mit ér az ember, ha keresztény?

15. Magyar Pax Romana Kongresszus

Mit ér az ember, ha keresztény?

mit ér az ember, ha keresztény?

15. Magyar Pax Romana Kongresszus
Drongen, Belgium 1973 április 23-29.

KATOLIKUS SZEMLE KIADÁSA
RÓMA 1974

Szerkesztette: P. Békés Gellért OSB.
Direttore responsabile: Luigi Leoncini.
Tipografia D. Detti, Via G. Savonarola, 1 - 00195 Roma.

bevezető

Horváth Árpád

MIT ÉR AZ EMBER. HA KERESZTÉNY?

Az előző évben, Zangbergben rendezett kongresszusunk témájához — « mit ér az ember, ha magyar? » — kapcsolódik a mostanié, nevezetesen az, hogy exiztenciális reflexiók segítségével megvizsgáljuk az általános emberség kritériumán a keresztény lényegiségét. Elsődleges célunk ezúttal nem a szellemi-tudományos érdeklődés igényének kielégítése, hanem a lelki elmélyülés, jóllehet nem lelkigyakorlatos hétre gyűltünk össze. A különbséget ott látom, hogy amíg a szellemi-tudományos ember a témáját szükséges disztanciával kezeli és valamire tekint, addig a lelkiek felé forduló ember magába néz, és nem annyira tárgyának, mint inkább saját személyének helyzetét vizsgálja. Kérdései nem szenvtelen tárgyi, hanem közvetlen személyi kérdések. *Vass György* jezsuita tanár átfogó bevezetésével kezdjük reflexióinkat.

Jóllehet a kereszténység számunkra is elméleti téma, ezen túl személyi probléma is. A kereszténységgel azonosuló ember a témában meglátja személyi életét, illetve személyiségében látja meg a témát. A téma válsága ismeretes. A múlt idők világból kiszakadó vertikularizmusa után a horizontális magatartás ki- és túlhangsúlyozása. Sok keresztény aggodalma, hogy így « Isten országa » puszta emberségben, jószándékú humanizmusban merül ki, és a keresztény lényegiség evilági jócselekedetekre, szociális tevékenységre korlátozódik a transzcendentális dimenziók bevonása nélkül. Elég jó embernek lenni, a kereszténységi csupán nem lényeges epizód?

Kérdés persze, hogy így a probléma egyáltalán megoldható-e? A régi ellentétes fogalompár (vertikális-horizontális) szembeállítása állandó kísértés arra, hogy az egyiket a másik ellen kijátsszuk, és ezzel összlétünket, így vagy úgy, megcsonkítsuk. A téma válsága nem csupán tartalmi, hanem fogalmi is. Úgy tűnik, nemegyszer szociológiai realitásokból fakadó és később teológiai funkcióvá átalakuló terminológiánkat is meg kell változtatni ahhoz, hogy a jelen életet reflektálni tudjuk. Nem szükséges a szociológizmus mellékvágányára futni ahhoz, hogy megállapítsuk, hogy beszédünk Istenről és

az ő világáról soha nem lehet azonos azzal, ami ténylegesen Isten és az ő világa. Képekben beszélünk róla, és képeink formája az a véges változó lét, amiben élünk. Hogy saját emberi létünket Istenre vetítjük, érthető, és ez csak akkor lesz kérdésessé, ha ezt az emberi viszonylagosságot nem ismerjük, úgy véljük, hogy Isten valóban olyan, ahogy mi beszélünk róla. De persze az emberi viszonylagosságból és az isteni teljességből ellentétet, főképp kizáró ellentétet kovácsolni megint nem lehet. Ez vonatkozik a természetes és természetfölötti kapcsolatára is. Mi tudunk Istenről beszélni, mert a mi Istenünk nem elméleti konstrukció, nem a bölcselők *actus purus*-a, nem az első « nem mozgatott mozgató », nem is az abszolútum, hanem Jézus Krisztus, a testté lett Ige. Nem csak ember, nem csak Isten, hanem mind a kettő. Nem csupán a halál legyőzője ő, hanem azé az emberi életé is, amelyik önmagából magyarázza tartalmát. Jézus Krisztus személyében feloldódik az ellentét a vertikális és horizontális, a természetes és természetfölötti között. Nem egy világból kiszakadt Isten ő, hanem — mint ember — ennek a világnak részese, anélkül, hogy ennek a világnak függvénye volna.

A keresztény ember nem egyszerűen istenhivő, hanem Jézus Krisztusnak, az Istennek és embernek követője. Valahogyan ezt a dialektikát kellene nem csak megértenünk, hanem egzisztenciálisan felfognunk.

Ez a dialektika jut kifejezésre a szemlélődés és cselekvés látszólagos ellentétében is. Dualista gondolkozású ember hajlamos, itt is, vagy-vagy kategóriákban gondolkozni. Igen. De van-e mégis keresztény létjogosultsága egy pusztán szemlélődő életnek? *Békés Gellért* bencés tanár előadása nyomán ezen fogunk elgondolkozni. Persze lehet, hogy illúziókat kergetünk. Gondolkodó embert soha nem hagyja el a kétkedés (mert ha elhagyja, már nem gondolkodó). Miért hiszek? Köthetem-e hitemet tapasztalati anyaghoz is, amit lelkem, tudatom, benső életem rekeszeiből merítek? Erre *Jan H. Walgrave* belga domonkos tanártól várjuk a választ. Ugyanezt fogjuk keresni a modern zenében (*Balogh István*: Isten, hit, vallás a pop és rock világában) a mai templomépítés művészetében (*Polgár Kornél*), és így jutunk el cselekvésünk irányelveihez, amelyeknek — mert emberek és keresztények vagyunk — két forrása, de egy folyama van.

Első látszatra úgy tűnhet itt is, hogy ellentétről, legjobb esetben párhuzamosságról van szó. Az emberi és keresztény cselekvés normatív forrásai különbözőek. Az emberi értelemre, szívre, társadalomra, tapasztalatra épült erkölcs az emberi kultúra közkincse. Mit adunk mi keresztények hozzá? A kinyilatkoztatás, vagyis Isten szava, nem lerombolni jött

azt, ami emberség, hanem tökéletesíteni. Ezzel kapcsolatban beszélnünk kell a normák relativitásáról is. Sok erkölcsi parancs fut keresztény címszó alatt, holott gyökere csupán elmúlt korok és helyzetek keresztény reflexióinak tételesítése. E helyzetek megszűntével vagy eltűnésével kérdésessé váltak ezek a tételek. Kérdésessé vált ezzel a keresztény életszemlélet is? *Weissmahr Béla* jezsuita tanár fog erről beszélni.

A cselekvési terület széles, sokrétű — egyik legfontosabb átfogó motiválása azonban a szolgálat és fogyasztás (profitálás) problémája. Magunkba kell néznünk és aztán a világba, egyházba, mozgalmunk, a KMEM életébe és családunkba. Hajlandók vagyunk-e másért, másokért jót tenni, vagy csupán elvárjuk, hogy mások tegyenek értünk jót? A lemondás, az áldozat és szolgálat nem olyan fogalmak, amelyek lelkesítik az embert. Hatalom, dicsőség, profitálás a világ jelszava. Pedig jól tudjuk, hogy a fentiek nélkül nincs normális egyéni és társadalmi élet. Fogalmazzuk meg élesebben: nem a világ van értünk, keresztényekért, hanem mi vagyunk a világért. Elsőbbségi jogaink, privilégiumaink elvesztése a világban végülis nyeremény. Tudjuk, hogy mit jelent a szó: szolgálni jöttem és nem uralkodni? Mit jelent ez a politikában, társadalmi életben, kis közösségi életünkben és nem utolsó sorban családunkban? Keresztény élet így emberibb életté válhat. — *Világhy Ernő* vezet be a témába.

Az ember végigkíséri, megalapozza, elősegíti és hátráltatja bennünk a keresztényt. Ezt a sajátos, éltető és romboló Szent Pál-i dialektikát megéljük minden nap épp úgy, mint drámai történelmi útelágazásoknál. A békéért sóvárgó agresszív világban sokszor tehetetlennek érezzük a keresztény jó szót. Az erkölcsi felhívások eredménytelensége aggasztó. Még aggasztóbb azonban az, hogy erőszak, terror, elnyomás mindig nemes eszmék, ideálok nevében történik. Hogyan kapcsolódik ehhez a szeretet törvénye? Erről szól *Horváth Árpád* előadása. A szeretet törvényének értelmi dimenziói nyílnak meg előttünk, ha ismerjük az agresszivitás jelenségét. Látni fogjuk, hogy szeretet nélkül nincs gondozott emberi értelem sem, mert nem a szeretet, hanem a gyűlölet tesz vakká.

Nem kívánjuk mindenképpen igazolni és csakazértis megmagyarázni azt, ami keresztény név alatt futott és fut a világban. Ha magunkba nézünk, egyházunkat beleértve, akkor nincs sok okunk a triumfalizmusra. De még ha lenne is, csak a kritikus ember értelmi tisztessége vezet az igazság felé. Nem megszerzett poziciók és nem a nagy hagyományok.

Nem « diadalmas világnézetről » és nem is furfangos megoldásokról lesz tehát szó, hanem a keresztényről, aki ember, és az emberről, aki keresztény. Az egyik zár kulcsa a másik? Talán. A keresztény transzcendentalitás kulcsa az evilág, — és az evilág kulcsa az Istenben nyugvó örök jövő?

előadások

Vass György

AZ ELVILÁGIASODOTT KERESZTÉNYSÉG ÉS ENNEK FIATAL ELLENLÁBASAI

Az idei konferencia központi témája a mai keresztény lelkiség. Előadásom, ehhez a témához csak közvetett úton, mintegy bevezetőként, fog hozzászólni. Arra kértek ugyanis, hogy először a központi téma teológiai hátterét vázoljam fel. Mert a lelkiség és a teológia kölcsönös viszonyban állnak egymással, éppen úgy ahogy az egyes korok társadalmi magatartásai is befolyásolják a keresztény életnek minden megnyilvánulását. Elkerülhetetlen például, hogy egy feudális társadalmi rend ne befolyásolja korának teológiáját, és ez a teológia biztosan erős kihatással lesz a lelkiségre is. De a kölcsönhatás fordítva is érvényes: a lelkiség változása maga után vonja a társadalmi rend és a teológia alakulását is. Ennek a kölcsönhatásnak nincs meghatározható sorrendje, és valójában marxista lennék, ha azt állítanám, hogy minden a társadalmi rendtől függ. «Mi volt előbb a tojás vagy a tyúk?» — erre a kérdésre még Karl Marx se tudott válaszolni. De jelenlegi helyzetünk *leírását* valahol el kell kezdenem, így hát miért ne induljak ki a jelen keresztény magatartásából; ebben lényegesen benne lesz a három kiszemelt koefficiens, a társadalmi rend, a keresztény teológia és lelkiség is.

Talán, ha négy évvel ezelőtt kértek volna fel erre a referátumra, sokkal könnyebb dolgom lett volna. Mert pillanatnyi helyzetünk igen bonyolult. Vegyünk egy egyszerű példát. Biztos megpróbáltuk már Kneipp atya tanácsát, és napunkat egy hideg kádfürdővel kezdtük. Nem kellemes élmény, mondhatom. Senki sem szeret felhevült testtel hideg kádban ülni. Felvetődik a kérdés: ha a test melege nem tudja felmelegíteni a környezet jéghidegét, akkor vagy ki kell szállnunk szégyenszemre a kádból, vagy meg kell próbálnunk egy kompromisszumot. Ez utóbbi esetben, ha a meleg test hajlandó magába venni a víz hidegét, talán esély van arra, hogy a test hővesztesége folytán a kád hidege is felmelegszik. Ha az így langyosabbá vált víz kibírható, akkor Kneipp kuránk sikerült: kibírtuk a hideg fürdőt. Vannak azonban olyanok is, akik már eleve megrémülnek a hideg fürdőtől és kilépnek

a kádból. Márcsak azért is, mert előbb -utóbb ez a vége minden fürdőzésnek.

A jéghideg víz nem más mint a jelenlegi társadalmi rend a tradiciótól fűtött keresztény test számára. A modern nyugati keresztény rájött arra, hogy hite felnőtt kortársainak gondolkozásvilágában mégcsak marginális szerepet sem tölt be, és önmaga, keresztény testvéreivel együtt, a muzeális tárgyak ódon világába húzódott. A világ 'elvilágiasodott' ismételgeti fájó szívvel a meggyőződéses keresztény a huszadik század nagy pleonazmusát. De hol élhetünk máshol, mint ebben a világban, mint ebben a társadalmi rendben, amelynek keresztény melegét lehűtötték a múlt századok mozgalmai? Az én generációm legnagyobb része hősiesen benne maradt a kádban. Reménykedett, hogy talán keresztény szempontból sikerül megérteni ezt az elvilágiasodott világot. Talán ennek részben helyes elveit át lehet ültetni keresztény talajba, sőt, hogy úgy mondjam, meg lehet nyergelni ezt a folyamatot, ennek keresztény gyökereit kimutatni, ennek újabb teológiáját kifejteni és kereszténnyé varázsolni ennek lelkiségét. Egy ilyesfajta döntés magában foglalja az elvilágiasodott kereszténység magatartását, amiről bővebben szólni fogok. De mint minden emberi döntés, ez is rizikóval jár: nem veszti-e el a kereszténység ebben a magatartásában azonosságát? Nem fogja-e ez az elvilágiasodott kereszténység megszülni a maga ellenlábasát?

Amíg tehát a keresztény egyházak vezető gondolkozói és szervezői akklimatizálódtak az elvilágiasodott kereszténység gondolatához, addig egy új szereplő lépett fel a modern világ színpadán. Kora: huszonöt éven alul; neme: legtöbbször semleges (legalábbis nehezen kivehető); külseje: csupa bőr és főleg szőr, hosszú haj és ápolatlan szakáll (már akinél az ilyesmi hajlandó nőlni...); öltözete: meglehetősen piszkos és keresetten szegényes; megkülönböztető jegye: legtöbbször a mellén feltűnően viselt kereszt vagy talán indiai kaftán; foglalkozása: nehezen megfogalmazható, vagy inkább mondjuk, semmi; hitvallása: még ki nem alakult, sokrétegű és pluralista. Egyben azonban internacionálisan egyetért: tagadja a mai társadalom kialakult formáit, amit a kereszténység is magáévá tett elvilágiasodása folyamán. Ez a magatartás azoké, akik kiléptek a hideg kádból.

Félrevezető lenne azonban, hacsak a fenti leírás negativumaiban jellemeznénk ezt a magatartást. Ez az új emberi specimen nemcsak az elégedetlen és kontestáló fiatalság zavargó elemeit képviseli. Nemcsak a 'drop-out'-okra vagy a radikális baloldal forradalmáraira gondolok, amikor ezt a burzsoa mivoltunkat fenyegető « ellenkulturát » jellemeztem. Ebben a fiatalos ellenkulturában találkozunk olyan el-

vekkel, amelyekben kénytelenek vagyunk kereszténységünk hagyományának egyes jellegzetes vonásait felismerni. Például: (csak úgy kapásból mondom): az őszinte érdeklődést a *miszticizmus* iránt (még akkor is ha ez nem kimondottan keresztény formákat ölt); hasonlóképpen jelen van a valamikor hagyományos *szimbolikus* vagy *rituális* gondolkozás és kifejezésmód (még akkor is ha ez a szimbolizmus a felnőtt modern ember számára érthetetlen és sokszor törvény ellenes rítusok dionizioszi mámorába fullad); továbbá észrevesszük ezekben a fiatalokban az őszinte vonzalmat a *szegénység*, a gondatlan igénytelenség és anyagi függetlenség iránt. Ezek is valamikor keresztény ideálokat fejeztek ki az eremita vagy monasztikus mozgalmakban, de főkép a magukat a világ kivetettjeivel azonosító barátokkal. A szegénység ideálja a mai kereszténységben csak ennek intézményesített formájában él tovább, de ezeknél a fiataloknál a szegénység a maga valóságában (még akkor is ha tudjuk, hogy mindez csak abban az általános jólétben érhető el, amit egy előző generáció munkája teremtett meg számukra). Látjuk, és néha nosztalgikusan értékeljük ezeknek a fiataloknak őszinte *közösségi életét*, ami a szereteten alapszik (még akkor is ha ezek a közösségek társadalmunk alapját, a családot támadják meg és néha elkerülhetetlenül a szekszuális promiszkuitásba fulladnak). Sokszor meglepődünk, hogy ezekben a közösségekben nemcsak egymás között, hanem a transzcendens isteni valósággal is új kapcsolat alakul ki a *közös elmélkedés* és *közös ima* formájában. Ezt tapsztalhatjuk az egyházak keretén belül jelentkező pünközsdista mozgalmakban (még akkor is, ha sokszor értetlenül állunk az ilyen csoportokban előforduló jelenségekkel szemben: a Szentlélek, állítólag, számunkra érthetetlen nyelven szól vagy a lelkesedés hallelujája elnyomja az értelmes beszéd lehetőségét). Vagyis röviden, ennek az új specimennek magatartásában azoknak a lelki értékeknek parazsát vesszük észre, amelyeket mi már mitosztalanítottunk vagy csak elavult emlékként őrzünk.

Ez teszi tehát bonyolulttá a mai keresztény ember helyzetének jellemzését: Egyrészt tapasztaljuk az elvilágiasodás által előidézett keresztény magatartást, másrészt viszont látjuk ennek ellenhatását a ma kialakuló félben lévő ellenkultúrában. A két egymással ellentétes áramlat elsősorban a döbbenet érzését kelti a ma kereszténye̊ben. Melyik a helyesebb és kereszténye̊biebb magatartás, a szekularizált kereszténye̊ké-e, vagy esetleg azoké a kereszténye̊ké, akik aktívan részt vesznek az ellenkultúra életében? Melyik a helyesebb lelkiség, amely ezekből táplálkozik? Hogyan lehetne ezt a két irányzatot harmoniába, szintézisbe hozni?

Mármost ezekhez a kérdésekhez kellene hozzászólnom

először is nem a vallásszociológia vagy a lelkiség szempontjából, hanem a teológia nézőszögéből. Mivel pedig a jó teológus, ha nem is Ádámtól és Évától, de mindent az elejéről kérdez, én is először az itt felvetett fogalmak tisztázásából fogok kiindulni. Mit értünk elvilágiasodott kereszténységen? Mit értünk az ellenkultúrában kialakuló kereszténységen? A konferencia szervezői ezt az említett kettősséget a horizontális és a vertikális jelszava alatt foglalták össze. Nem hiszem, hogy ennek a koordináta renszernek paradigmája részleteiben elfogadható lesz. De az egyszerűség kedvéért gondoljunk az elvilágiasodó kereszténységre a koordináta rendszer horizontális vonalán, és az ellenkultúra kereszténységére a vertikális vonalon. Mert ha a kérdést leegyszerűsítjük, az elvilágiasodott keresztény úgy véli megtalálni viszonyát Istenével, hogy a világ horizontális síkján halad a Nagy Ismeretlen felé. Az ellenkultúra kereszténye pedig azokat a pontokat ragadja ki ebben a folyamatban, amelyek közvetlenül kapcsolatot teremtenek Isten transzcendens valóságával. Ez a teológiai lényege a két magatartás ellentétének.

Az elvilágiasodás

Az elvilágiasodás, a szekularizáció szó keresztény használata meglehetősen sokrétü fogalmat tár elénk. Vegyünk három egyszerű példát: *a*) A *bibliában* a szekularizáció fogalma még nincs jelen. De jelen van az 'evilági' szó: a *hoc saeculum*, vagy görögül a *ho aioon houtos* fogalma. Ez jelenti azt a korszakot, azt a világot, amiben a választott keresztény él. De ezt a két fogalmat szent Pál és szent János legtöbbször rosszalló értelemben használják. Pál szerint a világ és ennek gondjai elvonják a keresztény érdeklődését az Isten országától (1 Kor 7 30-31 cf Mt 13, 22), János pedig kijelenti « Ne szeressétek a világot ». Ebből a tőből tehát nem fakadhat a szekularizáció fogalma, és nem beszélhetnénk 'elvilágiasodott' kereszténységről.

Viszont a szó használatának van egy másik értelme is *b*) Gondolkoztunk-e már azon, hogy a római katolikus egyházban a szerzetes papokról és *világi* papokról beszélünk, a laikusokat pedig egyszerűen *világiaknak* hívjuk? Ennek a szóhasználatnak eredete nem bibliai, hanem történeti. Mert ha szó szerint vennénk Pál vagy János kifejezését akkor ez a kifejezés azt jelentené, hogy a világi ember vagy világi pap nem egészen keresztény, az egyházi ember vagy a szerzetes pedig inkább keresztény mint az előbbiek. Ez a szóhasználat téves, sőt majdnem azt mondanám — heretikus. Ellenkezőleg, a világi ember vagy a világi pap is éppen úgy keresztény, mint a szerzetes. Ahogy mondtam a megkülönböztetésnek

történeti alapja van: Nagy Konstantin után a negyedik században a kereszténység társadalmilag emancipálodott, sőt államvallás lett: helyet foglalt az antik világ rendjében, evilági valósággá lett. Ezen az új renden belül is megmaradt a 'világi' szó, azonban megszűnt teológiai értékítélet lenni: a keresztény társadalmi renden belüli életformákra vonatkozott. De ezzel még mindig nem vagyunk a szekularizáció szó igazi jelentésénél.

Legyen tehát ez a harmadik példám: *c*) szekularizációnak, elvilágiasodásnak nevezzük például ezeket a jelenségeket: A keresztény vallásgyakorlat csökkenését, a klérus társadalmi hatáskörének összeomlását, az egyházmentes politikát, a szabadelvű törvényhozást stb. Szekularizáció volt az is, ha az állam kitulajdonította az egyházi szervezeteket vagy intézményeket, ha egy pap vagy szerzetes kilépett rendjéből és világi életet kezdett. Egyszóval, a szekularizációnak ezzel az újkori jelentésével egy *folyamatra* gondolunk, ami a vallást elválasztotta az államtól, az egyházat a társadalomtól, a hit világát az általános emberi gondolkozás formáitól. Ebben az értelemben a kimondottan vallási értelmű szóhasználat átalakult egy jogi társadalmi és kulturális fogalommá.

Előadásunkban az elvilágiasodás szónak ebből a harmadik értelméből szeretnénk kiindulni. De ezt nem mint jogi, társadalmi vagy kulturális jelenséget, hanem mint az ezzel kapcsolatos teológiai felfogást szeretnénk jellemezni. Ez a kérdés: vannak-e ennek a szekularizációs folyamatnak elfogadható és helyes teológiai alapjai? Ha erre megtaláltuk a választ megkérdezhetjük továbbá, hogy mik ennek az elvilágiasodott teológiának alapelvei, és mi az a lelkiség, amely erre a teológiára épül.

Az elvilágiasodott teológia alapirányai

Visszatérve a fenti szó-értelmezésre talán általánosságban így foglalhatnánk össze az elvilágiasodás jelenségét: A szekularizáció az emberben és ennek életében két valós életteret tételez fel. Az egyik kimondottan vallásos, szent (szakrális) és lelki (spirituális) élettér, a másik mindennapi (nem vallásos) profán (nem szakrális) és anyagi (nem spirituális). A szekularizáció folyama pedig nem más, mint az egyes elvek és meggyőződések, az egyes értékek vagy magatartások 'áttétele' az első élettérből a másodikba. (Cf. A.J. Nijk: *Secularisatie. Over het gebruik van een woord).* A vallásosból mindennapi lesz, a szentből profán, a lelkiből anyagi érték és valóság. Amint látjuk, ebben a megfogalmazásban az 'áttételen' van a hangsúly.

De ezzel még nem határoztuk meg az elvilágiasodás teológiájának mibenlétét. Általánosságban: az elvilágiasodás teológiája átértékeli az első emberi élettér valóságait a második élettér valóságai szempontjából. Vagy fordítva: a második (a világi) élettér valóságai, a mindennapi az evilági a profán és anyagi tényezők teret nyernek a vallásos szakrális és lelki élettér világában. Röviden: az elvilágiasodott teológia rá akar mutatni arra, hogy a szekularizáció ténye és ennek értékei a kereszténység szempontjából is elfogadhatók, sőt szükségesek arra, hogy kereszténységünket ebben a mai világban újra megtaláljuk. (Vernon Pratt: *Religion and Secularisation*).

A protestáns és a katolikus irányzat

Hogy ezt az álláspontot jobban megértsük, mutassunk rá először azokra a teológiai alapelvekre, amelyekből ez az irányzat történelmileg kialakulhatott. Itt rögtön különbséget kell tennünk a protestáns és a katolikus hagyományban kialakuló teológiai elvilágiasodás folyamatai között. Mind a két irányzat különböző alapelvekből indul ki, de amint látni fogjuk, egy ponton a kettő ekumenikusan egymásra talál.

Szerintem, a *protestáns* hozzáállást a szekularizáció kérdéséhez Luther Márton alapelve határozza meg. Az ember élete, mintegy két tengelyen mozog — két országban él. *Coram Deo*: Az Isten előtt csak a hit számít, mert ez az egyetlen üdvözítő valóság. *Coram hominibus*: az emberek előtti életünk viszont teljesen evilági. Erkölcsi magatartásában ezen a síkon az ember, vagy legalább is társadalma, teljesen *autonom*, mert a maga által választott törvények szerint él. Világnézetében és kultúrájában önálló, mert tudását ebben a világban nem szabja meg semmiféle isteni törvény. A két életteret ég és föld választja el. Az Isten előtt csak az ingyenes kegyelem számít, az emberek előtti életteret viszont a bűn határozza meg. Mármost ebbe az emberek előtti élettérbe tartozik a vallás is, ami nem más mint bűnös emberi kísérletünk arra, hogy önmagunkat Isten ingyenes kegyelme nélkül üdvözítsük. Az ember, éppen úgy mint vallása, megváltásra szorul. (Karl Barth: *Church Dogmatics*).

Ebből az alapelvből kiindulva részben könnyebb, részben pedig nehezebb az elvilágiasodás teológiáját kialakítani. Könnyebb megérteni, hogy miért fordul el az emberiség a szekularizáció hatása alatt a hagyományos vallási értékektől: ha a vallásban nincs lényegesen jelen a hit kegyelme, akkor maga a vallás is feleslegessé válhat. Sokkal nehezebb azonban megérteni, hogy miért és mennyiben van értékük ezeknek a

földi valóságoknak a keresztény hit szempontjából. A protestáns teológia szekularizálói ezt a nehéz feladatot vállalják magukra.

A *katolikus* egyház hagyományában is találunk egy ilyen alapkettősséget, a természetes és a természetfeletti különbségét. Ez az utóbbi megkülönböztetés más, mint Luther kettőssége a hit és az evilági között. A katolikus tradició ugyanis az emberi természet teremtett jellegét alapjában véve jónak, természeténél fogva vallásosnak tartotta. Ebből következett a meggyőződés, hogy az ember saját és a világ természetét megismerve felfedezheti Isten létezését. Képes arra, hogy természetes józan ésszel kiolvassa életének erkölcsi törvényeit abból a világból, amiben él. Az emberi természet tehát önmagában nem lehet bűnös. Sőt még az eredendő bűn tragédiája sem tudta lerombolni, csak 'megsebesíteni' ezt az emberi természetet. De ugyanakkor lényegesen más a természet teremtett rendje, mint a megváltás és az elhivatás krisztusi kegyelmének világa. Mert a kegyelem felemeli természetünket egy magasabb, természetfeletti síkra, ahol hinni tudunk az Isten titkaiban, ahol haladni tudunk a kegyelem hajtóerejével és az isteni szeretet útján a megszentelt élet felé. Ennek a megszentelt életnek célja az ember természetfeletti rendeltetése, amire minden reményünk irányul: az Isten színelátása. Ez a természetfeletti élet nem zárja ki a természeteset, hanem éppen arra épít. *Gratia supponit naturam et perficit*: a kegyelem feltételezi és felépíti az emberi természetet. Mert a természetes valóságokban valamiként megtestesül a kinyilatkoztatott természetfeletti hit, a megváltás kegyelmének hatására az anyagi világ is az isteni terv és akarat tükörképe lesz, különösen a szent jelek a szentségek használatában. A két élettér egymást kiegészíti. A természetfeletti jelenléte szentté, szakrálissá teszi a világot, megtestesül ebben a történelemben.

Ebből a tradicióból, ismét, részint könnyebb részint nehezebb volt kidolgozni az elvilágiasodás teológiáját. A katolikus teológusok könnyebb helyzetben voltak, mert szerintük az emberi természet már önmagában is isteni jelentőséggel bír. Tehát a teológusnak szabad kialakítania a természetes földi valóságok teológiáját. Nehezebb volt azonban egy olyan világot elképzelni, amely nem vezet a természetfeletti felé, vagy amiben a természetfeletti feledésbe merült vagy a tagadás tényében eltűnt a világból. Mert mindaz, ami eddig a természetfeletti megtestesülését éreztette ebben a világban — lényegtelenné és feleslegessé vált. Mármost teológiai alapon értelmet adni ennek a modern jelenségnek nem könnyű feladat. Erre vállalkoznak a katolikus teológia szekularizálói.

Szükségesnek tartottam, hogy ezt a két alapállást tisz-

tázzam, mielőtt a két tradicióból kiinduló elvilágiasodás teológiáját felvázolnám. Ha lenne időnk, akkor legérdekesebb lenne követni ennek az irányzatnak történelmi kialakulását mind a két táborban. Sok ismert vagy ismeretlen teológus írásait kellene megemlítenem, akik többé kevésbé előmozdították ezt a szekularizált gondolkozásmódot teológiánkban. E helyett (megvallom, meglehetősen önkényesen) egy-két nevet fogok megemlíteni, akiket az elvilágiasodott teológia prófétáinak vagy szisztématikus előmozdítóinak tartok mindkét oldalon.

Az elvilágiasodás teológusai

Szerintem tehát mind két tradicióban megvannak ennek az evilági teológiának *prófétái.* Ezt a szerepet protestáns oldalon *Dietrich Bonhoeffer* töltötte be. Ő vezette be először a 'felnőtt' világi ember fogalmát és ennek értékeit a kereszténység köztudatába. Ez a felnőtt ember megérti és elfogadja, hogy úgy kell élnie ebben a világban *etsi Deus non daretur,* mintha Isten nem is lenne. Ennek a világnak nincs szüksége többé a vallás kétesértékű vígasztalására, mert az emberi vallás feltartóztathatatlanul kihalófélben van. De mindez nem jelenti azt, hogy a mai hivő nem tudna vallás nélkül a transzcendens isteni valóságról beszélni vallástalan kortársainak. Az Isten itt van közöttünk, ha nem is mint egy mindenható hatalom, hanem az emberekért önmagát feláldozó, önmagát kiüresítő Emberben, Jézus Krisztusban. Ő a mi transzcendenciánk útja, még akkor is ha teljes odaadással az emberi értékeket próbáljuk felépíteni kortásainkkal. Bonhoeffer gondolatai azonban sohasem jutottak szisztématikus kifejezésre. Ezt a feladatot megelőzte martírhalála, amelyben — úgy reméljük — találkozott a transzcendens Istennel.

Katolikus oldalon is van ennek a mozgalomnak egy szentéletű látnoka, aki az elvilágiasodás teológiáját előmozdította. Neve: *Teilhard de Chardin.* Az ő vizióját azonban a katolikus teológia alapkettőssége táplálta. A kereszténynek részt kell vennie az evilági fejlődés előmozdításában. Ezt a fejlődést a természetes gyökerekből kifejlődött emberi tudat viszi tovább a maga beteljesülése felé. Ezt a beteljesedést nevezi Teilhard Omega pontnak és ezt látnoki hévvel azonosítja Krisztus személy feletti egységével. A természet az ember közreműködésével ebben a világban már a természetfelettibe vezet, ahol az ember, valami még ismeretlen módon, átkarolhatja az isteni transzcendenciát. A világ tehát nem megvetendő, mert ebben vannak elrejtve a fejlődés erői az új világ és az új föld felé.

De az említett prófétákon kívül meg voltak ennek a mozgalomnak a maga szisztématikus gondolkozói is. A protestáns oldalon *Friedrich Gogartent* szeretném megemlíteni. Gogarten kimondottan lutheri alapokból vezeti le az elvilágiasodás teológiáját. Ez az alapelv nemcsak elválasztja a két emberi életteret, hanem azt indítványozza, hogy a szekularizáció ténye Isten történelmi akarata. Az isteni ön-kijelentés szabaddá tette az embert a kozmoszban rettegett isteni erőktől. Már az Ószövetség is az Isten elérhetetlen transzcendenciáját hangsúlyozza olyannyira, hogy az evilági (immanens) valóságok nem tekinthetők szentnek, szakrálisnak és lelkinek. Hasonlóképpen, az egyedül üdvözítő hit szemszögéből minden, ami a természetben van, csak emberi tett, csak vallásosnak vélt ritus. Minden 'érdemet szerző' erény egyszerűen csak evilági jelenség. Ilyen értelemben minél erősebb az ember hite Isten igéjében, annál világosabb számára, hogy emberi szituációja kizárólag evilági, szekularizált. Ezért a mai ember, aki végre rájött világának elvilágiasodására, ezt kinyilatkoztatott istenhitének köszönheti. A *szekularizáció* ténye mint történelmi folyamat, sőt mint emberi kötelesség, helyénvaló. Mert az elvilágiasodó keresztény teljes emberségében még mindig 'dialektikus' egységben maradhat Isten transzcendenciájával, aminek jelképe az isten-ember: Jézus Krisztus. Viszont azzal is számol Gogarten, hogy ez a szekularizáció elkerülhetetlenül történelmi *szekularizmusba* fog vezetni. Lehet, hogy az emberek elfeledkeznek Isten istenségéről és az életnek csak horizontális síkjáról fognak tudni. De az ember még ekkor sincs elveszve. Nemcsak azért, mert ahogy már Pál is megmondta « Az Isten hagyta, hogy mindnyájan a hitetlenségbe merüljenek, hogy mindenkin könyörüljön » (Rom 11, 32), hanem azért is, mert még ebben a hitetlenségben is halad az emberiség történelmének beteljesedése felé, ahol újra és új fényben fogja felismerni az Istent. Tehát a szekularizáció folyamata történelmileg az Isten akarata, és az ember feladata. (F. Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*).

A katolikus tradició talaján nehezebb lenne megjelölni egy Gogartenhez hasonló szisztématikus teológiát, amely a szekularizáció alapján áll. De a nagyobb katolikus teológusok között is megvan a tendencia arra, hogy az eddig kizárólag természetfelettinek tartott értékeket átvetitsék a természetes élettérbe. Ennek a magatartásnak szisztématikus alapja a természetes és a természetfölötti különbségének gyakorlati tagadása. Ezt az irányt már észrevettük Teilhardnál is, de ennek szisztématikus alapjait szerintem P. *H. De Lubac* és *K. Rahner* fektették le. Amig a régi katolikus tradicióban a természetfelettit és a természetest ég és föld vá-

lasztotta el, a két említett teológiában ez a megkülönböztetés elveszti konkrét jelentőségét. Gyakorlatilag mind a két teológus elismeri, hogy az ember (akár természeténél fogva: De Lubac, akár történelmi szituációjánál fogva: Rahner) már egy természetfeletti vággyal halad beteljesülése felé, az Isten színelátására. Rahner szerint az ember nem csak hinni tudja (ahogy ezt a régi tradició tartotta) a természetfeletti valóság jelenlétét, hanem mindennapi profán életében ezt *tapasztalhatja* is. Ebből következik aztán, hogy mindenki, aki teljesen emberi életet él, kifejezetlenül is anonym istenhívő, sőt anonym keresztény. Az is következik, hogy az emberi fejlődés útja olyan jövő felé halad, ahol az Isten transzcendenciája konkréten megvalósulhat. Ezt a pontot nevezi Karl Rahner az Abszolut Jövőnek. A jövőnek ez az útja az emberi valóságokon keresztül vezet: az embernek az evilágot építő bátor reménységén (ami titokban — *unthematisch* — az abszolut jövőt célozza), az ember felebaráti szeretetén (ami titokban — *unthematisch* — a transzcendens Isten szeretete), a világi célok megvalósításán (ami titokban — *unthematisch* — az Isten országát építi már ezen a földön a jövő Egyházában).

De ne értsük félre: sem De Lubacot sem Rahnert nem sorolom az elvilágiasodó teológia zászlóvivői közé. Mégis az a tény, hogy a természetes és természetfeletti különbségét gyakorlatilag megszüntették, lehetőséget adtak ez utóbbinak kifejlesztésére. Hogy ezt kifejezzem, utalnom kell ismét a leegyszerűsített koordináta rendszerre, amelyben a természetfeletti a vertikális, a természetes a horizontális síkot ábrázolná. Ha Rahner gondolatát az Abszolut Jövőről komolyan vesszük, akkor az emberi jövőben ez a két vonal valahol találkozik. Az ember természetfeletti célja valahol és valamikor egy megvalósult természetes valósággá lesz, vagy forditva. Ebből következne, hogy az ember evilági életének horizontális síkján haladva is megtalálná az eddig vertikális síkon ábrázolt isteni transzcendenciát. Minden ettől a jövőtől függ. És szerintem ezt a gondolatot dolgozzák ki mind a két oldalon az elvilágiasodás teológiájának *propagandistái.*

A 'propagandista' kifejezés nem foglal magában lekicsinylő értékitéletet. Angolul úgy mondanám, hogy az egyes teológiák aprópénzre váltják a fent említett elveket, és ezeket továbbvive (Gogarten terminológiája szerint) a szekularizációból a szekularizmusba lépnek. Ezekről a propagandistákról most nem akarok részletesen beszámolni. Protestáns oldalon meg kellene említenem azt a teológiai irányzatot, ami végül is az istennélküli teológiához vezetett. (Bultmanntól van Beuren át Altizerig vagy Harvey Coxig). Katolikus oldalon pedig talán sokkal szerényebben, a hollandiai kato-

likus egyház úgynevezett válságáig jutott, és a Délamerikában mindig jobban kialakuló forradalom teológiájához. Azt is meg kell jegyeznem, hogy ez a De Lubactól és Rahnertől származó irányzat nem teljesen félhivatalos. *Georges Thils* munkáin keresztül *(Théologie des réalités terrestres)* eljutott a második vatikánum *Gaudium et Spes* nyilatkozatáig, ami elismeri az emberi valóságok autonom értékét még a természetfeletti kifejezett hozzászámítása nélkül is. (Duquoc: *Ambiguité des théologies de la Sécularisation*).

Beszámolóm azonban erről a teológiai irányzatról nem lenne teljes, ha újra ki nem emelném azt a pontot, amelyben mind a katolikus mind pedig a protestáns teológusok gondolata konvergál. Ez a történelmi jövő eszméje. A katolikus teológiában Teilhard, Rahner, G. Thils és J. B. Metz nagyrészben azonosítja az emberi jövő gondolatát a kinyilatkoztatásban hirdetett eschatológiai eseményekkel: az evilági valóságok végső értéke ezektől az Istentől megigért jövőbeli eseményektől az *eschatá*-któl függenek. Ezt a gondolatot fejti ki rendszeresen Jürgen Moltmann *Theologie der Hoffnung*-ja, de ez a gondolat azoknak a teológusoknak mentsvára is, akiket imént az istennélküli teológia propagandistáinak neveztem.

A jövő. Amint látjuk, úton útfélen ebbe a fogalomba botlunk. A jövő: nem amit odaát egy másvilág jutalmaként fogunk elnyerni, hanem ami az ember majdnem mindenható kreativitásától függ. A jövő: nem egy olyan jövő, ahol az emberi élettér megsemmisül és az isteni diadalmaskodik, vagy ahol a természetes végleg felemelkedik a természetfelettibe, hanem ahol az ember eléri teljességét. A jövő: nem egy olyan jövő, aminek titkos életét már érezzük hitünkben, hanem amelyet teremtő emberi munkánkban már elővételezünk. Ha nem vigyázunk, a jövőnek ez a domináló gondolata nemcsak elvilágiasodott kereszténységünk ideológiája, hanem emberi életünk új mitosza is lesz. Ezen a ponton tehát nemcsak a protestáns és katolikus irányzatok találkoznak, hanem a modern ember tudatvilága is. Márpedig pontosan ez ellen a tudatvilág ellen irányul szerintem az ellenkultúra kritikája.

Az ellenkultúra kritikája

Az elvilágiasodás teológiájában tehát áttolódik a súlypont a transzcendenciáról az immanenciára, az isteni élettérről az emberire, a természetfelettiről a természetesbe. Ennek következtében teológusaink a hitbölcselet hagyományos témáit egy dukciós, mitosztalanító folyamatnak vetik alá és

felfedezik a világi értékekben a hit értékeit. Ezt a mitosztalanító, redukciós folyamatot végül is a jövő gondolata, ami egyben az eschaton reménye is, foglalja össze. Mármost éppen ez a teológiai irányzat a kereszténység is egy olyan tudatvilágot alakit ki és olyan magatartást sugall, ami megfelel a mai modern ember szekularizált tudatának és magatartásának. Ezt a tudatot nevezem a továbbiakban az objektív természettudományos öntudatnak. Az ebből fakadó kulturális magatartás lesz az ellenkultúra kritikájának célpontja. Amit most röviden kijelentettem, szeretném egy allegoriával és egy konkrét példával bevezetni.

Allegoriámat *Herbert Marcuse*-től kölcsönzöm (*Philosophical Inquiry into Freud.* Freely adopted from the fable of Chuang-tzu. Postscript). A mese nem vonatkozik közvetlen az elvilágiasodott kereszténységre, de még így is tanulságos. Így szól a történet:

Hol volt hol nem volt, volt egyszer egy iszapos és szennyes tóban egy béka kolónia. A szegény békák ebben a tóban teljes nyomorban éltek egy ravasz öreg béka uralma alatt. Az öreg béka soha nem dolgozott, hanem az elnyomottak munkáján élt, akik halálra fárasztották magukat. Mármost (Isten tudja miért) egy pacsirta járt el rendszeresen ehhez a tóhoz, és amíg szomját enyhítette vídáman beszélt az elnyomott békákhoz. Énekelt arról a világról, amit ő látott onnan a magasból: a csillagos égről a hófödte hegyekről, a végtelen tengerről. Az elnyomott békák ámulattal hallgatták a pacsirtát. De a ravasz öreg béka így értelmezte a pacsirta meséit: « Azt mondja nektek a pacsirta, hogy milyen az az ország, az a tiszta hegyi tó és mérhetetlen tenger, ahova a jólviselkedő békák fognak majd kerülni haláluk után, ha elviselik jelenlegi életük megpróbáltatásait ». Persze az öreg ravasz béka maga sem hitt a pacsirta szavának. Egyszerűen bolondnak tartotta. De hasznos volt, mert a szegény tudatlan békák annál inkább dolgoztak az ő jólétéért. Egyszer azonban megjelent a színen egy művelt, felvilágosodott, szabadelvű béka is. A felvilágosult béka bebizonyította társainak, hogy a pacsirta világa csak mese, csak mítosz. Az egész csak arra szolgál, hogy az öreg béka kihasználja alattvalóit. Ezt lassan kezdték elhinni az elnyomott békák. De hamarosan jött egy filozófus béka is, aki módosította a felvilágosult béka magyarázatát. Szerinte a pacsirta meséje nem egészen bolondság. Mert az a csodálatos világ, amiről a pacsirta beszél megvalósítható itt ebben a posványos tóban is, ha egyszer eltesszük a láb alól a ravasz zsarnokot. Az elnyomott békák hittek a filozófusnak, forradalommal eltávolították a zsarnokot és lelkes munkával megvalósították majdnem mindazt a posványos tóban, amit a filozófus jövendölt. A

forradalom a pacsirta zászlaja alatt zajlott le és a pacsirta lett az új jólét szimboluma. De a mesének még nincs vége. Mert hogyan hogy nem, a pacsirta még mindig eljárt a tóhoz és még mindig arról a szép másvilágról beszélt, mint azelőtt. Ez meghökkentette a filozófus békákat, és azt gondolták, hogy talán mégiscsak bolond ez a pacsirta. A gondolatból tett lett: elfogták a pacsirtát, megölték, kitömték szépen és a muzeumba tették, ennek is a főhelyére — és a muzeum látogatása természetesen díjmentes volt mindenki számára. Eddig tartott volna a mese, ha nem jelent volna meg egy másik pacsirta is. És akkor minden elölről kezdődött.

A mesét azt hiszem megértettük. *Sapienti sat.* De van egy másik példám is, ami még közelebb visz tárgyunkhoz. Mert allegoriám csak közvetve utalt a társadalmi változások és magatartások közepette ható lelkiségről a pacsirta szimboluma alatt. Ezeket a változásokat az emberi tudat fejlődése jellemezte, amíg a transzcendenciára emlékeztető motivum (a pacsirta) csak néha és alkalom adtán jelentkezett a színen és a társadalom különféle interpretációjában nyerte el hatását. Most egy levelet fogok idézni Teilhard de Chardintől, akit (jogosan vagy jogtalanul) az elvilágiasodó teológia egyik prófétájának neveztem. Így ír Teilhard egyik művében a hirosimai atombomba felrobbantása után: « Ebben az eseményben az ember végre megtalálta önmaga szentségét (pontosabban: il c'est trouvé le sacré), nemcsak létezésének dinamikájában, hanem egy új módszerben, ami majd képessé teszi arra, hogy uralkodjon a világ többi erőin. Felfedezett... egy újabb titkot, ami saját mindenhatóságára mutat. Most először a történelemben... egy gondosan kitervezett kísérlet fontos tételt bizonyított be. Ennek a kísérletnek kivitelében talán ezrek működtek közre egy célért. Mármost ez a felfedezés mutatta ki, hogy annyi elme egyesülhet egyetlen organizmussá, egyetlen komplikált de mégis egy pontban összefogott tudományos egységgé. Gondolod, hogy ez csak véletlen volt? Nem, ez mutatta ki, hogy ezen a téren, mint az élet más terein is, a mindenség a konvergáló erők hatása alatt áll, és ennek nem tud többé ellenállni » (Szabadon: L'avenir de l'homme p. 182). Tudjuk mire utal Teilhard: a nagy teljesítmény összefogta az universum erőit az ember tudományos öntudatában, a tudósokat (legalábbis) egyesítette egy individuum vagy személy feletti egységben és teremtői erővel közelebb lépett a jövő beteljesedése felé. Ez a beteljesedés az Omega pont, a keresztény hit Krisztusa. « Minden egybeforr — mondja Teilhard — az emberi tudás konvergenciájában. Minden egy lesz ennek a közös szimpátiának atmoszférájában. Mindenki egy közös célért fog dolgozni önfeláldozóan: a közös szeretet világáért ».

