: első eljövetelekor ugyan már „legyőzte a világot“ (Jn. 16, 33), de ezt a győzelmet csak második eljövetelekor teszi véglegessé, amikor „a halált elnyeli a győzelem“ (1 Kor. 15, 54). Istennek ez az önmegtagadása teszi lehetővé az évezredeknek abban az egymásutánjában, amit mi világtörténelemnek nevezünk, hogy a szabadnak teremtett szellem mindig újból igent vagy nemet mondhasson, mert ebben a szellemben együtt van „Isten városa“ és „evilág városa“. Ez a történelem „isteni színjátéka“: a harc Krisztus és Béliál, hit és hitetlenség között; ez tesz az emberszív mélyes mélyén értelemhordozóvá — mert az örökkévalóságra döntővé — minden történelmi keletkezést és elmúlást. „Így tehát a keresztény azon a nézeten van, hogy az ő történelemfelfogása jut legközelebb a történelem mivoltához, és nem hagy ki belőle semmit“ (Theodor Haecker).

Minden történelemértelmezés végső kérdése: Honnét van az, hogy az emberiség minden katasztrófa után sem szűnik meg legalább *vágyakozni* az egység és a béke birodalma után? Honnét vesszük annak jogát és kötelességét, hogy még a pusztán emberi vagy pusztán kollektív emberboldogítás törekvéseiben is mindig elismerjük: mindez valódi bizonyítéka

annak, hogy az emberi történelemnek csakugyan ez a kikerülhetetlen feladata? A teremtmény nem szabadulhat ennek az ősi vágynak eléríthetetlen irányától; még ha értelmetlennek próbáljuk is mondani a történelem burjázó eseményeit, ennek is csak az óhajtott értelem felől nézve van értelme. Itt azonban a kinyilatkoztatás ígéje újból betör az emberi kérdezgetés kellős közepébe: „Mi Isten ígérete alapján új eget és új földet várunk, az igazságosság hazáját“ (2 Pét. 3, 13).

Világvégi beteljesülés

Ez nem a túlvilágra menekülés a földi történelemből. Ez mindenestül evilági — mert világvégi — realizmus; az egész történelem értékelése ugyanis azon áll vagy bukik: van-e tudomásunk egy Istentől szavatolt beteljesülésről az idők végén. Csak a keresztény tudhatja, hogy az idők vége már megkezdődött a feltámadott Krisztusban, s azért még látszólag értelmetlenül elszenvedett katasztrófák idején is vigasztalja Ágoston szava: „Csak akkor dicsekedhetünk azzal, hogy megtettük a végleges átmenetet, ha arra a helyre jutunk, ahol nincs többé kísértés, ha belépünk abba a békességbe, amelyre idelelni oly sok és viszontagságos küzdelemben törekszünk.“

A hívő keresztény tudja, hogy ez a boldog kimenetel Krisztusban már mindenki számára adva van, aki szabad, kegyelem támogatta akaratának igenjével megnyílik az isteninek. Mindaz, ami Isten emberré-levése óta történik, csak türelmes feltárása annak, ami már itt van, a mienk. A történelem végső szava Jézus Krisztusban már elhangzott. Ami még történik, az mind benne van az Úr szavában: „Még egy kis idő, és viszontláttok engem“ (Jn. 16, 16).

AZ EGYHÁZ MINT A NYUGATI KULTÚRKÖZÖSSÉG MEGALAPOZÓJA

Nyugati kultúrközösség: Hogy megértsük az Egyház jelentőségét erre vonatkozólag, egységben kell tekintenünk minden nyugati kultúrközösséget. Nyugaton itt a görög és római birodalom magaskultúrájának utójátékát értjük. De maga ez a teljes földközítengeri kultúra is csak kicsiny része az emberiség történelmében szereplő magaskultúráknak. És mindezek a magaskultúrák, a mély- és középkultúrák tízezer évekig tartó „elképzelhetetlenül lassú adagio“-jához viszonyítva, csupán „ideges prestissimo“ (Fr. Kern). Mi adja hát a nyugati kultúrának, a mi kultúrközösségünknek, egyedülálló jelentőségét a jövőendő kultúra számára? Végso soron csakis az a roppant tény, hogy Isten arra méltatta, hogy éppen ebbe a szemita és földközítengeri világ határán álló kultúrépítménybe küldje el kinyilatkoztató szavát: „Ebben a végső korokban Fián keresztül beszélt hozzánk“ (Zsid. 1, 2).

Egyház: Istennek a történelemben helyileg és időbelileg továbbterjedő, „a világ végezetéig“ továbbcsengő kinyilatkoztató szava. A kinyilatkoztató Isten természetfölötti tényezőjének betörése az emberi birodalmába. Tehát sohasem egy kultúrjelenség a sok közül, hanem Isten igéjének minden természetet meghaladó abszolút mivolta. Eszerint az Egyház legbenső lényegében csak hordozója a kultúrának. Isten nem azért lett emberré, hogy égbenyúló dómokat építsünk és ógörög koráldallamokat énekeljünk. Viszont éppenígy el kell utasítanunk minden dialektikus válságot a kultúrában, hiszen a kinyilatkoztató Isten a természet Teremtője is. Hogyan viszonylik tehát Istennek a történelemben belemondott szava a kultúrához?

Kultúra: A kultúra lényegére vonatkozó kérdést csak a valódi antropológiából kiindulva lehet értelmesen megválaszolni. Az ember szellemi lény, szellemének fejlődéséhez azonban lényegénél fogva szükség van az anyagira, a szellemalattira. A kultúra az emberi lét megtestesülése, kibontakozása, az ember rendelkezésére álló szellemi és szellemalatti javaknak emberhez méltó életté formálása. Ebben a folyamatban az „emberhez méltó“ jelleget mindenkor az ember teljes lényegéhez kell mérni. Ennélfogva minden kultúra nagyszámú kultúraalkotó erőhöz van kötve bensőleg: szellemiekhez — ezek közé tartozik magában véve a kultúra legfelső virága, a vallás is; továbbá szellemalattiakhoz, amennyiben a kultúra minden fejlődése a biológia, a geofizika, a

történelmi esetlegességek törvényeitől is függ. A nagy kérdés már most a következő: történelmileg bebizonyítható-e, hogy az Egyház belenyúlt ezekbe a törvényszerűségekre? Olyan mély-e ez a hatás, hogy a siker reményében kutathatjuk szerepét „a nyugati kultúrközösség megalapozásában“?

Egyház és kultúra: Az állandó alapelv: A kinyilatkoztatott vallás sohasem kultúrvallás, mert mint az Isten Országába, a háromságos Istennel való, minden természetet túlszárnyaló közösségre szóló hivatás ülésik a világon és annak minden lehetőségén (a vallásiakon is). Tehát az Egyházat sohasem szabad azonosítani a kultúrával, még legkifinomultabb formáival sem: az Egyház sohasem „romanitas“, sohasem „egy művészeté“. Az Egyház a kultúra immanens erőit szabad játékkra hagyja. Ezért helytelen lenne, ha a korai nyugati kultúrát minden további nélkül az Egyház erejéből akarnánk levezetni. Így az Egyházat nagyon is könnyen evilági kultúrjelenséggé fokozzuk le.

Mégis kétségtelen: az Egyház vetette meg ennek a nyugati kultúrának az alapját. De hogyan? Ami történeti tényre általában felhoznánk, az legtöbbször csak *tényleges* közreműködését bizonyítja ebben az alapvetésben. Az antik kultúrterület szétesése után az Egyház persze ténylegesen egyedül volt Nyugat színterén, és természetszerűleg összegyűjtötte és továbbadta az antik kultúrjavarok örökségét. De a probléma éppen itt kezdődik: ki kellene mutatni, hogy ezt lényegéből kifolyólag tette, nemcsak ténylegesen. Az Egyház lényegéből fakadó működésnek tekinthetjük-e, hogy Nagy Károly birodalmat alapított, és hogy szerzesek antik kódexeket másoltak?

A következő eszmefuttatás eszerint több kíván lenni, mint az Egyház tényleges kultúrteljesítményeinek előszámlálása. Szándékunk az Egyház azon lényeges jegyeinek felkutatása, amelyek ennek a lényegnek erejében hozzájárultak a nyugati kultúra alapvetéséhez. Csak így válik történelmileg beláthatóvá, mit köszön a Nyugat, s ezzel a világtörténelem az Egyháznak.

Az Egyház *legelső*, alapvető lényeges jegye éppen az a tulajdonság, amelyből kifolyólag látszólag közömbösen áll minden kultúrmunkával szemben: transzcendenciája, lényegszerű túlvilágisága, természetfölöttisége. Ki lehet mutatni, hogy éppen ezzel hozott egészen új elemet az emberiség kultúrájának fejlődésébe: megtanította, hogy természetfölötti alapon állva elsajátítsa azt a távolságot minden földitől, azt a közeponalat a földi javakra vonatkozó igen és nem között, ami nélkül minden igazi kultúra szükségképpen elburjánzik. Tehát a természetfölöttinek kultúrtörténetével próbálkozunk.

Az Egyház *második* jegye: egysége — amely a népek fölött áll, de a népekben valósul meg. Egységnek és sokféleségnek ez a csodálatos polaritása kisugárzik a politikum területére is. Az organikus egységnek

azok az ideáljai, amelyek a nyugatot megalkották, legfőbb erőiket a természetfölötti Egyházban mintaképként előttük álló egységből vették. Ki lehet mutatni, hogyan köszöni az imperium sacrum és a császárság a maga kultúraalkotó erejének elpusztíthatatlanságát a kinyilatkoztatással való összefüggésnek.

A *harmadik* lényeges jegy: az Egyház lényege szerint tökéletes társaság. Sajátos természetű organizmus, amelynek természetfölötti életerejével kell érvényesülnie, s így állandóan *szabadságáért* küzd, mindennek előtt a legnagyobb immanens kulturális erőt képviselő állam túlkapásai-val szemben. Ilyen értelemben a nyugat kultúrtörténete lényege szerint a vallásszabadság kultúrtörténete. Ez a történelem persze megkísérelhető emberekről szól, akik azonban tudatában vannak küldetésüknek.

Az Egyház *negyedik* lényeges jegye az, hogy Istennek történelemmé vált szava, a kultúrába mindörökre belekiáltó Verbum caro factum. Mióta a kinyilatkoztató Isten a késői antik kultúrában kimondta szavát, görög hangzók közvetítésével, azóta az Egyház lényege szerint hordozója annak a kultúrának, amely nélkül az emberiség nem vehette volna tudomásul Isten szavát. Az Egyház tehát ebből a szempontból egy műveltség hordozója. Hogy az Egyház műveltséget közvetít és ezzel a szó voltaképpen értelmében megalapította a nyugati kultúrát, az csak akkor válik igazán érthetővé, ha tudjuk, hogy lényege szerint Istennek a történelemben folyvást tovább hangzó szava. Ezzel adva vannak a központi gondolatok: transzcendencia, egység, szabadság, műveltség. Csodálatos építmény az Egyház, amely a természetfölöttibe vetett közös hiten épült fel, küzd egységéért, büszke szabadságára, és átveszi az antik műveltség java örökségét, hogy ezzel új kultúrát építsen.

Igazi kultúra csak igazi antropológia előfeltételezésével lehetséges. Az ilyen antropológia tud a földiek értelméről, feszültségi egyensúlyt hordoz a teremtet világnak szóló igen és nem között, nemesen kiegyensúlyozott az anyag és szellem pólusa között. Igazi kultúra csak ott keletkezik, ahol a lefelé, az anyag felé tartó emberi törekvést ellensúlyozza a fölfelé, a szellem felé törő hitvallás, másrészt viszont az anyagot sohasem nyilvánítják önmagában rossznak valami túlzott át-szellemiesítés kedvéért, de azért az anyagiak kérdésességének és alárendeltségének tudata mindig megakadályozza, hogy maradéktalanul belemérüljenek.

A földi dolgok jóságának és kérdésességének, a szellem szabadságának és kötöttségének ez a tudata csak egyféleképpen lehet adva: ha tudunk az ember bűnéről és Isten megtestesüléséről. Csakis ez adja meg az igazi emberi élet lehetőségét. „Az élet transzcendens eredete és transzcendens célkitűzése a maga egész mélységében és szélességében olyan helyzetet ad az embernek a világon, amely csak őt, a keresztény embert illeti meg. Ezen alapul a középkor kultúrája; ez a kultúra ko-

molyan veszi a világot, mert komolyan veszi Istent“ (Th. Steinbüchel). Ezt a virágzó középkorra vonatkozó állítást most ki kell mutatnunk általában a keresztény kultúra alapvetéséről.

Maga Krisztus mondta ki a kultúra alapigéjét: „A világban — nem a világból“ (Jn. 8, 23—26). A világ igenlése tehát csak azért értelmes, mert „a mennyei“ alászállott bele, és a megtestesülés tovább sugárzik az évezredekén át, míg mindent „áthat“ majd az isteni. Ebből fakad, hogy a keresztények komolyan veszik Istent, ez viszont arra vezet, hogy helyeselhetjük a világ komolyan vételét. Az eredmény: az a középhelyzet ég és föld között, amiről Pál beszélt: „A mi hazánk a mennyben van“ (Fil. 3, 20), és „a világban élünk, mintha nem élnénk vele. Mert elműlik a világnak alakja“ (1 Kor. 7, 13). A „világ“ a gonosz hatalmában van, de ebbe a „világba“ leszállt az Isten. És mivel Istennek ezzel a túlvilági erejével az ember a keresztségben kerül érintkezésbe, azért a világ isteni átalakulásának — és ezzel egyben a keresztény kultúrának — kezdeti története az őskeresztény keresztségi teológia történetében foglalható össze. Azok a történelmileg fogható erők, amelyekkel az ifjú Egyház új kultúrát teremt, a Sátánnak és „pompájának“ megtagadásából indulnak ki; ennek az egy szónak a története egyenesen őskeresztény kultúr-történet. (Vö. ehhez a szerző cikkét: *Pompa diabolí. ZfkTh 55 [1931], 239.*)

De ennek a világ ördögi elemére mondott nem-nek a hordozója egy éppolyan keresztényi „igen“ a világ isteni részére — és éppen a kettő kiegyensúlyozottsága jellemzi alapvetően az őskeresztény kultúrtörténetet. A világ mégis csak Isten világa, és mindaz a jó, igaz és szép, ami valaha is volt, Istentől való. Amit az apologéták teológiája az „isteni ige magvairól“ és a nap és hold előtt megteremtett szűzi Egyházzal írt, az a keresztény kultúra kezdeteire nézve a keresztség teológiájától kapja jelentőségét: csak a megistenült ember mondhat igent a kultúra minden javára, mert csak ő ismeri minden szépnak az eredetét. Csak ő képes nemes és óvatos magatartást tanúsítani minden földivel szemben, enélkül pedig minden kultúra elfajul: vagy túlzott spiritualizmussá, vagy az anyagnak való maradéktalan odaadássá. Mintegy megsejtése a történelem eljövendő fejlődésének, amikor a legnagyobb őskeresztény kultúrteológus, Alexandriai Kelemen, a következőképpen körvonalazza ezt az eseményt — és ez úgy hat, mint a történelem eljövendő fejlődésének megsejtése: „Tetszésemet lelem a barbárok egyszerűségében... Ilyennek kellene lennünk... Az igazi szépekréktől és a nemes örömöktől idegen ez a gyönyörökbe süllyedt és dicstelen tömegélet (Alexandriában, a kultúra elfajulásának ebben a tipikus városában). Mert az ember természeténél fogva egyenesen álló, büszke lény, rendeltetése az, hogy a szépet keresse, hiszen az egyedül Szépnek a teremtménye.“ Egyszerűség, fegyelem, nemes szerénység: ezek az új keresz-

tény kultúra jegyei. Az embert „úgy kell fölnevelni a földön, hogy otthona a mennyben legyen“, Istentől való születéséről megemlékezve úgy éljen, hogy „Isten városába juthasson át“ (Alexandriai Kelemen).

Így a világra mondott igennek és nemnek ez a túlvilági, égi polgárságtól egyensúlyban tartott lebegése a keresztény kultúra fejlődésének alapja. Egyenesen a keresztény fegyelem történetét kellene megírni: fegyelem mint kultúraszülő elem, fegyelem mint túlvilági világigenlés; vagyis keresztény kultúra, mint azok világalakítása, akik nem e világból valók. A fiatal kereszténység „menekülése a kultúra elől“ így új kultúra anyjává lett. Az Egyház első hőskorának végén Ágoston a maga Civitas-ában mégegyszer megrajzolta ennek a természetfölötti kultúraformálásnak az alapvonalait, egyesítve a világra mondott platonikus igent a plotinoszi nemmel, az ember bűnéről és Isten emberré létééről való keresztény tudás szintézisében.

Eközben az Egyház — hiszen most már „a világban“ áll — nagymértékben zsákmányává lett a világnak. Kell, hogy rámutassunk itt a sokat dicsért konstantini szabadság-ajándéknak erre a hatására. Az egyháztörténelem 4. és 5. százada a világ betörése az Egyházba, s ijesztő világossággal mutatja, hogy az isteni kinyilatkoztatás behatolása nem szünteti meg a kultúra immanens erőit és azok hanyatlását. Az Egyház — mint Marseille-i Salvianusnak a kultúra pusztulásáról szóló megrázó panaszai szemléltetik — nem tudta feltartóztatni a fáradt későantik vér felbomlását. „A vér is résztvesz a Logosz kegyelmében“ — mondta Alexandriai Kelemen, ugyanúgy a kegyelemnélküliségben is, amit a világnak az Egyházba való betörése okozott. Itt csak egy gyógyszer maradt: ismét „menekülés a kultúrától“, a transzcendenciának egy erős új áramlata, új „konverzió“ Krisztushoz. Ez volt a monasztikus szerzetesség szerepe. Az alexandriai és antiochiai kultúrközpontok mögötti pusztában alakult ki a régi keresztiségi „ellene-mondás“-ból az az erő, amely aztán veszélytelenül igent mondott a kultúrára — és ez az „igen“, az új népek friss vérével összefogva, véglegesen meg tudta építeni az új kultúrát. Ennek a szerzetességnek a története is ingadozás a szellem és anyag pólusa között. Amilyen szükséges volt az első, szenvedélyes lemondás az elfajult kultúráról, annyira kereszténytelenek voltak bizonyos spiritalizáló kinövések. De Pachomiustól kezdve az átliekiesülésnek mindig kiegyensúlyozottabb vonala visz Vazulon keresztül Benedekig. A nyugati monaszticizmus atyja találta meg aztán szabályzatában a keresztény középutat a földre mondott igen és nem között. Ez a legmélyebb alapja annak, miért tudták az ő fiai felépíteni a nyugati kultúrát. Így lett a természetfölöttinek ez a története a legfontosabb hozzájárulás: ezt tette az Egyház a császárért. A minden politikai vágyálmot összetartó gondolat, amely ott virraszt a birodalom teljes szétesésének korában is, az 5. századtól a 8.-ig, ezt a csodálatos feliratot

viseli: prophetia Danielis. Ennek a gondolatnak az oltalmában szunnyadozik az impérium eszménye Nagy Károly eljöveteleig. Az Egyház őrzi a császári korona ékszerét.

