



NYÍRI TAMÁS

**Az ember
a világban**

NYÍRI TAMÁS
AZ EMBER A VILÁGBAN

NYÍRI TAMÁS

AZ EMBER A VILÁGBAN

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 1981

NIHIL OBSTAT.
JÓZSEF DR. GIANITS CANONICUS, CENSOR.

NR. 704-29/1980. IMPRIMI POTEST.
ESZTERGOM, DIE FESTO S. LUCAE EV. a. 1980.
ISTVÁN VAJAY VICARIUS ARCHIEPISCOPALIS GENERALIS

*Minden jog fenntartva, beleértve
a bármilyen eljárással való
sokszorosítás jogát is.*

TARTALOMJEGYZÉK

A „filozófiai antropológia” és a metafizika	7
A világra nyitott lény	17
Az emberi létfeladat és a nyelv	36
Biztonság vagy bizalom	56
Remény vagy halál?	76
Az énség és a bűn	94
Az idő és örökkévalóság között	113
Személy és közösség	133
Szeretet és jog	161
A társadalmi folyamat	184
Az ember és a hagyomány	207
Az ember és a történelem	227
Jegyzetek	248

A „FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA” ÉS A METAFIZIKA

A kiváltképpen *Max Scheler* (1), *Helmut Plessner* (2), *Arnold Gehlen* (3), *Michael Landmann* (4) stb. nevéhez fűződő úgynevezett „klasszikus”, tulajdonképpeni „filozófiai antropológia” meglehetősen ellentmondásos jelenség, és kérdéses, hogy mennyiben illeti meg a „filozófiai” jelző. Mégpedig több szempontból is.

A „klasszikus” antropológia nem tekinti magát határozottan *ateistának*, ugyanakkor azonban – általában – nem foglalkozik Isten létezésével. Ha viszont *H. Plessner* azon a véleményen van, hogy a „teológián innen” nem dönthető el, hogy a numinózum, az isteni valóság az ember kivetítése-e vagy sem (5), ha *A. Gehlen* azt vallja, „hogy az antropológiai filozófiának semmiképpen sem kell ateistának lennie, az istenkérdést azonban külön nem veti föl” (6), akkor az ilyen és hasonló kijelentések hallatán mégiscsak azt kell megállapítanunk, hogy „e nem spekulatív antropológia korszaka” teljességgel agnosztikus és ateista. Nem hallgatható el az sem, hogy a „filozófiai antropológia” implicit és „magától értetődő ateizmusát” nemritkán a vallás és a vallásos igény jóindulatú megértése kíséri. Az Isten létezése elleni érveit nem fejti ki részletesen, hanem inkább csak sejteti, ami nemcsak nagyon vonzóvá teszi bizonyos, napjainkban meglehetősen elterjedt gondolkodásmód szá-

mára, hanem könnyen megtéveszti a kérdésben nem eléggé járatos olvasót.

A „filozófiai antropológia” azt a feladatot tűzi maga elé, hogy az ember és az állat különbözősége alapján kimutassa a sajátos emberi tulajdonságokat. Genetikus, származtató, a fejlődést vizsgáló módszerükhöz híven megállapítják, hogy valamikor, a fejlődéstörténet folyamán „nyitottá vált a világra” egy élőlény, „az ember”, s e nyitottságot nyomon követte a kultúra építése. Az állattal ellentétben az ember „nyitott a világra”: nemcsak értelmezheti világát, hanem változtatnia is kell rajta. Az „ingerek túláradásában” nem igazítja el semmiféle ösztönös minta, ám valahogyan mégis viselkednie kell. Nem marad tehát más választása, mint hogy mesterséges környezetet teremtsen magának, s ezt kultúrának nevezzük. A kultúra – a filozófiai antropológia mindig meghatározott világnézetet és vallást is ért rajta – lesz az új, az állati ösztön helyébe lépő általános vonatkoztatási és tájékoztatási rendszer, ami nemcsak létfenntartását biztosítja az embernek, hanem szellemi tartást, biztonságot, otthont és védettségérzést is nyújt. A kultúra előfeltétele az ember „ösztönfeleslege”, helyesebben „a késztetések állandó túltengése”, amit *Sigmund Freud* is jól ismer, s ami azt akarja kifejezésre juttatni, hogy egyrészt az egyetemes fejlődéstörténet terméke az ember, másrészt léte és élete nem merül ki animális szükségleteinek kielégítésében. A kultúra, a társadalmi rend ellensúlyozza és pótolja az ember „szervi primitívségét” s biztosítja fennmaradását az ellenséges természettel vívott küzdelmében. *A. Gehlen* hangsúlyozza ugyan, hogy az „ösztönfelesleg” nem mennyiségi, hanem minőségi különbségre vall az állat és az ember között, de ezzel egyáltalán nem magyarázza meg az emberi szellem eredetét, nem írja le lényegi tulajdonságait. Ilyenformán egy puszta szó (ösztönfölösleg) áll magyarázat-

ként a tény mögött, hogy az ember olyan „haszontalan” dolgokkal foglalkozik, mint szokás és kulturális hagyomány, művészet és világnézet, hogy tud reflektálni, van transzcendentális tapasztalata, sőt, hogy elengedhetetlenül szüksége is van mindezekre. Hogy az embernek szelleme is van, ez az antropológiai filozófia számára nemcsak megmagyarázhatatlan, hanem egyenesen nyugtalanító, amivel nem tud mit kezdeni, és ezért az ember szerencsétlenségének nyilvánítja ki, hogy nem maradhatott állat.

Ami a filozófiai antropológia *érdeklődését* illeti, annak középpontjában a *praxis*, a gyakorlat áll, a tevékeny ember, aki önmagát teremti és alakítja ki. *A. Gehlen* szemében az ember „hiánylény”, s ezért kell szünet nélkül tevékenykednie, hogy egyáltalán megbirkózhassék létfeladatával. Az életfeladat megoldásában merül ki az emberi szellem tulajdonképpeni rendeltetése és működése. Az a körülmény, hogy az ember mégis gondolkodó, reflektáló tehát teoretikus lény is, a fejlődés mellékterméke csupán. Az ember reflektáló képessége – amelyre ugyan szüksége van a létért folytatott küzdelemben – *H. Plessner* szerint nagyon különös helyzetet teremt. *H. Plessner* antropológiai kulcsszava az ember „excentrikus pozíciója”, melyen nagy általánosságban azt érti, hogy az embernek egyrészt éntudata van, másrészt azonban reflektálni is tud magára, el tud távolodni önmagától. Ez a különös helyzet *törést* okoz az emberi természetben, mert az ember önmagára irányuló totális reflexiójában önmaga szemlélője lehet, s ez megakadályozza, hogy hézag nélkül illeszkedjék bele kulturális környezetébe. „Az excentricitás megoldhatatlan ellentmondást jelent annak, aki ebbe a helyzetbe van állítva. Bár az excentricitás beleilleszti a külső világba és környezetébe, s ennek révén bensőleg ragadja meg saját valóságát, ám nagyon drágán kell megfizetnie ezt az

érintkezést a léttel. Az excentrikus helyzet azt jelenti, hogy az ember ott áll, ahol áll, és egyúttal nem áll ott, ahol áll” (7).

Az emberi szellem funkcionális meghatározása után igazán nem várhatjuk, hogy ez az antropológia a vallás igazságainak a kritériumait keresse. Kizárólag a vallás funkcionális meghatározása érdekli. A vallás is olyan „kétértelmű” jelenség, mint az ember valamennyi megnyilvánulása. Egyrészt szükséges és hasznos az ember túlélése végett, másrészt veszedelmes és felesleges, mert hiposztazálja, valóságos létezőként tünteti fel gondolati tartalmait s ezzel megkettőzi azt, ami egységnek bizonyul az emberi tevékenységben. Az istenhitnek merőben az a funkciója, feladatköre, hogy valami legfelső irányító eszmeként szilárd támpontot nyújtson a világban tájékozódó embernek. Bár az ember teljesen önkényesen veszi fel ezt a tájékozódási pontot, mégis teljesen elégséges a világban való eligazodásához. *A. Gehlen* a totemizmusból eredezteti a vallást. Azt mondja, hogy miután valamilyen véletlen folytán kialakult, célszerűnek és hasznosnak bizonyult, az emberek pedig ugyanúgy intézményesítették, mint a „többi másodlagos objektív célszerűséget” (8). *H. Plessner* is abból vezeti le a vallást, hogy az embernek – belső tartás híján – szüksége van valamilyen támpontra, amiben megkapaszkodhat. A belső tartás hiánya egyúttal megtiltja azt is az embernek, hogy a világtól várjon tartást, s ennek következtében tudatára ébred a valóság semmisségének és a világ-alap eszméjének. De ebben csak hinni lehet. „A világ-mindenségben csak hinni lehet. És ameddig hisz, mindig »haza mehet« az ember. Csak a hit ismeri a »jó«, körforgásszerű végtelenséget, a dolgok visszatérését abszolút más voltukból. A szellem azonban elutasítja maguktól, és önmagukon túlra irányítja az embereket és a dolgokat. A szellem jegy a vég nélküli végtelenség egyenes

vonala. Éleme a jövő.” (9). Ebből adódik az emberi élet paradoxonja, hogy állandóan támaszt kell keresnie a hagyományban, kultúrában és vallásban, ugyanakkor mégis be kell látnia, hogy saját műve az, ami tartást és támaszt ad neki. „A vallás, a metafizika és a történelem eljátszották tekintélyüket a jelen felvilágosult tudatában” – írja *H. Plessner* egyik kései művében (10).

A vallási, világnézeti, etikai *relativizmust* nem a filozófiai antropológia találta ki, de kétségkívül elfogadta és kiélezte. Amint *Peter L. Berger* írja, a szellemtudományok és a pszichológia relativizálta ugyan a vallást, a szociológia azonban mérhetetlenül elmélyítette a válságot. „A vallási hagyomány történelmisége, termékjellege – és ezzel inkább viszonylagossága, mint tekintélye – annál inkább lelepleződik, minél inkább felismerjük a történelmi kialakulás mögött rejlő társadalmi lendítő erőt. Az a gondolat, hogy a vallás kivetítés, sokkal elhíhettebb szociológiai jelenségként, mint pszichológiai-ként, mert jóval könnyebben verifikálható a normális, tudatos tapasztalatok körén belül. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a szociológia végletekig kiélezte a relativizmust” (11). Hasonlóképpen érvel a filozófiai antropológia is. Egyrészt azért, mert nem fogadja el a történelem célirányosságát, másrészt, mert elveti az emberi természet fogalmát, amelyből bárminemű igaz és az embernek leginkább megfelelő kulturális formát és viselkedési normát lehetne levezetni. *M. Landmann* különösképpen is elutasít mindennemű maradandó, a különféle kulturális különbségek ellenére is közös, valamiféle formában is állandó emberi természetet (12). Az antropológiai filozófia képviselői mind meg vannak győződve arról, hogy valamely kultúra értékei csak arra az adott kultúrkörre érvényesek, kizárólag azon belül adnak támaszt és eligazítást a tartásra szoruló embernek. Következésképpen alapvetően egyenértékűnek tekintenek minden vi-

lágnezetet akár ateista, akár vallási alapokra támaszkodik. Szerintük ez a pluralizmus az „ember” sajátosságából fakad. Ha pedig a „véletlen” relativizmust zár magába, akkor relativizálódhat a hominizáció, az emberré válás is, mert „nem vesz el semmit az ember méltóságából, ha véletlennek vagy valami vak tendenciának (például a növekvő celebrizációnak) köszönheti létrejöttét” – állapítja meg *H. Plessner* (13). Mivel az ember nem létezhet kultúra nélkül, a kultúra pedig – beleértve a vallást és az istenhitet is – az ember sokat emlegetett teremtőerejének az eredménye anélkül, hogy Isten valóban és reálisan szemben állna az emberrel, azért viszonylagos minden vallás és kizárólag funkcionálisan értelmezendő. A „filozófiai antropológia” mindenekelőtt leíró tudomány kíván lenni, nincs tehát semmiféle mérceje, melynek segítségével értékelhetné és lemérhetné az ember kulturális és viselkedési formáit. Azt a meggyőződést, hogy a mindenségnek van értelme, „egyedül a teológia világfelfogása tartalmazza. Életünk profán területén azonban már régen kiegyeztünk a pluralizmussal, a világgal, mint a világok sokféleségének közös fogalmával, ... melyben az ember mint egy szerves forma fejlődik ki sok szerves forma között” – mondja *H. Plessner* (14). *A. Gehlen* pedig hozzáfűzi: „Ellentmondásokkal teli kultúrában és társadalomban élünk, amelyben nincs központi érték, különféle katekizmusok felhalmozott tömege között... Hordoznunk kell a szomorú idők terhét, áll a Lear királyban” (15).

Ezek után igazán nem volna nehéz kimutatni, hogy a „filozófiai antropológia” semmire sem becsüli a *metafizikát*. A kérdés azonban éppen az, hogy megragadható-e teljesen az ember mivolta a filozófiai antropológia racionális-pozitivistá módszerével. Félreértések elkerülése végett hangsúlyoznunk kell, hogy ennek a módszernek nagyon sok és időálló eredményét köszönheti az

antropológiai filozófia, annak ellenére, hogy a metafizikáról, mint végső magyarázatról hallani sem akar. „E tartózkodás a metafizikai elméletektől nem a metafizikai gondolkodással szembeni határozott ellenségeségből ered, vagy e gondolkodás alábecsüléséből, hanem inkább abból a gondból, hogy megszabaduljunk az előítéletektől” – jegyzi meg *H. Plessner* (16). A metafizikával szembeni előítéletnek azonban beláthatatlan következményei vannak. Az olyan antropológia, melyben magától értetődően nem kerül szóba Isten reális léte és természetszerűen nem szerepel az emberi szellem meghatározásában (mert ezek metafizikai kérdések), nemcsak módszertanilag kapcsolja ki az istenkérdést: az ilyen antropológia vagy tudatosan ateista, vagy nem antropológia.

Ha viszont nem elégedik meg valaki a pusztá leírással, hanem az ember szellemiségének lehetségségi feltételét is keresi, akkor a filozófiai antropológia válaszai kivétel nélkül mind elégtelennek bizonyulnak. Ha valaki rákérdez a szellemiség „miértjére”, akkor a gehleni vagy plessneri antropológia nem tud többet mondani a pusztá ténymegállapításnál: „ez van”. Ez a meztelen „csak” az élet legvégső faktuma gyanánt a „miért?” és a „minek?” kérdés értelmetlenségét hirdeti – jóllehet éppen ezeknek a kérdéseknek köszönheti létét a filozófia. Bár könyvének utolsó fejezetében *A. Gehlen* is foglalkozik „a szellem néhány problémájával”, az „ősfantázia” vagy az általa bevezetett „ideatív tudat” fogalma – amit ott bővebben kifejti – nem válaszol a szellem miértjére. *H. Plessner* nem is titkolja: „Az embert megelőző formák emberré válása paleontológiailag ma már szinte kitapintható. A mögötte rejlő hajtó dinamika azonban továbbra is el van rejtve előttünk” (17). Ha korábban nem, akkor ezen a ponton már egyértelműen megmutatkozik, hogy a filozófiai antropológia nem tud

válaszolni a szellem keletkezésének a kérdésére, s ugyanolyan dilemma elé kerül, mint a szaktudományok, amikor az emberről a maga egészében kívánnak beszélni. Vagy álmetafizikai frázisokhoz menekül: mint az „ösz-tönfölség”, „ősfantázia”, „véletlen” vagy „vak tendencia”, vagy pedig önkényes döntéssel megtiltja, hogy továbbkérdessünk az ember egészére, s az „ez így van” merő ténylegességére hivatkozik. Ez a tanácsstalanság azonban leleplezi az úgynevezett genetikus módszer benső tehetetlenségét is: a származtató, eredeztető, a történeti fejlődést feltüntető módszer a jelenségek leírására szorítkozik, a fejlődés megokolására azonban nem vállalkozik. Ha azonban tilos továbbkérdetni, ha nem szabad az okot keresni, ha meg kell elégedni az „így van” információval, akkor elhagyjuk az érthetőség keretét s az értelmetlenség homályába zuhanunk, és akkor az emberi egzisztencia olyan abszurd létezésnek mutatkozik, ahogyan *H. Plessner* véli és értelmezi. A kérdés természetesen az, hogy az ilyenfajta antropológia milyen címen értelmezi magát filozófiainak?

Nyilvánvalónak látszik, hogy végső metafizikai-filozófiai kérdésfeltevés nélkül nem adható értelmes válasz arra a kérdésre, hogy mi az ember. Ez azonban semmiképpen sem jelenti, hogy a metafizika valamiféle kényelmes lerövidítés, ami feleslegessé teszi az empirikus kutatást. Nemcsak felmérhetetlen veszteséget jelentene, ha nem állnának rendelkezésünkre *H. Plessner*, *A. Gehlen* stb. kutatási eredményei, hanem valamiféle alapvetően visszás gondolkodásra vallana, ha valaki a metafizika nevében akarna határt szabni az empirikus kutatásnak, mivel a tudománynak éppen az a feladata és rendeltetése, hogy megkeresse a jelenségek világon belüli okait és összefüggéseit. A modern tudomány elengedhetetlen követelménye az egyik jelenség visszavezetése egy másik világon belüli jelenségre, de nem tartozik hozzá az ész-

lelt események szintézise vagy végleges magyarázata. A metafizika feladata viszont, hogy felhívja figyelmünket arra, amit *Immanuel Kant* nyomán „kettős okságnak” nevezhetnénk (18). Nem azt kell értenünk ezen, hogy az empirikusan kimutatható oksághoz egyszerűen még egy okságot kell hozzáadnunk, hanem azt, hogy az emberi szellem megértéséhez (ugyanúgy mint a valóság megértéséhez a maga egészében) fel kell tételeznünk egy másik okságot, ami nem helyezhető el az empirikusan megállapítható oksági viszonyok szintjén, hanem, ami az emberi szellemet (és a valóságot a maga egészében) annak lehetőségfeltételeként érthetővé teszi.

A valóság a maga egészében nem érthető Isten transzcendens oksága nélkül. Természetesen az emberi szellem, következésképpen maga az ember sem. Ez az egyik oka annak, hogy könyvünkben nem érjük be a szaktudományok eredményeinek szintézisével, hanem e szintézis végső transzcendentális-metafizikai lehetőségfeltételeit is keressük. Mivel a tudomány általában nem abban téved, amit állít, hanem amit tagad vagy elhallgat, a filozófiai reflexió eredményeit szembesítjük a keresztény teológiával is. Egyrészt azért, mert az emberrel foglalkozó különféle tudományok eredményei feltűnő módon konvergálnak, közelednek nemcsak egymáshoz, hanem – amint a későbbiekben bővebben kifejtjük – a keresztény hit alapigazságaihoz is. Másrészt pedig azért, mert a klasszikus antropológia önmagában nem ad, nem adhat teljes választ arra a kérdésre, hogy mi az ember. Ha valaki nem törődik bele az értékek teljes relativizálásába – ha másért nem, akkor azért, mert a szélsőséges relativizálás mindennemű „közös” emberi tulajdonság tagadásával magát az antropológiát is megszüntetné –, ha nem tekinti pusztán „tevékeny” lénynek az embert, mert választ keres az ember teoretikus megnyilvánulásaira is, ha ennek következtében nem fogadja el az em-

beri létezés abszurditását hirdető felfogásokat és nem hallgattatja el magában a *filozófiai* erősz követelményeit, akkor nem utasítja el eleve a metafizikát mint idejétmúlt gondolkodási formát, mert tudatában van annak, hogy az értelmesség kérdésére csak attól remélhet végső választ, helyesebben a metafizika igazi tárgyától, Istentől, akiről azonban a metafizika már csak homályosan, képekben és hasonlatokban beszélhet.

Aki nem némítja el a filozófiai antropológia kérdését, annak válaszáért a teológiához kell fordulnia. Aki választ keres arra a titokra, ami az ember, annak arra a titokra kell hallgatnia, ami az Isten.

A VILÁGRA NYITOTT LÉNY

Az emberiség történelme során mérhetetlenül sok áldozatot hozott a világ megismeréséért. Minél többet tud azonban a létező dolgok összességéről, annál sürgetőbb az önmagára vonatkozó kérdés: „Ki az ember? Mi az ember meghatározása és rendeltetése?” és „*Ki vagyok én? És minek élek?*”. Egy kérdés a sok közül, mégis teljesen más, mint az összes többi. A mindjobban magára eszmélő ember nemcsak a tudatától függetlenül létező valóságot kutatja; önmagára visszahajló fürkésző tekintetével elsősorban saját létét vizsgálja. A kérdés jogosultságát *Martin Heidegger* fogalmazta meg a legélesebben: „Egyetlen kor sem tudott az emberről olyan sokat és olyan sokfélét, mint a mi korunk. De egyetlen kor sem tudott kevesebbet arról, hogy mi az ember, mint éppen a mai. Egyetlen korban sem lett oly kérdésessé az ember, mint a mi korunkban.” (1). Antropológiai korban élünk. Szellemi törekvéseink egyik fő célja az emberre vonatkozó átfogó ismeretrendszer kialakítása. Egész sereg tudomány fog össze, hogy minél több részletre kiterjedő és logikailag összefüggő képet alkosson az emberről (2).

Mindegyik tudomány a saját oldaláról indul el és a maga módszerével nyúl a kérdéshez. E sokoldalú érdeklődés és több irányú megközelítés, a tudomány kü-

lönféle ágainak és módszereinek *találkozása* meglepő eredménnyel járt. Az ember mivoltának kutatása közben váratlanul közös nyelvre találtak és egész sor kérdésben megegyezésre jutottak a korábban nagyon is elkülönült tudományágak képviselői. Közös kép körvonalai bontakoznak ki biológusok és fiziológusok, a fejlődéstan és viselkedéstan kutatói, pszichológusok és szociológusok, etnológusok, filozófusok és teológusok előtt, és számos jel vall arra, hogy az emberről kialakuló egységes látásmód nemcsak meggátolja a szaktudományok további szétforgácsolódását, hanem közelebb is hozza őket egymáshoz – állapítja meg *Wolfhart Pannenberg* (3).

Amióta a metafizika elveszítette megkülönböztetett helyzetét gondolkodásunkban és nem tekintik többé alaptudománynak, veszedelmes, már-már áthidalhatatlan szakadék támadt a természettudományok és a humántudományok között. Az ember természeti adottságait, szervezeti felépítését és rendeltetését kutató szaktudományok viszont a legjobb úton vannak afelé, hogy betöltsék az űrt, ami a metafizika trónfosztásával támadt a tudományos életben. Az antropológia föllendülését méltán tekinthetjük gondolkodásunk kopernikuszi fordulataának. Miben nyilvánul meg? És hogyan kell értenünk?

Az antropológia kopernikuszi fordulata

A szemléletmód átalakulása leginkább abban mutatkozik meg, hogy *az újkor embere autonómiára tör*: nem hajlandó beilleszkedni a világba, hanem uralkodni akar rajta. *M. Heidegger* (4) a metafizikának tulajdonítja ezt az alapvető szemléleti változást, holott éppen a metafi-

zikus gondolkodás megszűnése idézte elő. A görögök metafizikára hajló szelleme alakította ki a kozmosz fogalmát; az eget és a földet, az isteneket és az embereket magában foglaló rendszert: „A bölcsek is azt mondják, Kalliklész, hogy kölcsönösség, barátság, egybehangzó rend, józan mérték és igazságosság fűzi össze az eget s földet, az isteneket s az embereket. Ezért nevezik a mindenséget kozmosznak vagyis világrendnek” – írja *Platón* (Gorgiasz 508). A hellén kultúra embere e kozmikus szimpátiában kereste az ember célját és lelte meg rendeltetését, tudniillik azt, hogy összhangban éljen a bölcsen és szépen elrendezett kozmossszal. Az ember mikrokozmosz, a világ kicsiben – mondja *Démokritosz* (Diels 68, 34). „Az emberben, e kis világban” van valami a valóság minden rétegéből és eleméből: az isteniből és szellemiből, a testiből és anyagiból. Ugyanígy vélekedik *Arisztotelész*, mikor azt tanítja, hogy az ember magába tudja gyűjteni a mindenséget: „a lélek valamiként minden” – írja a lélekről szóló művében (De anima 431). A mediterráneum lakója nem győzi csodálni az embert és hirdetni nagyságát. De bármennyire is magasztalja, a kozmosz aspektusában értelmezi – *a világ képmásának* tekinti. *Mircea Eliade* kutatásaiból tudjuk, hogy az ember kozmikus szemlélete a vallástörténet legmélyebb rétegében gyökerezik, úgyhogy a görög metafizika azt fogalmazta meg csupán, amit örökül hagytak rá a legősibb vallások (5). Az újkori szemlélet viszont éppen e kozmikus magyarázatot utasítja vissza. Az emberi mikrokozmosz képe ugyanolyan távol áll tőle, mint az ókor világképe: a gömb alakú világegyetem középpontjában elhelyezkedő Földdel s a körülötte keringő ötvenhat csillag-szférával. Legalább akkora esztelenségnek tartja az egyszer s mindenkorra megállapított világrend eszméjét, mint a világegyetem középpontját. Pusztá gondolata is merő képtelenség, kiáltó ellentétben áll természettu-

dományos észjárásunkkal és technikai civilizációnkkal. A világképnek már nem az a rendeltetése, hogy értelmezze az embert. Legfőjebb természettudományos modellként jöhet számításba, abból a célból, hogy elősegítse az ember uralmát a világon – emlegeti föl *M. Heidegger* „A világkép kora” című írásában (6). Mégis, elgondolkoztató bírálata ellenére is, a korábbi évszázadokban elképzelhetetlennek látszó technikai eredmények úgy látszik, azt igazolják, hogy e hatalmi törekvésben megnyilvánuló gondolkodásmód – legalábbis részben – a valóság talaján áll.

Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a világ nem otthonunk többé, hanem tevékenységünk nyersanyaga csupán, és ezzel kényünkre-kedvünkre manipulálunk. A hazáját vesztett ember manipulálási lehetőségeinek félelmetes növekedése kellemetlen közérzetet kelt, nyomasztó szorongást ébreszt: ugyan kiféle, miféle lény az ember, hogy ekkora hatalom birtokába került? És mi a biztosíték, hogy nem él vissza roppant erejével? Azután, hogy a világ nem otthona többé, kiszakadt a kozmosz kötelékéből; cselekvésében és tevékenységében nem igazodhat az ég és a föld, az egyéni és a társadalmi élet „világrendjéhez”. A mai ember létállapota az aggodás, a gond, a kivetettség érzete – mondják az egzisztencia bölcsélet képviselői *Blaise Pascaltól Sören Kiekegaardon át Martin Heideggerig és Karl Jaspersig*. Úgy írják le a világot építő ember „semmibe tartott” (7) létét, mintha egyes-egyedül tőle magától függene annak meghatározása, hogy kicsoda és micsoda voltaképpen. *K. Jaspers* (8) szerint a szabadság egyenlő az ember lényegével, amennyiben szabad és föltétlen döntéseiben valósítja meg önmagát, méghozzá olyanformán, hogy e választások nyomán derül fény tulajdonképpeni ki- és milétére. Nyilvánvaló, hogy e felfogás nem mentes jó adag túlzástól. Senki nem rendelkezik *föltétlenül* önmagáról; minden egyes,

bármily teremtői aktusában is függ biológiai, történelmi és társadalmi előzményeitől, egyéni élettörténetének szerencsés vagy balszerencsés adataitól és a korszellem hatásától. Akkor sem független, amikor úgy véli, hogy felrúg mindent, amit csak talál, hiszen nem mással, hanem *csak azzal* fordulhat szembe, amit ott talál. Hosszan sorolhatnánk az ember szabadságára vonatkozó érveket és ellenérveket, ám mit sem változtatnának azon, hogy ma már nem a világgal határozzuk meg az embert, ha pedig kérdőre vonjuk az ember felől, azon nyomban visszadobja a kérdést neki, magának. *Ebben* a szemléletbeli változásban rejlik az antropológia kopernikuszi fordulata, és ez az új gondolkodásmód érteti meg az emberre vonatkozó tudományos érdeklődés fölvirágzását.

Világ és külvilág

Az újkor tudatosította első ízben sajátos lehetőségünket, hogy módunkban áll rákérdezni életformánkra és megváltoztatni életünknek azt a rendjét, melybe bele-születtünk. Az embert állandó belső indíttatás készíti arra, hogy kérdőre vonjon kivétel nélkül mindent, ami csak a szeme elé kerül. Ennek, az élők világában fölöt-tébb szokatlan jelenségnek *Max Scheler* (9) a *n y i t t s á g* nevet adta. *Arnold Gehlen* szerint „az ember nyitottsága a világ iránt” (Weltoffenheit) létünk *alapvonása*: megnevezi, ami emberré teszi az embert, ami megkülönbözteti az állatoktól és kiemeli a természetből (10). Első hallásra oly látszatot kelt ugyan, mintha *M. Scheler* definíciója is a világgal határozná meg az embert, holott épp a fordítottjáról van szó. Mit értsünk mármost azon, hogy az ember nyitva áll a világ előtt?

E meghatározás elsősorban az ember és az állat alap-

különbségét teszi szóvá, azaz az ember kivételes helyzetét az élők világában. Arról beszélnek a modern antropológusok, hogy az embernek „világa van”, az állatnak pedig „külvilága”, azaz örökletesen meghatározott, fajra jellemző és felcserélhetetlen környezete. Elsőként *Arthur Schopenhauer* (11) hívta föl a figyelmet, hogy az állati szervezet szembeszökő módon, a legapróbb részletekig arányban van életmódjával és önfenntartásának külső eszközeivel. *A. Gehlen* (12) szerint az állat életmódjának és lakóhelyének ismeretéből messzemenő következtetéseket vonhatunk le szervezetének felépítésére, támadó és védekező fegyvereire vonatkozóan. Az állatok – legalábbis annak alapján, amit eddig tudunk róluk – korántsem észlelik azt a bőséget és gazdagságot, amit az emberek tapasztalnak környezetükben. Az állatok szigorúan szelektálják a szüntelenül áramló ingereket és csak néhányukra válaszolnak, fajukra jellemző ösztönös módon. Így alakul ki sajátos környezetük, mely fajonként változik: tágabb vagy szűkebb, bonyolultabb vagy egyszerűbb. Abban azonban kivétel nélkül minden faj megegyezik egymással, hogy egyedeik a legnagyobb mértékben „kötődnek külvilágukhoz” (umweltgebunden) és hogy viselkedésüket *sziükségyszerűen* befolyásolja, determinálja környezetük, melyben élnek. A környező tárgyak egyes jegyei „jelzéseként” hatnak, és nem tanulással elsajátított, hanem velük született reakciót váltanak ki belőlük. Úgy látszik, hogy az állatok néhány jellegzetes kioldó jegyre specializálódtak, és a környezetből érkező jelzések önműködően elindítják az ösztönben tárolt viselkedésformát. Esetleges félreértéseket elkerülendő: az egyes kifejezéseket jobbra köznyelvi értelmükben használjuk. Ösztönön inkább késztetést (drive, Trieb) értünk, viselkedésformán pedig ösztönös viselkedést (instinct), bár valószínű, hogy a valóságban ezek nem választhatók el egymástól.

Az ösztönös viselkedés, illetve külső megfelelője, a külvilág, némely kezdetleges élőlénynél a környezet néhány jegyéből tevődik össze. Például a kullancs „külvilága” három érzetre korlátozódik: fény- és melegérzetre, valamint egyetlen szagminőségre. Fényérzéke mutatja meg az utat valamely fa vagy cserje felsőbb ágára. A teljesen vak állatot szaglóérzéke értesíti a zsákmány közeledtéről, ám bár ez is csupán egyetlen szagra, az emlősökre jellemző vajsav szagára érzékeny. Mikor ilyen jelzés éri, lepottyan a fáról, s ha valami melegre esik, akkor hőérzékét követve megkeresi a legmelegebb, azaz szőrtelen helyet az állat testén, és a bőr alá furakodva teleszívja magát vérrel. Elkölti élete egyetlen étkezését, mely egyúttal nászszakoma is. Azután pedig, hogy megtermékenyült petéi lehullanak a földre, elpusztul. Ennyiből áll a kullancs „külvilága”. Siketen és vakon tengeti életét; nem hall, nem lát, nem ízlel – ámde nincs is szüksége ezekre.

A kullancs környezete szemlátomást kirívóan egyszerű. Bár például a réceféléké is csak látszatra gazdagabb, a legtöbb állaté mégis jóval bonyolultabb és összetettebb. Mindazonáltal közös tulajdonságuknak mutatkozik, hogy az ember előtt feltáruló világnak vékony metszetét, keskeny szeletét ismerik csupán. Érzékszerveik az ön-, ha ugyan nem a fajfönntartás szempontjából hasznos jegyekre specializálódnak, és ezekre ösztönös viselkedésformákkal felelnek. Találóa jegyzi meg *W. Pannenberg* (13), hogy a legrugalmasabban viselkedő állatok is azt élik át csupán, amit észlelésük és viselkedésük örökletes mintáiban (pattern) a konkrét tapasztalást megelőzően is „ismertek” már a világból – nagyjából úgy, ahogyan *Immanuel Kant* képzelte az emberi megismerés folyamatát. A königsbergi filozófusnak természetesen igaza van abban, hogy a világból érkező számtalan üzenet közül nem fogadjuk mindegyiket, hanem csak azokat, melyek

valamely szempontból fontosak. Az óra ketyeg és nem hallom; de tüstént meghallom ugyanazt a ketyegést bár nem hangosabb, mint az imént, mihelyt céлом így kívánja. Oktalanság volna kétségbe vonnunk a cél és az érdek nyomós voltát, ámde az ember célját és érdekeit nem ösztönei szabják meg, hanem ő maga állapítja meg. Az emberi létezés nem szűkül az önfenntartás feltételei-re; élményeink és tevékenységeink nem korlátozódnak a biológiaiilag *hasznos* jelzések szűk körére. Az embernek is védekeznie kell a világból áradó ingerözön ellen, ő is szelektálja benyomásait, *A. Gehlen* (17) szavával „tehermentesíti” magát. E tehermentesítés olyasvalamit hoz létre, ami hasonlít az állatok külvilágához, csak hogy nem az ember vele született korlátja, hanem saját műve, maga választotta berendezkedése a világban. Senki sem vitatja, hogy az erdő más a vadásznak, más a favágónak és más a kirándulónak. Ámde az a mód, ahogyan a vadász átéli az erdőt, nem testi fölépítésétől, hanem maga választotta foglalkozásától függ, és – legalábbis elvben – mi sem akadályozza, hogy abbahagyja mesterségét. Ha például mérnökségre adja fejét, akkor hamarosan a vasárnapi kirándulók „szemével” látja az erdőt. Ez nem adatik meg a többi élőlénynek: sosem tudják „más szemmel” nézni a világot, kizárólag környezetükben találják föl magukat, amelybe beleszülettek.

Az ember világa

Az embert nem határolja „külvilág”, nyitva áll az egész világra. Nem mintha olyan ingereket is érzelné, melyekre nincsenek érzékei. Nyitottsága elsősorban abban nyilvánul meg, hogy sosem elégszik meg a megszerzett tapasztalatokkal; újakat keres és kifogyhatatlan leleménnyel alkalmazkodik a változó körülményekhez.

Bármikor tud hangot váltani. Nagyfokú alkalmazkodó képessége szorosan összefügg biológiai felépítésével. Talán *Aquinói Szent Tamás* jegyezte meg elsőként, hogy szervezetünk – ellentétben az állatokéval – *nem specializálódik* adott életfeladat megoldására: az embernek nincs szárnya, hogy repüljön, sem karma, hogy megragadja zsákmányát. Ehelyett *k e z e* van, és ezzel, mivel nem szűkebb területre korlátozva fejlődött, valamennyi életfeladat megoldható (S.th. I q. 76 a.5). Az ember specializálatlan volta feltehetően összefügg azzal, hogy a többi emlőshöz képest túlságosan korán jön a világra, és hosszasan tartó ifjúsága alatt nagyon sokáig alakítható marad szervezete. „Úgy van megalkotva, hogy viselkedésének és testalkatának döntő fejlődési szakaszait pszichikai és testi események szoros kölcsönhatásában, az anyatesten kívül élje át” – állapítja meg *Adolf Portmann* (15).

Ösztöneink nem irányulnak születésünkkel meghatározott jegyekre. Egyéni célkitűzés és önfegyelem, erkölcs és szokás segíti elő szervezetünk végleges kialakulását. Amint *Friedrich Nietzsche* (16) mondja, „meghatározatlan állat”-ként önmagát kell kimunkálnia az embernek nevelés, művelés és önművelődés által. Az állati viselkedést szabályozó ösztönök nyomokban találhatóak csak meg az emberi szervezetben. Vele született tájékozódási készség híján érzékei „kiszabadulnak” az állati funkciókör fogságából: az ember nemcsak az iránt érdeklődik, ami „jó és hasznos” neki, ami „javát szolgálja”. A közvetlen érdek visszaszorítása kidomborodik egész létérzésén és magatartásán; sajátosan nyitott és körültekintő viselkedésén. „Akin teljesen uralkodik egy világosan meghatározott ösztön, az nem tekint sem jobbra, sem balra, hanem csak azokra a jegyekre, melyek előre jelzik, amit keres” – jegyzi meg *W. Pannenberg* (17). De ez nem emberi viselkedés.

Az emberek általában azért nem viselkednek így,

mert nincsenek oly szoros és közvetlen kapcsolatban környezetükkel, mint a többi élőlény. Alapjában véve nem funkcionálisan észlelik a környezetükben levő dolgokat: nem azt nézik, hogy „*mire valók?*”, hanem hogy „*mik?*” önmagukban, s csak ezután keresik, hogy miként illeszthetők bele terveikbe és céljaikba. Az ember distanciát teremt maga körül s távlatból nézi a dolgokat. E perspektívában több oldalukat veszi észre, különféle tulajdonságokat fedez fel bennük és ezekhez alkalmazkodik viselkedésében is. Az élőlények közül egyedül az ember észleli a szó szoros értelmében véve „tárgyilagosan” a világot. Ezzel azt akarjuk kifejezni, hogy „magában a dolog” is felkelti érdeklődését és lebilincseli figyelmét. A dolgok nem „esnek a keze ügyébe” (zuhanden), mint *M. Heidegger* (18) véli, hanem ámulatba ejtik eredendően szokatlan és különös voltukkal. Az újabb viselkedéstani vizsgálódások fényében nem igazolódik a pragmatikus-naturalista szemlélet. A kutatások inkább a klasszikus felfogást erősítik meg: *Paul Overhage* (19) könyveiből kiviláglik, hogy a homo faber is született teoretikus lény. Az embernek nem adatik meg, hogy oly „természetesen éljen” a természetben, mint a többi élőlény; eleve i d e g e n számára kivétel nélkül minden a világon. Bármily idillikus képet rajzol *Jean-Jacques Rousseau* a természetes állapotról, mi, emberek akkor érezzük csak jól magunkat a világon, ha a kultúra mesterséges világában élünk. Ez esetben persze már valóban „kéznél vannak” a dolgok. Eredendően azonban barátságatlan körülöttünk minden, úgyannyira, hogy még magunkat is idegen szemmel nézzük. Ebben nincs meglepő, hiszen kizárólag a világ közvetítésével ébredünk saját énként tudatára, mégpedig olyan úton és módon, ahogyan testünk kapcsolatba kerül különféle idegen dolgokkal. Minden emberi képesség, a legelemibbtől kezdve a legmagasabbig saját tevékenységünk árán, az

ember és a világ kölcsönhatásában bontakozik ki. Nincs választásunk. A világ felkutatása és a tárgyi összefüggések feltárása nyomán tudatosulnak bennünk szükségleteink és az, hogy voltaképpen hová akarunk kilyukadni. Csak a világból merített tapasztalatok kerülő útján tudjuk irányítani és kialakítani születésünkkor meg nem határozott ösztöneinket, kiegészítve őket a magunk által előteremtett szükségletekkel és igényekkel. Nyilvánvaló, hogy tapasztalaink gyarapodtával megváltoznak szükségleteink is. Ha egyáltalán, akkor kizárólag ezen a hosszú és verejtékes úton ismerhetjük ki önmagunkat.

A mondottak alapján érthető, hogy a görögök miért a kozmosztól kérték számon az embert. Ám ugyanennyire nyilvánvaló, hogy a világ sosem adhat végleges választ az ember mivoltára és rendeltetésére vonatkozó kérdésre. Ezt maguk a görögök is sejtették már. *Platón* külön dialógust szentel „a kimeríthetetlen tudásvágynak” és az „erósznak”, mely „az itteniekből kiindulva mind magasabbra emelkedik, lépcsőzetesen haladva mígnem eljut ahhoz a széphez” és igazhoz, mely betölti az ember minden vágyát (Szümpozion 210–212). Ennek ellenére, mint említettük, az újkori emberben tudatosult először, benne fogalmazódott meg világosan, hogy nincs oly kérdés, mely ne nyitná meg újabb kérdések sorozatát, úgyannyira, hogy végül az embernek kell döntenie még a világról is.

Az emberi nyitottság értelmezése

Az eddgiekből kiviláglik, hogy a külvilágtól való nagyobb függetlensége különbözteti meg az embert az állattól. E függetlenségnek vagy szabadságnak szinonimája az „ember nyitottsága a világ iránt”. Nézzük

mármost, hogy pontosan mit értsünk ezen. Mi ennek a különleges kifejezésnek mélyebb értelme, szabatos jelentése? Tulajdonképpen mire nyitott az ember? Nyilvánvalóan új dolgokra és új tapasztalatokra. A többi élő viszont – bár érzékszerveik önmagukban sokkal többre is alkalmasak lennének – csak néhány, fajilag meghatározott ingert fog fel a külvilágból. Bizonyos, hogy minden állatnak saját „észlelési világa” (Merkwelt) van, és ez nem azonos azzal, amit az ember vesz észre az állat környezetében – mondja *Niko Tinbergen* (20). Fejtegetéseink döntő szakaszához értünk. Csakugyan különbözik-e az ember világa az állatok külvilágától, és ha igen, akkor miben? Lehetséges, hogy az ember is úgy van „hangolva” a világra, mint az állat a külvilágra? Merőben ennyit jelentene, hogy nyitott a világra? Ez esetben az ember és a világ viszonya pusztán fokozatilag különböznék az állatok és külviláguk kapcsolatától. A szavak könnyen kelthetnek olyan látszatot, mintha az ember világa sem lenne több egy szerfölött bonyolult külvilágnál. Az ókori gondolkodás kozmosz fogalmát csakugyan az a meggyőződés irányította, hogy a világ az ember hajléka és ennek falai közé szorítva kell élnie. Még *Dante* is *Ulysses-Odüsszeusz* „örült utazásáról” énekel, mert átlépte az embernek megszabott határt: „hol Herkules emelte oszlopát, hogy onnan már ember ne menjen tovább” (A pokol 26, 108). Ám aki az ember zárt lakhelyének tekinti a „világot”, aki ezt érti rajta, az nem tapintott rá az ember és az állat lényegi különbözőségére. A modern antropológia kulcsszava nem fokozatbeli eltérésre utal, nem annyit mond csupán, hogy az ember *kevésbé* függ környezetétől, mint az állat. A kifejezés megfogalmazása tulajdonképpen kissé félrevezető, mivel egyáltalán nem az a mondanivalója, hogy az ember *csak* a világnak van nyitva, *csak* a világra fogékony. Ellenkezőleg, az ember föltétlen nyitottságát álla-

pítja meg, azt húzza alá, hogy az ember meghatározása krónikus meg nem határozottsága. Úgy kell ezt értenünk, hogy az ember eleve, mivoltából adódóan fölébe magasodik minden egyes léthelyzetnek, eredendően túlnyúl minden egyes tapasztalatán: tárva-nyitva áll új tapasztalatok szerzésére és az ebből következő új létfeladatok megoldására. Nem néz föl a világra; mert a világ fölé emelkedik, amennyiben fölötte van minden képnek, amit alkotott vagy alkotni fog a világról. Az ember nyitottsága az előfeltétele annak, hogy egyáltalán rákérdezhessen a világ egészére, hogy a világ mint világ jelenhessék meg tapasztalatában. Ha nem működnek létünk legmélyén e nyugtot nem ismerő benső indíttatás mindenek meghaladására, akkor nem keresnénk és kutatnák szüntelenül, még akkor is, sőt akkor igazán, midőn nem ösztökél valamely kézzelfogható érdek vagy haszon.

Ne higgyük azonban, hogy végére jártunk már a 'dolognak. Még megoldásra vár egy súlyos probléma. Mire magyarázzuk e különös, az állatitól teljesen eltérő viselkedést? Miből fakad csillapíthatatlan nyugtalanságunk? „Mit válaszoljak erre, s hol lelek olyan pontot, ahol kérdéseimnek megálljt parancsolhatok” – kérdi *Johann Gottlieb Fichte* (21) „Az ember rendeltetése” című írásában. Merre menjünk? Talán a kultúrához forduljunk? Kiváló antropológusok, *A. Gehlen*, *M. Landmann*, *A. Portmann*, *E. Rothacker* (22) és mások vannak azon a nézeten – természetesen *Karl Marx* is –, hogy a kultúrában kell keresnünk az ember meghatározását. A kultúra azonban, illetve az ember viszonya a kultúrához további kérdéseket vet föl, mivel saját alkotásában sem lel nyugalmat az ember. Nem éri be azzal, hogy mesterséges világgá alakítja át a természetet. Sőt, úgy tűnik, hogy saját művével még kevésbé tud betelni, mint a természet adományával. Egyszer, viszonylag korán, a legfino-

mabb falatoktól is megcsömörlik az ember. A kultúra lehetőségeit viszont sosem meríti ki. Minden egyes megvalósult lehetőség több és nagyobb lehetőséggel ajándékozza meg, és nem nyugszik addig, míg ki nem aknázza azt is. Minél többet alkot, annál ellenállhatatlanabb erő hajtja a még többre. A kultúra állandó fejlődése, alapvetően *átmeneti* jellege arra vall, hogy a kultúrát is túlszárnyalja az emberiség rendeltetése. Az emberiség által létrehozott anyagi és szellemi javak bősége, gazdagsága és változatossága nem magyarázható mással, mint az alkotókedv és alkotóerő túlcsoportulásával. Az ember – vulgáris kifejezéssel ugyan, de a szó legigazibb értelmében – mindig „túllő” a célon. Nem féktelenségből vagy önfegyelem hiányából, hanem azért, mert a „cél”, bármi legyen is, mindig több erőt mozgósít, mint amennyit elérése igénybe vesz.

A. Gehlen (23) az ösztönök túltengéséről beszél. Az állati ösztönvilág időszakos kényszerűségeivel ellentétben, az emberre krónikus nyomással nehezednek külső és belső feladatai. Nem is szólva arról, hogy az állatok örökletes reakciói kizárólag a specifikus tárgy jelenlétében oldódnak ki. Ezzel szemben az emberre nem időszakosan, hanem idülten nehezedő ösztönnek sem meghatározott iránya, sem specifikus kiváltója nincs. Nincs sajátos célja, mely hiánytalanul betöltené. Az ösztön túltengése mérhetetlenül meghaladja a biológiai főkönyvbe bevezetett gyönyör vagy fájdalom néhány tételét. E túlfűtöttség nyilvánul meg a játékban vagy abban az egyedülálló emberi szenvedélyben, mely magát az életet is hajlandó kockára tenni. Bár nem alakult még ki a játék végleges elmélete, bizonyosnak látszik, hogy az „emberi játék” kulturális megalapozottsága folytán lényegileg különbözik az állatok „természetes játékától” – foglalja össze a vonatkozó irodalmat P. Overhage. Az élet kockáztatásának szenvedélye semmiképpen sem magyarázható biológ-

giai módon, mivel nem előnyt, hanem hátrányt jelent a létért való küzdelemben. „Hogy a veszélyeztetett lény önmagát tegye ki a veszélynek, s kockázatosságából tudatosan csináljon kockázatot: ez az ember gyakran megkísérelt és gyakran sikerrel koronázott lehetősége; ebben a vonatkozásban nincs különbség a mammutvadászok, a nyílt tenger szélviharait sajkáik hajtására hasznosító polinézek és az első repülők között” – állapítja meg A. Gehlen (25), s csak azért nem beszél az úrhajósokról, mert negyven évvel ezelőtt, amikor könyvét írta, álmodni sem mert volna erről a „sikeres kockázatról”. Az ember átfogó elméletének mindenképpen felelnie kell e „biológiai paradox” viselkedésre is – mondja. Találó megfogalmazása szerint „meghatározatlan kötelesség” hajtja a vérünket. Ebben, az élet hajszolásában kell keresnünk nemcsak a művészet, hanem a vallás egyik gyökerét is, amennyiben képzelőerőnk alakot kölcsönöz e „meghatározatlan kötelességnek”. Természetesen nem következik ebből, hogy a vallás pusztán emberi mű. A képzelőerőnek felmérhetetlen szerepe van létrejöttében, ám a fantáziát is megelőzi valami.

Istenre nyitott létező

Az ösztönrendszer mélyebb elemzése világosan igazolja iménti megállapításunkat. Az ösztön alapértelme ugyanis az, hogy létfenntartásuk érdekében kénytelenek az élőlények igénybe venni valami mást, amire rá vannak utalva. Ilyen létszükséglet a megfelelő táplálék, meghatározott éghajlati adottságok és növényi vegetáció, kapcsolat a faj többi egyedével és nem utolsó sorban testi egészség. Az állatok életszükséglete specifikus külvilágukra korlátozódik, az emberi igények viszont végeláthatatlanok. Az ember nemcsak *bizonyos* létfeltételekre szorul

rá, hanem *valami parttalanra*, ami mindig megtagadja magát tőle, valahányszor megéri. Amint *Váci Mihály* írta:

*Jóllakhatsz fuldoklásig a gyönyörökkel,
– az életből hiányzik valami.*

*Hiába vágysz az emberi teljességre,
– mert az emberből hiányzik valami.*

*Hiába reménykedsz a megváltó Egészben,
– mert az Egészből hiányzik valami.*

Idült hiányérzetünkre nincs más magyarázat, mint egy, a világot teljességgel meghaladó és az emberhez forduló *vis-à-vis* létezése. Nem mi alkotjuk vágyaink fantasztikus tárgyát, amint *Ludwig Feuerbach* vélte, hanem indíttatásaink túltengésének, igényeink örökös betöltetlenségének a *létéből* következtetünk e sajátos létállapot világ feletti előfeltételére. Amennyire konkrét, kézzelfogható, minden egyes lélegzétvételünkben fölismerhető létünk ráutaltsága *valami parttalanra*, annyira reális, konkrét és tagadhatatlan e világon túli „szemben levő” társ létezése. Ábránd talán az „ösztönök túltengése” vagy „a meghatározatlan kötelesség”? Amilyen tapasztalhatóan reálisak, ugyanolyan tapasztalhatóan reális az ember „végtelen ráutaltsága” és ennek világon túli előfeltétele. „Vágyat az fakaszt, ami van, az ábránd pedig a nem létező” (*Paul Claudel*).

Nyelvünk Istennek nevezi az átellenünkben levő Valóságot. Nyilván akkor használjuk helyesen e *szót*, ha a parttalan emberi törekvés reális előfeltételét értjük rajta. Különben üres szóhüvely, melynek nincs jelentés-tartalma.

A „világ iránti nyitottság” magvának a világon túli Valódi-Valóságra való ráutaltságunk bizonyult tehát. Senki se keressen e fölismérésben „istenbizonyítékot”;

az Isten léteire vonatkozó állítás igaz voltát módszeresen kimutató eljárást. Különben is fölöttébb gyermeteg dolog azt gondolni, hogy csak az *van*, aminek megléte tudományos módszerrel igazolható. Tévhit ez a javából, olyan tudományos babona, melynek tudománytalanságát már *Arisztotelész* leleplezte: „Gyermetegségre, a műveltség hiányára vall, ha valaki nem látja be, hogy mire kell és mire nem kell bizonyítékot keresnie, mivel teljességgel lehetetlen *mindent* bizonyítani” (*Metaphysica* 1006 a 6). Bizonyíték ide, bizonyíték oda, az ember biológiai elmélete mindenképpen föltételezi a Szemközi-Valóság létét, melyre rá vagyunk utalva, akár tudatosítjuk vég nélküli ráutaltságunkat, akár nem. E nélkül az előfeltétel nélkül lehetetlen meghatározni a „világ iránti nyitottság” pontos értelmét. De, mint említettük, e *vis-à-vis* ismeretlen. Egyelőre nem tudjuk, hogy kicsoda vagy micsoda. *M. Heidegger* élete végéig sem tudta eldönteni, hogy a lét semmije, vagy a létezők léte alkotja-e az emberi kérdések végtelen távlatát. De vajon nem abban mutatkozik-e meg *végtelen* ráutaltságunk Istenre, hogy nem ismerjük rendeltetésünket, hanem vég nélkül keressük? És kereshetnénk-e így, ha nem lennénk ráutalva miközben nyomozunk utána – feltéve, hogy egyáltalán megelhető? A vallástörténet bőven kifejti, hogy az emberek miként találkoztak a Szemközi-Valósággal, illetve hogyan fogalmazták meg élményeiket. Megint más lapra tartozik, hogy mifélek ezek a tapasztalatok, hogyan tették szóvá őket, csakugyan méltók-e Istenhez. Mindenesetre azon kellene lemérnünk a különféle vallások üzenetét, hogy betemetik-e vagy kiássák-e, a végtelenbe tágtják-e egzisztenciánk nyitottságát.

Nem kétséges, hogy a modern antropológia alapeszméje, „az ember nyitottsága a világra” szellemtörténetileg a Szentírásban gyökerezik. A bibliai teremtéstörténet a világ urává teszi az Isten képmására alkotott embert,

hogy a Teremtő megbízásából az Ő helytartójaként uralkodják az égen és a földön, azaz a világon, melyre nincs szava a héber nyelvnek. Az ember, mivel *egyedül* Istennek szolgál, fölötte áll minden teremtménynek, a Nap, a Hold és a csillagok is neki teremtettek. Istennek való elkötelezettsége föloldja a világ kötelékei alól és kiszabadítja környezetének függőségéből. A Teremtő világleflettisége pedig mítosztalanítja a világot, megfosztja szakrális varázsától és az ember kezére bízta, hogy őrizze és művelje. Nem véletlen, hogy a modern antropológia kezdete egy teológus, *Johann Gottfried Herder* nevéhez fűződik – állapítja meg *A. Gehlen* is (26). *J. G. Herder* a nyelv eredetéről írt pályaműben (1772) teljesen a modern antropológia szemszögéből mutatja be az ember különbözőségét az állatoktól. Bámulatos mélyen látja az összefüggéseket az ember „gyámoltalansága”, vagyis specializálatlansága, a „világ iránti nyitottsága” és „vágyainak szétszórtsága”, mint ma mondanánk ösztöneinek túltengése között. Az 1784-ben megjelent „Eszmék az emberi történelem filozófiájához” című könyvében pedig úgy határozza meg az embert, mint „a teremtés első felszabadultját” (27). Nem túlozza el *A. Gehlen*, mikor kijelenti, „hogy a filozófiai antropológia lépést sem tett előre Herder óta”, s alapeszméi megegyeznek a mai tudományos antropológia alap gondolataival. Az antropológia családfája a teológia talaján sarjadt ki, s ma sem tagadhatja meg származását, mert amint láttuk, nem szólhatunk anélkül az emberről, hogy ne beszéljünk egyúttal Istenről is.

Három pontba foglalhatók a mondottak:

1. A „világ iránti nyitottság” reális előfeltétele az ember ráutaltsága Istenre. Aki nem tudatosítja ezt, az nem ismeri föl a „világ iránti nyitottság” tulajdonképpen jelentését. Abban a hiszemben él, mintha a világ lenne rendeltetésének célja, holott az ember meghatáro-

zó vonása éppen az, hogy kérdései túlterjednek a világról szerzett valamennyi tapasztalatán. Az ember olyan kitüntetett lény, aki a világot végtelenül meghaladó Szemközi-Valóságra van ráutalva. Akkor értelmezzük helyesen egzisztenciánk megkülönböztető sajátosságát (*differentia specifica*), ha meglátjuk benne az istenkérdés fölsejlesztését. A világon túlra irányuló rendeltetésünk az az előfeltétel, ami lehetővé teszi megnyílásunkat a világra.

2. Nem tapintunk rá az emberi nyitottság lényegére mindaddig, amíg csak a kultúrában keressük azt. Való igaz, hogy a kultúra biológiai szükséglet számunkra: az ember természete kívánja meg, hogy nem természetes világban éljen. Meghatározatlan élőlényként önmagát kell kialakítania, ilyenformán biológiailag szükséges az önművelés és nevelődés. Kultúra nélkül biológiailag kiforratlan: a világ alakítása közben ad végleges alakot önmagának is. Ámde világot építő tevékenysége nem érthető meg merőben biológiai alapon. Csak akkor ismerjük föl a kultúra lényegét, ha oly keresés és kutatás megnyilvánulásának tekintjük, mely nemcsak a természeten kérdez túl, hanem magán a kultúrán is.

3. Az állatok környezetük függvényei. E függés megfelelője az emberben nem a természet világával való kapcsolat, sem a kultúra iránti igény, hanem az Istenre irányuló létezés parttalansága. Isten azt jelenti az embernek, amit a környezet jelent a többi élőlénynek. Ilyeténképpen „isteni milióban” él az ember: egyesegyedül Istenben találja meg végső nyugalma és rendeltetését.

AZ EMBERI LÉTFELADAT ÉS A NYELV

Az ember sajátos nyitottsága, mely megkülönbözteti őt az állattól, az istenkérdést hordozza magában (1). Túlkérdéz mindenen, ami szeme elé kerül e világon, nincs semmi, ami teljesen és hiánytalanul csillapítaná lényé szomjúságát. Ilyenformán azonban kérdéses, hogy e lényegi ki-nem-elégíthetőség nem jelent-e inkább aszketikus elfordulást a világtól, mint nyitottságot a világra? Bár nyilvánvalónak mutatkozhat, mégis téves e föltételezés, mivel az Istennek elkötelezett embert rendeltetése utasítja vissza a világhoz. Legalábbis ez az értelme a szentírási eszmének, hogy az ember Isten képmása. A Biblikus Teológiai Szótár szerint (2) e gondolat az ember hatalmát fejezi ki; a teremtéstörténet szerzője azt akarja mondani vele, hogy az ember Isten föltétlen viláгурalmának képviselője a földön.

A kérdés mármost az, hogy milyen úton-módon sikerül e világra nyitott lénynek megvalósítania és biztosítania uralmát? Bár viláгурalmának leglátványosabb megnyilvánulása a természet technikai kiaknázása és az ipari rendszer racionális megszervezése, most mélyebbre ásunk. A világ technikai megszervezése oly emberi viselkedésformákat tételez fel, melyek együttes fellépése a nyelv kialakulásához vezet. Ezért elsősorban a nyelvvel mint a létfeladat megoldásának legfontosabb eszközével foglalkozunk. Ezt követően a kulturális tevékeny-

séget vizsgáljuk, majd pedig minden teremtőerő forrását, a fantáziát vesszük szemügyre. Egyelőre eltekintünk attól, hogy a nyelv és a kultúra teljes egészében társadalmi mű.

Szimbolikus észlelésvilág

Arnold Gehlen „Az ember természete és helye a világban” című könyvének második részét (3) az emberi észlelés, mozgás és nyelv kialakulásának szenteli. Abból a létállapotból indul ki, melyen a nyelv kifejlődésével lesz úrrá az ember. Nyitottsága következtében gyakorlatilag védtelenül áll a világból származó benyomások tömkelegével szemben. Az embernek, kiváltképpen a gyermeknek alaphelyzete a gyámoltalanság, az, hogy szinte tehetetlenül van kiszolgáltatva a legváltozatosabb ingerek megszámlálhatatlan sokaságának. Legelső feladata tehát, hogy valamelyest tájékozódjék e „kaotikus” világban és áttekintésre tegyen szert. Az eligazodás dolgát rendkívül figyelemreméltó és a sajátos emberi viselkedésre jellemző módon oldja meg. Az állatok érzékszervei megszűrik a világból áramló ingereket és benyomásokat, úgyhogy nagyon kevés jut el belőlük „tudatukig”; az ember viszont tulajdon művével megsokszorozza az ingereket. A külvilággal való kapcsolata közben mesterséges világot épít ki maga körül azzal a céllal, hogy e művi világ terelje mederbe a rázúduló ingerek és benyomások áradatát.

Az újszülött nem tud tájékozódni a világban. Az ingerekre rendkívül fogékony kis emberke oly mértékben ismeri ki magát környezetében, amilyen mértékben sikerül birtokba vennie saját mozgását. Ezért nem csupán az érzetingerék túlaradását kell átrendeznie, hanem közben ki kell alakítania a maga motoros, mozgási kép-

lékenységét is, méghozzá olyan végtagokkal, melyeknek érzéki fogékonysága minden mozdulattal szaporítja a kezdetben nem értelmezett érzetek tömegét. A világ elsajátítása egyszersmind önmagunk elsajátítása is, a kifele irányuló állásfoglalások egyúttal befele irányulók is; az emberre váró tárgyi feladat önmaga iránt elvégzendő kötelesség is. Amikor a gyermek véletlenül beleüti homlokát a kiságy rácsába, percekig sír. Azután hirtelen abbahagyja a sírást és gondosan, figyelmesen, egymás után több tucatszor is beleüti homlokát a rácsba. Természetesen a fájdalom visszatérését várja, mégis mindaddig megismételi műveletét, amíg meg nem győződik róla, hogy a rács csakugyan kemény. Az emberi érzékszervek meghatározatlansága és nyitottsága felszabadít az ösztönök kényszerűsége alól, és megengedi, hogy a legváltozatosabb mozgásalakzatokat és ezek különféle csoportosítását kísérletezze ki az ember. Ily módon ismeri meg a világot. Kivételesen fontos a tapintás. Már *Arisztotelész* észrevette, hogy az embernél legfejlettebb a tapintás-érzék: „Mert a többi érzék tekintetében az ember alatta marad sok élőlénynek, ám a tapintást illetően erősen különbözik a többiektől abban, hogy pontosabban érzékel. Ezért ő a legeszesebb élőlény.” (De anima 434 a). A tárgyon mozgó ujjhegyek minőségileg más észleleteket szereznek, mint amelyek önmagunk megérintésekor lépnek föl. A tapintható dologi tulajdonságok egész sokaságát, a dolgok érdekességét, gyapjasságát, hidegségét stb. észlelik. Mihelyt tárgyi tulajdonsággá válik a tapintás-érzet, fölösleges a további érintés. Hamarosan megtanulja a gyermek, hogy *meglássa* a dolgok tulajdonságát: elég rápillantania a kötélre és nyomban tudja, hogy nem merev; rátekintenie az asztalra és tudja, hogy kemény. A látás és tapintás együttműködése következtében elsajátítja, hogy olyasmit vegyen észre a szemével, ami valójában nem látható. A gyermek sosem használna kötelet

böt gyanánt (mint *Wolfgang Köhler* híres kísérleteiben a csimpánzok), mert manipulációs, tapintási tapasztalatai alapján látja, hogy hajlékony és nem is várja, hogy elérje vele a gyümölcsöt – írja *A. Gehlen* (4). A fizikai megvilágítás értékének megfelelően, egy darab krétának borús időben ugyanolyan színűnek kellene lennie, mint egy darab szénnek a tűző napon. Az ember ennek ellenére krétának látja a krétát, és szénnek a szenet. A szem olyasmit lát, amit optikailag lehetetlen látnia, de amiről tudja az ember, hogy ha odamenne, akkor meggyőződhetnék róla, hogy valóban úgy van, ahogyan látja.