Ma ezek a sorok szinte hihetetlennek hangzanak egy szentéletű keresztény tollából. Mégcsak az együttérzés hangját sem érezzük ki Hirosima és Nagazaki ártatlan áldozatai iránt. Egy szó sem esik az ezt követő lelki sebekről Japánban, Amerikában és a világ minden táján. De a mai természettudományos tudatvilág és egyszersmind az elvilágiasodott teológia egyik vezető fogalma, az emberi jövő, egy újabb bizonyítást nyert az emberi áldozatok oltárán. Most már tudjuk, hogy az atombombával nem értek véget a háborúk, és még csak egy lépést sem tettünk a 'szeretet világa' felé, amire Teilhard utal. A keresztény átvette a modern természettudományos tudatot, ennek lelkiséget és teológiai értelmet adott.

Marcuse-től kölcsönzött allegoriám az emberi tudatvilág fejlődését és ennek viszonyát jellemezte a közvetlen tapasztalaton felüli erőkkel (a 'pacsirtával'). Az idézett levél pedig arra akart rámutatni, hogy ennek a tudatvilágnak milyen kihatása van a keresztény gondolkozásra és magatartásra. (vö. H. Cox: *The Secular City*).

Röviden, ez a tudatvilág az objektív természettudományos alapokon épülő tudat győzelme modern életünk minden terén. A tudat elsősorban a valóság tükre és az emberi egyén önismerete. A tudatban olvad egybe a megismerő és a megismert, a megfigyelő és a megfigyelt, az objektum és a szubjektum. Mármost, különböző befolyások folytán egész tudatunkban egyszer az objektív vagy tárgyilagos elemek, máskor pedig a szubjektív vagyis individuális elemek kerülnek túlsúlyba. Általánosságban, jelenlegi társadalmunkban a hangsúly az objektív tudaton van. A kérdés az, hogy milyen jelleggel uralkodik a tárgyi világ az ember öntudatán. Ha meggondoljuk az utóbbi két évszázad fejlődését, elfogadható lesz, hogy ez az objektív tudat a természettudományos gondolkozás hatása alatt állt. A nyugat társadalmában a szakember tudása lett a mérvadó: ő áll az emberi értékskála csúcsán, és az ő véleményét várjuk az élet minden terén, mint valami orákulumot. Az igazi érték számunkra — a teljesítmény, az igazi erény — az efficientia. (vö. Roszak: *The Making of the Counter Culture*).

Tehát ez az objektív tudat a természettudományos tapasztalaton épül. De ez csak a kiindulópont. Ha ennél megmaradnánk csak a múlt század anyagelvű pozitivizmusának eszméit hangoztatnánk: Nincs más valóság, mint az objektívan tapasztalható és a tapasztalatban verifikálható tudás. Ennek az álláspontnak hatását a keresztény gondolkozásra még világosan érezhettük századunk elején. Ezen alapult a mitosztalanító teológiák mozgalma is. El kell tüntetnünk a vallásból a tapasztalatilag nem bizonyítható vagy megfigyelhető

valóságokat a modern tudományos felfogás tükrében. Ha minden kötél szakad, legfeljebb csak mint szimbolumokat, egzisztenciális magatartásokat kell ezeket megtartani (így lesz mesénkben a pacsirtából először egy káros ideológia, aztán pedig mítosz vagy egy új élet szimboluma). A valóság ebben a szemléletben összeszűkítette tudatunkat az objektíven megfigyelhetőre. Ez az álláspont ma már túlhaladott, de mégis a következő lépés alapját képezi. A megfigyelt valóságnak önmagának is van valami dinamizmusa, halad valami felé, ami még nem világos előttünk. A tudományos megfigyelés az emberi érdekek szolgálatába állítható, amennyiben ezek által elővételezhetjük a jövőt. Amit pedig elővételezhetünk az valamiként a hatalmunkban is áll. Csak ebben lehet megbízni, ez adja meg a teljes valóságot. (Az atombomba felrobbant Hirosimában. Nem fontos, hogy a megfigyelő mit érez, és mit éreznek az áldozatok. Mindez csak szubjektív tény. A megfigyelt esemény egy természettudományos, filozófiai, sőt — Teilhard számára — egy teológiai tételt vételez elő). Az egyszerű tapasztalatból, az érdektelen megfigyelésen át az emberileg manipulálható jövőig tudatunk valamiként kitágult. De a helyzet nem változott: ahogy a múltban a fizikus és kémikus stb. volt a szakember, most a szociológus az ekonómus, vagy a futurológus lesz a szakember, akinek orákulumára felfigyel társadalmunk, és aki a végső kritérium életében. Mert ebben a társadalmi rendben, csak a szakértőben lehet megbízni és abban a valóságban amit ő elénk tár. A mai társadalmi rend a technokrácia rendje.

Mármost az a meggyőződésem, hogy az ellenkultúra ez ellen a társadalmi rend ellen lázad, vagy pontosabban, az ebben kifejlődött leszűkült valóság ellen, amit a természettudományon alapuló objektív tudatvilágunk tárt elénk. Ebből a szempontból lehet megértenünk a fiatalok lázadását és az ellenkultúra kritikáját, amely egy kalap alá veszi társadalmunkat és a jelen kereszténységét.

De hogyan is alakult ki ez a fiatalos ellenkultúra? A mi generációnkat elfoglalta a technokrácia társadalmi rendjének felépítése és megszervezése. Ebbe bele is fáradt. De büszke volt rá, mert gyermekeinek biztosította azt, ami a mi fiatalkorunkban még elérhetetlen volt. A mostani generáció már természetesnek veszi a mi munkánk vívmányait, és van ideje arra, hogy ennek fonákságait is felfedezze. Először lázas hévvel a forradalmi baloldal felé hajlik: Mao Tze Tung vagy Che Guevara zászlója alatt forrong Párizsban, Bonnban és Berlinben a MI technokráciánk ellen. De aztán új elveket kezd hirdetni. Érzi, hogy mint személynek nincs helye ebben a társadalomban. Képtelen kommunikálni az idősebbekkel. És ha mégis kommunikálnia kell valakivel, kiválasztja a hasonszó-

rűeket. 'Drop-out' lesz és új társadalmi formákat keres azokkal, akik nem adták el lelküket az előző generáció kultúrájának. Megalakul az ellenkultúra és ennek új társadalma.

Min alapszik ez az új társadalom? Ahogy mondtam: először is egy tagadáson. Azért nem tudnak az idősebb generációval kapcsolatba lépni, mert ez utóbbinak tudatvilága túl szűk számukra. Azért lesznek 'drop-outok', mert le akarják rázni a MI társadalmunk által rájuk erőszakolt EGO-t. Egy olyan közösségben akarnak élni, melynek tudatvilága kitágult, és ahol megtalálhatják önmagukat. Nem technokráciától vezetett társadalmat akarnak, hanem a hasonló gondolkozásuak személyes közösségét. Az ellenkultúra társadalmának alapja a vágy egy kitágult tudatvilág után. Ez lesz ellenlábasa a MI kultúránknak.

Mármost pontosan ezen a téren jelentkezik a lelkiség utáni érdeklődés. A MI generációnk által elfogadott objektív tudat alatt vagy felett van az emberi tapasztalatnak egy más tere is. A MI társadalmunkban ezt a nehezen megfigyelhető teret a költők vagy a vallásos emberek képviselték. A költészet útja azonban csak a kiválasztottaké. Nem sokkal kézzelfoghatóbb a többiek számára a miszticizmus vagy a szimbolika útja? Mind a kettő az említett kiterjedt emberi tudatot keresi. Ezzel kapcsolatban vetődik fel a kérdés az ellenkultúra számára: megtalálható-e ez az út a nyugat szervezett vallásaiban? A válasz: nem. Talán éppen azért, mert a nyugati kereszténységet ennek már elvilágiasodott magatartásában, teológiájában vagy lelkiségében ismerték meg. Ezért az ellenkultúra lelki szemei előtt misztikus kelet képe jelenik meg (amiről mellesleg éppen olyan keveset tudnak, mint Mao Tze Tungról vagy Che Guevararól). Megindul az érdeklődés a Yoga, a Zen Buddhizmus, a Sufizmus a Hinduizmus és a Rama Krisna stb. tudatvilága iránt. Sokan vándorútra kelnek: irány a misztikus kelet a maga sokat sejtető szimbolikájával. Ott keresik a misztika benső felvilágosulását és a kitágult tudat új tapasztalatait.

De ennél még van egy egyszerűbb megoldás is — hála a modern technokrácia tudásának. A régiek nyugaton és keleten bőjtöltek és önmagukat sanyargatták, hogy megtisztulva tapasztalhassák ezt a rejtett valóságot, amit a MI objektív öntudatunk elhanyagolt. Ennek az egyszerűbb útnak egyik bibliája *Timothy Leary* műve: « The Politics of Extasy ». Ismerjük jól, hogy a misztika történetében sokszor használtak kábítószereket. Ezeknek használata segítette elő az emberi tudat kitágulását és ezáltal a valóság mélyebb tapasztalatát. Már *William James* és *Aldous Huxley* is tanulmányozta a mescalin, a hasis, az opium és a morphium hatását. T. Leary most az LSD használatát ajánlja mindazoknak, akik könnyen

gyorsan misztikát akarnak tanulni. Meghívja az ellenkultúra közösségeit a kábítószerek által előidézett 'trip'-ekre. T. Leary lesz az új kultusz guruja. Mint minden guru, ő is a kitágult tudat fontosságát akarja bebizonyítani, és az objektív tudat határain kívül eső valóságok tapasztalatát igéri az LSD használóinak.

De ez az utóbbi, az ellenkultúrának csak egy extrém megnyilvánulása. Más utak is vannak azok számára, akik nem lázadásból, hanem keresésből hagyják el a szervezett társadalmat. Ne vegyük sértőnek, ha a szervezett egyházak keretein belül megalakuló kontemplatív vagy pentekosztalista mozgalmakat is ebbe a kategóriába sorolom. *Kevin Runnigan* szerint Északamerikában több mint kétszázezer katolikus vett részt valamilyen formában a pünközsdista mozgalmakban, vagy ezeknek imacsoportjaiban. Ezek a csoportok együtt imádkozva, a Szentlélek nyelvén szólva Istent dicsérik, mert a Szentlélek által az ő jelenlétét tapasztalják öntudatuk kitágult világában.

R.D. Laing a « Politics of Experience » című könyvében így foglalja össze mondanivalóját: Minden jel arra mutat, hogy az ember egyszer *tapasztalta* az Istent és nemcsak hitt benne. Az istenhit nemcsak a hiszékenység mitológiáján épül, hanem egy bizakodó tapasztalaton, amely tudja, hogy az Isten jelenléte egy önmagát bizonyító elkerülhetetlen tény. Újra egy nagy kört írtunk le. Az ellenkultúra közösségei is visszakerültek az istenhithez. Mozgalmukban több volt mint egy egyszerű lázadás a mi társadalmunk ellen. Amig a MI társadalmunkat, még a kereszténység terén is, az objektív természettudományos tudatvilág hajtotta és tartja fel még most is, addig az ellenkultúra mozgalmát a kitágult tudat eszménye inspirálja. Az elvilágiasodás mozgalmában résztvevő keresztény a mindennapi élet horizontális síkján keresi találkozását az Istennel. Az ellenkultúra kereszténye viszont elhagyja ezt a vonalat és az Isten közvetlen tapasztalatára tör. Az elvilágiasodás hite arra a jövőre központosul, amelynek felépítését minden erejével szolgálja. Az ellenkultúra keresztényének hite nem ezt a nagybetűvel írott Abszolut Jövőt vételezi elő, hanem az Isten közvetlen egyidejűségét próbálja tudatában felfogni. Ennyiben lehet az ellenkultúrából kialakult kereszténységet és ennek lelkiségét az elvilágiasodás történelmi kritikájának nevezni. A vertikális istenkeresés kultusza a horizontális síkon haladó elvilágiasodás ellenlábasává lett.

Ezért mielőtt a teológia szempontjából hozzászólnék ehhez a bonyolult szituációhoz, szeretném a kérdést leegyszerűsíteni. Beszéltem az objektív tudatvilágról és a kitágult tudatról. Az egyik az elvilágiasodás keresztényének lelkivilá-

gát teremtette meg, a másik pedig — úgylátszik — erősen befolyásolja a maga különböző formáiban századunk második felének keresztény lelkiségét. Ha ez a két lelkiség egymással konfliktusban áll, — akkor melyik a leghelyesebb keresztény magatartás, és mik ennek teológiai alapelvei? Előadásom harmadik részében ezt a nehéz választást fogom elősegíteni.

Teológiai összefoglalás

Nem könnyű teológiai szempontból állást foglalni a feltett kérdésre. Már csak azért sem, mert a teológus nem tudja magát elszigetelni történelmi jelenének tudatvilágától. Az ellentmondásokkal teli társadalom az ő élettere is. Az ezzel összefüggésben álló lelkiség hatásaitól ő is éppen úgy függ, mint kortársai. Nem lehet visszavonulni a teológia állítólagos fellegvárába, és onnan messziről szemlélni a zsivajgó életet. A teológia történelmi feladat.

Mármost szentigaz, hogy a történelemnek van önkritikája. Amiről a fentiekben hosszasan beszéltem, éppen ezt a történelmi önkritikát ábrázolta. Az elvilágiasodásból csobbant keresztény lelkiséget egy újabb lelkiség kezdte szétmarcangolni. Így például az Isten állítólagos halálán épült teológiát és lelkiséget, maga a keresztény élet koptatta el és cáfolta meg. Az istennélküli teológia ma már önmaga is halottnak tekinthető. Ahogy angolul mondjuk: *the proof of the pudding is in its eating.* A történelem a legjobb kritikus. Csak az a baj, hogy ha mindent a történelemre bíznánk, akkor a ló egyik oldaláról nagy buzgalmunkban áteshetünk a másikra. Hogy ez ne történjék meg, azon talán egy kevéssé a teológus is segíthet.

Vegyük elő egész konkrétan az előbb feltett kérdést: mi okozza az elvilágiasodás és az ellenkultúra lelkiségének sőt teológiájának konfliktusát? Ha szabad lesz egyszerűen kijelentenem: a mind két oldalon jelenlevő és feltétel nélkül elfogadott mítosz, amelynek alapelvei nem férnek meg egymással. Az elvilágiasodás mítosza az objektív-természettudományos tudat, amelyik kizárja az emberi tudás más lehetőségeit. Az ellenkulturáé pedig a tágult tudatvilág lehetősége, amelyben egy közvetlen Isten-tapasztalat is elfér. Egy csárdában nem fujhatja két dudás a maga nótáját.

Ezt a kijelentést csak azzal tudom alátámasztani, amiben önmagam is hiszek. Vegyük tételem első felét, és induljunk ki az elvilágiasodott kereszténységből. Először is a jelen társadalmi rendje és ennek átalakulása a mai nap technokráciájába, egy vissza-fordíthatatlan tény. Akár akarjuk,

akár nem, ezer tényező hatása alatt ez a rend kialakult, és nem segítene, ha ettől menekülni szeretnénk. « Ez van, ezt kell szeretni » — mondja néha keserűen a józan magyar paraszti ész. Sőt még egy lépéssel tovább is mennék: meg vagyok győződve az elvilágiasodás teológiájának 'profétáival' és 'szisztématikusaival', hogy ennek a társadalmi rendnek kialakulását nagyrészben a keresztény kinyilatkoztatás istenhite idézte elő. Mármost, amikor észreveszem önmagamban ennek a társadalmi rendnek leszűkült tudatvilágát, és ezt kényelmetlennek érzem, mint valami kényszerzakót, akkor nem kell mindent feladni. Nincs szükség arra, hogy jelenlegi elvilágiasodott kereszténységem társadalmi életterét elhagyva, fiatal romantikusainkkal zarándokútra keljek a kelet misztikus világa felé. Inkább azt kell megkérdeznem, hogy miért szorít a csizma, mielőtt Rama Krisna követőivel mezitláb vagy szandálban kezdenék fel alá sétálni London város népes Oxford Streetjén. Mert az elvilágiasodott kereszténység csizmáját éppen az tette szűkké, hogy ebben akartunk a felé a Jövő felé masírozni, ahol a mi emberi utunk beteljesedik. Mert a jövő, amit objektív természettudományos alapokon álló tudatunkkal építünk, nem szükségszerűen az Isten jövője, az Abszolut Jövő. Ebben a fogalomban vált szerintem az elvilágiasodott kereszténység gondolkozásmódja mítosszá, és ez szükítette le tudatvilágát. Soha nem mondhatunk le az Isten teljes transzcendenciájára vonatkozó meggyőződésünkről. Sem most elővételezve, sem az út végén, beteljesülve, nem tudunk egybeolvadni az Isten valóságával. A horizontális nem tudja a vertikálist elérni.

De nézzük meg tételem másik felét, és kérdezzük meg az ellenkultúra kereszténye itől, hogy van-e lehetőségünk a transzcendens isteni Valóság közvetlen tapasztalatára. Kérdezzük meg, hogy van-e olyan tágult tudatvilág, amely elérheti ezt a tapasztalatot. Ezekre a kérdésekre seki nem tud felelni, mielőtt tisztázná a *tapasztalat* fogalmát. Túl tág és mégis túl szűk ez a fogalom arra, hogy közelebb hozza számunkra Istent. Túl szűk, ha ezen nem értünk mást, mint megismerésünk alapmozzanatát. A tapasztalat nemcsak noétikus fogalom. Nemcsak érzéklésre, tudatosságra és értelmi szemléletre vonatkozik. Viszont ha a fenti mozzanatokat kibővítjük és tapasztalaton egyszersmind 'érzést' 'élményt' stb. értünk, akkor a a tapasztalatból egy elmosódó, túl tág fogalom keletkezik, amit az ún. 'hatodik érzékszerv' nevén foglalunk össze. Mármost igaza van az ellenkultúra fiataljainak, amikor azzal vádolják ellenfelüket, hogy a tapasztalat fogalmát leszűkítették ennek *noétikus* értelmére. Mert az érzékelésen alapuló szemlélet csak az objektív valóság tárgyilagos tudatára vezethet. Igazuk van abban, hogy ez az érzéklésen

és szemléleten épült objekítv tudat nem vezeti a megismerőt a tárgy közvetlen tapasztalatára. Még akkor sem, ha ettől a tudattól indítva fanatikus kultúrépítésbe kezd a maga technokráciájának útjain. De ezzel az érveléssel az elvilágiasodás kritikusai önmaguknak is ellentmondanak. Mert az érzés, az élmény a benyomás nem más mint a fenti ismeretek elemeinek kombinációja. Hacsak ezeket a mozzanatokat tartalmazza a tapasztalás fogalma, akkor a transzcendens valóság helyett önmagunkat tapasztaltuk. És ha tapasztalatunknak ezt a tárgyát azonosítjuk a véglegessel, az isteni transzcendenciával, illzióban élünk, és hitünk nem más, mint egy egyszerű *make-belief*. Ez az ellenkultúra vágyálmának mitosza, amint az elvilágiasodás mitosza az Abszolut Jövő volt.

Hogy ezeknek a kijelentéseknek teológiai alapját kimutassam, egy pillanatra térjünk vissza ahhoz az alapkettősséghez, amelyből mind a protestáns mind pedig a katolikus oldalon kiindult az elvilágiasodás mozgalma. A lutheri *coram Deo* és *coram hominibus* skéma csak átvitt értelemben adhat egy koordináta rendszert. Az Isten előtti sík párhuzamosan fut az emberek előtti síkkal, és legfeljebb csak elvétve jelenik megy egy pillanatra az Isten transzcendens valósága az ember történelmi életében. Ilyen momentum (vagy ahogy K. Barth mondja 'tangenciális' pillanat) a megtestesülés és az Isten nagy történelmi tettei. De a két sík nem metszi egymást, még a végtelenben sem. A katolikus természetes és természetfeletti skéma viszont valójában egy koordináta rendszert ábrázol. De az az infinitézimális pillanat, ahol a két vektor egymást metszi, csak egyszer lehetséges. Ez a metszőpont a történelemben megtestesült Ige. Az ember élete a két vektor között halad az erény útján felfelé vagy a bűn útján lefelé. De éppen azért mert ember, és ember is marad, a két tengelyt nem tudja soha érintkezésbe hozni.

Mit jelent mindez? Először is azt, hogy mint emberek soha nem juthatunk ki akárhogy elképzelt koordináta rendszerünk falai közül. Amíg élünk, az Istent nem tudjuk tapasztalni, csak hinni tudunk benne, csak következtethetünk létére, és saját emberi jeleinket tapasztalva várhatjuk az ő önkinyilatkoztatását. Ebben az értelemben kérdőjelezném meg, vagy interpretálnám újra a tradició participációs elméletét, vagy a görög szentatyák emberi megistenülésének, a deifikációnak ideológiáját.

De valaki azt mondhatná, hogy mindez csak erre az életre vonatkozik. A beteljesülés mennyországa az Isten színelátását igéri. Szerintem, másodszor, még az emberi beteljesedés sem, a mennyország isteni szinelátása sem adja meg az Isten közvetlen tapasztalatát. Az Isten lényege a felfoghatatlanság, az inkomprehenzibilitás. Ha Istent akkor a maga

transzcendenciájában közvetlen meg tudnánk ismerni, sőt tapasztalni tudnánk, *facie ad faciem*, akkor vagy Isten szűnne meg Isten lenni vagy mi szünnénk meg emberek lenni. A jövő beteljesedése lényegesen *emberi* beteljesedés és nem az Abszolut isteni Jövő. Keresztény hitem nem arra vágyik, hogy ebben a jövőben beleolvadjak az Isten transzcendens valóságába, hanem ezzel személyesen *találkozni* szeretne. Ez a találkozás számára kizárólagosan Jézus Krisztus útján történik. Ez a keresztény hit Isten-szituációja.

De mindez eddig csak egy nagy negatívumnak tűnik fel, amely sem az elvilágiasodás lelkiségét sem az ellenkultúráét nem ajánlja választásunk számára. Erről szó sincs. Ellenkezőleg, miután kimutattam mind a két lelkiségben settenkedő mitológiát, és ennek veszélyét, nyugodtan ajánlom, kinek kinek ízlés szerint, a két ellenlábasnak látszó életmód követését. Ebben nem lehet általánosítani. De ha mégis megkérdeznek, mi az amit én választanék, akkor kétségkívül az elvilágiasodás lelkiségének útjait ajánlanám a ma keresztényének. Azét az elvilágiasodásét, amelynek ezer kis jelét tapasztaljuk az egyház életében is. Tudjuk ezekről, hogy vissza nem mehetünk a járt úton. De ez az út nem egyenes. Vannak keresztutak rajta, vannak ennek kiágazói, és vannak rajta akadályok, amiken át kell esnünk. Egy ilyen keresztútnak tekintem az ellenkultúra szélsőségének kritikáját, és egy ilyen kiágazónak az ellenkultúra moderált keresztény elemeinek figyelmeztetését. Most csak egy ilyen figyelmeztetést szeretnék kiemelni, ami a mai keresztények számára a legfontosabb lecke.

Ez az igazság a személyes kapcsolatok útja. A technokráciából, az elvilágiasodás őrült iramából van az, hogy megfeledkeztünk egymásról, mint önálló személyről. Elismerjük másoknak individualitását, sőt még szabadságát is tiszteljük, feltéve, ha ezt a másikat ki tudjuk használni céljaink érdekében; feltéve ha a másik nem akadály az előre kimért úton a jövő felé. Nem önző érdekekre gondolok itt, hanem intézményeink 'magasztos' céljaira, és társadalmunk jólétére, vagy megszokott *status quo*-nk lelkiségének megőrzésére. Ennek érdekében a másik ember manipulálása nemcsak megengedhető, — gondolják némelyek — hanem szükséges is. De ebben a viszonyban elsorvadnak a személyes kapcsolatok és önmagunk is személytelenekké válunk. Amit az ún. ellenkultúra embereinél láttam és csodáltam, ennek éppen ellenkezője volt. Közösségeikben, ezeknek istentiszteleteiben és mindennapi életében a fő hangsúly a szabad személyek találkozásán van — legalábbis így látszik. Sőt az a világ, az a természet, amiben élnek, személyes világgá alakul ki lelki szemeink előtt. A neo-romanticizmusnak ez a magatartása nem

új dolog. Most legfeljebb csak más formában nyilvánul meg: talán az ekológia oly sokat hangoztatott érveiben, talán a harmadik világ iránti személyes érdeklődésben (és nemcsak a neo-kolonializmus 'gazdag nagybácsi' magatartásában). Mindezek mögött ott van a figyelmeztetés számunkra: az igazi keresztény út a személyes kapcsolatok útja. Az elvilágiasodás kereszténynek ezt az utat kell felfedeznie.

Mármost itt van egy manapság félreismert kapu az ember kapcsolatához a transzcendens valósággal. Mert ha az Isten személy, és ha az ő világa személyes világ, ha az ő beszéde a másik emberi személy szavain és gesztusain jut szívünkhöz, akkor közelebb kerültünk a beteljesedés közvetlenségéhez is. Az Istennek ezt a személyes viszonyát hozzánk, emberekhez, kegyelemnek nevezem. Azt a tudatot viszont, amely ezt felfedezheti — hitnek. E nélkül a hit nélkül sem üdvösség sem pedig beteljesedés nincs. Mert mi az a cél, amelyet a személyes kapcsolatok útján elérhetünk? Az a béke, amit csak a másik személy tud adni a szeretet extázisában. Ha Isten kegyelméből ilyen szeretettel viszonyulhatunk a transzcendens, de személyes, valósághoz, közelebb jutottunk életünk beteljesedéséhez.

De a szeretetnek ezt az extázisát nem nevezném egy új emberi élménynek. Nem egy új tapasztalatról beszélek, hacsak nem akarom túlterhelni szavaim teherbírását. A szeretet, és különösen Isten szeretete, nem tapasztalat, hanem adomány. Egy új lét, új élet és ennek gazdagsága. Mármost a szerető számára a másik személy mindig kérdés marad, titok és misztérium. Mert a szeretet önmaga semmisülne meg, ha a szerető szeretettjével egybeolvadna. Igy a mennyországban is, az Isten mindig kérdés lesz számunkra. Akkor is istenkeresők maradunk. De keresésünk kérdése már nem lesz problématikus: nem lesz kitéve a kétely morzsoló veszélyének, annak ellenére, hogy kérdés marad. Nincs kitéve a tagadás (vagyis a bűn), a visszaesés (aposztázia) veszélyének, mert életünk beteljesedett abban az áldott boldogságban, amit a hegyi beszéd is megigért. A szeretet nem tapasztalat, mégcsak nem is élmény, hanem önátadás, egy kapituláció az érthetetlen és a megismerhetetlen előtt. A beteljesedés nem beolvadás, hanem örök béke az isteni inkomprehenzibilitással. Ne mondják nekem, hogy a szeretetnek ez a közvetlen közvetettsége egy mélyebb ismeret, ha nem akarunk gúnyt űzni az emberi 'ismeret' szavából. Ne mondják nekem, hogy ebben az Istenadta szeretet viszonyban, valami hégeli dialektikával közvetve tapasztaljuk a közvetlent, hacsak ki nem akarjuk tekerni szavaink értelmét. A véglegesen boldog ember üdvözült életében az emberi tudat önmagában csak

az istenkeresésének végső értelmét látja be, de átérzi ennek a keresésnek boldogító biztonságát.

Az Isten a szeretet. Aki pedig ettől a szeretettől függ, mégha megadta is önmagát és kapitulált a megismerhetetlen előtt, megtalálta azt az Ént, akit az Isten kimondhatatlan Lénye örökre vonzani fog. Ahogy keresztes szent János mondja egyik stanzájában: az Isten a messzi szigetek, *Isolas lontanas*, amelynek felfedezésére a konkvisztádort Istentől kapott szeretete hajtja. Útja végtelen, mert maga az Isten felfedezhetetlen. Csak szikráját gyújtotta meg lelkünkben, hogy *boldogan* kereshessük Őt egy örökkévalóságon át.

Ez a szikra az a személyes szeretet az Isten iránt, amire Pál is felszólítja kereszténytyeit. Ez az a mindennél magasabb és értékesebb adomány, amelynek beteljesedése nem szorul többé emberi kategóriáinkba. « Megmarad a hit, remény, szeretet. Ez a három. De köztük legnagyobb a szeretet. Törekedjetek a szeretetre ». (1 Kor 13,13)

Jan H. Walgrave

L'EXPERIENCE RELIGIEUSE DANS LE MONDE D'AUJOURD'HUI

I. Expérience religieuse

La notion d'expérience

Pour ne pas rester dans le vague, il faut d'abord s'entendre sur la notion d'expérience. Il y a principalement deux notions à éclairer, celle de l'empirisme classique et celle de l'empirisme radical.

La contexte historique de l'empirisme classique est l'objectivisme. Le connu se présente comme objet devant le regard ou á l'attention du sujet. Le rationalisme de la lignée Cartésienne prétende que parmi ces objets il y a des idées innées, que celles-ci sont la source de la connaissance scientifique et constituent la norme de la vérité. L'empirisme au contraire, poussant à fond l'adage: *Nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu,* considère les impressions sensibles et les idées simples, imprimées ainsi dans la conscience, comme les seuls objets originaux de la connaissance dont tout savoir dérive par association et par raisonnement. L'expérience est alors l'ensemble des impressions sensibles qui sont á l'origine de toute connaissance.

La notion générale d'expérience, sous-jacente à cette conception, est déjà celle d'une connaissance contact immédiat avec le réel sans médiation logique ou épistémologique. C'est la définition la plus générale de l'expérience.

Cette notion a été sévèrement critiquée à partir de Kant. « L'expérience dont nous prenons conscience c'est toujours une expérience *jugée,* comprise une expérience en voie d'organisation, qui n'est donc plus primitive » (1).

Une autre difficulté réside dans le fait que cette notion d'expérience ne corréspond pas à la notion du sens commun. Celle-ci est beaucoup plus large. Nous parlons de l'expérience de la vie, d'un homme d'expérience, signifiant par là un

(1) A. Darbon, *Une philosophie de l'éxperience,* Paris, 1946, p. 51.

certain jugement personnel acquis au cours d'une familiarité prolongée avec les choses en général ou avec les problèmes et les techniques d'un domaine particulier. C'est l'*empeiria* d'Aristote.

Il nous faut donc une notion plus générale, plus compréhensive et plus complexe de l'expérience. Le passage à une telle notion se trouve par exemple chez Richard Kroner: « Ce qu'on appelle *expérience sensible* n'est jamais réel, c.-à-d. existant indépendamment; elle est toujours plutôt emportée dans le fleuve de l'*expérience réelle.* En d'autres termes elle n'est qu'un constitutif abstrait de l'expérience réelle... L'expérience totale embrasse toutes sortes de choses dans la totalité de la vie humaine qui est toujours personnelle » (2).

Cette idée plus compréhensive et plus complexe de l'expérience a été élaborée dans un climat philosophique très différent de celui de l'objectivisme: d'une part l'empirisme radical, inauguré par William James, qui reproche à la notion de l'empirisme traditionnel son caractère abstrait et partiel, et, d'autre part, l'existentialisme pour qui le donné primitif n'est ni un monde d'idées, ni un monde d'impressions sensibles, mais la relation vécue entre l'homme et le monde dans lequel il se trouve malgré lui. Fait donc partie de l'expérience tout ce qui entre dans le fleuve vécu de la conscience psychologique (W. James), tout ce qui se présente au « je » dans son dialogue continuel, actif aussi bien que passif, avec le « non-je » en tant que le « je » en est le témoin intérieur engagé. La situation épistémologique de cette conception n'est donc pas celle d'un sujet contemplateur devant un objet contemplé, mais celle d'un homme, d'une personne vivante, engagée dans le monde par l'existence. De ce point de vue l'expérience est quelque chose de dynamique, un fleuve, un flux continuel, un processus qui embrasse tout ce qui se passe et tout ce qui se sent dans la vie personnelle.

Le contenu de l'expérience ainsi conçue n'est pas limité aux sensations cognitives, mais embrasse en même temps dans une synthèse vivante les émotions, les désirs, les volitions. La vie est une: perception, émotion, volition ne sont pas comme trois parties d'un mécanisme dont le premier ébranle le second qui à son tour met en mouvement le troisième. Dans l'expérience tout donné est en même temps cognitif, émotif et volitif, et ces trois aspects s'influencent l'un l'autre. C'est la personne qui perçoit et connaît, non le sens ou l'intellect séparés. Les facteurs émotifs et volitifs influencent la manière de percevoir et de connaître.

---

(2) R. Kroner, *Culture and Faith,* Chicago, 1951, p. 21.

Ce fleuve de l'expérience n'est pas un chaos mais il présente une structure dynamique, il possède ses articulations indépendamment de la réflexion philosophique subséquente. La méthode propre de la philosophie est donc une méthode de clarification, non par construction ou déductions, mais par description, comme dit Merleau-Ponty et comme W. James le disait déjà avant lui. Ce qui plus est, cette réflection méthodique ne laisse pas intacte l'expérience. Elle s'inscrit dans l'expérience. Elle s'inscrit dans l'expérience comme une fonction clarificatrice et explicative qui n'est jamais adéquate ou entièrement fidèle à l'original et qui modifie donc le cours et le développement de l'expérience elle-même. C'est pourquoi R. Le Senne en arrive à dire: « L'expérience c'est la totalité offerte à la philosophie et la philosophie elle-même » (3).

Dans sa totalité l'expérience embrasse aussi l'inconscient. Car à l'intérieur de l'unité de la vie personnelle, l'inconscient est un principe constitutif et formateur de la vie consciente qui en émerge. C'est, comme dit C.G. Jung, le niveau profond, germinal, qui nourrit la croissance de la personnalité. Si l'homme est séparé de cette matrice de l'inconscient, sa vie s'appauvrit, se dessèche, est puisqu'alors il refoule vers cet inconscient une masse d'expérience indésirables, l'inconscient se retourne contre lui et le menace de déséquilibre.

Le processus de l'expérience.

Ceci nous amène au processus de l'expérience. L'expérience est comme un fleuve, très riche et très complexe. Toujours, même en rêve, bien des choses se passent et se succèdent d'une manière caractérisée par une certaine continuité aussi bien que par une certaine discontinuité. Il y a des processus de croissance lente et plus ou moins homogène. Il y aussi des troubles et parfois de profondes révolutions qui affectent l'expérience dans sa totalité. Nous n'allons pas essayer de décrire cette richesse. Je dois me limiter à quelques points indispensables pour comprendre le problème de l'expérience religieuse.

Tout d'abord, ce qui devient conscient au sens fort du mot, ce qui tombe sous la lumière de l'attention, n'est qu'une partie relativement mince de ce qui se passe dans l'expérience. Il y a tout d'abord des milliers d'expériences superficielles qui ne font qu'affleurer un moment à la surface et

---

(3) R. Le Senne, *Introduction à la philosophie,* Paris, 1939, p. 84.

restent inaperçues. Elles ne sont pas intégrées dans la personnalité en croissance. Whitehead les nomme des expériences négatives. Mais dans le sub-conscient ou la connaissance marginale des développements se produisent, muets, lents, continus, qui restent dans l'obscurité et sont en train de changer la personnalité sans que celle-ci s'en rende compte. Elles sont donc de toute première importance. Ce sont surtout Newman et Jung qui ont attiré l'attention sur ces processus cachés, difficilement saisissables.

Ainsi, au contact quotidien avec le monde et notre vie, — contact parsemé de moments de réflexion spontanée — une conviction peut se former lentement sans que nous y prêtions aucune attention. C'est un processus de maturation. Ces convictions peuvent être en harmonie avec les convictions que nous possédons ou entretenons d'une manière consciente. Mais elles peuvent être aussi en contradiction avec ces convictions ou opinions auxquelles cependant nous adhérons sincèrement et ouvertement. Les convictions que nous professons consciemment peuvent contredire nos convictions vraies, cachées dans les couches plus profondes de notre être. Notre vie pratique peut se laisser guider inconsciemment par des convictions profondes dont nous n'avons aucun soupçon. La pratique trahit parfois des profondeurs dont la vie consciente ignore tout.

Il est possible que les fruits de ce processus de maturation ne parviennent jamais à la conscience, mais normalement, à des moments privilégiés, ces convictions latentes font irruption dans la zône éclairée de la vie consciente, ou bien d'une manière enrichissante ou bien d'une manière bouleversante. A la limite on pourrait encore les repousser. La personnalité consciente angoissée par cet envahisseur étrange et inconnu, essayera souvent de lutter contre lui. Mais généralement, peut-être après un certain temps de crise, de lutte, de déchirement intérieur, la conviction ou la foi nouvelle s'installe tout simplement dans l'esprit. C'est l'*Aneignung*. Elle est acceptée, appropriée, et la personne sera obligée de l'intégrer dans sa vie personnelle consciente et responsable et de revoir peut-être à sa lumière toute sa *Weltanschauung* par un travail pénible de réflexion et d'adaptation. On pourra donner à tels moments d'illumination soudaine le nom d'expérience dans un sens spécial et fort. « Une expérience » comme dit John Dewey pour la distinguer de l'expérience au sens général et compréhensif. Lorsqu'il s'agit d'une expérience bouleversante, révolutionnaire, qui atteint jusqu'aux tréfonds de la personnalité, jusqu'au niveau de ses premiers principes, comme dirait Newman, on parlera d'une conversion au sens fort de ce terme.

Pour les besoins de la clarté nous distinguerons donc plusieurs sens du mot « expérience », qui s'appliquent à l'expérience réligieuse.

1. L'expérience totale: le fleuve de la vie consciente émergeant de l'inconscient dont elle ne peut se séparer.

2. L'expérience cosciente.

3. Des expériences négatives, avortées ou superficielles qui sont renvoyées aussitôt qu'elles arrivent à la porte de la conscience.

4. Des processus particuliers d'expérience qui préparent dans l'obscurité des convictions et des évaluations nouvelles.

5. Des moments priviligiés où les fruits mûris dans l'obscurité sont cueillis dans la lumière et appropriés par la vie consciente, conduisant normalement à d'autres expériences du même genre qui les déploient et les enrichissent.

Expérience et interprétation

Avant de poursuivre notre réflexion il faut encore toucher un problème très difficile qu'on ne pourrait passer sous silence. Ce que j'ai dit plus haut de l'expérience au sens de l'empirisme classique, s'applique aussi dans un certain sens à notre nouvelle conception de l'expérience. Il n'y a pas d'événements d'expérience pure. Toute expérience particulière est déjà interprétée dans le contexte de l'expérience totale au moment même où elle surgit à la surface de la conscience. Or cette expérience totale est elle-aussi une expérience interprétée. Cette interprétation n'est que pour une part infime le fruit de notre vie et de nos réflexions personnelles. C'est un héritage. Le monde humain, le monde où l'homme se meut consciemment, n'est pas un monde de choses brutes mais un monde de choses interprétées. Nous naissons deux fois: en tant qu'êtres biologiques nous naissons dans un monde de choses matérielles; en tant qu'êtres humains nous venons au monde dans un milieu culturel déterminé. Nous nous éveillons peu á peu par une éclosion de notre spontanéité sous l'influence de tous les facteurs qui constituent notre milieu social, notre environnement, notre situation historique. Comme on dit maintenant: en apprenant la langue maternelle nous entrons dans un monde de langage, préformé dans l'histoire culturelle tout entière. Un monde d'idées s'installe en nous d'une manière inaper-

çue. Il y exerce une tyrannie d'autant plus puissante que'elle opère inconsciemment. Le monde d'interprétation que nous héritons ne fait pas moins partie de notre personnalité que nos caractéristiques biologiques et les fruits de nos expériences personnelles, de nos réflexions et de nos efforts. Chez le commun du peuple la personnalité humaine est presque entièrement noyée dans le collectif. Ils se laissent faire, ils ne créent pas eux-mêmes leur propre personnalité par la réflexion critique et l'effort ascétique. Il se laissent modeler comme ils se laissent vivre. Les personnalités dans le sens fort de ce terme sont plutôt rares et même dans les réussites les plus hautes on n'est jamais entièrement indépendant de la tradition dans laquelle on se trouve situé. Car ce monde d'idées communes, qui s'infiltre insensiblement dans la vie consciente en devenir, c'est la tradition.

Il ne faut cependant pas, comme on le fait souvent, exagérer cette idée. Parmi les idées communes il y a des idées que l'on pourrait dire naturelles. Ce sont les plus courantes. On les retrouve dans toutes les cultures à chaque phase de leur développement. Elles forment l'infrastructure de toutes les langues. Elles vivent partout dans le langage ordinaire. Cette structure de base est la condition de possibilité de toute pensée et de tout langage. Sans elle les différentes cultures ne pourraient se comprendre, le passé resterait un livre fermé, la communication entre les hommes serait impossible et un enfant ne pourrait apprendre à parler. A partir de ce fonds commun du langage, formant un ensemble structuré de concepts ou, si l'on veut, de pré-concepts, les différences culturelles se déploient comme un éventail dont tous les plis se rencontrent dans le centre. Parmi ces concepts ou pré-concepts on compte par exemple les notions de substance, d'accident, de nature, de personne, de cause etc. Je ne dis pas qu'il y a dans toutes les langues des mots correspondants qui se traduisent exactement. Comme dit N. Chomsky, on a besoin d'une analyse en profondeur des grammaires pour les identifier. Je ne nie pas non plus que les concepts appartenant à l'infrastructure commune ne soient modifiés par la super-structure des langues et des cultures particulières. Car les deux structures ne sont pas isolées. Les concepts de l'infrastructure naturelle se trouvent interprétés, élaborés et donc plus ou moins sophistiqués dans les langages existants dont la formation et l'évolution sont guidées par une réflexion philosophique ou préphilosophique. Cette activité créatrice de l'homme a façonné au cours des âges ces multiples mondes du langage qui transmettent en les développant les traditions vivantes des cultures particulières.

Ceci nous permet d'entrer de plain-pied dans notre sujet particulier. Je voudrais maintenir que la notion de Dieu est une notion commune naturelle, que l'on retrouve donc en tout temps et en tout lieu. Le fait universel de la religion, la ténacité de l'idée de Dieu ou du divin sont là pour rendre cette hypothèse suffisamment probable. Mais selon la différence des cultures, des époques, des groupes sociaux, des tendances philosophiques, cette notion primaire se trouve expliquée, interprétée, intégrée dans plusieurs vues d'ensemble parfois très divergentes. Ainsi, elle est plus ou moins déformée et sophistiquée. Il y a une histoire de l'idée de Dieu. Au niveau de l'interprétation réflexive, cette idée subit toutes sortes de transmutations et de crises. Qu'on ne dise pas: Et les athées alors? Car il y a des philosophes qui nient même la notion la plus fondamentale de toute pensée, notamment la notion de substance. Selon Whitehead et les philosophes de son école il n'y a pas de substances.

N'y aurait il donc pas des unités concrètes dernières d'existence? Mais oui! Whitehead les nomme *actual entities*, entités existantes, qui sont pour lui les composantes dernières de l'univers. Dieu lui-même, dit-il, est une entité existante primordiale. Mais *entité existante* pourrait être présenté comme la définition même de la substance. Ce qu'il nie n'est donc pas le concept ou préconcept de base mais la substance telle que l'entendent à son avis la plupart des philosophes, notamment un point invisible, fixe et inchangeable qui soutient les apparences multiples et variables. Mais ce n'est pas là l'idée que Saint-Thomas, p. ex. se fait de la substance. La substance c'est la totalité de l'être particulier et concret, c.-à-d. l'*actual entity*. De la même façon il se pourrait bien que des athées ne nient pas Dieu mais une certaine représentation de Dieu qu'ils critiquent à juste titre.

Pour bien faire comprendre ma pensée — non pour la prouver —, je pose donc qu'une certaine connaissance de Dieu est impliquée dans la structure fondamentale de toute expérience et de toute pensée humaines. Mais elle peut ou bien languir dans l'inconscient ou bien y être refoulée, causant ainsi dans la conscience des troubles dont la source reste cachée. Elle peut aussi dans un sens très positif, travailler et fructifier imperceptiblement dans la conduite d'un homme qui professe l'athéisme. Cette idée de Dieu n'est pas dans l'inconscient comme un objet dans un tiroir. Elle n'est pas non plus une représentation inaperçue. Il s'agit plutôt d'une force qui travaille dans l'expérience au sens total, ou

d'un moment d'expérience non verbale, perdu dans la vie profonde et complexe de la personnalité.

Pour entrer dans la conscience distincte l'idée de Dieu doit s'objectiver et s'intégrer de quelque manière dans l'interprétation générale de la vie et du monde. Dieu ne devient pas un être distinct parmi les autres. Nous n'en arrivons pas à percevoir Dieu comme un objet particulier appartenant au monde des objets ordinaires. Il est le transcendant, l'unique, hors série. Il ne pourrait faire partie du monde des choses et des personnes qui constituent notre immanence. Il ne peut donc apparaître à la conscience que représenté par un symbole ou visé au moyen de concepts qui lui restent étrangers. Ceci nous rappelle la doctrine thomiste de l'analogie.

A l'intérieur de la conscience totale il y a des processus d'expérience religieuse qui normalement aboutissent à une prise de conscience de Dieu. Un tel processus peut se dérouler dans l'obscurité du subconscient, puis s'épanouir dans la clarté de la connaissance distincte. Ses fruits sont appropriés par la personne et à partir de l'expérience de Dieu peuvent croître infiniment en s'enracinant toujours plus profondément dans l'esprit par la réflection, la méditation et surtout par les efforts de la fidélité. Entre l'expérience religieuse primordiale muette, qui appartient à la structure de l'expérience tout court, et l'expérience mystique où la vie religieuse rentre dans le silence, il y a des étapes innombrables, des chemins multiples, des symbolisations et des conceptualisations divergentes qui créent la richesse du phénomène religieux.

Nous n'allons pas décrire ces cheminements. Il y a des gens qui ont le sentiment vague d'une présence mystérieuse qui enveloppe et pénètre toutes les choses. Ce sentiment pourra s'objectiver au contact de la nature, de ses profondeurs immenses, de ses beautés et de son harmonie générale que les dissonances et les laideurs introduites par l'homme ne réussissent jamais à effacer complètement. Il y a en d'autres qui se sentent guidés et contrôlés par une règle impérieuse au plus profond de leur être. Ils la découvrent un jour comme la voix d'un maître intérieur. C'est la voix de la conscience morale. Il y a aussi les grandes âmes qui se sentent emportées par un désir infini qui les pousse à se dépasser sans cesse vers un bien suprême absolu. Il leur arrivera peur être de découvrir que le terme propre de ce mouvement de transcendance de soi est le transcendant absolu qui les appelle et les attire par « les cordes d'Adam », par le dynamisme spirituel de leur nature. Puis, il y a ceux qui

reconnaissent et invoquent dans un être aimé le Toi éternel qui fonde la valeur infini du moi et du toi humains.