A birodalom ideáljával a legszorosabb összefüggésben áll a mindig továbbélő vagy a béke nagy császára, a keresztény Augustus után. A közkézen forgó kultúrtörténelem itt többnyire Ágoston Civitas Dei-jére utal, és a nyugati császárság keletkezését egyszerűen azzal magyarázná, hogy Nagy Károly elolvasta ezt a művet. Csakhogy szem elől téveszti, hogy Ágoston inkább azok közé számít, akik pesszimista módon látják a birodalmat. Ennek a politikai vágnak igazi erőforrása egy réteggel mélyebben fakad, a soha ki nem halt népi vágnak azokban a titkos alapjaiban, amelyekből a későbbi szibillikus könyvek, és mindenekelőtt a Pseudo-Methodius nagyszerű próféciája keletkezett. Nyugat éppen a meroving pusztulás mélypontján keltett ezekkel feltűnést. Itt — megint csak a dánieli próféciákkal való legszorosabb összefüggésben — erőteljes látomás festi le a végső idők császárárt, amint az idők végén Isten lábához teszi le koronáját és birodalmát. Sőt még az Ottók birodalmi tobzódása idején is ezt írja az Adsonis-levél Gerberga királynőnek: „Egészen sohasem megy tönkre a római impérium, mert, és amennyiben a frank királyokban fennmarad.”

Igazoltuk tehát, hogy a birodalmi gondolat a végső dolgok szem előtt tartásával maradt fenn. Csak ennek a vonalak felvázolásával lehet lényeges adatokat szolgáltatni abban a kérdésben: hogyan működött közre az Egyház a nyugati kultúra alapjainak megvetésében és legpompásabb virágának, a nyugati egységnek kibontakozásában.

A nyugati szabadság kultúrtörténete

Nincs igazi kultúra vallásszabadság nélkül. Ez áll már egy evilági kultúrán belüli vallás lehetséges birodalmára is. De méginkább kiélesedik a kultúraszülő szabadság hatásaira vonatkozó, életbevágóan fontos kérdés abban a pillanatban, amikor a kinyilatkoztatás és őrzője, az Egyház, a vallás minden funkcióját fölveszi magába egy önmagában tökéletes rend jogi keretei közé. Isten ígéjének és az emberi erőnek egymáshoz való viszonya roppant feszültséget hoz létre szabadság és kötöttség között, s ezzel a feszültséggel védekezik ez „a világban és mégsem a világból” való alkotás az immanens kultúra mindennemű betörése ellen, legyen az akár a „tisztá ész”, akár a kultúrán belüli leg-erősebb erő, az állam. Ezért a nyugati kultúra keletkezését csak akkor érthetjük meg, ha magunk elé állítjuk az államnak mondott igen és nem közti lebegő viszony történetét, az egyházi szabadság történetét. Ahol akár az Egyház hegyezte ki túlságosan a maga nem-ét, akár az állam lépte túl hatáskörét, ott mindenütt el kellett satnyulnia az igazi

kultúrának, hiszen az csak a két civitas közötti béke fennkölt levegőjében virágozhat. Ennek a folyamatnak legszemléletesebb történelmi példája a keresztény Kelet (Bizánc) története: itt az Egyház áldozatul esett az államnak, s erre való visszahatás gyanánt a vallásos kultúra egy spiritualista eltévelyedés áldozatává lett, amelyet a keleti gondolkodás megragadó túlvilágiságának minden elismerése mellett is egyoldalúnak érzünk. Igaz, hozzá kell tennünk csendes beismeréssel, hogy a mi nyugati vallásos kultúránk meg sok tekintetben nagyon is az ellenkező végletbe csapott át, olyan evilágiságba, amelyet a keleti ember teljes elvilágiasodásként utasít el. Mindenesetre a kialakuló Nyugat korai kultúrája rátalált erre a lebegő egyensúlyra. És hogy a Nyugat sohasem esett az állam zsákmányául, azt az Egyház, közelebbről a *pápaság* szabadságharcának köszönheti. Ez ennek a harcnak százados jelentősége, Konstantintól a képromboló harc császáraiig. Itt újból a kialakuló Nyugat egyik alapvető kultúrtörténeti erejénél vagyunk. Világosan megragadható az Egyháznak mint egyháznak (tehát túlvilági jellegéből fakadó) része kultúránk megalapozásában.

Konstantin szabadságot adott az Egyháznak, de elnevezte magát „a külső ügyek püspökének”. Ennek a szabadságnak kétes értéke azonnal megmutatkozott a császárság ariánussá válása idején. Hogy az Egyház ekkor, a 4. század folyamán, megőrizte szabadságát, az tette egyáltalában lehetővé az elkövetkező nyugati kultúrát. És a bizánci állam-egyházzal vívott harc a következő két évszázadban csupán ennek a védekezésnek logikus folytatása: meggátolni minden racionalista betörést az Egyház testté vált természetfölöttiségébe. Ugyanez áll a pápák szívós küzdelméről a germán egyházkiszajáztatás ellen: megint csak ez a folyamat mentette meg végső soron a nyugati kultúrát attól, hogy pusztán állami jellegben olvadjon fel. Ez egészen VII. Gergelyig tartott. Erről a pápáról U. Stutz így beszél: „Tisztán jogtörténeti szempontból nézve valóban szerencse volt, hogy VII. Gergely ennek a végzetes áramlatnak megálljt tudott parancsolni. Tette igen jelentős: megmentette vele az egyházjog közjogi szemléletmódját, sőt magát az egyházjogot és az egyházat. Ez a nagyszerű tett erőteljes haladást jelentett a kultúra magasabb foka felé.” Végső értelmében tekintve ez a harc — amelyet már Leó, Gelasius és Márton pápa vívott — a „mennyei nemzetiség”-nek a Szentlélek adta ösztöntől vezérelt küzdelme a csak-emberi betörése ellen, mert amióta Isten emberré lett, ez a betörés minden emberi kultúra szükségképpen halála. A Bonifácot Germániába küldő II. Gergely pápa Bizáncba címzett írása a nyugati kultúrközösség kezdetén úgy hangzik, mint a jövőendő csodálatos megjósolása, s egyben ítélet az egész múlt felett: „Szomorúan látjuk, hogy a vadak és barbárok művelté lettek — te pedig, császár, a legműveltebb, vad és kulturálatlan vagy. Az egész Nyugat a hit gyümölcseit termi az apostolfejedelem-

nek — te pedig katonaságot küldesz képei megsemmítésére.“ Hit vagy katonaság: ez a nyugati szabadságnak és ezzel a nyugati kultúrának a problémája. Még ma is. A pápák építették meg a leendő Nyugatnak és kultúrájának útját.

A nyugati művelődés kultúrtörténete

A nyugati kultúra megalapításának története főként művelődéstörténet. Az Egyház megmentette a görög szellem és a római jog java örökségét, és közvetítette az új népeknek. De ennek a világtörténelmi folyamatnak mélyebb ismerete céljából itt is újból meg kell mutatni, vajon az Egyház legbenső lényegéből fakadóan hajtotta-e végre ezt a kultúráközvetítést, és hol mutatkozik ennek nyoma; mert csak így lesz világos, hogy csakugyan végrehajtotta.

Az Egyház Istennek történelemmé vált szava, azért létének minden pillanatában a legbensőbbben függ attól, illetőleg kapcsolatban van azzal, hogyan hangzott el ez az isteni szó az utolsó apostol haláláig bezárólag. Az Egyháznak tehát valamiképpen mindig kultúrát kell áthagyományoznia, különben ez az isteni szó megértetlenül maradna. De azért létének egyetlen pillanatában sem valami hagyomány-mechanizmus, hanem mindig újonnan, elevenen kimondott és meghallott isteni szó. Vagyis: sohasem az évezredekkel ezelőtt leírt szóból élő mezítelen hit, hanem mindig eleven hagyomány is, s ezzel együtt mindig megújuló fáradozás, hogy megértse, amit hitt, mindig újra kialakuló hívő tudás. Az Egyháznak, mint élőlénynek tehát legbensőbb sajátja a teológia, azért az egyháztörténelem mindenkor művelődéstörténet is, a legtágabb értelemben vett teológia-történet. Ezért lett az Egyház a nyugati kultúra kezdetének idején is, amelyről most szó van, szükségszerűen az antik kultúra legelőkelőbb hordozója és közvetítője: nem az antik múlt romantikus felmagasztalásából, nem mintha nem tudott volna szabadulni a hellén szellemi örökségtől, nem a tiszta keresztény hit hellenizálása miatt, — hanem a Logosz erejében, amely egykor megvilágított minden igazat és jót, és a hit felől indulva a megértésre sűrget. Ezzel az erővel alkotta meg az Egyház azt a művelődést, amelyből a leendő Nyugat kialakult.

Ennek a Nyugat számára alapvető művelődésnek a történetét legszemléletesebben a korai keresztény idők katolikus egyetemeinek történetében foglalhatjuk össze. Nemcsak azért, mert innét, vagyis Alexandriából és Antiochiából jutottak el nyugatra a művelődés legfőbb javai, hanem azért is, mert ez a két központ szinte megtestesülése is annak a két pólusnak, amelyek között az emberiség és mindenekelőtt a Nyugat szellemtörténete lebeg.

Alexandria és főiskolája a pneumatikus hittudománynak, a legjobb értelmű gnózinak a típusa, persze túlzott értelemben is, egészen a

monofizitizmusig és az elferdült misztikáig. Tanítóinak, mindenekelőtt a erőteljes Origenésznek köszöni a Nyugat a misztikus elem beütését, sokféle úton: a nagy Ambruson és középkor-képző írásmagyarázatainak keresztül (és ugyanígy tanítványán, Ágostonon át is); Nisszai Gergelyen és Dionüziusz Areopagitán át Maximosz Confessorig, ezen át a karoling teológiáig, a kora középkor Énekek éneke-misztikájáig; mindenekelőtt azonban az alexandriai újplatonizmuson át minden idők Ágoston-tanítványainak pneumatikus teológiájáig, a skolasztikus ráció e csodálatos nyugati kiegészítéséig. Végül nem szabad felednünk, mit köszön a szerzetesség képzése az egyiptomi szellemnek, Athanázstól kiindulva Cassianusig és Benedekig. A Nyugat még ma is az alexandriai főiskola szelleméből él.

Antiochia (és vele szellemi örökösei, az edesszai és nizzibiszi iskola) a hívő értelem típusa, ennek minden előnyével és veszedelmével. Innét kapja Nyugat a józanul világos szentírásértelmezést. Itt keletkezik az a mozgalom, amely nélkül ettől kezdve lehetetlen megérteni a Nyugat szellemiségét; az arisztotelészi filozófia körüli fáradozás. Itt fordítják le szírre a Sztagiritát, hogy aztán az arabok útján, de a bizánci teológián keresztül is újból ajándékuul jusson a kiérett szellemű Nyugatnak. Itt jön létre azonban a racionális elem túlzott kiélézése is, és ezzel az alakuló Nyugat egy roppant veszedelme: az arianizmus, minden következményével. És ezek nem csupán krisztológiaiak, hanem általában a kultúra halálát jelentik. A sokat dicsért germán arianizmus ennek a szír racionalizmusnak a gyermeke, és igazán a történelem egyik nagy isteni tette, hogy a leendő Nyugat fiatal népeit megkímélte ez a ragály. Az ariánus germánok sorsa, de a krisztológiaiilag széthasadt keleti népcsoportok kultúrájának lehanyatlása is mutatja, micsoda veszedelmektől óvta meg az Egyház a leendő Nyugatot és kultúráját.

Nizzibiszből és Edesszából kapta Cassiodorus 535-ben az indítást egy római egyetem megalapítására. A legjobb ezeknek a keleti iskoláknak a szelleinéből, „a megértést kereső hit” szelleme, Junilius Africanus útján került el nyugatra. És ha akkor pillanatnyilag, a háború zajában terméketlenek maradtak is ezek a törekvések: időközben az Egyház ölen a szerzetesség kiküzdötte magának azt a szellemi kiegyensúlyozottságot, amely alkalmas hordozójává tette minden antik és ókeresztény műveltségnek. Alexandria ízlése és Antiochia világossága, Athanáz és Vazul öröksége egyesül a monasztikus szerzetesekben, mindenekelőtt Benedek fiaiban. Atmentették a régi műveltség színét-javát, és különös kerülő utakon, Spanyolországon és Írországon át, de Rómából közvetlenül is, az angolszászok útján, odaajándékozták az új kultúrközösségnek. Az Egyház emberi műveltséget teremtett és közvetített — azért, hogy megértjük Isten emberfölötti kinyilatkoztató szavát.

Így tehát történelmi igazság, hogy az Egyház vetette meg nyugati kultúránk alapját, és pedig éppen azzal az erővel, amely teljesen túlvilágivá teszi. Ez a történelem XIII. Leó egyik mélyértelmű kijelentésének igazságát bizonyítja: „Az Egyház legbenső természete szerint a lelkek üdvösségére törekszik a túlvilág mennyei boldogságában. Mégis itt a halandó emberiségben is olyan nagy kulturális javakat alkotott, hogy akkor sem lehetnének nagyobbak és számosabbak, ha alapításának első és egyetlen célja az evilági kultúra ápolása lenne.“

NYUGATI HUMANIZMUS ÉS KERESZTÉNYSÉG

Minden jó lélek, aki ma feldúlt nyugati világunk fölött a jövő egét kémleli, feltűnik-e vajon a csücskében a reménységnek egy sugara, hogy újból emberhez méltó életet alakíthatunk ki, — minden ilyen ember egyértelműen látja, hogy igazi humanizmus csak két föltétellel sikerülhet. Az egyik: kerüljünk újból életadó érintkezésbe a múlt javaival, amelyből kinőtt; a másik: vessünk számot az embernek, ennek az Isten és démon, ég és pokol közt lebegő lénynek a helyzetével, tudva, hogy csupán önmagából és önmaga mércéjével sohasem fogja tudni megteremteni az önmagához méltó életet.

Vagyis: nincs másképp gyógyulásunk, csak ha lemondunk a pusztán racionális világkép végső maradványairól, a múlt örökségével való történelmi összefüggés felvilágosult tagadásáról és a „nemes“ ember természettől adott jóságáról való dölyfös-intellektuális meggyőződésről.

Újra tudatos örököséivé kell válnunk annak a sérthetetlen világnak, amelyből valójában öntudatlanul élünk. És újra el kell ismernünk az emberért viaskodó égi és démoni erőket. Aki ennek a kétféle erőnek csak egyikét is tagadja, legmélyében rombolja szét az emberi élet megteremtésének lehetőségét. Túlhaladott történelmi ballasztként elvetni nyugati szellemünk történetét annyit jelent, mint a humanitást pusztán anyagi haladás megteremtésére kárhoztatni. Az önmagában „jó ember“ pusztá hitén alapuló humanizmus pedig nagyon is hamar borzadva fog ott állni megint az embertelenség új kitörései előtt.

Azért ha nyugati humanizmusról beszélünk, azon a szellem olyan életét értjük, amely a következő keresztetengely körül alakul ki: *a történelmi elem vízszintese* az örökség eleven összefüggésében — és *a lelki elem függőlegese*, az ember mélységeinek és magasságainak figyelembevételével.

Ezzel azonban közvetlenül a keresztény *hithez* érkezünk. Mert a nyugati humanizmus emberképe a Krisztusban hozzánk jutott kinyilatkoztatás után nem gondolható el, nem alkotható meg többé enélkül a kinyilatkoztatás nélkül. Többé nem hanyagolhatjuk el, nem tagadhatjuk le Isten emberi történetét — és ha egy humanizmus mégis ezt teszi (esetleg magasabb síkon, mint a pusztán történelmi), már gyökerében félresikerülésre és kihalásra van ítélve.

Mert csak a Krisztusban adott kinyilatkoztatás révén tudunk *az ember ijesztő lehetőségeiről és magas hivatásáról*; csak ez a kinyilatkoz-

tatás világítja meg, tisztítja meg és tölti be a nagy szellemek legmélyebb sejtéseit. Krisztusban vált foghatóvá az emberi szellemnek az a világa, amely után Platón, Arisztotelész, Plotinosz tapogatózott. És a felülről származó isteni üzenetnek, meg az alulról feltörő görög vágyakozásnak az egységéből született meg az, amit nyugati humanizmusnak mondhatunk. Erről a *találkozásról* lesz most szó.

Agoston szép helyzetképben tudósít bennünket a Vallomások könyvében, hogyan találkozott benne magában először össze a platóni örökség az eljövendő keresztény teológiussal. 373-ban, 19 éves korában, sötétizású ifjúi érzékiessége kellős közepén, kezébe vette Cicero könyvét, s abból megcsapta Platón szelleme: „A szokásos tanulmányi rendben ráakadtam Cicero egyik könyvére, amely a filozofálásra buzdított; címe ‚Hortensius‘. Ez a könyv fordulatot hozott létre bensőmben, kéréseimnek új irányt adott, egyenesen Feléd, ó Istenem, és egészen újjáalkotta kívánságaimat és vágyaimat. Minden hiú reménység egyszerűen elveszítette rám varázsát, és a szív leírhatatlan vágyával epekedtem az igazi bölcsesség halhatatlan adománya után. Lassan fölkeltem, hogy visszatérjek Hozzád.” (Vallomások III, 4.)