A tapasztalatok gyarapodásával mind több összefüggést, lehetséges szempontot, célravezető tulajdonságot ragad meg az emberi tekintet. Így alakul ki a dolgok észlelése: amikor nézek egy almát, akkor alakot látok, vagyis meghatározott ismertetőjegyek értelmes kapcsolatát. S ha már egyszer felfogtam ezt az alakot, akkor játszi könnyedséggel ismerem rá az almára akkor is, ha csupán piros csücske kandikál ki a kosárból. A szem néhány utalásból és sejtetésből kitalálja az ismerős alak egészét. Másrészt egyetlen meglátott dologhoz a legkülönbözőbb összefüggések és felhasználhatósági szempontok készlete társul. Mindebből nyilvánvaló, hogy érzéki észrevételeink a legnagyobb mértékben szimbolikusak: ez a barna paralelogramma könyvet „jelent”, mert ha kézbe vennénk, akkor egy sor műveletet végezhetnénk vele; lapozhatnánk, olvashatnánk stb. Az a távoli téglalap házat „jelez”, mert ahogy megközelítem, mindazokat a viselkedési sorozatokat átélem, amelyek a házhoz kapcsolódnak: csöngethetek, bemehetek stb. Az emberi észlelésvilág teljességgel szimbolikus jellege egyrészt megsokszorozza érzéki benyomásainkat, másrészt célszerűen elrendezi; „helyükre teszi” a dolgokat és „elintézi” őket. A dolgok akkor vannak elintézve, ha elegendő rájuk pillantani, hogy lássuk, mik is, és mit kellene ten-

nünk, ha valami célunk volna velük. Így a világ meglepetéstere „áttekintett” dolgok soraira szűkül; szimbolikusan áttekinthetővé válik. Közben egyre növekszik a már megismert és helyükre tett dolgok és összefüggések száma, úgyhogy a tekintet felszabadul újabb szimbólumok befogadására. A szimbolikus észlelés végeredményben a „tehermentesítés” jellegzetesen antropológiai kategóriáját szolgálja.

A hang élete

Érzékeink világa szimbolikus: utalások, rövidítések, elülső oldalak és átfedések, árnyékok, fények, feltűnő színek és alaktulajdonságok elegendőek ahhoz, hogy felidézzék a valóságos tárgyak tömegét. E jelenség biológiai célszerűsége elsősorban a reakciók „tehermentesítésében” és meggyorsításában áll. Mivel nem kell elmerülnünk a dolgok teljes érzékelhető gazdagságában, lehetőségessé válik az *áttekintés*. Az észlelés tehermentesítése következtében egész utalástereket láthatunk be. E szimbolikus világgal egyszersmind megneveztük a nyelv kialakulásának alapfeltételét is. A nyelv pedig a maga részéről megsokszorozza, ugrásszerűen megnöveli a szimbolikus világ terjedelmét. Ahhoz azonban, hogy csakugyan létrejöjjön, egy másik feltételnek is meg kell valósulnia, nevezetesen annak, hogy különféle hangokat adhasson, illetve ezeket egymással összekapcsolhassa az ember. „Ezen a helyen mármost be kell vezetnünk a nyelv első gyökerét: a hang merőben kommunikatív, még gondolat nélküli életét” – írja *A. Gehlen* (5). A gügyögő csecsemő azt várja, hogy visszahallja saját hangját. Az egyszer már hallott hangot aztán ismételheti, gyakorolhatja, más hangokkal válthatja föl. Így a hangok sokaságát ismeri meg, és ezek később tetszése szerint

rendelkezésre állnak. A kisgyermek gügyögő „szónoklata”, melyet az ösztön kényszerétől mentesen önmagának tart, odaadó rácsodálkozása a hangok változatos sokaságára, melyet csodálatosképpen maga hoz létre, a nyelvi kifejezés lehetőségét készíti elő. Újabb vizsgálatok szerint már a hatodik méhen belüli hónap elején kiáltani tud a magzat és válaszol az akusztikus ingerekre (6).

A hang életének és a szimbolikus észlelésvilágnak az érintkezéséből születik a nyelv. Bizonyos ismétlődő dologi alakot meghatározott hanggal köt össze az ember, amit ezután az ábrázolt tárgynak tulajdonít és tart fönn. A felismerés hangi kifejeződését naponta tapasztalhatjuk: például pulink, a Bikfic eltérő ugatása jó előre jelzi, hogy a ház melyik lakója érkezik haza. Bár a kutyánál nem beszélhetünk nyelvről, a felismerés nyomait mégis megállapíthatjuk, mert más hangon üdvözlő gazdáját mint többi „ismerőset” vagy az idegeneket. Nyelv ott alakul ki, ahol egy jellegzetes hang vagy hangsorozat hozzárendelődik bizonyos meghatározott dologhoz; más és más pregnáns, jellemző hangalakzat más és más, pregnáns, meghatározott dologhoz társul. E jelenség szorosan összefügg az ember sajátos „tárgyilagosságával”, azzal, hogy nagymértékben felszabadult az ösztönös reakciók kényszere alól. A dolgok nem késztetik automatikus válaszokra. Ez a magyarázata annak, hogy úgy észleli saját hangját, mellyel az ismerős tárgyat köszönti, mintha a tárgy váltotta volna ki belőle. A dolgok szinte összeolvadnak a hangokkal, mintegy hanggá változnak át; bensőségessé és élete részeseivé válnak. A néma világhoz a hang világa társul. A nagy számban érzékelt dolgok és alakok természetesen arra ingerlik, hogy újabb és újabb hangalakzatokat hozzon létre, hogy minden egyes tapasztalatot megnevezzon. Létének alapjelensége az önkifejezés vagy önfeltárulás; az a törekvés, hogy hangot adjon a dolgok iránti derűs érdeklődésének. Ezen a mó-

don gyarapszik a valóság sokaságának és sokféleségének ismeretében. A hangvi világ fejlődése és a tapasztalatok növekedése kölcsönösen erősíti egymást. A gyermekek ezáltal különleges, gyermeki nyelvet fejlesztenek ki. *Otto Jespersen* dán nyelvész leír egy igen érdekes XX. századi esetet: egy csaknem süket öregasszony házában nevelkedő, nagyon elhanyagolt dán ikerpár kialakított egy mindenki más számára érthetetlen magánnyelvet. Amikor öt és fél éves korukban látta a gyermekeket, az óvodában már megtanultak valamelyest dánul, de maguk között fesztelenül beszélgettek ezen a teljesen haldzsa nyelven (7). Természetesen fölöttébb megrövidül és leegyszerűsödik a nyelv kifejlődésének az útja, ha a felnőttek rámutatnak a dolgokra és megnevezik őket. Ezáltal rendkívül kedvező rövidzárlat keletkezik olyan folyamatok között, melyeket a gyermek – bár sokkal fáradságosabban, de – maga is felépítene. Ebben a jelenségben jól kivehető a nyelv társadalmi jellege is, mert éppen a *közlés* az a legfőbb inger, ami a szavak sokaságának elsajátítását eredményezi. Tapasztalataink és élményeink, vágyaink és kívánságaink kifejezése olyan eredendő emberi igény és öröm, ami döntő tényező a nyelv kialakulásában. Aki megfigyeli a csacsogó gyermeket, nem kételkedhet benne, hogy csacsogása és a látott dolgok „köszöntése” a hadonászással, a kapálódzással és a szem meresztésével egy sorban levő mozgási forma. Mivel azonban a gyermek visszahallja saját hangját, gügyögésével meghatványozza a világ érzetgazdagságát. Ebből érthető, hogy a csacsogásnak kitüntetett értéke van: a hangkifejezéssel saját tevékenysége által gyarapítja a gyermek az észlelt világ gazdagságát; különlegesen átéli önmagát, élvezi saját elevenségét, szabad és meghatározatlan irányultságát a világra és a dolgokkal szembeállított életét, tehát bensejének kifele forduló kibontakozását.

A mondat

Mindeddig a névszók születésére voltunk tekintettel. A nyelv elengedhetetlen tartozéka azonban, hogy ne csak főneveket alkosson az ember, hanem tevékenységet kifejező igéket is. Ezeknek önálló eredetük van. A gyermek tevékenységét gyakran követő „kísérőzene” arra is szolgál, hogy jelölje vagy elindítsa a szóban forgó tevékenységet. Ilyen, a tevékenységet kísérő vagy beindító hangok, mint például a „pápá” a sétára, alkotják az igék gyökerét. E cselekvéshangok kezdetben nagyon sokfélét jelölhetnek. A „hamihami” nemcsak az étkezés folyamatára utal, hanem a táplálékra is, és már ennek megállapítása kiváltja a gyermekből a szót, amely ingadozik még az igei és a főnévi jelentés között. Csak a mondat kialakulása különíti el határozottan a dologhangot a cselekvéshangtól. A mondatban élesen különválnak, ugyanakkor egymásra vonatkozó egységet alkot a főnév és az ige; helyesebben alany és állítmány.

Eredetileg minden egyes szónak lehet mondatjellege. Ez esetben azonban a szó jelentése csak abban a szituációban világos, amelyben elhangzott. Ha történetesen vihar van kerekedőben, teljesen érthető a „villám” szó. Az ember odanéz és látja a villám cikázását. Ha viszont nyoma sincs viharnek vagy zivatarnak, akkor a „villám” önmagában nem egyértelmű kijelentés. Ahhoz, hogy meghatározott jelentése legyen, több szót kell igénybe venni, és belőlük mondatot alkotni. Mint például: tegnap láttam egy nagyon szép villámot. A mondat több szóval ír le egyetlen eseményt. Ennek az az oka, hogy a dolgoknak különféle oldalai és aspektusai vannak. A mondat azonban nemcsak felsorolja a dolgok különféle tulajdonságait, hanem a névszó és az ige összekapcsolásával a szavak egymásutánját a tárgyi valóság által megkívánt sorozatnak tünteti föl; tehát amit összekap-

csoltnak *gondoltunk* vagy *mondjunk*, az valóságos folyamat-
tá válik. Például: a villám becsap. A villám és a becsap
közti átmenet a tárgyi valóságot adja vissza, és nem be-
szédünk mozgását. Az igei mondat a beszéd-től függet-
len eseményként, a maga objektív, tárgyi mivoltában te-
szi szóvá a valóság dinamikáját. Nem pusztán gondoljuk
a becsapódó villámot, hanem a villám lesújt az égből.

Az élő nyelvek fejlődnek és finomodnak. Minél éle-
sebben körvonalazódik az egyes szavak alakja és mondat-
beli feladata, annál hívebben fejezik ki a beszélő egyéni
szituációjától független tényállást. Erre magyarázható
az írásban ránk maradt régi nyelvek roppant szó- és
alaggazdagsága. Ám a ragozott szó nem önálló elem
többé; értelmét a másik szóra irányuló vonatkozás szabja
meg. A kijelentés súlypontja a szavakról áthelyeződik a
mondat szerkezetére. A mondat pedig egyre bővül.
Nemcsak szavak, hanem egész sorozatuk, fő- és mellék-
mondatok alkotják. Így mindinkább vonatkozások rend-
szerévé fejlődik a nyelv, és minél távolabbi összefüggése-
ket tud megfogalmazni, annál hűségesebben tükrözi a
valós tényállást. Közben azonban elkopnak, lecsiszolódnak
a szavak körvonalai és újra elveszítik alaggazdagsá-
gukat. A fejlődés előrehaladott fokán levő nyelvek jelleg-
zetes törekvése, hogy leegyszerűsítsék a szóképzést és
ragozást, a szó jelentését pedig a mondatbeli összefüggé-
sek egészítsék ki. A „*puer amat puellam*” mondatban
a tárgyeset végződés hordozza a kimondott esemény
jelentését. A „*the boy loves the girl*” angol mondatban
a szórend kötöttsége folytán felesleges a tárgyeset jel-
zése; a gondolkodó vonatkoztatás egyértelmű *iránya* fél-
reérthetetlenül kifejezi, hogy „a fiú szereti a lányt”.
A ragozásban szegény nyelvek mondatai jelentéshor-
dozó helyekből felépített sémák lesznek; a szó helyi érté-
kétől nyeri el teljes jelentését. A matematikához vivő
lépést pedig akkor teszi meg a gondolkodás, amikor

megragadja és valamilyen maradványszerű jel (szimbólum) révén rögzíti a bárminemű tartalom nélküli, merőben gondolati aktust.

Ez utóbbi megfontolások már előre jelzik a nyelv felbecsülhetetlen szolgálatát. A szavakból és szóvonatközásokból font hálóval sikerül az embernek összefüggésbe hoznia a valóság különféle mozzanatait. „Közbülső világot” alkot maga és környezetének eredendően idegen és zűrzavaros sokasága között, és ezzel egyszeriben hatalmát veszi rajta a valóságos dolog. A valóság világára borított szimbólumvilág megszünteti a zűrzavart; megkönnyíti és elősegíti a tájékozódást és áttekintést. A tudat és a világ között közbülső világként elhelyezkedő nyelv egyszerre összeköt és elválaszt. Az észlelések, tapasztalatok és utalások kimeríthetetlen bősége rejlik akár egyetlen szóban is. Mivel tetszés szerint ismételheti az ember az elsajátított szavakat, korlátlan számban idézheti föl magának a szavakhoz kapcsolódó képzeteket; elképzelteti a dolgokat. A nyelv építi föl azt a színes belső világot, melyet tudatnak nevezünk; a képzeletek világát, mely a külső dolgoktól függetlenül bármikor rendelkezésünkre áll, saját akarunktól függően előállítható. Bár a nyelv nem azonos a gondolkodással, nélküle nem tudnánk gondolkodni. Nélküle nem léteznék sem a tudat belső világa, sem a hangtalan gondolkodás. Kivétel nélkül minden ember *valamilyen* nyelven gondolkodik és álmodik. A nyelvnek köszönhetjük, hogy szellemünk túl-emelkedik az itt és most határain, hogy rendezett téridőbeli világban élünk, hogy a múltbeli és térben távoli dolgok, a valahol és a valamikor bármikor megjeleníthető és felhasználható. A nyelvnek tartozunk hálával azért, hogy tervszerű és célravezető kapcsolatokat alakíthatunk ki a dolgokkal, hogy nem csak azt látjuk meg bennük amik, hanem azt a lehetőséget is, amivé saját tevékenységünk formálhatja őket.

Nyelv és kultúra

Az imént mondottak már rávilágítottak a nyelv és a kultúra megbonthatatlan kapcsolatára. Kultúrán eredetileg a föld megművelését értjük. Az anyagi kultúra magában foglalja továbbá a kézművességet és az ipart. A kultúra alapja a világ dolgaival való célravezetően megszervezett érintkezés, melynek előfeltétele a nyelv. A világ iránt nyitott lényt a nyelv szereli föl arra, hogy fölébe kerekedjék saját nyitottságának, hogy felszabaduljon az itt és most nyomása alól. A nyelv közegében válik lehetővé oly aktivitás, mely a cselekvésvázlatok és tervek végtelen sokaságát próbálhatja ki anélkül, hogy beleütköznék a tényszerű, dologi világba. Ráadásul a nyelv tehermentesíti az ember mozgási rendszerét a megismerés (tapintás!), a tájékozódás és a kereső mozgás feladata alól. Ez a feltétele a munkának, mert ilyen körülmények között jelenvalóvá tett tervekre fordíthatja az ember egész mozgási rendszerét (8).

A kultúra szerkezete szoros rokonságban van a nyelvvel, mely lényeges eleme magának a kultúrának. A kultúrával szintén mesterséges világot teremt magának az ember, azért, hogy rendelkezessék a természeti javak és jelenségek sokaságával. A nyelv világa azonban mindenestül szimbolikus világ; hangokban testesül meg, legfeljebb írott jelekben. Nem változtatja meg a külvilágot. Ellenkezőleg, mint említettük, a nyelv közegében válik lehetővé, hogy átmenetileg visszavonuljunk a világtól s azután újból elmerülhessünk benne: ez a feltétele minden elméletnek (9). A kultúra viszont átalakítja a dolgokat, hogy jobban szolgálják az ember szükségleteit, alkalmasabbak legyenek igényei kielégítésére. Mivel szükségletei nem meghatározottak, hanem a legnagyobb mértékben változékonyak, neki magának kell kigondolnia azokat. E tervező és cselekvő lény esetében, akinek

ráadásul a világtól kell megszereznie létfenntartásának az eszközeit, és aki ezáltal előre nem látható módon belebonyolódik a tények törvényeibe, lehetetlen éles határt vonni a biológiailag közvetlenül célszerű és a közvetett, távolabbi célravezető cselekvések között. Ezért nem állapítható meg objektív határ ösztönök és szokások, elsődleges és másodlagos szükségletek között; a különbség magának az embernek a műve, vagy megfordítva: az ember az, aki lehetővé teszi, hogy meghatározott szükségletek más alakot öltsenek benne (10). Nem kétséges, hogy a szükségletek megváltoztatásával változnia kell az anyagi kultúrának is. E bonyolult összefüggéssel kapcsolatban egyelőre érzük be ennyivel. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy lényege, gyökeres nyitottsága kényszeríti rá az embert arra, hogy anyagi javakon kívül szellemi javakat is termeljen, szellemi kultúrát állítson elő. Az ember olyan lény, akinek szükségletei mindig túlszárnyalják azt, amit az anyagi javak terén előteremt magának. Igényei túlemelkednek mindenben, amit kielégítésükre kigondol vagy eltervez. Az anyagi javak által ki nem elégíthető szükségletei ezáltal szellemi jellegű igényekké válnak, melyek még kevésbé elégíthetők ki, mint az anyagi szükségletek. Legalábbis erre vall azoknak a javaknak megszámlálhatatlan bősége, melyet szóban és hangban, képen és színben, kőben és bronzban alkotott az emberi képzelet. A szellemi kultúrát elszakíthatatlan szál köti össze az ember végtelen rendeltetésével, ami mindenekelőtt a művészetben és a vallásban nyilvánul meg, de a jog és az erkölcs eszméiben is.

Összegezzük az eddig mondottakat. A nyelv kialakulásában megtaláltuk az emberi kultúra alapmozzanatát és modelljét. Láttuk, hogy az ember mesterséges világot hoz létre, azért, hogy úrrá legyen az őt körülvevő, zavaros és kusza összevisszaságon. Hatalmának legfontosabb eszköze a nyelv; hangokból és azok egymásutánjából

font háló, mely a valóságot jelképezi és lehetővé teszi a közlést és a tájékozódást. A nyelv nem áll meg itt, hanem tovább építkezik: egyre átfogóbb és egyre bonyolultabb hálózatokat, szimbolikus értelemvilágot sző abból a célból, hogy az ember mindjobban kiismerje magát a világban. A három legfontosabb szimbolikus értelemvilág, a tudomány, a művészet és a vallás közül az első az ember technikai uralmát biztosítja a világon. Mivel a tudomány mivoltánál fogva eltekint az egyediségtől, a tudományos értelemvilág vagy világkép nem tud válaszolni az *egyén* kérdéseire, nem ad elirányítást morális problémákban, és nem tud megbirkózni az egyéni életre leselkedő veszélyekkel. Erre csak a vallás alkalmas, a legátfogóbb szimbolikus értelemvilág, mely szent sátorként borítja be a mindenséget, és az *egyén* számára is elrendezi és áttekinthetővé teszi a világot. A vallás a valóság felkutatása, válaszkeresés az alapkérdésekre, melyeket *kell* tennie az embernek. A vallás arra felel, hogy jóindulatú-e vagy rosszindulatú az élet, hogy kegyes-e az emberhez a valóság vagy zsarnoki, hogy isteni komédia-e a történelem vagy emberi tragédia. Ilyenformán aligha vonható kétségbe, hogy a vallás mint a legáltalánosabb értelemvilág az ember lényegéből fakad; majdhogynem biológiai szükségesség a világra nyitott lény számára (11). A legkevésbé sem kisebbíti azonban az alapnak, az anyagi kultúrának a jelentőségét, mert a természetes dolgok megművelésének és feldolgozásának rendszere az ember elemi szükségleteinek kielégítését célozza. Ezek nyomán érkezünk el oda, hogy feltehessük a kérdést: tulajdonképpen milyen emberi erőnek vagy képességnek köszönhetőek a teremtő eszmék és gondolatok?

A fantázia

Az ember teremtőképességének vagy kreativitásának kutatása a mai tudományos vizsgálódások egyik legkedveltebb témája. Maga a szó a latin *creare*, teremteni, alkotni, szülni igéből származik. Egy, a kreativitással foglalkozó tudományos konferencián a résztvevő tudósok négyszáznál több jelentést társítottak a szóhoz (12). Az alkotókészség nem tévesztendő össze az intelligenciával (13), és nyilván nem mondjuk kreatívnak az anyát pusztán azért, mert gyermeket szült. Az emberi teremtőképesség alapvonását *Arnold Gehlen* és *Jean-Paul Sartre* (14) nyomán feltehetően a fantáziában, a képzeletben kell keresnünk.

A fantázia alkotó ereje nyilvánul meg a kisgyermek mozgásában, mert a gyermek nem fajilag meghatározott mozgási alakzatokat sajátít el, mint a fiatal állatok, hanem az ösztön kényszerétől mentesen, szabadon alakítja és változtatja mozgását. Ugyanezt teszi a hangokkal is. A gügyögés, a hangnak a nyelv szempontjából mellőzhetetlen szabad élete, szintén a képzelet műve. A képzelet azért döntő tényező az ember viselkedésében, mert kifejlődését nem szabja meg eleve az ösztön; viselkedése mindig tartalmaz valami szabad és játékos, úgyszólván „haszontalan” elemet, hacsak ő maga nem rendeli alá magatartását az önmaga által kitűzött célnak. Annak viszont, akit jóformán hiánytalanul igénybe vesznek célravezető és hasznos tevékenységei, csakhamar elsorvad lendülete és alábbhagy feszítőereje. Az emberi élet nem nélkülözheti a képzelet szabad és kötetlen játékát; az ember viselkedésében, már amennyiben alkotó és teremtő, ugyanolyan kulcsfontosságú a fantázia, mint az állatokban az ösztön. Aligha vonható kétségbe *Novalis* mondanása, hogy a „produktív képzelőerőből kell levezetnünk

minden belső és külső képességünket”, és hogy „az emberi javak legnagyobbika a képzelet” (15).

Az emberi észlelés ugyanolyan fantáziadús, mint a mozgás és a hangképzés. A világban észlelt alakok néhány ismertetőjegy ésszerű kapcsolata nyomán ötlenek szemünkbe. Érzékszerveink nem specializálódnak néhány szignifikáns, jelentéssel bíró jelzésre; szüntelenül új formákat, szerkezeteket és alakzatokat fedezünk föl a lát-szólag összefüggéstelen észleletek halmazában. Ez pedig a képzelet teljesítménye még abban az esetben is, ha az egyszer már észrevett szerkezet utólag megtanulható és a valóság tárgyilagos modelljeként igazolható. Észlelésünk szimbolikus jellegéből adódik, hogy az észrevett alakok és szerkezetek mindig modelljellegűek; a rendszer jellemzőire korlátozódnak, karikatúraszerűek, eltekintenek az egyedi vonások összességétől. Nagyon gyakran a magunk választotta szemponttól függ, hogy miként állnak össze egységes egészzé. Erről árulkodik a nyelvek sokfélesége is. Azt mondja *Platón*, hogy amikor valóságos dolgokat ismerünk meg, egy képalkotó és egy beszédet (logosz) író dolgozik bennünk (*Philebosz* 39). *Arisztotelész* szerint a gondolkodóképesség a fantáziaképek alapján gondolja el az eszméket (*De anima* 431 b). Így, ami a különféle nyelvekben kifejeződik nem más, mint egy nép képzelőerejének, világot értelmező fantáziájának a működése. Nemcsak az egyes hangok különböznek, hanem a nyelvek szelleme is teljesen más; a valóság eltérő perspektíváit fejezik ki. A nyelv nem a világ elemeinek matematikai leképezése, szavakhoz való egyértelmű hozzárendelése, hanem alapjában teremtői tevékenység. A nyelvcsaládok oly lényeges különbségekről árulkodnak az elemi fantázia területén, hogy gyakran már-már hiába keressük a visszaadási lehetőségeket. Aki például *M. Heidegger* nyelvi „homályosságát” emlegeti, az megfélekedzik arról, hogy a német nyelv főnevesített igealak-

jai csak nagyon kivételes esetben hidalják át a névszó és az ige alapkülönbségét, amit föltételeznek. Az igenév innen, vagy inkább túl van ezen a megkülönböztetésen, és ezért lehetetlen a *Sein* főnevesített igét a magyar lét szóval visszaadni. *M. Heidegger* a német, illetve a görög nyelv fantáziájának alapkategóriáit faggatja, és olyan vonatkozásokat idéz föl, melyek vagy feledésbe merültek időközben, vagy pedig képtelenség más nyelven megnevezni őket. Nyilvánvaló, hogy egy esemény vagy dolog megnevezése egyszersmind egy lehetséges vonatkozás kiválasztása, melyet – mint lényegeset – szóban rögzített a fantázia (16). Ki vonná kétségbe, hogy hasonló vonások egyesítése általános fogalommá a képzelet műve is? Éppen az utólag helyesnek és reálisnak bizonyuló fantáziaképződmények nyitják meg a valóság megközelítéséhez vivő utat. Első pillanatban talán különösnek hallik, hogy a fantáziaképek a valóságot tükrözik. Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk a boszorkány vagy a kiméra figuráját, akkor azt tapasztaljuk, hogy a valóság talaján fakadnak. Igaz, hogy kiméra, oroszlánfejű, kecsketestű, kígyófarkú tűzokádó szörnyeteg sosem létezett, de oroszlánt, kecskét és kígyót külön-külön ismerünk. Képük elraktározódott bennünk, gondolatban elemeire bontottuk, majd fantáziánk segítségével merőben új képet alkottunk a régi elemekből. Ugyanez a mechanizmus működik a tudományos megismerésben. Valami hirtelen támadó *ötlettel*, a tudatba váratlanul betörő új felismeréssel kezdődik minden továbbvivő tudományos belátás akár a matematika, akár a történettudomány vagy természettudomány területén. Bár az utólagos igazolás és vizsgálat dönti el a meglepő gondolat használhatóságát, elképzelés nélkül teljességgel lehetetlen tudományos ismeretszerzés. A tudomány nem tesz mást, mint módszeresen és reflektáltan megismétli, ami mindennapos észleléseinkben és tapasztalatainkban végbemegy. Tulajdon-

képpen felesleges hangsúlyoznunk, hogy a tudósnak ugyanúgy szüksége van fantáziára, mint ahogyan a mérnöknek is képzeletét kell igénybe vennie ahhoz, hogy hidat építsen vagy üzemet szervezzen. A tervek nyomán haladó építész is rászorul, hogy a tervrajz jelei megelevenedjenek lelkében. Képzelet nélkül egyetlen iparág sem fejlődhetnék tovább. A játékosság és a képzelőerő senyvedése nemcsak az egyént fosztja meg hiteles emberi értékektől, hanem komolyan fenyegeti az emberiség létét. Állandóan változó világban élünk, melyben az emberiség fönmaradásának mellőzhetetlen föltétele a képzelőerő leleményessége és találékonysága. Természetesen fokozottabban érvényes mindez azokra az elképzelésekre, melyeket végtelen rendeltetéséről alkot magának az ember, kiváltképp a művészetekben és a vallásban.

A fantázia lényegét illetően homályban tapogatózunk. Feltehetően nem a képek és elképzelések *sorozata* az alapvető (17). Amint *Aquinói Szent Tamás* mondja, a fantázia abban különbözik az észleléstől, hogy általa úgy tudjuk felfogni a távollevő dolgokat, mintha jelenvalók lennének (De veritate q. I a. 11). *Palágyi Menyhért* szerint a képzelőerő az a képesség, melynek révén az ember a térnek és időnek azon a pontján kívül helyezkedhet, melyen éppen tartózkodik, anélkül, hogy valóságban is helyet változtatna (18). Ilyenformán például a fantázia feladata a másik ember megértése, elmúlt korok és írók értelmezése, melynek nem valami titkos rokonszenv a föltétele, hanem mindenekelőtt a készség, hogy bele tudjuk élni magunkat a másik helyzetébe. A saját helyzetünkön való felülemelkedés azonban tartalmazza már a leleményességnek és találékonyságnak az elemét, azt a tulajdonságot, mely leginkább jellemzi a fantáziát. Tévedés lenne azt hinni, hogy a fantázia munkája kimerül a már ismertek felidézésében. Az *alkotó képzelet* új dolgok önálló létrehozását jelenti. Ez a képesség nyilván-

valóan összefügg az ember sajátos nyitottságával a jövő iránt. Csak az ember tudja a jövőt mint jövőt átélni, mely egyenes következménye a világ iránti nyitottságnak, annak, hogy felszabadult az ösztön közvetlen készítése alól. Ebben a felszabadulásban kell keresnünk a képzelőerő gyökerét, abban a lehetőségben, hogy kitörve a környezet rabságából előre elképzei a jövőt, azokat az új dolgokat, melyek még nem valósultak meg.

Módfelett jellemző a fantáziára, hogy bár az ember legaktívabb képessége, a legpasszívabb is. Nem abban az értelemben, hogy tétlen, közömbös vagy részvétlen, hanem hogy a legnagyobb gondolatok maguktól bukhatnak föl bennünk. Az alkotó képzelet működése önkéntelen, a logikus gondolkodásé szándékos. A képzelet önmagában véve nem következetes; ötletek és lelemények formájában nyilvánul meg. Ezek inkább betörnek az ember tudatába, inkább eszébe „jutnak”, mintsem maga hozza őket létre. Hogy honnan jutnak eszünkbe az új ötletek? A kreativitás, a képzelet teremtképessége kivételesen szoros összefüggésben van az ember végtelen nyitottságával. Ez pedig arra vall, hogy a világra nyitott ember a képzelőerő által nyeri el magát és belső világát Istentől. Ezzel viszont együtt jár az is, hogy képzeletvilágunk van leginkább kitéve a gonoszság ártó és romboló erejének.

Talán ebben a körülményben lelhető magyarázat arra, hogy az alkotó képzeletet csaknem mindmáig félreismerték. A görög gondolkodás úgyszólván semmi különbséget nem látott emlékezés és elképzelés között (Philebosz 39). *Arisztotelész* az észleléshez hasonló és annak nyomán létrejövő mozgásként határozza meg az elképzelést (De anima 427). Bár a platóni ideák mint eszmények elsősorban az elképzelés művei, a görögöknek nem volt érzékük a teremtképességre, a világban és az emberben fellépő új kategóriájára, a történelmiségre.

S bár a görög gondolkodásmód még a Szentírás egyes könyveire is rányomta bélyegét, mégis a bibliai istenkép hatására, a történelem alakulásában megnyilvánuló isteni mindenhatóság szemlélete nyomán szabadult fel az emberi gondolkodás a történelmiség felfogására, annak belátására, hogy igenis van új a nap alatt. A képzelet leleményessége és találékonysága megfelel a világban és a történelemben váratlanul bekövetkező új eseményeknek és jelenségeknek. A nyugati gondolkodás ennek ellenére sokáig nem ismerte föl, hogy Isten nemcsak a külső történelemben, hanem az ember bensejében is állandóan újat hoz létre, hogy az ember teremtő lény, mert Isten szüntelenül megajándékozza a teremtőképesség adományával. *Aquinói Szent Tamás* hirdette elsőként, hogy az ember önmagának az oka (*causa sui*), saját magának és világának a teremtője (19). Ez a meggyőződés, hogy az ember világot alkotó és teremtő lény, az újkorban vált általánossá. A kérdés csak az, hogy *hogyan* hozza létre kultúrájának és nyelvének mesterséges világát. A német idealizmus a logikus értelemben, a rációban (*Verstand*) látta megalapozottnak az ember világuralmát. Ám aki egyedül a logikára épít, az elzárkózik az események véletlenszerűsége elől és bezárul a jövő előtt. Így a logika és a logikán alapuló tudományos világkép, mely egy ideig az ember legerősebb fegyvere volt, végül is visszaüt, mert a világ folyamatában van véletlen, előre nem látható és ki nem számítható esemény. Már a XIX. században megtalálható, kivált a romantikus gondolkodók-nál (*Fr. W. J. Schelling, Novalis, Fr. Schleiermacher*) egy olyan antropológia kezdete, mely ismeri a képzelet vezető szerepét az emberi viselkedésben (20). Ha a modern ember életfeltételére, az ipari rendszerre – a logikus tudomány szülőttére – gondolunk, kétségkívül nehéz túlbecsülnünk a logikusan-rationálisan szabályozott megismerés és cselekvés súlyát. De már *I. Kant* észrevette

azt a racionalista álláspontról nézve paradoxonnak ható tényállást, hogy a cselekvés kényszere messzebbre ér, mint a megismerés lehetősége. Az ember olyan lény, aki cselekvés közben fedezi fel a világot és önmagát; cselekednie kell, mielőtt még tudományos ismerete lenne cselekvése területéről. Ehhez a nélkülözhetetlen nem tudományos tájékozódáshoz is kell azonban egyféle tudat, hogy hatalmunk legyen saját cselekvésünkön; az igazság itt átmegegy valamilyen nem logikus és nem racionális, de tapasztalati bizonyosság állapotába: *phantasia certissima facultas*, a képzelet a legbiztosabb képesség – tanítja *Giambattista Vico* (21). „A felismerés, hogy az embernek szüksége van a nem-logikai mozzanatra is, azok közé a dolgok közé tartozik, melyek kétségbeesésbe tudnak kergetni egy gondolkodót” – mondja *Fr. Nietzsche*. Egy másik helyen pedig arra figyelmeztet, hogy „a magas kultúra megköveteli, hogy sok dolgot nyugodtan megmagyarázatlanul hagyjunk” (22).

Ha következetesen átgondoljuk a fentieket, akkor az emberi teremtőképesség oly felfogására jutunk, mely nemcsak számol a történések és folyamatok véletlenszerű jellegével, hanem alázatosan meghajlik a hirtelen támadó lelemény és képzelőerő mint az ember alkotóerejének forrása előtt. Ebben az esetben pedig Isten nemcsak úgy mutatkozik meg, mint a világra nyitott végtelen törekvés végcélja, hanem mint az ember világon való uralmának forrása is.

BIZTONSÁG VAGY BIZALOM

Az embernek egyetlen lényeges feladata van: az élete. Naponta kell gondoskodnia létfenntartásáról és arról, hogy biztosítsa uralmát a földön. Erre irányul minden igyekezete. Korlátlanul kíván rendelkezni a világgal. E törekvését tükrözi jellegzetes észlelési módja, még inkább a nyelv és a kultúra kialakulása, leglátványosabban azonban a létfeltételek technikai előteremtése és biztosítása. Nem csupán a modern természettudományos technika, hanem az archaikus emberek mágikus praktikái is. Úgyannyira, hogy sokan egyenesen az ember biztonságigényével magyarázzák a kultúra kialakulását: annak köszönheti létét, hogy az ember meg akarja hódítani a világot. *A. Gehlen* szerint az embernek mint szüntelenül tevékeny lénynek mindenképpen fölényes biztonsággal kell bánnia a vele szemben álló, elemien ellenséges világgal (1). Uralmának előfeltétele a nyelv és a gondolkodás egyidejű fellépése, s jóformán mit sem számít, hogy a világ teoretikus birtokbavétele vagy technikai megszerzése által valósul-e meg. Mivel a nyelv szolgáltatja az ember racionális vagy irracionális cselekvésének, kiváltésképpen a tevékenységével létrehozandó műveknek előzetes tervét, a *homo faber*, a dolgozó lény, a nyelvnek köszönheti sajátosságait. Magában a nyelvben rejlik a természet totális megművelésére és feldolgozására irányuló tendencia. A megnevezett és szóvá tett világ pedig köny-

nyen kelthet oly látszatot, mintha mindenestül mesterségesen előállított emberi mű lenne. A világ *természetes* alakjának *megvetése* azonban felidézi a veszélyt, hogy az ember restelni kezdi természetes testiségét és ennek következtében egy majdan kialakítandó emberfölötti ember áldozatául esik (2).

Remélhetőleg e néhány bevezető gondolatból is kiviláglik, hogy eleve kudarcra van kárhozthatva minden olyan igyekezet, mely egyoldalúan, kizárólag a hatalomvággyal igyekszik magyarázni a kultúra lényegét és lendítő erejét. Az uralkodás és rendelkezés csupán egyik vonása az ember magatartásának, mivel másféle, az előbbiekkel szöges ellentétben levő viselkedésformákra is rákényszerül. Nem áldozhatja minden erejét megélhetésének biztosítására. Olyan feladat ez, melynek sosem tud a végére érni. Bármennyire hozzátartozik is az ember létállapotához a gond és a gondoskodás, legalább ilyen fontos a bizalom és a bizakodás, mégpedig szünet nélkül, létezése minden egyes pillanatában. Bizalom nélkül nem lehet élni. Az ember nyitottsága nemcsak alkotótehetségében mutatkozik meg, nem csupán abban, hogy egyre tágabb és átfogóbb keretekben vázolja fel önnön létlehetőségét. Az ember „eksztatikusan” áll bent a létezők egészében; világra nyitott lényként a valóság teljességére van ráutalva, és ezt sosem bírja teljesen átlátni, világosan felfogni. E létállapotot fejezi ki *M. Heidegger*: „Az ember rendeltetése sosem a válasz, hanem mindig a kérdés” (3). Nyitottsága vagy véget nem érő ráutaltsága túlterjed teremtőkéességén, minthogy az alkotó fantázia önkéntelenül felbukkanó, a tudatba kívülről jutó ötletekből él. A valóság, melyre életünk támaszkodik, sosem ismerhető ki teljesen, egészét tekintve mindvégig talány. Ez érteti meg mindennapos tapasztalatunkat, hogy bármennyire is felkészülünk valamire, mindig másként végződik a dolog, mint ahogy elképzeltük. Azért

niem mondhat le az élet a bizalomról, mert bármikor megeshet, hogy megghiúsulnak terveink, csődöt mondanak számításaink. Ha egyszer az alapjában véve kiismerhetetlen valóságra vagyunk ráutalva, akkor egyes-egyedül a bizalom által kerülhetünk vele ésszerű kapcsolatba.

A bizalom

Mindenki ismeri a bizalmat. Olyan lelki aktus ez, amely kiszolgáltatja az embert – legalábbis bizonyos szempontból – annak, amibe és akibe bizalmát helyezte. Ráhagyatkozik hűségére, rábízta magát állhatatosságára. Meggyőződéssel hisz jó szándékában és abban, hogy a jövőben is olyannak bizonyul, mint amilyennek a jelenben mutatkozik. Nem rendelkezik többé magával, bizalma tárgyának kezébe tette le sorsát, s ettől kezdve minden azon múlik, hogy beigazolódik-e várakozása, avagy szégyent vall. A bizalom belemerészkedés az ismeretlenbe, jóllehet nem teljesen bizonytalanra cselekszik az ember. Valamiként ismernem kell azt, amiben bízom, megbízhatónak kell tűnnie, különben ugyancsak könnyelműség lenne, ha ráhagyatkoznék. Ennek ellenére sem magától értetődő azonban, hogy nem hiúsul meg reményem. Annál kevésbé, minthogy az ismeretlen, kétes kimenetelű jövőre irányul. A bizakodó ember nyilvánvalóan nem azt várja az eljövendőtől, hogy kiábrándítsa, hanem hogy megajándékozza, hogy ne rosszra, hanem jóra forduljon sorsa. Éppen ez különbözteti meg a bizalmat a káros szenvedélytől. *Erik H. Erikson* szerint feltehetően a bizalom, illetve az önbizalom hiányára vezethető vissza például az alkoholizmus vagy a szerelmi függőség kialakulása (4).

Mindennapjainkban lépten-nyomon rászorulunk a jó-hiszeműségre. Sosem nélkülözhetjük, mikor oly dolgok-

kal és erőkkel kerülünk kapcsolatba, melyeket nem ismerünk töviről hegyire. Édeskeveset számít, hogy elvi akadály korlátozza-e tudásunkat, vagy gyakorlati, mint például az időhiány. Étkezés előtt általában nem szoktuk vegyelemeztetni az asztalra kerülő ételt, rendszerint fel sem merül bennünk a kétely, hogy mérgezett-e a narancs, romlott-e a hús. Többnyire bizonyosak vagyunk abban, hogy az ételmiszer nem káros az egészségre, és abban a tudatban szállunk repülőgépre, hogy a gép állapota kifogástalan és a személyzet érti a dolgát. Mindaddig feltételezzük eszközeink alkalmasságát, saját testünk erejét, érzékszerveink épségét, amíg nem jelentkeznek az ellenkezőjére valló tünetek. Ámde akkor sem mondhatunk le a bizalomról, ha kivételesen kivizsgáljuk magunkat vagy eszközeinket. Tulajdonképpen nem történik más, minthogy *áthelyeződik* a jóhiszeműség, néhány lépéssel odább tolódik: nem az ételem minőségében és a repülőgép állapotában bízunk, hanem a mérőműszerek hibátlan működésében, az alkalmazott fizikai, kémiai és biológiai ismeretek helyességében, s nem utolsó sorban egy másik ember személyében, hogy pontosan olvassa le a mutatók állását. Nem kételkedtünk eszközeinkben. Az élet megköveteli, hogy némi sük el az elméletileg végeszakadatlanul fölvehető kételyeket, kiváltképpen akkor, amikor sosem küszöbölhetők ki a mérési hibák.

Még kevésbé mondhatunk le a bizalomról, amikor nem tárgyakkal, hanem emberekkel akad dolgunk (5). Az emberi kapcsolatokkal járó kockázatot elvileg lehetetlen egzakt módon felbecsülni. Megközelítőleg sem tudjuk oly pontosan kiszámítani, mint például a Holdutazás veszélyeit. Az emberek megbízhatóságáról alkotott ítéleteink jóval bizonytalanabbak, mint a dolgokéiról. Mennyire ismeri a kutató munkatársát, akire rábízta feladata egy részének elvégzését? És megfordítva:

honnan tudja a munkatárs, hogy mi lakik abban, akinek rendelkezésére bocsátja képességét és tehetségét? Menyire ismerjük az orvost, akire rábízuk egészségünket? És az ügyvédet, akitől jogi tanácsot kérünk? Többnyire alig ismerjük őket, jóformán egyáltalán nem vagyunk tisztában tudásukkal és fogyatékoságaikkal. Joggal figyelmeztet *W. Pannenberg* (6), hogy annál többet kockáztatunk, minél mélyebb kapcsolatba kerülünk valakivel – bármily ésszerű és megalapozott bizalom alapján is. Viszonylag éppen azokat ismerjük legkevésbé, akik legközelebb állnak hozzánk, akikkel megosztjuk életünket; házasságban vagy barátságban. Nagyon hosszú időnek kell eltelnie, amíg kölcsönösen megismerjük egymást, és mindig tartogatunk meglepetést a másiknak. Hogyan is lehetne másként, amikor önmagát sem ismeri az ember, és élete végéig ki van szolgáltatva annak az ismeretlennek, ami ő maga. Küzdelmek, megpróbáltatások és bukások nélkül tapodtat sem megyünk előre az önismeretben, csak olyan mértékben világosodik meg személyiségünk, amilyen mértékben készek vagyunk latba vetni erőinket és kipróbálni adottságainkat. A „ki is vagyok én?” kérdést valójában így kellene megfogalmaznunk: „mennyit is bírok el?”. És éppen ehhez, minden erő latba vetéséhez, mellőzhetetlen a bizalom, helyesebben az önbizalom, hogy meg tudok felelni annak, amit követel az élet.

Az emberi kapcsolatok át nem láthatóságának, kiismerhetetlenségének nem időhiány az oka. A kezünk ügyében levő dolgokkal végül is tisztába jöhetnénk, ha vennénk a fáradságot és alaposabban megvizsgálnánk őket. Az ember viszont lényegileg kiismerhetetlen. Mindannak alapján, amit már tudunk róla, tudománytalan feltételeznünk, hogy valaha is lezártnak tekinthetjük az ember kérdését. Nem kétséges, hogy mindenkinek vannak kialakult szokásai és begyakorolt viselkedésfor-

mái, melyeken általában nem szokott változtatni. A rutin életfontosságú az olyan lény számára, mely védtelen a világból áradó ingerek özönével szemben. Ennélfogva bizonyos mértékben kiszámítható, hogy ki hogyan viselkedik valamely helyzetben. Ezért manipulálhatók az emberek, kiváltképpen azok, akik büszkék arra, hogy „következetesek”. *Siegmund Freud* megfigyelése szerint vannak teljesen egészséges emberek, akiknek kapcsolatai mindig fiaszkóval végződnek. Mintha átok ülne rajtuk: jótevőkön, akik ellen végül is mindig fellázadnak pártfogoltjaik, férfiakon, akiket kivétel nélkül mindig elárulnak barátaik, nőkön, akiknek sosem sikerül igazi társat találniuk. Valóban üldözi őket a sors: nem tanulnak szomorú tapasztalataikból, mindig mindenkivel ugyanúgy viselkednek (7). Sem az emberek manipulálhatósága, sem a híres pszichológus megfigyelése nem változtat azon, hogy az embert sosem tudjuk teljesen kiismerni. Végtelen nyitottságából táplálkozó alkotókedvének és fantáziájának mindig van ereje ahhoz, hogy változtasson addigi viselkedésén. Erre vall az a körülmény is, hogy az emberi viselkedéstanban meglehetősen szűk határon belül alkalmazhatók a matematikai módszerek (8). A fizika eszményi viszonyok között érvényes törvényei jó megközelítéssel használhatók gyakorlati problémák megoldására. Ennek következtében, bár időhiány és a ki nem iktatható emberi elem miatt a dologi kapcsolatokban is érvényesül a bizalmi tényező, mégis abban a helyzetben vagyunk, hogy elvileg kiismerhetjük a dolgok természetét és az események menetét. Egészen más a helyzet, amikor emberekre vagyunk ráutalva.

A minden ízében, tetőtől talpig ki nem ismerhető létezőt személynek nevezünk és megkülönböztetett bánásmódban részesítjük. Ha nem látható át teljesen, akkor rejtett, belső oldala, *lelke* van. Ahány tudomány, annyiféleképpen határozza meg a lélek fogalmát. A lélek

mindenesetre az antropológia egyik alapkategóriája. Történelmileg változó módon fejezi ki azt, amit az ember legértékesebbnek tart önmagában, aminek énjét, saját valóját köszöni. Az archaikus ember lelket tulajdonított a környezetében levő dolgoknak is: felfoghatatlan hatalommal rendelkeztek, mintegy személyként álltak vele szemben. A kódarab nem a tömegvonzás következtében gurul le a lejtőn, hanem mert így „akarja”. Egészen másként szemléli a világot a görög és a bibliai hagyomány alapján álló újkori ember, akinek a világ elvileg átlátható és meghatározható, matematikailag megfogalmazható vonatkozások és függvények rendszere. Ha nem vizsgálja is meg minden egyes esetben a dolgok tulajdonságait, bízik kifogástalan működésükben; egy pillanatig nem kételkedik abban, hogy a valóság – legalábbis elméletben – racionálisan ellenőrizhető. Bár nem küszöbölhető ki teljesen a kockázat, mégis kiszámítható: pontosan tudja, hogy mire vállalkozik. Mivel úgy véli, hogy tisztában van a dolgok mivoltával és az események törvényszerűségeivel, mivel fölényes biztonsággal kezeli a dolgokat, ezek elvesztik személyszerűségüket. Legfeljebb a gyermekek személyesítik meg a ház bútorait és a kert fáit, de ők is csak addig, amíg nem eszmélnek rá, hogy szabadon rendelkezhetnek velük. Modern világunkban csak a költők beszélhetnek úgy a dolgokról, mintha azok személyek lennének. Esetleg festők ábrázolhatják így a tárgyakat, feltéve, hogy ez a „különös” a világ egészét tükröző tapasztalatot fejez ki. *Marc Chagall* festményein az ingaórák eltúlzott méretű súlyai inkább siettetik az időt, mintsem mérik, és így az idő rohanását sugallják. Egyébként azonban a technika korában kizárólag a másik embert tekintjük elvileg kiismerhetetlennek (*individuum ineffabile*), legalábbis személyiségének mélyét illetően. S teljes joggal, mert ha maradéktalanul kiszámíthatónak és tökéletesen mani-

pulálhatónak értelmeznénk az embert, megfosztanánk személyes voltától. Nem kétséges, hogy szervezetében, akár még pszichéjében is végbemennek egzakt-természettudományos módon leírható folyamatok, ám nem következik ebből, hogy *teljesen* megismerhető. Az információelmélet egyik alaptörvénye szerint valamely rendszerben leképezendő tárgyakkal egyszerűbbeknek kell lenniük, mint magának a rendszernek (9). Magyarán mondva: az ember teljes megismeréséhez többnek kell lenni, mint embernek. Hivatkozhatunk a *Gödel*-elvre is, melynek értelmében a matematikai axiómák és definíciók minden egyes sorozata szükségképpen további kérdések sorozatát veti fel.

A *Gödel*-elv egyébként arra utal, hogy nemcsak az ember, hanem a világmindenség egésze sem ismerhető ki teljesen, nem áll mindenestül az ember rendelkezésére. Ugyancsak naivitás volna azt hinni, hogy a világegyetem történéseit egyértelműen meghatározzák a fizika törvényei. A törvényeken kívül egyedi adottságok is vannak a természetben, például az, hogy a Hold 384 000 kilométerre van a Földtől. Az egyedi adottságok pedig bizonyos peremföltételek és törvények együttes fellépéséből vezethetők le. A peremföltételt viszont általában úgy határozhatjuk meg, mint egy individuális adottságot, mely együttműködve bizonyos törvényszerűséggel, újabb egyedi adottságot eredményez. A jelenlegi egyedi adottságokat korábbi fizikai tényezők határozzák meg. Ilyenformán a világ mostani állapotából kiindulva visszafelé nyomom követhetjük a világmindenségben lejátszódott fizikai folyamatokat. E kutatásnak azonban elvileg nem érünk a végére, mert szükségképpen bele-torkollik a világ keletkezésének, más szóval a kiindulás állapotának a homályába, ahol már az is kérdéses, hogy egyáltalán érvényesek-e még az általunk ismert fizikai törvények. Amint *Helmut Seiffert* írja a „Bevezetés a tudo-

mányelméletbe” című művében, sosem dönthető el az őállapotról, hogy a törvényeken kívül peremföltételeket is tartalmazott-e, avagy egyetlen óriási peremföltétel volt e kezdet, és ebből fejlődtek ki a törvények (10). A tudomány jelenlegi állása szerint elvileg megoldhatatlan kérdés, hogy alapjában véve a véletlen, vagy pedig a szigorú oksági meghatározás uralkodik-e a világon, következésképpen elvileg lehetetlen egyértelműen megmérnünk és kiismernünk a világfolyamat eseményeit. A világ nem az óra pontosságával működő precíziós műszer. Nem küszöbölhető ki belőle a visszásság, a zsákutca és a katasztrófa. A törvények szabályossága és szükségszerűsége ugyanúgy nem szünteti meg az egyedi esetek kiszámíthatatlanságát, mint az emberi egyének szabadságát. Mivel az ember létezésében és önmegvalósításában rá van utalva a mindenségre, sőt szelleme a létezők egészén is túlkérdéz, lényegében véve a bizalmi tényező határozza meg világi kapcsolatait is.

A valóság kezdete és eredete végtelen és kifürkészhetetlen. Ezért nem nyugszik meg soha az emberi kutatás és nyomozás, ezért kérdezzük túl minden válaszon, amit nyertünk. A világ egységesítő és értelmet adó alapját keressük, abban a reményben, hogy megbizonyosodhatunk saját létünk egységéről is. Mivel lehetetlen, hogy utánajárjunk minden egyes kérdésnek, azért csakis bizalommal érhetjük el a lét alapját, nem rendelkezhetünk vele. Amivel viszont nem rendelkezhetünk, azt akkor gondoljuk el helyesen, ha a világ dolgaival ellentétben személynek tekintjük. Így jutunk el újra az istenkérdéshez, mely végül is azon dől el, hogy a mindent létben tartó és léttel megajándékozó Valóságot személytelen szakadéknak tekintjük-e, avagy nemcsak a dolgokat és a világot, hanem a véges személyt is felülmúló végtelen személynek, akivel kapcsolatban a feltétel nélküli bizalom az egyetlen helyes magatartás.

Eredendő bizalom

Láttuk, hogy az ember és a valóság viszonya a bizalomra épül. *E. H. Erikson* szerint az „eredendő bizalom” „a lelki egészség elsődleges tényezője”, az „ép személyiség pillére”, melynek az újszülött első méhen kívüli esztendejében kell kibontakoznia (11). A csecsemő életének e korai szakaszában teljesen anyjára van utalva, ő képviseli számára a világot (12). A bizalom valóságos paradicsomában él vele. Számptalan kísérlet és megfigyelés igazolja az anya abszolút pótolhatatlan szerepét a kisgyermek első éveiben (13). „A bizalom mennyisége, mely a gyermek legkorábbi tapasztalatainak az eredménye, nem az élelem és a gondoskodás abszolút mennyiségétől függ, hanem az anyai kapcsolat minőségétől. A gyermek bizalmát anyjához oly gondozás váltja ki, mely beleérez az újszülött individuális szükségleteibe, és ezáltal a kiismert környezetben belüli egyéni megbízhatóság és önbizalom erőteljes érzelmét ülteti el a gyermekben. Így alakul ki az emberi azonosság alapja” (14). Az anyai kapcsolat *minőségét* a legnagyobb mértékben meghatározza, hogy az anya mennyire azonosult női szerepével és társadalmának életfelfogásával, hogy megvan-e győződve ennek helyességéről, hogy szilárd értékrendet képvisel-e, hogy összhangban él-e a világgal. Ez esetben gyermeke nem érti félre viselkedését: testi szimbiózisuk, ösztönös érintkezésük azt közli a csecsemővel, hogy jó kezekben van: ösztöneibe vésődik bele, hogy bízhat az anyjában, következésképpen önmagában és a világban is. Az sem kétséges, hogy csak egészséges társadalmi légkörben szocializálódott és élő anya közvetítheti gyermekének azt az eredendő bizalmat, ami nélkül teljességgel lehetetlen zavartalan emberi élet. A bizalom atmoszférájában nemcsak azt sajátítja el a gyermek, hogy mindenkor nyugodtan hagyatkozhat

gondozójára, hanem kitapasztalja önmagát is: szerveinek megbízható működése szavatolja, hogy ki tudja elégténi életszükségleteit. Mivel belső indíttatás sugallja, hogy meg tudja szerezni táplálékát, nem kell foggal, körömmel belekapaszzkodnia gondozójába, nyugodtan el is tudja engedni, ha éppen úgy adódik (15). Az eredendő bizalom további sajátos feladata, hogy ez az alaphangoltság lesz később a hit és a remény ontológiai-pszichológiai alapja (16). A skolasztikus teológia nyelvén szólva az eredendő bizalom az a „természet”, amit föltételez a természetfeletti hit. Az eredendő bizalom a bomlasztó és építő erők egyensúlya; mintha azt sugallná a gyermeknek, hogy az alkotó erők hatalmasabbak a pusztítónál, hogy átélhető összhangban van a külső és a belső világ, a valóság nem esik szét részekre, hanem egységes egészet alkot. Az eredendő bizalmatlanság viszont oly diffúz, rendezetlen és szétszórt élmények felhalmozódása, melyet nem sikerült ösztönösen feldolgoznia és megémesztenie a gyermeknek.

De bármennyire igaz is, hogy az emberi létezés elengedhetetlen előfeltétele az eredendő bizalom, a valóság másként fest. Ugyancsak belső indíttatást érzünk arra, hogy pusztán tapasztalataink határán belül higgyünk, hogy csupán abban bízunk, amire rátettük kezünket. „Hogy a biztonság igénye mennyire nyugtalanítja az önmagát létrehozó embert a maga alkotta világban, az leolvasható arról a mély változásról, melyet a géppel való azonosulás – a primitív embernek fő zsákmányával való mágikus azonosulásához hasonlóan – okozott az emberi természet nyugati felfogásában, kiváltképpen a gyermek nevelésének automatizált és elszemélytelenített módjában” – jegyzi meg *E. H. Erikson* (17). Minden esetben, amikor rendelkezhetünk valamivel, a biztonságot részesítjük előnyben a bizalommal szemben. Biztosra akarunk menni. Voltaképpen igazán érthető, hogy

az embernek mint világra nyitott lénynek, kielégíthetetlen a biztonságigénye. Akkor kezdődik a baj, amikor a biztonság keresése olyan kapcsolatokat veszélyeztet, melyek kizárólag a bizalom termőtalaján virulnak. A mértéktelen biztonságigény félelmet szül, uralomvágyat és szégyenkezést vált ki, különféle védekező berendezéseket fejleszt ki, melyek közül egyetlen egy is az emberi kapcsolatok felbomlását eredményezi. Személyes kapcsolat egyes-egyedül a mindkét félre egyaránt kötelező bizalomra épülhet, egymás személyi méltóságának kölcsönös elismerésére támaszkodhat. A személy abszolút érték, abban az értelemben, ahogyan *Immanuel Kant* állapítja meg „Az erkölcs metafizikájának megalapozásához” című írásában: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind a magad személyében, mind valaki másikéban mindenkor mint célt, és sosem mint pusztá eszközt használjad” (18).

A személy föltétlen tiszteletének még fokozottabban kell érvényesülnie Istenhez fűző kapcsolataiban. Amint korábban megállapítottuk, Isten az a végtelen *vis-à-vis*, akire a valóság egységét és értelmét kutató kérdéseink végeredményben irányulnak. Létünk lényegi meghatározása Istenre való feltétlen ráutaltsága. Ám azon nyomban visszajára fordul e kapcsolat, mihelyt megkíséreljük, hogy *biztonságra* váltsuk a bizalmat. A vallástörténet bőséges adalékkal szolgál arra nézve, hogy a vallások miként igyekeznek megszerezni és szocializálni a legmélyebb emberi konfliktusokat. Egyik legfőbb törekvésük, hogy az istenség erejének és üdvözítő hatalmának birtokbavétele útján veszélyektől mentes létállapotról kezdeskedjenek. A vallásos ember szükségképpen véges alakban fogja fel a végtelent; rendeltetésének végtelen célja mindig dologszerűen mutatkozik meg előtte. Ilyenformán csaknem elkerülhetetlen, hogy ne igyekezzenek *szabályozni* viszonyát a végtelent kinyilatkoztató véges

valósággal, annál is inkább, mivel ezek az előírások egyúttal végtelen rendeltetésének föltétlen beteljesülését is szavatolják. Főként a vallásos kultusz, az istentiszteleti cselekmény bonyolult és aprólékosan kitervelt rendszere vall az ember biztonságot igénylő hajlamára. Bár a vallások az istenség által alapított intézményként értelmezik a szertartást, a rituális előírások gondos megtartása mégis *biztosítja* az istenséghez fűző kapcsolatot. Az istentiszteleti cselekményt végző ember valószínűleg nem gondol arra, hogy a rítus szigorú rendje által voltaképpen hatalmat akar gyakorolni az istenségen – ez különbözteti meg a kultuszt a mágiától –, a rituális szabályok ennek ellenére magukban rejtik annak a csíráját, ami gátlástalanul bontakozik ki a mágiában, ámbár feltehetően több köze van a technikához, mint a valláshoz. Technikán a műszaki és természettudományoknak az anyagi javak termelésében való alkalmazását értjük. A mágia oly szabályok és utasítások összessége, melyek biztosítják az ember uralmát a természetén és a többi emberen. A mágikus gyakorlat alapeszméje a gondolati összefüggések téves azonosítása a dolgok valós rendjével. *James George Frazer* szerint összetéveszti az ember eszméinek egymásutánját a természeti jelenségek sorozatával, és ennek következtében azt képzei, hogy a saját gondolataival való vélt vagy valós rendelkezés módot nyújt arra, hogy biztonsággal bánjék a természettel és ellenőrizze a dolgok menetét. *Plinius* például azt ajánlja a „*Historia naturae*” című művének 28. könyvében, hogy aki megbánta, hogy megsebesített valakit, köpjön arra a kezére, mely a sebet ejtette és ettől nyomban csillapodik a sebesült fájdalma. *Sir Francis Bacon*, a felvilágosult gondolkodás egyik atyja, meg volt győződve, hogy aki gyógyírt ken kardjának élére, az meggyógyítja a kard vágta sebet (19).

Aligha vonható kétségbe a mágia és a technika közös

célja. A mágia a természeti jelenség befolyásolása inadekvát, a kívánt hatással arányban nem álló eszközökkel, melyek saját – vélt vagy valódi – erejüknél fogva közvetlen természeti hatást hoznak létre. A biztonságra törekvő archaikus ember a természettudomány racionálisan felfogható közvetítése nélkül akar hatni a természetre. A mágia az ember ilyenformán értelmezett világuralmának elmélete és gyakorlata, a világ meghódításának irányába tett első lépése. Ezért nem alaptalan föltevés, hogy végeredményben közelebb áll a technikához, mint a valláshoz. Fölöttébb vitatható tehát a mágikus és a racionális gondolkodás *alapvető* szembeállítása, mivel mindkét esetben ugyanarra, a világon való rendelkezésre törekszik az ember. Legfeljebb abban különböznek egymástól, hogy a racionálisan gondolkodó ember jóval szerényebb, mert belátja, hogy a természet csak engedelmességgel győzhető le: *natura enim non nisi parendo vincitur* (20). Természetesen ugyanilyen nehézségekbe ütközik a mágikus gyakorlatok éles elhatárolása a vallásosság megnyilvánulásától, minthogy a legtöbb vallás a kultikus előírások lelkiismeretes megtartásától a kozmikus folyamatok szabályos rendjének biztosítását reméli (21). Ugyanakkor joggal merül fel a kérdés, hogy miként hihetett az emberiség évezredekken át a mágikus praktikákban, ha semmi eredményüket nem tapasztalta? A helyzet azonban korántsem így egyszerű, mivel az eszköz adekvát vagy inadekvát voltának megítélése attól a racionálisan nem igazolható előzetes választástól függ, hogy a valóság *kizárólag* a ráció útján győzhető le. *Mircea Eliade* szerint a tudományos etnológia elegendő ismeretanyaggal rendelkezik, hogy a mágikus gyakorlatban megnyilvánuló éréken kívüli, parapszichológiai erők valóságát nem vonhatja többé kétségbe (22). Laboratóriumi kísérletek egész sora utal e szokatlan, jelenlegi tudományos módszereinkkel nem értelmezhető je-

lenségek és képességek meglétére (23). „A lényeges különbség az archaikus-mágikus világfelfogás és a fejlett ázsiai vallások között, nem is említve a kereszténységet, abban rejlik, hogy milyen értéket tulajdonítanak e vallások ezeknek a paranormális, rendkívüli jelenségeknek. A buddhizmus, a klasszikus jóga és a kereszténység semmiképpen sem buzdítja híveit, hogy érzéken kívüli erők birtokába jussanak, mivel ezeknek az erőknek birtoklója abban a veszedelemben forog, hogy alulmarad a mágiával szemben. Megelégszik e csodálatos erők élvezetével, ahelyett, hogy tovább munkálkodnék lelki tökéletesedésén.” (24)

Bizalom és uralkodás

Amint az eddigiek is sejtetik, az emberi lét alapkonfliktusa az eredendő bizalom és bizalmatlanság összeütközése. A bizonyosság szüntelen, majdhogynem megszállott keresése homlokegyenest ellenkezik létünk előfeltételével, a bizalommal. Az a visszás helyzet áll elő, hogy a biztonságot kereső ember maga alatt vágja a fát, mivel elvi akadályai vannak, hogy *minden* bizonytalanságot elosztasson és korlátlanul uralkodjék a világon. Erre irányuló törekvése eltorzítja, visszájára fordítja léte eredendő bizalmát. Egyrészt azért, mert a teljes biztonság igénye az elbizakodottságot állítja az Istenbe vetett bizalom helyébe, másrészt pedig azért, mert fölébe kerekednek a létét biztosító eszközök. A technikai civilizáció áthághatatlan követelménye, hogy kiszolgálja az ember, és alkalmazkodjék törvényeihez. Ilyenformán az eszközök jutnak uralomra alkotójukon – ahhoz hasonlatosan, ahogy az archaikus ember bálványozta, isteni erővel teli valóságként imádta a véges dolgokat. E rendkívül visszás folyamatban egyrészt értéküket veszítik a dolgok,

puszta eszközzé silányulnak, másrészt pedig éppen mint eszközök tesznek szert hatalomra az emberen, és meg-
hiúsítják, hogy korlátlanul rendelkezék a valósággal. A termelés bámulatot keltő és világot átfogó rendszere szinte megbűvöli az embert, aki jóformán ellenállás nélkül vállalja a termelés által reá kényszerített aszkézist.