Il y a des hommes enfin qui, guidés probablement par une de ces voies secrètes, rencontrent Dieu dans le Christ de l'Évangile, symbole et réalité suprême de ce don de soi par lequel Dieu nous confère le salut. C'est l'*expérience de la foi proprement dite,* l'expérience qui fait les chrétiens. Elle peut surgir en nous par la lecture de la bible, par la prédication de l'Église, par la participation à la liturgie ou par la rencontre de la sainteté.

Certaines expériences religieuses avortent. Elles ne sont pas admises ni intégrées dans la vie personnelle. Au moment de toucher l'homme elles sont déjà refusées, rejetées, refoulées. Il n'en prend pas une conscience distincte. Mais elles ne sont pas annihilées pour autant. Elles sont enrégistrées quelque part et une expérience plus forte qui enfin réussit à pénétrer jusqu'au coeur les fait émerger de la nuit et les rappelle à la mémoire. Rien ne se perd de la mémoire, dit Leibnitz. Qu'une expérience convaincante nous frappe, et voilà que tout d'un coup les touches secrétes de Dieu que nous avons si souvent repoussées d'un geste distrait, surgissent dans le souvenir.

II. Le problème contemporain

Passons maintenant au problème de l'homme moderne. L'homme moderne est un homme. Il porte donc dans son inconscient les vestiges de son créateur. Dieu est présent à l'homme, même si l'homme n'est pas présent à Dieu. Les germes de l'expérience religieuse sommeillent dans les couches profondes de l'âme et peuvent donc l'éveiller. Toutes les voies de l'expérience religieuse lui sont ouvertes. Mais il se plaint que Dieu est si loin, qu'il est absent, qu'il est mort. Quelles sont les causes de cette annihilation spirituelle? Comment y remédier? Quelles sont dans l'expérience de nos contemporains les facteurs favorables et défavorables à l'expérience religieuse? Quels sont ses travestissements, ses inversions, ses renversements? Quels sont les chemis par lesquels nous pouvons les conduire à la découverte de Dieu? Voilà des questions sur lesquelles je ne puis vous présenter que quelques idées hésitantes.

Facteurs négatifs

Ils forment une série cohérente. 1. Le premier est *l'extraversion générale de la vie.* Tandis que l'Est a pris le che-

min de l'introversion, l'homme occidental s'est perdu dans l'extraversion et a pu créer ainsi cette civilisation turbulante, tourmentée, bruyante, qui impose dans le monde entier la maîtrise de l'homme sur la nature physique. En soi ceci n'est pas sans valeur. L'homme est appelé à régner sur la nature. Le malheur est qu'il s'est risqué si loin hors de lui-même, qu'il ne trouve plus le chemin du retour. Il s'est tellement enfoncé dans le monde visible, objet de ses sciences et de ses techniques, qu'il y a laissé son âme. Il ne croit même plus à une vie intérieure. Il s'imagine que sa déchéance est sa vraie nature. Il renverse les choses et, au lieu de reconnaître que son extraversion radicale est l'aliénation de son être vrai, il accuse d'aliénation tous ceux qui se tournent vers l'expérience intérieure en quête d'un sens plus acceptable et plus profond le vie. L'homme moderne vit sous la tyrannie de cette extraversion collective qui l'absorbe dans le travail, dans le souci du bien-être matériel et dans les formes toujours plus variées et plus fortes du divertissement. Ansi se ferme le cercle infernal: d'une part l'homme, parce qu'il est vide, recherche de plus en plus la distraction pour remplir le creux du temps qui l'envahit. D'autre part le monde lui procure des moyens toujours nouveaux et plus variés pour le distraire et pour lui faire oublier l'abîme intérieur qui le remplit d'angoisse. C'est une des formes principales de la névrose moderne: le sentiment sourd d'un vide dans une vie comblée de choses extérieures. On comprend Kierkegaard pour qui le bruit est la véritable maladie du siècle: « Silence, silence! On ne peut entendre Dieu au milieu de ce vacarme ».

2. Un autre facteur négatif, intimement lié au premier, est la réduction de l'humain au rationnel. C'est cette réduction qui a permis la civilisation technique de prendre un essor prodigieux suivant un rythme sans cesse accéléré? Nous n'avons même pas le temps d'assimiler les nouvelles inventions et les possibilités qu'elle nous présentent. Nous vivons dans une espèce d'enivrement du rationnel. Et toute notre éducation a contribué à ne laisser épanouir en nous que le côté rationnel de notre être. L'esprit s'est concentré dans la raison et s'y trouve ainsi complètement isolé et déformé. La raison s'est séparée des régions profondes de l'inconscient d'où nous viennent les inspirations et les pressentiments du supra-rationnel. Ce décollage, cette rupture crée une mentalité collective marquée par la volonté de puissance. L'humanité est devenu adulte, nous dit-on. Elle a pris sont sort et son destin dans ses propres mains. Elle ne veut plus servir, elle veut dominer. De là une tendance à ne vouloir accepter

que ce que l'on peut conquérir et dominer par la raison. La raison a voulu se rendre maître de Dieu au lieu de se soumettre humblement au mystère de sa présence invisible. Elle a exigé d'établir son existence selon ses méthodes rationnelles et, puisque Dieu se refuse à un tel traitement, l'échec de cette entreprise a conduit à la négation de son existence. Ainsi l'homme a perdu contact avec le mystère à la fois prérationnel et supra-rationnel qui est l'origine et la fin, le fondement et le sens de la vie même de la raison.

3. Un autre aspect de cette aliénation des profondeurs est l'immaturité, le déséquilibre, qui cause dans l'âme l'angoisse et le manque de courage devant l'inconnu, l'imprévisible, l'indisponible, l'intraitable. Retranché dans les limites de sa raison artificiellement éclairée, l'homme se sent menacé par Dieu. Il a peur de se risquer dans l'ombre où des puissances inconnues l'attendent. L'homme qui se vante d'être en âge de disposer de soi-même, est de fait psychologiquement un être infantile qui s'enferme dans sa chambre close, craignant de sortir dans les ténèbres

Les forces qui guident et nourrissent l'épanouissement de la personnalité authentique vivent en deçà et visent au delà de la raison claire. Coupé de ces sources, l'homme reste un enfant peureux qui se vante de son courage. Au fond il n'ose pas affronter Dieu. Pour reconnaître Dieu il faut du courage, il faut être disposé à une confiance inconditionnée, prêt à l'abandon, à l'amour, à se laisser guider par quelque chose que l'on ne peut ni dominer ni contrôler. Souvent le rationaliste accompli, ferme, sûr de lui-même, nie Dieu parce qu'il n'oserait pas le reconnaître et assumer les conséquences et les responsabilités qui s'ensuivent. On accuse parfois les chrétiens de croire en un Dieu qui n'est que la projection d'un désir égocentrique de sécurité et de protection. Et en effet, dans la mesure où le chrétien n'a pas encore atteint l'âge du Christ, il y a toujours dans l'image qu'il se fait de Dieu des traits idolâtriques qui correspondent aux soucis de son amour propre. C'est avec raison que certains athées le lui reprochent. Mais on peut à bon droit leur retourner l'accusation: leur rejet de Dieu ne serait-il pas le résultat d'une projection négative, inspirée secrètement par le désir de ne pas avoir affaire à Dieu. « Ils ne dormiraient pas une nuit s'ils doutaient un seul jour » (Musset).

La vraie foi en Dieu est l'aventure la plus audacieuse de l'homme. En s'y risquant il n'a rien en mains. Il doit s'abandonner complètement à quelqu'un dont il ne peut pénétrer les desseins. L'homme de la fausse autonomie, retranché

fermement dans le huis clos de sa raison raisonnante ne peut que s'y soustraire.

4. Un quatrième élément dans la description des facteurs religieux négatifs chez les hommes d'aujourd'hui est la difficulté, propre aux enfants et aux infantiles, d'accepter que leur volonté propre soit contrariée. L'homme moderne se refuse violemment à toute forme d'obéissance. Il exalte cette fausse liberté de l'indiscipline qui est la marque la plus évidente de la faiblesse. Savoir obéir dans les limites tracées par la conscience morale, c'est le chemin royal vers la liberté vraie,vers l'affranchissement intérieure, vers cette maîtrise de soit qui est la condition première du don de soi, de la fidélité et de la disponibilité. Il y de nos jours des théologiens même qui louent l'esprit de désobéissance au nom de l'autonomie fantôme ou de la fausse liberté. Or, pour croire en Dieu, pour mettre son espoir en lui, il faut radicalement remplacer « que ma volonté soit faite » par « que Ta volonté soit faite ». Cette attitude, difficile entre toutes, l'homme moderne, spirituellement affaibli, est incapable de l'adopter.

5. Un dernier trait de ce triste tableau est la mystique du temporel. Le Dieu de l'humanité moderne n'est pas le Dieu transcendant et trans-historique mais un Dieu immanent et historique: l'humanité idéale, délivrée de toutes les prétendues aliénations, maître suprême de la nature et de son destin. Cet humanisme faux domine le monde d'aujourd'hui. Ce trait est intimement lié aux précédents. L'homme n'a de pouvoirs que sur le temporel. Tout ce qu'il peut réaliser appartient à l'ordre de l'histoire. Ne voulant reconnaître que ce dont il peut disposer, il se sent poussé à nier l'existence et la valeur du transhistorique.

Facteurs positifs

Que peut-on opposer maintenant à ce tableau négatif? Peut-on discerner des traits positifs qui pourraient inaugurer un jour une reviviscence, une renaissance de la vraie religiosité? Je crois que oui. Tout d'abord il faut toujours se rappeler que l'homme, étant homme, porte au plus profond de son être la marque indélébile de Dieu, son origine et sa fin. C'est sa vérité. On a toujours des raisons pour croire et espérer que la vérité de l'homme l'emportera sur ses mille mensonges. C'est là le point de départ. Le présupposé fondamental.

1. Une première raison d'espérer est l'état de crise historique dans lequel notre monde se débat. L'état de crise est la situation bouleversante d'une humanité entre deux siècles, s'éloignant du vieux rivage du passé et nageant vers une rive inconnue. Luttant pour surnager dans les eaux troubles qui séparent un monde femilier qui s'éloigne de lui, d'un monde inconnu dont il s'approche, l'homme se retrouve dans l'insécurité, dans une liberté ambivalente qui lui permet et qui l'oblige á faire des choix nouveaux. L'emprise du monde rationaliste et technologique s'affaiblit — car c'est bien ce monde qui se trouve en crise — et l'homme devient libre pour se réorienter et pour se faire un nouveau visage.

Rien n'est sûr. On peut tout craindre et tout espérer. Il y a cependant certains phénomènes qui encouragent l'espérance. On peut les résumer dans une seule phrase: le désenchantement, la désillusion par rapport à ce monde dont nous venons de peindre les traits en couleurs noires. On en a assez de ce bagne matérialiste où nous enferme une civilisation qui ne se préoccupe que de prospérité.

2. Ce désenchantement se traduit tout d'abord dans certains faits qui paraissent plutôt négatifs. Nous constatons un certain nombre de phénomènes sociaux qui expriment, surtout chez les jeunes, le mécontentement par rapport à ce monde qui est le produit logique et historique de l'extraversion matérialiste et technologique: le refus chez les hippies de participer à ce monde, l'ostentation d'une attitude d'indifférence et de mépris à l'égard de la société soidisant bourgeoise, l'affectation de négligence dans les vêtements et l'apparence extérieure, le désir de retourner au naturel, la prédilection pour une vie sauvage, errante, bohème, l'agressivité même et la contestation qui se saisit de la moindre occasion pour perturber l'ordre. Tous ces phénomènes peuvent être interprétés dans un sens négatif: la chute de plus en plus précipitée dans la décadence inévitable. Mais d'un certain côté quelque chose de positif se reflète dans cette négativité même: la volonté vague de se délivrer pour autre chose. Il serait de mauvaise foi d'attribuer tout simplement ces phénomènes à des manipulations Marxistes ou Maoïstes, qu'y sont certainement pour quelque chose. Mais qui ne suffisent pas á expliquer ce qui se passe sous nos yeux. On rejette le monde capitaliste — certes! Mais ce monde banal est la traduction la plus fidèle de l'esprit rationaliste et matérialiste en termes sociaux et politiques. Le communisme qui s'y oppose n'en est à vrai dire qu'un avatar postérieur s'inspirant du même esprit. En se révol-

tant contre le monde capitaliste on s'oppose sans le savoir aux principes fondamentaux qui l'ont créé et qui sont les mêmes que ceux dont se nourrit le matérialisme dialectique et historique. La jeunesse occidentale, qui met son espoir dans un communisme qu'elle ne connaît pas, ne pourrait-elle découvrir à la longue que son ennemi véritable est la source commune de ces deux empires de puissance matérielle qui se disputent la domination du monde?

Un autre signe est la volonté générale de générosité qui soulève notre monde occidental, et surtout la jeunesse, au spectacle de la misère des pays en développement, des classes opprimées, des nations dévastées par des guerres insensées. Nous ne discuterons pas ce qu'il y a d'ambigu dans ces manifestations de ce que l'on appelle la conscience humaine. Une idée qui s'empare de la multitude y perd toujours de sa pureté et de son authenticité. Ces démonstrations de sympathie sont peut-être un peu trop négatives, liées parfois à l'opposition farouche contre la civilisation actuelle dont nous venons de parler. On conteste, on crie, et puis tout rentre dans le silence. Les entreprises de secours, que des gens courageux et nobles organisent, semblent souvent peu efficaces. C'est parfois la faute des pays que l'on veut aider, j'en conviens, mais enfin, à l'exception de quelques individus, on se montre peu disposé à faire de très grands sacrifices. Néanmoins la volonté est là et elle est plus ou moins sincère. C'est la conscience qui parle, même si sa voix est faible et mêlée d'impuretés suspectes. Si elles ne sont pas encore l'amour vrai, prêt à tous les sacrifices, ces vagues de sympathie qui traversent notre monde dépassent cependant la mentalité matérialiste.

3. Si la philosophie vivante traduit en mots clairs les aspirations et les sentiments confus qui travaillent l'humanité, il faut encore ajouter un autre indice de bon augure: c'est la découverte de l'intersubjectivité, du caractère propre des relations qui relient les personnes entre elles une fois qu'elles ont fait une expérience authentique de l'autre. Ces idées jouissent d'une certaine vogue. On répète partout des slogans tels que: « Etre homme c'est être pour les autres ». Sans doute dans le monde actuel ce phénomène n'est pas moins douteux et ambigu que les autres. Il s'y mêle le désir d'un intimisme sentimental, alourdi souvent par un certain culte du libertinage sexuel. Encore une fois, dans l'état de confusion psychologique qui marque les époques de crise historique, les idées et les mouvements manquent tous de clarté, de fermeté et ils souffrent d'une certaine ambiguïté. Ce qu'il y a de dangereux dans la situation, c'est

l'idée naturaliste sous-jacente, si typique de notre civilisation. Selon cette idée l'amour doit jaillir de la spontanéité naturelle à force d'experiences émotionnantes. On semble oublier ou l'on ne veut pas voir que la maîtrise de soi est la condition du don de soi et que cette maîtrise ne s'obtient que par une ascèse rigoreuse. L'amour vrai, fidèle, invincible, s'il s'enracine dans le don libre de la grâce, n'en est pas moins conditionné, comme par une loi naturelle, par le combat journalier contre les inclinations sensuelles et spirituelles de l'amour propre. Sans l'ascèse et le sacrifice l'amour dégénère en sentimentalité.

Ces réserves une fois faites et admises, il reste cependant que l'homme moderne, séparé des autres par la dissociation des liens sociaux traditionnels, est particulièrement ouvert á l'expérience de l'amour qui le sauve de son isolement. Et là où le miracle de l'amour humain transforme le coeur, on voit déjà poindre à l'horizon lointain le miracle de l'amour de Dieu. « Dans chaque *Tu* individuel, le mot fondamentale invoque le *Tu* éternel » (4).

4. Un autre point, le plus important peut-être, est le désenchantement de la mystique du temporel. C'est un fait que non seulement la bombe atomique, produit suprême de l'ingéniosité créatrice de l'*homo faber*, mais aussi les menaces de la mécanisation progressive de la vie, le poids d'un monde alourdi par l'organisation excesisve, la domination croissante de l'ordinateur et enfin l'expérience profonde que la richesse ne fait pas le bonheur, ont amené l'homme moderne a douter des bienfaits d'un sécularisme, inspiré par un idéal terrestre, dont la réalisation est conçue comme un produit naturel de la science et de la technique. Les sciences techniques menacent son existence. Les sciences humaines, quand elles sont cultivées dans un esprit positiviste, menacent aussi sa liberté. Les sociologues de l'école critique tels que Horkheimer, Adorno, Marcuse, Haberman prétendent analyser et juger objectivement les structures de la société actuelle selon les idéaux du siècle des lumières, et ils prêchent la praxis révolutionnaire pour émanciper l'homme. Mais leur lecture n'est ni très consolante ni non plus encourageante. Ils sombrent lentement dans le pessimisme. Leurs disciples extrémistes, qui proclament la révolution radicale, donnent plutôt l'impression d'un désespoir destructif. Horkheimer, le fondateur et le patriarche du mouvement, incline vers le mysticisme. La religion est nécessaire, dit-il mainte-

(4) M. Buber, *Je et Tu,* Paris, 1938, p. 113.

nant, pour « éveiller en l'homme la conscience qu'il est un être fini, qu'il doit souffrir et mourir, mais qu'au-dessus de la souffrance et de la mort s'élève le désir que cette existence terrestre ne soit pas absolue, ne soit pas le dernier mot ». On dirait qu'en allant jusqu'au bout de son entreprise de réformer le monde humain à l'image de la raison, l'homme se meut vers un point où l'existence elle-même réfute le rationalisme scientiste par les conséquences absurdes et inhumaines qui s'ensuivent et qui se révèlent dans la pratique. Cette perspective peut conduire a la *metanoia.* L'instinct de conservation peut opérer un revirement au moins si l'homme trouve encore la force et le courage de survivre.

5. Plus profondément encore le désenchantement se dirige contre le temps lui-même. Si de minute en minute la vie éphémère s'écoule et disparaît pour jamais dans le néant jusqu'à l'instant de la mort où tout se dissipe pour lui, l'homme est menacé d'une expérience profonde d'absurdité, de cette *meaninglesness* qui à l'avis de certains théologiens, tels P. Tillich, est le point d'insertion propre pour introduire dans l'esprit de nos contemporains le message du Christ. Si la théologie d'aujourd'hui se présente surtout comme une théologie de l'espérance c'est que l'homme d'aujourd'hui ressent profondément la tentation du désespoir.

6. Il faudrait encore parler de la vogue récente du mysticisme. Yoga et Zen sont devenus populaires. La théologie a perdu son ascendant, mais la litérature mystique conquiert le marché. On recherche la délivrance dans un « je » plus profond et plus compréhensif que l'on pense pouvoir découvrir sous le « moi haïssable », en creusant les fondements de la prison étroite de la conscience ordinaire dans laquelle on se trouve enfermé. Encore une fois ce phénomène est ambigu. On recherche l'expérience mystique par l'usage des drogues, par la sexualité effrénée, etc. qui tendent á anéantir la personnalité au lieu d'en favoriser l'éclosion et la croissance. On voit percer partout cette fausse mystique quiétiste, cette fuite dans le vide de l'inconscient, que les vrais mystiques ont toujours combattue de toutes leurs forces. Mais c'est quand même un signe au moins négatif que l'homme moderne commence à se rendre compte instinctivement des malheurs de l'extraversion exclusive et qu'il voudrait s'en détourner.

---

(5) M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen,* Hamburg, 1970, p. 67.

Vous m'avez demandé de vous parler de l'expérience religieuse chez l'homme contemporain du point de vue psychologique. J'ai essayé de satisfaire à votre demande. Évidemment, le question urgente qui s'impose á nous au terme de cet itinéraire déjà trop long est la question pratique: Que faire? Comme théologien j'aurais bien des choses à dire sur ce sujet, mais ce serait là matière d'une autre conférence. Je devrais vous parler de la réforme de la théologie elle-même et des conséquences catéchétiques, qui en dérivent, de la révaluation de sa fonction apologétique positive et négative; de la conversion de l'Église à sa fonction de messagère et de guide spirituel sans aucune ambition de puissance et enfin de la réforme de l'éducation. L'éducation chrétienne n'est de fait pas très différente de l'éducation dite laïque: le même bourrage de crâne, la même incohérence et dissipation à tous les niveaux, le même souci prédominant du rationnel, le même oubli de l'inconscient, la même négligence de la personnalité chez les enseignants aussi bien que chez les enseignés. C'est là pour moi le problème central. Il faudrait réformer radicalement ce système d'éducation dont Julien Green dit qu'il nous a si bien immunisés contre la tentation du spirituel; ce système, instrument par excellence de cette civilisation extravertie est à l'aveu de G. Bernanos, une conspiration mondiale contre toute espèce de vie intérieure.

Békés Gellért

SZEMLÉLŐDÉS VAGY TEVÉKENYSÉG?

Keresztény válasz egy téves alternatívára

A kontempláció — René Voillaume széleskörben elterjedt kis könyve is bizonyítja (1) — ma újra érdekli az embereket, főleg az ifjúságot. Ennek egyik oka egyfajta korszerű *fuga mundi,* menekülés a technikai civilizáció, a termelésre és fogyasztásra berendezkedett társadalom személytelen világából a személyesen meglátott és belsőleg átélt szellemi értékekhez. A hindu joga vagy a buddhista meditáció iránt megnyilvánuló érdeklődés, sőt — még ha utat tévesztve is — a kábítószerek elterjedése szintén erről tanúskodik. Kérdés, hogy a kereszténység tud-e valamit nyújtani ezen a téren az érdeklődőknek. Foglalkozik az evangélium és a keresztény tanítás a kontemplációval? Egyáltalán törődjék-e az egyház ezzel az igénnyel? De ezektől az időszerű kérdésektől függetlenül kétségtelen, hogy márcsak azért is helyénvaló a téma felvetése, mert megbeszélése arra vezethet, hogy jobban megértsük vallásunkat. Merőben etikai jellegű erkölcsnevelő intézmény-e a kereszténység, ahogy sokan még ma is gondolják, vagy pedig személyesen és szellemileg átélt Isten-közösség?

Honnan ered ez a fogalom-pár?

Mielőtt a fenti kérdés alapján elemezném a keresztény vallást, tisztázzuk a szemlélődés és a tevékenység fogalmát. A *vita activa* és a *vita contemplativa* megkülönböztetésének hallatára legtöbben az egyházi életben immár századok óta meghonosodott kétfajta szerzetesi életformára, a kolostori magányban folyó kontemplatív és az apostoli munkának szentelt aktív szerzetesi életre gondolnak. A kettő megkülönböztetése azonban nem felel meg pontosan a szavak eredeti jelentése közti különbségnek.

Honnan ered ez az ellentétesnek tűnő fogalom-pár? Gyökerüket nem a keresztény hagyományban kell keresnünk, hanem a plátói filozófiában (2). Platón gondolkodá-

sában alapvető az értelmi és az érzéki valóság (*noeton* és *aistheton*) közti különböztetés. Az igazi valóság szerinte az ideák, az örökérvényű eszmék változatlan világa, amivel a bölcselő foglalkozik. Az érzéki világ ennek az eszményinek csak árnyékszerű vetülete, szüntelenül változó tökéletlen mása. Az ember ugyan ebben az « árnyékvilágban » él, de igazi mivoltában nem az a testi lény, akit látunk, hanem érzékeinket meghaladó értelmes szellemi lélek (*nous*). Hazája nem ez a tovatűnő világ, hanem az eszmék szellemi otthona: onnan bukott alá és vele született természetes törekvése, hogy oda, a bölcseleti gondolkodás útján, visszajusson. Léte beteljesülését az örök eszmék, az igazi valóság szemléletében éri el.

Ezen a plátói nyomon Arisztotelész Nikomakoszi etikájában az emberi élet három fokozatát különbözteti meg: legalacsonyabb formája a világ érzéki örömeit élvező *bios apolaustikos*, amelynek szerinte semmiféle erkölcsi értéke nincsen; már magasabbrendű a közéletben tevékenykedő *bios politikos*, amely az erkölcsi erényeket, főleg az igazságosságot igyekszik a gyakorlatban valóra váltani; a legmagasabb foka azonban a *bios theoretikos*, amely az igazság tiszta szemléletére törekszik. Mivel Arisztotelész gondolkodásában az etika és főleg a politika praktikus tudomány, a tevékenység és szemlélődés (*praxis* és *theoria*) későbbi szembeállítása a *bios politikos* és *theoretikos* megkülönböztetésén alapul. A kettő azonban nem jelent sem Platónnál sem Arisztotelésznél két egymástól elkülönített életformát. Egymással belsőleg összefüggő kölcsönös viszonyról van itt szó: a tevékenység amely a közéleti erények gyakorlására irányul és élettapasztalat szerzésére vezet, előkészíti a szemlélődő életet, a szemlélődés viszont tökéletessé teszi a közéleti tevékenységet. Köztudomású, hogy Platón ideális államában a filozófusok az uralkodók.

A két életforma jobban elválik egymástól Platón eszmei örököseinél, az intellektuális miszticizmusba torkolló közép- és újplatonizmusban, de a szemlélődés és tevékenység kölcsönös viszonya sem náluk, sem kortársaiknál, a keresztény tanítás és lelkiélet első teoretikusainál, akik ezt a fogalom-párt átveszik tőlük, nem veszíti érvényét. A szerzetesi élet mestereinél a tevékenység a tettekben megnyilvánuló felebaráti szeretetet, a rosszhajlamok legyőzését és az erkölcsi erények gyakorlását jelenti. Szent Benedek Regulájában, amely nyugaton meghonosította a keleti szerzeteséletet, egy hosszú fejezet, a negyedik szól a jócselekedetek eszközeiről (*instrumenta bonorum operum*): ezek használata az a tevékenység, amely a szemlélődést előkészíti. A szemlélődés viszont az aszketikus « tevékenység »

által önzésétől és szenvedélyitől megszabadult « tiszta szív » elmélkedésben és szeretetben megvalósuló egyesülését jelenti Istennel.

Ezek szerint a tevékenység és a szemlélődés nem két egymástól elkülönült életforma, hanem a lelkiélet két szakasza: az erények gyakorlására irányuló tevékeny élet megtisztítja és szabaddá teszi a lelket a szemlélődésre, a szemlélődés viszont arra a szellemi és erkölcsi érettségre vezet, amelyben az erényes élet mintegy második természetévé válik az embernek.

Van-e a szemlélődésnek helye a kereszténységben?

A közfelfogás a kereszténységet etikai jellegű vallásnak tekinti és a keresztény tanítás lényegét abban látja, hogy helyes erkölcsi tevékenységre, erkölcsös életre nevel. Az üdvösségre vezető keresztény út eszerint nem a szemlélődés, hanem az erkölcsi felelősségtudatból eredő tett, a tevékeny felebaráti szeretet. Egy fiatalember kérdésére: « Mester, mi jót kell tennem, hogy eljussak az örök életre? » Jézus válasza világos: « Ha el akarsz jutni az életre, tartsd meg a parancsokat ». (Mt. 19,16-17). « Nem azért jöttem, hogy megszüntessem, hanem hogy tökéletessé tegyem az (ószövetségi) törvényt » — hangzik a hegyi beszédben. (Mt 5,17)

A dolog azonban nem olyan egyszerű, mint amilyennek első pillanatra tűnik. Jézusnak a zsidó törvénytudókkal folytatott vitájából ugyanis nyilvánvaló, hogy az ő szemében nem a külső teljesítmény, nem maga a jótett a fontos, hanem a belső szándék, amiből a tett ered. Ez a hegyi beszédnek is alapvető tanítása. A tett erkölcsi értékét éppen a szándék, a belső jóakarat dönti el. Az ember a külső teljesítmény alapján ítél, Isten a szívet vizsgálja. Két ember teheti ugyanazt a jót: melyikük igaz, melyikük hamis Isten színe előtt, az a tettre indító belső szándékuktól függ. Szándékuk jóságát viszont az Isten és ember iránti szeretetük méri: a jószándék ennek a szeretetnek a kifejezője. Ez az oka annak, hogy Jézus Isten tízparancsát a szeretet kettős parancsában foglalja össze, s ezzel nemcsak a szeretet külső tettét, hanem magát a szerető szándékot is elvárja tőlünk. (Mt 22, 34-40) Tartalmában is, szellemében is tökéletessé tette Isten ószövetségi törvényét.

De bármilyen tisztult szellemű legyen is a jézusi etika, úgy tűnik, hogy tanításának tettre irányuló erkölcsi jellegén mit sem változtat. De ez csak látszat. Ha nem merőben etikai szempontból, hanem teljes evangéliumi összefüggésében tekintjük Jézus tanítását, azt kell mondanunk, hogy Jézus szemében az isteni törvényt teljesítő jótett nem ön-

célú erkölcsi érték, hanem válasz Isten megelőző tettére, szeretetének önmagát kinyilatkoztató szavára. Isten parancsát megtartani a szó legtisztább értelmében vallási aktus: a hivő embernek Isten iránti szeretetből eredő engedelmessége.

Itt a kereszténység megértésének egy döntő pontjához értünk. Mi lényegében a bibliai vallás? Vajon emberi tevékenységről, az ember Istenhez való törekvéséről van szó elsősorban a Bibliában, vagy éppen fordítva Isten cselekvéséről, amely minden emberi törekvést megelőz és minden istenkeresés feltétele? Az istenkeresést, az emberi szellemnek ezt a vele született törekvését az Abszolútum felé a nyugati kultúrhagyományban a plátói gondolkodás fejezi ki a legtisztábban. De az üdvösség története, amit a Biblia elmond, elsősorban nem az ember vallási vagy erkölcsi teljesítményeiről szól. A Biblia igazi tartalma a *magnalia Dei*, Isten nagyszerű tetteinek elbeszélése, ami az ő minden emberi törekvést megelőző szeretetéről tanúskodik: arról, hogy elébemegy vallási és erkölcsi tudatlanságában bizonytalanul előretapogatózó teremtményének. A kereszténység, s az egész bibliai vallás nem az ember istenkeresésének, hanem az Isten emberkeresésének a hite.

Istennek ezzel az emberkeresésével kezdődik az üdvösség ószövetségi története. Ábrahám, akihez először szól az üdvösség isteni igérete, azért lett megigazult emberré, mert hitt az őt megszólító Isten szavában. « Hitünk atyjának » tekinti őt a keresztény hagyomány, mert ez a hit határozza meg Isten iránti engedelmességét egész élete folyamán. Ugyanez az emberi törekvést megelőző isteni cselekvés jellemzi Izrael egész ószövetségi történetét, mégha a választott nép többnyire adósa is marad Jahvénak a hit válaszával. De végső fokon ugyanez jut kifejezésre Jézus istenemberi személyében: Jézusban az emberkereső Isten végleg megtalálja teremtményét, az ember pedig maradéktalanul Istené lesz. Kereszténynek lenni voltaképpen annyit jelent, hogy Jézusban hittel elfogadom az emberkereső és emberszerető Isten személyes megnyilvánulását, és hogy őt, az élet világosságát követve magam is az Istené leszek.

Ha ebben a bibliai összefüggésben gondolkodunk a kereszténység etikai jellegéről, már könnyebb válaszolni a kérdésre: van itt helye a szemlélődésnek? Mert ha az erkölcsi tevékenység értékét a belső jószándék határozza meg, s ez a jószándék lényegében válasz Isten megelőző szeretetére, akkor nyilvánvaló, hogy a tudatos és szabad erkölcsi tett keresztény ember részéről feltételez bizonyosfokú szemlélődést. Ezt egészen általános bibliai jelentésében úgy értem, hogy Isten szavát, üdvözítő szeretetét nem

elég hittel elfogadnia, hanem meg is kell értenie, át is kell élnie az embernek. Ez a megértés és átélés teszi képessé arra, hogy egyre tudatosabban kövesse Krisztust és készségesebben megtegyre Isten akaratát.

Végső soron a szemlélődés és tevékenység elválaszthatatlan kölcsönhatásáról van itt szó: minden jószándékú tett növeli a hivő ember érzékenységét Isten szava iránt s annak elmélyültebb megértésére és átélésére vezeti, ez a szemlélődő elmélyedés viszont érleli és erősíti jószándékát. Szemlélődés és tevékenység tehát együttesen formálják azt a belső embert, Krisztus igazi követőjét, aki teljes mivoltával készségesen válaszol Isten üdvösségre hívó szavára.

Plátói theoria és keresztény szemlélődés

Platón Raffaelnek híres « Az aténi iskola » néven ismert vatikáni freskóján Arisztotelésszel vitatkozva fölfelé, az ideák világába mutat. Ebben a kézmozdulatban benne van egész bölcseleti szemlélete az örökérvényű eszmei valóságról. S éppen e szemlélete miatt tekintették az ősegyház tanítói a görög filozófusok közt valódi teológusnak. Isten tiszta szellemi eszméje ragadta meg Szent Ágostont is ebben a bölcseletben. *Causa constitutae universitatis et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis* — ebben a három tömör kifejezésben foglalja össze Ágoston, amit neki Istenről mondott ez a bölcselet. (De Civitate Dei VIII,5) A teremtett mindenség ősoka, az igazság megismerésére vezető fény, a boldogságszomjat oltó forrás — talán így lehetne magyarra fordítani ezt a dióhéjba sűrített egyetemes teológiát. Nos, Platónnak ez a teológiai érdeklődése valódi intellektuális misztikává fejlődik Philo, Plutarkosz és Apuleiusz középplatonizmusában (K.u.I.-II. sz.,) tetőpontját pedig Plotinosz és Porphyriosz újplatonizmusának istenlátásra (*theoria*) irányuló törekvésében éri el (K.u.III sz.)

Az ószövetségi világból a hellenista kultúrkörbe lépő kereszténység ezzel a különböző bölcseleti hatásokat magábaolvasztó, de lényegében plátoi jellegű intellektuális vallási misztikával került szembe, főleg Alexandriában, ahol a zsidó vallási hagyomány már Krisztus előtt találkozott a görög bölcselettel és a keleti misztikával (vö. Hetvenes bibliafordítás, Philo, stb.) A keresztény gondolkodók, elsőknek Justinus, Alexandriai Kelemen és Origenész, később a kappadóciai atyák és Ágoston, azonnal felismerték a plátói eszmék és a keresztény tanítás közti meglepő hasonlóságot, de ugyanakkor a mélyreható különbségeket is. A két eszmevilág találkozását követő százados küzdelemből,

a valósághoz közelebb álló, isteni tartalmában is emberibb volta miatt, a kereszténység került ki győztesen, de ennek a győzelemnek az volt az ára, hogy a keresztény gondolkodóknak a vitatárs gondolatrendszerben kellett felépíteniük teológiájukat és a lelki életről szóló tanításukat, ami annyit jelent, hogy a plátói gondolkodásmód másfélezer évre — még Arisztotelésznek szenttamási felfedezése után is — meghatározta a keresztény gondolkodást. Ma divatosan hangzó jelszó a teológiának « görög jellegétől való megfosztása » (dehellenizáció). (3) Magam csatlakozom azok véleményéhez, akik a görög gondolkodásnak a kereszténységre gyakorolt hatását — e gondolkodás minden túlzása és egyoldalúsága ellenére — kedvezően ítélik meg. Attól eltekintve, hogy a kereszténység a római birodalom hellenista műveltségű értelmiségi rétegéhez csak azok tulajdon kultúrájának nyelvén szólhatott, előnyös volt ez a hatás azért is, mert amit a kereszténység a görög gondolkodásból átvett, abban sok maradandó szellemi érték volt, s maga az átvétel nem történt szolgamódra, mert a keresztény gondolkodók, a görög bölcseletet tanításuk mélyebb megértésére és rendszeresebb feldolgozására használták.

De bármiként is értékeljük a plátói gondolkodás hatását a kereszténységre, minket itt elsősorban az érdekel, hogyan hatott a sajátosan plátói irányú intellektuális misztika a szemlélődés keresztény tanításának kidolgozására.

A helyes válasz két kérdés tisztázását követeli: hogyan gondolkodtak ezek a bölcselők az emberről és hogyan az Istenről? Amit az emberben lényegesnek láttak, az nem testi (*soma*) vagy lelki (*psyche*) mivolta, hanem igazi benső énje, a szellemi lélek (*nous*). A *nous* az eszmék világából származik és az istenség « rokona », vele született vágya, hogy visszajusson oda, ahonnan eredt. Ám ez az ösztönös istenvágy lekűzdhetetlennek tűnő akadályba ütközik: Isten ebben a földi létben elérhetetlen. E bölcselők állítják ugyan, hogy az ember képes felismerni Istent, minden tökéletesség eszmei foglalatát, aki mint abszolút öntudat és akarat, tudatosan és szabadon áll fenn önmagában, de azt is tudják, hogy mindezt tagadniuk is kell, mert különben sokféleséget tulajdonítanának Istennek, pedig ő az abszolút ősi Egy. A plátói gondolkodók is beszélnek az egyetemes értelemről (*logos*) és a világ-lélekről (*pneuma*): ezek Istenből áradnak ki, de Istenben nyoma sincs a megosztottságnak. Éppen ezért valódi mivoltában felfoghatatlan és kimondhatatlan, minden értelmet meghaladó teljesen transzcendens valóság: minden istenséget felülmúló Isten (*hypertheos*).

Mi következik ebből? A szemlélődő léleknek valóban le kell mondania ebben az életben arról, hogy Isten látására

jusson? Plotinosz nem mondott le róla: azt állítja, hogy négy alkalommal része volt ebben az elragadtatott misztikus élményben. Hogyan jutott a szemlélődésnek erre a csúcsára? A lélek fokozatos megtisztulásáról (*katharsis*) szólva, ő maga tanítja az odavezető utat. Először az érzéki világtól kell elszakadnia az embernek, hogy az érzésektől az értelemhez fordulva « lelkivé » váljék. Ezt követi az értelem intuitív látási képességének kifejlesztése, hogy a merőben ésszerű gondolkodás burkán áttörve, énjének benső szellemi magjához jusson el. Végül arra a misztikus ekszтázisra kell törekednie, amelyben az értelmi látás kettőssége, a megismerő alany és a megismert tárgy különbsége is megszűnik. Ez az elragadtatás pillanata, amikor az isteni fény elárasztja az értelmet és szellemi látását elvakítja, s a lélek azonosul az osztatlan abszolút Eggyel. Ezen a ponton, úgy tűnik, a plátói irányú intellektuális misztika már áthajlik a panteista jellegű keleti misztikába. (4)

A keresztény gondolkodás nem tekinthette érdektelenül ezt az aszketikus és értelmi erőfeszítést, de mégsem bízott túlságosan a kiváltságos lelkek ezoterikus misztikájában. Ágoston ugyan megtérése után, szellemi fejlődésének korábbi, bölcseleti időszakában, egyfajta újplátói misztikus élményt ír le híres ostiai látomásában, de Isten intuitív látásáról éppen olyan óvatosan szól, mint eksztatikus megtapasztalásáról. Később, mint teológus, teljes mértékben elismerve az Istennel egyesült lélek intuiciójának hitelességét, még élesebben meghúzza az istenlátás földi határvonalait.

A plátói és a keresztény gondolkodás közti különbséget már Ágoston előtt is abban látták a keresztény gondolkodók, hogy a bibliai tanítás szerint bármiféle kapcsolatról legyen szó Isten és ember közt, a kezdeményezés mindig az Istené. Az evangélium örömhire is éppen az, hogy Isten lett emberré, hogy az ember Istené lehessen. Ez legfelsőbb fokon az istenlátásra is áll. Isten nem tárgy, még a legszellemibb értelemben mint transzcendens abszolútum sem, amit a magunk erőfeszítésével birtokunkba vehetünk, hanem személy, akit az ismerhet meg és az szerethet, akivel önként közli magát. Ez a személyes isteni önközlés a kegyelem. Istennek erre a kegyelmére nemcsak azért van szüksége az embernek, hogy megtérjen. Lelki fejlődésének egész folyamán, fokozatos erkölcsi megtisztulásában és értelmi megvilágosodásában is erre a személyes, de transzcendens erőforrásra van utalva. Ebből nyilván nem következik, hogy a plotinoszi aszketikus és értelmi erőfeszítés érvényét veszítené, hiszen Isten csakis annak ajándékozza magát, aki szíve és elméje minden képességével keresi őt, de krisztusi

összefüggésében ennek az erőfeszítésnek is új értelme van: a teremtmény alázatoslelkű együttműködése ez Teremtőjével, aki mélyebb szemlélődő megértésre és teljesebb szeretetre vezeti az istenkeresőt.

De hol a határa ennek a megismerésnek és szeretetnek? A keresztény tanításban nem kétséges, hogy Isten színről színre való látása, a *visio beatifica* — amikor az ember ugyanazzal a közvetlenséggel, mégha nem is a tökéletességnek azon az isteni fokán, fogja látni Istent, ahogy Isten látja őt — és az ebből eredő tökéletes szeretet a mennyei boldogság kiváltsága lesz. Ebben a földi életben az istenlátásnak határt szab az ember inkarnált, anyagi létbe testesült mivolta. S ezt a létmódot keresztény embernek, aki a teremtő Isten alkotását látja benne, komolyan kell vennie. Nem valami otromba fal a testi lét, amin át kell törnie, nem is vak börtön, ahonnan ki kell szabadulnia, hogy Isten világosságára jusson. « Az Ige testté lett », — Isten nemcsak megteremtette ezt az anyagi létet, hanem ebben a létben nyilatkoztatja ki önmagát. Keresztény embernek nem ettől megszabadulva, hanem ebben élve kell eljutnia Istenhez. Ez a testi lét hordozza lelki életünket, sőt kifejezője és közvetítője mindannak, ami bennünk szellemi. Tagadhatatlan azonban, hogy többnyire akadálya is a lelki életnek, kölönce szellemi szabadságunknak. Mivel itt a szemlélődésről beszélünk, elég csak arra hivatkoznom, hogy gondolkodásunk és kifejezéseink az anyagi világ érzéki tapasztalataihoz vanak kötve, és szellemi dolgokról nem tudunk másként, mint érzéki ismereteink képeivel és hasonlataival gondolkodni és beszélni. Még zavaróbb ez az akadály, amikor az isteni kinyilatkoztatásról van szó. A próféták és maga Jézus, amint a Biblia tanúskodik róla, az anyagi világ nyelvén, emberi fogalmakkal beszéltek nekünk Isten dolgairól. Sűrítsük az egész problémát az apostoli kijelentésbe: « Hitben élünk, nem látásban » — a hit nem Isten szemlélete, hanem engedelmes elfogadása az emberi nyelven szóló isteni szónak.

Mindennek ellenére két évezred keresztény hagyományával szemben — a keleti misztikáról nem is szólva — nem tagadhatjuk, hogy valamiféle istenlátás már ebben az életben is lehetséges. Itt az emberi gondolkodás egy ősi meggyőződésével találjuk magunkat szemben, ami a plátói eszmékben éppúgy jelen van, mint János apostol irataiban. Arra az egzisztenciális értelmű ismeretelméleti elvre gondolok, ami főleg személyi vonatkozásban a helyes és teljes megismeréshez bizonyos belső hasonlóságot és együttérzést (*sympateia*) követel a megismerő és a megismert személy között: *similis cognoscit similem.* Voltaképpen ez a plátói istenlátás alapelve: a lélek azért vágyakozik Isten

látására, mivel maga is az isteni világból való, az Isten « rokona ». A bibliai hagyományban az ember lelke ugyanúgy teremtett valóság, mint a teste, de az egész embert Isten végeredményben a maga képére és hasonlóságára teremtette. Bármi legyen is ennek a kifejezésnek az ószövetségi értelme, az újszövetségben nyilvánvaló, hogy Isten eredeti és valódi képe és hasonlósága maga Krisztus, Isten emberré lett Fia (Kol.1,15-17), s következésképpen a krisztusi kegyelemben megváltott és megújult ember az, aki « Isten hasonlóságára tiszta igazságban és szentségben alkotott teremtmény » (Ef. 4, 24). Kétségtelen, hogy keresztény értelemben minden elmélyültebb istenismeretnek és istenszeretetnek ez a kegyelmi hasonlóság az alapja. Az erkölcsi és értelmi katarzisnak éppen az a feladata a keresztény lelki életben, hogy Krisztus újjáteremtő kegyelmével együttműködve egyre tisztultabbá és áthatóbbá tegye ezt az Isten-képet. Végső soron Krisztushoz, az új emberhez kell hasonlóvá lennünk, s ez a hasonlóság tesz képessé arra, hogy úgy vagy legalábbis hasonlóan tudjuk látni és szeretni Istent, mint ahogy Krisztus látta és szerette. Mi ez, ha nem a szó eredeti értelmében, de földi határaival felfogott valódi szemlélődés?

Végeredményben nem kétséges, hogy a plátói irányú intellektuális misztika erős hatással volt a lelki fejlődés keresztény tanításának kifejtésére. Mégha különbözik is a két gondolkodásban Isten és ember viszonyának alapszemlélete, valamint az ember testi létmódjának értékelése s ennek következtében az istenlátás felfogása, magának a folyamatnak, a fokozatos erkölcsi és értelmi megtisztuláson keresztül Istenhez vezető emberi útnak szemlélete és elméleti megfogalmazása azonos.

Mi a szemlélődés értelme a szekularizált világban?

Ez a plátói misztika azonban az újkori gondolkodásban kérdésessé vált. Oka ennek a plátói szemlélet maga: az a metafizikai világkép, ami a mai tudományos gondolkodás szerint már érvényét vesztette. Ez a metafizikai szemlélet, mint láttuk, két világot ismer: egyfelől az érzékfölötti valóságok, az eszmék szellemi világát, másfelől ennek mintegy érzéki vetületét, azt a nem teljes valóságot, amit anyagi világnak, földi életnek neveznek. Ennek eszményi értelmet, célt és tartalmat a szellemi világ ad. Onnan származnak azok az örökérvényű eszmék és elvek, amelyek egész gondolkodásunkat, életszemléletünket és erkölcsi értékelésünket meghatározzák. Nos, az újkori tudományos szemlélet visszautasítja ezt a « két síkban való gondolkodást ». Az

igazságot ma nem az egyre valótlanabbnak tűnő elvont eszmei világban keresik, hanem a természettudományok segítségével megismert konkrét tapasztalati valóságban. Az embert sem elvont eszmei lényegében, hanem pszichofizikai valóságában, történeti fejlődésében és társadalmi helyzetében akarják megérteni. De nemcsak az ember és a világ megértéséről van itt szó, az újkori tudományosság az ember egzisztenciális helyzetét is megváltoztatta a világban. Tudományának és technikai erőinek birtokában nem érzi többé, hogy ki volna szolgáltatva a természet vak erőinek, és sorsának irányítását sem várja valami felsőbb isteni gondviseléstől. Önerejéből akar boldogulni a világban. Kant szerint kinőtt értelmi és erkölcsi kiskorúságából, kiszabadult az egyház és a teológia gyámsága alól, megtanulta, hogy mások vezetése nélkül maga használja tulajdon eszét. Éppen kritikai gondolkodásának önállósága és cselekvésének ebből eredő öntörvényűsége miatt tekinti magát felnőttnek, felvilágosultnak, felszabadultnak. Semmi szükségét sem érzi többé Isten metafizikai világának és tudományos ismereteinek, technikai felkészültségének segítségével maga akarja felépíteni merőben emberi, racionalizált társadalmát.