Ez az óra, amelyben egy új humanizmus megalkotója, a keresztény teológia zsenije először találkozott az ő Platónjával, és „lassan fölkel, hogy visszatérjen Istenhez”, a nyugati humanizmus megszületésének órája egy égő emberszív titkos csendjében. A visszafelé és előre vezető utat csak akkor találjuk meg, ha Agostonként engedjük Platónról Krisztus felé vezetni magunkat, végigvándorolva a történelem egének szegélyén és leszállva a lélek mélyébe.

Kezdjük meg hát utunkat a görög humanizmus és a keresztény hit találkozásának történetével.

Hellász és a kereszténység történelmi találkozása

A történelem világalakító eseményei közé tartozik az, hogy a tizenkét arámi követ — akiket az Úr Krisztus arra választott magának, hogy az istenség mélyéből hozott örömhírt szétvigyék a világra — kezdettől fogva, isteni megbízatásból tudatosan a görög-római kultúrvilág felé fordult. A Máté-evangélium arámi ősfoglalmazása epizód volt (sajátosan a palesztinai hírhirdetésszámára készült); a többi apostol (a jeruzsálemi ősegyházközségben működő Jakab kivételével) mindjárt a *görögöt* választotta igehirdetésének nyelvéül szóban és írásban. Amikor a Lélek zúgó viharában megszületett az Egyház, ugyancsak a Léleknek intézkedése folytán Jeruzsálemben az egész antik világból való emberek voltak együtt; így aztán átszakadtak a gátak, és a hírhirdetés árja Palesztinán túlra is kiömlött. Biztos, hogy mindezek a Jeruzsálemben összejött emberek — „Mezopotámiából és Arméniából, Kappadóciából,

Pontusból, Kisázsziából, Frigiából és Pamphiliából, Egyiptomból, Kirénéből és Rómából” — „mind a saját anyanyelvükön” hallották az üzenetet (Csel. 2, 5—11): hallatlanra nem vehető utalás ez arra, hogy az Egyház bele tud gyökerezni minden nemzetbe, minden nyelvbe. De az akkori antik világra, melybe a keresztény igehirdetés útnak indult, a *hellén kultúra nyomta rá bélyegét*, és a római világbirodalomban is a „koiné”, a klasszikus görög késői köznyelvi formája volt az érintkezés általánosan használatos nyelve. Ez használta Pál, amikor az Areopaguson hirdette az athénieknek az „ismeretlen Istenről” szóló üzenetet, aki nem maradt egészen ismeretlen a hellének nagy szellemei előtt sem; Pál egy Aratosz nevű költő „Phainomena”-jából idéz a görögöknek (Csel. 17, 28) és ezt a hallatlan szót kiáltja oda nekik: „Amit tiszteltetek anélkül, hogy igazán ismertétek volna, éppen azt hirdetem én nektek” (17, 23). Péter, az apostolelső, éppen ezekben az években megy Rómába, és a birtokunkban lévő első „pápai körlevél”, Péter első levele, a „pontuszi, galáciai, kappadóciai, ázsiai és bitiniai” pogánykeresztényeknek szól (1 Pét. 1, 1), nemes, fénylő hellén nyelven, bizonyítva, milyen fontosnak tartja a görögnyelvű keresztényekhez fordulva írásának nyelvi köntösét ez az egyszerű galileai halász, aki maga sohasem beszélt egészen jól görögül.

Az Egyház most következő *ősideje* is a görögöt állítja a hithirdetés szolgálatába. Legrégibb ránkmaradt példája ennek az a levél, amelyet Clemens római püspök 96 körül intézett a korintusi egyházhoz, és Möhler „klasszikus görög”-nek tart. Ezt a nézetet ugyan nem oszthatjuk, de tény, hogy az antik levélíró művészet átvételével Clemens a klasszikus műveltség képviselőjeként áll itt előttünk, sőt a kutatás még azt is be tudta bizonyítani, hogy ismernie kellett a császári kancellária legjobb hagyományait. Ugyanilyen dicsérettel adózik a filológia és a teológia az ún. „Diognetosz-levélnak”, amelyet ismeretlen szerző valószínűleg a 2. század végén írt.

De — vethetjük ellene — ez csak azt jelenti, hogy művelt keresztényeknek nem kellett megtagadniuk és elfelejteniük hellén műveltségüket; nem jelenti még az antik kultúrjavak alapvető igenlését. Valóban: az Egyház és most keletkező teológiája csak a 2. század folyamán kényszerül rá az antik műveltségre, mert akkor válik tagjainak száma és mindenekelőtt szellemi súlya folytán az impérium egyházává. Ezzel azonban felvetődik fiaiban az a szüntelen kérdés, amelyet Tertullianus egyszer így öltöztetett szavakba: „Mi dolga Athénnek Jeruzsálemmel és az akadémiának az Egyházzal?” (De praescriptionibus haereticorum 7.) És most állnak elő magának a Egyháznak soraiból azok a tévtanítók, akik rákényszerítik a hitkincs első tanítóhivatali körülhatárolásaira, és így megadják az indítást az eddig egyszerű tradíció gondolati feldolgozására, indítást arra, amit ettől fogva *teológiának* nevezünk. Mindig mélyebben vetődik fel e második század folyamán az egyházban ez a két

kérdés: hogy a görög filozófiát Isten akaratából helyesbíteni kell, és hogy maga a hit kincse szükségessé teszi a teológiát. Mert a teológia „fides quaerens intellectum“, az önmaga megértésére törekvő hit. Ez azonban az Egyház számára csak a görög filozófia ismeretei javának segítségével lehetséges.

Justinus vértanú az elsők között volt, akik ezért szükségképpen vitába keveredtek a görög szellemmel. 160 körül írt művében: „Dialogus a zsidó Tryphonnal“, lefestette nekünk életének döntő óráját, amely igen hasonló Ágostonnak Cicero Hortensius-ával történt találkozásához. Justinus kutatva végigjárta az összes görög bölcséletrendszert, de csak Platónnál talált feleletre. És most megvallja: „Közölni akarom veled véleményemet: a filozófia valóban igen nagy jó és Isten előtt is nagyon értékes, egyedül ő visz el minket hozzá és egyedül ő kapcsol össze vele, és igazán szentek azok az emberek, akik a filozófiának szentelik magukat“ (2, 1). Csakhogy vele is az történik, mint a fiatal Ágostonnal kétszáz évvel később: az a sürgető erő, amely minden egyes megsejtett igazságban lakozik, továbbviszi, és a teljes igazságot abban a tanításban találja meg, amelyet maga Isten Logosza hozott a földre. Amikor Platónból kiindulva megtalálta Krisztust, „lelkem lángragyúlt, és elárasztott a szeretet a próféták iránt, meg azok iránt a férfiak iránt, akik Krisztus barátai. Meggondoltam ezt a tanítást, és benne találok meg az egyedül megbízható és értelmes filozófiát. Ez volt az az út, ezek azok az okok, amelyek filozófussá tettek“ (8, 1—2). Mint keresztény azután két hitvédő iratot írt Antonius Pius ill. Marcus Aurelius császárhoz, s ezekben annak a teológiai meggyőződésének adott kifejezést, hogy a görög kultúra nagy kincsei az Úr Krisztus akarata szerint a megtestesült Logosz felé irányító útmutatók voltak. Sőt megfogalmazza azt a merész mondatot, amelyet helyesen értve nyugodtan utánamondhatunk: „Krisztus a Logosz, Istennek megtestesült Igéje, akiben az egész emberi nem részesedett. És mindazok, akik egykor e szerint a Logosz szerint éltek, keresztények, akkor is, ha istentelennek tartották őket, mint például a görögöknél Szókratész és Hérakleitosz“ (Apologia I, 46).

Justinus és vele együtt a régi egyház teológiája tehát azon a nagyvonalú nézeten volt, hogy az emberré lett Logosz már testben való eljövetele előtt ott működött a görögök lelkében, mint „logosz spermaticósz“, mag módjára kiszórt Ige. De hiszen már Pál is erre célzott Lüztra népe előtt: „Az elmúlt időkben Isten megengedte, hogy minden nép a saját útját járja, de azért nem maradt meg az ismeretlenségben“ (Csel. 14, 16-17). Ennek a tágas történetteológiai szemléletnek a nagy Newman bíboros egyszer a következő szavakkal adott kifejezést: „A Szentírás alapján hisszük, hogy az erkölcsi világrend Ura kezdettől fogva az egész földkerekségen szétszórta az igazság magvait; ezek sokféleképpen gyökeret vertek, és előfordulhat, hogy a sivatag közepén is

szárba szöktek, talán vad, de mindenesetre eleven növényeket hozva létre. Ami helyeset a pogányok mondtak, azt azután az Egyház magáévá tette, tévedéseiket kiigazította, hézagaikat betöltötte, föltevéseiket ki egészítette, sejtéseiket kifejlesztette, és így fokról-fokra kibővítette tanításaik terjedelmét, kifinomította értelmét.“ (Critical and Historical Essays 12.)

A hit és a görög tudás közti viszonyról szóló gondolatoknak teológiai rendszerré történő kiépítése az alexandriai teológiai iskola küldetése volt. Hellásznak az Egyházzal való találkozását a nagy *Alexandriai Kelemen* († 215 k.) teológiai trilógiájában élhetjük át elevenen. Kelemen ebben a vonatkozásban kétségtelenül a lehető legvégső határig megy el, úgyhogy védekeznie kellett az Egyház kicsinyes szellemei ellen; de az át-gondolt hit és a görög filozófia tudása közti viszonyról szóló teológiája makulátlan, és tágassága csak Albertus és Tamás ezer évvel későbbi nagy arisztotelészi kapunyitásával hasonlítható össze. Egyértelmű világossággal állítja a csúcsra a kinyilatkoztatásból Krisztusban kapott hitet. Aki megkapta ezt az igazi teljességet, a felülről ajándékozott, minden emberileg megtudható túlzárnyaló hitet, az nem szorul rá többé a hellénekhez való visszatérésre: „Minthogy a Logosz maga jött le hozzánk a mennyből, úgy tetszik nekem, nem kell többé emberek iskolájába járnunk, Athénba, vagy Hellász más részébe. Mert mióta a Logosz adatott tanítónkul, az egész világ Athénna és Görögországgá lett számára“ (Protreptikosz XII, 112, 1). És Kelemen most kifejti a másik gondolatot is: a hit, bár semmiképpen sem helyettesíthető pusztán emberi tudással, mégis olyan csírázó és feszítő erőt tartalmaz bensejében, amely a tudásra sürget. Mert az emberi szellem beteljesülése — a Krisztustól megvilágosítotté is — nem a hit, hanem a tudás, a látás. Ezért az igazi „gnosztikusnak“ — és ez éppen a teológus — már idelelni a hit adottságainak megértésén, átfogó látásán, rendszeres fölépítésén kell fáradoznia — ezt értjük teológián, és ez csak az igazság ama kincseinek segítségével sikerül, amelyeket a görögök bocsátottak rendelkezésünkre.

Ennélfogva Kelemen bizonyos gúnnyal fordul azok ellen, akik mitsem akartak tudni a hellén kultúráról: „Akadnak néhányan, akik különösen tehetségesnek tartják magukat és helyesnek mondják, hogy se filozófiával, se dialektikával ne foglalkozzunk, sőt még természettudományt se tanuljunk; egyesegyedül a hitet követelik. De ez éppen olyan, mintha anélkül, hogy valami fáradságot fordítottak volna egy szőlőtő ápolására, mindjárt az elején szőlőt akarnának szüretelni“ (Sztrómata I, 9, 43, 1). A keresztény Kelemen számára a hellének bölcsessége nem ellensége a hit igazságának, hanem útmutatás a Logosz felé: „A filozófiát a görögök olyan korban kapták, amikor az Úr még nem hívta őket magához; de nevelője volt a helléneknek Krisztusra, úgy, mint a törvény a zsidóknak. Azért a filozófia utat épített és előkészíti az embert a tökéletességre

Krisztusban“ (Sztrómata I, 5, 28, 1—3). A görög lámpafény — Kelemen egyik kedvelt képe — a Krisztusban fölkelő nap világán gyúlt meg: „Püthagorász és tanítványai, Platónnal együtt, az igazat eltaláló benső látnoki képességüket követték, és ez nem történt Isten segítségével. Így aztán nem egy dologban összhangban voltak a próféták szavaival. Részeiben és egészében kikutatták az igazságot és megadták neki a tiszteletet olyan gondolatmenetekben, amelyek tisztán harmonizálnak a dolgok fogható mivoltával; mert eltöltötte őket annak sejtelve, mi rokon magával az igazsággal. Ezért a görögök bölcsességszeretete lámpához hasonlított, amelynek kanóciát emberek gyújtották meg maguknak. Miután azonban Isten Logosza kinyilvánult, akkor világolt fel csak a teljes szent világosság. Éjszaka nagyon hasznos a rejtett fényforrás; de ha eljön a nappal, minden tűznél sugárzóbb világosság virrad, és az éjszakát megvilágosítja a szellemi fényesség ragyogó napja“ (Sztrómata V, 5, 29, 3—6).

A legvilágosabban *Origenész*ben, Kelemen tanítványában mutatható ki, milyen nagyságot és micsoda határokat hoz magával a keresztény teológusnak ez a minden hellén elem iránt nyitott szellemi magatartása. Porphüriosz „Platón állandó beszélgetőtársa“-nak mondja őt (*Historia Eccl.* VI, 19, 8). Egyik jó ismerőjének, Bardenhewernek véleménye szerint: „Ő volt az első, aki nagystílusban keresztülvitte a hellén tudomány és a kereszténység összeolvasztásának eszméjét, és így imponálóan egyetemes és zárt teológiai rendszert alkotott.“ Kétségtelen, hogy túlságosan messzire ment ebben; de az, hogy Alexandria egyáltalán megkockáztatta ezt a kísérletet, és hogy Origenész a Caesaria-i akadémián a teológia tanításába minden görög elemet bevont, mégis csak nagy tett volt, és hatása mindmáig tart. A 4. században, amikor az ariánus eretnecség új lökést adott az Egyház nagy szellemeinek a hitletétemény átgondolására — ekkor bontakozott ki csak egészen, micsoda szolgálatot tett a görög filozófia a keresztény teológiának.

Azok a férfiak, akik a 4. században a teológiát a magaslatra emelték, egyben a görög műveltség nemes és komoly barátai voltak. Szóvivőjük a két barát: *Basilius* és *Nazianzi Gergely*. Ami a görög szellemben halhatatlan, az örökségként szállott át ezekre a kappadóciai keresztényekre. Közös athéni tanulóveik után cellájuk magányában az Irisz folyó mellett megalkották Origenész műveiből a görög „philokalia“-t, amely ennek a nagy embernek a szellemét még a mai keleti szerzeteskolostorokba is elviszi. És ott vetették meg a görög kolostor eszményi alapját, amelyet azután Basilius, megint csak mindmáig érvényes szabályaiban, meg is alkotott. Ismét a szellemi élet egy nagy tette, amely fölemelte, a keresztény és görög humanizmussal megdicsőítette, és ezzel meg is mentette az egyiptomi pusztai atyák világtól menekülő aszkétaideálját.

Vazul regulájából tanulja meg a római *Nursiai Benedek* a mérték-tartás szellemét. A klasszikus tanulmányok további története Bizáncban elgondolhatatlan a bazilita kolostorok e szelleme nélkül. Hol volnának Platón kéziratai, a Homérosz-kommentárok és ezer más, amit mi úgy használunk, mintha az antik örökség áthagyományozása természetes lenne? *Khrüszosztomusz*, a keresztény beszédművészet leendő klasszikusa, a pogány Libaniushoz jár iskolába; Vazul leveleket vált ugyanezzel a Libaniussal, tele kifinomult hellén udvariassággal; és Nazianzi Gergely, akinek a teológia a tökéletességét köszöni, alsóbbrendű elkülönülésnek tartja és ellenzi, hogy sok keresztény idegenkedik minden humanista szellemi kultúrától. Ez a magatartás ti. újra föllevenedett az után a törvény után, amellyel Julianus császár 362-ben a régi istenekbe vetett hitet akarta előmozdítani, és a keresztényeknek megtiltotta, hogy görög műveket használjanak tanításukban. „Úgy gondolom — mondja Gergely, Vazulról tartott halotti beszédében —, minden tehetséges ember közös felfogása, hogy a rendelkezésünkre álló javak közül a műveltség az első hely. Itt nem arról a magasabb műveltségről beszélek, amely mindannyiunknak mint kereszténynek sajátja, hanem a profán műveltségről, amelytől a keresztények nagy tömege tudatlanságból irtózik, mert azt hiszi, hogy ellenséges, csalóka, Istentől távoleső dolog. Pedig nem szabad megvetnünk a műveltséget, inkább az ilyen magatartást tanúsító embereket kell korlátozni és tudatlannak tartanunk. Ezek ugyanis azt szeretnék, hogy mindenki az ő alacsony színvonalukon legyen, hogy így az általános műveletlenségben ne legyen feltűnő az övéké, és ne kerüljenek abba a veszedelembé, hogy ócsárolják érte őket“ (Nazianzi Gergely: Oratio 43, 11). A keresztény teológia nagyjai annyira bizonyosak voltak hitük hasonlíthatatlanságában, hogy nyugodtan be merték rendszerezni és Krisztusban megáldani Hellász világát is. Pogány barátjához, Nemezioszhoz intézett egyik költeményében Gergely leírja, hogyan merült el sokszor és hosszan a klasszikusok műveibe — de most az örök Igének szenteli mind, mert csak érette tanulmányozta őket. Ugyanaz a magatartás ez, amit már Kelemennél és Vazulnál megtalálunk, és *Danténál* majd újból meg fogjuk találni: a Divina Commedia költője Vergiliussal kísérteti föl magát azokba a magasságokba, ahol az antik kor embereinek hangja elakad, és az az egyetlen Nap tündököl, amelyen Görögország minden lámpája meggyúl.

Hosszú stúdium és szerető gond tárgyai voltak,
ámde ma Krisztus elé raktam le térdemen őket:
Elhalványul az Úr fönséges Igéje előtt mind.
Mert ez a Szó úgy csillog elő az emberi szellem
tarka képein át, mint égen a napnak
szikrázón robogó kocsijától sápad a csillag.