E fonák helyzet, a bizalom és rendelkezés visszájára fordult összefüggése az ember elferdülését jelzi. Az ember a lehetetlent kísérel meg. *Rendelkezni* akar mind a valóság végtelen és egységesítő alapjával, mind önnön végtelen nyitottságával, holott bizalmat igényel mindkettő. Ám nem bennük, hanem saját magában és eszközeiben bízik, melyeken uralkodnia kellene. Minden esetleges félreértést megelőzendő: az ember uralmi törekvése önmagában nem visszás. Uralkodását azonban végtelen bizalmának kell szabályoznia, Istentől rábízott feladatként kell gyakorolnia. Ha viszont föltétlenül akar rendelkezni életével, akkor rákényszerül, hogy véges dolgokat ajándékozzon meg bizalmával és önmagára építsen.

Az uralkodás és a bizalom zavartalan viszonya megköveteli, hogy az ember fenntartás nélkül bízzék Istenben, tisztelje embertársai végtelen rendeltetését, és eszerint rendezkedjék be a világon (25). E nem öncélú és nem önhatalmú, az Isten iránti bizalomból fakadó rendelkezés a teremtményekkel nem ellenkezik az ember rendeltetésével és kibontakoztatja eredendő bizalmát. Nem lehet eléggé hangoztatni, hogy Istentől kapott rendeltetése és Isten iránti bizalma szólítja föl az embert, hogy önmagát és a mindenkori körülmények és viszonyok összességét szüntelenül meghaladva uralkodjék a világon. Csak azzal rendelkezhetünk igazán, amitől bensőleg függetlenek vagyunk. Az archaikus ember azért nem tudott fölébe kerekedni a világnak, mert isteni valóságként tisztelte, melynek bármikor és bármely dologban megnyilvánulhat szentséges volta. Álmodni sem mert

volna arról, hogy olyan eszközöket eszeljen ki, melyekkel az ipari társadalomban élő ember beleavatkozik a természet rendjébe. A legnagyobb leleményű ókori nép, a görögség sem jutott el odáig, hogy tervszerűen alkalmazza találmányait és tudományos fölismeréseit. A technika történetével foglalkozó kutatók (26) szerint a görögök világlátása akadályozta meg, hogy az a nép, mely lerakta a természettudományok alapját és kialakította a racionális gondolkodást, többet tegyen ennél a legelső lépésnél. A görög mitológia és archaikus világfelfogás visszahúzó erejét a kereszténység fellépése és az intézményesített egyház kialakulása törte meg (27). Protestáns teológusok tudatosították elsőként, hogy a természettudományoknak és ipari alkalmazásuknak nemcsak eszmei háttere, hanem valóságos forrása és lendítőereje a világ feletti Istenbe vetett hit, illetve a bibliai tanítás, hogy a világ nem isteni valóság, hanem a transzcendens Isten teremtménye, aki az ember gondjára bízta művét (28). A modern természettudomány és technika nem véletlenül alakult ki a kereszténység eszmei hatókörén belül. Pusztán ezért sem vélekedhetünk tehát úgy, mintha a természettudomány és a technika önmagában volna visszás, hogy eleve fonák szándék a világ legyőzésére irányuló akarat. A keresztény felfogás ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ennek az uralomnak jogforrása nem az ember, hanem a teremtő Isten, helyesebben a belé vetett vég nélküli bizalom, mely mindenkori környezete fölé emeli az embert és túllendíti minden egyes elért eredményén. E bizalom táplálja az ember lankadatlan erejét a világ meghódításáért vívott küzdelemben, egyszerűsmind fölvértezi a dolgok hatalmával szemben, nehogy foglyul ejtsék. Végül is a bizalom tágítja ki az ember látókörét a végtelenre, ajándékozta meg azzal a kimeríthetetlen ismeretháttérrel, ahonnan eszébe jutnak leleményes ötletei. Ilyenformán a bizalom ajándékozta meg

a képességgel, hogy rendeltetésszerűen használja a világ dolgait, hogy Isten nevében gondozza és művelje a földet. Ha viszont saját nevében uralkodik a világon, ha kizárólag a „józan ész” és racionalitás irányítja viselkedését, akkor elapadnak ötletei, elsorvad képzeletvilága és foglyul ejtik a dolgok: ahelyett, hogy céljait szolgálnák, uralkodnak rajta. Az öncélú rendelkezés a világgal eltorzítja az ember alapvető viszonyait: ha az ember lesz az ember végcélja és bizalmának alapja, akkor nincs hatalom, ami kiszabadítaná a dolgok fogságából. A „teremtett világ első felszabadítottja” a termelés rabja lesz: az élet isteni adományának derűs és higgadt élvezete helyett felemésztja a gond, életlehetőségeinek biztosítása.

Az érem másik oldala, hogy a bizalom és a gondoskodás aránytalansága az emberiség egyetemes léthelyzetét tekintve kikerülhetetlennek mutatkozik. Úgy látszik, mintha teljességgel meghaladná az ember erejét és eddigi tapasztalatait a kíváncsi, hogy bízzék végtelen rendeltetésében és abban az ismeretlenben, aminek eredetét köszönheti. A bizalom nem mondhat le valamiféle tapasztalatról, melyben megkapaszkodhat. Hiába születünk eredendő bizalommal a világra, a kiábrándulás és gyanakvás túlságosan korán belerögződik ösztöneinkbe, belopakodik tudatunk aljára. Mégpedig úgy, hogy mi magunk, személyesen mit sem tehetünk ellene. Mások váltják ki belőlünk: az emberek, a világ, az a világhelyzet, amit a Szentírás a „világ bűnének”, a teológia pedig eredendő bűnnek nevez. Bizalmatlanná válunk, mielőtt még tudatunkra eszmélnénk. Hol található olyan fiatal anya, aki fenntartás nélkül bízik a valóság jóindulatában, aki önkéntelenül sem terheli meg gyermekét egyéni gondjaival és sérültségeivel, aki csalahatatlan biztonssággal érez rá, hogy mikor kell és mikor tilos kielégítenie gyermeke vágyait? Hol találunk olyan környezetet – a fejlett ipari országokban bizonyára nem –, mely attól a

pillanattól kezdve, hogy világra jön a gyermek, gyaráptja és oltalmazza eredendő bizalmát, ahelyett hogy elferdítené és visszájára fordítaná?

A bizalom és bizalmatlanság pszichológiai problémájánál is nyomasztóbb a teológiai. Csak arra tud építeni az ember, amiről van némi tapasztalata. Tapasztalatot pedig csak véges dolgokról szerezhetünk. A világ feletti Isten azonban semmiképpen sem egy dolog a sok közül. A dolgok körülhatároltak. Minden, ami konkrét, meghatározott. S minden meghatározás tagadás: az egyik nem a másik, az van meg az egyikben, aminek híjával van a másik. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy sosem lehetne bizalmam tárgya a végtelen Isten, ha nem jelenék meg tapasztalható formában. Ez a magyarázata a vallások örök erőfeszítésének, hogy véges szimbólumokba foglalják az isteni végtelenséget. A világot mindenestül túlszárnyaló egyetlen és távoli Istent számtalan közeli istenben élték át. A világ erői és hatalamasságai a tér és az idő keretei közé szorították a Végtelent. Ennek az igyekezetnek logikus következményeként saját végtelen nyitottságáról is megfélekedzik az ember, s ez a vallás teljes felbomlásához vezet. Isten végessé tétele a vallásos kultuszban azt a látszatot kelti, mintha rendelkeznek az ember Isten erejéről. Ha aztán kinyílik a szeme és ráeszmél, hogy nem *rendelkezh*t mással, mint véges hatalommal, kiábrándulása könnyen torkollik mindennemű vallás megvetésébe. A végtelen *kultikus* végességét nagyon nehezen különbözteti meg a felvilágosult gondolkodó a *közönséges* végességtől (29).

A kultikus és közönséges végesség szembeállítása azt akarja kifejezni, hogy létezik nem közönségesen véges vallási szimbólum is, melyben benne lakozik a Végtelenség. A názáreti Jézus története; élete és tanítása, halála és feltámadása a Végtelenség legbenső természetét feltáró reális szimbólum. Nemcsak megőrzi a vallástörté-

neti törekvéseket, hogy érzékletes alakban nyilvánuljon meg az érzékfeletti Isten, hanem magasabb fokra emeli és megszünteti mind a történeti vallások szimbólumainak, mind saját emberségének „közönséges” végességét. Isten közelgő országának örömhíre meghaladja Izrael valamennyi reményét és túlszárnyalja Jahveh összes ígértét. Isten királyi uralkodásának világosságában értelmezett akarata azt kívánja az embertől, hogy emelkedjék önmaga fölé, és ne a Törvényben bízzen, melyre a zsidóság vallási *biztonsága* épült. Jézus valódi biztonsággal akarja megajándékozni az embereket. Arra buzdítja őket, hogy a Törvény helyett Istenre támaszkodjanak. Végezetül azért feszítik keresztre, mert önmagát állította Isten helyébe. Kereszthalála áthúzza végességét. Föltámadása után emberségét sem tekinthetjük közönségesen végesnek, mint a többi emberét. A tanítványok húsvéti tapasztalata, melyet Jézus feltámadásaként értelmeztek, kétségbevonhatatlanul igazolta számukra Jézus igényét az isteni hatalomra, melyen halálosan megbotránkoztak a szigorúan egyistenhívő zsidók. Amit *mi* nevezünk feltámadásnak, az valami vadonatúj, minden emberi elképzelést meghaladó, tulajdonképpen mivoltában még hozzáférhetetlen valóság. Jézus története mindenesetre lehetővé teszi, hogy Isten nemcsak a végeséget megszüntető, hanem túláradó módon betöltő Végtelességként nyilvánuljon meg. Megajándékozza az embert a korlátlan bizalom lehetőségével, kiássa végzetlenül nyitottságát a ráakódott történelmi hordalékok alól, hozzásegíti, hogy létkörülményeinek és létviszonyainak összességén felülemelkedve gyakorolja uralmát, melyet a keresztény kultúrkörben emancipálódva kivívott magának a világon.

REMÉNY VAGY HALÁL?

Az ember kapcsolata a jövővel és a múlttal legjellegzetesebb és legrejtélyesebb tulajdonságainak egyike. Még akkor is a jelennek él az összes többi élőlény, ha bizonyos értelemben előlegezi a jövőt (1). Velük ellentétben az ember nemcsak emlékezik, nemcsak megőrzi és felidézi, újra átéli a múltban tapasztalt dolgok mozzanatait, hanem képzeletében eltervezi a jövőt, előzetesen dönt a később bekövetkezendő eseményekről (2). A görög mitológiában az Epimétheusz, a „csupán utólag okuló”, „meggondolatlan” és Prométheusz, az „előre tudó” és „előre gondolkodó” név azt sugallja, hogy az ember sajátos létmódjához ugyanolyan mértékben hozzátartozik a jövő, mint a múlt és a jelen. Attól az „eltávolodástól” vagy „elfogulatlanságtól”, mellyel környezetével szemben viseltetik, a jövő iránti érzéke sem választható el. Módjában van, hogy a jelentől különböző, később beálló eseményként fogadja el a jövőt, mivel érdektelenül, a környezet közvetlen nyomásaitól függetlenül tudja szemlélni a dolgokat, nem pedig csupán úgy, mint ösztöneinek lehetséges tárgyait. Végtelen nyitottsága – ebben gyökerezik tapasztalatainak objektivitása – felnyitja szemét a jövő kategóriájára, a *még nem* jelenlévőre, a mostaniak után bekövetkezendőre – egyébként ugyanígy a múltra, a *már nem* jelenvalóra is.

A jövő két arca

Az ember természetével ellenkezik, hogy merőben a mának éljen. Sosem tudja teljesen elfojtani a jövő kérdését, érdeklődése alapján véve a jövőre összpontosul. S ez érthető is, hiszen magának kell megvalósítania egzisztenciáját, mesterséges világot alkotva maga körül, mely – legalábbis ideiglenesen – biztosítja megélhetését. A jövőre irányuló törekvése készíti a kultúra világának építésére, melynek feltétele, hogy átfogóan tájékozódják a világról. Tervei, a későbbi cselekvés idejét és módját meghatározó elgondolásai a dolgok szabályszerű összefüggéseinek az ismeretére épülnek; oly tudásra, mely sejteti, hogy a jelenlegi helyzet hová fog vinni. Nem támaszthat azonban prófétai igényeket, mivel a dolgok mostani állásából – az emberi tudomány lenyűgöző eredményei ellenére – csupán a jövő elenyésző hányada következtethető ki egyértelműen. Nem a meteorológusok, hanem a valóság természetének rovására írandó az időjárás előrejelzések pontatlansága. A jövő lényegét az „új” fogalma határozza meg: az eddigiekhez többletként járuló, további, ez ideig nem ismert események és jelenségek, melyek gyakran meghiúsítják várakozásainkat, olykor pedig váratlan, szerencsés fordulattal ajándékozzák meg életünket. Erre a majdan bekövetkezendő kedvező fordulatra vár a remény. Kihegyezve: akkor fordulunk a reményhez, amikor elbúcsúzunk a számítástól. Álmainkban és látomásainkban azonban általában együttműködik valamiként a remény és a józan mérlegelés. A remény bizalmat ébreszt, életrevalóvá tesz, szárnyakat ad az ésszerű kalkulációnak, s egyre-másra új feladat elé állít. Ugyanakkor a jövő legalaposabb és legkörültekintőbb mérlegelése is becslés csupán, megközelítő eredményei sosem teljesen pontosak, úgyhogy továbbra sem veszíti el szerepét a remény és a félelem.

A jövőnek varázslatos creje van; valósággal megbabonázza elménket. Ragyogó képei arról győznek meg, hogy ezentúl minden másképp lesz. Minthogy ösztöneink sosem elégszülnek ki végérvényesen, erőt vesz a fantázián is. A tudat alatti vágyálmakból táplálkozó ábrándok már a serdülés előtt fellépnek, és gyakran életünk végéig elkísérnek. Előreszaladnak a jövőbe, kárpótlást várva tőle mindazért, amit megtagad a jelen. A képzelőerő éppoly titkos rokonságban van az „újjal”, mint a jövő; vágyálmainkban és tervezgetéseinkben leli meg korlátlan uralmának birodalmát. Voltaképpen képzeletünk zabolátlansága szüli az elbizakodottságot is. A reménytől megifjodik az ember, az elbizakodott ellenben infantilis lesz; abban a képzelgésben él, hogy már elérte azt, ami még nincs itt. *Szent Ágoston* szerint *perversa securitas*, természetellenes biztonság az elbizakodottság (Sermones 87,8). A beteljesülés elferdült előlegezésével mértéktelen biztonságigényének enged az ember, hibásan mérve föl körülményeit. *Ellenkező* végletbe esik az, aki a kudarcot könyveli el úgy, mintha már bekövetkezett volna. A rossz tapasztalatok balsejtelmekkel gyötörnek és kétségbeesésbe hajszolnak. A reményvesztettség gyökere a hét főbűn egyike, az *acedia*, a jóra való restség, helyesebb fordításban a „világ szomorúsága”, a *tristitia seculi*; erről írja *Szent Pál*, hogy a „halálba visz” (2Kor 7,10).

Bár az ígéretes jövőben való bizakodás nélkülözhetetlen az embernek, az ókori görögök oktalanságnak tekintették, Pandóra átkos ajándékának tartották a reményt. *Hésziodosz* – nem teljesen vitathatatlan – elbeszélésében Zeusz egy bajokkal teli szelencével küldte az első nőt, Pandorát a Földre. Az emberi nem azelőtt ment volt a fáradozástól, a betegségektől és a haláltól. Amikor Pandóra felnyitotta az edény tetejét, szerteszéledtek a bajok, mindenfelé szomorú gondokat okozva az embereknek. A helyes előrelátás, az *elpisz* azonban a dobozban maradt,

mivelhogy Pandóra elhamarkodottan rázárta fedelét. Nem kétséges tehát, hogy *Hésziodosz* a bajok közé sorolja a reményt (Opera 80, 88). Hasonlóképpen vélekedik *Aiszkhülosz* is (Prometeus 248), *Platón* pedig kétséges és veszedelmes adománynak tekinti. Aki sok igazságtalanságot fedez fel múltjában, az „félelmek és szomorúságok között éli tovább életét” (*dzé meta kakész elpidosz*). Aki viszont semmi igazságtalanságot sem talál magában, azt az „öregséget dajkáló reménység kíséri” (Politeia 331 a). Bár a görög szellemtörténetben hovatovább érvényre jutott az *elpisz* pozitív értékelése, sosem veszítette el nyugtalanító mellézköngéjét. Az előrelátás aggasztó adomány, mert Tükhé, a szerencse istenasszonya túlon túl hatalmas istennő, gyakran megghiúsítja az emberi vágyakat – írja *Pindaros* (Olympia 12,5). Ezért azt tanácsolja, hogy ne a távoliakat (*apeonta*) keressük, hanem a körülöttünk levőket (*epikhórea*), a lábunk előttieket (*para podosz*) (Pythia 3, 20, 22, 60). A hellének a maradandót és állandót igyekeztek meglegelni, s nem a régieket felváltó újat. Ők is látták, hogy változik a világ, ám a megszokottól eltérőt szinte semmire sem becsülték a platóni ég örök ideáihoz és a változhatatlan kozmosz szilárd rendjéhez képest. A jövőben rejlő többletre a bibliai ígéretek mutatnak rá. Jahveh hűségével és mindenhatóságával a háttérükben bátorságot öntöttek az emberekbe, hogy ne rettegjenek a kiismerhetetlen jövőtől, reményre jogosították fel és a messze jövőndőbe térítették őket, úgyhogy a *valószínűtlen* sem látszott többé *lehetetlennek*. Bebizonyult, hogy az is bekövetkezhet, amire még álmukban sem mertek gondolni: „Mikor az Úr hazavezette Sion foglyait, úgy tűnt, hogy álmodjuk az egészet” – énekli a Zsoltáros (Zs 126, 1).

Hanem hogy végeredményben értelmes dolog-e a remény avagy önáltatás, azon dől el, hogy várhatunk-e valamit a halálon túl is? Pusztán azzal a föltétellel helye-

selhetjük a jövőt, ha igent mondhatunk az időre, ha sosem kell csalatkoznunk benne, mert alapvetőleg nem pusztulást és elmúlást, hanem beteljesülést hordoz a méhében. Csakhogy a halál állandóan fenyegeti az embert, hogy egykor meghíusul minden reménye; szüntelenül támadja, könyörtelenül kiforgatja értelméből a bizalmat. Ennek ellenére jellegzetesen emberi jelenség mind a remény, mind legkonokabb ellenfele a halál. A halál sincs minden értelem híjával: magába gyűjti, összefoglalja az élet egészét, elmélyíti az életet és megszünteti komolytalan jellegét. Az élőlények közül egyedül az ember tud a végről, egyedül ő látja előre a halált. „Nádszál az ember, semmi több, a természet leggyengébbike; de gondolkodó nádszál. Nem kell az egész világmindenségnek összefognia ellene, hogy összezúzza: egy kis pára, egyetlen csepp víz elegendő hozzá, hogy megölje. De még ha eltaposná a mindenség, akkor is nemesebb lesz, mint a gyilkosa, mert ő tudja, hogy meghal; a mindenség azonban nem is sejti, hogy mennyivel erősebb nála” – jegyzi meg *Blaise Pascal* (3). Az ember nemcsak felfogja a jövőt, hanem tapasztalatai alapján vissza is tekinthet önmagára és jövőjére; úgy észlelheti magát, mint valami idegen lényt. Önmegfigyelése és mások halálának a megismerése nyomán kialakul benne saját halálának a bizonyossága. Ezért tűnik oktalanságnak a remény annak a szemében, aki úgy véli, hogy a halál végérvényesen pontot tesz az élet végére. Miért várja bizakodva a jövőt, ha a sírjához viszi csak egyre közelebb? *Epikurosz* tanácsát kellene megfogadnia, hogy teljesen hiábavaló a halállal foglalkozni, „minthogy ameddig létezzünk, a halál még nincs jelen, mikor pedig a halál megérkezik, mi nem vagyunk többé”. Ez lenne talán a realista világlátás? Lehetséges-e, szabad-e kiteszékelni életünkben a halál tudatát? Elmenekülhetünk előle a hétköznapok sürgés-forgásába, megkísérelhetjük,

hogy lázas tevékenységbe a hatalom vagy bármi más élvezetébe fojtsuk – ám véglegesen nem hessegethetjük el magunktól. Bármekkora jelentősége van is a halálnak, mégiscsak elszakítja az életünk értelmét adó kapcsolatokat. Egyes-egyedül az örülhet könnyed gondtalansággal a mai napnak, aki bizonyos a jövője felől. Éppúgy hozzátartozik az emberhez, hogy a halálon túl is reméljen, mint ahogy hozzátartozik, hogy előre látja az elmúlást. Nyitottsága, mely arra készíti, hogy felkutassa rendeltetését – az állatok gond nélkül élék végig életüket –, kikerülhetetlenül melléne szögezi a kérdést: mi van a halál után? Rendeltetésének és sorsának lezáratlansága, végtelen nyitottsága ugyanúgy föltételezi a halál utáni élet gondolatát, akárcsak a világot mindenestül meghaladó *vis-à-vis* létezését. Isten, akire megföllebbezhetetlenül rá van utalva rendeltetésének kutatásakor, nemcsak a keresés lehetőségét szavatolja, hanem e rendeltetés végérvényes kiteljesedését is (4).

Bárhogyan forgassuk is a kérdést, nem érthetjük meg önnön létünk végtelen nyitottságát anélkül, hogy ne gondoljunk fennmaradásunkra a halál után is. Nem mindegy azonban, hogy miképpen tesszük. Aki arra a belátásra jutott, hogy az igazán mindent eldöntő kérdés a halál utáni élet lehetősége, annak számot is kell adnia gondolatairól, hacsak nem menekül az önálló ítéletalkotás felelőssége elől a semmire sem kötelező ábrándképek világába. Mit értsünk mármost a halál utáni fennmaradáson? Kivétel nélkül valamennyi válasz sajátossága, hogy példázatok és hasonlatok segítségével beszél az elképzelhetőség határán túli *valóságról*. Az efféle eljárás mód vitathatatlan, jogos, tudományos szempontból nem kifogásolható. „Az a tény, hogy a vallások minden időben képekben, hasonlatokban és paradoxonokban fejezik ki magukat, csak annyit jelent, hogy nem lehet más eszközzel megragadni azt a realitást, melyre vonatkoz-

nak. De ez nem jelenti azt, hogy nem valódi realitás” – írja *Werner Heisenberg* (5). Majd megemlíti, hogy az egyik legegzezaktabbnak mondott tudomány, a fizika is rákényszerül bizonyos esetekben a hasonlatok és paradoxonok alkalmazására: „A kvantumelmélet segítségével ugyanis nagyon széles területen érvényesülő rendezett folyamatok törvényszerűségeit tudjuk absztrakt, matematikai nyelven megfogalmazni. Amikor azonban a rendezett folyamatokat mindennapi nyelven próbáljuk értelmezni, szükségképpen parabolák, a látszólagos ellentmondások és paradox megállapításoktól terhes komplementer fogalmak talajára csusszanunk” (6). Amikor a halál utáni életről beszélünk, nyilvánvalóan rengeteg múlik azon, hogy példázataink és hasonlataink hűségesen fejezik-e ki azokat a tapasztalatokat, melyeknek létüket köszönik, hogy tárgyilagos utalások-e az ember végtelen rendeltetésére, melyet mindenki kutat. A kérdés csupán az, hogy mily kritérium alapján ismerhető fel a helyes fogalmazás, hogy a halál utáni életről kialakult sokféle elképzelés közül melyiket kell választanunk? A válasz önként kínálkozik: minden bizonnyal azt, amely összhangban van antropológiai alaptapasztalatunkkal.

Az európai hagyománytörténetben kiváltképpen két gondolatkör hatására alakult ki a halál utáni élet eszméje. Az egyik a lélek halhatatlanságának görög fogalma, a másik a holtak feltámadásának bibliai hite. Melyikük illik antropológiai kiindulásunkhoz, az ember végtelen nyitottságához (7)?

A görög modell

A halhatatlanság eszméje a test és a lélek gyökeres megkülönböztetésén alapszik. A testet elpusztítja a halál, a lélek pedig megszabadulva földi bilincseitől visszatér örök isteni életébe. Ebben a felfogásban szemlátomást nincs helye a reménynek. Aki ezen a meggyőződésen van, az nem vár semmit a jövőtől, nem reméli azt, ami még *nincs itt*, mivel bizonyos abban, hogy *már most* van valami halhatatlan az emberben: a lelke. A görög észjárás csak az emberi létezés romolhatatlan magvának, a léleknek képében tudta feltételezni a halálon túli életet, mivel megbocsáthatatlan könnyelműségnek tartotta volna a *jövőtől* várni ilyen túláradó beteljesülést. A halhatatlanság görög fogalmának bírálataira vall tehát, ha valaki a halálon túli reménység megnyilvánulásaként fogja fel. Akinek ez a véleménye, az a lélek halhatatlansága mellett felsorakoztatott érveket nem bizonyítékoknak tekinti, hanem jelzéseknek és utalásoknak, melyekben kifejeződik a halhatatlanság vágya. A modern filozófia mindenesetre ezen a véleményen van, bár a lélek halhatatlansága majdhogynem a múlt század közepéig megcáfolhatatlannak tűnt, annak ellenére, hogy *Duns Scotus*, korának legélesebb elméjű teológus-filozófusa már a XIII. században rácáfolt a platóni érvekre; felfedte, hogy a lélek örök élete nem mutatható ki merőben filozófiai úton (Oxonienzia IV, 43, 2 no 16–31).

Platón a *Phaidón* című dialógusban fejti ki legrészletesebben tanítását. A lélek azért éli túl a test felbomlását, mert nemcsak az élet párája, hanem az a képesség is, mellyel megismerjük az ideákat. A lélek tulajdonképpeni lényege az ember megismerő szelleme, s ez az ideákkal rokon valóság (*Phaidón* 79). Az ideák anyagtalan, örök, igazi valóságok, melyek nem bomolhatnak föl,

nem eshetnek szét (Phaidón 78). A lélek korábbi, isteni életéből emlékezik vissza rájuk, mikor még nem volt testhez és érzéki szemlélethez kötve (Phaidón 82). Mivel emlékképei által magukból az örök eszmékből részesül, hozzájuk hasonlóan ő maga is halhatatlan és romolhatatlan. „Eszerint az ember halandó része a halál közeledtekor, úgy látszik, meghal, halhatatlan része ellenben változatlanul és el nem enyészve távozik el” (Phaidón 107). Az érvelés veleje, hogy a lélek azért halhatatlan, mert a szellemi megismerés által az ideák romolhatatlan létéből részesül, sosem aratott osztatlan sikert. Többek között azért nem, mert az ideák létezését már *Platón* tanítványa, *Arisztotelész* kétségbe vonta. Ugyanakkor szilárdan élt tovább a közmeggyőződés, hogy az emberi önreflexióban tapasztalt lélek a testtől különböző, önálló, anyagtalan, szellemi valóság – bármily szorosan tartozzék is a testhez. Úgy látszott, hogy szelleme révén az anyagi világtól nemcsak különböző, hanem attól teljesen idegen szellemi világhoz is tartozik az ember. Megint más kérdés, hogy e meggyőződés módszeres filozófiai okfejtés eredménye-e, vagy inkább a halál utáni élet reményének megnyilvánulása. Feltehetően ebben az utóbbi értelemben definiálta 1513-ban az V. lateráni zsinat a szellemi lélek halhatatlanságát (DS 1440). A természetfölötti hit tárgya ugyanis elsősorban nem metafizikai spekuláció, hanem Isten kijelentése. A kinyilatkoztatás pedig azt tanítja, hogy nem az ember ereje, hanem Isten mindenhatósága kerekedik fölül a halálon: a győztes erő nem annyira a halhatatlan lélekben rejlik, mint inkább Isten elhatározásában, hogy az ember éljen, és az Ő hűségében, mellyel beváltja ígéretét – írja *Gisbert Greshake* (8).

A filozófiához visszatérve nem hunyhatunk szemet afölött, hogy a modern antropológia egyre több ellenvetéssel hozakodik elő a platóni nézetekkel szemben.

Mindinkább tért hódít *Arisztotelész* (9) – és *Aquinói Szent Tamás* – tanítása, mely szerint a lélek a test megvalósultsága, aktualizálódása, a test viszont a lélek sajátos lehetősége, pontencialitása. *Arisztotelész* szellemes hasonlatlaltal világítja meg gondolatát. Azt mondja, hogy ha a szem önálló élőlény lenne, akkor a látás aktusa, illetve a látóképesség volna a szem „lelke” (De anima 412 b). Éppen ezért a mai antropológusok nem annyira a lélek halhatatlanságában, mint inkább az ember világra nyitottságában fedezik fel megkülönböztető sajátosságát. Az emberi és állati „viselkedés” kutatói tudatosan eltekintenek a testiség és szellemiség szembeállításától (10). Valamennyi viselkedésmód tartalmaz olyan vonásokat, melyeket régebben testi és szellemi tényezőkre vezettek vissza. Napjainkban viszont meglehetősen idegenkednek az efféle szétválasztástól. Voltaképpen *Platón* gondolatából indulnak ki: minden megkülönböztetés, a testé és a léleké is, föltételez valami átfogóbb egységet mint a megosztás lehetőségének a föltételét. Mindenesetre iparkodnak megmagyarázni, hogy miként alakul ki a jellegzetesen *emberi* viselkedés nyomán a benső világ, a lélek tapasztalata. *A. Gehlen* (11) szerint „a hangtalan gondolkodás belső világa” csupán a nyelvvel rendelkező élőlényben, az emberben különül el a külsőtől. A nyelv viszont a belső világ kiformalódásának előfeltételeként az ember és a világ *testi* kapcsolatának eredményeként fejlődik ki. A belső és a külső világ megkülönböztetése nem elsődleges, hanem levezetett; az emberre, és egyegyedül az emberre jellemző testi viselkedés következménye. *W. Pannenberg* (12) a müncheni egyetem (protestáns) dogmatika professzora arra következtet az imént mondottakból, hogy mind az önmagában fennálló lélek, mind a lélektől különböző eleven test merő absztrakció. Csupán az élő, a világgal kapcsolatban álló emberi egység konkrét realitás. Úgy véli, hogy a közel-

múlt kutatásai teljesen kihúzzák a talajt a lélek halhatatlanságának gondolata alól. Ha nincs önálló lélek, mely lényegileg különbözik a testtől és önálló létezőként állhat vele szemben, akkor véleménye szerint fölösleges minden spekuláció a halhatatlanságról. A kérdés azonban konrántsem ilyen egyszerű, mert abból a megfigyelésből, hogy a lélek mindenestül rá van utalva a testre, a test pedig a lélekre, nem következik logikai szükségszerűséggel sem teljes azonosságuk, sem pedig az, hogy a lélek pusztá elvonatkoztatás. *W. Pannenberg* voltaképpen ugyanabba a hibába esik, mint *Aquinói Szent Tamás* platonizáló ellenfelei, akik azért idézték őt az inkvizíció elé, mert megítélésük szerint a *Szent Tamás-i* antropológiában nem maradt hely a halhatatlan lélek számára.

Ha nem győznek is meg a neves teológus érvei arról, hogy az újabb antropológiai felismerések megcáfolták a lélek szellemiségét és halhatatlanságát, aligha becsülhetjük túl azt a *szemléletbeli változást*, amit előidéztek. Az emberi lélekről alkotott legtöbb elképzelés, mely *G. Fr. W. Hegelig* bezárólag magától értetődött az újkori filozófiában is, beláthatatlan távolságra került napjaink gondolkodásától.

A test feltámadása

Az új antropológia azonban nemcsak felbomlasztotta a lélek metafizikai fogalmát; nemcsak rombol, hanem épít is. Úgy írja le az embert, mint jövőre irányuló lényt, akinek ember voltahoz (és nemcsak lelkéhez) tartozik a kérdés: van-e élet a halál után. Ennek az antropológiának egyik legnagyobb érdeme, hogy közel másfélszáz év múltán visszaállította a gondolkodás világában a halálon túlterjedő remény becsületét. Az ember nyitottsága az istenkérdésen kívül a halál utáni élet kérdését is ma-

gában hordozza. Nincs semmi ezen a világon, ami hiánytalanul kielégítené végtelen rendeltetését, túlkérdez mindenem, ami csak a szeme elé kerül – a halálon is. Ennek az érdeklődésnek megnyilvánulása a platóni metafizika, annak ellenére, hogy nem fogalmazta meg kielégítően a halálon túlterjedő reményt. A görög gondolkodás nem tudott mit kezdeni a jövővel, a bekövetkezendők helyett a meglévőre és maradandóra irányult figyelme, bár – amint később visszatérünk rá – ez sem elhanyagolható szempont. Az a felfogás viszont, hogy az ember egy része változatlanul vészeli át a halál pusztító erejét, nehezen fogadható el, mivel nem csupán a test hal meg; a halál az egész embert érinti. Aki nem fogadja el ezt, az nem veszi elég komolyan sem a halált, sem a halálon aratott isteni győzelmet. A halál súlyát azonban feltétlenül tiszteletben kell tartania minden spekulációnak, mely igényt támaszt arra, hogy ésszerűnek ismerje el korunk embere.

A holtak feltámadásának eszméjét minden bizonytalansági szomszédaiktól, Ugaritból vették át a zsidók (13), majd átszármaztatták a kereszténységnek és az iszlámnak. A Biblikus Teológiai Szótár (14) hangsúlyozza, hogy a föltámadás bibliai fogalma össze nem hasonlítható a halhatatlanság görög eszméjével, mely szerint – mint említettük – az ember lelke természeténél fogva romolhatatlan, amikor a halál megszabadítja testi bilincseitől, belép az isteni halhatatlanságba. A Biblia szerint az emberi személy – jelenlegi, bukott állapotában – teljességgel a halál hatalmába kerül: a lélek a *seol*, az alvilág foglya lesz, a test pedig elporlad a sírban. Ez azonban átmeneti állapot csupán. Isten irgalmából újból életre támad az ember, úgy, ahogyan felkel a földről, ahová lefeküdt, ahogyan felébred az álomból, melyben elmerült. Nem kétséges, hogy ez a felfogás sokkal jobban megfelel a jelenkori antropológiai szemlélet-

nek, mint a metafizikai halhatatlanság. A halál utáni életet igazában csak valamiféle testi formában tudjuk elgondolni, helyénvaló tehát, hogy az álomból való felébredés hasonlatosságára feltámadásnak, illetve életre kelésnek mondjuk. A német idealizmus túlzásaival szemben kivált protestáns teológusok hangsúlyozzák a halál radikális jellegét, és ezen azt értik, hogy a jelenlegi bűnös emberből semmi sem éli túl az elmúlást, bár a halál sem teheti semmissé az ember végtelen ráutaltságát az isteni *vis-à-vis-ra* (15). Egyrészt vannak tehát olyan utalások és jelzések, melyek a halál ideiglenességét sejtetik, másrészt a bukott embernek nincs lehetősége arra, hogy úrrá legyen a pusztuláson és megvalósítsa rendeltetését. A megoldást a keresztény remény nyújtja. A feltámadás a mindenható Isten műve, s ilyenképpen teljességgel a remény tárgya. E reményjellegre figyelmeztet Jézus, amikor azt mondja a feltámadottakról, hogy „úgy élnek mint az angyalok a mennyben” (Mk 12,25). Azt kívánja kiemelni, hogy a jelen körülmények ismeretéből nem állapítható meg minden kétséget kizáró módon a jövő. Ezért írja *Szent Pál*, hogy „nem halunk meg ugyan mindannyian, de mindnyájan elváltozunk” (1Kor 15,51). Nyomatékosan kijelenti, hogy a halál a jelenlegi életforma bevégeződése: „test és vér nem örökölheti Isten országát, sem a romlandóság a romolhatatlanságot” (1Kor 15,50). Ezzel magyarázandó, hogy csak tükrösen, homályosan ismerjük az elkövetkezendő életet, hogy nem tudjuk a lényegét pontosan tükröző szavakkal leírni vagy szemléltetni. Azt viszont már kifejtettük, hogy a hasonlatok és példázatok használatából semmiképpen sem következik, hogy nem igaz az a valóság, amire rámutatnak. Aki viszont pozitivista előítélete miatt, vagy valami más tudományos babonából kifolyólag nem meri megfogalmazni reményét, abban elhomályosul az egyik legemberibb vonás, a beleme-

részkedés a végtelen ismeretlenbe. Mindössze az számít, hogy reménységünk képei az ember egész, tehát testi létét is megragadják-e, mivel „ennek a romlandó testnek” kell felöltenie a romlatlanságot, „ennek a halandónak a halhatatlanságot” (1Kor 15,33). Ha reménységünk képei nem volnának *semmiféle* kapcsolatban valóságos életünkkel, akkor nem lennének többek hiú illúziónál. Ha viszont nem vennék figyelembe a halál komolyságát, minden jelenvaló elmúlását, akkor nem az eszkatologikus remény képei, hanem az apokaliptika rémképei lennének. A keresztények mindenekelőtt azt akarják kimondani a feltámadással, hogy az ember nem önerejéből, nem az elpusztíthatatlan lélek jogcímén, hanem Isten ajándékaként nyeri el a beteljesülést.

Szembeszökő, hogy a keresztény remény további mozzanatai is mily meglepő összhangban vannak modern emberfelfogásunkkal. A feltámadás hitünk szerint nem individuális történés, nem a testetlen, egyéni lélek átmenetele az örökkévalóságba, hanem az egyén és közösség kölcsönös kiteljesedésének a folyamata. A bibliai remény a személy teljes helyreállítását ígéri, a személy viszont csak a többivel együtt, velük kapcsolatban teljes. A keresztény remény tökéletesen egybevág az ember egyik legfontosabb dimenziójával, a társadalmisággal. De nemcsak ezzel. A feltámadás eszmekörébe belefér az antropológia további alapkategóriája, az ember világi léte is. Létünk nem pontszerű, hanem bizonyos területen vagy mezőn oszlik el, a világ meghatározott övezetén. Ha bízunk abban, hogy az elmúlás nem végpusztulás, hogy elhunytunk után új élettel ajándékoz meg Isten, hogy ez az élet nem merőben a tisztán szellemi alanyra terjed ki, hanem az egész konkrét személyiségre, akkor remélhetjük, hogy személyiségünk kiteljesedésével és átváltozásával együtt jár a teremtett világ megújulása is. A holtak feltámadását szorosan összekap-

csolja a Szentírás a régi világ elmúlásának és az új világ teremtésének az ígéréteivel. A jövőben bizakodóknak ki kell tartaniuk az új ég és az új föld eljöveteléig (Iz 65,17; 66,22), a világ újjáteremtéséig, amikor Isten beváltja valamennyi ígérését (Jel 21–22).

Mélységesen elgondolkoztató, hogy a modern antropológia emberképe a feltámadás bibliai reményének közvetlen közelében helyezkedik el. A felvilágosodás óta majdhogynem gyermekded dolognak tartották a gondolkodók a testi feltámadást, mivel kizárólag természetfeletti tekintély kezeskedett róla, és erre – módszeréhez híven – nem támaszkodhatott a filozófia. A remény nem fért el az „ésszerű vallás” keretei között, a lélek halhatatlansága ellenben tudományos igazságnak számított. „A tudás emberének rendeltetéséről” szóló harmadik előadásában ezeket mondja *Johann Gottlieb Fichte*: „Amit halálnak neveznek nem zúzhatja össze művemem; mert művemnek be kell fejeződnie, de sosem érheti el beteljesülését az időben, következésképpen létezőmet nem határozza meg az idő –, s én örökkévaló vagyok. Mikor vállaltam ama nagy feladatot, egyúttal az örökkévalóságot is magamhoz ragadtam. Merészen emelem fejemet a fenyegető sziklacsúcsok, a morajló vízesés és a tűztengerben úszó, mennydörgő felhők felé, és ezt mondom: örök vagyok, és dacolok hatalmatokkal! Szakadjon rám minden, Föld és Ég, kavardjatok össze vad tülekedésben, s ti valamennyien elemek, tajtékozatok és őrzöngjete, s a vad harcban öröljétek fel utolsó napfényben lebegő szemecskéjét is annak a testnek, melyet sajátomnak mondok; egyedül akaratom lebeg majd merészen és hidegvérűen szilárd tervével a világmindenség romjai fölött; mert megragadtam rendeltetésemem, s az túlél titeket; rendeltetésem örök; és én éppoly örökkévaló vagyok” (16). Minden bizsonnyal igaza van *W. Pannenberg*nek (17) abban, hogy nekünk, ma élőknek éppen

a halhatatlanság ilyen és hasonló téveszméinek felszámolása nyitja meg a feltámadás józan reményéhez vivő utat. Még akkor is, ha a feltámadás szó földi hasonlata, képe csupán a jelenben el nem képzelhető jövőnek – mindenesetre olyan szimbólum, mely nemcsak stílusában illik tökéletesen emberképünkhöz, hanem egyenesen pótolhatatlan is, feltéve hogy meg akarjuk érteni az embert, aki végtelen nyitottsága folytán szükségképpen fürkészi a jövőt.

Végül, de nem utolsósorban azt kell még megemlítenünk, hogy a holtak feltámadása a hívő kereszténynek mérhetetlenül többet jelent az általános emberi vágyat tükröző hasonlatnál. Bármily titokzatos is a jövő, melyre utal, mégis szilárd bizodalomunk tárgya. A kinyilatkoztatás történetében bekövetkezett döntő fordulat következtében Isten kiterjesztette ígéretét az emberiség legmélyebb vágyát kifejező képre is. Azóta ez a kép, helyesebben a valóság, amit jelez, Isten ígéreteinek kellős közepén foglal helyet. Eleinte nem így volt. Az Ószövetség hangsúlyozza, hogy a halál az emberek közös sorsa, hogy aki porból vétetett, az szükségképpen visszatér a porba (Gen 3,19; Jób 17,16; Zs 22,16; 30,10), ahol nincs többé remény, sem megismerés; Istennel is megszakad a kapcsolat (Zs 88,6), és nincs visszatérés (Jób 16,21). Ilyen vigasztalan és sivár távlatot mutat az elmúlás az embernek azon a napon, mikor „meg kell térnie atyáihoz” (18). Az Ószövetség szemlélete hosszú időn át megmaradt ezen a szinten. Amikor összeütközött az egyiptomi vallással és a görög metafizikával, ezek hatására sem volt hajlandó lebecsülni vagy megvetni a földi életet; nem fordította tekintetét a képzeletbeli halhatatlanság felé – jegyzi meg a Biblikus Teológiai Szótár (19). Türelmesen kivárta, míg a kinyilatkoztató Isten a maga sajátos módszereivel világította meg a más-világ misztériumát. A babiloni fogság után kezdik meg-

érteni a zsidók, hogy Isten nemcsak a népnek, nemcsak a kollektívumnak tett ígéretet az üdvösségre, hanem az egyes embereknek, az egyéneknek is (20). Ez az ígéret bátorítja a zsidó vértanukat a hellenista korban megpróbáltatásaik közepette: elvehetik testi életüket, az az Isten, aki teremtette, fel is támasztja őket (2Makk 7,9–22; 14,46). A Makkabeusok idejétől kezdve mindinkább tudatosul és a zsidóság közkincsévé válik a feltámadás reménye. Még ha idegenből kölcsönözték is a képet, azért vették át, mert felismerték, hogy egységes egésszé rendezi Istenük valamennyi ígéretét. Kinek állna hatalmában, hogy minden várakozást felülmúlóan megújítson mindeneket, ha nem Jahvehnak, aki hatalmas tetteiben és csodálatos eseményekben mutatta meg nekik dicsőségét, nyilvánította ki számukra lényegét? Az Izrael történetét át- meg átszövő nagyszerű isteni művek legelseje a világ teremtése: ugyanez a teremtő erő kelti majd életre a meghaltakat is. Még ha emberi vágykép és elképzelés volt is azelőtt a feltámadás, miután maga Isten tesz rá ígéretet, a rendíthetetlen remény végső célja. A feltámadás reménye egybehangzik Isten mindenhatóságával, melyet szuverén, senkitől és semmitől sem függő szeretetén kívül nem határoz meg semmi. A Teremtő bizalomra szólítja föl az embert a kezdet kezdetén (Ter 2, 7), s erre a bizalomra hivatkozik a Megváltó fellépése legelején. Jézus megkísértése arra figyelmeztet, hogy hasonló választás elé kerül kivétel nélkül mindenki: döntenie kell arról, hogy visszautasít-e minden urat az Egyetlen kívül, akinek bölcsessége, mindenhatósága és szeretete föltétlen bizalmat érdemel (Mt 6, 24–34).

E bizalom és remény már nem kétes kimenetelű jövő többé, hanem bizonyos értelemben jelen a hívő keresztény életében, miután életre kelt Jézus, az „elsőszülött a halottak közül”. A keresztény remény szilárd alapzata Jézus feltámadása, Jézusnak az a realitása, mellyel újra

találkoztak tanítványai halála után, ami hatalmába kerítette őket, s aminek kifejezésére nem akadt nyelvükben jobb szó e megsejtető, hasonlatszerű fordulathoz: feltámadt halottaiból. Jézus megújult valósága, ami megmutatkozott tanítványainak húsvét napján, nekünk ugyanolyan felfoghatatlan, mint nekik, a mi nyelvünkben ugyanúgy nincs rá jobb szó, amint az övékben sem volt. Ugyanazzal a hasonlattal írjuk körül, melynek segítségével apostolai beszéltek róla: olyan, mint a felébredés az álomból – egy teljesen más, megújult életre. Akik életközösségben vannak Jézussal, már most megbizonyosodnak arról, hogy részük van ebben az új valóságban, mely megnyilvánult a Feltámadásban, és amelyre irányul minden emberi vágy – még ha esetenként nem fogalmazódik is meg kellő világossággal. Aki pedig szóba is foglalja a feltámadás reményét, az tudatosan ragadja meg rendeltetését, a halálon is túlérő nyitottságot, mely kivétel nélkül minden egyes ember sajátja.

AZ ÉNESSÉG ÉS A BŰN

A „világ iránti nyitottság” kijelöli az ember rendeltetéséhez vivő utat. Természetes hajlamai nem határozzák meg mindenestül szükségleteit, neki magának kell eldöntenie, hogy mire fordítja idejét vagy áldozza életét. A reá jellemző tárgyilagos észlelés- és viselkedésmód lehetőséget nyújt arra, hogy kiismerje magát a világban, de sem a természetben, sem a társadalomban nem lel végleges eligazodás alapjául szolgáló, feltétlen támpont-ra. Rendeltetésének megoldatlansága örökös feszültségben tartja; az időleges válaszok – például a kultúra alkotásai – nem elégtik ki; nemhogy csillapítanak, inkább szítják kutató kedvét. Végtelen nyitottsága következtében Isten felé lendíti minden, ami szeme elé kerül. Tulajdonképpen meghatározható úgy is az ember, mint valami szünni nem akaró, a világon át feltartóztathatatlanul Istenre irányuló mozgás. Ilyképpen földi életében teljesedésbe megy már végtelen rendeltetése – feltéve, hogy nem szakítja félbe mozgását, s nem telepszik le valahol útközben (1).

Az emberi énesség

Igazában azonban minduntalan abbamarad az ember isteni utazása. Berendezkedvén a világon, megfélekedzik az istenkeresésről – legalábbis ideig-óráig –, mert úgy intézték sorsát, hogy nem odázhatja el végtelenségig a választ. Az Istenről való megfélekedzésnek több oka lehet. Kényelem és lanyhaság, vagy valami különös tompaság, az érzékenység és fogékonyság hiánya. Az istenfelejtés legmélyebb gyökere azonban, *W. Pannenberg* szavát használva, az énesség, az ember sajátos viszonya önmagához. Bár e kifejezés aligha található nyelvünk szótáraiban, mégsem helyettesíthetjük meggondolatlanul a közkeletű önzés, önösség vagy egoizmus szóval, mivel e neologizmus, új szóalkotás, mindenekelőtt létünk ontológiai szerkezetét, énközpontúságát hivatott kifejezni, nem pedig az etikai értelmű egocentrizmust. Az egzisztencia fogalmát korántsem meríti ki, hogy önmagán felülemelkedve megjelenik a világon – amint a latinból átvett *existere* eredeti jelentése sejteti. A kilépés értelme a visszalépés, a *Szent Tamás-i reditio completa in seipsum*, a szellem, helyesebben az ember visszatérése magához. Az élőlények, sőt tovább is mehetünk: a létezők alaptörékvése az érvényesülés, létük biztosítása és kiteljesítése. Az önmegvalósítás és önfenntartás irányelvének van alárendelve az összes többi norma, törvény és szabály. Ugyanakkor önmegvalósításunk egyetlen járható útja az, amely kivezet az önérdek és az önmagunkról való gondoskodás bűvöletéből. Életünket áldozzuk valamiért, magunkat nem kímélve időt, fáradságot fordítunk rá. Őrizkedjünk-e az ilyen magatartástól vagy helyeseljük? Az egyik serpenyőben *Szent Ágoston* figyelmeztetése, melyre a Mont Ventoux csúcsán dőbber rá *Petrarca*, lebilincselve az előtte feltáruló látványtól: „eunt homines... et reliquunt se ipsos” – járnak-kelnek az emberek

és elvesztik önmagukat (Confessiones X, 8). Valóban ijesztő élmény ez, de nem kevésbé félelmetes az ellenkezője sem, hogy minél odaadóbban szolgálunk valamit, annál inkább uralkodunk rajta, hogy önfeláldozásunkkal voltaképpen akaratumkat éljük ki és hatalmunkat növeljük. Minél lelkesebben végezzük munkánkat, annál nagyobb a veszély, hogy rögeszmévé válnak elképzeléseink, s kezünk vagy agyunk alkotásától lenyűgözve behálózunk az önszeretet lehetfinomságú és eltéphetetlen szálai. Ez a magyarázat a cselekedeteink gyökeréig hatoló kétértelműségre, önmagunk kiismerhetetlenségére és arra, hogy soha senki nem képes minden kételyt kizáró módon tisztába jönni a tetteit vezérlő igazi szándékával. Saját világának középpontja mindenki, még a teret és időt is magára vonatkoztatva észleli. Amint *Albert Einstein* megállapította (2), kivétel nélkül minden egyes embernek mást jelent az *itt* és *most*; úgyszólván senki sem tud kilépni saját vonatkoztatási rendszeréből és belehelyezkedni egy másik, mondjuk vak emberébe. Az „én” – nevezük így az életmegnyilvánulások egységesítő vonatkoztatási pontját – szemlátomást másként viszonyul önmagához mint a világhoz; magára irányítotttsága feloldhatatlan ellentétben áll világra nyitottságával. A nyugati gondolkodók hosszú időn át a legmagasabb rendű értékekhez sorolták az „én”-t. 1819-ben mutatott rá *Arthur Schopenhauer* az énésségből rejlő veszedelmes tendenciákra. Azt írja, hogy „mindenki magának akar mindent, birtokba akar venni mindent – legalábbis uralkodni kíván rajta –, ami pedig ellenáll törekvésének, azt meg akarja semmisíteni” (3). Meggyőződése, hogy „az egoizmus mind az állatokban, mind az emberekben a legszorosabban összefügg lényük legbenső magvával, sőt voltaképpen azonos vele. . . . Az egoizmus természete szerint határtalan” (4). Bár téved abban, hogy az önzéssel azonosítja az énésséget, helyesen látja, hogy az

én makacsul ragaszkodik céljaihoz és elképzeléseihez; szívesebben zárul magába, mintsem megnyíljk és ki-lépjen a világba. De még ebben az esetben sem marad ki a játszmából. Vesztébe rohan mindenki, aki azzal áztatja magát, hogy el tud szakadni énjétől; bárhová vigyen is útja, mindig nyomon követi énje. Nem futhat el előle, sem a figyelem elterelése, sem pedig aszketikus „önmegtagadás” árán. De nem is kell. Erkölcsi-antropológiai rövidzárlatra vall az efféle igyekezet. Az egyes szám első személy nem tilalmazható sem a beszédben, sem a gondolkodásban; a felelősség erkölcstelen elhárítása volna, sőt mi több, hálátlanság a teremtő Isten iránt. Ha mégoly kiváló és mélyen keresztény gondolkodó állítja is, mint *B. Pascal*, akkor sem „gyűlöletes” az én, ha tagadhatatlan, hogy „magát képzeli a világ középpontjának”, ha „minden *én* ellensége a többinek, zsarnokuk szeretne lenni” (5). Nem úgy győzünk az énen, hogy kiirtjuk és megsemmisítjük – ez merő képzelenség –, hanem úgy, hogy fölemeljük és beleillesztjük a lét és az élet magasabb összefüggéseibe. Mivel árnyék-ként követ, csak könnyedén, erőfeszítés nélkül emelkedhetünk föléje, ha nem összpontosítjuk rá valamennyi erőnket. Máskülönben ismét az én kerülne figyelmünk középpontjába. De ne ringatózzunk hiú álmokban: ha sikerül is nagy nehezen lemondanunk énről, nyom-ban előterem a következő alkalommal: nem iktatható ki az emberből.

Életünk a világ iránti nyitottság és az énre irányulás feszültsége, melyet egyetlen élőlény sem nélkülözhet. A világ többi részétől elválasztott, saját határaival körülírt szerves test minden egyes organizmus. Másrészt nyitott is külvilágára: nemcsak kitölti testével a tér meghatározott helyét, melyet el szokott foglalni, hanem környezetét is bevonja életműködésének körébe, s így biztosítja létfenntartását és életének kibontakoztatását. Bi-

zonyos értelemben önmagán belül és önmagán kívül helyezkedik el a növény is és az állat is – mondja *Helmut Plessner* (6). Bármily különösen hangzik is, az élőlények önmagukon belül és önmagukon kívül „vannak”; e reális, valóságosan meglevő ellentét az élet föltétele, mely alól az ember sem kivétel.

Mindamellett csak akkor maradhat fenn az élet, ha az egész szervezetet felölelő egység tartja össze a megőrző befele fordulást és a környezet előtti kitárulkozást. A szemben álló erők feszültsége máskülönben szétvetné az organizmust. Az élet változás, keletkezés és elmúlás, folyamat, melynek során átmegy valami másba, de úgy, hogy nem oldódik föl teljesen, nem tűnik el nyomtalanul abban a másban, amivé lett. Akkor beszélünk folyamatról, amikor valami létrejön és fennmarad, mégpedig oly módon, hogy az elmúlás biztosítja a maradandót. A megmaradás egyik formájaként mint maradandó határ kapcsolja egybe a folyamat a már nem levő múltat és a még nem levő jövőt. Úgy marad fenn a változó valóság, hogy önmagán túllépve eltávolodik magától, és éppen ebben az átmenetben lesz igazán azzá, ami. Az önmagában maradás és a környezethez fordulás ellentétes egysége minden élőlény. A megmaradás és haladás, a változatlanság és változás egymást kölcsönösen átható, az élőlények egyes mozzanataira el nem osztható egységének különféle válfajai hozzák létre az élővilág nemeit és fajait. A helyváltoztatásra nem képes növényeket rabul ejti környezetük. Nappal kinyílnak a virágok, estére összecukják szirmaikat, száruk a világosság felé fordul, gyökerük a gravitációnak enged. E mozgásformáknak szemlátomást nincs oly közös középpontjuk, ahonnan kiindulnak és ahová visszatérnek (7). A növény életmegnyilvánulásai a növényen mennek teljesezésbe, de nem a növényből erednek. Az állat „frontálisan” fordul szembe a világgal, önmagába zárul élete: „mind-

egyik állat önmaga célja” – írja *J. W. Goethe* (8). Valódi középpontja van, a centrum és a környezet ellentétessége nem töri meg zárt szervezeti formáját – állapítja meg *H. Plessner* (9). Az állati organizmus valóságosan szemben álló erők megbonthatatlan egysége. Anyagcseréje nemcsak felépíti testét, hanem le is bontja a felvett táplálékot. Nincs kiszolgáltatva környezetének, nem passzívan válaszol az onnan áradó ingerekre, mint a növény. Az idegrendszer kialakulása következtében teste aktív visszahatásra való, sőt a környezet csekély mérvű megváltoztatására is. Ugyanakkor hibátlanul alkalmazkodik a fajra jellemző, specifikus külvilághoz, és természetes biztonsággal mozog benne. A biztonság árát azonban meg kell fizetnie: élete teljesen beszűkül környezetére, a „külvilágra”.

Az ember alkalmazkodása a környező világhoz nincs lényébe vésve, úgyszólván teljesen híjával van az ösztönös meghatározottságnak, tárva-nyitva a mindenünnen rázúduló benyomások és váratlan fordulatok előtt. De ami sokkalta fontosabb, őbenne teljesebb ki, ami hozzá képest meglehetősen kezdetlegesen jelenik meg az állatokban: az tudniillik, hogy belső középpontból irányított lény. Önfenntartásra, életének megvédésére törekszik; a környezet asszimilálására, saját szerves anyagává alakítására készíti az éhség és szomjúság, a szexuális ösztön és a hatalomvágy. Sajátos rendeltetése, hogy *nem* alkalmazkodik szűkebb környezetéhez az állatok módjára, hanem feltárul az egész világra; a léfenntartás kényszere végsőkéig felcsigázott, feszült állapotban tartja, s minduntalan újabb konfliktusokba kergeti.

Az „én” szerkezete

Az emberi „én” szerkezetét vizsgálván célszerűnek látszik, hogy megismerkedjünk *H. Plessner* antropológiai alapfogalmával, az ember „excentrikus pozíciójával”. Mit értsünk ezen? Azt válaszolja, hogy az állat középpontjából kiindulva él, de nem *mint* középpont; visszacsatolós rendszert alkot, de nem éli át, nem tudatosítja önmagára vonatkoztatottságát. Tapasztalatokat gyűjt szervezetéről és környezetéről, uralkodik a testén, csak nem reflektál önmagára. Nem tud „távolságot tartani” középpontjától és visszatekinteni magára. Az embernek megadatik a távolságtartás képessége, mely lehetővé teszi a tudatos reflexiót. „Pozicionális centruma”, vagyis énje eltávolodik testétől, a középponton kívül helyezkedik el. Ily módon tudomást szerezhet magáról, meg tudja figyelni önmagát, szakadékot tud teremteni önmaga és élményei között; jelen van e hasadék innenső és túlsó oldalán, ugyanúgy hozzá van kötve a testhez, mint a lélekhez, egyszersmind nincs semmilyen helyen, és ezáltal ember. Az ember élete, bár sosem tud kitorzni középpontjának uralma alól, excentrikus, középpontján kívüli is. Az én „maga mögött” levő vonatkoztatási pont; átéli téren- és időnkívülségét, külső szemlélője a belvilág színpadán folyó jeleneteknek. Kívülről figyel az akarást és gondolkodást, mozgást és érzékelést, melyekben ugyanakkor közvetlenül is bent él. Az ember léthelyzetének ellentéteessége, természetének megtörtsége nyilvánul meg abban, hogy létezése saját testén belül átcsap a testén kívülre. E törésen innen és túl él, testként és lélekként és e kettő mindig együtt előforduló semleges egységeként. Az „én” vagy ahogyan *H. Plessner* nevezi, az emberi „excentricitás nem tárgyasítható pontja” közvetíti a test és a lélek különbözőségét és egységét (10). „Sírás és nevetés” című írásában pedig arról beszél, hogy az ember excentrikus

volta „magába olvasztja és átformálja az állatok centrált létét” (11).

Az ember és az állat különbözőségének meglehetősen nehézkes, ám kivételes szemléltető erejű leírásából azonban mintha kimaradna az emberi létezés lényegi tulajdonságához tartozó belső konfliktus. Mert bár az „én” a centralitás és az excentralitás, a magára irányítottság és a világra irányítottság egysége, nem egyenlő erők küzdelme folyik benne, túlsúlyba kerül az énésség, az önmagára vonatkoztatás. Következésképpen az ember „excentrikus pozíciója” nemcsak átformálja és átszervezi az állatok „centrikus pozícióját”, hanem az ellenszegülő énésséggel szembekerülve belső válságba sodorja az egyént. Ha létbiztonságot keresve önmagára korlátozódik figyelme, ha elhatalmasodnak benne a világ jelenlegi alakjára vonatkozó elképzelései és elhatározásai, akkor óhatatlanul elvétí rendeltetését – bár elég hatásos intézkedések történtek avégből, hogy ne tudjon véglegesen magába zárkózni. Mert ha érvényesülni kíván, akkor meg kell nyílnia legalább a változásokra, magába kell fogadnia az újabb világtapasztalatokat. Közismert, hogy kiváló tudósok egész sora vált nevetségessé az utókor szemében, mert képtelenek voltak megnyílni a következő nemzedék kérdésfeltevései és válaszai előtt. Az embernek állandóan ki kell lépnie tehát magából, hogy visszataláljon magához. „Ha értéked élvezni vágyod, tedd értékessé a világot” – biztat *J. W. Goethe* (12).

