François Varillon

ISTEN
alázata és szenvedése

Róma 1982

ISTEN ALÁZATA ÉS SZENVEDÉSE

FRANÇOIS VARILLON SJ

ISTEN ALÁZATA ÉS SZENVEDÉSE

Fordította és a bevezető tanulmányt írta
SZABÓ FERENC SJ

RÓMA 1982

Az eredeti művek címe:

L'humilité de Dieu, Paris, 1974 (Katolikus Irodalmi Nagydíj)

La souffrance de Dieu, Paris, 1975

© Éditions du Centurion

A fedőlapot Szokoly György tervezte

Készült Ugo Detti nyomdájában - Via G. Savonarola, 1 I-00195 Roma

ELŐSZÓ

François Varillon francia jezsuita két könyvét kapja itt kézbe egy kötetben a magyar olvasó. Köszönetemet fejezem ki a párizsi Centurion kiadónak, hogy a fordítás és kiadás jogát átengedte.

Egy rövid tanulmányban bemutatom a szerző életművét. Egyébként a figyelmes olvasó majd észreveheti, hogy Az Isten alázata *és* Az Isten szenvedése *c. elmélkedés- és reflexiósorozatban is Varillon nemegyszer személyes vallomást tesz. Lelkiségének, imaéletének és apostoli lelkületének alapvonásait ezek éppen úgy feltárják, mint a bevezető tanulmányban használt interjú.*

Varillon kiváló elme: jártas a mai filozófiában és teológiában; ugyanakkor irodalmi és zenei műveltsége is beépült személyiségébe, tehát ezekről sem hallgat, amikor személyes tapasztalataiból kiindulva szól Istenről és hozzá való viszonyunkról. Kiváló író, stílusának remeklése csak megnehezítette a fordító munkáját. Nehéz ugyanis már az elvont filozófiai és teológiai eszmefuttatásokat is « áttenni » a konkrétebb és a teológiai szaknyelvben szegényes magyar nyelvre. De amikor a szerző nemcsak idézi az írókat és költőket, hanem maga is költői nyelven fejezi ki gondolatait, nemegyszer szinte újrateremtésre van szükség, hogy legalább megközelítsük az eredetit. A francia szójátékokat lehetetlen visszaadni; néha körülírással, máskor pedig a francia kifejezések megadásával tudtam csak a feladatot megoldani.

Varillon lapalji jegyzeteit — lényegében hivatkozások — beépítettem a szövegbe. Viszont néhány lapalji jegyzetet fűztem olyan pontokhoz, ahol a magyar olvasó nehezen értené az utalásokat.

A két könyv lényegében egyazon alapmeglátás kibontása: Isten alázata és szenvedése mögött az újabban sokat vitatott « kenótikus teológia » problematikája húzódik meg. Az egyes eszmefutattásokat külön-külön is olvashatjuk, de jobb ha — lassan elmélkedve — elejétől kezdve haladunk végig rajtuk: teljesen csak így érthetők a visszavisszatérő motívumok is. Kívánom, hogy az olvasónak is olyan lelkiszellemi élményt jelentsen ez a két írás, mint amilyet nekem jelentett.

A fordító

FRANÇOIS VARILLON SJ
(1905-1978)

François Varillon SJ a harmincas évektől napjainkig a francia értelmiség, papok és fiatalok lelki mestere volt: az evangéliumi üzenetet — a szó és az írás művészetével megáldva — korunk embereinek mai nyelven hirdette. Már jóval a Zsinat előtt konferenciabeszédeivel, lelkigyakorlataival, irodalmi tanulmányaival és a hitbe bevezető könyveivel azt a megújulást sürgette, amelynek a Zsinat utáni években tanúi lehettünk.

Egyik tanítványa, a francia közéletben és kultúrában ma jelentős szerepet játszó René Rémond így jellemezte: « Minden körülmény között csodálatosan hatékony pedagógiát fejtett ki, mivel mindig kész volt mások meghallgatására. Új műfajt teremtett, amely szerencsésen társította a reflexiót, a Szentírásra való hivatkozást, a lényeges valóságok kifejezését és a jelenkori gondolkodással való párbeszédet. »

François Varillon 1905-ben született Lyonban és 1978. júl. 17-én halt meg. Életútját és tanítását kiválóan bemutatja az a beszélgetés, amelyet Charles Ehlingerrel folytatott Lyon külvárosában kilenc napon keresztül. A könyv már csak halála után, 1980-ban jelent meg a párizsi Centurion kiadónál: *Beauté du monde et souffrances des hommes* = A világ szépsége és az emberek szenvedése címmel (400 oldal). A következőkben főleg e könyv alapján mutatom be P. Varillon életművét. (Hivatkozás: VE.)

Fiatalság és érlelő évek

Gyermekkori emlékei a ködbe vésznek. Lyoni középosztály sarja. Szülei mélyen vallásosak voltak. Szorgalmas tanuló volt az elemiben és a középiskolában. A maristák féktelen diáknak tartották. A középiskolást főleg az irodalom érdekelte: Baudelaire, Verlaine és a parnasszisták költeményeiért rajongott. 17 éves korában, a középiskola végén végzett lelkigyakorlat alatt szerzetesi hivatásra gondol, de

mivel szülei nem lelkesednek a gondolatért, beiratkozik a Lyoni Katolikus Egyetemre, hogy irodalmat és jogot tanuljon. A Katolikus Egyetemisták Házában gyakran megfordult; itt érte a « villámcsapás », amikor megismerkedett az egyetemisták lelkészével, a jezsuita P. Roullet-val, aki döntő szerepet játszott jezsuita hivatásában. Ami leginkább jellemezte magatartását ezekben az években, az a szabadságérzet volt: a zárt kollégiumi nevelés után most a szabadság részegsége szállta meg. A zene, amely egész életére alapvető szenvedélye lesz, már most hatalmába kerítette. (Jól zongorázott.) Aztán Louis Aguettant (Claudel barátja) Baudelaire-ről és Verlaine-ről szóló előadásai lelkesítették. A P. Roullet-val, majd pedig az ugyancsak jezsuita Prosper Monier-val való beszélgetések nyitják meg neki a kereszténység mélyebb távlatait és az ő hatásukra kezd érdeklődni a jezsuita rend iránt. Lyon ekkor a katolicizmus fellegvára. Monier, majd Victor Fontoynont SJ, illetve rajtuk keresztül Teilhard de Chardin és H. de Lubac eszméi alakítják világnézetét.

François Varillon az egyetem végén katonai szolgálatot teljesít, majd két héttel leszerelése után belép a jezsuita rendbe. Katonaélete alatt gyakran találkozott P. Fontoynont-nal. Egyik főnehézsége az volt, hogy le kell mondania a zenéről, irodalomról, művészetről, ha a szerzetesi életre kötelezi el magát.

Miért választotta Jézus Társaságát? « P. Roullet képviselte számomra a szerzetesi élet példaképét. Az apostoli és szellemi élet területén a jezsuiták Lyonban valóban kiemelkedők voltak. A domonkosok csak később jöttek ide. A maristák, alapítójuk, P. Colin révén, Szent Ignác tanítványai voltak. Azért akartam jezsuita lenni, mert a végsőkig el akartam menni. A jezsuiták, bár azonosaknak tűntek a maristákkal, nagyobb követelményeket támasztottak. Náluk az apostolság határozottan előnyben volt, lelkiségük keményebbnek tűnt. (...) A maristák nem sajnálkoztak: 'Olyan nagy rendet választott, amelyet mi nagyon szeretünk', mondották... » (VE 37).

F. Varillon 1927. nov. 17-én lépett be az Yzeure-i noviciátusba. P. Vulliez-Sermet volt a noviciusmestere. « E hideg és diszkrét szavoyairól főleg a robusztus « józanság » és a széles látókörű ember emlékét őrzöm. Akárhányszor elmondtam neki, hogy ez és ez nem megy, hogy valami elszomorít, ezt válaszolta: 'Menjen csak előre, ne nyugtalankodjék!' Rendelkezett a megkülönböztetés érzékével, és érezte, hogy lényegében minden jól ment. » (VE 39)

A noviciátus alatt alaposan megismerkedett a Szent Ignác-i lelkiséggel, elvégezte a 30 napos lelkigyakorlatot, megismerte a jezsuita rend történetét is. Általában lelki írókat olvastak. Varillon számára nagy áldozatot jelentett az irodalomról, művészetről való — ideiglenes — lemondás. De ez nem jelentett törést, szakadást. Eddigi mesterei, főleg P. Monier és P. Fontoynont meggyőzték arról, hogy az evangéliumi igazgyöngyért le kell mondani bizonyos evilági értékekről. De ugyanakkor azt is megtanulta — későbbi életműve lesz tanúság rá —, hogy miként lehet összhangba hozni az emberi kultúrát és a keresztény lemondást. P. Monier-tól helyesen hallotta: « A művészet és a költészet, a barátság, a szeretet és az ismeret isteni dolgok. A rombolás lelkisége inkább megsérti Istent, semmint dicsőíti. » De sikerült megtalálnia az értékek helyes hierarchiáját: Isten országát mindennél előbbre helyezte, Jézus került élete központjába, — ezek az abszolút értékek mindent relativizáltak.

Az Egyház és az állam szétválasztása után a francia jezsuiták az angliai Jersey szigetére helyezték át házukat, ahol a filozófiát tanították a rendtagoknak. Varillon ide került a noviciátus után. Itt már Szent Tamást a nagy újskolasztikusok (Rousselot, Maréchal, Sertillanges...) értelmezésében kezdték tanulmányozni. Tanáraik bevezették őket Bergson és Blondel gondolatvilágába is. Varillonnak szerencséje volt, mert tanára, André Marc, Maréchal tanítványa volt. Az egyik havi disputa alkalmával megvédte Bergson tételét a szabadságról. Megismerkedett Kanttal is. És ekkor már olvasták Teilhard de Chardin első írásait is. De Jersey főleg a nagy barátságok korszaka volt Varillon számára. P. Ganne szobájában gyűlt össze a baráti társaság, ahol filozófiáról, irodalomról, zenéről diskuráltak...

Jersey-ről Varillon a jezsuiták mongréi kollégiumába került (Lyon közelébe), ahol retorikát tanított. Itt régebbi ismerőseivel, « mestereivel » találkozott: Fontoynont, Auguste Valensin (kiváló szellem: Teilhard, Blondel és Fontoynont barátja), A. Marc. Varillon is P. Fontoynont barátja lett, aki amolyan « Szókrátész volt »; számos francia jezsuitára döntő befolyást gyakorolt (Teilhard, H. de Lubac, J. Guillet, X. Léon-Dufour). « Ilyen művelt embert sohasem láttam. Végre ő hozta el a fényt és a békét küzdelmemben, amelyet a kultúra és a keresztény lemondás összeegyeztetéséért vívtam szüntelen. » (VE 56)

Varillon később még ezt vallja P. Fontoynont-ról: « P. Fontoynont képviselte a kultúra rendkívüli egyensúlyát, a kultúra szó nagy jelentésében: a kultúra mint a széleskörű ismeretek együttese, beleértve az

irodalmat, főleg a görög irodalmat, minthogy ő valósította meg a mindenkitől elismert remekművet, a *Görög szótárt*. (...) A jellem embere volt, a szó legerősebb értelmében, rendelkezett a méltóság, a nagyság, a büszkeség, az alázatosság kiváló érzékével, — mindez egyetlen egészet alkotott nála, szó szerint egyet. Nem tudom másképp meghatározni, mint így: a létezés ragálya (une contagion d'existence). Mindig reá hivatkozom, amikor meg akarom érteni és értetni a teremtés misztériumát: Isten végeredményben nem tesz semmit, csak ragályosan létezik és megalapoz más létezőket. Ez abban a tényben nyilvánul meg, hogy mellette lehetetlen belenyugodnunk a középszerűségbe. Ez a lelki nemesség ragálya. Ugyanakkor a végtelenségig egyszerű volt, kölyök-vonásokkal és sok humorral. Semmi az égvilágon nem volt benne a pedánsból... » (VE 67-68)

F. Varillon a teológiát 1935-től a Lyon-Fourvière-i jezsuita skolasztikátusban végezte (1918 után a jezsuiták már Franciaországban is nyithattak tanulmányi intézetet, ún. « missziós szemináriumot »). Itt ismét csak P. Fontoynont volt mestere és barátja, aki a skolasztikátus tanulmányi igazgatója lett. Számos baráti kapcsolat emlékét őrzi Varillon ezekből az évekből: Holstein, Urs von Balthasar, Ganne, Mogenet, Clément, Rondet, de Lubac, Huby stb. Itt születik meg majd a *Sources chrétiennes* nevű vállalkozás (az egyházatyák kritikai kiadása francia fordításban), illetve az « új teológiát » képviselő munkákat közreadó « *Théologie* » sorozat. A fiatal teológusok de Lubac *Katolicizmus* c. munkájának távlatában tájékozódnak, megismerkednek a domonkos Congar és Chenu írásaival, Maritain *Teljes humanizmus*-ával, Monchanin abbé egzisztencializmusával, általában a modern gondolkodással, irodalommal, művészettel...

F. Varillont 1937. jun. 24 szentelik pappá. Ezután még egy év teológiát tanul. 1938-ban hagyja el Fourvière-t. Filozófiát kell tanítania a mongréi kollégiumban. De hamarosan behívják katonának. Leszerelése után a német megszállás idején részt vesz az ellenállásban. Kapcsolatba kerül az *Esprit* folyóirat körével (E. Mounier, J. Lacroix); továbbá P. Fessard-ral és P. Chaillet-vel, akik itt délen indítják el a *Témoignage chrétien*-t és folytatják a szellemi harcot a nácizmus ellen. 1944 szeptemberében előadásokat tart a rádióban.

De közben már 1940-41-ben Mongrében elvégezte az ún, harmadik próbaévet, a « schola amoris »-t, amely amolyan második noviciátus a jezsuitáknál a tanulmányi évek lezárása után. Ünnepélyes utolsó fogadalmait 1945. febr. 2-án tette le a lyoni Katolikus Egye-

temisták Házában. Közben ugyanis az egyetemisták lelkésze lett. Aztán kinevezték a Francia Katolikus Ifjúság Szövetsége (ACJF) helyettes országos főlelkészének. Később pedig maga alapította meg a Keresztény Vállalatvezetők és Káderek Mozgalmát. Lyon és Párizs között oszlott meg tevékenysége; de végeredményben az egész francia katolikus értelmiségre kihatott munkássága: konferenciák, lelkigyakorlatok, írói tevékenység. Számtalan lelkigyakorlatot tartott papoknak is. De most már nem időben követjük pályáját, hanem lelki tanítását mutatjuk be.

Varillon egyénisége és lelki tanítása

Írásai alapján a következő főbb jellemvonásait, illetve vezéreszméit emelhetjük ki:

1) *Eljárásmódjának következetessége.* — Tevékenységének tengelyében a következő lényeges (az ő kifejezésével: « l'essentiel de l'essentiel ») hittétel áll: Isten emberré lett, hogy az ember Istenné legyen. Vagy másképp kifejezve, az emberi tapasztalatból kiindulva: *az ember képes úgy szeretni, ahogy Isten szeret*, vagyis tiszta szeretetből. (E ponton főleg Fénelon volt a mestere.) Ezt a meggyőződését (Dantéra emlékeztető) paradoxonnak tűnő állításával fejezte ki a legplasztikusabban egyik pokolról szóló konferenciájában: « Ha megtörténne, hogy a keresztény tanítás valamelyik pontjának semmi kapcsolata sincs a szeretettel, vagy ellentmond a szeretetnek, vagy nem a szeretet feltétele vagy következménye, akkor azt jogosan elvethetnénk. » P. Varillon mindig a *hit lényegét* akarja megvilágítani; tisztában van az igazságok hierarchiájával; de nem zárja el az utat a másodlagos, vagy akár a lényegtelen kérdések megoldása előtt sem. (1967-ben az *Études*-ben közzétette « A katolikus hit rövid összefoglalása » c. kiváló « summáját ».) 1947-55 között katolikus fiataloknak kifejtette a katolikus tanítás elemeit, amelyek előbb füzetekben láttak napvilágot, majd könyvalakban is megjelentek (*Éléments de doctrine chrétienne* I-II, « Livre de Vie », N° 64-65, 66-67, 1961). Ezt a munkát, jóllehet még a Zsinat előtt született, később hat nyelvre lefordították. Ma sem veszítette el időszerűségét. Lényegre törő, a tanítást és a lelkiséget egyesítő bevezetés a katolikus hitbe. Tartalmilag két nagy rendtársa, korunk kiváló teológusai ihlették: Y. de Montcheuil és H. de Lubac; módszerét pedig « Szókrátész », P. Fontoynont sugallta.

2) *Krisztus-központúság.* — P. Varillon elfogadja a költő Saint-John Perse e meghatározását: « a költő feladata az ember misztériumának elmélyítése »; de ugyanakkor hozzáteszi, hogy ez csak Isten misztériumából kiindulva valósulhat meg. Az ember és Isten misztériumát pedig *csak Jézus Krisztus fényében* mélyíthetjük el, aki tökéletes Isten és tökéletes ember. Krisztus — Isten, aki azért lett emberré, hogy az ember Isten legyen — Isten szentsége és az ember szentsége (hathatós jele). Az Isten és az ember egysége Krisztusban az a központ, amely értelmet ad az emberi létnek. Természetesen, helyesen kell felfognunk a megtestesülést. Jézus Krisztusban Varillon felfedezi az alázatos és sebezhető Istent. (Ezt fejti ki itt következő két híres könyvében: *Isten alázata* és *Isten szenvedése.*) A keresztény Isten se nem az a bosszúálló Isten, aki Fia áldozatát követelné, se a paternalista panteizmus Istene, aki megelégedne az emberek középszerűségével.

3) *Lelki realizmus.* — Varillon sohase keveri össze az absztrakciókat a keresztény élettel. Szerinte a lelki élet állandó harc az absztrakt állandó kísértésével. Mindig *a tapasztalatból indul ki,* és kifejezésmódja egyszerű, egyszerre világos és mély. Lelki realizmusa teszi lehetővé, hogy mindig gyümölcsözően alkalmazza pedagógiáját. Hallgatóit vagy olvasóit arra szólítja fel, hogy vele együtt járják végig a reflexió útját a tapasztalatból kiindulva, válaszolva a nehézségekre és ellenvetésekre, hogy így mély alapokra építhessen. Gyakran hangsúlyozta: « az apostolok hitének genezisét szemlélve, közelről figyelve az evangéliumokat kell felfedeznünk Jézus Krisztus istenségének állítását, hogy ez ne legyen puszta absztrakció. »

4) *Nyugodt derű.* — A hit elmélyítésében a nyugodt derű jellemzi, amely nem siet, hogy mindent megértsen és megoldjon. Isten országának egyik törvénye a türelem, amely kellő időt hagy a csírázásnak és az érlelődésnek. Maga Isten a türelem példaképe. Varillon főgondja mindig az, hogy — a Hagyománnyal — meghatározza az embert mint Istenre képes, « átisteníthető » (divinisable) lényt és hogy megadja neki a jövő reményét. A civilizáció építőinek lelkiségét dolgozza ki. Nem valami naív optimizmusról van szó: a világ szép, de ugyanakkor tragikus is, hiszen az emberek szenvedése véres valóság. Varillon az interjúban így fogalmazza meg mottóját: « Egyik kezem a világ szépségén, a másik az emberek szenvedésén, és két lábammal a jelen pillanat feladatában állok. » Derűs világszem-

léletére kétségtelenül nagy hatással volt Claudel életműve. A teremtés szépségén érzett örömre Claudel tanította meg. *Az Isten szenvedésének* írója mindjárt könyve elején leszögezi: « E könyv elején, amely bizonyára sok kérdőjelet támaszt... azt akarom, hogy határozottan be legyen vésve az ÖRÖM szó: Isten örök öröme, az emberek által remélt öröm. Ez a szó hitem lényege. » Varillon tudta, hogy az öröm a szeretet gyümölcse, viszont a szeretet szenvedéssel jár.

5) *A hit és a kultúra harmóniája.* — Varillon rendkívüli kultúrával megáldott személyiség. Szenvedélyesen szerette a muzsikát. A zenében megvoltak a kedvencei; túlságosan rajongott Wagnerért, amiért egy kicsit szemrehányást itt tett magának; szerette Bachot és Schönberget... A kultúra világában főleg mint *Claudel* kommentátorát és kiadóját ismerik. Claudelt húsz éves kora óta tanulmányozta (jezsuita hivatásában is döntő szerepet játszott), majd személyesen is megismerte. A költő halála után hosszú évekig dolgozott Claudel *Naplójának* kritikai kiadásán. Claudel ébresztette rá a teremtés szépségére és egyben a megváltás drámájára, tőle tanult igazán katolikus, vagyis egyetemes világnézetet. (A *Selyemcipő* szerzőjéről Varillon írta az egyik legjobb esszét: *Claudel,* « Les écrivains devant Dieu », Desclée, 1967.) A fél évszázados « familiaritás » Claudel életművével annyira áthatotta lelkiségét és irodalmi tevékenységét, hogy — amint az interjúban ismételte — most már nem tudja, gondolataiból mi származik Claudeltől és mi « eredeti ». Fénelonnak is igen nagy helye volt lelkiségében, de ez Claudeltől különböző. *Fénelonban* a tiszta szeretet misztikusa nyűgözte le. « A féneloni csoda ebben rejlik: csodálatos kontraszt a kifejezett dolog lelki tömörsége és a kifejezés harmonikus könnyedsége között. » Varillon számára Fénelon egyszerre volt: « filozófus, teológus, humanista, költő... teljes ember az igazságban. » Ch. Ehlinger Varillon halála másnapján e szavakat idézve hozzáfűzte: « Mindez, és még adjátok hozzá a muzsikát, és nemde François Varillon portréját kapjátok? »

De mindezek után idézzük René Rémond-t, aki Varillon egyik tanítványa volt (jelenleg kiváló szociológus és politológus, a francia katolikus értelmiségiek egyik főképviselője, a francia TV ismert szereplője): « François Varillon mindenekelőtt és lényegileg pap, szerzetes, Isten embere volt. Az irodalmat sohase úgy fogta fel, mint valami szórakozást. Az irodalom nem térítette el szolgálatától, de ugyanakkor — ezt is meg kell jegyeznünk — az irodalmat se térítette el sajátos céljától, nem fokozta azt le az apologetika eszközévé. Világ-

nézetének vagy a földi valóságokról vallott teológiájának megfelelt az, hogy tisztelte a valóságok rendje közötti különbséget és számolt a különböző tevékenységek sajátosságával. Mindenek előtt Isten embere volt: minden az egyetlen szükséges körül rendeződött és gravitált. »

F. Varillon a jelenkori értelmiségiek hitbeli problémáit mélyen átélte; igyekezett mindig eleget tenni az értelem követelményeinek; mindenféle fideizmus távol állt tőle. A reflexió, a filozófiai-teológiai tevékenység szükséges átmenet, közvetítés volt nála, a vallási kultúra egy állomása. Tudta, hogy a reflexiót nem lehet kiiktatni, amikor a gyakorlati tapasztalattól átmegyünk a lelki mélységhez, illetve, amikor a világot meg akarjuk változtatni. Jóllehet meg volt mélyen győződve, hogy Isten misztériumáról sohasem beszélhetünk kielégítő módon, mégis fontosnak tartotta, hogy beszéljünk Istenről: ez nemcsak a pap kötelessége volt, hanem annak az igénye, akinek apostoli tevékenysége a mély istenélményből forrásozott. « Nehéz Istenről komolyan beszélni. És mégis kell. Milyen keserűség az, hogy az ember nem tud másoknak beszélni Istenről, amikor maga szüntelenül Róla beszél önmagának. » (*L'humilité de Dieu.*) Varillon nem állította szembe az Isten hirdetését a világban való cselekvéssel. Kieengesztelte a vertikálist és a horizontálist. Az előbb idézett munkájában írja: « Mert meg kell változtatni az életet. De azért nem kell lemondani arról, hogy Istenről beszéljünk. A lehető legjobban megváltoztatni az életet. A lehető legkevésbé rosszul beszélni Istenről. »

Istenről szóló írásaiban vezérmotívumként térnek vissza ezek a gondolatok: Isten személyes lény, Isten szeretet. A szeretet nem Isten egyik attributuma. Mert azt mondhatjuk, hogy Isten nagy, Isten mindenható, Isten végtelen; de a szeretet nem ezek között a jelzők között helyezkedik el; nem Isten jelzője, hanem magának Istennek a léte. Istent tehát helyettesíteni kell a Szeretet szóval. Maga a Szeretet végtelen, mindenható, transzcendens. Ez a Szeretet teremtett bennünket szabadnak, és tiszteletben tartja szabadságunkat. A Szeretet-Isten a saját életében való részesedésre hívott meg bennünket Jézus Krisztusban. Ezt a Szeretetet árasztjuk szét a világba szerettel szolgálva embertestvéreinket. Ez hitünk kvintesszenciája.

Az élet és a meghalás művészete

P. Varillon a forrásunkként használt interjúban többször hangoztatja, hogy a kereszténység az élet és a meghalás művészete egyszerre.

Az ő « életművészetében » első helyet foglalt el a barátság, az igazi, mélyen átélt barátság, amelyet nem pusztán « apostolkodási » eszköznek tekintett. Mestereiről, ill. barátairól (főleg rendtársak, de papok, világi férfiak és nők is) már említést tettünk. Megélte azt pl., hogy a nők milyen kiváló munkatársak lehetnek, néhánnyal valóban barátian együttműködött, de ugyanakkor tudatában volt annak, hogy a pap (szerzetes) és a nő (szerzetesnő) közötti mély barátság feltételei ritkán valósulnak meg. Tudatában volt a veszélyeknek is. Láttuk azt is, hogy « életművészete » egyik fő problémája volt a kultúra (irodalom, zene) helyes értékelése és a keresztény, szerzetesi lemondással való összeegyeztetése. Azt mondhatnánk, ez a harmónia egyedülállóan sikerült neki.

Mi ennek a titka? Lelki életének forrása — a Fénelon által sugallt misztika égisze alatt — Isten szeretetének, e szeretet ingyenességének megélése. Varillon nemcsak szép előadásokat tartott és könyveket írt Istenről, hanem egész lelki életét az Isten kimondhatatlan irgalmas szeretetének titka hatotta át. Ez volt számára az öröm és a szenvedés forrása. Az örömé, amely a mások felé való megnyílás révén kitárulás a Szeretetnek. Claudel nyomán megértette, hogy ki kell tárni az ajtót az isteni Vendégnek, ez pedig a nárcisszizmustól, mindenfajta önzéstől és becsukódástól való megszabadulást jelenti. Isten maga az Anti-Nárcisszus, a másik felé való nyitottság (a Személyek szeretetkapcsolata), az ingyenes önajándékozás. Ugyanez tárul fel Jézus Krisztus életében is, aki az út az Atyához. A nekünk adott Lélek (kegyelem) révén leszünk képesek arra, hogy úgy szeressünk, ahogy Isten szeret. « Márpedig nem szerethetek anélkül, hogy meg ne haljak önmagamnak. Ez evidensnek tűnik nekem, a mindennapi tapasztalat megerősíti: nem lehetek másoké, ha önmagamnak élek ». A « húsvéti út » be van írva minden keresztény létébe. Végeredményben az ember egész életében elszenvedi, « átéli » a rákényszerített halált, a keresztet. Az ember sohase választja halálát, legfeljebb áldozatait. Az élet tele van « passzivitásokkal ». Elviselni a halált úgy, ahogy Krisztus tette, annyi, mint elviselni a teljes passzivitást: « Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet! » P. Varillon a « húsvéti misztériumot » élte meg az Eukarisztiában, amely számára mindennek központja, összefoglalása volt.

Az interjú végén így összegez: « Ott van a halál végig az egész életem: erre gondolok, amikor az élet és meghalás művészetéről beszélek. Meg kell halni a döntésben: a hagyományos aszkézis le-

mondásról, elszakadásról, a megpróbáltatások keresztként való vállalásáról beszélt. Nem tudom, mennyiben kell megőriznünk ezt a szóhasználatot, de a jelölt valóságot igenis meg kell tartanunk; nincs szeretet áldozat nélkül, és az áldozat részleges halál. Következésképp amikor a meghalás művészetéről beszélek, azt akarom mondani, hogy minden jelentősebb döntés (...) halál. Más szóval: nem dolgozhatom azért, hogy diadalra vigyek egy értéket, pl. az igazságosságot anélkül, hogy valami módon meg ne halnék. Az kell tehát, hogy mindez az életbe legyen átültetve, ahol az életművészet nagy szabadságban nyilatkozik meg, pontosan annak a szabadságában, aki tudja, hogy döntései 'mortifikációval' járnak. Ez a szabadság teszi lehetővé, hogy teljesen átadjam magam a zenének, a költészetnek, sőt esetleg az asztal örömeinek, a barátságnak, a bajtársiasságnak, annak, amit emberi ünnepnek nevezek, annak, ami az emberi életben ünnepi jelleggel bír. Ami pedig a meghalás művészetét illeti: azt hiszem, ide kell sorolni a testvériséget mindazokkal, akik szenvednek. Krisztus haláltusát vív a világ végezetéig (Pascal), agonizál minden szenvedő emberben, és körül vagyunk véve szenvedő emberekkel. Úgy hiszem, az emberi szenvedés valójában felmérhetetlen. Lehetlen, hogy valamiképpen ne részesedjem benne. Végül is ez lehetetlen: a szenvedőkkel való testvériségről beszélni úgy, hogy én magam megmenekülök a szenvedéstől, maszlag. Ha számomra az élet boldog, természetesen nem duzzogom e boldogság miatt. De 'mortifikáló' választásaimnak a testvériség vágyát adom jelentésül. Így tehát az életművészet és a meghalás művészete odatapadás és elszakadás. Nincs halál, ha nincs az élet szeretete, nincs elszakadás, ha nincs odatapadás (attachement). Egy szóban foglalok össze mindent: *passion*, amelynek kettős jelentése van: szenvedély-szenvedés: az élet szenvedélyes szeretete és szenvedés. (...)

Egyik kezem a világ szépségén, a másik az emberek szenvedésén. És két lábbal a jelen pillanat feladatának teljesítésében. » (VE 387-389, epilógus)

SZABÓ FERENC SJ

François Varillon főbb munkái:

Fénelon, oeuvres spirituelles, szövegek és tanulmány, 1954; *Fénelon et le pur amour*, 1957; *Éléments de doctrine chrétienne*, 2 kötet, 1960-61; *Une spiritualité des laïcs: les groupes communautaires*, 1967; *Claudel*, 1967; Paul Claudel, *Journal* I, a Pléiade « könyvtárának » kritikai kiadása, 1968; *L'humilité de Dieu*, 1974; *La souffrance de Dieu*, 1975; *Joie de croire, joie de vivre* (poszthumusz), 1981.

FRANÇOIS VARILLON

AZ ISTEN ALÁZATA

« Az alázatnak nevezett erény gyökere
az Istenség mélyén van. »

Eckhardt

I.

(ISTENRŐL BESZÉLNI)

Tanúskodni szeretnék ebben a könyben: ezért gyakran az egyes szám első személy. Remélem, hogy az *én* jelenléte kevésbé tűnik gyűlöletesnek, mint távolléte. Mert, bármennyire paradoxnak tűnik is, az *én* távolléte gyakran a szerénység hiánya. Aki az *én*-t mellőzi, nem tanúskodni akar, hanem kinyilatkoztató tanítómesterként akar fellépni. Viszont ha az *én* jelen van, még ha előtérben és felnagyítva is, azt jelzi, hgy az ember egyszerűen közölni akarja azt, amiben biztos — az Egyház hitét — és azt is, amiben kevésbé biztos: az értéket és azt, amit fontosnak tart hangsúlyozni. Itt Isten alázatosságát. Hangsúlyozásról, aláhúzásról van szó. *Én* azt hiszem, hogy ezt mondhatom: Isten alázatos. Amikor *én* imádkozom, a nálam alázatosabbhoz fordulok. Amikor *én* megvallom bűnömet, a nálam alázatosabbtól kérek bocsánatot. Ha Isten nem lenne alázatos, *én* haboznék végtelenül szeretőnek állítani Őt. A misztériumnak ez a szempontja győz meg *engem,* aki az vagyok, aki vagyok, a kinyilatkoztatás igazságáról. Nem zárok ki más szempontokat, de ez a legmeggyőzőbb és legtitokzatosabb erővel hat rám.

Amikor P. Auguste Valensin SJ egyik könyvének ezt a címet adta: *Autour de ma foi,* szándékosan mondta így: « *az én hitem* »; ez nem jelentette azt, hogy a szerző távolságot akart tartani *saját* hite és *a* hit között, hanem egyszerűen előnyben részesítette azokat a hitérveket, amelyek számára « erősebbk » voltak, elannyira, hogy — az ő kifejezésével — « kénytelen volt engedni ». De nem zárta ki azt, hogy másoknak esetleg « gyengéknek » tűntek ezek az érvek, nem méltók arra, hogy előnyben részesítsék őket. Hasonlóképpen én is, a magam szintjén, azt akarom kifejezni, ami éltet ezekben a nehéz időkben, ami bennem ellenáll az ideológiai nyomásoknak, a felszínen tajtékzó divatos áramlatoknak. Azt akarom elmondani, hogy mi ösztönöz arra, hogy Istenről beszéljek kortársaimnak, és ha szabad ezt mondanom, csak Istenről beszéljek.

∞

Minthogy ilyen szabadon használom az *én*-t, szabadabb szerkesztési módhoz folyamodom, mint ha valami logikailag szigorúan felépített traktátust szerkesztenék. Szaggatottabb stílusban, ismétlésekkel szólok; valójában nem is « ismétlésekről » van szó, hanem a helyzeteknek megfelelően ugyanannak más-más oldalról történő megvilágításáról.

Így, amikor Istenről van szó, az *alázatosság* szó értelme csak fokozatosan tárul fel, kivéve, ha valaki a felidézett vagy megélt tapasztalaton kívül akarja meghatározni. Claudel szerint a költeményhez szükséges « a papíron maradt fehér »; ennek megvan a vallási hatékonysága az egyszerű prózában is: lehetővé teszi, hogy a szünetekben az imádó fellélegezzék, és hogy az érvelés szívéig juthassunk el. Vagyis: hogy az Isten*ről* szóló beszéd közben bensőleg Isten*hez* szólhassunk! Csend, hogy a beszéd elviselhető legyen.

∞

És mivel a költők, a művészek, az írók — legalábbis azok, akik létük minőségét izzóvá hevítették — rendszerint velem vannak szükségeimben és még imámban is, nem látom, miért köszönnék el tőlük, amikor másoknak si feltárom mindazt, aminek kialakításához ők is hozzájárultak.

∞

Két magatartás egyformán zavaró: az is, amelyik kizárja a vallásból a kérdezést és vele a nyugtalanságot; de az is, amely rendszeresen ez utóbbiakat kultiválja.

Sokan azt képzelik, hogy az Egyháznak mindenre megvan a kész válasza, éspedig azonnal. Elég lenne a teológusnak, ha ügyes kézzel merít a megcáfolhatatlan érvek kincsesházából, hogy betömje a biztonság bástyáin ütött nyílásokat. Ha enged a naív sürgetéseknek, a tekintély hanyatlik, és fellép a gyanúsítás.

Ezzel szemben ott vannak a kérdezés megszállottjai. Arra figyelnek, ami új és burjánzik világukban; a keresztény Hagyománynak már-már csak a leggyengébb pontjait ismerik, amelyek talán a legfris-

sebbek. Türelmetlenül viselik el azt, « amit megtanítottak nekik ». Emlékeznek hitvédelmi óráikra, amelyeket a század első harmadában hallgattak. A hanyatlás korszakait csak történelmi helyzetükben lehet megítélni. Márpedig csakis az emlékezet szituál. Ha valaki, összekeverve a múltszeretetet a hagyománnyal, gyűlöli az emlékezést, prófétának csap fel, száműzve mindazt, ami őelőtte létezett, nullpontról kezdve a kérdezést. Az ilyen elutasít minden örökséget mint elidegenítőt, szemében minden norma elmosódik. Ami előrelendítő lehetne, illúzióvá porlik.

Én szeretném elevenen megőrizni a nyugtalanságot, hogy növekedjék és megtisztuljon hitem. De őrizkedem attól, hogy — Péguy szavaival — « elhanyagoljam a szerves emlékezést, ... az éltető emlékezést, vagy egyszerűbben — mivel neve elég önmagának — a memóriát. »

∞

Amikor újraolvasom Karl Barth 1956-ban tartott híres konferenciáját *Isten emberiességéről,* csodálom hangját. Milyen méltóság, milyen nyugalom! *Helyesbítés* (*retractatio*), de nem *megsemmisítés.* « Jobban mondani az egyszer már mondottat, végre pontosan mondani », — a hagyománnyal való szakítás nélkül, de elismerve, hogy « a kritikus magatartások vagy állásfoglalások, vagy a polémiák csak részben mozognak az igazság vonalában. » Se türelmetlenség, se vaklárma, hanem — amint Platón mondta a geométráról — az olajfolyó csendes előrehaladása. A túl szarkasztikus iróniától eljutni a humorig, amely egyszerre alázatosság és barátság. Lemondás a csípősségről. Előnyben részesíteni az Igen-t a Nem-mel szemben. Mennyi árnyalatra van szükség a vallás és a hit közötti vélt ellentétben, amelyet hajdan mesterségesen szítottak! « Az ember mindig csak a Hold felét láthatja. »

∞

Helye van azonban a jogos haragnak, amelynek a próféták sem tudtak ellenállni. Bétel fényűzése, mely az igazságtalanság gyümölcse volt, felbőszítette Ámoszt. A helyi szentélyt vezető pap lusta cinkossága, panaszkodása a királynak, száműzéssel fenyegető szavai nem

akadályozták meg Istem emberét abban, hogy kimondja, amit mondania kellett. Dörgedelmes volt. De szentül tette ezt. Az önszeretethiúság, a személyes követelések, a túlságos aggódás önmagáért, igen gyakran lefokozza a prófétai haragot. Pedig ez erény lehetett volna; álcázott egoizmussá fajul, és látványosság lesz. Az emberek nyomora botrányos látvány minden érző embernek; nem hiszem, hogy jogunk lenne ahhoz, hogy ezzel szembe másik látványosságot állítsunk: olyan haragot, amelyet nem tisztított meg az ima. Hasonló a helyzet, amikor az egyházi emberek bűnei — megalkuvások, cinkos hallgatások, hazugságok — forralják fel a vérünket.

Az érés nem lehet látványos. De bátorság nélkül sem lehetünk érettek.

∞

Nehéz komolyan beszélni Istenről. Mégis kötelességünk. Nem kell-e komolyan beszélnem Róla önmagamnak? Ha Istenhez beszélek, ez burkoltan tartalmazza a Róla való beszédet is, még ha ez önmagunk mélyén történik is. Különben észrevétlenül valami elfajzott istenség imádásához csúszom át, — egy kicsit pogány, egy kicsit zsidó, de alig keresztény Istent imádok. Mint pap nem hallgathatom el testvéreim előtt az Istenhez és az Istenről szóló szavakat, hiszen ez az Isten a forrása papi-szerzetesi életemnek. Megtörténhet, hogy — bár hivatásom az Istenről való beszéd — másról szeretnék beszélni: a világ átalakításáról, a társadalmi igazságosságról, a gazdasági vagy politikai forradalomról; de ebben az esetben meg kell vizsgálnom, hogy vajon nem menekülök-e saját mélyemből. Az ember csak a saját mélységén keresztül kerül kapcsolatba mások mélységével. Ha azt a kísértést érzem, hogy ne beszéljek többé másoknak Istenről, ez talán onnan van, hogy már nem beszélek Róla önmagamnak.

És talán az is magyarázza, hogy a nyelvezet válaszfala került közém és mások közé. Istenből élek, de mivel hozzászoktam az elkoptatott fogalmakhoz, amelyeknek nem tudok erőt és ízt adni, megállapítom: az, ami számomra a beszéd alatt vagy a szótlan beszédben túlcsorduló erő és frisseség, mások füléhez — még a figyelőkéhez is — már csak mint ásatag szófoszlány jut el. Mily keserűség, ha az ember már nem tud Istenről beszélni másoknak, amikor önmagának szüntelenül Róla beszél!

De a legerősebb kísértés akkor lép fel, amikor észreveszem: körülöttem már a lehetősége sincs meg annak, hogy egy kicsit figyeljenek Istenre, érdeklődjenek Iránta. Az élethelyzetek akadályozzák meg ezt. A felkeltett vagy elviselt erőszak, amely a legkülönfélébb álarcok mögött jelentkezik. Minden elgépiesedése. A hasznosság rabsága. A minden erőt lefoglaló gondok. Az ilyen világban már nincs hely az ingyenességnek. Ilyenkor aztán sokan, lemondva arról, hogy Istenről beszéljenek, hallgatással válaszolva a süketségre, « meg akarják változtatni életüket ».

Valójában « meg kell változtatni az életet », de azért nem kell lemondani arról, hogy Istenről beszéljünk. A lehető legjobban meg kell változtatni az életet. Minél kevésbé rosszul kell Istenről beszélni. Minden összegabalyodik, amikor az ember enged az állandóan feltámadó kísértésnek: « előbb a politika »; Maurrast sokan követik ebben. Ha valaki következetesen akarja alkalmazni ezt a formulát, kiegészítése ez: sohase beszélni Istenről. Márpedig túl gyorsan és elhamarkodva állítják azt, hogy korunkban az emberek süketek. Mindig is süketek egy kicsit, de sohasem azok teljesen. A félreértések burjánzanak. Van úgy, hogy tragikusak. De az elembertelenedés csak határeset: amíg ember az ember, az Isten utáni vágy teszi emberré. Legalábbis így hiszem én. Nem akarok némább lenni, mint amennyire az emberek süketek.

Hogy az élet egyik napról a másikra teljesen megváltozik, ez gyökeresebb illúzió, mint Rimbaud-é volt, amikor elragadtatva és mégis bizonytalankodva « pokoli jegyesként » így töprengett delíriumában: « Hány éjszaka virrasztottam, keresve miért is akart annyira elmenekülni a valóságtól... Talán megtalálta titkát annak, hogyan *változtassa meg az életet?* Nem, válaszoltam, csak keresi annak nyitját... » A modern utópia transzponálta a költő által aláhúzott szavakat társadalmi és politikai cselekvésre, elmulasztva azt, hogy megszabadítsa a szavakat a költői mágia töltésétől, amely egyedül csak a költészet rendjében érvényes. A társadalom átalakítása nehéz feladat, a leggyakrabban homályos, mindenkire és az emberiség egész történelmére kiterjed. Egyetlen kornak vagy helynek sem sajátja. Mindenkinek részt kell vennie az ember genezisében. A költő mint kiválasztott eljátssza abban szerepét. Helyettesíthetetlen, mivel megsejti és másokkal is megérezteti az ingyenességet mint végső hivatást. De mélyebb értelemben minden ember kiválasztott. Isten kegyelme választotta ki, hogy dolgozzék azon, hogy az ember emberebb legyen.

« Misztikus bűnt » követtünk el: ez az időbeliség megvetése. Ismerjük *Veronika* rettenetes száz lapját, ahol Péguy az írástudókat (papokat) vádolja azzal, hogy « megszülték » a « teljesen elkereszténytelenedett » világ « szerencsétlenségét ». De Péguy helyesen « misztikus bűnről » beszél, nem taktikai hibáról. Nem akarom azt sugallni, hogy az Egyház ma taktikázik és saját érdekében cselekszik, a visszahódítás hátsó gondolatával, amikor az embereket emberi kötelességükre figyelmezteti. Óvakodom a rálicitálástól.

Nem akarom azt sem állítani, hogy a keresztény hit nyújtja az Ariadne-fonalat azoknak, akik — hogy csökkentsék az egyenlőtlenségeket és az igazságtalanságokat — elkötelezik magukat a gazdasági és politikai közvetítések labirintusában. A technikák keresése és működtetése lelkiismeret, okosság és bátorság kérdése. De egy Másik a lakója szabadságomnak, Ő szól hozzám és Hozzá szólok én, Róla beszélek. Jobban önmagam, mint én magam vagyok: nem kívülálló tehát cselekvésem indítékaihoz viszonyítva. Jelenléte Szó és Tett. Azt mondja nekem, hogy azért vagyok a világban, hogy szeressek, ahogy Ő szeret; és megadja a képességet e szeretethez. Az Egyház ezt az ajándékot Kegyelemnek nevezi. Isten tiszta Ingyenesség: közli velem tiszta Ingyenességét, Lényegét. Benne nyoma sincs a számításnak: felajánlja nekem — és ez az értelme a teremtő kezdeményezésnek — a lehetőséget, hogy részesedjem számítást kizáró Életében. Az ember önmagának ezen a pontján igazán ember. Nem egyezhetem bele, hogy alacsonyabb szinten akarjon ember lenni. Ha ezen a ponton engedek, elárulom hitemet, vagy félreismerem lényegét. És ezzel rögtön vagy előbb-utóbb sebezhető vagyok a hitetlenség számos ellenvetésével szemben.

Az evilági elkötelezettség sajátosan keresztény indítóoka az, hogy lehetővé tegye minden ember számára a szeretet abszolút ingyenességének szabad elismerését. Nem kerülheti ki az ember a bonyolult közvetítések kanyargóit, ahol az igazságosságé az elsőbbség. De éppen e bonyolultság miatt nem mondok le arról, hogy jelezzem a végső pont egyszerűségét, amelynek a jelen mélységét kell alkotnia.

∞

Emmanuel Mounier mondotta: « Mivel az örök birtokosai elveszítették az evilági iránti érzéket, ne veszítsük el az újra megtalált evilágiban az örökkévaló érzékét. » Tegnap azt sürgettük... az Ifjúsági

Mozgalmak lelkészeihez szólva, hogy a problémák politikai vonatkozását ne hanyagolják el teljesen, mint ahogy régen tették. De akkor sem akartuk lefokozni a hitet erre a dimenzióra. A kor terminológiáját követve ezt mondtuk: Az evilágiban való kiterjedésnek (*extension*) meg kell felelnie a lelkiben való koncentrációnak. Az akkori fiúk és lányok nem adtak hitelt az olyan fecsegő és felszínes teológiáknak, amelyek — miként ugyancsak Mounier mondta — az isteni dolgokat « szívet lázító indiszkrécióval kezelték ». Így áll ez ma is: szükség van olyan józan és erőteljes teológiára és pasztorálisra, amelyek komolyan veszik az ember misztériumát és az Isten misztériumát, és ahol nem érezhető a nép iránti megvetésnek mégcsak a halvány jele sem. Mohón vágynak az emberek az ilyen teológiára és pasztorálisra.

Mily sok szó gyorsan szólammá vált és erejét vesztette: *alkalmazni, felszabadítani, átszervezni*; örömmel vennénk az ilyenek bevezetését: *elmélyíteni, bensőségessé tenni* (*interioriser*), *megkülönböztetni* (*discerner*).

∞

Megkérdezték egyszer Marcel Maréchaltól, egy avant-garde színház agnosztikus igazgatójától: mit gondol az Egyházban tapasztalható « kétségbevonásokról ». Ezt válaszolta: « Ha ez azért történik, mivel a katolikus vallás papjai eggyel előre akarnak lépni a világban, hogy a katolicizmus « kereszténybb » legyen, vagyis közelebb kerüljön az igazi szociális akcióhoz..., ha ez a nagy mozgalom progresszista mozgalom, ha azért van, hogy az Egyház humanistább legyen, ez nem tűnik lényegesnek számomra, sőt kiábrándtónak tűnik. Ha viszont ez a nagy mozgalom azt célozza, hogy az Egyház újra megtalálja igazi szerepét, vagyis hogy elsőbbséget adjon a látóknak, a misztikusoknak, ez érdekesebbnek és fontosabbnak tűnik számomra. Nem úgy oldják meg a hit problémáit, ha levetik a reverendát vagy megnősülnek. Ha ez előreugrás, ha a pap felszabadul a kollégiumi igazgatás, a katolikus akció stb. terhei alól, hogy ezt mondhassa: « Isten embere vagyok, egyedül hitemről és Istenről kell tanúskodnom », akkor ez érdekel. Más szóval: ha ez *misztikus* kaland, akkor szenvedélyesen érdeklődöm iránta. Ha csak *szociális* kaland a kor ízlése szerint, ha a papokat hirtelen megérintette a

szocialista kegyelem, ez úntat; visszalépésnek tartom. » (*Lumière et Vie*, 93, 1969. máj.-jún., 30. lap.)

Sajnálatos, hogy Marcel Maréchal nem látta meg: a papoknak, éppen mivel kalandjuk misztikus, azért kell a társadalom kitasztottjai mellé állniok. Egyébként nyilatkozatában a gondolatmenet elmosódó, a szóhasználat bizonytalan, a szemszög túl szűk. De a csattanó találó.

∞

Az *ingyenesség* talán a leginkább alkalmas szó arra, hogy kifejezzük az ember misztériumát és az Isten misztériumát. Egyszerre jelenti a szeretet tisztaságát, a szabadságot és a számítás hiányát. Kegyelem (*grâce*) és hála (*gratitude*) ugyanabból a szógyökből származnak (természetesen a franciában; *ford. megj.*) A kegyelem ingyenesség (*gratuité*), a hála is ingyenesség viszonzásul és elismerésképp.

Ebben a hasznosságtól és szükségszerűségtől kormányzott világban vissza kellene állítani az ingyenesség pedagógiáját. Ha a « politikai teológia » kifejezésnek van értelme, akkor azt ebben az irányban kell keresnünk. Ismerek az irodalomban, sőt a tudományban is mestereket, akik az ingyenességben is mesterek. A szó se nem szakkifejezés, se nem pedáns. Csupán óvakodni kell attól, nehogy a Gide által használt értelmet sugallja: Lafcadio nem Isten útjain járt. *

De mindenki tudja, hogy a baráti « gesztushoz » önzetlenség kell, vagyis « haszon-talanság ». A serdülők megéreznék, ha — csupán csak gyermeki tapasztalatukból kiindulva is — ránevelnék őket, hogy mennyi « ingyenesség » van Bach vagy Mozart zenéjében: vágy, amely nem szükséglet, öröm, reménység és töredelem egyszerre.

De a nevelő csak akkor tud valakit rávezetni az ingyenességre, ha azt maga is megéli. A művészet beavat. Azt hiszem, sohasem mertem volna Istenről beszélni, ha nem tanultam volna meg hosszan imádkozni a gregórián graduálék dallamára. Ez a magasztos zene tanított meg arra, hogy a lélek egyetlen lendületével tagadjam a száraz racionalizmust és a hamis szentimentalizmust. Ha az ember enged

---

(*) Utalás A. Gide *A Vatikán pincéi* c. szatirikus regényének hősére, aki az « acte gratuit » — « ingyenes tett » elvét vallotta, vagyis minden indok nélkül hajtott végre önkényes és abszurd tetteket. Pl. minden megokolás nélkül kilöki a vonat ablakán egyik útitársát, mert éppen ez az ötlete támadt.

egyiknek vagy a másiknak, a bennünk élő Isten igazi képe tönkremegy. Többé már nem dobogó szív. Szavakat kell majd használni. De úgy érjék el az emberek fülét, hogy még frissek legyenek, nedvesek attól a harmattól, amelyben fürödtek! Boldog félénkség, amelynek semmi köze a doktrinális bizonytalansághoz, amikor az ember észreveszi, hogy a belső dallamos szó olyan gazdag, bensőséges és tiszta, hogy szinte lehetetlen azt kiejteni — akár egy Solesmes-i szerzetes legyen is az ember — anélkül, hogy egy kicsit el ne venné hamvát. Claudel *Angyali üdvözlet*-ének néhány lapja ilyen szeméremről árulkodik.

Szemérem, amely egyszerre tartózkodás és meghatódottság. Nézzétek Rimbaud-t: « Az erdőben van egy madár, éneke megállít és elpirultok. » És Nazianzi Gergely: « Valahányszor Istenről beszélek, megremeg a hangom, a szellemem és a gondolkodásom; számotokra is ezt a dicséretes és boldogító megindultságot kívánom. » És ha az ember hiszi, hogy — Eckhart Mesterrel szólva, — az Istenség Mélye nem más, mint a teljes alázat Hatalma, amelyet a teológia Szent Pállal « kenózisnak » (önkiüresítésnek) nevez, mennyivel inkább szemérem kell a szóláshoz! Isten kenózisáról csak « kenótikusan » lehet beszélni. Csak alázattal lehet megsejtetni Isten alázatát. Kenótikus hang: nem mond le a beszédről, de szinte beleolvad magába a szóba.

« Szeretteim, — mondotta Szent Leó (*9. beszéd az Úr születéséről*) — az isteni mű nagysága végtelenül felülmúlja az emberi nyelv képességét; innen van a beszélés nehézsége és ugyanakkor a hallgatás legyőzésére indító ok (*difficultas fandi, ratio non tacendi*)... Örvendezzünk tehát azért, hogy képtelenek vagyunk a nagy irgalomról beszélni, és mivel nem tudjuk kifejezni üdvösségünk misztériumának magasztosságát, érezzük, milyen jó, hogy így vereséget szenvedünk. Mert senki sem közeledik jobban az igazság megismeréséhez, mint az, aki megérti, hogy az isteni misztériumok világában mindig sokat kell tovább keresnie, még ha sokat előrehaladt is már. Az, aki azt képzeli, hogy már elérte azt, amit keres, nem találja meg, amit keres, hanem kudarcot vall keresésében. »

∞

A csend nem némaság. A némaság üres lélekből származó szótlanság. A csend táplálja a lelket. Mielőtt dicsérném azok csendjét, akik-

nek hivatásuk az Istenről beszélni, egy kitérőt teszek Claudel művébe.

« Claudelnél — írja Charles du Bos (*Choix de Textes,* La Comombe, 1959, 81. lap) — miként a legnagyobb zseniknél, a hang minden. Egy ember hangja, aki, anélkül, hogy akár ennek tudatában lenne, szüntelenül *beszél önmagának*... Egy bensőséges folytonos zsoltározás zsongása kíséri egész élete folyamán: magának beszél, és hirtelen *beszél*, és az első szó sosem az első: mögötte, benne zümmög az a zsongás, amelyet nem fejezett ki: a kiejtett szó csak a kiemelkedő csúcsa annak a világnak, amelyet már a mélyben a morajlás borított be. Claudel első szava a háló lassú felemelkedése, amely a felszínre hozza egész terhét: ez a teher nehéz, visszahúz egy kicsit, és éppen ez adja a *La Messe là-bas* (*A Mise ott lenn*) költeménynek azt a tengeralatti minőségét, nosztalgiáját és kiválóságát. »

De túl ezen a zsongó zsoltározáson, amely már kifejezése az összeszedett léleknek, ott van a költészet és a zene őseredeti egysége.

Ez az egység a lét szívében van. Jean Cassou szavaival « mélyebben van, mint amilyen mélyre a mélységmérő leereszkedhet ». Ez az ősegység még se nem költészet, se nem zene, hanem Csend, csendörvény (*Sigè l'Abîme* kifejezéssel fejezi be Claudel a *Connaissance du temps* c. írását). Szent Ágoston és a legmetafizikusabb misztikusok a Memóriát nevezték ennek a magányzónának, amely előtte van a szellemi tehetségek (értelem és akarat) működésének, előtte megkülönböztetésüknek is, tehát *a fortiori* előtte a művészet technikáinak. Az ember ott önmaga csúcsa révén kiszabadul az időből. Hiábavaló lenne *Animus* pszichológiai vagy történeti szintjén haladnunk, ha előbb nem időznénk el *Anima* titkos birodalmában, ahol « Mnémosyne sóhajt a csendjében ». Valóban minden a Memória Múzsájával kezdődik, aki elválaszthatatlanul önmaga emlékezete és Isten emlékezete. Claudel csodálatos *Első Ódá*járól van szó:

> « Az idősebb (Múzsa) nem beszél! Idősebb, bár egykorú! Mnémosyne sohasem beszél!
> Hallgat, szemlélődik.
> Megérez (mivel a szellem belső érzéke),
> Tiszta, egyszerű, sérthetetlen! emlékezik.
> Ő a lelki súly. Ő a viszony, melyet egy szép szám fejez ki. Kimondhatatlan módon van jelen.
> Magának a Létnek a pulzusán pihen.
> Ő a belső óra; a szökellő kincs és az elraktározott forrás;
> A kapcsolat ahhoz, ami egyáltalán nem idő a nyelv által kifejezett időből.

Sosem beszél, később sem; azzal foglalatoskodik, hogy ne beszéljen. Egybeesik.
Birtokol, emlékezik, és valamennyi nővére az ő szempilláinak rezdülését figyeli. »

Később Claudel egy olyan « szép zenét » idéz fel, « amelynél csak a csendet tartaná előbbre valónak ». A Csend a művészet forrása és célja. Csend a kezdetnél és csend a végpontnál. Ezt kell « elvetni » az emberek szívébe. Ez a művész feladata, hacsak nem enged az esztétikai zsonglőrködés élvezetének, a « gyermektorna-mutatványok lágyságának ». Mert ha a csend magány, ugyanakkor kommúnió (közösség) is. Ezért talán a kifejezés abszolút innenije csak határeset. Mnémosyne nem az Örökkévalóság, hanem az örökkévalóság és az idő « kapcsolódása ». Ezért nincs is egyedül, hanem valamennyi Múzsa-nővére « figyeli szempillái rezdülését. » A csend tehát már zene. Már hangjegy. Először egyetlen hangjegy; ez a zene és a csend határa.

Mallarmé mondta egy ablaküveg női szentjéről, hogy « a csend zenésze ». Claudel pedig: a zene-múzsa, Euterpe, a « szellem szent lángocskája », kezében tartja « a nagy hangtalan hárfát ». Hangtalan és mégis zengő. « Hallom az egyetlen hangjegyet virulni legyőzhetetlen ékesszólással. » Euterpe nem az, « aki énekel », hanem « maga a keletkezőben levő ének... a csodálatos kérdés megszületése, a tiszta párbeszéd a kimeríthetetlen csenddel ».

« Kimeríthetetlen » a misztérium legfőbb jelzője. Claudel vele szembehelyezi a « kikutathatót » (*inventoriable*). A « tiszta párbeszéd » költeményekbe bontja ki az őseredeti Csend végtelen gazdagságát úgy, hogy a végső Csendet, a Boldogság örök Csendjét célozza.

A *Selyemcipőben* egy nő viseli a Muzsika nevet: Doña Musique (Musica) vagy Doña Délices. Gitárt tart kezében, de sohasem játszik rajta. A világmindenség méreteire kitágult dráma szívében ő a « csend muzsikusa ». De miután egy negyedszázadon át elmélkedett a Bibliáról és az egyházatyák írásairól, a költő (Claudel) világa benépesedett szimbólumokkal. A nő a központban van: az Egyház emberi lelkét jelképezi, a legmélyebb bensőségességet és a legegyetemesebb kommúniót. A nyüzsgés és a zaj mindkettőt akadályozza. Hogy az emberek észrevegyék egymást és felfedezzék azt, ami egyedülálló egy arcon, előbb el kell hallgatniok és hallgatniok kell Muzsikát, aki nem játszik gitárján. « Hiszed-e hát, mondja a fiatalember a leánynak, hogy az

öröm olyasmi, amit az ember ad és amit ugyanúgy talál meg ismét? Azt az örömet, amelyet nekem adsz, mások arcán látod meg. » És a prágai nagy barokk templomban (Szent Miklós) Musique köszönetet mond Istennek, hogy zene lehet:

> « Aki nem tud többé beszélni, hát énekeljen!
> Elég, ha egy jámbor kis lélek ártatlanul megkezdi ezt, íme mindannyian akaratlanul is odafigyelnek és felelnek reá, mert hangolásuk ugyanaz.
> A határok fölött alapítjuk mi meg azt az elvarázsolt birodalmat, ahol a lelkek a dalnak szálló csónakján röpülnek majd egymást látogatni s egyetlen könnycsepp lesz a nehezék.
> Nem mi teremtjük ezt a zenét, már itt van és mindent körülcsobog, csak hozzá kell simulni és elmerülni benne, hogy elborítsa a fülünket is.
> A dolgokkal nem szabad szembeszállnunk, inkább ügyesen rá kell simulnunk boldog mozgásuk hullámaira... »
>
> (Semjén Gy. ford., *Válogatás...* 584-585)

A csendtől a nyelvhez, a nyelvtől a csendhez: ez a költészetként megélt élet mozgása. Ez *minden* olyan élet mozgása, amelyet a « szórakozás » (*divertissement*) nem fojt el. Senki sem hallgatja az Istenről szóló beszédet, ha nem csendből született és nem fürdik kibontakozása során állandóan a csendben. Legfeljebb a konzervatív, akit zavar az újság kalandja. Az ismétlő nyelvezet középszerűsége! Elhanyagolva a megkülönböztetéseket és az árnyalatokat, a diákok így fordítják: mintakurzus. Az Evangélium ezt mondta: írástudó-szó. A nép azért hallgatta Jézust, mert nem úgy beszélt, « mint az írástudók » (Mk 1,22).