Bonhöffer protestáns lelkész, Hitler börtönében elmélkedve, már a negyvenes évek elején megérezte, hogy ez a szekularizált gondolkodás egyre jobban elterjed és köztudattá válik. Hivő embernek, ha nem akar elszakadni a valóságtól, tudatosítania kell magában, hogy a világ megváltozott körülötte, és ezzel a megváltozott, szekularizált világgal kell szembenéznie. « A becsületesség azt követeli, hogy elismerjük: úgy kell a világban élnünk — *etsi Deus non daretur* — mintha Isten nem létezne. De ezt éppen Isten színe előtt ismerjük el... Felnőtté válásunk oda vezet, hogy felismerjük igazi helyzetünket Isten színe előtt. Isten tudomásunkra hozza, hogy úgy kell élnünk, mint aki Isten nélkül is tud élni. Isten, aki velünk van, ugyanaz az Isten, mint aki elhagy minket. Annak az Istennek színe előtt állunk szűntelen, aki az Isten-hipotézis nélkül hagy élni minket a világban ». (5)

Az, amit Bonhöffer itt a keresztény ember mai paradox helyzetéről és ebből eredő ellentmondásos, vagy legalábbis dialektikus magatarásáról mond, éles felvetése, de semmi esetre sem megoldása a problémának. Annál meglepőbb Friedrich Gogarten göttingai teológus vállalkozása, aki a megoldást a szekularizáció keresztény értelmezésében keresi (6). Gogarten szerint a szekularizáció lényegében a keresztény ség következménye: Isten Krisztusban szekularizálta a világot. Gogarten nyelvén ez annyit jelent, hogy Krisztus Isten és a világ viszonyára vonatkozólag újra megtanította

a helyes gondolkodásra és magatartásra az embert. Az antik ember világszemlélete mitikus volt: mindenütt titokzatos, félelmet keltő « isteni erők » működését látta a természetben. Tudatlanságában és tehetetlenségében úgy érezte, hogy teljesen ki van szolgáltatva az istenek végzetszerű kozmikus hatalmának, s amivel könyörületessé teheti őket, az csakis vallási tiszteletük és kultuszuk. A görög filozófia ugyan megkísérelte, hogy a világ racionális megismerésével felszabadítsa az embert e mitikus világszemlélet varázsa alól, de a végzet sztoikus nyugalmú fölényes elfogadásán túl nem jutott. Vagy ha mégis tovább akart jutni, nem maradt más útja, mint az újplátói misztika intellektuális menekülése az istenlátásba.

Gogarten Jézus vallási és szellemtörténeti jelentőségét éppen abban látja, hogy világosságot teremtett Isten és a világ viszonyának kérdésében. Jézus Istent valóban Istennek, a világot világnak tekinti. Mint Isten Fia, maradéktalanul Istenhez tartozik, de éppen ez a teljes Istenhez tartozása teszi szabaddá a világgal szemben és képesíti arra, hogy önként és szabadon, tiszta szeretetből szolgálja az ember üdvösségét. Ez az üdvösség lényegében részesedés Jézus teljes Istenhez tartozásában, s következésképpen evilági szabadságában. Aki hisz Jézusban, az nemcsak helyesen fog gondolkodni Istenről és a világról, hanem a valóságnak megfelelő helyét is megtalálja Isten és a világ között, mert Istent valóban Istenének tekinti, a világot pedig annak, ami a valóságban: az emberi tevékenység és az emberibb lét kialakítása színterének és eszközének. A szekularizáció ma szekularizmusnak nevezett merőben evilági, istentagadó ideológiává kristályosodott. Gogarten felfogása az, hogy keresztény ember csak akkor szállhat szembe eredményesen ezzel az ideológiával, ha elismeri e szekularizáció teljes jogosultságát, sőt felelősséget is vállal megvalósulásáért. Ugyanakkor azonban követelnie kell az emberi személy önállóságának és szabadságának biztosítását a szekularizát világgal szemben, akár tudományos és technikai kultúrának, akár jogegyenlőségre és szociális igazságosságra épülő jóléti társadalomnak nevezzük is ezt a világot.Személyi önállóság és szabadság nélkül ugyanis nincs nyílt útja az embernek Istenhez. Isten nélkül pedig nincs lelki és erkölcsi ereje ahhoz, hogy ellenálljon az ideologizált szekularizmus kísértésének, és újra a világ, a kozmikus és társadalmi erők s az ezeket képviselő diktaturák rabja lesz. Ha viszont megtalálja valódi helyét Isten és a világ között, mint Isten szabad fia képes lesz arra, hogy teljes erkölcsi felelősségtudattal vállalja feladatát az emberibb világ felépítésében.

Ez az a pont, ahol érthetővé válik a szemlélődés jelentősége a szekularizált világban. Keresztény ember hogyan találhatná meg ma helyét Isten és a világ között, ha nem Isten szavának elmélyült megértése és átélése útján? Ez a megértésre és átélésre irányuló szüntelen törekvés alakítja ki benne azt a belső embert, aki — Isten színe előtt élve — képes megőrizni önállóságát és szabadságát a szekularizált világgal szemben. Gyakorlatban ez a törekvés azt az erkölcsi és értelmi megtisztulást, aszketikus és elmélkedő önnevelést jelenti, ami Krisztushoz, Isten eredeti képéhez és hasonlóságához formál hasonlóvá. Ebből a belső hasonlóságból ered Isten benső szemlélete és szerető átélése: az ember rátalál arra, aki Ágoston szavával *interior intimo meo* — bensőbb legbensőbb énünknél.

Isten immánens traszcendencia: az, aki abszolút létében minden teremtményétől végtelenül különbözik, de aki ezt a végtelen különbséget szeretetével áthidalva önmagát közli az emberrel és bensőségesen jelen van benne. A Krisztusban Istenhez tartozó és az Isten szemléletében elmélyedő ember valamiképpen részesül ebben az isteni immánens transzcendenciában; a világban él, de mint Isten szabad fia szenbenáll a világgal, s éppen ez a szabadsága teszi képessé arra, hogy az isteni szeretet önkéntes elkötelezettségével vállalja feladatát a világon. Nem menekül el a világból Istenhez, hanem önmagával együtt visszaadja Istennek mindazt, ami az övé (7).

---

(1) René Voillaume: *La contemplation dans l'Eglise d'aujourd'hui.* Cerf, Paris.

(2) Vö. R. Arnou: *Contemplation chez les anciens philosophes,* Dict. de Spiritualité II, 1716-42.

Balás Dávid: *Tevékenység és szemlélődés a korakeresztény hagyományban.* Szolgálat 17 (1973) 11-12.

(3) Vö. Balás i.m. 11; L. Dewart *(The Future of Belief: Theism in a World Come of Age.* New York, 1966) a dehellenizáció szélsőséges képviselője.

(4) Vö. R. Arnou: *Platonisme des Pères. La connaissance de Dieu.* Dict. Théol. Cath. XII, 2, 2372-88.

(5) Dietrich Bonhöffer: *Widerstand und Ergebung.* Kaiser Verlag, München 1966, 241. old.

(6) *Der Mensch zwischen Gott und Welt,* Heidelberg 1952; *Verhaengniss und Hoffnung der Neuzeit, Die Saekularisierung als theologisches Problem,* Stuttgart 1953.

(7) Ez az előadás a Katolikus Magyar Egyetemi Mozgalom 15. kongresszusán (Drongen, 1973 április 23-29) hangzott el.

Weissmahr Béla

EMBERI ETIKA ÉS EVANGÉLIUMI ERKÖLCS

Lehet-e különleges keresztény erkölcsről beszélni? Van-e különbség az általános emberi etika és az evangéliumi erkölcs között? És ha van, miben áll ez a különbség? Az erkölcsi magatartás lényegére vonatkozik-e, vagy csak bizonyos mellékes szempontokra?

A katolikus erkölcsteológia hosszú időn keresztül abból indult ki, hogy az alapvető erkölcsi törvény az ember természetével adva van és hogy a krisztusi kinyilatkoztatás ezt az erkölcsi törvényt nem módosította, hanem csak legfeljebb jobban megvilágította. Századunk huszas, harmincas éveitől kezdve azután mindig több moralista egy az emberi természetből kiinduló erkölcstan helyett egy olyan erkölcstant követelt, mely biblikus alapon állva az erkölcsi magatartás különlegesen keresztény vonásait helyezi előtérbe. Ez az irány, mely tetőpontját az ötvenes években érte el, sok értékes szempontra hívta fel a figyelmet, sokszor azonban ahhoz vezetett, hogy a keresztény erkölcs általános emberi szempontjai háttérbe szorultak, sőt egyes esetekben azt a látszatot keltette, mintha a hegyi beszéd szelleme a humánummal ellentétben állna. A legújabb időkben, főképp az egyre terjedő szekularizmus hatása alatt, a katolikus moralisták megint erősebben hangsúlyozzák a keresztény erkölcs általános emberi szempontjait.

Ha ezekben a kérdésekben állást akarunk foglalni, mindenekelőtt tisztáznunk kell, hogy mi az erkölcs, és hogy mik az erkölcsiség alapvető tulajdonságai.

1. Az erkölcsi érték és annak természete

Mit jelent egyáltalában az hogy « erkölcs », mikor használjuk ezt a szót: « erkölcsös »? Ha eltekintünk attól, hogy a magyarban, de más nyelvekben is van az « erkölcsös » jelzőnek egy leszűkült jelentése, amennyiben a sexuális magatartás helyes voltát jelenti, akkor feltűnik, hogy az « erkölcsös » jelzőt minden személyes emberi tettel kapcsolatban használjuk, mégpedig mint értékítéletet. Ennek az értékítéletnek, melyről itt szó van, különleges tulajdonságai vannak.

Ha valakiről megállapítjuk, hogy kellemes hangja van, hogy okos, vagy lobbanékony természetű, akkor ezek az ítéletek tartalmaznak ugyan egy értéklést, mégis más a jelentésük, mintha valakiről azt mondjuk, hogy az illető becsületes, szolgálatkész, vagy ellenkezőleg, hogy megbízhatatlan és önző. Az első esetben olyan ítéletekről van szó, melyek az emberre vonatkoznak aszerint ami benne öröklött adottság, ami természeténél fogva jellemző rá, amiről « nem tehet ». Ezek az ítéletek az embert nem a maga teljességében, hanem mindig csak egy részleges szempont szerint érintik. Ezért nem fejeznek ki egy végső, vagyis erkölcsi ítéletet. A második esetben azonban olyan megállapításokról van szó, melyek az embert sokkal mélyebben, átfogóbban érintik. Becsületesség vagy becstelenség, önzetlenség vagy önzés a szó szoros értelmében személyes tulajdonságok, az ember tulajdonságai, amennyiben az személy, amennyiben felelős tetteiért. Az erkölcsileg jó tett által az ember mint olyan lesz jó, az erkölcsileg rossz tett által az ember mint olyan lesz rossz.

Erkölcsi értéke (vagy értéktelensége) közvetlenül tehát az emberi *cselekedetnek* van, végeredményben azonban az erkölcsi érték (vagy értéktelenség) a *cselekvő személy tulajdonsága.*

Külön fel kell itt hívnunk a figyelmet arra a tényre, amit tulajdonképpen mindenki tud, de amire sokszor nem gondolunk eléggé, hogy ti. az erkölcsi ítélet feltételezi a *szabadságot*, vagyis azt, hogy az ember valóban ura cselekedeteinek. Hogy ez mennyire így van, azt akkor látjuk, ha egy erkölcsileg helytelennek ítélt cselekedetről utólag megtudjuk, hogy nem szándékosan történt, vagy hogy erős kényszer hatása alatt jött létre. A tettet mint olyat nem fogjuk ugyan jóváhagyni, de nem írjuk az illető rovására, nem tesszük őt érte felelőssé, vagy ha igen, csak korlátozott mértékben.

Az emberi szabadság egyik legdöntőbb bizonyítéka éppen abban a tényben áll, hogy az emberek erkölcsi ítéleteket fogalmaznak meg. Még azok is, akik különböző meggondolások alapján tagadják az emberi szabadságot, nem tudják ezt elkerülni. Vannak esetek, főképpen vannak olyan gaztettek, melyek minden épérzésü embert felháborítanak, melyekről mindenki azt mondja: ezt semmiképpen sem lehet jóváhagyni, ennek nem lett volna szabad megtörténnie. Ilyen esetekben az igazságérzetünk megtorlást, büntetést követel, ez azonban feltételezi azt, hogy a tett elkövetője felelősségrevonható, vagyis szabad. Az erkölcsi értékítéletnek és magának az erkölcsi értéknek lehetősége a szabadsággal áll vagy bukik.

Az erkölcsi ítéletben megmutatkozó érték egy másik jellemzője az erkölcsi érték *feltétlen* volta. Ez annyit jelent, hogy az erkölcsi érték túlszárnyal minden más értéket, hogy semmi mással nem lehet pótolni. Mindnyájan tudjuk — ha nem is cselekszünk mindig következetesen e tudásunk szerint —, hogy nincsen olyan érték, mely igazolhatná az erkölcsileg helytelen tettet. Kétségtelenül cinizmusnak tartjuk, ha valaki így nyilatkozik: érdemes volt sikkasztania, mert megszedte magát és nem is kapták rajta. — Az erkölcsi érték feltétlen volta azonkívül azt is jelenti, hogy önmagát igazolja, azaz önmagától fogva kötelez és ezért nem is szorul rá, hogy valami másból igazoljuk.

Az erkölcsi ítélet ui. nemcsak regisztrál, nemcsak megállapít valamit mint tényt, mint pl. « ma nem esik az eső », vagy « a Duna keresztülfolyik Budapesten », hanem azt ami van, azt ami megtörténik, összeveti azzal *aminek lennie kell*, és éppen ezáltal állapítja meg, hogy a ténylegesen megtörtént cselekedet erkölcsileg jó vagy rossz. Másszóval az erkölcsi ítélet azáltal válik lehetővé, hogy felismerjük, az ember tettét megelőzően, a cselekedet végrehajtásától függetlenül valamiképpen már adva van, mintegy már meg van határozva, hogy a tettnek az adott körülmények között milyennek kell, illetve milyennek nem szabad lennie. Ha egy autóvezető az országúton haladva látja, hogy egy másik kocsi a kanyarban kifarol az útról és felfordul, akkor kötelessége megállni és segíteni, vagy legalább segítséget hívni. Mindnyájan spontán módon, hosszas megfontolás nélkül is meg vagyunk arról győződve, hogy ez a kötelezettség fennáll, függetlenül attól, hogy minden autós e szerint viselkedik-e vagy sem. Az erkölcsi értéket jellemzi tehát egy bizonyos « ideális » létmód. Az erkölcsi érték csak a megvalósítás által lesz ténylegessé, de valamiképpen már adva van, mielőtt megvalósulna, amennyiben ui. *megvalósítandó*. A félreértések elkerülése végett már itt meg kell jegyezni, hogy az erkölcsi érték « ideális mivolta » nem jelenti azt, hogy a valóságtól független. Hogy hogyan gyökerezik az erkölcsi érték a valóságban, arra még ki fogunk térni.

Előbb azonban az erkölcsi kötelezettség természetét kell behatóbban megvizsgálnunk. Magában a szóban, « erkölcsi kötelezettség » már benne van, hogy a cselekedet által megvalósítandó érték *kötelez, köt* minket, hogy vele szemben nincsen helye a fellebbezésnek. A kötelezettséget persze nem absztrakt általánosságban, hanem a konkrét adott esetre vonatkozóan kell értenünk. Visszatérve az előbbi példára: egy vezető látja, hogy egy másik szerencsétlenül jár. Segítenie kell tehát. De kétségtelenül megváltoztatja a helyzetet, ha az illető éppen egy súlyos beteget visz maga is

az orvoshoz. Az általános elv és a konkrét eset sohasem egészen azonos. A konkrét esetben meglévő és mint olyat felismert kötelezettséggel szemben nincsen appelláta. Ez azonban annyit jelent, hogy az erkölcsi kötelezettség *feltétlen* érvényű. Ha ui. nem lenne meg benne a feltétlenség mozzanata, úgy egyáltalában nem lehetne kötelezettségről beszélni.

A kötelezettség feltétlen volta viszont semmiképpen sem jelenti azt, hogy a cselekvő személynek nincsen lehetősége másként viselkednie. A kötelezettség köt, de nem « fizikai » szükségszerűség által, nem azáltal, hogy a kötelesség nem teljesítése « fizikailag » lehetetlen. A kötelezettség « erkölcsi » szükségszerűséget jelent, vagyis, hogy a szóbanforgó tettet az illetőnek magától, saját elhatározásából *kell* megtennie. Az erkölcsi szükségszerűség olyasvalami, mint egy a megvalósítandó értékből kiinduló felhívás, melyet egyrészt *feltétlenül*, másrészt azonban *szabadon* követnünk kell. Az erkölcsi kötelezettség tehát egy *megkötöttség*, mely azonban *feltételezi a szabadságot*; ahol nincs szabadság ott beszélhetünk fizikai, pszichológiai, biológiai szükségszerűségről, de nem erkölcsi szükségszerűségről. Egy olyan megkötöttségről van tehát szó, mely a szabadságot nemcsak hogy nem zárja ki, hanem egyáltalában csak ott állhat fenn, ahol személyes szabadság van. « *Az erkölcsi kötelezettség a szabadság sajátos szükségszerűsége* » (1).

Csak ha megértettük ezt a különleges feszültséget, ezt az ellentmondásosnak nevezhető egységet a szabadság és a szükségszerűség között, csak akkor tudjuk megérteni, hogy mi is az erkölcs és hogy mit is jelent az, hogy az ember erkölcsi lény. Az erkölcsi kötelezettség « megköti » a szabadságot, de nem szünteti meg, hanem csak vele együtt létezhet. A szabadság feltétlen erkölcsi kötöttsége tehát nem jön, nem jöhet « kívülről », nem jöhet olyasvalamitől, ami a szabad személyen, pontosabban a személy szabadságán kívül áll.

Az előbb azt mondottuk: az erkölcsi kötelezettség olyasvalami, mint egy a megvalósítandó értékből kiinduló felhívás, hogy valamit megtegyünk illetve ne tegyünk meg. Ez a megállapításunk nem áll ellentétben azzal, hogy az erkölcsi kötelezettség nem « kívülről » jön, hanem a szabadságot valamilyen formában « belülről » köti. Hiszen az erkölcsi érték elsősorban nem az, amit cselekedetünk által a világban létrehozunk, hanem az erkölcsi érték magának a tettnek, végeredményben pedig a tettet végrehajtó személynek

---

(1) F. de Finance, *Éthique generale*, Roma, 1967. 81 old.

mint olyannak értékvolta. És ez az érték, a saját személyes értékünk kötelezi, köti a szabadságunkat, ez intéz felhívást a szabadságunkhoz, hogy ezt vagy azt szabadon tegyük.

Az emberiség nagy gondolkodói már mindig is felismerték az erkölcsiségnek ezt az önmagát mintegy megalapozó jellegét. Canterbury Anzelm szerint pl. a « iustitia » vagyis az igazságosság (mely alatt az erkölcsiséget mint olyat érti) nem más, mint « rectitudo voluntatis propter se servata » (De Veritate c. 12, PL 158,428 B), azaz « az akaratnak önmagáért akart helyes irányultsága ». Immanuel Kant pedig annyira hangsúlyozta, hogy az erkölcsi értéket önmagáért kell megvalósítani, hogy minden emberi cselekedetet erkölcsileg helytelennek tartott, melynek nem kizárólag az erkölcsi törvény, a kötelesség iránti tisztelet az indítéka.

A szabadságot feltétlenül megkötő erkölcsi kötelezettség nem jöhet tehát kívülről, vagyis nem vezethető vissza semmilyen a személyes szabadságtól különböző evilági tényezőre. Ez főképpen abban a tényben mutatkozik meg, hogy akik az erkölcsi kötelezettséget megpróbálják valami olyasmire ebben a világban visszavezetni, ami a személyes szabadságtól különbözik, végeredményben mindig odajutnak, hogy tagadják mind a szabadságot mind pedig az erkölcsi kötelezettség feltétlen voltát.

Csak két példát említünk. — A marxizmus az erkölcsöt teljesen a gazdasági tényezőkre, a termelőviszonyokra vezeti vissza. Az osztálytársadalomban az erkölcs legfontosabb szerepe a kizsákmányolók igazolása, ezzel szemben áll a haladó erők erkölcse. A legfőbb erkölcsi parancs a kizsákmányolás megszüntetése a forradalom által. Az osztálynélküli társadalomban az erkölcsileg kötelező a társadalom szükségleteitől függ. A társadalom (gyakorlatilag a társadalmat irányító párt) szabja meg, hogy mi az erkölcsileg helyes és mi az erkölcsileg helytelen. Feltétlen erkölcsi kötelezettségről itt nem lehet szó, de személyes szabadságról sem.

A főképpen Freudra támaszkodó pszichologizmus az erkölcsben nem lát mást, mint az emberi ösztönök szublimációját (azaz udvarképes megjelenési formáját). Mindaz amit erkölcsi normának tartunk, megmagyarázható Freud szerint a tudatalatti törvényszerűségeiből, a különböző cenzurákból és prohibiciókból, melyek a társadalmi fejlődés folyamán rögződtek és létrehozták a « felsőbbrendű én »-t, melynek strukturáját a nevelés által veszszük át. Szabadságról itt sem lehet szó, de feltétlen erkölcsi kötelezettségről sem.

Ezekkel és hasonló teoriákkal kapcsolatban el kell ismernünk, hogy a konkrét erkölcsi tudat kialakulásában mind az egész emberiség mind az egyes egyed esetében kétségtelenül jelentős szerepet játszanak pszichológiai, társadalmi, nevelési tényezők. De az erkölcsi tudatot nem lehet

ezekből a tényezőkből egyszerűen levezetni. A társadalom formáló hatása, a nevelés az emberből csak azt tudja kihozni, ami legalább csíraszerűen « benne van ». Ha nem lenne meg az emberben az alapvető erkölcsi irányultság, akkor sohasem lehetne őt a jó és rossz alapvető különbségének felismerésére azaz felelősségre nevelni. Soha senki nem tudná felismerni az erkölcsi érték feltétlen jellegét, ha az erkölcsi érték feltétlen volta nem lenne más mint projekció. A projekciós elméletek eleve tagadják az erkölcsi kötelezettség feltétlen jellegét és ezért tudnak projekcióról beszélni. — A feltétlen konkrét felismerése mindig is több, mint a feltétlenségről való eszmecsere. Aki csak egyszer is megértette, hogy mi az hogy « erkölcsi követelmény », az legalábbis ebben az esetben tudta, hogy az erkölcsiség nem lehet emberalatti tényezők eredője, akármennyire is befolyásolják az ember erkölcsi magatartását emberalatti tényezők.

2. Az erkölcsiség normája

Láttuk, hogy az erkölcsi kötelezettség a szabadság sajátos szükségszerűsége. Ha most felvetjük a kérdést: mi a konkrét cselekvésünk erkölcsi normája? — vagyis honnan tudjuk, hogy egy konkrét cselekvésünk jó vagy rossz? — akkor újra számot kell vetnünk azzal, hogy az erkölcsiséget nem lehet rajta kívülálló tényezőkre visszavezetni. Az erkölcsiség embervoltunk alapadottsága. Az, hogy emberek vagyunk, különösképpen abban mutatkozik meg, hogy van erkölcsi tudatunk, ez pedig annyit jelent, hogy képesek vagyunk felismerni, hogy mi az amit meg kell tennünk és mi az amit el kell kerülnünk. *Van tehát egy normánk*, ami szerint eldöntjük, hogy mi az erkölcsileg jó és mi az erkölcsileg rossz. Ezt le szabad sőt le kell szögeznünk, noha ezt a normát alig tudjuk egyértelműen megfogalmazni. — Hasonló helyzetben vagyunk itt mint az ismeretünk objektivitása megalapozásának kérdésében. Azt, hogy az ismeretünk megismeri a valóságot, szintén nem tudjuk a szó szoros értelmében bizonyítani, vagyis valami másból levezetni. Csak az ismeretben megtapasztalt evidenciára, a tárgyi nyílvánvalóságra hivatkozhatunk és arra, hogy az ismeret objektivitásának tagadása is feltételezi az ismeret objektivitását. Az erkölcsi norma esetében is csak arról lehet szó, hogy kiindulunk abból a tényből, hogy az ember, függetlenül attól, hogy teoretikusan mit is gondol az erkölcsről, cselekvésében mindig is tanúságot tesz erkölcsi érzékéről, majd megpróbáljuk kielemezni, mit is tartalmaz, mire is alapszik ez a tény.

Az emberi cselekedetek erkölcsi értékelése tartalmazza azt a tapasztalatot: nem mi szabjuk meg, hogy mi a jó és mi a rossz, vagyis erkölcsi ítéletünk *nem önkényes*. Ebben a tapasztalatban félreérthetetlenül megmutatkozik hogy van egy objektív norma.

a) *A lelkiismeret*

Ezt a normát persze nem tudjuk leírni anélkül, hogy ne valamiképpen magunkból induljunk ki. Hiszen minden törvény, előírás, erkölcsileg csak annyiban kötelez, amennyiben mint erkölcsi normát felismertük. Az erkölcsi cselekvés (szubjektív) végső normája a személyesen felismert konkrét erkölcsi kötelezettség. Ezt hétköznapi nyelven így is mondhatjuk: az erkölcsi cselekvés végső (szubjektív) normája a személyes lelkiismeret. Lelkiismeret alatt ui. azt a képességet értjük, mely által adott esetben fel tudjuk ismerni a jót mint jót és a rosszat mint rosszat.

Ha most felvetjük a kérdést, hogyan, minek alapján tesz a lelkiismeret különbséget jó és rossz között, úgy csak arról lehet szó, hogy megpróbáljuk kielemezni és szavakba önteni azt, amit már mindenki maga megtapasztalt, meg kellett hogy tapasztaljon, amikor « megszólalt benne a lelkiismeret ». Ha lenne ember, akinek ilyen élménye nem lett volna, úgy annak éppúgy nem tudnók megmagyarázni a lelkiismeret « működését », mint a színvaknak a színek mivoltát.

A lelkiismeret « hangjában » kétségtelenül egy *értékélmény* jut szóhoz. Valamiképpen már a tett előtt megtapasztaljuk, hogy cselekedetünknek egész emberségünkhöz viszonyítva « értelme van », vagy ellenkezőleg, hogy « nincsen értelme ». Minden értékélmény, így az erkölcsi érték megtapasztalása alapvetően harmoniaélmény. Ha egy cselekedet erkölcsi értékét megéljük a cselekedet előtt, alatt vagy után, úgy az válik bennünk élményszerüen tudatossá, hogy ez *megfelel* nekünk embervoltunk teljessége szerint, még akkor is, ha biológiai vagy pszichológiai érdekeink szempontjából áldozatot követel. Egy cselekedet erkölcsi értéktelenségének, rosszaságának élménye pedig lényegében diszharmóniaélmény. De az erkölcsi rossz esetében nem egy részleges hanem egy átfogó diszharmónia megéléséről van szó, mintha kiestünk volna a világ rendjéből... és ezt nem mások mondják, hanem magunk érezzük, tapasztaljuk.

Ezt a rövid elemzést ki kellene mélyíteni, de most nem mehetünk a részletekbe. Csak három lényeges szempontra szeretnénk rámutatni.

1. A mondottakból következik, a lelkiismeretnek, ennek a legszubjektívebb adottságunknak alapvetően *objektív* volta. A lelkiismeret a konkrét, a megteendő valóságnak élményszerüen közvetlen megtapasztalása. Amennyiben a saját egyedi tapasztalatunkról van szó, annyiban a legszubjektívebb valóság. Amennyiben azonban a tapasztalat a konkrét valóság kikerülhetetlen közvetlenségéből adódik, annyiban nem tőlünk ered, nem mi szabjuk meg a tartalmát.

2. A lelkiismeretünk, mivel véges lények vagyunk, persze tévedhet, de még ebben az esetben is kötelez.

3. Ebből következik, hogy a lelkiismeret, mint minden ezen a világon, fejlődés eredménye, eredetileg csak csíraszerüen van meg az emberben. Egyrészt megvan az emberben a lelkiismeret: az erkölcsi kategoriák feltétlen voltának ismeretét nem lehet az emberben kivülről előidézni, másrészt azonban nincsen még készen, hanem ki kell fejleszteni. A lelkiismeret kifejlődése pedig nem történhet másként mint erkölcsi értékélmények által. Az embernek elsősorban saját magában, de mások példáján is meg kell tapasztalnia, hogy az erkölcsileg jó tett alapvető harmoniát, az erkölcsileg rossz cselekedet pedig diszharmóniát hoz létre. Ez a harmónia persze sokkal többet jelent, mint hasznosságot és a diszharmónia sokkal többet jelent mint külső rendezetlenséget. — A lelkiismeret kialakításában, egyáltalában az erkölcsi érték megélésében a legnagyobb hatása a harmónikus erkölcsi személyiségnek van. Ebben válik foghatóvá, konkréttá az erkölcsi érték.

b) *A valóság teljességének « rendje »*

A lelkiismeret erkölcsi ítéletében megnyilatkozik, hogy mi az, ami embervoltunk teljessége szempontjából megfelel illetve nem felel meg nekünk. Hiszen az embernek vannak biológiai, pszichikai, szellemi-kulturális « érdekei », melyek összembersége kárára önállósíthatják magukat és ezáltal jön létre az, amit erkölcsileg rossznak nevezünk.

Ha ezt a filozófia elvont nyelvén tett megállapítást mindennapi nyelven akarjuk kifejezni, akkor azt mondhatjuk: lopni, csalni, hazudni, paráználkodni, mást tirannizálni, csak az élvezetnek, a hatalomnak élni bizonyos szempontból letagadhatatlanul jó, és mégis mindez az embert a maga embervolta szerint nem fejleszti ki, hanem lealacsonyítja.

Az erkölcsi cselekvésben pedig embervoltunk egészének kiteljesítéséről van szó. Erkölcsileg értékesnek csak azt nevezzük ami emberségünket nemcsak biológiai, pszichikai,

kulturális-szellemi szempontból teljesíti ki, hanem egy olyan szempont szerint, mely mindezeket túlhaladja, melynek — mint láttuk — feltétlen értéke van.

Mindebből az következik, hogy erkölcsi cselekvésünk (objektív) normája *a saját embervoltát a feltétlen felé kiteljesíteni törekvő emberi természet.* Másképpen megfogalmazva: az erkölcsi cselekvés követelményei leolvashatók az emberi természetből, persze csak akkor, ha az emberi természetet integrálisan vesszük, vagyis amennyiben az emberhez a feltétlenség dimenziója tartozik hozzá.

Első pillantásra talán úgy tűnik, hogy ezzel egy objektív és meglehetősen egyértelmű normához jutottunk. És ez igaz is. A baj csak az, hogy nagyon elvont. Pontosabban akkor lesz elvonttá, ha azt hisszük, hogy az emberi természet egyértelműen meghatározható. Ez pedig nem áll. Nem mintha egyáltalán nem tudnók, hogy mi az ember és hogy mit követel az ember személyi volta. Bizonyos dolgokat nyílvánvalóan tudunk, és ezért vannak mindenki és gyakorlatilag minden kor számára nyílvánvaló erkölcsi kötelességek. Azt hogy hamisan tanúskodni nem szabad, hogy egy ártatlan ember élete sérthetetlen és hasonlók, általános emberi felismerések. De kétségtelen az is, hogy nagyon elővigyázatosoknak kell lennünk, ha valamit az emberi természetre való hivatkozással akarunk igazolni. Ezen a téren azért jogos a szkepszis, mert a múltban sokszor az emberi természet szükségszerű következményének tartották pl. a nőnek társadalmilag alávetett helyzetét vagy a magántulajdon individualista interpretációját. Ma világosan látjuk, hogy sokminden, amit a természetből folyó követelménynek tartottak, nem más mint az emberi önmegvalósítás társadalmilag kialakult és egyáltalán nem szükségszerű formája.

Hogy mik a személyes kiteljesedés konkrét módozatai és hogy ennek következtében konkrét esetben erkölcsileg mi kötelező, azt azért nem tudjuk egyszersmindenkorra, mintegy elvontan meghatározni, mert: 1. változik az emberi természetről való ismeretünk, 2. az emberi természet szituációja a világban, az embernek viszonya a világhoz és önmagához nem állandó és ez 3. magával hozza hogy bizonyos szempontból maga a természetünk is változik.

Az ilyenfajta változásra csak két példát szeretnénk hozni. — Nem kell különösképpen bizonyítani, hogy a gazdasági életszínvonal emelésére irányuló tevékenység erkölcsileg önmagában véve értékes. A legutóbbi évekig úgy tűnt, hogy ezen a téren áll: minél több, annál jobb. Az utóbbi évtizedek termelési expanziója azonban olyan, azelőtt teljesen ismeretlen problémákat vetett fel, mint

pl. a környezetszennyeződés, nem is beszélve arról, hogy komolyan kell számolni a gazdasági fejlődésnek a föld véges volta által megszabott határaival, hogy ma komolyan felvetődik a kérdés: erkölcsileg megengedhető-e az életszínvonal további emelése a gazdaságilag fejlett országokban.

Egy másik példa a születésszabályozás kérdése. Katolikus moralisták, évszázadokon keresztül azt tanították, hogy férj és feleség csak annyiban élhetnek nemi életet, amennyiben egyesülésük célja a gyermeknemzés vagy legalábbis amennyiben ezt nem zárják ki. Mert — ez volt az érv — a nemi aktus természete szerint a nemzésre irányul. Miután azonban manapság egyértelműen nyílvánvalóvá vált, hogy a csecsemőhalandóság örvendetes csökkenése, a nagyvárosi életforma elterjedése, a lakásviszonyok, a kereseti lehetőségek stb. folytán a születések szabályozása kikerülhetetlenül szükséges, és miután nyílvanvalóvá vált az is, hogy a születésszabályozásnak a katolikus egyház részéről hivatalosan egyedül jóváhagyott módszere nem elég megbízható és amellett annyi intelligenciát meg önuralmat követel amennyit széles néprétegektől nem lehet elvárni, és miután ráadásul ma a nemiséget, sokkal inkább mint azelőtt, a házastársak személyi kiteljesedése dimenziójának tartják, lassan kialakult a konszenzus, hogy a születésszabályozás (ami persze nem jelentheti a gyermekáldás teljes visszautasítását) erkölcsileg helyes, és hogy a módszer kérdését a házastársak maguk döntsék el. Ebben az esetben szinte kézzelfogható, hogy megváltozott a természetről való ismeretünk, hogy megváltozott a szituáció, és hogy ezzel együtt megváltozott valamiképpen a házasság természete is.

3. Az erkölcsiség transzcendens vonatkozása

Eddigi vizsgálódásunk célja az etika alapvető fogalmainak bemutatása volt. Ezen túlmenőleg azonban meg akarjuk érteni a humánumból kiinduló etikának és az evangéliumban gyökerező keresztény erkölcsnek egymáshoz való viszonyát.

Ahhoz, hogy ezt a kérdést fel tudjuk vetni, még egy lényeges és eddig nem említett szempontból tovább kell vinnünk az emberi erkölcsiségre vonatkozó gondolatmenetünket. Eddig ui. egy szót sem ejtettünk arról a kérdésről, hogy hogyan is viszonylik egymáshoz az erkölcs és a vallás, pontosabban az erkölcs és az istenhit.

A következőkben röviden meg szeretnénk mutatni, hogy az erkölcsi érték felismerése valamiképpen már magában foglalja egy transzcendens személyes abszolutum elismerését.

Láttuk, hogy az erkölcsi kötelezettség a szabadság sajátos szükségszerűsége. Az erkölcsi kötelezettség úgy jelenik

meg, mint egy a személyhez intézett felhívás, mely alól az ember nem vonhatja ki magát, annak ellenére, hogy fizikailag megvan a hatalma ahhoz, hogy a felhívást ne vegye tekintetbe. Az ember képes a lelkiismerete ellen cselekedni, de nem tudja megakadályozni, hogy az erkölcsileg rossz tett ne vezessen lelkiismeretfurdaláshoz.

Az erkölcsi kötelezettségben megnyílvánuló feltétlen felhívás nem jön « kívülről », mint egy külső, fizikai, szociális vagy akár lélektani kényszer, egyszersmind azonban érvénye nem saját döntésünk függvénye, vagyis nem mi szabjuk meg, hogy mi az erkölcsileg kötelező és mi nem az. Az erkölcsi érték feltétlenül kötelező volta *egy az embertől különböző parancsoló hatalomra* utal, egy hatalomra, mely feltétlen, mely minden evilági hatalmat felülmúl, mely azonkívül személyes természetű, mivel a személynek csak személlyel szemben lehet kötelezettsége. Egy olyan személyes valóságról lehet tehát csak szó, mely egyrészt a legbensőségesebben, a személyi szabadságon keresztül köti az embert és ezért a legbensőségesebben egy vele, másrészt pedig az embert mérhetetlenül felülmúlja, hiszen feltétlen igénynyel lép fel vele szemben. Ez az egyben transzcendens és immanens személyes abszolutum az Isten. — Meg kell itt jegyezni: végeredményben csak a személyes, transzcendens és egyben immanens abszolutum által tudjuk az erkölcsi kötelezettséget úgy megalapozni, hogy kitűnjék az erkölcsi kötelezettségnek mind feltétlensége mind pedig a szabadságot feltételező mivolta.

Az erkölcsi kötelezettségnek mint olyannak felismeréséhez persze nem szükséges Isten kifejezett ismerete, illetve elismerése. Az is, aki kifejezetten nem tud a transzcendens, személyes Istenről, sőt az is, aki őt kifejezetten elutasítja, képes erkölcsileg értékes cselekedetre. Ezt a tények mutatják. Manapság különösen is világos, hogy az erkölcsi cselekvésre való képességet nem tarthatjuk az istenhívők privilégiumának. Hozzájön ehhez még az is, hogy ha az erkölcsi cselekvés feltételének a kifejezett istenismeretet tennők meg, úgy mindazokat, akik nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére erkölcsi cselekvésre képtelennek azaz szellemileg kiskorúaknak kellene tartanunk. Ez pedig nyílvánvaló abszurdum.

Amellett azonban ki kell tartanunk, hogy az erkölcsi kötelezettségnek, a jó és rossz cselekedet feltétlen különbségének felismerése valamiképpen tartalmazza azt az ismeretet, melyet ha helyesen kibontakoztatunk, istenismeretnek nevezünk.

Sokan talán tiltakozni fognak, ha ebben az esetben istenismeretről beszélünk, hiszen manapság az ismeret szót általában csak ott szokták használni, ahol az, amit az ember megismer, világosan megfogalmazva előtte áll. A legtöbben spontán módon azonosítják az ismeretet az egyértelműen kifejezett fogalmi ismerettel, vagyis azzal az ismerettel, mely tárgyát élesen és világosan meg tudja határozni, mely ismeri tárgyának tartalmát és mely a tárgyát minden mástól el tudja határolni. — Itt azonban egy alapvető és következményeiben igen jelentős félreértésről van szó. Az ui. aki azt hiszi, hogy az emberi megismerés határai egybeesnek a világos és éles fogalmi ismeret határaival, teljesen félreismeri az emberi megismerés természetét. Az ember mindig sokkal többet *tud,* sokkal többel *számol,* mint amiről reflektáltan, világosan megfogalmazva önmagának számot tud adni. Erre már láttunk egy példát. Azok is akik tagadják az akaratszabadságot a gyakorlati életben erkölcsi követelményeket támasztanak embertársaikkal, de magukkal szemben is, hivatkoznak az emberi kötelességérzetre, igyekeznek mást meggyőzni, stb. Mindez azonban feltételezi, hogy az ember magatartása, noha sokféleképpen befolyásolható kívülről, végeredményben tőle magától függ. Vagyis a gyakorlatban minden ember elismeri az emberi akaratnak nem ugyan korlátlan, de valódi szabadságát, számol vele, tud róla, még ha elméletileg el is utasítja. — Bizonyos szempontból az egész filozófia nem más, mint a soha véget nem érő törekvés: pontosabban, világosabban, teljesebben kifejezésre juttatni azt, amit minden ember már mindig is tud, de amit éppen ezért alig képes megfelelően megfogalmazni.

Ebből következik, hogy különbséget kell tenni a között az ismeret között, mely élesen és világosan ragadja meg a tárgyát, meg fogalmilag meghatározott, egyszersmind azonban absztrakt, vagyis a valóságot mindig csak részleges szempontok szerint állítja elénk, és a között az ismeret között, mely teljesen soha ki nem fejthető, soha nem tematizálható, mely valamiképpen mindig csak mint a kifejezett ismeret feltétele vagy mint az emberi cselekvés hátterében megnyílvánuló ismeret jelentkezik, de éppen ezért konkrét, visszautasíthatatlan és tévedhetetlenül igaz. — A kétfajta ismeret egymáshoz való viszonya a legvilágosabban éppen az erkölcsi cselekvésben mutatkozik meg.

Láttuk, hogy az ember erkölcsi tevékenységében mindig is a feltétlenre irányul, függetlenül attól, hogy ezt a feltétlent fogalmilag kifejezett ismeretében felismeri-e vagy sem. Mégis kétségtelen, hogy az erkölcsi cselekvés szempont-

jából nem közömbös, hogy az ember teoretikusan hogyan interpretálja saját erkölcsi tevékenységét. Az erkölcsi tevékenységben implikált ismeret és a fogalmilag kifejezett ismeret viszonya háromféle lehet.

1. Ha az ember a feltétlenre való létbeli vonatkozását életében nemcsak megvalósítja, hanem ezen túlmenőleg ezt a vonatkozást kifejezett ismeretében helyesen reflektálja, úgy nemcsak a tényleges élet és az életfeladat között jön létre egy harmonia, hanem az ember életének iránya megegyezik azzal is, amint mint feltétlen valóságot ismert meg, vagyis teoretikus ismerete összhangban van az ember életének irányultságával.

2. Megeshet azonban, hogy az ember döntéseiben megfelel erkölcsi feladatának, anélkül azonban, hogy erkölcsi feladatának feltétlen jelentőségét helyesen reflektálná, amennyiben az erkölcsi cselekvés feltétlen voltát teoretikusan visszautasítja.

Ebben az esetben megvan ugyan a megfelelés az élet és a feladat között a tevékenység vonalán, de a feltétlennek teoretikus tagadása ezt a megfelelést állandóan veszélyezteti. Hiszen az, aki tettei által tanuságot tesz ugyan erkölcsi érzékéről, de ezt csak társadalmi, gazdasági tényezők függvényének vagy a felsőbbrendű én cenzurájának tartja, nehéz helyzetekben sokkal könnyebben túlteszi magát az erkölcsi követelményeken, mint az, aki az erkölcsiséget teoretikusan is feltétlennek tartja, egészen eltekintve attól, hogy az ilyennek erkölcsi itélete bonyolultabb esetekben alig lesz megbízható. — Másrészt azonban az erkölcsileg helyes élet mintegy állandó ösztönzést jelent, hogy az ember élete helyes irányultságának meg nem felelő elméleti meggyőződését helyesbítse.

3. Végül megtörténhet az is, hogy az ember életének szabadon választott iránya ellentmond a szabadságot tulajdonképpen lehetővé tevő feltétlen követelménynek. Ahol ez az ellentmondás az ember életét maradandóan meghatározza, ott eltompulhat az erkölcsi érzék, ami azzal jár, hogy az ilyen ember erkölcsi kérdésekben nem fog tudni helyesen ítélni, noha más téren nagyon éleseszűen és okosan is ítéli meg helyzetét. Ebben az esetben a valóság egészére irányuló implicit ismeret ellentétben van azzal, ami az ember cselekedetei által jut kifejezésre, és az ilyennek nehéz lesz eljutni egy teoretikusan igaz ismerethez az élet értelmére és céljára vonatkozólag.

4. Az emberi és keresztény erkölcs viszonya

Az emberi és keresztény erkölcs viszonyát a legegyszerűbben azáltal tudjuk megtárgyalni, hogy tételszerűen leszögezzük álláspontunkat. Tételünk a következő:

Alapjában véve nincsen különleges keresztény erkölcs. Ami a keresztény erkölcsben különlegesen kereszténynek tűnik, az nem más, mint az általános emberi erkölcsiség transzcendens vonatkozásainak teljes kibontakoztatása a krisztusi kinyilatkoztatás inspirációja szerint.

Egy alapvető azonosságot állítunk tehát a humánum alapján tájékozódó erkölcs és a keresztény erkölcs között. Ennek hallatára persze sokan csóválni fogják a fejüket. Hiszen a keresztény gondolkodás nagyjai, mint pl. egy Szent Ágoston nagyon éles különbséget tettek a pogányok erényei és a hitből fakadó keresztény erkölcsi magatartás között. És sokan meg vannak győződve: az antik és modern humanista életideált és a hegyi beszéd követelményeit nem lehet összeegyeztetni.

Készséggel elismerjük, hogy tételünk könnyen félreérthető. A félreértések elkerülése végett pontosan ügyelni kell arra, hogy mit is azonositunk egymással. A tétel szerint a keresztény erkölcs az általános (minden embert elvileg kötelező) erkölcsiség *teljesen kibontakoztatott* formájával azonos.

Teljesen kibontakoztatott általános emberi erkölcsiségről azonban csak ott beszélhetünk, ahol a leglényegesebb erkölcsi felismerések nemcsak bennfoglaltan, hanem kifejezetten is adva vannak. Akármilyen fontos, hogy az ember életében megvalósítsa azt, amit a lelkiismerete diktál (ez a szempont a szubjektiv erkölcsi értékesség szempontjából döntőbb jelentőségű, mint hogy elméletileg helyesen ítélje meg azt, hogy mit kell vagy mit nem szabad megtennie), mégis amikor az erkölcsiség kérdését objektív módon vizsgáljuk, nem vonatkoztathatunk el attól, hogy ki mit ismer el az általános erkölcsi kötelezettségből következőnek és mit nem.