(Nazianzi Gergely: Poemata II, 2, 7, 45—49)

Ha a latinul beszélő Nyugat felé fordulunk, itt a keresztény teológusok beállítását érezhetően hűvösebbnek találjuk az antik hagyomány iránt. A római, a római keresztény is, józanabb, inkább az egyszerű hagyomány felé hajlik. Ráadásul a latin teológia csak a harmadik században fejlődik ki, éppen abban az időben, amikor nyugaton megbomlik a görög nyelvi egység. Ezenkívül éppen ebben a században (a szír császárokéban) védekezik a latin józanság az Orontész és Nilus tájékaról érkező gnosztikus befolyás ellen. De minden tiltakozás ellenére — amilyeneket pl. Tertullianustól, Minucius Felix-től és Cypriántól hallunk — a latin teológia is már első művével, *Minucius Felix* „Octavianus“-ával az antik műveltség ragyogásában áll előttünk. És elgondolható lenne-e a nyugati szellem története a nagy Cyprián latinsága nélkül? Egy ezredév római nyelvi kultúrája járt ide iskolába, egészen Rotterdami Erasmusig.

Igy írhatja *Agoston* is, még megtérésének első boldogságában is: „A szabad művészetekben való kurta és mérsékelt kioktatás az igazság tanítványait derűsebbé, kitartóbbá és ügyesebbé teszi, hogy felfoghassák magát az igazságot. Nemcsak a hit, hanem igazi értelmi megismerés által is fokról-fokra emelkedik a lélek az erkölcsi magaslat felé és a tökéletes életre“ (De ordine I, 8, 24). Később *Agoston* szigorúbb lett, érett éveinek teológiai küzdelmei lehűtötték benne az „értelem“ és a „természetes erkölcsi életeszmény“ iránti érdeklődést (utóbbi fogalommal éppen a kegyelmet tagadó pelagiánusok éltek szívesen vissza). De sohasem vált az antik szépség képrombolójává. A keresztény tanításról szóló írásában ezt mondja — és a Nyugat sohasem felejtette ezt el neki: „Ha a filozófusok, mindenekelőtt a platonisták olyasmit mondanak, ami igaz és hitünkkel egybehangzó, ettől nekünk egyáltalán nem kell félnünk, hanem felhasználhatjuk igazságuk kincsét. Mert aranyuk és ezüstjük nem sajátmaguktól való, hanem mintegy a mindenütt működő isteni Gondviselés aknáiból, mint valami bányából hozták felszínre“ (De doctr. christ. II, 40).

Ezzel azonban kirajzolódnak a Nyugat mai útjának sínei. Nagyjelentőségű egyháztörténelmi tény volt e téren, hogy antikvitás és kereszténység találkozása latin talajon is a *kolostorokban* ment végbe, ahová a római Benedek az athéni Vazulnak, a római Cassiodorus pedig a platonista *Agoston*nak a szellemét közvetítette. Az antik szellemiség a kolostorok civitas-ában talált menedéket; itt fedezték föl évezredek mulva Poggio és Enea Silvio Piccolomini kortársai Terentius, Plautus, Cicero kézíratait. A keresztény teológia nagyvonalúsága itt is pártfogója lett a haldokló antiknak. Cassiodorusnak köszönhetjük annak eszményét, hogyan végezzenek a szerzetesek klasszikus tanulmányokat. A régi, mindig újból visszatérő gondolat ez: a szerzetes a klasszikus művek

tanulmányozásának is azért szenteli magát, hogy ez kiművelje a hit isteni titkainak mélyebb megértésére: cellájában ül, csendben, rejtekben, menekülve a világtól, — de szelleme átrepüli a világot és a századokat. Cassiodorus „spectaculum gloriosum“-nak mondja ezt (Institutiones 28) — és igaza van. Ezért írja is le a szerzetes gondosan, tartós pergamenre a régi papiruszokat. Cassiodorus itt a klasszikus egyházatyák nagy hagyományára hivatkozhat: „Bizony azok a kiváló életszentségű atyák nem írták elő nekünk, hogy meg kellene vetnünk a világi tudományok tanulmányozását! Mert éppen ezek művelik ki belső érzékünket a szent iratok mélyebb megértésére. Persze csak akkor, ha kutatásunk józanul és értelmesen szenteli magát e tárgyakkal: nem úgy, mintha ezekre a tanulmányokra építenénk igazi haladásunkat az örök élet remény-ségében, hanem úgy, hogy bízunk abban: e tudás útján haladva, minden világosság Atyja hasznóhajtó bölcsességet fog adni nekünk“ (Institutiones 30). A „minden világosság Atyja“ a helléneknek is atyja volt; a görög lámpa a Logosz felé vivő úton világít. Így történt, hogy Galliában, a brit szigeteken, Spanyolországban és Itáliában, az alpesi országokban, mindenütt kolostori könyvtárak nőttek ki a földből és új népek tanulták a görögök és rómaiak nyelvét. Még a magas északon fekvő „zöld szigeten“ is, ahová még a római legionáriusok sem tették be a lábukat, virult a görög nyelv ismerete; a legrégebbi kódexek a Nyugat könyvtáraiban máig tanúi ennek a csendes hagyománynak.

Antik gondolkodás és keresztény hit további egysége szempontjából jelentős volt, hogy *Nagy Károly* kifejezetten Ágostonra hivatkozott, amikor létrehozta a karoling birodalom szellemi reneszánszát a régiek ismerete alapján. Így Platon, Vergilius és Horatius a Nyugat tanítója maradt mindaddig, míg a skolasztikában meg nem történt a teológiának és Arisztotelésznek korszakalkotó találkozása.

Ezzel újból a *nyugati szellemtörténetnek* egy roppant hatósugarú korszaka kezdődik: Hellász és az Egyház új szövetséget köt, és ismét a hitben bennerejlő értenivágyás, tehát a teológia az, amely a Sztagiritának kitárja az Egyház kapuit. Messzeágazó és különös utakon tartott Arisztotelész a középkor felé. Már a 3. és 4. században, Antiochia teológiai iskolájában másolták és buzgón magyarázták műveit. Innen nesztóriánus keresztények vették át a kódexeket, és egyben az arisztotelészi gondolkodás logikája és zártága iránti előszeretetet. Majd az edesszai és nizibiszi nesztóriánus iskolákban az arab hódítók megtalálták a görög filozófust, meghajoltak szelleme előtt, és arab fordításokban Spanyolországból érkezett el *Arisztotelész* első híre a latin egyház gondolkodóihoz. Ezeknek azonban előbb nehéz szellemi folyamatban helyre kellett hozniuk azt, amit az izlám a görög filozófiában félreértett, csak azután jutott el életművének új, eredeti görög megismerése Bizáncból nyugatra. *Albertus Magnus*, a Párizsban tanító kölni dominikánus ismer-

tette meg elsőnek teljes életművét a Nyugattal. Amit ő megkezdett, az arisztotelészi filozófiának hasonlíthatatlan átfogóképességű és ugyanakkor nagyszerűen zárt rendszerre való teológiai feldolgozását, azt vitte tökéletességre tanítványa, *Aquinói Tamás*.

Ezzel azonban már az újkor kapujában állunk. Ennek jellemző szellemi mozgalma, az ún. reneszánsz és a humanizmus is érthetetlen marad annak, aki nem ismeri Arisztotelészt, Vergiliust és a skolasztikát. Az antik szépség újrafelfedezésének az Egyház ugyanazzal a teológiai megokolással nyílt meg, mint már Alexandriai Kelemen, Vazul és Cassiodorus, — most persze azzal a veszéllyel, hogy a Hellász iránti szeretetből sokan elfelejtették az Ecclesia szeretetét. De a *reneszánsz* legjava keresztény volt — jelképe ennek az a Petrarca, aki költői babékoszorúját Péter sírjára tette le.

Teológiai megjegyzések az antik világ és a kereszténység találkozásához

Egyház és Hellász találkozásának ebből a vázlatos történetéből nem vethetünk biztos tekintetet a jelenre, még kevésbé a jövő homályába. De annyit mondhatunk, hogy a *nyugati humanizmus* csak a görög örökség és a keresztény hit egységében életképes. Hellász maga sohasem fog megmenteni minket, s a görög istenek halottak. Viszont az Egyház nem is tagadhatja meg, nem hánthatja le magáról többé ezt a görög örökséget — akkor sem, ha az afrikaiak vagy ázsiaiak megközelítésében háttérbe kell szorítani, mert ezeknek a népeknek keresztény humanizmusa nem lehet egyszerűen a nyugattal azonos.

Hellász és a kereszténység történelmi találkozásának *kiindulópontja* Istennek emberré levése „az idők teljében”; és itt a metszőpontjában állunk annak a tengelykeresztnek, ahol a történelem vízszintese a gondolati behatolás függőlegesével kereszteződik. Most tehát arról van szó, hogy teológiailag elmélyítsük azt, ami történelmileg létrejött, hogy megértsük az ember képét. Ezt a képet nem szabad sem a csak-evilági embernek racionalizmusába sekélyesítenünk, sem a világtól menekülő túlvilágiság túlzott természetfölöttiségébe testetlenítenünk.

Kezdjük azzal a *problémával*, amely minden keresztény század legjobb szellemeit lelkük mélyéig foglalkoztatta: Voltaképpen szükséges-e még, sőt szabad-e és előmozdítható-e egyáltalán, hogy az ember az antik kor szelleméből kiinduló szép emberi élet megteremtésével foglalkozzék, azután, hogy maga Isten oktatta és részesítette kegyelmében a Krisztusban emberré vált igazság útján? Tertullianus teljes élességében fölvetette ezt a kérdést, már céloztunk rá (De praescr. haer. 7); éppúgy kétszáz év múlva Jeromos egy már-már túlságosan is görögbarát egyházzal szemben: „Mi köze Horatiusnak a zsoltároskönyvhöz, Vergiliusnak az evangéliumhoz, Cicerónak az Apostolhoz?” (Epistola 22, 29).

Ezek nem pusztá retorikus kijelentések a birtokon belüli hit biztonságában, amely tisztán látja minden antik érték jelentéktelenségét a lélek üdvösségének szempontjából: mélyebbre ható kérdés csendül föl bennük. Ebben a szellemtörténeti vitában a görögség és a keresztény hit egységét pártoló hangok csak az *egyik* kórust alkotják; a *másik* kórus mondanivalója éppen olyan súlyos — és abban is viszontlátjuk Hellász dícséretének énekeseit. Az Egyház mindig tudta és hirdette azt is, hogy Istentől kapott hite lényegesen különbözik minden, mégolyan mély és szép emberi bölcsességtől, és így az antik emberkép művelésének már *nem tulajdoníthatunk önálló értéket*, amikor az ember örök hivatásáról van szó.

Kemény kijelentés, de áll. Sőt mi több: Éppen a tiszta, minden értéket istenakarta helyére állító megkülönböztetés menti meg egyáltalán az antik értékek legjavát attól a jövatehetetlen széteséstől, aminek minden csak-emberi ki van téve. Az Egyház már a gnózással vívott küzdelemben, első három évszázadában meghúzta azt a szükséges választvonalat, amely már gyökerében lehetetlenné teszi a összekeveredést. A keresztények hite sohasem „egy” vallás a sok közül, sohasem vallástörténeti egyveleg. (Innen származik az Egyház állandó küzdelme is az „együgyűek” hitéért azok ellenében, akik előkelően lemondtak erről a hitről és a keresztény mázzal átfestett görögség felé fordultak.)

Vázlatunk teljességéhez hozzátartoznak tehát mindazok a hangok is, amelyek *óva intenek* az antik világ csábító kísértésétől. Ez szükséges és magától értetődő volt, mindenekelőtt abban az időben, amikor az antik kor voltaképpeni vallási tartalma még veszélyt kellett hogy jelentsen a hit számára. „Ne nyúlj egyetlen pogány könyvhöz sem — intenek a 4. század Apostoli Konstitúciói —, hiszen mid nincs meg az Isten törvényében, hogy ezekre a légből kapott pogány mesékre kellene vetned magadat” (I, 6). Jeromos a maga kicsit mindig mérgesen túlzó módján egyszer odáig megy, hogy az antik kultúrjavakat ahhoz a hulladékhoz hasonlítja, amellyel a tékozló fiú táplálkozik (Epistola 21, 13). Egy 5. századbeli egyházi törvényhozás velősen előírja: „A püspök ne olvassa a pogányok könyveit” (Statuta Eccl. Antiqua, 16).

Nagy Gergely a fiatal Benedeket, aki a római tanulmányok szétszóródott élete elől a subiacói barlang magányába menekült, híres kijelentésében úgy jellemzi, mint „tudós tudatlant és bölcs tanulatlant” (Dialogi II, prolóus). Ezzel azt a mély problémát fejezte ki, amely bennünket is foglalkoztat, vagyis hogy éppen a „tudatlan”, az antiknak oly nyers hirtelenséggel búcsút mondott ember lett *egy új humán kultúra* atyjává. Pontosan ugyanebben az értelemben írta ezer évvel később Petrarca: „Csak akkor szabad a filozófusok iskoláit szeretnünk és azokkal egyet-értenünk, ha nem térnek el az igazságtól. Meg ne igézzem sem a bizonyítás éleselméjűsége, sem a nyelv bája, sem a nevek híre. Ezek is mind csak

emberek voltak; tudósok, igaz, az emberi kutatás határain belül, ragyogó ékesszólásúak, szerencsés természeti adományokkal megáldottak — de sajnálatraméltók, mert nélkülözték a legfőbb Jót. Szívesen megcsodáljuk szellemi adományait, de úgy, hogy az adományok Szerzőjének adózunk tisztelettel. Úgy filozofálunk, hogy az igazságot szeressük! Isten igazi bölcsessége azonban Krisztus“ (Epistulae rer. famil. VI, 2).

Csak az elválasztó vonal józanul kemény meghúzása után tehetjük a „nem“ mellé az „igen“-t. Mert most, és csakis most buzognak fel újonnan az Egyház számára Hellász forrásai; most már szeretheti őket anélkül, hogy beléjük veszne. Most derült ki, milyen értelemben és micsoda szükség-szerűséggel érvényesül mindig újra a hitéletben is annak a tudata, hogy szükség van humán műveltségre. A pogányokat és bölcsességüket „most már nem lehetett nélkülözni, a magasabb szellemi műveltség szükségzerű előzetes lépcsőjeként. Ha az atyák tradíciójának ellentmondva valahol mégis megkísérelték teljesen félretolni ezt, ott a teológiai képzés hamarosan hanyatlani kezdett és szellemi eldurvulás foglalta el a helyét“ — mondja A. Specht, a klasszikus műveltség egyik történetírója.

Mindig újból ugyanaz a belátás: Minthogy a teológia *hit*, amely „megértésre tör“, rá van utalva és joga van rá, hogy fölvegye magába a görög bölcsesség értékeit, ugyanakkor azonban arra is képes, hogy megtisztítsa és konszekrálja őket. (Ez természetesen éppen így érvényes a teológia feladatára Sankara, Laotse és az emberiség más nagy bölcseinek tanításával szemben is.)

Miért fordult a keresztény teológia a görög-latin kultúra felé? Első ok az a történelmi tény, hogy Isten „az idők teljességében“ lett emberré, akkor, amikor a világ elő volt készítve üzenetére, és meg volt adva a kereszténység életképességének alapja: vallásilag az ótestamentumi Isten népében megőrzött messiásváró reménység, szellemileg a görög gondolkodók, politikailag a római államvezető művészet alakjában.

A második ok teológiailag elmélyíti az elsőt: Isten kinyilatkoztatása Krisztusban az egész világhoz szól; nem egy szekta, vagy a sokféle lehetséges vallás egyike. Azért Isten már „testben“ való eljövetele előtt is működött a megelőző idő szellemeiben. És mindaz, ami igazat és jót valaha is gondoltak és tettek, mélységesen krisztusi, és így a keresztényeké is. Justinus az ősegyháznak ezt a tanítását a „mag módjára kiszórt Logosz“ kifejezésébe foglalta.

Végül a harmadik ok az, hogy maga Isten emberré lett, s ezzel a mélyre zuhant embert fölvette abba az isteni dicsőségbe, amelyből származott. Ezért ha csak az embert keressük, akkor nem tudjuk megtalálni sem az embert, sem az emberit, — viszont akkor sem lehetünk keresztények, ha ki akarjuk kapcsolni az emberit. Ez a két ellentétes kísértés mindig újból erőterébe vonja az embert — és mindegyik esetben barbár-

ság a vége, akár fennhéjázó-spiritualisztikus, akár érzéki-materialisztikus változatban. A görögök megsejtették ezt, — de csak a krisztusi kinyilatkoztatás teszi lehetővé számunkra, hogy ennek a sejtelemnek körvonalai szemünk láttára váljanak foghatóvá. Minden olyan humanizmus, amely nem veszi tekintetbe, vagy tagadja az embernek ezt a titokzatos széttépettségét, hajótörésre van ítélve. A keresztény ismeri Platónnal a testiség démoni oldalát, de azt is tudja, hogy a megistenült emberre vonatkozó görög sejtések minden képzeletet meghaladó valósággá váltak Isten megtestesülésében. Azért a keresztény ember humanizmusa mindenkor kiegyenlített középút világmegvetés és világbabolondulás között: tudatos igenlése a testinek a test feltámadásának hitéből kifolyólag — és alázatos törekvés a szabad szellem csúcsai felé.

És mégis: a humanisztikus katasztrófák története megmutatja, milyen nehéz, sőt lehetetlen az embernek megtartania ezt a középállást test és lélek között az istenadta hit erői nélkül. Csak tapogatózhatunk abban a tekintetben, mennyi működött sejtésszerűen ezekből az isteni erőkből már a görögök legmélyebb szellemeiben is. De Krisztus üzenete kinyilatkoztatja őket, napfényre hozza, hirdeti, és nekünk ajándékozza a hitben. És a teológia megmagyarázza nekünk, hogyan viszonyul a kegyelem ereje az ember erőihez és a sátáni erőkhöz. Ezzel a görögség legnemesebb ismereteit foglalja magába és őrzi meg, és be tudja építeni a nyugati humanisztikus szellem megújulásába.