Georg Friedrich Wilhelm Hegel nem biológiai, hanem szellemi tapasztalatok alapján írja le az „én” struktúráját. Arra irányul az ember minden törekvése, hogy önmagára találjon a másokban. Az állat úgy elégtí ki létszükségleteit, hogy átadja magát valami másnak anélkül, hogy észlelné más voltát. Az ember „másnak” ismeri meg a tőle különbözőt; tárgyának, s e *tárgyilagosság* nemcsak úrrá teszi a világot, hanem biztosítja azt is, hogy

visszatérhessen belőle magához. Az ember akkor van igazán „magánál” – engedtesse meg ez egyszer a germanizmus –, ha „másnál” van, akkor ébred öntudatára, ha ráismer a másokra mint másokra. Azt írja a tudatról, hogy a szellem mint „valaminek a tudata” először elidegenedik magától, csaknem elvész tárgyában, átmegegy „önmaga másába”. További meghatározódása során visszafordul a tudat és „öntudat” lesz, mely tagadja az idegen tárgyakat. Végezetül pedig abban, ami eleinte idegennnek látszott, amit tagadott, felismeri saját lényegét és ezáltal teljesen visszatér önmagához (13). Az elvontnak tűnő fejtegetéseket legköznapiabb tapasztalataink igazolják. Mindenki tudja, hogy miben különbözik az alvás az ébrenléttől. Az éjszakai pihenés alatt érzékszerveink nem közvetítik a világot. Mivel magunkon kívül semmi másnál nem vagyunk, ezért igazában „magunknál” azaz öntudatunkon sem vagyunk. Ha viszont magára ébred az ember, csak azért van, mert valami másnak a tudatára ébredt. Az én struktúrájának klasszikus leírása mindmáig érvényes, mindössze abban téved *G. Fr. W. Hegel*, hogy az énes tendenciában keresi az ember rendeltetését.

Az ember önössége

Az ember viszonyulása önmagához és a világhoz emberi erővel feloldhatatlan ellentétet alkot: az énésség leküzdése az *önösség* diadalát vonja maga után minden esetben. Nagyon igaza van *H. Plessner*nek abban, hogy rajtunk kívüli centrum nélkül hiú álom meghasonlott lényünk belső összhangja. Tegyük fel, hogy sikerül szertennem magasabb álláspontra, ahonnan visszatekinthetek az előzőre. Felülemelkedtem énemen? Korántsem, mert megelőzött azon az új helyen, ahová nagy nehezen

elértem. Az ember fokozatosan maga mögött hagyhatja határait; nemcsak a korábbi nemzedékét, hanem saját előítéleteit is – önmagát azonban soha. Az én nem merőben elvont középpontja a személynek, nem csupán a saját magáról szerzett tapasztalatok összessége (Selbst, self), hanem az ember egész valója, történelmileg kialakult mivolta. De bármennyire emberfelettinek látszik is az én megbékélése a valósággal – az állati szervezet természetes adománya –, mégis ez az ember létfeladata. Csak akkor tud megbirkózni vele, ha folyton-folyvást új és alkotó megoldásokra talál: a természet technikai megművelésével, szellemének képzésével, énjének kitágításával, az elérhető legtöbb tapasztalat gyűjtésével.

Arisztotelész kétféleképpen határozza meg az emberi lelket, helyesebben az embert. A lélek egyrészt a test lényegi princípiuma, *központi* formája, másrészt az ember korlátlan felfogóképessége, mellyel magába fogadhatja az egész világot: *anima est quodammodo omnia*, a lélek valamiként minden. A szellemnek – mert ezt jelenti a második meghatározás – arisztotelészi felfogásán nyugszik mind a német idealizmus képtelen vállalkozása, hogy az „én”-ből vezessen le mindent, mind a romantika műveltség-eszménye; a sokoldalú és egyetemesen képzett ember. Ha valóban sikerülne a társadalomtól létrehozott valamennyi szellemi érték elsajátítása, akkor csakugyan „valamiként minden” lenne az „én”; megszűnnék szűkkörűsége és nyitottságát tekintve egybeesnék az egész társadalmi valósággal. Az ilyen ember énje azonos lenne céljainak és törekvéseinek korlátlan tágaságával, s feltehetően az a meggyőződés alakulna ki benne, hogy a megismert világon túl nincs más világ, mely feltárulhatna előtte. Ha nem volna vágyálom e széles körű műveltség, akkor mindenesetre elsimulna a nyitottság és az énközpontúság bonyodalma. Ám eleve

sikertelenségre van kárhozthatva mindennemű ez irányú erőfeszítés. Nem azért, mert a szellem arisztotelészi definíciója rossz, hanem azért, mert a belőle levont következtetés hibás. A szellemben lehetőségként rejlő végtelenséget sosem tudja hiánytalanul valóra váltani az én. Legalábbis a véletlen, az egyszeri, a természetben és a történelemben szétszórtan fellépő, esetleges és előre ki nem számítható események elvileg kifürkészhetetlenek, váratlanul támadnak rá és visszadöbbszentik az ént.

Félreértés ne essék: nem helytelen az én igyekezete, hogy „valamiként minden”, hogy „világ” legyen, még kevésbé kell kárhozthatni pusztán azért, mert sosem ér ennek a végére. Az ember elmaradhatatlan feladata, hogy legalább időről-időre egyességre jusson a világgal – nem csupán szellemi műveltsége, hanem létföltételeinek mind tökéletesebb és igazságosabb biztosítása által. Kellően megalapozott az a törekvése, hogy valamiként az egész világot bevonja a kultúra körébe. Csak *egységes* világban élhetünk kívánalmainknak mindenben megfelelő, egészséges és ép életet. Evégett fáradozunk annak az *egy* igazságnak a feltárásán, mely megalapozza a tapasztalati világ sokrétűségét. Ezért teszünk meg minden tőlünk telhetőt, hogy a fölismert logikai kapcsolatokat átfogóbb összefüggésekben helyezzük el. E célból foglaljuk rendszerbe ismereteinket a világról, a társadalomról és önmagunkról. S mégis, minden igyekeztünk ellenére töredékes a világról alkotott képünk, hajszálvékony repedések szelik keresztül-kasul, mint a régi porcelánt, a világ konkrét egységét és nyugalomát pedig állandóan konfliktusok veszélyeztetik. A béke biztosításának nagyon fáradságos feladata is arra vall, hogy nem hidalható át pusztán emberi erővel az én és a világ szakadéka. Nem mintha nem az embernek jutna e feladat, de a világ békéjére irányuló valamennyi erőfeszítését, az ép és egészséges emberi életért kifejtett munkálkodá-

sát az a ki nem mondott bizalom életeti, hogy a *valóság előzékeny az emberrel*, barátságos vele, maga is sóvárogva várja eljövendő egységét. *Szent Ágoston* szerint a filozófiai gondolkodásnak (melytől nem választható el a gyakorlat, a praxis) az „Egy”-et kell kutatnia; még az istenkérdést és a lélekkérdést is az „Egy” részproblémájának tekinti csupán (De ordine II, 17, 42–48). Az Egy-ből nyerte nevét az univerzum is, s a szellem életeleme az Egy keresése (De ordine I, 2, 3). Lényegét tekintve az ember gyakran emlegetett „határtalan ráutaltsága” sem más, mint a valóság áhított egységét és egzisztenciánk épségét biztosító Egy utáni nyomozás. *J. G. Fichte*, *Fr. W. Schelling* és *G. Fr. W. Hegel* idealista elképzeléseivel s mechanikus-materialista megfordításukkal szemben meg kell állapítanunk, hogy nem az emberen, hanem egyes-egyedül Istenen alapulhat a valóság egysége, ami isteni adományként – nem annak ellenére, hanem éppen azért! – egyúttal legsürgetőbb emberi feladatunk is. Ezt hirdeti a betlehemi angyal: „Dicsőség a magasságban Istennek és békesség az Isten jóakarátában részesülő embereknek” (Lk 2, 14). Az Isten Teremtőként a világ egységét biztosítja, Üdvözítőként pedig üdvösségét: testi-lelki jólétünket az énésség és a nyitottság disszonanciájának összehangolása által.

Az eddigieknél sokkal világosabban mutatkozott meg, hogy voltaképpen hogyan is állunk rendeltetésünkkel: az istenkérdés mennyiben utal a világon túlra, és mennyiben maradunk mégis elszakíthatatlan kapcsolatban a világgal. Az ember rendeltetése az én és a valóság egybehangolása, amit azonban önerőnkől sosem érhetünk el. Ezért kell állandóan meghaladnunk azt, amit már elértünk. Célunk mindig transzcendens a mindenkori léthelyzetünkhöz viszonyítva, azaz csak abban az esetben közeledünk hozzá, ha énünk újból és újból önmaga fölé emelkedik, hogy megegyezésre jusson a való-

sággal. Az én és a valóság megfelelése az igazság ősi meghatározása: *adaequatio intellectus et rei*. Az ember életcélja tehát, hogy az igazságban létezzen. Aki az igazságból tudna élni, az ép és egészséges volna, békeség honolna közte és a dolgok között, semmi sem zavarná meg testi és lelki jólétét. Ez az igazság azonban, melyre rendelve vagyunk, nem a mienk, hanem Istené. Istené, mert önerőnkől nem tudjuk elkerülni az éenség és nyitottság konfliktusát.

Sok szól amellet, hogy ez az alapkonfliktus okozza a mélylélektani problémákat is. A felnőtt ember *azonosságát* (személyiségének tudattalan rétegeiben gyökerező meggyőződését, hogy ő csakugyan az, amit a társadalom elvár tőle) a fejlődés egyes szakaszaiban létrejövő azonosságoknak és a velük ütköző tapasztalatoknak magasabb egységbe való beilleszkedése biztosítja. Ameddig az én viszályba keveredhet világgal, mindenekelőtt társadalmi környezetével, veszélyben van a személy azonossága, melyet a külső világhoz fűződő kapcsolataiból merít. Az én kiegyensúlyozottságának egyik feltétele, hogy a vele szemben álló világ ne igázza le, ne fojtsa el sajátosságait, a másik pedig, hogy ne ragaszkodjék makacsul az egész világ ellenében önmagához. A harmónia az egyén és a világ kölcsönös engedelményeken alapuló kompromisszuma (14). *Erik H. Erikson* szerint az ember belső egyensúlyában jelentős szerepe van a vallási dimenzióknak. Az én voltaképpen partnerre nem a világ, hanem Isten, aki saját hasonmására teremtette és nevén szólította. Azért van benne lélek és szellem, hogy válaszolhasson a Teremtőnek, s végeredményben azért halhatatlan, mert Isten nem a holtak, hanem az élők Istene. Ezért parancsolta meg Jahveh Mózesnek, hogy ezt mondja a népnek: „*az Én vagyok* küldött hozzátok”. Azt mondja a neves szerző, hogy ugyanezt fejezi ki a hinduk köszöntése is. Két kezüket

tenyérrrel összetéve arcmagasságba emelik, egymás szemébe néznek és így szólnak: „felismerem benned az istent”. Ugyanezt teszi az is, aki szeret: tekintete felfogja a numinózitást (a latin *numen*, istenség, fölség szóból) a szeretett személy arcán, s úgy érzi, az élete függ attól, hogy az is meglátja-e őrajta az isteni ragyogást. Azoknak a keveseknek pedig – teszi hozzá –, akik szemtől szembe néznek Isten arcára, a testvériséget kivéve le kell mondaniuk minden egyéb szeretetről: „ha csak egyetlen lehetőség van is a lemondásra. . .” (15).

E. H. Erikson pszichológiai megfontolásai megerősítik azt a feltevést, mely szerint az én kiegyensúlyozottsága, összhangja a világgal Isten adománya, mivel saját magától még csak nem is törekszik rá (16). Az ember rendeltetésének transzcendenciája azt jelenti, hogy az énen túl kell keresnünk, jóllehet ez az utalás önmagában meghatározatlan. Bár transzcendentális tapasztalatainkban (például a jóság, az igazság, a személy föltétlen érvényességében) közvetlenül átéljük, hogy a végtelenre vagyunk hangolva, semmi sem gátol abban, hogy nemet mondjunk létezésünkre s ezáltal végtelen rendeltetésünkre. A szabad döntés alapvetően önrendelkezés. Így, bár lényünk legmélyét elszakíthatatlan kötelék fűzi a végtelenhez, mégis elutasíthatjuk magunktól. Másként fogalmazva: nemet mondhatunk Istenre, mert istenközvetlenségünket, határtalan ráutaltságunkat, szellemiségünk végtelen horizontját *véges* fogalmakkal tárgyasítva ragadjuk meg. Ezért imádják a különféle vallások véges lények képében Istent, ezért vonakodhat az én rendeltetésének vállalásától, ezért fordulhat vissza önmagához. Ilyenkor az a paradox helyzet áll elő, hogy bár látszólag igent mond magára az ember, voltaképpen nemet, mert nemet mond a végtelenhez fűző kapcsolatára, és akkor mond igent, amikor magára nemet, mert ez a „nem” igent jelent Istenre. Az igenlés és ta-

gadás látszólagos ellentmondása következtében állandó-
sul az énesség és a nyitottság konfliktusa, ez létbizonyta-
lansággal tölti el az embert, ezért bizalom helyett biz-
tonságra tör, s ez a választás sodorja bűnbe. Így lesz az
énesség, mely antropológiai alapkategória, a túlzott ön-
szeretet forrása.

A magába roskadt ember

A keresztény teológia *Szent Ágoston* óta a tudatosan
önmagába zárkózó énességet tekinti a bűn lényegének
(*De civitate Dei* 16, 2). Nem az én önmagára vonatkoz-
tatottsága, nem a pszichológiai önszeretet a bűn, hanem
a tudatos elzárkózás Isten elől, ami a másik ember előli
elzárkózásban nyilvánul meg. *Marc Oraison* szerint a túl-
zott önszeretet, a narcizmus, a gyermek fejlődésének
szükségszerű szakasza, melyen mindenki átmegy, de
nem mindenki jut túl. A két-három éves gyermek fejlő-
dési fokán megrekedő önszeretet kóros jelenség, az „ön-
imádó” felnőtt ezért nem lehet tulajdonképpen egoista;
nincs meg az erkölcsi döntéshez szükséges szabadsága
– vagy nem fejlesztette ki (17). Ebből pedig az követke-
zik, hogy minél érettebb valaki, annál inkább ki van
téve az egoizmus veszélyének. A narcizmus nem tuda-
tos, az önzés szabadon választott visszaesés. Nem az
énesség, hanem – *Szent Ágoston* szerint – a gög rovasára
kell írunk: *ego sum, ego sum et nemo*, én, csak én vagyok és
senki más (*Enarrationes in Ps.* 79, 11). Még kevésbé
vonhatók felelősségre az ösztönök. Bár a bűn legtöbbet
emlegetett megnyilvánulása a *concupiscentia*, a „test
kívánsága”, itt sem az ösztönös érzékiség kárhozzátandó,
hanem az önösség, mely nem hajlandó Istent önmagáért,
a másik embert pedig a másik ember kevéért szeretni.
A bűn tehát egyrészt hitetlenség, elfordulás Istentől

(*aversio a Deo*), másrészt valami különös megszállottság, mely tehetetlen rabszolgaként szolgáltatja ki az embert ösztöne tárgyainak (*conversio ad creaturas*). Harmadik következményére vagy megnyilvánulási módjára, az Isten iránti bizalom elutasítása nyomán támadó szorongásra és kétségbeesésre *S. Kierkegaard* mutatott rá (18). Mi az ember? – kérdi. Az ember szintézis: a végesség és végtelenség, az időbeliség és örökkévalóság, a szabadság és szükségszerűség magasabb fokon való egyesítése. Honnan származik a kétségbeesés? Onnan, hogyha e szintézis csak önmagához viszonyul (19). E visszaesés a magasabb fokról újból szembeállítja egymással az eredetileg ellentmondásos elemeket. Arra hivatott az ember, hogy fokról fokra emelkedve újabb és újabb szintézist teremtsen. Mikor eljön az ideje, határtalan bizalommal kellene túllendülnie minden egyes véges léthelyzetén, az aggodalom meggátolja azonban, hogy megbarátkozzék végességével. Az aggodalomban végtelen rendeltetése tudatosul, a kétségbeesésben pedig hátat fordít a végtelenségnek akár azért, mert elveszíti önbizalmát, akár azért, mert elbizakodottan senkinek sem akar hálával tartozni. Régi egyházi írók – *Platón* egyik etimológiailag ugyan vitatható, egyébként azonban nagyon találó szófejtése (*Kratülosz* 399 c) nyomán, mely szerint az ember görög neve, az *anthróposz* a „felfele tekinteni” (*anó athrein*) származéka lenne – abban látják az ember lényegét, hogy „felfele tekint” és „egyenesen jár” (20). Az ember csakugyan „egyenes” lény. De csak addig – mondja *Szent Bernát* –, amíg Istenre tekint. Ha őt keresi, akkor kiegyenesedik és megnyílik, ha nem, akkor bezárul és „magába roskad” (*anima curvata*), bár még így sem tehetetlen „görbe fadarab”, mint *I. Kant* (21) vélte, hanem Isten kiváló teremtménye (*Sermo in Cant. Cant.* 80, 1–5).

Annál nehezebb belátni, hogy miként válhat az énes-

ség a bűn forrásává. Az ember vonatkozása középpontjára nagyon közel áll az állatok ösztönszerkezetéhez. Neki is feladata életének fenntartása. De miért egyedül ő hibás, ha cselekedetei és életmegnyilvánulásai léte középpontjába tartanak? Nyilván azért, mert e vonatkozási pont ellentétbe kerülhet rendeltetésével. Az állatok nem lehetnek önzők, önmaguk keresése nem árthat nekik. Az önös ember viszont megreked fejlődésében, nem éri el azt a fokot, amelyre fel kellene emelkednie. Megteheti, hogy makacsul ragaszkodik önmagához és ne lépjen tovább. Ez a konfliktus sajátos alkatából, összetettségéből ered – és kikerülhetetlennek látszik; megszüntetése a szervezet fölbomlását hozná magával.

Úgy látszik, hogy a bűn lehetősége nem iktatható ki az ember léthelyzetéből. A bűnhöz felelősség kapcsolódik, s ebből még súlyosabb nehézség adódik. Milyen címen vonható felelősségre valaki olyasmért, ami szükségképpen hozzátartozik egzisztenciájához? Nem túlzott követelmény számon kérni azt, amit elvben igen, gyakorlatban azonban sosem kerülhet el? De az, valóban túlzott. Igénybe veszi, lefoglalja, próbára teszi az embert, hogy elfogadja-e létezésének föltételeit, vállalja-e függőségeit, melyeken felül kell emelkednie? Akkor teljesedik ki énje, ha meghallja e felhívást, ha belátja, hogy megkérdése nélkül rendelkeztek róla és ezért állásfoglalásra kényszerül. Dacol, beletörődik, átkozódik, hálát ad; a jó Isten tudja, hogy még hányféleképpen viselkedhet. Csak arra nincs módja, sem joga, hogy visszaadja a tiszteletjegyet, mely az életre szól: akkor sem felhasználatlanul dobja el, ha önkezével vet véget életének. Bizonyára lesz, aki lázadozik amiatt, hogy nem kérték ki a véleményét, mielőtt létbe szólították, hogy olyan próbának teszik ki, melyen el kell buknia. *Szent Ágoston, Martin Luther, Blaise Pascal* azt kereste még, hogy hol talál irgalmas Istenre, aki megkönyörül a nyomorult

bűnösön. A mai ember viszont úgy gondolkozik, hogy inkább Isten szorul igazolásra, mint az ember megigazulásra. De ha így vélekedik, akkor éppen itt az ideje, hogy kigyógyuljon fölszínességéből s kellő kritikával nézze a közfelfogást, melyet mégsem fogadhat el minden dolog mértékének, hogy meghallgassa az ember radikális bűnösségéről szóló keresztény üzenetet, s megkérdezze: nem azt hirdeti-e végül is az üzenet, hogy az ismeri csak meg a bűn igazságát, aki tapasztalta már Isten irgalmát és bűnbocsájtó jóságát (22)?

Mert nem vagyunk egyedül a bűnnel vívott küzdelemben. Magunkra hagyatottan, énünknek kiszolgáltatva, csakugyan bele kellene fulladnunk a jóra való restségbe, vagy a kevélységbe, elemésztené a sértődöttség és az irigység, a fukarság és a gyűlölködés, bele kellene vesznünk a kéjvágyba, szomorúságba és kétségbeesésbe. Hogy még sincs így, azt annak köszönhetjük, hogy az élet időről időre kiszabadít énünk fogságából. Esetenként mégiscsak mellőzhetetlen a bizalom, élet-szükséglet a világ tárgyilagos szemlélete, meglep a képzelőerő és váratlanul utolér a szeretet. Nem *mi* emelkedünk énünk fölé, hanem az életünkbe minduntalan közbeszóló magasabb erők emelnek föl, Isten maga, aki teremtményei által tevékeny bennünk. Kivezet énünk fogságából rendeltetésünk szabad pályájára. Bár a mondottak alapján várható, mégis csodálatos, hogy az ént éppen e fájdalmas és elragadó tapasztalatok éltetik, melyek önmaga fölé emelik. Magára maradva el kellene sorvadnia. Önmaga ellentétéből él még akkor is, ha rögvest céljai szolgálatába állít mindent, ami feltáru előtte. A valóság jóindulatának mélységesen megindító megnyilvánulásaként pédig többnyire az válik igazán javunkra, ami hozzájárulásunk nélkül vagy éppenséggel ellenére ér bennünket. Váratlan és meglepő események sorozatával ment ki Isten önnön rabságunkból,

ezek alkotják életünk szilárd vázát s vezérfonalként elvezetnek örök rendeltetésünkhöz.

A transzcendens elkötelezettséghez hűséges ember nem kapaskodik földi biztosítékokba. Istenbe veti bizalmát, háladatos szívvel borul elébe s megköszöni életútjának alig remélt sikereit és keserű megpróbáltatásait – még bukásait is. A nyitott gondolkodású ember helyesli a valóságot, örvendező szívvel használja a föld javait, szeretete elkötelezi a másokért végzett munka mellett, énjéből sugázik a derű. Felismeri, hogy semmi sem természetes és magától értetődő, hogy meg nem szolgált adomány az élete, a pohár tiszta víz vagy a szelet frissen sült kenyér. Az öröm és hála a rendeltetéséhez vivő útra vezérli. Az égvilágon senki sem tudja megmondani, hogy mily ügyel-bajjal jut ki abból az ellentmondásból, mely betölti és Isten színe elé állítja egész életét. Ha nem pusztul is bele életünk az énésség és nyitottság küzdelmébe, akkor is csak a halál után várható az az élet, melyben fenntartás nélkül Istenből él az ember. A keresztények tudatában vannak ennek a fordulatnak és ebben bíznak. Akik a keresztség által eltemetettek Jézus halálába, már most abból a szilárd bizonyosságból élnek, hogy egyszer megszűnik énésségük, és Jézus Lelke által új életre támadnak. Mikor ugyanis „megjelent üdvözítő Istenünk jósága és emberszeretete, megmentett minket – nem a mi igaz cselekedeteinkért, hanem irgalmassága miatt – az újjászületés és megújulás fürdőjében, amelyben a Szentlélek működik, akit bőven árasztottunk Üdvözítőnk, Jézus Krisztus által. Kegyelmeből megigazulva reménybeli örökösei vagyunk az örök életnek” (Tit 3, 4–7).

AZ IDŐ ÉS ÖRÖKKÉVALÓSÁG KÖZÖTT

Az emberi létezés elválaszthatatlan kísérő jelensége az éenség és a nyitottság feszült viszonya. Egyrészt elengedhetetlen a létért vívott küzdelemben a valóság tárgyilagos észlelése. Másrészt kivétel nélkül mindenki a maga távlatában látja a világot; saját szemszögéből értelmezi és az én céljainak szolgálatába állítja újabb tapasztalatait. Ilyenformán nemcsak korlátlan nyitottságát véti el, hanem végtelen rendeltetését is. A tudatosan önmagába zárkozó éenség a bűn lényegének megjelenési formája. Aki nem vállalja, hogy nyitottan éljen, nemcsak ösztönös vágyainak szolgálatja ki magát, hanem szembefordul Istennel is. Az énközpontúság és a világra nyitottság ellentéte kiéleződik időbeliségünknek és az örökkévalóságnak a kapcsolatában. Leplezetlenül tárul föl a bűnös keringése önmaga körül, elszigetelődése Istentől és a teremtmények bőségétől (1).

Az időélmény

Nemigen találkozunk mindennapjainkban még valamivel, ami oly makacsul ellenállna a fogalomalkotásnak, mint az idő. Egyrészt magától értetődő tudatunk kapcsolata az idővel; a *köznapi beszéd* világosan megkülönbözteti a tegnapot, mát és holnapot: Feszélyezetlenül

kérdezzük meg, hogy mennyi az idő, könnyen megbizonyosodunk róla, hogy még futja az időnkből, vagy megállapítjuk, hogy már nincs időnk. Aggódunk, hogy lejár a határidő, születésnapot ünneplünk, felidézzük a „mi időnket” és visszaemlékezünk az „abban az időben” hallott történetekre. Tervet szövögetünk a holnapra, s a jövőtől várjuk reményeink valóra váltását. Van mikor ólomlábban járnak a másodpercek. Olykor repül, máskor megáll az idő: emberek, tájak vagy intézmények felett. Fölösleges tovább szaporítani a szót, csakugyan a világ legtermészetesebb dolga, ahogyan *beszélünk* az időről. Másrészt a filozófia története tanúsítja, hogy mekkora nehézségekbe ütközik – ha egyáltalán sikerül – megragadni és a valóságot híven tükröző *fogalmakban* kifejezni a beszéd értelmét. „Értjük, ha beszélünk róla, értjük, ha más beszédében halljuk, de ha meg akarom magyarázni, amit mindannyian értünk, nem tudom” – teszi szavá *Szent Ágoston* az idővel kapcsolatos alapvető visszásságot (*Confessiones* XI, 14). De miért kívánunk mindenáron fogalmat *alkotni* az időről? Az eleai *Zénón* (i. e. 460 körül) hiába törte a fejét a repülő nyílvesztő fogalmában rejlő ellentmondás megoldásán, pedig régtől „értett hozzá” a vadász; tudta, hogyan kell bánnia az íjjal és a nyíllal, hogy elejtse zsákmányát (*Diels* 29 A 27). Könnyen elképzeltető, hogy sosem jutunk dűlőre az *Einstein*-féle óraparadoxonról folytatott vitában, ámde az elméleti megoldatlanság korántsem befolyásolja az órák gyakorlati használhatóságát. A *know-how*, a gyakorlati-technikai hozzáértés mégsem ment föl a fogalmi erőfeszítés alól. Éppen az elmélet és a gyakorlat, a beszéd és a fogalom látszólagos ellentmondása figyelmeztet arra, hogy egyik leggyakoribb szavunk, az idő, jobban mondva *az*, amire folyton hivatkozunk, állandóan gondolunk, aminek mindig szűkében vagyunk éppenséggel nem közönséges valami. Végül is a valóság és a történe-

lem, a lét és nemlét, az élet és halál megértése vagy nem értése visszhangzik a szóba hozott paradoxonokban.

Az idő tudata nem születik együtt az emberrel, bár időbelisége adva van érzéki-világi voltával. Szervezetünk érzéki egységében tapasztaljuk, hogy az élőlényeknek megvan a „maguk ideje”, átéljük a természeti folyamatok ritmusát, a keletkezés és elmúlás szabályos időbeli tagolódását. A többi élőlény születésétől kezdve életritmusra van hangolva. Az embernek ésszel kell felfognia e szabályos változásokban az időt, érzéki voltában az időbeliséget. Világra nyitott lényként *időérzekét* sem korlátozzák ösztönös meghatározások, nyitva van mindenre, ami hozzá tartozik emberi létéhez. Bár igaza van *I. Kantnak* (2), hogy tér- és időszemlélete által tud csak tájékozódni a világban, e szemléletek nem a priori adottságok. *Jean Piaget* kimutatta, hogy a gyermek hosszú fejlődés eredményeképpen „tanulja” meg az időt és a teret, melyek segítségével eligazodik a mozgások és sebességek világában (3). Minden jel arra vall, hogy csak a közvetlen érdek uralma alól felszabadult emberi észlelés tudja „távol tartani” magát a dolgoktól. Egyedül az ember ad teret a dolgoknak és csak ő tudja időben is távoliként, múltként és jövőként felfogni őket. E távol-ságtartás által maga is térre és időre tesz szert. A dolgoknak juttatott tér saját élettere lesz, mellyel szabadon rendelkezik, a dolgokhoz tartozó idővel pedig a múltat és a jövőt számítja. Így talál magára az eredetileg ellenséges és zűrzavaros valóságban, s nem csodálkozhatunk azon, hogy mindig magára, saját középpontjára, énjére vonatkoztatja a teret és az időt.

Lent és fent, elől és hátul, jobbról és balról vannak a dolgok, az én által elfoglalt helyhez viszonyulnak az irányok. Ha megfordulok, nyomban fölcserélődik a jobb és a bal. Repülőgépre szállva lent van az, ami a járókelőknek fent. Ha egyenletes sebességgel haladó vasúti

kocsi ablakából követ ejtünk a töltésre, akkor a vonatból úgy látjuk, hogy a kő egyenes vonalban esik mögénk a pályatestre. Egy gyalogos, aki mindezt a gyalogútról nézi, úgy látja, hogy a kő parabolaívet ír le (4). Sokkal bonyolultabb pályagörbét nyerünk, ha a Napot tesszük meg vonatkoztatási pontnak, s még áttekinthetlenebb lesz minden, ha egy távolodó csillagködhez viszonyítjuk *ugyanannak* a kódarabnak az esését. A tér szakasztott mása az idő. Nem is várhatunk egyebet, hiszen többnyire térbeli hasonlaltal fejezzük ki az átélt időt, s csak akkor beszélhetek egy dolog vagy esemény jelenlétéről, ha számomra egyszerre van „jelen” térben és időben. De hogy mit tart valaki jelennek, múltnak, vagy jövőnek, az attól függ, hogy mikor él. Szent Istvánnak sok minden jövő volt, ami nekünk múlt, s amit jelennek mondunk ma, holnap már a múlté. Az időbeli meghatározások is viszonylagosak, a megfigyelő időbeli helyzetétől függenek. Minduntalan más és más a jelen, amelyhez a múltat és a jövőt mérjük. Hasonló tapasztalatunk van a mozgásról is.

Évezredekken keresztül úgy vélték az emberek, hogy van térbeli középpontja a világnak. Ebben az esetben természetesen egyértelműen meghatározható az események és folyamatok iránya. Időközben bebizonyult, hogy sehol sem található abszolút középpont. Mivel az irány mindig egy meghatározott ponthoz viszonyított, abszolút vonatkoztatási pont híján nincsenek abszolút irányok a térben, csak mozgó testek közötti összefüggések, melyek folyvást másnak mutatkoznak, asszerint, hogy honnan nézik őket. Következésképpen az idő hármass felosztása sem abszolút, csak az időfolyamon belül egymásra következő dolgok és események alapján különböztethetjük meg a múltat, jelent és jövőt. Feltehetően azért, mert az idő egynemű a három térbeli dimenzióval. Az idő vissza nem fordítható, határozott sorrend szerint

halad a korábbi felől a későbbi felé. Emiatt tűnik az időfolyam bármely pontjához viszonyítva múltnak az előző és jövőnek a következő. Ezt a tapasztalatot fogalmazza meg *Arisztotelész* meghatározása, mely szerint az idő „a változások száma a megelőző és következő szerint” (Physica 219 b). Definíciója megérteti a látszólagos ellentmondást, hogy bár az idő visszafordíthatatlanul halad a múltból a jövőbe, még sincs iránya. Az idő szám, mondja *Arisztotelész*. Skaláris, irány nélküli mennyiség, mondják a fizikusok. Ha viszont az időnek nincs iránya, akkor csak az időfolyamon belül van értelme múltról és jövőről beszélnünk, rajta kívül megszűnik a múlt, jelen és jövő különbözősége. Megmaradhat az események sorrendje, az oksági összefüggések szerkezete, az időbeli valóság alkata, úgy azonban, hogy együtt látszódik az egész egyetlen jelenben (5).

De nem önkényes spekuláció-e ilyen „egyetlen jelen” föltételezése? Mi a spekuláció? Úgynevezett transzkognitív, az eddigi ismereteken túlmenő észbeli tevékenység, melyet szigorú szabályok irányítanak. Olyan feltételezésekből kell kiindulnia, melyek ugyan még nem bizonyíthatók, talán sosem tudjuk őket életünk folyamán bizonyítani, de fennáll annak a valószínűsége, hogy igazak. A kérdés tehát az, hogy van-e reális alapja az „időnkívüliség” vagy az „egyetlen jelen” feltételezésének?

Problémánk a jelen alaposabb elemzésével oldható csak meg. Mi a jelen? A televízió óráján a másodpercmutató rövid nyugalmi állapota két ugrás között. Nyilvánvaló, hogy a képernyőn észlelt nyugalmi állapotot nagyon sok, jóval rövidebb nyugalmi állapotra lehetne felosztani. A gondolat nem új, éppen ez foglalkoztatta *Zénónt*. Meglehetősen sok időbe teltt azonban, míg az utókornak sikerült megfogalmaznia, hogy a jelen, a most, mely a múltat elválasztja a jövőtől, oly kiterjedés nélküli határérték, végtelenül kicsiny, infinitézimális

mennyiség, melyet vég nélkül megközelíthetünk, de sosem érünk el. Ha a jelen ily végtelenül kicsiny időpontnak fogjuk fel, akkor úgy látszik, hogy a *most* szünet nélkül halad a jövő irányába. Kifejezhetjük úgy is, hogy a történések a jelen időponton át megállás nélkül zuhannak a múltba, és ott megmerevednek. De valóban pontként kell-e felfognunk a mostot? Azt írja *Nicolai Hartmann* (6), hogy tüzetesebben megnézve, a most „megmarad”: a világfolyamat megszakítás nélkül halad át a jelen küszöbén, a jelen azonban állandó. Együtt vándorol az emberrel, amíg csak él. Minden pillanatban más, ami „éppen most” történik, maga a most azonban megmarad, tartalmának állandó változása ellenére is. Amint az élet nem infinitézimális nyugalmi állapotok végtelenül szapora egymás utáni ugrása, az ember időélményében sem pontszerű a jelen. Sokkal inkább hasonlítható a horizonthoz, az egyidejűleg áttekinthető látóhatárhoz (7). A jelen létlehetőségeink kora, a játéktér, melyen belül jót vagy rosszat tehetünk. A politikai életben hónapokig, évekig vagy évtizedekig tarthat. A magánéletben is van bizonyos, bár jóval rövidebb kiterjedése. Máskor meg szemvillanásnyi, mikor villámgyorsan kell reagálnunk, például autóvezetés vagy vívás közben.

A jelen horizontjának tágabb vagy szűkebb köre attól függ, hogy milyen cselekvési lehetőségei vannak az embernek. Az ember remél, tervez, aggódik, vár valamit, és mindabban, amit jelenleg tesz, benne van már a jövő mozzanata. Az ember emlékezik, szembetalálkozik azzal, ami létrejött, s így a jelenben benne van a múlt is. A jövő viselkedésünk céljaként jelen van reményeinkben és félelmeinkben, életterveinkben és álmainkban. Alakító tényezője jelenünknek. A múlt sem tűnik el nyomtalanul. Ami egyszer megtörtént, ami volt, kikerülhetetlenül hat a jelenre. A jelen nem kiterjedés nélküli, átmeneti pont, hanem az eseményeket és történéseket szemlélete-

sen egyesítő kötelék. Jelen idejű mindaz, amivel rendelkezhetünk, amiről dönthetünk. A múlt pedig, amin nem tudunk többé változtatni. Az idő benső törvénye éppen az, hogy rögzíti e különbséget. Magába zárja és végleg megőrzi a történeteket. A múlt – amennyiben ugyanúgy megmarad, mint ahogyan mi is megmaradunk az előre vándorló pillanatban – egyszersmind jelenvaló. A környezetünkben levő emberek egész történelmi múltjukkal, a kéznél levő eszközök, melyeket naponta használunk. Így jelenvaló saját életem is mindaddig, amíg ugyanazok a meggyőződések és érdekek irányítják. Ide kell sorolnom azt is, amit bizonyosra veszek, hogy megtörténik a jelen folyamányaként. Jelennek mondhatom a körülmények és viszonyok összességét, ami lét-helyzetemet alkotja. A jelen kiterjedésének határa tehát egyrészt az előre nem látható jövő, másrészt a véglegesen lezárt múlt.

Áttekintésünktől és hatalmunktól függ a jelen (8). A természettudományos technika elképesztően rövid időtartamba tud összesűríteni a természetben nagyon hosszan tartó folyamatokat. Így uralkodik az ember az időn. Fölöttébb korlátozza azonban a jelen kiterjeszhetőségét előre vagy hátra az a körülmény, hogy az ember mindig az időfolyam valamely pontjához van kötve. Csak az időfolyam fölött levőnek lehetne minden esemény jelen, annak, akinek hatalmát nem korlátozza semmi néven nevezendő dolog.

Az idő értelme

Eszmélődéseinket az időről és az időbeliségről megerősíti, legalábbis kiválóan megvilágítja a relativitás-elmélet időfelfogása. Az elmélet arra a tapasztalatra épít, hogy a hely és az idő két különböző koordináta-

rendszerben mért értékei között nem olyanok az összefüggések, mint ösztönös elképzeléseink, hétköznapi megfigyeléseink alapján várnánk. Meg kell kísérlenünk újfajta, együttes téridő-világban elképzelni a tárgyakat. Ebben a világban úgy keveredik az idő a térrel, ahogyan közönséges világunkban minden egyes időpontban másnak látja a tárgyak látszólagos kiterjedését az őket körüljáró szemlélő. Tételezzük fel, hogy a tárgyak, melyek teret foglalnak el és bizonyos ideig léteznek, ebben az „új világban” egy kis „foltot” töltenek ki, és ezt különféle sebességgel mozogva különféle szögekből látjuk. Ezt az új világot, melyben a tér egy részét kitöltő és bizonyos időtartamot magában foglaló „foltok” vannak, *téridőnek* nevezzük. *Hermann Minkowski* szavai szerint: „a tér önmagában, s az idő önmagában pusztá árnyékká válik, csupán sajátos egységük az, ami megmarad” – írja *Richard P. Feynman* (9). A relativitáselmélet megalkotója szerint a világfolyamat négydimenziós kontinuum, görbült világsík, melyre felrajzolható (a tér három dimenzióját egybevonva) a tértengely és az időtengely. E két tengely segítségével valóság-hű módon írhatók le a világsíkban lefolyó események, az imént említett foltok. Mégpedig kétféleképpen. Ábrázolhatók dinamikusán, pontról pontra jelölve, és ábrázolhatók statikusan, mikor a pontokat görbével kötjük össze. Ebben az esetben a mozgást nem változásként, hanem létezőként kell értelmeznünk, úgy, mint ami ténylegesen egzisztál a téridő kontinuumban, a világsíkon. A relativitáselmélet a leírás statikus módját részesíti előnyben, mert hívebben tükrözi a valóságot, nevezetesen azt, hogy a mozgás valami téridőbeli létező – állapítja meg *A. Einstein* (10). A relativitáselmélet következetesen végigviszi az idő mérésében eleve benne rejlő gondolatot, hogy az időt térbeli folyamatok alapján kell számítani, amilyen például a Föld forgása önmaga körül vagy keringése a Nap körül.

Az idő térszerűsítése az emberi tapasztalás sajátos tárgyilagosságának a megnyilvánulása, annak a törekvésnek a kifejezése, hogy úgy észleljük a valóságot, ahogyan önmagában van, és ne úgy, amilyennek a mi szemünkben látszik. Ez a szándék ahhoz a határesethez vezet, hogy a relativitáselméletben ellentmondás nélkül elgondolható az egész világfolyamat jelenidejűsége a görbült világ síkon. Ezen a véleményen van *N. Hartmann* is. Azt mondja, hogy maga a tér és az idő nem kiterjedt, mégpedig azért nem, mert a tér és az idő az anyagi világ négy dimenziója, a „dimenzió azonban nem kiterjedt, hanem csak a lehetséges kiterjedés feltétele” (11). Szigorúan véve az következik ebből, hogy a tér és az idő maga nem térbeli és nem időbeli. Ha viszont minden esemény, dolog és történés foglalata nem időbeli, akkor logikai ellentmondás nélkül elgondolható, hogy egy időtlen vagy idő fölötti szemlélő számára egyetlen örök jelen az egész világfolyamat.

Mindazonáltal továbbra is nyitott kérdés az idő lényege vagy értelme, mivel a fizika – dícséretes önkorlátozással – meg sem kísérel fogalmi definíciót adni az időről (12). Mi hát az idő? Legnyilvánvalóbb mozzanata, hogy a világ soha sincs teljesen együtt, hogy szükségképpen egymástól távol eső, szétválasztott mozzanatok sokaságából tevődik össze. Ámde végzetes baklövést követnénk el, ha hasonló egységek összeadásának és összegének képzelnénk. Senki sem állíthatja komolyan önmagáról, hogy csupán mostani énjével azonos. Éppen ellenkezőleg, sok tekintetben más is, és pontosan ezért jóval nagyobb és gazdagabb. Ahhoz az egészhez, ami ő maga, velejéig hozzátartozik, ami volt és amivé lesz. De éppen ez az egész – az első lélegzetvételtől az utolsóig – soha nincs együtt. Miféle egész azonban az, ami pontosan annak az együttlétét nélkülözi, amiből áll? Azt mondja *Arisztotelész*, hogy a korábbi és a későbbi a *most* alapján

értjük meg (Physica 223 a). Mégpedig azért, mert a „most”, a *to nun* lényege, mivelta mindig ugyanaz, az a-mi-volt mindig is, létezését tekintvén azonban minden egyes most más is, s ezért számlálható meg (Physica 219 b). A most különbözősége tagolja, lényegi azonossága egybekapcsolja az időt. Ilyenformán a most bizonyul az idő logoszának. Bár az időbeliség mulandóságot jelent, az idő értelme mégis a jelen állandósága. Felmerül azonban a kérdés, hogy az időbeli, minden ízében múltékony ember hogyan alkothat magának fogalmat az el nem múltó jelenről? Ha nem valljuk a tudat elsőbbségét a léttel szemben, akkor vitathatatlanak látszik, hogy nem a mindenestül változó ember vetíti ki magából a változatlan jelent, hanem éppen megfordítva, valami örök és múlhatatlan valóság nyomja rá a maga bélyegét az idő lényegét kutató észre. Ezt az igazságot sejtette meg *Platón*, még ha eltúlozta is a lélek halhatatlanságának sajátos kifejtésében. A lélek mint az emberi test aktualitása múltékony és elszálló, az időt mérni tudó eszként azonban valamiképpen örök. Kell, hogy részesüljön valami állandóságból, amihez viszonyítani tudja a mulandóságot. Ezért hangsúlyozza *Arisztotelész*, hogy az idő mindenütt van, leginkább azonban a lélekben, illetve az észben (Physica 223 a). Az ember időben ismeri meg a világot, ugyanakkor a most, a tartam eszméjében és az eszme tartamaként transzcendálja: „az időbeli és az örökkévaló határán van otthon”, az ész tökéletességét tekintve „az idő és az örökkévalóság horizontján helyezkedik el” – tanítja *Nicolaus Cusanus* (13). Ha az idő értelme, logosza a jelen, akkor a jelen és ennek következtében az idő lehetőségének transzcendens föltétele az örök jelen.

Mondhatnók úgy is, hogy az idő igazsága túl van időtapasztalatunk énrre vonatkoztatottságán, a jelen, múlt és jövő megkülönböztetésén. Az idő leplezetlen igazsága

minden történés összezsengése egyetlen örök jelenben. Az örökkévalóság nem vadidegenként áll szemben az idővel, nincs más tartalma, mint amannak. Ha az idő értelme, logosza a jelen, akkor az idő igazsága (alétheia), amit elrejt folyama, az örökkévalóság. Az örökkévalóságban tárul fel minden idő igazsága és egysége, ami természetesen elérhetetlen időtapasztalatunknak. Valamennyi esemény leplezetlen szemlélete az örök jelenben csak olyan helyről volna lehetséges, ami kívül van az időn, ahová nem juthat el véges teremtmény. Egyedül Istenről tételezhetjük fel, hogy létét nem szövi át a mulandóság, hogy az Ő ideje maga az örökkévalóság. Nem abban az értelemben, hogy Isten „ideje” végtelenül hosszú, kezdet és vég nélküli kiterjedés, hanem úgy, hogy Őneki az egész idő jelenvaló. Ereje és hatalma ugyanúgy terjed ki múltra és jövőre, mint a jelenre (14).

Az örökkévalóság

Fejtegetéseink oda lyukadnak ki, hogy az örökkévalóság bizonyul ama transzcendens föltételnek, ami lehetővé teszi mind az idő létét, mind az idő értelmének a megismerését. Az európai gondolkodás kétfelől közelíti meg az örökkévalóságot. A görög metafizika és a Biblia irányából.

A görögök szemében az örökkévalóság mindenekelőtt *változatlan*ság; nem nagyon hosszan tartó idő, hanem a létezők idejét minőségileg felülmúló tartam (Timaiosz 38 b-c; Phaidón 106 d stb.). A platóni *aión* változatlan, ideális maradandóság, s ennek mozgó utánzata (eikó kinéton tina aióniosz) az idő (Timaiosz 37 d). *Arisztotelész* szerint az örökkévaló transzcendens, minősítő hatalom, körülfogja az idő folyását, az idő célja, és mindig jelen van (De coelo 279 a; 283 b). Mindketten

egyetértenek abban, hogy csak az egyetemes és általános a „mindig maradandó”. Mind a platóni idea, mind az arisztotelészi kozmosz eltekint az egyeditől és különöstől. A kozmikus építmény örökké tart, mindig volt és mindig lesz, legfeljebb a lakók cserélődnek benne, a családok sosem. Az öröklét tulajdonképpen, fogalmi ellentéte tehát az egyedi és esetleges létező. Az örökkévalóság mint önmagában nyugvó egyetemesség zárja ki az időt, a rend és értelem nélküli, összevissza való változások színterét (Timaios 33). Fölöttébb megtévesztő azonban az egyetemes és különös szembeállítása az örökké tartó és az ideig tartó megkülönböztetése céljából. Az általánost sem fűzi több szál a múlhatatlanhoz, mint a különöst. Nem kétséges, hogy az időben élő ember iszonyatos diszharmóniaként tudja csak *elképzelni* a legkülönfélébb események összecsendülését, s hogy a zene hagyományos hangnemeit elvető atonális muzikusénál is kiválóbb fül kellene, hogy összhangot találjon, ha egyszerre szólalna meg egész életünk. Nemcsak az egyedi különbözőségek versengenek egymással, hanem az általánosak is. Az általánost éppúgy kioltja ellentéte, mint a különöst és az egyest. Nem mintha a különös és az egyes nem volna alávetve az időnek, de ugyanúgy az öröklétben gyökerezik, mint az általános.

Ily módon kell értelmeznünk Isten örökkévalóságát is. A görög filozófia istene abszolút egyszerű és változhatatlan. Nem olyan, mint a bűvész, „aki, hogy rászedjen bennünket, más-más formában jelenik meg előttünk” – hangoztatja *Platón* (Politeia 380; Phaidrosz 247 stb.). *Arisztotelész* szerint az isten nem is teremthet, mert már pusztán a változó teremtmény elgondolása miatt is más lenne, mint amilyen volt (Metaphysica 1072 a; 1074 b stb.). A metafizika istenének nincsenek tulajdonságai sem, mert a tulajdonságok megkülönböztetések; térben, időben más-más formában jelennek meg. A metafizikai

istenfogalom örökkévalósága nem „a határok közé nem szorítható élet teljességének egyszerre való és tökéletes birtoklása” (15), hanem az általános lét üressége. A Szentírás Istene viszont élő és tevékeny, közvetlen kapcsolatban van az idővel és a történelemmel anélkül, hogy bármiféle sérelmet szenvedne örökkévalósága.

A Biblikus Teológiai Szótár (16) szerint a *Jahveh* kifejezés az ember harmadik személyű visszhangja Isten első személyű kinyilatkoztatására: *ehjeh*, én vagyok. Ezt a mindent megmondó nevet Ő maga értelmezi különféle kijelentéseivel. Az Isten ajkára adott „én élek” formula feltehetően Ezekiel próféta alkotása, de mindenesetre Izrael hitének nagyon régi, és nagyon elterjedt megfogalmazását ismétli: „Jahveh él” (Bir 8, 19). Az „élő Isten” (1Sám 17, 26) fordulat jól fejezi ki a hívő ember istenélményét: egy rendkívül tevékeny jelenlét és teljes közvetlenség azonnali hatását: „aki nem lankad és nem fárad el” (Iz 40, 28), „nem alszik és nem szendereg” (Zs 121, 4) menten reagál, mihelyt övéhez nyúlnak (1Sám 17, 26). A Hóreb hegyén használt kifejezései kiválóan érzékeltetik Isten erőteljes életét, művét követő figyelmét. „Láttam... meghallottam... ismerem... eltökéltem... elküldelek” (Ex 3, 7–10). Az „Én vagyok”, melyet az iménti kijelentések vezetnek be, nem lehet náluk kevésbé dinamikus. Ugyanakkor Isten fölötte áll az ember és a kozmosz idejének. A héber *olam* szó oly időtartamot jelent, mely meghaladja az emberi mértéket: Isten „mindörökké”, „örökkön örökké” (századok századain át) él. Ily időtartamról embernek nincs tapasztalata. A Szentírás, hogy megértesse, a kozmikus idő múlandóságával állítja szembe: „Mert ezer év előtted annyi, mint a tegnapi nap, amely elmúlt. Vagy annyi, mint egy éjjeli őrállítás” (Zs 90, 4). A Genézis első mondata Isten teremtői tettét idézi föl. A „kezdetben” abszolút kezdetet jelent, úgyszólván a teremtett dolgok

rendjébe tartozik az idő, s nem Isten van a kezdet és vég nélküli időben. Így sikerül összegeztetnie a Szentírásnak Isten föltétlen transzcendenciáját a történelemben való beavatkozás bizonyosságával. Mivel a tulajdonságok kimeríthetetlen bősége jellemzi, mindig másként is cselekedhet anélkül, hogy ez sértené örök létét. Isten örökkévalósága magában foglalja a különöst, az egyszerűt, a véletlent is. Nem csupán Fölséges, hanem egészen közeli is (Zs 119, 151). Örökléte nem szigeteli el a világtól, jelen van minden helyen és minden időben. Mert ura az időnek (Iz 44, 5), hatalma kiterjed minden eseményre. Önmagához való hűsége folytán a történelem forrása és bírója. A transzcendens Isten kinyilatkoztatása az időre vonatkozó megjegyzéssel kezdődik és záródik: „Kezdetben teremtette Isten a mennyet és a földet” (Ter 1, 1) és „Igen, hamarosan eljövök” (Jel 22, 20). A Szentírás nem elvontan örök lényegében ragadja meg Istent, mint *Platón* vagy *Arisztotelész*, hanem evilági beavatkozásaiban. Ezért tud válaszolni a kinyilatkoztatás azokra az egzisztenciális kérdésekre, melyeket a jövőre irányuló emberi tudat az idővel kapcsolatosan fölvet, minthogy maga is történelmi jellegű. Amint Isten háromságként is egy, ugyanúgy a magában véve változatlan Isten változó is önmaga másában, midőn megtestesül – mondja *Karl Rahner* (17).

Az ember arra hivatott, hogy Isten örökkévalóságából részesedjék. A világra nyitottság lényegi vonása a valóság tárgyilagos észlelése, ami végül is csak az örök jelen perspektívájából történhet meg. Ez a távlat tűnik föl a jelen-élmény meghosszabbodásában. *Martin Heidegger* szóhasználata szerint „feszítettségében” (18), abban, hogy az ember nagyon sokfélét tapasztal jelenként. A világon való uralmának hatóköre is egybeesik azzal, amit jelenvalóként vesz észre. Rendeltetése azonban, hogy Isten örök jelenéből részesüljön, sajátosan megtö-

rik az időbeliségre is kiható énésségen (19). Az a körülmény, hogy az én rendre a múlt és a jövő között találja magát, a végesség mutatója, annak a jele, hogy mindenkor az időfolyam meghatározott pontjához van kötve. Énéssége következtében azonban hajlik arra, hogy eltorzítsa időélményét és elszalassza a jelent. Akár úgy, hogy nem bírja kivonni magát a múlt hatása alól, akár úgy, hogy élettervében nem jut hely másnak a jövőn kívül. Mindkét esetben elutasítja a jelent, egyoldalú kapcsolatot teremt a világgal, és ez már a bűn megnyilvánulása.

De mit értsünk azon, hogy az ember elzárkózik a jelen elől? Azt, hogy a megjelenő örökkévalót tagadja meg. Már mondtuk, hogy a „jelen pillanat vándorlása” az örökkévalóságból részesíti az embert, amíg csak él. Az ilyen „egzisztenciális pillanat” sajátos természetű. Rövid és időleges, mint amilyen egy pillanat. Szemvillanás alatt tovasuhan, és mégis rajta múlik minden, mert betölti az örökkévaló. *Sören Kierkegaard* az „idő teljességének” nevezi. „A pillanat az a kétértelmű dolog, melyben az örökkévalóság érinti az időt, s ezzel tételezi az időbeliséget is, melyben az idő letépi az örökkévalóságot, az örökkévalóság pedig állandóan átjárja az időt” (20). A pillanat az eredendő időbeliség alapjelensége, meghatványozódott idő, amelyhez képest eltörpül a most. A pillanat hangsúlyozását ne írja senki valamiféle egzisztencialista modorosság számlájára. Már *Arisztotelész* észrevette sajátos jellegét, a kellő idő (*kairosz*) sürgető erejét (*Ethica Nic.* 1096 a; *Metaphysica* 985 b stb.). Ám az emberi énésség hozzájárul a pillanatban megnyilvánuló örökkévalósághoz vagy az örökkévalóság pillanatszerűségeihez. Az volna a rendeltetése, hogy percről percre az örök jelenből éljen, hogy megnyíljen mindarra, aminek eljött az ideje. Hogy „hasznosítsa az időt” (*Ef* 5, 16), az eredeti szöveg szerint; „áruljon ki” belőle

annyit, amennyit csak bír, s összeszedje az örökkévalóság megvételéhez szükséges tőkét. Istenadta lehetőség az ember időbelisége, és nincs életünknek egyetlen valóban átélt „pillanata” sem, melyben nem az örökkévalót ragadnánk meg. Mivel minden egyes pillanat más, mivel sajátos egyediségéből tör fel az örökkévaló, azért pótolhatatlan. Amint *T. S. Eliot* kezdi *Burnt Norton* című versét:

*Jelen idő és múlt idő
A jövő időben talán jelen van,
S a jövő idő ott a múlt időben.
Ha minden idő örökké jelen,
Úgy minden idő helyrehozhatatlan.*

(Vas István fordítása)

Ha az ember elszánná magát, és a mindenkori pillanatra összpontosítaná figyelmét és igyekezetét, akkor az idő igazságában telnék az élete. Kitöltött időt élne, mint amilyent *Marc Chagall* szárnyas órái mutatnak. De senki sem képes erre, legalábbis a maga erejéből nem. Ahhoz, hogy megfelelhessünk a pillanat követelményének, ismernünk kellene az egész múltat és jövőt. Ez pedig lehetetlen. Talán ebből is fakad, hogy mindenké előtt énünkre vonatkoztatjuk, saját életterveinknek rendeljük alá a pillanatot, ahelyett, hogy az örökkévalóság felhívásaként értelmeznénk. Ilyenformán azonban a pillanat visszahanyatlik a most viszonylagosságára, és a relativitáselmélet valamennyi erőfeszítése ellenére sem tudunk kilábolni időszemléletünk relativizmusából.

Az ítélet

A bűn miatt kivételes súlya lesz a jövőnek. Testestül-lelkestül a mában kellene élnie az embernek (Mk 1, 15; Lk 19, 44; Róm 3, 21; Kol 1, 22 stb.). A pillanatot eltorzítja azonban a most énéssége, és így nem találja meg az ember azt a szilárd támaszt, melyen megtörik a mulandóság; a sors és a halál fenyegető ereje. A pillanatban az ember maga dönt saját magáról, így viszont a kiismerhetetlen jövőre marad a döntés, ami arra vall, hogy az én nem tudja teljesen birtokba venni a valóságot. Isten kifürkészhetetlen rendelkezése oly határ, melyen csődöt mond az ember tudománya és az én alaptalan beképzeltsége, hogy „olyan, mint az Isten” (Ter 3, 1–5). A vég keserű sorsként szakad rá. Reményt csak Isten tartogat számára, akivel szemben kudarcot vallott, és aki teremtő erejével segítségére siet a halál mesgyéjén túl is. Ennek a jövőnek ígéretével bátorítja Isten a bűnöst, hogy bukása ellenére megőrizze örökkévalósága számára.

Az örökkévalóságon bukik el a bűnös. Ez az ítélet – mondja *W. Pannenberg* (21). Létezésünk valamennyi mozzanatának összecsendülését az örök jelenben fűlértő széthangzasként tudjuk csak elképzelni. Az ellentétek kölcsönösen megsemmisítik egymást. Hogyan élheti túl az én? Az ember életpályája megszámlálhatatlan időpontra szakad szét, s ezek egytől egyig mindmeggannyi, egymást kölcsönösen hatálytalanító élettervek középpontjai. Rendeltetésünkhöz tartozik, hogy képet alkossunk magunknak a valóságról, s teljes életet éljünk mindegyik pillanatban. Mivel azonban életterveink kivétel nélkül mind énközpontúak, az egyik ember terve nemcsak a másikat hiústitják meg, hanem azokat is, melyeket ő maga vetett fel élete különféle szakaszaiban. Ha nem tart ki élete összes ellentmondása ellenére is

világra nyitott hivatása mellett, akkor megsemmisül az ítélő Isten színe előtt. Nem pusztul el, úgyszólván nyoma sem marad, hanem összetörik a hiánytalan élet egyidejű birtoklásának súlya alatt. Örök fájdmalmára önmagát rekeszti ki az örökkévalóságból, helyesebben az isteni életből.

Az örökkévalóság ítélete észrevétlen mindaddig, amíg időben zarándokol az ember. Csak akkor szakíthatjuk le magunknak az idő természetét, az örökkévalóságot, ha lezárul létezésünk mozzanatainak egymásutánisága. A halált követi az ítélet. Csak itt nyerhetjük el a teljességet, melyre örökösen törekszünk. Bár közmeggyőződés, hogy a meghalóban levő ember a halál folyamat bizonyos fázisaiban áttekintheti egész életét, mégis kérdéses, hogy egyáltalán megvalósulhat-e ilyesmi. Életében sosem tudja az én egyszerre tudatosítani egész létezését, mivel az élet föltételeként nagyon sokat felejtünk, és még többet elfojtunk magunkban. Nem kétséges az sem, hogy saját halálunk megsejtése, előzetes átélése összeszedettebbé tesz. Mégsem fogadható el *M. Heidegger* reménye, hogy a halál előlegezése valóságosan is megteremti egzisztenciánk teljes egységét (22). A halál előzetes élménye ráébreszthet a létezés teljességének *gondolatára*, egészen más kérdés azonban az eszme átültetése a valóság talajára. A jelen pillanat intenzív átélésében érinjük az örökkévalót, nem pedig úgy, hogy a halál elé sietünk. Széthulló létünk egybegyűjtését – ha egyáltalán – csak a halált követő eseményként szabad elképzelni. Talán úgy, hogy földi létezésünk teljes tagadása átcsap az örökkévalóságba, s az időt megszüntetve, megőrzi az életet. A halál előttünk még rejtett oldala feltámadást és ítéletet jelent. Feltámadást, mert kiteljesül elhivatottságunk, ítéletet, mert az örök rendeltetése elől elzárkózó énésségnek el kell pusztulnia.

A különítélet a holtak egyetemes feltámadásához kap-

csolódik. Az ítélet *szó* éppoly hasonlat, mint a feltámadás *szó*. Ámde miként és mikor lehetne az örökkévalóság ítélete magát az ént érintő esemény, hacsak nem a feltámadás percében? Az élet, melyre holtunkból ébredünk, mindenesetre ugyanaz kell, hogy legyen, mint amelyet a földön folytatunk. Saját tulajdon életünkre támadunk föl, de olyanra, amilyennek Isten látja örök jelenében. Ezért ölt egészen más külsőt a mostanihoz viszonyítva. Mégsem tesz mást a föltámadás, minthogy napvilágra segíti majd, amit méhében hordoz az idő, és ami Isten szemében jelen. Az örök ész csele az idő, alkalom, hogy kibontakozhassanak a véges lények, és a kétféle életet összekötő híd, melynek révén bizonyos értelemben már most azonosak vagyunk azzal, akik egykor leszünk (23). Ezért nem akadály a feltámadásnak az enyészet és a szerves anyag körforgása. Ugyanilyen mondvacsinált probléma az egyén tartózkodási helye a halál és a világvége közti időben, föltéve, hogy valamit is megértettünk az idő és az örökkévalóság viszonyából. Ezért dőlhet el már ezen a földön, aminek örök jelentősége a világ végén jön csak napvilágra: „Bizony, bizony mondom nektek, aki ígémet hallgatja és hisz annak, aki engem küldött, örök élete van és nem kerül ítéletre, hanem már átment a halálból az életbe” (Jn 5, 24).

Röviden összefoglalva azt kell tehát mondanunk, hogy csak annak osztható föl az idő múlta, jelenre és jövőre, aki maga is időbeli. Az idő logosza, az, amire tekintettel megérthető, a *most* arra utal, hogy az időn túl megszűnik a tegnapi, ma és holnap különbözősége, és minden történés egybegyűlik az örök jelenben. A mulandóságnak mindenestül alávetett ember számára az örökkévalóság bizonyul az idő igazságának, annak a transzcendentális föltételnek, ami egyaránt teszi lehetővé az időt és az idő megismerését. Énközpontúságunk miatt sosem tudjuk kellő intenzitással átélni az örökkévalóságból részesítő

pillanatot. Így életünk egysége, különféle mozzanatainak egybehangzása csak a halál után, a feltámadással áll be. Az örökkévalóság az ember megítéltetése, mert az énségnek el kell pusztulnia. Akik igent mondtak az evangélium jó hírére, azoknak a feltámadás örök beteljesülést ígér, mivel Jézusnak az ítéletről mondott szavai is örömhíréhez tartoznak. Bizton remélhetjük tehát, hogy a Jézusnak való feltétlen elkötelezettség kioltja és átváltoztatja a hibás hangzatokat életünk örök összecsendülésében.

SZEMÉLY ÉS KÖZÖSSÉG

Csak egységes világban élhetünk kívánalmainknak megfelelő, egészséges és ép életet. Az ember gyakorta emlegetett „határtalan ráutaltsága” lényegét tekintve nem más, mint a valóság áhított összhangját és egzisztenciánk épségét biztosító Egy utáni nyomozás. Ameddig az én vizályba keveredhet világával, addig veszélyben van a személy fennállása is. Az én és a világ kiegyensúlyozott kapcsolatától nem választható el a társadalom egysége sem. Az ember rendeltetése nemcsak egzisztenciájának és a világnak az egységét követeli meg tőle, hanem az emberiségét is (1).