∞

Illés Hóreb hegyén hallotta Isten átvonulását. Nem orkánban, nem is földrengésben, sem tűzben, hanem egy « könnyű szellő rebbenésében » (1Kir 19,11-13). Emmauel Lévinas így fordítja: « a finom csend hangja ». És Olivier Clément: « szó a csend legvégső határán ».

Mindenki a saját tapasztalata szerint és a saját módján győzi le — kimondva azt — a szavak nevetségességét. Így én magam egy nagyon nyugodt éjszakán hallgattam a legédesebb eső könnyű csókját a leglágyabb pázsiton: Isten jelen volt.

Vagy ismét Claudel; az Angyal így tanítja Prouhèze-t (a *Selyemcipő*ben):

« Én vagyok. Itt voltam mindig veled, őrangyalod, aki soha el nem hagyott.

Valóban azt hiszed, hogy nélkülem éltél mostanig?

Állandó kapcsolat volt köztünk. Érintettél engem.

... mint a beszélgetésben is valaki, akit a szavak folyása magával visz és elragad, ha hegedűt hall valahol, vagy ha egymásután két-háromszor egy fadarabbal koppantanak,

lassankint elhallgat, félbeszakítva, az esze másutt jár, amint mondani szokás és hallgatózni kezd.

És most mondd csak, valóban igaz-e, hogy sohasem érezted tenmagad mélyén szíved és májad között azt a tompa ütést, mintha megállna az életed és sürgősen hívna valaki, hogy menni kell? »

(Semjén Gy. ford., *Válogatás*... 618-619)

Illúzió? Talán. Valóban Isten vonul át? Ki biztosít arról, hogy nem magam beszélek önmagamnak, vagy álomba ringatódzom? A költő biztos önmagában, de a gúnyos pszichológus mosolyog. A « lefokozók » korában élünk. Nem kerülhetjük el tehát a fáradságos reflexiót. A filozófiához kell fordulnunk. De semmiféle analitikus vagy kritikus folyamat sem képes megszülni saját eredetét. Az ember csak azt keresi és azt találja meg, ami már ott van. Ha ezt felejti, visszaél a « metafizika » nevével, és minden absztrakcióba hanyatlik. Így burjánzanak az ideológiák.

∞

Látom, hogy kortársaim ingadoznak: egy Isten nélküli Krisztustól egy Krisztus nélküli Istenig és vissza. Jezuizmus vagy deizmus: választás — ilyen leegyszerűsített választás kínálkozik többek számára.

Isten nélküli Krisztus — a zsargon szerint: horizontális —, ez a felsőbbrendű, rendkívüli ember, kétségkívül egyedülálló a történelemben, talán emberfeletti, aki ki tudta nyilatkoztatni az embert (emberiséget) önmagának. Megnyitotta neki a szabadság útjait. Végső soron megszabadít bennünket a legelnyomóbb és a legféltékenyebb tekintélytől, a Mindenható Istenétől. Az altruizmus páratlan példaképe: egyszerre és elválaszthatatlanul az ember életének és az Isten halálának kinyilatkoztatója. Ez lenne az Örömhír. Nincs mit gúnyolódnunk, hacsak nem akarjuk rendszeresen félreismerni annak

a háttérnek a bonyolultságát, amelyet e nyers és túlzó nyelvezet leleplez. Ez a magát « kereszténynek » nevező azt hirdeti, hogy Isten meghalt Jézus Krisztusban. (Mint minden túlzás, amely az abszurdumba siklik ki, ez is kimúlik.) Mi szembeállítjuk ezzel Isten alázatát, aki Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki magát.

Krisztus nélküli Isten, — ez a filozófusok és a tudósok Istene. Az Abszolútum, akiről nem hihetnénk, hogy megtestesülhetett úgy, hogy Abszolútum maradt. Az az Igazság, amely megszűnik egyetemesnek lenni, ha egy történetileg meghatározott egyén részlegességét öltötte fel.

Semmi túlságosan új nincs ebben az ingadozásban, hacsak az nem, hogy manapság sokkal több embert elér és megzavar. Azok számára, akik megvallják Jézus Krisztus istenségét, súlyosabbnak tűnik a veszély egy rosszul álcázott fideizmus oldaláról. Túlzottnak ítélhetjük azt, ahogyan Pascal szembeállította egyrészt a filozófusok és tudósok Istenét, másrészt Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét. De mennyivel nagyobb visszaélés az a mód, amelyet a lelkipásztori nyelvezetben használnak, mikor rettegnek az elvont intellektualizmusnak még az árnyékától is! Nagyon igaz, hogy ezen az oldalon is veszélyes a lejtő. Hosszú ideig engedtek az intellektualizmusnak. Ma az antiintellektualista áramlat az erősebb: a tiszta hit szakadéka széléig hagyják magukat sodortatni: « tisztának » mondva azt, amennyiben már semmi értelmes érv nem igazolja. Mintha a hitaktusnak nem kellene megalapozottnak lennie, jobban, mint bármi másnak! Ha nem megalapozott, csak az érzelem síkján tengődik, vagy pedig szétfoszlik, mihelyt a legelemibb pszichológiai elemzés meggyőzi az illúzióról. Akkor rájön az ember, hogy nagyon jól meglehet Jézus Krisztus nélkül, amint az ateisták megvannak Isten nélkül.

∞

A történelemben állandóan jelen vannak felváltva ezek az egyoldalúságok, éspedig a krizis korszakaiban mint végletek érintik egymást. Az őket szülő rejtett konfliktus a fej és a szív, az értelem és az érzelem között feszül. A szembenállás egészen felszínes, mert — amint Péguy mondja — « a gondolatnak is megvan a szenvedélye és a szívnek is fénye és világossága. Megvan az ész szenvedélye is. A gondolkodásnak patetikus légköre van, miként a szívnek is van megismerési klímája » (*Note conjointe,* Pléiade, Prose II, 1452).

Az értelmet magát is konkrét használatában érzelemnek (*sentiment*) nevezhetjük. Ilyen értelemben az érzelem a megismerés rendjéből való, nem pedig az érzéséből. Sőt maga az ismeret lesz, mint az eszme « megvalósítása » (a szó angol, pontosabban newmani jelentésében). Vagy ha úgy tetszik: a megismerés bensőségessé válása, amennyiben végső elemzésben önmagammá válik. A megismerés ekkor lesz hatalom és élet. Beszélhetünk « íz »-ről (*goût*). *Sapientia* és *sapor* egyazon gyökből származik. A lét nem íztelen. A misztikusok ízlelték Istent, mivel Isten « ízletes ». E szó nem merészebb, mint sok más Istenre alkalmazva.

Az érzelmesség (*sensibilité*) különbözik ettől az ismerettől, de teljesen nem idegen tőle. Kétségkívül nem a megindultság vagy érzelgősség megszokott jelentésében, amely az idegek dolga és gyakran a gyors könnyezés jelzi. Hanem a természetté vált szeretet jelentésében. Igaziságának jele: nem gondol arra, hogy az érzelmi megnyilvánulások révén megmutatkozzék. De amikor megjelenik, egész önmagam jön fel a mélységekből. Így a cselekvés meleg odaadottsága, találékony figyelmesség, teremtő spontaneitás. A szív. Szív-ember. Szívélyesség egyszerre jelent természetes erőt és egyszerűséget.

Konkrét ismeret és visszatartott érzelmesség ebben a központban kapcsolódnak össze — legtitkosabb énemben — ott, ahol értelem és akarat egyesül, mielőtt még szétválnának. Már ott testi, viszcerális összhang van. Mert az ember egy.



Nem fogadom el azt az állítást, hogy Isten nem bizonyítás tárgya. Jól tudom, hogy ha manapság a kifejezés sokaknak gyanús, ez nem csupán divat kérdése. A lelkipásztorkodásban jelenleg nincs hitele a racionálisnak, és ez nem hirtelen támadt magatartás, hanem mintegy az irracionális szándékos akarásának gyümölcse. Amikor komolyan veszem indítékait, észreveszem, hogy nem hagyhatom pusztán és egyszerűen ezt mondani: Isten bizonyíték tárgya.

Isten tárgy? Ezt kellene mondani: szükségszerűen és jogtalanul objektivált. Szükségszerűen, mert különben kénytelen vagyok elhallgatni. Jogtalanul, mivel Isten nem egy tárgy a többi között, mégha az első is, és ha aztán utólag fel is ruházzuk transzcendens jelentéssel. Ő az Abszolútum, és az Abszolútum nem viszonyítható (relatív) semmihez és senkihez. Szigorú értelemben még azt sem mondhatjuk:

transzcendens, mivel a transzcendálni (túlhaladni) nem tárgyatlan ige: a transzcendálás aktusa valamire utal (valamit túlhaladni), tehát egy bizonyos viszonyt rejt magában. Minden diszkurzív gondolati lépés magával vonja a lehető legpontosabb vonatkozások kidolgozását, amelyek körülírják a vizsgált tárgyat és megkülönböztetik minden mástól. Semmi ilyesmi nem lehetséges, amikor Istenről van szó. Szükséges tehát, hogy az értelem ne legyen saját műveletének becsapottja, és tudja gyakorolni önkritikai képességét.

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

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

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

∞

Ragaszkodom tehát Isten bizonyításához. De olymódon folytatom gondolatmenetemet, hogy az egyszerű legyen és ne szakadjon el a kiindulópontjánál meglevő tapasztalattól. Egyszerűség, a megélttel való szakítás visszautasítása: két lényeges feltétel, hogy az érv (bizonyítás) emberi legyen, merném azt mondani: népszerű, a szó igazi, nemes és robusztus értelmében.

Az egyszerűség nem leegyszerűsítés (*simplisme*). A leegyszerűsítés leginkább azokat kísérti, akik — műkedvelők a tudományban, vagy akár magabiztos tudósok — a létezés végső értelmére vonatkozó kérdéseket egyszerűen a matematikában vagy a fizikában felvetett

kérdések módjára kezelik. Bizonyítani vagy kimutatni nem ugyanazt jelenti a két esetben. Már az is óvatossá tehetne, hogy a matematikában nem ugyanúgy bizonyítunk, mint a fizikában. Az elsőben levezet az ember, a másodikban kisérletezik-megtapasztal; ott levonja a végkövetkeztetést, itt megfogalmaz egy törvényt. Elég tehát, hogy egy kicsit járatosak legyünk a tudományos módszerekben, hogy elfogadjuk: mindegyik tudományágnak megvan a saját eredeti módszere. És akkor rögtön elfogadjuk, hogy — mivel az abszolútumra vonatkozó kérdezés — egészen más rendből való — a bizonyítás is egészen másképp épül fel. A tudományokban feltárunk egy sajátos koherenciát (összefüggést) vagy a tudományágnak megfelelő összefüggés-rendszert. Amikor Istenről van szó, az Egyetemes, maga a Valóság forog szóban. A szabadság birodalmába nem lehet átvinni minden további nélkül (változtatás nélkül) azt az érvet (bizonyítás-típust), amely hatékonyan működik a szükségszerűség világában. Márpedig egy olyan világban, ahol a technika uralkodik, az egyszerűséghez vezető út el van torlaszolva. Azzal, hogy a dolgok *hogyanját* keresi, a szellem hozzászokik, hogy már ne tudja naívan kimondani a *miértet*. Újra meg kell találni a gyermeki egyszerűséget.

De a figyelmes egyszerűséget. Tapasztalat nem jelent szükségszerűen tapasztalat-tudatot. Az ember leggyakrabban úgy él, hogy nem reflektál önmagára (nem nézi önmagát élni). De vannak olyan körülmények, amelyek a figyelemre szólítanak. Claudel pontosan ezt a címet adta egyik írásának, amelyet a berck-i bénákhoz intézett: *Les invités à l'attention* (A figyelemre felszólítottak). Ebben írja:

> « Irigylitek ezeket a járó-kelő és cselekvő embereket, de biztosak vagytok abban, hogy élnek annyira, mint ti? Vajon az élet számukra nem álom, ahol az eszme és a tett, a szokás és a gesztus kapcsolata mintegy automatikusan működik, és majdnem a gondolkodás közbelépése nélkül? Isten keserű időtöltést adott nektek. Vajon egy marék cseresznye íze nem más a jóllakott vendégnek, aki a jó ebéd után már csak únottan csipegeti azokat, mint a szomjas és kiéhezett utasnak, aki nemcsak szájával és ínyével ízleli, hanem szíve és gyomra mélyéről jövő étvággyal habzsolja? Vajon egy szép friss virágcsokor, egy nagy szőlőfürtökkel megrakott tányér nem hoz több örömet egy betegágynál, mint egy párizsi hölgy asztalán? Az első esetben csupán a tekintet és a szellem röpke érintéséről volt szó; a rabszolgának nincs joga ahhoz, hogy megálljon egy pillanatra, végeznie kell feladatát. A második esetben *kommúnió* és ünnepélyes jelenlét van e szép dolgok mellett, amelyeket Isten alkotott, — valami szentségi jelenlét ez... » (*Oeuvres complètes*, t. XV, 308. lap.)

Senki se kénytelen figyelni a kicsorduló életre. De mindannyiunkat « hívnak ». Szabadok vagyunk. Mennyivel inkább szabad a meghívás az alapvető kérdésre való figyelemre: e burjánzó, ragyogó vagy elkeserítő életnek mi az ÉRTELME? Honnan jön és merre tart? Miért van? Senki ki nem kerüli e kérdést teljesen, hacsak nem szűnt meg ember lenni. De megtörténik, hogy ez az élet rabként fogva tartott, mert beburkolja « a szép látszatok kimeríthetetlen árja », amelyről Proust beszélt. Az embernek nyugalmas helyre van szüksége, hogy eszmélődjék. Különben csak a « tekintet és a szellem röpke érintése » marad. Itt játszik szerepet a szabadság. A kérdés elkerülhetetlen, de nem a kérdésre való ráfigyelés. Így egyesek unalmasnak tartják a kérdést, hiábavalóbbnak, mint ezeket a « látszatokat »; bár látszatoknak tartják őket, olyan szépeknek, hogy akkor is ezeket részesítik előnyben, ha szenvedést hoznak. Ekkor a lét értelme utáni kérdezés eltompul, és végül elenyészik. Végül az ember elérkezik oda, hogy — amint Gide mondotta — « többé nem érzi szükségét ».

Isten bizonyításának eredeténél tehát szabad tett van. Ezt hangsúlyoznunk kell, mert a gondolatmenet egyetlen pillanatában sem várhatunk olyan érvet, amely kényszeríti a szellemet. A szabadság a kiindulópont és a végpont is, tehát az egész folyamatban jelen van. De ahol szabadság van, ott értelem is van. Az ember azért szabad, mivel értelmes lény. Mivel elismerem a szabadságot gondolatmenetem elején, ugyanott el kell ismernem az értelmet (*raison*) is.

Ezért óvakodnunk kell attól, hogy szembeállítsuk a tapasztalatot és az ésszerűséget. Az ésszerűség a legszerényebb « megéltben » is benne van, különben nem az ember által megéltről lenne szó, hanem állati tapasztalatról. Gyakran összekeverik a megértést és az absztrakciót (elvonatkoztatást). Ennek megvan az indítóoka: hiszen a megértés mindig hajlamos arra, hogy a fogalomjáték oldalára hajoljon: elbűvölheti a gondolatrendszer, anélkül, hogy észrevenné, hogy elszakadt a valóságtól. De valójában a tapasztalat valóságos. Ezen kívül (ettől elszakadva) a szükséges fogalmalkotás (szükséges, hiszen hogyan gondolkodnánk fogalmak nélkül!) megtöri a szellemet, arra viszi, hogy a « rendszerek » illúziójában mozogjon. Péguy egyike volt azoknak, akik látták ezt a veszélyt, és ékesszólón, méltatlankodva és humorral ki is fejezte:

> « Manapság minden szöveg eltűnik mindenfajta kommentárok alatt; minden élő szöveg holtan fekszik a fecsegő glosszák néma pora, hideg hamuja alatt; minden szellem megmerevedik mindenfajta betűben; min-

den nép eltűnik a demográfiák alatt; minden társadalom a szociológiák alatt; minden mozgás az archeológiák sírjába hanyatlik; a felírások elkopnak az epigráfiák alatt; minden gyermekség eltűnik a pedagógiák karma közt; minden élet eltűnik a regisztrálások halotti leple alatt; minden teremtő kezdeményezés halott; minden ösztönös az intellektusok vitrinjébe kerül...; minden faj, minden életnedv, minden forrás eltemetve e halálos folyamatban, e zuzmarás és lágy és mocskos hamuhalom alatt. » (*Deuxième Élégie* XXX, 1955, 11. lap.)

A hamutól nem juthatunk el Istenhez. De az a « megélt » is hamu, amely kizárja az értelmet.

A lét értelméről való kérdezésre figyelnünk kell tehát: ez a szabadság és az értelem aktusa, de hitaktus is. *Az értelemre* mondott *igen* nélkül a kérdésnek sincs értelme. Ez nem jelenti azt, hogy már előre látom a választ, vagy azt jogtalanul már beleburkolom a kérdés megfogalmazásába: ez *petitio principii,* téves okoskodás lenne. De van az emberben valami merészség a létezésre, amely éppoly alapvető, mint maga a létezés. Ez konsszubsztanciális (egylényegű) az emberrel. Spinoza ezt *conatus*-nak nevezte, Nabert *őseredeti állításnak,* Blondel *cselekvésnek* (*action*). E reménység nélkül semmiféle kudarcot nem éreznénk kudarcnak vagy csalódásnak. (E reménységről is azt mondhatjuk, hogy természetes, vagy hogy a szabadság első aktusa.) Kant racionálisnak tartja az értelemben való hitet. Tagadhatom ezt a hitet, vagy úgy tehetek, mintha tagadnám, de akkor — hogy P. Auguste Valensin szavait használjuk — nincs más hátra, « minthogy kilépjek a létből, becsapva magam mögött az ajtót ».

∞

Ha tehát az Isten ésszerű állításához néhány gondolatmenetet megkísérelünk, akkor a következő feltételeknek kell biztosítva lenniök: nem ingadozni az érzés és az elvonatkoztatás között, szorosan tartani az ésszerűség és a megélt csomóját, beleegyezni a logikai eszmefuttatás kitérőjébe azzal a feltétellel, hogy a csendből indul el és tudatosan oda tér vissza, bizalmatlanul tekinteni minden filozófiai « neuraszténiára », bizalmat szavazni a szerény észnek, amely által ember az ember. (A következőkben lényegében E. Pousset SJ írásait követem: *Études*, sept. 1967, 266-268 és *Un chemin de la foi et de la liberté*, 1971.)

A közvetlen tapasztalat egyszerre az értelem és az értelmetlenség

tapasztalata. Van *valami értelem.* (Il y a *du sens.*) A pozitív tudományok felfedeznek a természet világában struktúrákat, koherenciákat, törvényeket: ezekben bennefoglaltatik *valami* értelem. A történelmi erőfeszítés egy igazságosabb, testvéribb, egyesítettebb társadalom felé *értelmet* feltételez. (Van értelme.) Az emberi kapcsolatoknak — haverság, barátság, szerelem — van értelmük. A művészetnek — Bach, Mozart, Rembrandt — van értelme. *Egy bizonyos értelme.* Ha Claude Lévy-Strauss « gyanúval él » ez értelemmel szemben — úgy, ahogy azt általában megélik és elismerik —, tehát ha nem tartja « a jó értelemnek », és az « infra-struktúrák » közé sorolja, amelyeket nem ér el a spontán tudat és a közvetlen megfigyelés, ez nem fontos most itt kiindulópontunknál. Egyszerűen, elemi módon, naívul ezt mondom: van *valami* értelem (Il y *du* sens.) Ez tagadhatatlan.

De van *értelmetlenség is.* (Il y a *du* non-sens aussi.) Ez a szép lány ott a kórházi ágyon fekve azt mondja sírva, hogy a rák megemészti; nem tehetek mást, mint vele együtt lázadok az abszurdítás láttán. Az áradás az emberek ezreit éhségre kárhoztatja: értelmetlenség. De értelmetlenség a Sartre-i pokol is, azoké, akik nem tudnak együtt élni, mégkevésbé együtt meghalni. Értelmetlenség főleg a hűtlenség, amely miatt az elhagyott nő vagy férj elveszíti léte értelmét. Az értelmetlenség éppúgy tagadhatatlan, mint az értelem.

Értelem és értelmetlenség úgy összevegyül, mint a búza és a konkoly a jézusi parabolában. De az értelmetlenség győz az értelmen, még a legboldogabb, legnagyszerűbb életen is. Mert egyrészt rátapad és marja ezt az értelmet: az egyedi létező kérészéletű és a halál felé hanyatlik. « Minden föld alá jut és játékra kel! » — meri kimondani Valéry. (*) Hogy a szabadság, amely a természetből felmerült, e természet által legyőzetik, ez maga az értelmetlenség.

Másrészt a részleges értelmek, ha vég nélkül halmozzuk is őket, összegezve nem adják az átfogó értelmet. Nincsen közvetlenül adva az egyetemes értelem. Az egész *ott-van*, semmi egyéb. Innen az alap-

---

(*) Paul Valéry *Tengerparti temető*-jének egy sora. Az egész versszak Kosztolányi fordításában így hangzik:

> « Éles leány-sikoly, gyors, mint a villám
> csiklandozó kacaj és könny a pillán,
> szemek fogak, tüzellő, lanyha mell,
> a csókos ajkon vér, mely mint a láng ég,
> s mit ujjak óvnak, a végső ajándék,
> mind föld alá jut és játékra kél! »

vető kérdés, amelyet Heidegger így fogalmazott meg: « Miért van egyáltalán valami, és nem semmi? » Még gyökeresebben, hiszen a kérdező nem zárhatja ki önmagát sem a kérdezésből: « Miért vagyok én itt ezt kérdezve: miért? » A részleges értelmek képtelenek értelmet adni a mindennek: ha a mindennek lenne (közvetlenül adott) értelme, nem kérdezném: miért? De a mindennek ez a közvetlen értelmetlensége megkérdőjelezi a részleges értelmeket is, elannyira, hogy a tudomány, a művészet, a barátság, a történelmi erőfeszítés, egyszóval az élet szívében születik meg és születik állandóan újjá a kérdés: « miért? » Ez annak a próbája, amelyet a filozófusok kontingenciának, esetlegességnek neveznek.

Próba (*épreuve*) a szó kettős jelentésében: tapasztalat és szenvedés (megpróbáltatás). Átgondolt tapasztalat, tehát emberi. Szenvedés, mivel a kérdező beleremeg, ha az abszurditás szele megcsapja. Valami « nem stimmel » az emberben önmagában, hogy Claudel szavát (az órás technikai nyelvezetét) használjuk. Ha sehol se lenne értelem, az ember kénytelen lenne, bármily szédülettel is, ráhagyatkozni minden és a mindenség teljes értelmetlenségére. De az értelem is vitathatatlan. A létezés tehát nem abszurd, de ellentmondásos.

Itt megállhatnék. Senki se kényszerít, hogy továbbmenjek. De akkor nincs más hátra, mint hogy egyszerűen elhallgassak. Mert, ha visszautasítva az ellentmondás felülmúlását, eltörlöm az emberre vonatkozó kérdezést, magát az embert rombolom le eszes mivoltában. Ebbe nem egyezhetem bele.

Ezért állítom az abszolútot, « minden értelem forrását és alapját, amelynek jelenléte éppen — mintegy negatívban — a részleges értelmek és a közvetlenül értelmetlen kontingencia kapcsolódásában érződik » (É. Pousset). Más szóval: megvallani a kontingenciát és elismerni az abszolútot nem más, mint az értelem és a szabadság egyazon és elválaszthatatlan aktusa.

Nincs semmi tudományos ebben « bizonyításban ». Egyetlen érv sem kényszerítő. Ezért nem lep meg az sem, hogy a szokásos ellenvetéseket hozzák fel: « projekció », « illúzió ». Naív lennék, ha ezekkel nem számolnék. Igazában egyedül Isten alázata, amely misztériumának legmélyebb titka számomra, győz meg engem ez ellenvetések nevetséges voltáról. De már ennél az állomásnál is elutasíthatom őket egy egyszerre értelmi és morális követelmény erejében.

Csakugyan, az abszolútot nem mint a kontingencia korrelatívját állítom. Hogyan is tehetném ezt? Ha a kontingencia szükségszerű

kapcsolattal az abszolúthoz lenne kötve, már nem lenne kontingencia. Lerombolnám abban az aktusban, amely révén megtapasztalom. Vagy, ami ugyanazt jelenti: a Szükségszerű eltörölné a kontingenciát miközben azt megalapozná. A kontingens (esetleges) létező tehát csak akkor vonatkozás az abszolúthoz, ha az abszolút nem-vonatkozás a kontingenshez. Isten nem a világért van. Isten nem értem van. Ő egyszerűen van. Csak úgy állíthatom, ha önmagam megtagadom (*en me dépossédant*). Az ingyenesség már ott van; majd a vallásos hit ezt legmagasabb fokára viszi. Emlékeznem kell majd rá, nehogy Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét kevesebb ingyenességgel imádjam ígéretei miatt, mint a filozófusok és tudósok Istenét ígéretek nélkül. A veszély nem agyrém, ezt nagyon jól tudom! A kegyelem azonban nem lenne kegyelem, ha nem az ingyenesség legfőbb fokának ajándéka lenne.

Az általam állított abszolútot mondhatom haszontalannak, sőt annak kell mondanom. Persze utána pontosabban megmondom, hogy ez a haszontalan a leghasznosabb! De ekkor a szónak megváltozik a jelentése: ekkor már a létezés legmagasabb szintjéről van szó — a magán kívül való létezésről —, amely így adva van az embernek mint reménység. Amikor az abszolút jelenlétét a kontingencia szívében jelölöm meg — éjszakai jelenlét, jelenlét a távollét világában —, máris elkötelezem magam, hogy önmagáért akarjam Őt, aki önmagában érték, vagyis, hogy elismerjem Istent Istennek. Isten ésszerű és szabad állítása magával hoz egy erkölcsi kötelezettséget.

Minthogy én az vagyok, aki vagyok, nem tudom azt hinni, hogy filozófiai és vallásos hitem csatlakozása a Haszontalanhoz valami csalóka projekció. Még kevésbé azt, hogy erkölcstelen elidegenedés. És mégis! Néha annyira hangoztatják nekem, hogy én, hivő ember, nem nézek szembe bátran a valósággal, hogy néha zavart vagyok. Ha igazat mondanának! De nem nehéz észrevennem, szemben a haszontalan végtelen Felséggel, hogy ha hitem bizonyos órákban gyávaságnak tűnik önmagam előtt, ez azért van, mivel ezekben az órákban Istenem megszünt annak lenni, Aki valójában.

∞

Ha egyszer Isten haszontalan, a józan ész nem azt javallaná, hogy tagadjuk? Hallom, hogy ezt suttogják: « Mit csináljunk ezzel a luxussal? » Csakugyan, ez a józan ész... Sátáné Júda sivatagjában, vagy

Heródesé, aki visszaküldi Jézust Pilátushoz. Mindkettő számára — a mester és pótléka egyaránt járatosak a józan ész terén — Jézus használhatatlan. Az én feladatom, papi hivatásom az, hogy megtörjem a hasznosság körét és türelmesen folytassam, bármilyen nehéz is a feladat, az ingyenességre való nevelést.

Állítani Istent, mivel hasznos, tagadni őt, mivel haszon-talan: ugyanegy középszerűség egymással ellentétes két formája. Amikor a « luxus » lényegtelennek tűnik az ember szemében, ez azt jelenti, hogy az ember még alig kezdett el ember lenni, avagy csúszik lefelé a lejtőn, ahol megszűnik ember lenni.

∞

Az otthontalanság (*dépaysement*) közös megtapasztalása jelez egy olyan utat, amely elvezethet a tiszta imádás szélére. Lehetséges a másiktól elindulva — a másiktól, aki viszonylag más, mint mi, és akit látunk — megsejteni a Másikat, aki abszolút más, és akit nem látunk és Istennek nevezünk.

Otthontalannak (idegennek) lenni annyi, mint kiszakadni az otthonos biztonságból: környezet, láthatár, életkeret, eszmék, nézetek, ízlés. Azoknak, akik otthonosak a klasszikus zenében, Boulez és Xenakis technikája idegennek tűnik. Bachnál születtünk: tehát nem érezzük otthon magunkat, mert országot kell változtatni, át kell menni egy határon, amelyen túl másik, idegen nyelvet beszélnek. A « már hallott » és a « jól ismert » nosztalgiája nem engedi, hogy elbűvöljön bennünket az új, és megremegtet bennünket. Bach « háza » volt az otthonunk. Ha kimegyünk belőle, saját otthonunkat hagyjuk el. Az esztétikai exodus önmagunk megtagadását követeli.

Így minden exodus. De a földi exodusok csak félig « kivonulások ». A másik egy bizonyos pontig ugyanaz, mint mi. Abban a napban, amely elárasztja fényével az arab piacokon az aranyló gyümölcsöket, felismerem Franciaország napját. Egyetlen kultúra vagy civilizáció újsága sem olyan mély, hogy ne ismerném fel benne a hajdaninak bizonyos elemeit. És testvéreinket mint másokat akarni, anélkül, hogy önmagunk bolygóinak tekintenénk őket, ez a szeretetnek állandó törekvése, de sikere csak határeset lehet.

De Isten! Ő semmiben sem ugyanaz. Nemcsak a Másik, nemcsak a Teljesen-Más, hanem — ahogy Monchanin abbé mondta — Teljesen-Más, mint a másik. Ezért mondhatjuk, hogy Ő a Nem-Másik. Azok

a szavak és fogalmak, amelyeket az Ugyanannak jelölésére alkotunk, itt csődöt mondanak. A misztikusok a végkimerülésig kitalálnak szavakat, amelyek tagadják, amit állítanak, és állítják amit tagadnak. Ezt mondják: Szuper-Istenség, Szuper-lényeg, Semmi, szuper-semmi. De nem öncsalók. Tudják, hogy mindezek a kifejezések elégtelenek. Blondel jegyzi meg, hogy ez a kifejezés: « isteni természet », amelyet Péter 2. levelében olvasunk (*divinae consortes naturae*), maga is elégtelen, mert « túlságosan nem reflektálhatunk rá: Istennek nincs természete, Ő nem született (*natura* a *nascor*-ból származik); Őt tehát nem lehet ahhoz hasonlítani, ami elviseli vagy mástól kapja azt, mivel önmagától nem rendelkezik: *ratio sui est* (önmaga oka, magyarázata) ». (*La philosophie et l'esprit chrétien,* 1944, I. köt., 56. lap.)

Mivel beszélni kell, és egyszerűen kell beszélnem, a misztikusoknál általánosabb hagyománnyal ezt mondom: Isten Misztérium. De akkor ügyelnem kell arra, hogy ez a szó ne a még-ismeretlent jelölje, amely — a tudomány haladása ellenére — még továbbra is megmaradt és talán mindig is megmarad. Arra is vigyáznom kell, hogy ne szorítsák meg a misztérium szó horderejét úgy, hogy tartalmául azt jelölik meg, ami túl van az istenségről spontánul alkotott elképzeléseken: ez még mindig egyik módja lenne annak, hogy Istent « elhelyezzük » az emberi szellemhez viszonyítva, tehát relativizálnánk. A Misztérium a Kimondhatatlan végtelensége.

∞

Keresztes Szent János mondja: az égben « a választottak, akik jobban ismerik Istent, jobban meg is értik, hogy végtelen sokat kell még megérteniök ». Ez az öröm teljessége: nem a végére járni a « kikémlelhetőnek », hanem megragadni a « kimeríthetetlent » mint olyat. Nem megérteni, hanem elfogadni közvetítés nélkül és szeretettel a megértethetetlenséget. A Misztérium végre elismert mint Misztérium önmagában. Az ember nem azzal teljesedik ki, hogy « ráharap » a misztériumra, mint ahogy a tudós « ráharap » a természet valamely ismeretlenjére, kiragadva egy léttöredéket az ideiglenes irracionális éjéből. A Misztérium nem ideiglenesen titok. A Másik örökre Másik. Ha már nem lenne az, hogyan szerethetnénk abszolút módon? Nincs szeretet a más-ság elismerése nélkül. A szeretet nem abszolút, nem az Abszolút szeretete, hacsak nem az abszolút Más-ság (*Altérité*) abszolút elismerésével. Az örök élet nem

felszívódás Istenben: a Misztériummal való azonosulás a Misztérium tagadása lenne. Ezt jól megértették « az akarat misztikusai », akik kevésbé magasztos spekulációkba temetkeztek, mint « az értelem misztikusai »; mivel alázatosabbak voltak, mélyebbek is. Gondolok itt Szent Bernátra, Szalézi Szent Ferencre, Fénelonra. Mindegyikük azt mondja, hogy az Istennel való egyesülés és a Tőle való különbözőség nem fordított arányban, hanem egyenes arányban növekszik. Az egyik tökéletessége a másiké.

∞

Nem merném azt mondani, hogy a vallás ott kezdődik, ahol a filozófia végződik. Ez Blondel dialektikájának merev és felületes értelmezése lenne, és talán már Pascalé is. Tehát helytelen lenne, ha úgy képzelnénk, hogy a hit átveszi az értelem szerepét, amikor ez kimerülve erőfeszítése végén megoldatlanul hagyja az ember problémáit. Blondel nem színlel az *Action*-ban: gondolatmenetében egyszerre filozófus és keresztény. Amikor azt akarja kimutatni, hogy minden emberi akarásban szükségszerűen implikálva van egy végső követelmény, kétségkívül a reflexív gondolkodás egyedüli erőforrásaira akar támaszkodni. Azt mondhatjuk tehát, hogy *mint filozófus* beszél. De ez a « mint » nem mentes minden kétértelműségtől, akár filozófusról, akár exegétáról vagy tudósról legyen is szó. Nem azt akarjuk tagadni, hogy minden tudományágnak megvan a sajátos módszere és hogy, bármilyen területről legyen is szó, gondosan el kell kerülni minden konfúziót (összekeverést). De nem lehet abszolút szakadás a módszer és az azt alkalmazó ember között. Egy szakember mindig teljes embersége latbavetésével helyezi el szakterületét. Minden részleges eljárás feltételez egy a kezdetnél megragadott átfogó totalitást. Ez pedig, el kell ismerünk, felveti a becsületesség kényes problémáját, amelyet senki meg nem oldhat *a priori*.

A XVIII. században diadalmaskodó deizmusnak sikerült szétbomlasztani a hit totalitását. Képtelen azt újra visszaállítani. Ha az ember szétvagdos egy Élőt, tudnia kell, hogy soha össze nem állíthatja azt újra, hacsak mesterségesen nem. Ügyetlen dolog lenne tehát, ha itt azt a benyomást kelteném, hogy a deizmustól a hithez akarok eljutni úgy, hogy előbb én beszélek, *mielőtt* hagynám szóhoz jutni Isten szavát; megalapozva Isten állításának ésszerűségét, *mielőtt* meghallgatnám, hogy Ő maga megmondaná, kicsoda. Nincs (*mi*)*előtt*. Hanem

belül (*dedans*) van: vagyis a Kinyilatkoztatáson belül, a maga teljességében megragadott Kinyilatkoztatáson belül idézem meg értelmemet, hogy hallgassa a Kimondhatatlan szavát. Ha az ész hallgat, akkor érteni akar. Az Isten létének ésszerű megvallása a hiten belül történik (*immanente à la foi*).

Ő, akiről az ember nem tud beszélni, beszél. A Kimondhatatlan megnyilatkozik és kifejezi magát. Minek alapján tilthatná meg ezt neki értelmem (eszem)? Vagy hogyan tagadhatnánk meg a Végtelennek a szabadságot? Ezt az ellenvetést hozza valaki: Ellentmondás van abban, hogy azt állítjuk: Isten a vonatkozás nélküli Létező és ugyanakhor elhatározza, hogy kapcsolatba lépjen? Ennek a kérdésnek van egy előfeltétele: aki így beszél, feltételezi, hogy Isten monolitikus, vagyis valamilyen módon arra van kényszerítve, hogy csak az legyen, ami. Az ellentmondás tehát inkább abban van, hogy valaki végtelen szabadságot képzel el, amely valamilyen szükségszerűség rabja.

Különben is, elgondolható-e egy olyan Isten, aki nem lenne a szeretet? A Kinyilatkoztatás megmondja nekünk, meddig mehet el a szeretet, az ingyenességnek milyen hallatlan fokát éri el: Krisztus halála, az isteni életben való részesedés felkínálása a teremtménynek. De amikor ezt a nagylelkűséget felfedeztük, e felfedezés lényünk titkos pontjáig hatol: mert lényünk ezt várta, minthogy Isten belénk oltotta ezt a vágyat, amikor belénk nyomta képe mását.

∞

Ha az ember nem figyelmes saját misztériumára, Isten misztériumáról szóló szava csak üres szócséplés. De tisztelnünk kell az *emberi* szenvedélyes híveit, akik nem akarják « Istennek » nevezni azt az « istenit », amit az emberben észrevesznek.

Saint-John Perse azt mondja, hogy a költő tisztje ez: « az ember misztériumának elmélyítése »; miután belemerül e « táguló világegyetembe », amely egy lélek « morális végtelenje », « röpke foszforeszkálással » tér vissza a felszínre. A költő meglátta, hogy « az isteni szikrája mindig ott szunnyad az emberi kovakőben ». Ezért dicsérheti « az ember büszkeségét, amely az örökkévalóság súlya alatt menetel ». « Egyedül az intuíció villanásai kísérik », nem ismeri félre testvére, a tudós keresését; «vakonszületett », mint ő, « aki tudományos eszközökkel van felszerelve ». « A misztérium közös... Ameddig a tudomány visszaszorítja ennek határait, és a határok

teljes íve felett, hallani lehet a költő vadászcsörtetését. » (*Oeuvres complètes,* 443-447).

Világos, hogy Saint-John Perse számára az « Isten » szó a valóság misztériumának megjelölésére szolgál. Claudel elismeri, hogy Saint-John Perse ezt a szót « *vallásosan* kerüli ki » (Claudel, *Oeuvres en prose*, 627). Saint-John Perse megköszönte Claudelnek, hogy ezt a határozószót (« *vallásosan* ») « beszúrta » egy irodalmi dicséret baráti pontján. « Nagyon igaz — írja Saint-John Perse (i.m. 1019) —, hogy aggályosan el kell kerülnöm egy olyan szó helytelen használatát, amelyet ma vallási jelentésben értenek, amíg az abszolút, az örökkévalóság vagy a végtelen metafizikai fogalmai nem fedik számomra azt a morális és személyes fogalmat, amely a kinyilatkoztatott vallások alapja. Egész életem titkos feszültsége volt az 'isteni' keresése mindenben; és egyre inkább növekszik bennem mint valami rákos daganat a türelmetlenség amiatt, hogy mindenütt az emberi végességébe ütközöm. E kettős tapasztalat semmi többre nem képesít, mint vágyakozásomra. Kétségkívül egyedül Ön tudja csak megragadni költeményemben ennek « Tenger-feletti-Tengernek » horderejét, amely mindig elterül ott látóhatárom szélén. »

Egy évvel korábban Saint-John Perse bevallotta Claudelnek szenvedését: « Van-e nyomorultabb, sőt tragikusabb abszurd önellentmondásában, mint ez az elfojthatatlan hivatás egy vallási tárgy és cél nélküli spiritualizmusra; ahol az emberi lényből, az emberi állapot türelmetlenségében, minden csak meddő rohamozási kísérlet, hogy áttörjön az emberi korlátokon túlra?... Milyen keserű vállalkozás ez a szellem lépteivel, az a 'felismerés' nélküli kikémlelés és ezek a vég nélküli menekülések, ezek a kiúttalan 'kiutak'! Nem hátrálhat, nem is lehet beletörődött az, aki túlságosan gyűlöli, teljes lényével, a materialista fegyverletételt. Inkább ez a végzetesség minden dologban: a megközelíthetetlen és menedéket nem nyújtó 'isteni' jelenléte » (i.m. 1017). Isten a « szétszórt », aki a « sokszerűben (*diversité*) ér el bennünket » (i.m. 437).

Hiszem, hogy Isten oly kevéssé « szétszórt » és annyira személyes, hogy e fájdalmas lelki nemesség iránt végtelen tiszetelettel van, amelynek az én spontán és reflektáló tiszteletem csak halvány visszfénye.

∞

Nem akarok engedni az antropomorfizmustól való páni félelemnek, amely — mint látom — annyi kortársamat, még a kereszt-

tényeket is, szinte a paroxizmusig hatalmába kerítette. Mivel ez a barbár szó ma divatos, hát én még barbárabb kifejezést használok: Isten « antropomorfizálta » magát, hogy az embert « teomorfizálja ». (Emberhez lett hasonló, « emberszabású » lett, hogy az ember Istenhez hasonuljon, « istenszabású » legyen.) Ez a közönséges nyelven azt jelenti, hogy Isten emberré lett, hogy az ember megistenülhessen. A Megtestesülés nem csalás: az emberré lett Isten emberi nyelven szól az emberekhez; nem várja azt az emberektől, hogy más nyelven beszéljenek róla és hozzá, mint a saját nyelvükön. Ha az isteni Szó emberi szó, az Istenről szóló emberi beszéd *a priori* nem elidegenítés.

Világos, hogy ügyelnünk kell a szavak jelentéstani fejlődésére és arra a kulturális környezetre, amelyben gyökereznek. De ez más kérdés.

Itt szembeszállok a misztifikálás egy kísértetével, amely nem egészséges. Vajon ez mindig az igazán kritikus értelem jele? Szerintem jelezheti a rosszul álcázott visszautasítást is. Ott vannak a « gyanúsítás » megszállottjai, akik különböznek a nagy « Gyanúsítóktól », Marxtól, Nietzschétől, Freudtól. Ezek, amint Mounier mondotta, « az utóbbi száz év alatt háromszoros megrendülést okoztak ennek a civilizációnak, amely túlságosan biztos volt egyensúlyában ». De most azokról beszélek, akik a nyelvezet mániákusai és akik csak távolról hasonlítanak a komoly követelményekkel fellépő szellemekhez, mert ez utóbbiak jogos háborút folytatnak a megközelítések és a konfúziók ellen.

Én nem mondok rosszat a fogalomról. Hogyan lehetnénk meg nélkülük? A költő joggal tekint rájuk bizalmatlanul, de ő sem tudja kizárni őket. Kiragadja a fogalmakat a koptató mindennapiságból, megújítja, átalakítja őket; de nem semmisíti meg őket. Léon-Paul Fargue helyesen mondja: « Semmiféle okoskodás ne szennyezze Isten-érzékedet! » De aztán hozzáfűzi: « A költészet bizalmasául fogadja az értelmet: bízik ebben a vérszegény leányban, meghallgatja: olyan hangya, amelyet megmentett a veszélyes vérszegénységtől, és amely most szolgálja őt hűségesen. »

Jézus nagy költő volt, a legnagyobb költő, sőt maga a költészet. Akarom mondani: Ő volt a Jelenlét helye, a Jelenléthez való csatlakozás, a kimondhatatlan egyedülálló megtapasztalása, a megoszthatatlan bensőségesség az élő Istennel, akinek lényege a Bensőségesség. Jézus a mindennapi szavakat használta, fogalmakat kifejező szavakat, hogy kimondja a kimondhatatlant, hogy közölje testvéreivel a közöl-

hetetlent. Miért tennék én másképp? Amikor tehát Istenről beszélek, ezt mondom: szeretet, nagylelkűség, szegénység, alázatosság... Szavak? Fogalmak? Igen, de megmentettük őket a « veszélyes vérszegénységtől », ha nem szakítottuk meg őseredeti kapcsolatukat Jézus tapasztalatával.

Mert igaz, hogy a fogalmak gyakran vérszegények. Lényegesek a szellem életéhez, de nem alkotják a szellem *teljes* életét. A legkevésbé szellemiek a szellemben. Igen, ha tetszik: azt képviselik, ami a szellem bensőségességében a legkülsőbb. Egyébként annál vérszegényebbek lesznek, minél inkább hagyjuk, hogy egymás között « játsszanak »: « szójáték », mondjuk helyesen. Az egyedi konkrétet elhagyva az egyetemességgel dicsekszenek és a reflexióképességgel, amelyről tanúskodnak. De ha nem térnek vissza a konkréthez, mi hasznuk! És akkor hogyan akadályozhatjuk meg, hogy el ne enyészszenek? A Valóság egyetemes, de konkét egyetemes (*universel concret*).

Bizalom tehát a fogalomban, és ugyanakkor bizalmatlanság. A reflexió már jelen van Isten szavának hallgatásában. Nincsen egyik oldalon Isten szava tiszta állapotban, és a másik oldalon az emberi reflexió. Az a hit, amely semmiképp sem konceptualizálható (fejezhető ki fogalmakban), mítosz. Ezért van az, hogy Szent Pál és Szent János írásaiban már ott van a kezdődő teológia.

Nem vádolok tehát *minden* teológiát azzal, hogy egy ideológia kezdete. De jól ismerem a veszélyt: a szellem, amikor rendszereket akar építeni, gyakran elárulja korlátait.

∞

Miért utasítanánk el minden további nélkül a tomista analógiatant? Ez a tan mély. Lehetővé teszi, hogy a hit megismerésén belül elhelyezzük az Isten természetes megismerését, anélkül hogy a kettőt elszigetelnénk. E tan megőriz benünket attól az « extrinszecizmus »-tól, amelyet éleslátón leleplezett Blondel, és amely gyanús szolgálatot tesz a Kinyilatkoztatásnak. Az analógia-tan megmutatja, hogy az Isten megismerése, jóllehet teljesen kaptuk, mégis teljesen a miénk: Istent csak Isten által ismerjük meg, de *mi* ismerjük meg. A Kegyelem beíródik magának a szellemnek a szerkezetébe. Isten tiszteli értelmes teremtményét azzal, hogy előre képessé teszi ajándékának (önmagának) befogadására. Ez a befogadó-képesség maga is ajándék:

magának az értelemnek a lényege. Megvan tehát a jogom, hogy büszke legyek szellemi mivoltomra. E büszkeség elválaszthatatlan az alázattól: inkább metafizikai, semmint morális erények, amelyek Istennek az autonómia iránti végtelen tiszteletét tanúsítják: az értelem viszonylagos, de valós autonómiája, minthogy a szellem Isten képmása. Kétségkívül nagy távolság van egyrészt a filozófusok Istene és és másrészt Ábrahám, Izsák, Jákob és Jézus Krisztus Istene között, de ez az élő Isten megmarad a filozófusok Istenének is. Ez pedig azt jelenti, hogy az embert komolyan veszi, nemcsak végső hivatása és vége transzcendenciája szerint, hanem gyökereinek mélységében is.

Azt mondom tehát, hogy Isten alázatos, tudva azt, hogy nem úgy alázatos, ahogy az emberek azok, vagy lehetnek. Az alázatosság fogalma — miként a bölcsességé, hatalomé, jóságé — magában véve csak a teremtményre alkalmazható. Nincs olyan fogalom, amely egyszerre átfogná a végest és a végtelent. Még a lét fogalma sem. Semmit sem állíthatok Istenről egyszerűen, minden további nélkül. A tagadásnak rögtön át kell járnia minden részletében az állítást: Isten alázatos, Isten nem alázatos. Még gyökeresebben: Isten van, Isten nincs. Ha a végeshez rendelt fogalom jelentését a végtelenre kitágítanánk, akkor Istent a véges kategóriájába sorolnánk, vagyis tagadnánk, vagy — ami ugyanazt jelenti — mitikus lénnyé tennénk, « mítosszá » fokoznánk le. A tagadással halállal sujtom a fogalmat, hogy aztán feltámadva, mássá alakulva mondhasson valami igazat Istenről. Így az értelem (megértés) « húsvéti misztériumáról » merek beszélni. A keresztények, főleg a misztikusok, jobban megértik és megélik ezt krisztusi hordereje szerint a Szentlélek fényében; de már ott van csírájában a gondolkodó lény gyökerénél. Nincs semmi halál nélkül: az értelem sem kivétel az élet eme törvénye alól.

De a tagadás, amely átjárja az állítást, nem szünteti meg ezt, hiszen lehetetlen, hogy Isten ne legyen mindannak a forrása, ami teremtményében van. Van hasonlóság a forrás és a folyó között, de a forrás egészen más. Amit a folyóról mondunk, igaz a forrásra is, de a jelentés magasabb módja szerint; ezt nevezzük a klasszikus szóhasználattal *via eminentiae*-nek. Isten alázatos; Isten nem alázatos; Isten a legkiválóbb módon alázatos. Ezt a legkiválóbb módot nem lehet meghatározni: teljesen túlmutat rajtunk. Szent Tamás írja (*De Potentia* q. a.5, ad 14): « Az Istenről való emberi ismeret csúcsa abban áll, hogy tudjuk: Isten ismeretlen számunkra, abban az ér-

telemben, hogy sajátos léte túlszárnyalja mindazt, amit mi belőle megértünk. » Ugyancsak ő (*Contra Gentes,* I, 30, vége): « Nem tudjuk megragadni azt, hogy micsoda Isten, csak azt, hogy mi nem, és hogy milyen viszonyban van vele minden más. » Egyetlen fogalom sem *reprezentálja* Istent. Szigorúan véve tehát nem beszélhetünk a fogalom analógiájáról. De van analógiás *ítélet*, amely *jelenti* (jelzi: *signifie*) Istent mindenféle reprezentáció nélkül.

Lehetséges Istent elgondolni visszautasítva *minden* analógiát? Sokan ezt megkísérelték. Attól tartok, hogy hiábavaló kísérlet. De jól megértem, hogy a szigor gondja félelmet és bizalmatlanságot szül e téren. A gondolkodás szigora és a merészség együtt csak akkor alkalmazható, ha az ember elismeri Isten aktív jelenlétét már a reflexió folyamatának kezdeténél, amely folyamat Hozzá vezet. Vigyázat: nem azt mondom: Isten *eszméje*, hanem Isten. És most újra integet Doña Musica csendes gitárja, hogy figyelmeztessen: az ember titokzatos mélye elválaszthatatlanul jelen van önmagának és távol van önmagától: emlékezés önmagára és emlékezés Istenre, nosztalgia és hívás. És ha valaki elindul az Abszolútum felé vezető úton, hogy elérjen partjaihoz, ez annyit jelent, hogy emlékszik Reá.

∞

Nem kellene félnünk Istentől. De hogy elkerüljük azt, hogy érintése megégessen bennünket, Közéje és magunk közé állítjuk a fogalom vásznát. Vagy inkább titkon örülünk annak, hogy jelenléte homályos. E homályos jelenlét menedékhelyként, páncélként szolgál. Isten eszméje, mégha tiszta is, megvéd bennünket Istentől, mert semmiféle szellemi megtisztítás nem elégséges, hogy a létezőt lemeztelenítse egészen a gyökeréig: ehhez az aktív és átalakító Jelenlét kell. Hasonlóképpen a szeretet eszméje letompítja a szeretet követelményét; a szabadság eszméje kicsorbítja a szabadság ösztökéjét. Így Isten félelme az élettől való félelemhez vezet; és végül az ember féltékeny lesz azokra az egyéni vagy kollektív egzisztenciákra, amelyeknek nincs történetük: nincs gondolatuk, kezdeményezésük, szeretetük.

Hogy legyőzzük e félelmet, vágyakozhatunk Isten intuíciójára? Ha a misztikusokat kérdezem, akik e győzelem tanúi, hallom, hogy szigorúan figyelmeztetnek. Passzivitásról beszélnek, és óvnak attól, hogy Isten kiváltságos megismerésének csapdájába essem, amely a

megkaparintás szellemére vallana. Az esztéticizmusba hajlana: egy tükör lenne előttem, amelyben kénytelen lennék önmagamat szemlélni, azt gondolva, hogy Istent szemlélem. Az ember kiváltságos helyzetének szemlélője lenne, és ezzel meg is semmisítené kiváltságát. Mert e kiváltsághoz csak a halál által jutunk el, és ez a halál akkor igazi, ha az éjszakában teljesedik be.

Nem kell tehát túl nagy figyelmet fordítani a miszticizmus noétikus (megismerési) szempontjára. Fénelonnak igaza van, amikor azt akarja, hogy az Éjszaka utáni vágynak mortifikációra van szüksége. Jó, hogyha az ember eléggé « barátságos » érzelmeket táplál magában Istennel szemben — Platón szerint ezt jelenti « embernek lenni » —, hogy előtte álljunk és járjunk, csupaszon, támasz nélkül, védelem és biztonság nélkül. De ennek feltétele az, hogy az ember már eleve ne tulajdonítsa magának a reprezentáció feláldozását, amely a misztikus lendület dinamizmusa. Ezzel az ember magának tulajdonítaná a kezdeményezést, amikor egyedül Isten képes végbevinni a lelki fordulatot, amely lehetővé teszi ezt az áldozatot és ezt a lendületet.

Erről a nem-látáshoz és a nem-tudáshoz való odafordulásról gyakran a legegyeszerűbb férfiak és nők tanúskodnak a legmegindítóbban. Belőlük az Istentől való félelem már eltűnt a kötelesség által parancsolt konkrét tettek végrehajtásával. Semmi erőszak. Nem tudnák ezt « megmagyarázni »: az Istennel való egység helye az akarat, éspedig azért, mivel az akarat az emberi lény legmélyebb rétegében van. Az egyszerűek egyszerűen mindenben teljesíteni akarják Isten akaratát; még a szenvedésben és a bukásban is árad belőlük a bizalom, a béke, az öröm. Bennük a szív megtérése (a szó bibliai értelmében) egyben az értelem megtérése is. Isten íze és Isten érzéke bennük egy. Jobban teológusok, mint az a teológus, akit ma este meghívtak asztalukhoz. Az Evangéliumot ragyogóbban értelmezik, mint ő. A teológusnál az eszmék képernyőt alkotnak, náluk nem. Fogalmakkal felvértezve érkezett; most majd mindentől megfosztva tér haza, kivéve azt, hogy megtapasztalta a vitathatatlan Jelenlétet.

Az ilyen találkozások meggyőznek arról, hogy maga Isten állítja önmagát a létezés szövevényében szuverén tapintattal, és hogy a mi állításunk csak halvány visszhangja az övének. Ilyenkor aztán elmélyül a szenvedés, hogy még távol vagyunk a ragyogó látástól. És megértjük, hogy a keresztény Nyugat teológusai miért hangoztatják

annyira, hogy a bűntől megsebzett értelem elhomályosult. A legegyszerűbb tapasztalattól a logikai eszmefutattáshoz való átmenet sohasem valósul meg bizonyos veszteség nélkül, bármennyire ügyelünk is arra, hogy a kettő közötti kapcsolatot meg ne szakítsuk. Vajon ez azért van, mivel a reflexió hanyatlás, elhajlás önmagunktól, önmagát néző tekintet? Míg Isten... Mennyire kérdezés marad itt a kérdezés: annak az ösvénynek kitaposása, amely az isteni alázathoz vezet! Elfogadom mint talán gondviselésszerű üzenetet ebben a korban, amikor az értelmi képességet szinte számító funkciójára fokozták le, elfogadom Lossky, Evdokimov, Olivier Clément ortodox teológusok felszólítását: ne vonjam ki értelmemet a keresztségi halál és feltámadás alól. Azt mondják, hogy az értelem (az ész) nem csak korlátozott, hanem bűnös is. Isten megtiszteli azzal, hogy meggyógyítja. Nincs tehát ebben semmi, ami valami gyanús antiracionalizmusra vallana. Minden szellemi képességünket evangélizálnunk kell!

A szellem eleven fénye együtt-létezhet a szív sötétségével. Ki ne szenvedett volna amiatt, hogy távol volt önmagától és Istentől, miközben diadalmasan felfedezte egy dogmatikai kijelentés mélységét? Ilyenkor a világosság csak átmeneti: a villámlások egymást követik az éjszakában, de az éjszaka éjszaka marad; az ember bálványimádásba esik, olyan isten előtt áll, aki nem Isten. « Ha a világosság benned sötétség, mekkora lesz maga a sötétség! » (Mt 6,23).

∞

Nem azért kell állítanom a dogmák szükségességét, mivel egyre inkább növekszik velük szemben a bizalmatlanság. Kemény feladat! Az ember néha kísértést érez, hogy lemondjon róla, attól tartva, hogy esetleg a racionalista merevséggel és a misztérium felejtésével csak kedvez a félreértések burjánzásának. De ez annyi lenne, mint rátérni a süppedő útra, amely előbb vagy utóbb a mocsárba vezet.

Valójában a dogmák megvédenek bennünket a legveszélyesebb álmoktól, a vallási álmodozásoktól. Ezeket tisztáknak hisszük, mivel Isten a tárgyuk. De egyetlen álmunk se tiszta, és visszaélést követünk el, amikor legnemesebb vágyainkat a magasba vetítjük, hogy — úgy hisszük, szabadon — egy olyan Istent fabrikáljunk, aki talán nagyobb lesz, mint Jézus Krisztus Istene. Nem vesszük észre, hogy

így kivetítjük bűneinket is. Hallgatjuk Nietzschét: « Aki dicséri ezt az Istent mint Szeretet-Istent, annak nincs eléggé emelkedett fogalma magáról a szeretetről », — és azzal hízelgünk önmagunknak, hogy a látszólag korlátozó dogmákon túl felfogtunk egy olyan szeretetet, amelynek « magasztossága » felülmúlhatatlan. Kétségtelenül hosszú időre és fájdalmas tapasztalatra van szükség, hogy megértsük: ez a felfogás meghaladja az embert. Tagadni, akár csak gondolatban is, az önmagunkra hajlást, amely még a legérdektelenebb szeretetet is egoizmussal árnyékolja be, ez lehetetlen.

A Másik nem más álmainkban. Mindig Ugyanazt hajszoljuk: végső soron önmagunkat. A tiszta szubjektivitás Istene csak önmagunk bűnös projekciója (kivetítése) lehet. Ezért a dogmatikai állítás megszakítja a halálos folyamatot. Racionalitásánál fogva a gyermeki lelkület felé irányít, megtiltva a birtokolni vágyó Énnek az objektív misztérium megerőszakolását. Elzárja előtte az utat.

Azzal a kockázattal, hogy ez a dogmatikai állítás is hiányosnak tűnik! Egészen eddig jut el az a fordulat, amely manapság a keresztény tapasztalat szinte minden területén végigsöpör: az antidogmatizmus heves szele ez; a félremagyarázások tömkelege kavarog csak, de az üdvös széljárás látsztatát kelti. A « dogmatizmus » szó alkalmazása bizonyos összefüggésben teljesen pejoratív lett: ez magában is jelzi, hogy számos esetben a « dogmatikával » szemben érzett ellenszenvet, visszautasítást is mint egészséges reakciót kell értelmezni. Ez a viszcerális és tudatos visszautasítása annak az értelmi despotizmusnak, amelynek határait, jól tudjuk, nemegyszer átlépték. Ezért sokan — ennek ellenhatásaként — engednek a tisztább hit és a nagyobb felelősségvállalás ürügyén az ellenkező végletnek. Itt születik az illúzió.

Az Egyházban azért vannak dogmák, hogy senki se éljen vissza azzal, mi a szeretet. A dogmák esetleg ideológiának tekinthetők: de valójában az a céljuk és azt kell eredményezniök, hogy a szeretetet ne alakítsák át ideológiává. Látszólag diadalmasak: valójában a negatív teológia szolgálatában állnak. Ennek a lendületét biztosítják. Paradoxon, hogy állítás formájában fogalmazzák meg őket, amikor szerepük az, hogy az elszabadult szubjektivitásnak féket vessenek, nehogy a saját lendülete szerint állítson. De ez a paradoxon szükséges, mert a tisztán formális tagadások nem irányítanának a Kimondhatatlan gazdagsága felé: a misztériumot rejtéllyé fokoznák le. Vagyis maga a Valóság enyészne el.

Az Egyház nem tiszteli Istenét legfőbb Professzorként, aki létét tematikusan logikusan megszerkesztett kijelentésekbe foglalná szellemünk kielégítésére. Nem erőltet ránk kívülről jövő tekintéllyel olyan teorémákat, amelyeket bebizonyított és amelyekről azt állítaná, hogy ismeretük szükséges az üdvösségre. Egyszerűen őrködik afelett, hogy Krisztus fényét, amelynek szentsége, minden időben és minden helyen helyesen fogadják be. Ez a gond vezeti, amikor a Misztériumnak ezt és ezt a szempontját megvilágítja (meghatározza), vagyis a történelem bizonyos pillanataiban elmondja róluk saját tapasztalatát, hogy helyes maradjon gyermekeinek kapcsolata az élő Istenhez. Ezek a dogmamegfogalmazások, amelyek hosszú és fáradságos reflexió gyümölcsei, egyben újabb reflexiók kezdetei. Kiindulópontok éppannyira, vagy talán még jobban, mint megérkezési pontok. Lehetővé teszik, hogy Jézus Krisztus valamennyi testvére egymást kölcsönösen elismerje az egyazon imádásban. A közös nyelv hiányában anarchia uralkodik, amely megoszlást szül. Ha a nyelvezet elavul, mi sem akadályoz abban, hogy megújítsuk, hűségesen a formula eredeti értelméhez. Még többet kell mondanunk: kötelességünk, hogy ezen a megújításon fáradozzunk, hiszen « a hit nem kiáltás » (Duméry).