FELELŐSSÉG A KULTÚRÁÉRT

Akit a hitből él, az tudja, hogy kikerülhetetlen felelősséget hordoz a „világért“, vagyis azokért az értékekért, amelyeket a kultúra szóban foglalunk össze: a társadalmi közösségért, a politikáért, a művészetért és tudományért, a rugalmas, fejlett testért. Hiszen kereszténynek lenni egyenlő a komoly és egyben felszabadító belátással, hogy *minden* Krisztusé, minden kultúra — a kezdet kezdetétől Lascaux barlangfestményeiig, Lao-tse-től az aztékokig, Püthagorásztól Plotinoszig, a régi japán festményektől Egyiptom piramisaiig — az isteni őskorban gyökerezik, és (akár tudjuk, akár nem) a megtestesült Ige irányában virágzik ki.

A kultúra tehát sohasem pusztán „a világnak“ a gyümölcse, sohasem Istentől független, tisztán csak emberi dolog, amelynek kerítésénél aztán ott állnak a keresztény égi polgárok, hogy ők „is“ részesedjenek benne, vagy pedig megállapítsák, hogy minden világi kultúra végső soron az ördögtől való. Merjük állítani: legmélyében csak *egyetlen* kultúrtörténet létezik, és az (tudva vagy tudatlanul) Krisztusra vonatkozik; mert az Ige az egész világ számára „testté lett“, s ő az „Alfa és Omega“ (Jel. 1, 8), a kezdet és a beteljesülés. A keresztényeknek mondatott: „Minden a tietek, a világ, az élet, a halál, a jelenvalók, az eljövendők: *minden* a tietek. *Ti* viszont a Krisztuséi vagytok, Krisztus pedig az Istené“ (1 Kor. 3, 21 sk). És ugyanilyen érvénnyel: „A teremtés mulandóságnak van alávetve, de abban a reményben, hogy a mulandóság szolgálai állapotából majd felszabadul az Isten fiainak dicsőséges szabadságára“ (Róm. 8, 20-21). Ez a két látszólag ellentmondó kijelentés csak még élesebben veti fel Krisztusban azt a nagyfeszültségű ellentétet, amely már Isten legelső szavaiban ott volt: „Hajtsátok uralmatok alá a földet!“ (Gen. 1, 28) és: „Átkozott legyen a föld miattad, tövist és tüskét terem majd neked“ (Gen. 3, 17).

Minden teremtménynek ebből a kettős alakjából, jóságából és értéketelenségéből adódik a keresztény ember felelőssége a kultúrmunkában. Mert neki adatott meg a hitben, hogy fölmérje a teremtményi létnek e legbenső vonatkozásait. A *keresztény* az emberiség hívő és hitben tudó képviselője. Ennek az emberiségnek gyökérszerű bűnösségéből kifolyólag a teremtmény történelmi fejlődésében alá van vetve a „hiúságok hiúságának“, de azért nem veszíti el a teremtés javait. A kereszténynek tehát, mint Krisztus választott tanítványának szintén meg kell valósítania ennek megfelelő küldetését.

Vegyük komolyan a világot

A keresztény felelőssége a kultúráért azon a tényen alapul, hogy végső soron csak a Teremtő akaratában hívó ember tudja igazán komolyan venni a világ kultúráértékeit, Ha valaki tagadja, szem elől téveszti vagy figyelmen kívül hagyja egy teremtmény isteni eredetét — legyen az atom vagy emberi test, egyes ember vagy állam, féreg vagy angyal —, ezzel megfosztja a dolgokat legbensőbb komolyságuktól. Éppen azzal teszi jelentéktelenné kötelességünket irántuk, hogy abszolutizálja, vagy egyszerűen meglevőknek és adottaknak veszi őket. Agoston módján kifejezve: Minden teremtmény ugyanolyan mértékben létezik önmagában, amennyire Istenben létezik. A keresztények azért vannak a világon, hogy Isten dolgát tegyék benne, „amennyiben ezt a világ művében és a világ által kell véghezvinniök” (Congar). A keresztény tehát *felelősséget* visel az ideigtartó „világért”, azért a világért, amely első tekintetre teljesen (szinte kedvünk lenne a krisztológiai kifejezéssel mondani: „összevegyülés és elválasztás nélkül”) különálló az „égtől” és a végső, túlvilági céltől. Ezt a földi világot a kereszténységnek olyan komolyan kell vennie, mint az *Ige* megtestesülését.

Mínthogy azonban „hazája a mennyben van” (Fil. 3, 20), történelmileg is mindig újból fölmerül a veszély, hogy mégis megfosztja komolyságától a világot, amennyiben szinte csak fenyegetésnek, veszélyeztetésnek tűzi történelmét, kultúráját, hanyatlását és vonzóerejét, illetőleg legjobb esetben egy mennyei világsszínház színpadának, a túlvilági győzelem gyakorlóterének; vagy hogy be nem vallottan az aszketikus „mintha” magatartását vetíti rá, a lemondás kizárólagos tárgyává, az örök élet ugródeszkájává teszi — pontosan úgy, mint például a gnosztikusok az Istenember emberi alakját pusztá epizódnak tekintették az üdvösség művében, amely azután a végső időkben újból beleolvad az isteni lényeg tiszta szellemi valójába. A keresztény *felelőssége a kultúráért* tehát ennek a kifinomult szellemi veszélynek az elűzésében áll: vagyis szívből jövő „világiasság” Krisztusban, minden kultúráérték nagyvonalú elismerése, minden teremtett és történelmileg kialakult valóságban a krisztusi vonatkozás fölfedezése. Éppen *mert* a keresztény ember az örökkévalóság alapján áll, *azért tudja* megtalálni minden dolog szívét, *azért tudja* átlátszóvá tenni a teremtményeket Teremtőjük felé — és így „minden dologban megtalálni Istent és minden dolgot Istenben” (Loyola Ignác).

Mindez első tekintetre nagyon elvontan, elméletiesen hangzik. De próbáljuk meg beleépíteni ezt az alapvető megismerést a *történelmi és mai keresztény kulturális felelősség* konkrét életébe. Csak a kultúra minden értékének krisztológiai komolyanvételéből érthető a kora kereszténység egyszerű gesztusa: aratásként az Egyház csűrűbe takarították be mindazt, ami igazat valaha is elgondoltak, ami szépet csak megalkot-

tak, *Justinus* vértanú (150 körül) ezt a merész mondatot kockáztatta meg: „Krisztus a kinyilatkoztatás igéje, amelyben az egész emberi nem részesedett, és mindazok, akik a kinyilatkoztatás igéje szerint élnek: keresztények, akkor is, ha istentelennek tartották őket, mint például a görögöknél Szophoklész és Hérakleitosz” (Apológia I, 46). „A világot az Egyházért teremtették” — mondja *Hermész* a 2. század közepén (Pastor II, 4). És a *Diognetosz*-féle levélben ez áll: „A keresztények tartják össze a világ szerkezetét, mint a lélek a testet” (6).

Origenész ebből így következtet: Minthogy az egész történelem vonatkozásban van Krisztussal, a keresztény mindenki másnál inkább felelős a politika és az igazi lelki kultúra műveléséért: „Mert Isten emberei az a só, amely összetartja a társadalmi kötelékeket ezen a világon, és minden földi egyesülés csak addig tart, amíg a só nem lesz ízetlenné” (Contra Celsum VIII, 63—70). Mégpedig éppen azért, mert csak az „Isten embere” képes abban a tudatban végezni kulturális munkáját, hogy az államot, a történelmet és minden földi kultúrát éppen azzal vesszük igazán komolyan, ha nem abszolutizáljuk: „A keresztények több jót tesznek hazájukkal, mint a többi ember. Mert ők nevelő erejű mintaképei a többi állampolgárnak, ugyanis azt tanítják: legyünk hűek Istenhez, aki az állam fölött áll. Magukkal ragadják polgártársaikat abba a titokzatos isteni, mennyei hazába, ha erkölcsileg jó életet élnek ebben a kicsiny földi hazában” (Uo. VIII, 74).

Mai nyelven: A keresztény állampolgár éppen kereszténységénél fogva veszi komolyan *felelősségét* az állami rendért, és küzd a kultúra értékeinek fenntartásáért, amelyek nélkül a legvirágzóbb állam is gyökerében rothad meg. Eppen ha a keresztény mint atomkutató a természet titkait nyomozza, akkor lesz (mégpedig épp teljesen „evilági” tudományos módszerének tisztaságával) az isteni világalakítás partnere, és tanúságot tesz arról: nem keresztény dolog annyira elmerülni a túlvilágról való gondolkodásba, hogy a világ önálló értékét kétségbevonjuk. Eppen a keresztény orvos tudja, hogy kutatásának, a beteg élet gondozásának egész művészete nem egy végső, halálos hajótörésre ítélt feladatot szolgál, hanem legmélyében azt, ami az emberben örök.

Ez érvényes a kultúra minden birodalmára. Mindazok, akik benne fáradoznak, férfiak vagy nők, tudatosan vagy öntudatlanul, az örök Ige nyomdokain tapogatóznak. És éppen ez rója a keresztényekre azt a felelősséget, hogy elismerjenek minden igazat és szépet (még az igaz és a szép kimondásának és kialakításának emberileg félresikerült kísérleteit is), és megmutassák helyüket Annak színe előtt, aki mindenben és minden fölött lakozik.

Ennek a keresztény tiszteletnek és felelősségnek a szellemében adózott csodálattal *Agoston* „Isten városá”-ban az evilági város még nem keresztény kultúrszellemének is (ez a csodálat végső soron a teremtő

Istennek szólt), és vázolta fel a kultúrának egy olyan teológiáját, amely az idevágó késői antik írások legszebb darabjai közé tartozik: „Hát nem az emberi szellem talált-e föl és művelt oly sok és oly nagy-szerű mesterséget és művészetet, az élet szükséges dolgainak szolgálatában éppenúgy, mint pihenésül és ünneplésül? Így hát a szellem és az értelem túláradó ereje még akkor is, ha fölösleges vagy veszélyes dolgokra igyekszik, saját fölséges jóságát tanúsítja“ (Civ. Dei XXII, 24).

A világnak ez a komolyan vétele azonban magának az Egyháznak belső területére is érvényes: a testté lett Ige Egyházának — bár lényege szerint túlvilági — *ápolnia kell a földi kultúrát*. Itt-ott talán hiányos az Egyházban — a túlvilági jelleg erős kiemelése miatt — az evilágnak komolyanvétele és az a képesség, hogy az Egyház dolgait úgy lássuk, amilyenek, és amilyeneknek gyakran nem volna szabad lenniök. Nincs meg bennünk eléggé „a valóság iránti áhítat“ (Friedrich v. Hügel). Van valami irreális egyházszeretetünkben, ha a benne található földi, mindig tökéletlen elemet alapjában véve csak hibának érezzük. Klérusnál és laikusoknál egyaránt gyakran előfordul, hogy hiányzik belőlük a felelősség az Egyházban lévő dolgokért; ugyancsak hamar belenyugszunk, hogy Isten nélkülünk is elérje célját. Gondoljunk például felelősségünkre a politikai igazságosság, vagy a misszió „fejlődést segítő“ feladata terén. Túlságosan hamar visszahúzódnunk az égi honpolgárság elefántcsont-tornyába, és a „világban“ sötét szemüveggel csak az Egyház ellentétét látjuk. Igaz, olykor-olykor engedjük, hogy ez a világ egy-egy keskeny ajtórésen át — azt is kényszerből nyitottuk — beerőszkolja magát a szentélybe (gondoljunk a modern művészetnek szakrális téren való érvényesüléseért vívott küzdelmére), de közben hiányzik belőlünk a nagy, felszabadító gesztus és a bátorság, hogy vitézül kilépjünk a „gonosz világba“ is. Aki bízó hitből él, az járhat-kelhet a világban, nem esik áldozatul neki. Loyola Ignác egy alkalommal ezt a meglepően merész kijelentést tette: „Aki nem alkalmas a világnak, az nem alkalmas a rendbe sem; és akinek van tehetsége a világi életre, az beleillik a rendbe is.“ Ezt pedig csak azért mondhatta, mert gondolkodásának egyik alap-igazsága volt, hogy a megtestesült Krisztus minden dolgok Teremtője és Ura. Minél mélyebben komolyra veszi a keresztény munkásságát a világban és a világon, annál közvetlenebb partnere az örök Igének, „aki nélkül semmi sem lett“ (Jn. 1, 3).

Ne vegyük túlságosan komolyan a világot

Mindaz, amit eddig nagyjából körvonalaztunk, ez a „keresztény kulturális optimizmus“, nem valami keresztény utópia-e inkább egy olyan világ széthulló kultúrájának láttán, amely János evanglista (és a magunk tapasztalata) szerint „a gonosz hatalmában van“

(1 Jn. 5, 19)? Az, amit a világ dolgainak komolyanvételéről mondunk, nem annak a téves meghatározásnak a szószólója-e, amelyet egykor E. Lavisse alkotott a „laikusról”: „Laikusnak lenni ezt jelenti: hinni, hogy élni érdemes, szeretni ezt az életet és visszautasítani a földnek mint siralomvölgyének a felfogását”?

Arról van szó, hogy meg kell találunk a keresztény kulturális felelősség *helyes középútját*. Igen, áll a mondás: „A világ az Ige által lett” (Jn. 1, 10), de éppúgy írva áll: „Ne szeressétek a világot és mindazt, ami a világban van” (1 Jn. 2, 15). És Pál, aki nagylelkű szabadsággal az egész világot a kereszténynek adja, mégis ezt írja: „Elmúlik e világnak alakja” (1 Kor. 7, 11). A világ egyelőre még „e világ fejedelmének” a kezében van (Jn. 12, 31; 16, 11), mindaddig, míg Krisztus engesztelő kereszt-halálának erejében be nem jut Isten gyermekeinek dicsőségébe. Tehát a világról való lemondás, a világtól való menekülés, a kereszt botránya pontosan ugyanúgy beletartozik a keresztény világígenlés és életalakítás legközepébe, és így a keresztény kulturális felelősség teológiájába is.

Az Egyház legihletettebb szellemei azt mondják nekünk, azt élük elénk, amit egykor Nazianzi Gergely prédikált: „Az ember élete, testvéreim, az elevenesség elröppenő pillanata, gyermekjáték a földön, fénylő árnyék, elszálló madár, a hullámon tovasikló hajó nyoma, por, finom köd, reggeli harmat, kinyíló virág” (Oratio VII, 19). Minek hát berendezkedni a földön, minek a kultúra, mikor minden a hanyatlásnak és eltűnésnek van kiszolgáltatva? Egy dolog mindenestre bizonyos: Mióta Jézus halála a földi életet alapvetően kiragadta bűnös semmiségéből, azóta olyan emberek is helyeselhetik a földi kultúrértékeket — anélkül, hogy istenítenék őket —, akik a világban lelt örömeiket a kereszttel szentelik meg. Ha a keresztény észreveszi kulturális felelősségét a földi világban, ezzel még nem lesz „profánná”, nem áll a szentélyen kívül, hogy ott olyasmin munkálkodjék, ami legfőlőbb saját lelki üdvössége szempontjából jelentős, aminek evilági értelmetlenségéből csak ügyvelbajjal lehet kifacsarni valami vonatkozást az örökkévalóságra. Sokkal inkább arra hivatott a keresztény, hogy a keresztség és bértálás krisztushasonlóságának erejében kivegye részét evilági munkája által a kereszt titkából: a gonosz legyőzéséből a kereszt jele által. Azért mindig csak „vendég és idegen ő a földön” (Zsid. 11, 13; 1 Pét. 2, 11), mert már most „a szentek polgártársa és Isten házanépe” (Ef. 2, 19).

Itt kezdődik második megfontolásunk a keresztény kulturális felelősségről. Éppen ebben a „középhelyzetben”, égnék és földnek egyszerre kiszolgáltatva, képes és hivatott a keresztény világi ember beojtani a kultúrába az örökkévalónak életfenntartó elemét, amely nélkül minden pusztán evilági erőkből táplálkozó kulturális alkotómunka meghiúsul. Csakis a keresztény merészelheti komolyan venni, szeretni és formálni a világot, azért, mert sohasem veszi túlságosan komolyan. Éppen az

őrzi meg a dolgok komolyságát, hogy nem abszolutizáljuk őket, mert így mindent legbensőbb valójában ismerünk meg és Isten szándéka szerint áll rendelkezésünkre. Ezt a viszonyt realizálni: a közösség javát megvalósítani hivatásunkban, felebaráti szeretetben kifejeződő istenszeretettel — ez a „lélek kultúrája“ és a „kultúra átlelkiesítése“. Csak aki az örökkévalóságba gyökerezett bele, az tudja nemcsak hordozni vagy elviselni, hanem szeretni és ápolni is a földit, anélkül, hogy zsákmányává lenne.

Már a görögök sejtették ezt, amikor a szellem kultúrájának legfinomabb virágáról beszéltek: csak a „komolyan derült ember“, aki sírni is, mosolyogni is tud, csak ő tapintotta ki a középutat menekülés és otthonosság között. Csak a játszó ember képes igazi kultúrát alkotni, ő, aki tisztában van az isteniek komolyságával. A keresztény többet tud Szókratésznel és Platónnal a szépről és a jóról, meg a csúfrol és bűnösről, s éppen azáltal lesz a világ alakító barátjává, hogy lemond róla és visszavonul tőle, ha arról van szó, hogy azt tegyük, azt őrizzük meg, ami Isten előtt szép és jó. És még a Krisztustól távoli világ is nem sejt-e valamit mindmáig Assisi Poverellójának boldogságából?

A keresztény tudja: az Úr hívja, hogy életével megadja a kultúr-munka alaptörvényét: csakis az örökkévalóban gyökerező ember lehet igazi és megbízható intézője a földinek. Csakis ő segíthet Isten fiainak szabadságává menteni át pusztán evilági kultúránk ördögi kisiklottságát. Egy a világban álló egész keresztény — nem valami mennyei karikatura — megmentheti az emberi kultúra számára azt a kincset, amelyet olyan kétségbeesve keresnek az istennélküli világban: a lélek szabadságát a dolgok lármájában, a szívnek a tragikumtól megszabadult derűjét.