A közösség

Az emberiség egységén elsősorban azt értjük, hogy egymástól függő és egymásra utalt egyedek alkotják az emberiséget. Az a körülmény, hogy nemcsak emberi egyedekről beszélünk, hanem az emberről is, arra vall, hogy az embereknek közös létalapjuk van, annak ellenére, hogy konkrét-kulturális megjelenésük időnként és helyenként rendkívül változatos. A kulturális különbségek dacára is fel kell tételeznünk valami idő és társadalom fölötti, ám történelmileg kibontakozó állandót, amelynek alapján egyaránt megilleti az ember név az

altamirai barlang művészet és az őrállomás kutató tudósát. De nemcsak eredetünk, hanem rendeltetésünk is közös, melyet egyedül, magára hagyottan senki sem tud elérni. A világra nyitott lény alapvetően *másra* utalt; a világra és a többi létezőre. Kiváltképpen a másik emberre, akivel és akiért a világ egységén kell munkálkodnia. Mind a szellemi, mind a gazdasági életnek föltétele az elrendezett világ, s még a legbizalmasabb magánbeszélgetésen sem reked teljesen kívül. Az egyéni egzisztencia sűrített történelem: az emberiség nagyon hosszú és közös életének az eredménye. Az előttünk élőkére épül minden egyes tettünk és gondolatunk, s minden bizonynyal a még feltáratlan közös emberi rendeltetés hajtja a másik ember iránt tanúsított, szűnni nem akaró érdeklődést. A közös rendeltetés adja az egyetértés varázsát, s ez vezet az újabb és újabb emberi társulásokhoz. *Sigmund Freud* szerint a hasonló jellegű élőlényekben ösztönös vonzódás él az iránt, hogy mind átfogóbb egységekbe tömörüljenek: az egyén befejezetlennek érzi magát egyedül (2). Ez vonatkozik az emberre is, aki abban különbözik az állatoktól, hogy nem működik benne vele született *irányítás*, nincs előre programozva, hogy mi módon rendezze be a többivel közös életét. Nincs oly „ösztöne”, mely megszabná, hogy gyűjtögetéssel, vadászattal vagy földműveléssel és állattenyésztéssel tartsa-e fenn létét. Nem öröklődő „természete” határozza meg, hogy egynejlőségben, többnejlőségben vagy a házasság valami egészen más formájában él-e. Ha pedig a közös élet formái nem természet szerint adóttak, akkor az embernek magának kell kigondolnia azokat. Nem kétséges viszont, hogy a házasság együttélés különbözőféle lehetséges módozatai éppenséggel nem tetszés szerinti; nincsenek csak a két szerződő fél kényérékedvére bízva, mintha teljesen közömbösek és érdektelenek volnának. Éppen ellenkezőleg, azért talál ki az

ember ily sokféle változatot, mert leghalaszthatatlanabb gondja a közösségi élet, melyet változó körülményeinek megfelelően a legkedvezőbbnek ígérkező, optimális módon igyekszik megszervezni. Az én és a valóság egységére, összhangjára irányuló rendeltetése, mely szükségképpen túlmutat az egyénen, csak az egyének kézzelfogható egyesülésében ölt alakot. Bár rendeltetésének örökös lezáratlansága folytán a mindenkori társadalmi berendezkedésen és intézményeken is túlkérdéz és viszonylagosítja őket, ez nem változtat azon, hogy a közösség pótolhatatlan létszükséglet számára. A közösség az az emberi léttartomány, amelyen át kibontakozásunk útja vezet – mondja *W. Pannenberg* (3).

Az emberek közösségre vágnak. Ez azt mutatja, hogy mindenkinek ugyanaz a célja és rendeltetése, ha egyszer oly sokan és oly sokfélék keresik ezt ugyanabban az egy közösségben. Bármilyen különböző utakon járnak is, bármily eltérő módon járulnak is hozzá az egyesek a többiek boldogulásához, akárhányszéféleképpen írja elő a társadalom jogaikat és kötelességeiket csoportjukon belül, a cél, amire törekszenek, ugyanaz: a közösség, mely összeköti őket egymással. A társadalom egyik alapadottsága a csoport. Az embereket szükségképpen vérségi szálak fűzik egymáshoz, valamilyen vallási közösséghez tartoznak, vannak szomszédai és munkatársaik. A csoporton kívül magányosnak érzik magukat, a kiközösítés gyakran fizikai egzisztenciájukat is veszélyezteti. A kisebb vagy nagyobb csoport az ember élettere, megnyugvást és biztonságot nyújtó otthona. Megtörténhet, hogy kétely ébred bennünk csoportunk szokásrendszerével szemben, többnyire hamar eloszlatjuk azonban, mert nehezen viseljük el az egyéni vélemény terhét. Hosszasan sorolhatnánk még, hogy hányféleképpen és mi okból van az ember ráutalva a csoportra, amelyhez tartozik. Az

eredmény nem változna. A csoport az ember létfenntartásának nélkülözhetetlen alapja.

Az ember nemcsak azért keresi azonban a másik ember társaságát, mert olyan eszköz ez, amiről nem mondhat le, hanem azért is, mert önmagában érték a másokkal való emberi találkozás. Ahhoz, hogy emberré váljunk, nemcsak mások szolgálatára van szükségünk, hanem magára a másik emberre is; meghitt, bizalmas, bensőséges viszonyra. Így alakul ki a közösség, amely nem a társadalmi szerepekre, hanem a teljes emberre épül. A közösség azonos célok és eszmék által egyesített emberek csoportja, az érzelem és a gondolkodás, hagyomány és elkötelezettség viszonylag tartós összjátéka, melyben összekovácsolódnak, szoros egységbe forrnak a közösség tagjai. Az ilyen közösség olyan érték, melyben kivirulnak a többi értékek is. Közös étkezés avatja emberivé a táplálkozást, s közösségi mű az emberi egzisztenciának nélkülözhetetlen ünnep is. „Nem az a művészet, hogy ünnepet rendezzünk, hanem hogy olyanokat találjunk, akik velünk együtt tudnak örülni” – jegyzi föl *Friedrich Nietzsche* hátrahagyott irataiban (4). Az ünnep nem „hasznos nyújtó”, hanem önmagában véve értékes, a szó legigazibb értelmében öncélú együttlét, az én és a valóság beteljesült egységének előlegezése.

Az egyes csoportok és közösségek korlátozott számban egyesítik az embereket. De csak akkor alkotnak valódi közösséget, ha nem zárkóznak gettóba, ha az egy néphez tartozó csoportok kapcsolatban vannak egymással, a nép pedig a világ népeinek közösségével. Bár a közösségalkotó törekvés eleinte értelemszerűen szűkebb, átlátható és áttekinthető körre irányul, végül is kiterjed az egész emberiségre. Csak így tesz eleget a mindennemű emberi viselkedésre jellemző egyetemességnek. Először mindig a kisebb egységek felé fordul figyelmünk és ezek egyesítése nyitja meg tekintetünket a nagyobb egészre, az

egyetemesre. Így teszünk, amikor az értelmesen tagolt világ összefüggésébe helyezük el a természet egyes jelenségeit, és ugyanígy iparkodunk az egymás közötti emberi érintkezésekben csoportokba egyesíteni az individuumokat, a csoportokat pedig az egyetemes emberi közösségbe. Napjainkban, amikor úgyszólván teljesen megszűntek a távolságok, amikor a tömeghírközlő eszközök otthonunkban tájékoztatnak az egész világ eseményeiről, félre nem ismerhető ez az egységesülést célzó törekvés.

Az emberi rendeltetés egysége, melyre törekednünk kell, arra készíti az egyént, hogy kapcsolatot keressen a többivel, hogy egyetértésre jusson velük. A meghatározott csoport tagjaként születő ember saját csoportjának tudás- és értékrendszerét sajátítja el; magáévá teszi eszményképeit és elfogadja előírásait. Hajlunk arra, hogy „természetesnek” tartsuk szokásvilágunkat, s ez rendkívüli mértékben megnehezíti a kölcsönös megértést. Pedig mélyebbre nézve könnyű belátnunk, hogy már a csoporton belüli *egyetértés* feltételezi, hogy az igazság egy és ugyanaz az élet minden területén, kivétel nélkül minden egyes ember és csoport számára. Ugyanez vonatkozik a cselekvésre is. A közérdek és a magánérdek összeütközése mindennapos jelenség. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy csak úgy boldogulhatok az életben, hogy a másik embert támogatva és segítve, megerősítem azt a közösséget, mely mindkettőnket egyesít magában. Kivételesen szembeötlő ez az igazság az anyagi javak területén. Végleg befellegzett annak az időnek, amikor kevesen bőségben élhettek a tömeg rovására. A világtörténelem jelen órájában a másik ember jóléte belső mozanata saját jólétemnek. Aki boldogulni akar az életben, annak törődnie kell a többiekkel is, máskülönben ön maga alatt vágja a fát. Fokozottan vonatkozik ez a megállapítás a gazdag népek és hatalmas gazdasági közösségek kollektív önzésére. Világjelenség a gazdasági élet vál-

sága. Tovább mélyül azonban mindaddig, amíg a gazdag népek nem hajlandók a maguk külön érdekét alárendelni az emberiség közös érdekének, amíg az emberiség tekintélyes hányada egyoldalú függő viszonyban van tőlük. Az egészen átfogó értelemben vett szeretet mint az embertárs javát előmozdító törekvés ezért alapja a társadalmi életnek és forrása az egyéni boldogulásnak (Redemptor hominis 16).

A személy

Az ember boldogulásához nem elégséges az anyagi jólét, emberi kapcsolatok is kellenek hozzá. Az emberi kapcsolatok azonban föltételezik az embertárs személyének az elismerését.

Boëthius híres definíciója értelmében „a személy szellemi természettel rendelkező egyedi létező” (De duabus naturis 3). Ez a meghatározás a személyes létezés egyik gyújtópontját, ontológiai önállóságát hangsúlyozza. A személyes létező önmagában álló, meg nem bontott hiánytalan egység, mely *fennállásában* nem szorul más hordozó alapra. Egységes egész lévén nem lehet valami más létezőnek a járuléka, szervesen hozzá tartozó része vagy kiegészítője, szoros értelemben nem olvadhat be valamily nagyobb egészbe. „A személy azt jelenti, ami az egész természetben a legtökéletesebb, tudniillik az értelmes természetű önmagában fennálló létezőt” (I q. 29 a. 3). A személy – bár egyén feletti összefüggésekből táplálkozik – szabad szellemi lény, „ura cselekedeteinek” (I q. 29 a. 1), sőt „oka önmagának” – tanítja *Aquinói Szent Tamás* (In II cor c.3 l.3). Nem az általános esete – mint a személy tökéletességét el nem érő egyedek –, hanem soha többet elő nem forduló, megismételhetetlen lény, aki dönt magáról, aki nem vezethető visz-

sza hiánytalanul másra. A maga személyében páratlan voltát nem ösztöneinek, nem érzelmeinek, nem akaratának köszönheti, hanem léte egységesült egészének; létezésének vagy egzisztenciájának. Ami személlyé teszi az embert, nem közelíthető meg hiánytalanul; valamiképpen ismert és meghitt, ugyanakkor mint egész idegen. Ezért nem is definiálható tökéletesen a személy: az ember mindig több annál, mint amit önmagáról mondani tud.

A személy nem azonos az énnel vagy éntudattal, a személy az ember maga (self, Selbst), konkrét világi létében és nyitottságában a világra. Éppen ezért az ember személyes léte az énesség szöges ellentéte, az én szűk burkának felszakítása, az ember kihámozása az önzés és önösség csonthéjából. Önállósága nem szigeteli el a személyt másoktól, hanem megnyitja irányukba. Az emberek egymásrautaltsága következtében a személy nem csupán önmagában létezik, hanem másokkal együtt. „Az együttlét egzisztenciálisan akkor is meghatározza az itt-létet, ha ténylegesen nem is fordul elő és nem is észlelhető a másik” (5). A kommunikáció, a másokkal való kapcsolat, az emberi érintkezés és eszmecsere, a közös munkálkodás és tevékenység legalább olyan mélyen határozza meg a személyt, mint önállósága és zártsága. Ebben nyilvánul meg az emberi létezés dialektikája, hogy az ember, ő maga teljes egészében és valójában a másikra van rendelve, hogy csak akkor egzisztál hitelesen, ha egész mivoltával vonatkozásba kerül azzal a másikkal, aki nem ő, ha felveszi a kapcsolatot önmaga másával. Ha hajlandó önmagán felülemelkedni, önmagából kilépni, önmagát transzcendálni. A személy lényegéhez tartozik az öntranszcendencia, s csak ebben, a másik irányában megvalósuló túllépésben valósítja meg önmagát, saját valóját. Az ember személyes létének zártsága ellenére sincs magába zárva, nincs elzárva a

világ elől, hanem nyitott a világra, amelyet voltaképpen a személyes találkozás tár föl neki. „A személy nem létezik, csak más iránt, nem ismeri meg magát, csak más által, nem talál magára, csak másban” – szögezi le tömören *Emmanuel Mounier* (6).

Ez a kilépés és nyitottság, a gyökeres odafordulás a másik emberhez nem szünteti meg a személy egyediségét és egyéniségét, nem fokozza le a faj pusztá esetévé vagy példányává. Amint írja *Karl Jaspers* „nem tudok önmagammá válni anélkül, hogy ne kapcsolódnék valakihez, s nem tudok kapcsolódni valakihez, hogy magányos ne legyek” (7). A kapcsolatteremtés föltétele az ember nyitottsága, s éppen ez a nyitottság teszi lehetővé azt is, hogy az ember kiválgék a dolgok és a tárgyak közül, hogy kivétel nélkül minden egyes ember kiválik a többi közül, bár továbbra is rájuk van utalva léte minden ízével és porcikájával. Bár nem vonható kétségbe, hogy az ember testi, és ebben az értelemben tárgyi-dologi valóság is, mégsem vezethető vissza erre, mégsem szűkíthető le tárggyá vagy dologgá. Személyként válik ki a dologi világból, ami egyúttal azt is jelenti, hogy nem „kezelhető” tárgyként, hogy „az emberséget mind magamban, mind mindenki más személyében, mindenkor mint célt, sohasem mint eszközt” kell használnom (8). *Immanuel Kant* szerint a személy méltóságát föltétlen tisztelet illeti meg, azaz elismerem végtelen rendeltetését, ami nem merül ki az élet semmiféle, már meglevő képződményének szolgálatában. Akkor tisztelem a személyt, ha elfogadom, hogy ugyanaz a cél munkálkodik őbenne, mint énbennem. A személy méltóságának tudatosításából ered az a tisztelet, amely nemcsak abból ítél, amit lát. Csak akkor biztosítom a másik ember méltóságát, ha nem rendelkezem felőle úgy, mint a világ többi dolga felől. A személy tisztelete megkívánja, hogy elismerjem: a személy több, mint a föllépés, több mint a társadalmi sze-

rep, több mint azoknak a szabályoknak és előírásoknak az összessége, amelyeket adott társadalmi helyzetében a különféle emberekkel való kapcsolataiban követ. A személy nem azonos többé-kevésbé kiismerhető jellemével, a jellegzetes lélektani vonások összességével sem. Természetesen számításba vehetem és kell is vennem a másik ember társadalmi szerepét és pszichológiai adottságait terveim keresztülvitele vagy egy adott helyzet megítélése végett, talán több-kevesebb sikerrel megállapíthatom előrelátható reakcióit, de ez nem jogosít föl arra, hogy úgy „bánjak” vele mint valami dologgal, sem pedig arra, hogy pálcát törjek felette, hogy véglegesen elmarasztaljam, vagy erkölcsileg és társadalmilag lehetetlenné tegyem. Továbbra is meg kell őriznem iránta nyitottságomat, számolnom kell azzal a lehetőséggel, hogy bár-mikor önmaga fölé emelkedhet, hogy új lehetőségek nyílnak meg számára. Éppen a személyt megillető tisztelet kötelez rá, hogy hozzásegítsem növekedéséhez: olyan kritikával, mely egyrészt feltárja jelenlegi állapotát, másrészt félreérthetetlenül kifejezésre juttatja az ő kizárólagos lehetőségeinek megbecsülését, azoknak a személyes adományoknak az értékelését, melyekkel egyedül ő rendelkezik és rajta kívül senki más.

Nagyon sokfélék vagyunk. Az ember szükségképpen színes vagy fehér, nő vagy férfi, gyermek vagy felnőtt, műveletlen vagy művelt, szegény vagy gazdag. De kivétel nélkül mindenkiben van valami, ami nincs meg senki másban. A személy méltósága azt követeli meg, hogy éppen azért tiszteljünk és értékeljünk minden egyes embert, mert különbözik az összes többitől; éppen azért kell elfogadnom őt, mert ő nem olyan, mint én. Aki nem így nézi a másik végtelen rendeltetését, mely végeredményben azon alapszik, hogy Isten hív és szólít kivétel nélkül minden egyes embert, az saját rendeltetését is sérti, amely végtelenségében azonos a másikkal, hiszen

a személyek különbözősége az ezt megelőző transzcendentális egységükre épül. Egyedül a kölcsönös tisztelet lehet a valóban emberi kapcsolatok megbízható és szilárd alapja. Az a tisztelet, mely alkotó fantáziával keresi, hogy mily lehetőségeket kutathat föl a másik számára, hogyan egyengetheti a másik útját, úgy, hogy mindenki a maga útját járja. Kevés szó használódott el annyira nyelvünkben, mint a szeretet. Lestrapáltuk, túlfeszítettük, elnyűttük annyira, hogy már ki kellene vonni a forgalomból, mint az elrongyolódott bankókat. Mégsem nélkülözhetjük, mert a szeretet az ember tiszteletének más neve. A tisztelet a szeretet alapvonása. Akkor érezzük, hogy emberszámba vesznek, ha elismerésre találunk.

Az elismerés

A személyes méltóság elidegeníthetetlen az embertől; kizárólag a személyek kölcsönös elismerésén alapulhat egészséges, tartós, emberi kapcsolat. *G. Fr. W. Hegel* írja, hogy „személyiségem létezése *más személyek létében*, a rájuk való vonatkozásomban s az általuk való elismertetésben van” (9). Nyilvánvalóan azt akarja mondani, hogy a személy által elismert, azaz értéként elfogadott és ennek megfelelően megbecsült „te” mérhetetlenül több, mint a pusztán „nem-én”. *E. H. Erikson* meggyőzően mutatja be, hogy az egészséges személyiségfejlődés elengedhetetlen előfeltétele az elismerés, amit már első mosolyával nyugtáz és viszonz az anyjának (10). Társadalmi elismerés hiányában nem alakul ki a gyermekben az egészséges *önbizalom*. Tanítók, btrák és pszichiáterek, akiknek az ifjúsággal van dolguk, jelentős képviselői „az elismerés stratégiai aktusának”, annak a magatartásnak, amely által a társadalom „azonosítja” és

„megerősíti” ifjú tagjait, s ezzel elősegíti kialakulóban levő azonosságukat (11). Az egészséges önbizalom két egyidejű tapasztalaton alapszik: az egyik az ember saját azonosságának észrevése térben és időben kiterjedt és változó egzisztenciájában, a másik pedig annak az észlelése, hogy mások is elismerik saját azonosságunkat és kontinuitásunkat, hogy mások számára is jelentősek vagyunk (12). Akit nem ismernek el, az hamarosan elveszíti önbizalmát és nem tud hinni önmagában. Nem az elismeréstől lesz értékesé létünk, de az elismerés irányítja a figyelmet a bennünk rejlő valóságos értékekre, láthatóvá teszi őket, mint napfény a színeket. Bizonyos aszketikák hatására sokáig hajlottunk rá, hogy a külső elismerést mellékesnek, esetleg károsnak is tekintsük személyiségünk fejlődése szempontjából. Pedig már *Cicero* megállapította: *honos alit artes*: az elismerés táplálja a művészetet (*Tusculanes* I. 2, 4). S ez nemcsak a művészetre érvényes. A társadalmi elismerésnek rendkívül sokféle módja van; annyiféle, ahányféle közösség van a társadalomban. Az egyik végtel a hatalom kikényszerített elfogadása, a másik a baráti megbecsülés és szeretet. Közöttük helyezkedik el a szülői, nevelői, állami tekintélyek részéről történő elismerés, hivatásbeli és különféle közösségi megbecsülés. Elismerés nélkül nem tudunk élni. Az elismerés a bizonyosság rá, hogy nem hiába munkálkodunk, hogy sajátságosságunk, az, ami kizárólag csak ránk bízott, hozzájárul az egész közösség boldogulásához. Nem tudunk bízni magunkban, ha nincs, aki bízik bennünk. Nem tudjuk értékelni létezésünket, ha nincs, aki értékesnek tartja. Nem találunk rá életünk értelmére, ha életünk nem ad értelmet mások életének. Az elismerés föltételezi az egyéni különbözőségeket. Ahol teljes és tökéletes az egyenlőség, jobban mondván az egyformaság, ott hiányzik az öröm, hogy elismerik az ember egyéniségét. Éppen az mozdítja elő az emberiséget

egységét, hogy nemcsak elismerik az egyéni sajátosságokat, hanem elősegítik és támogatják kibontakoztatásukat abból a célból, hogy kölcsönösen kiegészítve egymást, könnyebben találjunk rá közös rendeltetésünkre.

Az elismerés nagyon sokféle formában fejezhető ki, hiánya pedig az egyik legkárosabb emberi-társadalmi jelenség melegágya. *Max Scheler* német filozófus egy francia szót használt az irigységről írt, immáron klasszikus tanulmánya címében (13). A „ressentiment” nem pusztán irigység, hanem inkább neheztelés; a kisformátumú ember beteges alkata, a törpelelkű, aki kényszerítő szűkségét érzi annak, hogy szidjon, ócsároljon, becsméreljen, gyanúsítgasson mindenkit, akiben tudata mélyén megsejti a nagyságot. Azt mondja *M. Scheler*, hogy az a fajta irigység táplálja legerőteljesebben a neheztelést, amelyet a másik ember egyénisége vált ki. Ez az egzisztenciális irigység mintegy állandóan suttogja: „mindent meg tudok bocsátani neked, csak azt nem, hogy vagy és hogy éppen az vagy, aki vagy; hogy én semmiképpen sem vagyok te”. Nem a másik sikerei, vagyona vagy tehetsége nyomasztó, hanem a léte. „Az ilyen irigység pusztá létezésétől fosztja meg a vetélytársat, mert magát ezt a létezést érzi tehernek, szemrehányásnak és elviselhetetlen megaláztatásnak” (14). Majd *Goethere* hivatkozik: „a más kiemelkedő érdemei ellen nincs egyéb orvosság, csak a szeretet”. Nem éri be azonban a tünet leírásával, hanem feltárja a neheztelés pszichológiai gyökereit is. Az irigy embert nyomasztja és ugyanakkor elbűvöli a *nagyság*, de mélyen zokon veszi, ha más emberben megvan ez a tulajdonság, benne pedig nincs. „Nem igazság, hogy a másokban megvan az, amit én oly veszettül kívánok.” Delejesen vonzzák az olyan tulajdonságok, mint az életöröm, ragyogás, szerencse, hatalom, erő. Képtelen figyelmen kívül hagyni, meg kell látnia, észre kell vennie őket, akár „akarja” akár nem (15).

Ugyanakkor szeretné elterelni figyelmét, hiszen kínzó vágy gyötri ezekért a tulajdonságokért, és tudatában van, hogy vágyakozása hiábavaló. Ennek a belső folyamatnak első eredménye egy sajátságosan meghamisított világkép, a tárgyilagosság elferdülése. Az értékek átértékelődnek számára, s minél inkább menekül a való értékek elől, annál inkább fordul azok ellenlábasaihoz. Így önkéntelenül is bemocskolja az életet és a világot azért, hogy igazolhassa saját elferdült értékrendjét. De – folytatja *M. Scheler* – nem elég a világkép meghamisítása. Hosszabb távon lehetetlen és eredménytelen elterelni a figyelmet a kiválóságról, hiába rágalmazza valaki a világot és az életet azért, hogy igazolja a maga elferdült értékélményét és értékrendjét. A neheztelő embernek újból és újból szembe kell néznie az élet pozitív oldalával, a boldogsággal, szépséggel, szellemmel, emberi jósággal és nagylelkűséggel. Amikor pedig valamely érték akaratlanul is felkelti a neheztelő figyelmét, a pusztá látvány is elegendő, hogy kiváltsa a gyűlöletet az iránt, aki rendelkezik e tulajdonságok valamelyikével, bár sosem bántotta meg az irigykedőt. A neheztelést kiváltó személy tehetetlen „ezzel a hiénaszerű, mindig ugrásra kész vad-sággal szemben” (16). Nem az „ellenség” cselekedetei vagy magatartása váltja ki, mélyebb az, és minden másnál kibékíthetlenebb. A gyűlölet nem átmeneti, sajátosságok vagy tulajdonságok ellen irányul, hanem a másik ember lénye és léte ellen. Ilyenfajta „ellenségre” gondol *Goethe*.

*Panaszkodsz rá, ki bántott?
Hogy is lehetne az barátod,
Kinek olyan lény, mint magad,
Örök szemrehányás marad?*

(Kálnoky László fordítása)

A mindennapok élettapasztalatát tükröző nyelvünk „sárga” irigységnek nevezi e jelenséget, nyilván a nehezteléstől megszállott gyomorbetegék egészségtelenül sápadt arcszíne nyomán. A sárga irigység keseríti meg a jó képességű gyermekek életét. Kevesen állhatják az igazi tehetséget, s ezért minden eszközt latba vetnek, hogy a többiekhez hasonlóvá tegyék. Nemcsak osztálytársak, hanem azok szülei is, hiszen nekik is szégyen, ha másnak a gyermeke tehetségesebb az övékéénél. A legkülönösebb azonban az, hogy nemritkán éppen a rátermett gyermek szülei igyekeznek visszaszorítani magzatukat az átlag szintjére. Természetesen csodálatos szólásokkal „magyarázzák meg”, hogy „a gyermeknek meg kell tanulnia beilleszkedni” és „nem szabad, hogy nagyképű legyen”, mert „később még bajba keveredik”, ha túlságosan komolyan veszi magát. A tehetséges gyermek ilyen „nevelése” egyenesen látszat, sőt gyakran szülői képmutatás. Hiszen a szülők éppúgy rettegnek éles eszű gyermeküktől, mint bárki más. Az irigység fiatal áldozata azonban képtelen észlelni a reá leselkedő veszedelmet. Egyedül őt nem keríti hatalmába az irigység, nem érez különösebb vágyat a másik adottságára és minden valószínűség szerint sokkal inkább csodálja kiválóságát, mintsem rettegjen tőle. Az irigység áldozatának egyszerűen nem megy a fejébe, hogy miért acsarkodik ellene az emberek egy része. Szorgalmasan dolgozik, igyekszik nagylelkűen és barátságosan viselkedni másokkal, mégis – valamely, számára teljesen érthetetlen és rejtélyes okból – környezetének egy része minden igyekezetével azon van, hogy aljas, rosszindulatú és gonosz legyen vele. A neheztelés rendszerint célt ér. A legtöbben alkalmazkodnak a többséghez. Természetesen továbbra is jól dolgoznak, de visszafogják tehetségüket: mérsékelik buzgalmutakat és csökkentik szorgalmukat.

Az irigy ember mindig számíthat a társadalom támo-

gatására. Villámgyorsan egyetért vele a közösség, bármit mond is egy tehetséges emberről; igaznak fogadnak el bármily hamis vagy vérlázító rágalmat és képtelen állítást. Az irigy emberek, a társadalom Jágói, lehetnek mégoly gonoszak, rosszindulatúak, soha senki nem tör az életükre, és olyan is ritkán akad, aki szemükbe mondaná, hogy színlelők és képmutatók. Ellenkezőleg, többnyire köztiszteletben állnak és feddhetetlenek. Elismerik valóban meglevő képességeiket, de soha senki nem mondja meg nekik, hogy próbáljanak kiszabadulni az ördögi neheztelés bűvköréből, máskülönben könnyen megszállottá válnak, idegen hatalom veszi át rajtuk az uralmat. Úgy látszik, hogy a neheztelés a társadalom irányításának túlságosan is fontos mechanizmusa ahhoz, hogy szabadna ellene tenni valamit. Pedig halálos méreg. Megfertőz mindent, amit teszünk vagy mondunk. Úgyhogy rendszerint megalkudnak a tehetséges emberek. Megtanulják, hogy illendő szerényen és diszkréten viselkedjenek. A kiváló képességekkel megáldott ember jól dolgozik, de nem túlságosan jól, megtanulja, hogyan kell beilleszkednie, hogyan nem fogja megfélemlíteni feletteseit, felkavarni előljáróit. Annál is inkább, mivel minden intézmény raktáron tartja a megfelelő címkéket: hagyomány, engedelmesség, fegyelem, egység és a jó Isten a megmondhatója, hogy még mi mindent talál ki a bármerre hajlítható és minden urat kiszolgáló emberi ész. A továbbiakban aztán szépen halad az ember előre, de bölcs önmérséklettel, hogy előmenetele ne keltsen feltűnést. Már rég megtanulta, hogy ha boldogulni akar, akkor jónak kell lennie, de nem túlságosan jónak, tehetségesnek, de nem túlságosan tehetségesnek, ügyesnek, rátermettnek és szorgalmasnak, de nem túlságosan ügyesnek, rátermettnek és szorgalmasnak. Igaz ugyan, hogy vannak, akiknek sosem nő be a fejük lágya. Teljességgel antitalentumok abban, hogy megtalálják a biztos közép-

szert a még elfogadható teljesítmény és a túlteljesítmény között. Ha igazán tehetségesek meg ráadásul szerencsések is, akkor így is viszik valamire. Végül is megtehetik, hogy nem törődnek többé azzal, hogy méltányolják-e őket vagy nem, és teljes mértékben megelégedhetnek saját lelkiismeretük elismerésével. Mégis, okosan tennék, ha nem feledkeznének meg *Wolfgang Amadeus Mozart* sorsáról. Elhagyottan, a zene világából kiközösítve, kétségbeesztő körülmények között halt meg. Lemondtak róla, mint bukott emberről. Túlságosan tehetséges és termékeny volt, nem volt számára hely kora Bécsében (17).

Az irigység legtöbb akciója nem világunk Mozartjai ellen irányul. Túlságosan kevés van belőlük ahhoz, hogy kielégítsék a neheztelés étvágyát. A társadalmi irigység jobbra azokra tör, akik alig valamivel különbek nálunk – a papra, aki valamelyest jobban prédikál, a tanárra, akit némileg jobban szeretnek hallgatói, a másik nőre, aki egy kevéssel vonzóbbnak tűnik. A resentment liberálisan gondolkodik; nem diszkriminál, ugyanolyan lelkesedéssel üldözi a nagyot, a nagyobbacs-kát, a valamicskével nagyobbat. Miért? Mert az irigység az emberiséget befolyásoló legerősebb motiváció, talán még az öffenntartásnál és a fajfenntartásnál is hatalmasabb. Az irigység nem mulattató, nem nyújt kellemes időtöltést, felüdülést vagy szórakozást. Mogyorva, halálosan komoly és keserű lesz tőle az ember. Hogy mégis miért nem szabadulunk tőle? A válasz roppant egyszerű. Más valaki kiválósága – még ha alig múlja is felül a sajátunkét – olybá tűnik, mintha a mi kiválóságunk hiányát tükrözné vissza. Ha az illető jó, akkor mi nem vagyunk jók, ha szép, akkor csúnyák vagyunk, ha eszes, akkor ostobák vagyunk, ha jómódú, akkor mi nem vittük semmire, ha a legutolsó divat szerint öltözik, akkor régimódiak vagyunk – legalábbis annak képzeljük magunkat. Az irigy ember nem fogadja el önmagát

olyannak, mint amilyen; folyton bizonygatni kívánja, hogy másmilyennek kellene lennie. *M. Scheler* szerint „a közönséges” ember kizárólag úgy tudja észlelni az értékeket, ha összehasonlítja őket egymással; nem az értékeket, hanem az értékek különbségét tudja csak felfogni. A „nemes lelkű” ember „mindenféle összehasonlítást megelőzően érzékeli már az értéket, a közönséges ember csak az összehasonlításban és csak azáltal” (18). A ressentiment, az irigység gyökere az *elismerés hiánya*. A szülők általában csak a csecsemőket szeretik feltétel nélkül. Később azonban, de már az élet nagyon korai szakaszában, azt a tudatot alakítják ki a gyermekben, hogy meg kell szolgálniuk, ki kell érdemelniük szüleik elismerését. A szülőkből kibocsátott, talán nem is mindig tudatos jelzések lelke mélyén rádöbentik a gyermeket, hogy nem önmagáért szeretik, hanem teljesítményeiért. Az ilyen feltételhez kötött szeretet azonban éppen azt az elismerést tagadja meg a gyermektől, amely nélkül nem alakulhat ki benne a nemes szívű ember jó értelemben vett naív önbizalma, jóhiszemű, saját magát és a világot elfogadó, önmagát és mindenki mást becsülő nagylelkűsége.

Bár jókora kitérőt tettünk, de talán megérdemli a ráfordított időt. A ressentiment ismeretében ugyanis könnyebb megérteni bizonyos, mind társadalmi méretű, mind a mindennapokat jellemző folyamatokat.

Lelkiismeret és szabadság

Csak abból a gyermekből lesz kiegyensúlyozott felnőtt, akit önmagában is elismernek. Életünk minden szakaszában szükségünk van valamiféle méltánylásra. Az elismerés végeredményben közös emberi rendeltetésünket

igazolja azáltal, hogy elősegíti a kölcsönös emberi kapcsolatok kialakulását és fennmaradását.

Az elismerés kívülről jön, rendeltetésünk egysége azonban bensőleg, a tudatban is megmutatkozik. Azt a módot, ahogyan az emberi rendeltetés egysége önmagunk megítélésének és viselkedésünknek normájaként mintegy ránk erőlteti magát, lelkiismeretnek nevezzük – mondja *W. Pannenberg* (19). Nem kérdéses, hogy az egyén lelkiismerete mindig függ csoportjának követelményrendszerétől. Még akkor is, ha esetenként szembe fordulhat valaki társadalmának erkölcsével és előítéletével, melyek a legnagyobb mértékben saját erkölcsi normái és előítéletei is. Rendes körülmények között az egyént bensőleg kötik az éppen érvényes szabályok, viselkedési és gondolkodási formák, melyek a nélkülözhetetlen elismerést is biztosítják. A nevelés állandó törekvés, hogy oly látás-, érzés- és cselekvésmódot alakítsunk ki a gyermekben, melyre önként nem tud szert tenni. Az élet első percétől kezdve arra kényszerítjük, hogy meghatározott órában egyék és aludjék; tisztaságra, csöndre és engedelmességre szoktatjuk. Ha később megszűnik e kényszer, ez onnan van, hogy belsővé vált, lelki motiváció lett belőle, és ez fölöslegessé teszi a külső erőszakot (20). Az ember gondolatvilága, érzései és vágyai, céljai és elképzelései az őt létrehozó társadalmihoz igazodnak. Ez a magyarázata annak, hogy elképesztően más és más lehet a lelkiismeret *tartalma* a különféle népeknél, a világ különféle területein és a történelem különféle periódusaiban, amiből azonban természetesen nem következik az *értékek* relativizmusa. A társas ösztön összefüggése az emberiség közös rendeltetésével – ami meggátolja az értékek teljes viszonylagosítását – kellőképpen megmagyarázza, hogy miért és mi módon hatékony a közösség életmódja, a közösségi élet mindenkori formája az egyénben, hogy miként jelentkezhet lelkiis-

mereti kötöttségként, az egyéni lelkiismeret kötelességé-
ként a csoport érvényes normáihoz való alkalmazkodás.
Ugyanakkor megmagyarázza azt is, hogy válságos pilla-
natokban miként emelkedhet a lelkiismeret a története-
sen érvényes életforma fölé, legalábbis egyeseknél, akik
a szokás normatív erejének megkérdőjelezésével, az
ember transzcendentális rendeltetésére való rákérdezés-
sel, másként gondolkodásukkal, a reális utópia iránti
fogékonyságukkal kiválnak a többi közül. Így nyilvánul
meg az ember lelkiismeretében elidegeníthetetlen sza-
badsága is „azzal a kategorikus imperativusszal, hogy
fel kell forгатni mindazokat a viszonyokat, amelyekben
az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megve-
tendő lény” (21).

Amint a lelkiismeret, a szabadság is szorosan össze-
függ az ember rendeltetésével. Akkor érezzük magunkat
szabadnak, ha oly körülmények között élünk, melyek
szerintünk összhangban vannak céljainkkal. Ezt az álla-
potot leginkább a közösségben éli át az ember, abban
az esetben, ha úgy tapasztalja, hogy a közösség hozzá-
segíti rendeltetése kibontakozásához. Ilyenkor úgy talál-
ja, hogy a másik ember nem korlátozza szabadságát,
hanem inkább kiteljesíti. Nincs ebben semmi különös,
hiszen a hiteles emberi cselekvés sosem az egyén, hanem
mindig a közösség műve. Egyedül, másoktól elszigetelten
nem találunk rá az igazságra, mivel az a legteljesebb
mértékben közösségi alkotás; nyelv nélkül még gondol-
kodni sem tudunk. A műalkotás célja a kommunikáció,
mely még az alkotó szabadságának is határt szab anél-
kül, hogy korlátozná azt, amit igazában akar: a másik
embernek szóló közlést. Az emberi létfeladat megoldása,
a természet technikai megművelése pedig egyenesen
elképzелhetetlen együttműködés nélkül. Akár a lelkiis-
meret, a szabadság is függ a csoporttól: a *felismert* tár-
sadalmi szükségszerűséghez való alkalmazkodás hárítja

el vagy akadályozza meg a szabadság elvesztését, az elidegenedést. A szabadság mint az ember azonosulása rendeltetésével, *tartalmilag* legalább olyan változó, mint a lelkiismeret. A világot sem következik azonban ebből, hogy a lelkiismeret annyira relatív, amennyire néhány antropológiai filozófus mondja, és a szabadság merő látzat vagy hiú ábránd. A társadalom ugyanis nem tehetlen, passzív dologként, pusztán „befogadóként” határozza meg az embert és szabadságát. Az egyén, miközben beleszervesül csoportjába, visszahat rá és tovább alakítja. Miközben az egyik nemzedék átveszi a másik nemzedék szokásrendszerét, szükségképpen meg is változtatja. Az érett személy pedig tudatosan képes reflektálni társadalmi valóságára és értékrendszerére. Az ember szabadsága nem a csoport függvénye. Nyugodtan elfogadhatjuk, hogy a társas lét elemei: a társas vonzás, a társas ösztönzés és utánzás nagyon hasonló – ha nem éppen azonos – az állatoknál és az embereknél (22). Az állatok társas viselkedésének konkrét formái és módzatai fajilag meghatározott, tehát fejlődésre vagy változásra nem alkalmas adottságok, az ember társas viselkedése pedig kulturális alkotás – bár annak egyes formái, például a hierarchikus berendezkedés, a fejlődéstörténet mélyén gyökerezik, és számtalanszor előfordul az állatvilágban is. Az ember annak ellenére szabad, hogy tetőtől talpig társadalmának terméke. Minél fejlettebb egy társadalom, minél gazdagabb hagyományvilága van, minél több szál fűzi egymáshoz az embereket, annál hamarabb ébrednek egyéni szabadságuk tudatára, annál könnyebben eszmélnek rá, hogy módjuk van szembefordulni csoportjukkal. Ilyenkor többnyire elvetik a társulás előző formáját, melyben nem érzik magukat szabadnak, és új rendet álmodnak meg, melyet – ha megvalósul – későbbi nemzedékek múlnak majd felül. A fennálló renddel szembeni elégedetlenség nem mi-

nősíthető hűtlenségnek. A nemtetszést kifejező kritika a társadalmi rend fennmaradásának legszilárdabb alapja. Az egyéni szabadságeszmény igazán elvétve kerül elvileg és alapvetően ellentétbe magával a közösséggel. Talán csak az elvont individualizmus vagy a nagyon is konkrét csoportönzés határesetében, amikor a szabadság *tartalma* nyomtalanul eltűnik s nem marad vissza más, mint a teljességgel üres, negatív szabadság, az egyéni függetlenség ábrándja. Ez a függetlenség azonban megsemmisítéssel fenyeget: kapcsolatok, vonatkozások, összeköttetések és függések nélkül mindentől elszigetelten a semmiben állna és maga az egyén is megsemmisülne.

Én és Te

A társas élet néhány *alaponásáról* beszéltünk: a szeretetben gyökerező elismerésről, akaratunk szabadságáról és lelkiismereti kötelméről. Az emberi együttélés *alaptípusa* viszont *Martin Buber* (23) szerint az, amit „Én és Te” kapcsolatnak nevez, s élesen megkülönböztet az „Én és az”, magyarul a személy és valamely dolog (az, es, id) kapcsolatától. Az „Én és Te” viszonyának legtisztább megnyilvánulása a kapcsolat öncélúsága; a baráti, szerelmi, házastársi viszony. Tagadhatatlan, hogy az ilyen jellegű kötelekben is – legalábbis kezdetben – közös érdek, haszon vagy feladat keltette föl a személyes érdeklődést. Ember és ember között nincs, nem is lehet minden tárgyi vonatkozás nélküli kapcsolat. Az emberek társulása egymással, és az én és a világ egységének keresése kibogozhatatlanul összefonódik a személyes kapcsolatokban. Mindazonáltal a másik személlyel való találkozás – a személyek kölcsönös és szabad kitérülése, személyes értékeik és titkaik leplezetlen

feltárása kölcsönös megértésben, bizalomban és hűségben – az egyén kibontakozásának elengedhetetlen feltétele. Kiváltképpen akkor, amikor az egyének érdeklődése elszakad a részletcéloktól és részletszemponctoktól és a valóság egészére irányul. Az „Én és Te” találkozásában az nyújtja a legnagyobb örömet és boldogságot, hogy a közös emberi rendeltetés világosságában átélik és szóvá teszik az egyéni különféleségek egymásra való vonatkoztatottságát.

Kezdetben volt a kapcsolat – mondja *M. Buber* (24). Ezen azt érti, hogy az „Én és Te” kapcsolata, a szerelem összeköti, önmaguk fölé emeli és megnyitja őket a többi ember iránti kapcsolatra. Szenvedélyes érdeklődéssel fordulnak egymáshoz, de anélkül, hogy függőségbe keverednének, mivel csak szabad együvé tartozásban fejlődik és gyarapszik a személyes kapcsolat. A szeretetből fakadó odaadásból a másik iránt, akit magamhoz tartozónak érzek, nem hiányzik a kritika mozzanata. Bizonyos távolságtartás a valódi szeretet előfeltétele. Amíg vak a szeretet, amíg nem látja a másik ember *egész* lényét, addig nem érdemli meg a nevét. Csak az egész embert lehet szeretni, azaz *elfogadni* hiányosságaival együtt. Kedvelhetem valakinek a hangját, a szemét, hajának a színét, de ez még nem szerelem, legfeljebb szexuális vonzalom, amit a másik személy néhány jegye vált ki bennem. Közös tövön nyílik a szerelem és a szeretet. A szeretetnek szüksége van a kritikus távolságtartásra, hogy a maga valójában lássa, és úgy fogadja el a másikat. Aki szeret, az nem használhatja önzése eszközeként a másikat, egyik fél sem egyezhet bele, hogy a másik visszaéljen vele: nem eshet a hatalmába vagy büvkörébe, nem engedheti meg, hogy megrekedjen az egyén fejlődése gyermeki szintjén. A valódi szerelem közelebb viszi a szeretett személyt élete kiteljesedéséhez, ahhoz az értékhez, ami egyedül őbenne testesül meg,

még akkor is, ha gyakran küzdenie kell a másik én tu-nyaságával és restségével. Ez persze nem jelentheti, hogy saját szája íze szerint akarja átgyúrni, mivel az igazi szerelem kiragadja az embert saját énjének fogságából, hogy a szeretett lényel közösen vágjon neki az emberi rendeltetéshez vívó útnak. A nyitottság igazolja a szerelmet. Ez nem szűkül le két ember kölcsönös önzésére, hanem megnyitja őket a többi ember iránt. Az igazi szeretetnek ebből a kritériumból – nyitottságából – az is felismerhető, hogy a kettejüket összekapcsoló szerelem nem belőlük fakad, hanem felülről száll rájuk isteni rendeltetésük jeleként.

Isten ereje munkálkodik a személyes találkozásban. Isten színe előtt és Istennel szemben lesz személy az ember. Bizonyára nem véletlen, hogy a keresztény teológiából származik személyfogalmunk, még hozzá abban az értelemben is, hogy az „Én és Te” egymással való viszonya jellemzi a személyességet. Ez a vonatkozás nyilvánul meg Jézusnak és mennyei Atyjának kapcsolatában, ebből részesül valamiként a többi teremtmény. Ez az a kapcsolat, ami kezdetben volt, s ami kölcsönösen közvetíti a személyek kapcsolatát. Aligha mondható esetlegesnek, hogy a személyes kapcsolat teljes mélységében keresztény talajon sarjadt ki.

Házasság és család

Az „Én és Te” találkozás mintapéldájának férfi és nő kapcsolata bizonyul. Ők ugyanis oly mértékben vonatkoznak egymásra, hogy csak ketten együtt alkotnak valódi egészet. Egymásra való vonatkoztatottságuk a monogám házasságban nyilvánul meg a legszemléletesebb módon. Semmiféle más emberi kapcsolat nem nyújt az egynejű házassághoz megközelítőleg is hasonló

esélyt arra, hogy két ember így kiegészítse egymást a kölcsönös szeretetben, megértésben és hűségben. A férfi és nő különbözősége természeti meghatározottság, amiben kezdetlegesen adva van összetartozásuk és egymásra utaltságuk, minthogy a kétneműség már az állatvilágban is társas közösségek kialakulását eredményezi (25). Éppen ezért hajlunk arra, hogy a férfiúi és női viselkedés mintáit természeti meghatározottságnak, velünk született tulajdonságnak tekintsük, holott az elsődleges biológiai különbözőségektől eltekintve jóformán valamennyi „férfias” vagy „nőies” viselkedésforma társadalmi eredetű, nem pedig biológiai-pszichológiai örökletes tulajdonság. Bizonyítékul elegendő bepillantani a viselkedéstan, a néprajz, a szociológia kiváló képviselőinek munkáiba (26). Az emberi viselkedésformák nagymértékű alakíthatóságára való tekintettel szinte nem is mondhatjuk, hogy az ember férfinak vagy nőnek *születik*, hanem hogy a társadalmi szerep elsajátítása által azzá *válik*. Feltehetően téves az az ősrégi hiedelem, hogy a két nemnek eltérő „természete” van, hogy a férfi „természeténél fogva” értelmesebb és okosabb, jellemesebb és vadabb, agresszívabb, mint a nő. A nő pedig „természeténél fogva” gyengébb, gyöngédebb, érzelmesebb, kevésbé objektív és erőtlenebb akaratú, mint a férfi. „A nő élettani gyengeelméjűsége” – P. J. Möbius (meghalt 1907-ben) lipcsei ideggyógyász könyvének címe – a férfijogú társadalom ideológiai előítéletének kifejeződése, amit feltehetően *Arisztotelész* fogalmazott meg elsőként (Historia Animalium 608 b). Szexuális szerepünk nem ösztönösen meghatározott, mint az állatoké, hanem társadalmi és kulturális eredetű. Az ember szexuális életének mintája ugyanúgy nincs eleve bevésődve szervezetébe, mint egyéb viselkedésformái. Szexuális készletettsége viszont teljesen független az évszakok váltakozásától, s ez áthatja és erotikusan

hangolja viselkedésének összes többi formáját (27). E két tényezőből – a minta meghatározatlanságából és az állandó készletési állapotból – adódik a szexualitás tudatos szabályozásának és kormányzásának szükségessége. „Ahol ösztön volt, ott én legyen” – írta valahol *S. Freud*. Mint az embernél általában, ezen a téren is a társadalmi környezet hatása váltja fel a viselkedés ösztönös programozottságát. A nemek viszonyának kulturális formálódása az emberi életalakítás állandó figyelmet kívánó feladata. Látni való, hogy férfi és nő összetartozásának egyetlen társadalmilag kialakult és megszilárdult formája sem „természetszerű” vagy megváltoztathatatlan. Ugyanezt kell állítanunk a férfiak és nők eltérő társadalmi szerepéről és egész lelkivilágukról, melyet döntően nevelésük eszményképei befolyásolnak. Sem elvi, sem gyakorlati akadálya nincs annak, hogy másként osszák föl az alapvető társadalmi feladatokat. *Margret Mead* beszámol olyan életképes társadalomról, amelyben a nők viselnek háborút és a férfiak gondoskodnak a gyermekek neveléséről (28). A férfiak felsőbbrendűségét hirdető – bármilyen elterjedt – gyakorlat vagy vélemény semmiképpen sem a férfi vagy a nő természetéből fakad. Hogy a különféle feladatok megosztásának melyik a leghelyesebb módja, az kizárólag attól függ, hogy az adott helyzetben miként lehet a férfi és a nő társadalmi szerepét mindkettő számára a legelőnyösebbé tenni, tekintetbe véve azt a ténytet, hogy csak a nők tudnak szülni, s bizonyos ideig senki más nem pótolhatja – legalábbis társadalmi méretekben – a növekvő gyermek életében anyjának testközei szeretését, anya és gyermek méhen kívüli szimbiózisát. Az egynejű házasságnak elvitathatatlan előnyei vannak a házasság és a család egyéb formáival szemben, mert férfi és nő szeretésének lényeges eleme a hűség, a kitartás, a véglegesség, amit nem lehet büntetlenül elhagyni.

Ha viszont monogám házasságon azt értjük, hogy a nő kizárólagos feladata az otthon és a gyermekek gondozása, a férfié pedig a házon kívüli feladatok és a család képvisellete a társadalomban (29), akkor veszedelmesen súroljuk a „konyha, templom, gyermekek” (Küche, Kirche, Kinder) hitleri (voltaképpen napóleoni) eszméjét (30). Az egynejű házasság nyújtja a legtöbb esélyt a vágy megnemesítésére, a személyiség kiformalódására és a személy szabadságának elismerésére. Bármily meglepő is első hallásra, a szeretés átszellemítése nem szünteti meg, hanem inkább növeli érzékletességét. Nyilvánvaló az is, hogy a szexuális életközösség összekapcsolása a jövődő nemzedékért vállalat felelősséggel megérdemelt társadalmi megbecsülést és védelmet nyújt férfi és nő monogám kapcsolatának. Ha a generációk nem egymástól elszigetelten léteznek, akkor sorsuk, erkölcsiségük, boldogságuk kölcsönösen viszonyul egymáshoz. „Egy kisgyermek jelenléte megfellebbezhetetlenné teszi az életet” (31). A monogám kapcsolatok elvitathatatlan értékéből nem következik a férfi és nő szerepének megváltoztathatatlansága. Bár szemünk láttára megy végbe egy egész sor előítélet lerombolása és felbomlása, a hétköznapi tudat mégis messze elmarad a fejlődő és alakuló társadalmi valóság mögött. A férfiúi és női szerep további alakítása oly feladat, amit újból és újból el kell végezni, hogy az adott viszonyok között leginkább megfeleljen a szabad személyek szuverén méltóságának. A jobb megoldás megkívánja a kötelességek és jogok tárgyilagosabb meghatározását és elosztását, a férfiakra és nőkre nézve eltérően megfogalmazott erkölcsi követelményrendszer felülvizsgálását abból a célból, hogy férfi és nő fokozottabban kiegészítse és gazdagítsa egymást a maga nőiségével és a maga férfiúságával. Emberi létünk lényeges jegye nő és férfi „különbözősége az egységben”. E különbözőségeknek és a belőlük fakadó jogoknak és kötelességeknek a tudato-

sítása, helyeslő elfogadása, a házastársak kölcsönös viszonyulásának nemesítése, ellentétességük hangsúlyozása, nem pedig kiegyenlítése mélyíti el kapcsolatukat, teszi vonzóbbá, szilárdabbá és gazdagabbá mindkettőjük számára. Így lesz a férfi és nő egész életre szóló szeretés-közössége minden én-te kapcsolat mintapéldája, annak a szeretetszövetségnek megjelenítése és testközelbe hozatala, melyet Jézus Atyja kötött az emberiséggel.

Ezzel már utaltunk arra is, hogy az ember személyes léte nem merül ki az én-te kapcsolatban, nem korlátozódik a magánélet szférájára. Személyesség, a másikhöz ragaszkodó, de őt nem birtokló, szabadon hagyó és felszabadító, féltő, óvó és ugyanakkor elengedő, teret biztosító felelősségteljes tisztelet és szeretet nagyon gyakran hiányzik a családon belül is, de azért családon kívül is lehetséges; nemcsak „négy szemközt”. A személy tisztelete nem korlátozódhat a családi fészek lakóira, amint bizonyos, egzisztencializmusra hajló perszonalista filozófusok, az ipari világ visszásságain elbátortalanodva, el akarják hitetni. Az ember arra hivatott, hogy a társadalmi élet minden területén személyesen viszonyuljon a másik személyhez. Ha az „Én és Te” kapcsolat szükségképpen csak két ember között lehetséges is, az „Én és Ő” viszony mindenkit kötelez, még a lazább, átmeneti jellemű csoportokban is, csakúgy, mint a futó találkozásokban: a postással, a díjbeszedővel vagy a szemetessel. A csoportok számára viszont perdöntő, hogy nyitottak legyenek, hogy a kiegészítő és átfogóbb közösségi formák érdekei előtt ne zárkózzanak el. Máskülönben elszakad a csoport és azon belül az egyén a minden embert átfogó egyetemes rendeltetésétől.

Korunk egyik legnagyobb felfedezése létezésünk közösségi dimenziójának felismerése. A közösségben közvetlenül is megvalósulni látja az ember rendeltetését. Ezért hajlik arra, hogy az egyént kizárólag a közösség

oldaláról értelmezze, megfelelkezve arról, hogy a közösségben sem találhatja meg végérvényes rendeltetését. A bűn ugyanis szembeállítja az egyéneket a társadalommal, helyesebben a társadalmat alkotó egyéneket egymással. Ilyenformán vagy elkülönülnek egymástól, vagy énes céljaik szolgálatába állítják a társadalmi berendezkedéseket. Avagy a társadalom lép fel olyan abszolút igénnyel, mely gyakorlatilag semmibe veszi a személy rendeltetését és méltóságát. Az énesség következményeként mindkét oldalról állandó veszély fenyegeti az egyén és a társadalom egészséges viszonyát, ezért van szükség etikán alapuló jogrendre (32).

SZERETET ÉS JOG

Az ember társas élete nem merül ki az én-te viszonyban, nem korlátozódik a kiscsoport tagjainak kommunikációjára. Ha „Én és Te” jellegű kapcsolat kétségkívül kevés ember között valósulhat is meg, az „Én és Ő” vonatkozásban mindenkit kötelez a másik személy elismerése – állapítottuk meg az imént. Ám ez a magatartásforma *nem adódik magától*, nem alakul ki önként, hanem értelmi erőfeszítést igényel. A csoportképződés ösztönös életfolyamata nem választható el a közösség tudatos alakítására irányuló akarattól, azoktól a racionális társadalmi formáktól, melyekben alakot ölt a „közösségi érzés” (1).

Közösség és társadalom

A *közösség* köznyelvi jelentése nagyon sokrétű, de már *Platón* filozófiai műszóként használja, melynek *Arisztotelész* etikai és politikai tartalmat ad. A közösségre „az igazságosság és barátság összefonódása” jellemző. „Ámde mindezek a közösségek az állami közösség alá tartoznak, mert az állami közösség nem csupán a pillanatnyi haszon elérésére törekszik, hanem figyelmét az egész életre kiterjeszti” (*Nikomakhoszi Etika* 1160 a). A századfordulón élő *F. Tönnies* (2) elszakítja az igazságosságot

és barátság összefonódását, amikor a *közösséget* (Gemeinschaft) szembeállítja a *társadalommal* (Gesellschaft). A közösség „tartós és igazi együttélés”, nem mesterségesen kifejlesztett, hanem természetes eredetű társadalmi forma. A társadalom pedig „új, mind valóságként, mind kifejezéseként”. Élettelen, leginkább a géphez hasonlító képződmény, ellentétben az élő közösséggel, mint amilyen például a család vagy a nép. A közösség tagjait együttérzés fűzi össze, a társadalomban elkerülhetetlen érdekellentéteken csak a hasznosság ésszerű megfontolása emelkedik felül. A társadalom a nyilvánosság szinonimája, eltaszítja magától az egyént. A közösség azonos jelentésű a személyes összetartozással. A közösség és a társadalom összeegyeztethetlenségére valló megkülönböztetésnek ez a formája azonban tarthatatlan, mert nincs olyan közösség, amely nem ölt társadalmi alakot. „Az intézményesülés a kezdete minden olyan társadalmi helyzetnek, mely túléli önmaga kezdetét” – állapítja meg *Peter Berger* és *Thomas Luckmann* (3). Egyetlen közösség sem maradhat fenn meghatározott viselkedésformákat előíró szerepek nélkül. A közösség és társadalom különbözőségének vagy ellentétének eltúlzása voltaképpen egyes társadalmi szerepek egyoldalú hangsúlyozása más szerepekkel szemben.

Nem kétséges, hogy a társadalom és közösség megkülönböztetésének van alapja. Szemmel láthatóan megállapítható, hogy egyes emberi csoportok közösséget alkotnak-e, vagy véletlenül kerültek egymás mellé a csoport tagjai. Az iparosodott társadalom égető kérdése a közösség atomizálódása, a magány és a sokféle elidegenülés. Másrészt a valóság teljes félreismerése volna magát az ipari társadalmat vagy éppen a technikát okolni ezért, s valamiféle romantikus sóvárgással idealizálni az iparosodást megelőző életformát. Az amerikai társadalom életét elemző *David Riesman* (4) vizsgálódásaiból

egyenesen az derül ki, hogy a fejlett iparú társadalmak termelik ki a mai, modern értelemben vett közösségi érzést és igényt, melyet régebbi korokban általában nem is ismertek. Az iparosodás nem „annak idején” virágzó személyes kapcsolatokat szüntetett meg, hanem eddig még sosem tapasztalt közösségi igényeket keltett fel. A közösség és társadalom fogalmának sarkítása nemcsak elhibázott, hanem ebből eredően roppant veszedelmes is. Az ördög falra festése maga is hozzájárul, hogy az ipari társadalom csakugyan olyan lélek nélküli rendszerré váljék, mint amilyenek gyakran mutatkozik.

A mai antropológiának az a feladata, hogy múltba révedő sóhajtozás helyett legitim emberi életmegnyilvánulásként fogja fel a technikát és a velejáró társadalmi rendet – hangsúlyozza *W. Pannenberg* (5). Mindenképpen le kell szögeznünk, hogy a technika nem lehet természetellenes egy olyan lény számára, melynek lényegéhez tartozik, hogy csak mesterséges körülmények között tud igazi emberi életet élni. Az emberi természet alapvonása, hogy megváltoztatja a világot, amelyben él. Nem mutathatunk rá egyetlen, állítólagosan „természetes” életformára sem, mert mozgalmas előtörténete van mindnek, ha időközben feledésbe merült is. Aki későbbi nemzedékek életmódját választja kiindulási pontjául, az a korábbiak megismeréséről mond le s elzárkózik az ember jövőbeli lehetőségei elől. Az ember a tárgyi világ szüntelenül fejlődő megművelésével és a társadalmi kapcsolatok tudatos alakításával egyre világosabban fejezi ki és veszi birtokba saját lényegét. Ez a lényeg nem a platóni-arisztotelészi „természet”, nem változatlan *tartalmi* meghatározás, hanem az antropológiai jellemzőknek (történelmiség, társadalmiság, világra nyitottság, szellemiség és transzcendencia) a változásokban kiteljesülő *azonos viszonya*.

A közösség és társadalom összeegyeztethetősége nyil-

vánul meg abban, hogy a szeretet ereje, mely közösséggé egyesíti az embereket, nem merül ki diffúz, rendezetlenül szétszórt érzelmekben. Mindenekelőtt *elismeri* embertársát sajátos szerepében, mint munkatársat, barátot, mint életének a társát, mint szülőt vagy gyermeket, orvost vagy beteget, kereskedőt vagy vevőt, tanárt vagy tanítványt. Csak akkor kerül valaki személyes kapcsolatba a másik emberrel, ha elismeri és elfogadja szerepében, melyben találkozik vele. Bár nem oldódik fel hiánytalanul a szerepben, mégis önmagát fejezi ki általa, feltéve, hogy azonosult vele. De még akkor is komolyan kell venni, ha igazi énjét kívánja csak leplezni a szereppel, mert nem visz más út a személyiség mélyének megismeréséhez. A szeretet első mozzanata valakinek emberkénti elismerése társadalmi szerepében, támogatása és hitelének növelése, hogy ezáltal is könnyebben tegyen eleget létfeladata megvalósításának. Mindenkinek *köze van* a másikhoz – akár tudomásul veszi, akár nem. Vele együtt alakítja életét akár egy múló hangulatban, akár egy sorsdöntő órában. A szeretethez elsősorban beleérző képesség tartozik hozzá (6), a beleilleszkedés valakinek érzelmi és hangulati állapotába, érzelem- és gondolatvilágába, ez pedig már föltételezi az ő elismerését és elfogadását.

A másik ember elismerése társadalmi szerepében jelentheti azt is, hogy éppen ez az elismerés ajándékozza meg a szereppel. Például a házasságban, vagy más, egyenjogú felek közötti szerződésben, de uralmi viszonylatokban is: vizsgák, kinevezések, iparendelékek, kedvezmények, közületi rendelkezések stb. által. Ezekben az esetekben, amikor az elismerés adományoz valakinek társadalmi szerepet, félreismerhetetlenül megmutatkozik az elismerés *jogalkotó ereje* – mondja *W. Pannenberg*. *Aquinói Szent Tamás* szerint (S. th. 2, II q. 58 a. 2) a meghatározott viselkedésformákat létrehozó vagy megerősítő

elismerés azonos az igazságosság erényével, „mert ez magával hozza a másik elismerését” (*sed hoc importat respectum ad alterum*).

Jogalkotó szeretet

Az embertárs elismerése, mely a társadalmi szerep igénylése által az emberre mint személyre is irányul, két-ségtelenül a szeretet megnyilvánulása. Ha pedig *Aquinói Szent Tamás* szerint az elismerés nem választható el az igazságosságtól, ha az igazságosság összefonódik a barátsággal, akkor a közösség nem állítható szembe a társadalommal, és akkor igaza van *W. Pannenberg*nek, hogy szeretet alkotja a jogot. Valaki szerepének az elismerése személyes állásfoglalás, ez csupán akkor lehetséges, ha biztosított a személyes-emberi cselekvés föltétele, az egyén szabadságszférája, mely már a jogra tartozik. A jog szabja meg és biztosítja a társadalomban élő személyek egyéni szabadságának a körét. „Hosszabb távon nézve a közösség csak akkor állhat fenn, ha minden tagja tiszteletben tart bizonyos érdekeket (minden egyes életéhez, egészségéhez, szabadságához és tulajdonához fűződő érdekeket), vagy ha mások ilyen érdekköreit nem keresztezi erőszakosan”. A „jognak nevezett társadalmi technika” – mondja *Hans Kelsen* (7) – éppen abban áll, hogy visszatartja az egyént „a mások érdekköreibe való erőszakos beavatkozástól”.