Blondel írta Bremond-nak: « A dogmatika úgy sugallja az isteni titkokat, mint ahogy az észrevevések sugallják a természet titkait ». Ezt a kijelentést az Isten alázatával kapcsolatban verifikálom: a krisztológiai és szentháromságtani dogma sugallta nekem azt, hogy előrelépjünk, minden dogmatizmus ellenpontján, a titkoknak e titka felé, amely engem megvilágosít és táplál.

II.

(HATALOM ÉS ALÁZAT)

Isten tettei által nyilatkoztatja ki mivoltát. Az emberre vonatkozó terve, amely Jézus Krisztusban valósult meg, feltárja legbensőbb létét. Benne nem lehet szétválasztani a tettet és a létet. Ha a Megtestesülés az alázat tette, ez azt jelenti, hogy Isten alázatos. « Aki engem látott, látta az Atyát », mondja Jézus (Jn 14,9). Amikor tehát látom, hogy alázattal megmossa az emberek lábát, « látom » — ha igazat mond — magát Istent, aki titokzatosan Dicsősége legmélyén örökösen alázatos Szolga. Krisztus megalázkodása nem a dicsőség valamiféle különleges átalakulása.

Amit itt nyugodtan kijelentek, olyan erős paradoxon, hogy az értelem előbb megremeg, tanácstalan, hogy merjen-e továbbhaladni. Mégis, ha ideiglenesen a fogalmakat látszólagos ellentétükre hagyva azt választjuk, hogy mindjárt a szeretetről szerzett egészen egyszerű tapasztalatunkra hivatkozunk, mégha e szeretetbe bűn keveredik is, máris egy kis fénynyaláb szűrődik be a szavak éjszakájába. Az ember megsejti, hogy gőgösen szeretni nem igazi szeretet. Ha Isten Szeretet, akkor alázatos.

∞

A teremtmény egészen spontánul a Hatalom irányában keresi Istenét. Először ebben az irányban tájékozódik. Ha kereszténnyé lett és arra hívják, hogy szemlélje a megfeszített Krisztus abszolút Tehetetlenségét, makacsul ragaszkodik első megközelítéséhez, amely mélyen megjelölte. Mivel rosszul tért meg, az isteni két képe között ingadozik; többé-kevésbé összeegyezteti őket, mivel képtelen egyesíteni őket: a pogány, uralkodó Hatalom képe változatlanul megmarad alul, fölébe nyomódik a keresztény Tehetetlensége, aki agonizál és meghal.

E két kép együttese tragédia a lélek és a szellem számára. Igaz, Isten Mindenható. De milyen Hatalomról van szó? Ez a Kálvária

Mindenhatósága, amely kinyilatkoztatja a végtelen Lény Mindenhatóságának igazi természetét. A szeretet alázata adja a kulcsot: kevés hatalom kell az önmutogatáshoz, sok a visszahúzódáshoz.

Isten az alázat (visszahúzódás) határtalan Hatalma.

∞

Két ember segített abban, hogy megértsem: az alázatosság a legmagasabb érték kifejezése: a filozófus Jean Nabert és a teológus Romano Guardini.

Meg kell jegyeznem, hogy Nabert számára az « isteni » minősít bizonyos lényeket vagy bizonyos emberi tetteket, amennyiben azok túlhaladnak az etikai renden: az abszolútnak ez a megközelítése egyáltalán nem implikálja Isten állítását. Elfogadom itt belemagyarázás nélkül elemzésének pontosságát és sajátosan spirituális magasságát (Lásd: Nabert, *Le désir de Dieu,* Párizs, 1966, 353kk.)

Ime egy ember, aki lemond jogának gyakorlásáról vagy védelméről: nincs rá kényszerítve a körülmények hatalmánál fogva. Lemond olyan vonzalmakról is, amelyek számára örömforrást jelentettek volna: semmi sem kötelezi erre. Lemond még bizonyos képességek kibontakoztatásáról is, amelyek, miközben a társadalmi életben hatalma növelését és hírneve kiszélesítését szerezték volna meg, egyben belsőleg is gazdagították volna: szabad és szép kibontakozás, amelyet semmiféle erkölcsi parancs nem ellenez. Ez a lemondás tiszta alázat. Tiszta? Nem lenne az, ha « mint olyat keresné és akarná », ha a példás erény gondjához hajlítaná egy bizonyos öntetszelgés, ha a félénkség sugallná, vagy ha valami homályos méltatlanság-érzés vagy a kudarc rejtett félelme vezérelné. De semmi ilyesmi nincs itt. Tiszta alázat, vagyis « teljesen spontán és összhangban van a lelkiismeret legtitkosabb képességeivel, abban a bizonyosságban, hogy az érvényesülés akarásának minden formájában van egy szemernyi hiúság, önszeretet, vagy a másikon való felülkerekedés vágya... »

Egyetlen etika sem vitatja: a társadalmi élethez szükséges, hogy az embernek legyenek jogai és hogy azokat tisztelettel követelhesse magának. Ezeknek a jogoknak az alapja az az általános jog, hogy jogaink legyenek. És ez a Jog végső elemzésben az értelembe vetett hiten alapul, vagyis az emberbe vetett hiten. Senki sem kötelezhet tehát senkit a lemondó alázatra. Különben aláásnánk a szükséges jogi rend alapjait. Az alázatosság nem kötelesség. Még csak aján-

lani sem lehet. Az etika síkján az alázat még nincs meghatározva (ambiguë): leggyakrabban megtöri az egyént, kivéve, ha képmutató módon éli meg. Legfeljebb azt lehet kérni valakitől, hogy « mérsékelje gőgjét vagy beképzeltségét ». De ezzel máris megrontanánk az alázat lényegi jelentését, minthogy lekicsinyelnénk azt. Az igazság az, hogy az alázatosság « a moralitás rendjének gyökeres túlhaladásáról » tanúskodik. « Meghamisítjuk az alázatosság jelentését (vagy annak eszméjét), amikor lealacsonyítjuk annak a lénynek értékét, aki alázatos. Ellenkezőleg azt kell gondolnunk, hogy az alázat csak akkor nyeri el teljességét, ha kapcsolatban marad a legmagasabb felfogható értékkel, és ha mintegy annak legfelső kifejezése. » Ebben az értelemben az alázat « isteni ».

Lehetetlen tehát, hogy egy hivő ezt azt alázatot ne tulajdonítsa Istennek.

∞

« Isteninek » kell nevezni azt a szeretetet is, amely elég erős ahhoz, hogy ne követelje a kölcsönösséget mint tartósságának feltételét. Mivel ezt a szeretetet az alázatosság burkolja be, « kitart » (önmagával egyenlő, hűséges marad) a szeretett válasza ingadozásai ellenére. « Isten vágya, írja Nabert, nem kevesebb, mint egy olyan lénynek a vágya, akinek irántunk való szeretete gyökeresen túlhaladná a mi méltatlanságunkat és iránta való szeretetünk ingadozásait. » Isten, ha létezik, az a Lény, aki kimondja a feltétlen « Szeretlek »-et. Egyedül ő képes erre: a szeretet a mi világunkban « nem tarthat és nem maradhat meg a viszonzás (kölcsönösség) minimuma nélkül. » Azok a férfiak vagy nők, akik viszontszeretet nélkül szerettek, tudják, hogy nem szerettek eléggé ahhoz, hogy sebezhetetlenek maradjanak a kétségbeesés, sőt az öngyilkosság kísértésével szemben.

Istenben nem lehet szétválasztani a szeretet intenzitását és tisztaságát. Intenzitás vagy hatalom, hogy egészen önmaga végső határáig, az esztelenségig menjen el — *manikos eros,* mondta Cabasilas. Tisztaság vagy alázatosság, hogy semmit se követeljen maga számára.

∞

Guardini ezt kérdezi: « Milyen az az Isten, aki kinyilatkoztatja magát ezen a Jézuson keresztül, aki oly szánalmasan kudarcot vall,

aki nem talál más társat, mint ezeket a bűnösöket, aki legyőzetik a politikus teológusok kasztja által, akit perbe fognak és akit elítélnek mint illuminátat és forradalmárt? » Az ember nehezen hiszi, hogy « mindaz, ami végbemegy ebben az életben, Istenben megy végbe ». És mégis hinni kell, legalábbis, ha az ember hajlandó meghallani minden önkényes redukció (lefokozás) nélkül a Szent Jánosnál olvasható hallatlan mondatot: « Aki engem látott, látta az Atyát. »

De az értelem (ész) nem kerüli el a megérthetetlenbe való beleütközést, hacsak nem mond le arról az Isten-eszméről, amelyet magának alkotott, mielőtt még Jézus Krisztust megismerte volna. A krisztológia nem egy előző teológiára nyomódik rá; maga a teológia gyökerezik a krisztológiában. Így Guardini helyesen teszi fel az igazi kérdés: « Minthogy Jézus az, aki, minthogy élete úgy folyik le, ahogy azt látjuk, milyen az az Isten, aki itt megnyilatkozik? » Más szavakkal: « Milyennek kell lennie Istennek, hogy magának ilyen egzisztenciát tudjon adni? » A választ a Szentírásban találjuk meg: « Isten Szeretet. » De a szeretetben van valami, « amit rögtön nem veszünk észre »: ez az alázat.

Meghajolni mások nagysága előtt, igazában véve ez még nem alázatosság. Ez csak lojalitás, becsületesség, igazság, « a szellem udvariassága ». Ha egy kisebb tisztelettel adózik a nagyobb előtt, ez még nem tanúskodik rendkívüli lelki nemességről. De ha a nagyobb hajol meg « tisztelettel » a kisebb előtt, ez a szeretetet jelenti szabadsága és hatalma teljében. Assziszi Szent Ferenc nem alázatos, amikor letérdel a Pápa előtt, hanem amikor megalázkodik egy szegény előtt, akiről elismeri, hogy szegény mivoltában is fenségbe öltözött. Gesztusa nem « leereszkedés »; tekintete semmit sem árul el « felsőbbrendűségéből ». Semmi kényszer: a spontaneitás teljes, a szeretetet fejezi ki, amint a lélegzés kifejezi az életet. Végtelenül nagynak kell lenni ahhoz, hogy valaki így lélegezzék. Istennek kell lenni. Szent Ferenc alázata részesedés Uráéban. (Guardini, *Le Seigneur,* II, 1945-ös francia fordítás, 21-29, 69-73. lapok.)

Ismerjük egy XVII. századi fiatal flamand jezsuita mondását, amelyet Hölderlin mottóul választott *Hyperion* elé: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* = « Túlterjedni a legnagyobbon, és mégis belesimulni a legkisebbe, ez isteni dolog. » Nem lehet szebben kifejezni Isten nagyságának keresztény felfogá-

sát. De én túl merek lépni az ellentéten: éppen a legkisebbe való belesimulás alkotja a nagyságot, amelyet semmibe se lehet beleszorítani.

∞

Az alázat a szeretet leggyökeresebb szempontja. A szegénység, egészen lelki értelemben véve, még nem a szeretet tökéletes szinonimája. Van egy árnyalat, amelyet nem szabad elhanyagolnunk. A szegénység fogalma eredetileg a birtoklás rendjéhez kapcsolódik.

Innen viszik át a lét rendjébe, ahol aztán új jelentést kap. De megőrzi emlékét eredeti értelmének. Nem sikerül teljesen eltüntetni ezt a vonatkozást a birtokláshoz. Így a « gőgös szegénység » szókapcsolat nem tűnik anyira különösnek, kivéve, ha « szegénység »-en már « alázatot » értünk. Szegénység önmagában még nem jelenti az önző önmagára-hajolás hiányát, még akkor sem, ha a lelki életről szólva általában így értik. Az alázatosság, amely a lét rendjében született — tehát nincs vonatkozása a birtoklás rendjéhez — a szegénység lelke.

Ezért Osty kiválóan így fordítja az első evangéliumi « boldogságot »: Boldogok a lelki szegények. Megtartotta a « szegény » szót, mivel az Ószövetségben — és ezt az értelmet az Új is megőrizte — állandó kapcsolat van a szegénység gazdasági és lelki értelme között. A lelki jelzi a bensőségességet.

∞

Isten ontológiai attributumait (jelzőit) « lelkileg » is minősíthetjük. Sőt, talán ezt kell tennünk, ha hisszük azt, hogy misztériumának megértését hiábavaló keresni más úton, mint a szeretet útján. A szeretet több, mint a lét. Olyan értelemben, ahogy ezt mondjuk: Mozart az emberré lett Zene, megkockáztatom ezt a kijelentést: Isten a hiposztáziált lelki Élet. Túl a lét és a nem-lét, a véges és a végtelen, kontingens és szükségszerű közötti megkülönböztetésen ott van Isten feneketlen mélysége, amelyet — szerintem — kevésbé durván árulnánk el, ha « lelkiségi » fogalmakkal próbálnánk megközelíteni. Amint a Skolasztika nyelvén beszélhetünk egyszerűen a lét transzcendentálé-iról (*unum, verum, bonum*), semmi sem akadá-

lyoz meg bennünket abban, hogy elgondoljuk a lelki létező transzcendentáléit, vagy ha tetszik, meta-ontológiai tulajdonságait.

Ha Isten láthatatlan, ez azért van, mivel Szellem (Lélek), és mivel bennünk-maradó (immanens). Ez « ontológiai » tulajdonság. Ha ezt a bennünk-maradást « lelki » szempontból tekintjük, ezt mondjuk (Ágostonnal): *interior intimo meo,* bensőségesebb, mint legbensőbb mivoltom. « Bensőséges » már többet mond, mint « immanens », azt jelenti, hogy Isten átöleli a lelket szeretetben. Ő a Másik, de távolság nélkül. És rejtett. Alázatosan rejtett, mert ha az ember látná, nem maradhatna szabad. Isten láthatatlansága nem más, mint szabadságunkat tisztelő alázata.

∞

Nincs gőgös teljesség. Hogyan képzelhetnénk el egy olyan Istent, aki öntelt. Saját gazdagságával megelégedett Krőzus lenne. Léte számára birtoklás lenne. Bálvány önmaga számára. Tehát bálvány teremtménye számára is, aki nem lenne más, mint a saját kiterjedése.

Isten a szeretet Túlzása. Ez azt jelenti, hogy nem szemléli magát Nárcisszus módjára (öntetszelegve), amint túlcsordul a szeretettől.

A zene sugallta nekem ezt a misztériumot. Bach vagy Mozart teljessége nem gőgös: énekelnek, anélkül, hogy önmagukat énekelni hallgatnák. De Wagner csodálatos szimfóniájában, még legmagasabb csúcsán is, van valami nyugtalanító: a Bayreuth-i ember tudja — és ezt az ember érzi —, hogy félisten.

∞

Nehéz megakadályoznunk képzeletünk csapongását. Visszautasítjuk a végtelen Nárcisszus képét, aki csodálja önmagát és önmaga bűvöletében él. De ha nem vigyázunk, könnyen helyettesítjük ezt a képet egy félénk Lény rémképével, aki bezárkózik, elszürkül, sőt végül már szégyenli, hogy Isten, és lemond arról, hogy abszolút legyen. A diadalmas vagy barokk dicsőség elmosódik, de úgy, hogy minden dicsőség eltűnik. Abszurd módon megjelenik egy olyan emberiesség eszméje, amely bevallja hiányát vagy szükségletét. Ez is bálványozás, a másik végleten.

Bizalmatlannak kell lennünk az alázatosság eszteticizmusával szem-

ben is. Istenben semmi sincs abból a « csalékony szerénység »-ből (« modestie capiteuse »), amelytől Gide néha « megrészegedett », saját bevallása szerint. Nem kell az élvezett incognito! Egyes emberek tetszelegnek a gyöngeségben, mint mások az erőben. Van, aki a balsikert kultiválja. Amikor az ember Istenre gondol, el kell söpörni ezeket a gyanús rémképeket.

∞

Nehezen bocsátjuk meg bárkinek is, hogy bármilyen területen fölénk kerekedjék, hacsak nem alázatos az illető. Ha alázatos, minden megváltozik: felsőbbrendűsége egyszerre eltűnt és megerősödött. Eltűnt olyan szempontból, hogy nincs meg a veszélye annak, hogy megsemmisít bennünket. Megerősödött, mivel az alázatosság pecsétjével van megjelölve. Az ember nem féltékeny egy kiválóan alázatos emberre.

Jézus azt ajánlja, hogy ne mondjuk testvérünknek: buta. De vannak emberek, akik ezt mondják anélkül, hogy egy szót kiejtenének. Viselkedésmódjuk megaláz. Az alázatos nem aláz meg senkit: lényének mélye tiltja meg ezt neki. Így Isten a maga transzcendenciájában.

∞

A legjobban csodált írókat nem mindig szeretik a legjobban. Amikor barátsággal szeretünk egy költőt vagy egy regényírót, mintha mellettünk élne, nem azért tesszük, mivel műve elvarázsol, hanem mivel a szív és a szellem összhangja értékes boldogság. De a csoda törékeny! Elég, ha egy mondatnál vagy verssornál érezzük a gőgöt, máris hanyatlik baráti rokonszenvünk.

Ha én baráti szeretettel szeretem Claudelt, amint csodálom is, ez azért van, mivel műveiben, különösen is *Naplójá*ban tallózva az alázatosság világos jeleivel találkoztam. 1900-ban Ysé karjai megfojtották fiatal gőgjét (*): felismerte benne a « nagy megalázót ».

(*) Paul Claudel 1886. dec. 25-én történt híres « megtérése » csak a kezdete volt egy megtérési folyamatnak. Olyan szakemberek, mint P. Varillon, aki Claudel *Naplójának* kritikai kiadását elkészítette, és Henri Guillemin (*Le « converti » Paul Claudel*, Gallimard, 1968), dokumentálták e « meg-

Ami a hiúságból ezután még megmaradt benne, az már nem zavart. Mivel ezt a hiúságot mint fogyatékosságot élte meg. Claudel nem azok közül volt, akikről Péguy ezt mondta: « elmulasztják, hogy mulaszszanak » (« manquent de manquer »). Sokan ezt nem látták. Csodálják Claudelt, de nem tudják szeretni.

Ott van maga Péguy is, aki ezt mondta: « gyűlölni kell azt az alázatot, amely nem lenne keresztény, amely egy bizonyos polgári, laikus alázatosság lenne... az alázatosság torzképe », — és ezen a szinten « gőggel telt » akart lenni. Hogyan szerethetnénk baráti szeretettel őt, Péguyt is, ha nem fedeznénk fel benne — ez világos annak, aki tud olvasni — az el nem torzított alázatosságot?

Így vagyunk nemcsak a nekünk kedves írókkal, de azokkal a hősökkel is, akiket kitaláltak. Bernanos alázatos papjait baráti szeretettel szeretjük. Ugyanígy Szolzsenyicin Vera Gangart-ját is, akinek alakját, arcát és lelkét olyan nagy buzgalommal mintázta meg az író. És annyi mást...

Ha Isten nem lenne alázatos, hogyan szerethetnénk ők azzal a « baráti érzelemmel », amelyről Platón azt mondta, hogy az ember lényeges vonása.

∞

Az emberi szerelem megtapasztalása talán a legkevésbé alkalmatlan arra, hogy sugallja az Istenben megélt szeretetet. Mert ha még nagyon « természetes » is és olyan is, hogy fenomenológiailag nem tudja leírni az ember összetevőit, ez az emberi szerelem már végső célja felé tart: már gyökerénél olyan szeretet után vágyódik, amellyel Isten szeret; képesség arra, hogy a Lélek átalakítsa és így beteljesedhessék hivatása szerint. Igaz, csak nagyon távolról közeledik az isteni szeretet abszolút érdektelenségéhez, de — mégha az önmagára hajló, önző szenvedély keveredik is belé — megkülönböztethetünk benne egy fénysugarat, amely már hajnalodása idején is az örök napból

---

térés » küzdelmes voltát. Claudel egyes visszaemlékezéseiben és költői vallomásában « deformálta » a valóságot, ahogy maga bevallotta. 1900-ban Kína felé tartva egy hajón, beleszeret egy házas asszonyba, akitől gyermeke is lesz. A gyötrő kaland 1901-1904 között tart. Ennek a drámának állított emléket Claudel 1905-ben a *Partage de Midi* (*Déli osztozás*) c. darabjában. Ysé a hősnő, aki szerelmét képviseli. (*Ford. megj.*)

származik. Nincs két nap; nincs két szeretet. Ha az emberi szeretet (szerelem) elvezethet az isteni szeretethez, ez azt jelenti, hogy az emberi az isteni kifejezése, mégha kezdetben alig tudatosította is nemességét, és ha nem is tudja, hogy majd át kell alakulnia. Ezért merem arra szólítani a jegyest vagy a házasfeleket vagy barátomat, hallgassák, hogyan ver a legjobban szívük: meghallják Isten szívének dobogását.

A szeretet szegénység, függés, alázatosság.

A szerető ezt mondja a szeretettnek: « Te vagy az én örömöm. » Ez a szegénység állítása: nélküled szegény vagyok az örömben. Vagy: « Te minden vagy nekem »: ez semmiségem állítása = nélküled semmi sem vagyok. Szeretni annyi, mint a másik *által* és a másik*ért* lenni. A másik *által*: ez az elfogadás. A másik*ért*: ez az ajándékozás. Mindkettő a szegénységre vall. Ami az emberileg megélt szeretetben megszorítja az elfogadás és az adás akarását, az az « önellátó » gazdagság követelése, ez pedig a szeretet megcsonkítása. A mi világunkban minden szeretet többé-kevésbé megcsonkított. De minden szeretésben van elég szeretet ahhoz, hogy megsejthessük, mi a szeretet, amikor csak szeretet, tehát amikor semmi sem korlátozza befogadó és adó képességét, vagyis amikor szegénység. A három isteni Személy viszonyai szegénység-viszonyok. Isten abszolút Szegény.

Az ember nem mondhatja egyszerre: « Szeretlek », és: « Független akarok lenni tőled ». A második megsemmisíti az elsőt. Amikor valaki szeret, függeni akar: « A világ végéig is követlek. » Aki legjobban szeret, az legjobban függ. A végtelen szeretet a végtelen függés *akarása*. (Nem azt mondom: végtelen függés, mert menthetetlenül ontológiai értelemben vennék, és akkor ellentmondás lenne a szavakban: « abszolút » — « függés ».). Ha a szeretet nem az Istennek egyik oldala, hanem maga Isten, a függés akarása létét minősíti. Ez a függés nem valami szükség eredménye, mint pl. a gyermek függése anyjától, hanem tiszta lendület a másik felé, vagy figyelem a másikra, mint az anya figyelme gyermekére. Ha nem vesszük komolyan a szeretet tisztaságát Istenben, ha makacsul elképzelünk benne olyan létet, amely nem teljesen szeretet, a pardox abszurditásban oldódik fel.

Az ember nem nézhet valakit felülről, akinek ezt mondja: « Szeretlek ». A tekintet fölénye megsemmisítené a szeretetet. Ez világos, ha a megvetésről van szó. De igaz már akkor is, ha a szerető, aki valamilyen módon nagyobb, mint a szeretett, nem tagadja gyökere-

sen magában a szeretetaktusban fölényét. Szótlan ez a tagadás, teljesen a tekintetben fejeződik ki. Az a tekintet, amely ezt jelenti: « Többet érek, mint te », nem mondhatja ezt: « Szeretlek ».

Milyen hatalom kell ahhoz Istennek, hogy a szeretet benne ne legyen leereszkedés! Ez a hatalom kifürkészhetetlen misztérium. Jézus kinyilatkoztatja ezt nekünk, amikor megmossa övéi lábait, tettetés vagy hamis alázatosság nélkül: tette igazán megmondja, hogyan szeret Isten.

A paradox túl erős, és értelmünk képtelen felfogni a végtelen szegénységet, függést és alázatot, de ha nem akarja elhamarkodni a reflexiót, a misztériumot másképpen megsejtheti:

Isten végtelenül gazdag. De gazdag szeretetben, nem birtoklásban, sem a tulajdonként megtartott létben. A szeretetben való gazdagság és szegénység szinonim fogalmak.

Isten végtelenül független, tehát szabad. De szabad arra, hogy szeressen és a szeretetben a végletekig elmenjn. A szeretet véglete az, hogy lemond függetlenségéről. A határ a halál. « Senkinek sincs nagyobb szeretete annál, mint aki életét adja azokért, akiket szeret. »

Isten végtelenül nagy, hatalmas. De nagysága az, hogy mindent megtehet, amire a szeretet képes, egészen addig, hogy elmosódik a tekintet alázatában.

Másként kifejezve: Isten olyan, hogy gazdagsága, szabadsága, hatalma — a szeretet gazdagsága, a szeretet szabadsága, a szeretet hatalma — nem fejezhetők ki, és tényleg nincsenek is kifejezve, kinyilatkoztatva másként, mint Jézus Krisztus szegénységében, függésében és alázatában.

Ha egyrészt nem ismerem Jézus Krisztust, és ha másrészt *semmi* tapasztalatom nincs a szerelemről, a barátságról vagy a szeretetről, semmi sem titokzatos (*mystériux*), minden rejtélyessé (*énigmatique*) válik. És milyen szomorú ez!

∞

Jobb, ha nem képzeljük el Isten tekintetét az emberen. Ezt mondom: « képzeljük », mert valójában csak képről van szó. De hogyan küszöbölhetjük ki? A kritikai erőfeszítés után is tovább megmarad. Alig sikerül szétfoszlatni « tekintet » legdurvább formáit: a kémkedő tekintetet, azt, amelyik megsemmist, amelyik tárggyá vagy

látvánnyá fokoz le, azt, amelyik megmerevíti a szabadságot. Feltételezve, hogy ez sikerül, megmarad az a tekintet, amely miatt alig sértődnek meg a legtöbben, de amely Kirillovot, a *Megszállottak* (*Ördögök*) kősét szinte az őrületig gyötri: a tekintet, amely egyszerűen néz. Kirillov kitalált személy (Dosztojevszkij hőse), de Guardini jól kimutatta, hogy esete rávilágít Nietzschéére, amint a patológia gyakran leleplezi a normális érzékenység rúgóit és tendenciáit. A büszke lény számára elviselhetetlen, ha egy másik tekintete, legyen ez a másik akár Isten, megsérti titkos intimitását. « Ami szorongással tölti el Kirillovot, az nem valami részleges indítóok, pl. félelem attól, hogy bűnös; hanem, a másik óriási árnyéka előtt, véges és törékeny léte miatt szorong, amely lét az élet teljességére vágyik és követeli szabadságát és méltóságát; úgy érzi, kiűzték lénye legintimebb mélyéről, megsértették méltóságában és szeméremérzetében. » Hasonlóképpen Nietzsche: Isten tekintete « megfosztja emberségétől és méltóságától ». Isten szorongással tölti el az embert. Ő maga az ember szorongása. El kell tüntetni őt, mert « ha nekem lennem kell, ő nem lehet. Nekem lennem kell: tehát ő nem létezhet ». (R. Guardini, *Le monde et la personne,* Seuil, 1939, 41kk.)

Ha Isten egyszerűen a másik lenne, Kirillovnak és Nietzschének — és ma Jean-Paul Sartre-nak (*) — igaza lenne. Az ateizmust kellene vallanunk, mint a szabadság követelményét. Ez « jogos önvédelem ». De a keresztény hit Istene nem az a másik, aki a teremtménnyel egy sorban van. Mégcsak nem is egyszerűen az egészen Más, hanem a teljesen-Másik, mint a másik, tehát egyben Nem-Másik. De én nem vagyok vele azonos: Ő nem az Ugyanaz. Sem a Másik, sem az Ugyanaz. Hanem a szeretet Transzcendenciája, amely magában foglalja a másságot és sokkal bensőségesebben bennem van, mint saját immanenciám.

Míg az ész kimerül a fogalmak megtisztogatásában, a tekintet képe mindenen keresztül és minden ellenére megmarad. Nem számít! Mivel képtelen vagyok lerombolni, elfogadom makacsságát, feltéve, ha ragyogó alázatba burkolózik. Ebben az esetben nincs semmi veszély.

∞

(*) J.-P. Sartre *L'Être et le Néant* c. művében hosszan elemzi a Másikhoz (másokhoz) való viszonyt és a *regard* (tekintet, nézés) elidegenítő valóságát.

Egyedül Isten alázatos. Az ember csak annyiban az, amennyire elismeri, hogy képtelen az alázatra. Itt lépésről lépésre kell előrehaladnunk.

Az alázatosság, születésénél, azoknak az értékeknek tisztelete, amelyek a lelkiismeretben tiszteletet ébresztenek. Az igazságosság, a szépség bennünk vannak, mivelünk azonosak,és mégsem azonosak. Nem hiábavaló absztrakciók, és ha igaz, hogy létükhöz szükséges aktualizálásuk igaz és szép művekben — ilyen értelemben azt kellene mondani: az értelem « kitalálja » őket — hasonlóképpen igaz az is, hogy mint *adottságokat* ragadjuk meg őket, vagyis kapjuk őket. « Tekintéllyel » rendelkeznek. Tisztelni ezt a tekintélyt, ez már alázatosság.

Amikor Isten kinyilatkoztatja magát mint személyes és élő Lény, bennmaradó a lelkiismeretben, nemcsak egy tőlem különböző, más van jelen bennem, hanem Valaki, aki « jobban önmagam, mint én magam vagyok » (Claudel, Ágoston nyomán). Ekkor az aláztosság egy küszöböt lép át. Az *adottság* egy *Adományozótól* jön, « aki előtt ott állok » (1Kir 17,1). Elismerni ezt nemcsak annyit jelent, mint megismerni, vagy elismerni, mint a személytelen értékek szintjén, hanem hálát adni. Tehát már szeretni. Teremtőm adja azt, hogy teremtő legyek. Kezdeményezésemet megelőzi egy másik, felettem van, és nélküle semmi kezdeményező erőm se lenne. Valaki megadja, hogy mint szellem és szabadság önmagam felett rendelkezzem. Van egy Forrás, amely nélkül én nem lennék forrás, egy Tűzhely, mely meggyújt engem és tűzhellyé tesz. Ott van a teremtő ingyenesség. Az értékek tisztelete Isten szerető tiszteletévé vált.

Egy másik küszöböt lépünk át, amikor Krisztus kinyilatkoztatja a Teremtőt mint Atyát, aki átisteníti teremtményeit és gyermekeinek nevezi őket (1Jn 3,1). Ekkor az alázatosság a megismert Isten aktív elfogadásává válik: elfogadjuk Istent nemcsak mint Adományozót, hanem mint olyat, *Aki önmagát adja.* Isten benseje megnyílik, hogy bevezessen minket *önmagába*: már nem *előtte* létezünk; « Krisztusban élünk, mozgunk és vagyunk » (Csel 17,28), és Krisztus az Atyában (Jn 14,10). Itt az alázatosság már csak dadogás, meghatódottság a szegénységtől, a Szeretet végtelenségének néma imádása.

A harmadik küszöb: a Szeretet végtelenségét mint az Alázat végtelenségét ismerjük el. Ekkor az ember alázatossága elismeri csődjét. Csak amikor majd befejezzük útunkat, amikor majd a Tisztítótűz

végre megsemmisíti bennünk — Blondel szavaival — « semmiségünket », csak akkor leszünk képesek úgy szeretni, ahogy Isten szeret, csak akkor leszünk olyan alázatosak, mint Isten. Amíg a földi úton járunk, az alázatosságot — mindig szükségesnek tartva — elérhetetlen határesetnek kell tekintenünk. Mert a birtoklás ösztöne — tárgynak tekintve azt tetszelegve — hiúsággal ruházza fel ezt az alázatosságot, és amint meggyökerezik és növekszik, le is rombolja azt. Egyedül Isten tesz bennünket alázatossá úgy, hogy megláttatja velünk: nem lehetünk alázatosak. Az alázatosság győzelme nem lehet más, mint saját csődjének elismerése.

Elég, ha a szenteket kérdezzük meg erről. Különböző fokokban mindannyian tökéletesek akartak lenni, megfaragva saját szobrukat. Előbb vagy utóbb valamennyien lemondtak arról, hogy tökéletesek legyenek, mivel Isten megvilágosította őket: képtelenek arra, hogy ne nézzék önmagukat, amint növekszenek a tökéletességben. E lemondás nélkül nem lennének szentek. Mert nem a *bírás* (*avoir*) rendjében áll szemben a leggyökeresebben a kisajátítás a szeretettel. Veszélyesebb és csalókább a birtoklás a *lét* és a *cselekvés* rendjében: önmagunk birtoklása, és főleg az erkölcsi haladás « javának » birtoklása. Miként a kacér nő a tükör előtt önmagát szemléli, amint a szépítkezés növeli báját, ugyanúgy a lélek is tökéletességre törekedve gőgös lesz haladási törekvése láttán. A « lényünket jellemző semmi » önmagára csukódik.

De Isten kibontja azt és így megsemmisíti mint létüresség et. Aktív jelenléte elszakít bennünket önmagunktól és, amilyen mértékben Reá hagyatkozunk, olyan mértekben megtisztít bennünket minden « ragadománytól ». A teljesen «kitárult » (« déplié ») Isten alázatossága lerombolja azt, ami a mi szükséges alázatosságra való törekvésünkben az alázatosság lerombolója. Ő viszi végbe azt, amire mi magunktól képtelenek vagyunk: összetöri a tükröt, amely előtt szemléltük, miként szabadulunk meg gőgünktől, amely előtt tetszelegtünk haladásunkban. Ezután már az ember nem tudja, hogy alázatos-e. Csak azt tudja, mint Simon Péter a tó partján (Jn 21,15), hogy elég, ha Isten tudja és akarja azt, hogy jobban azok legyünk. Az ember úgy jár az életben, mint egy vidám gyermek, aki számára minden fény, kivéve önmaga.

∞

Szent Ágoston három fokozatot különböztetett meg a szeretetben: *amare amari* (szeretni, hogy szeressenek bennünket); *amare amare* (szeretni szeretni); *amare* (szeretni). Az alázatosságból hiányzik az első kettő. És az alázatosság adja meg a harmadiknak tisztaságát.

Vladimir Jankélévich írja: « Fénelon azt ajánlotta a szeretőnek, hogy ne szeressen a *szeretésért*, hanem a *szeretettért*: *amare amatum* (szeretni a szeretettet), nem pedig *amorem* (a szeretetet). A szeretet ugyanis nem arra való, hogy az ember önmagát szeresse elvetélt szeretettel, és természetellenesen, szégyenletesen, fekete szeretettel, hanem, hogy szeresse kedvesét győztes szeretettel. Az a szeretet, amely önmagára csukódik, a szeretet csúfos torzszülöttje; de a szeretet alanya, aki egyenesen fut szeretete tárgya felé, hogy azt elérje, végül elér a nem-én végtelenül távoleső másságához; ennek az alanynak a szeretete célba ér. » (*Le pur et l'impur*, Flammarion, 1960, 271. lap.)

∞

Nagyon megindító, ha valaki nagyon alázatos szeret bennünket. Tekintete — amelyről világos, hogy nem tapad önmagára — ha reám esik, elönt valami kimondhatatlan édességgel. Alig merek válaszolni neki, annyira éles a nekem szegezett kérdés. Édesség és fájdalom egyszerre, mint amikor az ember Mozart legmélyebb zenéjét énekli. Első érzésem a megközelíthetetlenség: abban a pillanatban, amikor felkínálja, hogy hozzá közeledjem, érzem, hogy megközelíthetetlen. És ha mégis lassan-lassan engedek, megindultságom akkor a leghevesebb, amikor látom, hogy válaszomat elfogadta. Milyen élesen érzem akkor méltatlanságomat! Míg egymással párbeszédet folytatunk, vissza kell tartanom a töredelem könnyeit.

Azt hiszem, Gide mondta, hogy Bach zenéje a töredelem zenéje, mivel megadja annak az érzését, amelyet mi állandóan elmulasztunk.

∞

Vajon tűrhetetlen ambíció az ember részéről az, hogy azt hiszi: Istene között és közötte lehetséges az igazi csere, amely a valós kölcsönösségen alapul? Sokan fellázadnak az ellen, amit puszta naív gőgnek tartanak. Bergson másképp vélekedett. A szent, mondotta,

« nem lesz egyáltalán gőgösebb felemelkedésétől. Ellenkezőleg: nagy az alázatossága. Hogyis ne lenne alázatos, amikor csendes négyszemközti beszélgetések során megállapíthatta, hogy mit is jelent az isteni alázatosság, — nagy megindultsággal, szinte érezve, hogy lelke megolvad? » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, 1932, 249. lap.) Ebben a megindultságban nincs semmi hamis érzelgősség. A Szentírás, az egyházatyák és a misztikusok habozás nélkül beszélnek Isten « hitéről ». A Szövetség eszméje alapvető: benne Isten hitét adja (= hűségét ígéri) és viszonzásul azt kéri az embertől, hogy ő is adja cserébe hitét. Ha válaszol, méltó arra, hogy — Jeruzsálemi Szent Cirill szavaival — « ugyanazon néven szólítsák, mint Istent ». Mindketten hűségesek. Keresztes Szent János mer a « két fél hitéről » beszélni. (Vö. H. de Lubac, *La foi chrétienne,* 1970, 165. lap.) Márpedig « hitét adni » annyi, mint elkötelezni magát a függésre. Egyáltalán nincs tehát ellentét a szabadság és a függés között; az Isten által akart függés (amelyre el akarja magát kötelezni) kinyilatkoztatja szabadsága igazi természetét. A miénkét is, amely az övének képe.

Nem mondjuk tehát ezt: Isten, amikor a megtestesülés által egy « természettől » függő lett, lealacsonyította (« megkisebbítette ») önmagát. Ez a függés éppen ellenkezőleg azt mutatja meg, mit jelent Istennek lenni. Boulgakof azt mondja, hogy Isten « az alacsonyabbhoz igazodik ». A kifejezés merész, de nem akarja azt állítani, hogy Isten lemond transzcendenciájáról; hanem inkább azt akarja megértetni, hogy akkor mondana le róla, ha bezárkózna ebbe a transzcendenciába. A magányos bezárkózás a szeretetbe — *contradictio in terminis*, ellentmond a szeretet meghatározásának.

De azért nem követjük Angelus Silesiust, aki a végletekig merész, amikor azt sugallja, hogy a teremtményi kölcsönösség szükséges Isten számára. Viszont azt állítjuk vele együtt, hogy a Teremtő valóban éhezi és szomjúhozza teremtménye szeretetét. Nem mintha Istennek *szüksége* lenne teremtményére: Isten teljesen elégséges önmagának; a világtól függetlenül Isten ő. És mégis sebezhető. « Isten semmitől sem sebzett », de « megsebezhetjük Istent » (*Le pélerin chérubinique*, III, 202). A két állítás formailag egymásnak ellentmondó. De mégis megsejtjük az ellentmondás felülmúlását, ha elfogadjuk, hogy Istenben az akarat a legistenibb, amint az emberben is ez a legemberibb. Isten az, ami lenni akar. Kezdetben van a szabadság Ingyenes-

sége. Márpedig Krisztus kinyilatkoztatja nekünk, hogy Isten boldogságában nem akar meglenni nélkülünk. Sebezhető, mivel az *akar* lenni. Márpedig számára akarni (lenni) és lenni ugyanaz.

∞

Amikor Istenről van szó, a « szeretet » szó egyszerre a legszükségesebb és a legveszélyesebb. A veszély abban áll, hogy megállunk jelentésének egyik oldalánál: ebben az esetben mindenféle mellékest jelenthet és álcázhatja a zűrzavar felé való értelmi elcsúszát, vagy a lelki érzelgősség felé mutathat.

Amikor Szent János ezt ismétli első levelében: « Isten Szeretet » (4,8 és 16), a hagyománnyal ezt úgy kell értenünk, hogy a szeretet nem Isten *egyik* attribútuma, amely, mégha az első is, egy a többi között. Az apostol azt állítja, hogy a szeretet alany: Istent mondani annyi, mint Szeretetet mondani. Isten attribútumai így a szeretet attribútumai (meghatározó jelzői): a szeretet mindenható, bölcs, szabad, jó és szép. Így egyszerre folytonosság és szakadás van az Ó- és az Újszövetség között. Az Ószövetségből semmi sem avult el, de minden átalakult gyökerében. Valójában súlyosan félreértenénk azokat a neveket, amelyeket az Ószövetség adott Istennek, ha az Evangélium fényénél nem értenénk őket úgy, mint előkészületeket a végső kinyilatkoztatáshoz, és már mint ennek megkezdését. Mert a tapasztalat és a reflexió egyrészt feltárja, hogy a hatalom, a bölcsesség, a jóság... csak akkor igazi nagyságok, ha a szeretet dimenziói; másrészt, hogy a szeretet csak akkor nagyság, ha hatalmas, bölcs, jó... Így két tévedést kell elkerülnünk: félreismerni azt, hogy a szeretet nem attribútum, hanem alany; megfosztani az alanyt a neki lényeges attribútumoktól.

Vajon az alázat a szeretet attribútuma? Ha tetszik. De annyira bensőséges az alanynál, hogy — ha nem is annak pontos szinonimája — több, mint annak egy szempontja. Annak mélysége. Megpróbálom kimutatni, hogy ha az alázatosság hiányzik, Isten attribútumai « megromlanak », mintegy a sótól megfosztva.

∞

A Magasságbeli. — Nem szabadulunk meg egy kép naívságától, ha egy ellentétes, de ugyanolyan kategóriából való képpel helyet-

tesítjük. Az sem sokkal többet ér, ha a fogalmat részesítjük előnyben. A magasság metaforája a transzcendenciát sugallja, a mélység az immanenciát. De ezek a fogalmak, bármennyire is elvontak, a térbeliség kategóriájához tapadnak. Léon Brunschvicg kétségkívül nem esett csapdába, amikor mesterségesen létrehozott ellentétet állított fel a « magasan fekvő képzelet » (« imagination en hauteur ») és a « mélységi reflexió » (« réflexion en profondeur ») között. A képeket és a fogalmakat egyaránt bírálni kell, ha az ember nem akar durván vagy finoman csalódni. A misztikusok nem csapódtak be, amikor a lélek « magaslatáról », « csúcsáról », « hegyéről » beszéltek — *apex, acies, acumen mentis, intimum, supremum.*

Egyedül a lelki tapasztalat — és már egy bizonyos mértékig az emberi szerelem is — jogosít fel a magasság konkrét képenek használatára, a térszerű extrinszecizmus veszélye nélkül. De itt emlékeznünk kell az igen finom érzékenység állapotaira, ahol az ellentétek kimondhatatlanul közel kerülnek egymáshoz. A szerető tekintet nem felülről néz a szeretett lényre. Nem fogadhatná el a felsőbbrendűséget, bármilyen finom legyen is az. A szerető tekintet alázatos. De magában az alázatosságban feltárul a nagyság. Ezért a tisztelet, amelyről a szerető alázatossága tanúskodik, a szeretett szívében szintén tiszteletet kel, amely eredménye és jele egy másik alázatosságnak. Mivel még a gőg árnyéka sem éri a szerető szembogarát, azért tűnik úgy a szeretettnek, hogy távolról jön tekintete, *igen magasról*, egy olyan világból, ahol nincs homály, nehézkedés, önmagára-hajlás lehetősége. Minél inkább elmélyül az intimitás, annál inkább növekszik a távolság. A csodálkozó alázat válaszol a szeretőképesség alázatára. Ha Istenről van szó, « imádást » kell mondanunk. A szorosan átölelt és ölelő teremtmény a « mélységből » imádja a Végtelen alázatát, aki bezárkózik a legkisebbe, a Magasságbeli csúcsát, akinek szíve az övé mellett ver. Az imádás két egymással szembeni ajak (« un bouche-à-bouche, *ad os*), ahol a leheletek különböző alázatosságból fakadó különböző tiszteletben találkoznak.

A Magasságbeli! Hogyan ejtsük ki ezt a szót gyengédség nélkül, amikor tudjuk, hogy Isten legbensőbb bensőségességünkben van és testvéreink közösségében? És hogyan lehetnék Vele gyengéd tisztelet nélkül, amelyet az ő irántam való tisztelete sugall?

Dicsőség. — Ez a lét megnyilatkozása, látható kifejezése. Ha a lét fényforrás, a dicsőség izzás, lángoló sugárzás. Saint-John Perse egy este a tengeren látott egy fehér felhőt, amely megkoronázott egy szigetet: « szélesen átszúrták azok a fényes nyilnyalábok, amelyeket régen a metszeteket készítő Mesterek szokás szerint 'dicsőség'-nek neveztek ». A « gloire » (glória) szó gazdag tartalmú, a költészetben elbájol, amikor Baudelaire vagy Mallarmé kiragadják a hétköznapiságból és okosan elhelyezik verseikben.

Az emberi dicsőség kétértelmű: tiszta és tisztátalan az esetek szerint. Magában véve hírnevet jelent, — a név körüli híresztelést, sikert, tekintélyt, dicsőséget, a közönség elismerését. Gyakran alaptalanul, mivel e felszíni zajlás mélyén felfedezzük az alapvető középszerűséget, főleg ha a csalhatatlan jelek arra vallanak, hogy a kérdéses személy a hírnevet akarta, kereste, és tetszeleg abban, hogy sikerült elérnie. Amikor az üresség ragyogó álarcát lerántották, a nevetséges látható lesz: Plautusnak és Destouches-nak bő anyag a komédiához. Megvetés kíséri, nevetve vagy anélkül: katona vagy gróf, « dicstelen » figurák!

E nevetséges esetektől távol a történelem tiszta dicsőséget is felmutat. Tiszta? Csak egy bizonyos pontig, mert igen ritka, hogy a látszat ne nőjön túl a léten, ne duzzassza fel azt jogtalanul, és ezzel egyszerre meg ne hamisítsa. A « nagy emberek » nem nagyok minden regiszteren (vonalon). A birtoklás mindig megrontja egy kicsit az az értéket, és nehezen látjuk be, miként lehetne a dicsőséget mint gazdagságot birtokolni. Péguynek igaza volt, amikor azt gondolta, hogy « van mindig valami tisztátalanság a sikerben, durvaság a győzelemben... valami maradványa a tisztátalanságnak a vagyonban... és hogy... csak a vereség teljesen tiszta, teljesen nagy. » A nagy alázatosak kevesen vannak. Amikor a dicsőség gondja nélkül teljesítik feladatukat, a legtöbbször kortársaik igazságtalanságainak áldozatai, és a történelem nem szerez nekik gyorsan igazságszolgáltatást. Legalább ők tiszták maradnak. Feltéve, hogy nem szenvednek, nem keseregnek túlságosan amiatt, hogy hálátlanok voltak velük szemben és homályban hagyták őket élni és működni! Itt az ember legfelső határát érintjük: a nyíltság sohasem teljesen egyenlő az értékkel.

Isten dicsősége, túlszárnyalva minden határt: szentsége. A kettő között a Biblia nem tesz egészen világosan különbséget. Ez a létezés teljessége, intenzitása, sűrűsége, súlya. Ha a szentség a tűz lényege, a dicsőség az, ami elviselhetetlen és elbűvölő, amikor a tűzhöz köze-

ledünk. Egyszerre a lét szívének határa és legbensőbb titkának kiterjedése az egész földre. Mozgékony; és ha valami olyasmit sugallhatnánk, ami távolról megközelíti, akkor paradox módon a könnyedséget a súlyossághoz kellene kapcsolni, a sast a bazalthoz, a táncot az oszlophoz. Mindaz, ami a Szépségben robusztus és légies.

Rilke az *Első duinói elégiá*ban megremegett az Angyal előtt, amely a Dicsőség élő kifejezése:

> « Hogyha kiáltok, szómra ki hallgat az angyali
> rendekből s ha hirtelenül a szivére
> venne is egy közülük: elenyésznék létem erősebb
> léte tüzén. Hisz a Szépség semmi egyéb: a
> Szörnyű kezdete csak, amit épp hogy elviselünk még,
> s egyre csodáljuk, mert közönyében megveti úntan,
> hogy szétzúzzon. Iszonyú minden angyal.
> Meglapulok hát s visszanyelem sötét zokogásom
> sóvárgó sikolyát... »
>
> (Rónay Gy. fordítása)

A költő visszatartotta sikolyát, mivel nem élte meg, hogy az elbűvölés (fascination) erősebb a rettenetnél. A régi zsidók ezt megérezték, de tudták-e miért? Azért van ez, mivel Istenben van egy a dicsőségen túli Dicsőség: annak dicsősége, hogy egyedül szeretet akar lenni. Eckhart szerint itt gyökerezik az alázat. A dicsőség « súly »: ez a héber *kabod* első jelentése. De nem a birtoklás súlya, mégcsak nem is önmagáé, a birtoklóé. Dadogva ezt mondhatnánk: az önmaga súlya könnyítéséből öröktől született lelki súly (« *le poids spirituel éternellement né de l'allégement du poids de soi* »). Egyszóval: a szeretet súlya. Isten megtestesülve és meghalva lemond a dicsőségről, de kinyilatkoztatja az a Dicsőséget, amely túl van a dicsőségen. Olyan mélység ez, amelyre nincs többé kép, sem fogalom, még bibliai szó sem. De helyettesíti őket a Kereszt «evidenciája».

∞

Mindenhatóság. — Hosszú tapasztalat kell ahhoz, talán egy egész élet, hogy egy kicsit megértsük: a szeretet rendjében a hatalom gyengeség, miként a gazdagság szegénység. Az ember, amikor Istenére gondol, mindig hajlik arra, hogy kilépjen a szeretet szférájából, olyan attribútumokat képzelve el, amelyek nem a szeretet tulajdonságai. Századok kellettek ahhoz, hogy a seregek Urát végre mint tehe-

tetlen Istent imádják. (A franciában szójáték: le Dieu *des armées* — le Dieu *désarmé*!) A szójáték klasszikus, és jól kifejezi, amit mondani akar: csodálatosan kifejezi a Kinyilatkoztatás pedagógiáját. Minthogy van egy Dicsőség a dicsőségen túl, van egy Hatalom is, amely túlszárnyal minden hatalmat. Ha Rilke ezt tudta volna, nem beszélt volna az angyalok «megvetéséről», ti. hogy közönyükben megvetik a pusztítást. « Tehetetlenséget » mondott volna. Mert a szeretetnek semmi hatalma sincs arra, hogy elpusztítsa azt, amit teremt, nem kell önmagát legyőznie ahhoz, hogy erről lebeszélje magát. Isten Mindenhatósága a végső ellentéte annak a *potentiá*nak, amelyet az emberek eredeti gyengeségükben képzelnek el, és amelyet most, hogy gazdagok és erősek lettek, mint vetélytársat utasítanak vissza. Az alázatosság nem vetélkedik semmivel sem. A hatalom csúcsán az alázatosság annak a gyermeknek a sebezhetősége, aki a jászolban fekszik, és azé a fiatalemberé, akit keresztre szegeztek. Amikor a liturgiával így imádkozunk: « Örök és mindenható Isten... », miért olyan nehéz emlékeznünk Jézus szavára: « Aki engem látott, látta az Atyát »? Nincs más Isten, mint Jézus Atyja.

∞

Mindentudás. — A félreértés itt félelmetes: ha Isten mindent tud ismer — múltat, jelent, jövendőt —, hogyan szabadulhatunk meg a fatalizmustól? Tudása megmerevíti szabadságomat. Bármennyire is megfékezem csapongó fantáziámat, nem tudom eltörülni látóhatárom széléről azt a magasan fekvő megfigyelőhelyet, ahol Isten mozdulatlanul áll, magasból szemlélve és ellenőrizve a tengerek és a síkságok egész felszínét, a bábszínházat, ahol lezajlik az emberi komédia, amelyet (mint mondják) öröktől fogva ismer: ismeri annak menetét, kacskaringóit és kifejletét. Mi marad még hátra a szereplőknek, hacsak nem az, hogy jól játsszák a szerepet? És hogy még jobban aláhúzzuk a karikatúra legsértőbb vonását, észrevesszük az isteni ajkakon a gőgös irónia mosolyát: « Ők nem tudnak, én, Isten, tudok! » Ezután azt állítani, hogy Isten Szeretet, nemcsak hogy semmit nem helyesbít, hanem lázadást és visszautasítást kelt, mert az ilyen szeretetet nem lehet szeretni.

A torzító kép makacs, és sokan, akik a filozofálásban tetszelegnek, bár a szellem előteréből elűzték, háttérből ható befolyása alatt állnak. Ez a hamis kép akkor született, amikor változtatás nélkül transz-

ponáltam Istenbe az én birtoklásra lett tudásomat. Az az ismeretösszeg, amely bennem részleges, úgy gondolom, Istenben teljes. Bennem korlátolt, véges; Benne határtalan, végtelen. Képzeletben kitágítottam tudásomat, kiradízrozva a határokat, amelyekbe beleütközik, és ezt mondtam: Istenben nincsen határ, nincsen part, sem idő, sem tér: mindentudó. A művelet gyümölcse annak a tudós Istennek fantazmája, aki csak színleli a párbeszédet teremtményével, valójában azonban csak önmagával társalog.

Hibám abban állt, hogy nem vettem észre magamban a megismerés és a szeretet szétválaszthatóságát, vagy — hogy bizonyos filozófusok nyelvezeték használjuk — a szellem és a lélek közötti különbséget. Itt van az emberi korlát: képesek vagyunk ismerni szeretet nélkül és szeretni ismeret nélkül. A szeretet nélküli megismerés a szellemnek az az önmagára hajló pillantása, amely megtöri a lélek lendületét. « Annak a gondolatnak fénye, amely megreked a megismerésnél, önmaga ismereténél, csak megbicsaklott lendület lehet: szellem. Újra kell kezdeni: lélek. » (J. Paliard, *Profondeur de l'âme,* Aubier, 1954, 131. lap.) De a lélek csak akkor tud újra nekilendülni, ha lemond arról az élvezetről, amelyet « a szellem játéka és hatalmának megtapasztalása » nyújt neki; és előbb csak tapogatódzva halad előre az éjszakában. A szellem aztán megvilágítja, de ismét önmagára hajolva. A megismerés és a szeretet egységét állandóan keressük, de soha el nem érjük.

Ezt a folyamatot kell tagadnunk, amikor a szeretet mindentudását állítjuk Istenben. Nála egyáltalán nincs szétválasztva a szeretet aktusa és a megismerés aktusa. Isten nem szellem és lélek, hanem átlátszó önmagának; anélkül, hogy önmaga szemlélője lenne, úgy ismer mindent, hogy semmi sem látványosság neki. Azt mondani, hogy nem tudja, hogy tud, kétértelmű lenne, sőt hamis. De Isten alázatának misztériuma éppen abban áll, hogy benne az egyszerűség (a szó etimológiai értelmében: sokrétű hajlás nélkül), a szeretet lendületének egyszerűsége kizárja mindazt, ami az emberi megismerés-módban nárcisszizmus, tehát ami még a legmagasabb és legérdektelenebb emberi megismerésben is öntetszelgés.

∞

A szépség. — Közvetlenül semmit sem tudunk mondani Isten szépségéről, mivel az, amit szépnek mondunk, az érzékleteshez kap-

csolódik, márpedig Isten, úgy ahogy önmagában van, az, « amit szem nem látott, fül nem hallott ». Másrészt, amint tapasztalatunkban hiátus van a megismerés és a szeretet között, ugyanúgy a szeretet és a szépség között is. A művészet értelme a szellem dinamizmusához kapcsolódik: helyreállítani az elveszett egységet, újra megtalálni az őseredeti azonosságot. Péguy az esztétikainak és az etikainak erre az egybeesésére céloz, amikor morális érték-fogalmakban fejezi ki « a klasszikus tájat szép férfias érettsége teljében ». Ezt írja: « igazi táj... méltányos táj... jó táj. De nem azzal a gyűlöletes jósággal, amely gyengeség... elpuhulás visszaesés a bűnözésbe. Igazi jóság, az igazságosság leánya, a pontosság leánya, szilárd jóság, a helyes szilárdság leánya. Az egyetlen valóban jó... Csak a robusztus, csak ami robusztus... Édes táj; de csak e szilárdság értelmében, amely az egyedül igazi édesség. ... Sem az a gyűlöletes gyengeség, amely magát a jóságot is meggyűlölteti. Sem pedig az a gyűlöletes keménység, amely még a szilárdságot is meggyűlölteti. » (Péguy, *Deuxième Élégie* XXX, 1955, 134.)

Semmi sem tiltja meg, hogy itt a « tájat » « Istennel » helyettesítsük be: a szépség jelzői ugyanazok, mint a szereteté. Ezért, írja Arthur Lourié *Zenei Naplójában*, « a dallam megfoghatatlan módon a morálishoz kapcsolódik. Erkölcsi-esztétikai rendbe tartozó különlegességgel rendelkezik: ez az egyik jegy, amelyről az ember felismeri a dallam jelenlétét. Talán ma éppen azért nem komponálunk már jó melódiákat, mivel gonoszokká váltunk... Egyébként nem létezik a gonosz melódia. A gonosz melódia értelmetlenség » (*Journal musical,* Desclée de Br., 1966, 18. lap: « Az Idő profanációja és megszentelése »).

A szépség azonban a mi világunkban nem szeretet, még ha szép is szeretni, még ha nincs is szépség szeretet nélkül. Sem Péguy, sem Lourié nem ejti ki az « alázatosság » szót. Igaz, amit mondanak, az magában foglalja, de én a magam részéről kifejezetten fel akarom azt ismerni. Mert szerintem az alázat a Szép egyik lényeges attribútuma; legalábbis az, amelyik lehetővé teszi, hogy többé-kevésbé helyreigazítsam azokat az ügyetlen képeket, amelyeket spontánul Isten szépségéről alkotok. Egy gondolkodó lény nem lehet gőgösen szép. Mihelyt a szépség önelégült, elveszíti ragyogását, bemocskolódik a bírvágy által; saját tekintete sebzi meg, ezért már képtelen lesz megsebezni azt szeretettel, aki szemléli, márpedig minden ártatlan szépség belénkhasít. Marcel Proust beszél « azokról a fiatal lányokról, akik egyetlen

tekintetben olyan távolságot állítanak közéjük és közétek, amelyet szépségük fájdalmassá tesz ». Mi lenne, ha ezeknek a lányoknak tekintetében az alázat állítana távolságot maguk és maguk közé!

A Moissac-i Szűz nyitott számomra egy ösvényt Isten szépsége felé. Egyiptomba menekül. Egy szamár hátán ül — amely mintha Supervielle egyik meséjéből szabadult volna el; azt mondaná az ember: teljesen megdöbbent annak tudatától, hogy kit visz magával, és az a gondja, hogy méltó legyen hozzá. Mária kis pozsgás képű parasztleányka, mintegy belülről megvilágítja valami inkább földi, mint égi zene, egy falusi dal, amelyet kétségkívül magában dúdol. Virág-koszorú van homlokán, de olyan naívul helyezték rá, hogy biztosan nem tudja, hogy ott van; különben jobban a fejére illesztette volna. A Gyermek jobbját Mária ruhája felső szegélyére teszi; balját Mária fogja. Mindegyik gesztus átadja « szentül » a « szükséges hangjegy dallamát » a másiknak. Elég, ha szemléljük ezt a képet, amint egy gyermek nézi játékát, hogy megbizonyosodjunk: az az Isten, aki nem lenne alázatos, nem hangolna a dalra.

∞

A Felség. — Pascalt olvasva elképzelem, hogy Páli Szent Vince, amikor XIV. Lajos előtt állt, meghajolt a királyi felség előtt (mert « ostobaság » és « szellemi alacsonyság » visszautasítani « a hivatalos nagyságoknak » a nekik kijáró tiszteletet), de ugyanakkor a király bensőleg meghajolt a szent felsége előtt. Két különböző felség, amelyeknek két különböző tisztelet felel meg.