A helyesen kibontakoztatott erkölcsi tudathoz mindenképpen hozzátartozik annak teoretikus elismerése, hogy 1. az erkölcsi érték és a belőle fakadó erkölcsi kötelezettség feltétlen érvényű, és hogy 2. az igazi emberi kibontakozás csak az önmagát elfelejtő szeretet által jöhet létre. Ebben a két pontban — ha tartalmát teljesen kifejtjük — mindaz benne van, ami a keresztény erkölcs specifikumának nevezhető.

Az erkölcsi érték és erkölcsi kötelesség feltétlen voltának elismerése tartalmazza annak elismerését, hogy az ember a szó szoros értelmében szellemi lény. Akármennyire bele is van ágyazva a világ anyagi valóságába, ezen mégis túlemelkedik, transzcendálja ezt. Önmagában álló, maradandó, örök értéke van. Mindaz, aki az emberi személyiség értékéről beszél, de nem azt érti alatta, hogy az ember egyedi mivoltában is feltétlen és végeredményben semminek alá nem rendelhető értékkel rendelkezik, csak nagy szavakat puffogtat tartalom nélkül. Aki nem ismeri el minden következményével együtt, hogy az ember az abszolút horizontjában áll, élhet erkölcsileg helyes sőt hősies életet is, de az integrálisan helyes erkölcsi felfogás kialakításának lehetősége számára ki van zárva.

A mondottakból következik, hogy az erkölcsiség kibontakoztatásához szükség van kifejezett istenismeretre minden következményével együtt. A transzcendens és személyes Isten elismerése hódolat, imádás, vallásos magatartás által az erkölcsi élet szempontjából nem mellékes valami. Márcsak azért sem, mert az istenismeret és az ember voltának maradéktalan elismerése egymást feltételező igazságok. De azért sem, mert az erkölcs, mely nem torkollik a vallásos odaadásba mindig is nagyon racionalista lesz és énközpontú marad. Vallási odaadás pedig nem lehetséges Isten elismerése nélkül.

Ez a gondolat átvezet a második ponthoz. A humánus erkölcs teljességéhez hozzátartozik annak belátása, hogy igazi emberi kibontakozásról csak ott lehet szó, ahol az ember magát elfelejti, ahol az ember másokért él. Ez az önmagában véve paradox tanítás sokak szemében a kereszténység különlegessége. Ebben a felfogásban igaz az, hogy az evangéliumban találjuk a legvilágosabban megfogalmazva: « aki elveszti életét, megtalálja azt », és igaz is, hogy csak Jézus Krisztus személyében mutatkozik meg teljes nyílvánvalósággal, hogy a « kenózis » vagyis a kiüresedés jelenti az emberi kibontakozás teljességéhez vezető utat. Ennek ellenére azt kell mondani, hogy ennek a fogalmilag valóban paradox tételnek igazsága legalább csíraszerűen a leghétköznapibb szituációkban is megnyílvánul. — A modern pszichológia nagyon is jól tudja, hogy aki életét teljesen egoisztikusan rendezi be, soha nem fogja megtalálni a kielégülést és a boldogságot. Élete értelmetlennek, hiábavalónak fog tűnni, állandó konfliktusban fog élni, igazi boldogító emberi kapcsolatokra képtelen lesz, mert mindig csak magát keresi. Aki a kiteljesedést és a boldogságot közvetlenül nem pedig egy nagy feladatnak, egy objektív értéknek, konkrét személyre irányuló szeretet tetteinek megva-

lósítása által akarja elérni, mindig is csalódott lesz. Csak az önmagát elfelejtő, a másokért élő ember, aki a szeretet követelményét valósítja meg, lesz boldog és kiteljesedett. Az áldozat, az önfeláldozás értelemszerűség tehát valamiképpen már az emberi természetben meg van alapozva. A kereszthordozás Krisztussal, melyet a keresztény erkölcsiség csúcspontjának szoktak — joggal — nevezni, nem áll tehát ellentétben a humánum erkölcsével. Nem ellentétről, hanem csak végső kibontakoztatásról van itt szó.

A keresztény és az integrális humanista erkölcs alapvető azonossága ellen azzal is szoktak néha érvelni, hogy az emberi erkölcs alapjában véve statikus és személytelen és hogy a személyes irányultság csak a kereszténységben válik valósággá. Ez azonban nem áll. Mert a humánus erkölcs sem tájékozódik elvont eszmények szerint. Minden erkölcsi megfontolásban az ember áll a központban. Kétségtelen, hogy a személyre irányultság az etikában elvontabban fejeződik ki, mint a keresztény tanításban. Da tartalmi különbségről itt nincs szó.

El kell persze ismernünk, hogy tételünk, mely a keresztény és humanista erkölcsiség alapvető azonosságát állítja, maga is elvont igazság. Mert ha a konkrét valóságra tekintünk, akkor megmutatkozik a keresztény erkölcsiség bizonyos szempontból mégiscsak különleges volta. A teljesen kifejtett, a transzcendens dimenzióját is magába foglaló emberi erkölcs azonos a keresztény erkölccsel; de hol találjuk meg a valóságban ezt az integrális emberi erkölcsiséget?

Ha a megvalósított erkölcsi magatartásra tekintünk, akkor meg kell állapítanunk, hogy aki nem állítja az erkölcsiséget a transzcendens dimenziójába, aki tehát az erkölcsöt elszakítja Istentől és a vallástól, az fel tud ugyan sok erkölcsi követelményt ismerni, egyes esetekben talán még élesebb is lesz a szeme, mint az istenhívőké, de — és ez egy döntő kérdés mint láttuk — az erkölcsi követelmény feltétlen jellegét nem fogja tudni igazán megnyugtatóan megalapozni, még akkor sem, ha magatartásában, a gyakorlati életben el is ismeri. Ez a teoretikus bizonytalanság előbb utóbb azonban ki fog hatni a gyakorlatra is. Legalábbis szélsőséges esetekben, ott ahol az egyén és a közösség vagy az egyik és másik ember érdekei között konfliktus áll fenn, meg fog mutatkozni, hogy az aki a transzcendenciát elutasítja, az embert mégiscsak eszköznek tartja.

Aki erkölcsi értékítéletét nem Krisztus személyétől inspirálva alakította ki, az felismerheti ugyan, hogy a legfőbb « törvény » a szeretet, vagyis, hogy az embert a maga személyvoltában csak az önzetlenség bontakoztatja ki, hogy

csak az találja meg önmagát, aki hajlandó önmagából kilépni. Erre a felismerésre az ember a világban tájékozódva (melyben keresztény meggyőződés szerint Isten kegyelme mindenkit hív) kétségtelenül « magától » is el tud jutni. Ez a felismerés mégis inkább egy sejtés lesz, mely abban a veszélyben forog, hogy az ember feladja, mihelyt nehézségek adódnak. Sokszor azonban kifejezetten is tagadni fogja, aminek komoly következményei vannak. Hogy csak egy példát említsünk: Az izlám erkölcsi felfogása kétségtelenül magasztos. A mozlim teljesen alárendeli magát Istennek. Ennek ellenére van az izlámban egy kemény és könyörtelen vonás, a szemet szemért, fogat fogért ószövetségi elve teljes mértékben érvényesül. A házassági kapcsolatokban is bizonyos személytelenség uralkodik, a férfi számára a válás korlátlanul lehetséges.

Nem akarjuk azt a benyomást kelteni, mintha azon a véleményen lennénk, hogy a kereszténynek nevezett nyugati világ erkölcsileg magasabban állna, mint a világ többi része. Ez talán sohasem volt a valóság, még abban az időben sem, amikor a nyugati világ keresztény volta valamivel több volt mint történelmi-szociológiai megjelölés. Csak azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy az erkölcsi értékek teljes emberi kibontakoztatására, mely mindig roppant nehéz feladat lesz és ezért csak ritkán valósul meg, a keresztény gondolat inspirációjának hatókörében nagyobb lehetőségek nyílnak mint másutt.

Világhy Ernő

KERESZTÉNYEK TÁRSADALMI ELKÖTELEZETTSÉGE

I.

1. *Provokáló tételek bevezetés helyett*

Szokrátész mondotta egykor: « Egy át nem gondolt élet nem ér annyit, hogy azt az ember leélje » (1). E megállapítás óta eltelt közel kétezernégyszáz év « szellemtörténetét » tekintve valljuk be, vajmi kevesen követték Szokrátész ajánlását. Helyesebben: Nagyon kevés emberről tudjuk, hogy átgondolta életét, az ember életét, gondolkodott annak értelmén, célján. Amíg az emberiség legnagyobb részéhez az eszmék, a kinyilatkoztatás csupán a mondott szó segítségével juthatott el, addig teljesen rá volt utalva a hivő az éppen elérhető információkra, mondhatni ki volt szolgáltatva a tanító hivatalt megszemélyesítő, képviselő egyházi rend írás-olvasás-, sőt gondolkodás-monopóliumának. Röviden és divatosan megfogalmazva: a keresztény tömegek gyámság alatt álltak, mert szellemileg kiskorúak voltak.

Ma, az úgynevezett pluralisztikus világban viszont megvan a lehetősége minden egyes embernek a sokoldalú információra és kommunikációra, s ezáltal joga és kötelessége talentumának megfelelően dönteni arról, mely módon, milyen mindennapi magatartással érheti el, valósíthatja meg élete célját, értelmét s ha hivő, hite és vallása nagy és általános keretei között egyénileg keresse a « mennyországba vezető utat ». Nincs kollektív üdvözülés!

Keresztény « írástudóink », bölcselőink, teológusaink koruk köztudatát, szellemi világát gyakran megelőzve, természetesen az emberi kultúra fejlődési színvonalának mindenkori korlátai között keresték és adták meg a választ végső kérdésekre. Hivatalból és hivatásból gondolkodtak és (főleg a misztikusok) átéltek, közölték gondolataikat és élményeiket.

---

(1) Platón, *Apologia*, 38 a.

2. *Tanok történelmisége*

Ezek a válaszok filozófiákban, teológiákban, politikai tanokban, vallomásokban öltöttek közlésre, kommunikációra alkalmas alakot. Mindenkor szükségszerűen *történelmiek*. Ha elfogadható Dr. Vass György S. J. professzor fejtegetéseinek eredménye a dogmák történetiségéről (2) (azaz a dogmák történelmi igazságnak foghatók fel), sőt mi több, a kinyilatkoztatás emberi vetületeinek — szentírás, szenthagyomány — történetiségéről, (már pedig semmi okunk vagy lehetőségünk nincs azt visszautasítani vagy elfogadhatóan cáfolhatni), mennyire inkább elfogadható állításunk, miszerint keresztény « írástudóink » (egyházatyák tegnap és ma, bölcselőink, teológusaink, hittanáraink, prédikátoraink stb...) válaszai szintén szükségszerűen történetiek.

A dogmák és más tanok, filozófiák, hitvallások, programok és kiáltványok történelmiségének alapvető ténye szab korlátot a következőkben gondolatainknak, az teszi viszonylagossá általánosíthatónak tűnő állításainkat.

3. *Eszme és valóság dualizmusa: az « elmélet és gyakorlat » kettőssége*

Az első mondatok kijelentései alapján kissé kiélezve, sarkosítva (a gondolati impulzus nagyobb hatása céljából talán eltúlozva) állíthatjuk: Kereszténységünk nagy személyiségei mintegy kétezer éven keresztül megtakarították nekünk, elvégezték helyettünk a gondolkodás munkáját, ezáltal elzárták tőlünk a pozitív tudatosodás termékenyítő folyamata megindulásának lehetőségét, vagyis a keresztény laikus (nem profi, hivatásos) nem volt képes a tudatos elkötelezettség belátására, felismerésére. Elég itt utalni az « uralkodó fő és engedelmeskedő tagok » skolasztikus képére pl. Szent Tamás megokolásában. Ugyanakkor pedig Krisztus Urunk mennybemenetele óta mind a mai napig bizonyos dualizmus, kettősség tapasztalható a hit normatív tételei és a szeretet gyakorlati alkalmazásának követelményei között, vulgárisan kifejezve az elmélet és gyakorlat között. Ez a dualizmus, mondhatni ellentét, ma az egyházunk sőt az egész kereszténység vízválasztó nagy dilemmája.

Krisztus pontosan, kora zsidóságának egyértelmű és közérthető nyelvén megadta a választ az « elmélet » gyakorlati alkalmazásának kérdésére, in concreto, hic et nunc. A gaz-

---

(2) A KMEM Hollandiai csoport 1967 dec. 16-17-i összejövetelén Baarn-ban elhangzott előadásában.

dag ifjúnak megmondta, ossza szét vagyonát és kövesse őt, hogy a mennyországba jusson. Megmagyarázta az elégedetlenkedőnek, hogy minden munkás azt a bért kapja, amiben a szőlősgazdával megegyezett, akár reggeltől dolgozott napestig, akár csak egy órát, az árnyékos utolsót.

A hit és erkölcs tanító hivatala, s annak gyakorlati alkalmazásának normatív őre azóta sem tudja a maga történelmiségében konkrét esetben eldönteni és megmondani (az utóbbi három négy évtizedben szerencsénkre nem is meri), mi a teendő.

Az előbbi példánál maradva: Általános tételeket hangoztat a szeretet, az irgalmasság testi és lelki gyakorlásáról, keresztény, szociális tanokat hirdet a szolidarizmus társadalmbölcseletének keretében (3), ha mégis « színt vallani » kényszerül a « vagyon » kérdésében, akkor ismét csak Aquinóira hivatkozva elsősorban a természetjog alapján a magántulajdont jogosnak ismeri el, azaz hivatalból védi azzal a keresztény demokrata jámbor szándékkal megtoldva, hogy a vagyon mind nagyobb mértékben szociális elkötelezettséggel jár, szinte teher, s minél gazdagabb egy ember, annál sajnálatraméltóbb, mert nagyon súlyos felelősség terheli... stb. Konkrét esetben viszont nem tudja, nem akarja és nem meri megmondani, melyik gazdag ember ossza szét vagyonát a szegények között, mely mértékben, hol kezdődik, hol végződik a szétosztandó vagyon, pl. ha egy németországi magyar lelkész lottón nyer, vagy teszem azt örökölt bútorok eladásából nem várt hatezer márka többlethez, azaz fölösleghez jut, ossza-e szét az összeget a szegények között esetleg, adja át a franciaországi magyar lelkészeknek, akik nem élveznek egy családos gimnáziumi tanáréval egyenlő jövedelmet, avagy jövedelmezően befektetve megtartsa azt testi jólétét jövőben biztosítandó, sőt gyarapítandó? Nem tudja, nem akarja, vagy nem meri megmondani, vajon a munkás jogosan vagy jogtalanul követel-e magasabb bért, mint amennyiben előzőleg, esetleg szükségtől kényszerítve, a gazdával megállapodott, mikor sztrájkoljon, mikor « tűrjön békességgel ». Mely fegyverek áldandók meg, vagy mely fegyverek megáldása volt « érvényes » a II. Világháborúban? A németeké, franciáké vagy az olaszoké. Az olaszoké mikor? (Az « átállás » előtt vagy után?)

Remélhetőleg sokakban azonnal ellenérvek vetődnek fel az előbbi, egyoldalúnak tűnő állításunkkal kapcsolatban, hiszen a ma oly divatos egyházkritika extra et intra muros ecclesiae éppen azt a tényt hangoztatja únos úntalan, hogy a « hivatalos » egyház az ember életébe minden téren bele-

---

(3) A keresztény, katolikus szociális tan az individualizmus és a kollektivizmus végleteit elvetve szolidarizmus néven ismert társadalombölcseleti rendszert ismeri el praktizálhatónak. Jelszava: « egy mindenkiért, mindenki egyért ».

avatkozott, mindenbe beleszólt, s legnagyobb, szent uralkodóink szigorral, tűzzel-vassal honosították meg a keresztény (pl. feudális) rendet, kényszerítették a népeket keresztény erkölcsre, vagy éppen püspöki pásztorlevelek kényszerítik lelkiismeretükben a hivőket olyan értelemben, hogy megállapítják, mely párt nem választható egy hivő keresztény számára. Tehát az egyház mégis megmondja, mit tegyünk?

Eme feltételezett ellenvetésre válaszom így hangzik: Valóban, láthatóan az egyház mindig közölte, mi a teendő. A gyakorlatban ezek a válaszok azonban a legtöbb esetben nem mondták meg, hic et nunc mit tegyek, hogy a mennyországba jussak. E formai ellentmondás magyarázata a következő: A tanító hivatal és általában a Melkizedek rendje szerint fölkent hivatott írástudók (azok, akik megmagyarázzák, sőt előírják nekünk, hogyan kell a szentírást s a szent hagyományokat, dogmákat olvasni, érteni, értelmezni és hinni) egyrészt örök érvényűnek tekintett (holott megfogalmazásukban történelmi) hittételeket, parancsokat, normákat hirdetnek és kommentálnak mindenkire kötelezően, másrészt viszont ugyanez a tan feloldódva a társadalmi erkölcsben, s törvényszerűsítésének segítségével egy normatív etika mércéjével fizikai s pszichikai posztulátumokat állít fel, de leginkább korlátokat szab negatív előjellel.

> « A lopás azért rossz, lopni azért nem szabad, mert becsukják az embert érte... » (4) Ölni sem ajánlatos, mert egyes országokban a gyilkos kivégeztetik, máshol életfogytiglan bezáratik! Megesett lányt kiútálnak a faluból, vagy pokollá lesz az élete. Ha « elhajtat », a helye a közösségben ugyanaz marad, mint eddig, mert « nincs rajta a szégyen bélyege ». A tátrsadalmi — normatív — etika ilyen mentalitást, ilyen magatartásformákat teremt.

Ellentmondó gondolatokat szinte provokáló állításaink summája eddig így foglalható össze paradox módra: A tanító hivatal megmondja és mégsem mondja meg quod faciendum, mi a teendő. (Vagy talán csak mi nem tartjuk el- ill. befogadhatónak, esetleg illuzórikusnak ítéljük a tanítást, ajánlást?)

4. *Világi hatalom és társadalom tudatformáló ereje*

Az állami, társadalmi törvények, erkölcsi normák imént implikált összefonódása az isteni szeretet parancsának inten-

---

(4) Egy neves magyar író jegyezte fel a válaszokat, miután néhány alapvető kérdést tett fel parasztoknak azt vizsgálandó, milyen valláserkölcsi minimum található a magyarság (akkori) 70 százalékában az 1920-30-as években.

cióival egy, mondhatni, felületes erkölcsi, normatív tudatot termelt, tenyésztett, nevelt az emberbe, amelynek korlátaiból alig van mód kitörnünk. A valláserkölcsi tudat helyét túlnyomóan egy mindenkor ideiglenes társadalmi normarendszer foglalja el az ember « lelkiismeretében », amely a társadalmi-gazdasági-politikai rend változásainak, kirívó történelmiségének szükségszerű függvénye. (Egyedüli reményt e « bűvös körből » való kitörésre a transzcendenssel való találkozásunk nyújt. Az ember praktizált végessége a valóság végtelenségét élheti meg).

Ami hitünk és vallásunk valódi tartalmát illeti, a legfőbb parancs gyakorlása a mindennapi életben egy normatív társadalmi — primér profán — etika keretei között formalizálódott, s felületessé vált. A vallásosság lényegét sok esetben kizárólag a kultusz, kultikus cselekményeken való passzív részvétel (mise, körmenet, balázsolás stb...) jelentik. Azaz: az ember hetenként egyszer keresztény 45 percig, különben csak a társadalom tagja, funkcióiban él (mint termelő erő, családtag, publikum), mintha hite, vallása számára csak annyi lenne, mint periódikusan visszatérő (kultúrális és egyéb) eseményeken, évfordulókon (karácsony), ünnepeken, rendezvényeken való részvétel. Tételünk voltaképpen egy követelmény: A társadalmi rend s az azon alapuló világi erkölcs, annak pozitív vetületei, pl. a jogrend, soha sem lehet a valláserkölcs hordozója, még látszólagos identitásuk, ideiglenes egybeesésük esetén sem, mert az emberi tudatosodás folyamatában az eszköz, az út sokszor a cél és lényeg szerepét veheti és veszi át!

Úgy véljük, az iménti, bonyolultnak, elvontnak, talán homályosnak is tűnő eszmefuttatás gyakorlati magyarázatra szorul. Maradjunk a legutóbbi példánál, más tanulsággal:

> A művi vetélés (magzatelhajtás) = ölés, gyilkosság. Követelményünk, hogy az állam büntesse szigorúan, evvel harcoljon az erkölcsi rossz, annak lehetősége ellen. Kérdésünk. Milyen (vallás) erkölcsi értékű az a döntés, amelynek primér, elsődleges vagy kizárólagos motivációja a büntetéstől való félelem, külső kényszer (vagy pl. fordított előjellel társadalmi kényszer, terror, lenézés, szégyen, kitaszítás...)? Az embert azért verik, azért vágják le kezét, lábát, orrát fülét, azért zárják be, mert megszegte a törvényt. Gondoltunk már arra, vajon milyen valláserkölcsi értékű a társadalom ilyetén való önvédelme annak szemelőtt tartásával, hogy Isten előtt a társadalom nem fontosabb, mint az egyén, az eltévedt bárány...

Hogy ne csak általánosságokban beszéljünk, helyet adunk egy fontos exkurzusnak, amin főleg magyar nemzetiségű kereszténveink gondolkodhatnak behatóbban:

Fontos exkurzus: *Az 1940-es években Magyarországon a háború alatt és után szavahihető papjaink és a katolikus sajtó egyhangú tanúsága és bizonygatása szerint « virágzó hitélet » spontán demonstrációja volt tapasztalható lépten nyomon egyházi ünnepeink és mozgalmi, hitbuzgalmi megmozdulásaink alkalmával. « Az ezeréves magyar nemzetben oly mélyen gyökerezik a hit, a kereszténység, hogy nyugodtan nézhetünk szembe a történelem minden viharával. A rendíthetetlen hit, a katolicizmus ereje oly hatalmas, hogy semmiféle ördögi ateista, kommunista propaganda, erőszak, de még a poklok kapui sem vesznek erőt rajta » — hangzottak a kommentárok felszentelt ajkakról még Mindszenty bíboros prímás úr Mária-évi diadalútja visszhangjaként is. Nem telt el még egy nemzedéknyi idő sem, a hatalom birtokosai új abortusz-törvényt hoztak. Miután az új törvény szabaddá tette a művi vetélést, érthetetlen módon a Szovjetúniót (« nemzetgyilkossá »), s a Magyar Szocialista Munkáspártot tesszük felelőssé, mert az « ezer éve Nyugatot védő, keresztény, rendíthetetlen hitű » népünk fiatal anyái erkölcsi döntésének eredményeként több mint egymillió magyart megöltek születése előtt! Itt valami ellentmondás fedezhető fel a « virágzó hit, kitörölhetetlen valláserkölcsi alap » frázisai és a legalapvetőbb emberi magatartás ily gyors metamorfózisának ténye között. Csak ennyit érne az ember, ha keresztény? Annyit, hogy egy egyszerű állami törvény tilalma vagy feloldása többet nyom a latban az értékmérésnél mint az « örök érték », ami sajnálatos módon eladdig pozitív törvények korlátaival cserélődött fel?!*

Németországban is ajánlatosabb lenne a 228-as § megváltoztatása elleni tüntetéseknél az anyák lelkiismeretére apellálni, mert hiszen hiába engedi meg a világi törvény a művi vetélést, ha egy jó keresztény más mércével mér... (5)

5. *A keresztény igazság krízise*

A pozitív társadalmi erkölcs, a jogrend összefonódása a valláserkölccsel a kereszténység intézményesített államvallássá válása óta (minden országban más időpontban), a kereszténység «etablirozódása» óta olyan állapotot hozott létre, ahol az igazságok (dogmák, hittételek, kinyilatkoztatási formák), az Isten és ember közvetlen viszonyának normái elveszteni látszanak identitásukat, fölismerhetőségüket. Ilyen szempontból beszélhetünk manapság a keresztény igazság krízisérőI, sőt, súlyosabb fogalmakkal illetve, ma a keresztény erkölcs alantabb vázolt értelemben vett tudathasadásának korában élünk Keleten szintúgy, mint Nyugaton.

---

(5) Keresztény és pogány (?) pártok, CSU + CDU, SPD és FDP valamint politikai csoportok hadakoznak az NSZK-ban a magzatelhajtást tiltó, büntető törvény 228. §-ának megváltoztatása ellen vagy mellett.

Ez minden korban és társadalomban állítható,

a) ha a vallási és társadalmi erkölcs többé-kevésbé teljes összefonódása alapján kialakult (nevelés, szoktatás, kommunikáció által, belenövéssel a társadalomba, stb...) normatív tudat (« lelkiismeret »?) ellentmondásba kerül okozójával s így önmagával éppen a társadalmi és politikai magatartásnormák dinamizmusa következtében,

b) vagy/és ha a társadalmi és vallási erkölcs viszonylag hosszú ideig (generációkban mérve) tartó összefonódott rendje radikálisan megváltozik (pl. a szocializmusban), s az új normák a valláserkölcsöt illegalitásba szorítják, s ezt a hasadást a társadalom sok tagja nem képes tudatosan feldolgozni kognitív és szenzitív módon, a konfliktusokkal nem képes megbirkózni. (Ezekből lesznek a szentek, mártírok, vagy a « behódolt vallástalanok », aposztaták, Saulus-ok).

6. *Keresztények bizonytalansága*

Előadásunk első harmadának summája az elmondottak alapján ez lehetne: Tudatára jutottunk ama bizonyosságnak, hogy a mai keresztény teljes bizonytalanságban van afelől, mi a jó, mi a rossz, ha « feladatunk a világban » társadalmi gyakorlatáról van szó. Egyházi autoritáson alapuló « lelki » vezetéshez szokott keresztény « tömegek » még mindig, (de legtöbb esetben hiába) várják a pápától vagy püspökeiktől mindenegyes problémával kapcsolatban a « világos elvek », gyakorlati tennivalók megjelölését, « amelyekhez a keresztények ebben a zűrzavaros világban nyugodt lelkiismerettel igazodhatnak » (6). Ha mégis nyilatkoznak az autoritások, a hivek vitatják a döntés vagy javaslat helyességét, vagy nem követik a « szomjúhozva óhajtott » helyes, igaz szót (lásd Zsinati határozatok). E bizonytalanság reménytelenségét elkerülendő, némi tájékozódás reménysugarát keresve, e rövid előadásban nem tehetünk mást, mint azt, hogy megkíséreljünk orientálódni. Ehhez pedig az kell, hogy megállapítsuk, hol vagyunk. Akkor tudjuk csak latolgatni, hová kell mennünk. A pluralisztikus világban utakról beszélhetünk, hiszen az egyik gyalogosan, a másik repülve, a harmadik már úton és járművel közelíti meg az egy és ugyanazon célt. Az előbbi metaforánál maradva mondhatjuk, az út és cél kérdésére az egyház adta meg a választ a múltban, vezette a « gyalogoso-

(6) Idézet a konzervatív katolikus sajtóból. Követelik a hatalmi szót, a döntést a pápától. Ha viszont a pápa fontos dologban dönt, sokszor helytelenítik a döntést, nem követik, csak akkor, ha beleillik elképzeléseikbe.

kat » egy úton, keresztények döntenek a jelenben, mert sokaknak birtokában van már valamilyen jármű vezetésének a tudománya ill. eszköze, s lehet, hogy gyorsabban, más úton közelítik vagy érik el a célt, mint a hivatott « írástudó » vezetők, akik esetleg csak az « apostolok lován » tudnak közlekedni karizmájuk bűvöletében.

II.

1. *Gondolkodás-monopólium a reneszánszig*

A bevezetőben arról beszéltünk, hogy keresztény bölcselőink, szentjeink, papjaink kis része, egyházatyáink, teo- és ideológusaink csaknem kétezer évig megtakarították nekünk a gondolkodásnak, a hit tudatosodásának s a személyi döntésnek fárasztó munkáját. E költői túlzás bizonyos megkötésekkel és értelemben érvényes talán a reneszánszig, a reformációig. Szándékosan húzzuk alá itt a szembeállítást: Az *egyház* válasza a múltban, *keresztények* döntése a jelenben.

A múlt kereszténye helyett az egyház, mint a lelkek, sokáig a test feletti hatalom részese (is), a maga hierarchiájával és tanító hivatalával szabta meg döntötte el, mi a teendő ill. mi a nem teendő (7). a keresztény múlt első három századának kora az üldözések kora. A világi (római) hatalom erőszak szervezete és társadalmi rendje egyértelműen megszabta a keresztény magatartást. Mai szemmel nézve megállapíthatnánk: Ott könnyű volt kereszténynek lenni. A magatartásnorma egyértelmű volt a társadalomban, az istentelen, pogány, « ellenséges » környezetben, nagyrészt teljes, vagy részleges illegalitásban. (Természetesen nem lehet egy mondattal, ily nagyvonalúan elintézni egy kort, ami ellentmondásokkal teli, anélkül, hogy a felületesség, az álintellektualizmus vádját ne keltenénk fel jogosan. Sajnos az idő ill. a terjedelem erős korlátozottsága miatt kénytelenek vagyunk sztereotip-okra, summás, kellően meg nem alapozott ítéletekre, sőt közhelyekre szorítkozni, inkább

---

(7) Ma már egyetlen valamire való keresztény sem várhatja el az egyháztól, a tanító hivataltól, hogy levegye válláról az egyéni döntés felelősségét, annak processzusát, az emberré vagy emberebbé válás szabad akarati folyamatát. Balgaság lenne papjainktól ilyesmit várni, vagyis, hogy ők legyenek a mi lelkiismeretünk. Ők ugyanis csak egyet tehetnek: Tanuságot hitükről, Jézusról, ki-ki a maga talentuma szerint, hirdetve az evangéliumot, megkeresztelvén az embereket...

utalás-képpen. Ugyanígy kell eljárnunk a következő történelmi áttekintésben is).

Nehezebb a következő századok tanulságának levonása. A negyedik században, miután Konstantin császár « felszabadította » az egyházat, a kereszténység « államvallássá » válása óta, megkezdődött a harc a pozíciókért a világi hatalommal szemben. E hatalmi harc kérdésföltevésünk alapján összefoglalható, számunkra fontos summája a következő: Az egyház ill. a lelkészi hivatal (sacerdotium) felette áll az emberi társadalomnak (societas humana) és a világi hatalomnak (imperium). Ez a kor VIII. Bonifác pápa (1230-1303) « Unam sanctam » kezdetű bullájával, körülbelül az Árpád ház kihalásával egyidőben zárható le.

Ebben a mintegy ezer évet felölelő korban több ellentétes koncepcióval találkozhatni. Mégis mindíg az érvényesül az egyház hivatalos tanában egyértelműen, amely a hierokratikus rendszernek a világi hatalomhoz való viszonyát leginkább tükrözi, sőt legalizálja. Másképpen megfogalmazva: Azt fogadja el az egyház hivatalos tannak, s az szabja meg az emberek politikai-társadalmi-erkölcsi magatartását, az szabja meg a keresztények társadalmi elkötelezettségét, amely tan a hierarchia pozícióival szemben konform. Ezt megmagyarázandó nem zárkózhatunk el egy rövid történelmi felsorolástól.

Ágoston (354-430) tanítása — akár csak a legtöbb egyházatyáé a patrisztika korában — (lásd később a « hatalomelméletek »-et) kb. a XI.-XII. századig egyértelműen a keresztény szociális tanítás is. A hangsúly a hatalom birtoklásán és gyakorlásán van, az engedelmesség természetes követelmény. A földi viszonylatok lényegtelenek: Minden hatalom Istentől van.

Gratianus (mondhatni első igazi) egyházjogász summája (Bologna, 1140) így hangzik: « Az emberi törvényeket Isten a világ uralkodói és királyai által szabta, osztotta ki az emberi nemre ». Ime az első *pozitív* egyházjog! (8)

Ez a teokratikus tézis (a hatalom és rend Isten adománya) szorította sokáig háttérbe *Gajus* római jogtudós pozitív államtanát (117-180, a Corpus iuris kezdete), mely szerint minden hatalom alulról származik: « Törvény az, amit a nép határoz és megállapít ». — A gondolkodás, a végső kérdésekre adandó válasz monopolista rendszere talán csak a reneszánsz-szal alakul át lassan oligopolista rendszerré, de a keresztény ember csupán korunkban, az izmusok krízisének

---

(8) Így talán jobban érthető a mai ember számára, miért kényszerítették az uralkodók a népeket « nyugodt lelkiismerettel » keresztény erkölcsre.

korában, a nagykorúsodás korában válik majd a tan és praxis objektumából azok szubjektumává, elsősorban ami a keresztény szociáletikát illeti. A keresztény mentalitásban a királyi hatalom eredetét elválasztották a néptől. Az uralkodó mint Isten közvetlen megbízottja bír autoritással, amelynek helyes vagy helytelen gyakorlását Isten « földi helytartói » s a helytartók helytartói ítélik meg. (Ezért függ a királyi hatalom invesztitúrája pl. Magyarországon az esztergomi érsektől, azaz ő koronáz, sőt sok esztergomi érsek kötelességének tartotta a hatalom gyakorlóit inteni, cselekedeteiket megítélni, úgy is, mint az ország « első zászlósura »). A rex dei gracia sokáig a pápák segítője (adiutor) és az egyház védelmezője.

A pápák potestas ligandi et solvendi intézményesítése viszont már a IV. század közepétől származó Constitutiones apostolorumban tanítja, hogy « a püspök uralkodik mind a testen, mind a lelken oldva és kötve mennyei hatalommal ».

Az idézetek egész sora bizonyíthatná eme tan uralkodó jellegét, íme két jellemző: Petrus Damianus (1007-1072): « Claves regni celorum = claves iuris » a pápa kezében. III. Ince (1160-1216): Az uralkodónak csak a test feletti hatalom adatott meg, a pápának a lelkek feletti *is*...

Így alakult ki az úgynevezett két hatalom elmélete (már Atanáz, Hilár, Hozius, Ambrus stb... a IV. században is vallották). Az egyházi hatalom primátusa: potestas ordinis, potestas iurisdictionis. A császáré a világi hatalom gyakorlása: saecularia, temporalia.

A skolasztika zárt tanrendszerének épülete Aquinói Tamásnál talál gótikus tökélyű konstruktőrre. Az « egy világállam » Isten országának földi képe (9) — írja az első kölni szent « olasz vendégmunkás ». A császárság az eljövendő civitas dei születésének ígérete és bölcsője. Az uralkodó fő és engedelmeskedő tagok fiziokratikus előképe látható itt, ahol az államfő hasonló a gyermekei testi-lelki javáról gondoskodó családfőhöz (10). A patrisztika platóni dualizmusának arisztotelészi szintézise ez. Az állam és egyház összefonódása az erkölcsi-társadalmi normák megállapításában és alkalmazásában a reneszánszig tartós és egyértelműen uralkodó marad, az egyház primátusa mellett.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a kép nem annyira harmónikus, nem teljesen homogén. Voltak más vélemények is! Az « elhajlóknak », az evangélium másképp értelmezőinek az uralkodó egyházi vagy világi hatalommal gyűlik meg a

---

(9) Sz. Tamás, *Summa* I, II. 90, 104,

(10) Sz Tamás, *Summa* II, 2, 3, 50, továbbá az egész *De regime principum.*

baja, bár az eszmék elismerése majdnem mindíg elsődlegesen a hatalmi harcok függvénye! Ne higgyük azonban, hogy csak a természettudósok érték meg a hivatalos egyház hierokratikus vesszőfuttatását, ha éppen nonkonformisták voltak. Elég itt John of Salisbury-re (1120-1180) vagy még inkább a minorita tudós Ockham-ra (1270-1349) utalni (11). Ockham pl. az ellenállás jogáról szóló tana (ius resistendi) és a teljes szegénység teológiai megalapozása miatt vált szinte egész életében üldözötté, menekültté, kiközösítetté. (Na igen, Isten földi helytartóit, badarság is lenne annak a belátásáról meggyőzni, hogy az evangéliumból inkább a szegénység parancsa olvasható ki — alkalmasint a XIII.-XIV. század feudalizmusában!) Ockam szerint a hatalmat a természetjog korlátozza. Korszakalkotó nála a törvények és szabályok történelmiségének felismerése, amit csak késői kutatói fedeztek fel. Méltán megérdemel még egy rövidre szabott áttekintésben is legalább egy idézetet, ami korában forradalmi jelentőségű lehetett volna: « A királynak csak abban szabad engedelmeskednünk, ami a köz javát szolgálja, nem mindenben! » (12)

Ami az egyén magatartásnormáit illeti a politikai társadalomban, elég ha a különböző magyar törvényekre, szabályok feljegyzéseire utalunk. Szent Gellért ill. Szent István intelmeitől és törvényeitől kezdve Könyves Kálmánon, Bélán keresztül Verbőczi Tripartitumáig, vagy talán tovább is, a keresztény társadalmi normativ etika többé kevésbé tiszta visszatükröződését láthatjuk a keresztény germán rendhez viszonyítva ötven, száz, esetleg kétszáz év késéssel.

Ha talán túl sokat időztünk történelmi (eszmetörténeti) szakaszoknál, azért tettük, hogy állításunkat mint következtetést ilymódon fogalmazhassuk meg: A keresztények társadalmi elkötelezettségének kérdése eladdig a törvények betartásában, az uralkodó piramis-szerű rendben egy engedelmességi szisztémában és a hatalom felülről lefelé való (lineáris) gyakorlásában merül ki, mint isteni megbízatásban. Tiborc XII.-századi panaszaira az egyház csak a « tűrj békességgel » válasszal próbál szimptomatikus orvoslást ajánlani... Lassan azonban vége annak a kornak, amikor az egyház és az állam egy, alfa és omega a földön, ahol a fő, mint Isten földi helytartója, oszt igazságot, ítél — Celanói Tamás remek képét eltúlozva — már itt a földön az ember « mindeneket lattal mérő ».

---

(11) Figyelemre méltó az Ockham problematikával kapcsolatban Kys Walter kitűnő disszertációja (Köln, 1967), még inkább: Franz Walter Kys, *Wilhelm von Ockham*, in: Respublica Christiana, List Hochschulreihe, List Verlag München, 1969, Band 1506, 103-134 oldal.

(12) Ockham, *Dialogus* I.

2. *A gondolkodás oligopolista rendjének kialakulása*

A tanok pluralizmusa illetőleg változásai csak akkor lényegesek és érdekesek, amikor felismerődik a társadalmi kötelezettség individualista és voluntarista relációja is. Az ember, a keresztény tömegek egyede, aktívan közreműködik a társadalom, a berendezkedések, struktúrák, törvények alkotásában, a hatalom közvetett vagy közvetlen gyakorlásában, — ez lenne az elképzelés. Tehát az eladdig öröknek, közvetlenül Istentől származónak hitt rendet meg akarja, meg meri változtatni. Ennek az új tudatnak megszületik az ideológiája is, ami nem minden esetben « egyházellenes », hanem több alternatívát nyújt.

Machiavelli (1469-1527) megalkotja a maga politikai fizikáját. Itt a vallás akár a gazdaság csak eszköz a szigorú állam szolgálatában, az egyén nem csak és nem elsősorban mint az egyház tagja létezik a társadalomban (13).

Az idealizmus és materializmus mindmáig meglévő polaritását mutatja, hogy ha az államalkotásban, a keresztények társadalmi-politikai elkötelezettségében az evangélium történeti igazságainak gyakorlatát a vallásba helyettesítjük be, milyen utópiák születnek. A platóni ideális állam eszméjétől elragadtatva Morusz Tamás (1478-1535) az Utópiában és Campanella Tamás (1568-1639) a Napállamban olyan ideális kommunista társadalomnak az utópiáit tárja elénk, ahol a vita activa, az egyén döntése, de még a gazdaság is alárendelt szerepet játszik, sőt Campanellánál teljesen kollektivizált. Hogy mivé válik, mivé fajulna egy pápai univerzális monarchia, nem tudhatjuk, csak sejtjük. Ha a múlt tanulságait levonva a magát hithű kereszténynek, « jó katolikusnak » valló és hivő mai ember komolyan és szó szerint venné egyházának történelmileg rá szabott társadalometikai normáit és feladatait, mindenkinek kapva kellene kapni a szociális enciklikák, zsinati határozatok és szinódusi döntések valamint a hivatalosnak tekintett szociális tanok által nagyon jól körvonalazott modellen és hanyatt homlok sietni, igyekezni azt megvalósítani (pl. egy katolikus párt keretében)!

A reneszánsz és reformáció körüli korból kiragadott néhány talán nem is tipikus példa csupán utalás akar lenni arra a tényre, hogy mind intra, mind pedig extra muros ecclesiae, vagyis a hivatalos egyházszervezet kebelén belül és kívül is akadtak nézetek és tanok, amelyek az embernek Istentől rászabott feladatát a társadalomban nem egyértelműen magyarázták. E jelenség több kevesebb korlátozással korunkig követhető.

---

(13) Machiavelli, *Discorsi* és *Il principe*.

A múlt tanulságaiként mégis összegezve mondhatjuk: A társadalmi, politikai rend s benne az individuum szerepe az egyházak tanaiban mint Isten akaratán nyugvó rend (« gottgewollte Ordnung ») nyer elismerést és lel magyarázatot. (Talán csak a szocialista, kommunista « rend » megjelenésével kapcsolatban lép fel érdekes módon kétely az eladdig rendszerkonform vagy rendszer-neutrális elképzelésekben: Hátha nem is Isten akarta a történelmet így alakítani?). Az egyház válasza a múltban főleg az engedelmességre buzdította a híveket. A keresztények társadalmi elkötelezettsége, « feladatunk a világban » elsősorban s csaknem kizárólagosan *jogi kérdés* volt.

III.

1. *A jelen erkölcsi-tudati problematikája*

Ma már a keresztények elkötelezettségéről beszélünk új struktúrákban, ahol az individuumot szellemi nagykorúnak tekintjük. Az egyénnek döntenie kell, de nem (csak) abban, hogy — vakon — engedelmeskedik-e, hanem választva, « egyenjogúan » dönteni, tudatosan meggyőződni a jóról, a helyes feladatról. Választáshoz viszont ismerni kell az alternatívákat, « mérleg » vagy mérce kell. Helyettünk nem mér senki és semmi, sem gyóntatószék, sem lelki tükör nem dönthet helyettünk, sőt még mint eszköz a döntéshez sem mindig alkalmas.

Növekedésünkkel és a közvetlen és közvetett neveléssel bennünk kialakult normatív tudatunk viszont adva van, nem vagyunk « tabula rasa »-k. Ami zavaró, nehezen követhető a keresztény ember számára, aki konstruktív módon gondolkodik, a következőkben fogalmazható meg:

a) A lassúbb, nem ugrásszerű társadalmi-politikai-gazdasági fejlődésben a kereszténység normatív etikája mindig regresszív, visszatekintő. A magatartásnormák « kijegecesedése » statikus. Az « örök » igazságok történelmisége viszont törvényszerűen magával hozza, hogy a normativ etika lassan, késve, nem arányosan, nem egységesen (egyik tétel előbb, a másik utóbb), de mégis hozzáidomul, a gazdasági, politikai stb. fejlődésnek megfelelő új társadalmi tudathoz, részben belenő, kis részben alakítja is azt. Tehát elsődlegesen nem formál, hanem formálódik, nem adaptál, hanem identifikál (14).

---

(14) Az identifikáció és adapció pszichológiailag értendők mint a cselekvés, magatartás motivációja.

Tegyük ezt egy pragmatikus példával érthetővé. Senki sem döbbent meg erkölcsileg, nem háborodott fel Magyarországon ezer körül, ha valakinek történetesen forró ólmot öntöttek a fülébe büntetésként, szemét kiszúrták, kezét, karját, orrát, fülét levágták, E büntetésforma a rabszolgatartó társadalomban rendfenntartó tényező volt, s senki nem tartotta azt erkölcstelennek. keresztényetlennek, ha történetesen Szent István vagy Szent László is alkalmaztatta azokat. Más lehet az erkölcsi ítélet azonban, ha olvassuk, hogy « őfelsége mindíg vonakodva és könnyes szemmel írta alá a halálos ítéleteket » például Zrínyi, Frangepán, Martinovics vagy akár az aradi tábornokok esetében. Holott itt a Német-Római birodalom s Európa legkeresztényibb császáráról, Magyarország apostoli királyáról volt szó több esetben.

b) Az ugrásszerű, divatos fogalommal megjelölve forradalmi politikai-társadalmi-gazdasági fejlődésben, vagy ahol az evolúció új minőséget, új struktúrákat hoz létre, inkább ellentmondásos vagy egyoldalúan tradicionális a keresztény normatív etika. A hivő keresztény majdnem hogy sommásan el kell hogy ítélje, vissza kell hogy utasítsa az új rendet, mert a régi rendhez viszonyítva, annak normái szerint kényszerül megítélni, mi a jó, mi a rossz.

Példa: A keresztény, főleg a katolikus szociális tan elismeri, jogosnak tartja, védelemre méltónak ítéli a magántulajdont, a termelőeszközök individuális birtoklását, azok feletti korlátlan rendelkezés hatalmát, — természetesen bizonyos megkötésekkel. (Társadalmi elkötelezettség, közjó szolgálat stb...). A szocialista rendszer államosításait, földosztásait, a « tőke likvidálását » egy hivő, régi vágású keresztény helyteleníti, elítéli, erkölcstelennek tekinti pl. Magyarországon. Az új generáció viszont egy új rendbe születik bele, abban nő fel, számára ismeretlen a magántulajdon régi formája, s nyugodtan, minden « lelkiismeretfurdalás » nélkül használja azt, amit atyái magántulajdonnak, elidegeníthetetlennek tekintettek. Az új nemzedék természetesnek veszi a jelen rendet, nem ítéli erkölcstelennek a régi államosítást, szociálizálást. Azt ítélné el, ha a régi tulajdonos visszakövetelné vagyonát, « birtokait »...

Fordítva: Aki a szocializmus kora előtt szokott bele az akkori jogi, társadalmi, s egyáltalán erkölcsi rendbe s a tulajdon elvételét rablásnak, lopásnak tartja, nem teszi kérdésessé a magántulajdon szentségét és jogosságát, holott lehetséges, hogy a tulajdon létrejöttét a birtokló éppen csalásnak, rablásnak vagy uzsorás kizsákmányolásnak köszönheti. Csak hát a magántulajdon esetleg húsz, ötven, vagy száz évvel előbb « szerződött » s a « tett elévült »...