De érvényes ez a kultúra megalkotására magán az Egyházon belül is. A keresztény — éppen világ és menny között elfoglalt helye miatt — ma is ugyanolyan nyitott arra is, hogy tudjon csendesen imádkozni, hogy lemondást gyakoroljon az evilági érzéki kultúra lármás pöffeszkedésében. A katolikus emberre — és szinte egyedül őrá — van ma bízva a földi dolgok szakramentális szimbolikájának ápolása, a hamu keresztjétől az olajig, kenyérig és borig. Ki más tud még a kis dolgok pompás kultúrájáról, a liturgia virágairól és színeiről? Ragaszkodása az antik és középkori hagyomány tiszteletreméltó javaihoz az az elem, amely minden igazi kultúrafenntartó munkában mintegy lefékezi a modern törekvések módfeletti burjánzását. És ahol megnyitja az Egyház ajtaját az új előtt (mint pl. a modern egyházművészet elismerésében), ott sem feledkezik meg arról a veszélyről, amely minden dolgot fenyeget ebben a még pusztulásnak alávetett világban. „Mert csak a keresztény ember, aki tudatában van test és lélek, bűn és kegyelem közti középhelyzetének, csak ő merítheti ki annak a komoly játéknak egész mélységét, amelyet művészetnek nevezünk“ (Walter Dirks).

A JÁTSZÓ EMBER

„Menj haza jó korán, ott vigadj és játsszál és tedd, amiben kedved telik“ (Jéz. Sir. 32, 15).

A játsszó emberről szóló életbölcseesség első indítása és végső meg-alapozása Aquinói Szent Tamás szelleméből származik. Ő Jézus Sirák könyvének mondását jeligéül választotta egyik írásához, és merész allegorizálással így értelmezte: „A bölcseesség művelésének az az előnye, hogy úgyszólván elég önmagának. Külső dolgokban ugyanis az ember nagyon sok mindennek a segítségére szorul. De a bölcseesség szemléletében annál nagyobb az alkotóereje, minél magányosabban üldögel. Azért szólítja fel a bölcs a fenti jeligéjében az embert arra, hogy térjen haza... „És ott játsszál!“ — mondja. Gondold meg itt, hogy a bölcseesség szemléletét találóan hasonlítja a bölcs a játékhoz. Éspedig két dolog miatt, amit a játék lényegében megtalálhatunk. Először, mert a játék örömet szerez, a bölcseesség szemlélete viszont a legmélyebb örömet rejt magában; másodszor, mert a játék tevékenységének nincs önmagán kívül célja, hanem önmagáért keressük; ám ugyanez teljesül a bölcseesség szemléletének örömeiben is. Ezért maga az Örök Bölcseesség is a játékkal hasonlítja össze örömét: „Gyönyörűsége voltam nap-nap után, színe előtt játszadoztam mindenkor“ (Péld. 8, 30 — Expositio s. Boethium, De hebd.).

A Summa Theologica-nak azokban a fejezeteiben, amelyeket Aquinói Szent Tamás a játsszó embernek szentel, pontosabban kifejtette a játékról szóló, csodálatosan kiegyensúlyozott humanizmustól beragyogott élet-filozófiáját. (S. th. II-II, q. 168. a. 2—4.) Mindenekelőtt Arisztotelész Nikomachoszi Etikájából veszi ezt, mint ahogyan már a görög bölcs e könyvéhez írt kommentárjában az emberiség szép eszménye gyanánt rajzolta meg a játsszani-tudás nemes életfegyelmét, az „eutrapelia“-t. (In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio 1, IV/16.) Mindkét gondolkodó számára az „eutrapelész“ a kiegyensúlyozott közép-út emberét jelenti, középen a mindenáron vidám bohóc és a makacs komolyság merev faszentje között. „Az üdítő pihenés és vidám játék szükségesnek látszik az élethez“ — mondja Arisztotelész (Eth. Nik. IV, 14, 1128 b). „A mindig komoly ember tehát nem igazán erényes, mert teljesen megveti a játékot, pedig az annyira szükséges az emberi élethez, akárcsak a pihenés“ — így Tamás (Eth. Ar. Nic. Exp. 1, IV/16).

Már most ez a görög bölcsesség helyet talált a keresztény élet-bölcsesség szívében. E téren Tamás nemcsak Arisztotelésznek adósa, hanem méginkább az ő- és ókori egyház atyáinak. *Agoston* kijelenti, hogy az igazi bölcsnek néha-néha hanyagul lazítania kell szellemének feszült figyelmén (De Musica II, 14). Csodálatos legendák is eszébe jutnak ekközben az Aquinóiinak, amelyeket az atyáknál olvasott: az öregedő János apostolról szóló történet, aki egy fogolymadárral játszadozott (Cassianus, Collatio 24, 21), vagy a nagy remete, Paphnutiusz, aki olyan kicsinek érezte magát egy fuvalázó rabló rejtett erénye előtt, mikor látta: hogyan végződik annak hasztalanul eljátszott élete mégis meny-nyei boldogságban (Vitae Patrum VIII, 63).

A játszó embernek ez az életbölcsessége gyógyító szükséglet mi-n nekünk, akik belebonyolódtunk a makacs komolyság elhajlásába, vagy a pusztá evilágiasság értelmetlenségébe. De persze csak az az ember tud az életből szabad, szárnyaló erejű játékot teremteni, aki először szigorú önfegyelemben, fájdalmasan és komolyan megtanulta az önzetlenséget, a lemondást és a bensőséget. Aki ezen az úton eljutott a szív derűjéig, az aztán mindent belevonhat életének játékába, „egy bibliai hely klassziku-s formuláit, egy egyházatya vagy miseszöveg mondatát éppúgy, mint egy Mozart-melódiát“ (Hermann Hesse: Das Glasperlenspiel I). Az ilyen veretű ember az örvendező szellemi szabadságnak, az önmagától eloldott odaadó erőnek, a derűvé átlényegült csalódásnak az embere.

Fejtegetéseink — amelyeket az *antikvitás és a régi Egyház* feledésbe merült kincseiből veszünk — kísérlet szeretnének lenni az élet e játéka-nak teológiai és vallásos értelmezésére — annak a kérdésnek a szelle-mében, amelyet a haldokló Benoit atya tesz föl Elisabeth Langgässer regényében, „Az eltörölhetetlen pecsét“-ben: „Ó én szabad Istenem! Ki változtatja át a merő célszerűség félelmetes építményét tiszta haszon-talansággá? Minden kérést a tiszta dicsőítés énekévé, és minden hiányt eredeti telijében pompázó edénnyé?“

Annak a véleményünknek, hogy a játszó ember a legfejlettebb kultúra embere, a játéknak nevezett jelenség átfogó látása az alapja. Mint minden magatartást, ezt is nehéz leírni a maga ősi egyszerűségű és egyben remekbeformált gazdagságában.

A *játék* mindenekelőtt az ember lényegesen lelki és testi tevékeny-sége: testileg látható gesztussal, hallható hanggal, tapintható anyaggal adunk sikeres kifejezést annak, hogy bensőleg, lelkünkben képesek vagyunk valamire. Ennyiben a játék nem más, mint a szellemnek az a „rájátszása“ a testi mivoltra, ami biológiai téren a szépen formált test-gyakorlat, lelki téren pedig a legátfogóbb értelemben vett művészi. De játékról akkor beszélünk, ha a szellemnek ez az uralma a test fölött fürge könnyedséggé, a „megtenni-tudás“ lebegő eleganciájává tökéletesed-tett; ha a szó, a hang, a gesztus a szellem készséges és hajlékony eszkö-

zével vált, ha az, ami testileg látható, egy önmagában nyugvó teljesség kifejezése lett. Ezért a játék önmagáért való tevékenység — értelmes, de nem célos. A céltalanul játszadozó gyermek, a hangszerén önfeledten játszó művész, a lángész, aki mintegy játszva alkot mindent: mind az emberiség egyik ősi vágyának megvalósulása: hogy akadálytalan, szabad, könnyed harmónia legyen lélek és test között.

Ez a kiindulási pontja a játék-fogalom *teológiai elmélyítésének*. Ugyan miért lett a gyermek, ez a lényege szerint játszó ember, annak a boldog létnek a jelképévé és foglalatává, amelyet elvesztettünk, és amelynek visszanyerése után vágyakozunk? Miért állítja maga elé minden kultúrában a vallásos ember a túlvilági életet csodálatosan oldott, boldog körtáncként? A felelet az emberiségnek abban az ősi kinyilatkoztatástól megerősített ősi élményében rejlik, hogy Teremtője megajándékozta a lélek és test összhangjával, és ezt fájdalmas, komoly küzdelemben, minden meghasonláson át újra ki kell vívnia. A barokk művészet puttói még utolsó megsejtései annak a mélységes keresztény igazságnak, hogy csak „gyermekek” jutnak be a mennyek boldog birodalmába. Játék és tánc tehát, hacsak komolyan és igazán sikerül a földön, a mennyeknek elővételezése, gesztusba, hangba vagy széépítménybe formált előre-ízlelése annak az Isten féle lendülő test-lélek harmóniának, amit mennyországnak nevezünk. Az örökkévalóság a lélek végleges és örökre sikerült megtestesülése lesz.

Ezért van, hogy a játék ősi kezdeteiben szent, Istennek szentelt volt, a tánc pedig lényege szerint kultikus cselekvés. És megfordítva: Az oldott vidámság, a világról szóló való mosolygó lemondás, a bölcs higgadtság embere csak akkor lehet ilyen, ha nem torzítja a világot csakozmikus, vagy csak-lelki valósággá, hanem nyitott Isten és a világ felé is, ha tehát életstílusában már megvalósította az öröknek ezt az elővételezését.

Nem foghatjuk fel a játszó ember titkát, ha először nem beszélünk áhítatos tisztelettel a játszó Istenről, a teremtő Istenről, aki roppant játékával létrehívta a világot.

A játszó Isten

Platón az embert „Isten játékszerének” nevezi, s ebben látja a teremtmény legmagasabb tökéletességét. Ha az ember kialakulásának elérhető legfelsőbb foka éppen az a „lebegés”, a test fölötti szellemi uralomnak az a könnyedsége, tudásnak és alkotóképességnek az az eleganciája, amelyet „játéknak” nevezünk, akkor — platonikus kifejezéssel — ebben megvalósul az isteniben való részvétel, az Egy és a Jó telijében való eredeti egység sejtésszerű utánzása és — ha még földhöz kötött is — visszanyerése. Amikor azt mondjuk: a teremtő Isten „játszik”, ebben

a képben az a metafizikai belátás rejlik, hogy a világ és az ember teremtése ugyan istenien mélyértelmű, de Isten számára semmiképpen sem szükségszerű cselekedet. Ezzel a megjelöléssel: „mélyértelmű, de nem szükségszerű“, az isteni „játészó“ tevékenység legbenső lényegét határoltuk körül, de semmiképpen sem fosztottuk meg ezt a teremtő tevékenységet roppant komolyságától, hiszen ezt mélységes értelmessége már magában hordja. De ilyenformán nem is hamisítjuk olyan cselekvéssé, amely metafizikai szükségszerűséggel folyna Isten lényegéből, mintha Isten függne a saját művétől, vagy bármilyen panteisztikus értelemben azonos lenne vele. A Teremtő *szabad*, a lehetőségek végtelen bőségéből azért hív életre egy meghatározott változatot, hogy benne és általa tegye láthatóvá jóságát és bölcsességét. De az a mód, ahogyan ez a hatalommal és biztosan alkotó teremtői kézből kikerül, egyúttal az egész teremtés legbenső ritmusa, értelmes cél felé tartása: a teremtés a maga kozmikus játékát játssza Isten előtt, az atomok és csillagok körtáncától az emberi génusz komoly-szép játékáig és addig a boldog táncig, amelybe az Istenhez hazatérők állnak bele. „Megpróbálom kifejezni — mondja Platón, a görög életművészet „játékmestere“ —, hogyan alakítjuk ki az ember számára a legjobb életmódot. És úgy vagyok most, mint a hajóács, aki azzal kezdi az építkezést, hogy az egész hajótest gerincének lefektetésével meghatározza a hajó alakját. Amit mondani akarok, az a következő: Ami komoly, azt komolyan kell csinálni; de ami nem méltó arra, hogy komolyan vegyék, azt nem. Valójában azonban Isten az, aki minden boldog komolyanvevésre méltó. Az ember ellenben csak játékszer Isten kezében; ez és éppen ez a legjobb oldala“ (Nomoi 803 BC). Ebben az emberszemléletben bizonyára félreérthetetlenül meglátjuk azt a titkos melankóliát, amely a „Törvények“ öreg, bölcsé érett Platónját eltölti. De éppen ebben a fájdalmasan mosolygó szerénységben rejlik ott a játészó ember legmélyebb vonása: így csak olyasvalaki beszélhet, aki Istenre, minden lények lényegére fölpillantva meglátta minden földi dolog igazi viszonyát, és azért az embert és az emberi sorsot sem komolyabban, sem kevésbé komolyan nem veszi, mint az egy csodálatos játékszer megillet. Aki Istent boldog-komolyan veszi, az nem veheti az emberi teremtményt olyan komolyan, mintha az határozná meg a dolgok egész értelmét; és aki egyszer fölfogta a részesedő teremtményi lét lényegében rejlő túlvilági jelleget, éppen az tud „játészani“. Mert ismeri a középutat komolyság és tréfa, a lét tragikuma és az élet játékának való derűsen bízó odaadás között, — hiszen ezt a játékot egy játszadozó Bölcsesség jósága irányította titkosan. Abban megvan az a lebegő magatartás derű és komolyság között, amit a görögök a „komolyan vidám ember“ utánozhatatlan szavával jelöltek.

A görögök sejtő tudása *filozófiában és mítoszban* csapódik le. Első tekintetre belátás ez a kozmosz szüntelen keletkezésébe és elmúlásába.

De a jelenségek hüvelye mögött felfoghatóvá válik az irányító értelem, és a teremtető Isten egyszerre király és gyermek: műve értelmes (tehát királyi), de nem szükségszerű (tehát gyermeki). „Király és gyermek”: ebben a már Hérakleitosznál (52. töredék) kifejezésre jutó dialektikus szemléletben kifejeződik a teremtetés metafizikai lényege: nem a dolgok zárt evilági lefolyásának merev szükségszerűsége, hanem a világtól különböző Logosznak játékos, szép rendje. Az alexandriai *Philón* a népek történetére alkalmazza Hérakleitosznak azt a gondolatát, hogy minden „folyik”, mozgásban van: A világ tervének folyvást egyenlítő igazságossága megteremti és elsöpri az emberi kultúra egyes birodalmait, és mindig újonnan osztja el a történelmi hatóerőket és feladatokat. De ez nem evilági, kegyetlenül könyörtelen sors, hanem az isteni Logosz játéka. (Quod Deus sit immutabilis 176.) Így válik áttetszővé a tarka világ, annak minden története, és megsejteti a játszó Istent. „A mindenség Élete a maga bőségéből megteremt minden dolgot — mondja *Plotinosz* —, és mert él, tarka sokféleséget teremt; nem hagyja abba, szüntelenül teremti a szép, formás, eleven játékokat” (Enneade III, 2, 15).

Ezek a filozófiai gondolatok a világalkotás isteni játékaról már régebben közvetlenebbül (és talán még mélyebben) alakot öltöttek a *mitosz képi világában*. A Hérakleitosznál fölcsendülő sejtés világteremtés és világjáték, király és gyermek dialektikájáról — ez a sejtés az alapja az istengyermekekről szóló minden mítosznak is. Dionüosz, Hermész, Apollón, Héraklész mind először világalakító gyermek; és Kerényi Károly (Bevezetés a mitológia lényegébe) megtanított rá, hogy ezek nem „biográfiai” mítoszok, hanem az isteni lényeknek mítikus kifejezései: annak, hogy az örökkévaló Hatalom és Alkotó léte időtlen, a gyermekben is működik; hogy aki mindent tud és mindent megtehet, az gyermeki módon cselekszik — egyszóval annak az Istennek, aki „játszva” hoz létre mindent. Így játszik a gyermek Dionüosz azokkal a tarka játékszerekkel, amelyekből a világ áll. Az isteni gyermek világokat létrehozó játékának ugyanebbe a körébe tartozik az ifjú Zeusz mítosza, akinek dajkája, Adrasztea a „szphaira”-t, a szép világlabdát készíti el, azzal játszik a gyermek az idai barlangban.

Ezekben a mítoszokban mindenütt az a sejtés lüktet, hogy a világ nem kényszerből, nem kozmikusán szükségszerű fejlődési folyamattal jött létre az isteniből, hanem bölcs szabadságnak, az isteni géniusz derűs kényszer nélküli ségének a gyümölcse: „Mert az istenek mosolya adott a kozmosz dolgainak létet és fennállást” — mondja *Proklosz* (Kommentár Platón Timaiosához, III, 147). A „Logosz-gyermek”, aki a világlabdát tartja játszó kezében, visszatér a keresztény misztikában (Ágoston „tengermeregető gyermekétől” Eckhart mester „mezítelen fiúcskájáig”), mint a roppant feszültség szimboluma mindenhatóság és játék, isteni erő és gyermeki gyöngeség között. Ezért tartja a Kis-

jézus is a középkori festészetben és plasztikában a földgolyót a kezében: a kozmoszsal való isteni-derűs játékának „almáját”.

Ezzel szinte észrevétlenül olyan gondolatokat közelítettünk meg, amelyek már nemcsak a filozófiai töprengésből, vagy mítikus sejtésből fakadnak, hanem a *Szentírás* kinyilatkoztató szavából. Az isteni Bölcsességről azt hirdeti, hogy öröktől fogva a világteremtő Isten arca előtt játszadozott (Péld. 8, 27—31). És Platón meg Plotinosz sejtései Isten szavának erejében a szentatyáknál a játszó Istenről szóló nagy teológiává alakultak. A Bölcsesség Isten „gyámoltja”, „arca előtt játszadozik”, és ebből a játékból lesi el a világ Alkotója a kozmosz kialakítandó szépségét. A „játék”-ra használt héber kifejezés „táncot” is jelenthet, s ilyen értelemben kétszer fordul elő az Ószövetségben (2 Kir. 6, 5-21). A Septuaginta fordítás azonban a Példabeszédek 8, 30-31-ben használt héber szót „örvendezik”-nek fordította, és csak Jeromossal vált ismertté megint, hogy itt kifejezetten a Bölcsesség „játékáról” van szó Isten előtt. *Tertullianus* az isteni Bölcsességet a Teremtő „mintázótársának” nevezi (Adv. Hermogenem 18). És *Origenész* így értelmezi Isten gyönyörködését az előtte játszadozó Bölcsességben: „Ebből világossá válhat, hogy Isten mindenkor csupa öröm” (De principiis I, 4, 4). A 4. században aztán — védekezésül az Atya és Fiú lényegi egyenlőségét tagadó arianizmus ellen — az Isten színe előtt játszadozó Bölcsességet a Logoszra magyarázták, és ennek titokzatos játékát belevonják a háromegy Istenség misztériumába. A „játszadozó Logosz” képét megtaláljuk *Nazianzi Gergely* egy híres verssorában: „A főszege Logosz — játszik. Tarka-barka képekkel ékesíti tetszése szerint minden módon a kozmoszt” (Carmina I, 2, 2, v. 589 sk). És a Nazianzi kongeniális magyarázója, *Hitvalló Maximosz*, ebből a versből kiindulva az isteni játék egész misztikáját fejti ki (*Ambigua* 263).