Amikor Isten felségéről van szó, egyedül Jézus Krisztus szemlélése tudja megakadályozni a képzelet eltévelyedését. Hosszú és mély összeszedettségre van szükség, mivel egy bizonyos művészet igen gyakran a szellem tekintetét olyan teljesen külsőséges felség felé irányítja, ahol győzedelmeskedik a lényegtelen. Nos, Istenben minden bensőséges, minden lényeges. « Jézus Krisztus minden vagyon és a tudomány minden külső vívmánya nélkül a maga szentségi rendjében van. Nem talált fel semmit, nem uralkodott; de alázatos volt, türelmes, szent, szent Istennek, rettenetes a démonoknak, minden bűn nélkül. Ó milyen nagy pompában és csodálatos nagyszerűségben jött a szív szemeinek, amelyek látják a bölcsességet! » (Pascal)

Székesegyházaink kapuiban nagyon szép « Felséges Krisztusokat » (« Christ en majesté ») láthatunk, de a legegyszerűbb feszület is job-

ban feltárja (leleplezi) Isten felségét. Mert a halál jelzi minden ellenvetést megcáfolva a szeretet intenzitását és tisztaságát, amelyek nélkül a felség egyáltalán nem felség. Egyes misztikusok inkább az intenzitásra, mások inkább a tisztaságra voltak érzékenyebbek. Mindkettő egyformán szükséges, és azt követelik, hogy semmi más ne vegyüljön beléjük. Az alázatosság a tisztaság vonalában helyezkedik el.

Egyszer majdnem leborultam egy asszony előtt, aki maga volt az áhítat. A népi nyelv jól kifejezi azt, amit megéltem: « Az ember letérdelne ez előtt az asszony előtt! » Nem volt sem hercegnő, sem királynő, de micsoda felség a magartatás végtelen szerénységében; a test és a fej tartása, a környezet — minden a szerénységet sugallta! Mégis elég lett volna, ha tekintetében az érdekkeresésnek, az önzésnek vagy az öntetszelgésnek egy szikrája, a számításnak vagy a ravaszságnak egy árnyéka megjelenik, máris elenyészett volna homlokáról az alázatosság felsége, és bennem a mély hódolat érzése.

Nem, valóban egy alázatosság nélküli Istent nem tudunk imádni. Nem tudjuk elképzelni a Felségnek ezt a kifosztását.

∞

A diszkréció. — Egyedül Isten tiszteli feltétlenül az ember szabadságát. Ő teremtette: nem azért, hogy kővé merevítse vagy hogy meggyalázza azt. Ezért Isten sohasem kiabál és nem erőlteti rá akaratát az emberre. Sugall, javasol, hív. Nem mondja: « Akarom », hanem: « Ha akarod... » Bírálnunk kell az olyan kifejezéseket, mint « Isten parancsolatai », « Isten akarata », ha nem a szeretet szerint értik őket. Isten nem tesz szemrehányást: ezt lelkiismeretünkre hagyja. « Ő nagyobb a mi szívünknél » (1Jn 3,20). Rejtve marad, hogy ne legyen ellenállhatatlan; láthatatlansága szemérmesség. Nem akarja, hogy úgy tudjuk « bizonyítani », hogy értelmünk kényszerítve legyen. Az indiszkréció összeegyeztethetetlen a felséggel, mert az önszeretet kiterjesztését jelenti. Ezt fedezzük fel a mi imperialista és klerikális törekvéseink gyökerénél. De Isten hangja alig különböztethető meg a csendtől: « a finom csend hangja ». Nem mondhatom « félénkség », mivel ez gyakran a gőgből nő ki és megakadályozza a merészséget. Márpedig Isten merészsége végtelen: teremtés, megtestesülés. Meg kell kísérelnünk legfinomabb érzékenységünk röpke pillanataiban elgondolni az ellentétek együttlétezését. Ki kell próbálni bizonyos szavakat, de mintegy elpirulva a kockázattól. Talán tiszta-

ság? Nazianzi Gergely, aki költő volt, merészen ezt írja: « *Prima Virgo, Sancta Trinitas* »: az első Szűz, a Szentháromság. Ez a szó jut eszembe, amikor Saint-John Perse Paul Valéryben dicséri « a nyelv páratlan szűzességét » (chasteté — annyi hűség és « szerénység » van a megfelelő latin szóban: *castitas*!). Ugyanő, Valéry Larbaud-ról ezt mondja: « valami rejtett szégyenlősség » megőrizte a könnyelműségtől és egyszerre az önmutogatástól (hivalkodástól)... minden nárcisszizmustól, miként minden exhibicionizmustól ». Mivel elhatároztam, hogy nem engedek az antropomorfizmustól való félelemnek, miért ne tulajdonítanám Istennek azt, ami minősíti ezeket a nagy költőket? Hasonlóképpen, habozás nélkül elhiszem, hogy Isten ugyanazon a nyelven beszél hozzám, mint Michel de Castillo egyik hőse: « Igen nehéz adni, hidd el nekem. Szeretném, ha megértenél egy dolgot: bármit is adok neked vagy teszek érted, nem tartozol semmivel. Megértesz? Semmivel. » De lelkiismeretem « tartozni » akar neki, tudva azt, hogy elvesztené becsületét, he nem tisztelné a hála által Isten kegyelmét (ingyenes ajándékát).

∞

A gyengédség. — Óvatosan beszélek Isten gyengédségéről. Ez a szó valami olyan nagyon szépet idéz fel, hogy az ember szeretné azt átvinni abba a birodalomba, ahol minden érzés, semmi sem száraz. Mégis bírálnunk kell a gyengédséget cinkosság nélkül. A gyengédségnek gyakran automatikus megnyilvánulásai vannak: annak a spontán villódzásnak meghosszabítása egészen a másikig, vagy kivetítése a másikra, amely lehet még önszeretet. A csalódás gyakori. A misztikusok leleplezték az illúziókat; Fénelon rendszeresebb igyekezettel, mint mesterei vagy társai, mert tapasztalatból tudta, hogy « a száraz és keserű béke » kíséri kevesebb kockázattal a centrifugális szeretetet. De van, az aszkézis után lehetséges az Isten és a teremtmények iránti tiszta gyengédség. Semmi sem mélyebben emberi ennél. Tehát isteni. Tehát nem tagadhatom meg ezt Istentől. Jézus jelzi nekünk ezt a csodát, Jézus, akinek tetteit nem gyanúsíthatjuk automatizmussal. Neki nem kellett semmit tisztítania, mert tiszta volt, mint Isten.

« Megmondták neked, ó ember, mi a jó, és mit kíván tőled az Úr: Semmi mást, mint hogy váltsd tettekre az igazságot, szeress gyengéden, és járj alázatosan a te Isteneddel » (Mik 6,8).

∞

Először ennek a kis könyvnek ezt a címet akartam adni: *L'enfance de Dieu* (Isten gyermeki arca), emlékezve arra az írásra, amelyben Claudel elmondja megtérését. 1886 Karácsonyának vesperásán a Notre-Dame székesegyházban « hirtelen átjárta az ártatlanság szaggató érzése, Isten örök gyermeksége, egy kimondhatatlan kinyilatkoztatás ». Végül mégis « Isten *alázatát* » választottam, mivel Isten agónia is. Örök gyermekség és örök agónia: mi megkülönböztetjük őket, de Istenben egyek: egyik a másikban, mindkettő életét alkotja. Újra elolvasva Albert Béguin csodálatos esszéjét Georges Bernanosról (*Bernanos per lui-même,* Seuil, 1954), meggyőződtem arról, hogy lehetséges transzponálni az Abszolútum mozdulatlan má-jába azt a misztériumot, amely elárasztotta fényével a regényírót: azt a gyermekséget, amely teljes ártatlanságát csak a haldoklónál valósítja meg.

Jól tudjuk, főleg Freud óta, hogy a gyermek nem ártatlan. De bármilyen «polimorf perverz » legyen is, van benne annyi ártatlanság, hogy szimbolizálja a felnőttek szemében az ártatlanságot, amelyet ők elvesztettek. Hogy megmondja, minek kell lennie az embernek, Nietzsche inkább a gyermek képét választja, semmint a tevéét vagy az oroszlánét. (*) Nem a gyermeket úgy, ahogy születésekor látjuk, hanem mint kettős átalakulás gyümölcsét: egyrészt át kell alakulnia a vágómarhának, amely a lét terhének térdelve igent mond, ragadozó állattá, amely kimondja a mocsárnak a szabadító nemet; másrészt a ragadozó állatnak át kell alakulnia gyermekké, aki kimondja a szent igent, amely egyedül ténylegesen értékteremtő. Zarathusztra bonyolult tanításából csak ezt az intuíciót akarom magamévá tenni: a gyermekség először nem nosztalgia, hanem terv; nem hajnali ártatlanság, hanem az eljövendő ártatlanság teljessége. Mégis nem minden ok nélkül választottuk inkább ezt az alakot, semmint egy másikat: magában foglalja, előrevetítve azt, a múlt nosztalgiáját; megőrzi egy önmagában emlékezés nélküli hajnal emlékét.

(*) Nietzsche *Így szólott Zarathustra* c. írásában beszél a három átváltozásról: « A szellem három átváltozását említem meg néktek: hogyan lesz a szellemből teve, a tevéből oroszlán és végül az oroszlánból gyermek... De mondjátok, testvéreim, mire képes még a gyermek, amire az oroszlán sem volt képes? Miért kell a ragadozó oroszlánnak még gyermekké is válnia? — Ártatlanság a gyermek és feledés, újrakezdés ő és játék, magától gördülő kerék, első mozdulat, szent igenlés... » (Lásd az egész szöveget: *F. Nietzsche válogatott írásai,* ford. Szabó Ede, Gondolat, 1972, 232-234. old.)

Az első ártatlanság itt a földön szeretet és szabadság nélküli; viszont az utolsó ártatlanság az agóniánál érinti a tiszta szeretet és a korlát nélküli szabadság határát.

Mert « nincs nagyobb szeretet annál, mint ha valaki meghal azokért, akiket szeret » (Jn 15,13). És hogy szembenézhessünk a halállal, nem lehetünk rabjai semminek és senkinek. De Isten « kicsattanó és harmatos hajnal », és ugyanakkor az a szeretetsúly, amelyet egyedül az agónia jelezhet kellőképp komoly megközelítéssel. A halál határán megmutatott szeretet súlyossága alkotja Isten szabadságának reggeli « ragyogását » és « harmatos frisseségét ».

Ezt a harmóniát, ahol tehetetlenül hanyatlanak le a szavak és a fogalmak, kétségkívül Bach és Mozart fejezte ki Nyugaton a lehető legkisebb tökéletlenséggel: ha zenéjük szívbemarkoló hajnali muzsika, ez azért van, mert az általuk sugallt gyermeki boldogság átizzítja az egész mindenséget szeretetagóniákkal.

∞

Egy gyermeki tekintetben van egy fénysugár, amely átfúrja felnőtt lelkiismeretünket, és furdalást ébreszt, hogy egyetlen pillanatban sem vagyunk azok, akiknek lennünk kellene. Az Ártatlanság vádol bennünket, mint ahogy a fény kiemeli a dombormű körvonalait. Nem mondom azt, hogy ha Isten nem létezne, az erkölcsnek nem lenne alapja, de egyszerűen, minden elmélet nélkül azt, hogy ez a tekintet kevésbé lenne könyörtelen. Miként Rilke angyala, « rettenetes ». De kevésbé lenne az, ha nem lenne teljesen lefegyverzett. Mivel szegény és védtelen, ezért alig tudom elviselni. Messziről jön, egy fegyver, számítás, cselszövés és hazugság nélküli világból — az Egészen-Más világából —, ezért egészen közeli, a szegény és védtelen « proximus » (felebarát) jele, akivel szemben itt és most az a kötelességem, hogy letegyem a számítás, a cselszövés és a hazugság minden fegyverét.

∞

Hacsak nem ismerjük félre a szeretetet, Istent nem lehet hátsó gondolattal vagy hátsó szándékkal gyanúsítani. A szeretet nem ad valamit magából úgy, hogy megtartja lényegét: éppen ezt a lényeget szolgáltatja ki. Különben nem ártatlan. Megőrizni egy gondolatot vagy szándékot, « önmaga mögött » biztosítva annak láthatatlansá-

gát — ez annyit jelent, hogy az ember saját maga « birtokosa ». A lét és a látszat között az ellentétet a hátsó gondolatok teremtik. Rousseau nem tévedett, amikor a világ bűnének lényegét ebben látta: távolság « a külső tartózkodás » és « a szív dispozíciója (készenléte) » között. Két századdal Paul Valéry előtt a hátsó gondolatok birodalmát jelölte meg annak a helynek, ahol minden emberi csatározásunk lezajlik.

Az Ószövetség lehatolt egészen a rossz gyökeréig. Ha az emberek azzal gyanúsítják egymást, hogy nem látszanak azoknak, amik valójában, ez azért van — mondja az Ószövetség — mivel archetipusukban, Ádámban előbb magát Istent gyanúsították ezzel. A Teremtő miért jelenti ki a teremtménynek, hogy az Életet nem lehet zsákmányként megszerezni, hanem mint ajádékot kell elfogadni? A legravaszabb állat sugallja a választ: mivel nem akarja ezt az életet odaadni. Az emberek tehát akkor veszítik el az ártatlanságot, amikor kételkednek Isten ártatlanságában.

∞

Ha a szeretet tisztaságához szükséges lenne, hogy ne tudjon arról, hogy szeret, azt kellene mondani, hogy Isten nem ismeri saját lényegét. Ha lehetetlen lenne tudni azt, hogy valaki alázatos, anélkül, hogy le ne rombolná magában az alázatosságot, azt kellen hinni, hogy Isten csak önmaga teljes nem-tudásában (nem-ismerésében) lehetne alázatos. Csakugyan, az ember nem tudhatja, hogy szeret, anélkül, hogy szeressen szeretni, ez pedig elhomályosítja a szeretetet. Hogyan gondoljunk el egy olyan átlátszóságot, amely nem önmaga sajátja? És ha az alázat szükséges a szeretethez, hogyan kerülhetjük el azt, hogy aki ezt mondja: « Szeretek », ne mondja egyben ezt is: « Alázatos vagyok »? Az emberi tapasztalatban ez nevetséges és ellenszenvet szül. Amikor az *Én* önmagának tulajdonít bizonyos jótulajdonságokat, mint a fizikai erő vagy szépség, a báj, vagy akár az ügyesség a gondolkodásban, csupán nevetséges. De amikor önmaga legmélyéről mond értékítéletet, éspedig kedvezőt, egyszerre nevetséges és gyűlöletes. Ebből azt lehetne levezetni, hogy Isten lehetetlen, kivéve, ha búcsút mondunk az abszolút Szeretet állítására vonatkozó kezdeti tapasztalatnak, és kijelentjük, hogy — mivel kinyilatkoztatott — Benne titokzatosan egy az, ami nálunk ellentmondást von magával, ti. a tökéletesen megélt alázatosság, amelyet az illető tökéletesen csodál mint olyat. De akkor joggal vetik szememre, hogy

a misztériumra hivatkozom akkor, amikor szükségem van rá, hogy pótoljam gondolatszegénységemet.

Ismeretes, hogy Malebranche minden ellenkezés nélkül elfogadta, hogy Isten egocentrikus szeretettel szereti önmagát. A filozófus szerint Istenben logikailag a lét tökéletessége megelőzi a szeretetet: ha Isten szeret — mondotta — ez azért van, mivel tökéletes. Nem tudja nem szeretni önmagát, mivel tökéletlenség lenne az, hogy nem szereti tökéletes önmagát. Fénelon ezt nem tudta elfogadni. Szerinte a szereteté a logikai elsőbbség. Ha Isten Szeretet, akkor a tökéletesség: szeretni; vagyis a szeretet a lét legmagasabb formája; csak akkor tiszta, ha kizárja az önmagára hajlás leghalványabb nyomát is.

Választanunk kell. Ha úgy gondolkodunk, mint Malebranche, Isten nem alázatos. És akkor mit jelent az, hogy tökéletes? Ha Fénelont követjük, Isten nem szereti önmagát. De Cambrai érseke mindig óvakodott ilyen merész — ha nem abszurd — következtetéstől. Pokoli körbe kerültünk? Azt hiszem, abban lennénk, ha Isten nem lenne Háromság. Ez a misztérium, amely látszólag « komplikálja » Istent, éppen ellenkezőleg « egyszerűsíti ». Azt akarom mondani, hogy egyedül e misztérium teszi lehetővé, hogy egyszerűségét állítsuk, minthogy a szó eredeti jelentésében az önmagára való hajlás, a kom*pli*-káció (*pli* = hajlás) hiányát jelzi. Isten csak akkor alázatos, ha egyszerű. És csak az egység ölén való többség révén egyszerű (pluralité au sein de l'unité).

Nincs itt semmi sem a megismerés, sem a szeretet öntetszelgéséből (narcisszizmus), semmiféle létet « komplikáló » behajlás, minthogy a személy csak a másik felé való feszülésében, a feléje való kitáruló szeretetben önmaga: Éppen amiatt szenvedünk, hogy mi ezt nem tudjuk megvalósítani az emberi szeretetben. Mert mi önmagunk vagyunk, mielőtt szeretnénk, és még a szeretetben is önmagunk maradunk függetlenül a szeretettől. De ugyanakkor megsejtjük, hogy a szeretet tökéletes lenne, ha ez alkotna bennünket úgy, hogy egyszerre helyezne bennünket a másikba és a létbe (vagyis létünk vonatkozás lenne): így az ember csak úgy lenne, hogy « magán kívül » van (a központja). Valamiképpen mindenki megsejti ezt itt a földön, bármennyire is elembertelenedik. Bármennyire is homályos ez a sejtelem, csak ebből kiindulva lehetséges — hála a Kinyilatkoztatásnak — csatlakozni a Szentháromsághoz — fideista extrinszecizmus nélkül — mint Isten egyszerűsége, tehát alázatossága misztériumához.

∞

Az ártatlan — a szó latin jelentése szerint *innoncens* — az, aki nem árt. Amikor az önzés uralkodik, az ember azért akar ártani másnak, hogy ne ártson önmagának. De a Názáreti Jézus, aki megszabja a szeretet országának feltételeit, éppen ennek az ellenkezőjét tanítja: amilyen mértékben valaki másoknak árt, olyan mértékben ártalmas önmagának is. Így teljesen megzavarja a játékot. Mivel kellemetlen, megölik. Semmi sem könnyebb; ez maga az aljasság, mert semmi veszéllyel sem jár az, ha ártanak annak, aki megtiltja, hogy ártsanak. Ami Jézussal történik, az történik végig a történelem során mindazokkal, akik magukban hordják az örök Ártatlanság visszfényét: elteszik őket a láb alól. Tudjuk, hogy ez sokfajta módon történhet: erőszak, cselvetés, « berendezkedett rendetlenség ».

A Megtestesülés, ha az emberek szemében ragyogó és dicsőséges lett volna, nem nyilatkoztatta volna ki az Ártatlant. A világnak végül is sikerült volna Istent is besorolnia ártalmas rendjébe. Egyébként állandóan azon mesterkedik, hogy az egyházak felejtsék el, Kinek a szentségei (sacramentum), és ez gyakran sikerül is. Emmanuel Lévinas jól látta, hogy « egy üldözött igazság eszméje » « a transzcendencia egyetlen lehetséges modalitása. Nem az alázatosság erkölcsi kiválósága miatt — mondja —, amelyet egyáltalán nem akarok vitatni, hanem *létmódja* miatt, amely talán erkölcsi értékének forrása. Alázatosnak mutakozni, tehát mint a legyőzött, a szegény, az üldözött szövetségesének, ez pontosan rendkívüli. Ebben a defetizmusban az alázatosság abszolút zavaró: félénkség, mely nem mer merni; sürgetés, amely nem látszik sürgetésnek és maga a nem-merészség; a koldulónak és a hajléktalannak sürgető kérése, akinek nincs hová fejét lehajtania, a befogadó *igen*-jének vagy *nem*-jének kiszolgáltatva lenni: ez nem e világból való. Az alázatosság és a szegénység a létezésnek egy módja — ontológiai (vagy metaontológiai) mód, nem pedig társadalmi állapot. A száműzött eme szegénységében mutatkozni annyi, mint megtörni a mindenség koherenciáját. Átfúrni az immanenciát, anélkül, hogy ahhoz igazodnánk. » (Recherches et Débats, *Semaine des Intellectules catholiques,* 1968, Qui est Jésus-Christ? Desclée de Br. 1968, 188. lap.)

∞

Amit a misztikusok « passzív állapotnak » neveznek, segíthet bennünket abban, hogy halványan, nagyon távolról megsejtsük « Isten örök gyermekségét », a tökéletes egyszerűség Édenét.

Van egy reflexió-előtti passzív állapot. Maine de Biran finoman elemezte ezt, úgy, ahogy felnőtt öntudatában megélte. Felidézi a magával és a természettel való boldog harmónia pillanatait, amelyeket néha nagyon rövid időre megszakít — pl. egy séta folyamán — a szokásos kellemetlen érzés és a fáradtság. Képtelen ezeket a harmonikus pillanatokat előidézni tetszése szerint, vagy meghosszabbítani őket, — másutt keres bánatára orvosságot (ellenszert): beleveti magát a világias életbe, remélve, hogy sikerül tompítania a már szinte elviselhetetlen ürességérzést. De a szórakozás nem jár lelkiismeretfurdalás nélkül. A kavargás közepette a magány teljesebbnek és kevésbé keserűnek tűnik. Mégis, mihelyt beletemetkezik, ismét csak csalogatja a külső szórakozás íze. Egyedül a hangulat az oka ezeknek a variációknak, ahol sem az eszmék menete, sem az akarat dispozíciója nem nyújthat kellő magyarázatot. A szomorúság és az öröm nélkülünk és akaratunk ellenére játssza a maga ingadozó játékát. Elszenvedjük a test viszontagságait, függünk élő szervezetünktől. Vannak olyan tisztán affektív állapotok, amelyek bennem vannak, de nem jönnek tőlem, tehát nem én vagyok.

De amilyen mértékben visszautasítjuk — mivel mint rabszolgaságtól szenvedünk tőle —, hogy ráhagyatkozzunk e passzivitásra, az Én mint aktivitás támad fel. Nem fontos most itt, hogy Maine de Biran hogyan érti e feltámadást: filozófiáját, amely a belső « Akarom »-tól a « Gondolkodom »-ig terjed, ezer módon értelmezték és vitatták. Engem most a következő érdekel: az aktív és reflexív élet — amely révén az ember részlegesen megvalósítja magát elkülönülve attól, ami nem ő, ellentétben állva azzal, aminek nem forrása — maga is új passzivitást kelt, egy egészen más természetűt, olyan fényeset, mint amilyen sötét volt az első, egy bizonyos fokig kizárva az erőfeszítést: az éntudat elmosódik, de lelkiismeretfurdalás nélkül és örömben. Egy másik élet kezdődik, amelyet a filozófus a « szellem életének » nevez, vagy « harmadik útnak ». Az elsőt, az *én távolléte* jellemezte, a passzivitás az érzékleteshez viszonyítva. A második, az emberi jellemzője az *én tevékenysége* az erőfeszítésben. A harmadik *túl van az erőfeszítésen*: nyugodt ráhagyatkozás — azt kell mondanunk: Istenre? Biran élete utolsó éveiben sokat olvasta Pascalt és Fénelont; nem mondaná: « igen », hacsak meg nem bizonyosodott, hogy az illúzió ki van zárva. Mindenesetre megsejtette, ha nem is élte meg, azt a passzív állapotot, amelynek leírását a misztikusoknál kell keresnünk.

Passzív állapot, gyermeki állapot: Isten közvetíti a léleknek saját Gyermekségét, értsd: saját Életét, amely teljesen mentes a « kisajátítástól », teljes Ártatlanság, Egyszerűség, Alázatosság. Gabriel Madinier Maine de Bíran-t kommentálva a tekintetet erre irányítja: az istenivé vált teremtmény, tehát Isten « szuper-öntudata » felé. Ezeket írja: « Az erőfeszítés által a létező csak viszonylagosan éri el testét, amelyet mozgat; csak mint önmozgató ragadja meg magát. Önmagunkat megismerni tehát az erőfeszítésben, én-t mondani: tökéletlen és homályos önismeret... *Én*-em nem a *lét*-em, hanem annak állítása, hogy tőlem függ, hogy létet adjak magamnak... A szellem életében az én elveszik... Hogyan eshet egybe a lét beteljesedése a személyes öntudat eltűnésével? Talán csak azért van itt probléma, mivel az ember az öntudatot csúcsnak tekinti, amelynek a lehető legtökéletesebb létmódot kísérnie kell; de ha az *én* érzése csak korlátozottság lenne; ha az én, amelyet az emberi éltet megvalósító öntudatosodásban állítunk, nem lenne más, mint egy bizonyos mód, hogy szembeállítsuk magunkat, *megkünböztessük magunkat attól, amivel nem tudunk egyesülni*; ha az én csak ernyő lenne, amely eltakar önmagunkat önmagunkat előtt, — elképzelhetnénk egy magasabb létmódot, ahol a létező nem önmaga tudata, elkülönült valóság, hanem annak a létnek a tudata, amely őt alkotja... *Én*-t mondani, *én*-ként állítani magát inkább azt jelenti, hogy el vagyunk választva a léttől, semmint azt, hogy mint létezőt ragadjuk meg önmagunkat. » (G. Madinier, *Conscience et Mouvement,* 1938, 173-175).

Így tehát, ami az ember nagyságát alkotja — a reflexió-képesség — egyben a korlátja is. Csak úgy megy át Istenbe, ha lemond erről a határról, amelyhez ragaszkodik, amennyiben saját erejét alkotja. Kétségkívül mindennél jobban fél az egyszerűségtől, ami nem azt jelenti: *Én*. Ezért a másikra ráerőszakolja a saját tényét. Istenben nincs semmi, ami tekintéllyel követel: semmi mesterkéltség (*facticité*). Tehát semmi folyamat a létben és a cselekvésben, semmi, ami a *hogyan* kérdésre felel. Amit Pierre Emmanuel az Evangélium által boldognak hirdetett szegényről mond, azt — úgy gondolom — *a fortiori* állíthatom Istenről:

> Tökéletes csupaszság oly tisztává teszi
> Hogy a víz semmit sem tud kristályfényéről...

Ugyanilyen értelemben Bonhoeffer: « Ki tiszta szívű? Aki nem szennyezi be szívét se a rosszal, amelyet elkövet, se a jóval, amelyet megtesz. »

∞

A Szentháromság miszériuma a keresztény hit lényege. Hogy az ideológia minden gyanúját elhárítsuk, hogy elűzzük az infantilizmus modern formájának kísértését, a türelmetlenséget (amit az ember nem ért meg azonnal, azt semmibe se veszi, ignorálja, ami nem váltható közvetlenül *gyakorlatra,* az érdektelen), legjobb, ha úgy reflektálunk, ahogy az Egyház történelmileg tette. Márpedig az Egyház Jézus Krisztusból indult ki, a történelmi eseményből.

Ki ez az ember? Az apostolok megvallották hitüket istenségében, de ez egy bizonyos genezis végén történt. Előbb hallották, hogy Jézus « Atyának » szólította Istent, az *Abba* szót használva (magyarul: Apuka!), amely kifejezi a létező gyökerénél a gyermeki ráhagyatkozást. Látták, hogy Jézus közvetlen Isten- és embertapasztalat szerint cselekszik, mint valaki, aki egyszerre embert néző Isten és Istent néző ember. Tanúi voltak ennek az egyedülálló bensőségességnek, amelyet Jézus nemcsak előttük, hanem értük élt meg, minthogy felszólította őket, hogy osszák meg vele: « Mondjátok amint én: Abba, Atya! » Ezt az intimitást megőrzi a legfőbb szenvedésben, amikor Isten hallgat és az emberek a végletekig kegyetlenek: « Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet... Bocsáss meg nekik... » Amikor feltámad, kinyilvántja, hogy Isten ezzel az *emberrel van,* de még felmerül a kérdés, hogy vajon ez az ember *Isten-e*? Isten és Jézus kettő vagy egy? Pünkösdkor az apostolokat elözönli a Szentlélek, Jézus Lelke. E tapasztalatot csak metaforikusan tudják értelmezni. Egészen másról van szó, mint a görögök költői « lelkesedéséről ». Ezentúl már bennük van Az, Akit Jézus hordozott magában. Ugyanazokra a tettekre vezeti őket; bátorságot ad, hogy vállalják a kockázatot, sőt még a halállal is szembenézzenek. Jézus Lelke ez, de nem más, mint Isten Lelke, mert egyedül Isten adhatja a Lelket. « Már az ember szelleme (esprit), saját szellemünk a legszemélyesebb, amit egyébként mi magunk sem adhatunk semmiképp másoknak. Egyedül Isten adhatja Lelkét, vagyis csak ő lehet önmaga önmagával szemben. » (J. Guillet SJ).

Jézus tehát Isten. De ő « Te »-t mond Istennek. Isten beszél Istenhez. Isten Isten Küldöttjének mondja magát. Istennek az az eledele, hogy megtegye Isten akaratát. Istenben tehát kettősség van. És a Lélek, aki szintén Isten, a Harmadik.

Az Egyház az egy és hármas Isten paradoxona előtt állva hamaro-

san megértette, hogy ha ezt nem vallja határozottan, vége az emberi reménységnek. Jeruzsálemi Cirill mondja: « Ha a Megtestesülés puszta képzelődés, maga az üdvösség is puszta képzelődés lesz. » Ha maga Istene nem lett emberré, az ember hogyan lehetne Isten? És egy egyszemélyű Isten hogyan testesülhetne meg? Ez az utóbbi kérdés azonnal lerombolja önmagát, mihelyt megfogalmazzák: az ilyen Ember-Isten nem ismerne más Istent, mint önmagát: önmaga imádója lenne.

Ha az Egyház történelme századai során szenvedélyes harcot vívott azért, hogy a misztérium mélységét el ne töröljék egy közvetlen racionalizmus javára, ez azért történt, mivel szigorú logika diktálta neki, hogy ne válassza szét egy hitében a hármas hitet: a Szentháromságban, Jézus Krisztusban és az emberiség megistenülésében való hitet. (Ez a szigorú logika felsőbbrendű racionalitásból származott, amelynek követelményét mindig megőrzi a Szentlélek a mi középszerű kompromisszumaink kísértései ellenére.) Ha Isten nem Háromság, a Megtestesülés mítosz, és reménységünk hiábavaló. És nem kell eltompítani, mint ahogy ez gyakran történik bizonyos katekézisekben, ennek a reménységnek távlatát. Amikor az Egyház « üdvösségről » beszél, nemcsak azt mondja, *mitől* menekült (szabadult) meg az ember, ti. a bűntől és a végesség valami alsóbbrendű formájától, hanem azt is, hogy *mivégre*, ti. azért, hogy részesedjék Isten életében.

Ha ennek az üdvösségnek az ígérete egyetemes, felfoghatatlan, hogy a kereszténység, amely azt közvetíti századokról századokra, valaha is gnózis legyen. Gyakran hosszú és bonyolult eszmefuttatásra lenne szükség — és néha tudós rendszerezésekre —, hogy meggyőzzük a tudósokat: szakítsák meg az eszmefutattást és a rendszerépítést a gyermekség lelke által, amely egyedül összeegyeztethető Isten egyszerűségével. Ha az infantilizmustól írtóznak, akkor nincs mit mondani: megvan az okuk arra, hogy óvatosak legyenek. Egyébként Szent Pál valamennyiünket figyelmeztet: « Testvérek, gondolkodástokban ne legyetek olyanok, mint a gyermek; a gonoszságot illetően igen! de gondolkodástokban (= a megértésben) felnőttek! » (1Kor 14,20). Nos ez a megértés, amelynek semmi köze a fogalmak tömkelegéhez, egybeesik a gyermekség szellemével, amennyiben a közös tapasztalatra való egyszerű reflexiónál kezdődik. A hármas Istent mintegy « óhajtja » az emberi szerelem (szeretet). Erre a konkrét « óhajra » válaszol a Kinyilatkoztatás.

A szeretet itt a földön öröm és szenvedés összevegyülve. Öröm azt mondani a szeretettnek: « Te és én nem kettő vagyunk, hanem egy. » Ugyanakkor szenvedés, mert kénytelenek vagyunk elismerni: amit ezzel mondunk, nem a tényleges valóságot, hanem csak óhajunkat fejezi ki; valójában nem lehetünk egyek. Mert ha a szerető és a szeretett már nem lenne kettő, nem lenne többé *másik*, és ezzel a szeretet is megszünne. Maradna az önszeretet. De az önszeretet nem szeretet, hanem önteteszelgés, mivel se nem elfogadás, se nem ajándékozás.

Ellentétben azzal, amit bizonyos romantikusok elképzeltek, a szeretet nem emésztődik fel úgy, hogy a kettő egymást felszívja vagy összeolvad. Trisztán és Izolda álma elvarázsol azzal, hogy az « és » kötőszó nevük között, lényük között boldogítón eltűnhet az Éjszakában, — valójában azonban ez az álom tűnik el tragikusan a Halálban. A szeretet egyszerre akarja a különbözőséget és az egységet, a másságot és az azonosságot. Az emberi állapotban megvalósíthatatlan ez a vágy: nemcsak *egyesülni* a másikkal, hanem *egynek-lenni* vele úgy, hogy önmagam maradok. Ezért senki sem lép be szenvedés nélkül a szeretet birodalmába.

A Szentháromság misztériuma ennek a vágynak örök meghallgatása (beteljesülése). A Három Személy közül mindegyik úgy van, hogy a két másikért van. Az Atya csak úgy létezik mint a Fiútól különböző Atya, hogy teljesen a Fiúnak adja magát; a Fiú csak úgy létezik mint az Atyától különböző Fiú, hogy teljesen szeretetlendület az Atya felé. Az Atya nem létezik előbb mint önmagában és önmagáért való személy: a Fiút nemző aktus teszi személlyé. El kell tehát kerülnünk az ilyen kifejezést: az Atya az, « aki » önmagát adja; hiszen ő inkább az « önmagát-adás Aktusa ». Ugyanez áll a Fiúra és a Szentlélekre.

Mindez azt nyilatkoztatja ki nekünk, hogy a szeretet-vonatkozás a lét őseredeti formája. Vagy, ami ugyanazt jelenti: a lét mélye (alapja) szeretet, vagy kommúnió.

Mindegyik személy csak úgy önmaga, hogy önmagán kívül van. Ex-tázisuk tökéletes azzal, hogy abszolút lehetetlen számukra az önmagukba csukódás. Minden olyan a Szentháromságra vonatkozó reflexió téves lenne, amely hagyná, hogy megmaradjon ez a lehetőség: Isten önmagát nézi (« önmagára-hajlás » — *incurvatio* — Szent Bernát szava szerint). Isten a szeretet módján létezik.

Miért három Személy, és nem kettő? Kétféleképpen közelíthetjük meg a Lélek misztériumát. Az első: *a kölcsönösség* követelményéből indulunk ki, amely lényeges a szeretet tökéletességéhez. Az emberi szeretetben ezt a kölcsönösséget csak jelek által vesszük észre, önmagában nem észlelik azok, akik egymást szeretik. « Szeretlek, és látom, hogy te szeretsz engem kiejtett szavaid által, gesztusaid által, velem szemben tanúsított magatartásod által. De nem látom szeretetedet magát. » Innen a szenvedés és a kétkedés kísértése, amikor ezek a szavak, gesztusok, ez a magatartás kevésbé spontánnak, kevésbé heveseknek tűnnek. Innen az a heves vágy is, hogy a szerető másképpen akarja megismerni a másik szeretetét, mint az említett jelek által, amelyeknek jelenléte elbűvöl, de csökkenésük gyötrelmet okoz, hiányuk kétségbeesést szül. Szent Ágoston erről a rá jellemző zsenialitással írt: « *Videt illa illum; videt ille illam*; *amorem nemo videt...* » (*) A Szentháromságban a Szentlélek maga a Szeretet: az Atya Szeretete a Fiú iránt; a Fiú Szeretete az Atya iránt. Közös Csók, ha tetszik. A szeretet kölcsönössége Személlyé magasztosulva.

A másik megközelítési mód a Szentháromság misztériumához: *a tisztaság* követelményéből indulunk ki, amely szintén lényeges a szeretet tökéletességéhez. Ha nem lenne a harmadik Személy, az Atya a Fiúban, és a Fiú az Atyában önmaga birtoklását találná. Mindegyikük számára a másik önmaga projekciója, kiterjedése lenne. Nem lenne kizárva a birtoklás minden formája. Ha viszont az Atya és a Fiú kölcsönös tetszése egy Harmadikra nyílik, nincs birtoklás: a szegénység abszolút.

Ha Isten nem lenne Háromság, nem lenne Szeretet önmagában. De ha nem lenne Egy, nem lenne Isten. Világos, hogy egyetlen keresztény sem merne három istenről beszélni. De bizalmatlanul kell tekintenünk bizonyos kifejezésekre, amelyek könnyen veszélyes képzeteket rögzítenek. Jules Monchanin abbé írta néhány nappal halála előtt: « Könyörgöm, ne alkalmazzuk az « isteni család » kifejezést, amelyet a IV. század atyái átokkal sujtottak volna. Mindegyik személy teljes személyiségének felfedezése mint a lelkiség minden formájának alapja — különösen is a keresztény családoké —, korunk egyik kegyelmének tekintendő, de ez a felfedezés nem kendőzheti

---

(*) Mivel a magyarban nincsenek nemek, lehetetlen e szójáték tömör fordítása: a nő látja a férfit; a férfi látja a nőt; de a szeretetet egyikük sem látja.

el az isteni lényeg törhetetlen egységét. Mert ez a pogányságba való visszaesés lenne. »

Az Evangéliumba oltott teológiának vissza kell hajolnia az Evangéliumhoz. Jézus szavai a maguk alázatosságában hallatlan gazdagságot sejtetnek: « Az Atya és én egyek vagyunk » (Jn 10,30). « Legyenek egyek, amint mi egyek vagyunk » (Jn 17,22). « A Szentlélek, akit az Atya az én nevemben elküld, megtanít benneteket mindenre » (Jn 14,26).

A Szentháromság misztériuma az emberi lét útját megvilágítja. « Utánoznunk kell Istent », mondja Szent Pál (Ef 5,1). Akár legbensőbb személyes életünkről van szó, akár szabadságunk gyakorlásáról a család, a fogalkozás, az állam vagy a nemzetközi társadalom szintjén, mindennek lényege az, hogy ne éljünk vissza a szeretettel. Az ember hivatása, tehát életének értelme nem más, mint úgy élni, ahogy Isten él, tehát úgy szeretni, ahogy Isten szeret. Semmi sem tépheti ki az emberi szívből ezt a vágyat.

∞

Mivel Isten transzcendens, azért immanens a teremtett lényben. Az ész, miután megtisztult a térbeli külsőség képzetétől, csak úgy értheti meg a transzcendenciát, mint túlszárnyalást a bensőségességben: Isten bennem jobban én, mint énmagam vagyok. De a szentháromságos misztérium kinyilatkoztat, ha szabad ezt mondanom, egy még magasabb transzcendenciát, amely még mélyebb immanencia. Isten csak úgy van jelen önmagának, hogy jelen van a másiknak. Önmagához való viszonya vonatkozás a másikhoz. Csak úgy éri el önmagát, hogy önmagát adja a másiknak: tehát a létkommunikációban és az által. Ő nem az a *Lény*, aki elmosódik, mintha dialektikusan felül kellene múlnia egy « önellátó » Szubsztanciát, hanem Ő az elmosódás *Aktusa*. Ha az alázatosság fogalma jelenti az önmagához való gőgös vonatkozás tagadását, akkor Istennek tulajdonítva tagadni kell e tagadást. Ha az « önátadás » (« désappropriation ») feltételezi, hogy az önbirtoklás logikailag megelőzi az önmaga-átadás aktusát, akkor Istenről beszélve tagadni kell a logikai előzetességet. Isten lényege az, hogy végtelenül távol álló önmagától. Csak a másikban közeli. A bensőségesség szuper-transzcendenciája. Tehát bensőségesség túl az immanencián. Ha Isten kevésbé lenne távolálló önmagától, kevésbé lenne számomra intim.

Ha az ember nem tapadna önmagához mint egyedi létező, minden mástól elválasztott, nem mondhatná: *Én*. A tudatok eltávolodása szubjektivitásuk alkotója. Ez tehát önmagában nem rossz, de itt van a rossz gyökere. Mert azzal, hogy önmagammá válok, afelé hajlok, hogy kevésbé szeressek, végül ne szeressek mást magamon kívül. Menynyivel mélyebben itt van a rossz gyökere, ha Isten számára, akinek az ember képmása, « Én egy másik » (« Je est un autre », Rimbaud). Az « eredeti bűn » keresztény fogalmát nem a relatívnak az abszolúthoz, a végesnek a végtelenhez, vagy a létezőknek a Léthez való viszonyában bogozhatjuk ki. A Szentháromság az ontológiai mélységhez nem mérhető Mélység. A bűn is tehát a hit szemével teljesen más, mint a hiba, vagy akár mint a gyökeres rossz, úgy ahogy azt a filzófusok a maguk síkján értik.

∞

Zola *Rêve* (Álom) c. regényének utolsó lapjain bemutatja Angélique-et, az államilag gondozott leányt, aki átadja igazolványát vőlegényének, a gazdag nagyúrnak, Félicien de Hautecoeurnek. « Ezentúl a tökéletes alázatosság állapotában volt — írja Zola —, azt akarta, hogy vőlegénye jól ismerje, milyen alacsonyságból emelte fel legendás neve és hatalmas vagyona dicsőségébe. Ez (a kis könyv) volt az ő pergamenje, ez az adminisztratív darab, ez a rabigazolvány, amelyen csak egy dátum volt és egy sorszám. A lány mégegyszer belelapozott, aztán átadta vőlegényének pironkodás nélkül, örülve annak, hogy semmi se volt, és hogy ő mindenné tette. »

Csodálatos lap, amelyet olvasva tekintetemet a Szentháromság-Istenben létező elfogadó alázatosság felé irányítom. Ott nincs se gazdag, se szegény, se a szegény meggazdagítása a gazdag által, hanem az elfogadó egylényegűsége. Az Atya, jóllehet Őt mondják az eredetnek, Principiumnak, csak a Fiú által Atya; a Fiú csak az Atya által Fiú; a Szentlélek csak az Atya és a Fiú által Szentlélek. Egyik Személy se lenne semmi, ha a másik Kettő nem tenné Mindenné. Az elfogadás ajándék; az ajándék elfogadás. Nincs birtoklás egyik Személynél sem.

Így tehát nincs semmi kockázat, hogy Isten az embert tulajdonává tegye. Ha önmagát nem birtokolja, hogy birtokolna minket?

∞

Rimbaud mondja: « Je est un autre » (Én egy Másik). Ki tette azt, hogy « a fa hegedű lett »?, hogy « a réz egyszerre csak arra ébred, hogy kürt »? hogy ez a tizennyolcéves kamasz költő? « Ebben nem ő hibás ». « Jelen vagyok gondolataim kibomlásánál: nézem, hallom őket: húzok egyet a vonóval: a szimfónia a mélyben kezd mozdulni, vagy egyetlen szökkenéssel kiperdül a színre ». Az ihlet forrása másutt van. A költő csak egy másik által költő. « Annyi *egoista* nyilvánítja magát írónak... Értelmük korlátolt... » A hiba az, ha valaki « birtokos » lélekkel rendelkezik. Nem önmagának kell tehát írni: olyan nyelvet kell találni, amely « közvetlen lélektől lélekig fog hatni ».

Az idézett szakaszt *A Látnok levelei*-ből vettük (*): az eszteticizmus ellenpontján helyezkednek el. Ami « adva van », nem az élvezetért van. Ami nem önmagától jön, nem önmagáért van. Rimbaud nem nevezi meg ezt a másikat, aki Én-jét alkotja. Ha misztikus, « vad állapotban » az (« *à l'état sauvage* », Claudel kifejezése). De akár vad, akár nem, a misztikus mindig vállalja a felelősséget, hogy csak egy másik által legyen önmaga, tehát hogy másokért legyen. A Szentháromság szuper-transzcendens mintaképe ennek a *más által* és *másokért* való létnek, amely — a szeretet neve alatt — minden emberi haladás « kulcsát » adja.

A teremtett lény síkján a « más-által-lenni » (« *être-par-autrui* ») veszélyesen kétértelmű. Ha szigorúan nem úgy értjük, mint az önmaga-birtoklás távollétét, vagy elfogadást — a szeretet szféráján belül —, könnyen azt jelentheti, amit M. Zundel « előregyártott lényünknek » nevez, mások pedig « archeológiánknak » vagy « előtörténetünknek », éspedig ezzel azt jelölve, ami szabadságunk születését megelőzi. *Ezt* a « más-által-levést » dicsérni mint legfőbb ideált, félelmetes visszásság, abszurdum lenne. Mert « a szabadságra hivattunk » (Gal 5,13), hivatásunk az, hogy megszülessünk önmagunknak.

Edouard Pousset SJ-től kölcsönzök három meghatározást, amelyek eloszlatnak minden félreértést:

> *Egyetemes*: Ez az az elem, amelyben minden kommunikál, és mindenkiben ez az, ami által másokkal « érintkezik » (kommunikál). Minden ember képességileg egyetemes vágya által, majd megismerési és

(*) Teljes fordításuk Somlyó Györgytől: *Arthur Rimbaud összes költői művei*, Európa, 1974, 279-286.

kommunikációs képessége által. Az egyetemes túlszárnyal minden határt a részlegesség tagadásának képessége által, amely mindenkit előremozdít önmagán túl a mindenkivel való kommunikációnak ebben az elemében. Az tehát, aki az egyetemesre hivatott, csak olyan mértékben maga, amilyen mértékben lemond önmagáról.

A részleges az, ami önmagában meghatározott egy rajta kívül eső principium által. Így mint a francia közösség tagja az vagyok, ami vagyok családi és etnikai örökség, földrajzi, társadalmi, történelmi... befolyások által. Röviden: az vagyok, amivé mások tettek. Mások és a külső körülmények által lettem az, ami vagyok, énem mások alkották; ez a meghatározás nem fedi mindazt, ami vagyok, de egy lényeges szempontból ez minden: a « másik-által-levés » szempontjából. Így tehát el kell fogadnom, hogy meghatároz születésem, nemem, biológiai begyökerezettségem, amely halálra szán... — nem én választottam, « nem kérdeztek meg ». Így van. Szabadságom csak a beleegyezésből kiindulva épülhet ki.

Az egyedi az az alany, aki vágyakozik, cselekedni akar... Hatalmában áll, hogy működtesse saját egyetemességét, hogy tagadja részlegességét és azt a mással való kommúnióra rendelje. Mint egyedi alanynak van mit felfedeznem; arra kell törekednem, hogy részlegességem ne legyen határ, amelybe beleütközöm, hanem eszköz, amely által másokkal « érintkezem » (kommunikálok) túlhaladva önmagamat. Az egyedi alany képes erre, mert nem csupán részleges lény, aki elszenvedi a tagadás külső principiuma által rákényszerített korlátoltságot, hanem pontosan alany (szubjektum), vagyis az, aki rendelkezik a tagadás principiumával. Tehát egyszerre meghatározott vagyok mint részleges lény, és én határozom meg önmagamat.

∞

Újraolvasva Valéry *Nárcisz*-át (*Fragments du Narcisse*) feljegyeztem néhány olyan vonást, amelyek kitűnően kifejezik azt, hogy Isten *mi nem*, és hogy hogyan lehet elgondolni a végsőkig fokozott (hipoosztáziált) Önmagára-Csukódást (*Une Incurvation-sur-soi hypostasiée*):

> . . . az, aki önmagához közeledik...
> Egészen az önszeretet önmagára-csukódásáig...
> Mennyire elveszik önmagában...
> Az önszeretet szörnyéből rabot alkotsz...
> E varázsos pillanatig nem ismertem önmagam
> És nem tudtam önmagam szeretni és elérni!...
> De én, szeretett Nárcisz, már csupán csak
> Saját lényegemre vagyok kíváncsi;
> Minden más számomra csak titokzatos szív
> Minden más puszta távollét...

A legszebb halandó csak önmagát szeretheti...
Szeretek... Szeretek!... És ki szerethet mást
Mint önnönmagát?...

Ez az Önszeretet költeménye, a csak önmagában valóé, akit önmaga bűvöl el. Ki írja meg annak a Létezőnek énekét, aki mérhetetlenül távol áll önmagától, aki számára nincsen tükör, ahol szemlélné és szeretné saját Arcát? Ez a költemény a kép örömét magasztalná, aki nem mint Ugyanaz hasonló önmagához, hanem mint Másik; a boldogságot azért, hogy képtelen önmagához közeledni, vagy másképp élni, mint örökké meghalva attól a haláltól, amely — ahelyett, hogy eltörölné — éppen létre hívja a létezőt. Nem « lapos Vizek », « az alvó világegyetem », hanem — amint Keresztes Szent Jánosnál — szél, robogó hegyipatak, élővíz, láng, tűzvész.

Gide bizonyos vallomásai szerint az Üresség útja is varázsos. A *Pénzhamisítók*-ban (*Les Faux-Monnayeurs*) ezt olvasom:

> « Az új füzet, amelybe ezeket írom, nem hagyja el egyhamar zsebemet. Ezzel a tükörrel együtt sétálok. Bármi történik is velem, csak úgy kél számomra valóságos létre, ha magam tükrözését látom benne. »

És a *Ha a búzaszem el nem hal* (*Si le grain ne meurt...*) c. írásában:

> « Egy kis íróasztal tükrében... amely asztalt anyám helyezett szobámba és amelyen dolgoztam, fáradhatatlanul szemléltem arcvonásaimat, mint színész tanulmányoztam és idomítottam őket, és ajkamon, tekintetemben kerestem mindazon szenvedélyek kifejezését, amelyeket át akartam élni... Közben nem tudtam írni, sőt szinte gondolkodni sem, úgy tűnik, hacsak nem néztem magam ebben a kis tükörben; hogy megismerjem megindultságomat, gondolataimat, úgy tűnik, előbb saját szemeimben kellett azt olvasnom. Mint Nárcisz, saját képem fölé hajoltam; mindazok a mondatok, amelyeket akkor írtam, egy kissé megörbültek. »

∞

Kevésbé tévednénk Istenről beszélve, ha következetesen kizárnánk azokat a szavakat, amelyek *re*-vel (visszá-val), *a fortiori retro*-val kezdődnek (*). Ezek a szavak csaknem mind ellene mondanak az extázis-

(*) Természetesen, itt a franciáról van szó, ezért szinte lehetetlen magyarra fordítani ezt a rövid eszmefuttatást.

nak és meghajlítják a létezőt: *re*pli = visszahajlás, *re*flux = visszautalás, *re*flet = visszatükröződés, *rétro*spection = hátrapillantás... És még a *re*flexió is.

∞

Ha kilúgozzuk a szeretet (szerelem) szókincsét, könnyen elértéktelenítjük a kereszténységet. Amikor olyan fiúkkal, lányokkal találkozom, akiket ez az infláció bosszant, egyáltalán nem ütközöm meg. Ellenkezőleg! Ez annak a jele, hogy észreveszik: akár az én beszédemben, hogy — akaratom ellenére — én is hozzájárulok e kilúgozáshoz, akár szüleiknél, nevelőiknél vagy társaiknál, hogy a szerelem-szeretet nemcsak felületeset és szentimentálisat jelenthet, hanem határozottan veszélyeset is. Van ugyanis a szeretetnek egy olyan felfogása és gyakorlata, amelyek felnőtt korban is makacsul kamaszosak maradnak. Ez már a hanyatló gyermekség, de még nem az agónia. Az ember érzi, hogy sohasem jut el az agónia fokára, hacsak akkor nem, amikor már az ember megszűnt élni. Ez a kamaszos szeretet: vitális fakadás, az irracionálisnak mint olyannak fiatalos követelése, a meggondolatlan vagy éretlen elkötelezettségek igazolása, vakbuzgó vallási tevékenység, az összeszedettség és a szükséges elmélkedés felejtése, rendszeres intézmény-ellenesség, a gondolkodás gyerekessége, a cselekvés romantikája. Vannak, akik ezt mondják: Szeretet..., mint mások: Lélek, Lélek..., vagy ismét mások: Uram, Uram...

Veszélyes olyan Istenről beszélni, aki csak Szeretet — folyamatosan és mellékesen.

∞

Amit most majd a teremtő Aktusról mondok, remélem, megérteti azt, mit akarok paradox módon ezzel a kifejezéssel jelölni: Isten Létének és Életének konstitutív Agóniája. Ez semmi más, mint a szeretet abszolút komolysága, miután már kitartóan megfosztottuk minden önkényességtől, dilettantizmustól vagy játéktól, és amikor már változatlan változásának végső végtelen állapotában szemléljük. Mondottam, hogy Bernanos fájdalmas útja vezetett el engem arra, hogy a gyermekség és az agónia örök egymásbanyomódásáról elmél-

kedjem. Most erre gondolok. Emléke megőriz attól a veszélytől, hogy rám is alkalmazzák azt a szemrehányást, amelyet jogosan vagy jogtalanul Lévinas tett Heideggernek: lefokozta « a patetikus gondolatokat a professzorok kategóriáira (Lásd: Jean Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme,* 1947, 84. és 90. old.) Arra szólít fel, hogy mindenben szorosan összefogjam a tapasztalatot és a reflexiót.

Agóniát mondok, mivel a *halál* túl éles paradoxon lenne. És mégis! Istenről beszélve túl vagyunk az antinómiákon. Miért ne hallanám továbbra is, akkor is, amikor Jézus meghal, ajkáról ezeket a szavakat: « Aki engem lát, látja az Atyát »? Az ember megtiszteli azt, akit szeret, ha érte elfelejt enni, aludni, pihenni, végső soron lélegezni és élni. De nem kell a végsőkig objektiválni. Főleg, amikor a teremtésről van szó, amely az Élet kivirágzása, kiáradása, túlcsordulása!

∞

Isten abszolút elég önmagának. Szükséges, hogy ezt állítsuk, nem azért, mivel az értelem szempontjából egy önmagának elégtelen Végtelen eszméje ellentmondásos lenne, hanem azért, hogy a hit szempontjából megőrizzük a teremtő Aktus ingyenességét. Ha Istenben valamilyen hiány vagy igény van, amely a teremtésre ösztönzi, összeomlik mindaz, amit a szeretet sérthetetlen tisztaságáról mondottunk. Szaporíthatnánk a megkülönböztetéseket: Isten úgy, ahogy önmagában van és Isten, amint « kifelé » cselekszik, — ez nem változtatna semmit, legfeljebb annyit, hogy a reprezentációk játéka nagyon könnyen elhomályosítaná létének tökéletes egyszerűségét. Mindenesetre: Istennek az érdekkeresés indítékát tulajdonítanánk, önmagára zárkózónak mutatnánk; és így még mélyebben a szeretet egyszerűségét sebeznénk meg. Ha Isten függő, amint mondottuk és még mondani fogjuk, olyan értelemben kell ezt vennünk, amely egyáltalán nem árnyékolja be azt a tényt, hogy önmagának elégséges.

Továbbá be kell biztosítanunk magunkat a legdurvább illúzióval szemben, amely nem más, mint a teremtő Aktus térbeli és időbeli exterioritása. Isten nem léte egy bizonyos pillanatában határozta el, hogy teremt: létének nincsenek pillanatai. Amikor Szent Iréneusz a Szentháromság három Személyének « Tanácsáról » beszél, akik elhatározzák a teremtés « ökonómiáját », nagyon jól tudja, hogy ez a kép antropomorfizums; hasonlóképpen Loyolai Szent Ignác is, ami-

kor az isteni Személyeket szemléli, amint elhatározzák a megtestesülést. A teremtő kezdeményezés kiterjed Isten örökkévalóságára, amelynek természetesen nincs időbeli dimenziója. Ugyanígy történelmi szempontból is: a teremtést az idő kezdetére helyezni, úgy tekinteni, mint a múlt eseményét — mintha Isten egy « lökést » adott volna, amelynek következtében a világ elkezdett létezni — a szó szoros értelmében értelmetlen.

Ugyanúgy értelmetlen egy fabrikáló Isten eszméje is. A « fabrikáció » vagy « termelés » olyan cselekvés-folyamatot, « műveletet » jelent, amely összeegyeztethetetlen Isten egyszerűségével. A hit szemével ez az « értelmetlenség » botrányos, mivel nem méltó a szeretethez az, hogy « készt » « csináljon ». A szeretet nem tudja nem akarni azt, hogy amit teremt, önmaga tegye magát önmagává. Ő a létezés égő ragálya (contagion). Nem bízom a « csinálni » (faire) igében, mert nem tudom úgy kiejteni, hogy ne gondolnék a « fabrikálni » vagy « termelni » igékre. Inkább azt mondom: amikor Isten teremt, nem « csinál » semmit, hanem « ragályosan » létezik. Ilyenek az igazi nevelők. Például az a szerzetes, akivel több, mint húsz évig együttdolgoztam: soha semmit sem parancsolt nekem, sőt kifejezetten nem is tanácsolt, de jelenléte állandó hívás volt a magasabb létezésre, — szinte magával húzott. Ilyenek azok a férfiak és nők, akik — baráti szemmel szemlélve azokat a serdülőket, akik (mivel nem szeretik őket) útban vannak a gangszterizmus felé, amely csaknem üres lét — sikerrel visszatérítik őket az igazán nemes élet irányába.

Sok alázatosság kell ehhez. Isten nem olyan Égitest, aki bolygókat teremt magának.

Hegel óta sokszor ismétlik, hogy az alany számára a lét annyi, mint megnyilvánulni. Ez igaz. A görög *aletheia* elsődleges jelentése arra a valóságra utal, amely nincs leleplezve (*a*-letheia = *a* + *lanthanô*). Ez megóv bennünket attól, hogy Isten önmagának elégséges teljességét úgy képzeljük, mint egy kört, amelynek belsejébe a háromságos szeretet be lenne zárva. Ha a létező lényegéhez tartozik, hogy megnyilvánuljon, Isten a végletekig leleplezi magát, túlcsordulva önmagának elég létteljességén. A véglet: a nyitott önmagának-elléglét. Ez a kifejezés nem lepi meg annyira azt, akinek van tapasztalata olyan szeretetről, amely szükségszerűen túlterjed egy tökéletesen egybeforrt család határain. Szükségszerűen? Ez a szükségszerűség maga a szabadság: senki és semmi nem gyakorol

rá nyomást. Ami a teremtő Aktusban menthetetlenül titokzatos, tehát elképzelhetetlen, az a kapcsolat Isten önmagában való tökéletes befejezettsége és örök terve között, amely terv — e befejezettségen belül — megnyílás az önmagán kívüli másoknak. De az ember sejti, hogy ha Isten Szeretet, befejezett tökéletessége nem bezártság, hanem kezdeményezés.

A *megnyilatkozás* szó mégis csalóka. Nagyon könnyen a látványosság eszméjét idézi fel. Márpedig Isten nem önmagának szemlélője; tehát nem nyújtja önmagát látványként teremtményének; és sem a természet, sem az ember nem látványosságok számára. Nincs látványosság bizonyos gőg nélkül. Ezért inkább teremtő alázatról kell beszélnünk: Isten elmosódik, amikor lemond arról, hogy minden legyen. Ez a lemondás maga a léte, nem valami mellékes epizód. Ez mindenhatósága « működésben » (en acte), nem az exhibició (magamutogatás), hanem a visszavonultság tette. A magamutogatás a hiányos hatalom bevallása lenne. A visszavonulás viszont a legfőbb hatalom. Nem mondom tehát azt, hogy Isten korlátozza hatalmát, hogy tőle különböző szabadságok támadjanak. Inkább azt mondom, hogy éppen ellenkezőleg: ezt a hatalmát a végletekig érvényesíti (a véglet szó szerinti jelentésében). Az önmagáról való abszolút lemondás Mindenhatósága teremti a szabadságokat; — ugyanaz, amely Istenben háromságos létét alkotja, minthogy mindegyik Személy úgy önmaga, hogy a másik kettő *által* és *értük* van. Ez az alázatosság teszi lehetővé, hogy a teremtmények önmagukban és önmaguk által legyenek. Isten « odaadja » őket önmaguknak, a szó szoros értelmében. Vagyis: teljesen kiszolgáltatja magát, amikor mint másokat akarja őket, nem pedig mint önmaga meghosszabbításait. Nincs ebben tettetés: Isten Hatalma nem szórakozik, nem játszik.

A teremtés bibliai és dogmatikai állítása szemben áll mindenfajta panteizmussal és emanációs-tannal, amelyek szerint — mivel a teremtmény valóságosan nem különbözik Istentől — vele való egysége nem lehet a szeretet egysége. A szeretet egyazon lendületben differenciál és egyesít. Így Isten egyszerre lehet önmaga, és más, mint önmaga. A másikat létrehívhatja mint saját valóságát. Ez a misztérium nem rejtély: egy kicsit megközelíthető a szeretet tapasztalatából kiindulva. Szeretni annyi, mint egyszerre tisztelni a másikat és egyesülni vele. Tisztelni: vagyis azt akarni, hogy a másik legyen, valóban önmaga legyen, más, mint a szerető; ez az igazságosság szíve. Egyesülni vele: vagyis azt óhajtani, hogy a másik másik maradva jobban én

legyen, mint az én, vagyis sohase bánjak vele úgy, mint tisztán és egyszerűen másikkal. Minden szeretetben, még a nagyon tökéletlenben is, ott van egyszerre a másság állítása és tagadása. A tagadás nem törli el az állítást; a másik nem szűnik meg más lenni abban az aktusban, amelyben enyémnek mondom vagy enyémmé teszem. Nehezen tudjuk elgondolni ezt a két mozzanatot — tisztelet és egység, igazságosság és szeretet — úgy, mint egymásban bennmaradókat. Istenben ez az Ő Egyszerűségének Aktusa. A Háromság egy örök differenciáltság örök egysége.