A személy elismerése társadalmi pozíciók, állások és tevékenységek jogszerű elfogadása. Az elismerés egymás iránt megnyilvánuló aktusaira épül a társadalmi kapcsolatok valamennyi rendszere, és csak addig marad fenn, amíg megismétlődik és újra igazolódik ez a kölcsönös elismerés az emberi kapcsolatokban. A társadalmi rend valódi támasza a társadalmi konszenzus, a közös cselek-

vésben részt vevő személyeknek a fennálló társadalmi értékekre és magatartási formákra, a szerepekre vonatkozó egyetértése. Ha nemcsak egyik vagy másik személytől, hanem magától a viselkedési módtól tagadják meg a hozzájárulást, akkor megváltozik a társadalmi élet rendje; akár azért, mert bizonyos szerepek feleslegessé váltak, akár azért, mert a bizalom hiánya új életformák kifejlesztésére készíti a közösséget. A változás említése nem cáfolat arra, hogy a jogrendben változhatatlanságra irányuló akarat fejeződik ki, melyet szintén a szeretet ereje támaszt alá. A szeretet hűségben teljesedik ki, állhatatos, kitartó ragaszkodásban tárul föl. A hűségben kibontakozó szeretet nemcsak alkalomszerű közösségi élménnyel ajándékozza meg az embert, hanem szilárd jogrendet is alkot. A hűség lojalitással, a közösséghez ragaszkodó és hozzá méltányos magatartással a tartósság és megbízhatóság minőségével ruházza fel a jogrendet (8). A hűség nem tévesztendő össze az elmeszesedett szerkezetek konzerválásával, hiszen nemegyszer a külső forma bátor megváltoztatása őrzi meg az eredeti tartalmat. A jogbizonytalanság megnehezíti ugyan az életet, de kikerülhetetlenek az olyan helyzetek, melyeket nem vehetett figyelembe a jogalkotás.

A közösség és társadalom belső kapcsolatának az a magyarázata, hogy a közösségnek nemcsak alapja a szeretet, hanem kifejlődésének az elve is. Ezért nincs olyan közösség, melyben nem található meg a jog elemei, s ezért nincs jogrend, mely lemondhatna a személyes kapcsolatokról. A közösség „belső”, a társadalom „külső” oldala a társas életnek. Végeredményben a hűségtől átvett szeretet fejleszti ki a közösség jogi alakját. Az egyén feltárulkozása a szeretetben alapvetően a valóság egészére irányul, nem korlátozódik egyetlen személyre, betű szerinti társára. A lényegileg nyitott szeretetnek mellőzhetetlen társadalmi dimenziója is van, melyet a

II. vatikáni zsinat „politikai szeretet”-ként említ (*Gaudium et spes* 75). A keresztény szeretet megvalósulásának az útja nem érzélgősség és nem az ellentétek mesterseges elsimítása, hanem – ha kell – másokért vívott küzdelem és a konfliktusok elviselése – hangsúlyozza *Karl Rahner* (9).

Senki sem várhatja, hogy a szeretet hiánytalanul érvényesüljön a konkrét jogéletben. Nem egy jogrend szolgált arra, hogy igazságtalan hatalmi viszonyokat tartósítson. Hatalomvágy, önérdek, kizsákmányoló akarat, a győztes nyers ereje túlságosan is gyakran került előtérbe a jogtörténet folyamán. A példák meggyőzően bizonyítják, hogy hihetetlen mértékben megromolhat a jog. A hatalom és az önzés nem alkothat emberi közösséget, s csak bomlasztja a társadalmat mindenhol, ahol túlsúlyba jut. Úgy látszik, hogy a hatalom nem nyújt védelmet a korrupció ellen, a hatalomnak önmagában nincs elegendő ereje ahhoz, hogy valamiféle rendbe fogja, társadalmilag összehangolja az állandóan burjánzó érdekek és önérdekek kuszaságát (10). Mindez nem kívánja kétségbe vonni a vitathatatlan tényt, hogy a jog kényszerítő rend, hogy szankciókat alkalmaz, hogy *nem mondhat le* a hatalomról. Az anarchizmus, az erőszak nélküli közösség eszméje nem reális utópia. Az ember antropológiai jellemzőire tekintettel nagyon valószínűtlen, hogy bármely társadalmi rend – még az is, mely létrehozói szerint minden kívánt előnyt biztosít az egyéneknek – mentes volna a rend megsértésének kockázatától és kényszerítő óvintézkedések szükségességétől. Nincs társadalom, mely lemondhatna a hatalomról, de olyan sincs, amely beérhetné egyedül azzal. Mert ahol az eszmények és az eszmények iránti hűségnyilatkozatok csak üres szavak, ott nem tartóztatható föl a társadalmi bomlás folyamata. „A kényszerszabályok nem tarthatók fenn egy egész közösség ellenében, ha a közösség tagjainak

tettei csak véletlenül nem váltanak ki kényszereljárás” – állapítja meg *Axel Hägerström* (11).

Az emberi közösségek kialakulása és fennmaradása az alapvető célok, értékek, elvek tiszta megfogalmazásán és működő rendszerbe foglalásán múlik, *végeredményben* tehát a politikai szereteten. A szeretet lehetőségeit természetesen korlátozzák a tényleges viszonyok és adottságok, teljes hiánya azonban a jogrend felbomlását eredményezi. Az emberek közötti szeretet hatására először a közös élet valamiféle ideiglenes formája alakul ki, melyet fejlettebb jogrend követ. A jogrend olyan intézmény, amely egy adott társadalom rendjét képviseli, igazolja és tartja fenn. Ez magyarázza, hogy miért nincs *ideális* jogrend, mely örök időkre megfelelné a szeretet kívánalmainak. A szeretet jogalkotó ereje nem valamiféle változatlan természetjogi rendszer vagy társadalmi eszmény kialakítására irányul. Nem az ideálisra, hanem az *optimálisra*, az adott körülmények mellett legkedvezőbbnek ígérkező életforma biztosítására törekszik. Nincs ellentétben a tétel joggal, az állandóan megújuló jogi formák történelmi egymásutánjával – jegyzi meg *W. Pannenberg*. A jog történelmisége összefügg a szeretet teremtőerejével, mely minden leleményét arra fordítja, hogy a változó életviszonyoknak megfelelően mindig újabb – az ember végtelen rendeltetését inkább megközelítő – társadalmi formákat fejlesszen ki. Ilyenformán az emberek közötti szeretet a jogtörténelem kiapadhatatlan erőforrásának bizonyul.

A természetjog

A jog történelmisége nyilvánul meg a természetjogról vagy a természeti törvényről alkotott különféle elméletekben is. A természetjog különféle középkori értelmezé-

sei maguk is egymástól eltérő régebbi hagyományokra támaszkodnak. *Aquinói Szent Tamás* gondolatvilágában a hagyomány két vonulata találkozik össze. Egyrészt átveszi a természeti törvényről mint a társadalmi igazságosság magasabb eszményéről vallott felfogást. Másrészt úgy tekinti a természeti törvényt, mint az ember és az állat (!) közös érzékét, „ösztonét” arra, ami helyes, ami megfelel a valóság fizikai rendjének.

A természetjog említett első felfogása *Cicero* nevéhez fűződik. „A helyes ész” – mondja – „megegyezik a természettel, és bárhol alkalmazható, sosem téved és nem veszti el érvényét sohasem. . . Ezért nincs más törvény Athénban és Rómában, a jelenben és a jövőben, hanem örök és megváltoztathatatlan minden idők és minden nép számára” (*De republica* III, 33). Lényegében ugyanerre hivatkozik *Szophoklész* tragédiájában Antigoné is Kreónnal szemben:

*A rendeletet nem Zeus hirdette meg ;
S az alvilágiak közt trónoló Diké
Ilyen törvényt az emberekre nem szabott.
Olyan hatalmas soha nem lehet szavad,
Hogy bármi földi rendelettel elsöpörd
Az istenek íratlan, szent törvényeit.
Azok nem mától : mindöröktől állanak,
És senki sincs, ki fölfedhetné keltüket.*

(Mészöly Dezső fordítása)

A másik nézetet *Ulpianus*, a második és a harmadik század fordulóján élt római jogász képviselte. „A természeti törvény közös, nemcsak az emberekben, hanem az állatokban is” (*Corpus Iuris Civilis: Digesta* I, 1). *Ulpianus* azon a véleményen van, mint *Démokritosz*, hogy nekünk embereknek az állatoktól kell megtanulnunk a helyes viselkedést, kiváltképpen a fizikai-biológiai struktúrára

való tekintettel, például a szexuális kapcsolatokban. Azok az erkölcsi kérdések viszont, melyek háttérben nem vehetők ki világosan ilyen fizikai-biológiai struktúrák, nehezebben dönthetők el, s ezért kevésbé jelentősek. Ez a magyarázata, hogy a társadalmi berendezkedés, a gazdasági élet, az állami törvények igazságossága iránt egyre csökken az érdeklődés.

Aquinói Szent Tamás egységes egészzé kovácsolta a két véleményt. Az ember rendeltetése, hogy intellektuálisan és tevékenyen részesüljön a törvényben, amit Isten gondviselése adott a mindenségnek. „Az ember mint értelmes teremtmény sokkal inkább van alávetve az isteni gondviselésnek, mint a többi teremtmény, mivel maga is részesül a gondviselésből azáltal, hogy magáról és másokról gondoskodik. Ezért részesül az örök észből is, melynek következtében természeténél fogva hajlik arra, hogy azt tegye, ami lényegének és céljának megfelel. Az embernek az örök törvényből való eme részesedését nevezzük természeti törvénynek” (S. th. 1, II q. 91 a. 2). A természeti törvény tehát valamennyi emberben bent levő hajlandóság arra, hogy fölismerjék és keressék az emberek, ami jó nekik, és hogy ezzel az ismerettel összhangban és igazságos polgári törvényhozás segítségével helyesen éljenek a társadalomban. Az állatoknak az ösztön biztosítja azt a hajlamot, amellyel eligazodnak környezetükben. Ebben az értelemben az állatoknak eme képessége is a természeti törvény fogalmába tartozik, bár csak az emberben van meg az a tulajdonság, hogy animális ösztöneire reflektáljon – az ember is az élőlények birodalmához tartozik –, s ezt az ösztönt alá tudja rendelni az emberi természet új, a többi élőlénytől megkülönböztető specifikus, faji jegyének, az észnek (S. th. 1, II q. 91 a. 2 ad 3). Ezért nem azonosítható az ember természeti törvénye az állatok ösztönével, még akkor sem, ha az utóbbiaknál is van valami „törvénye a természetnek”. Az

ember természeti törvénye az értelmes lény *egész* természetének felel meg, s azt, ami az emberben közös az állatokkal, alá kell vetni annak, ami megkülönbözteti az embert az állattól, az észnek. A természeti törvény tehát egyrészt az emberi lényeg hajlamainak, ösztöneinek is az elismerése, másrészt az a tudás, hogy bizonyos esetekben miként felel meg, illetve miként nem felel meg viselkedése az össztermészet hajlamainak.

A *Szent Tamás*-i szintézis módot ad az erkölcsi törvények *ésszerű* megalapozására. Így, a kinyilatkoztatástól függetlenül, az ember saját egzisztenciájáról szerzett tapasztalatai alapján kifejlesztheti viselkedésének az etikáját. *Aquinói Szent Tamás* racionális, ésszerű normát keresett, amelynek segítségével ítéletet alkothatott korának társadalmi és politikai intézményeiről. A természetjog volt az a felsőbb szerv, amelyhez folyamodni lehetett az igazságtalan törvények orvoslásáért. Rendkívül nagy elméleti szolgálatot jelentett az uralkodók önkényével szemben, mert a természeti törvényre hivatkozva meg lehetett cáfolni a hatalom birtokosainak állítását, hogy egyedül ők hivatottak az emberi törvényt megszabni. A természetjog mindenekelőtt azt domborította ki, ami a törvényt törvénné teszi, ami kötelező erővel ruházza fel, és csak mellékesen vezethetők le belőle a pozitív törvény alakjában megfogalmazott konkrét utasítások és előírások. Bár a természeti törvénnel kapcsolatban *Szent Tamás* szól olyan normákról, melyeket mindenkinek ismernie kell, mégis olyan általános elvek ezek, hogy a konkrét döntés meghozatalában aligha szolgálhatnak segítségül. Említi például a természetjog alapelvét (a jót kell tenni, a rosszat pedig kerülni), valamint ennek az első elvnek néhány közelebbi meghatározását (az élet megőrzésére és továbbadására irányuló hajlam, az utódok felnevelésének kötelessége, a társadalom megszervezésének elve), de nem az új ismeret miatt, amit ezekre

vonatkozóan a természetjogból nyerhetünk, hanem hogy rámutasson arra a kötelező erőre, amivel a természetjog ezekről a kérdésekről rendelkezik. Az általánosságnak ezen a fokán kétségkívül valami örök és általános érvényű törvényre talál *Szent Tamás*: a *jót* kell tenni, a rossz pedig kerülni. *Valamit tennünk* kell azért, hogy fennartsuk életünket, *valahogyan* szabályoznunk kell a családi kapcsolatokat, *valamit* tennünk kell a társadalom rendjéért is. Ám éppen ezek az elvont fogalmak, a „jó”, „rossz”, „valahogyan”, „valami” jelzik, hogy mennyire nincs előzetesen meghatározva a konkrét viselkedésforma, és hogy mily mértékben kell saját tapasztalataira támaszkodnia az embernek azért, hogy ezekből az elvont elvekből kiindulva felmérje konkrét helyzetét, s tekintettel az összes jelentős körülményre nem elvont következtetésre jusson (S. th. 1, II q. 94 a. 2 és a. 6). A Nikomakhoszi Ethika kommentárjában azt írja, hogy erkölcsi ismereteinket leginkább a tapasztalatból merítjük: *quae pertinent ad scientiam moralem... maxime cognoscuntur per experientiam* (In X Libros Ethicorum Ad Nicomachum Liber I. 1. III).

Minél több dolgot kell megfontolnunk, minél messzebb visznek következtetéseink az alapelvektől, minél nagyobb szerepet kapnak tapasztalataink, annál inkább felmerül a lehetőség, hogy egyáltalán nem tudunk végső következtetésre jutni, vagy tévesre jutunk, hogy mások nem értenek egyet azzal, amit mi magunk helyesnek tartunk, vagy a körülmények egészen csekély megváltozása nyomán másként fogunk dönteni, esetleg jogos kivételt fogunk tenni. Meg kell elégednünk tehát az ezen a téren elérhető optimális bizonyossággal. Sem többel, sem kevessebbel. Amilyen hiba volna, ha valaki elfogadná egy matematikus szónoki érvelését, ugyanolyan tévedés volna, ha a szónoktól matematikai bizonyítást várna – mondja *Szent Tamás*. Hasonlóképpen vagyunk a termé-

szeti törvény kérdésében is. Amit a természeti törvény bizonyos konkrét helyzetben megkíván, az nem terjeszthető ki minden további nélkül az összes lehetséges esetre, s az sincs kizárva, hogy más értelmes és felelősen gondolkodó emberek más véleményen vannak ugyanabban a kérdésben (S. th. 1, II q. 94 a. 4 és a. 6). Minél távolabbra kerülünk az első elvektől, annál nehezebb lesz minden részletre kiterjedő helyes következtetést levonnunk, nemcsak az emberi ész végessége és gyöngesége miatt, hanem azért is, mert még nagyon sok egyéb, előítélet, megszokás, restség, tudatlanság és szenvedély akadályozza a tisztánlátást. A legtöbb, amit többnyire elérhetünk az, hogy okosan és óvatosan mérlegelve, megközelítően, becsléssel határozzuk meg teendőnket.

Ez a feladat természetesen jóval nehezebb korunkban, mint valaha is volt, mert a modern ember vadonatúj helyzetek elé kerül, melyben csődöt mondanak összes eddigi ismeretei és tapasztalatai. Természetesen mindig fejlődött az emberiség, és mindig új helyzetek elé került, de sosem gyorsult fel ez a folyamat úgy, mint éppen napjainkban. Példának okáért gondoljunk azokra a megoldásra váró kérdésekre, amiket a génkutatás és a biotechnika vagy génebérszet vet föl. Soha nem hallott kérdésekre kell válaszolnunk az általános elvek alapján, olyan problémákra, melyek teljesen kívül estek az előző nemzedékek látóhatárán. Nem vitás, hogy az újabb belátások alapján másként láthatjuk a régi kérdésfeltevéseket is, s ezért másként is ítéljük meg azokat. De az sem lehetetlen, hogy bizonyos régi normák valóban elavultnak, használhatatlannak, meghaladottnak bizonyulnak korunkban. *Aquinói Szent Tamás*nak feltehetően nem okozna elvi nehézséget, hogy alapos mérlegelés után, újabb információk birtokában másként döntsön, mint annak előtte, hogy akár megváltoztassa saját döntését, mert ő tisztában volt vele, hogy a természeti törvény emberi

ismerete változhat, és az emberi természet sem teljesen állandó. „Mindig az igazsághoz kell tartani magunkat. Annak a megállapításnak azonban, hogy mi az igazságos, hogy mi felel meg az emberi és isteni intézményeknek, szükségképpen változnia kell, mivel változnak az emberi élethelyzetek is” (S. th. 1, II q. 104 a. 3 ad 1).

Mire jó tehát a természeti törvény? Arra, hogy kritériummal szolgál, megkönnyíti az érvelést, amellyel meg tudjuk állapítani, hogy a jó törvények miért jók. A természetjog elmélete a törvénynek mint törvénynek az értelmezését segíti elő. Tekinthető úgy is, mint valami különleges, a törvényben rejlő belső logika, amely ugyanúgy rendezzi a törvényt, amint a közönséges logika megszabja az érvelés egyes lépéseit. Amint a logika segítségével eldönthető néha, hogy jól vagy rosszul érveltünk-e, ugyanúgy hivatkozhatunk a természetjogra, ha el akarjuk dönteni bizonyos pozitív emberi törvényekről, hogy jók-e vagy rosszak, igazságosak-e vagy sem.

A pozitív jog és a törvény

A pozitív jog elsősorban a közösség konkrét szervezétének alap gondolatát jelenti, és nem jogi megfogalmazását. A jog mindenekelőtt az életet irányítja, a kölcsönös elismerésen alapul és megköveteli maga iránt a hűséget. E valóságosan érvényesülő jognak kisebb részét foglalják csak jogszabályba, az élő jog mégis uralkodik az emberek életén és kapcsolatain. Az átlagpolgár jogszerű viselkedése nem az írott vagy kótáblákra vésett törvény ismeretéhez igazodik. A történelmileg kialakult jog azoknak az értékeknek, normáknak, cselekvési szabályoknak együttese, mely a tételes törvényeken és a szokásjogon túlmenően az élet minden területén lehetővé teszi a tárgyilag többé-kevésbé helyes viselkedést.

Ennélfogva az élő jog megelőzi és meghatározza az etikát is. Az etikát (a szó görög tövének jelentése: lakóhely, szokás, életmód, erkölcs stb.) *Arisztotelész* fejlesztette önálló filozófiai diszciplínává, amikor szembetalálkozott *Szókratész* és *Platón* megoldásra váró kérdésével, ami abból adódott, hogy a *polisz* szokásait nem legitimálták többé az ősök tiszteletreméltó törvényei (*patriosz nomosz*), sőt úgy tűnt, hogy a szép és igaz cselekedetek „nem is a természetén, hanem csupán megegyezésen alapulnak” (Nikomakhoszi Etika 1094 b 14–15). Ha az etika a konkrét jogi viszonyok intellektuális általánosításaként alakul ki, amikor kérdéssé válik az addigi társadalmi berendezkedés, akkor nem eredeztethető belőle a jog. Legalábbis nem minden további nélkül, még akkor sem, ha az etikai normák utólag alkalmazható kritériumai is a jog helyes és igazságos voltának. A jog nem azonos az ókori *nomosz* fogalmával sem (12). A kezdeti rend felbomlása nyomán a politikai és társadalmi önkénnyel állítják szembe a jog fogalmát. A jog annak a feladatnak elvi megoldása, hogy miképpen egyeztethető össze különféle egyedek önkénye s miképpen fogadható el erkölcsösnek ez az összhang. A jog fogalma nem az önkényt tartalmazza, hanem az önkény rendjét. Az egyéni önkény helyébe az együttélés alapjául szolgáló szabályok és törvények lépnek. Tekinthetjük a jog alapjának azt az erkölcsi követelményt, hogy „legyen jog”, ebből az imperativusból azonban nem vezethető le tartalmilag semmiféle jogi rendszer. A jog etikai alapvetése tehát elsősorban azt jelenti, hogy *szabály legyen* és ne önkény, másodsorban pedig, hogy *helyes szabályok* uralkodjanak, miközben a szabályok „helyességének” az elbírálása a körülmények összességétől, gazdasági, politikai és műveltségbeli tényezőktől, a jogi felek érdekeitől és célképzeteitől függ. A közösségi élet alapszövege nem elvont-etikai jellegű, hanem jogviszonyok és jogállapotok konkrét sokasága.

A megfogalmazott jog lényegesen járul hozzá a közösségi élet összhangjának a kialakításához. A normatív törvényhozás felvázolja a meglevő vagy majd kialakuló állam alaptervét. Igazi jelentősége azonban az, hogy a tételes törvények védelmet nyújtanak a közösséget szüntelenül fenyegető bomlás ellen. Az énességébe zárkózó ember lépten-nyomon megszegi a társas élet írott és íratlan szabályait. Ha nincs szeretet, akkor eluralkodik az önző egyéni érdek. Alkalmában sincs hiány, hogy valaki csak a maga hasznát keresse, hogy félrevonuljon vagy visszaéljen társadalmi helyzetével és hatalmával. A közösségnek létkérdés, hogy hathatós intézkedések szorítsák keretek közé a különérdeket. Aki mégis áthágja a közösség alapvető rendjét, az jogainak korlátozását vagy elvesztését vonja magára. Ezáltal lesz a jogból törvény, ami a helyes viselkedés minimumát tartalmazza. A közösségi szeretet által megállapított egyéni jogokat normaként kell az emberek elé állítani, s büntetés terhe alatt megparancsolni. A törvény a társadalmilag kívánatos viselkedés alsó határértékét írja elő, a közösség zavartalan életének biztosítására azonban nem elegendő. A jogrend nem mondhat le az erkölcs segítségéről, a jogrend fennmaradásának egyik alapföltétele „a pozitív erkölcsi hajlam” (13): figyelem, tapintat, segítőkészség, megértés, lemondás és még sok más, melynek gyűjtőneve a szeretet. A közösség felbomlását olyan magatartásformák akadályozzák meg, melyeket már nem lehet büntetés terhe alatt kötelezővé tenni.

Nyilvánvaló, hogy nem magának a jognak, hanem a törvénynek van dolga az ember bűnös énközpontúságával. A törvény a bűn ellenére is módot nyújt az emberhez méltó életre a közösségben. Az igazságos törvényeket ezért tartják mindenkor a legnagyobb becsben. Egyrészt gátolják a társadalom bomlását, másrészt a büntetés lerovása által újra beiktatják a vétkeket a közösségbe. Cso-

dára azonban nem képesek a törvények, mivel kivétel nélkül mindig csak többé-kevésbé felelnek meg céljuknak. Előfordulhat, hogy részérdekek befolyásolják magát a megfogalmazást is, netán hiányosak és nem közvetítenek a társadalom különféle rétegei és csoportjai között, vagy elmaradtak a társadalom fejlődésétől. Még egy viszonylag mozdulatlan társadalomban sem állítható föl olyan átfogó és örök életű szabályrendszer, mely előre lát minden lehetséges jogvitát és kizár minden visszaélést. Alapvetően fontos az is, hogy különösen a felgyorsult változások korában nem szabad mereven alkalmazni a jogot. Az igazságszolgáltatás alapfeladatához híven új válaszokat kell keresni és új jogot alkotni. Az igazságosságnak tekintetbe kell vennie az emberek konkrét helyzetét, méltányosan kell mérlegelnie érdemeiket és jogaikat – hangsúlyozza *Aquinói Szent Tamás* (S. th. 2, II q. 58 a. 2 ad 4).

Általánosan elterjedt tévhit, hogy a részletekre is kiterjedő törvényhozás biztosítja legjobban a társadalom rendjét. Az ember mértéktelen biztonságigényéből származik ez a hiedelem, mely fetisizálja, valósággal istentíti a törvényt. Nem gondol arra, hogy minél több a törvény, annál nagyobb a jogszabályok közötti ellentmondások, illetve kibúvók lehetőségének a száma is. A parancsokat és tiltásokat az elkerülhetetlen minimumra kell csökkenteni, mert minden törvény korlátozza a társadalmi dinamizmusokat és e korlátozás által újabb és újabb ösztönzést ad a törvény megkerülésére. Nagyon jól látta *Szent Pál*, hogy a túlszabályozás csak a bűnt szaporítja (Gal 3,19). A nélkülözhetetlen társadalmi és jogi intézményeken kívül egyedül a *szolidaritás*, az emberi együttérzés, az áldozatvállalás és szeretet szelleme biztosíthatja a közösség fennmaradását. A jog és törvény nem szükséges rossz, hanem felbecsülhetetlen érték – csak nagyon könnyen megromlik, ha nem élteti a szeretet. Ha a törvény tiszteletét a büntetés félelme motiválja, vagy ha a jog az ön-

érdekben keresi kiegészülését és nem a szeretetben, akkor össze kell omlania a jogközösségnek – mondja *W. Panenberg*. Az a társadalom viszont, amely nem tud felül-emelkedni a törvény és kötelesség tiszteletén, berozsdásodik. Az egészséges közösség alapföltétele sok-sok személyes példamutatás, áldozatvállalás, erkölcsi tisztaság. A legprofánabb társadalomnak is be kell látnia, hogy a törvény tökéletes teljesítése a szeretet (Róm 13,10).

A szeretet egyrészt élteti a jogrendet, másrészt állandóan meghaladja. A paradoxon feloldása nem nehéz, mert az ellentmondás valóban csak látszólagos. Sajátos körülmények és viszonyok összességéhez van kötve minden egyes jogforma. Következésképpen csak a maga sajátos szituációjában felel meg a közösség igényeinek. Ez a megállapítás a helyesség vagy „jogosság” kérdését veti föl. A „jog” és a „helyes” fogalmak nem azonosak. A jog addig helyes, amíg megfelel a társadalom fejlődésének. Ebből adódik, hogy a jognak is változnia kell. Az elavult jogszabály könnyen válik a legnagyobb igazságtalanság forrásává. Az emberiség ősi tapasztalatát fejezi ki a *Cicero* által idézett jogi mondás: *summum ius, summa iniuria*, ami magyarul annyit jelent, hogy a törvény betű szerinti alkalmazása a legnagyobb igazságtalanság (De officiis I, 10,33). A szeretet nem ragaszkodik a törvény betűjéhez, sőt, ha kell még szembe is fordul vele, hogy igazságos legyen a konkrét emberrel, a maga bonyolult helyzetében, amit sosem láthat előre a törvényhozó. Az „arányosság szerinti” igazságosság megkívánja például, hogy mindenki megkapja, ami teljesítménye alapján jár neki, „mert hiszen könnyen elképzelhető, hogy egyiknek teljesítménye többet ér, mint a másiké” – mondja *Arisztotelész* (Nikomakhoszi Etika 1133 a – 1133 b). A szőlőmunkásokról szóló példázatban az utolsóként felfogadott munkásoknak is annyit fizet a szőlősgazda, mint azoknak, akik egész nap dolgoztak. Ezek

méltatlankodnak, a *sum cuique*, az „add meg kinek-kinek magáét” természetjogi alapelv megsértését látják eljárásában. A válaszban bent van az egész evangélium: „Rossz szemmel nézed, hogy jó vagyok?” (Mt 20,15).

A jog forrása és eszkatológiai dimenziója

A lehető legnagyobb mértékben biztosítani kell olyan erők működését a közösségben, melyek felkeltik a feltétlen szeretetet. A szeretet azt jelenti, hogy embertársainkkal együtt valósíthatjuk csak meg közös rendeltetésünket. S akkor halad jó úton a jog és a szeretet, ha a társadalom közös ügyének tekinti az emberek rendeltetését: Istenre irányuló nyitottságukat. A hívő szemléletben azért van maradandósága a társadalomnak, mert túlmutat önmagán: a közös emberi rendeltetésre irányul, s így végeredményben Istenre vezethető vissza. Évezredek társadalmi tapasztalata tanúsítja a jogrend és a vallás összetartozását. E kapcsolat magyarázata az emberiség egysége, helyesebben az, hogy Isten az emberiség közös eredete és célja. Így érthető, hogy miért biztosítja az Istenre való hivatkozás a társadalom rendjét. Az emberek közti szeretet forrása az, hogy Isten színe előtt találjanak egymásra.

Mély értelme van tehát, hogy a különféle népek és nemzetek Istenre vezették vissza államuk és jogrendjük tekintélyét. Bizonyos értelemben ugyanis isteni jog minden emberi jog. Mindaddig, amíg az állami közösség jogrendjével és hatalmi eszközeivel, legalábbis egészében véve, emberhez méltó életet biztosít állampolgárainak, az ember lényegéből fakadó szükségszerűséget realizál. Ennyiben összhangban van Isten akaratával és élvezi annak az isteni parancsolatnak a védelmét, hogy a jogoszerű hatalmaknak engedelmeskedni kell. Ezért

az állami törvények megtartása lelkiismereti kötelesség lehet, akár önmagában véve (mert lényegében megfelel a közjónak), akár közvetve (ha a törvény elleni lázadás lerombolná az állami közösség rendjét). A hívő, ha feltárul előtte Isten, feltétlenül közösségre van kötelezve. Az egyén csak a többivel együtt élhet rendeltetésének s csak velük együtt állhat meg Isten előtt, mert „örzője testvérének” (Ter 4,1–13).

Abból azonban, hogy az emberi jog legvégső forrása az isteni jog, nem következik, hogy valamely konkrét állami közösség rendje Isten közvetlen rendelkezésén alapul. A teremtmény sosem állapíthatja meg végérvényesen az isteni jogot. Láttuk, hogy a jog lényegileg változó, akkor pedig változnia is kell. A megfogalmazott jog emberi mű, emberi nyelven fejezik ki, bizonyos történelmi-társadalmi helyzetben, a közösség akkori érdekeire való tekintettel, amit Jézus is tudomásul vesz: „Mózes keményszívűségtek miatt engedte meg, hogy elbocsássátok feleségeteket” (Mt 19,8). A legalizmus, a törvény betűjéhez való ragaszkodás alaptévedése az, hogy bizonyos törvényekben és parancsokban egyszerűen s mindenkorra lefektethető az isteni jog. Az isteni jog is keresztülmegy a pozitív jog összes történelmi változásán. Az isteni jognak köszönhetjük a szeretet alkotó leleményét, amely szakadatlanul újabb és megfelelőbb jogi formákat állít elő. Bár az emberi jog forrása az isteni jog, amely azonos Isten emberszeretetével, egyetlen valószínű jogrend sem biztosíthatja az ember rendeltetését, a teljes közösséget Istennel és az embertársakkal. A társadalmi berendezkedések ideiglenesek, mert a jogalkotásban hatékony szeretet sem vált meg a büntől. A jog szabályjellege, a törvény kényszerítő ereje nem mellőzhető. A jogszabályok rendszere esetről esetre megakadályozhatja ugyan a társadalom felbomlását, de nem tudja egyszerűen s mindenkorra meggátolni.

Ennek ellenére sem nélkülözhetjük a tökéletes társadalom eszményét, mert ez lényegileg tartozik hozzá az ember rendeltetéséhez. A történelem egyértelműen bizonyítja az *ubi societas, ibi ius*; „ahol társadalom van, ott jog is van” mondás igazát. Az ember azonban sosem elégedett a tényekkel. Mindig olyan állapotokra vágyott, amelyekben igazságos uralkodók kormányoznak s még szankcióként sem kell erőszakot alkalmazni valakivel szemben. Mindig voltak álmodók, akik hittek a szabad és kényszerrel mellőző társadalom kialakulásában, hittek a fejlődésben, mely megszünteti a jogot és az államot mint hatalmi szervezetet. Nem fáradtak bele az aranykor várásába és hirdetésébe:

*mely nem fenytéstől
s törvénytől, hanem önként folyt becsületben, erényben.
Félelem s megtorlás nem volt, felszegzett érc
bősz szót nem mutatott, a tömeg nem nézte riadtan
esdve bírját, bírátlan volt kiki biztos.*

(P. Ovidius Naso: Átváltozások. Devecseri G. fordítása)

A társadalmi pesszimizmus szemében az aranykor a múlt örökre elveszített paradicsoma. A társadalmi optimizmus a jövőbe helyezi azt. Az aranykor azonban mindkét esetben illúzió, vágytól vezérelt gondolkodás terméke – mondja H. Kelsen (14). De igaz-e, hogy a vágytól vezérelt gondolkodás mindenképpen rossz tanácsadó?

Izrael népe a tökéletes emberi jogrend alakjában gondolta el Isten leplezetlen feltárulkozását. Ennek az eljövendő kinyilatkoztatásnak a foglалója Isten szövet-sége Izraellel. Más népekhez hasonlóan eleinte ők is földi aranykorszakként várták a tökéletes közösséget, melyen egy Dávid házából származó fejedelem, a Messiás, görögösen a Krisztus fog uralkodni. A babiloni száműzetés után a jövő új reménye bontakozik ki, új ég

és új föld várása. A tökéletes szeretet-közösség eljövését Isten uralma alatt az utolsó ítélettel és a holtak feltámadásával kapcsolatban remélték. Az emberiség korszaka nem a jelenlegi világ meghosszabításaként jön el, hanem mint Jahveh „napja”. Odáig a világ és a bűn uralkodik az emberiségen. A zsidóság – kivált az apokaliptikus irodalomban – elsősorban másoknál, az istenteleneknél kereste a bűnt. Nem tudott mélyére hatolni a misztériumnak, nem fogta fel, hogy azért nem alakulhat ki tökéletes közösség a világon, mert mindenkit, Isten népét is fogságban tartja a vétek. A kereszténységnek adatott meg a felismerés, hogy a halálon át, a Jézus Krisztus halálában való részesülés által vissz az út az üdvösséghez. A holtak feltámadása után következik be Isten országa a földön, bár már most igazodhat hozzá az életünk. A tökéletes közösség nem lehet emberi erőfeszítés eredménye, mégis törekednünk kell rá. Ha valaki nem látja be a teremtménység korlátait, akkor elvont eszmék oltárán áldozza föl az embert, az embernek elérhető fölcserélve azzal, ami csak Istennél lehetséges. A hívő keresztény bízik abban, hogy Jézus feltámadott életében részesül, s ezért már most annak a tökéletes közösségnek a világosságából él, melyben az istenszeretet fűzi egybe az embereket. Az új Izraelnek, Jézus követőinek, vagyis az egyháznak az a rendeltetése, hogy tanúságot tegyen az eljövendő szeretetközösség lehetőségéről az egész világ színe előtt.

Aquinói Szent Tamás tanításából indultunk ki, mely szerint az emberi kapcsolatok szilárd alapja az igazságosság, az embertárs elismerése. Ez az elismerés egyúttal a szeretet megnyilvánulása, mivel a szeretet elsősorban azt jelenti, hogy elfogadjuk, helyesljük és előmozdítjuk a másik jogát az élethez és az üdvösséghez. A közösség nincs ellentétben a társadalommal, mert a szeretethez hozzátartozik a másik *jogának* elismerése

a szabad döntéshez, élete vitelének szabad alakításához és a szabad gondolkodáshoz. A jogrend megvédelmezi és elrendezi ezt a szabadságot, felállítja azokat a szabályokat, melyek szerint kinek-kinek föltétlenül tisztelnie kell mások jogát és önállóságát.

Az egyház mint Isten népe emberi közösség. Isten maga biztosítja jogát népével szemben. A Szentírás a „szövetség” (házassági), a „gyermekség”, a „gyermekkéfogadás” jogi fogalmaival fejezi ki ezt a jogviszonyt. Ezenkívül „gyülekezetről” (tanács), „szolgákról” és „szabadokról”, „bíróági hírnökökről” (apostolok) és „tanúkról” (mártírok) beszél, s fölöttébb gyakran „ítéletéről”. Isten üdvösséges tettei az emberrel jogi eljárásnak mutatkoznak, ami Isten emberszeretetére épül. Isten szereti az embert, mert szabadsággal ruházta fel. Ennek következtében Isten népének tagjai jogviszonyban vannak egymással. Nem létezhet sem „nép”, sem „közösség”, sem „szövetség”, de még „szentség” sem jog nélkül. Jézus Krisztus történelmi egyházának lényegi alkotója, belső mozzanata a jogrend. Beláthatatlan következményekkel járna az olyan igyekezet, mely meg akarja „tisztítani” az egyházat a jogtól. A közösség ezen a téren sem állítható szembe a néppel. Az egyének jogának védelme, ami egyúttal a közösség rendjének biztosítéka, nem egyoldalú jogi szemléletre valló követelmény. A jogrend az egyházban nem más, mint a szeretet tanúsítása az emberi társadalom és jogrend előtt – legalábbis ez lenne a küldetése és rendeltetése. A szeretet egyháza pedig már csak azért sem játszható ki a jog egyháza ellen, mert a szeretet palástja alatt kivételes gyorsasággal terjed az igazságtalanság. Isten népének történelmi küldetése a szeretet elsőbbségének hiteles bemutatása a világnak. A szeretet primátusát azonban csak a jogrend biztosítja.

A TÁRSADALMI FOLYAMAT

Az emberek társadalmi viszonyai szoros kapcsolatban vannak dologi viszonyaikkal. Nincs egyetlen társadalmi képződmény, mely független volna tárgyi érdekektől, ugyanakkor az anyagi világgal való megbirkózás módjait is meghatározza – legalábbis a felszín alatt – a társadalmi intézmények rendje. Egyrészt a megélhetés biztosításának és a szünet nélkül változó kulturális világnak, másrészt a társadalmi berendezkedésnek összefüggése olyan történelmi folyamatként valósul meg, mely az emberi élet alakításának újabb és újabb fokozatait eredményezi. Ezt a történetet, melyben az emberek kapcsolatai a természettel egybeszövődnek egymás közötti kapcsolataikkal, nevezzük társadalmi folyamatnak (1). A változások összefüggő sorozata, melyben közösen győzik le az emberek a természet ellenállását, nemcsak azokat a szálakat fűzik szorosabbra, melyek egymáshoz kötik őket, hanem azokat is, amelyekkel a természethez kapcsolódnak.

A társadalmi folyamat alakulása létfontosságú az ember rendeltetésének szempontjából. Ha rendeltetése azt követeli meg tőle, hogy – amint már többször rámutattunk – biztosítsa létezésének egységét és teljességét, akkor ennek a feladatnak nem felelhet meg a világgal és a többi emberrel való kiegyensúlyozott kapcsolatok kialakítása

nélkül. Ilyenformán a társadalmi folyamat bizonyul az útnak, melyen előrehaladva megközelítheti célját és rendeltetését.

A haladás

Régtől vitatott kérdés azonban, hogy a társadalmi változások során közelebb kerül-e az emberiség célja eléréséhez, vagy inkább eltávolodik attól. *Jean-Jacques Rousseau* nemmel válaszolt a dijoni akadémia által kiírt pályázat kérdésére, hogy „javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?” – és elnyerte a pályadíjat. Írásában kifejtette, hogy a kultúra vitathatatlan eredményeivel nincs arányban az a kár, amit az egyszerű, természetes erkölcsök megrontásával okozott. „Lelkünk abban a mértékben romlott meg, ahogy a tudományok és a művészetek közelednek a tökély állapota felé” (2). *J.-J. Rousseau* nincs egyedül véleményével, hogy a kultúra és a civilizáció zsákutcának bizonyult az emberiség számára. Nemcsak *A. Schopenhauer*, hanem *Fr. Nietzsche*, *U. v. Willamovitz*, *O. Spengler* és sokan mások is helyeslik – legalábbis valamilyen formában – a francia filozófus kulturális pesszimizmusát.

Mások viszont megvédelmezik a kultúrát. *Marie J. Antoine Condorcet* arra figyelmeztet, hogy a kétségbevonhatatlan meghasonlás csak a még be nem fejeződött fejlődést jellemzi. „A természet ugyanis megbonthatatlanul összekapcsolta az igazságot, a boldogságot és az erényt” (3). A társadalmi kiteljesedés során el fog tűnni az emberi nem és az individuum kettőssége és meghasonlottsága. *Johann Gottfried Herder* hangsúlyozza, hogy „az ember a teremtés virága”, de csak „az egész teremtés haladásából érthető meg”. A haladás nem látszat, mert „az emberiség fizikailag, erkölcsileg és politikailag

égyaránt örökösen előrehalad, és célja felé tör” (4). A klasszikus német filozófia egyik központi problémája, hogy miképpen illeszkedhet be harmonikusan az egyén a természetbe és a társadalomba. Ennek a kérdésnek felvetéséhez J. G. Herderen kívül *Gotthold Ephraim Lessing* is eljut (5), de *Immanuel Kant* vállalkozik elsőként elvi megoldás kidolgozására.

I. *Kant* szerint az emberi nem tulajdonsága „a haladás a rosszabbtól a jobb irányába” (6). Bár ez a folyamat nem szolgálja mindig az egyén javát, mégis „a természet elrejtett terve”, melynek célja a tökéletes alkotmány, végül is a világpolgári jognak mint az egyetlen állapotnak a létrehozása, „melyben az emberiség összes képessége tökéletesen kifejlődhetett” (7). A haladás apóriája, a kérdés megoldásának látszólagos lehetetlensége abban rejlik, hogy a haladás az emberiségre vonatkozik, és nem az egyénre, az egyén azonulása az emberi nemmel pedig megszüntetné a szabadságot (8). Ha nincs szabadság, és minden, ami történik vagy történhet pusztán természeti mechanizmus, akkor igaz volna, hogy a politika az a művészet, mely ezt a mechanizmust „arra használja, hogy uralkodjék az embereken”. Ámde „szabadon cselekvő lényekkel van dolgunk, akiknek ugyan diktálhatjuk előzetesen, hogy mit *kell* tenniük, de nem mondhatjuk meg előre, hogy mit *fognak* tenni” (9). Nem fogadható el tehát a természeti mechanizmusra épülő megoldás: a természet és a szabadság, a nem és az individuum szembenállása között csak a természeti szemléleten való felülemelkedés közvetíthet. A haladás rejtett természetes terve szerint „arra van rendelve az összes természetes képesség, hogy egyszer teljesen és célszerűen kibontakozzék” (10), mégpedig mind az állatokban, mind az emberben. Az utóbbi abban különbözik az előbbiektől, hogy neki magának kell kifejlesztenie adottságait. Az értelmes lényeknek csak egyetlen nemét is-

merjük földünkön, az emberit, és ebben is pusztán a természet tendenciáját, hogy az ember „saját tevékenysége hozza majd létre a jó kifejlődését a rosszból”. Az értelemmel nem rendelkező állatok képességeit „a természet bölcsessége” fejleszti ki, az embernél azonban csak a nem éri el ezt a célt. Az ember maga választotta céljának megfelelően tökéletesítheti önmagát, és ennek eredményeként „az értelmi képességek lehetőségével megáldott lény (animal rationabile) értelmes élőlény (animal rationale) lesz” (11). A haladás története egybeesik az értelem által szabadon cselekvő ember történelmével, mely „az ész gerjedelmével” és „az ösztön korlátain túli kiterjesztésével” kezdődött (12). „A természet akarta, hogy az ember mindent, ami túl van állati létezésének mechanikus elrendezésén, egészen önmagából hozzon létre, és ne legyen része semmiféle más boldogságban vagy tökéletességben, mint amit ő maga, az ösztöntől szabadon, saját esze révén teremtett meg” (13). *I. Kant* szakít a haladás naturalista eszméjével, szétfoszlatja az illúziót, hogy a haladás a természeti törvény erejével hatva megváltoztatja az ember természetét. A „polgári ember” is természeti lény marad (14), a fajfenntartás kényszere, bírvágy, dicsőségvágy, hiúság állandóan készíti, hogy a természetet meghaladva és „önmagát fegyelmezve” létrehozza „a kultúrát és művészetet” s „a legjobb társadalmi rendet”, hogy „kicsikart művészetével teljesen kifejlessze a természet csárait” (15). A haladás nem az ember természetére tartozik, hanem történelmére, melytől nem várható valamiféle „aranykor” (16), sem pedig az „árkádiai pásztorélet idillje” (17). A haladás célja az állam tökéletes polgári alkotmánya. Ez biztosítja az egyedek szabadságát, ha ésszerűen cselekednek. Ugyanakkor szüntelenül abban a veszélyben forog az ember, hogy visszazuhan „a régi nyersességbe” (18).

7.-7. *Rousseau* elutasítja a haladás eszméjét, *I. Kant* hangsúlyozza, hogy a történelem az emberi nem haladása igazi lényének kibontakozása felé. *Karl Marx* közvetíteni kíván a kétféle szemlélet között. Egyrészt meggyőződése, hogy a korabeli társadalmi viszonyok meg hiúsítják az ember igazi emberségének a kibontakozását, másrészt az embertelen viszonyok gyökeres megváltoztatásától valódi humanizmus és humanitás kialakulását várja. A haladást nem tekinti *természeti törvénynek*, sem pedig valamiféle eszmének, hanem feladatnak, melynek megoldása magára az emberre vár (19). Bár a keresztény hívő nem osztja fenntartás nélkül *K. Marx* alap gondolatát, hogy önmegvalósítása kizárólag magától az embertől függ – a végső kiteljesedés ajándékát Istentől reméli –, nem hagyhatja figyelmen kívül *K. Marx* valódi lángelmére valló meglátásait. Napjainkban senki sem térhet ki már a kérdés elől, hogy nem embertelenek-e a gazdasági-társadalmi viszonyok, nem idegenítik-e el az embert önmagától, s ezzel evilági és örök rendeltetésétől. Ha a társadalmi viszonyok lehetetlenné teszik az emberek emberségét, ha a strukturális erőszak halomra dönti az alapvető szabadságjogokat, akkor az emberiség követelménye ezeknek a viszonyoknak gyökeres megváltoztatása. Tett nélkül önáltatás a humanizmus, képmutatás a vallásosság. *K. Marx* fellépése óta senki sem gondolkozhat világosan az emberről, ha nincs tudatában a gazdasági-társadalmi folyamat emberi következményeinek és hatásának.

A munka

Karl Marx szerint a „közgazdasági bűnbeesés” (20) a munkamegosztással kapcsolatosan történt, az emberi történelem kezdetén. A munka nem önkéntes, hanem

véletlen, „természetadta megosztása” különféle individuumok között mind a munkának, mind termékeinek *egyenlőtlen* elosztását eredményezi, egyszersmind uralmi viszonyok kialakulását és az embernek ember által való elnyomását (21).

Aligha értjük meg azonban a marxi gondolatok rendkívüli jelentőségét, ha nem mérjük fel a munka emberi vonatkozásait. Általában munkának nevezzük az ember valamennyi testi-lelki és szellemi-ideális tevékenységét, mely arra irányul, hogy tárgyi-instrumentális úton biztosítsa fizikai létezését és létezésének újratermelését. Ez a tevékenység, mint minden emberi tevékenység, az emberi lényeg megnyilvánulása illetve tárgyiasítása. Bármilyen emberi viselkedés, a tartás, a mozgás, az arcjáték és más hasonlóak is kifejezik legbensőbb érzelmeinket, jellemünket és hangulati állapotunkat. Mindazonáltal az efféle kifejeződés viszonylag passzív folyamat, a tevékenység kísérőjelensége csupán. Gyökeresen más helyzet áll elő, amikor az ember keze munkája nyomot hagy a világon. Ekkor már nem pusztán egyéni érzelmekre és hangulatokra lehet következtetni ezekből a jelekből, hanem az egész kor társadalmi helyzetére és műveltségbeli szintjére. Az ember lényegi megnyilvánulásai ezek, melyekből önmagára ismer. Önismerete számára ugyanis mellőzhetetlen a világ nyújtotta közvetítés. Világra nyitott lényként állandóan ki kell lépnie magából, át kell adnia magát a dolgoknak, hogy önmagától kellőképpen eltávolodva visszatekinthessen magára, hogy a világ dolgai felől s e dolgok körén belül szemlélhesse lényét és megtalálja közöttük elfoglalt helyét. Feltehetően erre a sajátosságra gondolt *K. Marx*, amikor *tárgyi lényként* határozta meg az embert. A hegeli dialektika kritikájában írja: „Hogy az ember *testi*, természeti erejű, eleven, valóságos, érzéki, tárgyi lény, ez azt jelenti, hogy *valóságos, érzéki tárgyakkal* bír lényének, életnyilv-

nításának tárgyául, vagyis hogy csak valóságos, érzéki tárgyakon nyilváníthatja életét. Tárgyinak, természetesen, érzékinek *lenni* és ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni vagy tárgynak, természetnek érzéknek lenni egy harmadik számára: ez azonos” (22). Az ember tárgyiséga azt jelenti, hogy csak a szemben álló anyagi-tárgyi világban ismer önmagára, hogy „önmagát az általa teremtett világban szemléli”. Érzékletes hasonlattal világítja meg a tárgyi lény jellegzetességét: „A nap a növény *tárgya*, egy számára nélkülözhetetlen, életét igazoló tárgy, ahogyan a növény a nap *tárgyi*, lényegi erejének megnyilvánulása” (23). Mivel az emberek szükségleteik arányában alakítják a környezetükben található természetes dolgokat, nemcsak környezetüket változtatják meg, hanem ezáltal ismereteiket, melyeket önmagukról szereztek a világban. Nemcsak a dolgokat változtatja meg az ember, hanem ezzel együtt azt a mértéket is, amihez saját lényét méri. Egyáltalán nem mellékes az sem, hogy nemcsak másnak ismeri meg magát a megváltoztatott dolgokból, hanem azt is fölismeri rajtuk, hogy ő maga az, aki ilyen változtatásokat tud eszközölni. Termékein ismeri meg, hogy egyáltalán mire képes. Ezért jelenthette ki a fiatal *K. Marx*, hogy a tevékenység *önlétrehozás*.

Az a körülmény, hogy az emberek saját lényük és lényegük megnyilvánulását látják és keresik az általuk alkotott világban, jellegzetesen újkori jelenség. Az ókori ember a fennálló világból, a kozmosz átfogó és óvó rendjéből iparkodott kiolvasni rendeltetését. A modern ember nem fogadja el a világ fennálló rendjét, nem tekinti többé biztonságos otthonnak a világot, hanem nyersanyagként használja tevékenysége számára. A korai, „mitikus” időkben a látható világ fénye világította meg az emberi létezés homályát, a szenvedést és a halált. A későbbi, „filozófiai” korban a matematikai harmóniá-

ban, az anyagi véletlentől zavartalan csillagok világában ragyogott legfényesebben a világ rendje. Az újkori ember nem szemléli a világot, hanem hatalma alá vonja. Nem tekint föl rá, hanem megfigyeli és szembeállítja magával, saját tárgyává teszi – állapítja meg *M. Heidegger* (24). Talán *Nicolaus Cusanus* fogalmazta meg elsőként az újkori világfelfogást. Azt mondja, hogy a Szentírás tanítása arról, hogy az ember Isten képmása, voltaképpen bizonyos vonatkozás hasonlóságát jelenti. Az emberi szellem, „a második isten” úgy viszonyul az általa teremtetett irreális világhoz, a számok mindenségéhez (s ezzel a világ matematikai-fizikai-technikai meghódításához), ahogyan a teremtő Isten a valóságos világhoz, melyet saját isteni eszméi nyomán alkotott (25). A modern ember nem tekinti magát Isten képmásának, nem az Isten által eléje tartott tükörből, hanem saját tevékenységének a tükreben, saját lényegének megnyilvánulásában ismer önmagára. „Termelésünk megannyi tükörök lennének, melyekből lényünk világolna szembe” – írja *K. Marx* az eljövendő kommunista társadalomról (26). Ebben az esetben azonban az emberi önmegismerés soha le nem záródó feladattá válik, mivel a megváltozott környezet továbbra is változtatható. Minden egyes új felfedezés és eredmény az eljövendő, még csak nem is sejtett lehetőségekhez vivő újabb lépcsőfok csupán. Ennek alapján valóban érthető, hogy „a munkát az ember önlétrehozó aktusaként” fogja fel *K. Marx* (27).

A tevékenység emberi jelentőségét komolyan veszélyezteti – ha éppen nem rombolja le – a társadalmi szerepek megosztása. Erről akkor beszélhetünk, amikor a különféle szükségletek kielégítésére irányuló tevékenységformák társadalmilag elfogadott „foglatosságokká” válnak. Az egymástól különböző szerepek kialakulása elszakítja az embertől munkájának termékét, megszűnik a kapcsolat az egyén életében a tevékenység és a termé-

kek élvezete között. Ebből alakul ki az elidegenedés általános jelensége, melyben a tevékenység társadalmi erői és termékei kikerülnek a termelő egyének hatalma alól s mások birtokába mennek át. A folyamat azonban nem áll meg itt. Maga a tevékenység is elidegenül a dolgozó embertől, többé már nem az egyéni életmegnyilvánulás kedvéért tevékenykedik az ember, hanem idegen érdekek, célok és szempontok irányítják munkáját. Következésképpen maga az ember is eltorzul és egyoldalúvá válik (28).

Az elidegenedés

Hasznosnak látszik közelebbről is megismerkednünk az elidegenedés folyamatának marxi elemzésével. Kezdetben mintegy véletlenül termeltek az emberek különféle termékeket, a készen talált természeti feltételektől függően (29). Mihelyt azonban vannak különféle termékek, s termelőik „érintkezésbe” kerülnek egymással, igényük támad arra, hogy kicseréljék dolgaikat egymás között. Ez a csere a forrása a kereskedelemnek, melynek során a termékből áru lesz, vagyis nem a termelő szükségleteinek kielégítésére állítják elő, hanem csereértéke miatt, ami nemegyszer jelentősen eltér a termék használati értékétől, aszerint, hogy mekkora a kereslet iránta (30).

A cserekereskedelem nemcsak feltételezi a munkamegosztást, hanem létrehozza és növeli is. Mivel a specializálódás következtében bizonyos árufajtából sokkal több állítható elő, a csere szűkebb területre korlátozva fejleszti az emberi tevékenységet. A munka arra az árura szakosodik, amit a legkényelmesebb előállítani és egyúttal legkönnyebb elcserélni. A specializálódás előrehaladása fokozódó mértékben teszi egyoldalúvá az embert, „elszegényíti és elsorvasztja” az egyéni tevékenységet (31).

Az egyhangú tevékenység nem nyújt örömet és nem fejezi ki az emberi lényeket. A futószalag mellett dolgozó munkásnak pedig csak már egyes munkadarabokhoz van köze, nincs kapcsolatban a végtermékkel, melynek csak egyik részét termeli. „A gépesítés kiterjedésével és a munkamegosztással elveszítette a munka minden önállóságát és ösztönző erejét a munkás számára. A munkás a gép tartozéka lesz csupán, a legegyszerűbb, legegyszerűbb, legkönnyebben megtanulható fogásokat kívánják meg csak tőle” – olvasható „A kommunista párt kiáltványában” (32). A szakosodás „felparcellázza” az embert, „egy részgép alkatrészévé változtatja”, meggátolja „szabad testi és szellemi tevékenységét”. Nem saját céljára termel, hanem a kereskedelemnek, neki teljesen idegen embereknek, kiváltképpen nem azért, hogy az általa alakított műben saját lényegét fejezze ki. A specializálódás megbontja az ember egységét, és egyéniségét torzító, fejlődését gátló erővé válik. Az emberek „rész-egyén”-ek lesznek, eltorzulnak kapcsolataik, a munka már csak a meggazdagodást szolgálja (33). Amit az egyik ember termel, azt a másik élvezi: „mert a *munka megosztásával* adva van annak lehetősége, sőt valósága, hogy ... az élvezet és a munka, termelés és fogyasztás más-más egyéneknek jusson” (34).

A kereskedelem részére tevékenykedő ember saját termékének az alattvalója. Helyesebben a csereértéknek, mivel csak ez biztosítja a megélhetéshez szükséges javakat. Így lesz az áruból fétis (35). Az emberek valamennyi tevékenysége és érintkezése a kereskedelemre összpontosul. Titokzatos, mintegy természetfölötti erővel ruházzák fel az árut, és babonás tisztelettel övezik. Az árut követi a pénz, az elidegenedés legkézzelfoghatóbb megnyilvánulása. Kezdetben különleges áru, nemesfém, mint például az arany és az ezüst, ami könnyen osztható és tárolható. A későbbiekben a pénz az általános áru,

a közös nevező, ami lehetővé teszi az önmagukban össze nem hasonlítható dolgok összehasonlítását is (36).

A pénz kielezi az ember egyoldalúságát. Nem az számít, hogy milyen tevékenységet fejt ki valaki, hanem hogy mennyi a jövedelme. Nem azért termelnek az emberek, hogy élvezzék termékeiket, hanem azért, hogy eladják. Nem azért adják el, hogy árut vegyenek rajta, hanem azért, hogy pénzhez jussanak. Végül bekövetkezik az az idő – mondja *K. Marx* –, amikor még oly dolgok is, amelyeket eddig megtartottak, de soha nem cseréltek, adtak, de soha el nem adtak, megszereztek, de soha nem vásároltak – erény, szerelem, meggyőződés, tudás, lelkiismeret stb. – adásvétel tárgyai lesznek. „Ez az általános korrupciónak, az egyetemes megvásárolhatóságnak az ideje... az az idő, amikor minden dolgot, akár szellemit, akár anyagit... a piacra visznek” (37). A szükségletek egyetlen szükségletre, a pénzre korlátozódnak. A pénz „mindenható”, mert pénzért minden kapható. „Rút *vagyok*, de megvásárolhatom a *legszebb* asszonyt. Tehát nem vagyok rút, mert a *rútság* hatása, elriasztó ereje a pénz révén megsemmisült.” A pénz mindenhatósága azonban látszat, valójában teljesen kifosztja az embert. „A hűséget hűtlenséggé, a szeretet gyűlöletté, a gyűlöletet szeretetté, az erényt bűné, a bűnt erénnyé, a szolgát úrrá, az urat szolgává, az ostobaságot értelemmé, és az értelmet ostobasággá változtatja át” (38).

Az élet fenntartására és szükségleteink kielégítésére szolgáló termékek elveszítik eredeti funkciójukat. A termékből áru lesz, az emberi szükségletek helyett a pénz határozza meg a termelést. Az emberi létezés természetes föltételeit társadalmivá alakító munka célja nem az egyéni és társadalmi jólét, hanem az áru piaci értéke. Ennek következtében a munkás az áru uralma alá kerül. A munkástól elidegenedik tevékenységének a terméke, majd

a munka folyamata. Következésképpen az ember elidegenedik lényegétől és a másik embertől. Ha a társadalomban egyetlen érték a pénz, akkor maga az ember is áruvá válik.

Az ideológia

K. Marx ideológia-fogalma a filozófiai idealizmus bírálatán alapszik. Nem abból indul ki, amit az emberek mondanak, elképzelnek, beképzelnék, mert az emberek „agyában levő ködképződmények” anyagi életfolyamataik szükségszerű párlatai. „Az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. . . . Az emberek termelik képzeiteket, eszméiket stb., de a tényleges, ténykedő emberek, ahogyan őket termelőerőik és az azoknak megfelelő érintkezés egy meghatározott fejlettsége – fel egészen a legtágabb érintkezési alakulatokig – feltételezi. A tudat (Bewusstsein) sohasem lehet más, mint tudatos lét (bewusstes Sein), az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk. . . . Az erkölcs, vallás, metafizika és egyéb ideológia és a nekik megfelelő tudatformák ilyenképpen nem tartják meg többé az önállóság látszatát” (39). Mindenekelőtt az életfenntartáshoz szükséges javak termelését, a gazdasági élet fontosságát akarja *K. Marx* előtérbe helyezni, de nem hirdeti az alap-felépítmény viszony merev determinizmusát. Nem állítja azt, hogy a tudat és a gondolkodás a realitás közvetlen, mechanikus tükröződése volna. A figyelmes olvasó hamar belátja, hogy nem is az elméletek, az erkölcs vagy vallás igaz vagy hamis voltáról van itt szó, hanem a társadalmi folyamatról, az anyagi javak termelésének és a társadalmi viszonyoknak, eszméknek és elméleteknek egybefo-

nódásáról a társadalmi-történelmi életfolyamaton belül. Akkor lesz hamis valamely tudatforma, ha úgy véli, hogy kivonható a történelmi folyamat, általában az emberi gyakorlat, kiváltképpen pedig a konkrét társadalom hatása alól és „tisztá eszmeként” vagy „tisztá elméletként” értelmezheti önmagát. A megismerés és az erkölcs a létért való küzdelem eszköze az emberi nem számára.

Az igazságnak mindig megvan a maga időbeli magva, gyakorlati eredete. Ezért nem előfeltevés nélküli, hanem a konkrét történelmi realitáson, a társadalmi folyamaton alapszik. Az ideológia ennek megfelelően történelmileg szükségszerű hamis tudatforma, tehát nem egyszerűen hazugság, sem tudatos megtévesztés vagy tévedés. Az ideológia igazságtartalma abban áll, hogy saját korának (szükségképpen korlátozott) tudati szintjét fejezi ki, ami persze a természetén való uralom és a társadalom megszervezésének a fokától függ. Az ideológia osztozik saját korának korlátaiban, melyek a mindenkori termelési viszonyokból és termelési módokból származnak.

Akkor lesz hamis, ha el akar szakadni ezektől a függőségi viszonyoktól, és a megismerés véges fokozatát időtlen és történelmietlen ontológiává, metafizikává vagy magává az igazsággá teszi meg.

Ha tehát *K. Marx* a vallást – ugyanúgy mint az erkölcsöt, jogot, metafizikát – az ideológiákhoz sorolja, akkor helyes megértése kedvéért tekintettel kell lennünk a fogalom egész terjedelmére. A vallás szerinte a valóságról alkotott hamis tudat, a visszájára fordított világ visszás tudata. Ez a megállapítás azonban szigorúan véve nem vonatkozhat „magára a vallásra”, hanem csak a vallásnak ama formájára, amely *K. Marx*nak megmutatkozott, vagyis a XIX. század polgári kereszténységére. Nem kétséges, hogy ez a kereszténység

„siralomvölgy-teológiájával” hajlott arra, hogy ontologizálja s ezzel lekicsinyelje a történelmileg kialakult, tehát ember által alkotott (és ezért meg is szüntethető) nyomort, mintha olyan természetes volna az ínség és nyomorúság, mint mondjuk a napfogyatkozás.

Ezenkívül a teológia és a vallás mindig világon kívüli, természetfeletti kinyilatkoztatott igazságra hivatkozott, ami sajátos jellege folytán ki van véve az időbeli változás hatalma alól. Bár a vallás-, a teológia- és az egyháztörténelem beszédes bizonyítéka annak, hogy mily mértékben van alávetve történelmi függőségeknek ez az igazság is, makacsul vonakodtak elismerni, hogy a vallási tudat is függ a gazdasági folyamat mindenkori fejlődési fokától, sőt, még csak arra sem voltak hajlandók, hogy egyáltalán megvizsgálják a kérdést. Ez a vak-ság, melyet bizonyos valláskritikai hagyomány már régtől fogva úgy tekintett, hogy egy hataloméhes papi kasztnak köszönheti létét, nem maradt rejtve *K. Marx* előtt sem. Szerinte éppen a világos látás hiánya jellemzi a vallás túlhaladott tudati szintjét. A politikai restaurációhoz fűződő szálak pedig éppen nem bátorították arra, hogy a vallásban rejlő utópikus-forradalmár motívumok után nyomozzon.