A „játszó Istennek” ezzel a képével a csúcspontjára ért görög teológia mégegyszer kifejezésre juttatja azt, hogy a teremtés és a megtestesülés Isten mélyértelmű, de kényszer nélkül, szabadon alkotó szeretetének a műve, és hogy minderről, az isteni elgondolás kápráztató bőségének láttán, mindig csak a negatív teológia kifejezéseivel szólhatunk. Már Pál ezt teszi, amikor Isten „balgaságáról” és „gyöngeségéről” beszél. Így beszélünk Isten „játékáról”, aki teremtői önküresedésében látható műveinek csodálatos játékával érteti meg velünk magát, hogy ezáltal neveljen rá az örök és láthatatlan dolgok „komolyságára”. A Logosz kozmikus játéka a földkerekségen csak játékos célzás arra, ami ősidők óta „praefiguratio”, előre-jelképezés (*Origenész*) módján ott rejtett az isteni Bölcsességben, és mégegyszer lelepleződik a teremtményeknek is. „Mert ez a földi élet a jövőendő, az isteni, igazi élethez, az élet ősmintájához viszonyítva csak gyermekjáték.” És ugyanaz a *Maximosz* mondja az emberről: „Mi magunk, akik úgy nemzöttünk és születünk,

mint a többi földi élőlény, aztán gyermekek lettünk, végül az ifjúságból a ráncos öregségre jutottunk, hasonlóan a virágszálhoz, amely csak egy pillanatig él, aztán meghalunk és a másik életbe jutunk át — valóban méltán számíthatunk Isten gyermekjátékának.“

És ezzel megvan számunkra az átmenet a „játszó ember“ szemügyrevételéhez: minthogy Isten „Deus vere ludens“, játszó Isten, azért az embernek is homo ludens-nek kell lennie.

A játszó ember

Plotinosz kifejezése szerint az ember „élő játékszer“, tehát nemcsak játékgigura, amelyet ismeretlen hangulati szeszély ereje lódít meg, vagy állít félre. Isten művészi örömének tárgya, s ezért — mint Platón mondta — legjobb tulajdonsága az, hogy játszó lény, aki sokféle tevékenységében a neki adott mérték szerint könnyedén, bölcsen, szépen és komolyan utánozza teremtő erejét. Ez a lebegő könnyedség sohasem könnyelműség — hiszen a könnyelműség mindig titkos kétségbeesés; az Istenhez hasonlóan játszó ember pedig biztonságban érzi magát, mert tudja, hogy léte szüntelenül Isten teremtő és oltalmazó kezéből forrásozik. A játszó ember ezért komoly ember, mert mindig egyszerre virraszt benne a kettős tudat: az, hogy teremtett léte értelmes, és az, hogy nem szükségszerű. Éberen és élesen látja a földi élet két oldalát: *vidám* az, mert Isten biztonságát élvezzi — és komoly, mert szabadsága miatt veszélyeztetett. Ezért nincsen játék mélységes komolyság nélkül. Még a játszó gyerekekre is ráborul az abszolút elkötelezettség varázsköre, és az esetleges veszteség árnyéka.

Ebből a földi életünkben elkerülhetetlen dialektikus feszültségből sokoldalú szemléletmód fakadhat. Ezek közül most a játszó ember legjellemzőbb lényeges vonását ragadjuk ki: ez az ember (a szinte lefordíthatatlan görög megjelölést használva) „komolyan vidám“, tehát mindig kétarcú: az oldott szellemi függetlenségnek, a győzhetetlen biztonságnak az embere, — de éppúgy a szenvedés és a könnyeké is. Csak az valóban „játszó ember“, aki lelkileg egységbe fogja ezt a két ellentétet. Ha csak vidám lenne, komolytalanul eljátszaná az életet; ha csak tragikus, kétségbeesné. A szintézis azonban az oldott humor komolyan vidám „játszó embere“, aki könnyek között mosolyog, és minden földi vidámság mélyén megtalálja az elégtelenség seprejét. Ez a „komoly vidámság“ — a „humor“ szép szava túlságosan elcsépett, sőt elferdített — ég és föld között lebeg: „Humor nem gondolható el másképp, csak időben; de mégis azok közé a dolgok közé tartozik, amelyek az örökkévalóság nélkül sem képzelhetők el“ — írta Theodor Haecker annak a hanyatló német kornak kellős közepén, amely csak az ördögi célszerűség makacs komolyságát engedte érvényesülni (Nappali és éjjeli jegy-

zetek). Ebben a könny és mosoly, vidámság és tűrés között szinte mozartiasan lebegő magatartásban írták meg az egyházatyák legszebb lapjaik egynéhányát a földi élet „isteni gyermekjátékáról”.

Minden játék alapja egy mélységes titok: minden játék, éppen úgy, mint a legkomolyabb életfeladat megoldása, a világ Teremtőjéhez törekszik hasonlónvá tenni, aki művét a belső értelmesség isteni komolyságával, s ugyanakkor az isteni zsenialitásával, sohasem célosan szükséges művészet higgadt gesztusával viszi végbe. Plotinosz megsejtette ezt, amikor arról beszél, hogy minden dolog, a játék is, a „theória” felé, vagyis az isteninek áthasonlító szemlélése felé törekszik: „Hisz minden csak a szemlélésre való törekvéséből kifolyólag játszik; ezért a férfi komolysága, ezért a fiú játéka” (Enneade III, 8). Nemcsak a komolyság tapint rá a dolgok gyökerére, hanem gyakran még könnyebben, még mélyrehatóbban a derű, a humor is. Platón szerint a játékban és a komolyságban egyaránt megmutatkozik a tökéletes bölcs (Symposion I, 1).

Ez a komoly vidámság csak olyan emberben virul ki, aki szereti a tarka világot, és ugyanakkor ki is mosolyogja, aki tudja, hogy a világ Istentől származik és ismeri egyúttal határait is; akit a lét megdöbben, s ugyanakkor boldogít, mert az „együttmintázó Logosz” harmóniájára szegezi szemét, akitől minden származik, és akinek látása felé minden törekszik. A humor isteni olajcseppje nélkül a világ gépezete csikorogna és megállna: „A humor mint a belső egyensúly és emberi türelem, a derűs biztonság és szabadság kifejezése minden magasabb emberi rendnek nélkülözhetetlen eleme” (Franz Schönberger). A bölcs görögök jobban tudták ezt, mint mi mai emberek. *Xenophon* számára a „komolyan tréfálni tudás” az életalakítás magas művészete (Kyropaidia VI, 1, 6). Éppen ez lenne a humán lélekkultúra csaknem emberfölötti művészete: komoly helyzetben játszani is tudni, és a játék hevében sem feledkezni meg a komolyságról; odaadni magunkat a dolgoknak anélkül, hogy elmerülnénk bennük — és függetlennek lenni tőlük anélkül, hogy megvetnénk őket.

A kikerülhetetlen dialektika abban van, hogy éppen a legmélyebb komolyságot nem ismerhetjük föl teljesen a vidámnak, sőt egyenesen a nevetségesnek ellentéte nélkül. Már Platón erre tanított: „A nevetséges megismerése nélkül nem lehet igazán megérteni a komolyat. Amint általában véve — ha teljes megismerésre törekszünk — egy ellentétnél sem fogható fel az egyik tag a másik nélkül” (Nomoi 816 D). Így hát minden játék a komolyra való gyakorlás is, mint Platón és Arisztotelész tanítja (Platón, Nomoi 643 C, 794 A). Ezért beszélt Johann Huizinga, a nagy kultúrfilozófus, „Homo ludens”-ében szinte többet a komolyságról, mint a játékról. De éppen így áll fordítva is: az az ember, aki megértette minden teremtett dolog Istenre vonatkozó transzcendenciáját, a legkomolyabb dolgokat sem veszi túlságosan komolyan. Ezzel meg-

hamisítaná őket. Ő tudja — gyakran fájdalmas mosollyal és bölcs bele nyugvással —, hogy az ember legnagyobb tettei is csak olyanok, mint a gyermekjáték, ahhoz képest, amire vágyunk, vagy ahhoz képest, ami Istenben van. Ebben az értelemben nevezhette *Platón* a „Törvények”-ben Athén bölcs öregeinek komoly politikai tevékenységét „aggok értelmes gyermekjátékának” (Nomoi 769 A), az állam elérhető legmagasabb javán való fáradhatatlan „barkácsolásnak” — úgy, mint a művével soha sem elégedett művész „játszva” kezd és próbálkozik mindig újra.

Az ifjabb *Plinius* egyik levelében a római veretű bölcs módján jut kifejezésre a sztoikusán belenyugvó és a felsőbb titkok iránt mégis nyitott kiegyensúlyozottság: „Mint az életben, éppúgy tanulmányaimban is a legszebbnek és legemberibbnek a komolyságnak a barátságos derűvel való keverését tartom, hogy a komolyság ne fajuljon szomorúsággá, sem a tréfa féktelenséggé” (Epistolae VIII, 21, 1). És *Aelius Spartianus*, Hadrianus császár életrője, úgy rajzolta meg a császár jellemét, mint a homo ludens lelki magatartásának, a komoly vidámság lebegő közep-útjának szinte klasszikus példáját: a császár „szigorúan örvendező, komolyan vidám, ravaszul együgyű ember volt, olyan, aki soha semmi- ben sem volt csak egyféle” (Vita Hadriani XIV, 11).

Ebben azonban már világossá válik az ilyen magatartás *veszélye* is. Csak az fogja biztos ösztönrel eltalálni az igazi játék kiegyensúlyozott gesztusát, aki tudja a középutat föld és ég között, a földet sem meg nem veti, sem mohón nem kívánja, aki úgy törődik az istenivel, hogy a föld dolgai között is fel tudja találni. Más szóval: a „játszó” ember magatartása vallási probléma. Klasszikusan írt erről Kierkegaard, s egy az ő szellemétől megérintett filozófus, *Philipp Lersch*, elmondhatja: „A humor legbenső lényege, magva — akármilyen eretnekül is hangzik — a vallásos magatartás erejében rejlik. Mert a humor a földit, az emberit Istenhez képest való elégtelenségében látja” (A humor filozófiája). Ezért a komolyan vidám ember semmiképpen sem csak görög és római eszmény, hanem igazából keresztény. Hisz nem az Isten megtestesülésébe vetett hit erejében érhetjük csak el igazán azt a derűs biztonságot és szabadságot, ami nélkül nem lehet felszabadultan játszani? Theodor Haeckernek igaza van, mikor azt írja: ez a humor az európai keresztény kultúra emberi háttere (Egyház és kultúra új találkozása Németországban).

A keresztény igazság fényében az életet valóban „isteni gyermekjátéknak” (Alexandriai Kelemen) lehet nevezni, mert legyőzzük — nem ugyan a komolyságát, de a tragikumát. Azért a keresztény szentek mutatták be nekünk a minden titkos tragikumtól ment „Isten előtti gyermekjátékot”, az egyiptomi Thébaisz látszólag oly zordul komoly pusztai atyáitól egy Szalézi Ferenc charme-jáig, aki kijelentette: „A szomorú szent bizony szomorú szent!” Athanasius, Antonius-életrajzának 73. feje-

zetében, tudósít az aszkézis emez atyjának szinte mennyei derűjéről; *Sulpicius Severus* pedig Tours-i Mártonról, az első nyugati kolostor alapítójáról mond el nekünk egynéhány olyan tréfát, amelynek „szellemi sava-borsa” volt (Dialogi II,10). Még sokáig tovább élt a komolyan vidám embernek ez az antik humanizmusból és keresztény megváltástudatból táplálkozó ideálja. *Szentviktori Hugó* véleménye szerint jobban ízlik a komoly, ha itt-ott kedves gúnnyal fűszerezik; és Salisbury-i János ezt írja: „Kellemes dolog és tisztos férfiúhoz semmiképpen sem méltatlan, ha olykor-olykor enged a mértéktartó vidámságnak” (Polycraticus I,8). Hiszen a mosoly egyenesen a bölcsesség jele, ezt már a görög egyházatyák tudták. A középkori teológus, *Petrus Cantor* fölveti a kérdést: nevetett-e vajon Krisztus is? Hisz ő minden emberit magára vett, az embernek pedig lényegesen természetéhez tartozik a nevetnitudás (Verbum abbreviatum 67). És mindig megvolt a keresztények között a ioculator Domini, a világtól független és a világot szerető „Isten bohóca”.

A játék vidámsága azonban mindig csak az érem egyik oldala. Aszerint, hogy milyen a lelkialkata és milyen fájdalmas élettapasztalatokat szerez, a derűsen játszó ember mindig visszaér ahhoz a halk melankóliához is, amelyet már Platónnál megéreztünk. Hisz maga az élet is olyan játék, amely gyakran gonoszul „kijátszik” minket. Sőt gyakran úgy érezzük, hogy ez a kiszolgáltatottság látszólag rosszindulatú véletleneknek, ez a beleragadás az anyagiba, a földibe nem illik szellemi természetünkhöz, méltatlan hozzánk. Minél inkább megérti a szellem embere, hogy csak Isten „méltó minden boldog komolyságra”, annál inkább úgy érzi, hogy idelenn még egy játék keretei közé van szorítva, amelyet ugyan méltósággal kell elviselni — a földi élet „szerepét” végig kell játszani —, de keresztül is kell rajta látni, fölmérni kérészéletű, kulissza-szerű ideiglenességét. *Plotinosz* fejezte ki ezt játékmisztikájában: „Minden csak kulisszatologatás, színváltozás” (Enneade III,2,15). Az az ember azonban, aki nem az isteniben gyökerezik, összetéveszti ezt a játékot a komolysággal. Itt bizonyára hangot kap az újplatonikus féktelen spiritualizmusa is, — de azért ugyanakkor a lét melankolikus oldalának mély megtapasztalása ez: „Nem a lélek adja elő ezt a játékot, csupán az ember külső árnya. Az az ember, aki csak az alacsony, külső világ szerinti élethez ért, észre sem veszi, hogy komolynak szánt könnyeivel is csak játszik. Mert az embernek csak komoly és nemes felével szabad komoly dologban komolyan fáradoznia; ami ezenkívül van, hiú játékszer. Azok azonban, akik nem tudnak komolyak lenni, játék közben is komolyak, mert ők maguk sem egyebek hiú játékszernél” (uo.).

Az igazán játszó ember mindig csak a túlvilági komolyság embere lehet, sem komolytalan, sem kétségbeesett. A keresztény, mint a közép-

út embere, nagy színháznak foghatja fel saját életét és minden evilági eseményt, mert ismeri a színpad mögötti irányító titkokat. Az ő szemében a komolyság és a játék testvérek Istenben, nem ejti meg sem a világfájdalom, sem a világ mohó vágya. „Így játssza gáncstalanul szerepét az élet színjátékában a bölcs — Isten bízta rá ezt a szerepet —, mert tudja, mit kell tennie és mit kell elviselnie“ — írja *Alexandriai Kelemen*, keresztény világosságot sugározva a sztoikus bölcsességre (Sztrómata VII, 11, 65). Ebben a belátásban gyökereznek a „világszínház“ nagy műalkotásai, Calderontól Hoffmansthalig: „Tudásom szűk. De egy tekintet / vetettem én a mélybe. Ezt tanultam: / Nem más az élet: árnyjáték csupán. / Simítsd végig szemeddel könnyedén, / Úgy elviselhető. De görcsös ujjal / Fogóddz belé: elolvad ujjaid közt.“ (Hugo v. Hoffmansthal: A fehér legyező.)

Így hát igazából csak az Isten valóságába belegyökerezett ember nevezheti ezt a földi életet játéknak és árnyképnek. Mert csak neki adatott meg — neki, aki hiszi, hogy ez a világ teremtő aktussal Isten létteljességéből származott —, hogy az igennel együtt közvetlenül kimondja a nemet is: vagyis az imént még szeretve helyeselt és Isten műveként átkarolt világot (önmagát is beleértve) elejtse, mint valami unott gyermekjátékot (önmagát is beleértve), hogy szárnyra keljen az egyedüli „boldog komolyság“: Isten felé. Csak így lehetséges és jogosult az a derűs melankólia, amellyel a keresztény, mint igazán játszó ember a világ szeretete és a világtól való menekülés, ölelő kitárulás és visszahúzódság váltakozó ritmusában járja vándorútját. Utánozhatatlan dialektikával írja körül ezt a titkot Hitvalló Maximosz: az ember mulandó élete azért játék, mert egyszerre „mindig újból folyékonnyá váló és változásra kész szilárdság“, és fordítva, „szilárdan körülhatárolt folyás“ (Ambigua 262). Erre a gondolatra Nazianzi Gergely csodálatos mondata indította Caesarius sírbeszédéből: „Az ember élete, testvéreim, az eleven-ség elröppenő pillanata, gyermekjáték a földön, fénylő árnyék, elszálló madár, hullámon tovasikló hajó nyoma, por, finom köd, reggeli harmat, kinyíló világ“ (Oratio VII, 19).

Így hát az élet vidám, mert biztonságos otthona van Istenben, és komoly, mert a szabadság veszélybe sodorta. És az igazán „játszó“, a komolyan vidám ember vidámságban és türelemben éli végig. Az igazi bölcsesség éppen azért mosolyog, mert komoly.