Így Krisztus — amikor Isten teremt — az, akit szétválaszthatatlanul akar mint másikat és tagad mint másikat. Ő a teljes egység a másságban, magának a teremtő szeretetnek a megvalósulása. Istenember. Nincs tehát előbb teremtés, aztán megtestesülés, bármint legyen is a helyzet Krisztus történelmi genezisével és megjelenésével. Más szóval: a teremtő Aktusnak krisztusi struktúrája van. « Isten kiválasztott bennünket Őbenne (Krisztusban), mondja Szent Pál, a világ teremtése előtt » (Ef 1,4). « Ő a láthatatlan Isten Képmása, minden teremtés Elsőszülöttje... Ő mindenek előtt van és minden benne áll fenn » (Kol 1,15-17).

Márpedig Krisztus keresztre feszített. Itt jelenik meg Isten sebezhetősége és az, amit örök « agóniájának » mertünk nevezni. A Szeretet nem manipulálja az általa teremtett szabadságokat. Nem kényszerítheti őket arra, hogy szeressenek. Megadva nekik azt, hogy önmagukat teremtsék, elfogadja azt a kockázatot, hogy esetleg elfordulnak tőle vagy ellene fordulnak. A szabadságokat teremtő Szeretet csak szenvedő Szeretet lehet. Csodatevő Gergely nem fél attól, hogy a nem szenvedhető (impassibilis) Isten « szenvedéséről » beszéljen (*). És már előtte Szent Iréneusz úgy látta Isten Igéjét, mint aki « bele van nyomva kereszt alakjában az egész teremtésbe ». (A görög *kéchiasmenos* a latin *infixust* fordítja vissza.) Ezért mondja Iréneusz, hogy még az Ige is láthatóan fel volt függesztve a kereszt fájára (*Adv. haer.* V, 18, 3, « Sources chrétiennes », n. 153, 244. lap.) Evdokimov szerint (*Les âges de la vie spirituelle,* Desclée, 1964, 44. lap) « Isten ezen a kereszten Isten ellen az ember pártjára állt ». Ebben nyilatkozik meg Isten, mert a szeretet nem tud nem elmenni a

(*) P. Varillon ezt a gondolatot jobban kifejtette következő könyvében, *Az Isten szenvedése* c. munkájában, amelynek magyar fordítását e kiadásunk II. részében találja az olvasó.

végsőkig. A szeretet áldozati jellegű (*sacrificiel*), különben önmagát korlátozza. De az ember szabad marad a kereszt előtt. És Istennek az ember szabadsága iránti tisztelete szintén a végsőkig megy el. Az isteni áldozat lehet balsiker. A visszautasítás az ember részéről lehetséges: lehetséges tehát az ember balszerencséje (szerencsétlensége), így Atyja agóniája is legbensőbb mivoltának titkában.

A hit megértéséhez szükséges, hogy ne válasszuk szét, amit az elképzelés megkülönböztet és amit az Egyház dogmatikai meghatározások formájában terjeszt reflexióink elé. Ezeket a meghatározásokat nem szabad atomizálnunk és mintegy kicentiznünk, mert akkor nem lesznek már hitelre méltók. Koherenciájuk törékeny, és eredetiségük gyanús. Ez elkerülhetetlen, amikor a tapasztalat nem táplálja a reflexiót, vagy amikor a reflexió nem világítja meg a tapasztalatot. Valójában tapasztalat, reflexió és keresztény dogmák *együtt* vezetnek el Isten misztériumához, akiben minden egy: szeretet, Háromság, teremtés, megtestesülés, Krisztus keresztje, az emberek megistenülése (divinisation) és még esetleges kárhozatuk is.

∞

A reménység nem idegen Istentől. Isten és én együtt reméljük üdvösségemet. El lehet választani az isteni reménységet az időbeliségtől, amelyet látszólag maga a fogalom feltételez? Kétségkívül nem teljesen. De inkább választom ezt az antropomorfizmust, amelyet ellenőrizhetek, semmint azt, amely eltörölné a történelemből a bizonytalanságnak azt a tényezőjét, amelyet Isten vezetett be abba, amikor az embert szabadnak teremtette. Nem kell racionalizálni Istent. Dobogó szíve van. Ha — azzal az ürüggyel, hogy érintetlenül hagyjuk mindentudását — visszautasítom a reménységet, kővé merevítem örökkévalóságát. Egy megkövült örökkévalóság mint ólomég nehezedne fejem fölé. És, bár « Szeretet, szeretet »-et énekelnék, viszatérnék a régiek *Eimarméné*jéhez vagy *Fátum*ához!

∞

Egy ember, aki egész életén át szenvedett, ezt mondta Istennek halála előtt: « Istenem, ha létezel, megbocsátok neked ». Szabadra engedve a fantáziámat szívesen képzelem el Istent, amint hallgatja ezt az imát (mert ima!). Súlyosan mosolyog, irónia nélkül. Komolyan

elfogadja az ember megbocsátását. Emlékszik arra, hogy maga is habozott, hogy magára vegye-e az ember szevendésének és a Bárány « megfojtásának » (Jel 13,8) kockázatát. Alázatosan kitárja karját, hogy szenvedő és megbékélt fia belévesse magát.

Antropomorfizmus, igen, de vigyázok, amikor reflexióvá alakítom át, és nagyon ügyelek arra, hogy a szenvedés misztériumához ápolónőkezekkel nyúljak. Mert tudom, hogy amikor egy ember szenved, egyszerre vágyik is arra, hogy « vallási magyarázatot » adjanak bajára, és ugyanakkor elutasítja az absztrakciót is, amely — előre tudja — égő sebére öntve sósavként hat. És jobban fél emettől, mintsem az előzőt várja.

Mindaz, amit mondhatok, a következő: számomra, úgy, ahogy vagyok, semmi sem kevésbé elvont, mint ez: Isten nem a világ « csinálója ». Nem « fabrikálta » a világot úgy, amint az órás az órát. Nem készít teljesen készet. Ellenkezőleg visszavonul, hogy az általa létre hívott (teremtett) lények maguktól és maguk által támadjanak létre. Ezek a lények csak abból a « tohu-bohu »-ból jöhetnek létre, amelyről a Genezis beszél (Ter 1,2): az üresből vagy a szétfolyóból, a tiszta sokféleségből, a tiszta exterioritásból, a tiszta szétszórtságból. Ha Isten közbelépne, hogy kiküszöbölje a tapogatódzásokat, a rendetlenségeket, a tehetetlenség ellenállásait, az áradásokat, a járványokat, — a világ számára manipulált tárgy lenne. Infantilizmusba hajló képzelődésünk kétségkívül nagyobb szeretetet látna ebben. De Isten nem úgy szeret, ahogyan mi szeretnénk, hogy szeressen, amikor beléje vetítjük álmainkat. A szenvedéstől csak egy olyan paternalizmus árán kímélne meg bennünket, amely által megszünne Szeretet lenni. Isten komolysága: a tisztelet és a szenvedés. Mindekettőt csak nagyon távolról közelíthetjük meg, legmagasabb tapasztalatunkra támaszkodva. Valójában Isten túlságosan tisztel bennünket ahhoz, hogy mágikus módon elhárítsa szenvedésünket, és túlságosan tiszteli önmagát, hogy megkímélje önmagát a mi szenvedesünk miatti szenvedéstől.

Ami pedig a mi szabadságunk művének tekinthető rosszat illeti — erőszak, « háború-állapot », amely Lévinas szerint « felfüggeszti az erkölcsöt » —: mennyivel igényesebb itt a Teremtő Szeretet tisztelete, és mennyivel mélyebb a teremtő Szeretet szenvedése! Itt a misztérium szívéhez érkeztünk — jól mondom: misztérium! — Isten alázata misztériumához.

Proust írja Wagnerrel kapcsolatban: « Bármilyen nagy legyen a költő szomorúsága, megvigasztalódik, túlszárnyalja azt (vagyis szerencsétlenségre egy kicsit lerombolja) a fabrikáló vidámsága ». És Julien Green, csodálva a *Mesterdalnokok* nyitányát: « Ez a zseni, csodálatos biztonságérzetével, csaknem ezt mondtam, szemtelenségével. Minthogy Wagner meghitt barátja vagyok, e megjegyzések igazsága segít abban, hogy megtisztítsam a teremtésről alkotott eszmémet.

Isten « szomorúsága », amelynek jele Jézusé a Getszemáni kertben, nem olyan természetű, hogy valami fabrikáló-vidámság megvigasztalhatná vagy túlszárnyalhatná. A « szemtelenség » jól illik a « fabrikálóhoz », és a két szó nagyon jól kifejezi azt, hogy Isten *mi nem*: öröm, hogy önmaga lehet, hatalmas, uralkodó, tekintélyét másra kényszerítő. Isten vidámsága, amelyet a Lukácsnak kedves *agalliasis* jelöl, éppannyira alázatos, mint végtelen. A Másik, egyedül a Másik adja ezt a vidámságot önmagáról lemondó lényének. A Háromság mindegyik Személye a másik kettő vidámsága, és az ember az Isten vidámsága. Nem fabrikálhat az ember úgy, hogy ne tetszelegne magában. Mivel Isten nem fabrikálja az emberi szabadságot, azért sebezheti meg szívét ez az emberi szabadság, és ezért van az, hogy az örömteli teremtő Aktust beárnyékolja a kereszt.

Wagner, a hatalmas zseni sebezhetetlen, annak tudja magát és az akar lenni: innen « szemtelensége ». Ezzel hátat fordít Istennek.

∞

A *kenózis* szó, bár még sokak számára barbárnak hat, kezd bevonulni a köztudatba a teológiából és az exegézisből. A görög *kénos*ból származik, ami ürességet jelent (*kénoô* = kiüresíteni). Szent Pál beillesztett a Filippieknek írt levélbe (2,7-11) egy őskeresztény himnuszt, amely valószínűleg már a levél előtt létezett, ahol a « kiüresíteni » (*ékénosen*) igének alanya Krisztus:

> « Az Isten alakjaként létező Krisztus
> az Istennel való egyenlőség állapotát nem tartotta olyan dolognak,
> amit erőszakkal illenék magához ragadnia,
> hanem semmissé tette (szószerint: kiüresítette) önmagát,
> szolga alakját öltvén;
>
> Hasonló lett az emberekhez,
> és külsejét tekintve olyan lett, mint egy ember;

megalázta magát,
engedelmeskedvén mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig... »

(Nemeshegyi Péter fordítása)

A szakemberek vitatkoznak még az *ékénosen* teológiai jelentőségén. Úgy tűnik, hogy az első keresztények számára (kétségkívül nem igen voltak metafizikusok, akik ezt a himnuszt szerezték) nem az Ige örök aktusáról volt szó, hanem csak a szegénységnek és az alázatosságnak arról az állapotáról, amelyet Jézus választott földi életében. P. Benoit OP ezt így magyarázza a Jeruzsálemi Biblia egyik jegyzetében: « Nem annyira a Megtestesülés tényéről, mint inkább annak módjáról van szó. Amitől az emberré lett Krisztus szabadon megfosztotta magát, az nem az isteni természet, hanem a dicsőség, amelyhez joga volt, amelyet birtokolt, amikor Istennél volt (praeexistentia, Jn 17,5), és amely normálisan elöntötte volna emberségét (lásd: Színeváltozás, Mt 17,1-8). » — Krisztus kereszthalálával « tette semmissé », « üresítette ki » önmagát: a legtöbb exegéta szerint ez a szöveg lényege.

De a Hagyomány feljogosít bennünket arra, hogy — a keresztény misztérium egészét tekintve — kiszélesítsük a *kenózis* szó jelentését. Minden másodlagos árnyalás ellenére mély összhang van az első századokban Kelet és Nyugat egyházatyái, és napjainkban az ortodox Serge Boulgakof és a katolikus Hans Urs von Balthasar között; ez bátorít bennünket arra, hogy a kenózist magába Istenbe helyezzük, és ebben keressük műve és léte titkát. Elkerülve eddig az ezoterikus *kenózis* fogalmát, *alázatosságot* mondtam. De gondolataim hátterében mindig a *kenózis* volt. Sőt még arra is gondoltam egy pillanatra, hogy e könyvnek ezt a címet adom: *Az Atya kenózisa.* Állandóan hallva Jézus szavait: « Aki engem látott, látta az Atyát », amely nélkül az Istenről szóló beszéd merészsége beképzeltség lenne, követtük « azt a köves ösvényt, amelyet szívünk rakott ki » (René Char kifejezése), és ez elvezetett bennünket a kereszthez, a Dicsőség legfőbb kinyilatkoztatójához.

Hitem szíve ez: Isten *léte* megfelel *megjelenésének* Krisztusban. Jézus nemcsak azt mondja nekünk, hogy az embernek hogyan kell szeretnie, hanem azt is, és elsősorban azt, hogy hogyan szeret Isten. Ha létezik Krisztus kenózisa, ez azt jelenti, hogy Isten, Atya, Fiú, Lélek örökösen kenózisban van, vagyis önmaguk áldozati kiszolgáltatottságának aktusában. Egyáltalán nem kell ahhoz kereszténynek

lenni, hogy tudjuk: senkinek sincs része a szeretet örömében anélkül, hogy egyben meg ne tapasztalná a szeretet miatti szenvedést. De a keresztény magában Istenben alapozza meg ezt a kölcsönösséget, majdnem azt mondtam, azonosságot. Isten *az*, amivé Krisztusban válik. Nem lenne a megtestesült Ige kenózisa, ha a Háromság — nemcsak az Ige — nem lenne önmagában a kenózis Potenciája és Aktusa.

Ez nem azt akarja mondani, hogy az Atya vagy a Lélek is megtestesülhetett volna. A Szent Ágoston előtti Hagyomány sohasem gondolt ilyen lehetőségre. Jézus létének időbelisége kifejezi az Ige létének sajátos formáját, amely különbözik az Atyáétól és a Lélekétől. Ha a szeretet sajátossága az, hogy differenciál éppúgy, mint egyesít, nincs abban semmi meglepő, hogy a három Személy közötti különbség « olyan nagy, hogy csak nagyon tág analógiával alkalmazhatjuk ugyanúgy a személy fogalmát » (Karl Rahner, *Écrits théologiques*, t. 8, Desclée de Br., 1967, 125. lap.) A Fiú létezési módja az, hogy Képmás, tehát elfogadási, alázatossági és szegénységi pólus a Szentháromságban. « A Fiú nem *Az*, *Akit* kifejez, vagyis az Atya », « de *az*, *amit* kifejez, vagyis Isten » (Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, t. I, Aubier, 1965, 25. lap.)

Boulgakof egy « metafizikai és örök Golgotáról » beszél, amelynek — szerinte — a « történelmi Golgota » fenomenális megfelelője (kifejezője). Ám legyen! annál jobb, ha ilyen merész szavak könnyebben bevésődnek az emlékezetbe! De, könyörgöm, a szeretet tapasztalata, úgy, ahogy azt alázatosan megéljük, továbbra is legyen közel hozzánk, hogy meggyőződjünk erről: boldogság és áldozat, ahelyett, hogy egymással ellentétként szembenállnának, éppen össze vannak kapcsolva! Ha nem, valami égi Golgota megbotránkoztatja az értelmet és fellázítja szívet.

∞

Isten képére vagyunk teremtve, és az a hivatásunk, hogy az ő hasonlatosságára alakuljunk át. Amikor a szórakozottság nem távolít el bennünket tűlságosan önmagunktól, megéljük a halál követelményét, amely a szeretet szívében van, és megértjük egy kicsit, hogy Isten, aki azt megéli önmagában, számunkra is akarja. Jézus ezt nagyon egyszerű szakkal és nagyon alázatos tettekkel mutatja meg nekünk. Bizonyos órákban, amikor az önzés kevésbé tart fogva ben-

nünket, amikor elcsillapodik tagjainkban a félelem attól, hogy emberek legyünk, beleegyezünk abba, ami lerántja az álarcokat, amelyeket saját kezünkkel készítünk, hogy önmagunkat feljogosítsuk a középszerűségre, vagyis arra, hogy ne kelljen meghalnunk. Ezekben az órákban szembenézünk, csupasz arccal, szabadságunk nagyságával. És magunktól kívánjuk azt, amit Jézus mond nekünk. Az ő hangja és a miénk egyetlen hangot alkot: Többet akarsz, mintsem hiszed, nemességed túlszárnyalja azt a tudatot, amelyet róla alkotsz szétszórt életedben. Ennek az élménynek visszhangja Bernanos következő jegyzete:

> « Reá gondolok, és lassankint önmagamat fedezem fel, ugyanúgy egy másik Őt, egészen a mocsár mélyén, ahol mozgok.
>
> Nem arról van szó, hogy akaratunkat az Övéhez igazítsuk, hiszen az Ő akarata a miénk, és amikor fellázadunk Ellene, ezt csak úgy tudjuk megtenni, hogy elszakadunk egész belső mivoltunktól, ennek ára: önmagunk szörnyű szétszórtsága. Akaratunk a világ kezdetétől egyesült Övével. A világot velünk teremtette... Milyen édes arra gondolni, hogy — még ha meg is sértjük Őt — sohasem szűnünk meg teljesen azt kívánni, amit Ő kíván a lélek Szentélyének legmélyén!
>
> Valóban akarjuk azt, amit Ő akar, valóban akarjuk, anélkül, hogy tudnánk: akarjuk bajainkat, szenvedéseinket, magányunkat, amikor azt képzeljük, hogy csak élvezetünket akarjuk. Azt képzeljük, hogy rettegünk halálunktól és menekülünk tőle, pedig valójában akarjuk ezt a halált, amint Ő is akarta az Övét. Amint feláldozza magát minden oltáron, ahol a misét bemutatják, ugyanúgy minden agonizáló emberben újra kezdi a haldoklást. Mindazt akarjuk, amit Ő akar, de nem tudjuk, hogy ezt akarjuk, nem ismerjük önmagunkat, a bűn miatt önmagunk felszínén élünk, és csak akkor térünk be önmagunkba, amikor meghalunk, és Ő ott vár bennünket. » (G. Bernanos, *Agenda* 1948, január 21, 23 és 24; lásd: Béguin, *i.m.* 146.)

Amikor a gyermekség és az agónia egybeesik, ismerjük önmagunkat és ismerjük Istent. És ez, amennyire lehetséges, az élet és a cselekvés szívében, a lélek és a test egészségének teljében.

Összekapcsolva két szót, amelyeknek ugyanaz a gyökere: szabadság (*liber*té) és nagylelkűség (*liber*alité), azt hiszem megjelölhetem Isten kimeríthetetlen mélyét. Hegel gyanús nekem, amenyiben a halált — amely szerinte Istenen belül van — úgy fogta fel, mint dialektikus szükségszerűséget és nem mint a szeretet szabad spontaneitását. Isten nem Szükségszerűség, hanem Ingyenesség (Gratuité). Ha a « döntés » szót elszakíthatnánk a hozzá tapadó időbeliségtől (akarom mondani: ha lehetséges lenne elgondolni egy olyan döntést, amely nem egy időpillanatban hozott szellemi aktus, hanem örök, és amely a legmélyén minősíti a létet, amely örökösen « megragadja » azt),

azt kellene mondani, hogy Isten az abszolút nagylelkűség döntése. Vagyis nagylelkű szabadság (*liberté libérale*). Így elkerülnénk azt, hogy — engedve a képzelet nyomásának — a szeretetet szükségszerűséggé fokozzuk le: Isten szeret, Ő ilyen, nem lehet más, ez a természete, ez nem érdeme! Ilyen kijelentéseket hallunk. Nem kell túl gyorsan infantilizmussal megbélyegezni őket. Azt jelentik, hogy Istenre ugyanolyan szükségszerűséggel alkalmazható a szeretet eszméje, mint a gyűlöleté lenne, ha a gyűlölet lenne a természete. Végső soron az isteni szeretetet valami ellenállhatatlan biológiai erőhöz hasonlítják.

Nem azt mondom: a szereteten *túl* ott van a nagylelkűség, amely — Berdiaeff kifejezésével — egy « feneketlen kúthoz » hasonlítható. A kép azt sugallja, hogy valami sötét mélység előzi meg logikailag Istenben a szeretet-döntés felfakadását. Inkább azt gondolom, hogy a szeretet-döntés (décision d'aimer), amely maga az Isten, maga az őseredeti mélység, vagy inkább a feneketlen mélység. Ez a végső titok, ahol a sötétség világosság. A szabadság nagylelkűség.

∞

Általában így okoskodunk: a szenvedés és a boldogság összeegyeztethetetlen; lehetetlen, hogy a boldogság ne legyen lényeges a tökéletességhez. Márpedig Isten tökéletes, tehát boldog; ha boldog, nem szenved: a szenvedő Isten nem Isten. A vallásos lelkiismeret itt megegyezik a logikával: mindkettő számára botránykő az Isten szenvedése. Ha egyedül a logika lenne kérdéses, kétségkívül hátrálásra késztetnénk, meggyőzve arról, hogy inkább merev, mint szigorú, és elnagyolt pszichológia vezérli a háttérből. De a spontán tudat megsértését elkerülni sokkal kényesebb feladat, tehát nagy óvatossággal kell eljárni. Ezért fontos, hogy megnyugtassuk azzal, hogy előbb minden további nélkül ezt állítjuk: Isten abszolút boldogsággal boldog. Semmi sem homályosíthatja el Öröme misztériumát. De éppen ez az Öröm misztérium: nemcsak magasabb és teljesebb, mint a miénk, hanem különböző, egészen más.

Saját tapasztalatunk azonban arra szólít bennünket, hogy visszautasítsuk a dilemmát: Isten vagy tökéletlen és szenved, vagy tökéletes és nem szenved. De milyen tapasztalatról van szó? Kétségkívül nem arról a durva tapasztalatról, ahol a gyönyör és a fájdalom érzései nem létezhetnek együtt. Egy erős fogfájás nem okozhat

egyszerre fájdalmat és gyönyört. De mihelyt felemelkedünk az érzékenység egy magasabb szintjére, a gyönyör és a fájdalom szavaknak megváltozik a jelentésük. A szókészlet szegénysége miatt továbbra is fájdalomról beszélünk, de a gyönyör eltűnik: esetenként az öröm vagy a boldogság szó helyettesíti. És máris megkezdődik az érzésekből a finomabb affektív állapotokba való átmenet, ahol már nem annyira összeegyeztethetetlen az öröm és a fájdalom, mégha nem is léptünk be a szeretet birodalmába. Marcel Proust elemző zsenije ügyesen kibogozta ezt, megmutatva összetettségét. Az esztétika tetszeleg a tudat e szegélyeiben, amelyeket a régiek pszichológiája nem ismert, de amelyet a jobban felszerelt modern pszichológia kikémlel.

Csak a szeretet által akart áldozat szintjén tapasztalhatjuk meg a szenvedés és az öröm paradox egységét. Amikor az ember kilépett önmagából, amikor a másik az, akinek az ember nagyobb hazugság nélkül ezt mondja: « Te minden vagy nekem », amikor az életet vagy az életnek egy szektorát « feláldozzuk » a másiknak, akkor a szenvedést úgy éljük meg, mint az öröm lényegi alkotórészét. Ezt megsejtjük, amikor ezt a kis mondatot halljuk egy jóbaráttól, aki barátjának áldozatot követelő szolgálatot tesz: « Olyan boldog vagyok, hogy ezt megtehetem érted! » Ha ezen a vonalon továbbhaladunk, megértjük, hogy a végső határig el lehet menni: örömet jelent, ha valaki szeretetből meghal a másikért. Itt már a szenvedés nem tökéletlenség és nem is akadályozza a boldogságot: a szenvedés maga a boldogság.

A művészek tapasztalata — legalábbis azoké, akik elutasítják a « l'art pour l'art » elvét — helyes irányt mutat. (*) A misztikusoké még jobban kitágítja a távlatot, teljesen átalakítva a tapasztalatot. Isten a láthatár és túl van a láthatáron.

Antropomorfizmus? Igen, mindenesetre. De inkább ezt választom az ellentétes antropomorfizmus helyett, amely elfogad egy szenvedni nem tudó Istent (*Dieu impassible*), akinek racionalista módon értelmet tulajdonítanak, de megtagadják tőle a szívet. A Biblia Istenének szíve van (pontosabban: méhe). Izajás szerint anya: « De

---

(*) Lásd pl. Arany János *Enyhülés* c. versét:

Kél és száll a szív viharja — Az örömnek levegőjét
Mint a tenger vésze; — Megtisztítja bánat,
Fájdalom a boldogságnak — A kizajlott búfelhőkön
Egyik alkatrésze; — Szép szivárvány támad...

megfeledkezhet-e csecsemőjéről az asszony? És megtagadhatja-e szeretetét méhe szülöttétől? S mégha az megfeledkeznék is, én akkor sem feledkezem meg rólad » (Iz 49,15). Az az anya, aki azt merné mondani, hogy annyira boldog, hogy gyermekei szenvedése őt nem érinti, egy szönyszülött boldogságával lenne boldog! Egy olyan Atya, aki dicsősége trónjáról fájdalom nélkül szemlélné, mi történik a Getszemáni kertben és a Kálvárián, hogyan lehetne Atya? Ha a nem kontrollált antropomorfizmus félelmetes lehet, mennyivel inkább az a hangulat szerinti antropomorfizmusok keveréke vagy az értelmesség látszata! Itt például: Istennek megtartjuk a trónt, vagy legalábbis a mennyei obszervatóriumot, de megtagadjuk tőle a könnyeket!

Ha az Egyház a III. században elítélte a « patripassziánusokat », ezt azért tette, mivel az « Atya szenvedéséről » való elképzelésük meghamisította a Megtestesülés eszméjét. Nem arról van szó, hogy feleleventjük tévedésüket, hanem megmentjük belőle azt az igazságszikrát, amelyet tudtuk nélkül megsejtettek.

Charles du Bostól idézek egy szöveget. A *détachement* (elszakadás) szónak a legerősebb értelmet kell adnunk, a szenvedés, sőt a halál minden rezonanciájával, hogy megsejtsünk valamit az igen finom érzelmi állapotokból, amelyből kiindulva könnyebben felemelkedünk Isten megtapasztalásához:

> « Úgy tűnik, Szent Ágostonnál van valami mérhetetlen finomság (delicatesse), amely arra ösztönzi, hogy túlfinomítsa és mintegy simogassa a kifejezés által a dolgokat, amelyektől el kell szakadnia éppen abban a pillanatban, amikor pont készül elszakadni tőlük. Az a kör, amelyen belül mozog, mindig annyira a lehető leszélesebb kör, hogy semmi féle általa megtett mozgás nem tűnik szűknek, és soha az *antinómia* legkisebb jegyét sem mutatja. Az elszakadás maga is nála olyan mozdulat, amely a virágnyílás édességére emlékeztet. Ez onnan van, hogy — betöltve a buzgalom és a naívság együttesével — amikor lelke elhagy egy tárgyat egy magasabbért, biztos ösztönnel érzi, hogy megtalálja a magasabb tárgyban a jobbat és a másik lényegét, mindig valami *többet* — egy *többletet*, amely az új tárgyból és saját új állapotából fakad. Ez a bizonyosság, hogy igazi szakadás nélkül növekedhet, Szent Ágoston minden gesztusának — és nem kevésbé elszakadásának — a legkönnyedebb nemességet kölcsönzi. Szent Ágoston hasonló érzéssel szakad el a virágoktól, mint amilyennel Parsifál felfedezi őket a réten. » (Charles du Bos, *Choix de textes*, La Colombe, 1959, 236. lap.)

Cabasilas mondotta: « A legmagasabb fokra hevített életben élet és halál már nem áll szemben egymással, hanem egyesül a Kereszt szabadító alakjában. »

∞

Amikor Claudel *Selyemcipő*jében Prouhèze a házasságtörés felé tart, az Angyal ezt mondja neki: « Én elkísérlek ». Az Angyal itt Istent képviseli. Amit a fiatal asszonynak mond, azt mondja minden gyermekének megszakítás nélkül: ez a megváltást végbevivő szeretet szava (le mot de l'amour en acte de rédemption). Diszkréten, egészen halkan a háttérben a megváltó szeretet kísérete. Egyetlen szó, egyszerűen azért, hogy Jelenléte észrevehető legyen, a figyelem legélesebb pillanatában. Amikor észrevesszük, hogy Ő ott van, imádjuk azt, ami miatt nem tud nem ott lenni, és ami Önmaga lényege. Nem kísérhetne bennünket anélkül, hogy ne kezdene agonizálni. Különben érzéketlen lenne nyomorúságunk láttán. Akkor talán (ti. ha érzéketlen lenne) a káromlás megengedett lenne: Jobb lenne, ha távol lenne!

∞

Paul Valéry két hónappal halála előtt egy másik Angyalt szemlélt, ez is Isten alakja. De egy egészen más Istené. A tiszta értelem Szelleme, akinek a világban levő rossz kérdést tesz fel, amely örökre megválaszolatlan kérdés marad. A régi Nárcisz elhagyta a mitológia világát, metafizikai Angyallá változott. A forrásban, ahol önmagát csodálja, Embernek látja magát, és sírónak. Képe nem hasonlít önmagára. Érthetetlen hűtlenség! « Csodálatosan tiszta szellemi szubsztanciája » « a csupasz vízben a végtelen szomorúság zsákmánya ». « Valami Ember-formájú szomorúság volt ott, amely nem találta okát a tiszta égben ». « Ó Bajom, mondta, mi vagy nekem? Megpróbált önmagára mosolyogni: és sírt ». Rejtély Isten számára. Nem az, hogy az Angyal szenved, « mert ami a mi pontatlan természetünkben a fájdalmat okozza, csak egy kérdést szül az abszolút lényegeknél ». Kérdést, amely megsebzi a megismerés egyetemességét és egységét, függőben tartja « tévedhetetlen műveletét », de nem éri el a fényes alanyt. « Ki az hát, aki önmagát annyira szereti, hogy gyötrődik? » — mondta. « Megértek mindent, és mégis azt látom, hogy szenvedek. » Két Én: az Angyal és képe Ember formában, megérthetetlenül különböző mása. Nemcsak különböző: ellentétes. Az Angyal lát, az Ember szenved. « Ez az arc az én arcom, e könnyek az én könnyeim... és mégis nem vagyok az az átlátszó hatalom, akié ez az arc és akié ezek a könnyek, és mindezek, sőt okuk és ami eltün-

tetné ezt az okot, csak a tartam észrevehetetlen homokszemei? » A harmónia azonban tökéletes az eszmék egében: a könnyek csillognak, « egyik a másik fényétől, mint ékszerek: ékszerek az egyesítő megismerés koronáján. » Miért ezek a könnyek, honnan vannak? « Ami bennem tiszta, mondta, Értelem, amely erőfeszítés nélkül megemészt minden teremtett lényt, anélkül, hogy valamelyik is elérné és meghamisítaná: ez az Értelem nem ismerhet magára ebben a síró arcban, ezekben a szemekben, amelyeknek alkotó fénye mintegy ellágyul könnyeik nedves közelségétől... Ó megdöbbenésem... Bájos és szomorú fej, van hát más is, mint a fény? » Isten megdöbbenése soha nem ér véget. Az ember, mivel sír, úgy gondolja, hogy az Értelem érthetetlen önmagának. « És egy örökkévalóságon át folyton megismer és nem ért. »

Rilke angyala, Claudel angyala, Valéry angyala: mindenki megválasztja a maga angyalát, az Istenről alkotott eszméjét. Nem vagyok biztos abban, hogy Valéry szemében Angyala az ég ürességét jelenti, Isten gyökeres lehetetlenségét az ember baja miatt. Azt sem tudom, hogy a végső Kérdést, amelyet mítosz által fejezett ki, átjárta-e számára a szorongás. De én, minthogy a magam részéről a Getszemáni kert angyalát választottam, bizalmatlan vagyok a (szellemi) tisztaság csapdájával szemben. Szerintem ez akadályozta a költőt, Léonard fiát, aki még a filozófiában is matematikus volt. Nem tudta felfogni a szenvedést és a halált mint a teljes Élet konstitutív (lényeget alkotó) elemeit, sem azt, hogy magában Istenben, párbeszédet folytatva, együtt-léteznek az ellentétek. Ezért Valéry Istene, akinek mediterrán fénye jeges ragyogás, nyugtalan talán, hogy ilyen, hogy amikor önmagát sírni látja az emberben, nem sír, és bár mindent ismer, semmit sem ért. Igazi vagy hamis tisztaság, tiszta vagy tisztátalan tisztaság...

III.

(JÉZUS ALÁZATOSSÁGA)

Nem magától értetődő, hogy igent mondunk az Evangéliumra. Annak az Istennek az alázatát, ki ott megnyilatkozik, csak kemény küzdelem árán ismerjük el mint « igazgyöngyöt », amelyért az ember mindent feláldoz; ebben a küzdelemben bármilyen tapintható és közvetlen — csak szubsztanciája legyen súlyos és a látszata szép — először előbbrevaló annál a láthatatlan szemnél, amelyről nem vesszük észre, hogy a világ minden tüzét megtisztulva magába gyűjti. Amikor az ember az érzékelhető csillogó hullámaiban hányódik, nehéz, igen nehéz Jézus Krisztus száraz nevének juttatni az elsőbbséget. (Gondolok itt *Trisztán*ra, hallom ennek a zenének anyagtalan folyékonyságát, ahol egy női szív szerelmének türelmetlensége egybeolvad a mintegy csodálatosan szétvált és mégis összevegyült éjszakai széllel és egy forrás fakadásával.) Mert Jézus neve csak hosszú aszkézis után telítődik meg komoly gyengédséggel, és nem is mindig! Az embernek az az érzése, hogy feláldozza a valóst egy agyrémnek, és elhagyja az élet ünnepét, vagy akár gyötrelmét, egy kiégett létért, az árnyék árnyékáért.

Mennyivel inkább így van ez, ha valaki látva a világban levő igazságtalanságot, arra vállalkozott, hogy azt csökkentse! A botrány evidenciájában és a politikai beavatkozás sürgetése előtt úgy tűnik, hogy az Evangéliumot kérdezni és normáinak engedelmeskedni elveszi a cselekvés « rámenősségét » és csak az álmokért kezeskedik. Nehéz, nagyon nehéz a küzdőnek, akit küzdelmét szenvedélyesen szereti, behunynia szemét egy pillanatra is, hogy ellenőrizze egy Kép jelenlétét, amikor attól is tart, hogy talán már elhervadt.

És ha valaki azt mondja nekem, hogy nem ért semmit a muzsikához, és hogy számára idegen a test és a szív nagy szenvedélye, vagy hogy a politikát csak az újságokból ismeri, bizonyítom neki, hogy Lisieux-i Teréz kolostorában megélte (amint egyik életrajzírója mondja) « olyan mélyen, mint korunk hitetlenei, a valótlannak azt a benyomását, amely bizonyos órákban ellenállhatatlannak tűnik az ér-

zékfeletti előtt ». Kis Teréz számára ez fájdalmas megpróbáltatás volt. Számunkra egészen egyszerűen a dolgok képernyője. És főleg Isten alzáta.

Senki se döbbenjen meg! Isten alázata azt követeli, hogy a hit szabadságunk csúcsán legyen, bármint legyen is a helyzet útkeresésével és állomásaival. Jézus Krisztusnak nincs presztízse: a presztízs mindig — akár közvetlenül, akár nem — valami lényegtelenhez kapcsolódik. A lényeges az Ingyenesség. Ha Jézus Krisztus spontán módon kívánatosabb lenne számunkra, mint a szerelmi szenvedély, vagy a tudomány, vagy a szépség, olyasmi lenne Ő is, amit meg lehet kaparintani, amit be lehet fogni az álmok hálójába. Túlságosan hasznos ahhoz, hogy Isten legyen.

∞

Krisztus kenózisa teljes volt halálában. Ezért ez a halál nyilatkoztatja ki a maga teljességében Isten Dicsőségét, amely lényegében Szeretet mint önmaga megsemmisítésének Hatalma. A keresztrefeszített Jézusban nyilvánult meg az élő szentháromságos Abszolútum, amely tiszta « teérted », az « önmagáért való lét » tagadása. A kereszt a Kinyilatkoztatás központi alakja: egy eltorzított ember leleplezi az arc nélküli örök Létet. (A franciában szójáték: « un homme dé-figuré dé-voile l'Être éternel sans figure »).

Jézus azonban több, mint harminc évig élt. Vajon Isten kenózisának tökéletes epifániája volt akkor is, amikor még nem torzította el a halál? Vagy el kell fogadni, hogy ez a kenózis szükségszerűen korlátozott volt? Ember volt az emberek között, de olyan tekintéllyel rendelkezett, amilyennel soha egy ember sem; nem bűnös; mindentudó. A Dicsőség és a Hatalom antropomorf felfogásából kiindulva (ez a nem bírált Ószövetség öröksége) valaki megkülönböztetheti azt, amit ki kell zárni Jézus kenotikus állapotából mint összeegyeztethetetlent istenségével. Az így rosszul felvetett probléma megoldására aztán olyan magasröptű eszmefuttatást végeznek, amelynek végén Krisztusról részlegesen kenotikus képet rajzolnak. És nem látják, hogy Krisztus részleges kenózisa Isten részleges kenózisát tárja fel. Ami pedig azokat illeti, akik a kiindulásnál állítják a kenózis nélküli Abszolútumot: ami Krisztusban kenotikus, szemükben csak úgy magyarázható, mint emberi akaratának effektusa (eredménye). De akkor, miközben tovább ünneplik Betlehem és Názáret alázatát, nem

kell tovább Isten alázatáról beszélni. És az ember a bűvös körben van, mert végül is mi a szeretet?

Jézus tekintélye? E tekintély világosan kifejeződik vagy elővillan az Evangélium minden lapján. C.H. Dodd (anglikán exegéta), aki figyelmes az árnyalatokra és gondosan elkerüli az extrapolációkat vagy a moralizáló rálicitálásokat, végső elemzésben ezt a tekintélyt Jézus « meghatározhatatlan személyi kiválóságának » tulajdonítja (Dodd, *Le fondateur du christianisme,* Seuil, 1972, 55). Meghatározhatatlan? Vajon nem lehet mégis megkísérelni, hogy — ha nem is tudjuk beképzelten meghatározni — legalábbis megvilágítsuk lényeges összetövőjét? A magam részéről azt gondolom, hogy ez az alázatosság. Mert minden olyan tekintély rögtön gyanús, ahol az ember valamilyen hátsó-gondolatot vagy hátsó-szándékot sejthet. A nép nem csapódott be. Jézusban semmi ilyesmi nincs, még akkor sem, amikor világosan állítja, még merészebben: amikor « követeli » vagy « igényli » — egyedülálló követeléssel és igénnyel — azt a hatalmat és kötelességet, hogy mint Isten mondja: « Én vagyok » (Jn 8,58). Ha csak egy kis vékony repedés lenne itt Jézus alázatosságában, ez a szó szoros értelmében tűrhetetlen lenne. Nem látom, hogyan lehetne elutasítani ezt a kritériumot. Valójában éppen mivel Jézus « Én vagyok »-ja titokzatosan egy abszolút alázat « Én vagyok »-ja, azért « leplezi le » (nyilvánítja ki) Isten örök « Én vagyok »-jának alázatát, és tekintélyének igazi természetét.

Jézus bűntelensége? (*Impeccabilité*: nem tud vétkezni!) Ez nem a kenózis korlátozása. Nagyobb ellentmondás lenne magukban a szavakban, ha azt akarnánk, hogy egy vétkes Krisztus, vagyis gőgös, teljesebben kenotikus legyen, mint egy bűn nélküli Krisztus, vagyis alázatos. Hacsak valaki eleve (*a priori*) nem úgy határozza meg a kenózist, mint teljes részesedést a mi bűnös állapotunkban. De ami meghatározza a mi bűnös állapotunkat, az éppen a kezdettől visszautasított kenózis. Krisztus bűntelensége éppen annak képtelensége, hogy emberi tettekben eltorzítsa az elmosódás Hatalmát, amely az Atya dicsőségét alkotja. Ha tudna vétkezni, «önmagáért » való lenne, Isten tiszta « teérted » létének tagadója. Látszólag kenótikusabb lenne, de valójában elárulná az Abszolútum kenózisát.

Jézus mindentudása? Sokan transzponálják (belévetítik) Jézus emberségébe azt, amit tévesen Istennek is tulajdonítanak: ti. a birtoklássá átalakult tudást, amely valóságosan különböző a szeretettől.

Hogy ezt a rémképet legyőzzük, azt hiszem szükséges az, hogy Krisztusnál bizonyos nem-tudást megengedjünk. A modern teológusok közötti elég nagy megegyezés felbátorít erre. Krisztus tudásának kritériuma, mondják, nem más, mint küldetése. Amikor a régi zsinatok azt állítják, hogy Krisztus nem emberi személy, hanem isteni, azt akarják mondani, hogy Krisztus embersége magáévá teszi az Ige létét egy sajátságos « lemondás » (désappropriation) módján; más szóval: megkapja az isteni létet, hogy az közvetíthető legyen: az Ige Krisztus lesz, hogy Krisztus Egyház legyen, vagy Világ. Jézus nem tud többet, mint amit szükséges tudnia ahhoz, hogy teljesítse küldetését, amely maga a léte. Legalábbis megengedett, hogy így gondolkodjunk, anélkül, hogy ellenkeznénk a Hagyománnyal.

Krisztus kenózisa anyja méhében kezdődik és a kereszt fáján teljesedik be. És mindaz, ami a kettő között van, kenózis.

∞

Jézus egy ártatlan, egyszerű, gyermeki, kristálytiszta asszonytól született. Ezek a szavak világosak, mint amilyen ragyogó az a kép, amelyet a Hagyomány alkotott erről a fiatal anyáról. Tizenkilenc század során sokat írtak Máriáról. De Bernanosé olyan csodálatos összhangban van azzal, amit itt megkísérlek mondani, hogy kénytelen vagyok ide átírni. A tapogatódzó írás adja át a helyet a nagyon tiszta prózának, — ez oly közel áll az emberi szívhez, amely kitalálja, hol az igazi valóság!

> « Ő a mi anyánk, ez természetes. Ő az emberi nem anyja, az új Éva. De ő az emberiség leánya is. A régi világ, a fájdalmas világ, a kegyelem előtti világ sokáig ringatta őt szomorú szívén — századokon és századokon át — várva egy *Virgo Genitrixre*, egy Szűz Anyára. Homályos és érthetetlen várakozás volt ez. Századokon és századokon át oltalmazta öreg, bűnökkel megrakott kezeivel, nehéz kezeivel ezt a kicsi leányt, akinek még a nevét sem ismerte. Egy kis leány, és ő az angyalok Királynéja! A Középkor jól megértette ezt, a Középkor mindent jól megértett... Isten szentsége! Isten egyszerűsége, Isten rettenetes egyszerűsége, aki kárhozatra vetette az angyalok gőgjét!... A Szent Szűz nem aratott sikert, nem tett csodákat. Fia nem engedte meg, hogy az emberi dicsőség megérintse nagy vad szárnyának akár csak tollhegyével is. Senki nem élt, nem szenvedett és halt meg olyan egyszerűen, mit sem sejtve saját méltóságáról, arról a méltóságról, amely pedig az angyalok fölé helyezte őt... »

Ha az angyalok « ismerik » saját méltóságukat olyan értelemben, ahogy Bernanos Máriáról mondja, hogy nem « ismerte » a sajátját, nyilván ezért helyzetetett föléjük Mária!

> « ... Mert végül is Ő bűn nélkül született; mily döbbenetes egyedülállóság! Olyan tiszta, olyan átlátszó forrás, olyan átlátszó és olyan tiszta, hogy még a saját képmását sem láthatta visszatükröződni (lelkében): kizárólag az Atya örömére teremtetett. Ó szent egyedülállóság! Az biztos, hogy a mi szegény fajtánk nem sokat ér, de a gyermekség azért megindítja szívét, a kicsik ártatlansága lesütteti szemét — azt a szemet, amely ismeri a jót és a rosszat, amely annyi mindent látott már. De ez a gyermeki ártatlanság lényegében nem más, mint a nemtudás (ignorance)! A Szűz maga volt az Ártatlanság (Innocence)!... A Szűz tekintete az egyedül igazán gyermeki tekintet, az ő szeme az egyedül igaz gyermekszem, amely valaha is rányílt a mi szégyenünkre és a mi nyomorúságunkra. Igen, hogy helyesen imádkozzunk hozzá, magunkon kell éreznünk tekintetét, amely nem egészen az elnézésé — mert az elnézés valamiféle keserű tapasztalattal jár —, hanem a gyengéd együttszenvedésé, a fájdalmas meglepetésé, és még valami nem tudom miféle felfoghatatlan és kifejezhetetlen érzelemé, amely Őt fiatalabbá teszi a bűnnél, fiatalabbá, mint az a faj, amelyből származott, és jóllehet kegyelem által Anya, kegyelmek Anyja, ő az emberi faj legfiatalabb leánya. » (Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, Pléiad, 1961, 1192-1194. old.)

Ebben a szövegben minden össze van foglalva és sűrítve. Isten örök gyermeksége, és az a « fájdalmas meglepetés », amely egészen más regiszteren Valéry angyalát idézi vissza, és amely a gyermekséget az agóniához közelíti...

Gyermekség és agónia együtt a felnőtt számára küzdelmet jelent. E küzdelemnek lelki, vagy, ha úgy tetszik, misztikus elemei. Ha a misztikát kivonjuk az etikából, az ízetlenség beszüremlik, és Jézus többé már nem Isten epifániája. Ezért tekintete sohasem szűnik meg gyermektekintet lenni, de ugyanakkor küzd is. Küzd az emberért. Hogy az ember legyen. Komoly tekintet, ahol az emberi döntések tükröződnek. Szabad emberé, de aki olyan szabadsággal rendelkezik, amely a helyzetek bonyolult találkozásában megkülönböztetéssel él.

Talán nem fölösleges a szóhasználat pontosabb meghatározása.

Az *időbeli* az *erkölcsi* döntés helye. De annak, aki hiszi, hogy az élő Isten aktívan jelen van a szabadságban, az *erkölcsi döntés misztikus döntés.*

Az *időbeli* a világ, ahol kifejtjük szabad emberi tevékenységünket: személyek, dolgok, események, helyzetek. A személyek mindig

szituációkban (helyzetekben) kötelezik el magukat (család, foglalkozás, haza), és a családi, hivatásbeli, politikai *eseményekkel* összefüggésben. Ha a személyeket a helyzetektől és az eseményektől függetlenül tekintjük, amelyek történelmüket kondicionálják, átalakítjuk a személyeket embertelen absztrakciókká.

A *szituációk* és az *események* kérdésessé teszik az *értékeket* (igazságosság, becsületesség, igazság, testvériség, szabadság). A világ — az *evilági* — nem *tények* (béke, háború, sztrájk) összessége, amelyek csak pusztán tények lennének. Egy sztrájk igazságos vagy igazságtalan. Ezt a békét gyávaság árán szerezték meg. Ez a kényelmes helyzet a nemzeti vagy nemzetközi jövedelem becstelen « lecsapolásának » gyümölcse. Ez a hivatás-szervezet nem ismeri el a dolgozók érdemeit.

Erkölcsi döntés az, amely — a *tények* (helyzetek vagy események) által kiváltva — diadalra akarja juttatni az *értékeket* (igazságosság, becsületesség, igazság). Tehát közvetve vagy közvetlenül az *evilágit* érinti. Nincs erkölcsi döntés, amely ne lenne az evilágival szembenálló szabadság konkrét magatartása. A *döntés hiánya* is a leggyakrabban *döntés*, amint a tehetetlenség is erő.

Ezen a szinten közbelép az ellentét az *erkölcs* és a *moralizmus* között. *Moralizmusról* akkor beszélünk, amikor a döntés előtt a lelkiismeret egy törvényre hivatkozik: e törvény egyszersmindenkorra adott, megmerevedett eszmény, elvek összessége. Ebben az esetben nem kell keresni (az Evangélium kulcsszava: « Keressetek, és találtok », Mt 7,7) — feltalálni, elemezni a helyzeteket, amelyekben a személyek élnek. Megelégszenek azzal, hogy megtalálják a törvény alkalmazásának pontjait. Ellenkezőleg, az igazán *erkölcsi* életben a lelkiismeret úgy érti a törvényt, mint teremtő szabályt, amely felkelti a személyes döntéseket a lehető legkonkrétebb helyzetelemzésekből kiindulva. Ezek a döntések alkotják az *elkötelezettséget*. Az értékeket így magában a döntésben ragadják meg, amely kis vagy nagy mértékben kihat a magánéletre éppúgy, mint a közéletre, a történelem alakulására. Más szavakkal: a *moralizmus* jelenti a törvénynek való alávetettséget, egyszerűen mivel « ez a törvény »: tehát formális engedelmesség, amely könnyen a konvenciók tiszteletére degradálódik, fokozódik le — « ezt teszik! » —, éspedig a bátorság, a felelősség és a « jellem » rovására. *Erkölcs* jelenti a *teremtő hűséget* a törvény közvetítésével, a törvény vállalását, felvételét a döntésekbe, amelyek a mély én kifejezései.

Sokan, akik joggal viszolyognak a moralizmustól, mivel bizonyos

infantilizmust éreznek benne, anélkül, hogy annak okait elemeznék, könnyen leértékelik a *lelki* (vagy a *misztikus*) nevében a sajátosan erkölcsi értékeket. Ez tévedés. Mert ha az evilági és az erkölcsi szétválasztása minden embernél moralizmust szül, az erkölcsi és a misztikus szétválasztása a keresztény számára eltünteti mind az erkölcsit, mind a misztikust.

Az Evangélium sem mentes e bonyolultságtól. Hogyan lehetne normatív minden ember számára, ha nem integrálják; mindenki számára, bármilyen harcban kötelezte el magát? Jézus élete döntések szövevénye, amelyeket a körülmények provokálnak és amelyeket a Lélek sugall. Benne egybeesik az engedelmesség és a szabadság. A gyökér az alázatosság. Hiába keresnénk a leghalványabb « hátsószándékot », az « önmagáért » szándékát. Ezért megkülönböztetése tévedhetetlen.

∞

Jézus elhatározza, hogy felveszi János keresztségét. Az alázatosság döntése. De milyen mélységben? Meghamisítjuk, elmossuk ennek a gesztusnak jelentőségét, ha benne a leereszkedés eredményét látjuk: a bűn nélküli ember a folyó vizében elvegyül a bűnösök tömegében, jóllehet nem ott a helye. A magasságokban van a helye; leszáll onnan szántszándékkal. Ha ez lenne Jézus alázatossága, ilyen lenne Istené is. És ilyen a megtestesülés is: a Magasságbeli nagyon « erényes » döntése. Ha nem tartjuk vissza a képzeletet, amely ilyen elképzelések felé csúszik, még etikai síkon is a gyanú növekszik. Az ilyen alázatosság kérdésessé lesz. Az alázatosság csak akkor tiszta, ha nem mint ilyet keresik és akarják.

Isten alázata: létmódja; Jézusé is. Márpedig Isten a « *mással-való-lét* » módján *létezik*. Feneketlen szakadék van a « mással-lenni » és a « ráhajolni » között. Jézus nem hajlik a bűnösökre (nem ereszkedik le hozájuk), hanem velük van. Nem hagyja el saját helyét, hanem megjelöli azt. Éppen mivel bűn nélkül van, azért a gőg árnya sem éri a bűnös emberiséggel való szolidaritását, — tehát teljes és igaz ez a szolidaritás. Jézus nem színlel.

Nincs színlelés a kísértésben sem, amelynek alá van vetve. Jézus megtapasztalja, hogy « ráhajolni » látszólag hatékonyabb lenne, mint « mással lenni ». De nem hajlik valaki a szabadságok fölé anélkül, hogy már ne kezdené « megragadni », tehát lerombolni őket. A

középszerű ember úgy egyezik bele szabadsága megsértésébe, hogy megveti méltóságát. Sátán sugallatai a pusztában végeredményben a mieink. Az az Isten, aki tisztel bennünket, nem az, akinek mi szeretnénk, legalábbis amikor a rossz álmok afelé hajlítanak bennünket, hogy a boldogságot a szabadság elé helyezzük és beleegyezzünk a rabszolga-nyugalomba. Milyen sok formája van az aranyrabszolgaságnak! Bőséges kenyér, vagy « először a gazdasági »; ezentúl léte és hatalma megmutatásának égi garanciája, tehát amely annyira világos, hogy ostobaság lenne a kétely; a hagyományokhoz és a szokásokhoz szorosan kapcsolódó, tehát az « érdeket » szolgáló vallásosság. Ezek Isten « hasznosságának » legfontosabb szempontjai. Jézus éppen mivel a « bűnösökkel van », belülről éli meg bűnüket, anélkül, hogy a bűnt elkövetné. Az Evangélium kísértésnek nevezi ezt a belső ellentmondást a tapasztalat és a küldetés között. Ez azt jelenti, hogy Jézus minden pillanatban látja, mivel az emberek megadják neki e látást, milyen lenne a « megragadott » szabadság, és hogy milyennek kell lennie a tisztelt, vagyis megmentett szabadságnak. Ő az üdvözítő. Kié? Az emberé. És az emberben mié? Azé, ami emberré teszi, vagyis a szabadságé. Visszautasítja tehát a diadalt, hogy az Ingyenesség megmaradjon, tartson és uralkodjék. Ilyen a teremtett szabadság alázatos és szenvedő Szolgája, tehát Istené, aki e szabadságot teremtette, — az Izajás által meghirdetett Szenvedő Szolga. Az alázatosság, nem pedig a hasznosság tisztel.

∞

Jézus tanítása, különösen is a hegyi beszédben, amely azt összefoglalja, nem céloz mást, mint hogy felfedezzük szabadságként elveszett gyermekségünket mint természetünket. « Ha nem lesztek olyanok, mint a kisdedek, nem léphettek be a mennyek Országába » (Mt 18,3). A gyermeki természettől a gyermeki szabadsághoz halálon és újjászületésen keresztül vezet az út. Hogy azzá váljunk, amik vagyunk, vagyis Isten gyermekei, ehhez az kell, hogy az Atya örök gyermeksége — amit Kegyelemnek nevezünk — kiragadjon bennünket az öregedés determinizmusaiból. Görcsösen ragaszkodunk ezekhez: ez agóniája, az övé és a miénk.

A gyermekség nincs a szabadság csúcsán, ha az ember nem valakinek a gyermeke: nem valami önmagában-való (un en-soi), hanem a viszony minősége. Csak akkor tiszta, ha Ő, akinek gyermeke

vagyok, jobban Gyermek, mint én magam vagyok. Ha « Isten örök gyermeksége » valami « behajlás » (pli) miatt nem lenne tökéletes, akarom mondani: ha Isten nem lenne végtelen alázatosság, nem lehetnénk gyermekei mindazzal, amit ez magával von: bizalom, ráhagyatkozás, öröm és tisztelet. Ebben az esetben a bennünk támadt gyanú nem lenne bűn, mint Ádámé volt; mert maga Isten, aki nem lenne Isten, lenne születésének oka. Jézus tehát csak úgy hívhat bennünket a gyermekségre, ha ő annak az Istennek kinyilatkoztatója, akiben a gyermekség tökéletes. Az apa tisztábban gyermeki tékozló fia visszafogadásával, mint a fiú visszatérésével. Nincs benne semmi neheztelés. A fiú tökéletlen alázatossága növekedhet az apa határtalan alázatosságával való találkozáskor.

« Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes » (Mt 5,48), mondja Jézus. Az ember nem érheti el Isten tökéletességét, hacsak nem törekszik állandóan arra. De a követelmény olyan, hogy csak mint a szabadságra való felszólítást érthetjük. Ezért nem lehet sem leszállítani, sem rögzíteni árát. Az Evangélium nem ad erkölcsi intelmeket, hanem normatív. A tanítvány szándéka túlhalad az etikai renden, de etikai döntésekben kell testet öltenie, amelyek a szabadságból fakadnak. Ezt ismétli Jézus földi napjai során, mígnem teljesen világos lesz, hogy a Keresztrefeszítettel nem elégséges « korrektnek » lenni.

∞

A csoda nem ellenszenves már nekem, amikor megértem kapcsolatát (szolidaritását) a nem-csodával. Az Evangéliumban a csoda visszautasítása előtérben áll; a csodába való beleegyezés a háttérben. De egyik a másikra van nyomva.

A betegeket gyógyító Jézus ugyanaz, mint az a Jézus, aki szolgálata küszöbén visszautasította azt, hogy a követ kenyérré változtassa, és aki holnap majd a kereszten csak a hallgatás és a távollét módján ismeri az Atya jelenlétét. A kezdeti jelenet és a végső aktus között Jézus egész életét Isten közbelépésének hiánya (non-intervention) pecsételi meg. Ezáltal állandóan halála hirdettetik előre. Paradox módon e « jelben » zajlik le csodatevő működése. Ez is ugyanolyan stílusú, mint szava. Márpedig ez utóbbi a csend csúcsán van. Szava a csenden azért tör át, hogy jelezze Isten kenotikus mélységét. A csendből születik — harminc homályos év, és nyilvános működése

során magányban és imában töltött éjszakák —, és visszatér a csendbe, amikor a Kálvárián az Atya és a Fiú egyaránt hallgatnak. De ez a csend nem eltávolodás és nem sötétség. A szó éppen minősíti mint magát a Valóság lényegét a maga közelségében. Azt mondja, hogy ez a csend nem semmi, hanem teljesség. Hasonló a helyzet a csodával. Hogy a legkisebb nem-csoda kinyilatkoztassa a szeretet titkát, ehhez szükséges, hogy a csoda áttörje a Dicsőség távollétét megmondva nekünk valamit abból, hogy mi a csoda: figyelem az emberre, az emberről való gondoskodás, « édes irgalom » az ember iránt, gyógyító hatalom, bocsánat.

Vermeer képein a lényeg az, amit kitalálunk vagy megsejtünk azon keresztül, amit látnunk ad: a nem-mondott észrevehető a mondotton túl. Egy olvasó nő mozdulatlan mozdulata, a nap cirógatása egy ébredő városon, egy fiatal fejen a sárga vagy kék turbán: a « művészet csodájáról » beszélhetünk, annyira evidens, hogy mély titkok remegnek itt a láthatatlan « belsőben », amelyre a « külső » végtelen egyszerűségén keresztül nyitunk rá. Ugyanígy Jézus, aki megérinti a vak szemét vagy talpraállítja a bénát, lehetővé teszi, hogy meghalljuk Isten szívének dobogását. Nem arra szólít, hogy lássuk a csodás tettet. Nyoma sincs a színrevitelnek. Semmi sincs előre elkészítve. Jézus nem kürtöltet maga előtt. A meggyógyított betegeknek is megtiltja, hogy szétkürtöljék a csodát (Mk 1,43). A « messiási titok », még ha Márk kissé mereven rendszeresítette is azt, a csodák köré a kénózis lila karikáját vonja.

Mielőtt leleplezné a halál nem-csodájában (le non-miracle de la mort) legbensőségesebb misztériumát, Isten Hatalma az utakon és az utcákon, a tereken, a templom előcsarnokában jár, figyelve arra, ami az emberek életében a legegyszerűbb és legkonkrétabb. E Hatalom szenved, ha szenvedni látja őket, és örül, ha megadhatja nekik a közvetlen életerőt és az elemi örömet. A csoda tanúsítja az érzékeny és megremegő Istent, aki a legalacsonyabban ragad meg bennünket, hogy a legmagasabbra emeljen. A szeretet legvégső követelménye az átalakulás és önmagunk túlhaladása lesz, mert ha Isten emberré lett, ennek célja az, hogy az ember Istenné legyen. De az emberré lett Isten nem veti meg vágyódó teremtménye alázatos kezdeiseit. Ott csatlakozik hozzá, ahol a test a legtestibb és ahol a legspontánabb módon mutatkozik meg étvágya. Elveszi azt, ami gátolja: lepra, bénaság, vakság, éhség.

Ha az Evangéliumot úgy olvasom, hogy egyetlen tekintettel átfogom a csodát és a nem-csodát, megragadom Isten alázatát, amely jelen van és tevékeny az ő világa és a mi vágyunk minden szintjén.

∞

Igaz, a Színeváltozás epizódja azt mutatja, hogy Isten Dicsősége jelen van rejtetten az ember Jézus alázatában. De kinyilatkoztatja azt is, és főleg azt, hogy az ember Jézus alázata Isten dicsőségének a szíve. A fátyol szétrepedése kinyilvánítja nemcsak azt, hogy Isten időlegesen Jézusban a szolga alakját vette fel, hanem, és főleg azt, hogy a szolgai forma, amely megjelenik Jézusban, Isten örök formája.