Más példa: Úgynevezett jobboldali nyugatnémet katolikus németek egy része makacsul visszaköveteli a régi német területeket a lengyelektől mindenféle erkölcsi normákra (« természetjog », nemzetközi jog, ősjog stb...) hivatkozva... Érdekes módon éppen az 1938-as határokhoz ragaszkodnak! Viszont a lengyelek ugyanezen

területeket szintén visszakövetelhetnék tőlük, mert az 1938 előtti évtizedekben és századokban többnyire éppen a németek rabolták el azokat az oroszokkal nagy egyetértésben, sőt még előbb a Német Lovagrend ölte le, irtotta ki a szláv területek lakosságát keresztény kolonizációs intencióval... Egyetlen józan magyarnak sem jutna eszébe éppen a Nagy Lajos korabeli Magyar Birodalom területeit követelni vissza valamilyen igazság nevében, « Nem, nem soha! » — jelszóval, ami az 1920-30-as években minden elemista ceruzáján is olvasható volt...

De ezekkel a példákkal már a jelenben vagyunk.

2. *Keresztények döntése a jelenben*

Először néhány általános összefüggésre, szempontra mutatunk rá « gondolatébresztő » szándékkal, majd néhány szerény gyakorlati javaslatot vetünk fel elmélkedés és vita témájaként.

Akkora szabadsága sehol nincs az embernek a mi emancipált, pluralisztikus korunkban, mint éppen az egyház közösségeiben! Nincs az a liberális egyesület, vagy más, a szabadság szent jelszavát alapszabályában rögzítő közösség, amely az emberi együttélés szabályait és normáit annyira szabadon rábízná az indivíduumok, a tudatuk és akaratuk teljes birtokában lévő személyek egyéni döntésére, mint a zsinat utáni egyházi közösségek « ideológiai », eszmei alapszabályai, azaz a zsinati konstitúciók, javaslatok, döntések, a Justitia et Pax bizottság ajánlásai, VI. Pál pápa apostoli levele Roy kardinálishoz, az « Octogesima adveniens... » Ezek az « eszmei alapszabályok » adják meg a teljes döntési, választási szabadságot akkor is, ha a közösségek élén álló, a hierarchikus rend valamilyen autoritásos pozícióját betöltő « hivatásos írástudók », nem ismerik ezeket az « eszmei alapszabályokat », vagy nem akarják, nem képesek felfogni azok intencióit. A szabadság nagyságának egy pragmatikus bizonyítéka lehet e tény is: Ma már nem tud és nem is akar a hivatalos egyház szankcionálni, kiközösíteni azzal a feltétellel, hogy a katolikus egyházon kívül nincs üdvözülés, vagy az engedetlen elkárhozik...

Az egyéni döntés teljes szabadsága megadatik az indivíduum társadalmi magatartásában. Paradox az a tény, hogy amikor végre nagykorú lett, a hivatalos egyház úgynevezett gyámkodása vagy « lelki terrorja » alól felszabadult a keresztény ember, — nevezhetjük ezt aggiornamentónak, totális szekularizációnak, vagy bármi másnak —, amikor végre teljesen szabad a normatív etikánk interpretálása és megválasztása ill. kialakítása, az egyén, a hivő nem él, nem akar vagy nem tud élni a szabadságával, mint ahogyan a klérus

jó része nem akar, nem tud vagy nem képes mit kezdeni a zsinati mentalitással. Sok keresztény keresi a korlátokat, szabályokat, a fix pontot, esetleg meghasonul a tradicionális « keresztény világgal », mert nem mondja meg neki senki, mi a mindennapi teendő, mi a jó, mi a rossz, vagy a megmondottat nem képes elfogadni.

Elsődleges szemügyrevétel alapján úgy tűnik, passzív, akarat nélküli vagy gyenge akaratú, dönteni nem tudó, nem képes kunktátorok vagyunk, kézmosó pilátusok, a gyakorlatban pedig rabjai lettünk a termelésnek és a fogyasztásnak. Még a jószándék is a szép szó, előadások meghallgatásában, állítólagos állásfoglalások tisztázásában — Mit ér az ember, ha magyar, mit ér az ember, ha keresztény, stb... — vitákban, szóval szellemi torna fogyasztásában merül ki, oldódik fel, s adja a megelégedettség csalfa, talmi fényben csillogó érzését.

Sokan csodát várnak a természettudományoktól, még inkább újabban — mert az talán ma divatosabb — a társadalomtudományoktól, alkalmasint a kettő találkozásaitól különböző pszichológiákban. Talán jelen előadásunktól is világos útmutatást várnak. Nos, jelen feladatunk nem lehet több — anélkül hogy tanáros nagyképűség vádját ne hívnánk ki jogosan pl. kerek, egész, formai tökélyű szellemi rendszer brilliáns ismertetésével —, mint gondolatok, eszmék, ideológiák, történelmi tények szerény vagy kritikus kommentálása a hallgatóság heterogénitásának messzemenő figyelembevételével, s arra való utalás, hogy az nem segít rajtunk, ha az elmúlt századok keresztényének helyét és feladatát a társadalomban az egyház előírta vagy javallotta s az engedelmesség nevében minden döntés kínjától, keservétől, sőt sokszor a gondolkodás súlyos munkájától is felmentette a hivőt.

A jelenre vonatkozólag utalni tudunk a keresztény szociális tanítás legújabb megjelenési formáira s ezzel kapcsolatban gondolati impulzusokként a keresztények társadalmi elkötelezettségének néhány lehetőségét, vetületét tudjuk adni.

3. *A keresztény szociális tanítás néhány időszerű aspektusa*

Tudatosan használjuk a keresztény megkülönböztető jelzőt a szociális tanítás jellemzésére, mert a katolikus és protestáns tanítások lényegileg megegyeznek, a pluralizmus sok szempontból a keresztények egységének fontos kitevője.

Általános óhaj: A szociális tanítást ki-ki a maga talentuma szerint fogja fel, magyarázza és tegye magáévá, alkalmazza azt saját miliőjében legjobb belátása szerint. Általá-

nos recept nincs. Az « add meg a császárnak ami a császáré » parancsa mindenkor és mindenütt egyértelmű és egyirányú végrehajtása lehet egyik helyen erkölcsös, a másikon erkölcstelen. (Pl. a hatalom birtokosainak, az uralkodó rendnek az egyértelmű támogatása minden országban csupán azért, mert az uralkodó, « zsarnok » történetesen templomba jár, vagy meg van keresztelve, vagy pártját kereszténynek nevezi...)

Divatos manapság a fogyasztói, jóléti társadalmat emlegetni. A sok meghatározás és vonatkoztatás mellett csak egy szempontot emelünk itt ki. A fogyasztói, jóléti társadalom előnyei és árnyoldalai nem vonatkozhatnak in concreto a társadalom egészére, de még sokszor a nagyobb részére sem. A jelenségek egyébként a fejlődés természetes következményei. (Bármennyire igyekszünk is népszerű, közérthető formában közölni szaktudományok felismeréseit, kénytelenek vagyunk a következőkben végszükségben néhány szociológiai szakkifejezést is használni abban a reményben, hogy általánosan érthető fogalmakkal van dolgunk). A sok részleges, speciális jelenség mellett általánosan érvényes, szinte törvényszerűnek mondható az úgynevezett konzumterror (fogyasztási tárgyi kényszer) manipuláló hatása a társadalmi magatartások objektivizálására. Vagyis a fogyasztási terror törvényszerű magatartási mechanizmusokat manipulál (nevel, tenyészt, kényszerít, erőszakol, kanalizál), amely magatartás (akció és interakció) mindinkább objektivizálódik, azaz a szubjektív, szellemi, akarati, tudatos döntési elemek, motivációk elsorvadnak, eltűnnek. Primitív példával magyarázva: Fiziológiailag mérhető feltételes reflexeket alakítanak ki, mint Pavlov a kutyáinál, olyannyira, hogy pl. evés után, kávézáshoz, ülésszünetben a « manipulált személy » már automatikusan, vagy félig tudatosan cigarettára gyújt...) Ilyen értelemben beszélhetünk a tudatos cselekvés, szabad akarati döntés fokozatos, talán abszolút elnyomorodásáról, továbbá az ember kiszolgáltatottságáról, ahol a fogyasztási kényszer eredménye a kizsákmányolás, s a kizsákmányolás foka anyagiakban, pénzben, statisztikailag nem mérhető, hiszen itt nem a marxi értelemben vett értéktöbblet-elidegenítéséről, anyagi kizsákmányolásról van szó, hanem a szubjektum lényegi függőségéről egy alacsonyabbrendűtől. Lassanként kialakulóban van egy fogyasztói proletariátus (Konsumproletariat), amely az emberréválás folyamatát és a személyiség kifejlődését ismét a homo primigenius állapotába veti vissza a technikai, anyagi fejlődés csúcsán. A fogyasztási terror, kényszer manipulációja elnyomorítja, megöli a szellemet! Ez a fogyasztói proletarizálódási folyamat az anyagi jólét bármely fokán, a kapitalista rendszerben ugyanúgy mint a szo-

cialistában, ugyanolyan törvényszerűséggel megy végbe. (A gazdag ember a presztizs, a hírnév, a vállalati sikerek, különcség stb. kényszerült fogyasztója, rabja, a szegényebbje talán a primér vagy szekundér szükségletek kielégítéséé...)

E kultúr-pesszimista társadalmi kép (amelynek megrajzolásához szerény előadónk tudományos munkássága is hozzájárul némiképpen), csak a keresztények számára nem kétségbeejtő, nem reménytelen. Mert a magatartás kényszerű objektivizálódása legyőzethetik, de nem egyszeri döntéssel, hanem a mindennapi gyakorlattal, ahol az anyag, vagy az « anyagosított », objektivizált magatartás csak eszköz, s nem a lét egyetlen vagy lényeges formája. Minden kis, lényegtelennek tűnő cselekedetünk átszellemülhet, minden « földhözragadt », « prózai » magatartásunk találkozhat a transzcendenssel, új dimenzióval. Ne higgyük, hogy csak a szentek révülete az Isten-élmény! A szeretet testi és lelki cselekedeteinek gyakorlása is az!

E gondolatsor bezárásaként szeretnénk utalni ama meggyőződésünkre, hogy a sokat emlegetett horizontális és vertikális nem alternativa, nem ellentétek, de még csak nem is két különböző emberi létezési forma. Véleményünk szerint e vélt dualizmus nem más, mint jámbor « módszertani », ismeretelméleti tévedés, amelyet a kereszténység tanító hivatalai napjainkig nolens-volens alkalmaztak. E vélt dualizmus egyik oldalának, mármint a vertikalitásnak, mint a kereszténység lényegének egyoldalú hangsúlyozása jellemzi jórészt nagy keresztény gondolkodóink tanait (pl. « civitas dei »). Másrészt egy szintézisre való törekvés illuzórikus volta tapasztalható csaknem kétezer éves keresztény bölcseleteinkben s teológiáinkban (skolasztikusok, Prohászka stb.). Sok esetben nem túlzás illuzórikusnak nevezni éppen azért, mert abból indul ki, hogy létezik dualizmus (platóni vagy nem platóni). Tehát olyasmit igyekszik « összebékíteni », egyesíteni, ami amúgy sem kettős, vagyis a kiindulás téves. A dualizmus tagadásának illetve nemlétének bizonyítására elegendő, ha Boros L. kitűnő írásaira utalunk főként individuál-filozófiai és teológiai szempontból (pl. a halál teológiája). Békés Gellért a horizontálissal és vertikálissal kapcsolatban szimbiózisról beszél képletesen. Ez a módszertaninak mondott lényegi tévedés (azaz a dualizmus létének vélése) teszi a keresztény társadalombölcseletet, különösen a gazdaságfilozófiát és -etikát, de hasonlóképpen a politika tanát is oly nehezen érthetővé, ellentmondásossá és alig alkalmazhatóvá.

Így a keresztények társadalmi felelősségével kapcsolatban felvetett fogyasztás vagy szolgálat alternatívája az ember politikai és társadalmi magatartásában a mai napig is sztereotíp-nak tekinthető, téves, egyik kizárja a másikat. Vagy

fogyasztója az ember a politikai, társadalmi rend előnyeinek, a hatalom által megszabott (gazdasági, kultúrális, politikai stb..) szabályoknak, pozitív relációinak, vagy a szeretet törvényének követőjeként « átszellemülten » a jót szolgálja, ami aktivitást, harcos magatartást követel sokszor. Radikálisan leegyszerűsítve a kérdést (az 1940-es évek magyarországi gimnáziumi hit- és erkölcstan tananyagának ismeretében): vagy állati jellegű magatartás — mivel az állat fogyaszt, vegetál —, vagy Istenhez hasonló lényegi magatartás — mivel az ember az (abszolút) jó-nak a teremtésében vesz részt. (Mivel az állat jelenlétével, fogyasztásával is átalakítja környezetét, a természetet, az ember kizárólagos fogyasztásra való termelése mint életközpontú cél sem értékelhető többre).

A fenti gondolatmenetből rögtön kihámozható, hogy a kérdés ilyetén való feltevésével, «vagy-vagy», «fekete-fehér» alternatívával csak zsákutcába, ördöngős körbe juthatunk, mert itt a dualizmust úgy ismerjük el, ahogyan ma már egy « sancta simplicitas »-szal megáldott ember sem teszi, vagyis, mintha az ember két részből állna: testből és lélekből.

4. *Válaszok és döntések pluralizmusa*

Előadásunk első részében talán erősen megfogalmazva keresztény társadalmi tudathasadásról beszéltünk. Szükséges itt megjegyezni, hogy a sok ellentmondásra késztető « tudathasadás hipotézis » történelmi cezúrája önkényesen választott, inkább módszertani jelleggel bír. Ezt megmagyarázandó fontosnak látjuk egy rövid exkurzus beiktatását.

Bármely ország vagy egy nagyobb gazdasági, politikai egység társadalmát is vesszük vizsgálódásunk tárgyául, az úgynevezett fogyasztói társadalmat, önkényes cezúránk hipotétikus volta a gyakorlati alkalmazásnál nyilvánvalóvá válik.

A kései kapitalizmus úgynevezett jóléti társadalmának problémái (bizonyos fokú anyagi gondtalanság, szociális biztonság, egzisztenciális biztonság, szabadidő kitöltése, ugyanakkor társadalmi elszigetelődés, introvertálódás stb.) inkább csak a társadalom egy — esetleg kisebb — vagy más és más rétegére vonatkoznak, nem az egészre. Más rétegek, csoportok esetleg csak egy-két évtized múlva, egy újabb generációval jutnak el ugyanabba a stádiumba. Igy vannak például a Német Szövetségi Köztársaságban csoportok, rétegek, — a legtöbb magyar egyházközség hiveinek jelentős része, a nem vagy kevéssé integráltak, de ugyanígy más emigráns csoportok is, továbbá számottevő vendégmunkás rétegek, keletről áttelepült « hazatért » németek, elmaradott mezőgazdasági területek lakosságának nagy része Bayern vagy Schleswig-Holstein tartományokban —, amelyek egy feudális vagy túlnyomóan agrár jellegű társadalomnak megfelelő mentalitásúak. Szokásaik, erkölcseik, magatartásuk, általában életmódjuk ilyen tudatra enged következ-

tetni. Itt a technikai fejlődés megvásárolható és élvezhető eredményei és a nevezett csoportok, rétegek szellemi, kulúrális színvonala, tudata között egy szakadék, áthidalhatatlan űr tátong. Ezt a szociológusok Cultural Lag-nek nevezik. — Ilyen esetben hiába beszélünk aggiornamentóról, emancipált kereszténvről, keresztények társadalmi elkötelezettségéről. — « A plébános úr az első ember a faluban, ő jól megmondja az igazat! » « Rossz világ ez, minden a feje tetején áll, nem úgy, mint az én koromban... »

A fenti plasztikus ábrázolás kézzelfoghatóan szemlélteti, mennyire sokrétű kérdésfeltevésünk, s a tények mennyire bonyolítják válaszadási lehetőségünket. Vagy majdnem lehetetlenné teszik azt.

Befejezésül a « témát » már az elmondottak alapján sem zárhatjuk le, ellenkezőleg! Néhány, nem is rendszerezett, inkább ad hoc gondolati impulzus közlésével a lezárás helyett kinyitjuk. A választ mindenki saját maga keresse és adja meg, amely egyben döntés és választás. A döntés nem történhet Rómában, de még egy érseki, püspöki székben, plébánosi vagy egyszerű lelkészi székben sem, csak magunkban.

a) Előadásunkban követelményként állítottuk: Minden keresztény keresse, közelítse meg, bizonyítsa és élje meg a transzcendentalitást. Az egyén magatartásával a társadalomban is. Ez azonban mégsem valamiféle teológiai, társadalombölcseleti vagy etikai rendszer, modell programatikus megvalósítása, hanem mindennapos döntések gyakorlata. A transzcendentalitás keresése, megélése, « a vertikalitás valósága » legtöbb ember számára nem lehet elsősorban és kizárólagosan kontemplatív, misztikus jellegű. Ennek a praktizálását, az úgynevezett hatalmas, mindent, az ember egész lényét felölelő Isten-élményeket hagyjuk a szentekre, bölcselőkre, misztikusokra, esetleg költőkre. Általában azokra, akik « munka nélkül » is meg tudnak élni. A legtöbb kereszténynek azonban a « vita activa » legyen az eszköz a transzcendentalitáshoz.

b) Küzdjünk a kettős morál ellen. Az ember hajlamos arra, hogy minden helyzetben más sajátosságban lépjen fel: mint hivatalos személy, szakember, állampolgár, családapa, barát, egyházközségi ülnök, protonótárius kanonok, vitéz stb. Tehát csak funkciójában. Hol marad az ember? Az ember legyen minden helyzetben transzcendens lény is (mert hiszen hasonló Istenhez). Ne redukálódjon le a transzcendens felé való bátortalan, ügyefogyott kapkodása csak a liturgiára vagy alkalmasint KMEM összejövetelekre, kongresszusokra!

c) A család a mai napig is a legtipikusabb szociális primércsoport. A karriert, a pozíciót vajon ez elsődleges fe-

lelősség a családdal szemben motiválja. Mi a családról való gondoskodás optimális határa? Hárítsuk át a felelősséget a « társadalomra »? Hogyan « hajtsuk végre » a (katolikus számozás szerinti) IV. parancsolatot, amely nem tilalom, hanem feladat?

d) « Az állam az isteni teremtés rendjében gyökerezett legfőbb világi közösségi kötelék, amely egy elhatárolt területen élő indivíduumot és annak szűkebb meglévő és kifejlett közösségi alakulatait uralkodóan összefogja, egy rendezett és biztosított közösségi életben a közösség javát megvalósítandó ». — Eddig a klasszikus katolikus megfogalmazás. Mit kezdhetünk vele? Isten, haza, király! — volt a jelszó, értéksorrend vagy frázis (?) Magyarországon sokáig... Horacius Flaccus « dulce et decorum est pro patria mori » ódai alaptételét megkereszteltük: Nincsen nagyobb szeretet annál, aki életét adja embertársaiért. Ma mondhatjuk: Különböztessünk! Kiért, miért adjuk életünket katonáskodásunkkal Vietnamban, vagy mint svájci gárdista a Vatikánban stb... Cinikus, de nem hazug válasz: Akkor hihettünk a jelszónak, amikor a csatába rohanókat biztatgatók elől, az élen kiáltották: utánam! Nem pedig a hátulról, biztos helyről biztatgatók előre, előre kiáltása az, ami keresztényi feladatunkat eszmeileg igazolja. Ugyanakkor: Néhány zsinati atya még a papoknak a zsarnok elleni fegyveres felkelésben való feladatát is helyeselte, a részvételt keresztényi kötelességként ismerte el. Nem a középkorban, hanem az 1970-es években Délamerikában!

e) A politika a keresztény számára több mint szociálkatolicizmus. Nem biztos, hogy magukat kereszténynek nevező pártok, egyletek tagjai a mennyországba jutnak! Martinovics Ignácot miért nem avatják szentté, hiszen bizonyíthatóan hittel, jó, naiv szándékkal életét adta embertársaiért?

f) A Püspöki szinódus Rómában 1971-ben egyik fő feladatául tűzte ki a kereszténveknek az igazság és béke megvalósításán való fáradozását az igazságtalanságok és békétlenségek elleni küzdelemmel. « Az egyház túlontúl sokszor a hatalmasok és gazdagok oldalán állt » — állapították meg a püspökök. Mit tegyenek a hivek egy sürgős változás érdekében? Kötelezze el magát az egyház erősebben vagy egyáltalán az elnyomott népek szabadságharca mellett?

g) Minden kereszténynek kötelessége a keresésben, a politikai társadalom felépítésében és életében részt venni. Az eddigi modellek nem kielégítőek. Hogyan valósíthatjuk meg a gyakorlati életben VI. Pál pápa ajánlását a politikai társadalom felépítésében és életében való részvétellel?

h) « A technokrácia súlyának növekedését ellensúlyozandó a modern demokrácia formáit kell kifejleszteni, amelyben mindenegyes ember ne csak az információ lehetőségét élvezze, hanem a közösen viselt felelősség érdekében kötelezze is el magát ».

Szándékosan hagytuk e felsorolásban utoljára a keresztények társadalmi elkötelezettségére és felelősségére vonatkozó « hivatalos » tanítást. VI. Pál pápa enciklikával felérő apostoli leveléből vettük az idézetet.

A gondolatsor végén ismét feltehetjük a kiinduló gondolati impulzusnak szánt kérdést. Megmondta vagy megmondja-e az egyház ma nekem, mi a teendő hic et nunc? Hogyan fejlesszem én ki a modern demokrácia új formáit? A keresztény demokrácia vagy a szociális demokrácia modern?

Zárjuk be elmélkedésünket azzal a nyugtalanító megállapítással, hogy a szeretet gyakorlására a jó cselekedetre való felhívás minden szentnek nevezett beszédben hallható. Az egyház tanító hivatala nem adhat mindenegyes esetre, helyzetre receptszerű megoldást, általános irányelveket hangoztat, de a döntést és a felelősséget sajnos soha senki le nem veszi a vállunkról. Előadásunk is legfeljebb nyugodtnak hitt lelkiismeretünk nyugalmát tudja talán megzavarni. Nem kaptunk kész megoldásokat, mintákat, hanem példákat, ajánlásokat, lehetőségek felvillantását, ellentmondásra késztető merész állításokat, mégis, mondanivalónk mérlege nem lehet más, mint vélt igazunk elméletének gyakorlati alkalmazására irányuló néhány jámbor szándék.

Polgár Kornél

ÉPÍTHETÜNK-E MÉG TEMPLOMOKAT?

A templomépítés tendenciái a vallás krizisében

A magyar nyelvben használatos « templom » szó a latin *templum* szóból ered Egyházi közvetítéssel vettük át a rómaiaktól, akik az isteneik kultikus tiszteletére és áldozatos engesztelésére berendezett épületet hívták így. Tehát ez a szó nem fejezi ki a keresztény liturgiára és istentiszteletre szolgáló teret vagy épületet. Erre a magyar népies « egyház » szó alkalmasabb, amit a nyugati nyelvhasználatot követve vettük át: *Kirche, Church, Chiesa, Église,* ezek a görög *kyriakon* (Isten háza) szóból származnak. Ugyancsak használatos volt a magyar nyelvben az « Isten háza », melyet szintén megtalálunk nyugati nyelvekben, pl. *Gotteshaus.*

A névadásnak ebből a rövid etimológiájából is következik egy alapvető kérdés: milyen nevet adjunk annak a térnek vagy épületnek, amelynek a funkcióját kellene először tisztáznunk.

Templom-e ez a tér, vagyis csak a kultusz és a « jel » értéke számít, de az emberi közösség számára nincs szerepe?

Isten háza-e, vagyis ebben a térben van az Isten misztikus jelenléte lokalizálva, ahol az ember vele kapcsolatba kerülhet és viszonyát vele szemben kifejezheti?

Egyház-e, azaz a Krisztusban hívők közösségének összejöveteli helye, hogy a benne való közösségüket megújítsák, tehát egymással való együttlétüknek nemcsak vertikális, hanem horizontális vonatkozása is van?

Egy-ház-e, azaz az épület megjelenési formája nem egy domináló jelkép, hanem inkább introvert, befelé forduló, a térben történő funkcióra irányul? Elsősorban a keresztény közösség összejövetelére biztosít megfelelő belső teret (interieurt) vagy egyéneknek és kis csoportoknak nyújt lehetőséget elmélkedésre?

Könnyebbség szempontjából a következőkben a templom szót fogom használni. Már csak azért is, mert meg kell vizsgálnunk először egy pár más szempontot, mielőtt a feltett kérdésre: építsünk, vagy építhetünk-e még templomokat, választ keresünk. A válasz adása ugyanis nagy biztonságot feltételez, ami nézetem szerint, nincs meg.

Miért építettünk templomokat?

Itt máris egy alapvető kérdés vetődik fel, melyről az emberi kultúra antropológusai tudományos alapossággal tudnának válaszolni, én az áttekinthetőség kedvéért négy gyújtópontot szeretnék kiemelni, melyeket fejtegetésem kiinduló pontjainak tekintek:

1. Az ember alapvető szellemi tevékenységéhez tartozik a transzcendenssel való kapcsolat és viszony keresése.

2. Ezt a viszonyt az ember, mivel térben és időben él, konkrét cselekvésekben igyekszik kifejezni. Erre saját egzisztenciájából ismert cselekvéseket használ fel. Minél erősebb kifejezőereje (expresszivitása) van ezeknek a cselekvéseknek annál alkalmasabbak jelképes tartalmat adni nekik.

3. A vallási kultusz az emberi lét minden fejlődési korszakában a kultúra legmagasabb fokát jelenti. Az ismert világ lényei között csak az ember tud viszonyt teremteni a láthatatlannal. A művészet legmagasabb tevékenységei közé tartozik. Ez elsősorban a képzelet aktiválása. Talán világos bővebb bizonyítás nélkül is, hogyha a láthatatlan világgal való viszonyát kultiválja az ember, akkor a művészetnél is magasabb tevékenységet fejt ki. Jellemző egyébként, hogy a történelem folyamán a kultikus művészet (egyházművészet) a legmagasabb művészi tevékenységek közé tartozott.

4. Az ember által létrehozott mesterséges tér nemcsak természet (pl. időjárás) elleni védelmet nyújt és funkcionális igényeket elégít ki, hanem közvetítő — intermediaire — szerepet is játszik az ember létismerete és látható környezete között.

Ezt a négy gyújtópontot azért fogalmaztam így, mert mintegy elfogadható adottságot akarom használni a további fejtegetésekben. Összehasonlítható az automotor gyújtógyertyáival melyek az autóban is alapfeltételei annak, hogy az autó mozgásba is jöjjön.

A következő kérdés a motorikus feltélek betöltése után inkább az, hogy merre halad ez a motor, és mik határozzák meg a haladási irányát? A haladási irányt az emberi kultúra fejlődése és változásai szabták meg.

A kultikus téralkotás történeti képe

A természetes vallási ösztön különböző módon nyilvánult meg az emberi történelem folyamán. Két főbb irányát különböztethetjük meg: a mágiát és az abszolut transzcendenciát. Az első főleg a világ térbeli és időbeli jelenségein keresztül keresi és próbálja kifejezni viszonyát a transzcendens léttel. A másik csak a transzcendens valóságot ismeri el az egyetlen valóságnak és kategorikusan tagadja hogy bármi is ebben a világban ki tudná fejezni a transzcendens — isteni — valóságot.

A keresztény vallási élet magatartásában mind a két vallási tendencia: a mágia és az abszolút transzcendencia állandó kísérő — vagy « kisértő » — alapvonás marad.

Fontos jelenség ebből a szempontból a Babeli torony Bibliában leírt építése. Ez nemcsak ószövetségi történet, hanem mintegy ismétlődő szimbóluma annak, hogy az ember evilági teljesítményével akarja elérni, mintegy hatalma alá akarja keríteni a transzcendens létet. Jellemző Gagarin, orosz űrhajós jelentése: « ... nem találkoztam az Istennel ».

Már az őskorban igénye volt az embernek, hogy jelképes teret alkosson egzisztenciális létén túlmenő igényeinek. Erre, többek között, nagyszerű példák: a délangliai *Stonehenge*, hatalmas sziklákból kialakított kőrformájú oszloprend, vagy a bretagnei *menhir*-ek sorozatai, melyek a természet ellen semmiféle védelmet nem nyújtottak, hanem szimbólikus téralkotási igényből származtak, melyet az ember a természetes környezetéhez mintegy hozzá adott.

A kultikus téralkotások az emberi kultúra további fejlődése folyamán az emberi alkotások legmaradandóbb és minden tekintetben legimpozánsabb építményeivé fejlődtek (Egyiptom, Perzsia, Mexico, Kína stb.). Ebben kétségtelenül nagy szerepe volt a mágiának, mert a láthatatlan és félt természetfeletti Létezőt, az istenségeket, akiknek az ember tapasztalata szerint több hatalmuk van a természet rendje felett mint az embernek, nyilván csak az ember számára is legnagyobbnak ismert, lenyűgöző alkotások tudták kifejezni. És mivel — amint már a bevezetésben is említettem — a mágikus vallási ösztön elsősorban a világ térbeli és időbeli jelenségein keresztül próbálja viszonyát a transzcendens

léttel kifejezni, ezek a lenyűgöző téralkotások hatalmi szimbólumokká váltak, amelyek nemcsak a transzcendens lét hatalmasságát, erejét szimbolizálták, hanem lehetőséget adtak arra, hogy aki ezt az evilági szimbólumot evilági eszközökkel uralmában tartja, emberek feletti uralkodójogot sajátítson ki magának. Így a természetfelettinek mágikus alapvonású szimbólumai egyúttal a világi hatalom jelképeivé is váltak. Innen magyarázható a történelem folyamán sokszor előfordult jelenség, hogy « szent helyeket » lakó és kezelő papság döntő szellemi hatalmat gyakorol a világi uralkodó felett. Azért térek ki egész fejtegetésem rövidségéhez képest aránytalanul hosszan erre a szempontra, mert — különösen a jelenkorban — alapvetően fontos, hogy ezt az általam « kísértő »-nek jellemzett kísérő jellenséget, a mágiát, és annak szerepét a «jelkép» értékelésében világosan szem előtt tartsuk.

A görög kultusz átmeneti fejezet a kereszténység kezdete előtt. Az isteneknek emberi tulajdonságai és lehetőségei vannak, a jó viszony megtartása nemcsak központi kultikus templomokban történik, a kultusz a lakótér részlege lesz: házioltárokon a lakás funkciójába lép a transzcendens valóság.

A kultikus téralkotásban fontos jelenség a zsinagóga. Ez a zsidó egyisten hit lényegéből keletkezik, hiszen ez az a térbeli adottság, ahol a választott néppel kötött szövetség alapján az Egy-Isten (Jahwe) szimbolizálva van. A zsinagóga tere nemcsak kultikus tér, hanem a vallási közösségben élő nép egyéb társadalmi funkcióira is használható: tanítás, politika, üzleti élet. Ez talán az első megnyilvánulása a multifunkcionális kultikus térnek.

A kereszténység ebbe a helyzetbe lép be. A kinyilatkoztatás új viszonyt teremt a transzcendens léttel, ami az emberi létformát felvevő Isten által valósul meg.

A kereszténység *első századaiban* a térbeli kultuszt három szempont határozza meg: kisebb-nagyobb csoportok közvetlen kapcsolata az új hit inspirált hirdetőivel; a meglévő kultikus terek (pl. zsinagóga) alkalmassága, mivel a kinyilatkoztatás minden emberhez szól; az üldözések szükséghelyzete, ami által a hangsúly a kultusz belső tartalmára került.

Részben üldözések, részben a kereszténységnek a meglévő társadalmi renden kívülisége segítette elő a « házi templomok » keletkezését. Ezt természetesen a görög « házi oltár » kultusz már bizonyos értelemben előkészítette.

A kultikus téralkotás, vagy térigény, a kereszténység első századaiban nem arra törekedett, hogy a megváltásban meg-

dicsőült Krisztus közösségében összejövő hivők számára a látható térbeli világot minden tekintetben túlszárnyaló szimbólumot keressen vagy alkosson, hanem hitbeli tartalmához híven, mivel nem a világi hatalom részesének, hanem a világát berendező és társas viszonyokban élő emberiség kovászának, élesztőjének ismerte fel magát, elsősorban a Krisztusi közösség kultuszára, liturgiájára volt igénye.

A liturgia volt a kultikus tér « megbízója ». A lényeg a tér belső elrendezésében volt, vagy ha a meglevő térről volt szó (pl. zsinagóga, bazilika), ezek alkalmazhatósága a keresztény liturgia kultuszára. A keresztény kultikus tér történetében egy lényeges magatartás ez: a keresztény inspiráció szerepének felismerése a meglévő társadalmi együttélésben és a kultikus tér elválasztása a meglévő társadalmi rend téralkotási szimbólumaitól, vagy legfeljebb ezek felhasználása a keresztény liturgia számára térbeli alkalmasságuk miatt.

A kereszténység terjedésével, a nagy üldözések megszűnésével konszolidálódik az egyház rendje, és ahogy minden emberi rendben, az egyházi életben is kialakul a hierarchia. A templomtér rendezése a *középkorban* ennek a hierarchiának tükörképe: a templomtér « hajójában » van a hivősereg helye, egy magasabb szinten — nemcsak a láthatóság kedvéért — rendszerint az apszisban, mintegy a templomtér koronájában, foglal helyet a felszentelt papság, köztük a középpontban a püspök ül, a liturgia közösségének a legfőbb személye. A nép és a felszentelt papság mintegy találkozik az oltártér közösségében, mely a presbitérium (apszis) és a hivők tere (templomhajó) között kap helyet.

A keleti egyházban ez a hierarchikus térrendezés még misztikus hangsúlyt is kap azáltal, hogy a papság tere, melyben Krisztus kenyér és bor színe alatti misztikus jelenlétének liturgiáját művelik, térbelileg a hivősereg számára egy leválasztott tér, melyből időnként a liturgia keretében egy-egy celebráns megjelenik és a hivőseregnek közli a megváltás és eucharisztikus közösség jelentős liturgikus fázisait.

Külsőleg a társadalmi rend és a transzcendens valóság közötti viszonyt a település (város) téralkotásában a minden más építményt túlszárnyaló templomépület (bazilika, katedrális) fejezi ki. A templom tehát katedrálissá lesz és mintegy az Isten városává. Védett hely. A szociális-politikai renddel ellentétbe került ember ide menekülhet és az isteni rend minden világi hatalom felettisége alapján felségterületen kívüli (exterritorialis) szabadságjogot élvez.

A liturgikus térben nem inspirált emberek társadalmi renden kívüli közössége jön össze, hanem a társadalmi rend

tükörképét alkotják a templomtéren belül. Mint a jeruzsálemi nagytemplom az ószövetségben, a transzcendens világ minden földin túlszárnyaló szimbóluma lesz és ezt méreteiben is ki kellett fejezni.

Nagy általánosságban az « Isten városa » híven tükrözte a keresztények evilági együttélési rendjét. Az emberi rend hierarchiája a templom terében is megvolt: az uralkodó, a birtokos emberi rangjának megfelelő kiemelkedő helyet kapott a világi hivők számára fenntartott térben. Az előkelőek, tehetősek, illőnek tartották, hogy művészi alkotásokkal gazdagítsák a templom terét. A templom kriptáiban való temetkezés szintén az uralkodóréteg előjoga volt. De megtűrt jelenség volt a rongyokba burkolt koldus is, ha megmaradt a padlózat porának megalázottságában, és nem jutott eszébe az isteninek vélt emberi rend megzavarása a templomtérben. A középkorban tehát ismét találkozunk a multifunkcionális tér jelenségeivel, melyben a társadalmi rend az « Isten városának » tükörképét alkotja magának.

A liturgia közössége inkább tömegmegmozdulás. Az ünneplés fénye, a « szép » és « imponáló » fogalmai nagy szerepet kapnak és magas emberi kultúrfokot érnek el (búcsúk, körmenetek, stb.). Az emberi kultúra antropológiájában feltétlenül fontos jelenség, hogy az ember számára végső értelemben megfoghatatlan természetfeletti valóságot a számára leggazdagabb, legpompásabb szépség-élményben próbálja kifejezni.

A *barokk kortól* kezdve, — a nagy városképek keletkezésével párhuzamosan — a hatalmi szimbolumok megtartásával megjelennek a házsorokba vegyített templomterek. Egyféle templom-tőzsde alakul ki a városiasodásban: a kereskedelem és az úri lakás, az igazságszolgáltatás, a céhek székháza, a különböző rendek templomai, plébániatemplomok nem viaskodnak a hatalmi rend kifejező erejéért és mértékéért, a templom egyike a városi együttélés serviceadottságainak. Az architektonikus szféra mindezek számára egyöntetű.

Az *iparosodástól* kezdődnek a mai problémák. A városiasodás rohamosan terjeszkedik, de amíg a barokk városrendezésnek introvert szférája volt, az új települések számtani halmozások: ennyi meg ennyi lakos számára kell templomot építeni. Az új települések funkcionális struktúrákba esnek szét. A templom építése statisztikai adat és nem társadalmi együttélési szövevény inspiratív gyújtópontja. Ezzel el is érkeztünk a jelenkorhoz, óriás ugrásokkal.

Mik a jelen törekvései?

Ma a következő a helyzet:

1. A jóléti társadalom oly drágává tette a termelést, hogy csak jó hasznot hozó épületek gazdaságosak. A templomépületre csak rá lehet fizetni.

2. Az urbanisztikus települések hatalmi szimbolumai a termelő és jóléti társadalom jelképei: biztosító-társaságok, ipari és kereskedelmi cégek iroda-épületei.

3. A nagy koncentrációk (mind termelésben, mind együttélésben) egyre kibírhatatlanabb kötöttségekkel járnak. A kötetlenség — több téren mutatkozik már — nagyobb produktivitással jár mint a kötöttség.

4. A tömeges együttélés egyrészt nagy szociális elszigetelődéssel jár együtt (sokkal több a magányos ember a nagyvárosban) másrészt a kis közösségek igényét támasztja.

5. A vallás krízise.

6. A szimbólumok (jelképek) krízise.

Hogyan reagált ezekre a jelenkor templomépítészete? Három nagy — egymással alapvetően ellenkező — tendenciát különböztethetünk meg:

A « *különc* »-*jelkép*. Ez a gyökértelen magatartás teljesen a fogyasztói és sznobisztikus társadalmi magatartást követi: alapvető kiindulópontja az anyagi jólét, és mivel ezzel semmiféle választ nem tud, de nem is kíván adni a látható és láthatatlan — transzcendens — lét viszonyára, az aranyborjú ősi emberi válaszát adja: mágikus szimbolumot keres a gazdagság felhasználásával (drága szerkezetek, drága anyagválasztás), szférikusan pedig az érthetetlenséget kultiválja: a különleges teret, a « másabbat a másnál ».

Egy sokkal fontosabb jelenség az « *isteni piactér* » keresése. Ez az irányzat, lényegében, egy reakció a racionális és az emberi léptéket elhanyagoló városépítészetre, melyben mindenre gondolunk ami racionális, gazdasági és kényelmi szempontból szükséget nem ad, vagy csak oly minimálisat, hogy annak semmi kihatása nincs az összképre. Ez egy fajtája a szakbarbárságnak, ami egyszerűen összefoglalva abban áll, hogy alkatóelemek mint a lakóépületek ipari termelése, gyors kivitelezés, forgalom lebonyolítása, gyalogjárók, gyerekek biztonsága, ellátó-funkciók közelsége, technikai berendezkedés (természetes és mesterséges megvilágítás, fűtés, szellőztetés, stb. stb.), mind a tökéletesség határát közelítik meg, de mindezek összessége, az egész, nem adja meg a lakók-

nak a környezeti közösség és felismerhető egyéniség tudatát, melyek nélkülözhetetlen részei az emberi település térbeli kultúrájának.

Az új városok vagy városnegyedek legfeltűnőbb fogyatékossága: a « piactér », a közösségi tér hiánya. Minden nagyobb településnek — városnak, falunak — a történelem folyamán mindaddig, míg a tömeges épület-termelés mai formáját fel nem vette, volt olyan tere, melyet funkciójánál, helyzeténél (szituációjánál), és arányainál fogva minden lakó a település közösségi terének tekintett, anélkül, hogy erre rendeletekre vagy más hatósági előírásra szükség lett volna. Az élő példákat mindnyájan ismerjük: Dam-tér Amsterdamban, Trafalgar square Londonban, Il Campo Sienában, a Kashba utcák a közelkeleten stb. stb.

Ezeknek a közösségi tereknek a legfontosabb jellemzői: a lakók alkalmilag ott keresik a közös akarat vagy vélemény kifejezését; egyénileg is ott keresik a lakók a település összefoglaló képét, ez tehát az egyének számára is a település szimbolikus központja; a térnek méretei, arányai egyszóval: térbeli jellege is olyan, hogy mind a közösségben, mind az egyénben kielégítő érzést kelt.

Mindezek ismerete és tanulmányozása késztetett építészeket arra, hogy a templomteret úgy képezzék, hogy az új városnegyedeknek ebbéli hiányát kiegészítsék. Olyan belső teret kerestek a templomtérnek, amelyik a merev és egyéniségnélküli városképben térbeli lehetőséget nyújt a « piactér » intimitásának és egyúttal nyíltságának az egyén és a közösség számára. Négy példa erre a jelentős irányzatra: Micheluzzi, olasz építész templomterve: a Strada del Sol Firenze melletti temploma; Walter Förderer, schweizi építész tervei (Heremance, Schaffhausen, Luzern - Würzenbach); Sijmas, amszterdami építész Thomas-temploma Amszterdamban; Aaldo van Eyk, amszterdami építész plébániatemploma Hágában.

Ez az irányzat megbukott három okból: rendszerint túlságosan drága volt különleges formájánál fogva (kivéve A. van Eyk tervét) a mai fogyasztó társadalom gazdasági berendezkedésében; egy ember szellemi beállítottsága és alkotóereje akart olyan téralkotást megvalósítani, ami a kulturtörténetben valójában az emberi kultúra közösségének terméke volt. A templomtér egy kultusztér és eo ipso nem pótolhatja a « piac »-tér hiányát. A kultusztér egy *alkotóeleme* a település külső és belső térelemeinek és ha az első, a külső, hiányzik, ezt nem pótolhatja a másik.

A leegyszerűsített templomtér. Egy a mai fogyasztói berendezkedéssel ellenkezésben levő, a valóságos értékrendet

figyelembe vevő irányzat. Elfogadja a gazdaságosság és hasznosság evilági valóságát, tényét, és éppen az egyszerű, szinte szegényes téralkotást tekinti a szellemi, lelkiélet minden anyagi kötöttség feletti fölényének. A térképzés csak arra irányul hogy a liturgia közösségi jellegét lehetővé tegye, és hangsúlyozza, — egyszerűségével — hogy az egzisztenciális jólét nagyon viszonylagos és a krisztusi inspirációt, ihletet, az egyszerű, gazdag környezet nélküli térben, csak a közösség liturgiájában keresi .(Marc Desauvage templomterve Mechelenben, Dom van der Laan Vaals-Mamelis kolostortemplom-terve.

Építhetünk-e még templomokat?

Mielőtt választ próbálok adni, és próbálkozásokat, tendenciákat jelzek, szeretném megismételni azokat az alapvető elemeket melyek szerintem maradandóak az ember kultúrájában: az ember választ, viszonyt és magatartást keres a konkrét, világi ismeretén túlival (transzcendenciával); ezt a viszonyát látható és érzékelhető módon akarja kifejezni (tehát ebben nem tud csak a szellem világában maradni); a vallási kultusz formája a mindenkori emberi kultúra legmagasabb foka; az ember által létrehozott tér nemcsak egzisztenciális létfunkciót elégít ki, hanem « kép »-jelentősége is van, másszóval az ember szellemi igényét is kell hogy táplálja.

A vallási élet és kultusz mai törekvései

Ezeket nagy általánosságban, itt elsősorban a jóléti államokban megfigyelhető jelenségeket, igényeket jelzem — a következőképen lehetne összefoglalni:

A liturgia újraértékelése. A kérdés lényege, hogy mi a maradandó és mi a változtatható, emberi életformáktól függő a liturgia formáiban. A liturgia az embernek a transzcendens valósághoz való viszonyának jelképes cselekvésekben való kifejezése.

A nagyobb vallásközösségek újraértékelése. Képes-e a közös hitvallás szociális közösséghez is vezetni? Tartható-e például a plébániák mai formája a rohamosan növekvő vagy csökkenő, mindenesetre változó lakosságú településekben? A mindennapi élet amúgyis tömeges közösségi funkciói, mint pl. irodai, üzemi munkahelyek, bevásárló központok, sport egyre inkább a kis közösségek iránti igényt élesztik fel az emberekben.

Az Eucharisztia közösségi ünneplésének újraértékelése. Van-e értelme például a vasárnapi « mise-menetrend »-nek, azaz egy ad hoc közösség eucharisztikus összejövetelének, — amelyik legtöbbször egyáltalában nem közösség a szó szoros értelmében, — és inkább a szociális közösségekben él az igény, hogy ezt az eucharisztia közös élményében kimélyítsék? Egyre nagyobb az igény a család vagy családok keretén belül, vagy baráti közösségben (konferenciák, összejövetelek) az eucharisztia közösségét ünnepelni, átélni. Tehát a szociális közösség feltétele a mai tendenciákban az eucharisztia ünneplésének.

Az elmélkedés (meditáció) igénye. Az anyagi, létfenntartási berendezkedés, ami szinte minden energiát igénybevevő sodróereje a termelő-fogyasztó társadalomnak, ürességet, hiányérzést okoz sok emberben, főleg fiatalokban. Egyre terjed az igény a befelé fordulásra, a komplikált, anyagi létérdeket hajszoló élettempóval szemben a csend, a gondolat, az « én » keresése.

A települések, az épített környezet tendenciái.

Itt elsősorban a települések tömeges mivoltát jelzem. Az urbanizáció — amin nem a városiasodás klasszikus fogalmát kell értenünk — olyan méreteket öltött, hogy ma inkább épített térbeli strukturákról, szövevényekről beszelünk, melyben a templomtérnek, mint kultikus helynek, semmi lehetősége sincs, hogy uralkodó térbeli jelleget kapjon, és a térbeli arányaiban is kifejezze a transzcendencia minden evilág-felettiségét.

Milyen lehetőségei vannak akkor ma a templomtérnek? Az előző két tendenciára, a vallási-liturgikus élet és a települések jellegének mai változataira két jellegzetes példát említek:

A fogyasztó társadalom funkciójába beépített « csendsziget ». Nagy bevásárló központokban (shopping center) vannak erre példák: Streitenbach (Zürich mellett) Leidschenhage (Hága és Leiden között), ahol a fogyasztók tömege számára, akik a megafonokból áramló zenei aláfestéssel keresik az árúbőségben életberendezkedésük kényelmének fokozását, lehetőséget nyújtottak a tervezők és azok megbízói, hogy ha az emlitett fogyasztók mégis az anyagon túlit keresnék, alkalmuk legyen arra, hogy ezt szervezett vásárlás keretében is megtalálják.