Ellenkezőleg, még „A tőké”-ben is „a visszájára fordult világ logikájának” bizonyul a vallás. Ahol pedig az áru fétisjellegéről ír, ott a vallás példáján világítja meg mondanivalóját. A kapitalista termelés folyamatában önállósul a munka eredménye, a termék, mihelyt áru lesz belőle. Az áru előállítására elhasznált munkakerő és munkaidő nem elhasználódott és tárgyiasult tevékenységnek látszik, hanem a dolog, az „áru” természetes tulajdonságának, saját értékének. Az értékek cseréje, melyet az arany közvetít, nem a különböző társadalmi tevékenységek cseréjeként realizálódik, hanem tisztára tárgyi viszonyként: az emberi vagy társadalmi munka

eldologiasodik. Ezt érti *K. Marx* fetiszmuson, amelyben az emberi tevékenység termékei idegen, dologi természetté változnak, mely végül az embert is hatalmába keríti. „Ahhoz tehát, hogy valami hasonlót találjunk, a vallásos világ ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját étellel felruházott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakzatoknak tűnnek fel.” Bár csak analógiát állapít meg a vallási és gazdasági elidegenülés között, aligha véletlenül választotta ezt a hasonlóságot. Néhány oldallal később újból a vallásra hivatkozik, hogy az árutermelés viszonyai között jellemezze a társadalmi munka absztrakt egyenlőségét. „Az árutermelők társadalma számára... a kereszténység, az elvont ember kultuszával, különösen polgári fejlődésében, a protestantizmusban, deizmusban stb. a legmegfelelőbb *vallási forma*” (40). Az elvont ember a polgári társadalom individuuma, aki úgy fogja fel magát, saját lényegét, mint „magát az embert”, függetlenül attól, hogy az anyagi élettermelés eredménye. Ennélfogva nem tekinti történelmi-társadalmi terméknek az élet visszásságait, hanem az élet és a világ természetes létállapotának. Az árutermelés megszűntével azonban fellebben ez a fátyol is, a vallás pedig illúzióként feleslegessé válik. „A való világ *vallásos visszfénye* egyáltalán csak akkor tűnhet el, ha majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az embereket egymáshoz és a természethez napról napra átlátszó, értelmes vonatkozások közé állítják. A társadalmi életfolyamat, vagyis az anyagi termelőfolyamat formája csak akkor szabadul meg misztikus ködfátyolától, ha majd mint szabadon társult emberek terméke, ezek tudatos tervszerű ellenőrzése alatt áll.” (41).

Bár maga *K. Marx* is említi, hogy a vallás eltűnése hosszú fejlődéstörténet természetes eredménye, az hogy a vallás mindenképpen és minden esetben megszűnik,

egyre kevésbé tűnik hihetőnek. Ezen a ponton megmutatkozik, hogy *K. Marx* feltehetően nem vette kellőképpen számításba a vallásos jelenség egész bonyolultságát és összetettségét. A nem polgári vagy polgárellenes kereszténység valószínűleg ugyanolyan nehezen helyezhető el *vallásméleletében*, mint a hívő keresztény, aki szocialista vagy antiimperialista. Ebben a kérdésben ő maga is foglya volt korlátozó ideológia-fogalmának, amikor nem vette észre a vallásban rejlő felszabadító, humanizáló és a társadalmi viszonyokat megváltoztató erőket. Ezenkívül bőven akad példa arra, hogy bizonyos tanok vagy eszmék meghatározott időkben reakciósok és elnyomók, más időkben pedig éppen forradalmiak és felszabadítók. Ez nemcsak a vallásokra vonatkozik, hanem például a *K. Marx* által jól ismert materializmusra is. *Hobbes* rendszerében „a materializmus embergyűlölővé válik” – írja (42). Valószínűleg helyesen tesszük tehát, ha a marxi valláskritika igényét a polgári kereszténység ideológiájának kritikájára mérsékeljük. Ha valaki nem feledkezik meg arról, hogy a vallás a polgári ideológiáknak csak egyik változata, hogy azonfelül valamennyi ideológia a mindenkori termelési viszonyokat tükrözi – s *K. Marx* éppen ezeknek az elemzésére fordította legfőbb figyelmét –, akkor könnyebben érthető a valláskritika iránti viszonylag csekély érdeklődése s kritikájának kevésbé differenciált volta.

A forradalom

Aligha értékelhető túl a munkamegosztás, a csere, a pénz és az ideológia marxi elemzése, bár hasonló gondolatokat mások is megfogalmaztak. Már *Fr. Schiller* felhívta a figyelmet „Az ember esztétikai neveléséről” írt leveleiben (1794–95) a specializálódással együtt járó

egyoldalúság növekvő veszélyére (43). Lehetetlenség nem észrevennünk *J. G. Fichte* hatását a tevékenység marxi hangsúlyozásában. A polgári társadalom ellentmondásait pedig a maguk konkrét közgazdasági voltukban írja le *G. W. Fr. Hegel* jogfilozófiai előadásaiban. Észrevette, hogy a munkamegosztás egyoldalúvá teszi az embert (198. §), felismerte, hogy a pénz az, „amelyben minden áru elvont értéke valóságos” (204. §). Rámutatott a kettős felhalmozódás tendenciájára: hogy az egyik oldalon a gazdagság, a másik oldalon pedig a nyomor halmozódik fel (243. §), hogy a kapitalista társadalomban tömegek süllyednek a megélhetés szintjének általánosan elfogadott mértéke alá (244. §), s ez idegen piacok meghódításához és gyarmatosításhoz visz (245. 248. §). A társadalmi ellentmondást a jog (206. §) és az erkölcsi állam tekintélye (258. §) számolja fel (44).

A polgári társadalom fejlődésének irányát mégis *K. Marx* látta és fogalmazta meg legvilágosabban. A társadalmi viszonyok gyökeres újjászervezését a forradalomtól várja. A forradalom abban különbözik a rendszeren belül maradó reformoktól, hogy magának a társadalmi rendszernek az alapelveit támadja. A forradalomra rákényszerített eszköz az erőszakos küzdelem, mert enélkül nem szüntethető meg a strukturális erőszakon alapuló régi rend. Az erőszak említésekor a keresztény ember paradox helyzetbe kerül. Jézus feltétlen szeretetet hirdetett, és ezzel egyúttal arra szólított föl bennünket, hogy mondjunk le az erőszakról, mert az elpusztítja a másik ember egzisztenciáját, szabadságát, méltóságát és boldogságát. A keresztény hívőnek tehát előzetes biztosíték nélkül, egyértelmű erőszakmentességgel meg kell törnie az erőszak és viszonterőszak ördögi körét. De éppen ezért keveredik gyakran elméletileg megoldhatatlan konfliktusba, mivel olyan világban élünk,

amelynek viszonyaira mindenhol „a világ bűnéhez” tartozó erőszak nyomja rá bélyegét, és így az igazságtalan társadalmi viszonyok megváltoztatása valósággal szükségszerűvé teszi a viszonyerőszakot. A kereszténynek határozottan szembe kell szállnia az erőszak dicsőítésének és önigazolásának minden formájával, ámde az erőszak törvényen kívül helyezése még nem oldja meg a strukturális erőszak problémáját. Hiába hivatkozunk itt erkölcsre, jogra, felebaráti szeretetre, isteni parancsra vagy humanizmusra, mert az erőszak oka végső soron nem egyes emberek erkölcsi fogyatékosága, hanem a termelőerők és termelési viszonyok fejlettségi foka, illetve ideológiája. Bármiként vélekedjék is valaki egyébként az egyház szociális tanításáról, ennek alapján még sehol sem sikerült megreformálni a beteg társadalmakat, az uralkodó osztályok sehol sem mondtak le önként hatalmuk érvényesítéséről. A strukturális erőszak által kikényszerített forradalmi erőszak – feltéve, hogy csakugyan ilyen – valóban új minőséget képvisel, mivel megelőzi az egyén erkölcsi szándékait. Bár a keresztény ember szubjektívan úgy érezheti, hogy a forradalom által ő is belebonyolódik a „világ bűnébe”, objektívan mégis lehetséges, hogy a többi ember iránti szeretet és felelősség kényszeríti rá és követeli meg tőle az erőszakot. A keresztény ember éppen ezért tehet felbecsülhetetlen szolgálatot mint „a forradalom rossz lelkiismerete”, mivel tudatában van, hogy az erőszak által az ember elkerülhetetlenül bűnrésszé válik ebben a „bűnben”, és segíthet megakadályozni, hogy a forradalom eltorzuljon és átváltozzék terrorrá.

A forradalommal kapcsolatosan természetesen azt is meg lehet kérdezni, hogy a tudatot kell-e a társadalmi viszonyok megváltoztatása előtt forradalmasítani, vagy a politikai forradalom hozza létre az új tudatot. De erre a kérdésre, mint elvontan feltett kérdésre, nem

lehet az időbeli sorrend meghatározásával válaszolni. A forradalmi tudat és a forradalmi gyakorlat kölcsönösen függ egymástól, és csak akkor kezdik kifejteni hatásvukat, ha kialakult az objektív forradalmi helyzet. A társadalmi és gazdasági folyamat összefonódásából következik, hogy az elnyomott osztály oly mértékben ismeri ki a viszonyokat, ahogyan a fennálló ellentmondás megszüntetésére törekszik. Ám arról sem feledkezhetünk meg, hogy a forradalomban gyökeresen megváltozott intézmények helyes működtetéséhez gyökeresen megváltozott emberek is kellenek. Ha bármelyik is hiányzik, akkor többnyire feltartóztathatatlan a káosz vagy restauráció (45).

Antropológiai és történetfilozófiai szempontból még nyitott kérdés, hogy lehetséges-e az emberek ily gyökeres megváltozása, hogy sikerülhet-e a szabadság és egyenlőség egyidejű megteremtése a társadalmi bőség alapján? A kérdés megfogalmazható úgy is, hogy mindaz, amit a pénzről, hatalomról, kapzsiságról mondott *K. Marx*, kizárólag a „társadalmi bűnbeesés” eredménye-e, vagy olyan antropológiai állandó, amit a keresztény hit a „világ bűnére”, a teológiai értelemben vett bűnbeesésre vezet vissza. Ezen a ponton kíván közvetíteni a perszonalista filozófia. Ezek a gondolkodók teljes egészében magukévá teszik a kapitalizmus marxi bírálátát: „A civilizáció szemünk láttára haldokló rendszere a történelem által ismertek egyik legszegényebbike” – írja *Emmanuel Mounier* (46). Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a tulajdonviszonyok megváltoztatása nem szünteti meg az elidegenedést. Ennek forrása az ember testi-anyagi lény, így az elidegenedés elleni harc végigkíséri a történelmet. A testben élő ember alá van vetve a „világ erőinek és hatalmasságainak”, a determinizmusokból való kilépés lehetősége abban rejlik, hogy az ember nemcsak saját termékeire van ráutalva, hanem a másik

emberre is, az egész valóságra, végső soron Istenre. Ahogyan az ember mint tevékeny lény nem érthető meg merőben biológiai alapon, ugyanúgy nem értelmezhető kizárólagosan gazdasági szempontból. Csak akkor ismerjük meg az emberi tevékenység lényegét, ha oly keresés és kutatás megnyilvánulásának tartjuk, mely túlkérdez a világról szerzett valamennyi tapasztalatán. Az ember világon túlra irányuló rendeltése az előfeltétele annak, hogy felülemelkedhet a különféle determinizmusokon. Testi, világi, tárgyi lény lévén: „a szabadság nem nyerhető el a természetes determinizmusok ellenére; *csak felettük*, de velük vívható ki” (47).

Végül is mi segíti hozzá az embert a szabadsághoz? *E. Mounier* habozás nélkül válaszolja: a szeretet transzcendenciája. Ami tehát a perszonalista filozófusokat alapvetően megkülönbözteti a marxistáktól, az a szeretet társadalmi feladatáról vallott nézetük. Bár *K. Marx* többször is emelkedett szavakkal beszél a szeretetről, elméletében voltaképpen nincs társadalmi funkciója a szeretetnek, melynek jogalkotó erejét nem ismeri el. *E. Mounier* meg van győződve arról, hogy az ember csak a szeretetben tud felülemelkedni bűnös énközpon-túságán, hogy csak a szeretet tudja biztosítani, hogy egyetlen embert se kezeljünk eszközként, hanem mindig csak célként: „Félnünk kell attól a Saint-Simon-i és technokrata reménységtől, hogy az emberi viszonyok kormányzását a dolgok adminisztrációja fogja felváltani. Egy ilyen világban – ha ez életképes lenne – az embert hamarosan tárgyként kezelnék” (48). Az ember önmegvalósulását és önlétrehozását kétségkívül a szeretet kalandja és kiszámíthatatlan kockázata teszi igazán lehetővé.

Materializmus

K. Marx felfogását – a kor valamennyi felvilágosult értelmiségéhez hasonlóan – a materialista gondolkodás táplálta.

Hogy pontosan mit jelent a materializmus, azt nem lehet egykönnyen meghatározni: tartalma, célja, funkciója történelmileg változik. Maga *K. Marx Francis Baconra* hivatkozva a materializmus két fő ágát különbözteti meg: Azt írja a „Szent család”-ban, hogy *F. Baconnál*, „mint első megteremtőjénél a materializmus naív módon még mindenoldalú fejlődés csírait rejtje magában. Az anyag költőien érzéki ragyogásában ránevet az egész emberre. . . . Az érzékiség elveszti virágját és a géométer elvont érzékiségévé válik. A fizikai mozgás áldozatul esik a mechanikai vagy matematikai mozgásnak. . . . A materializmus embergyűlölővé válik”. A fejlődés másik irányáról ezt mondja: „Ahogy a descartes-i materializmus a *voltaképpen természettudományba* olvad bele, úgy a francia materializmus másik iránya egyenesen a *szocializmusba* és *kommunizmusba* torkollik”. Majd így foglalja össze nézetét: „Ha az ember természeténél fogva társadalmi, akkor igazi természetét csak a társadalomban fejleszti ki” (49).

K. Marx materializmusa nemcsak azért képvisel fejlettebb fokot az emberellenes materializmusnál, mert nem sikkasztja el többé a szellemi gondolkodás és az érzéki észlelés minőségi különbségét, hanem azért is, mert elméletében az anyagiság fogalma tartalmazza az ember egész tárgyi létét és tevékenységét, a fejlődés, az élet és a történelmi haladás teljes gazdagságát. Az emberi természetet nem pusztán biológiai-fizikai szempontból nézi, hanem új minőséget lát meg benne: az ember természeténél fogva társadalmi lény. Az egyén tehát maga fejleszti ki életét és természetét a társadalmi-történelmi

kereteken belül és nincs passzívan alávétve a természet-adta meghatározásoknak. A cél a természet humanizálása az emberi nem naturalizálása által.

A materializmusnak ebből a formájából már hiányzik az optimista bizakodás, hogy a természet és a történelem fejlődése automatikusan eredményez történelmi haladást. A marxizmushoz illő gyakorlat a munka és a harc. Ha tehát keresztény szempontból kívánjuk értékelni ezt a materializmust, akkor nem szorítkozhatunk ontológiai-ismeretelméleti előzményeire és azok bírálataira. A spekulatív kritika mellett ajánlatos arra is figyelni, hogy mennyire összekapcsolódott a materializmus az emberi emancipációval és szabadságküzdelmekkel, és arra, hogy az idealista elméleteknél mennyivel komolyabban veszi az embert esendő, feltételektől függő, érzéki, tehát szenvedő voltában. A világ boldogtalanságának szépítgetés nélküli kimondása azután az első közös lépés lehetne a természettel megbékélt és egymással szolidárisan cselekvő emberiség kialakulása felé.

A természetről szóló keresztény tanítás és a materialista természetfogalom között – ellentétek ellenére is – van közös vonás és hasonlóság. A materialisták tisztelete az emberi és az emberen kívüli természet iránt gyakran felülmúlja a keresztényekét – bár ők Isten teremtményének tartják azt. A teremtményiség eszméje azt kívánja az embertől, hogy egyetemes és testvéri szolidaritást vállaljon a többi teremtménnyel. A kereszténység története során csak ritkán, néhány karizmatikus egyéniségben tudatosult ez az egyetemes testvériség. E kivételes keresztények egyike, *Asszisi Szent Ferenc* máig is érvényes módon fogalmazta meg a teremtményi szolidaritás tapasztalatát:

*Mindenható, nagyságos, jó Úristen, . . .
Dicsértessél és dicsértessék véled
minden sok teremtményed, de leginkább
bátyánkurunk, a Nap, . . .
Dicsértessék nevednek józével
asszonyénének, a Hold s a csillagok, . . .
Dicsértessék nevednek dallamával
Szél nővérkénk, . . .
Dicsértessék nevednek fűszerével
tisza hűgunk, a Víz, mert oly ízes, . . .
Dicsértessék nevednek illatával
asszonyanyánk, a Föld, a glóriás,
mely eltart minket, gyümölcsöt hoz és ékes
bimbókat szül és puha füveket.
S dicsértessék nevednek balzsamával
idősebb bátyánk, a Testi Halál.*

(Faludy György fordítása)

A materializmus arra készlet, hogy újra átgondoljuk keresztény tradíciónk bibliai eredetét, azt az igazságot, hogy a Szentírás Istene valamennyi teremtmény Alkotója. Ha ráeszmélünk a mindenségnek Istenben gyökerező egységére és a teremtmények egyetemes testvériségére, akkor talán jobban megfelelünk a társadalmi helyzetünk által elénk állított feladatnak. A teremtmények iránti szolidaritás tudatosítása felébresztheti bennünk azokat az erőket, melyekkel felülkerekedhetünk a megosztottságon és meghasonlottságon. Természetesen csak akkor, ha a mindenség egységét a Biblia Istenének jegyében szemléljük. Jézus Krisztus Istene a szeretetre alapozza a dolgok legmélyebb egységét. A szeretetre, mely mivoltánál fogva kapcsolat és érintkezés, a meghasonlottságon felülemelkedő közösségalkotó erő. A szeretet megnyitja szemünket a valóság egységes látására, erőt ad mindenkinek, hogy vállalja a társadalmi igazságosságért és a valóság egységének előmozdításáért rá háruló felelősséget.

AZ EMBER ÉS A HAGYOMÁNY

Az állati viselkedést szabályozó ösztönök a faj természetadta tulajdonságai, ugyanúgy átöröklődnek, mint az állat egyéb biológiai jellegzetességei. Az ember magatartását viszont maga alkotta kulturális minták irányítják. Történelmileg kialakult viselkedésformák lévén, nem származtathatók át az utódokra vérségi kapcsolat útján. Mégis meg kell őket őrizni valahogyan, mert amit az egyik nemzedék feltalált, az a másik javát is szolgálja. A biológiai átöröklődést a szokások megtartásának más, szellemi rendje váltja föl. A viselkedésformák átvételének ezt a másik, sajátosan emberi folyamatát tradíciónak nevezzük. Ismeretek és hozzáértések, szokások és életstílusok szállnak így át az egyik nemzedékről a másikra, példamutatás és tanítás, utánzás és megszokás révén. Miután az ember felépítette kulturális világát, gondoskodnia kell arról is, hogy fönmaradjon.

Azt tapasztaljuk, hogy minél mélyebbre hatolunk a történelemben, annál őszintébb kegyelettel ragaszkodnak az emberek hagyományaikhoz. Feltétlen becsben tartják közös kulturális kincsüket mint az ősök szent és sérthetetlen hagyatékát, mely folyamatosan hat életükre. A hagyománnyal szembeni bárminemű tiszteletlenség, vagy az attól való eltérés magasabb hatalmak haragját váltaná ki és a csoport létét veszélyeztetné. Az emberi nem fejlődésének ezen a fokon csak olyan

változások mehetnek végbe, melyek vagy nem jutnak el a tudat küszöbéig (abban a hiszemben él minden egyes nemzedék, hogy hűségesen őrzi és változatlanul adja tovább az ősi szokásokat a következő nemzedéknek), vagy pedig magasabb szentesítésre és szükségszerűségeire hivatkozhatnak.

Viszonylag későn, tulajdonképpen a görögség megjelenésével enged merevségéből a hagyomány, és a kereszténység elterjedésével megy át döntő változáson. A felvilágosodás gondolkodói tudatosan fordulnak szembe a kiüresedett formákkal és elkeseredett harcot folytatnak ellenük. A mai ember pedig jóformán nem is lázad már a tradíció ellen, melynek kötelező ereje az élet valamennyi területén megfogyatkozott. Kortársaink viselkedését a teljes lazaság jellemzi, a formák iránti érzéketlenség vagy közömbösség. S ha a mai élet olykor egyértelműen nihilista tendenciára valló visszásságai láttán mégis kénytelen valaki a tradíció biztonságot adó erejéhez nyúlni – mert nélküle még azok a formák is veszélybe kerülnének, melyeket korunk is értékel –, a hagyomány ilyen esetekben sem érvényesül magától értetődő normaként, hanem újból fel kell fedezni és el kell fogadtatni – jegyzi meg *W. Pannenberg* (1).

A hagyomány devalvációja

A mai ember nagyon különös viszonyba került a hagyománnyal. Többek között abban is megnyilvánul ez a változás, hogy – a felvilágosodás korával ellentétben – a hagyomány nem filozófiai téma többé. „A hagyomány önmagában véve a Természetnek nemünkre kiszabott, nagyszerű és nélkülözhetetlen rendelkezése; de mihelyt az állami intézmények gyakorlatává és minden gondolkodóképeség kánonjává rögződik, meggátolja az emberi

értelem haladását, az új körülményeknek és koroknak megfelelő tökéletesedését, a szellem ópiumává lesz az államok, a szekták és az egyének számára egyaránt” – írja még *Johann Gottfried Herder* (2). Hiába lapozzuk fel azonban a modern filozófiai lexikonokat, a hagyomány szó nem található sem az alapfogalmak között, sem pedig a tárgymutatókban (3). Mi a magyarázat erre a meglepő közömbösségre?

Az egyik ok minden bizonnyal korunk technikai életvitelében rejlik. A műszaki és természettudományok alkalmazása az anyagi javak termelésében a mai ember második természete lett. A természeti folyamatok és a társadalmi élet technikai szabályozása, a bürokrácia szükségképpen növekvő befolyása, az a magától értetődő szemlélet, hogy semmi sem lehetetlen, hogy a géppel minden megtehető és elvégeztethető, olyan légkört teremt, mintha a technika világa a saját lábán állna, maga körül forogna – függetlenül a szellem és szokás áthagyományozott formáitól és tartalmaitól. Egyre növekszik azoknak a gondolkodóknak a száma, akik korunk technikai civilizációjában a jövő teljesen megszervezett társadalmának előfutárát látják, olyan társadalomét, mely nem érdeklődik saját múltja iránt, és kizárólag a kínálat és kereslet kiegyenlített szabályozására törekszik. Olyan „fölköttes világ” vetíti előre árnyékát, mely végül is önpusztító folyamatba csap át. Az ember sorsa homályba borul, s a Petri-csészékben levő baktériumtenyészetekre emlékeztet: gyorsan és tömegesen szaporodnak a táploldatban, amíg hirtelen le nem áll minden – nem táplálékhiány miatt, hanem azért, mert saját anyagcseréjük termékei mérgezik halálra őket (4).

E sötét látomások és félelmek – bár nincsenek minden alap híján – feltehetően onnan erednek, hogy ezek a gondolkodók alábecsülik modern életvilágunk tartóerőit, vagy megfélemeznek róluk. A világ célszerű megszer-

vezése önmagában nem biztosítja sem az emberi tevékenység további alkotó kibontakozását, sem a hétköznapi szükségleteket meghaladó emberi igények kielégítését. Maga a modern technika nem ok nélkül alakult ki Európában, a kereszténység által előkészített kulturális talajon. „A tudomány és természettudomány szigorú, újkori értelemben csak az ókori világ és a kereszténység találkozásának metszőpontjában vált lehetségessé” – jegyzi meg *Georg Altner* (5). Alig találunk annyira kevésbé vitatható történeti megállapítást, mint a természettudománynak és a modern technikának szoros kapcsolatát a keresztény teológiával. A görögök világa nem ismerte a valóban matematikai vagy matematizálható összefüggéseket. A modern matematikai fizika merő képtelenségnek mutatkozott volna gondolkodóik szemében. A természettudományok XVII. századi előretörésének a megtestesülés keresztény hittétele, a földi és a mennyei univerzum egységéről vallott meggyőződés volt a mozgatórugója – állapítja meg a neves francia filozófus, *Alexandre Kojève* (6). Az ókori világfelfogás – mely egyrészt az ég és a föld szöges ellentétét hirdette, másrészt isteni dicsfényvel övezte a természetet – meggátolta, hogy az a nép, amely megteremtette a természettudományok és a módszeres-tudományos gondolkodás alapját, többet tegyen ennél a legelső lépésnél. Nem kétséges, hogy a görög mitológia visszahúzó erején a kereszténység és az intézményesült egyház kerekedett felül – hangsúlyozza *Samuel Sambursky*, a technika történetének kiváló ismerője (7). Mindaddig, amíg a kozmosz bűvkörében élt az ember, amíg „isteni apeiron”-nak tekintette a természet alapját, nem tudott hozzálátni világának célszerű-racionális megszervezéséhez. A világ meghódításának bibliai parancsa nélkül (8) nem alakulhatott volna ki az a szellemi légkör, amelyben kibontakozhatott a technika. Nem akarja kisebbiteni ez a megállapítás sem a termelési

viszonyok jelentőségét, sem a görög filozófiai gondolkodás felbecsülhetetlen szerepét, hanem rámutat arra, hogy a világ keresztény látása, a teremtményiség történelmileg merőben új eszméjének a felbukkanása és az emberek szemléletét meghatározó ereje nélkül aligha indulhatott volna el a technika fejlődése. Az a *Platón*, akire *Galileo Galilei* hivatkozott, amikor matematikailag megfogalmazott kérdéseket intézett a természethez, már az „oxfordi Platón”, akit a XII. században virágzó iskola képviselői *Robert Grosseteste*, *Roger Bacon* stb. – keresztény módon értelmeztek. Az sem vitatható, hogy a gyakorta emlegetett görög mértan valójában csillagászat. Az ókor tudományeszményében a tudomány tárgya az örök és változatlan valóság. Ezért nem alkalmazható a matematika az esetleges és változó jelenségekre, az anyagi világra, hanem kizárólag az örök és változatlan csillagvilágra. A modern csillagászat pedig egyértelműen azzal veszi kezdetét, hogy *Johannes Kepler* az isteni teremtés művének tekinti a világot. Azért tudjuk megismerni a természet törvényeit, mert ugyanaz az Isten teremtette mind a természetet, mind a természetet kutató emberi észet (9).

E szükségképpen szűkre szabott áttekintésből is kiviláglik, hogy az az alkotó lelemény, ami a természettudomány és a technika haladásának és továbbfejlődésének a föltétele, a keresztény hagyomány talajában gyökerezik. Modern technikai világunknak is megvan a maga történelmi háttere. Éppen ezért nyitott kérdés, hogy társadalmi-műszaki eredményei átültethetők-e – és mennyire – más égtájakra. Az a körülmény, hogy a fejlődő népek jobbra csak a természettudományos és technikai jártasságot vették át annak kulturális háttere nélkül, nap mint nap tapasztalható feszültségek forrása lett. Nem tudjuk előre megmondani, hogy saját vallási-kulturális hagyományuk bizonyul-e erősebbnek

az ipari civilizációnál, vagy a technika hat-e bomlasztóan megszokott életformájukra, ami beláthatatlan következményeket vonna maga után. Bárhogyan dől is el a kérdés, e negatív példa is jól szemlélteti a keresztény hagyomány világméretű jelentőségét és szoros kapcsolatát a technikai életformával.

A kulturális örökség

A technikai életvilág elszakadása attól a kulturális talajtól, amelyen kihajtott, az emberi élet fokozott elzengényedéséhez vezetne, végeredményben pedig a technika fejlődését is leállítaná. A hagyományos formák és tartalmak, melyeken felnevelkedett valaki, s amelyek vérévé váltak, a további fejlődés beláthatatlan lehetőségét nyújtják neki. Minél gazdagabb történelmi múltta tekinthetünk vissza, minél differenciáltabb őseink kulturális hagyatéka, annál több lehetőségünk nyílik az önálló gondolkodásra és életvitelünk egyéni alakítására. A hagyomány sosem határozza meg hiánytalanul az emberi viselkedésformákat, de éppen ezáltal hozzásegít a modern életben jelentkező ellentétek áthidalásához úgy, hogy közben a közösség tagjának érezheti magát az ember. Félreismeri az emberi szabadság természetét, aki merőben korlátnak tekint a hagyományt, amint az a felvilágosodás óta bizonyos gondolkodók körében a jólneveltség alapkívánalma. Szabadságunk ugyanis nem föltétlen, hanem föltételektől függő. Minél több föltétel valósult meg, minél összetettebb történelmi-társadalmi összefüggések szövedékében élünk, annál hathatósabban valósítjuk meg uralmunkat a természetben, következésképpen annál változatosabbak életlehetőségeink is képességeink és adottságaink kibontakoztatására. Mit sem számít ebből a szempontból, hogyan vi-

szonyul valaki az áthagyományozott életstílushoz, szokásokhoz és gondolkodási formákhoz, hogy ápolja-e azokat, vagy nyűgnek érzi, amitől mihamarább meg kíván szabadulni. Akkor is a hagyomány élteti gondolkodásunkat, ha szembeszállunk vele, ha el akarunk szakadni tőle, ha elutasítjuk vélt vagy valóban üres külsőségeit, ha meg akarjuk tisztítani tudatunkat az elfogultságból eredő, nem tapasztalatra alapozott ítéletektől. Nem tudunk reflektálni az egész hagyományra, de ha sikerülne is, akkor is csak a hagyomány által közvetített eszközökkel tehetnénk meg. Sosem tekinthetünk el például a nyelvtől. Ha valaki gondolkodik, mindig valamilyen nyelven gondolkodik. A nyelv viszont a hagyomány legősbibb rétegeihez tartozó tapasztalatokat és jelentéseket hordoz magában, és eleve meghatározza gondolkodásunkat. Ha sikerül is kétségbe vonnunk egynémely „magátólértetődőséget”, csak úgy tehetjük, hogy közben más magától értetődő előzetes ítéletre támaszkodunk. A felvilágosodás korának legveszedelmesebb előítélete az előítéletekkel szembeni kritikátlan előítélete volt – állapítja meg *Hans-Georg Gadamer* (10).

Az előítéletek leleplezése csakugyan lendít az emberi gondolkodás ügyén. De hogy lendületet vehessünk, hogy a fejlődés magasabb fokára emelkedjünk, előbb meg kell vetnünk lábunkat valami szilárd talajon. Nincs más választásunk: a hagyomány korábbi lépcsőfokától rugaszkodunk el, hogy a következőre eljussunk. Ezen a téren sokkal világosabban láttak a középkori gondolkodók, mint az újkori felvilágosultak. Az előbbiek meg voltak győződve arról, hogy a kultúra és a tudomány sohasem egyetlen lángész műve, hanem egymásra következő nemzedékek türelmes együttműködésének az eredménye. Egyik generáció követi a másikat, egyik a másikra támaszkodik és túlnő rajta. A XII. század elején (1125 körül) meghalt *Chartres-i Bernát* szellemes hasonlata

szerint olyanok vagyunk „mint a törpék, akik óriások vállán ülnek. Többet látunk náluk és távolabbra, de nem azért, mert tisztább a tekintetünk vagy nagyobbak vagyunk, hanem mert ők tartanak magasra” (11).

A hagyomány nem szorítja szükségképpen korlátok közé az embert. Nemcsak gátló körülmény, minthogy az évszázadok alatt felhalmozódott tapasztalatok gazdag választéka újabb felfedezésekhez vivő kiindulási pont is. A hagyomány nem olyan téglá, melyet változtatlanul ad át az egyik nemzedék a másik kezébe, nem hamu, amit a fejünkre hintünk, hanem parázs, amit felszítunk. Az életlehetőségek sokfélesége függ a hagyomány gazdagságától, melyben valakinek az élete gyökerезik. Ehhez a gazdagsághoz éppen az nem tud hozzáférni, aki makacsul ragaszkodik ahhoz, hogy egészen előlről kezdjen mindent. Nem kérdéses, hogy az áthagyományozott formák tudatos ápolása őrzi meg az utódoknak az életlehetőségek bőséges választékát, ami egyúttal a hagyomány változásának is a forrása. A legigazibb és legmegbízhatóbb hagyomány sem érvényesül automatikusan, az egyszer már kialakult formák tehetetlenségi ereje folytán. Ápolni kell a hagyományt. Lényegéhez tartozik a régi szokások őrzése. Ám a hagyományok megtartása történelmi folyamatként egyúttal változás is. A viselkedés hagyományos mintái nem terjedhetnek ki minden apró részletre. Ezenkívül pedig minduntalan olyan helyzetbe kerül az ember, melyben hiába keresi a kitaposott ösvényeket, új csapáson kell haladnia. Arról sem feledkezhetünk meg, hogy a hagyomány nem teljesen egyértelmű: értelmezni kell, vagy legalábbis megengedi a további értelmezést. Mindebből nyilvánvaló, hogy az élő hagyomány nem merev. Éppen ebben különbözik a biológiai átörökléstől, mely szigorúan meghatározott pályán mozog, amitől nem térhet el egyetlen egyed sem, hacsak nem az egész faj. Ha egy

állat másképpen kezd élni, mint addig, akkor nemcsak viselkedése változik meg, hanem szervezete is. Ha sikeresnek mondható a változás, akkor új faj jelenik meg a régi helyett. Az emberi életmód szabadon választott formái és mintái nem épülnek bele szervezetünkbe. Az ember mindig bizonyos távolságban van a hagyománytól, melyet elfogadhat vagy felülbírálhat. Ha nem fejlődnek a hagyomány, akkor még mindig barlangokban laknánk. Ha nem őriztük volna fejlődésünk során a hagyományt, már rég kipusztult volna nemünk.

A hagyomány archaikus szemlélete

Chartres-i Bernát említett hasonlata érzékletesen szemlélteti, hogy nemcsak a kialakult szokások, életfelfogások és nézetek továbbélését kell értenünk a hagyományon, hanem e formák szüntelen változását is. Nem kétséges azonban, hogy ezt a különös kettőséget, a változásban a maradandót és a maradandóságban a változót, csak fejlettebb hagyományfelfogás ismeri fel.

Eredetileg arra szánták az emberek a hagyományt, hogy egyszer s mindenkorra elfogadtassa közösségük életformáját a közösség tagjaival. Arra irányulnak a közösségi élet rendjének szabályai és intézményei, hogy az egyedek változatlanul ismételjék ugyanazokat a cselekedeteket. Az intézmény lényege az azonos dolgok örök visszatérése. Mi sem jellemzőbb erre, mint az, hogy az ember, akit történelmi lénynek tartunk, feltűnően ragaszkodik az egyszer kipróbált viselkedésformák változatlanságához, mivel a léthelyzetek állandósága nagymértékben hozzásegíti, hogy kiismerje magát a világban. Bár történelmiségét tekintve nagyon meglepő ez a magatartás, ám legnagyobb megelégedésére szolgál az egymással megegyező dolgok és események ismétlődése,

mert ez a *rend* meglétére vall. Pontosan azt „teszi” minden egyes ember, aki születik és aki meghal. Néhány kivételtől (uralkodók stb.) eltekintve ugyanazok a törvények szabályozzák a házassági és rokonsági kapcsolatokat. Nagyon sokan, vagyis (majdnem) mindenki megtartja az erkölcsi és jogi kódex előírásait. Csecsemőkortól kezdve beilleszkedik e szabályok keretébe, azok pedig egybeszövődnek életével. Maga a *rend* él és fejti ki működését minden egyes cselekedetében, oly szorosan simul rá, hogy ugyanúgy nem bújhat ki belőle, mint a bőrből. A normák és intézmények – jog, szokás, erkölcs – elemei szíve mélyéig áthatják az embert, és immunisok a változásokkal szemben. Állandóságuk hosszú időszakot ível át, szinte idő felettiek, s így nem érinti őket az idő múlása. Jóllehet tudjuk a történelemből, hogy a valóság másként fest, az érintettek tudatában mégis ez a kép alakul ki, ennek *kell* kialakulnia. Az ő nézőpontjukból nézve a *rend* örök, időtlen idők óta áll fenn és nem szűnik meg soha. Az egyéni egzisztencia a közös létezésben ver gyökeret, a *rend* állandóságában részesül és így bizonyos mértékben maga is maradandóságra tesz szert (12). A hagyománynak eredetileg megmásíthatatlanul kellett meghatározni a közösség életmódját. Az ősi kultúrák hagyományhoz kötődő egyedei nem ismertek magasabb célt, mint azt, hogy jelenük minél mélyebben merüljön bele a múltba. Minden erejükkel azon voltak, hogy életük és viselkedésük a múlt magasztos példaképeit utánozza, hogy részesüljön a mítosz hőseinek és kultusza tárgyainak életében, a jelen nehézségei ellen felvértező életerejében. Az archaikus embernek az a meggyőződése, hogy ami lényeges, az már időtlen idők óta megtörtént az őskorban. Az új, amit a jövő rejteget méhében, csak elszakíthatja az élet értelmétől, a mítosz szemléletes bölcsességétől. A jövőnek háttal él, tekintetét a távoli múltra szegezi, és leg-

főbb gondja, hogy az „igazi” élet példaképeinek a közelében maradjon.

Mircea Eliade szerint az archaikus kultúrák felfogásában az örök visszatérés mítosza testesül meg (13). Abban rejlik a tudatos emberi cselekedetek értelmessége, realitása és azonossága, hogy a mitikus példaképek (istenek, ősök, félistenek stb.) tetteit ismétlik. Azoknak a rítusoknak kultikus megújítása, melyeket az istenek nyilatkoztattak ki, azoknak a jelentős profán cselekvéseknek (étkezés, házasságkötés, munka, szerszám- és fegyverkészítés, vadászat, halászat, hajóépítés stb.), melyekre az istenek tanították az embereket, ismételt megvalósítása összeköt a mitikus ősválósággal, maradandóságot és ezáltal értelmességet kölcsönöz az emberi ténykedéseknek. Visszahelyezi az embereket a dolgok eredetének a korába, újra „in illo tempore”, abban az időben élnek, amikor még sértetlen és ép volt minden. Az archaikus ember értelmes cselekedeteivel megállítja a profán időt, hogy így a mitikus időből részesülhessen (14). A konkrét, történelmi időt meg kell semmisíteni, mert ez az idő, vagyis a történelem, merőben hanyatlás, eltávolodás a kezdeti tökéletességtől. A világ, az élet, az ember eredeti épsége annyira lebilincseli ezt a fajta gondolkodást, hogy semmire sem becsüli, legszívesebben megszüntetné a kezdet utáni időket. Amit általában történelmen értünk – azt, hogy a múlthoz képest jobbat, értékesebbet hozhat a jövő, hogy a változás nem szükségképpen pejoratív, rosszalló értelmű szó, nem elhajlás a kezdet tökéletességétől –, az az archaikus embernek profán, értelmetlen idő, szilárd alapjából kiszakított, a valódi létezésből megfosztott „keletkezés” csupán. A keletkezés nemcsak ellentéte a létezésnek, hanem még rosszabb: a lét vétkes hiánya. Ami nem vezethető vissza valamilyen archetípusra, a mitikus hős modellszerű cselekvésére, amit tehát valóban önállóan, személy sze-

rint és egyénileg tesz valaki, az rossz, alapvetően bűn az archaikus ember szemében. Csak azt a fajta eredetit értékelik, ami időben is első a maga nemében, és több későbbi alapjául szolgál, de nem azt a fajtát, ami egyéni, máshoz nem hasonlítható vonásokat mutat. Kezdetben volt a paradicsom. Ha rituálisan véget vetünk a profán időnek, a történelemnek, akkor újból helyreáll a mitikus idő, a világ eredeti valósága. Ám nem is a helyreállítás a megfelelő kifejezés, hanem inkább az újrateemtés. Az archaikus ember felfogása szerint saját tartama során elhasználódik az idő, a valóság különféle megjelenési formái elkopnak, és így újból a teremtést megelőző zűrzavaros állapot fenyegeti a rendet. Az év utolsó napjainak szabadosságai és kicsapongásai a káosz kultikus szimbólumai. Az újév, a rend helyreállása a teremtést idézi föl és jeleníti meg. Úgy fogják fel az átmenetet a kaotikus ősi állapotból a rendezettbe, mint ami most történik. A jelen pillanat az istenség teremtő erejéből részesíti az embert, mint a pikkely hámlik le róla a profán idő, a történelem, és újra „in illo tempore”, abban az időben él.

Az örök visszatérés mítoszában archaikus ontológia tárul föl: az őskori ember csillapíthatatlan szomja, ki-elégíthetetlen éhe a létre és a létezésre, az isteni valóság bőségére, amit véleménye szerint a kezdet tartalmaz. Visszatekintő lényként értelmezi magát, akit visszahúz a kezdet. Végeredményben a filozófia sem tud felül-emelkedni ezen a szemléleten. Ugyanaz „a metafizikai szomjúság él benne az »ontikus«, a »statikus«” (15) valóságra, mint az örök visszatérés mítoszaiban – akár *Platónra*, akár *Friedrich Nietzsche*re vagy *Friedrich Engels*re gondoljunk. Az ontológia alapjában véve az örök visszatérés mítoszának fejlettebb, racionalizált változata. Ha a filozófia a lényeket kutatja, akkor szintén visszatekint, hiszen amikor valaminek a lényegi mivoltát

nyomozza, arra kérdez rá, *ami volt*. Ez az arisztotelészi *arkhé*, a *principium*, az elv, a létező megismerhetőségének az alapja. „Az elv szó valamennyi jelentésében közös, hogy azt az elsőt jelenti, amiből valami van vagy lesz, vagy amiből megismerhető” (Metaphysica 1013 a 18). A körfogás mítoszát racionalizálja a filozófia, majd a későbbiekben a tudomány, de nem haladja meg. A múlt ismételhetségeről vallott meggyőződés rejtett, de létfontosságú előfeltétele mindkettőnek. A filozófia és a tudomány jövő-horizontja voltaképpen valami átfogó visszapillantó tükör. Nem is várhatunk tőle mást, mint-hogy az emberi szellem alaptulajdonsága, hogy visszatekintve tudja csak megragadni az igazságot. Ezért bízhatunk a csillagászat eredményeiben, és ezért kell szükségképpen fenntartással fogadnunk a meteorológia előrejelzéseit, annak ellenére, hogy ugyanazokra a törvényekre, a fizika alaptörvényeire épül mindkét tudomány. Amint *J. W. Goethe* írta:

*Az igazat rég fölfedezték,
a szellemek közt ő az egység,
ragadd meg ezt az őt valót.*

(Rónay György fordítása)

E mitikus hagyományfelfogás azonban – kiváltképpen ha nem több a múlt értékeinek az őrzésénél – nem alkalmas új tapasztalatok feldolgozására. Az élet naponta szolgál váratlan fordulatokkal, s állít oly feladatok elé, melyek nem illeszkednek hézag nélkül a hagyományos sémákba. Ha a tradíció sablonná merevedik, gépies magatartássá válik, ha az élet nem fér bele többé, akkor szétfeszíti a szűknek bizonyuló kereteket. Ha valaki mindenáron kötődik a hagyományokhoz, úgy segít magán, hogy új tapasztalatait megkísérli mégis elhelyezni azokban a mintákban, amelyek elrendezik életét. A mi-

tikusan értelmezett hagyomány végét jelentené ugyanis, ha nyíltan be kellene vallani, hogy megváltozott az ősi igazság. Ilyenformán állandóan gazdagítják a hagyományt azoknak az embereknek a tapasztalatai, akik együtt élnek vele. Mindazonáltal megtörténhet, hogy ez az eljárás nem vezet eredményre, az immunizáló stratégia nem nyújt kellő védeltséget a változással szemben. Azoknak a hagyományoknak, melyek nem bizonyulnak elevenen ható erőnek a mában is, el kell halniuk. Ebben az esetben megszakad a hagyomány és forradalmi változáson megy át.

A forradalmak többnyire még régebbi hagyományra, ősi jogra hivatkozva döntenek meg a fennálló rendet. A történelem folyamán többször találkozunk ilyen tehermentesítő kísérletekkel, amikor a hagyományok módfelett fölhalmozódtak és csaknem elviselhetetlen teherként neheztedek az emberekre. Az ókori szofisták mozgalma a természetre hivatkozott a tételes előírásokkal szemben, a reneszánsz és a reformáció az eredeti forrásokhoz visszanyúlva kívánta megszabadítani történelmi terheitől a társadalmat. A felvilágosodás korában az ember eszes természetének és az emberi jogoknak a nevében döntenek meg a régi rendet. A forradalom a múlttal való teljes szakítást tűzi zászlajára és valami vadonatújat akar létrehozni. A szó szoros értelmében azonban ez nem lehetséges: a forradalom a múlt értékeinek tagadó átvétele, kritikus felülvizsgálata a múltból kikövetkeztetett eszmények fényében.

A bibliai hagyomány

A régi Izrael valóságfelfogása nyomon követhetően alakult ki és különült el a szomszédos népektől. Az izraelitáknak nem értelmetlen az „új”, hanem – legalább-

is a próféták fellépése óta – éppenséggel a jövőtől várják életük kiteljesedését. A görög nyelv két szóval fejezi ki az újat. A *neosz* a fiatalt jelenti, az éppen most keletkezőt, esetleg még kialakulatlant; a *kainosz* pedig minőségileg új, ami nemcsak különbözik a megszokottól, hanem mértékben és erőben felülmúlja a régit (16). Az ószövetségi Szentírás mindkét kifejezést alkalmazza az üdvösség valóságaira, többnyire azonban az utóbbit, bár az új megbecsülése fokozatosan alakult ki. Az új értékelésének kezdetleges nyomai a zsidóság vallástörténeti környezetében is megtalálhatók, ám vitathatatlan, hogy Izrael népének sikerült először áttörnie a mitikus életfelfogás korlátait (17).

A nép életében egyre nagyobb szerepet betöltő *ígéret*ek hívták fel Izrael figyelmét a jövőre. Ígérni annyit jelent, mint kilátásba helyezni valamit és elkötelezni magunkat szavunk megtartására. Az Ószövetség nagyon korai és alapvető belátása, hogy Izrael létének egyetlen szilárd alapját Isten ígéretei alkotják. Izrael népének legősibb *hagyománya* az ősatyáknak adott ígéreteket tartalmazza. A Teremtés könyvében egymással összeszövődő különféle hagyományok együttesen teszik ezt az írást az ígéretes könyvévé. Isten ígéretei olyan jövőre irányítják a pátriárkák figyelmét, ami felülmúlja valamennyi eddigi elképzelésüket. Új, az Isten szavában gyökeret eresztő életet keltenek, reményt és bizalmat ébresztenek Istenben, aki csodálatos jövővel kecsgetti őket; bőven termő földet ígér a nomádoknak és utódaik megszámlálhatatlan sokaságát. Bár hasonló ígéretekről Izrael főnőfői szomszédjainál is tudunk, mégis csak a zsidóság körében lettek ezek az Istennel való viszony, sőt az istenfogalom lényegi meghatározói. Mindenekelőtt Palesztinának, az ígért földjének elfoglalására vonatkozó ígért teljesedésének következtében. Évszázadokon át az tartotta bennük a lelket, hogy visszate-

kinthettek erre a megvalósult ígéretre, hogy emlékeztükben őrizték őstörténetüket, melynek folyamán Isten elkülönítette és független néppé tette Izraelt, szinte újjáteremtette (Iz 43, 15), megformálta, mint anyja méhében a gyermeket (Iz 44, 2, 24). Izrael legősibb hagyományára hivatkozhatnak tehát a próféták, amikor ismételtlen a jövőre, Isten új tetteire irányítják a nép figyelmét. S attól a pillanattól kezdve, hogy Izrael nincs többé (i. e. 587–586), mert elvesztette királyát, fővárosát, templomát, becsületét – a szörnyű ítélet után – Isten új ígérettel ajándékozta meg őket. Az Izraelnek megjövendölt „rég dolgokra” – a megrázó pontossággal előrejelzett pusztulásra (Iz 48,3; 43,18) – hivatkozva „új, titkos és ismeretlen” dolgokat, ámulatba ejtő csodákat ígér (Iz 48,6). E csodák legbeszédesebb összefoglalása „az új Jeruzsálem”, mely „imádság háza minden népnek” (Iz 56,7), és megszámlálhatatlan nemzet anyja lesz (Iz 54,3; 60,4). Ezek, a Jeruzsálem feldúlása (i. e. 587–586) után adott új ígérek tartalmazzák az igazi üdvösséget, miután a szörnyű ítéletben felbomlott Izrael addigi, hagyományos életformája. Jeruzsálem lerombolása, Izrael önálló államiságának megszűnése után egyre nyomasztóbbak lesznek a zsidóság életkörülményei. De minél sűrűbb homály borul a jelenre, annál ragyogóbbak a próféták ígéretei, melyek végül is a holtak feltámadásának – ezen a világon belül teljességgel elképzelhetetlen – ígéretében teljessednek ki. Abban a látomásban pedig, mellyel a Jelenések könyve zárul, Isten megígéri: „Lásd, újra teremtek mindent... Én vagyok az alfa és a ómega, a kezdet és a vég” (Jel 21,5).

Az ígérek egyértelműen a jövőre irányították Izrael figyelmét, és az emberi létezés eddig ismeretlen alapvonalására, a jövő iránti nyitottságra mutattak rá, ami – jelenlegi antropológiai tudásunk szerint – az ember kitüntető sajátossága. Ez az emberi alaptulajdonság

azonban csak azoknak az isteni ígéreteknek a fényében vált kivehetővé, amelyek megvilágították Izrael történelmi útját. Az emberiség ezóta nem fordít hátat a jövőnek, és a beteljesült igazságot nem a múltban keresi többé, hanem az ígéretes jövőben.

A hagyomány teljes értelme

Arccal a jövőnek élt Izrael, de nem háttal a hagyománynak: a jövő ígérete lett hagyományának legigazibb tartalma. Az ígéreteket tovább kellett adni mindaddig, amíg nem következtek be, hogy fölismerjék őket, amikor teljesülnek. Miután pedig megvalósultak – mint például az ígélet földjének elfoglalása –, emlékezetükben kellett őrizniük annak bizonyosságául, hogy hűséges az Isten, megtartja szavát, hogy egyedül Ő biztosíthatja a beváltott ígélet állandóságát. Amikor pedig az önálló államiság pusztulását mint Isten ítéletét hirdették a próféták, akkor egyúttal túl is szárnyalták az ítéletet és új üdvöt helyeztek kilátásba. Természetesen magán viselte ez a régi tapasztalatok vonását, de olyan fokozott mértékben, ami föltételezte az új ég és az új föld végleges kibontakozását.

Az az ember sem nélkülözheti tehát a hagyományt, akit a jövő ígérete éltet. Csakhogy másfajta, a mitikus gondolkodásától eltérő hagyományt őriz. Mivel nem zárkózik el a jövő elől, az őskor eseményei nem fölülmúlhatatlan igazságok többé. Ugyanakkor az ígéretek hagyományának az őrzése, ehhez a hagyományhoz való kitartó ragaszkodás nyitja meg tekintetét a jövő előtt. Isten régebbi ígéréteinek beteljesülései alapozzák meg az eljövendőkre helyezett bizalmat.

Az ígélet lényegéhez tartozik, hogy nem tárja fel hiánytalanul a jövőt, azaz nem szünteti meg a történel-

miséget. Az ígéretek némely tartalma, mint például Izrael politikai rendjének megváltozhatatlansága, a jövő olyan előzetes ismeretére vagy inkább sejtésére támaszkodott, amelyet megghiúsíthatnak és meg is hiúsítottak az események. Ez a magyarázata annak, hogy az ígéreteken alapuló várakozások is megtörik az ember tiszta tekintetét. Éppen Jézus kortársait akadályozták meg abban, hogy felismerjék Jézusban Isten küldöttét. Földi Messiást vártak, új Dávidot, aki helyreállítja Izrael országát. Palesztina lakói a jelennél minden szempontól különbnek tartották a múltat, és még ennél is szebb jövőről álmodtak. Jézus azonban nem elégtette ki várakozásaikat, nem „Dávid országát” hirdette, hanem mennyei Atyjának, Istennek az uralmát. Végül is azért ütközött össze népének vezetőivel, azért szenvedett kínhalált, mert fellépésének módja, tanításának tartalma – legalábbis a korabeli zsidóság szemében – merőben különbözött az áthagyományozott ígéretektől.

Isten szabadságát nem kötik meg ígéréteinek emberek által, emberi nyelven és emberi tapasztalatok segítségével történő megfogalmazásai. A beteljesülés módjának és az ígéretek külső alakjának a távolságából félreismerhetetlenül kiviláglik, hogy a jövő továbbra is Isten kifürkészhetetlen titka, s ez felülmúlja az ígéretek emberi ésszel felfogható tartalmát. Az ígéret a jövőre irányítja tekintetünket, felszólít, hogy mindenképpen bízzunk benne, de nem érinti illetéktelenül a jövő titkát. Gondoljunk a holtak feltámadására vagy Isten országára az új földön az új nap alatt. Egyikünk sem tudja még, hogy tulajdonképpen miben is áll az a realitás, amire utalnak ezek a képek és hasonlatok. Bár egy embernek, a názareti Jézusnak életében bekövetkezett már a halottaiból való feltámadás, mindaddig, amíg mi magunk is fel nem támadunk, nem tudjuk megmondani, hogy valtképpen mi is történik majd velünk. Csak annyit tudunk,

hogy a közösség Jézussal, Isten eljövételének elkötelezett várása – ahogyan Jézus hirdette és megvalósította –, bennünket is részesít abban az életben, ami már megnyilvánul Jézusban. Így lett maga Jézus az ígélet minden ember számára, és ezáltal új hagyomány alapítója és tartalma. Benne öltöttek végleges alakot az ószövetségi ígéretetek. Az ígélet tartalma nem torzítja el többé a jövőt, mert Isten örök jövőjéhez utasítja az embert. Akinek pedig Jézus megnyitotta az isteni jövő üdvösségéhez vivő utat – valamennyi szenvedés ellenére, amit magába zár Jézus keresztje –, az maga is feltárhatja ezt a jövőt másoknak, azáltal a szeretet által, mellyel hozzáfordult az Isten.

A mondottak három pontban összegezhetők:

1. Láttuk, hogy milyen nélkülözhetetlen, olyan problematikus jelenség a hagyomány. Az áthagyományozott példaképekhez való igazodás következtében a múlt irányít el a jelenben. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy semmiféle – még a leggazdagabb – múlt sem nyitott korlátlanul a jövőre, még akkor sem, ha a mítosz nyelvezetét használva isteni tettek méltóságával ruházta fel bölcsességét. Az ilyen tradíciónak mindenképpen csődbe kell jutnia egyszer amiatt az új miatt, amitől a jövő terhes, s amire nem nyújt megoldást az ősi bölcsesség. Ez az új, ami mindig szétrepeszti a régi formát, a szó szoros értelmében forradalmi, bárhogyan megy is végbe ez a forradalom. A forradalmat viszont az a veszély fenyegeti, hogy ócskavasként elhajtja az egész múltat, ez pedig elszegényíti és gyökértelessé teszi az életet.

2. A hagyomány és forradalom ellentétén olyan hagyomány emelkedhet felül, amely magasabb szintre emelve megszünteti és egyúttal megőrzi az ellentmondásokat, mert korlátlanul nyitott a jövő iránt. Ilyen jellegű a szentírási ígéretetek tradíciója, kiváltképpen Jézusban megvalósuló formája. Ezzel magyarázható, hogy

a keresztény hagyományt őrző népek oly mértékben fordultak a jövő felé, ami sehol a világon nem tapasztalható. Erre a nyitottságra vezethető vissza, hogy az újkor világméretű változásai, a természettudomány és a technika kialakulása a keresztény Európa talaján ment végbe. Éppen ezért remélhető az is, hogy a keresztény hagyományban rejlik olyan erő, amellyel emberhez méltóan oldhatók meg az új feladatok, amelyek elé korunk állít bennünket.

3. A keresztény hagyomány egyrészt felnyitja szemünket a világ jövőjére Isten jövőjének a fényében, másrészt nem fosztja meg az embert az elmúlt idők bölcsességén való tájékozódás lehetőségétől sem. A keresztény szellemiségnek eddig még mindig sikerült magába olvasztania mindama hagyományt, amellyel szembetalálkozott. Bár átalakította, de megváltoztatott formájában meg is őrizte. Ugyanakkor pedig módot nyújt arra is, hogy Isten jövőjének világosságában kritikusan foglaljunk állást mindennel kapcsolatban, amit a keresztény hagyomány megőrzött az emberek emlékezetében. Így kritikusan tekinthet vissza saját keresztény örökségére is, ami megajándékozta az állandó megújulás lehetőségével, hogy tisztán őrizze meg lényegi mivoltát és hűségesen várakozzék Isten jövőjére.

AZ EMBER ÉS A TÖRTÉNELEM

Az antropológiai tudományok ismeretanyaga sohasem írja le hiánytalanul a konkrét embert: sem a biológiai és kulturális antropológia, sem a szociológia és a jogi antropológia, de – amint az első fejezetben rámutattunk – a szoros értelemben vett „filozófiai antropológia” sem. E tudományok fogalmai és képei elvontak. Igaz ugyan, hogy elvonatkoztatás nélkül nem beszélhetnénk tudományosan az emberről, ha másért nem, akkor azért, hogy kiemeljük és megkülönböztessük egyik vagy másik tulajdonságát. Ennek az az ára, hogy miközben éles megvilágításba kerül egyik ismertetőjegye, homályba borul – legalábbis ideiglenesen – az összes többi. Ezek az elvonatkoztatások természetesen kiegészítik egymást és egységes képpé olvadnak össze. Bár nincs tudomány, mely nem világosan megkülönböztetett és ezért szükségképpen elvont fogalmakkal – *idea clara et distincta* – kezdené munkáját, mégis abban áll előrehaladása, az a cél vezérli, hogy az elvont jegyeket összefűzze egymással és feloldja az absztrakciót úgy, hogy áttekinthető képet nyerjen (1).

Ha a tudomány megalapozott tudásra irányuló fázis, ami számot tud adni ismereteinek a forrásáról és az ismeretszerzés helyes módjáról, és alávethető kritikus felülvizsgálatnak, akkor nem is járhat el másként. A tudománynak elvont, belső ellentmondást nem tartalmazó

tételekből kell kiindulnia, e tételeknek logikai összefüggésben kell állniok egymással és nem kerülhetnek ellentmondásba más igazságokkal, végül nemcsak előítéletektől mentesnek kell lenniök, hanem alaptételekre és levezetett tételekre kell, hogy feloszthatók legyenek, melyek többé-kevésbé szemléletes rendszert alkotnak. Ugyanez vonatkozik az antropológiára is. Az ember kutatásának első, bár ideiglenes szempontja az egyes ember vizsgálata önmagában és a természettel való viszonyában illetve az állatvilágtól való különbözőségében. Nagyjából ezekkel a kérdésekkel foglalkoztunk az első fejezetekben, miközben eltekintettünk a társas viszonyok rendszerétől, amelyek között az ember él. De már ez az első megközelítés is két lépcsőben történt. Először az ember természetes eszközeit és lehetőségeit vettük szemügyre, testi felépítését és szervi sajátosságait, majd tevékenységét és aktív viselkedését. Később a vizsgálódás magasabb szintjére emeltük szemléletünket, és nem az egyedi lényből indultunk ki, hanem az egyének alkotta közösségekből. A szociológiai megközelítés föltételezi az emberről mint individuális lényről szerzett ismereteket, ám hatályon kívül helyezi az alacsonyabb szinten mellőzhetetlen kikötést, tudniillik azt, hogy módszertanilag eltekintünk a társadalmi kapcsolatokról. Így fejezetről fejezetre közelebb jutottunk a konkrét emberhez a maga valóságában. Mindamellet a társadalmi kapcsolatrendszernek – akár egyesek, akár egyesek és a csoport vagy különféle csoportok között – még mindig nagyon elvontak mindaddig, amíg nem tudatosítjuk keletkezésüket és kialakulásukat. A társadalmi intézmények állandó változása következtében magasabb szintre kellett emelnünk a szociológiai szemléletmódot is, vagyis a szociológia helyet kellett, hogy adjon egy még átfogóbb tudománynak, ami az egyesek és csoportok életében bekövetkező változásokat kutatja.

Ez a tudomány a történelem vagy történettudomány. A történelem is feltételezi az antropológiai kutatások eredményeit, de szorosabban összekapcsolja az emberek konkrét életével. Természetesen a történelemtudomány is elvont bizonyos mértékben: sosem lehet tekintettel a konkrét emberi életsorsot meghatározó valamennyi körülményre. Csak a fontosabb vonásokat tartalmazó, meglehetősen vázlatos képet alkothat, mely a legfőbb összefüggéseket tünteti fel. Bár e vázaltszerűség nagyon kérdésessé teszi módszertani szempontból (2), mégis a történelemtudományt kell az antropológiai tudományok koronájának tekintenünk: összefoglalja a többi tudomány eredményeit, és leírja az emberek konkrét, lépten-nyomon változó, esetenként különböző individuális létezését – mondja *W. Pannenberg* (3).

Történet, történelem, történelmiség

Milyen joron tekinthető a történelem az emberrel foglalkozó tudományok koronájának? Milyen címen állíthatja *W. Pannenberg*, hogy éppen ettől a tudománytól remélhető a konkrét ember megismerése, hogy ennek a segítségével rajzolható meg az ember legszemléletesebb képe? Mielőtt válaszolnánk a kérdésre, tisztáznunk kell az előforduló szavak jelentését, a fogalmak tartalmát, és meg kell állapodnunk következetes szóhasználatban is.

Mit értünk történelmen? Az iskolai történelemtanítás nyomán mindannyiunknak van valamiféle, nem tudományos fogalma arról, amit tanáraink „történelmen” értettek s nekünk tanítottak. A „történelem” ebben a köznap értelemben színes és érdekesítő események sorozata: népvándorlásoknak, államok keletkezésének és megszűnésének, hadjáratoknak és sorsdöntő ütközetek-

nek időbeli egymásutánja. Mindez többnyire úgy mutatkozott, mint egyes emberek műve, történelmi nagyságoké, akik hatalmukba ejtették korukat: Nagy Sándor, Julius Caesar, Nagy Károly, Szent István, Napóleon. . . A történelem – köznapi fogalma szerint – drámai külső események színesen kavargó változatossága, mely leginkább a vadnyugati filmek mozgalmas csatajeleneteihez és emberfeletti hőseihez hasonlítható. Azt a módot, ahogyan ezt a kaleidoszkópot néztük, ki nem mondott előzetes felfogás határozta meg: Nagy Sándor, Szent István, Napóleon stb. alapjában véve változatlan világban élt, ugyanolyan küzdelmeket vívott, ugyanolyan győzelmeket aratott és vereségeket szenvedett a történelem színpadjának változatlan színpalái között. Ebben a felfogásban a történelem nem más, mint „res gestae”, véghezvitt tettek sorozata (4).