Ebben a jelenetben minden a közeli szenvedésre összpontosul. Először is a szinoptikusok elbeszélésének összefüggése, az előtt és az után. Néhány nappal korábban Jézus első ízben jelentette be világos szavakkal, hogy elvetik, szenvednie kell és meg kell halnia. Mégis kijelentette, hogy Ő az az Emberfia, akiről Dániel beszél (7,13-14), aki « eliön az ég felhőin » és akinek « örökre átadatik a birodalom, a tisztelet és az uralom ». Jézus megkorholta Petert, aki megbotránkozott a dánieli dicsőséges Emberfia és az izajási nyomorult Szenvedő Szolga tűrhetetlen azonosítása miatt. Hozzáfűzte, hogy senki nem lehet tanítványa, ha nem tagadja meg magát és nem hordozza keresztjét (Mk 8,31-38). Jézus a hegyről lejövet — Máté szerint — megismétli szenvedéseinek előrejelzését. Az előtte és utána megjövendölt Szenvedés szóba kerül a Színeváltozás alatt is. Lukács mondja: Mózes és Illés Jeruzsálemben bekövetkező haláláról beszéltek (9,31). Az elbeszélésnek mindezek a részletei az ószövetségi teofániákat idézik fel: a hegy magas, mint a Sinai és a Hóreb volt; Jézus ruhái vakítón fehérek; arca ragyog, mint a nap; szózat hallatszik a fényes felhőből, amely a Kivonulás felhőjét idézi. Egyszóval: Isten van jelen. Tehát Isten fog szenvedni és meghalni, hogy dicsősége létét a maga teljességében nyilatkoztassa ki.

Az Evangéliumnak ezt a lapját valamennyi dimenziója szerint kell értelmezni. Hogy Jézus csökkenteni akarta a szenvedő és megalázott Messiás miatti botrányt, azt hiszem, ez igaz. Hogy színeváltozása feltámadásának elővételezése, ez is igaz. De a lényeg az, hogy azok, akik a hegyen a Dicsőség tanúi, holnap az Olajfák kertjében Krisztus szent gyengeségének a tanúi lesznek, és hogy e gyengeség

és e dicsőség között nem ellentét van, hanem szétszakíthatatlan egység. A teofániák pedagógiai stílusa a Getszemániban átadja a helyet a stílus hiányának: ez utóbbi világosan megmondja, kicsoda Isten.

∞

« Ez az én kiszolgáltatott testem, ez az én kiontott vérem. » E szavak végtelen egyszerűsége, és az őket kísérő mozdulat is, Isten megérthetetlen egyszerűségének képmása. Jézus az Örömhírt hirdetve alkalmazkodott a bonyolult emberi valóság számos szempotjához: amit akkor kifejtett, most az Utolsó vacsorán belefoglalja — semmit se zárva ki — egy olyan szertartásba, amely a jelentéktelenség határát súrolja. Mert egyedül a jelentéktelenség formája jelezheti a Dicsőség alázatának feneketlen mélységét. Mindaz, ami a magyarázat vagy az érzés rendjéből lenne, ahelyett, hogy leleplezné, elrejtené Istent. Jézus ebben az egész élete során vágyva vágyott órában tartózkodik a magyarázkodástól: « Odaadott testem... a mindenkiért kiontott Szövetség-vér... vegyétek... egyétek... igyátok »: semmi más, bármilyen különbségek legyenek is a négy evangélista elbeszélései között. Csak a lényeg.

Amikor a lényeges a lényegtelenség alakját ölti fel, megvan annak a veszélye, hogy nem veszik észre. A banalitás felé csúszás ez. De megvan a veszélye annak is, ha valaki a lényegest úgy akarja kiemelni, hogy olyan pedagógiákhoz folyamodik, ahol eltűnik a jelentéktelenség formájának kiválóan jelentő értéke. Igaz, hogy az Eukarisztiának azokért kell lennie, akik részt vesznek egy ünnepen; és az ember csak olyan környezet ölén ünnepel, ahol az érzékelhető elemek dominálnak. De ami az emberi ünnepeket lehetővé teszi túl az illúziókon és tűnékeny jelenségeken, ez az, hogy Jézus odaadta testét és kiontotta vérét. Az eukarisztikus ünnep, mivel minden ünnep feltétele, más rendből való, egyetlen a maga rendjében. Amint egy « hasznos » Isten állandóan gyanús maradna azok által, akik « használták », ugyanúgy az a liturgia is, amely túl indiszkrét módon távol állna az egyszerű, szerény, pompától és hamis ragyogástól megfosztott formától, amelyet Jézus adott neki, előbb vagy utóbb gyanússá válna azok számára, akiknek érdekében mesterségesen összeállították. Az egészségesen nevelt ember — mondotta Fénelon — « ugyanolyan izlésű, mint Isten ». Semmi arisztokratikus e ponton: de a nép megbecsülése.

Jézus feltámadása nem evidens « csoda » (prodige). Ha az lenne, hol lenne a hit? Hihetnénk-e még egy olyan Isten alázatában, aki kényszerítené értelmünket? Avagy műveletleneknek, tudatlanoknak, rosszhiszeműeknek kellene mondani azokat, akik e kényszer alól ki akarják vonni magukat? Valójában a húsvét utáni Evangélium csak szerény jeleket kínál fel nekünk, amelyek a hitre sarkallnak. Senki sem látta Jézust kijönni a sírból. Nem mutatta meg magát, amint éppen feltámad. Egyszerűen megtanítja övéinek, hogy felismerjék mint feltámadottat. Itt a mitológiák szöges ellentétével állunk szemben. Semmi sem idézi fel annak a halott istennek eszméjét, aki megtorlással él (kárpótlást szerez magának), elvakítva fényes győzelmével azokat, akik halálra adták. Ha a szövegeket félreértve ilyenfajta elképzelés felé csúszunk, Istent a mi képmásunkra alkotjuk meg, transzponálva belé a mi agresszivitásunkat és egy olyan történelemről szőtt egészségtelen álmunkat, amelyből földöntúli csodák segítségével lehetséges lenne elmenekülni.

A feltámadt Jézus azzal a küldetéssel bízza meg apostolait, hogy legyenek szabadsága tanúi. Ő maga szabad emberként élt. Azért halt meg, mivel szabad maradt. Miután feltámadt, világos lesz a « hit szemei » számára, hogy magának Istennek a szabadsága volt emberi szabadságának forrása, és hogy Jézus soha a legkisebb akadályt sem gördítette e szabadság elé, hogy az léte legmélyéről fakadjon fel. Nincs veszélye annak, hogy « megragadja » a miénket, miután a szeretet legvégső határáig ment el, hogy ezt a szabadságot megmentse! Nem változtatja meg tehát életünket sokfajta kondicionáltságában, mert egy teremtett szabadság csak úgy lehet önmaga-teremtő, ha átmegy az éjszaka, a determinizmus és az erőszak útjain. De Jézus megígéri és megadja a Lelket, hogy a Szeretetenergia, amely őt szabaddá teszi, minket is magához hasonlóan szabadokká tegyen, és így testvérei legyünk a szabadságban.

A feltámadt Jézus nem fitogtatja Dicsősége izzó ragyogását. Hogyan tehetné ezt, ha az isteni Izzás legizzóbb pontja a szeretet hatalma, amely elmosódik, ahelyett, hogy mutogatná magát? Amikor majd gyökeres átalakulás után mi magunk is a Tűz szívében leszünk *imádó örömünk* lesz *az alázatosság és a ragyogó villámlás végre megértett azonossága.* Ez lehetetlen itt a földön. Ezért Jézus az emberi állapot törvényei szerint jelenik meg övéinek, egy olyan Dicsőség valóságában, amelynek lényege számukra árnyalak.

∞

Ha Isten nem lenne alázatos, bocsánata számunkra gyanús lenne, és mi joggal kérdezhetnénk, hogy nem lenne-e nagyobb dolog számunkra visszautasítani, mint elfogadni. Ha a gyanú ránehezedik a ránktukmált bocsánatra, eléri a bocsánat elfogadását is. Mindkét esetben az alázatosság szigorúan az igaziság feltétele. Kételkedni abban, hogy Isten alázatos-e, amikor megkönyörül, oda vezt, hogy kételkedünk saját alázatunkban is, amikor hálát adunk. Mert a hálának csak akkor van értéke, ha az ajándék ingyenességének elismerése. Ha ez hiányzik, az ember és az Isten közötti minden igazi kapcsolat lehetetlen. Hasonlóképpen az emberek között is, mert ha közös gyermekségük sebzett, testvériségük is gyökerében sebzett: az emberek nem élhetnek együtt, ha nem bocsátják meg egymásnak, hogy nem azok, amik.

Istennek nagyobb hatalomra van szüksége ahhoz, hogy megbocsásson, mint ahhoz, hogy teremtsen. Pontosabban megbocsátó hatalma teremtő hatalmán belül van mint az újjáteremtés szuperhatalma. Isten, amikor szabad lényeket teremt, elkötelezi magát a szeretetből fakadó megkettőződésben — a túlzás maga a léte —, hogy visszaadja nekik, ha veszni hagyják, az önmagukat teremtő hatalmat. Ez az elkötelezettség be van írva a Szentháromság « áldozatába »: a Bárány a világ kezdetétől fel van áldozva; az Ige szintén kereszt-alakban be van nyomva a teremtésbe. A bocsánat állandó jelen Istenben, mint az ajándék tökéletessége is.

Ha a teremtő Isten nem olyan Égitest, amely bolygókat ajándékoz magának, az újrateremtő Isten még kevésbé. Visszaadva önmaguknak a szabadságokat, alázatosabb szeretetet nyilvánít ki, mint amikor teremti őket. Semmi felülről lefelé nézés, a legkisebb jele sincs annak a « fellengzősségnek », amely a mi emberi megbocsátási módunkban a számítás vagy a megvetés rejtett formája. Istentől idegen egy olyan barátság, amelyet André Gide « leereszkedőnek (« dévalante ») nevez, tehát amelyeet leereszkedés és védelem kísér, amely még a legmelegebb intimitásban is érezteti, hogy a szeretett nem egyenlő a szretővel. Hogy megéreztessük, mi nem Isten bocsánata, fel kellene idéznünk az emberi megbocsátás eltorzult formáit, amelyek idegesítők, unalmasak vagy lealacsonyítók az esetek szerint, amint ezt a tapasztalat mutatja: annak kéje, hogy magasabbrendűnek érezzük magunkat a minket megsértőnél, amikor lemondunk a

bosszúról; finom önzés; politikai számítás; idealista elmenekülés; és a neheztelés számtalan árnyalata. Isten megbocsátása egyetlen aktus: Jézus Krisztus halála. Ez a tett mondja meg, micsoda léte.

Méltatlanságom tudata olyan, hogy a bocsánatra jobban szükségem van, mint a kenyérre. Önmagammal egyedül maradva elundorodom attól, ami vagyok. A nálam alázatosabb Istennel beszélgetve életem minden pillanata újjászületés a teremtő Ingyenességre: az emberi feladat határtalan.

Ezt szeretném megosztani, amennyire tudom, testvériesen kortársaimmal.

AZ ISTEN SZENVEDÉSE

Maga az Atya sem mentes
a szenvedéstől.

Origenész

I.

SPONTANEITÁS

E kis könyv elején, amely előreláthatólag számos kérdőjelet támaszt — lehetséges, hogy Isten szenved? felfogható-e úgy, hogy ne szenvedjen? — szeretném határozott állításként idevésni az ÖRÖM szót: Isten örök örömét, az emberek remélt örömét. Ez a szó hitem lényege.

Ha igaz, hogy vannak olyan napok, amikor semmi sem tudja megakadályozni, hogy be ne borítson mindent a látszólagos nevetségesség, azt sem akadályozhatja meg semmi, hogy ugyanabban a pillanatban, amikor a mosoly grimasszá torzul, az öröm reménye ne éljen tovább, az örömé, amely erősebb, mint a bánat. Minden reggel, amelyet Isten ad, akár derűs, akár borús az ég, szívem nehéz vagy könnyű, ezt válaszolom a liturgia invitatóriumára: « Gyertek, ujjongjunk az örömtől! » Minden este, akár édes, akár kegyetlen az éjszaka által felidézett halál gondolata, engedelmeskedem az Egyháznak, amely ezt mormoltatja velem — mindig többesszámban — a Mária-antifóna végén: *laetamur* — örvendezzünk — és *liberemur* — megszabaduljunk; a két szó egymást szólítja. Így az egymást követő napok arasznyi életünket idézik fel: a pap, aki megkeresztelt, azt kérte Istentől, hogy « örömmel szolgáljak neki Egyházában »; és az, aki haláltusámban mellettem áll, arra figyelmeztet, hogy Krisztus « ünnepi arccal » közeleg. A reggel és az este között, életem hajnala és alkonya között a zsoltár versei elhozzák hozzám, mint állandó basszushangot, amely a munkákat és a játékokat kíséri, az ősi zsidó ujjongás visszahangját: « Örömmel megyünk Feléd... Szolgáljátok Istent vidámságban. ... Menjetek feléje öröménekkel! »

Nagyon gyakran, amikor a nehéz órákban belül és kívül minden ólomsúlyú, amikor a dolgok durvasága vagy a szellem ernyedtsége megbénít minden muzsikát, azt kértem Szent Páltól, hogy súgja fülembe azt a hallatlan mondatot, amit a Rómaiaknak írt (8,18): « Az a véleményem, hogy a jelen szenvedések nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, amely megnyilvánul majd rajtunk. » És imád-

koztam Jézushoz is, hogy erősítse meg keserű kortársaimnak az apostoloknak tett ígéretet: « Akkor örülni fog szívetek, és örömötöket senki sem veszi el többé. » (Jn 16,22)

Ne adja Isten, hogy bármelyik eszmefuttatás, akár a kérdésként megfogalmazott is, arra ösztözze az embereket, hogy kételkedjenek ebben a boldogság-Óceánban, amelynek abszolút Létezése az élet és a reménység legfőbb indítóoka, értelme! Annak a barátnőmnek, aki nyugtalankodva hallgatta, hogy Isten lehetséges örök szenvedéséről beszélek, világos szavakkal kell válaszolnom, amelyek megnyugtatják. « Elváltam, mondotta az asszony, sokat szenvedtem és szenvedek, megismertem a társadalmi 'deklasszálódást', a száműzetést, a sikertelenséget, többször közelről láttam a halált, az enyémet és szeretteimét. Megtapasztaltam a gyűlöletet, lázadást és kétségbeesést. Mégis, ahogy bajból bajba jutok, egyre biztosabb vagyok, hogy az Öröm létezik és hogy táncolni kell az örömtől Isten örömében. Ön szenvedéséről akar beszélni? Hát öröme még távol van? »

Ellenkezőleg: ez az öröm egészen közeli, ha legalább sikerül megsejtetnem, hogy a legnagyobb boldogság — Istené, és következésképp az, amit mi is remélünk — ahelyett, hogy kizárná a szenvedést, titokzatosan azt magában foglalja. Ne féljen, barátnőm, nem mondok ellent Kierkegaard-nak, aki ezt jegyezte be *Naplójába*: « minden embernek, aki valóban kapcsolatba akar kerülni Istennel és vele bizalmas barátságban lenni, egyetlen feladata van: megmaradni mindig az örömben. » És lelkem legmélyén hallom, nemcsak a színpadon és a zenekar közepette azt a hangot, amely a meghaló Jeanne d'Arcot fogadja: « Az öröm az erősebb. » De nem kell félnünk a paradoxontól.

∞

Amikor Istenről beszélünk, gyanús mindaz, ami egyáltalán nem paradox. P. de Lubac egyik legszebb könyvének ezt a címet adta: *Paradoxes* (Paradoxonok); itt eltűnik az erudíció és csak a megélt és átgondolt lelki tapasztalat gazdagsága marad. Ezt írja: « Maga a paradoxon szó is paradox. Hagyjuk meg hát neki ezt a jelleget... Gondoljunk ráadásul arra, hogy az Evangélium tele van paradoxonokkal, hogy az ember maga is élő paradoxon, és hogy — az egyházatyák szerint — a Megtestesülés a legfőbb Paradoxon, *Paradoxos paradoxôn.* » (H. de Lubac, *Paradoxes,* 1959, bevezető) És hogy

megelőzzön minden félreértést, hozzáfűzi: « Vannak kifejezésbeli paradoxonok: túloz az ember, hogy 'hatásosabb legyen'. És vannak valóságos paradoxonok. Ezek feltételeznek egy antinómiát; egy igazság meghökkent bennünket, egy másik igazság ellensúlyozza azt. Nem korlátozza, csak szituálja. Nem ezt mondjük: 'Csak ennyi volt'. A paradox igazság nem korlátozott. Ezért a leggyakrabban se Jézus, se Szent Pál nem egyensúlyozza ki a paradoxont. Kevésbé félnek az esztelen értelmezéstől, mint attól, amely esetleg elgyengítené és megfosztaná 'merészségétől'... » (Uo. 13)

Az *alázatos* Isten paradoxona sokaknak túl erősnek tűnt. Íme most a *szenvedő* Istené még inkább az lesz. Igaz az, hogy a szenvedés, miként az alázatosság, a Dicsőség szívében van? Hogy megközelítsük ezt a misztériumot, először Bachelard módjára « komolynak » kellene lennünk, « mint egy álmodó gyermek ». Utána pedig, abban a pillanatban, amikor átlépjük az okoskodó beszéd (discours) küszöbét, meg kellene magunkat alaposan győznünk, mint Kierkegaard, de a túlzástól óvakodva, hogy a paradoxon « az értelem kategóriája ». Főleg pedig arra lenne szükség, — már a szenvedni képes Isten gondolatára is — hogy megragadjon bennünket valamilyen szenvedés, bármilyen enyhe is, amely részesedés az övében. Mert ha Isten szenved, ez nem lehet valami szétfolyó megindultság, valamiképpen peremjelenség, amely csak megérint, de nem markol meg. Semmi sem esetleges (accidentel) Istenben. Ha Isten szenved, szenvedésének ugyanaz a dimenziója, mint létének és örömének. Dimenzió mérték nélkül. Határtalan. Végtelen. Lényege szívében van, és szétsugárzása megmérhetetlen tágassága szerint.

Bachelard-tól kérdezem, mit kell tennünk, hogy « komolyak legyünk, mint egy álmodó gyermek »: nagyszerűen meg tudja mondani. Meghallgatom a filozófusok és teológusok tanítását: amikor okoskodó értelmük nem fordul a szellem ellen, figyelmeztetnek, anélkül azonban, hogy a fideizmusba csúsznának, hogy Isten ismerete (tudománya) szükségszerűen a nem-tudásban végződik. De itt van az, amit nem tudok pozitíven akarni, sőt még kívánni sem: az Isten szenvedésében való részvétel tapasztalatát. Ez csak *theopatia* lehet. A szó kettős jelentésében: nemcsak « elszenvedni Istent », mint minden misztikus — *ta theia pathein* — hanem elszenvedni szenvedését — *ta pathè tou Theou pathein*. Már az ilyen esetleges megkettőződött mélységen innen is megtudtam, hogy « a miszticizmus szándéka », amint Jacques Paliard mondja, « a misztika lerom-

bolója: valójában ugyanis a lelkiség eszteticizmusával helyettesíti azt » (*Profondeur de l'âme*, 1954, 152. lap). Ez az a vidék, ahol az illúzió burjánzik. Amikor tehát Istenről beszélek, aki talán szenved, bele kell törődnöm abba a szenvedésbe, hogy nem szenvedhetek; ügyelve arra, hogy sohase tetszelegjem abban, ami ismeretnövekedés lesz — az írás aktusa sohasem tiszta! —, mintha a Kimondhatatlan dadogó keresése már önmagában betölthetné a távolságot én és én közöttem, a felületi én között, amely a fogalmakat kezeli, és a mély én között, ahol Isten lakik!

Egy fiatal asszony mondotta: Könyve legyen a puszta gyermeke! Jól mondja. De mégis milyen keserűség van e kénytelen szárazságban, ha Dosztojevszkijre gondolok, aki a bázeli múzeumban beteg lett a megindultságtól Holbein Vászna előtt, amely a keresztről levett Krisztus holttestét ábrázolja! E pillanatban a nagy regényíró kiszabadult abból, amit a « normális földi rend »-nek nevezett, értve ezen a banális lét könnyű egyensúlyát, amely létből hiányzik a tragikum, a mélység és a misztérium. Ha legalább engem is, meg olvasómat is arcbavágna Isten arcának súlyossága! Ez lehetséges lehet. De Hegelnek igaza volt, amikor félt a középszerű művészettől, amely « a laposságnak a mély eszmefuttatás látszatát adja ».

∞

A szenvedni képtelen Isten képe, aki a magasból nézi olimposzi derűvel a rosszat és a világ balszerencséjét, fennmarad és titkos életet él az emberiség tudattalanjának mélységeiben. Nem tud szenvedni (*impassible*): ez annyit jelent, hogy érzéketlen, tehát közömbös, — ha nem ismerjük vagy visszautasítjuk a *distinguo*-k kifinomult játékát, amelyek egyébként, még ha lehetővé teszik is a gondolat árnyalását, érintetlenül hagyják a képet és dinamikus hatását. Hogyan hihetnénk, hogy Isten Szeretet, ha azt kell gondolnunk, hogy szenvedésünk nem éri el örök létében? Amikor sírok vagy lealacsonyodom, ő továbbra is « abszolút márványtömb »? A szeretet sebezhető, de egy tökéletes természet nem az. Márpedig Isten tökéletes, kivéve ha nem igazán Isten. Így sokak számára annak a Lénynek a képe, akit semmi meg nem sebezhet, egymás mellett él — nem minden rejtett lázadozás nélkül — egy testvéri Krisztus történelmi valóságával, aki szenvedett és meghalt a kereszten. Krisztus szenvedése, ahelyett, hogy enyhítené az Atya és a Szentlélek szenvedés-mentességének

(impassibilité) botrányát, úgy tűnik, inkább növeli azt. Mert így nemcsak a teremtmények fájdalma képtelen megindítani az Örökkévalót, hanem az is, akit az Atya elküldött, az emberré lett Fiú, a véres verejtékig haláltusát vívhatott anélkül, hogy az Abszolútum változatlanul boldog létében fájdalmasan megrezdült volna!

Jézus egyébként csak egy ideig szenvedett, az emberi szenvedés állandóan tart.

Én most szenvedek, ő hajdan hordozta keresztjét. Ő most dicsőséges. A beteg férj ágyánál, akinek arcát szétroncsolta a rák és megállás nélkül liheg, a legkeresztényebb feleség is ezt a panaszt hallathatja, amelyet ostobaság lenne káromlásnak nevezni: « Krisztus számára ez csak néhány óráig tartott, számodra hónapokig! » Amikor az ember ezt hallja, tragikus nevetségesség a legkisebb kísérlet is, hogy az örökkévalóság és az idő viszonyával érveljünk! Semmi sem teheti meg, hogy abban az órában, amikor leroskadok a teher alatt, Isten és Krisztusa boldogságát ne képzeljem tökéletesnek. Ez a tudattalan hatalma! Az általa felkeltett képzelődések makacssága!

Jacques Maritain néhány évvel halála előtt írta: « a modern világ metafizikai pszichoanalizise felfedné a rosszat, amely tudattalanját roncsolja. Ha az emberek tudnák, hogy... Isten velünk 'szenved' és nálunk sokkal jobban szenved minden rossztól, ami a földet pusztítja, kétségkívül sok minden megváltozna, és sok lélek felszabadulna » (*Revue thomiste*, 1969, I.). Kétségkívül Maritain-t a tomizmushoz való hűsége arra hajlította, hogy a « szenvedés » szó « metaforikus » jelentését hangsúlyozza (az idézett összefüggésben). Később látjuk, milyen értelemben beszél Isten « szenvedéséről ». De az öreg filozófus éleslátó volt, amikor felidézte azt a « lelki kétségbeesést », amely néha az embereket Isten ellen « felmérgesíti ». « Ismerek nem egy keresztényt, írta, akik inkább nem gondolnak rá, és akik egy bizonyos dichotómia réven — amely a teljes teológiai tudatlanságból és valami 'rejtjeles' gyenge racionalizálás értelmetlenségeiből származik — egyrészt valami szétfolyó eszmét hordoznak fejükben arról (legalább ezt mondták nekik), hogy Isten Szeretet, és másrészt nem mint Atyára gondolnak rá, ... hanem mint e világ Császárára, egy Dramaturg-Hatalmasságra; ez a Hatalom maga lenne — a mi bukásainkat *megelőzően* megengedve azokat és eleve önmagára hagyva a teremtményt — a világ minden bűnének és nyomorának első szerzője, és kedvét találná ebben a látványban, a világtörténelem általa

megállapított folyásában, ahol a rossz gyűlöletesen elburjánzik. A Dramaturg-Hatalmasságnak ez az abszurd és tűrhetetlen eszméje — aki az égből szereplői személyeinek baja iránt érzéketlenül játszatja a színdarabot — van rejtetten a nem keresztény tömegek Isten-ellenes lázadásának mélyén. »

∞

Mindazt, amit ebben a világban szeretek — fát, rózsát, madarat, egy mosoly születését, a szellem életét — Isten jobban szereti; ebben nem kételkedhetem. És azt mondanám: mindazt, amit én képtelen vagyok szeretni — a rosszat, amelyet testvéreimnek teszek, vagy amit ők okoznak nekem, az igazságtalanságot, a nyomort, a szomjúságot és éhséget, a betegséget, amely megtámad, roncsol, pusztít és szétbomlaszt, Isten derűvel szemléli, mivel változhatatlan természete megtiltja neki, hogy beleremegjen? Igaz, Krisztus megrendült egészen a halálig. De az Atya? A Szentlélek? És itt inkább nem mondok semmit a gyermekről, akit kínoznak, az ártatlanról, akit megaláznak. Naívul, mit sem sejtve e pillanatban képzeletem szeszélyéről, szívesen hasonlítom a lét Végtelenségét egy eol hárfához, amelyet az öröm és az emberi szenvedés legkisebb fuvallata megrezegtet. Nem akarom feláldozni ezt a képet, amikor elkezdem a reflexiót.

Egy szó kísért: a *kaland*, amelynek gondolata zavar, — nem szívesen találkoznék vele. A teremtés műve kaland. Isten kalandba bocsátkozott. Kockázatot vállalt. Az emberek előtt megnyitotta a szabadság ösvényét, amelyet veszélyek szegélyeznek. És ha Isten most teremt, most bocsátkozik kalandba, fogadja el el a könnyek és a vér eshetőségét — valóságát. Nemcsak a mi könnyeinket és vérünket! Nemcsak Krisztus könnyeit és vérét! A Teremtő nem lenne érdekelve mindebben? Lehetséges vagy lehetetlen a tiszta Szellem szívében valami megnevezhetetlen, ami analógiával hasonlítható a mi könnyeinkhez és a mi vérünkhöz?

∞

Ha egy kérdés lényeges, titokzatos, kemény, akkor becsületes dolog, hogy először bevalljuk zavarunkat. Ha túl gyorsan megoldanánk,

joggal a világosság illúzióját keltenénk. Ez annyi lenne, mint engedni a könnyűség kísértésének, amitől a nagy művészek, költők, filozófusok meg tudják őrizni magukat. « A kényelmes megoldások halálosak », mondja René Char. Annál szigorúbban meg kell tiltanunk szellemünknek és tollunknak ezt a botlást, minél gyakoribbak manapság a túlzások és a kizárólagosságok. A Tanítóhivatal, tudva, hogy a múltban visszaélt a tekintély-elvvel, okosan habozik, hogy a túlzásokat lecsillapítsa és a « körül-belül »-vélemények bozótjába vágja fejszéjét.

Az irodalmi kritika berkeiben « szennyező tisztogatásokról » beszéltek. Van ilyen a teológiában is: a negativitás túlzása, az antropomorfizmus rendszeres visszautasítása, egy antropomorfizmus helyettesítése egy másikkal, amelyről nem veszik észre, hogy a legroszabbhoz vezethet. Ezekre a « szennyező » játékokra Claude Bruaire egy tipikus példát ad: « A vallás, mondja, állítólag engedett egy olyan magával ragadó antropomorfizmusnak, amely az Atyát az Abszolútummal helyettesítette. A tudat — állítólag — mintegy kezdettől megszállottan nemzője által, a vágy és a gyűlölet komplexusában, fantasztikusan kivetíti az Isten árnyékára az őt kísértő Atya nevét, Elannyira, hogy arra ösztönzik a hivőket, hogy tisztítsák meg hitüket, ördögként elűzve az Isten atyaságát! De könnyű megérteni, hogy e tisztogatásnak miért csak az ateizmus lehet a végállomása. *Az* atyaság, ahelyett, hogy megfelelne az emberi nemzésnek, *univok* (egyértelmű) *fogalom*, amely visszavonja a *mi atyaságainkat*. Mert pontosan *az Atyát* jelenti, vagyis az *atyát atya nélkül*. Ez pedig az ember sohasem lehet egyszerűen azért, mivel először valakinek a fia, mivel nem az abszolút, teremtő Eredet, a Kezdet kezdet nélkül. Ahelyett, hogy antropomorfizmus lenne Istent Atyánknak nevezni, világos teomorfizmus folytán bitorolja minden nemző ezt az isteni Nevet. » (C. Bruaire, *La raison politique,* 1974, 261. lap.)

Isten nem tud szenvedni (impassible)? Isten szenved? Melyik oldalon félelmetesebb az antropomorfizmus? Itt-ott már kiaknázták ezt a témát, kellő óvatosság nélkül, nem törődve azzal, hogy megtalálják a kellő egyensúlyt. Ha választanunk kell a megközelítések közül, akkor legalább válasszuk azt, ami leginkább méltó Istenhez! De erről csak akkor dönthetünk, miután leszálltunk az ember mélységébe, ahol a hitben a szív és a szellem szorosan összefonódnak.

Az örökké szenvedő Isten eszméje gyakran segített abban, hogy ne vétkezzem az ingyenesség ellen. Erősen hiszem, hogy sokan megismerik Istent és mindörökre egyesülnek vele, akik földi életükben nem is sejtették egy végtelen Szerető létezését. Óriási sokaság még Jézus Krisztus nevét sem ismeri. Megtörténik, hogy a keresztények ezt könnyű szívvel veszik tudomásul. Amikor a « hitetlenek üdvösségének » teológiája durva és vázlatos volt, amikor nem haboztak a kárhozatra vagy a limbusra szánni a meg nem kereszteltetteket, a missziós buzgóság szinte felemésztette az Egyházat. Ez élet vagy halál kérdése volt a lelkek számára. Mi ma talán nyitottabbak és tájékozottabbak vagyunk, de lanyhábbakká is váltunk. Ha elégséges az « implicit », az « explicithez » való átmenet kevésbé tűnik sürgetőnek. És nagyon igaz, hogy az ember nem igen tudja megkülönböztetni azt, mit ér Isten szemében testvérei hite, mi alkotja az Evangélium szerint annak üdvözítő valóságát. Nincs tehát arról szó, hogy ítéljünk.

De nem tudom nem hinni — kivéve, ha én is gyenge hitű vagyok —, hogy Isten örök akarattal azt akarja, hogy az egész emberiség eljusson annak kifejezett ismeretére, akit küldött, Jézus Krisztus teljes megismerésére. « Tegyetek tanítványommá minden nemzetet! » (Mt 28,19) Szabad tehát azt gondolnom, hogy minden lusta lassúság, minden hanyagság, minden erőtlenség az evangélizálásban: abban, hogy megismertessék és megszerettessék a Fiút, fájdalmat okoz az Atyának és megszomorítja a Szentlelket. Ez magában elég lenne ahhoz, hogy bennem ingyenesen valami lángot tápláljon.

Ugyanakkor ennek szinte testi levertséget kellene okoznia bennem: fájdalmat abban a rokonszenvemben, amellyel a modern világot szemlélem, amint kutatásában és még hitetlenségében is a haladásért küzd. Isten elkíséri a tudóst, a filozófust és a politikust útjai során. Velük van, de ők nincsenek mindig vele, és a másikat tisztelő szeretete visszatartja Istent a közbelépéstől, amikor eltévelyednek, amikor a rosszhiszeműség búvik elő a jóhiszeműségből, amikor a félénkségek, előítéletek vagy álmok győznek a bölcsesség és a bátorság felett, amikor a haladás visszafejlődés. Teljes szívvel részt venni a világ fejlődésében, de Isten szenvedése (és öröme) szempontjából: világosság az igaz megkülönböztetéséhez!

∞

De Sade márki, aki Cythère archivumaiban kutatott, ezekkel a szavakkal fejezte ki kutatásainak gyümölcsét: « Itt csak azt becsülik,

ami hasznos vagy gyönyörűséget okoz. » Cythère-ben vagy azon kívül, akár ideológiáról, akár a gyakorlatról legyen szó, valóban a hasznosság uralkodik. És az is nyugati civilizációnk állandója, hogy az embert minden területen önmagánál alacsonyabb célokra használják. A filozófusoknak és a teológusoknak a költőkkel kellene egyesülniök, hogy értékeljék az ingyenességet, amely a szeretet lényegéhez tartozik.

« Madarak, akiket megkövezünk hevességtek tiszta pillanatában, hova zuhantok? »

Ha teológiaprofesszor lennék, szívesen jelölném ki a hallgatóknak vizsgatételül vagy dolgozat-témául René Char eme csodálatos verssorát. És örülnék, ha valamelyikük, egybekapcsolva a gyermekség szellemét a szimbólum megértésével, amely « elgondolkoztat » (« donne à penser », P. Ricoeur kifejezése), azt sugallaná, hogy Isten keresi, megtalálja és szomorúan simogatja ezeket a madarakat. Assziszi Ferenc, Lisieux-i Teréz csatlakoznának a magyarázat végén; szép lecke lenne a bölcseknek, akik a bölcsesség nevében úgy vélik, hogy az esztelenséget el kell utasítaniok!



Egy sebezhetetlen Atya gyengédség nélküli Atya lenne. Isten gyengédsége (*tenerezza*, olaszul a szövegben) hatalmaz fel arra, hogy gyermekként álljak előtte és úgy beszéljek róla, mint a gyermekek beszélnek. Eljön majd a kritika és az érvelés órája is. Az egyszerűség, a nemtörődés az antropomorfizmusokkal ezek előtt van, és majd utánuk ismét visszatérnek.

Könyvemnek ebben a korai fázisában tehát szívesen hallgatom Julien Clerc dalát: « Ne sírj úgy, megkönnyezteted a jó Istent. » A mi vasszázadunkban e naív szavakkal felizzik a parázs a hideg hamuban. A népi lélek felfedezi a tüzet.

« Ne okozz fájdalmat a Jóistennek! »: találhatnátok-e ki olyan mondatot, amely ennél jobban, pontosabban kifejezi, mi is lehet az ingyenesség csúcsa?

« Tedd ezt, kicsim, hogy örömet szerezz a Jóistennek! »: ha bizonyos emberi dolgok tetszenek neki, más dolgok nem tetszenek. Hogyan kételkedhetnénk abban, hogy nem tetszhetünk Valakinek, akit szeretünk és aki szeret minket? És mi lenne a nemtetszés szomorúság nélkül?

« Gondoltam rád, amikor elveszítetted feleségedet »: vagy banális udvariassági formuláról van szó, vagy pedig, ha a gyászoló férfi barátom, reá gondolva vele együtt szenvedtem.

Ha Isten jobban önmagam, mint én magam vagyok, ha belülről, nem pedig valami külső obszervatóriumból nézi nyomoromat és bűnömet, nem dobban-e meg szíve, ha a szakadék szélén megbotlom? Valójában nem lát, hanem érint engem. Csak mégsem mosolygott, amikor oly veszélyes helyzetbe kerültem! De nem is komorodott el, mint az iskolamester, akinek össze kell vonnia szemöldökét, bár közben közömbös marad!

∞

Ideírom egy családanyának a levelét, akit megérintett Isten sebezhetőségének gondolata:

« Amikor gyermekeim kicsik voltak, akár helyettük gondolkoztam, akár helyettük döntöttem, minden könnyű volt: egyedül az én szabadságomról volt szó. De amikor elérkezett a pillanat, és felfogtam: feladatom az, hogy fokozatosan hozzászoktassam őket a választáshoz, érezni kezdtem — mihelyt beleegyeztem —, hogy a nyugtalanság belémfészkelődik. Amikor hagytam, hogy gyermekeim döntsenek, tehát kockázatot is vállaljanak, én magam is vállaltam azt a kockázatot, hogy az enyémtől különböző szabadságok bontakozzanak ki. Ha nagyon gyakran továbbra is én választottam gyermekeim helyett, bevallom, ezt azért tettem, hogy megkíméljem őket egy választás miatti szenvedéstől, amelyet utólag talán megbántak volna; de ez legalábbis ugyanolyan mértékben, ha nem jobban, azért is történt, hogy elkerüljem a megpróbáltatást: az ellentétet az ő választásuk és ama választás között, amelyet én szerettem volna, hogy megtegyenek. Tehát szeretethiány volt részemről, mivel ezzel lényegében meg akartam menekülni egy lehetséges szenvedéstől, attól, amelyet átérzek, valahányszor gyermekeim más úton kötelezik el magukat, mint ami az én szememben a legjobb számukra. Így végülis megsejtettem, hogy az « Atya »-Isten szenvedhet. Gyermekei vagyunk. Szabadnak akar bennünket, hogy önmagunkat építsük, és szeretete Végtelensége lehetetlenné tesz minden kényszerítést az ő részéről. Tökéletes Szeretet, minden számítás nélkül, de magában foglalja a kezdettől a szenvedés elfogadását, amely ezzel az általa akart teljes szabadsággal együtt jár. »

∞

Hinni a szenvedő Istenben annyi, mint a misztériumot még titokzatosabbá tenni, de világosabb módon. Annyi, mint előzni a hamis világosságot, hogy azt « villámfényes sötétséggel » helyettesítsük. És egyben talán megerősíteni az embert, amikor legsötétebb démona ostromolja: ama kísértés ellen, hogy féltékeny legyen Istenre.

∞

Tudom, hogy a modern világ tragikus-ellenes. Mire jó dramatizálni magát az Istent is? Egy szenvedő Isten eszméje nem súlyosbítja-e a botrányt a végtelenre tágítva azt? Nem vezet-e ahhoz az « általánosított igazságtalansághoz », amelyről Camus azt mondta, hogy a győzedelmes hit korszakaiban « éppannyira kielégítő volt az ember számára, mint a teljes igazságosság », és valami « különös boldogságot » tett lehetővé? (Albert Camus, *L'homme révolté*, 1951, 53. lap.)

II.

BIBLIA

Legelőször a Szentírást kell megkérdeznünk.

A Biblia zsidó olvasása a Messiás-Krisztus, Isten Fia, a történelem középpontja visszautasításához vezet. A keresztény olvasás e Krisztus elismeréséhez vezet. De mindkét esetben kikerülhetetlen egy « patétikus » Isten képe.

André Neher számára (*Les hommes devant l'échec*, Jean Lacroix kiadása, 1968, 141-161) a Genezis első lapja a tökéletes teremtés képét festi meg — befejezett teremtés, amely a teljességben bomlik ki. De csakhamar megjelennek a « hiányok », a « lyukak », és velük szemben a « pótlékok » és a « fölöslegek ». Egyes teremtmények « ellenállást » tanúsítanak Istennel szemben; « kalandok », « lázadások », « drámák » következnek. Úgy tűnik tehát, hogy a teremtés műve « egyáltalán nem volt elgondolt, sem előre megállapított terv szerint valósult meg, hanem éppen ellenkezőleg valami gyökeres készületlenségből fakadt, megőrizve egész megvalósulása során egy rögtönzés majd kiábrándító, majd serkentő jellegzetességeit ». Semmiféle « biztos garancia »! « Gyökeres bizonytalanság » a kezdettől fogva! A későbbi történetben érződik mindennek a visszahatása. « Selejtek és megbánások sorozata, rögtönzésekből gyúrt drámai játék, amelynek központi és szerencsétlen hőse Isten. » A Teremtő teremtményeit keresi. « Hol vagy? » — kérdi a fák lombozata mögé rejtőzött Ádámtól. Az Ószövetségen végig folyton felhangzik a hívás: Abraham Heschel szerint (*Dieu en quête de l'homme*, Philosophie du judaïsme, 1968, 150. lap.) ez egy gyenge hang gyenge visszhangja, szavakban sohasem kifejezett, értelmi kategóriákban soha meg nem fogalmazott, kimondhatatlan és titokzatos; éppoly kimondhatatlan és titokzatos, mint a dicsőség, mely betölti az egész világot. Elfojtott, letompított, csendbe burkolózott, de mintha minden dolog ennek a kérdésnek megmerevedett visszhangja lenne: *Hol vagy?* »

Ha az isteni mű rögtönzött, a bizonytalanság jegye alatt áll. A játék « nyílt ». Valami meg nem szüntethető « talán » állandósult.

A sikertelenség kockázata mindig megmarad. Nincs « Ómega pont », amely (aki) összegyűjtené végső teljességbe « az előző bukások végtelen törmelékeit » és egyesítené őket « egy végre érthető alakban, amint ezt a mágnes teszi a vasreszelékkel a mágneses mezőnyben. » Isten elveszítheti teremtményeit; fájdalmas távolság van az isteni szándék és sikertelensége között.

André Neher számára ezek az igazi reménység feltételei, azé a reménységé, amelyet Jeremiás énekelt: « egy Nagypéntek reménysége, amely tudja, hogy sohasem hallja Húsvétvasárnap harangszavát. » « A XIII. századi zsidó nyelvezetben ez a csoda nélküli vértanúság reménysége... XX. századi zsidó változatban ez *Auschwitz reménysége.* »

Neher a bibliai képek tömkelegéből azokat ragadja meg, amelyek egy olyan Isten képét rajzolják meg, aki drámaian bizonytalan műve sikerében. Nem tudom, milyen reflexív úton bírálja ennek antropomorfizmusát, és azt sem, hogyan fogja fel a « Lét ama kimeríthetetlen tartályát », amelyről azt mondja, hogy az emberi reménység « abban mártózik meg », megtalálva ott « az új leheletet », még a történelem « esetleges végső hajótörése esetén is ». Mindenesetre látom, hogy a kereszténység ellen az ingyenességet hirdeti. Szerinte a húsvéti harangszó — a krisztológia — a történelmet annak középpontjába hajlítja vissza olymódon, hogy a tereket és az időket elejétől végig « megvilágítja, anélkül, hogy helyet hagyna az árnyéknak, sőt talán a misztériumnak. » Így tehát az ígéret megvalósult, és a jutalom már megszerzett. Márpedig « a megvalósulás az ígéret öngyilkossága », és a jutalom az érdektelenség tagadása. « Le kell mondani teljesen a jutalmazás vagy a büntetés minden utópiájáról. »

Ha Húsvét harangjai meghazudtolnák az ingyenességet, a feladat valóban az lenne, hogy befogjuk fülünket, hogy ne halljuk hangjukat. A keresztények azért hallgatják, mivel számukra az öröm abszolút érdektelenségének szavát éneklik. Kegyelemnek nevezzük az ingyenesség ráadásának felkínálását, annak a lehetőségét, hogy úgy szeressünk, ahogy maga Isten szeret. Reménységünk azé a szereteté, amely végre megtisztult minden önérdektől. Ha a boldogságról mint « jutalomról » beszélünk, ezt csak a következő értelemben tesszük: a szentek szívében nincs helye a jutalmazásnak.

Ez nézetünk különbözőségére vonatkozott. De szeretném most aláhúzni a találkozási pontokat. A zsidó-keresztény párbeszéd, amely az előbb leírt meredek magasságok távlataiból indul ki, azt hiszem

előtérben tarthatja egy patetikus Isten képét, amelyet mindkét oldalról elfogadnak. A Biblia zsidó olvasása és keresztény olvasása pl. megegyezik ebben az alapvető értelmezésben:

> « Isten lehelete (*ruah*)... patetikus. Ez olyan igazság, amelyet semmiféle idealizmus, semmiféle spiritualizmus nem enyhíthet, még kevésbé törölhet el. A Bibliában egy és ugyanazon szó — a *ruah* — jelöli a legmagasabb, legéteribb lelki dimenziót, és ugyanakkor a pszichikai életet végső ellentmondásaiban is. Ez csakis a Lélek patétikus felfogásában lehetséges. A görögök nem tudták kidolgozni ezt a fogalmat. Filozófusaik úgy vélték, hogy a mozgások, és következésképp a megindultságok (emóciók) összeegyeztethetetlenek az istenséggel... A Zsidók ellenkezőleg a történelemben és mozgásaiban Istenük megnyilatkozását látták; Isten megindultságai (emóciói) voltak e történelem rúgói, a történelem kiküszöbölhetetlen szereplői pedig az emberek. Isten megindultsága belefonódott magába az ember állapotába. Megengedem, hogy Isten bibliai leírása antropopatikus (*anthropopathique*). Ez azt jelenti, hogy Isten *pathosa*, szeretete és haragja, szigorúsága és megbocsátása polaritásában jelent meg a bibliai embernek. Isten Lelke (*ruah*) önmagát ítéli meg: megbánja tettét. Istennek ez a megbánása elég lenne ahhoz, hogy megmutassuk: a bibliai Isten nincs hozzákötve elvont és általános principiumhoz. Nem az egyetemes principiumok Istene, hanem az Egyetlen, a történelmi pillanat Istene. A *ruah* nem lelki mozdulatlanság, hanem élő megindultság (*émotion vitale*). » (A. Neher, *L'essence du prophétisme*, 1955, 95. lap.)

A Szövetség szótárában a *hesed*-nek nem egyetlen jelentése van, hanem a jelentésárnyalatok szivárványát alkotja. Kifejezi a barátság ingyenességét, a kiváltságos kiválasztás gyökerénél. Kifejezi a kölcsönösség vágyát is. Azt a magatartást, amely lehetővé teszi a cserét olyan személyek között, akiket a hűség, a nagylelkűség, a lojalitás, a bizalom szálai fűznek össze. Jelenti a kötelességet, de ennél többet is: az ember nem elégedhet meg azzal, hogy korrekt apjával, testvérével vagy barátjával szemben. Jelenti, túl az érzett megindultságon a mély rokonszenvet, amely a partner kívánságait is kitalálja, még akkor is, ha nem fejezi ki azokat világosan. Isten megadta *hesed*-jét Izraelnek, amikor népévé választotta ki: azt várja, hogy e nép viszonozza azt az övével. Fel kellene itt fedezni a latin *pietas* szó gazdag bonyolultságát, amely egyszerre sugallja a bensőségességet, a kedvességet, a tiszteletet, a kellő távolságtartás benső megérzését.

Rahamim jelentése közeli a *hesed*éhez, de a kölcsönösségi kapcsolat testibb szempontjára utal. *Rehem* az anyaméhet jelenti. *Rahamim* (többesszám) tehát felidézi a vér szavát, mindazzal együtt, amit mint megindultságot magával von, az elfojthatatlan belső megrendü-

lést: József, amikor újra megtalálja testvéreit; az igazi anya, akit Salamon ítélete felfed; az apa, aki bensejében megindul, amikor a tékozló fiú visszatér; maga Isten valamennyi gyermeke iránt ilyen érzelmekkel viseltetik. *Rahamim* pontosan nem szenvedést fejez ki, de az a meleg bensőségesség, amelynek jele, nem zárja ki a szenvedést sem.

∞

Számos vallomás segít abban, hogy megérezzem Ózeás égő fájdalmát. Amikor a férfi átkarolja feleségét, amikor szív szívhez szorítva nehezen fojtja vissza a szégyenpírt, mert észrevette a szeretett gesztusában a cselt vagy iróniát, az önzést vagy a gonoszságot, a pokoli kegyetlenség érzését éli meg. *Szeretlek és te nem vagy méltó arra, hogy szeresselek.* Hogy élhessen, Ózeásnak el kell felejtenie Gomert, legalábbis bele kell egyeznie a szórakozásba és illúzióba kell ringatnia magát. « *Odi tua, amo te* », mondja Szent Ágoston: gyűlölöm, amit műveltél, de szeretlek téged. E szavak feneketlen mélységűek. Ózeás Istene ejti ki őket sírva.

Isten nevében kesereg Jeremiás is (13,17):

> « Ha nem hallgattok intő szómra,
> titokban sírok majd gőgötök miatt
> és szememből patakzik a könny,
> mert az Úr nyája fogságba kerül. »

∞

Ez a könnyező Isten szent. Ártatlanságának egyszerűsége rettenetes, mint a tűz. Mi az a lobogó láng, amelyet meg kellene vigasztalni? A Biblia nem kísérli meg a benne burjánzó képek átgondolt szintézisét. Magunkra hagy azokkal az ellentmondásokkal, amelyek akkor lesznek világosak, ha a képeket egymáshoz közelítjük. Csaknem a nevetségest súroljuk, amikor bizonyos szavakat párosítunk, vagy bizonyos képek egymásba-nyomódását észrevesszük. És túl gyorsan azt gondoljuk, hogy a kötelező csend küszöbéhez érkeztünk. Mégis makacsul késleltetni kell e küszöb közeledését. Tudjuk, hogy végül is el kell hallgatnunk. De előbb ki kell merítenünk a nyelv erőforrásait, beleértve a költészetet is. Senki sem hízeleghet magá-

nak, hogy — amikor lemond a szóról, már védve van a váltakozó részlegességektől, amelyek eszmefuttatásai váltságdíját alkotják.

Isten Egészen Más, és Isten bennem jobban önmagam, mint én magam vagyok. Isten keres engem, és én keresem Istent. Kifejezhetetlen Isten, akit a Biblia kifejez. Gyengéd Isten, és szigorú Isten. Erős Isten, és gyenge Isten. Isten mint minden öröm forrása, és szomorú Isten.

Érzékeny Isten, és Lélek-Isten.

∞

Néha nagyon szép lapokat olvasunk Istenről, tulajdonságairól, nagyságáról, misztériumáról. Szívesen misztikusoknak minősítenénk ezeket a lapokat, ha nem félnénk e szó elértéktelenítésétől. De ha Krisztus neve távol van, nem kerüljük el a gyanúsítást. Amit a szerző mond, hogyan tudja? honnan vette? A keresztények joggal bizalmatlanok olyan teológiai kijelentésekkel szemben, amelyek nem Krisztus ismeretéből indulnak el, vagy amelyeket a Krisztus evangéliumára való hivatkozás nélkül fejtenek ki. Fáradhatatlanul ismételnünk kell Szent János kulcs-mondatát: « Aki engem látott, látta az Atyát » (Jn 14,9). Ez azt jelenti, hogy Isten és az ember egysége Jézusban az időben kinyilvánítja az Atya és a Fiú örök egységét a Szentlélekben. A Fiú hangja *azonos* az Atya hangjával. Jézust hallgatni annyi, mint az Atyát hallgatni. A Hans Urs von Balthasar által javasolt kép nagyon szuggesztív: a hivő — mondja — mint egy « sztereofóniát » ragadja meg ezt a hangot. (*Axes*, 1975. febr.-márc., 9. lap.)

A kereszténységen kívül sehol sem esik egybe az isteni igazság és a lelki út egy történelmi ember objektív jelenlétében. De a kereszténységben Isten *az*, amit Krisztus mond, mutat és tesz.

Krisztus szenvedésének bensőséges ismerete tehát szükségképpen megelőzi az Isten szenvedésére vonatkozó teológiai reflexiót. Előbb gyermekként kell olvasnunk az Evangéliumot. De sok szeretettel. Mert egyedül a szeretet vezetheti a meghallgatást és a tekintetet egészen addig a pontig, ahol, a gesztusokon és a szavakon túlhaladva, elérjük a remegő lelket, amelyből ezek fakadnak. A Szentlélek, aki az Atya Lelke éppúgy, mint a Fiú Lelke, ne lenne ráhangolva az Ige emberi testének és szívének rezdüléseire? Jézus megremegett az örömtől, de — amint *Krisztus követése* mondja — « egész élete kereszt és vértanúság volt » (11,12,7); és Loyolai Szent Ignác a

Lelkigyakorlatokban (206. pont), felidézi « azokat a szenvedéseket, fáradozásokat és fájdalmakat, amelyeket Krisztus születése pillanatától egészen kínszenvedése misztériumáig elviselt. »

Ahelyett, hogy Jézust mint tőlem külsőt, magam *előtt* szemlélném, be kell lépnem *Őbeléje*, hogy vele együtt forduljak az Atyához és az emberek felé. Így sokkal intenzívebben megélem azt, amit átél, amikor a hideg közönybe vagy a rosszhiszeműségbe ütközik, amikor felméri a távolságot az emberi hivatás magasztossága és a szabadság nyomorult használata között, amikor látja — Claudel szavaival — « a bennünk magasba feszülő szándéknak szabotálását », amely szándékot Isten szüntelenül felfakasztja a lelkek központjában, amikor teremti őket.

Jézus jelenléte és figyelme az Istenre-nem-hangolt emberre — részesedés. Megismerni annyi, mint együtt-születni, részesedni. (Claudel szójátéka: *connaître = co-naître.*) Jézus nem néz engem, hanem érint. Egybeesik. Saját magában hallja, mennyire keservesen csikorog ez bennem. És bármint legyen is a helyzet a szerencsétlenség és a bűn « sötét cinkosságával », ott van a szenvedések végeláthatatlan mezője, amelyeket a költők nyelvében a megkövezett madár és a villámsujtotta fa jelképez: a betegség, a gyász, a csökkent-képesség, a bukás, a magány. Jézus minden irányban bejárja ezt a mezőt. « Életét embervoltunk legfájdalmasabb vidékein tölti » (J. Guillet, *Jésus-Christ dans notre monde,* 1974, 63. lap.). És ez is csikorog szívében. Orvosnak mondja magát, és orvos. Ügyvédnek mondja magát, és ügyvéd. Orvos is, ügyvéd is. A jó orvos együtt érez, és ha sürgős segítségre van szükség, siet és ezt mondja: « Rögtön jövök ». (A « rögtön » — *statim* — szó gyakori az Evangéliumban.) Egyetlen célja van: gyógyítani. Jézus gyógyít. Tömegesen, nem válogat. « Elvittek hozzá minden (*omnes*) szenvedőt, olyanokat, akiket különféle betegségek és bajok gyötörtek... és meggyógyította őket » (Mt 4,24). De mintha tüske szúrná meg, amikor a hitetlenség miatt nem tehet Názáretben egyetlen csodát sem (Mk 6,5).

A jó ügyvéd tanácsot ad, segít, védettje mellett áll, bátorít. Nem pusztán a jog szakembere. Ő is részt vesz, és annál jobban, minél bensőségesebben ismeri kliensét. Jézus tudja, « mi lakik az emberben » (Jn 2,25), és tudja, hogy Isten tudja: « Mégha szívünk vádol is bennünket valamivel, Isten nagyobb a mi szívünknél, ő mindent tud » (1Jn 3,20). Semmiféle perirat nem terhes neki. Ahelyett, hogy a törvény merevsége szerint kezelné az ügyeket, egy szó elég, hogy

védelmébe vegye a vádlottat: « Ez a te gyermeked », mondja az Atyjának. Semmi többet. Lehetséges lenne, hogy ne sebezné meg az előtte csírázó és növekvő gyanú, és az, ha látja: ahelyett, hogy gyengeségébe « menekülne », a sokaság továbbra is « a hatalmasokra számít » (Zsolt 117)?

∞

Azt olvassuk, hogy a tékozló fiú visszatérésekor az apa « megindul a részvéttől » (Lk 15,20). A görög *esplagknisthè* sokkal erősebb: az egész benső megrendülését fejezi ki. (*) Nem valami felszínes megindultságról van szó, hanem az atya léte mélységében « felkavarodik ». A vér szava. Az apa öröme nem a közömbösségből fakad, mintha a mindennapok banalitását megtörné valamilyen esemény, hanem abból, hogy halálos félelme végre eltűnt. « Fiam elveszett, de megkerült. »

> « Jézus egyáltalán nem érez gyengeséget a bűnnel szemben, nem gondol arra, hogy enyhítse súlyosságát, minimizálja pusztításait, ellenkezőleg: látja ezeknek gyászos mélységét: a halált, a kárhozatot. És hogy megértesse velünk, mi ez az elveszettség (kárhozat), mi benne a jóvátehetetlen, és mit jelent e jóvátehetetlen Isten számára, aki ismeri és elviseli annak kockázatát, Jézus az egyik legbanálisabb és legfájdalmasabb emberi tapasztalatra hivatkozik. Elveszíteni valamit, amihez az ember ragaszkodik, mégha magában véve értéktelen tárgyról van is szó, pl. egy egyszerű bankjegyről, ez mindig kegyetlen dolog, mert a sikertelenség jele, amely aláássa mindazt, amit teszünk és fenyegeti mindazt, amit szeretünk. Nos, Jézus azt mondja, hogy Isten maga is megtapasztalta ezt. Az öröm, amelyet a megbocsátáskor érez, a megindultság, amelyet megél, amikor újra megtalálja elveszett gyermekeit, annak a megindultsága, aki már lerombolva látta azt, amit szeretett és aki még remeg amiatt, hogy mi történt volna, ha nem tudta volna visszaszerezni. » (J. Guillet, *i.m.* 71. lap.)

∞

Julien Green *Épaves* c. regényét olvasva egyszerre az Evangélium szívében érzem magam. Miért?

> « Az asszony megállt két fa között... A nyomor annyira fokozta nála az öregséget, hogy lehetetlen volt kitalálni életkorát. Mégis megőrizte a kacérság megmagyarázhatatlan maradványát (az ember ezt

(*) A magyar fordítás közelebb áll hozzá, mint a francia: « megesett rajta a szíve ».

gyakran látja a nagyon öreg embereknél); és zöldes-szürke haját félig elrejtette egy fekete sapka, amelyen egy toll remegett. Kis termete meghajlott, mintha hátán egy zsákban egy embert vitt volna; kék és fekete rongyokba volt öltözve, papucsot viselt, ebben csoszogott a kövön, sose emelve fel lábát... E szomorú test valaha fiatal volt. » (J. Green, *Oeuvres complètes*, 1973, II, 27)

Miért? Azért, mivel Jézus biztosan találkozott Jeruzsálem terein vagy utcácskáiban az öregasszonyhoz hasonló « emberroncsokkal » (*épaves*). Ha egy regényíró érzékenysége megindul az öreg testek nyomorúsága láttán — *sarx palaia*, mondotta Aiszkhülosz —, menynyivel inkább Jézusé! Jézus nem csupán csúcsaink Istene, hanem egész történelmünké. Az ember genezise öröme, de nem áll márványoszlopként az ember Életre születése kegyetlen szakaszai előtt. Hanyatlásunk is megborzongatja.

∞

Naim kapujában Jézus « megrendült » (ismét csak: *esplagknisthé*), amikor látta az özvegy fájdalmát, akinek egyetlen fiát temették. Ezt mondja: « Ne sírj! », és rögtön feltámasztja a fiatalembert (Lk 7, 11-15). De Lázár sírja előtt könnyekre fakad látva, hogy Mária és körülötte a zsidók sírnak. Miért könnyezik? — kérdezi Newman (*Parochial and plain Sermons,* III, 10). A barát spontán gyengédsége, a « sír leheletének » borzalma, amely később majd újra elnyeli Lázárt: a csoda, amelyet mindjárt tesz, « csak haladék, nem feltámadás ». Sőt, mi több: Isten maga itt saját halálával szemközt áll. « Jézus tanítványai le akarták beszélni őt arról, hogy Judeába menjen, attól félve, hogy a zsidók megölik. Sejtésük beigazolódott. Feltámasztotta Lázárt, és e csoda híre volt a közvetlen oka letartóztatásának és keresztrefeszítésének... Érezte, hogy Lázár az ő áldozata árán kelt életre, hogy ő maga fog leszállni a sírba, ahonnan Lázár feljött. » Jézus könnyei agóniájának kezdetét jelentik, kifejezik érzékenysége naivitását az emberi halál előtt. Legalábbis ezt gondolhatjuk a nagy Newman-nel.

∞

Ha az Atya nem szenvedne, azt kellene gondolnunk hogy a Fiú nagyobb szeretetről tanúskodik? De Szent János szerint az Atya és a Fiú egy (10,30); az Atya és a Fiú együtt cselekszenek (5,17);

ami a Fiúé, az az Atyáé (16,15; 17,10); a Fiú az Atyában van és az Atya a Fiúban (14,11). Ha « senkinek sincs nagyobb szeretete annál, mint aki életét adja azokért, akiket szeret » (15,13), a Fiú az Atyától kapja ezt a szeretetet, akinek Képmása, és ez a szeretet magában foglalja az élet odaadását. Odaadni életét: ez az Atya Hatalmának aktusa, amely a szeretet teljességéből fakad.