A játszó Egyház

De a teremtés Istene, akinek művét „játéknak“ nevezhattuk, még egy minden teremtetést lényegileg meghaladó módon is átadta, sőt kiszolgáltatta magát teremtményének, az embernek: a megtestesülésben, s ezzel együtt abban a teljesen szabad szeretetből fakadó műben,

amelyet Egyháznak, kegyelemnek, Isten látásának nevezzünk. És mint-hogy ez senkinek sem kijáró, mindenestül kiszámíthatatlan, isteni szeretetből fakadó ajándék, amelyre az ember Isten gyermekeként számolgatás nélküli szeretettel válaszol, azért a misztika ihletett szellemeivel együtt ezt az istenemberi történet is „játéknak” nevezhetjük; sőt még megokoltabban, mint a teremtés művét, mert Isten itt Krisztusban egyenesen „játszótársunkká” lett. És amikor a kegyelemnek ez a játéka bevégeződik, amikor minden megszűnik: hit, remény, szentségek, törvény — akkor elkezdődik az Úr örök színélátásának isteni játéka, a dicsőítés nagy ünnepi játéka Isten előtt.

Óvatosan, de a gyöngyhalász örömeivel kíséreljünk meg napfényre hozni egyetmást az ókeresztény egyháztudat nagyon is elfeledett kincseiből.

Az az új viszony, amelybe a Szentháromság egy Isten az Ige megtestesülése által lépett az emberi teremtménnyel, a titkok titka; olyannyira meghalad minden filozófiát, hogy mindig csak egy „negatív teológia” dialektikus kijelentéseivel beszélünk róla. Mert ahol maga Isten tör be emberként a mi látszólag oly zárt játékrendünkbe, ott minden szó felmondja a szolgálatot. Ott Pállal már csak Isten „balgaságáról” és „gyöngeségéről” beszélhetünk, vagy Nazianzi Gergellyel, a nagy egyháztanítóval Isten „játékáról” — és közben tudjuk, hogy ezek a próbálkozások éppen olyan kevésbé érik utol a teljes igazságot, mint ha Isten „bölcsségéről”, „erejéről” és „komolyságáról” szólnak. Ennek a titoknak tartalma előtt minden pozitív kijelentésünk kihull a rostán, inkább olyan szavakhoz és képekhez kell folyamodnunk, amelyek balgaságuknál fogva mintha alkalmasabbak lennének az isteni bölcsség túláradó bőségének kifejezésére. De éppen ezt tesszük, amikor az Isten emberré levésével megkezdődő kegyelmi rend „játékáról” beszélünk.

A Logosz megtestesülése menyegzői misztérium. Az emberi természet átalakul, a megváltásban részesül, hogy az a „menyasszony” legyen belőle, akinek a neve „Anyaszentegyház”. Ezért hatolhat tovább a teológiai szimbolika a „játszó ember” egyéni fogalmától a „játszó Egyház” teológiájáig. Az Egyháznak, „üdvösségünk segítőjének”, „változhatatlan név adatott: neve „türelem”, mert egyedül ő fog megmaradni az örökkévalóságon át, mindenkor örvendezve” — és azoknak tanúsága a hitről, akik mindvégig kitartanak az Egyház iránti türelemben és az Egyház miatti hálás örömben: éppen ez a misztikus „gyermekjáték” (Alexandriai Sz. Kelemen: Paidagogosz 1, 5, 22).

Zakariás prófétánál ez olvasható az eljövendő messiási üdvösség és béke egyik látomásában: „És Jeruzsálem városának utcáit fiúk és kislányok töltik be, ott játszanak utain” (8, 5). A megváltott gyermekies-ségnek ez a békéje azonban már az Egyházban, „Isten városának” előképében kezd beteljesedni. Alexandriai Cyrill azért így értelmezi ezt a

szöveget: „Ez azoknak a nagy csapata, akik semmi mások, mint kisgyermek, azaz éppen most jutottak a hitre. Ők azok, akik szinte a Lélektől vezérelt táncukkal olyan széppé teszik a várost, — vagyis az Egyházat“ (Commentarium in Zachariam, 40). Az Istenből született keresztény hite és a megváltásban lelt öröme igazi játék, s az Egyház szépséggel telik el a tánclépésektől, amelyeknek ritmusát a Szentlélek adja. Hasonlóképpen magyarázza Jeromos is a zakariási szöveget: „Az utcákat játszó fiúk és kislányok töltik be. De ez csak akkor történik, ha a városok biztonságot és mélységes békét élveznek. Ezt mondhatjuk el az Egyházzal. Benne a lélek öröme testi mozdulatokban fejeződik ki, és gyermekei tánc lépésben fogják mondani Dáviddal: „Táncolni és játszani akarok az Úr színe előtt“ (In Zachariam II, 8). A játszó Egyháznak, minden Krisztusban vigadozó ember közösségének látomása újból fölmerül egy olyan ember lelkében, akinek nagy érzéke volt a képek ereje iránt: a dadogó Notker, St. Gallen szerzetese éneklí egyik húsvéti szekvenciájában: „Nézd, ó Krisztus, a kedves szőlőtő alatt békességgel telve, a kert biztos falai közt játszadozik a Szentegyház.“

Jeromos imént idézett szava, hogy „az Egyházban a lélek öröme testi mozdulatokban fejeződik ki“, arra utal, hogy a játszó Egyház misztikus teológiája még mélyebb gyökerű. Az emberi kultúra történetének egyik legalapvetőbb eseménye, hogy az Egyház — hittel vallva az isteninek testben való megjelenését — mindenkor, minden támadás ellenére megőrizte az egységet szellem és test, eszme és szimbólum, láthatatlan és látható között. Számára minden földi dolog misztérium; a látható dolgokon — nap, hold, víz, bor, olaj —, a szemünk előtt lezajló történelmen át megtanít a marandóra tekinteni. Így ő maga egyetlen „szentség“. Számára az isteninek a betörése — az írás kimondott szavában, és az idők végén magában a Logoszban — mindig újból megragadható esemény, magának Istennek szájából származó példabeszéd, első tekintetre hallható és megtapintható, de mélyében tele kifejezhetetlen titkokkal. Éppen ezért tekinthet minden láthatót Isten szüntelen játéknak, „testi mozdulatként“, amelyben mindenkor a Szentlélek öröme fejeződik ki. Már *Philon* sejtette ezt, amikor Istennek az izraelita történelemben véghezvitt csodáiról beszélt: „Aki nem hiszi ezt, az mit sem tud Istenről, sohasem kutatott még utána. Hisz különben megismerte és mélyen felfogta volna, hogy mindezek a paradoxonok és balgaságok csak Isten játékszerei. Ehhez csak az Úr nagy és minden komolyságra méltó műveit kellene megsejtenie, az eget, a csillagokat és a földet“ (*Vita Moysis* I, 38, 212). A kinyilatkoztató Isten a csodának és a balgaságnak mintegy logika-fölötti elemeiben igazolja magát. Éppen ez az ő játéka. És amit szemünkkel látunk, az mind hasonlat: elleplezi és egyben leleplezi a magasabb jelentést. Ez áll magának az Egyháznak földi alakjára is, szentségeire, mint a láthatatlan kegyelem látható jeleire, liturgiá-

jára. Ami pl. a keresztségkor történik a vízből és Lélekből való titokzatos születésben, az — mondja egyszer *Beda Venerabilis* — olyan titok, amelyet csak a hit ismer fel; kívülről nézve minden csak kép és játék: „Csak maga az Anyaszentegyház, a szülőanya tudja, mi történik. A szemlélő úgy látja, hogy ez az ember éppen úgy jön elő a keresztkútból, mint ahogy belelépett, mintha az egész esemény csak játék volna“ (12. homília). Itt rejlik a teológiai alapja annak, amit Romano Guardini tanított nekünk a liturgiáról, mint isteni játékról (A liturgia szelleme). Az emberré lett Logosznak ez az Egyháza a maga legmélyebb titkát mindig szép mozdulatok, kimért léptek és nemes öltözetek bőségébe fogja beburkolni. Mindig „játszó Egyház“ lesz, éppen azért, mert isteni-komolyan veszi az embert.

Innen kiindulva egy olyan tanításba hatolunk be, amely az iskolás dogmatikában nem éppen otthonos, de annál buzgóbban művelték a *misztikusok* celláiban: ez pedig a kegyelmi kiválasztás isteni játékaról szóló tanítás. A keresztény misztikus olyan ember, aki a látható dolgokon keresztül a kifejezhetetlenre tekint. Ha Urának keresztjére pillant, akkor a láthatónak kínos balgaságán túl kitarulnak neki az Isten kegyelméből és a megváltásból fakadó biztonságos otthon fénylő távlatai; s lelkének mélye és Isten szíve között megkezdődik az a „csodálatos csere“, amelyet „a kegyelem játékának“ érez: „A hívőnek játék, mikor / kegyelmed átkarolja őt, / örömmek tengerét szülöd, / s a menny kapuját megnyitod“ (*Beda Venerabilis*).

A misztikus ezt a kegyelmi ajándékot isteni játéknak érzi, mert úgy éli meg, mint minden kapu felszakítását, teljesen kiszámíthatatlan belesodródást az isteni szeretet életfolyamába. A lélek legmélyén ilyenkor megismétlődik az, ami egykor az isteni Szentháromság ölen történt: Isten határtalan szeretete eltökélte a megváltást, és ezzel megkezdődött a megtestesülés játéka. A misztikus a maga odaadását a kegyelemnek úgy éli meg, mint lemerülést valami egészen új szabadság folyamába, mint a gyermeki kötetlenség kezdetét, mint egy határtalan szeretetnek való kiszolgáltatottságot. Így kéri *Magdeburgi Mechtild* az emberré lett Urat, „tárja fel előtte a játszó áradatot, amely a Szentháromságban lebeg, s amelyből egyedül él a lélek“ (Az istenség áradó fénye). És egy Altheit nevű trochaui apácához így beszél Krisztus: „Tekintélyes külsőt akarok neked adni, te lennél a legerőteljesebb priorisszája ennek a kolostornak, aki valaha is volt, a legboldogabb is; de akkor nem játszhatom veled többé kegyelem játéka, mint különben tenném. Válaszd hát, ami tetszik!“ És Altheit így felel: „Uram, nem tudom nélkülözni kegyelmedet“ (Könyvecske a túlradó kegyelemről).

Miért beszélhet így a misztikus a kegyelem „játékaról“? Tapasztalatból tudja, hogy Isten szuverénül, örök előrerendeléssel ajándékozza szeretetét, és mégis úgy, hogy nem tesz erőszakot teremtményének

szellemi szabadságán, kiszámíthatatlanul és mégis végtelenül mélyértelmű módon; tudja, hogy szabad egyszerűen belevetnie magát ebbe a szakadékba, hogy lehet gyermeki és balgata, mégsem veszejti el magát. Mert a kegyelem isteni játékának alapszabálya: „Aki veszít, az nyer” — mint a spanyol jezsuita fráter, Rodriguez Alfonz írta „Isten játéka a lélekkel” című mélyértelmű traktátusában. Ami felületesen nézve sorsnak, szenvedésnek, vagy keresztény kifejezéssel a kereszt látszólag értelmetlen megsemmisülésében való részvételnek látszik, az a pillantásával minden fátylon áthatoló misztikus számára az örök szeretet csodálatosan kigondolt játéka, olyan sokoldalúan, olyan gondosan, amire csak a szeretet képes, — sőt egyenesen egyénre méretezett: „Isten játéka különböző a különböző emberekben” — mondja Bergamói Venturino. Nem egy kicsi apáca negédes gondolata hát csak, ha *Lisieuzi Teréz* azt kívánja, legyen egyszerűen Jézus játékszere, „értéktelen kis labda, amelyet a gyerekek földhöz vágnak vagy félrelöknek egy sarokba, de ha tetszik, éppúgy szívükhöz is szoríthatnak” (Egy lélek története). Ellenkezőleg: itt a kegyelem lényegébe való alapvető, egyszerűen evangéliumi belátás jut szóhoz. Az emberségnek ezen a legmagasabb síkján, a szentek birodalmában újból megismétlődik a komolyság és játék egysége, amelyből már Platón is megsejtett valamit: mindent megtenni és mégis semminek tartani magunkat, az Úr szava szerint: „És ha mindent megtettetek, amit rátok bízta, mondjátok: Haszontalan szolgák vagyunk” (Lk. 17, 10). Egy nagyműveltségű kínai keresztény olvasta Teréznél a kegyelmi játéknak ezt a misztikáját, mélyen hatott rá, és ezt írta róla: „Mint Shakespeare és Lao-tse, Teréz is olyan finom érzékű és egyszerű, hogy visszaérkezik a naivitáshoz, mert ismeri a balgaság értékét” (John Wu-Kien-yong: A szeretet tudománya). És Walter Nigg azt mondja erről a kívánságról — hogy ti. Isten játékszere legyünk: „a szív olyan muzsikájáról árulkodik, amely csak egy szentben van meg” (Nagy szentek). Mert a keresztény ember legmélyebb komolysága abban rejlik, hogy a hívő és szerető ember tud „játszani”: csak az Istenben otthonára felt lélek derűs. Ennek a csodálatos emberszemléletnek rejtett kincsei közül talán semmi sem fejezte ki szebben, találóbban a „komoly vidámságú” keresztény ember végső titkát, mint egy keleti szerzetesnek ez a mondása: „Megrövidíteni az éjszakai alvást, kihasználni a nappal óráit, nem kímélni sajátmagunkat s a végén megérteni: mindez tréfa — igen, ez komoly dolog!”

Végül még valamiről kell beszélnünk: Egyház és kegyelem csak mintegy földi előjátéka annak a végnek, amely egyben az örök kezdet, *Isten boldog színelátásának*. Elő„játék”, — mert minden evilági, legyen bár mégoly komoly és döntő, csak gyermekjáték ahhoz az örök, zavar-talan, testi-lelki harmóniához képest, amelyet „mennyszágnak” nevezünk. „Az isteni előtt a férfiú olyan, mint a gyermek a férfiú előtt”

— mondja Hérakleitosz; és Eusebius egyházatya mélyenszántó szemlélődést írt az örökkévalóság játékaról, amelyre mi ideleln úgy készülünk elő, mint a gyermek az anyaölből a földi életre, beszámítva mindig az elvetélés lehetőségét is — egyszerre biztonságban és veszélyben (Szír Theophania I, 72). Az igazi játék, a végeérhetetlen vidámság csak a földön túl kezdődik. Megsejtették ezt már a jámbor görögök is. Sír-feliratok és képek a túlvilágot mint állandó, derűs játékot állítják elénk, azokkal a játékokkal, amelyeket az emberek már a földön szerettek. Ez talán naív dolog, — de hogyan fejezze ki a jámbor ember képekben és szavakban, amit vár? Szabadságot sóvárog és nyugalmat, a szellem kötetlenségét és a lélek vidámságát, gyermeki otthonosságot és a föld minden terhétől ment felszabadultságot. — A keresztény ókor embere is játékról és körtáncról kezd dadogni, ha földi szavakkal és képekkel akarja ecsetelni a menny boldogságát: „Dalra akarok fakadni Neked / és táncolni a szent karokkal / ó Igéje a kikutathatatlan Atyának. / Néked legyen dicsőség és hatalom mindörökké!” — olvassuk egy 4. századi síron. És Prudentius, a költő ezt mondja a betlehemi gyermekgyilkosság áldozatairól: „Pálmaágakkal és koszorúkkal játszótok Isten oltára előtt” (Cathémerinon XII, 129—132). Játék lesz a menny, mert az ember olyan állapotba juthat, amelyet Magdeburgi Mechtild, a misztikus, a hívő és költői génusz szavának hatalmával így ecsetelt: „Ott vidámak leszünk és szabadok, fürgék, erősek és szerelmesek, tiszták és amennyire ez lehetséges, Istenhez hasonlók.”

Saturus karthágói mártír látomásban szemlélte a vértanúk megérkezését a mennybe. Angyalok viszik őket Isten trónjához, akit „hófehér hajú és fiatalos arcú” férfiak látnak. Miután szeretettel üdvözölte őket, azt mondják nekik: „Menjetek most és játsszatok!”

A vég olyan lesz, mint volt a kezdet: örök gyermekség. Mert a játszó gyermek mindig gyengéségnak és erőnek, komolyságnak és tréfának örökös kettőssége. A gyermek — írta egyszer Carl Gustav Jung — „elhagyatott és kiszolgáltatott, ugyanakkor pedig istenien hatalmas, jelentéktelen, kétséges kezdet és diadalmas vég” (Jung-Kerényi: Bevezetés a mitológia lényegébe).

A végérvényes felelet az embernek a játszó gyermekség utáni vágyára annak szava, aki isteni Ige létére gyermekké lett: „Ha nem lesztek mint a gyerekek, nem mentek be a mennyek országába” (Mt. 18, 3). Azért Isten mennyei városának utcáit a gyermekek boldog játéka fogja betölteni, és az ifjú arcú Ősöreg örökre így szól a boldogokhoz: „Menjetek és játsszatok!”

LELÓHELYEK

„A hit szava, amelyet hirdetünk“ (Róm. 10, 8):

Theologie der Verkündigung II. A „Der Seelsorger“ teológiai füzetek III (1938), 2. füzet. Tyrolia, Innsbruck, 1938. 2. kiadás Herder, Freiburg i. Br., 1939.

Az Egyház — Isten ereje emberi gyöngességben:

Beszéd a kölni katolikus napon, 1956. Herder, Freiburg i. Br., 1957.

Mater Ecclesia:

A „Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur“ c. könyv bevezetéséből. Benziger, Einsiedeln, 1944, 11—12.

Az Egyház mindig fiatal:

J. Brummet: Die Kirche ist immer jung c. könyvéből. Pfeiffer, München, 1960, 8—14.

Megérkezés a kikötőbe:

H. Rahner: Symbole der Kirche c. könyvéből. O. Müller, Salzburg, 1964, 548—564.

A történelem értelme:

M. v. Galli - M. Plate: Kraft und Ohnmacht. Kirche und Glaube in der Erfahrung unserer Zeit. Knecht, Frankfurt a. M., 1963, 113—125.

Az Egyház mint a nyugati kultúrközösség megalapozója:

Die fünften Salzburger Hochschulwochen. Salzburg, 1935, 93—104.

Nyugati humanizmus és kereszténység:

Humanismus und katholische Theologie. F. Rauch, Innsbruck, 1946.

Felelősség a kultúráért:

Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur: Anima XIV (1959), 126—135. O. Walter, Olten.

A játzó ember

Eranos-évkönyv XVI (1948), 11—87. Rhein-Verlag, Zürich. — Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1952.