Valószínűleg ilyenforma történelemszemlélet alakul ki először minden iskolásban. A gyermek azonban, aki délelőtt ilyen és hasonló, „történelmi” eseményekről hallott, délután meglátogatja nagyszüleit, s úgy érzi, hogy náluk valahogyan *más* mint szüleinél. A bútorok és berendezési tárgyak régimódiak, különös hangulata van az egész lakásnak, még a szaga is más. Az a gyermek, akivel ilyesmi történik, bizonyára pontosabban és alaposabban ismerte meg a történelmet, mint aki úgy véli, hogy a történelem külső események sorozata csupán (5). A legtöbben nem tudják, vagy nem gondolnak rá, hogy „történelem” a javából, amit nap mint nap átélnek és tapasztalnak. Valóságosan élik történelmüket, anélkül hogy tudatosítanak, anélkül hogy történelmi tudatuk volna. A történelemhez pedig ez is hozzátartozik.

A történelem nem merőben az emberiség vagy valamely nemzet életében történt fontosabb események sorozata, nem valamilyen érdekfeszítő, sikamlós vagy bűn-

ügyi „történet”. A történelem nem pusztán „történet”, amit lejegyzett vagy elbeszél valaki. Ezek a „történetek” általában változatlanok vélt színpadok között játszódnak, történelemtől viszont akkor beszélhetünk igazán, ha összehasonlíthatunk különböző légkörű élethelyzeteket. Az előbbi példa megvilágítja, hogy mit értünk „légkörön”: nagyszüleink és szüleink életmódjának egymástól eltérő stílusát. A történelmi tudat fogalmát nem meríti ki teljesen a múlt külső eseményeinek az ismerete, sem az események időbeli egymásutánjának átélése. Csak akkor beszélhetünk történelmi tudatról, ha a köznap eseményeket is *történelmien* értelmezzük.

A Magyar Nyelv Értelmező Szótára szerint a *történelem* nagyobb közösségekben előforduló jelentősebb események egymást követő sorozata. A *történet* megtörtént vagy kitalált események sorozata szóban vagy írásban előadva. A *történetiség* az esemény valós voltára utal, arra, hogy a szóban forgó személy valóban élt és működött. *Történelminek* a történelem részét tevő, történelmileg kialakult és fennálló eseményeket, hatásokat, kategóriákat, korszakokat mondunk. A szótár szerint a *történetiség* a monda vagy mítosz ellentétét fejezi ki, a történelmi pedig a „történelmi hatékonyságot” jelenti (6). Filozófiailag az emberi szellem vagy tudat sajátos létmódját értjük történelmiségen, az ember lényegi tulajdonságát, ami megkülönbözteti őt a merőben természeti létől. A történelmiség ezek szerint olyan lények belső szerkezete, akiknek létét az határozza meg, hogy valódi történelmük van.

Az egyén és történelme

Az ember lényegileg történelmi lény. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az emberek dönthetnek életük tartalmáról – sőt dönteniük is kell róla –, mert a történelmiség fogalmát nem meríti ki az, hogy az élet szabad emberi döntések sorozata, ahogyan *S. Kierkegaard*, *K. Jaspers* vagy *M. Heidegger* véli. Teljesen igaza van *Martin Heidegger*nek, amikor azt mondja, hogy minden egyes embernek megvan a maga valóságos „története”, ami csak azért lehetséges, mert „ennek a létezőnek a történelmiség alkotja a létét” (7). A történelmiségnek csakhogyan lényeges mozzanata a döntés vagy választás. Ezért nem beszélhetünk szorosan véve történelem előtti vagy történelem nélküli népekről, és ezért nincs valódi történelme a természetnek. A történelem feltételezi a gondolkodó alanyt, aki valamennyire ura az időnek, új hatásokat és alkotásokat hoz létre és reflektál saját történelmére. Ez utóbbi, a történelmi reflexió vagy történelmi tudat is hozzátartozik a történelmiséghez, és ezért nem korlátozható a történelmiség kategóriája a szabad választások sorozatára. Nemcsak az egyes döntések történelmiek, hanem az események összefüggő sorozatában él maga az ember is, nemcsak saját döntéseinek egymásutánjában, hanem az őt ért, vele történt eseményekében is. Életkörülményeinek az alakulása és szabad választásai együtt teszik sajátos és egészen egyéni történetét. Először az egyes emberi életek történetére kell gondolnunk, amint az életrajzokban vagy önéletrajzokban olvashatók. Ez az egyéni élettörténet mindennél súlyosabban nyom a latba az ember kilétét illetően, úgyhogy a maga életútjának köszönheti mindenkiegyediségét.

Könnyű belátni, hogy az egyes ember létének konkrét valósága mennyire függ életpályájától, életének addigi menetétől. Csak élettörténetének összefüggésében

nyeri el értelmét és jelentőségét mindaz, ami élete folyamán éri őt. Külső látszatra ugyanolyan eseményeknek teljesen más hatása lehet a különféle múltú egyének későbbi sorsára. Az emberi életek kézzelfogható különbözősége nem magyarázható meg sem örökletes tulajdonságaik eltérő voltával, sem társadalmi létük meghatározottságával. Döntően befolyásolja azt a „véletlenek” (8) alakulása is, melyeknek sajátos életútját köszönheti. Ezért van például akkora szerepe az orvostudományban a betegség történetének, eredetének és fejlődésének a beteg élettörténetén belül, melynek ismerete nélkül nem állítható föl helyesen a betegség diagnózisa. A betegség mibenlétének megállapításakor nem tekinthet el az orvos a beteg személyétől, bár a személyiség kérdése vonakodva nyert csak polgárjogot az orvostudományban. Az „életrajzi gyógyászatra” épülő orvosi antropológia tudatában van annak, hogy a rendkívül bonyolult emberi lény nemcsak elszenvedti betegségét, hanem személyiségének erejével alakítja is. Ez a legvégső oka annak, hogy a kórisme felállításához különleges mértékben szükséges az anamnézis, a kórelőzmény feltárása és a beteg életrajzának az ismerete (9).

Valakinek az életútját nem határozzák meg teljes szükségszerűséggel vele született tulajdonságai, sem társadalmi körülményei, hanem ezekhez járul még a véletlenek láncolata. Örökletes tulajdonságok, társadalmi körülmények és a véletlenek együttese szabja meg az emberélet lehetséges irányát és menetét. A hívőnek természetesen inkább azt kellene mondania, hogy Isten egészen sajátos vezetésére vall minden egyes ember életének a menete. A véletlenek játékának láncolatán keresztül alakítja ki, tölti meg tartalommal konkrét életünket az isteni vezetés, még akkor is, ha legjobb esetben is csak utólag fedezzük fel az összefüggéseket, sőt esetleg teljesen rejtve maradnak előttünk.

Égyed és egyéniség

A skolasztikus filozófia mindmáig megoldásra váró kérdése a *principium individuationis*, az egyediség elve, vagyis annak eldöntése, hogy mi az alapja valamely lény egyedi voltának (10). *Aquinói Szent Tamás* szerint „az eszes lényekben egészen sajátos és tökéletes módon található meg az, amit egyedi (particulare) és individuális (individuale) lényen értünk, mert uralkodnak tetteiken: nem csupán mások határozzák meg őket, mint a többi lényeket, hanem önmagukat határozzák meg” (Summa theologica I q. 29 a. 1). Az egyediség alapját mégis az ember anyagi voltában látja. „*Hoc os et haec caro*”, ez a csont és ez a hús, vagyis a mérhető, meghatározott anyag az egyediség elve. Úgy véli, hogy az individuális emberi lény az általános forma, a mindenkiben közös „emberi lényeg” és az egyedi, individuális anyag összetételének az eredménye. Az általános emberi lényeg és az individuális anyag egybeforrása alkotja az *individuális emberi lényeg*et, s ennek köszönhető a konkrét ember ilyen vagy olyan léte, egyedisége és megismételhetetlensége (De ente et essentia 2). Későbbi ellenlábasa, *Duns Scotus* szerint az egyediség nem anyagi voltunk következménye, amint *Platón*, *Arisztotelész*, *Averroës* stb. nyomán *Szent Tamás* tanította. Nem értelemmel meg nem ragadható maradvány, hanem pozitív léttartalom. Az egyén egyrészt gazdagabb a fajnál, mert olyan értéket tartalmaz, ami nincs meg a faji fogalomban, másrészt szegényebb annál, mert a faj számtalan lehetséges megnyilvánulása közül csak egyet valósít meg (11). Gondolataira minden bizonnyal hatott korábban élő, ugyancsak angolszász rendtársa, *Roger Bacon* (1214–1290), aki „az egyéni méltóság” (*dignitas individui*) hangsúlyozásával „az általános imádatát” kívánja elhárítani (12).

Erre azért van szükség, mert az egyediség mindig gondot okoz az általánossal foglalkozó tudományoknak – többek között a metafizikának is –, minthogy fogalmilag nem definiálható. Nyilván ezért tulajdonították később – bár tévesen – a skolasztikának az „*individuum ineffabile*” – az egyén kimondhatatlan – tételt. A definiáló emberi ész fogalmakat használ eszközül, elválasztja és egymással összekapcsolja azokat. A fogalmak azonban sosem tartalmazhatják a konkrét teljességet. Éppen abban rejlik használhatóságuk titka, hogy eltekintenek a valóságos teljességtől, amelyet csak mint valami háló fed a reá borított fogalmak rendszere. Fogalmilag mindig csak bizonyos szempont, oldal, nézet, megkülönböztető jegy ragadható meg, olyasmik, amik elhatárolják és mástól megkülönböztetik az eredeti totalitást. Ezért beszélhetünk arról, hogy minden meghatározás tagadás: *omnis determinatio est negatio*. Az individuum *logikai* fogalma a fogalmi gondolkodás és az azt megelőző konkrét valóság között levő *határfogalom*. A megismerhetetlennek és megismerhetőnek, a kimondhatatlannak és kimondhatónak, a közvetlennek és közvetítettnek, az individuumnak és a fogalomnak ez a határa, ami a valóságos létező megbonthatatlan egységében tárul fel, nem természetadta valóság, hanem maga is fogalom eredménye. Amikor fogalmat alkotunk valamiről, akkor ebből a gondolati formából mindig kizárjuk a felfoghatatlant, és ezt, amit kizártunk, önmagában meg nem ragadható individuumnak nevezzük. Az egyednek ezért nincs metafizikája, s a metafizika ezért hajlik arra, hogy leki-csinyelje, alábecsülje az egyedet. Az egyest utólag ismerhetjük csak meg, méghozzá változó, sosem teljes, történelmi-tapasztalati tudással, aminek mégis rendkívüli jelentősége van. Az orvos Szókratészt vagy Kalliaszt gyógyítja, és nem általában az embert – mondja *Arisztotelész*. Ahhoz azonban, hogy meggyógyíthassa be-

tegét nem elégséges a tudománya: tapasztalatból kell ismernie a betegség tényleges történelmi okait (Metaphysica 981 a). A természettudósnak, az orvosnak, a szociológusnak, a jogásznak, a történésznek mindig az individuumokkal van dolga; természetesen nem az egyedek individualitásával, hanem azzal, ami általános bennük s ezért tudományosan megismerhető és hasznosítható.

Az individuum *gyakorlati* fogalma mindenekelőtt az emberre vonatkozatható. Az általános és különös feszültsége – amit az arisztotelészi–tomista metafizika a forma és az anyag kettősségével fejez ki – gyakorlati szempontból az etikai ellentétekben, a szabadság és szükségszerűség, erkölcsi norma és ténylegesség, kötelesség és hajlam stb. ellentétében tér vissza. *Parmenidész*, *Platón*, *Plótinosz*, *Hegel* stb. az általános tökéletességét hangsúlyozza az egyedi esetlegességekkel szemben. Az általánosság túlértékelésének egyetlen komoly ellenfele a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás. A kereszténység „egészen különleges súlyt helyez szegény kis énemre, és minden mégoly kicsiny énemre, mert örökre boldoggá akarja tenni ezt az ént” – írja *S. Kierkegaard* (13). A teremtés gondolata mérhetetlenül megnöveli az egyén értékét, amit kiváltképpen két keresztény műszo, a bűn és az örök üdvösség juttat kifejezésre. Isten előtt nemcsak az általánosnak van értéke, hanem az individualitásnak is. A bűn legmélyén éppen az van, hogy az individuum elutasítja isteni értékelését, nem fogadja el individualitását, nem akar az lenni, ami, hanem Isten akar lenni. Az individualitás, az egyéniség feladat, amit individuális voltában kell megvalósítania az egyes embernek. Újból *S. Kierkegaard* szavaira hivatkozhatunk: „Amikor felismerem úgyszólván isteni szükségszerűségemet és esetleges végességemet (hogy ez a meghatározott lény vagyok, ebben az országban születtem, ebben az időpontban, állandóan változó körülményeim bonyolult

hatásának kitevé), akkor egyúttal tudatosul bennem saját magam örök jelentősége is” (14).

Az individualitás elsődlegesen nem ontológiai jellegű, nem a megismételhetetlenségben áll, hanem valami, amit magának az egyednek kell véghezvinnie, hogy valódi egyéniséggé váljék. Az adja az egyed feltétlen pozitívumát, hogy el kell sajátítania önmagát, hogy magát teszi individualitásának az elvévé azáltal, hogy igent mond történelmiségére és felelősséget vállal tetteiért. Az egyediség eredete az egyes ember szabad önmeghatározásában keresendő, ami történelmi jellege folytán, sajátos életkörülményeinek a következtében, a véletlenek játékaának hatására egyedülálló s az egyén legsajátosabb tulajdona minden tevékenységében. Az individualitás gyakorlati véghezvitel, történelmi önmegvalósítás, de nem fogalmilag közölhető tartalom. Az *individuum est ineffabile* mondat még a gyakorlati egyedre, az emberi egyéniségre is érvényes, minthogy igazában csak az egyén története, nem pedig individualitása foglалható szóba vagy írásba. Valakinek az életrajza egyes tetteiről számol be, arról, ami érte őt élete folyamán, de nem egyéniségéről. Az egyéniség kimondhatatlanságának alapja, vagyis az egyediség elve végül is nem az anyag, sem a scotusi pozitív léttartalom, hanem a szabadság illetve a történelmiség (15).

Tulajdonképpen magától értetődő ez a megállapítás, ha tekintetbe vesszük azt, hogy az embernek nincs természetyszerűen adva, hogy mi lesz belőle. Keresnie kell célját és rendeltetését. Életének döntései és tapasztalatai mindmegannyi ideiglenes válaszok a végső rendeltetés kérdésére. A konkrét döntéseken és tapasztalatokon át vivő út célja végső soron ezen az életen túl van, a holtak feltámadására és Istenre utal. Az utat azonban mindenképpen végig kell járnia mindenkinek, mert minden egyes esetben különböző életúton alakul ki a konkrét

emberi egyén életének a tartalma. Istenre utaltsága szabadítja fel az embert arra, hogy megismerhesse világát és szabadon eltávolodhassék attól. Szabadságának köszönheti, hogy élettörténete saját egyénisége kialakulásához vivő útnak bizonyul.

A közösség története

Az individuum fogalma vonatkozást tartalmaz. Az egyén individualitása nem tekinthető elszigetelten, magában állóan, mert lényegi kapcsolatban van mások individualitásával, akik szintén szabadon valósítják meg a maguk egyéniségét. Ahhoz, hogy megértse önmagát az egyén, szüksége van más egyének elismerésére, akik igazolják létét, és akik viszontigazolást várnak tőle. Az egyén élettörténete nem mesterséges elzárkózottságban folyik; mindenestül bele van szöve más emberek történetébe, a közösségébe, amelyben törekvéseinek beteljesedését keresi, és amelyet tevékenységgel kell szolgálnia. Annak a közösségnek a szolgálatában sajátítja el egyéniségét, amelyben él és amelyben másokkal találkozik. Amint arra már többször rámutattunk, senki sem sziget, senki sem teljesítheti egyedül rendeltetését, minthogy minden embernek kivétel nélkül közös a végső célja – ha másért nem, akkor azért, mert ellenkező esetben nem beszélhetnénk az emberiség egységéről, enélkül pedig a legigazságtalanabb hátrányos megkülönböztetések ellen sem emelhetnénk szót. A cél közös, a hozzá vivő út azonban más és más mindenkinek, s az életutak különfélesége alkotja az emberi individualitást. Mivel a különböző utak ugyanoda tartanak, különféle társulásokba tömörülnek az emberek, a különféle csoportokat átfogó társadalmi formák pedig végül is az egész emberiségre kiterjednek.

Az egyénekhez hasonlóan a közösségeknek is megvan a maguk története, amelyben mindenki a többivel együtt éli rendeltetését. Ez a megállapítás nemcsak egy népen belüli átmeneti egyesülésekre érvényes, hanem magukra a népekre is. A történelmi fejlődés változással jár, s ezek nagyon mélyrehatók lehetnek a népek életében. Kettészakadhatnak vagy összeolvadhatnak egymással. A nemzeti hagyomány és kultúra sohasem véglegesen meghatározott, folyamatosan változik, állandó történelmi mozgásban van. Nemcsak az intézmények alakulnak át, hanem gyakran még maga a nyelv is. Gondolhatunk ebben a vonatkozásban a finn-magyar rokonságra és különbözőségeire, s akkor nyomban megvilágosodik, hogy a népek nemzeti sajátosságai is történetük termékei – ugyanúgy, mint az egyéneké. Velünk született platonizáló hajlamaink ellenére is el kell fogadnunk, hogy ami valóban jellemző és egészen sajátos, sosem található meg kezdetben, „abban az időben”, hanem csak a történelmi folyamat végén.

Annál meglepőbb, hogy mozgalmas sorsuk, történelmi megpróbáltatásaik ellenére sem tudatosult ez a körülmény a Föld népeiben. Mintha évezredek át tartó álomba merültek volna, a mítosz, az igazi élet időtlen példaképeibe révülten, melyeknek valósága az istenek világában lelhető meg, túl a földi változásokon. Az archaikus ember a maradandó példaképekre szegezte tekintetét, nem vette észre a változásokat és az életében minduntalan jelentkező újat, ami pedig túlnyomórészt mérhetetlen rombolást okozva tör be a jövőből a jelenbe. A mítosz idő fölötti rendjének szentelve figyelmüket nem szerezhettek tudomást történelmiségükről, jövőre irányult mivoltukról, vagyis éppen arról, ami korunk gondolkodásában az embert megkülönbözteti az összes többi élőttől. Az archaikus emberek nem ismerték föl, hogy életformájuk, vallási képzeteik és nemzeti létük

történelmileg alakult ki. Abban a meggyőződésben éltek, hogy társadalmuk rendjét készen kapták isteneik kezéből. Ennek következtében nem öröközték meg történelmük eseményeit, de még azoknál a népeknél is, amelyeknél megtalálhatók a történetírás kezdetleges elemei, pusztán arra szolgál az események rögzítése, hogy a változó időt túlélő emléket állítsanak valamely kor kiválóságainak, kiváltképpen uralkodóinak. Az viszont megfordult a fejükben, hogy a sorsfordító változásokat jegyezzék föl – ha módjukban állott, inkább elhallgatták őket. Így történt, hogy viszonylag későn eszmélt történelmiségére az emberiség. A történelmi tudat kialakulása szabadította fel az embereket arra, hogy tudatosan hagyják maguk mögött az addig történeteket és e történetet *folytatására* irányuló tetteket vigyenek véghez és új intézményeket hozzanak létre.

A történelmi tudat kialakulását Izrael népének köszönhetjük, bár a történetírás kezdetei más népeknél is megtalálhatók (16). Ám ezek kizárólag a múltba tekintettek, Izrael népében viszont tudatosult a kiszámíthatatlan jövő jelentősége a jelenre nézve. Ők szó szerint a jövő irányából néztek a jelenre, náluk bontakozott ki elsőként az a történelemfelfogás, amely a jövőben keresi a *jelen végső értelmét*. A jelenlegi kultúránkat meghatározó történelmi gondolkodás arra az egyetlen népre nyúlik vissza, mely a jövőbe helyezte reményét, mindaddig nem ismert újat várva tőle. A jövő értékelésével függ össze a történelmi gondolkodás másik gyökere, az a szilárd meggyőződés, hogy az események nem ismétlődhetnek, hogy a történések visszafordíthatatlanul haladnak előre.

Isten és a történelem

Hogyan tettek szert erre a gondolkodásra? Milyen tapasztalat nyomán alakult ki bennük? Izrael népének történelmi tudata kizárólag sajátos istenfelfogásával magyarázható meg. A zsidó nép istenhitének világosságában nézte a világot és az életet. Az Ószövetség Istennének karakterisztikus sajátossága mindenható szabadsága. Isten a történelem korlátlan ura: „Íme, én vagyok az Úr, az egész emberiség Istene: van-e valami, ami lehetetlen nekem?” – hirdeti *Jeremiás* próféta Jahveh szavát (Jer 32, 27). Ez a korlátlan hatalom nyilvánul meg a teremtés művében, Isten időrendben legelső történelmi művében. S amint Istennek tulajdonítja Izrael népe a világ kezdetét, még hátralevő beteljesedését, a halottak feltámasztását is Tőle várja. Nem találomra kapcsolja össze *Szent Pál* a teremtés és a feltámadás eszméjét, hogy ezzel jellemezze Isten tevékenységét: „aki életre kelti a halottakat, és létre hívja a nem létezőket” (Róm 4, 17). Ezzel az Istennel csak olyan kapcsolatot alakíthat ki az ember, amelyben hajlandó elfogadni a legváratlanabb fordulatokat és leghihetlenebb eseményeket is. A kozmosz látszatra örök rendje sem nyújthat biztosítékot az embernek Isten felfoghatatlan akaratával szemben, hiszen a világ rendjét is Isten szabta meg, rendelkezésének korlátolt érvénye van, addig áll csak fön, ameddig Ő akarja.

Első tekintetre úgy tűnik, hogy a korlátot nem ismerő isteni akarat eszméje megszünteti a történelmi összefüggéseket. Izrael népe azonban összefüggő sorozatként élte át Isten váratlan és új tetteinek láncolatát, és így is mutatta be szent könyveiben. Ez azért volt lehetséges, mert Izrael meg volt győződve arról, hogy Isten bevatta terveibe, és fenyegetésekkel s ígéretekkel figyelmezteti népét akaratának szándékára. Szívükben Isten

ígéreteit hordozva élik át az izraeliták történelmük eseményeit, minden egyes alkalommal újból felvetődő kérdésként, hogy helyesen értelmezik-e, ami történt velük, felismerik-e az ígéret vagy fenyegetés jeleként – ha nem is hajszálpontosan és nem betű szerint, de többé-kevésbé világosan. A történelem „Isten útja”, zavarba ejtő ugyan (Iz 55, 8), de csodálatos beteljesedéshez vezet. Úgy írják le a történelmet, mint az ígéret elhangzásától a jövőbeli beteljesülésig vivő egyszeri utat. Elsőként a kivonulást Egyiptomból és a pusztai vándorlás útját, mely végül is célba jut: Isten teljesíti ígéretét és elvezeti népét egy boldog országba. A babiloni fogság után a világfolyamat egészét nézik így, ami a teremtésbe vetett hitben nyilvánul meg. Az Ószövetséget nem azért érdekli a teremtés, hogy a kezdet problémájának a megoldásával kielégítse az emberi kíváncsiságot. Mindenekelőtt Isten útjainak kiindulását látja benne, Isten tervének megnyilvánulását és a világtörténelem kezdetét, az Izrael történetét átszövő isteni tettek legelsejét. Ez a történelem nem áll meg a jelennél. Afelé a vég felé tart, amelyet a prófétai eszkatológia hirdet. Úgy tekintik a világfolyamatot, mint az isteni tetteknek a teremtéstől a világ végéig terjedő, minden népet és nemzetet, s az egész természetet átölelő történetét. Ehhez az kellett, hogy bizonyosak legyenek a végkifejlet felől, mert végül is ezen múlik a történelem egészének az értelme. Így a zsidó eszkatológiának, a holtak feltámadásának, az ítéletnek és az örök életnek a világosságában vált lehetségessé, hogy történelmi folyamatként gondolják el a világot. Jézus fellépése pedig már előlegezi a végkifejlet megvalósultságát. Ez volt igehirdetésének legbenső tartalma, és ez pecsételte meg sorsát. Feltámasztásával nemcsak Jézus igényét és fellépését igazolta Izrael Istene, hanem azt is, hogy Jézusban csakugyan bekövetkezett már a végső esemény.

A jövő betört a jelenbe. Izrael népének történelmi tapasztalatai vallási jelentést hordoznak, a maguk módján Isten útjait mutatják be. Világos oldaluk megmutatja, hogy Isten megtartja ígéreteit, sötét oldaluk érezteti, hogy Isten nem tűri útjai keresztezését. E tapasztalatok által a történelem kinyilatkoztatás lesz, amely Jézus életében válik teljessé. Jézus élete és halála kinyilatkoztatja az ember végső rendeltetését, egyszersmind a történelem is megmutatkozik világtörténetként (17).

A történelem értelme

Történelmi tapasztalatai nyomán a zsidóság történelemként értelmezte a világot. Ez azt jelenti, hogy a Szentírás Istenének köszönhetjük, hogy a valóság, amiben élünk, megismerhetővé vált a maga igazi mivoltában. Az a történelmi igazság, hogy a valóság legbenső természetét megismerő szemléletet a Biblia Istene tárta föl nekünk, egyúttal a bibliai istenfogalom igazságának a megnyilvánulása is. A világ és az ember történelmiségének fényében fedezték föl mindazt a sajátos emberi tulajdonságot, amivel eddig foglalkoztunk könyvünkben: az ember nyitottságát a világra és a világon túli valóságra, a létfeladat teremtő módon való megoldását, a szeretetet mint a társadalom alappillérét, ezzel szoros kapcsolatban az ember személyiségét, végül a hagyomány nyitottságát a jövő iránt, ami a történelmi tudat alapja.

A történelem bibliai felfedezése óta létezik a világtörténelem. Az emberiség világtörténelmi egysége nem ismerhető fel kezdeteiből. A legelső kulturális alkotások egymástól függetlenül és egymás mellett jöttek létre, s csak később nőttek egybe. A világ egységesülése a Földközi-tenger partján indult útjára. A keresztény-

ség átvette az ókori mediterraneum kulturális örökségét, a keresztény Európa pedig a Föld egységének megteremtésére vállalkozott. Nemcsak a történelmi tudat köszönhető a Biblia Istenének és Jézus Krisztusban beteljesült kinyilatkoztatásának, hanem az egységes világtörténelem kialakulása is. A kereszténységet megelőző népek a Krisztus-eseménnyel való történelmi összefüggésük alapján részesülnek ebben az egységben.

A Biblia történelmi gondolkodásának hatására alakult ki a történetfilozófia, melynek legelső művelője *Szent Ágoston* volt. A kereszténység üdvtörténetet lát a történelemben, amin nem vak végzet uralkodik, mivel Isten üdvöztető akaratóban gyökerezik. A kereszténység szerint az ember saját sorsának kovácsa. Bele van ágyazva ugyan a történelmi összefüggésekbe, ezek meghatározzák életlehetőségeit és választásának a lehetőségeit is, de nem akadályozzák, hanem lehetővé teszik reális és konkrét szabadságát. A történelmi-társadalmi meghatározottságok, az örökletes tulajdonságok, a véletlenek és a választási szabadság együttese szabja meg azt az utat, amelyen egy ember élettörténete folyik. A jövő sosem vezethető le teljesen a múltból, nem következik szükségszerűen az előzményekből. Inkább követelményként van jelen, feladatként, melyet vagy vállalunk, vagy elutasítunk.

A felvilágosodás óta egyre kevésbé tekintik a Biblia Istenét a történelem megalapítójának, és az emberben keresik a történelmi összefüggés alapját. Ezzel az igyekezettel párhuzamosan hódít mindinkább teret a *historizmus*, az a történelemfelfogás, amely kizárólag történelmi keletkezésükben, kialakulásukban, fennállásukban és elmúlásukban kutatja a jelenségeket és eseményeket, s tagadja, hogy az egyes történelmi korszakok bármi módon is összemérhetők volnának egymással. Az egyes korszakok különféle *jellegűek*, de *egyenértékűek*. „Nevetsé-

ges volna, ha valaki nagyobb epikus kívánna lenni Homérosznál, vagy nagyobb tragédiaköltő Szophoklésznel” – írja *Leopold v. Ranke* (19). A historizmus egyrészt felnyitja szemünket és megmutatja társadalmi-kulturális berendezkedéseink „történelmi” eredetét, leleplezi azok „isteni” vagy „természetes” voltát, ugyanakkor azonban az egyes korszakok össze nem mérhetőségével mindent viszonylagosít, még magát a történelmet is. De ha nincs valami közös alap, amire vonatkoztatva értékelhetők az egyes korszakok, akkor tagadni kell a történelem folyamatoságát is. A historizmus oly paradox elmélet a történelemről, mely a történelmiségre hivatkozva magát a történelmet szünteti meg.

A historizmus paradoxonja érzékletesen szemlélteti a „történelmi” melléknévben és a „történelmiség” főnévben rejlő kétértelműséget. A történelmi jelentheti ugyanis azt, hogy valami „függő”, „viszonylagos”, „alkalomszerű”, „esetleges” és „nem szükségszerű”, de jelentheti azt is, hogy „jogos”, „valóságos”, „kötelező” vagy „objektív”. A történelemre való hivatkozás ugyanúgy kifejezheti valaminek az érvényességét és értelmét, mint esetlegességét és véletlenszerűségét. Történelminek nevezünk eseményeket, tapasztalatokat, összefüggéseket, illetve a cselekvés- és eseményösszefüggések ábrázolását. Ezen túlmenően a történelemmel általában valami olyasmit kapcsolunk össze, mint egyetemes törvényszerűség, és a történelemtől azt is várjuk, hogy értelmet adjon s bizonyos gyakorlati tájékozódást nyújtson. Ebben az esetben viszont a történelem fogalma szükségképpen a történések egészének valamilyen formában értelmes összefüggését tartalmazza. Ebből azonban nagyon különös helyzet adódik. A visszanyúlás a történelemre – s ezzel a történelem elméletének bármilyen formája – vagy maga is történelmi adottságoktól függ, vagy kívül áll a történelemként elgondolt

eseményeken. Ha történelmileg függő és ugyanakkor értelmességében nem vitatott a történelem megragadása, akkor úgy kell elgondolnunk a történelmet, mint értelmet adó összefüggést, melyet nem tehet kérdéssé semmiféle történelmi esemény, tehát valójában valami történelmen kívüli valóságon nyugszik. Másrészt: ha feltételezzük, hogy a történelem megragadása maga nem történelmileg függő, tehát nem viszonylagos, mégiscsak történelmi eseménynek is kell azért tekintenünk, föltéve, hogy erre is vonatkozik az értelmesség kérdése, ami megkívánja, hogy más eseményekkel összefüggésben ítéljük meg. Az értelmesség totalitásaként vagy értelemvilágként tekintve a történelem fogalma ellentmondásos: egyidejűleg állítja és tagadja önmagát. Ez az ambivalencia fogalmazódik meg a historizmusban, ami egyúttal kifejezi azt is, hogy a történelem nem fogható föl ellentmondástól mentesen kizárólag a történelmen belül.

A történelemfogalom kétértelműsége úgy oldható csak meg, ha elgondolható valami vagy valaki, aki vagy ami kívül áll a történelmen, de ugyanakkor a legszorosabb viszonyban van a történelemmel. Ilyen pedig csak egy van: a kinyilatkoztatás történelmileg megnyilvánuló Istene, aki feloldja a történelem fogalmának látszólagos ellentmondását és biztosítja a világtörténelem és az emberiség egységét. A történelem egységének szemléletes képe Jézus Krisztus élete, halála és feltámadása, amiből jól kivehető az ember végső rendeltetése is, amelyhez igazodik minden egyes ember a maga életének különleges útján. Nem világítja meg az emberi sorsok minden részletét, értelmetlen szenvedését és sötéttségét, de ha arra a legvégső célra tekintünk, ami Jézusban nyilvánult meg, akkor kiengesztelődhetünk sorsunkkal és önmagunkkal. Ha Jézust tekintjük az egész valóság minden ember számára közös vonatkoztatási pontjá-

nak, akkor megtaláltuk a történelmiség problémájának *gyakorlati* megoldását.

De nem az *elméletit*, mivel a történelem túlmutat önmagán, transzcendens létértelemre irányul, és maga követeli történelem feletti beteljesülését. Csak innen nyerhet majd kielégítő értelmet a történelem – az emberiségnek hegyeken és völgyeken, magasságokon és mélységeken át vivő, hosszantartó, végtelenül fáradságos, könnyel áztatott és vérrel öntözött útja a cél felé, ahol végre nyilvánvaló lesz, hogy voltaképpen és végérvényesen ki és mi az ember. Csak ott – a világtörténelmen túl – kezdődik az ember tulajdonképpen és végérvényes létezése, amit már nem magának köszönhet, hanem annak, aki megígérte: „Íme, újjáalkotok mindent”.

JEGYZETEK

A „FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA” ÉS A METAFIZIKA

- [1] M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928. – Mensch und Geschichte: M. Scheler: Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929.
- [2] H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1965. – H. Plessner: Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinnen, Frankfurt 1970.
- [3] A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1950. – Magyarul: Az ember természete és helye a világban, Budapest 1976.
- [4] M. Landmann: Philosophische Anthropologie, Berlin 1969. – M. Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, München 1961. – M. Landmann: De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg 1962.
- [5] H. Plessner: *Conditio humana*, Pfulligen 1964. 68. o.
- [6] A. Gehlen: Anthropologische Forschung, Hamburg 1961. 7. o.

- [7] H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965. 342. o.
- [8] A. Gehlen: Az ember, Budapest 1976. 580. o.
- [9] H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965. 345–346. o.
- [10] H. Plessner: Die verspätete Nation, Frankfurt 1974. 144. o.
- [11] P. L. Berger: Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1971. 53. o. – A relativizmus problematikájához lásd: Nyíri T.: A relativizálók relativizálása: Cserháti J., Keszthelyi F., Nyíri T.: Teológiai évkönyv 1975. Budapest 1975. 37–65. o.
- [12] M. Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, München 1961. 54–73. o.
- [13] H. Plessner: Conditio humana, Pfullingen 1964. 25. o.
- [14] Uo.
- [15] A. Gehlen: Die ethische Tragweite der Verhaltensforschung: R. Rocek, O. Schatz: Philosophische Anthropologie heute, München 1972. 63–64. o.
- [16] H. Plessner: Lachen und Weinen: H. Plessner: Philosophische Anthropologie, Frankfurt 1970. 26. oldal.
- [17] H. Plessner: Der Mensch als Lebewesen: R. Rocek, O. Schatz: i. m. 62. o.
- [18] I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Immanuel Kant Werkausgabe in 12 Bänden, Frankfurt 1968. (Kiadó: W. Weischedel) 7. k. 212–230. o.

A VILÁGRA NYITOTT LÉNY

- [1] M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929. 190. o.
- [2] Vö.: H.–G. Gadamer, P. Vogler: Neue Anthropologie, Stuttgart 1972–1975. 7 k.

- [3] W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1976. című munkája könyvem írásakor – kiváltképpen a kérdések felvetését illetően – vezérfonalul szolgált. A problémák megoldásában azonban többnyire más úton jártam. Itt: W. Pannenberg: i. m. 5–12. o.
- [4] M. Heidegger: Holzwege, Frankfurt 1972. 69–104. oldal.
- [5] M. Eliade: Mythen, Träume und Mysterien. Salzburg 1961. 58–64. o.
- [6] M. Heidegger: Holzwege, Frankfurt 1972. 69–104. o.
- [7] M. Heidegger: Was ist Metaphysik? Frankfurt 1975. 35. o.
- [8] K. Jaspers: Philosophie, Berlin 1932. I. k. 15. o.; K. Jaspers: Einführung in die Philosophie, München 1969. 43. o., 63. o., 64. o.
- [9] M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928. 36. o.
- [10] A. Gehlen: Az ember természete és helye a világban, Budapest 1976. című könyvének inkább német eredetijét (A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1950.) használtam, ebben a fejezetben a német kiadásra hivatkoztam. Vö.: A. Gehlen: Der Mensch. 37. o.
- [11] A Schopenhauer: Über den Willen in der Natur, Leipzig 1938. 34–58. o. Idézi: A. Gehlen: i. m. 78. o.
- [12] A. Gehlen: i. m. 77–90. o.
- [13] W. Pannenberg: i. m. 7. o.
- [14] A. Gehlen: i. m. 65–77. o.
- [15] A. Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951. 81. o.
- [16] Fr. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse: Friedrich Nietzsche Werke in drei Bänden, München 1966. (Kiadó: K. Schlechta) 2. k. 623. o.

- [17] W. Pannenberg: i. m. 8. o.
- [18] M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1972. 73. o.
- [19] P. Overhage: Der Affe in dir, Frankfurt 1972. 251–276. o.
- [20] N. Tinbergen: Az ösztönről, Budapest 1976. 38. o.
- [21] J. G. Fichte: Az ember rendeltetése, Budapest 1976.
- [22] A. Portmann: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel 1951.; A. Portmann: Biologie und Geist, Freiburg 1956.; E. Rothacker: Philosophische Anthropologie, Bonn 1966.; M. Landmann: Philosophische Anthropologie, Berlin 1969.
- [23] A. Gehlen: i. m. 60–65. o. Vö.: M. Scheler: i. m. 42. o.
- [24] P. Overhage: Der Affe in dir, Frankfurt 1972. 194–206. o.
- [25] A. Gehlen: i. m. 64. o.
- [26] A. Gehlen: i. m. 88–90. o.
- [27] Idézi: W. Pannenberg: i. m. 12. o.

AZ EMBERI LÉTFELADAT ÉS A NYELV

- [1] W. Pannenberg: Was ist der Mensch, Göttingen 1976. 13. o.
- [2] X. Léon-Dufour: Biblikus Teológiai Szótár, Róma 1974. 739. o.
- [3] A. Gehlen: Az ember, Budapest 1976. 181–473. o.
- [4] I. m. 211. o.
- [5] I. m. 195. o.
- [6] Vö.: G. Clauser: Die vorgeburtliche Entstehung der Sprache als anthropologisches Problem, Stuttgart 1971. 35–41. o.

- [7] A. Gehlen: i. m. 385. o.
- [8] I. m. 344. o.
- [9] I. m. 281. o.
- [10] I. m. 486. o.
- [11] P. L. Berger: *The Sacred Canopy*, Garden City 1969. Némétül: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1973.
- [12] P. Mattusek: *Kreativität als Chance*, München 1974. 11. o.
- [13] Sáray J.: *Vigilia 41* (1976) 593. o.
- [14] A. Gehlen: i. m. 254–264.; 406–473. o.; J.–P. Sartre: *L'Imaginaire*, Paris 1940. 235. o.
- [15] A. Vetter: *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*, Stuttgart 1950. 20. o.
- [16] A. Gehlen: i. m. 411. o.
- [17] W. Pannenberg: i. m. 21. o.
- [18] A. Gehlen: i. m. 460. o.
- [19] *De veritate* q. 24 a. 1; *In II Cor c. 3 l. 3*; *Summa c. gentiles II*, 48
- [20] J. Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1972. II. 351–357. o.
- [21] A. Gehlen: i. m. 438. o. Vö.: *Giambattista Vico: Az új tudomány*, Budapest 1979.
- [22] I. m. 439. o.

BIZTONSÁG VAGY BIZALOM

- [1] A. Gehlen: *Az ember*, Budapest 1976. 518. o.
- [2] E. Jünger: *Materiale Grundlegung evangelischer Anthropologie*: H.–G. Gadamer, P. Vogler: *Neue Anthropologie*, Stuttgart 1975. 6. k. 365–367. o.
- [3] M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953. 107. o.

- [4] E. H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1977. 71. o.
- [5] Vö.: W. Pannenberg: Was ist der Mensch, Göttingen 1976. 22–31. o. (A bizalomról szóló fejezet.)
- [6] W. Pannenberg: i. m. 25. o.
- [7] W. Bräutigam: Anthropologie der Neurose: H.–G. Gadamer, P. Vogler: i. m. 132. o.
- [8] J. Bredenkamp, C. F. Graumann: Möglichkeiten und Grenzen mathematischen Verfahrens in den Verhaltenswissenschaften: H.–G. Gadamer, P. Vogler: i. m. 5. k. 51–93. o.
- [9] *Mérleg I* (1965) 34. o.
- [10] H. Seiffert: Einführung in die Wissenschaftstheorie, München 1973. 1. k. 158. o.
- [11] E. H. Erikson: i. m. 55–75. o.
- [12] R. A. Spitz: Vom Säugling zum Kleinkind, Stuttgart 1976. 119. o.
- [13] R. A. Spitz: i. m. – J. Bowlby: Mutterliebe und kindliche Entwicklung, München/Basel 1972.
- [14] E. H. Erikson: Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, Stuttgart 1953. 21. o.
- [15] E. H. Erikson: Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1973. 241–242. o.
- [16] E. H. Erikson: Jugend und Krise, Stuttgart 1974. 84. o.
- [17] I. m. 83–84. o.
- [18] I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, Frankfurt 1968. (Herausgegeben v. W. Weischedel) 7. k. 61. o.
- [19] S. Freud: Totem und Tabu, Frankfurt/M. 1956. 94–95. o.
- [20] Francis Bacon: *Novum Organon I. és Új Atlantisz*, Budapest 1954. 27. o.
- [21] M. Eliade: Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954. 438–462. o.

- [22] M. Eliade: Mythen, Träume und Mysterien, Salzburg 1961. 128–134. o.
- [23] J. B. Rhine: Extra-Sensory Perception after sixty Years, New York 1940. – R. Amadou: La Parapsychologie, Paris 1954. – C. G. Jung: Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge: C. G. Jung, W. Pauli: Naturerklärung und Psyche, Zürich 1952. – További irodalom: Mérleg 5 (1969) 10–19. o.
- [24] M. Eliade: i. m. 130–132. o.
- [25] W. Pannenberg: i. m. 28. o.
- [26] R. J. Forbes, Powez, C. Singer: A History of Technology, Oxford 1956. 589–622. o.
- [27] S. Sambursky: The Physical World of the Greeks, London 1956. 241–242. o.
- [28] G. Altner: Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischer Theologie, Zürich 1965. 92. o.
- [29] W. Pannenberg: i. m. 30. o.

REMÉNY VAGY HALÁL?

- [1] D. Katz: Mensch und Tier. Studien zur vergleichenden Psychologie, Zürich 1948. 295. o. – Vö.: D. Katz: Animals and Men, New York 1937.
- [2] Ph. Lersch: Aufbau der Person, München 1956. 373. o.
- [3] Blaise Pascal: Gondolatok, Budapest 1978. (347.) 138. o.
- [4] W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1976. 33. o.
- [5] W. Heisenberg: A rész és az egész, Budapest 1975. 120. o.
- [6] I. m. 279. o.
- [7] W. Pannenberg: i. m. 34. o.

- [8] G. Greshake: *Mérleg 13* (1977) 362. o.
- [9] H.-G. Gadamer, P. Vogler: *Psychologische Anthropologie*, Stuttgart 1973. 3–14.; 386–412. o.
- [10] P. Overhage: *Der Affe in dir*, Frankfurt 1972. 356. o.
- [11] A. Gehlen: *Az ember*, Budapest 1976. 370. o.
- [12] W. Pannenberg: i. m. 36. o.
- [13] C. H. Gordon: *Ugaritic Manual*, Roma 1954. – M. Dahood: *Psalms I–III*, Garden City 1966, 1968, 1970.
- [14] *Biblikus Teológiai Szótár*, Róma 1974. 362. o.
- [15] W. Pannenberg: i. m. 37. o. – J. Feiner, M. Löhrer: *Mysterium Salutis*, Zürich 1976. 5. k. 876–881. o. – *Emmerich Coreth S. J.*, innsbrucki filozófia professzor, az osztrák jezsuita provinciális így vélekedik a lélek halhatatlanságáról és a test feltámadásáról: „A személy abszolút értékének ellentmond a halálban történő megsemmisülés. Ebből fakad az emberiség vallásaiban uralkodó vágy az örökkévalóra, az emberi létezés beteljesülésére. A lélek halhatatlanságának gondolata viszont a dualista görög emberkép, kivált a platóni gondolkodás származéka. Ebben a modellben a szellem csak külső kapcsolatban van a testtel, melyet elviselhetetlen nyűgnek érez, s amelytől szabadulnia kell. A tiszta, a testtől elválasztott szellemi lélek halhatatlansága viszont azért problematikus, mert a szellem a test lelke, a test pedig a szellem közege. Hogyan élhetne egy testetlen lélek és hogyan valósíthatná meg magát? Egészen biztosan nem adható erre filozófiailag bizonyítható válasz. A filozófiai-antropológiai megállapításoknak – mind a szellemi-személyes lét és tevékenység lényegi transzcendenciájának, mind a lélek és a test ugyanolyan lényeges egységének – sokkal inkább megfelel a testtől elválasztott lélek halha-

tatlanságánál a »test feltámadásának« keresztény tana, azaz az egész ember életre keltése és továbbélése a maga testi-szellemi egységében – egy új, egészen más létezési formában, ami nem mérhető össze világunk tér-időbeli dimenzióival, ezért nem képzelhető el, és nem fogható föl fogalmilag, de amelyben ennek az életnek megtörtsége és ideiglenessége után végleges beteljesülést remélhetünk.» (E. Coreth: Was ist der Mensch? Innsbruck 1976. 168–169. o.).

- [16] Fichtes Werke, Berlin 1971. VI. 322–323. – Vö.: J. G. Fichte: Az erkölcsbölcsélet rendszere, Budapest 1976. 46–47. o.
- [17] W. Pannenberg: i. m. 39. o.
- [18] Biblikus Teológiai Szótár, Róma 1974. 442. o.
- [19] I. m. 442–443. o.
- [20] I. m. 364. o.

AZ ÉNESSÉG ÉS A BŰN

- [1] W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1976. 40–48. o.
- [2] A. Einstein: A speciális és általános relativitás elmélete, Budapest 1978. 32–37. o.
- [3] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819. 61. §.
- [4] A. Schopenhauer: Preisschrift über die Grundlage der Moral, 1841. 14. §. Mindkét művet idézi J. Ritter: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1972. 2. k. 311–313. o.
- [5] Blaise Pascal: Gondolatok,^F Budapest 1978. (445.) 181–182. o.
- [6] H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965. 127–132; 288–308. o.

- [7] I. m. 223. o.
- [8] Goethe versei, Budapest 1973. 178. o.
- [9] H. Plessner: i. m. 228. o.
- [10] I. m. 288–308. o.
- [11] H. Plessner: Philosophische Anthropologie, Frankfurt 1970. 52. o.
- [12] Goethe: i. m. 271. o.
- [13] G. Fr. W. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Budapest 1966. 751. o.
- [14] E. H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1977. 118–119. o.
- [15] E. H. Erikson: Jugend und Krise, Stuttgart 1974. 224–230. o.
- [16] W. Pannenberg: i. m. 45. o.
- [17] M. Oraison: Die Überwindung der Angst, Frankfurt 1975. 43–62. o.
- [18] S. Kierkegaard: Der Begriff der Angst, Jena 1912. Több helyen is.
- [19] S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, Jena 1938. 12. o.
- [20] E. Jünger: H.–G. Gadamer, P. Vogler: Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1975. 6. k. 355. o.
- [21] I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte. Immanuel Kant Werke in 12 Bänden, Frankfurt 1968. (Kiadó: W. Weischedel) 11. k. 41. o.
- [22] K. Rahner: Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976. 100. o.
- [23] W. Pannenberg: i. m. 48. o.

AZ IDŐ ÉS ÖRÖKKÉVALÓSÁG KÖZÖTT

- [1] W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1976. 49. o.
- [2] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. A 31–49.,

- B 46–73. Immanuel Kant Werke in 12 Bänden, Frankfurt 1968. (Kiadó: W. Weischedel) 3. k. 78–96. o.
- [3] J. Piaget: Válogatott tanulmányok, Budapest 1970. 133–196., J. Piaget: Szimbólumképzés a gyermekkorban, Budapest 1978. 435–448. o.
- [4] A. Einstein: A speciális és az általános relativitás elmélete, Budapest 1978. 19. o.
- [5] W. Pannenberg: i. m. 51. o.
- [6] N. Hartmann: Lételméleti vizsgálódások, Budapest 1972. 371. o.
- [7] M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1972. 368. o.
- [8] W. Pannenberg: i. m. 52. o.
- [9] R. P. Feynman és mások: Mai fizika, Budapest 1969. 2. k. 30–38. o.
- [10] A. Einstein, L. Infeld: Die Evolution der Physik, Hamburg 1961. 139. o.
- [11] N. Hartmann: i. m. 201. o.
- [12] A. Einstein: i. m. 20. o.; 28–32. o.
- [13] N. von Kues: Philosophische-Theologische Schriften, Wien 1964–1967. 3. k. 374. o., 1. k. 148. o.
- [14] W. Pannenberg: i. m. 53. o.
- [15] Boëthius: De consolatione philosophiae V, 6. Vö.: Boëthius: A filozófia vigasztalása, Budapest 1970. 146. o.
- [16] Biblikus Teológiai Szótár, Róma 1974. 620. o.; 541–549. o.
- [17] K. Rahner: Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1960. IV. 147. o.
- [18] M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie. M. Heidegger Gesamtausgabe 24. k. Frankfurt 1975. 373. o.
- [19] W. Pannenberg: i. m. 54. o.
- [20] S. Kierkegaard: Der Begriff der Angst, Jena 1912. 86. o. és másutt.

- [21] W. Pannenberg: i. m. 56. o.
 [22] M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1972.
 264. o.
 [23] W. Pannenberg: i. m. 57–58. o.

SZEMÉLY ÉS KÖZÖSSÉG

- [1] W. Pannenberg: Was ist der Mensch, Göttingen
 1976. 58–67. o.
 [2] S. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse,
 Frankfurt 1971. 57. o.
 [3] W. Pannenberg: i. m. 59. o.
 [4] Fr. Nietzsche: Gesammelte Werke, München 1922.
 9. k. 480. o.
 [5] M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1972.
 120. o.
 [6] E. Mounier: Le personnalisme, Paris 1949. 38. o.
 [7] K. Jaspers: Philosophie, Berlin 1932. 2. k. 61. o.
 [8] I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
 Immanuel Kant Werke in 12 Bänden, Frankfurt
 1968. (Kiadó: W. Weischedel) 61. o.
 [9] G. Fr. W. Hegel: A szellem filozófiája, Budapest
 1968. 490. §.
 [10] E. H. Erikson: Identität und Lebenszyklus, Frank-
 furt 1966. 140. o.
 [11] E. H. Erikson: Jugend und Krise, Stuttgart 1974.
 203. o.
 [12] I. m. 47. o.
 [13] M. Scheler: Das Ressentiment im Aufbau der
 Moralen: M. Scheler: Umsturz der Werte, Bern
 1955. 33–147. o.
 [14] I. m. 45. o.
 [15] I. m. 65. o.
 [16] I. m. 66. o.

- [17] A. M. Greeley: *The Devil, You Say*, Garden City 1974. 39–40. o.
- [18] M. Scheler: i. m. 47. o.
- [19] W. Pannenberg: i. m. 62. o.
- [20] E. Durkheim: *A szociológia módszere*, Budapest 1917. 14. o.
- [21] K. Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához*: K. Marx és Fr. Engels művei, Budapest 1957. I. k. 385. o.
- [22] A. Remane: *Az állatok társas viselkedése*, Budapest 1978. több helyen is.
- [23] M. Buber: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965. 7–136. o.
- [24] I. m. 22. o.
- [25] A. Remane: i. m. 43–68. o.
- [26] B. Malinowski: *Baloma*, Budapest 1972. – M. Mead: *Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban*, Budapest 1970. – A. Remane: i. m.
- [27] Ebből a szempontból vitathatatlanul igaz, amit *S. Freud* a kultúra és szexualitás kapcsolatáról mond. Vö.: *S. Freud: Das Unbehagen in der Kultur*: Sigmund Freud Studienausgabe, Frankfurt 1974. 9. k. 191–270. o.

SZERETET ÉS JOG

- [1] A. Adler: *Sinn des Lebens*, Wien 1933. 25. o.
- [2] F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1970.
- [3] P. Berger, Th. Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1969. 59. o.
- [4] D. Riesman: *A magányos tömeg*, Budapest 1968. 72. o.

- [5] W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1976. 67–76. o.
- [6] R. L. Katz: Empathy. Its Nature and Uses, New York 1963.
- [7] Nagyon sok hasznát vettem a Varga Csaba szerkesztésében megjelent összeállításnak: Modern polgári jogelméletek, Budapest 1977. H. Kelsen: A jog mint sajátos társadalmi technika című írását ebben olvastam: 9. o.
- [8] G. Simmel: Soziologie, Berlin 1958. 438. o.
- [9] K. Rahner, H. Vorgrimler: Teológiai kishoztár, Budapest 1980. 208–209. o.
- [10] Hankiss E.: Társadalmi csapdák, Budapest 1979. 136–137. o.
- [11] A. Hägerström: Varga Cs.: i. m. 98. o.
- [12] G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1942. 4. k. 1016–1029. o.
- [13] A. Hägerström: i. m. 100. o.
- [14] H. Kelsen: i. m. 11. o.

A TÁRSADALMI FOLYAMAT

- [1] W. Pannenberg: Was ist der Mensch, Göttingen 1976. 77. o.
- [2] J.–J. Rousseau: Értekezések és filozófiai levelek, Budapest 1978. 5–38. o.
- [3] M. A. Condorcet: Esquisse d'un tableau historique de progrès de l'esprit humain, 1793–1794. Vö.: J. Ritter: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1972. 2. k. 1048. o.
- [4] J. G. Herder: Eszmék az emberiség történetének filozófiájából, Budapest 1978. 472. o.
- [5] G. E. Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechtes, 1780. 93. §. 2. §.

- [6] I. Kant: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: Immanuel Kant Werkausgabe in 12 Bänden, Frankfurt 1968. (Kiadó: W. Weischedel) 11. k. 92. o.
- [7] I. Kant: Idee zu einer allgemeiner Geschichte: 11. k. 45. o.
- [8] I. Kant: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: 11. k. 92. o.
- [9] I. Kant: Der Streit der Fakultäten: 11. k. 355. o.
- [10] I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte: 11. k. 35. o.
- [11] I. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst: 12. k. 684. o.; 673. o.
- [12] I. Kant: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: 11. k. 87–88. o.
- [13] I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte: 11. k. 36. o.
- [14] I. Kant: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: 11. k. 94. o.
- [15] I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte: 11. k. 40. o.
- [16] I. Kant: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: 11. k. 101. o.
- [17] I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte: 11. k. 38. o.
- [18] I. Kant: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte: 11. k. 95. o.
- [19] Zur Kritik der politischen Ökonomie: Marx, Engels Werke, Berlin 1956–1968. 13. k. 9. o.
- [20] Marx K.: A tőke, Budapest 1949. 1. k. 772. o.
- [21] K. Marx és Fr. Engels: A német ideológia, Budapest 1974. 36–44. o.
- [22] K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1970. 108. o.
- [23] I. m. 50. o.

- [24] M. Heidegger: Holzwege, Frankfurt 1972. 69–104. o.
- [25] N. Cusanus: De beryllo VI; De conjecturis II, 14; Idiota de mente III.
- [26] K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1970. 147. o.
- [27] I. m. 113. o.
- [28] I. m. 46–53. o.; 93. o.
- [29] K. Marx és Fr. Engels: A német ideológia, Budapest 1974. 24. o.
- [30] K. Marx: A filozófia nyomorúsága, Budapest 1978. 19–21. o.
- [31] K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1970. 93. o.
- [32] Marx, Engels Studienausgabe, Frankfurt 1966. 3. k. 65. o.
- [33] Marx K.: A tőke, Budapest 1949. 1. k. 382. o.; 455. o.; 456. o.; 528. o.
- [34] K. Marx: A német ideológia, Budapest 1974. 40. o.
- [35] K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1970. 84. o.
- [36] Marx K.: A tőke, Budapest 1949. 1. k. 95–114. o.
- [37] K. Marx: A filozófia nyomorúsága, Budapest 1978. 16. o.
- [38] K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1970. 96. o.; 98. o.
- [39] K. Marx: A német ideológia, Budapest 1974. 29–30. o.
- [40] Marx K.: A tőke, Budapest 1949. 1. k. 83. o.; 90. o.
- [41] I. m. 90. o.
- [42] K. Marx és Fr. Engels: A szent család. K. Marx és Fr. Engels Művei Budapest 1971. 2. k. 127. o.
- [43] F. Jonas (kiadó): Schillers Briefe, Stuttgart 1892–1896.

- [44] G. W. Fr. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata, Budapest 1971.
- [45] Vö.: K. Füssel: K. Rahner, H. Vorgrimler: Teológiai kishoztár, Budapest 1980. 184–187. o.; 230–233. o.
- [46] E. Mounier: Le personnalisme, Paris 1949. 7. o.
- [47] I. m. 73. o.
- [48] I. m. 107. o.
- [49] K. Marx és Fr. Engels: A szent család. K. Marx és Fr. Engels Művei, Budapest 1971. 2. k. 127. o.; 129. o.

AZ EMBER ÉS A HAGYOMÁNY

- [1] W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1976. 86. o.
- [2] J. G. Herder: Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról, Budapest 1978. 270. o.
- [3] Vö.: P. Edwards: The Encyclopedia of Philosophy, New York–London 1972. 8 k.; H. Krings et al.: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1973. 6 k.; W. Brugger: Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1967.; Eislers Handwörterbuch der Philosophie, Berlin 1922.; A. Diemer, I. Frenzel: Philosophie, Frankfurt 1971. (Das Fischer Lexikon). A J. Höfer és K. Rahner kiadásában megjelent Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg 1957–1968.) is csak a tradíció teológiai fogalmát tárgyalja.
- [4] F. Wagner: Mensch und Umwelt – Ein Kulturvergleich: H.-G. Gadamer, P. Vogler: Neue Anthropologie, Stuttgart 1972. 3. k. 3–33. o.
- [5] G. Altner: Schöpfungsglaube und Entwicklungs-

gedanke in der protestantischer Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin, Zürich 1965. 92. o.

- [6] A. Kojève: Sciences et l'enseignement des sciences 5 (1964) 37–41. o.
- [7] S. Sambursky: The Physical World of the Greeks, London 1956. 241–242. o.
- [8] Ter 1, 28–29: „Isten így szólt hozzájuk: »Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és minden állaton, amely a földön mozog.« Azután azt mondta Isten: »Nézzétek, nektek adok minden növényt az egész földön, amely magot terem és minden fát, amely magot rejtő gyümölcsöt érlel, hogy táplálékotok legyen.«”
- [9] C. Fr. v. Weizsäcker: Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte: C. Fr. v. Weizsäcker: Der Garten des Menschlichen, Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1977. 319–345. o.
- [10] H.–G. Gadamer: Wahrheit und Methode, Tübingen 1975. 255. o.
- [11] Vö.: P. Edwards: The Encyclopedia of Philosophy, New York–London 1972. 1. k. 305. o.; E. Gilson: Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950. 401. o. – Bernát gondolatait tanítványa őrizte meg az utókornak; John of Salisbury: Metalogicon, Oxford 1929. I, 5, 11, 24; II, 17; III, 2; IV, 25. Vö.: Migne Patrologia Latina 199. k.
- [12] A. Heuss: Zum Problem einer geschichtlichen Anthropologie: H.–G. Gadamer, P. Vogler: Neue Anthropologie, Stuttgart 1973. 4. k. 172. o.
- [13] M. Eliade: Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf 1953.
- [14] I. m. 59. o.

- [15] I. m. 131. o.
 [16] G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1938. 3. k. 450–456. o.
 [17] A következőkhöz vö.: W. Pannenberg: i. m. 90–95. o.

AZ EMBER ÉS A TÖRTÉNELEM

- [1] Vö.: W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1976. 95–103. o. Itt: 95–96. o.
 [2] H. Seiffert: Einführung in die Wissenschaftstheorie, München 1973. 2. k. 43–195. o.
 [3] W. Pannenberg: i. m. 96. o.
 [4] R. G. Collingwood: Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1955. 15. o.
 [5] Félreértések elkerülése végett: ez a példa nem a történelem-tanítást bírálja, hanem azt a képet kívánja megrajzolni, ami a legtöbb emberben *ténylegesen* él. Magától értetődő, hogy a helyes történelem-oktatás kitér a példában felvetett problémákra.
 [6] A Magyar Nyelv Értelmező Szótára (Szerkesztette: A Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézete), Budapest 1962. 6. k. 787–789. o.
 [7] M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1972. 382. o.
 [8] Az általános törvényekből nem vezethető le a világ rendkívüli gazdagsága és bősége. A valóságban különféle oksági sorozatok hatnak, s ezeknek találkozásától függ a természet „történetének” tényleges menete. Az oksági sorok alkalmi találkozási pontjait nevezzük véletlennek. Ilyen véletlen az, amikor valakinek fejére esik egy cserép, elgázolja egy autó stb. Ebben az értelemben tehát a véletlen nem az, aminek nincs oka, hanem az, ami nem magyarázható

meg sem egyik, sem másik, sem harmadik vagy negyedik okból, hanem csak megszámlálhatatlanul sok oksági láncolat esetleges találkozásából.

- [9] W. Doerr: Anthropologie des Krankhaften aus der Sicht der Pathologen: H.-G. Gadamer, P. Vogler: Neue Anthropologie, Stuttgart 1972. 2. k. 386–427. o.
- [10] Avicenna (980–1037.) arab filozófus-fejedelem, *Arisztotelész* egyik neves középkori értelmezője fogalmazta meg elsőként az egyediség elvét: *id quo constituitur et discernitur individuum in sua individualitate*; az, ami által létesül és megkülönböztetődik az egyed a maga egyediségében (Avicenna: *Metaphysica* 5, 7). Vö.: J. Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Stuttgart 1976. 4. k. 308–310. o.
- [11] Johannes Duns Scotus: *Reportata parisiensa* II. d. 12 q. 4 n. 3; *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicae Aristotelis* VII q. 13 n. 9. 26.
- [12] Roger Bacon: *Opera inedita*, Oxford é. n. 2, 96. Vö.: J. Ritter: i. m.
- [13] S. Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, Düsseldorf 1957. Erster Teil 14. o.
- [14] S. Kierkegaard: *Tagebücher*, Düsseldorf 1962. 1. k. 228. o.
- [15] Vö.: W. Pannenberg: i. m. 97. o.
- [16] I. m. 99. o.
- [17] I. m. 100–101. o.
- [18] A Teremtés könyvének elbeszélése a világ teremtéséről és az emberiség kezdeti egységéről maga is történelmi reflexió eredménye. A paradicsomról szóló legrégebbi leírás Ezekiel prófétánál található, aki a jövőtől reméli a paradicsomi állapot bekövetkezését (Ez 36,35; 47,12).
- [19] L. v. Ranke: *Über die Epochen der neueren Geschichte*, Darmstadt 1954. 7. o.

ISBN 963 360 132 0

A kiadásért felel: dr. Ákos Géza igazgató

81/750 Franklin Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Mátyás Miklós igazgató

80,- Ft