« Isten saját Fiát sem kímélte meg, hanem mindnyájunkért áldozatul adta », mondja Szent Pál (Róm 8,32). És egy félszázaddal később Szent János: « Az Atya annyira szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte » (3,16). Ezek a szavak világosak: áldozatul adni, kiszolgáltatni. Nem tételezhetjük fel, hogy a két teológus apostol ezt képzeli: az Atya «hidegvérrel» adja oda, szolgáltatja ki Fiát. Isten igazsága inkább úgy jelenik meg előttük, mint fájdalmas szétszakítottság paroxizmusa. Mintegy mennydörgő kiáltást hallanak a Szentháromság szívében. Mert « az irgalmasság nem könnyű odaajándékozása annak, amit az ember fölöslegként birtokol, hanem: *passion* » (Paul Claudel, *Cinq grandes Odes, La maison fermée*). *Passion* a szó kettős értelmében: szenvedély-szenvedés.

∞

Az embereknek nem adatik Istenről tökéletesebb kép — *Istenről úgy, ahogy önmagában van* —, mint az ember Jézus, aki haláltusát vív, akit megcsúfolnak és akit keresztre feszítenek.

Mielőtt kilehelné lelkét, felkiált: Istenem, Istenem, miért hagytál el engem? » (Mk 15,34; Mt 27,46). Ez a 22. zsoltár kezdete, amely egyszerre szorongást és bizalmat fejez ki. A szorongáson győzedelmeskedő bizalom hangja. Jézus szenvedése a végső órában megszünt kommúnióban-levő szenvedés lenni. Nem tudja többé, hogy az Atya vele szenved. Egyedül szenved. Tehát jobban. Ez a végső határ. Merek itt annak az asszonynak gyötrelmeire gondolni, aki nem tudja, hogy férje ugyanúgy szenved, mint ő gyermekük halála miatt. Krisztus számára ez a kenózis feneketlen mélye, ahonnan olyan bizalom fakad, amelynek önmagán kívül nincs más támasza, és amely ezért szédületes. Ez a kommúnió hiányában a legbensőségesebb kommúnió. A Szentlélek ennek a kapcsa.

∞

XI. Piusz, ez az erős ember, *Miserentissimus* kezdetű körlevelében azért könyörgött az embereknek, hogy vigasztalják Istent. Szent Ágostont idézve hozzáfűzte: « Adj nekem olyasvalakit, aki szeret, és megérti, mit mondok. »

III.

REFLEXIÓ

Az a hivő, aki — akárcsak kérdő formában is — fel meri vetni Isten szenvedésének lehetőségét, látszólag átlépi a kihívás határait. Az ész már megütközik annak az Istennek az eszméjén is, aki emberré lesz, de most mintegy lökdösi ez a sértő kihívás. A Lét lényeges attributumai forognak itt kockán: tökéletes, örök, mozdulatlan, változhatatlan, sebezhetetlen. Mindjárt a kezdet kezdetén tagadni, hogy az ember hihet olyan Istenben, aki szenved, a legáltalánosabb kísértés, főleg ha emlékezünk arra, hogy a III. század elején Szent Hippolitusznak és Tertulliánusznak fel kellett emelniök szavukat az ún. patripassziánusok ellen, akik az Atya « szenvedéséről » beszéltek. Igazában véve a patripasszianizmus a modalizmus egyik formája volt: az Ige csupán az Atya másik neve (létmódja), tehát az Atya lett testté, ő szenvedett. Az általunk itt felvetett kérdésnek semmi köze ehhez az eretnekséghez. Távol a régi szentháromságtani és krisztológiai vitáktól, a szó (sokkal inkább, mint tartalma) manapság a képzelethez szól és sokakat a teljes elzárkózásra ösztönöz.

A másik kísértés a fideizmus, amely visszautasítja a párbeszédet a hit és a filozófia között. Isten szenvedésének misztériuma különleges, de végletes pontja egy megoldhatatlan antinómiának. Az értelem vétója nem tartja vissza a fideistát attól, hogy kritika nélkül a Bibliára hagyatkozzék. Megtette választását: Ábrahám, Izsák, Jákob és Jézus Krisztus Istene nem lehet a filozófusok és a tudósok Istene.

Vajon a fideizmus « az önzés utolsó csele, ahol az ember már csak saját emócióit imádja »? (Marcelle Lévy, *Cahiers universitaires catholiques*, Qui est notre Dieu? 1967, 112. old.) Talán engedmény a népi érzékenységnek, amellyel homályosan szolidaritást vállalunk? Vagy a megtérés villámcsapása után az eszmefuttatás iránt érzett spontán undor, mintha az ember hirtelen felmérné egyszer s mindenkorra a bölcs ember és a szent Isten közötti megmérhetetlen távolságot? Vagy valamilyen kiváltságos rokonszenvet érzünk Pascal és

Kierkegaard iránt, akiknek gondolatát nem sértjük meg, ha az ő vérmérsékletük vonalában maradunk? Vagy egyszerűen a szellem lustaságáról van szó? Van fideizmus és fideizmus. De egyfajta fideizmusnak sincs polgárjoga az Egyházban. Mert az Egyház tudja, hogy a fideizmus kisebb-nagyobb távon a hit sírásója.

Ezért az első keresztény századok atyái állandóan gondot fordítottak arra, hogy eleget tegyenek az értelem követelményeinek, amely Isten gyermeke — természetesen megőrizve a misztérium transzcendenciáját. Tudták, hogy az a vallás, amely már csupán életstílus, fokozatos hanyatlásra és eltűnésre van ítélve. Az *igazság* szónak számukra volt jelentése. Nem áldozták fel a hasznosságnak, még a lelkinek sem. Mert « Isten Lélek » (Jn 4,24).

∞

A görög gondolkodás hajnalán Xénophánész a szigorú kritika kezdeményezője volt: bírálta azokat az emberi formákat, amelyekkel honfitársai az isteneket beburkolták. Megnyitotta az utat a nagy eleátáknak, Parmenidésznek és Zénónnak. Ezek a filozófusok képtelenek voltak felemelkedni egy személyes Isten eszméjéhez, aki az embert a saját képmására teremti, ezért legalább határozottan kétségbevonták az ember képmására alkotott Istent. A vallási antropomorfizmusok kritikája Nyugaton a reflexív gondolkodás elindítója volt. Az alapvető dogma a Létező mozdulatlansága. A Létező van. Ő Minden. Nem tud nem lenni. Mindig lennie kellett. Nem szünhet meg létezni. Nincs se kezdeti, se végső semmi. Ha minden van, semmi sem lesz. A mozgás csak látszólagos. « Fönn Dél, a mozdulatlan Dél ragyog » (Paul Valéry). (*)

(*) P. Varillon itt Paul Valéry *Tengerparti temető*-jének egy sorát idézte. A vonatkozó versszak Kosztolányi fordításában:

> « Jól vannak a halottak, rejtve, fáradt
> földben melengenek, titkuk kiszáradt.
> Fönn Dél, a mozdulatlan Dél ragyog,
> elmélkedik, magának is elég Ő...
> Tökéletes fej és hibátlan ékkő:
> Tebenned én a változás vagyok. »

Valéry e filozófiai költeményben később kifejezetten hivatkozik az « éleai Zénóra. »

Hérakleitosz pontosan az ellenkező végleten helyezkedik el. Számára minden mozog és változik. Elég, ha a természetet, a dolgokét és az emberét kérdezzük, hogy észrevegyük a szüntelen változást, az egymást szülő és egymást leromboló ellentétek játékát. A kezdeti tűz végül minden formát elnyel. « ... úgy szürcsölöm jövendőm tünde füstjét » (Valéry, ugyanott).

A következő századok filozófiája ellene fordult Xénophánésznek. Megtisztította elnagyolt panteizmusát az eleáta felfogástól, és vele szemben újra megkülönböztette az embert és az istent. De amit Parmenidész a Mindenről állított, azt továbbra is a Létezőnek tulajdonította: Platón Ideája, Arisztotelész mozdulatlan Mozgatója, Plotinosz őseredeti Egye. Hérakleitosznál megvolt a tragédia magva, a szorongásnak a csírája, a szkepticizmus fenyegetése, valami nyugtalanító homály. René Char írja: « Eljárása napjaink sötét és villámló állomásához ért el » (R. Char, *Rercherche de la base et du sommet*, 1955, 103. lap.). Kortársaink exhumálták Hérakleitoszt, amint felkeltették a kíváncsiságot Qohélet (Prédikátor könyve) iránt is. De a *philosophia perennis* egyenes vonala Nyugaton az azonosság elve biztos logikája szerint vonul végig, védetten az ellentmondásokkal, átalakulásokkal és a szétfolyó nézetekkel szemben: ha Isten örök, akkor változatlan; ha változatlan, nem tud szenvedni (*impassible*).

A keresztény apologéták úgy gondolták, nem kell visszautasítani ezeket a fogalmakat. Hittek mégis az Isten emberré-*válásában*. Valamivé *válás*? Nem, Isten nem válik semmivé, Ő van. De az Írás arról tanúskodik, hogy Isten Szeretet és Szabadság, igaz ember létére igaz Isten is. Hogyan lehetne tagadni, hogy Isten szeretetből szabadon *valamivé lesz*? Kivéve, ha valaki úgy gondolkodik, mint a dokéták, akik szerint csak embernek *látszik* Jézusban, de valójában nem az. Ebben az esetben Isten csal. Hogy megmentsék transzcendenciáját, kétségbevonják becsületességét. Az Egyház visszautasítja a könnyű megoldást, amely megsérti a szeretetet, és három századon keresztül széllel és tengerárral küzdve megmenti az Isten-Emberben az ember istenségét és Isten emberségét. A dogmatikai székesegyház « egyszerre mozdulatlan és mozgásban van: bejáratától a kórusig oszlopain jár » (Paul Claudel, *L'épée et le miroir*, 1939, 65. lap). Mozgásban van, mivel dogmafejlődés van. Mozdulatlan, mivel a viták ellenére Isten változatlanságát soha nem vonták kétségbe.

Mégis Origenész ezt írja:

« Az Üdvözítő az emberi nem iránti szánalomból szállt le a földre. Elviselte szenvedéseinket, mielőtt a kereszten szenvedett, sőt még mielőtt felvenni méltóztatott volna testünket: mert ha előbb nem viselte volna el őket, nem jött volna el, hogy részt vegyen emberi életünkben.

Milyen szenvedést viselt el korábban értünk? Ez a szeretet szenvedése.

De az Atya maga is, a mindenség Istene, ő, aki tele van türelemmel, irgalommal és szánalommal, vajon nem szenved egy bizonyos módon? Vagy nem tudod, hogy amikor az emberi dolgokkal foglalkozik, emberi szenvedést szenved el? « Az Úr, a te Istened hordoz, mint gyermekét, az egész úton... » (MTörv 1,31). Isten tehát magára veszi a mi szokásainkat, amint Isten Fia magára veszi szenvedéseinket. Maga az Atya sem mentes a szenvedéstől (*impassible*)! Ha imádkozunk hozzá, szánalmat és együttérzést tanúsít. A szeretet szenvedésétől szenved! » (*Homélies sur Ezéchiel*, 6,6).

H. de Lubac a következőképp kommentálja: « Megdöbbentő és csodálatos szöveg! Origenész ismeri a filozófusok érzékenységét e témánál. Ő maga tudós módon kimondta másutt Isten szenvedni-nem-tudásának (*impassibilité*) dogmáját. Itt is észrevehetjük, hogy vigyáz szavaira, és tudatában van merészségének... (De) elfogadja, kiválasztja, előtérbe helyezi a paradox kifejezést: 'Az Atya maga sem mentes a szenvedéstől! Kétségkívül, távol áll tőle minden közönséges patetikus hangnem. » De a « meggondolt félénkséggel » szemben, amely túlságosan alkalmazkodik « e világ bölcseinek véleményéhez », állítja, hogy « az emberi iránti szeretetében az *Impassibilis* az irgalmasság szenvedését szenvedte el » (H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, 1950, 241-243. lapok).

Origenész korában a *pathè* szónak — nemcsak a szenvedés, hanem a szenvedély, a megindultság értelmében is — pejoratív jelentése volt a filozófiai nyelvezetben. A leggyakrabban fizikai vagy metafizikai fogyatékosságot vagy erkölcsi hanyatlást idézett fel. Ezért, az evangéliumi tanúság ellenére, néha haboztak, hogy alkalmazzák, még Krisztussal kapcsolatban is. Ha Origenész mégis el meri fogadni, amikor az Atyáról beszél, ez azért van, mert mélyen átalakítja jelentését: számára csak a szeretet szenvedéséről lehet szó a teljesség szívében. Ami a legcsodálatosabb szövegében, az a következő: erősen megőrizve az Atya-Fiú kettősségét, visszautasítja a kettő szembehelyezését, mert attól tart, hogy végül is az Atya visszautasításához vezetne. Jól tudjuk, hogy az egész igazi keresztény hagyomány ellenében ez a visszautasítási irány ma veszélyesen felgyorsul.

Egy párbeszédes formában írt kis könyvben (*De passibili et impassibili in Deo*) Csodatevő Gergely, Origenész tanítványa igyekszik

összeegyeztetni Isten szenvedésmentességét (amit nem von kétségbe) szenvedő szeretetével, amelyet Jézus Krisztusban él meg. Azt mondja: a Fiú szenvedésében és halálában nyilatkozott meg az isteni lényeg változhatatlansága. Amint a szalamandra (tűzgyík) elegendő hideget hord magában, hogy lehűtse az őt beburkoló lángot és ne égjen el tőle, ugyanúgy Isten halálba megy, de romolhatatlan marad. *Együtt érez, anélkül, hogy szenvedne.* (*Il compatit sans pâtir.*)

Szent Bernát világosabban az irgalmasságra helyezi a hangsúlyt, amelyet a Szentírás tanúsít: « Ha Isten *impassibilis*, nem mentes az együttszenvedéstől (együttérzéstől), minthogy semmi sem tartozik jobban lényegéhez, mint az, hogy irgalmazzon és megbocsásson. Ezért tehát irgalmasoknak kell lenniök azoknak, akik az irgalmasság Istenével egyesülnek, még ha minden nyomortól mentesek is: megszabadulva a szenvedéstől együtt éreznek (a szenvedőkkel). » (Szt. Bernát, *Sur le Cantique des Cantiques,* sermon 26,5.)

Már Alexandriai Kelemen, aki nagyon erősen állította Isten *apatheia*-ját, « kifejezetten megtartotta az irgalmasság (éléos) jogait; mert jól megértette, hogy ezt nem lehet kizárni a keresztény tökéletességből; de mivel nem mert nyíltan ellentmondani a sztoikus ortodoxiának, egy megkülönböztetéssel vágta ki magát, és ez mindent megmentett. A szenvedés, mondotta, magában foglalja az érezhető fájdalom egy elemét: márpedig az irgalmasság önmagában nem fájdalom; tehát nem szenvedés, és ezért nem ellenkezik azzal, hogy a tökéletes lény megismerje » (H. de Lubac, uo.) Szent Tamás ugyanezzel a nehézséggel szembekerülve hasonló megkülönböztetést javasol: « Az irgalmasság, mondja, a legmagasabb fokban tulajdonítható Istennek, de az általa létrehozott hatás szerint, nem az elviselt szenvedés szerint — *secundum effectum, non secundum passionis affectum.* Azért nevezünk ugyanis valakit irgalmasnak, mivel a másik nyomorától szenved, mintha az a sajátja lenne. Aztán orvosolni igyekszik azt: ez az irgalmasság effektusa, hatása. Elszomorodni a másik nyomora miatt nem felel meg Istennek, de visszaszorítani ezt a nyomort, vagyis azt, ami hiányzik a másiknak, ez a legmagasabb fokban megfelel neki. » (S. Th., I, 21, 3) Így a Középkorban tovább él, a patrisztikus korral való folyamatosság nélkül, Isten szenvedésmentessége (*apateheia*) dogmája.

Jacques Maritain mégis bevallja itt zavarát. Amit Szent Tamás állít, « tökéletesen igaz, és világos, hogy a szomorúságot és a lesújtottságot nem lehet Istennek tulajdonítani, mert ezek magukban foglalják

a függést és a tökéletelenséget. És mégis mindez nem elégíti ki a szellemet, főleg, ha emlékezik » az evangéliumi példabeszédekre: az elveszett bárány, a tékozló fiú, Lk 7 bűnös asszonya, a szamariai asszony, a házasságtörő asszony. Az Atya nemcsak *teszi* mindazt, amit Jézus *tesz*, hanem az Atya *az is, ami* Jézus. Maritain így határozottan ellene mond Szent Tamásnak:

« Ha egy olyan tökéletesség, mint a szeretet, amelyhez oly közel áll az irgalmasság, sajátjaként Istennek tulajdonított, ez nemcsak az általa kiváltott hatás alapján történik. A szeretetet nemcsak azért tulajdonítjuk Istennek, mivel a létezőkben a jó oka. A szeretet nemcsak aszerint, amit *tesz*, hanem aszerint is, *ami* valójában, Isten tökéletessége, Isten maga a Szeretet. Nem ugyanez áll-e az irgalmasságról? Ez is Istenben található, amint *van*, és nem csupán aszerint, amit *tesz*, de olyan tökéletességi állapotban, *amelyre nincs név.* »

Hűen az analógia szabályához, Maritain megenged Istenben « *valami megnevezettet és megnevezhetetlent*, amit igazán nem ismerhetünk egyetlen fogalmunk révén sem... egy ragyogás... amelynek megfelel, nemcsak effektusa, hanem lényege szerint az, ami az irgalmasság bennünk ». A lefokozó *pathè*któl távol, mindannak, ami az emberi szenvedésben nemesség és fenségesség, meg kell lennie örök példaképének » a Teremtő keblében, és « integráns részét » kell alkotnia az ő boldogságának. « Tökéletes béke, de a végtelenségig ujjongó, túlszárnyalva az emberileg felfoghatót, és a számunkra látszólag összeegyeztethetetlen lángjaiban égő ». Egyébként « világos », hogy ez a boldogság « abszolút változhatatlan » (J. Maritain, *i.m.*)

∞

A vén Arkel naívul és mélyértelműen felkiált *Pelléas*-ban: « Ha Isten lennék, megszánnám az emberek szívét! » Miután idézte ezt a mondatot Julien Green *Naplój*ában ezt írja: « Egy író Párizsban jártában telefonált nekem, hogy megmondja: 'káromlásnak' tartja e kijelentést. (*Journal*, 1938, I, 18.)

∞

A *compassio sine passione* (együttszenvedés szenvedés nélkül) témát újra vitatta a modernizmus korában F. von Hügel báró. Aktíven

rokonszenvezni még nem jelent szükségszerűen szenvedést, mondotta. « P. Damjánnak nem volt szüksége arra, hogy leprás legyen ahhoz, hogy szeresse a leprásokat. Megértette őket és jobban együttérzett velük nyomorukban, semmint ezt rendszerint a leprások maguk között tették. Képzelőereje gazdagsága és érzékenységének készsége jól helyettesítette a személyes tapasztalat hiányát. Mennyivel inkább be kell hatolnia Istennek teremtménye gondjaiba, anélkül, hogy elveszítené isteni tökéletességét! » (Maurice Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, 1935, 130-133. old.)

Igaz, a szenvedés nem mindig előzi meg a rokonszenvet, de vajon nem szükségszerű következménye, legalábbis ha valaki komolyan magára veszi a másik fájdalmát? Kétségtelenül, de az együttérzés önmagában az érzelmi zavartól különböző aktus, különbözik a « pszichológiai sokktól », az « idegzavartól », amelyek a testi teremtménynél az együttérzés (*compassion*) kifejezései. Ami megtörténik az embernél, nem történik Istennél, aki szellemi lény.

Ezzel kapcsolatban Maurice Nédoncelle így érvel és kérdez: « Egyes gondolkodók megtagadnak Istentől minden érzelmi életet (*vie émotionnelle*). Úgy vélik, hogy az érzés valami szervi zavar tudata, és hogy Istent nem érheti el, mivel ő tisztán szellemi lény. Érvelésük felületes pszichológiára támaszkodik, az emberi tapasztalat affektív állapotaira. És főleg elhamarkodott ennek a tapasztalatnak az átvitele az isteni valóságokra. Miért kell visszautasítani azt, hogy Istenben az érzés végtelen élete legyen, amikor minden habozás nélkül a megértés végtelen életét tulajdonítják neki? Ha az emberi megindultság a testi állapotokhoz van kötve, ugyanez áll az emberi gondolkodásra is; és ha eme anyagi kapcsolat ellenére az emberi gondolat Istenből való részesedésnek tűnik, miért lenne másképp legjobb érzelmi valónkkal? »

M. Nédoncelle egy másik könyvében (*La reciprocité des consciences*, 1942, 285. lap) megjegyzi, hogy « sajnos a finom érzékenység fenomenológiáját sohasem kísérelték még meg: teljesen hiányzanak a szavaink, hogy szellemünk árnyalatait jelöljük. Mindenesetre egy dolog biztos: ezek a területek nem maradhatnak 'szűzföldek'; kortársaink vallási igénye végleg elfordul a verbális válaszoktól, amelyeket ezen a ponton adnak ». Már Schelling is ezt mondotta: « A Kinyilatkoztatás filozófiája nem a gazdagok és jóllakottak számára van, hanem azok számára, akik éhezik és szomjúhozzák gondolkodás-

módjuk valódi és gyökeres megújítását. » (X. Tilliette, *Schelling, Une philosophie en devenir*, 1970, II. köt., 443. lap.)

∞

« Istent nem fejezi ki a mozgás, de még kevésbé a mozdulatlanság » (Paul Claudel, *Journal,* Pléiade, 1969, II, 14.).

Ha antropomorfizmus azt mondani, hogy Isten szenved, még inkább az azt gondolni, hogy nem szenved.

A szenvedő Isten fogalma talán botrány az ész számára, de a nem szenvedő Isten valósága fellázítja a szívet, amelynek megvannak az érvei.

Isten *apatheia*-ját (*impassibilitas*-át) természete tökéletességéből vezetik le, de minden olyan természet tökéletlen, amelynek el kell viselnie mivoltát. A márvány is szenvedésmentes (impassible): elviseli hidegségét és sötétségét.

Arisztotelész Istene természete tökeletessége nevében elviselte azt a szükségszerűséget, hogy még a tökéletlen világ létét sem ismerte.

Szemiramisz mondja önmagának (Valéry, *Air de Sémiramis*):

> Császári szemed a nagy birodalmat szomjazza
> amelynek kemény jogarod alatt el kell viselnie a boldogságot.

De a nemzetek nyögnek a kényszer alatt, még ha a boldogságot kényszerítik is rájuk, legalábbis akkor, ha kívánják a szabadságot. Isten nem lehet részedettje az ilyen szükségszerűségnek.

Isten önmagát választja: nem az, ami, hanem az, ami lenni *akar.*

Vannak nagyság nélküli szenvedések; nincs nagyság szenvedés nélkül.

∞

A mai kísértés az, hogy vastag és határozott vonással eltöröljük az isteni *impassibilitas* (*apatehia*) metafizikáját, egész görög, patrisztikus és középkori terjedelmében. Nem biztos az, hogy ez a művelet minden veszély nélkül való. Ha joggal sajnálhatjuk ezen a ponton a

régebbi századok egyoldalúságát — legalábbis Nyugaton —, bizonytalan lenne az a haladás, amely egy ellenkező egyoldalúságot kényszerítene ránk. A szimbólumok különbözősége megvéd bennünket a szektásság kockázatától, a rendszeralkotás és a bálványozás szellemétől. Blondel jól tudta ezt: « Ezért az elképzelésekben (ábrázolásokban) a különbözőségek szabad játékat hirdette. Azt tanácsolta túlzottan perszonalista von Hügel barátjának — ugyanazt tette volna ellenkező előjellel egy arisztotelistának —, hogy valami módon hozza egyensúlyba a személy fogalmát a szubsztanciáéval, amikor Istenre alkalmazza. » (Jean Lacroix, *Le désir et les désirs,* 1975, 165 lap.)

Így tehát őrizkedünk attól, hogy kiküszöböljük a természet vagy a lényeg (esszencia) fogalmát: Isten nem természet nélküli azért, mivel nem viseli el természetét. Még kevésbé kérdőjelezzük meg Isten szuverén függetlenségét: Isten nem Isten, ha a világtól függőnek állítjuk. P. Martelet, figyelmeztetve Teilhard eszmevilágának bizonyos légből kapott értelmezéseire, ezeket írja:

> « Isten nem változhatatlan? A Biblia szerint változhatatlan hűsége! Hogyan mondhatjuk azt, hogy Isten változik? Vajon nem volt Isten a teremtés előtt? Jobban Isten lenne, vagy ellenkezőleg: megszünne Isten lenni a Megtestesülés óta?
>
> Valójában, ha Teilhard azt mondta volna, hogy a világ teremtése ad létet Istennek, ez tévedés lenne. Hiszen ahelyett, hogy a világ élete alkotná Isten Életét, Isten Életén nyugszik és alapul a világ léte, mert egyedül Ő *önmagában* és önmaga által a lét Principiuma és örök Forrása.
>
> Ha Teilhard — a teremtő aktustól áttérve Krisztus misztériumára — azt akarta volna mondani, hogy Isten *csak azért* a Kinyilatkoztatás háromságos Istene, mivel megtestesül, és mielőtt megtestesülne, nem lenne még Önmaga, Isten változatlanságának tana szemben állna Teilhard elgondolásával... De Teilhard számára, mint minden hivő számára Isten változatlansága ezt jelenti: Istennek nem azért kell Fiúnak és Szentléleknek lennie, mivel megtestesül, hanem ama ténynél fogva, hogy van. »

De néhány sorral alább Martelet hozzáfűzi:

> « Teilhard mégis úgy véli: az isteni változatlanságnak ez az állítása ugyan *semlegesíti* a tévedéseket, de még nem fejezi ki a teljes igazságot. A legparadoxabb az, hogy Istent, az « igaz » Istent *Önmagában* és *számunkra* a máshoz való átmenet révén kell meghatározni és ezen a címen a szeretet igazi valamivé válása (*devenir*) révén...
>
> Isten csak úgy változatlan, hogy mint Atya örök *átmenet* Fia másságába a Szentlélek Egységében. » (G. Martelet, *Sens humain et sens divin,* Cahier VI de l'Association Teilhard de Chardin, 1971, 95-97. lapok.)



Palamasz Gergely a XIV. században — és vele az egész keleti keresztény hagyomány egészen Boulgakofig — megkülönbözteti Istenben a *lényeget* vagy szuperesszenciát és az *energiákat*: a lényeg hozzáférhetetlen, az energiákból részesedni lehet. Ha az isteni lét teljesen azonos lenne esszenciájával, Isten nem léphetne ki önmagából, hogy magán kívül cselekedjék (működjék): így a teremtés lehetetlen lenne. De « ha a lényeg szükségszerűen lét, a lét nem szükségszerűen lényeg. » Isten tehát megnyilatkozhat magában létében, miközben lényegében lehetetlen részesedni. Akarata, nem pedig esszenciája a teremtett lét forrása. A teremtés változatlanul hagyja lényegét: Istennek nincs szüksége a teremtésre és nem szenved hatalma korlátozásától, mert ilyen igény és hatalmának ilyen korlátozása egyszerre gyengeség és « komplexitás » (összetettség) lenne. Ha Isten csak esszencia lenne, nem lehetne egyszerre szabad, impassibilis és aktív; ha nem lenne maga « esszencia és energia », *nem birtokolná természetszerűen* a teremtő hatalmat, és nem *kezdhetne* teremteni. Palamasz ezt kérdezi: « A számos isteni gondolat és a leendő létezők képe, amelyeket e gondolatok tükröznek... hogyan lehetnének maguk is a lényeg? Csakugyan, Isten általuk van vonatkozásban a létezőkkel, míg lényege révén kívül van minden vonatkozáson. » (Jean Meyerdorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, 1959, 292, 306kk. lapok.)

Olivier Clément írja: « A lényeg és az energiák tehát bizonyos módon az abszolút Élő ellentétes (antinomiás) modalitásai, Istené, aki önmagát adja teljesen mindig más maradva... A lényeg és az energiák megkülönböztetése meghosszabbítja a lényeg és a hiposztázisok nagy szentháromságos antimóniáját, amely minden kommúnió forrása... » (A Szentháromság misztériuma « az élő Istenben az azonosság és a különbözőség abszolút egybeesését sugallja ».) Így Isten « kiléphet hozzáférhetetlenségéből, impassibilitas-ából, hogy az áldozatos szeretet végső határáig menjen el. » (O. Clément, bevezető C. Yannaras könyvéhez, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu,* 1971, 25. lap.)

H. Urs von Balthasar a maga részéről így ír erről: « A Kenózis végső alapfeltevése az isteni személyek 'önfelejtése' (amennyiben tiszta vonatkozások) a szeretet szentháromságos életében... A Báránynak van egy idő-feletti tartós állapota, nemcsak úgy, ahogy ezt

a Francia Iskola bemutatta, tehát mint a Feltámadott 'áldozati állapotának' folytatása, hanem mint a Fiú állapota, amely kiterjed az egész teremtésre, és így bizonyos módon eléri isteni létét is. » (H. Urs von Balthasar, *Le mystère pascal*).

∞

Karl Barth mondotta: « Hegel a nagy kísérlet és a nagy kísértés ».

A kísérlet: hogy túlszárnyalja az ész és a történelem nagy ellentétét, hogy integrálja a tragikumot a logikába, a történelem valóságos fájdalmát a szellem ideális szükségszerűségébe.

A kísértés: belegyömöszölni az eseményt, különösen is Jézusét a rendszer satujába; beleszorítani az isteni szabadságot a szükségesség ketrecébe.

A teológusok véleménye manapság megoszlik arra vonatkozóan, hogy a kísérletet folytatni lehet-e úgy, hogy a kísértést elkerüljük. A filozófus kiterjedt árnyéka számos munkát ihletett, néha elnehezíti, néha serkenti őket. Ideje lenne, ha mindkét oldalon megszűnne a rettegés: egyesek azt a benyomást keltik, hogy biztosítani akarják a keresztény hit laicizálását, mások meg ellenkezőleg túl közömbösek a modern kor egyik legnagyobb filozófusával szemben.

A keresztény felvethet kérdéseket Isten szenvedésével kapcsolatban anélkül, hogy Hegelt transzponálná. De azért nem felejti azt, amit neki köszönhet.

∞

A *devenir* (*lenni, válni* valamivé) szó a krisztológia szótárához tartozik, és nem lehet abból kiiktatni. Hiába is akarnánk elkerülni vagy kiküszöbölni. « Az Ige testté *lett* » (Jn 1,14): ez azt akarja mondani, hogy Isten emberré *lett* (vált). Lehetséges lenne ez úgy, hogy Benne ne lenne változás?

Ha azt mondjuk Szent Tamással — a « reális vonatkozás » és az « észbeli vonatkozás » megkülönböztetésére támaszkodva (*S. Th.* I, 13, 7; *Contra Gentes,* II, 12-14) —, hogy a változás teljesen az ember oldaláról van, egyáltalán nem Isten oldaláról, ezzel talán megmentjük a Létet, de ugyanakkor megsebezzük a Szeretetet. Fájdalmas

történelmünk nem lenne Jézus Krisztusban valóságosan az Ige története, a mi levésünk (*devenir*) az ő levése, életünk az ő élete. A Megtestesülés eseménye csak az ember, de nem az Isten számára lenne esemény.

Péguy csalást leplezett le azoknál, akik a Megtestesülést « csak az örök oldaláról » tekintik. Igaza volt. A Megtestesülés, mondotta, nem csupán « egy történet, amely ... *Istennek* történt meg ». Szükség van « a másik részre, a másik szempontra is, hogy így mondhassuk »: a föld, « elfogadva az örökkévalóságot », « Istent szülte ». A Megtestesülés az « időbeli esemény rendjében van, amint egy virág vagy egy gyümölcs időbeli... mint kifejlete, mint időbeli megkoronázása, mint legfőbb mozzanata az időbeli termékenységnek... mint testi 'fészekrakás' (*implacentation*)... mint a csúcs gyümölcstermése... mint egy történet, amely... a *földnek* történt meg. » Istennek « testi származása » van, amely « a test bűnein keresztül valósul meg ». *Ex ea quae fuit Uriae* (Mt 1,7): « a becsületes Máté nem hallgatja el », hogy kitől való Salamon fia. (Ch. Péguy, *Victor-Marie comte Hugo,* Pléiade, Prose II, 730. és 734. old. — Lásd: F. Varillon, *Études,* juin 1973, 870. lap.)

De megvan a csalás veszélye akkor is, ha — visszahőkölve a « *levés* » (*devenir*) és a *változás* szavak előtt, attól félve, hogy megsértjük az isteni változatlanságot —, a réginél finomabb dokétizmust vezetünk be, amely éppoly gyanús, mint a régi eretnekség. A Megtestesülés Jézus Krisztusban nemcsak *az ember változása,* hanem Jézus Krisztusban Isten változása *az emberben.* Amint szintén Péguy mondotta: a Megtestesülés « az ember maximuma és mintegy Isten maximuma ». És Isten maximumát a szeretet maximuma méri. Nincs meg a szeretet maximuma, ha « minden levés, minden történelem fáradságaival együtt az abszolút mélységen *innen* marad, amely összekeveredés nélkül elválasztja a változatlan és szükséges Istent az érzékletes és esetleges világtól. » (K. Rahner, in *Problèmes actuels de christologie,* 1965, 24. lap.)

∞

Az Isten misztériumára való reflexiót nem elégíti ki Háromságának és Egységének együttes kijelentése. Mélyebbre hatol, egészen addig a pontig, ahol a Háromság úgy jelenik meg neki, mint az Egység tökéletessége: ha Isten nem lenne Háromság, Egysége nem lenne teljesség, hanem lapos azonosság.

Hasonlóképpen: egyszerűen azt állítani, hogy Isten változatlan önmagában és változó a másikban, nem elégíti ki a szellemet. Isten nem valami Szfinx, és az ember sem « rejtélyek megfejtője ». A misztérium sötét ugyan önmagában, de megvilágít. Lehetségesnek kell tehát lennie, hogy legalább megsejtsük, ha nem is értjük meg — a megsejtés nem idegen a konkrét tapasztalattól, sem az értelemtől —, hogy Istenben a levés (*devenir*) a lét tökéletessége, a mozgás a mozdulatlanság tökéletessége, a változás a változatlanság tökéletessége.

De a szeretet birodalmában — Isten Szeretet (1In 4,8 és 16) — e szavak jelentése gyökeresen átalakult.

∞

A mozdulatlan örökkévalóság, úgy, ahogy azt sokan *elképzelik*, nem elbűvölő, még akkor sem, ha a boldogságra és a szeretetre alapozott. Az unalom rémképe megszüntet minden varázserőt. Az irodalomban vannak tökéletes töredékek, amelyek elaltatnak. Julien Green Mérimée bizonyos lapjainak « unalmas tökéletességéről » beszél: « Ez az elegáns hangnem, az érzelmek fölötti tökéletes uralom, a lendülettel szembeni bizalmatlanság, ez a jeges ragyogású mondat... » (J. Green, *Journal,* I, 20). A kedves Jules Laforgue humorosan beszél a « mennyei Semmisségről » (szójáték: « *la céleste Éternullité* »). Komolyabb hangnemben: Mallarmé költeményében (amely *Hérodiade* után következik) Szent János levágott feje inkább földi akar maradni, semmint megkockáztatni a « félős szökellést » « az örök hidegség » felé. Amint a moziban láthatunk megállított mozdulatokat — labdarugásnál, lóversenyeknél —, Istent is úgy képzelik el mint megkövült lendületek összességét: az Atya karja kitárva a Fiú felé és a Fiúé az Atya felé, és közös csókjuk, a Szentlélek. Vajon a mozdulatlanná merevített élet még Élet?

Ha nem kerülhetjük el az antropomorfizmust, jobb, ha az örökkévalót felidézve inkább az újság tapasztalatára támaszkodunk, semmint az ismétlődésére. Az ember örökkévalósága fiatalság, csodálkozás, vágy. « Kielégíthetetlen kielégültség », mondja Szent Ágoston (*satietas insatiabilis*). Ha Isten örökkévalósága nem lenne önmagában szökellő forrás, zuhogó vízesés és a szeretet frissesége, számunkra is csak valami monoton tartamot adna. Le Senne meglepődve állapította meg, hogy az örök életet úgy lehet tekinteni, mint

« végső állapotot »: « Nincs végső állapot, mondotta; el kell hárítanunk azokat a tanokat, amelyek az időből olyan átmenetet csinálnak, amely révén a szellem eljutna egy olyan állapotba, ahol mindennel el lenne halmozva, és ahonnan már nem tudna lebukni. » P. de Montcheuil ezt válaszolta neki: « Ha nincs is végső állapot, lehetlen, hogy legyen tökéletes aktus? A kereszténység igazi örök élete végül nem merevíti meg a lelket egy tárgy passzív szemlélésében, mégha ez a tárgy a legtökéletesebb is. Ha minden szellem tökéletessége a szeretet győzelme benne, és ha Isten maga a tökéletes Szeretet (*Charité subsistante*), a szellem beteljesedése az állandó részesedés (devenir participant) Isten eme benső tevékenységében. Ez nem a mozdulatlanságba és a megmerevedésbe való hanyatlás, az erőfeszítést helyettesítő élvezet, hanem a cselekvés tökéletessége, amely helyettesíti e cselekvés tökéletlen gyakorlását. » (Y. de Montcheuil, *Nouvelle Revue théol.*, 1939. június: « Une philosophie du devoir ».)

Másképpen kifejezve mindezt: az ember nem szűnik meg történeti lenni. Számára Isten sohasem tökéletes tárgy. Tagadni azt, hogy Isten tárgy lehet, ez egyben tagadni azt, hogy történelmünknek vége lehet. E történelem folytatódik, de egészen másképp, végtelenül boldogan, valami határtalan vágy dinamizmusában. (Vö.: J. Lacroix, *i.m.* 85. lap.) *Vita mutatur, non tollitur.*

Claudel, *Kantáta három hangra* (Cantique du coeur dur):

> « És ha a vágynak meg kellene szünnie Istennel
> Ah! megirigyelném azt a Pokoltól! »

∞

Jacques Maritain élete vége felé Toulouse-ban Jézus Kis Testvéreivel élt; nekik ajánlott egy lapot; nem naív, de gyermekien egyszerű írást, ahol már nem találjuk a *quo*-t és a *quod*-ot, — kevésbé képzeletszerű, átgondoltabb, semmint az első látásra tűnik; bizonyára Lisieux-i Terézt is elbűvölte volna. Íme néhány mondata:

« Amint a megtestesült Igének a földön egyszerre isteni és emberi élete volt, ugyanúgy az üdvözültek az égben a színelátás révén belépnek magába az isteni életbe, de ugyanakkor a színelátáson kívül, bár áthatja őket annak ragyogása, dicsőséges és átalakult emberi életet is élnek. Van közöttük... értelmi kapcsolat (természetesen szavak nélkül), amely mindegyik szabad akaratától függ. Minden megdi-

csőült ura gondolatainak és szívének, szabadon kitárja őket annak, akinek akarja.. Az égben vannak *események*, amelyek megtörténnek: új boldogok érkeznek állandóan a földről, hogy az örök életre születessenek, a többiek fogadják őket, barátságok alakulnak ki közöttük... Mindez nagyszerű történelmet alkot, a mi történelmünktől különböző tartamban... A szeretetet, amelyet a szentek a földön éreztek « szeretteik » iránt, megőrzik az égben, átalakítva, de nem eltörölve a dicsőség által... Emlékeznek Lisieux-i Szent Teréz szavára: 'Azzal akarok foglalkozni az égben, hogy jót teszek a földön'. Ez a kijelentés nagyon messze megy abban az irányban, amelyet a szentek humanizmusának nevezhetnénk még az égben is... Miért beszélek Önöknek különösen is azokról, akiket ismertünk? ... Így tehát különleges szerepet kell elismernünk a nem kanonizálható választottaknak, a rejtett szenteknek... Elvitték az égbe barátaik emlékét. Továbbra is úgy szeretik őket, mint régebben szerették... »

Itt már az « örök hidegség » (Mallarmé) legszélső ellentéténél vagyunk.

∞

Amikor Mahler *Kindertotenlieder* (A halott gyermekek éneke) c. művét hallgatom, magától ima alakul bennem, mintha valamennyi tiszta, szívbemarkoló és ujjongó hangjegy imában végződő látomást idézne elő. Pap vagyok, aki « sír a sírókkal, örvendezik az örvendezőkkel » (Róm 12,15), de lehetnék az apa, a férj vagy a szerető, akkor is a zene körülbelül ugyanaz lenne számomra, miként Rückert szavai, amelyekkel imámat kezdem: « Egy kis lámpa kihunyt sátram alatt, dicsőség a Napnak, a világ világosságának! » Így folytatom (mintha a szeretett halottnak mondanám):

Most már napról napra fiatalabb vagy és napról napra felnőttebb, a napról napra jobban leegyszerűsödő lelki megértés komoly lelkesedésében. Értelmes (*raisonnable*) lelkesedés, mint Rimbaud számára az angyalok éneke! Komolyság, de nem szigorú, hanem szuverén módon nyugodt! Fénylő testedben szenvedélyesebben szerelmes vagy, mint valaha is voltál. Ez a ragyogó mosoly, amelynek kifeslése mint a madárdal elbűvölt, pirulásra késztetett, ma Isten teljes ragyogását tükrözi. Vágyad birtoklás, és birtoklásod vágy. Teljesség van benned, de ugyanakkor a teljesség állandó növekedése. Egyetlen mozdulattal Isten felé feszülsz és felém, aki szerettelek. Egyre mélyebben Isten szívében vagy és az én szívemben. Az enyémben, de nem vagy

távol többi embertestvérünktől, mert ha én lennék tekinteted egyetlen tárgya, többé nem tudnád szemlélni Istent! Egy bizonyos kék vagy, egyetlen, helyettesíthetetlen a rózsaablakban, amely tökéletesen egy és milliárd színből van megalkotva. Én is segítettem kialakítani azt a kéket, amely te vagy: belőlem is van benne. Én már ez az árnyalat vagyok, nem azonos, de hasonló a tiédhez, most még átlátszatlan, az a por fedi, amelyet Szent Ágoston *glutinum*nak nevez. Isten, és te vele (mert a szentek közbenjárnak, és a közbenjárás cselekvés), állandóan rálehel. Ugyanaz a Lehelet teremt és tisztogat. A Tisztítótűz, amelyben ugyanolyan erősen hiszek, mint Egyházam bármelyik dogmájában, benned kezdődött, egy küszöb fájdalmas átlépésében, a megfiatalodás e mozdulatában, amely többé nem szűnik meg. Érzem, hogy felgyorsul benned a lendület, az ölelés hatalma és édessége. Minden ölelés édesség és hatalom. Édesség és hatalom benned — sajnos! nem bennem — együtt növekszenek. A kozmosz egész végtelensége számodra benne van a legmelegebb bensőségességben, és ami lelki szemeidnek hatalmasabbá válik, szívednek egyre bensőségesebb lesz. Tudni — nem, hinni, pontosabban: hinni és megsejteni — mennyire boldog vagy, ez sírni az örömtől! Szeretném, én az apa, aki elveszítettem kislányomat már mint nagylányt, férj, aki eltemettem feleségem holttetemét, szeretném, ha nem lenne más örömre szükségem, mint a tiédre. Legalább is akarom, hogy a te örömödre legyen szükségem!

∞

Igaz, az ima nem szárítja fel könnyeimet. Miközben Mahler énekel, tovább folynak. Szenvedés és öröm együtt-léteznek. Legalábbis bennünk. De Istenben?

Természetesen tagadnunk kellene, hogy Isten szenved, ha *minden* szenvedés részben valami frusztrált (meghiúsult) önzés eredménye lenne. Ez az önzés benne van az emberi szerelemben-szeretetben, még a legönzetlenebben is: siratni a másikat, aki nincs többé ott, ahol én vagyok, ez egyben önmagam siratása is. Az emberben semmi sem abszolút tiszta. Maga a gyermek annak a tisztaságnak szimbóluma, amelyre szüntelenül törekednünk kell; de e tisztaságról tudjuk, hogy sohasem érjük el, még a haláltusában sem. Különben a tisztítótűz katolikus hitének nem lenne értelme. Fel lehet fogni

valami tiszta szenvedést a szereteten belül, amely csak szeretet? Ha igen, akkor ez az Isten szenvedése.

Jean Lacroix mondja: « Szeretni annyi, mint megígérni másnak és magunknak, hogy sohasem alkalmazzuk a szeretettel szemben a hatalom eszközeit. És visszautasítani minden 'hatalmat' annyi, mint kitenni magunkat a visszautasítás, a meg nem értés és a hűtlenség veszélyének. » (J. Lacroix, *i.m.*, 79. lap.) Sokfajta « hatalom » van: kezdve a csábítástól, amelynek látszata ártatlan, egészen a leggyalázatosabb erőszakig. Ezek között ott van az igazi értékek meghamisítása, mint pl. a jótéteményé és az áldozaté. Jól tudjuk, hogy a kacérság, a hízelgés, sőt a hazugság a felajánlott szép gyümölcsök titkos férgei. Beleegyezni ezekbe az álcázott erőszakokba annyi, mint rosszul szeretni. A szeretetnek egyetlen nyelvezet felel meg: a kérés. Isten nem « akar », hanem « kér » (Lacroix, uo.) Az akarás a hatalmat foglalja magában. Kérni annyi, mint lemondani a hatalomról. Annyi, mint félve és reménykedve ezt kérdezni: vajon meghallgatásra találok? avagy nem? Olyan családban, ahol egység uralkodik, egymást kérik kölcsönösen, kifejezik, amit « óhajtanak ». Amikor Istenről van szó, az « akarat » szó hagyományos, és Jézus maga is elfogadta: a *Miatyánk* szívében van. De őrizkednünk kell attól, hogy a szeretettel össze nem egyeztethető jelentést adjunk neki. Ugyanez áll a « parancsolatra » is. Ha az embernek kérnie kell Istent (imádkozva), ez azért van, mert Isten elsőnek kéri őt. « Ő előbb szeretett minket » (1Jn 4,10); elsőnek fejezi ki nekünk óhaját és elsőnek kér: amit Én felajánlok neked, el akarod fogadni? Amikor az ember meghallgatja Isten kérését, eléri a lét legmagasabb szintjét.

Helytelenül gondoljuk azt, hogy a tökéletes szeretet nem törődik a kölcsönösséggel. Amikor Isten viszontszeretetre szólít bennünket, ezt nem azért teszi, mintha önmagára hajolna és becsukódna, hanem — mivel a szeretet a legfőbb érték — azt akarja, hogy mi is abból éljünk, mint ő maga. A végletekig fokozott érdektelenség nem más, mint közömbösség a másik iránt. Amikor önmagát akarja túlszárnyalni, tagadja önmagát. Hogy megsejtsük annak a kockázatnak a mélységét, amelyet Isten vállal, amikor teremt, és azt is, hogy a kölcsönösség vágya, tehát a reménység és a félelem is, nem idegen emberszeretetétől, először szemlélnünk kell a tökéletes szentháromságos Szeretetet, úgy, ahogy önmagában van. Szentviktori Richárd irányítja legjobban a tekintetet. Lényegében ezeket mondja: nem a boldogság, hanem a szeretet szempontjára kell helyezkednünk, hogy

megértsük: valami hiányzana a tökéletesen szeretőnek, ha a tökéletesen szeretett nem lenne maga is tökéletesen szerető. Mert egyedül a szeretet tökéletessége méltó arra, hogy tökéletesen szeressék. Tökéletesen szerető és tökéletesen szeretett: ez azt jelenti, hogy mindegyik isteni Személy, minthogy tökéletes a szeretetben, tökéletesen szeretetre méltó. Nem létezhetne a szeretet tökéletessége a kölcsönösség tökéletessége nélkül. (Lásd: Fernand Guimet, *Caritas ordinata* et *amor discretus* dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor, in *Revue du Moyen Age latin,* août-octobre 1938.)

A véges és bűnös teremtmény nem tökéletesen szeretetre méltó. Isten nem tudja nem kívánni azt, hogy ami *van* a szentháromságos életben, az ne *legyen* (*devienne*) Krisztus által az *emberrel-való* életében is egyre inkább, örökre egyre inkább, mondaná Péguy. Minthogy Isten nem tudja nem kívánni — kivéve, ha nem szeretne — hogyan tudna, addig míg *in via* vagyunk, *nem félni* attól, hogy visszautasítjuk, tehát nem viszonozzuk szeretetét, vagy akár viszontszeretetünk gyenge lesz? Márpedig a félni a remélni visszája. Isten, mivel elsőnek szeret és kér, elsőnek remél és fél.

Ide írom Pierre Lachièze-Rey filozófus egy lapját, akinek gondolatmenete szigorú:

> « Ha az isteni öntudat és személyiség a feltétele minden sorsnak (*destinée*), ez csak olyan mértékben van így, *amennyiben az Isten és az emberi személyiségek közötti viszonyok a lehető legtökéletesebb formát öltik, — amilyet csak felfoghatunk és amelynek kidolgozásához egyáltalán eljuthatunk szellemünknek mint irányított képességnek serkentése által.* És ez a tökéletes forma nem a tekintélyé és a félelemé, sem az uralkodás és a hatalom együttműködéséé; ez nem fogható fel másként, mint a Szeretet kölcsönösségének formája. Ez a szeretet az embernél felfelé száll, bizalomból van, amelyben az ember ráhagyatkozik Istenre, hogy Őt befogadja értelmébe, érzelemvilágába és akaratába; — leszálló szeretet Istennél, aki önmagát adja és így az embert léte növekvő birtoklására segíti, amilyen mértékben az ember beleegyezik abba, hogy szabadon befogadja.
>
> Ha elmélyíti az *ajándékozás kölcsönösségének* eszméjét két különböző formájában, felszálló és leszálló mozzanatában, és ha azt nemcsak szóbeli formulába foglalja, hanem belép annak szándékába és mozgásába, a filozófiai lélek egyre újabb felfedezéseket tesz, soha ki nem merítve annak gazdagságát, mert a bizalom és az ajándék végeláthatatlan fejlődést tesz lehetővé; de e lélek ott különösen is megtalálja a Bölcsesség újabb és végleges elítélését. Mert ez a Bölcsesség sohasem ismerte a *Szeretetet*; sőt elvetette azt mint gyengeséget, és azt vélte, hogy helyettesítheti a *nagylelkűség* egy bizonyos erényével, hasonlóan a nap fényéhez, amely megvilágítja a tereket egyszerűen természete megnyil-

vánulásával; ugyanígy a bölcs bölcsessége ott ragyogna az emberek világán, anélkül, hogy elveszítené olimposzi derűjét és anélkül, hogy az oktalanoktól függővé tenné magát. De az ilyen magatartás nem felelne meg az igazi szeretetének; mert ez a szeretet nem abban áll, hogy *ad*, hanem *magát adja*, és az önmaga-adás mindig magában foglal egy *kockázatot*, azt, hogy nem kap választ, nem fogadják el, visszautasítják, tagadják.

Igaz, Brunschvicg *Progrès de la Conscience* c. művében úgy vélte, hogy elfogadhatja a sztoikusok *autarkeiaját*, anélkül, hogy lemondana a szeretetről; leleplezte azt, amit « a kölcsönösség szorongásának » nevezett: szerinte ezt az állomást át kell lépni, hogy a szeretetet az önzetlenség olyan fokára emeljük, hogy már ne lehessen a szomorúság oka. De a kölcsönösség nem minden szorongása önző: már amikor pusztán az emberi öntudatok közötti viszonyról van szó — függetlenül az istenségre való minden hivatkozástól —, a közömbösség válasza a jóságra és az áldozatra, az őszinte ajándékra és a segítő kézre, hálátlanság jele, a lélek hiányosságáé, amelyet a szeretet nem fogadhat közömbösen, és amely miatt *nem tudna nem szenvedni anélkül, hogy meg ne szűnne szeretni.* Mindez még nyilvánvalóbb akkor, ha az, aki önmagát adja — mint Isten esetében — az egyetlen lehető jót jelenti e lélek számára. Ezért olvassuk az Evangéliumban, hogy nagyobb öröm lesz az égben egyetlen megtért bűnös miatt, mint kilencvenkilenc igaz miatt, akiknek nincs szükségük bűnbánatra. Ugyancsak az Evangéliumban olvassuk: a jó pásztor elhagyja nyáját, hogy megkeresse az elveszett bárányt, és a háziasszony összehívja a szomszédasszonyokat, hogy megossza örömét, amikor megtalálta az elveszett drachmát. Figyelemreméltó, hogy — kis árnyalati eltéréssel — Bergson és Péguy egyetértenek, és így következtetnek: Istent a szeretet az embertől függővé teszi. El kell olvasnunk azokat a csodálatos elmélkedéseket, ahol *Jeanne d'Arc misztériumának* szerzője (Péguy), akit irodalmunk Bachjának nevezhetnénk, megmutatta: ez a bűnösnek megadott kiváltságféle abból a tényből fakad, hogy e bűnös Isten szívébe reménységet és félelmet oltott. Szent Lajos reszketve Joinville üdvössége miatt, és Krisztus fájdalmasan lesújtva Júdás halála miatt nem gondol arra, hogy *apathès*-nek (nem-szenvedőnek) vagy *autarkès*-nek (önmaga urának) állítsa magát. » (Pierre Lachièze-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu,* 1950, 130-132.)

Milyen figyelemreméltó Lachièze-Rey, Bergson és Péguy egyetértése! Meg kell figyelnünk a szöveg végtelen pontosságát: Isten, aki hatalma által teremt — ez a szeretet mindenhatósága —, a szeretet által függővé teszi magát az embertől, teremtményétől. Isten önmagában nem függ az embertől, de a szeretet függővé *teszi.*

Mindez — jegyzi meg Hans Urs von Balthasar, aki ugyanezt a gondolatot fejti ki — végtelenül távol van Hegeltől, és mégis ez Hegel igazsága, csakhogy a szeretetet kölcsönös szabadságának területén. » (H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix,* II. Styles, t. 2, 1972, 363. lap.)

Mindazonáltal Goethe kijelentése kísért: « Ha szeretlek, mit érdekelhet az téged? » Ez magas magányosság, egy olyan független büszkeség kiáltása, hogy Isten, aki vágyakozik, remél, függ és fél, ezen inneninek, kisebbnek tűnik. Ezért talán át kell haladnunk azon a kísértésen, hogy Goethét az Evangélium elé helyezzük. De közben gyanúsítanunk kell a gyanúsítót! Vallja be megvetését, amelyről magassága árulkodik! Ismerje el, hogy nagyságát az enyém kárára állítja! Mert ha számára közömbös az, hogy szeretem-e vagy sem, ez azt jelenti, hogy létem nem sokat számít neki. A sajátja elég neki. De ellentmondásosan: aki szeret, az nem elég önmagának. A Goethe szerinti szeretet megmenekül a szenvedéstől. Nem teremtő. *Agapè érosz* nélkül, amely, kizárva a kockázatot, önmagát mint *agapèt* is lerombolja. Ha Istent örök döntése Goethéhez tenné hasonlóvá, ezt kellene mondani: a Teremtő remegés nélkül nézi a csatamezőket, az atombombákat, Kelet és Nyugat « Gulág »-jait, Párizs vagy egyéb városok Guermantes-jai (Proust regénye!) undorító világát: a szeretet nélküli embert és sokfajta lealacsonyodását. Légy vagy válj azzá, ami akarsz, emelkedj fel vagy alacsonyodj le, nekem nem számít: én Isten vagyok és szeretlek.

Goethével ellentétben Blondel csodálatosan « stigmatizáló rokonszenvről » beszélt, « amelynek szolgálatára a mindenható Akarat betöltötte a metafizikai mélységeket és a logika látszólagos lehetetlenségeit » (*Lettres philosophiques de Maurice Blondel,* 1961, 232. lap.)

A lét rendjében a szenvedés tökéletlenség. A szeretet rendjében a tökéletesség pecsétje.

∞

Az ész szerint a Lét tökéletes, nem szenved se változást, se korlátokat, abszolút: Isten neve Abszolútum. De ez a fogalom tisztán negatív. Az abszolútról semmit sem mondhatunk, mivel minden meghatározás relativizálja, tehát megsemmisíti. Claude Bruaire, akinek mély filozófiáját Schelling sugallta, ezzel kapcsolatban emlékeztet gyakran elhanyagolt elemi megfontolásokra: « A megismerés feltételez egy tárgyat, egy meghatározott és kimondható létezőt. Mégha el is fogadunk bizonyos intuitív, nyelven kívüli megismerést, akkor is szükséges, hogy e megismerés megragadhasson bizonyos meghatározást, hacsak nem akar a zűrzavarba, majd saját ürességébe ful-

ladni. Márpedig semmiféle precízió, semmiféle meghatározás nem lehetséges vonatkozás nélkül. A vonatkozás teszi lehetővé a valóságos megkülönböztetéshez szükséges különbséget. Ezt jól kimondja az állítások, meghatározások (definiciók) logikája, amely mindig körülírja azt, amit meg kell ismerni: elhatárolja azt a különbségek, a szembeállítások eszközeivel. De az abszolút megtilt minden vonatkozást. Helyesebben: maga ez a tiltás. Így az abszolútum, vagy a vallásos nyelvhasználat szerint Isten, csak a tiszta megismerhetetlent jelöli, és, a tökéletesség kérdésében, az üresség tökéletességét. Üresség minden megismerés számára, amely semmijébe felszívja mindazt, amit a vallások Istenről meg akarnak ismertetni. » (Claude Bruaire, *Le droit de Dieu,* 1974, 18. lap.)

Természetesen nem ilyen tökéletesség nevében állítjuk mint magától értetődőt Isten *impassibilitás*át. Aki az abszolút fogalmához ragaszkodik, vég nélkül egy helyben topog, vagy az ateizmusra szánja el magát, amely egyedül logikus. Egy olyan tökéletesség, amely korlátozná Istent, megtiltva neki, hogy az akarjon lenni, ami lenni akar, ellentmondást rejt: Isten, ha létezik, semmi által sem korlátozott, főleg nem önmaga által. Nincs odakötve saját szükségszerűségéhez. Ahelyett, hogy önmagát elviselné, önmagát *akarja*. Örökké kiragadja magát a semmiből, pozitivitással töltve meg a kezdet-előtti meghatározatlanságot. Ő maga a szeretet Döntése. Szétválaszthatatlanul teremtő, megtestesült és keresztrefeszített szeretet Döntése. Ez a Döntés saját létezési aktusa: a nagy skolasztika *actus purus*-a vagy *esse*-je. Az örök jelen aktualitásában, amely nem örök merevség. Az emberi szellem eltéved, ha itt enged csak egy kicsit is az időbeliséghez kötő képzelődésnek, amely egy *előtt*-öt és egy *után*-t objektiválna. Isten kezdete kezdet nélküli, genezise genezis nélküli, levése levés nélküli. Aki visszahőköl e misztérium örvénylő éjszakája előtt, menthetetlenül valami lapos Önazonosság (*Identité*) rejtélyébe ütközik.

Claude Bruaire ezt a legjobban kibogozza, gyakorolva a filozófusok « kutatási jogát », hogy visszavonja « a negatív abszolút formuláját, minden racionalizmus és az azt követő vallástalanság vagy ateizmus alapformuláját » (C. Bruaire, *i.m.* 107. és 108 old.).

∞

Úgy tűnik, lehetetlen *egymás mellé* helyezni az önmagában « szenvedésmentes » Istent és Krisztus emberi természetének szenvedését,

kivéve, ha a nesztorianizmus még mindig mély kerékvágásában maradunk. Mi mégsem mondjuk azt, hogy a szenvedés Isten *lényege.* A japánok, akik mindenki másnál jobban érzékenyek az istenség áldozati vonására, néha kifejezetten állítják ezt, legalábbis, ha a kommentátoroknak hihetünk. Kazoh Kitamori (*Theology of the pain of God*, 1946, lásd: *Concilium*, 95, 64kk.) szerint Isten misztériumát a *tsurasa* tapasztalata által közelíthetjük meg. A japán tragédiában a « cselekvés mozgása » — a « dráma » — maga a *tsurasa,* vagyis az önfeláldozás vagy egy kedves lény feláldozása más javára. Így Isten, amint Krisztus kereszthalálával őt kinyilatkoztatja, *maga* az áldozati Szenvedés léte legmélyén. Isten nem azért szenved, mivel szeret; hanem szeret, mivel szenved. A szenvedés « annyira lényeges Isten természetéhez, hogy magának szeretetének forrása ». Ha nem így lenne, Isten « valami olcsó szeretetet » ajánlana fel nekünk.