A város térbeli szövevényébe beépített kultikus tér. Erre két jellegzetes példát ismerek: Ottokar Uhl, bécsi építész tervei szerint egy bécsi bérházban átépített lakás a

diák-egyházközösség számára. A másik még csak terv: Heidenrijk holland építész díjnyertes pályázati terve, mely szerint a keresztény kultikus tér egy város térbeli szövevényébe épül bele, belső, főleg gyalogjárók számára tervezett úthálozat gócpontjában egy intim, bensőséges tér, mely jellegénél fogva nem a formális hanem az « informális » elmélkedésre, kis közösségek liturgikus összejövetelére alkalmas tér.

Mindezeket összevetve világos, hogy a keresztény inspiráció idegenkedik a jóléti társadalom épített és együttélési formáitól és ma a kis közösségben, a mustármag erejében keresi válaszát a keresztény liturgia formájára vonatkozó kérdésére. Mivel — mint kiindulópontjaimban is megfogalmaztam — az ember képtelen természeti adottságain kívűl élni, meg kell hogy találja, és meg is fogja találni azt a formát, amelyben kifejezi és kultiválja a transzcendens valósággal való viszonyát. Hogy a templomtér kialakításának a mindenkori liturgia formája a megbízója, minden kétség felett áll. Mivel a keresztény igazság történelmi igazság, így minden emberi korszakban a ma és most helyzetének felismerésével fog a keresztény inspiráció választ adni ezekre a kérdésekre. A templomtér alkotói (építészek) mindaddig csak próbálkozásokkal fognak választ adni, amig a keresztény közösség maga ki nem alakítja liturgikus kultúrformáját. Szolgáljon vígaszul azoknak, akik az ünneplés fényét és tömjénfüst illatát őrizték meg mélyen emberi szépség-élményükben: a Kinyilatkoztató is ismerte problémáinkat mikor így fejezte ki magát: « Ahol ketten-hárman együtt vagytok az Én nevemben, Én is köztetek vagyok ».

Horváth Árpád

AZ AGRESSZIÓ ÉS SZERETET TÖRVÉNYE

Az emberiség, és nem utolsó sorban a kereszténység történelme is, a szeretet és agresszió hintáján sodor bennünket a boldogságot igérő optimizmus magasságaiba és az elmúlás félelmének sötét mélységeibe. A történelemnek nem ez a konkrét, statikus tartalma, de úgy tűnik, ez a módszere.

Az emberi agresszivitás vizsgálata és ennek alkalmazása a történelemszemléletre egyébként új jelenség. Ez a törekvés egybeesik a századunkban fellépő kritikai tendenciákkal, például az ideológiakritikával (Pareto, újabban Hans Albert, Topitsch), a nyelv szociológiai funkcióváltozásának (Mannheim, Lukács), a kritikai elméletnek (Horkheimer, Adorno, Marcuse) a freudi lélektannak (újabban Mitscherlich), a mitoszfosztásnak tételeivel, és nem utolsó sorban a magatartástudomány (Konrad Lorenz) kezdeteivel.

Ez a kriticizmus érthető, hiszen az agresszivitáskutatók számtalan, eddig fenntartás nélkül nemzeti hősként, szentként és példaképként tisztelt és ünnepelt személyiségről mutatták ki, hogy nagy tetteik lélektani rúgója triumfalizmusra nem ad okot. A katalógusban ilyeneket olvasunk: paranoid félelem, frusztráltság, ideologizált fanatizmus, kisebbségikomplexum, előítélet, imponálási mánia, és mindezek betetőzéseként az agresszivitás.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy számos « jó tett » és « rossz tett » relativizálódik nem csupán a szándéktól, hanem az azt kiváltó okoktól függően is. Ezen utóbbiak gyökere mélyen visszanyúlik az ember biológiai és lelki strukturájába. Ez ma már nem vitatéma. Szakkörökben a vita « csupán » arról folyik, hogy ezek az inditóokok, mint például az agresszivitás, « velünk született szükségszerű tulajdonságok, amelyek az ember biológiai őskorába, az állatvilágba vezetnek vissza», mint ezt Konrad Lorenz véli, vagy pedig « ránk ruházott, belénknevelt tulajdonságok », mint ahogy ezt az adleri iskola tanítja. Ezekből a feltételezésekből érthető az agresszivitáskutatás módszertani különbsége. Lorenzék az állatok magatartásának vizsgálati eredményeiből próbálják megérteni az emberi magatartást, mások, például az adleristák, köz-

vetlenül az emberi lélek és az ember indikáló környezete (társadalom, nevelés, kultúra stb.) felé fordulnak.

A szeretet törvénye és az agresszivitás kapcsolatánál is szükséges a lélekelemzés (*Psychoanalyse*) alapvető tételeinek ismerete és alkalmazása, hogy a szeretet parancsának elvi jogosságát, szükségességét, gyakorlati sikertelenségeit megérthessük.

Lélekelemzés és agresszivitás

Előbb a lélekelemzés ábécéjét nézzük. Kiinduló pontja hamar megérthető, négy fogalmi szerszámmal dolgozik és ezekkel végzi elemzését: az elfojtás (*Verdrängung*), a projekció, a racionalizálás és a védekező mechanizmus (*Abwehrmechanismus*) fogalmával.

Az *elfojtás*, a freudi koncepció szerint azt jelenti, hogy az egyed ösztöningereit visszafojtja, de ugyanakkor azok kielégítését póttárgyakon gyakorolja. Az elfojtás az embert alergikussá teszi mindazzal szemben, ami az elfojtásról való lemondásra vezethetne. Ez a nyilvánvaló önfélreismerés egyúttal a másik ember téves megismerésének is forrása. Az így keletkezett előítéletben az ösztönelfojtó ember a másik emberen keresztül próbálja saját ösztöneit legyőzni. A mások nemi ösztöneit vehemensen korbácsoló ember, a közkedvelt « erkölcs-csősz » végül is — véli Freud — a saját nemi ösztöneit kívánja elfojtani. A mások elleni harc intenzitása a szubjektív elfojtás eredményességétől függ, jóllehet ezen utóbbi csak időleges.

Ez az elfojtási harc nem mindig az elfojtandó ösztön megfelelőjére irányúl, hanem nemegyszer átcsapódik más területekre is. Az ellentmondást nem tűrő doktrinális szigorúság, a fegyelmezési vagy tisztogatási mánia mélyén sokszor a saját nemi ösztönnek elfojtási gyakorlata rejlik. Minél sikertelenebb az elfojtás, annál nagyobb a szigorúság és az aggresszió másokkal szemben.

Az amerikai hippik jelszava: « Szeretkezzetek és ne háborúzzatok » részben indokolható a fentiek alapján, de csak részben, mert ez a szembeállítás, ha szószerint vesszük nem veszi észre, hogy a nemi libertinizmus és az agresszív militarizmus között még számtalan fokozat van. Az elfojtás, bármennyire is elterjedt, szélsőséges eset, éppúgy mint a nemi mániákusság.

S itt kell megjegyezni azt is, hogy a nemi élet gyakorlásáról való lemondás nem automatikusan azonosítható az elfojtással. Ezt számtalan tapasztalati anyaggal lehet bizonyítani. A nem elfojtott hanem szublimált nemi élet éppúgy forrása a harmonikus életnek, mint a rendezett nemi pra-

xis. Ugyanakkor a gyakorolt nemi élet sokszor tele van szőve az elfojtások labirintusával. Másszóval, celibátust éppúgy lehet jól és rosszúl csinálni mint házasságot. Ez nyilván az egyedektől függ.

A lélekanalizis második szerszáma a *projekció*, amely abban áll, hogy az ember saját gyöngeségét, hiányosságait más személyekre vagy csoportokra ruházza át. Igy az ember saját magát megkerüli illetve kikerüli, azaz elzárja az önfelismerés útját, jóllehet ez igénye lehetne, hisz, hasonlóan az elfojtáshoz, mások hibáinak ostorozásával a saját hibáit korbácsolja. A különbség az, hogy a projekció az egyed felmagasztalásához vezet, azaz minél több hibát veszek észre a másikban, annál inkább tágul az öntudatom, vagyis annál hibátlanabbnak tűnök magam előtt. Érdekes megfigyelni, hogy amikor magyar emigránsok valahol összejönnek és a befogadó ország népét kritizálják (ez az első öt évben szokásos), akkor egy idő múlva valaki mindig kimondja a projekció eredményét: « hát igen, mi magyarok mégiscsak nagy nép vagyunk ». A mások erénytelensége a mi erényünk. Nem nehéz belátni, hogy az önmagasztalás mértéke a mások hibáinak szemléletén keresztül nő valamint hogy a projekció az előítéleteknek közvetlenül és az agressziónak közvetve a forrása. A projektáló ember végső soron saját maga kisebbségi komplexumai, gyöngeségének felismerése elől menekülő ember, egy « üldözött üldöző », ahogy Rattner mondja.

A harmadik szerszám a *racionalizálás*. Ennek a lényege az, hogy minden ember igyekszik mindazt amit tett vagy tesz megindokolni, megmagyarázni, igazolni. Ez persze valahogy mindig sikerül is, lévén a racionalizálás nem a cselekvést szabályzó normák szolgálatában áll, hanem, éppen fordítva, egy olyan igazolórendszert vagy jóváhagyórendszert képez, amely eleve a gyakorlat következménye. Igy a cselekvő, bármit is tett, tettét automatikusan igazolva látja, és azáltal, hogy így mindent bebizonyít « megmagyaráz », valóban meggyőződésévé lesz tettének jogossága és helyessége.

Ez a racionalizálás, miként Pareto kimutatta, minden ideológia-rendszer belső mechanizmusa, ami persze az egyedi vagy közösségi ideológiarendszer elleni harcot szinte kilátástalanná teszi. Ahhoz ugyanis, hogy az ideológizált ember tetteinek helytelenségét belássa, el kellene szakadnia saját ideológiájától. Ez persze azt jelentené, hogy amennyiben a racionalizálás a mások elleni harc ideológiai anyagát szolgáltatja, ez a harc gyöngülne. Ezért folytatnak az ideológiák funkcionáriusai olyan könyörtelen harcot az « elhajlók », a « revizionisták », az « eretnekek » ellen.

A racionalizálás így általában mindig valóságfélreismerés, de ezt helytelen lenne egyszerűen csak a hazugsággal azonosítani. A hazudó ember tudja, hogy nem mond igazat és másokat becsap. A racionalizáló ember ezt nem tudja és saját magát is becsapja. Magáról és másokról alkotott kedvező, illetve kedvezőtlen előítéletei nemegyszer életfilozófiává, tanná puffadnak fel nála és mindenképpen igazságtudattá, amelynek jegyében feljogosítva, sőt kötelezve érzi magát arra, hogy szent háborút kezdjen mindazok ellen akik ideológiája körén kívül esnek.

Minél inkább ideologizált egy ember, vagy egy intézmény (párt, állam, egyház, társadalom stb.) annál nagyobb abszolutizáló igazságigénye. Ennek arányában fokozódik valóságfélreismerése, lételidegenedése és izoláltsága, és ugyanúgy növekszik agresszivitása. Ebből levezethető a kritikus gondolkodás és magatartás harmonizáló és agresszivitást gátló jelentősége. A totális rendszereken belül időnként fellépő ideológiakritika így mindig a rendszer enyhülésével és humanizálódásával jár.

A negyedik szerszám a *védekező mechanizmus*. A régebbi freudi koncepció ennek három alapformáját a szemérem, az utálat és a félelem funkciójában látta. Ezek eredeti feladata az, hogy az emberi ént különböző ösztöningerek ellen védjék, vagyis az emberi én önfenntartását külső nyomások ellen biztosítsák, más szóval a külvilág ellen megvédjék. Az érem másik oldala azonban az, hogy az emberbe férkőző előítéletek a védekező mechanizmus ezen formáit nemegyszer arra használják fel, hogy a külvilágot azzal gyanúsítsák meg, hogy például a szemérem határát túllépte és ezáltal az én integritását aláássa. Az ebből adódó, önfenntartásáért aggódó félelem így az agresszív gondolkozás és magatartás forrásává válik.

Ez a félelem legtöbbször nem tudatosított és nem is definiálható, azaz paranoid. Egy olyan általános, meghatározhatatlan énaggódásról van itt szó, amely belső nyugtalanságot, bizonytalanságot idéz elő és állandóan keresi belső félelmének külső tárgyát. Magyarán mondva, mindenhol bűnbakot keres, akiben megfoghatatlan (nemegyszer « racionált ») belső félelmének okozóját láthatja. A bűnbak itt nem más mint az objektivált belső félelem. A bűnbak alkalmassága persze nem tárgyi tényezők indoklásán alapul, hanem a szubjektív félelem objektiváló igényének függvénye. Talált valakit vagy valamit, ami erre alkalmasnak látszik, úgy ez már önmagában megkönnyebbülés, hisz mostmár legalább « tudja » félelmének « okát ». A probléma végső megoldása számára nyilván az, hogy intenzív agresz-

szivitással a bűnbaknak essen és annak megsemmisítésével saját belső félelmét megszüntesse.

A bűnbak persze nemcsak objektivált belső félelem, azaz nemcsak a félelem igényli a kívülre eső projektálódást. Emberek és embercsoportok számtalan belső problémájukat, elégedetlenségüket, boldogtalanságukat, bűntudatukat, frusztráltságukat igyekszenek — ahelyett hogy magukba néznének, vagy mernének nézni — külső tárgyakra, más emberekre vagy embercsoportokra vetíteni. A görög, nevezetesen a szokrátészi filozófia klasszikus bölcsessége: a *gnoti se auton* — először is ismerd meg önmagadat, semmit se vesztett aktualitásából. A lélektani projekció és védekező mechanizmus maradt, csupán a bűnbakok változtak. Az ember sóvárogva gondol vissza humánus korokra amikor még valódi kecskéket és bakokat tettek az áldozati oltárra. Azóta a legkülönbözőbb racionalizálással másoknak, gyöngébb embereknek és embercsoportoknak jutott ez a szerep. Különösen alkalmasak erre ethnikai kisebbségek valamint egyéb vallási, politikai, szellemi és nemi minoritások (boszorkányok). Ezek, mint Mitscherlich gúnyosan megjegyzi, mindig biztosítják a « többség lelki higéniáját ».

A jelenség közismert. A régi magyar szólás: « mások tölti ki a bosszúját », ebbe az irányba mutat. A munkahelyén frusztrált dolgozó otthon nem feltétlenül azért üvölt a feleségével és a gyerekeivel mert azokkal van baja, mégha meg is tudja « indokolni » (racionalizálni) miért üvölt velük, hanem mert a főnökével nem mer üvölteni, bár ezt szeretné, és éppen ezért valahol valakivel üvöltenie kell.

Tudjuk, hogy a háborúk lélektani oka nem egyszer egy nép vagy nemzet belső meghasonlottsága, boldogtalansága; az okot azonban nem önmagában, hanem más népekben keresi, akiket ellenséggé racionalizál, s akiknek legyőzésével próbálja saját frusztráltságát feloldani. (Jóllehet van számos ember és olyan nép is, amelyiknél a frusztráltság nem agresszióvá hanem rezignációvá alakul át).

Valószinű, ez a lelki mechanizmus az oka annak is, amiért sok nép ragaszkodik kisebbségeihez, akiket talonban tart addig amíg nem érzi « szükségét » annak, hogy saját baját rajtuk lereagálja. Persze az így talonban tartott és lereagálásra preparált kisebbségi bűnbakok eleve deformálódnak, ami viszont megint a többség malmára hajtja a vizet. Így ugyanis a kisebbségek tartalmi anyagot és tárgyi indokot is szolgáltatnak a többség racionalizálási igénye számára. « Igazolható », hogy a « bocskoros oláh », a « buta tót », a « ravasz zsidó », a « lusta néger », a « piszkos olasz », a « reakciós osztályidegen », a « büdös proli » ténye-

gesen megérdemli a sorsát. Persze az a felismerés, hogy az itt felsorolt összes elítélő jelző annak a szociológiai helyzetnek a logikus következménye, amelybe a többség a kisebbséget beleszorította, alig kerül felszínre.

Az így keletkezett előítéletek hamarosan abszolutizálódnak és úgy vonulnak be a köztudatba, mint a jelzett kisebbség lényeges jellemvonásai. Egy illusztris példa erre némely teológus bizonygatása a rabszolgaság mellett. A rabszolgaság — mondták — jogos és másodfokú természettörvényen alapul, mert a rabszolga (többek között az eredeti bűn következtében), alkalmatlan arra, hogy életét saját maga irányítsa. Gyámkodó urára tehát egzisztenciálisan szüksége van, mert különben elpusztulna. S valóban számtalan szabadon bocsájtott rabszolga igazolni látszott ezt a tételt, amikor visszatért urához és kérte hogy vegye ismét szolgálatába. Sajnos az a tény, hogy a rabszolga éppen azért lett önmagával tehetetlen és gyámkodásra szoruló lénnyé, mert rabszolga volt, elkerülte figyelmüket. Elgondolkoztató ez a példa azért is, mert nem a rabszolga elnyomása és kizsákmányolása mellett törtek lándzsát. Éppen ellenkezőleg: meggyőződésük volt, hogy a tehetetlen rabszolgának emberi joga van a gyámkodásra és ezt a szeretet parancsának megszegése nélkül nem lehet megvonni tőle.

Hasonló okoskodásokat lehetett Magyarországon, a földosztás után hallani. « Nem önálló munkára született a cseléd, lám nem is tud mit kezdeni a földjével ». Igaz, többen tényleg nem is tudtak. Sajnos a sors nem is adta meg nekik, hogy azt amit nem tudtak megtanulják, jóllehet megtanulhatták volna, esetleg már jóval korábban is.

A nagy eszmék szerepe az agresszivitásban

A lélekelemzés négy fogalmi eszköze nyilván sokrétű és számtalan irányban boncolgatható. Itt a sok lehetőség közül szeretném a racionalizálás vonalát egy kissé tovább vezetni és egy-két tételét a *nagy eszmék* agresszivitás hordozó szerepére alkalmazni.

« Ha nagy eszmékről, örök célokról, ideálokról hallok — mondja Hacker — akkor önkénytelenül már csak gyűlölködésre, börtönökre, háborúra, szóval agresszióra gondolok ». Hackernek ezen asszociációja nyilván nem általános törvényt, hanem magatartásbeli tendenciát kíván kimondani. Nevezetesen azt, hogy az agresszív magatartás egyik célindoka az a magasnak vélt eszmény, amit a cselekvő el akar érni, és aminek a másik ember vagy embercsoport az útjában áll. Ez az eszmény, amelynek helyes tartalmáról és magasztosságáról a cselekvő fenntartás nélkül

meg van győződve, a cselekvőben mindig intenzív öntudattágulást idéz elő. Ez egyúttal leépíti kritikai szemléletét és ezáltal mindazon erkölcsi gátlásait is, amelyek cselekvését fékezhetnék. A benne kikristályosodott szilárd meggyőződés fokozatosan abszolutizálódik, kizárólagossági igényeket támaszt és elveti — ha egyáltalán látja — a differenciálás és relativizálás szükségességét. Személyének teljes azonosítása a nagy eszmével triumfalista emóciókat vált ki belőle és egy olyan elit tudatot, amely a másik embert nemcsak mint eszmehordozót, hanem mint embert is degradálja, és ezzel automatikusan az agresszió tárgyává sűlyleszti. Az eretnek nemcsak eretnek, hanem rossz ember is, ha ugyanis nem lenne az akkor mint eretneket se lehetne őt « annyira » kiirtani.

Ezért kell a militarista agitátornak és a pártossági elv funkcionáriusának az ellenfelet mindig a legsötétebb színekben lefesteni és úgy beállítani, mintha az az emberi nem legutolsó selejtje lenne. Az inkvizició máglyáinak, a fasizmus gázkamráinak és a sztálinizmus bitófáinak lélektana csak verbálisan különbözik egymástól. Az ellenfelet maradéktalanul rosszá kell tenni ahhoz, hogy kiirthassuk. Már annak elismerése is, hogy a gonosz ellenség mégiscsak ember, agresszióátló tényező. Ezért kellett a boszorkánynak a sátánnal szeretkeznie, ezért kellett a zsidónak az emberi faj korcsának, a négernek meg egyenesen majomnak lennie, és ezért kellett a szovjet ideológiának éveken át hangoztatnia, hogy az ember először is egy osztály tagja és csak azután valamikor ember. Enyhülésre vágyó nyugati körökben ezért váltott ki érdeklődést Kádár Jánosnak 60. születésnapján, 1972 május 25-én mondott beszéde, amelyben ezt a fenti sorrendet megfordította.

A közösségi vonal keresése és felfedezése, ami nyilván már a differenciálás következménye — csökkenti az agressziót. Példa erre a katolikusok és protestánsok egykori kölcsönös agresszivitásának megszűnése akkor, amikor ki-ki elismerte, hogy Luther nem kárhozatraméltó eretnek, és a pápa nem antikrisztus, hanem mindketten keresztények. Annak a tudata, hogy keresztények irtják a keresztényeket ugyanis elkedvetlenítő, és ennek a közösségi állapotnak elismerése aláássa minden vad, szent vallásháború motiválását. Ugyanúgy csökkene a katona harcí kedve, ha tudatosítaná, hogy a másik oldalon is éppen olyan családapák harcolnak mint ő, és azokat is pont úgy parancsolták a háborúba mint őt.

Minél inkább alkalmas egy eszmény az abszolutizálásra és arra, hogy az ember egész immanens és egzisztenciális életét azonosítsa vele, annál nagyobb az eszménynek ag-

resszivitásipotenciája. Ez keresztények számára figyelemreméltó. Ismeretes ugyanis, hogy a vallásháborúk, valószínű ezért, a legvadabbak voltak, és az is, hogy az egyébként más előjelű háborúk automatikusan brutalizálódtak akkor, ha vallási motiválást nyertek. Pusztán gazdasági motiválással nehéz intenzív háborút folytatni, mégha ez is a harc gyökere. Háborút igazán könyörtelenné tenni csak agressziónöveléssel lehet és erre elsősorban faji, nemzeti és vallási eszmények alkalmasak. Persze csak addig, amíg azok olyan magas abszolutizálási fokon vannak, hogy minden kritikai magatartást és az ezzel járó differenciálást és relativizálást kizárják.

Megjegyzendő, hogy az abszolutizálási fok nem az eszmék és eszmények tartalmi minőségétől vagy nemességétől függ. Másszóval, nem a vallás vagy a hazaszeretet lényegéből következik automatikusan az agresszivitás, hanem azok követőinek szellemi, lelki és emócionális sérültségéből. Ellentétben Konrad Lorenzzel, aki az agresszivitást velünk született és elkerülhetetlen természetes ösztönnek fogja fel. Itt csatlakozom Alfred Adler iskolájához, amely szerint az agresszivitás, mint reaktiv magatartás, szociálantropológiai jelenség, és vagy az egyedek deffektusának, vagy a társadalom (kultúra, államrend, nevelés, stb.) deformáltságának velejárója. Más szóval nem normális állapot hanem betegség. Egy olyan abnormitás, amely a relativizálási és differenciálási készségen a kritikus magatartás hiányán, továbbá az érzelmi világ sérültségén diagnosztizálható leginkább. Ilyen értelemben például a nacionalizmus és sovinizmus nem más, mint a szellemi, lelki vagy érzelmi világában sérült ember hazaszeretete.

Lelki sérültség és előítéletek

Az adleri iskola a sérültségek csomópontjában az előítéleteket látja, amelyek az egyedi gondolkodás struktúráját megfertőzik, olyannyira, hogy bizonyos esetekben már tényleges neurózisról lehet beszélni.

A lélekelemzés négy fogalmi szerszámának vizsgálatánál is tapasztaltuk, hogy ezek eredménye mindig egy előítéletanyag szellemi és lelki felépítéséhez vezet. Különösen világos ez a projekció és a racionalizálás esetében. Az előítélet — a magyarban a szó sajnos eléggé elkopott és frázissá lett — nem azonos a téves itélettel, amely ellentétben az előítélettel, megfelelő információkiegészítés útján korrigálható. Az előítélet az ellenbizonyítékokkal szemben nem fogékony, a cáfolat nem dönti meg, hisz keletkezésében sem racionális érvek játszottak döntő szerepet, hanem azok a

belőle kiáradó irracionális antipátiák amelyekre a cselekvő embernek szüksége van ahhoz, hogy az ellenséggé felnagyított emberen keresztül a saját frusztráltságát, vagy valamilyen más sérültségből adódó igényét levezesse.

Így megérthető az is, hogy az előítélet nem egyszerűen egy gyors, csekély információn alapuló felületes ítélkezés, hanem, talán nem túlzott a kifejezés, egy lélektani világnézet. Gyökerében ugyan irracionális, mégis, úton-útfélen, racionálisnak vélt fogalmi modelekkel dolgozik, amelyek ugyan legtöbbször ellentétpárokra felépült szimplifikációk (rossz vagy jó, értékes vagy értéktelen, emberi vagy állati, stb.). Ez a fekete-fehér színezés pragmatikus jellegű, és arra hivatott, hogy az előítélet szándékának megfeleljen, nevezetesen, hogy a másik emberben vagy embercsoportban, — miként ezt fentebb láttuk — olyan ellenségképet mutasson ki, amelyik vele ellentétben rossz, értéktelen, aljas, stb.

Ennek az egyszerűsítésnek számtalan módozata van. Közkedvelt az az eljárás, amikor az ember még a tudományos differenciálást is ravaszkodva manipulálja, például úgy, hogy az idegen csoport lényegtelen kedvezőtlenségeit optimálisra felnagyítja, ugyanakkor lényeges, kedvező tulajdonságait minimumra bagatelizálja, illetve addig racionalizálja, mig végül is kiderül róluk, hogy azok is kedvezőtlenek. A szokványos kommunista valláskritika ennek az eljárásnak szinte eldorádója lett és egy esetleges előítéletkutató lélekelemzésnek kincsesbányája lehetne. Bár ennek kimutatása a kommunista ideológusok konzervatív szárnyát egyáltalán nem zavarná, hisz az előítéletekből táplálkozó propaganda — persze nem csak a kommunista jellegű — nem tárgyi tényezőkből meríti bizonyítékait, ha ezeket ügyesen elosztva és preparálva igénybe is veszi.

A propaganda azonban már túllépi a szubtilis, legtöbbször nem is tudatosított előítéletek lélektani határát, és inkább az előítéletek intézményesítésének fogható fel. Ennek már közvetlen szándékolt célja az, hogy a hallgatóban vagy olvasóban aggresszív emóciókat ébresszen célpontja ellen. Persze a propaganda ilyetén hatása elleni védekezés a szellemi érettség egy bizonyos határán túl nem nehéz, de ez csak a még el-nem-kötelezettekre vonatkozik. Propagandabrossurát azonban nem is számukra írnak, hanem a már előítéletekkel rendelkező saját csoportjuk tagjainak, akiknél a propaganda nem is téveszti el emócionális hatását. Még a gondolkodni tudó ember is néha kedvét leli benne, ha az ádáz ellensége ellen irányul. Persze akik előítéletekkel nem rendelkeznek azok számára a propaganda, legyen az kommunista, zsidó, keresztény, szabadelvű vagy bármilyen más fémjelzésű, elviselhetetlen, vagy ami még szerencsésebb,

eleve nevetséges, különösen akkor, ha kiderül, hogy a propagandista tényleg komolyan gondolja, amit mond.

Agressziót tápláló érzések

Vizsgálódásunk folyamán minduntalan láttuk, hogy az agresszió keletkezésében, fokozódásában és tartalmában irracionális jellegű és a racionalitást alibinek használja. Az irracionalitás egyik okozója a szellemi-lelki sérültség, a másik, az ember érzelmi világából levezetett agressziót tápláló emóciók. Mindnyájan ismerjük őket elméletből és tapasztalatból: bosszúság, düh és harag, gyűlölet.

A bosszúság, még az agresszió területén kívül áll, lévén ennek tárgya nem a másik ember, hanem a saját én. A boszszankodó ember saját magára mérges, általában akkor, amikor valami nem sikerült neki, valamit elrontott, elmulasztott, kihagyott, illetve már akkor is, amikor a külvilág olyan igényeket támaszt vele szemben, amelyeknek nem tud, vagy nem akar megfelelni. Jóllehet ilyen esetekben a boszszandokás átcsaphat a külvilág elleni haragba sőt gyűlöletbe, mindenekelőtt akkor, ha az egyén rendszeres túlterhelés alatt áll, és az igényeknek nem tud megfelelni. Tipikus példája ennek a túlterhelt diák bosszúsága, amely iskolagyűlöletté, sőt társadalomgyűlöletté lesz és emócionálisan táplálja benne a teljesítmény-társadalom (*Leistungsgesellschaft)* elleni harcot.

A haragot és a dühöt egyszerre kell néznünk, mert ugyanazon forrás párhuzamos csatornái. Már a nyelv is különbséget tesz a « vak düh » és a « szent harag » között. Míg az első a komor állatiasság vad szétzúzóerejével asszociálódik, addig a másik, a harag, magasabbfokú lélekrétegekből származik.

A düh a puszta lét megmentésére irányuló agresszív kitörés. Haragot akkor érzünk elsősorban, ha értéksértés történt. A harag melléktermeke az értéksértő megvetése, de mindenekelőtt a tárgyi felháborodás, amely azonban magábazárja annak a lehetőségét és reményét, hogy az értéksértés korrigálódik.

Ellentétben a dühhel, amely tárgyával leszámolt és semmit se vár már el tőle, a harag egyúttal erkölcsi felszólítás a magatartás megváltoztatására és a megsértett értékrend visszaállítására. A különbség megnyilvánul a külső formában is. A magánkivül sápadtan vagy vérvörösen levegő után kapkodó és remegve dadogó dühöngő ember különbözik a szent haragra lobbant pusztába kiáltó próféta szavától, aki fegyelmezett, szigorú tartásával az értékrend megszemélyesítőjének tűnik és imponáló jelenség lehet.

Tagadhatatlan, hogy a düh és a harag magában hordhatja a *gyűlölet* szándékát valaki vagy valami ellen. Bár a gyűlölet céltáblája sohasem tárgy, nagyon ritkán állat, mindig emberi személy, illetve annak elitélendő tette, bűne. Persze komoly szellemi és emócionális fegyelmezettséget igényel, hogy a bűnnel együtt ne gyűlöljük, a bűnöst is ahogy ezt a keresztény erkölcs követeli tőlünk.

A gyűlölet mindig összekapcsolódik a félelemmel, mégpedig azért, mert, a gyűlölet ott keletkezik ahol, az ember életéért, egzisztenciájáért, fennmaradásáért, becsületéért retteg. A gyűlölet ezért — mondja Rattner —az önfenntartási ösztön határesetekben történő perveltálása.

A gyűlölet, még a tehetetlen gyűlölet is, mindig aktív és sokszor még álmában is ellensége megfojtásán morfondírozik. Számára ellenfél nyilván mindig a lehető legrosszabbnak tűnik és mindannak ellentéte, ami szép. A németben jól kifejezésre jut ez. A *Hass* és a *hässlich* azonos gyökerű szavak.

A gyűlölt személyre alkalmazott analógiák, miként tudjuk, az ember által nem nagy becsben tartott területekről merítődnek. Közkedvelt így a « böcstelen fertály » különböző funkcióinak átvitele, nemkevésbé mindaz, ami szeméttel és hulladékkal kapcsolatos. Az állatvilág tagjai is burjánzó jelzőanyagot szolgáltatnak és érdekes megfigyelni, kisebb-nagyobb földrajzi eltolódásokkal mindig ugyanazon állatok. Klasszikussá vált így a tetü, poloska, csúszómászó, általában a féreg, komoly visszhangra talál ma is még a patkány, a vakond, a görény, sőt még egyébként kedvelt háziállatok is mint a disznó, az ökör, egyáltalán a barom. Jóllehet a szó megfelelő intonálása és kicsinyítő jelzővel való ellátása intenzív szimpátiát jelöl. Például ha valakinek gyengéd hangsúllyal azt mondják: « te kis disznó. »

Természetesen a fenti jelzők alkalmazása nem jelent feltétlenül gyűlöletet. Ma már legtöbbször csupán elmarasztalásról, puszta sértegetésről, vagy éppen a választékosabb szókincs hiányáról van szó.

S itt kell megjegyezni, hogy a gyűlölet komoly, drámaian komoly tragikus jelenség az emberi kapcsolatokban. Sajnos, ez a szó is igen megkopott a sok használatban és mindenféle olyan negativumra is alkalmazzuk, ami csupán antipátia, nem-szeretés, nem-kedvelés, stb.

Érdemes, már csak fogalmi rögzítés miatt is tudatosítani azt amit Rattner mond: « Minden gyűlölködő, tapasztalat szerint, öngyűlölő is. Mint ahogy csak az képes mást szeretni, aki magát is szereti, ugyanúgy az öngyűlölet és a más gyűlölete alapjában azonos reakció. Itt a szeretésnek és szeretésképtelenségnek egyöntetű jelen-

ségéről van szó. A gyülölő sem magát sem a világot nem tudja elfogadni, és önmagával szemben épp annyira türelmetlen mint másokkal szemben. Hiányzik nála az életöröm hangulata az egész vonalon: senkit és semmit nem tud igenléssel elfogadni. Az ember mindig csak a boldogtalanságban, a kétségbeesésben, a kilátástalanságban és az önmaga és a világ utálatában gyűlöl. »

A gyűlölettel megtelt ember lelke mélyéig átéli a külvilág és a közötte ásító sötét disszonanciát, a saját izoláltságát és örömtelenségét, amely végső fokon teljes életfélelemmé rákosodik el benne. Tehetetlenségében megveti önmagát és végeredményben ezt a nem tudatosított önmegvetést projektálja a világra, amikor agresszív gyűlöletében mást akar eltiporni, de alapjában magától akar megszabadulni. Jóllehet a tudatosítás és az önkritika feloldaná gyűlöletét, de éppen az önfelismeréstől fél leginkább és ezért egyedi élete *status quo*-ját tartós kivülre projektálással tartja egyensúlyban. Pontosabban, nem is egyensúlyban, hisz kívülre irányuló gyűlölete együtt jár saját énjének indokolatlan és illuzórikus felmagasztalásával.

A tartósan gyűlölő ember idővel az elmebetegre hasonlít — mint Ferenczi megjegyzi — tele fix ideákkal, elmerevedett érzelmi világgal, megdönthetetlen véleményekkel; teljes szellemi és lelki mozdulatlanságban él, amit időnkénti irracionális érzelmi kitörések váltanak fel.

Gyűlölete tárgyának varázskörében él, minden figyelme és érdeklődése arra irányul, mániává elhatalmasodott tervezgetésében rabszolgájává lesz tárgyának. A sikertelenség nem töri le, ellenkezőleg, ez számára újabb gyűlöletenergia forrása és « boldog » izzásba jön, ha gyűlöletének áldozata visszavág. Állandó feszültségben él támadásra készen és a gyűlölt személy vagy embercsoport képének demonizálásával táplálja magában a gyűlölet tüzét.

A gyűlölet fokozatosan elzárja a szellemi látóhatárt, egyre szükíti azt és fokozatosan butítja a gyűlölködőt. Mindent addig csür, csavar és forgat amig az pontosan bele nem illik ellenségképének koncepciójába (racionalizálás, előitélet, propaganda). Mindent, ami nem illik ebbe kizár, bagatelizál, vagy már észre sem vesz. Ha gyűlöletének tárgya egy eszmerendszer, vallás, kommunizmus vagy kereszténység, akkor ha elolvas egy ellenséges cikket, már képtelen regisztrálni is azt, ami nem gyűlöletreméltó, ami nem illik bele ellenségképébe.

A gyűlölő ember ugyanis akar gyűlölni. Akar, mert már csak a gyűlölet érzésében képes személyiségét átélni, kitágítani, közvetíteni. A gyűlölet így a lelki patológia határához ér, és agresszivitásában eléri azt a pontot, ahol minden emberi kommunikáció lehetetlenné válik.

Itt önkéntelenül is felvetődik a kérdés: van-e kiút a gyűlöletből? Lehet-e az agressziót orvosolni? Az orvoslási lehetőség foka és módozata attól függ, hogy miben látjuk eredetét. Aki velünk született ösztönnek véli, amelynek eredetileg, mint az állatvilágban jelenleg is, létfenntartó szerepe volt és kellene most is lennie, — mint ahogy ezt Konrad Lorenz látja — az nem kiirtani, hanem olyan veszélytelen póttárgyakon akarja levezettetni az agressziót, mint sport vagy vetélkedési játékok. Másfelől pedig az agresszió okozati összefüggéseinek tudatosításába és a lelkesedés szabályozásába veti reményét. Nem valami ellen, hanem valamiért kell lelkesedni, értékekért, amellyel nem választják szét az embereket. Mindenekelőtt három ilyen értékcsoport van, mondja K. Lorenz: világűrkutatás, művészet, természettudomány.

Persze nem csak azért áll gyönge lábakon a lorenzi elképzelés mert eleve az értékek és eszmék milyenségében látja az agresszió-anyagot, hanem azért is, mert ezt természetes ösztönnek véli. Már kezdetben is kétségek merültek fel ezirányban. Scottnak a chikágói egyetemen 1958-ban közzétett kísérletei a fehéregerekkel már eléggé világosan bebizonyították, hogy megfelelő behatásokkal ténylegesen lehet agresszív és nemagresszív egereket kinevelni és újabb behatásokkal a csoportokat ismét kicserélni. Azóta számos kutató jutott hasonló eredményre (R. Ulrich 1965, Brieston és Marby 1966, Vernom és Ulrich 1966, Z. Y. Kuo 1960 és legújabban, ahogy a Mérleg 1-1973 száma tudósít róla, Lamprecht).

S itt végül is visszakanyarodik a kutatás Alfred Adler immáron 60 éves tételeihez, miszerint az agresszió reaktív magatartás, azaz a kultúra, a nevelés, és a társadalom kedvezőtlen behatásai következtében szellemileg, lelkileg és érzelmileg sérült ember válasza a külvilágra.

A szeretet dimenziói

De bárhogyan is legyen, az agresszió sötét szikláinak tetejére érve, szemünket a szeretet ligeteire vetve, úgy gondolom logikus a keresztény szeretet-törvény létjogosultságáról beszélni. Tudjuk, láttuk és látjuk, hogy a totalitárius ideológiákból, fasizmusból, kommunizmusból, rasszizmusból, nacionalizmusból táplált előítéletek és az azokból kiáradó gyűlölet mit adtak ennek a világnak. Tudjuk és fájdalommal megállapítjuk, hogy a kereszténység, mint emberi csoport, szintén nem volt mentes az agressziótól, mert az előítéletektől és a gyűlölettől sem volt mentes. Tudjuk azt is, hogy a szeretetről ebben a világban szinte alig lehet szót ejteni anélkül, hogy valami mézes-mázos szentimentális ér-

zelgősség, vagy tudománytalan moralizálás gyanújába ne essék az ember. Tudjuk azt is, hogy elterjedt a vélemény, miszerint szeretettel nem lehet ebben a világban gondolkodni, gazdálkodni, politizálni, munkálkodni, mert, hogy a szeretetnek nincs ereje, energiája, csak valami bájos ünnepnapos romantikája. A szeretet az életút mesgyéjén heverő szép, kedves virág, szépszagú mezők illata, de nem élet és nem út.

Nos, ha nem is jártuk be az agresszió sivatagának, vagy ha úgy tetszik dzsungelének minden zúgát, mégis, áthaladtunk egyes tájain. Megpróbáltunk egy két lélekelméleti reflexiót, hogy a tapasztalt gyakorlatot jobban megértsük. S hogy megérthessük azt is, hogy szeretet nélkül nincs emberhez méltó élet ezen a földön. Pontosabban, hogy *nincs értelmes élet ezen* a földön. Még pontosabban, hogy nincs értelmesnek mondható szellemi, kultúrális, tudományos, politikai és társadalmi élet se ezen a földön.

Már csak az előítéletekből és a gyűlöletből kiáramló, egyoldalúvá zsugorodott, célszerűvé vált butaság is elég ennek illusztrálására. Hisz miként láttuk az agresszivitás az ember szellemi-lelki és emócionális sérültségéből él. Az « elfojtás », a « projekció », a « racionalizálás », és a « védekező mechanizmus » ellentmondásaiból fakadó előítéletek és az emócionális rétegből pervertálódott gyűlölet egyaránt *megtámadják az értelmi struktúrát és fokozatosan butitják az embert,* illetve az agresszív embercsoportot. *Nem a szeretet tesz vakká, hanem a gyűlölet.*

A szeretet tehát nem egyszerűen érzelem, hanem eminens értelmi aktus. Minél inkább szeretek valamit annál inkább képes vagyok azt értelmileg is felfogni. Az agresszió félrevezet és becsap bennünket, és értelmi tévedéseinek oka nem egyszer a szeretet hiányában rejlik. A legtöbb ostobaság, amit rólunk keresztényekről ellenségeink írtak, az ő agressziójuk rovására megy. Ez ugyanúgy vonatkozik sok úgynevezett keresztény írásra is. Sokszor kérdezzük: hogy tud egy értelmes, okos ember ennyi hazugságot leírni? Nos úgy, hogy agresszív, azaz előítéletből és gyűlöletből él. Az agresszió fokozatos állomásai permanensen akadályozzák őt az önmegismerésben, éppúgy mint a mások és a realitások megismerésében.

Ezért mondom, hogy szeretet nélkül nincs értelmes szellemi élet. Még pontosabban: a szeretet és értelem éppúgy kölcsönhatásban állnak egymással mint a gyűlölet és ostobaság. Kölcsönösen megtermékenyítik egymást, ami azt is jelenti, hogy a *szeretethez eleve értelem is kell.* Másszóval, a szeretetlenség oka nem egyszerűen erkölcsi, hanem értelmi hiány. Ahhoz tehát, hogy a szeretet törvényét egyéni és

társadalmi életünkben realizálni tudjuk elengedhetetlenül szükséges, hogy gondolkozásunk értelmességét gondozzuk. Igy például a differenciálás, a relativizálás és kritikai gondolkodás nem csupán tudományelmeleti kategória, hanem szeretetaktus. Már csak azért is, mert ezek hiánya mindig agresszióhoz vezet.

Az önmagával és saját eszmerendszerével is kritikus ember képtelen ugyanis saját magát mások ellen felmagasztalni és másokat démonizálni azaz gyűlölni, és egyúttal kivonja magát más gyűlöletének hatásköréből is.

Igy az agresszív, racionalizáló ember ellentípusa az egészséges értelem, vagy ahogy mi mondjuk « a józan parasztész ». Hogy ez mit jelent, arra elég csak XXIII. János pápa nevét említeni. A józan ész, a nem projektáló és racionalizáló emberi értelem, már szeretet, ha közvetve is, mert leépíti azt ami ellentéthez, agresszióhoz vezet. Másrészt láthatjuk azt is, hogy az egyébként ideologizált társadalmi és életrendszerekben felülkerekedő józan ész mindig enyhüléssel és a racionalizálás, elidegenedés és agresszivitás csökkenésével jár. A dubčeki kommunizmus meggyőzően mutatta ezt.

Összehasonlítva Rákosiék hisztérikus agresszivitásával, a jelenlegi rendszer relatív humanizálódása is hasonló irányba mutat. Hogy ez mennyiben indokolja a reményt azok számára akiknek meggyőződésük az, hogy az ember ideológiáktól és osztályvonatkozásoktól független értékekkel és jogokkal rendelkezik, az csak a tetteken keresztül mérhető le. Persze ilyen tendenciákat, reménylehetőségeket és tetteket csak az képes regisztrálni, aki maga is megszabadult agresszivitásától, és szellemi-közösségi életét, valamint egzisztenciáját nem mások bűnére, annak megváltozhatatlanságára és nem saját gyűlöletére építi.

Ellenséget szeretni — ki merjük-e még egyáltalán mondani a kereszténység egyik főparancsát — nem annyi, mint árulás, elvtelen erkölcsi gyengeség vagy képmutató kollaboráció de nyilván nem is romantikus érzelmesség. Nem a « hasznos idióták » ütődöttsége, hanem az ellenfél bűnébe vetett remény megtagadása. Lemondás arról, hogy életünk és gondolkodásunk minőségét, és egyáltalán létünket az ő negativumából merítsük és arra építsünk. Ellenséget szeretni továbbá nem más mint az értelmi képesség és készség észrevenni, regisztrálni azt a csirát amelyből élet lehet. Ez a reális józan ész aktusa, amelyik látja azt ami van, jót és rosszat, és azt a sok mindent ami közötte van. Egyaránt differenciál értelmével az ellenség javára is írva, ha tette annak jószándékával találkozik. « A szeretet nem örül a gonoszságnak » — mondja tömören Szent Pál.

elmélkedés

AZ EVANGÉLIUMI BOLDOGSÁGOK

Lukács szerint

Boldogok vagytok ti, szegények!
Tiétek az Isten országa.

Boldogok vagytok ti, akik éheztek!
Bőségben lesz részetek.

Boldogok vagytok ti, akik sírtok!
Sírástok nevetésre fordul.

Boldogok vagytok, ha gyűlölnek az emberek,
ha kiközösítenek és szidalmaznak titeket,
ha rossz hírbe hoznak az Emberfiáért!...
Jutalmatok nagy lesz a mennyben.

Máté szerint

Boldogok a lélekben szegények!
Övék a mennyek országa.

Boldogok a szomorúságban élők!
Vigasztalásban lesz részük.

Boldogok a szelídek!
Övék lesz a föld.

Boldogok, akik éhezik és szomjazzák az igazságot!
Vágyódásuk majd beteljesül.

Boldogok az irgalmasok!
Ők majd irgalomra találnak.

Boldogok a tiszta szívűek!
Ők meglátják az Istent.

Boldogok a békeszerzők!
Ők Isten fiai.

Boldogok, akiket üldöznek az igazságért!
Övék a mennyek országa.

(Békés Gellért fordítása)

Békés Gellért

EVANGÉLIUMI ÖRÖMHÍR ÉS BOLDOGSÁG

A hegyi beszédet úgy ismerik a keresztények és az egész művelt világ, mint Jézus vallási és erkölcsi tanításának velejét és rövid foglalatát. Ezt a beszédet, vagy talán helyesebben beszédgyűjteményt vezeti be Máté és Lukács evangéliumában az a jellegzetes szöveg, ami « evangéliumi boldogságok » nevén él a köztudatban. Jézus nyelvén nem szokatlan, hogy boldognak nevezi azt, aki hittel fogadja Isten megnyilatkozását a Messiásban (vö. Mt 13, 16 és 16, 17; Lk 10, 24), de azzal a hangsúllyal és ritmikus ismétléssel, mint a hegyi beszéd elején, másutt a boldogságokkal nem találkozunk. S ez a hangsúly és ismétlés nyilván nem véletlen: a keresztény hagyomány helyesen értette, amikor a boldogságokban az evangéliumi örömhírt hallotta felcsendülni a maga jézusi tisztaságában.

Ezért kétségkívül érdemes a boldogságokról gondolkodni. Érdemes, de nem könnyű. Már csak azért sem, mert aki a boldogságok jézusi értelmét keresi, mindjárt a kiinduló ponton súlyos irodalomkritikai és exegetikai problémákkal áll szemben. Itt csak a legszembetűnőbb problémát említem. A hegyi beszéd a boldogságok szövegével együtt két változatban maradt ránk: az egyiket Máté, a másikat Lukács evangéliuma őrzi. S ez a két szöveg, mégha főbb eszméiben és tanításában nem is tér el egymástól, megfogalmazásában, részleteiben és terjedelmében különbözik. A különbséget semmi sem szemlélteti jobban, mint az hogy Máté evangéliumában nyolc (ill. kilenc) boldogság olvasható, Lukácsnál viszont csak négy, s ez a négy sokkal kevésbé « lelki » értelmű, mint Máté boldogságai. Máté például lelki szegényekről beszél, Lukács pedig egyszerűen csak szegényekről; Máté azokról, akik éhezik és szomjazzák az igazságot, Lukács ellenben csak azokról, akik éheznek és szomjaznak.

Az eltérések okainak megállapítása a szövegkritikusok és exegéták dolga. Itt csak a bencés Jacques Dupont kitűnő munkájára hivatkozom: Les Béatitudes, I. Le problème littéraire, ed. 2, Louvain 1958; II. La Bonne Nouvelle, ed. 2, Paris 1969. De az evangéliumi szöveg helyes megértése végett a legfőbb okot mégiscsak meg kell említenem. Az evange-

listák szándékának helyes értelmezéséről van szó. Mi volt a szándékuk? Talán az, hogy megírják Jézus életrajzát és igehirdetését pontosan feljegyezzék? Vagy inkább tanítók voltak, az őskeresztény közösségek első katechétái, akik — akár mint apostolok (Máté), akár mint apostol-tanítványok (Lukács) — egy emberöltő múltán, évtizedek keresztény élettapasztalatával gazdagodva, tanúságot akartak tenni a Messiásról és azért mondták el Jézus életét és tanítását, hogy keresztény hitre és életre neveljék az első egyházi közösségek híveit? Ma ez az utóbbi felfogás már egészen általános a Biblia kutatói közt. Máté zsidóknak és zsidókból lett keresztényeknek ír, akiket Isten törvényének legális és rituális megtartásával szemben az evangélium új szellemére, Isten tisztaszándékú lelki szolgálatára tanít. Lukács hívei viszont pogányokból lett keresztények, akik alig ismerték az ószövetséget: az evangelista Jézus tanításának vallási és erkölcsi tisztaságát, aszketikus és szociális erejét akarja mélyebben megismertetni velük.

Ha tehát a két szöveg eltéréseire visszatérve megkérdezzük, melyik őrizte meg Jézus eredeti szavait, mit mondott szószerint Jézus, erre a kérdésre aligha tudunk pontos választ adni. Azt azonban, hogy mi a jézusi tanítás eredeti értelme és tartalma, Máté és Lukács evangéliuma alapján kétségtelenül meg tudjuk állapítani. Éppen ezért az irodalomkritikai és exegetikai problémák nem akadályoznak meg vállalkozásunkban, hanem inkább arra indítanak, hogy még jobban figyeljünk az evangéliumi boldogság örömhírére, igyekezzünk eredeti jelentésében megérteni a jézusi szót és annak az őskeresztény életre történt evangéliumi alkalmazását.

De tévedés volna azt hinnünk, hogy itt csak valami idejétmúlt régi szöveg értelmét kutatjuk. Jézus szava az emberi lelkiismeret jelenidejében hangzik el: az evangéliumi örömhír és boldogság nekünk szól. Kérdés, hogy úgy tudjuk-e hallgatni ezt az örömhírt, hogy a miénk is legyen.

Jézus örömhíre és az evangéliumi boldogság

Jézus szava, kétezer évvel ezelőtt, örömhírként hangzott el Judeában: « Az idő betelt: közel van Isten országa. Térjetek meg és higgyetek az üdvösség jóhírében » (Mk 1, 15). Amit a próféták már előre meghirdettek és amit a hivő zsidó nép bizalommal várt, most beteljesedett. Jézus, amikor először szólal fel szombati istentiszteleten a názáreti zsinagógában, pontosan erről beszél. Kezébe adják Izajás próféta

könyvét. Ezt a jövendölést olvassa fel Isten eljövendő szolgájáról: « Az Úr lelke rajtam: ő kent fel engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek. Ő küldött engem, hogy szabadulást hirdessek a raboknak és a vakoknak megvilágosodást, hogy szabadságot vigyek az elnyomottaknak és hirdessem az Úr kegyelmének esztendejét ». Amikor összetekerte az Írást, minden szem rászegeződött. Jézus csak ennyit mondott: « Ma beteljesedett az Írás, amit az imént hallottatok ». (Lk 4, 16-21).

A beteljesedés ténye jut kifejezésre Jézus Keresztelő Jánosnak adott válaszában is. János kérdése ez volt: « Te vagy-e az, akinek el kell jönnie, vagy mást várjunk? ». Jézus így válaszol: « Menjetek, jelentsétek Jánosnak: sánták járnak, leprások megtisztulnak, süketek hallanak, halottak feltámadnak, a szegények pedig hallgatják az evangélium örömhírét ». Ehhez az izajási jövendölésre való hivatkozáshoz csak ennyit fűz hozzá: « Boldog, aki nem botránkozik meg bennem ». (Mt 11, 4-6; Lk 7, 20-23). De éppen ez itt a döntő. Nem botránkozni meg benne annyit jelent, mint hinni, hogy eljöttével beteljesedett a messiási üdvösség prófétai igérete: közel van Isten országa.

A beteljesülés örömhíre: ez az alaphang az, amely az egész hegyibeszédet és nyitányaként az evangéliumi boldogságokat meghatározza. Jézus szavaiban és tetteiben, sőt magában Jézus személyében jelen van a messiási üdvösség és közel az Isten országa. Jézus mindjárt az első boldogságban hivatkozik is az országra: « Boldogok vagytok ti, szegények, mert tiétek az Isten országa» (Lk 6, 20). De a többi boldogság is úgy hangzik el Jézus ajkán, mint a beteljesülés örömhíre: Boldogok vagytok ti szegények, ti éhezők, ti sírók, mert elérkezett a ti üdvösségtek! Isten minden szükséget kielégítő, minden könnyet letörlő szeretetének uralma végre jelen van!

De itt mindjárt néhány alapvető kérdés vetődik fel: Mi Jézus örömhírének pontos értelme? Mi az az isteni uralom, az a messiási üdvösség, ami Jézussal megvalósul? Kik azok, akiket boldoggá tesz ez az ország? És miért éppen őket teszi boldoggá?

Isten uralma a Bibliában szorosan összefügg azzal a ténnyel, hogy Isten, mint a világ és az ember teremtője, megnyilvánul a teremtés művében (vö. Bölcs. 13, 3-5; Róm. 1, 19-20). A zsoltáros szavaival, övé, a lét teremtő forrásáé, a föld és annak minden gazdagsága, övé az ő tulajdon képére és hasonlóságára alkotott ember is. De éppen mivel az ember képemása és nemcsak teremtménye Istennek, képes arra, hogy felismerje a külső világban és a lelkiismeretében megnyilatkozó Teremtőjét. Képes rá, hogy felismerje, de arra

is, hogy elismerje őt Urának: önként elfogadja szeretetének uralmát és közösségre lépjen vele. Az emberiség vallási és erkölcsi tragédiája, annak minden történeti és társadalmi következményével éppen az, hogy az ember nem fogadja el ezt az isteni uralmat. De mivel eszmék, célok és törvények nélkül nem élhet, Isten akaratát a magáéval helyettesítette be és tulajdon szenvedélyeinek zsarnoki hatalmába került. « Isten igazságát felcserélték a hamisággal — állapítja meg az Apostol — és inkább a teremtménynek hódoltak és szolgáltak, mint a Teremtőnek. Ezért Isten kiszolgáltatta őket aljas szenvedélyeiknek... » (Róm. 1, 25-26).

A bibliai vallás, eszmei szempontból tekintve, ezen a ponton, az emberiség vallási és erkölcsi csődjének tényénél kezdődik. Az üdvösség bibliai története lényegében azt mondja el, hogy mit tett személyes közbelépésével Isten azért, hogy kivezesse ebből a lelkiismereti csődből az embert és fokozatosan helyreállítsa üdvözítő uralmát történeti életében. Ezt az isteni közbelépést, a Teremtőnek a világban és az emberi lelkiismeretben történő általános megnyilatkozásától megkülönböztetve, de azzal nem ellentétben, sajátos isteni kinyilatkoztatásnak nevezi a teológia. Isten azzal, hogy megszólítja Ábrahámot és közli vele akaratát (Gen. 12, 1-4) — voltaképpen itt kezdődik az üdvösség története — személyi mivoltát és uralkodói jogait nyilatkoztatja ki. Kinyilatkoztatása Izrael népének kiválasztásával és a Sinai szövetséggel folytatódik és a Messiás személyében teljesül be. Ez a történeti folyamat azonban nem olyan egyszerű és egyenesvonalú, mint amilyennek e három főbb szakaszából tűnik. Az emberiség vallási és erkölcsi tragédiája ugyanis Izrael történeti életében, a «világ bűnének» konkrét kifejezéseként, újra megismétlődik: a választott nép sem fogadja el a maga egészében Isten üdvözítő uralmát. Már Mózesnek meg kellett tapasztalnia, hogy milyen « kemény nyakú » ez a nép, amikor Isten parancsainak igájába akarta törni őket, s később a próféták küldetésének éppen az volt az értelme és célja, hogy jószóval vagy fenyegetéssel érvényt szerezzenek Jahve uralmának a hűtlen és engedetlen nép körében. Kétségtelen, hogy az ószövetségi századok folyamán az egy igaz Isten hite és szent akaratának, a vallási és erkölcsi törvénynek ismerete egyre jobban tudatosult Izraelben, de az is tagadhatatlan, hogy ezzel egyenes arányban nőtt, a nép körében éppúgy, mint vezetői közt, azok száma, akik Jahvétól elpártolnak és hamis isteneket, hamis vallást és erkölcsöt követnek.

Népének hűtlenségére Jahve kettős választ ad: a büntetését, de a büntetéssel egyben a vigasztalását is. Jeruzsálem elpusztul, a választott nép javát fogságba hurcolják, a földhöz ragadt szegény nép idegen elnyomás alatt szenved. De a

bűnhődést hirdető prófétai szót nyomon követi a vigasztalás szava: « Szóljatok Jeruzsálem szívéhez és kiáltsátok neki: Véget ért istentelensége, bocsánatot nyert gonoszsága... » (Izajás 40, 2). Ez a vigasztalás azonban nem marad üres szó: szabadságot, békét, új életet teremtő isteni tetté lesz. Jahve kiszabadítja a rabságban sínylődőket, igazságot tesz az elnyomottakkal, kielégíti az éhezőket, enyhülést hoz a szenvedőknek, védelmébe veszi a gyengéket. Az ókor keleti népei pontosan ezt várták uralkodójuktól: a szegények és elnyomottak védelmét, az emberi örökségükből kitagadottak jogainak helyreállítását, az élet igazságos és békés rendjét. Végre valóra válik, amire a népek, főleg a választott nép, reménykedve vártak: Jáhve királyi uralma alatt istenfélelemben és erkölcsi tisztességben, az igazságosság és béke rendjében fogja szolgálni az ember teremtő Urát, Istenét. És ennek az isteni uralomnak hirnöke és megteremtője lesz a Messiás.

A prófétai szó beteljesülése azonban még századokig váratott magára és amikor beteljesült, akkor sem történt úgy, ahogy várták. Jeruzsálem ugyan újra felépült, de az igazság és béke országa nem jött el. A hatalom idegen kézen, a nép vezetői a hatalom árnyékában, a próféták helyett írástudók és farizeusok. A nép, mint mindig, szegényen, a hatalmasok és gazdagok kénye-kedvének kiszolgáltatva, testi-lelki nyomorban várta a szabadítót. Ez volt a helyzet, amikor Jézus örömhíre felhangzott Galileában.

Ebben az összefüggésben érthetővé válik, hogy Jézus örömhírének minden szociális vonatkozása mellett is elsősorban vallási értelme van. Jézus nem társadalmi reformátor, még kevésbé forradalmár. Az a « forradalom », amit örömhíre előidéz, lényegében lelki és erkölcsi jellegű: *metanoia*, vagyis gondolkodásunk és cselekvésünk átváltása az önző érdek érvényesítéséről az igazság és szeretet evangéliumi erkölcsére. De itt erről az erkölcsi vonatkozásról sincs szó. Jézus nem valami aszketikus magatartást, lelki szegénységet, vagy igazságra való éhezést-szomjazást hirdet. Jézus az Istenről beszél, nem az emberről: Isten uralma érkezett el. S ha boldogok a szegények, az éhezők, a sírók, boldogságuknak oka csak egy lehet: sorsuk immár a gyengéket és elnyomottakat védelmező Isten kezében van. Isten üdvözítő szeretete nyilvánul meg itt szuverén szabadságában: maga a Teremtő teszi boldoggá teremtményét, — nem az élet javainak önelégült birtokosait, hanem az emberi örökségükből kitagadottakat. « Isten azt választotta ki, ami a világ szemében gyönge, hogy megszégyenítse az erőseket, s ami a világ előtt megvetett, azt választotta ki az Isten, a semmi-

nek látszókat, hogy azokat, akik valaminek látszanak, megsemmisítse ». (1 Kor. 1, 27-29). Övék az Isten igazságának, szeretetének és békességének országa.

Isten szuverén üdvözítő szeretetének ez a jézusi örömhíre olyan időtlenül időszerű ma, mint kétezer éve, mert ebben a szeretetben teljesül be ma is az emberi boldogság.

Boldogok a lélekben szegények

Jézus a szegények boldogságát hirdette. A szövegkritika szerint Lukács őrizte meg az eredeti jézusi szavakat, mert ő egyszerűen csak szegényekről beszél, és nem « lelki » szegényekről, mint Máté. Nyilvánvalóan ez illik Isten országának örömhírébe. Itt az ember erkölcsi magatartásáról, anyagiaktól való belső függetlenségéről nincs szó. Ez az örömhír nem erkölcsi oktatás, hanem Isten szuverén üdvözítő tettének meghirdetése. Éppen ezért Jézus szavaiban a szegények, az éhezők és a sírók — a Lukácsnál említett három csoport — voltaképpen ugyanazokat jelenti: a gyengéket és elnyomottakat, azokat, akik emberi jogaiktól megfosztva élnek. Ezeknek hirdette Jézus — háromszoros hangsúllyal — az ország örömhírét. A « lélekben » szegényekről itt nem szólt.

De szólt a hegyi beszédben és szólt tanításában másutt is, gyakran. S ezért Máté, amikor az első boldogságnak, s a többieknek is, erkölcsi, sőt aszketikus értelmet adott, nem tett mást, mint hogy párosította az evangéliumi tanítást a boldogságokkal. Mintegy programszerűen a boldogságokba sürítette a Mester lelki és erkölcsi oktatását. Meg is volt rá az oka, mert amikor evangéliumát írta, Isten országa örömhírének már « lelkibb » értelme volt, mint a Messiást váró zsidó nép fülében Jézus szavainak. Akkor már benne hangzott Jézus egész tanítása és megváltó-tette is. Máté, s a maga módján Lukács is, ebben a lelki értelemben közli az örömhírt és így hirdeti az evangéliumi boldogságokat.

Mi a jézusi örömhírnek ez a lelkibb értelme? A zsidók Jézus örömhírét a prófétai jövendölések betűszerint való beteljesedéseként fogadták: a Messiás visszatériti Jahvéhoz a zsidó népet és Jahve hivő népe valóra váltja Isten országát a földön. De nem így történt. A nép végülis megtagadta és keresztrefeszítette Messiását. Isten országa nem jött el, de eljött az Isten által felmagasztalt Messiás Lelke: Isten szellemi uralma és lelki üdvössége. Ezzel azonban egészen új helyzet állott elő. Isten országa, anélkül hogy történeti valóságként társadalmi formát öltött volna, szellemi erejével lett jelenvalóvá a világban és hatékonnyá azok lelkében, akik

hittel elfogadják Jézust, a megfeszített és felmagasztalt Messiást. Tény az, hogy a Lélek kegyelmi hatására a hivő ember bűneitől megtisztul és az imádság és evangéliumi erkölcs életútján indul Jézus többi hívével az egyház testvéri közösségében Isten országának végső megnyilvánulása felé. A jézusi örömhírnek új evangéliumi értelme tehát Isten országának és a messiási üdvösségnek ez a lelki megvalósulása. Az evangelisták azért mondják el Jézus életét és tanítását, s főleg Máté azért gyűjti össze ezt a tanítást a hegyi beszédben és süríti programszerűen a boldogságokba, mert pontosan Jézus személye és szava, az ő hittel való elfogadása az, ami Jézus Lelkét, Isten országának üdvösségét közvetíti.

A lelki szegénységet is csak ebben az összefüggésben érthetjük meg. Mit tanított Jézus a szegénységről? Köztudomású, hogy követőit elsősorban szegénységre hívta. Amikor egy jómódú fiatalember ezzel a kérdéssel fordul hozzá: « Mester, mi jót kell tennem, hogy eljussak az örök életre? » — Jézus elsorolja neki Isten parancsait. De ezeket gyermekkora óta mind megtartotta. « Mit kell még tennem? — kérdezte tovább. Jézust meghatja a nagylelkű készség. « Ha tökéletes akarsz lenni — válaszolja — menj, add el, amid van és árát oszd szét a szegények közt, így kincsed lesz a mennyben. Aztán jöjj, kövess engem! » (Mt 19, 16-22). Erre a válaszra nem volt felkészülve a fiatalember. Amire Jézus hívta, az meghaladta áldozatkészségét, mivel — az evangelisták megjegyzése szerint — nagy vagyona volt. Elszomorodva távozott. Jézus pedig levonta a találkozás tanulságát: « Milyen nehezen jut be a gazdag Isten országába! ».

Érdekes, hogy még a szegénysorsból jött tanítványok is meghökkennek ezeken a szavakon. De Jézus — Márk szerint — mégha kiegészítve is, de megismétli kijelentését: « Fiaim, bizony nehéz a vagyonban bizóknak bejutni Isten országába. Könnyebb a tevének átmenni a tű fokán, mint a gazdagnak az Isten országába jutni ». (Mk 10, 23-25). Jézus a gazdagság akadályozó hatásának hangsúlyozása ellenére, nyilvánvalóan nem zárja ki a jómódúak üdvözülését, hiszen ami embernek lehetetlen, Istennek lehetséges. De itt elsősorban nem a gazdagok üdvözülésének kérdése érdekel bennünket, hanem az, hogy hogyan gondolkodik Jézus a gazdagságról, és hogy miért lehet « a vagyonban való bővelkedés » az üdvösség akadálya. Röviden: Mi az a szegénység, amire Jézus tanítványait hívja.

A következő példabeszédnél szemléletesebb választ aligha adhatott volna Jézus erre a kérdésre. « Egy gazdag embernek bőséges termést hozott a földje. Igy okoskodott: Mit tegyek? Nincs hová gyűjtsem a termést. Tudom már mit

teszek. Lebontom csűreimet és nagyobbakat építek, oda gyűjtöm a termést és minden vagyonomat, aztán elégedetten mondom: Ember, van elég vagyonod, sok évre eltart. Nyugodjál meg végre. Egyél-igyál, élvezd az életet. De Isten így szól hozzá: Esztelen! Még az éjjel számonkérik tőled lelkedet. Kié lesz mindaz, amit szereztél? — Így jár az — fejezi be Jézus — , aki kincset gyűjt magának, ahelyett hogy Istenben gazdagodnék ». (Lk 12, 16-21).

A példabeszédből világos, hogy Jézus, amikor gazdagságról beszél, akkor nem magát a vagyont, hanem — mint Márknál — a vagyonban való bizakodást emeli ki. Nem a föld javai akadályozzák az üdvösséget, hiszen a Teremtő azért adta őket, hogy az ember tisztes megélhetését biztosítsák. Az igazi akadály az ember belső világában van: pontosan abban, ha az ember csakis az anyagi javakban keresi életének értelmét és jövőjének biztosítását. Arra hagyatkozik, ami mulandó, s miatta elfeledkezik arról, ami maradandó. Ennek az anyagias gondolkodásnak az a következménye, hogy minden figyelmét a vagyonszerzés köti le és minden törekvése az lesz, hogy gond nélkül éljen. Fokozatosan elveszíti érzékét a lelki értékek iránt és nem lesz többé képes arra, hogy lemondjon önző érdekeinek kielégítéséről, nem lesz képes szeretetből áldozatot hozni másokért. Magának gyűjti a kincseket, ahelyett hogy Istenben gazdagodnék, pedig — amint Jézus figyelmeztet rá — « ahol a kincsed, ott a szíved is ». (Mt 6, 21). Isten igéje, Jézus vallási és erkölcsi tanítása « tövisek közé hull » az ilyen emberben, « a világ gondjai és csalóka gazdagsága » elfojtja benne a lelket, és ha hisz is az Istenben, ez a hit nem válik benne életformáló erővé. (vö. Mt 13, 22).

A gazdagságnak ez a lelki és erkölcsi hatása az, amiben az üdvösség akadályát látja Jézus. Ő maga szegényen élt és úgy halt meg, hogy még ruhájától is megfosztották. De nem volt koldus. Szegénysége belső szabadságot jelent: függetlenséget a világgal szemben és szabadságot, a szeretet szabadságát, Isten és embertársai felé. Ha ő szegénységének követésére hív, nem azt akarja, hogy nélkülözzük, ami a körülményekhez képest a tisztes emberi megélhetéshez szükséges. Nem, — amit akar, az lelki függetlenség az anyagiaktól, gondolkodásunk és érzéseink Istenre nyílt készsége, a belső ember szabadsága a szeretetre. S mindennek gyökereként az a határtalan hit és bizalom Isten gondviselő szeretetében, amire a hegyi beszédben tanít: « Ne aggodalmaskodjatok és ne kérdezzétek: Mit együnk? Mit igyunk? Mibe öltözzünk? Mindezt a pogányok keresik. Hiszen tudja mennyei Atyátok, hogy minderre szükségtek van. Ti keressétek először Isten

országát és annak igazságát, és ahhoz még ezeket is mind megkapjátok » (Mt 6,31-33).

Itt természetszerűen vetődik fel a kérdés: Van-e még értelme ma, a jóléti társadalomban, ennek az evangéliumi szegénységnek? S ha van, hogyan élheti mai keresztény ezt a jézusi eszményt?

Első gondolatunk önkéntelenül is az lehet, hogy a mi korunkban nincs sok értelme a szegénységről beszélni. A szociális igazságosság nevében ma pártállásra vagy ideológiára való tekintet nélkül az egész világ, sőt zsinaton és enciklikákban maga az egyház is a szegénység lekűzdését és az általános jólét megteremtését hirdeti. Korunkban általánosan elismert követelmény, hogy minden embernek meglegyenek azok a javai, amik emberhez méltó életét, testi-lelki fejlődését biztosítják, mert csak így válik szabad emberré és a társadalom egyenjogú tagjává. A nincstelenség és a koldulás a társadalmi fejlődés valamely történeti szakaszában lehetett talán az evangéliumi szegénység korszerű értelmezése és gyakorlata, de ez a gondolkodás ma már idejét múlta. Ma minden embernek kötelessége, hogy dolgozzék és munkájával fenntartsa magát és övéit, szóval biztosítsa társadalmi jólétüket. Ez hívőre éppúgy áll, mint hitetlenre, szerzetesre éppúgy, mint a világban élő keresztényre. De kérdés, hogy ezzel a szegénység evangéliumi eszménye is idejét múlta-e?

Úgy tűnik, hogy ebben az új társadalmi helyzetben a szegénység eszménye is új színben jelentkezik és éppen « lelki » értelmének jelentősége lesz nyilvánvalóvá. Az evangéliumi szegénység eszményének gyújtópontjában ugyanis nem a jólét vagy nélkülözés kérdése áll. Itt nem az a döntő, hogy van-e vagy nincs megfelelő lakásom, esetleg autóm, televizióm vagy hűtőszekrényem, hiszen mindez emberibb életkörülményeket teremthet és elősegítheti szellemi és erkölcsi fejlődésemet. A gyújtópontban az « egy szükséges » kérdése áll, de ennek a kérdésnek gyökerei az emberi élet végső értelmezésének és értékelésének talajába nyúlnak vissza. Mi az életed végső értelme és célja? Csak élni akarsz, semmi többet: minél több örömöt s minél kevesebb fáradságot és szenvedést, mert elfut az élet, s aztán mindennek vége? Talán te magad vagy életed értelme és célja; a kiművelt emberfő, a teljes eredetiségében kibontakozott egyéniség, a sikereivel megelégedett ember? Vagy tudatában vagy annak, hogy mindez nem elég, mert léted gyökerében nem vagy önmagadé és nem is lehetsz teljesen önmagaddá, hacsak Abban nem, akihez — akarva-akaratlan — tartozol? Hivő ember lényegében az, aki — az « egy szükséges » gyújtópont-

jába kerülve — ennek tudatára ébred. S ez a tudat, ha nem alszik ki benne, lélekben szegénnyé teszi, mert képtelen lesz arra, hogy földi javakba helyezze bizalmát, azokban keresse boldogságának beteljesülését. Az ilyen ember nemcsak hogy nem fog vagyonszerzésre törekedni, hanem szüntelen arra érez indítást, hogy lemondjon arról, ami fölösleges. De indítóoka nem valami szűkmarkú takarékoskodás, — a feleslegeset azoknak adja, akik rászorulnak: a megpróbáltatásoktól sújtottaknak, a fejlődésben elmaradt népeknek és azoknak, akik erőiket az emberiség szolgálatára szentelik.

Végeredményben a szegénység jézusi eszménye korunkban sem vesztett időszerűségéből. Lélekben ma is az szegény, aki egyéni életében igénytelen, de a szükségben szenvedők iránt nagylelkű, mert az « egy szüksége » tudatában a földi élet javaitól belsőleg független, szabadlelkű fia lett Istennek.

Boldogok, akik éhezik és szomjazzák az igazságot

Az éhezők boldogságának szövegkritikai problémája azonos a szegények boldogságáéval. Máté és Lukács itt is eltérnek egymástól. Máté, átvitt értelemben, azokról beszél, akik lélekben éheznek és szomjaznak, akik szívük belső szándékával vágyakoznak az igazság után. Lukács viszont betű szerint a testi éhezők boldogságát hirdeti, mert ezek végülis ki lesznek elégítve Isten országában. Jézus szavait, még ha nem is az eredeti örömhír hangsúlyával, minden bizonnyal Lukács őrizte meg, mert a jézusi örömhír valóban azoknak szól, akik szegénysorsban, gondok között, szűkösen élnek. Isten emberszerető uralma ezeknek hoz üdvösséget. Boldogok, mert maga az Isten elégíti ki őket.

De az evangelisták idejében, jóval egy emberöltővel Jézus fellépése után, ennek az örömhírnek az értelme — amint már említettem — módosult és « lelkibbé » lett, mert időközben telítődött Jézus egész tanításával, sőt megváltó szenvedésének és felmagasztalásának hitével. Isten országa nem mint társadalmi valóság, hanem mint a megdicsőült Krisztus Lelkének hatóereje jött el, és mint kegyelmi hatóerő működik Jézus híveiben és híveinek közösségében, az egyházban. Lényegében ezen új helyzet, Isten országának lelki megvalósulása miatt kell különbséget tennünk az eredeti örömhír és annak evangéliumi megismétlése között.

Ezen az alapon Lukács, még ha meg is őrizte Jézus eredeti szavait, a boldogságokban már nem Isten szuverén tettét, az üdvözítő isteni uralom elérkezését emeli ki. Ő főleg azokra gondol, akikre ez az üdvözítő szeretet irányul, és

akik várják is az üdvösséget: a szegényekre, az éhezőkre, a sírókra. A gazdagok, a jóllakottak, a könnyelműen élők nem törődnek az isteni üdvösséggel. Miért is törődnének, hiszen nemcsak a mindennapi kenyér, a mindennapi pecsenye sem hiányzik asztalukról. Nem így a szegények, akiknek csak a morzsák jutnak, vagy azok sem: őket való helyzetük készteti arra, hogy igazán várják, hogy « éhezzék és szomjazzák » Isten üdvözítő szeretetének megnyilvánulását.

A lakmározó gazdag és a koldus Lázár példája minden további magyarázatnál szemléletesebben fejezi ki Lukács gondolatát. Lázár, aki a bőségben élő gazdag ember kapuja előtt koldul, « szívesen jóllaknék a gazdag asztaláról lehulló morzsákból is », de senki sem törődik vele. Út a halál órája mindkettőjüknek s vele az itéleté is: a koldus a mennyországba jut, a gazdag a pokolba. S a pokolból hiába esdekel, hogy Lázár enyhítsen gyötrelmén: annak ott már nincs módja arra, amire a gazdagnak lett volna itt a földi életében. Jómódban élt, mégsem könyörült meg a szegényen, most ő sem számíthat könyörületre, mint ahogy azok sem, akik nem hallgatnak a gazdagság veszélyeire intő prófétai szóra (vö. Lk 16,19-31).

Maga a példabeszéd is ilyen intő prófétai szó. A jómódban élő embert az a veszély fenyegeti, hogy elvakulttá lesz: csak az élet élvezésével törődik és nem vesz tudomást felebarátja nélkülözéséről. De Isten igazságos itéletét mégsem tudja elkerülni: ő végülis megfizet kinek-kinek tettei szerint. Boldog, aki inkább szegénységben és nélkülözésben él, semmint hogy az élet élvezetei megrontsák és kárhozatba döntsék. Ami ezt a lukácsi felfogást az éhezők boldogságának eredeti értelmétől megkülönbözteti, az a jómódú élet veszélyeire és az evangéliumi egyszerűségre intő « lelki » tanítás. Nem az ország elérkezésének örömhíréről van itt többé szó, hanem annak a végső beteljesedéséről, az isteni itéletről, amely aszketikus egyszerűségre és szociális szeretetre inti Jézus tanítványait.

De mi köze mindehhez Máté « lelki » értelmezésének? Nála az éhezők nem azok, akiknek nincs mit enniök. Ő a fent említett új helyzetben, amikor a messiási üdvösség lelkileg válik valóra, lelki és nem testi éhezésről, az igazság utáni szomjazásról beszél.

Vajon Isten igazságáról, igazságos itéletének végső érvényesüléséről van itt szó, mint Lukácsnál? A földi élet igazságtalanságai az anyagi javaknak és az élet terheinek egyenlőtlen elosztása láttán talán az isteni igazságszolgáltatás az, ami után vágyakozik a lélek? Ha így volna, akkor Máté lényegében nem mondana többet Lukácsnál: boldog, aki aszketi-

kus egyszerűségében és a nélkülözőket segítő szeretetben élve várja Isten igazságos ítéletét. Máté azonban tovább megy: : nem isteni igazságszolgáltatásról, hanem az ember belső igazságáról beszél, amely megelőzi az isteni ítéletet és Jézus tanítása szerint nem más, mint Isten igaz voltának, erkölcsi tökéletességének és szentségének lelki követése.

Pontosan arról az igazságról van itt szó, amiről Jézus, Máté szerint, mindjárt a boldogságok után, a hegyi beszédben szól. Jézus ott sorraveszi a tízparancs embertársra vonatkozó törvényeit és kifejti mélyebb lelki és erkölcsi tartalmukat. Az írástudók és a farizeusok a törvény betűjének megtartását követelték, legális törvénytiszteletet, Jézus viszont azt várja tanítványaitól, hogy szavai nyomán megértsék a törvény « lelkét » a betűk mögött rejlő isteni szándékot, és azt teljesítsék. Isten ugyanis nemcsak azt akarja, hogy ne ölj, hanem hogy indulatos szavaddal és szándékoddal se árts embertársadnak. Nem csak azt akarja, hogy ne törj házasságot, hanem hogy vágyaidat is fékezzed és őrizzed érzésvilágod tisztaságát. Nemcsak azt akarja, hogy rosszra rosszal ne fizess, hanem hogy türelemmel viseld a megbántást és szívből megbocsáss annak, aki neked rosszat tett. Jézusnak nem elég a törvényt teljesítő tett, az erkölcsi teljesítmény, ő a « szív tisztaságát », a szándék egyenességét, a belső ember igazságát kívánja. E nélkül a tett csak külső látszat, képmutató teljesítmény marad. Ezért a kemény szavak: « Jaj nektek, írástudók és farizeusok, ti képmutatók! Fehérre meszelt sírokhoz hasonlíttok, amelyek kívülről ékeseknek látszanak, de belül holtak csontjaival és mindenféle undoksággal vannak tele. Így ti is kívülről igazaknak látszotok az emberek szemében, de belül tele vagytok képmutatással és gonoszsággal » (Mt 23,27-28). Tanítványaihoz pedig: « Ha igazságtok fölül nem múlja az írástudókét és farizeusokét, nem juttok be a mennyek országába » (Mt 5,20).

De nem túlságosan sok az, amit Jézus kíván? Szabad-e embertől ekkora tökéletességet várni? Lehetséges-e a belső szándéknak ez a tisztasága? Ha nem Isten országának örömhíréhez és a « Lélekben » beteljesült messiási üdvösséghez fűződnék Jézus erkölcsi követelménye, ha nem volna több, mint valami emelkedett szellemű etikai tanítás, azt kellene mondanunk, hogy ez bizony meghaladja az emberi mértéket. De itt éppen az a döntő, hogy nem merőben emberi teljesítményről van szó. Hittel elfogadod-e vagy sem Jézusban Isten üdvözítő szeretetét? — ez itt a kérdés. Ha elfogadod, akkor kiszabadulsz a törvény járma alól, amit képtelen vagy hordozni anélkül, hogy ne vétkezzél, és maga az Isten tesz igazzá, ő fogad Jézussal fiává és ő részesít a Lélek szabadságá-

ban. Akkor már nem félelemből teljesíted a törvényt, hanem önként és szeretetből teszed mennyei Atyád üdvözítő akaratát. Belső igazságod az ő újjáteremtő szeretetéből ered, mert bensődben tesz képessé arra, hogy az evangéliumi tökéletesség útjára lépj. Erre és nem kevesebbre hív Jézus: « Legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok tökéletes. » (Mt 5,48).

Önámítás volna, ha elhallgatnám, hogy ma túlságosan korlátozottnak és leszűkítettnek tűnik az evangéliumi « igazságnak » ez az egyéni, lelki értelmezése. Ma a szociális igazság és igazságosság jelszavaitól visszhangzik az egész világ. Felesleges olyan sokat törődni az egyéni ember belső ügyeivel. A társadalmat kell ma átalakítani: igazságos társadalmi rendben majd igaz lesz az ember is. Amire voltaképpen szükség van, az az emberi közösség gyökeres átszervezése: meg kell akadályozni a népek és néposztályok kizsákmányolását, fel kell szabadítani az elnyomottakat, biztosítani kell az emberi jogok érvényesülését, a fizikai, erkölcsi és szellemi fejlődés útjára kell vezetni az egész emberiséget. Ehhez nem a mennyei Atyára, vagy Jézus evangéliumára van szükség, hanem tudományos alapokra épülő humánus gondolkodásra és ennek szellemében cselekvő hatalmi szervezetre.

Meggyőződésem azonban, hogy korunk emberének éppen e gondolkodás vonalán nyílik alkalma arra, hogy újra felfedezze az evangélium belső igazságát. A mai emberiségnek ugyanis egyre növekvőbb tapasztalata az, hogy a leghumánusabb gondolkodás, a leghaladóbb tudomány és a legészszerűbben szervezett társadalmi rend sem képes megoldani egymaga a mai ember és világ problémáit. Éppen az emberiesség nevében leszünk embertelenek, mert a népek táplálására szükséges ipari fejlődéssel, ha az rohamosan történik, elpusztítjuk az emberi élet természetes feltételeit, beszennyezzük a földet, vizet és levegőt; a termelés fejlesztésére szükséges ésszerű társadalmi szervezettel pedig, ha nincs te kintettel az alapvető emberi jogokra, elfojtjuk a humánus cselekvés feltételét: a gondolat személyi szabadságát és az erkölcsi felelősség tudatát. Ám ezek nélkül emberhez méltó fejlődésről nem lehet szó. A gondolkodás helyessége és az erkölcsi felelősségtudatból eredő tiszta szándék ugyanis a belső ember igaz voltától függ. Igaz pedig a szó teljes értelmében az az ember, aki nem önmagát vagy emberszabású ideológiáját teszi a lét végső mértékévé, hanem Isten kezéből fogadja el a létet és arra éhezik és szomjazik, hogy Isten igazsága valósuljon meg őbenne magában és az emberi világban.

Boldogok a szelídek, az irgalmasok, a békeszerzők

A szelídek, az irgalmasok és a békeszerzők boldogsága, a tisztaszívűekével együtt csak Máté evangéliumában olvasható. Ha ezt az evangéliumot az újabb bibliakutatás eredményeivel egyetértve az őskeresztény katekézis egyik első megfogalmazásának tekintjük, akkor ezeket a boldogságokat úgy olvashatjuk, mint Jézus erkölcsi tanításának rövid, szinte jelmondatszerű összefoglalásait. Vagy talán még pontosabban úgy érthetjük őket, mint a « szegények » sokrétű bibliai fogalmának egy-egy gyakorlati vonatkozását és részletesebb kifejtését. Ez annál is valószínűbb, mert Máté « lelki szegénysége » elég egyértelműen az anyagi javaktól való függetlenségre vonatkozik. A prófétáknál és a zsoltárokban viszont a szó jelentésének szélesebb köre van: ott a « szegények » az uralkodó osztállyal szemben az egyszerű népet jelentik, az írástudókkal szemben a tudatlanokat, a jómódúakkal szemben a szűkösködők, az élet élvezőivel szemben azokat, akik a mindennap terhét és fáradságát viselik. Ezekre a « szegényekre » vonatkoznak a fenti boldogságok, mert ők az erőszakosokkal ellentétben szelídek, a könyörtelenekkel és bosszúállókkal ellentétben irgalmasok és megbocsájtók, a viszálykodókkal ellentétben békeszeretők, akik törekednek is arra, hogy békét teremtsenek az ember között. Végeredményben mind a három boldogság embertársunk szeretetére vonatkozik: a szelídek azok, akik tiszteletbentartják a másik embert és senkit sem akarnak megbántani; az irgalmasok azok, akik szívesen segítenek embertársukon és ha megbántják őket, készek megbocsájtani; a békeszerzők pedig azok, akik kibékítik egymással a haragosokat és munkálják az emberi egyetértést.

Az evangéliumi szelídség példájaként Jézus önmagára hivatkozik: « Tanuljatok tőlem, mert szelíd vagyok és alázatos szívű ». Jézusban semmi sincs a nép vezetőinek és írástudóinak hatalmi gőgjéből és fölényeskedéséből. Ő úgy él a nép között, szelíden és alázatosan, mint egy a « szegények » közül. Azonosul azokkal, akik fáradtak és az élet terhét viselik, s ennek az azonosulásnak a jogán hirdeti nekik messiási uralmának « szelíd igáját » és « könnyű terhét » (Mt 11, 29-30). Ez a jézusi szelídség magának a mindenható Istennek erőszakot nem ismerő tapintatos ereje, akiről azt írja a Bölcsesség Könyve, hogy «nagy kímélettel intézi sorsunkat» (12, 18). A görög *pantokrator*, többet mond a latin *omnipotens*-nél: Isten hatalmával kézbentartja a mindenséget, de tulajdon hatalmát is, és uralmában bölcs jóakaratát és nem mindenható erejét érvényesíti. Erejének fölénye éppen abban nyilvánul meg, hogy szinte tisztelettel bánik teremtményével

és nagy kímélettel intézi sorsunkat. Ez az isteni szelídség Jézus evangéliumi eszménye.

Az evangéliumi szelídség először is azt kívánja, hogy tartsd tiszteletben embertársad meggyőződését és szabadságát. Ezért ha a magad igazáról akarod meggyőzni, érvekkel tedd és ne erőszakkal. De Jézus ennél még többet kíván: « Ne szállj szembe a gonosszal, hanem ha megütik arcodat, fordítsd oda a másikat is. S ha pörbe fogva el akarják venni köpenyedet, add oda köntösödet is. S ha ezer lépésre kényszerítenek, menj el kétannyira » (Mt 5,39-42). Ezeket a szavakat nyilvánvalóan téves volna úgy értelmezni, mintha Jézus a jogtalanság és erőszak jogainak elismerésére buzdítana. Amiről itt beszél, az az erőszak legyőzésének egy nemesebb lelki módja. Az, amit ő maga meg is tett, amikor kihallgatása alkalmával a főpap előtt egyik szolga arcul üti. Jézus a sértést nem fogadja el, de nem is válaszol rá viszontsértéssel: « Ha rosszul szóltam, bizonyítsd be a rosszat, de ha jól, miért ütsz engem? » (Jn 18,23) Ez Jézus szelídségének belső ereje: neki igaza van. Ezzel szemben az erőszak tehetetlen. « Boldogok a szelídek: övék lesz a föld! »

Az evangéliumi irgalmasság, éppen úgy mint a szelídség, isteni erényt tükröz: a mennyei Atyának Jézusban megnyilvánuló emberszeretetét és bűnbocsájtó jóságát. Isten országának örömhírével Jézus ezt a bocsánatot hirdeti a megtérő bűnösnek és kereszthalálával ennek a bocsánatnak szerez egyetemes érvényt az emberiség életében. Isten irgalma és bűnbocsájtó szeretete Jézus önfeláldozásának megváltó erejével egyetemessé és örökérvényűvé vált a történeti létben: a bűnbánó és istenkereső ember lelkét szüntelen megtisztítja a « holt cselekedetektől », hogy rátaláljon az élő-Istenre. (vö. Zsid. 9,12-14)

De van ennek az isteni megbocsájtásnak egy emberi feltétele, amit annyira fontosnak tart Jézus, hogy még a lényegesre szükített imádságában is megemlíti: « Bocsásd meg a mi vétkeinket, amint mi is megbocsájtunk az ellenünk vétkezőknek. » (Mt 6,12) Az isteni megbocsájtás feltétele az, hogy mi is megbocsájtunk embertársunknak. Erről szól az irgalmatlan szolga példabeszéde. Kikönyörgi urától adósságának elengedését, de a néki adós szolgatársán már nem könyörül meg, irgalmatlanul börtönbe juttatja. Felelősségre vonása nem marad el: « Te gonosz szolga! Kérésedre elengedtem minden tartozásodat. Nem kellett volna neked is megszánnod szolgatársadat, mint ahogy én megszántalak téged? » Bocsánat helyett nyilvánvalóan meg is kapja méltó büntetését. « Igy tesz mennyei Atyám is veletek — fűzi hozzá Jézus — ha mindegyiktek meg nem bocsájt felebarátjának. »

(Mt 18,23-35) És mivel Isten maga sem szab határt megbocsájtó szeretetének, Jézus szemében sincs értelme a kérdésnek: hányszor? « Nem mondom hétszer — feleli Péternek — de hetvenszer hétszer. » (Mt 18,22)

Jézus azonban itt is többet kíván tanítványaitól: azt, hogy olyan mértékű legyen a megbocsájtásuk, hogy szeretni is tudják azokat, akik megbántották őket, és a rosszra jóval fizessenek. « Szeressétek ellenségeiteket, tegyetek jót haragosaitokkal és imádkozzatok üldözőitekért. Így lesztek fiai mennyei Atyátoknak, aki fölkelti napját jókra és gonoszokra, esőt ad igazaknak és bűnösöknek egyaránt. Ha csak azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, mi lesz a jutalmatok? Nem így tesznek a vámosok is? És ha nem köszöntitek, csak barátaitokat, mi többet tesztek? Nem így tesznek a pogányok is? Ti olyan tökéletesek legyetek, mint mennyei Atyátok. » (Mt 5,44-48) Jézus szavaihoz nincs mit hozzáfűzni: ez az evangéliumi tökéletesség. « Boldogok az irgalmasok: majd ők is irgalmasságra találnak! »

Végül az evangéliumi békeszeretet, a szelídség és az irgalmasság gyümölcse. Békeszerető az az ember, akinek nem szándéka, hogy megbántsa embertársát, de az őt ért bántalmakat türelmesen elviseli és meg is bocsájtja, sőt kész együttműködni volt haragosával. Az ilyen ahelyett hogy gyűlölködést és viszályt szítana, mások ügyeiben is arra törekszik, hogy a haragtartókat kiengesztelje egymással és egyetértést teremtsen az emberek között.

A Bibliában maga az Isten a « békesség Istene », aki a megváltás művével egyetemes békét teremt. Ezért nevezi az Apostol Jézust « a mi békességünknek »: ő tulajdon személyében kiengesztelte az embert Istenével és embertársával, s « általa van mindnyájunknak szabad útja egy Lélekben az Atyához. » (Ef 2,18) Erről az evangéliumi békéről, az egyetemes kiengesztelődés és az isteni szeretet közösségének húsvéti ajándékáról kell Jézus tanítványainak tanúságot tenni a békétlen világban.

« Boldogok a békeszerzők: ők Isten fiai! »

tartalom

BEVEZETŐ

Horváth Árpád: Mit ér az ember, ha keresztény? . 7

ELŐADÁSOK

Vass György: Az elvilágiasodott kereszténység és ennek fiatal ellenlábasai 13

Walgrave J. H.: L'expérience religieuse dans le monde d'aujourd'hui 36

Békés Gellért: Szemlélődés vagy tevékenység? . 53

Weissmahr Béla: Emberi etika és evangéliumi erkölcs . 65

Világhy Ernő: Keresztények társadalmi elkötelezettsége . 82

Polgár Kornél: Építhetünk-e még templomokat? . . 104

Horváth Árpád: Az agresszió és a szeretet törvénye . . 115

ELMÉLKEDÉS

Békés Gellért: Az evangéliumi boldogságok 133

Evangéliumi örömhír és boldogság . . 134