Kétségkívül nem kell megmerevíteni a végletes rendszerezéssel a japán teológus gondolatát. Megengedhetjük, hogy egészséges reakció ez egy bizonyos liberális teológiára, és igaz, gondoljuk mi, hogy Krisztus halála kinyilatkoztatja nekünk Isten mélységét. De nem gondoljuk azt, hogy Isten *maga a* Tragédia. Ő Boldogság és sebezhető Szeretet *akar* lenni, ami egészen más dolog. Ha Isten lényegénél fogva szenvedés, önmagát viseli el, amikor minket szeret. Feltéve, hogy Kitamori nem megy el addig, hogy azt gondolja (Bruaire szavaival): « kiragadja magát a semmiből » azzal, hogy Szenvedés akar lenni. De úgy tűnik, a Kinyilatkoztatás nem enged meg ilyen értelmezést.

Egy XVI. és XVII. századi hindu lelkiségi iskola az abszolút Létezőt mint « lényegi Emóciót » határozta meg (A. Ravier, *La mistique et les mystiques*, 1965, 794. old.). Itt a szentimentalizmus inflációjáról volt szó, amellyel, úgy tűnik, Kitamori nem ért egyet. De a lejtő csúszós.

∞

Az ember kicsit bűnösnek érzi magát az indiszkréció, sőt a tiszteletlenség miatt, amikor arról mer elmélkedni, hogy mi történhetett a Kálvárián az Atya és a Fiú között. Fentebb mégis azt sugalltuk, hogy Jézus az emberek fájdalmának mélyére jutott le, amikor a kereszten vállalta magányosságukat. Azt mondtuk: nem tudta, hogy az Atya megosztotta szenvedését: ez a kenózis örvénylő mélysége.

De amit akkor az Atya megoszt, az mélyebb minden más szenvedésnél: a Fiú magányossága. Mert tudja, hogy a Fiú nem tudja, és szeretete hatalma csúcsát éri el, amikor visszatartja magát a közbelépéstől: ez szószerint a *Minden*-Hatóság. Gondolhatjuk-e — a kérdésnél tovább nem merészkedem —, hogy mindegyik isteni személy szenved a Kálvárián egy olyan szenvedéstől, amelyet nem alakított át a kommúnió? Kommúnióban szenvedni egészen más, mint magányosságban szenvedni. A Három, ha szenved, kommúnióban szenved. Márpedig egy a Három közül, a Fiú magányosságban szenved. Tehát mellette, benne az Atya és a Szentlélek. A Megtestesülés vajon azt nyilatkoztatja ki, hogy a Szeretet, úgy, ahogy azt a Három Személy kommúnióban megéli, elég hatalmas ahhoz, hogy magányosságban is megélje Egyikük? A sebezhetőség így a Lét mint legfőbb Hatalom szívében lenne.

∞

Kössük kévébe tallózásunk eredményét.
Isten a szeretet örök Döntése,

tehát a szóé,
tehát a kérésé,
tehát talán a szenvedésé.

Ezek a « tehát »-ok ellenszenvesek, ha a formális logika imperativuszaira vonatkoznak. Én nem így értem őket. A legközönségesebb és a legegyszerűbb, de átgondolt tapasztalatnak köszönhetik « logikájukat ».

Szeretet. — A szeretet elveszi az abszolútum meghatározatlanságát, anélkül, hogy relativizálná vagy korlátozná azt. Meg*határoz,* anélkül, hogy határt szabna. Nédoncelle szerint « meghatározása nem más, mint az, hogy a meghatározások lelke » (M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour,* 1946, 101. lap).

Szó. — Ha a szeretet lényegéhez tartozó vágyakozással a kölcsönösségre vágyakozik, ilyennek is mutatkozik. Önmagát mondja. Jézus Krisztus ez a Megnyilatkozás, ez a Szó. Egy *flatus vocis,* mint a szerető vallomása a szeretettnek, nem fejezné ki Istent isteni módon. De a testté lett Szó kimondja igazságban: « Aki engem lát, látja az Atyát. »

Kérés. — A szeretetből fakadva és a szabadságokhoz fordulva a Szó Kérés lesz. Az isteni *Agapè*ban bennmaradó *érósz* felkínálkozik az emberi *érósz*nak: azt kéri tőle, hogy nemesedjék meg elfogadva az ajándékot, amely őt átalakítja a részesedés által *Agapè*vá. Isten egy és ugyanazon mozdulattal önmagát adja és könyörög, hogy fogadják el.

Szenvedés. — Amikor a szeretet lemond a hatalomról, amely a saját törvényét diktálná, kiteszi magát a visszautasítás kockázatának. Van olyan emberi szenvedés, amelyet Isten nem ismer: önmagát elégtelenül szeretőnek tudni. Ha Isten szenved, ez azért van, mert túlságosan szeret (minden misztikus kedveli a *túlzás* szót). Berdiaeff írja: « Isten szomorúságának *mítosza* — szomorúság az ember miatt, az ember iránti szeretet miatt — a végső titkokhoz *közelít* bennünket. » A « mítosz » kétértelmű és könnyen félreérthető. Mi inkább « szimbólumot » mondunk: minden Istenre vonatkozó nyelvezet valamilyen módon szimbolikus. De a « közelít » szó pontos: emlékeztet bennünket arra, hogy a villámot nem érintjük anélkül, hogy meg ne haljunk, és hogy a misztériumot csak az analógia árnyain át sejthetjük meg.

∞

Amikor Karamazov Iván félbeszakítja azoknak a rettenetes történeteknek elbeszélését, amelyeket megkínzott gyermekekről és felnőttekről összegyűjtött, kéjelegve sírásuk láttán, ezt mondja a magát kellemetlenül érző Aljosának: « Akarod, hogy abbahagyjam? — Nem, válaszol Aljosa, én is szenvedni akarok. Folytasd. »

Mazochizmus? Mindenki a maga módján értelmezi. Számomra e fiatalember arca Isten fényét tükrözi. Ő az élő analógia, hús és csont.

IV.

KÖLTÉSZET

« És most nézzétek ezt a tündöklő tekercset, amelyet kibontanak előttünk! Ez a szigetek közötti tenger. Ó moralisták, mire jó annyi magyarázat és teória és fenyegetés, amikor tögtön tudjuk, hogy a bennünk levő szenny összeegyeztethetetlen a zafírral? A szín és az illat szabadítsa fel értelmét, ahelyett, hogy fogva tartaná! Csak a megtisztult lélek érti meg a rózsa illatát. » (Paul Claudel, *L'oiseau noir dans le soleil levant,* 1929, 127. old.)

Sajnos! a moralista teológus a költőkre hagyja a tengert, a zafírt és a rózsát! Ugyanígy a leggyakrabban a dogmatikus is. Igaz, a kifejezés szintjén a racionalitás nyelvezete vagy a magyarázat természetszerűen prózai. Jól ismerem a konfúzió veszélyét, nem felejtem Alquié megjegyzését: « Korunk kétségkívül túlságosan hajlik arra, hogy összekeverje a filozófiát a művészettel. De túl könnyen összekeveri a filozófiát és a természettudományokat is » (F. Alquié, *Philosophie du surréalisme,* 1955, 8. old.). Minden konfúzió összegyűri a valót, egyik jobban, mint a másik. De egyesíteni nem annyi, mint összekeverni. A lélek és a szellem életében vannak oldalkapcsolatok vagy merőleges kapcsolatok, « titokzatos cserék » az ész, az érzelemvilág, a lelkiség és az ízlés között: a problémák kölcsönös egymásbahatolása. Ha a teológusnak nem kell a művészektől kölcsönöznie nyelvezetüket, szabad neki megkérdezni azt a tapasztalatot, amelyet e nyelvezet kifejez. Nem mintha ez szükségszerűen szélesebb vagy mélyebb lenne az övénél, de a művész nálánál jobban kiragadja e tapasztalatot a hasznosság sűrű hálózatából, amely árnyékba fojtja vissza a legtisztább ingyenesség szempontját. A művészek felizzítják a legvalósabb valót.

A gondolkodásnak vannak olyan együtthangzó hangjai, amelyeket a fogalmi meghatározásoknak nem lenne szabad elfojtaniok: megakadályozniok, hogy hallhatók legyenek « a hallás árnyékában » (« *ombre de l'ouïe* », Valéry), amely arra való, hogy ott gyönyörűséggel felfogjuk ezeket a hangzatokat.

P. Louis Bouyer megjegyzi, hogy a teológiának, ha « hűséges eukarisztikus eredetéhez », van valami « lírai, himnuszszerű rezonanciája »; « a költészet határait érintő ujjongó prózában » fejeződik ki, amint ezt a nagy Kappadóciaiaknál, nevezetesen Nazianzi Gergelynél látjuk. (L. Bouyer, *Le Fils éternel*, 1974, 353 old.) De megtörténik, hogy ez a teológia az ész nevében becsukódik a szellemnek. Ekkor süket lesz a « költői logosz » hangjára — amelyet minden ember magában hord rejtetten, jegyzi meg Alexandriai Cirill —; a teológia ekkor Istenről beszél anélkül, hogy énekelni hallaná Őt, és ezzel arra ítéli magát, hogy még a világ énekét is képtelen hallgatni.

Bergson óta tudjuk, hogy mi vonja magával a szétvagdalás műveletét, a « szent valóság » szétszedését a kényelem logikája szerint, és hogy a hasznos, amely állandóan diktálja a saját törvényét, hogyan akadályozza meg a dolgok legelemibb megfigyelését is. Sürgősség, alkalmazás, szokás, osztályozás, az érzékletesség durva formáinak való alávetettség: ebben a hideg fényben hogyan lehetne « érezni » az ellentétek harmóniáját, amely átszövi a világot, és « megsejteni » Istenben a szenvedés és a boldogság összhangját? Nietzsche mondotta: « Magunkban kell hordoznunk a káoszt, hogy képesek legyünk megszülni egy táncoló csillagot. » A költők megszabadítják a szellemet a hamis világosságoktól, kiragadják a logikát a leegyszerűsítésekből, amelyek a racionalitás egy bizonyos síkján szükségesek ugyan, de a lét lényegéhez viszonyítva torzítók. A racionalizmus szó szerint ember-telen; megsebzi az értelmet, miként az ellenkező oldalon a fideizmus a hitet. Mindkettő Isten misztériumát akarja megcélozni, de az analógia szabályát egy megcsonkított valóságból kiindulva használják. Valami átizzított analógiáról álmodunk; akarom mondani: hogy Istenhez repüljünk, arra a tapasztalatra támaszkodunk, amelyet a költők és a művészek fehérre izzítanak.

∞

Mallarmé alvó faunja, azon a délutánon, amely még tart számunkra Claude-Debussy cinkosságával, a frisseség és a meleg, a fény és az árnyék, a tisztaság és a szenvedély *ellentétes* érzeteit kapja a ringó rózsák, a gránátalmák izzása, a méhzsongás és a fuvola dallama közepette. Francis Jammes mondja: lehetetlen « észrevenni egyetlen molekulát ebből a napragyogásból! » Vakító! Ha a költő képes megteremteni egy fehér napot a szivárvánnyal és egy nyári kert borzon-

gását, mennyivel vakítóbb a teremtetlen misztériumban a fájdalom és az öröm jegyesi egysége!

De a túlzás csak a « tudás » és a « türelem » hosszú « ösvényei » végén oldódik fel. Így érlelődik a figyelmes lélekben az Isten iránti érzék: túl minden ellentéten végül lehetséges lesz az Egyszerűség homályos észrevevése.

∞

Az isteni Egyszerűség nem egyszerű, mint ahogy egyszerű lesz az, amit mi leegyszerűsítünk. Az antropomorfizmus lejtője itt síkos.

Amint « tagadunk » egy költeményt, ha — miután iskolásan elemezve szétszedtük — elmulasztjuk azt, hogy újra megragadjuk az intuícióval összetettsége gazdag egységét, ugyanúgy « tagadjuk » a Transzcendenciát — jóllehet azt akarjuk megcélozni — amikor egészen absztrakt módon állítjuk az isteni attribútumok egységét, anélkül, hogy megkérdeznénk a tapasztalatot, ahol az esetleges valóság antinómiáit egy bizonyos módon már konkréten megéljük. A művészet itt helyettesíthetetlen vezetőnk. Míg a logika « kijelenti », hogy Istenben az ellentétek egybeesnek « metalogikusan », a művészet « megvalósítja » ezt az egybeesést. Csak egy bizonyos pontig, mert van « olyan ígéret, amelyet nem lehet megtartani ». De az ígéret nem lenne ígéret, ha nem lenne már elővételezés.

Nicolaus Cusanus a XV. században hitelesítette a *coincidentia oppositorum* (az ellentétek egybeesése) eszméjét. Amikor az okoskodó ész beleütközik az « egybeesés falába », « az értelem egyszerű szeme » Istent azon túl keresi. A *docta ignorantia* többé nem bizonyítja, hanem a szimbólumokra támaszkodva « látja » a Létet, amelynek nem ellentéte a nem-lét, az Egyet, amelynek nem ellentéte a sokszerű, a végtelen nagyot, amelynek nem ellentéte a végtelenül kicsi, a mozgást, amelynek nem ellentéte a nyugalom. Cusanus új kifejezést kovácsol: *possest,* hogy jelölje a képességet, amellyel az aktus egybeesik.

Nem találunk ki olyan kifejezést — *egy* szót —, amely sugallhatná a szenvedés és az öröm harmóniáját Istenben, de talán Vermeer képeit hosszan szemlélve, vagy egy zenei motívum hallgatásának kellő pillanatában megadatik az a « kegyelem », hogy az « egybeesés falán » megjelenik egy repedés, megnyílik egy rés.

« Komolynak lenni, mint egy álmodó gyermek »: Gaston Bachelard « álmodozáson » olyan képességet ért, amely « forrásokat fa-

kaszt ». Nagyon különböző az *álomtól,* amely nappal vagy éjjel beteljesít egy múlt vágyat, sokszor távolit, gyermekit; — az *álmodozás* eléri azt a mély pontot, ahol az ember Isten képmásaként teremtő. Túl a szokás meszesedésein, felfakasztja a valót, amely valótlannak tűnik, de amelyet a költők joggal neveznek *szürreálisnak.*

« És láttam néha, amit az ember látni vélt. » (Rimbaud)

Az álmodozás visszaadja a szellemet önmagának, megszabadítva őt a társadalmi és világias felszínestől, amely elfojtja. Visszaállítja benne a szabadságra és az ingyenességre való hivatást. Ez által a dolgok mélysége és az ember mélysége gyönyörűséggel nászra lép. Ezért az ember « nem olvas költészetet úgy, hogy másra gondol. Mihelyt egy költői kép felújul egyetlen vonásában is, valami első naívságot nyilvánít ki » (G. Bachelard, *La poétique de la rêverie,* 1974, 3. lap.). *Naivitás* vagy *nativitás* (születés): a két szónak ugyanaz a gyökere. Az életet forrásánál ragadjuk meg, akár mielőtt a reflexió megkaparintja, akár az ész balsikerének bevallása után, ha az ellentétek, amelyeket harmonizálni szeretne, logikailag összeegyeztethetetlenek. Bachelard a holland filozófust, Van den Berget idézi: « Állandóan *megéljük* a problémák megoldását, amelyeknek megoldása reménytelen a reflexió számára. » (G. Bachelard, *La poétique de l'espace,* 1974, 11. lap.).

Amikor a « poétikai pillanat » elérkezik, az idő megszűnik « folyni », « fakadni ». A tartam « lapos horizontalitása », ahol az esemény *követi* az eseményt, az érzéklet az érzékletet, az öröm a fájdalmat és a fájdalom az örömet — « a szukcesszív éra » — « eltűnik », és minden egyidejű lesz. Ez a « pillanat » összetett: nincs *egy* egyidejűség, hanem számos egyidejűség merőlegesen egyesítve. « A költői pillanat lényegileg két ellentét harmonikus viszonya. A költő szenvedélyes pillanatában mindig van egy kis értelem; az értelmes visszautasításban mindig marad egy kis szenvedély. Már az egymást követő antitézisek is tetszenek a költőnek. De az elragadtatáshoz, az extázishoz szükséges, hogy az antitézisek ambivalenciába sűrűsödjenek össze... A költői pillanat legalább ambivalencia tudata. De több is ennél, mivel felajzott, aktív, dinamikus ambivalencia. A költői pillanat arra kötelezi a létezőt, hogy értékeljen vagy leértékeljen. A költői pillanatban a létező felemelkedik vagy leszáll, anélkül, hogy elfogadná a világ idejét, amely az ambivalenciát visszavezetné az antitézishez, az egyidejűt (szimultánt) a szukcesszívhez... Így egy költemény igazi

költői pillanatait megtaláljuk minden olyan ponton, ahol az emberi szív visszafordíthatja az antitéziseket. »

Bachelard ezt a fejtegetését « a merőleges költői idő egy kis töredékének tanulmányozásával » világítja meg: két szót ragad ki Baudelaire *Recuillement* (Áhítat) c. költeményéből: « *regret souriant* » (mosolygó megbánás). Íme a szövegösszefüggés, a szonett két utolsó versszaka:

El innen! Lásd elillant Éveink sorát,
Az ég-erkélyről lengnek mint avított ruhák;
Mosolygva Megbánást buzog a vízi mély;

A véres Nap egy híd-ív mögött végsőt lobban,
És Keletről mint hosszú gyászlepel lobogva,
Halld, Kedves, halld! — közelg az édes éj!

Ez az a pillanat, « amikor az éj elszenderül és állandósítja a sötétséget, amikor az órák alig lélegzenek, amikor a magány már önmagában lelkiismeretfurdalás! A *regret souriant* (mosolygó megbánás) ambivalens pólusai szinte érintik egymást. A legkisebb kilengés egyiket a másikkal helyettesíti. A *regret souriant* tehát egy érzékeny szív egyik legérzékenyebb ambivalenciája. Márpedig ez világosan merőleges időben bomlik ki, mivel a két mozzanat közül — mosoly vagy megbánás — egyik sem előzi meg a másikat. Az érzés itt visszafordítható, vagy helyesebben mondva: a létező visszafordíthatósága itt *érzéssé lett* (*sentimentalisée*): a mosoly megbán és a megbánás mosolyog, a megbánás vigasztal. A szukcesszíven kifejezett időpillantatok közül egyik sem oka a másiknak; ez tehát azt bizonyítja, hogy rosszul vannak kifejezve a szukcesszív időben, a vízszintes időben. De mégis van folyamat (*devenir*) egyiktől a másikig, de ezt a folyamatot csak merőlegesen lehet tapasztalni: felszállva, azzal a benyomással, hogy a megbánás megkönnyebbül, hogy a lélek felemelkedik, hogy a fantom megbocsát. Ekkor valóban kivirágzik a balszerencse. » (G. Bachelard, *Le droit de rêver*, 1973, 224-232. old.)

Bachelard a baudelaire-i « *correspondance* »-t (megfelelést) nem úgy határozza meg, mint « valami egyszerű transzponálást, amely az érzéki analógiák kódját adná », hanem: « az érzéki lét összege egyetlen pillanatban ». De az érzéki nem tisztán érzékletes. Ez a verssor, « ahol a költői pillanat a lehető legteljesebb »:

« Vaste comme la nuit et comme la clarté »
« Óriás, mint az éj és mint a fényesség »

nem térbeli víziót sugall, hanem « a jó és a rossz kettős örökkévalóságát ». « Éj és fényesség mozdulatlan pillanatok, fekete vagy fényes pillanatok, vidámak vagy szomorúak, feketék és fényesek, szomorúak és vidámak. »

Az egymásnak megfelelő képeknek ugyanezt a vonalát követve a filozófus majd arról az időről beszél, amikor « hallhatta, hogy érik a mirabellszilva » (Bachelard, *L'air et les songes,* 1943, 63, lap.). A kép születése a « logosz eseménye. » « A mélységeket érintette, mielőtt megborzolta volna a felszínt. » Amikor befogadjuk a képet, « megéljük interszubjektív értékét. Tudjuk, hogy felhasználjuk arra, hogy közvetítsük lelkesedésünket. » (Bachelard, *La poétique de l'espace,* 7.) Azt hiszem, Alain mondotta: « A művészet a legrövidebb út egyik szívtől a másikig. » Így tehát, mondja Bachelard, « el kell fogadnunk a valótlanság realizmusát. A alakokat átalakulásuk révén értjük meg. A szó prófécia. » (*L'air et les songes,* 13)

« Meg lehet magyarázni a virágot a trágya által ». Ez hasznos, és itt sokan szakértők. Inkább azokat választjuk, akik illatukat ajánlják fel, főleg, amikor Istenről van szó. Az értelem tanácsolja ezt: Rimbaud és mindazok számára, akik a lét kulcsát keresik, az angyalok éneke « raisonnable » (értelmes).

∞

Hogy érzékennyé tegyen a *coincidentia oppositorum*-ra, Bachelard kétségkívül felülmúlhatatlan mester. A legközönségesebb valóságokból kiindulva nevel. Például a láng: « Miért keresni az eszmék dialektikáját, amikor ott van a legegyszerűbb jelenségek szívében a tények dialektikája, a lét dialektikája? A láng tömeg nélküli lény, és mégis erős lény » (*La flamme d'une chandelle,* 1968, 20). Vagy egy másik példa, a folyó vize:

« A folyó mélye is magasztos meglepetéseket tartogat a festő (Claude Monet) számára.

Néha az örvény mélyéről egy különleges buborék száll fel: a felszín csendjében ez a buborék dadog, a növény sóhajt, a tó nyög. És az álmodozó, aki fest, valami kozmikus szerencsétlenség miatt szánalmat érez. Valami mélységes rossz nyugszik az virágok Édene alatt? Emlékeznünk kell Jules Laforgue-gal a virágos Oféliák fájdalmára:

'És a tavak fehér vízitündérrózsái, ahol Gomorra alszik?'

Igen, a legderűsebb, legvirágosabb víz, a legfényesebb reggel valami súlyosságról árulkodik. » (Bachelard, *Le droit de rêver*, 12).

El kell olvasni azokat a csodálatos lapokat, ahol Bachelard a szavak hím- és nőneméről elmélkedik. Ez elvezet bennünket *animus* és a még mélyebb *anima* álmodozásainak finom elemzéséhez (*La poétique de la rêverie,* 25-84.). E lapok margójára írok néhány szót, kérdőjelekkel. *Mal, malheur* (rossz, szerencsétlenség) hímneműek; *douleur, souffrance* (fájdalom, szenvedés) nőneműek; *pitié, miséricorde* (szánalom, irgalom) szintén. *Bonheur* (boldogság) hímnemű; *joie* és *beatitude* (öröm és boldogság) nőneműek. Rimbaud mondja: « Ó asszony, méhcsomó, édes szánalom! » Kétségkívül nem tudja, hogy szinte szószerint a zsoltárt fordítja: *multitudo miserationum* (*) *tuarum. Animus* talán képtelen elérni Isten szenvedésének misztériumához: ehhez *Anima* zsenije, akarom mondani naivitása kell.

Ezeket csak ceruzával, vékonyan jegyeztem ide, mert csak képzeletjátékról van szó. Mégis jól tudom, hogy az a « kövér boldogság », amelyről Julien Green egyik szereplője beszél (L'*Autre* c. regényében), miután egy « kövér férfivel » találkozott, nem lehet Isten boldogsága.

∞

A mozdulatlanság a mozgékonyságra hangolva: Saint-John Perse sugallja ezt a paradoxont, amikor lemondva a múlt szomorúságában való tetszelgésről és a jövő felé fordítva arcát ezt mondja: « Inkább aranytű a retina imbolygásába » (*Vents*).

Az aranytű a tekintet merevsége, a makacs keresés jele. Claudel ezt mondta:

> « Se megbánás, se emlékezet, se kíváncsiság,
> Hanem egyedül a felfaló kötelesség és az egyenes irány transza. »

Az imbolygás a mozgó, változó láng; a készség arra, hogy a dolgok változatosságát tükrözze.

(*) Emlékezünk arra, amit P. Varillon korábban a *rahamim*-ról mondott.

Ha semmi sem mozdulatlan a mozgékonyság szívében, minden szétmállik a lélekben. Ha semmi sem mozgékony a mozdulatlanság körül, a lélek nincs már a világban.

∞

De a rejtélyek legjobban a citerán oldódnak meg (Zsolt 49,5). Ha gyermekszívvel hallgatjuk Mozartot, a leghatékonyabban elvezet bennünket az isteni mozgó mozdulatlanság határaihoz. Az a kép, amelyet zenéje kibont, különböző Saint-John Perse-étől. Jól megértette Mozart « gondolatvilágának » egyik legjobb értelmezője, Jean-Victor Cocquard, hogy Mozartnak több arca van, de egyetlen tekintete. Az arcvonások mozgékonyak; a tekintet « nem merev, de mozdulatlan. A mosoly határán szikrázni látszik, majd mintha valami vad tűztől égne, ha az arcot a hevesség összehúzza. De mindig ugyanaz a tekintet, amelynek napkeletje tiszta szeretet. » (J.-V. Hocquard, *La pensée de Mozart*, 1958, 220. lap.)

Hogy megmondja, mi az, ami egyedülálló ebben a tekintetben, « amely túl van az arcokon », Hocquard Simone Weil *La pesanteur et la grâce* c. művére hivatkozik: « A test nehézkedése lefelé húz, és hogy felfelé szálljunk, a lelki keresés szárnyára van szükségünk. De ez a felszállás önmagán kívül hagyja a testet, amelynek menekülnie kell, és ennél fogva a teljes valóság megcsonkított: levágatott az, amit el kellett vetni. Ekkor vetődik fel a magasztos kérdés: 'Milyen hatványozott erejű szárny képes leszállni nehézkedés nélkül?' Ez a leszállás megvilágosít mindent, anélkül, hogy valamit is feláldozna az alsóbb valóságból, amely szintén megváltásra vágyódik. És íme itt a zene, amely mindent elér, még a legócskábbat is, hogy tisztává és áthatolhatóvá tegye a Fény számára. Az egész Mozart itt van: leszállás nehézkedés nélkül. » (J.-V. Hocquard, uo., vö.: S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, 1947, 5. és 197. old.)

Leszállás nehézkedés nélkül: Isten misztériumának megközelítése itt lelkiesebb módon van kifejezve, mint a mozdulatlanság és a mozgás nagyon általános szavai által. A csodálatos zene megadja, hogy « meghalljuk », Isten hogyan marad Isten megtestesülve, hogyan tud szenvedni anélkül, hogy ez boldogását elérné, hogyan lehet « a derű igazabb, mint a szorongás, minthogy ez a derű nemcsak egyszerűen abban áll, hogy megszabadul a szorongástól, hanem azt elnyeli és megemészti. » (Hocquard, uo. 221).

∞

Ha sikerül eltüntetnünk a romantika kétértelműségeit, hihetünk egy érzékeny Istenben. Igazában nem lenne « érezhető az emberi szívnek » (*sensible au coeur*, Pascal), ha nem lenne valamiképpen önmagában is érzékeny. De itt minden szó elégtelen; Szent Tamás is ettől szenvedett: *vocabulorum inopia* (*S. Th.* I, 37,1.). A szavak ínsége ma is olyan nagy, mint az ő idejében. Mást nem tehetünk, mint néhány nagyon finom tapasztalatra hivatkozunk, amelyeknek eredete nem a testben van, és amelyeknek lelke egyáltalán nem rabszolga, hanem, ellenkezőleg, a szabadsággal vannak összekötve, minthogy úgy rendítenek meg, hogy nem zavarnak meg, még ha a szemek könnyesek is, és a hang lágyan remegő is. Vannak szívbemarkoló szépségek. Az értelmiségi, aki érzéketlen ezekre — a közvélemény ellenére merem állítani —, nem komoly. A finom érzékenység a lelki lény kiválósága. Aki sebezhetetlen akar lenni, nem hordja a másikat önmagában; önmagán kívül látja őt. A másik szenvedése akkor érint bennünket, amikor mi távolság nélkül érintjük őt. Érzékenynek lenni annyi, mint közel lenni. A *tapintat* szó egyik legszebb szava a nyelvnek: csodálatosan habozó a fizikai értelem és az erkölcsi értelem között, egyiktől a másikig ingadozik a szeretet lendületében.

Istenre gondolok, amikor Lévinas « a passzivitásról » beszél, a « *lét másikért való* passzivitásáról, amely csak kenyerem odaadása 'színei' alatt lehetséges. De ehhez előzőleg *élveznem kell kenyeremet,* nem azért, hogy érdemszerző legyen odaadása, hanem hogy benne szívemet adjam, — hogy önmagamat adjam az odaadott kenyérben. Az élvezet az érzékenység kiiktathatatlan mozzanata. » (E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1947, 91. lap.)

Ha Isten nem lenne végtelen Boldogság, nem lenne értelme annak, hogy Szenvedéséről kérdéseket tegyünk fel.

V.

LELKISÉG

F. Kafka Kierkegaard-ról beszélve mondta: « Bizonyítását valami bűvölet követi. Elkerülhetjük a bizonyítást, hogy belépjünk a bűvölet világába, miként elkerülhetjük a bűvölet világát, hogy belépjünk a logika világába, de el is fojthatjuk egyszerre mind a kettőt, amennyiben egy harmadik elemmé váltak, ti. élő bűvöletté, a világ lerombolásává, amely nem lerombolás, hanem építés. »

Kafka gondolatában ez a harmadik elem kétségkvül a misztikus teológia volt legnegatívabb formájában. Számunkra ez egyszerűen — a reflexió és annak költői túlszárnyalása után — *a naivul újra felfedezett spontaneitás* lesz. Hogy belépjünk a mennyek országába, olyanokká kell válnunk, mint a gyermekek (Mt 18,3), de nem szabad felednünk Szent Pál szavát: « Amikor felnőtt férfi lettem, elhagytam a gyerekes szokásokat » (1Kor 13,11). A gyermekség szelleme és az infantilizmus elvetése egyformán szükséges.

∞

Nehéz Istenben hinni, amikor Isten sivatag. Az Istennel való magány megnyugtat. De a magányos Istennel való magány kiéget. Az emberek közötti magány gyakran annyira elviselhetetlen, hogy az ember kész mindenre, hogy megmeneküljön tőle. Isten maga is lehet ilyenkor menedék, akit mint « eszközt » « alkalmazunk » (felhasználunk). Nem Istent magát, hanem hamis képét. Ezért, visszautasítva magam számára ezt a lefokozást, eltűnik. Az « eszköz » hiányzik. Akkor Isten valóban Isten. Sohasem annyira, mint mikor « hiányzik ». De ez nagyon fájdalmas. Neki is fájdalmas. Szenved, mivel nekem szenvedést okoz. Megsebez engem, és megsebzi önmagát. Mégis öröm neki, hogy megsebzi az, hogy meg kell sebesítenie engem. Ez az egység ára. Ha elfordulok akár attól, hogy távolléte előtt csendben álljak, akár attól, hogy emberi kötelességemet lendü-

let nélkül is teljesítsem, akkor másképpen sebzem meg. Ha szenved attól, hogy fájdalmat okoz nekem szeretetből, még jobban szenved attól a *rossztól*, amit én okozok magamnak a szeretethiány miatt. *Rossz* más, félelmetesebb jelentésben. De boldogsága megmásíthatatlan. « Istent semmi sem sebezheti meg; sohasem szenvedett, és lelkem mégis szíven sebezheti » (Angelus Silesius). A transzcendencia paradoxona, amelyet folyton állítanom kell, és amely mégis önmagát túlszárnyalja a szeretet sebezhetőségében.

Az Atya és a Szentlélek egyáltalán nem voltak passzív szemlélői a Fiú szenvedésének. Szeretetük a távolléten és a csenden keresztül működött. Távoltartották magukat némán, hogy megszüntessenek minden távolságot és minden kommunikációt, ami megakadályozhatta volna az egyesülés tökéletességét. Szenvedtek attól, hogy szenvedést bocsátottak az Igazra. Megsebzettek voltak, mivel meg kellett sebesíteniök a Fiút; — Húsvét és Pünkösd tanúskodik arról, hogy ez Mindhárom Személy számára a legnagyobb öröm nem egy rövid időre, hanem örökké.

Távol a csúcsoktól, e mocsaras vidéken, ahol a menetelés nehéz és lassú, a pusztaság végeláthatatlan. A seb könnyű, hamar beforrad. Az ingyenesség parányi. Isten szenvedése ekkor a türelem. Minthogy az vagyok, aki vagyok, kénytelen visszatartani magát attól, hogy kioperáljon. Várja az órát. Ez a « hosszútűrés » — *macrothumia* —, amelyről Szent Pál beszél (1Kor 13,4).

∞

Hinnem kell, hogy a « legridegebb fösvényben, az utcalány vagy a legmocskosabb részeg bensejében halhatalan lélek van, amely szentül lélegzik és amely, a nappaliból kizárva, éjszakai szentségimádást folytat ». Még a világfiban, még az önző érdekeket hajszoló gangszterben is, aki hiú és cinkosa a szemtelen egyenlőtlenségeknek, ott van — hinnem kell — « egy szent pont, amely *Pater noster*-t mond. (Paul Claudel, *Conversation dans le Loir-et-Cher.*) Ez nehezebb, mint Istenben és Krisztusában hinni. Ha komolyan akarok imádkozni értük, leereszkedés nélkül, arra kell gondolnom — az őszinteség itt kegyelem —, hogy egyiküknél sem érek többet. Aztán a hit szemével « látnom » kell a Szentlelket, aki bennem inkább én, mint én magam vagyok, és aki bennük jobban ők, mint ők maguk, és aki egyszerre örvendező és « megszomorított » (Ef 4,30).

Mit jelent « Istenben szeretni » azokat, akiket « emberségükben » nem tudunk szeretni? Azt, hogy óhajtjuk: Istenben növekedjék az öröm és csökkenjen a szomorúság, és így bennem, Isten miatt, jöjjön napfényre az emberi rokonszenv, és az ellenszenv tűnjön az éjszakába. Isten miatt? Itt azt a régi kijelentést ismételném, amely miatt a keresztényeket azzal vádolták, hogy nem szeretik az embereket önmagukért? Ezt válaszolom: az emberek szeretetreméltók önmagukban és önmagukért, amikor közel van hozzájuk örömtől ragyogón Isten arca, aki a saját képmására teremti őket, és azért, hogy hozzá hasonuljanak.

∞

A legnagyobb boldogság a legkívánatosabb, amely megfelel a legnemesebb és legfinomabb lélek minőségének. De a szeretet öröme egyben a szeretet szenvedése is. Gyengeségem szeretné szétválasztani őket, előzni a szenvedést és birtokolni az örömet. Ez nem lehetséges. Hogy Istenben hogyan lehet a szenvedés a boldogság összetevője? — imában kérem, hogy megadassék megsejtése. Legalább mint valami távoli illatot, vagy mint az Édenből kiáradó gyenge dallamot, vagy mint « egy éjjeli harmatcseppet », amelyről Nisszai Gergely beszél, amely « megnedvesíti a finom és sötét gondolatok szellemét ». Úgy tűnik, hogy a misztikusok még a legkiégettebb sivatagban is, — legalább néha, egy villanás idejéig —, belélegzik ezt az illatot, hallják ezt a dallamot, érzik ezt a frisseséget. Ez elég ahhoz, hogy egyedül Istent óhajtsák, és szeressék, ahogy Ő szeret.

∞

Amikor Isten teremt — örökké maga számára, most számunkra —, tudja, hogy Életbősége sivataggá lesz, Villámlása éjszakává, Boldogsága kereszttté. A keresztény lelkiség lényege: megélni a jelen pillanat kötelességében ezt a Paradoxont. Ezt könnyen elfelejtjük, amikor keresztények akarunk lenni, de nem akarjuk megosztani kenyerünket. A kenyér szimbólum. Az igazságosságról van szó. Vannak olyan esetek, amikor napnál világosabb, hogy mit kíván tőlünk az igazságosság. Vannak más esetek, ahol az értelem erőfeszítésére van szükség, hogy felismerjük konkréten feltételeit — kemény, bonyolult és hosszú erőfeszítés kell. Ott van Krisztus keresztje. Szép, ha a liturgiában róla énekelünk, de sürgetőbb, hogy ne tegyük félre.

∞

Isten népe azt várja a paptól, hogy példamutatóan megélje a *coincidentia oppositorum*-ot, amely az embert Istenhez teszi hasonlóvá. Nincs semmi ok arra, hogy ne tegye meg ugyanúgy, mint hajdanában. A Középkorból származik ez a kézirat, amelyet Salzburgban találtak:

A pap legyen:
egyszerre nagy és kicsi,
nemes szellem, mintegy királyi vérből,
egyszerű és természetes, mintha paraszti származás lenne,
hős önmaga meghódításában,
olyan ember, aki Istennel küszködött,
a megszentelődés forrása,
bűnös, akinek Isten megbocsátott,
ura vágyainak,
a legfélénkebbek és leggyengébbek szolgája,
aki nem hunyászkodik meg a hatalmasok előtt,
de meghajol a szegények előtt,
Ura tanítványa,
nyájának vezetője,
koldus szélesre tárt karokkal,
számtalan ajándék hordozója,
férfi a csatamezőn,
anya, hogy megerősítse a betegeket,
a kor bölcsességével
és a gyermek bizalmával,
Magasba feszülő,
két lábbal a földön,
örömre született,
de a szenvedés ismerője,
távol minden irigységtől,
éleslátó,
nyiltan szóló,
a béke barátja,
a tétlenség ellensége,
mindig állhatatos...
Annyira különböző tőlem!

∞

Simone Weil írja: « Az üzemben dolgozva mások szerencsétlensége húsomba és lelkembe hatolt... Ott mindörökre megkaptam a rabszolgaság bélyegét, mint a tüzes vas jegyét, amelyet a rómaiak legmegvetettebb rabszolgáik homlokára sütöttek. » (S. Weil, *Attente de Dieu*, 1950, 74. lap.) Millió és millió rabszolga van minden kör-

nyezetben és minden helyen. Az őket elnyomó hatalmak, akár emberek, dolgok, akár intézmények, nagyon rafináltak. Az urak jobban rabszolgák, mint a rabszolgák, minthogy az önzés, amely hatalmuk gyakorlásában vezeti őket, minden hatalom közül a legzsarnokibb. Többet elviselnek belül, mint amit kívül másokra kényszerítenek. Az emberek egyetemes rabszolgasága, amelyet Isten « meghív a szabadságra » (Gal 5,13). Baudelaire bizonyos verseit beleszövöm imáimba: « Láttuk mindenütt... A halhatatlan bűn unalmas látványát... Az ember falánk zsarnok, kéjelgő, durva, kapzsi, a rabszolga rabszolgája, szennyvíz a csatornában... A hatalom mérge elernyeszti a zsarnokot, És a korbácsba szerelmes nép elállatiasodik... » Feladatom az, hogy mindegyiküket felszabadítsam, aszerint, ami vagyok és amennyire képes vagyok. Ha Isten nem lenne bennem a felszabadulás Ereje, nem hinnék benne. Mit tennék egy bálvánnyal?

Krisztus a Getszemáni kertben kiitta a rabszolgaság kelyhét egészen az utolsó cseppig. « Megtestesülése által, írja P. Pousset, rabszolga lett. Felvette a 'rabszolga alakját' (Fil 2,7), nemcsak az emberek körében, hanem *Istenhez viszonyítva* is, mint egy gonosztevő. Krisztus az Atyjához való szeretetviszonyt a *szolga urához* való viszonya módján élte meg. Ez az agónia misztériuma. » Egy pillanatra Jézus megszűnik azt kívánni, amit Atyja óhajt, de továbbra is kész « elviselni » az Úr akaratát. « Felvette állapotunkat és valóban helyünket foglalta el: megismerte a teremtmény korlátozottságát és tagadó akaratunk ellenállását, mert a mi magatartásunk Istennel szemben, amikor bűnösök vagyunk: kényszerítve vagyunk engedelmeskedni; még ha meg is hajlítjuk ellenálló akaratunkat, helyzetünk olyan, mint a szolgáé urával szemben. Ha Istenhez való viszonyunkról ez nem is az utolsó szó, mégis ez a viszony e magatartáson keresztül halad, amikor Isten közelebbről megszorít bennünket és amikor a bűn megjelenik bennünk. » De Krisztus csak azért próbálta meg az úr-szolga viszonyt, hogy túlhaladjon rajta. Ő a Fiú: az Atya óhajára, és nem az Úr akaratára válaszol rögtön. A szolga-úr viszonyon keresztül « visszaállítja a Fiú-Atya szeretetviszonyát, de úgy, hogy *megéli azt.* » A feltámadás ennek a győzelemnek a jele: az Atya kijelenti, nem szóban, hanem tettben, hogy a Fiú megismertette olyannak, amilyen valójában. (E. Pousset jegyzete a lyoni fakultás számára: « L'agonie: le passage du Christ par la relation maître-esclave ».)

Néhány idézet Simone Weiltől:

« Nem az öröm és a fájdalom helyezkednek szembe egymással, hanem mindkettő fajtái. Van pokoli öröm és fájdalom, van gyógyító öröm és fájdalom, van égi öröm és fájdalom. » « Nem azt keresni, hogy ne szenvedjünk vagy kevésbé szenvedjünk, hanem hogy ne másítson meg bennünket a szenvedés. » Ha ez a teljesség lehetséges az embernek, mennyivel inkább Istennek!

« Szépség: egy gyümölcs, amelyet az ember szemlél, anélkül, hogy érte nyúlna. Ugyanígy: egy szerencsétlenség, amelyet az ember szemlél, anélkül, hogy visszahőkölne. »

Költészet: ... öröm, amely annyira tiszta és keveredés nélküli, hogy fájdalmat okoz. Fájdalom, amely annyiva tiszta és keveredés nélküli, hogy megbékít. » (Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, 109., 106. és 197.)

« Tíz napot Solesmes-ben töltöttem... Erős fejfájásom volt; minden hang fájdalmat okozott, mint egy ütés; és valami rendkívüli figyelemösszpontosítás lehetővé tette, hogy kilépjek ebből a nyomorult testből, hagyva, hogy egyedül szenvedjen, sarkában meghúzódva, és megtaláltam a tiszta és tökéletes örömet az ének és a szavak hallatlan szépségében. » (Simone Weil, *Attente de Dieu,* 75. lap.)

∞

Ha Krisztussal együtt keresztre szegeztek volna, testem az övéhez szorítva, kezem kezére, lábam lábára helyezve, úgyhogy ugyanazon szegek jártak volna át bennünket, és vérünk egybefolyt volna, annyira szenvedtem volna? Igen, kétségkívül: a szeretet nem akadályozza meg azt, hogy a megszaggatott testek fájdalmasan lüktessenek. Kiáltoztam volna? Nem tudom. De milyen átváltozás! Márpedig naponta százmilliókat szegeznek keresztre az öt világrészen. Ha ismernék Jézust, talán ez mondhatnák, vagy próbálhatnák mondani Szent Bernáttal: « A hűséges katona nem érzi sebeit, amikor szeretettel szemléli Királya sebeit. » De nem sugallanám ezt a « vigasztalást », ha cinkosa vagyok azoknak, akik testvéreiket keresztre szegezik.

∞

Nem igaz, hogy az ellentétek párbeszéde az emberi végesség jele. Isten tökéletességének alkotórésze. A mi végességünk inkább párbe-

szédeink elégtelensége vagy elfajulása révén nyilatkozik meg. Rosszul « utánozzuk Istent » (Ef 5,1). Az Egyház bizonyos részlegeiben néha talán olyan felületes dologban tetszelegnek, amelyet kiegyensúlyozónak vélnek, valójában azonban megosztó. Dualizmussá merevítik a kettősségeket, amelyekből a valóság van, és ez oda vezet, hogy összeszűkítjük e valóság terjedelmét és nem ismerjük mélységét. Pl. így helyezik szembe egymással a reflexiót és a cselekvést, egyiket a másik kárára előnyben részesítve. Marx, akire ma sokan hivatkoznak, hangsúlyozta, hogy az egyik a másikban bennmaradó; bizonyos szakszervezeti értesítők erre emlékeztetnek, amikor első lapjukra mindig felírják: « Nincs cselekvés reflexió nélkül; nincs reflexió cselekvés nélkül. » Hasonlóképpen hozzáidomulnak a racionalizmus és a fideizmus apályához-dagályához, anélkül, hogy észrevennék, hogy felelősek e váltakozó romboló egyoldalúságokért, amennyiben hitelesítenek egy egészen felületes problematikát az ész és a hit viszonyával kapcsolatban. Ismét hasonlóan: ragaszkodnak az egyéni vagy kollektív különlegeshez az egyetemes kárára, kivéve, ha a csoport vagy a közösség nevében, és a valóban halálos individualizmus elleni küzdelem ürügyén, végül is elfelejtik a személyt, felelősségét, szabadságát.

Az út végén, ha nem vigyázunk, két egymással ellentétes szörnybe ütközünk: pasztorális nélküli teológia, pasztorális teológia nélkül. Mindkettőnél újjászületik és virul a dualizmus. A hamis párbeszédek, amelyeket gyerekes szinten kezdtek vagy intézményesítettek, a legkeserűbb gyümölcsöt hozzák: *minden* párbeszéd lehetetlenségét. Meddőség, megosztottság, elidegenedés, szenvedély, idegeskedés különböző formái, a pályák összezavarása: mindezzel nem múlják felül az ún. « krizist », hanem csak súlyosbítják.

Hogy az emberekkel mélyen párbeszédet kezdhessünk, előbb komolyan önmagunkkal kell párbeszédet folytatnunk. A személy szívében kell egyesíteni a kettősségeket. A testvéri találkozások — amelyek kétségkívül korunk egyik kegyelmét jelentik — megtermékenyíthetik a csendes elmélkedést; de nem helyettesítik. Ugyanaz a Szentlélek vezet a pusztába és gyűjt össze közösségbe.

∞

Paul Claudeltől:

« Ó Istenünk, ó Izrael Atyja és Anyja, mennyire megmutatod nekünk szégyenkezés nélkül, hogy te szenvedésmentes vagy! »

« Indulj, Izrael! Előre, Isten népe! Nem számodra van a nyugalomnap, sem a sütkérezés a pihenőhelyen. Isten előtted járva szenved ezektől a misztériumoktól, amelyekkel tele van, és csak te tudod megenyhíteni szenvedését. Még meddig utasítod vissza neki — mily kegyetlen ellenállás révén — ezt a Szűzet, akit tőled kér és akinek méhében meg akar testesülni vágytól égve? Mennyi ideig utasítod még vissza neki a keresztet, amelyen meg akar halni? Meddig várakoztatsz még, mondja Isten, erre a mindenható szóra, amelynek — jól tudod — nem tudok majd ellenállni? erre a felbecsülhetetlen szóra, amelyet a világ teremtése óta kérek megtisztult ajkadtól: *Fiat*! »

« A jó Isten, akinek fájdalmat okoztunk és aki kiáltoz. »

« Longinusz lándzsája messzebb hatolt, mint Krisztus szíve, Istent sebezte meg, elhatolt egészen a Szentháromság közepébe. »

∞

Karamazov Iván Aljosával beszélgetve felidézi Vendéglátó Szent Juliánusz legendáját: « Egy vándor éhesen és a hidegtől megdermedve odajött hozzá és könyörgött, hogy megmelegedhessen; a szent föléje feküdt, karjába vette és a rettenetes betegségtől szenvedő nyomorult gennyes szájába lehelte leheletét. » (Dosztojevszkij, *Karamazov testvérek*, V. könyv, 4. fej.) Hogy Isten szája örökösen az én gennyes számra tapad, — mennyire rendít meg ennek tudata! A *gennyesedés* nem túlzás: Loyolai Szent Ignác és Fénelon is használja ezt a szót. Éppoly biztos vagyok leheletem fertőzőségéről, mint a Szentlélek leheletének közelségéről. De fájdalmam száraz. Ez a szárazság keserű nekem, de maga a keserűség alig észrevehető, és éppen csak mint a hála tanúságtételét merem felajánlani. Karamazov Iván azt mondja: meg van győződve arról, hogy Juliánusz « ezt erőfeszítéssel tette, hazudva önmagának, a kötelesség által diktált szeretet érzésétől és a bűnbánat (penitencia) szellemétől vezetve. Mert ahhoz, hogy egy embert szeretni tudjunk, rejtettnek kell lennie; mihelyt felfedi arcát, a szeretet eltűnik. » Dosztojevszkij más szereplői ugyanezt a nyelvet beszélik: az *Ördögök* Sztavroginje, a *Kamasz* Versilovja. Igazuk van, és Szent Bernát úgy gondolkodik, mint ők: « Tudom, lehetetlen hogy ebben az életben tökéletesen megismerjük egymást; talán nem is kell ezt óhajtanunk. Mert ha az égi honban a megismerés táplálja a szeretetet, itt lenn ártalmára lehetne; hiszen ki dicsekedhetne szíve abszolút tisztaságával? Így tehát hamarosan megszégye-

nülés lenne a megismertnek, a megismerőnek pedig kellemetlen meglepetés. Csak ott boldogság egymás (teljes) ismerete, ahol nincs többé szenny. » (Idézi: H. de Lubac, *Le drame de l'humanisma athée*, 1950, 295. lap, 5. jegyzet.) A figyelmeztetés időszerű: a mai vonzódás a közösség felé, akár vallási, akár világi ez a közösség, legyen éleslátó, ha egészséges akar maradni.

« Ha ismernéd bűneidet, elveszítenéd szívedet », mondja Jézus Pascal *Le mystère de Jésus* c. jegyzetében. De ezt is hozzáfűzi: « lángolóbban szeretlek, mintsem te szeretted szennyeidet. » Isten rám vetett tekintete valóban csók. A költők, minden vallási érzésen kívül, megélték a kép értékét: « Szemmel csókolva a formákat és színeket », mondja René Char. Isteni csók, amely egyszerre teremtés, megistenítés és megbocsátás. Könnyben áztatott csók. Antropomorfizmus? Mindenki szabad, hogy előnyben részesítse a száraz arcot. Ami engem illet, én választottam. Ha egy anya, akinek a gyermekei szenvednek, ezt mondaná: Olyan boldog vagyok férjem karjaiban, hogy gyermekeim fájdalma nem ér el, — az ilyen boldogság szerencsétlenség lenne számára. Ha Istenről lenne szó, ez az abszolút szerencsétlenség lenne. Annak szerencsétlensége, hogy Isten.

∞

Egy XIV. századi indiai misztikustól:

« Eljött, hogy engem keressen.
Az éjszaka sötét volt.
Nehéz felhők burkolták be az eget.
Magányos ösvényen jött,
Csuromvizesen.
Ott voltam barátnőimmel
És gyermekjátékaimmal játszottam.
Sajnos! nem mentem elébe,
De ő eljött, ott állt a fák alatt,
Az esőtől bőrig ázva.

Georges Morel, aki e szöveget idézi, ezt írja: « Azt mondani, hogy Isten szenvedhet, ez nem annyi, mint rávetíteni a mi tehetetlenségeinket, hanem remegve átlépni a küszöböt, amelyen túl végre rendkívüli világossággal nyilvánvalóvá lesz, hogy a sebezhetőség lényegéhez tartozik, anélkül, hogy mi valami mást is jelezhetnénk, mint egy észrevehetetlen nyomot. » (*Christus*, 83. szám, 1974. június, 311-312. lap.)

∞

A Három Személy egy a létben és a cselekvésben, a szeretetben és a boldogságban; hihetném azt, hogy nem egyek a szenvedésben? Ha gondolatom erre csúszik, Nesztoriusz vár rám a lejtő alján, sőt még a dokéták is. Mert ebben az esetben a kísértés igen erős, hogy tagadjuk: Jézus az Ige.

De ezt olvasom Szent Jánosnál: « Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte » (Jn 3,16). Az Atya, amikor Fiát adja, valamiképpen *több, mint önmaga*, minthogy csak a Fiú által és a Fiúért Atya. Jézus adja oda magát, de ugyanakkor az Atya is odaadja magát. A Szentlélek a Csók, aki hozzácsatolja a keresztrefeszítő Atyát a keresztrefeszített Fiúhoz.

Amikor erről a misztériumról elmélkedem, természetesen, ügyetlen sémáim ellenére, elkerülöm azt, hogy egy megsértett Istent képzeljek el, aki igazságossága nevében « követeli » a kiontott vér elégtételét. « Követelésnek » nincs értelme, ha az Atya, aki kiszolgáltatja a Fiút, önmagát is keresztre feszíti. Mind a három Személy keresztre feszítő és keresztre feszített. Krisztus keresztje annak a Szeretetnek középpontjában van, amely örökké az Áldozat formájában létezik. Ez egyben az egy-Isten Boldogsága. Mert a szeretet nem ismerné meg a tökéletes örömet, ha nem menne el önmaga legvégső határáig.

A Lélek az édes fény vagy az öröm kitörése az Atya és a Fiú arcán, akiket egyesít megőrizve különbözőségüket.

∞

Ha valaki azt mondja, hogy a pokol *valóság*, azzal dicsekszik, hogy a túlvilágról olyan értesülései vannak, amelyekkel a keresztények nem rendelkeznek. A pokol a kárhozat, és senki sem tudja, hogy vannak-e elkárhozottak. Egészen más az, hogy a pokol *valóságos lehetőség* (eshetőség), amely be van írva az emberi szabadság szívébe, amelyet Isten csalás nélkül tiszteletben tart. Isten egy és oszthatatlan aktusban teremt, felajánlja életét a részesedésre és felszólít annak befogadására. Az abszolút tisztelet van beírva ebbe az aktusba. A szeretet nem lenne szeretet, ha manipulálná a szabadságot azért, hogy minden áron kicsikarja a kölcsönösséget (viszonzást). Ha valaki kényszerít a szeretetre, nem szeret. Mit tehet mást Isten, mint hogy szenved, ha az ember önmaga mélyét a tudatos és makacs önzésben

kötelezi el? Itt a végső határhoz érkezünk el, ahol az értelem habozik, megbénulva és lefegyverezve. Ha a kárhozat az ember számára rettenetes lehetőség, mennyivel inkább Isten számára? Miért csak önmagamra, önmagunkra gondolunk, és oly kevésse Rá? Valójában a dogma nem világosít fel; belső magatartásra szólít fel: az imában kifejeződő reménységre. Remélek minden emberért, kivétel nélkül, még a világ előtt szörnyetegeknek tűnőkért is, remélek Istenért is. Mindekiért imádkozom Istenhez; imádkozom Érte is.

∞

Kierkegaard imája, hogy elnyerje Isten hallgatásának megértését: « Ne engedd, hogy elfelejtsük valaha is, hogy Te akkor is beszélsz, amikor hallgatsz; add, hogy bízni tudjunk abban — amikor várjuk jöttödet, — hogy Te szeretetből hallgatsz, miként szeretetből beszélsz. Így tehát akár hallgatsz, akár beszélsz, mindig ugyanaz az Atya vagy, ugyanaz az atyai szív: vezetsz bennünket hangoddal és nevelsz bennünket hallgatásoddal. »

∞

Emmanuel Mounier írta feleségének 1943 húsvétján: « Másodlagos az, hogy az ember érzi vagy nem érzi Istent. De mégis fájdalmat okoz, amikor csak alig érezzük Őt. »

Fájdalmat okoz! Íme a gyengédség szava, amely arról tanúskodik, hogy az érzékelhető megindulás iránti robusztus közömbösség Mounier-nál nem az élő Isten iránti lanyhaságot takarta. Látta Istent az emberekben és az eseményekben, vele volt mindennapi feladatainak teljesítésében, de Mounier Őt szerette, a Másikat, akinek az ember Te-t mond. Az imádság és az elmélkedés embere volt éppúgy, mint a cselekvésé.

Vajon a test vagy a szellem indít bennünket a cselekvésre? Igen gyakran, anélkül, hogy ezt tudnánk, az ösztön a legerősebb indíték. Mások szeretete ilyenkor az önszeretet egyik formája. Az a nagylelkűség-töredék, amely belévegyül, nem lépi át a csalódások küszöbét. Mihely a sikertelenség jön, az ember becsukódik önmagába. Mounier jelzi a megkülönböztetés kritériumát.

∞

Aki nem szenved, csak félig-meddig segíti a szenvedőt. Mindenki érzi ezt homályosan, — ha bajban van, félve folyamodik segítségért jósorsban élő szomszédjaihoz. Mert ezek a szomszédok nincsenek közel. Ha szükség sürget, beletörődve megtesszük a lépést a segélykérésre, de nem « szívesen » (szívünk nincs ott). Hiányzik az egyetértés: *accord — ad cor.* Amikor a hegedű két húrja jól össze van hangolva, ha egyik rezeg, a másik is zeng. De a leereszkedő szánalom, mégha spontán és nagylelkű segítségben fejeződik is ki, nem érinti « zeneileg » a szerencsétlen lelkét.

Isten « zeneileg » ér el bennünket. A Kegyelem rezegtető. Az « *Uram,* irgalom! » kétértelmű. Fájdalmasan dobogó szívet szólongatunk.

∞

Semmi sem ment fel a kötelesség alól, hogy akarjuk az igazságosságot és dolgozzunk annak haladásán, még ha a reflexió és a tapasztalat azt mutatja is, hogy ez mindig ambivalens. Szoros kapcsolat fűzi a vallási mélységet a társadalmi és politikai cselekvéshez. Nagy türelemre van szükség a szó kettős értelmében: bátorság vagy erőteljes kiállás a nehézség előtt — *upomonè* (1Kor 13,7) — és hosszútűrés vagy szelídség a forradalmat megelőző vagy követő hosszú erőfeszítésben — *macrothumia* (1Kor 13,4). De a türelem lelohad, ha nem lelkesíti a türelmetlenség. Az egészséges türelem visszatartott és egyben túlhaladott türelmetlenség. Ennek a türelmetlenségnek lelki gyökere a szeretet, amely nem tud beletörődni az emberek hihetetlen lassúságába, amellyel az emberi világot építik. De még mélyebben, a gyökér gyökerénél ott van Isten türelmetlensége. Amikor a szeretet véges, a rossz előtti türelmetlenség is véges; miként a türelem is. Az ellentétek, amelyek egymásban bennmaradnak, örökösen párbeszédet folytatnak.

Amikor a nagy erőszakosságok uralkodnak, a különböző rendű imperializmusok, véresek vagy álcázottak, a nép megdöbben Isten türelme miatt és megbotránkozik. E botrány sokak számára elégséges indíték a hitetlenségre. Pedig ha tudnák, milyen eleven Isten türelmetlensége! Nem kevesebb kell neki legyőzéséhez, mint a végtelen szeretet. Ha szabad elképzelnünk az isteni szeretet fokozatait, ezt mondhatjuk: a kisebb fokú szeretet arra sürgeti Atyánkat, hogy közbelépjen, az erősebb szeretet viszont meggyőzi arról, hogy visszavo-

nuljon a csendbe és elmosódjék a távollétben. Ez a csend a leghatalmasabb szó, és ez a távollét a legközvetlenebb jelenlét. Hogy ebben kételkedjünk, ahhoz el kellene veszítenünk szabadságunk méltóságának tudatát. Ha Isten megteremti ezt a szabadságot, nem azért teszi, hogy kővé merevítse, és ő maga lépjen helyébe. A feladat a miénk. Teljesíteni kell a türelmetlenségben és a türelemben.

∞

A szenvedés és a boldogság egysége Isten titka. Lisieux-i Szent Teréz ezt megsejtette és vágyakozott arra, hogy részesedjék belőle. Ez a vágy már itt lenn a földön a megvalósulás kezdete volt. Kétségkívül a legtöbb embernek szüksége van a hosszú bibliai, spekulatív és költői útra (amelyet megtettünk), hogy megízlelje azt a páratlan nyiltságot, amellyel Szent Teréz kimondja egyszerű szavakkal azt, amit mi iskolás nyelven a « *coincidentia oppositorum* »-nak nevezünk. A bölcsesség adománya túlhalad az értelemén, és méginkább a tudományén:

« Elérkeztem arra pontra, hogy már nem tudok szenvedni, mert számomra minden szenvedés édes. »

« A mennyei boldogság gondolata nekem nem okoz semmi örömet, de néha még azt kérdezem magamtól, hogyan lehetek majd boldog szenvedés nélkül. Kétségkívül Jézus megváltoztatja természetemet, különben sajnálnám, hogy el kell hagynom a szenvedést és a siralomvölgyet. »

« Megtaláltam a boldogságot és az örömet a földön, de egyedül a szenvedésben, mert sokat szenvedtem itt lenn... Elsőáldozásom óta, mióta azt kértem Jézustól, hogy változtassa számomra keserűséggé a föld minden vigasztalását, örökös vágyat éreztem a szenvedésre. De azért nem gondoltam arra, hogy ebből örömet csiholjak; ezt a kegyelmet csak később kaptam meg. Addig csak hamu alatt rejtőzködő szikra volt, és mint a fa virágai, amelyeknek a maguk idején kell gyümölccsé válniok. De látva, hogy mindig hullanak virágaim, vagyis könnyekre fakadtam, amikor szenvedtem, megdöbbenve és szomorúan mondottam magamnak: 'Hát mindig csak vágyak lesznek! »

« Az angyalok nem tudnak szenvedni, ezért nem olyan boldogok, mint én. De mennyire meglepődnének, ha úgy kellene szenvedniök,

mint nekem, és éreznék, amit én érzek! Igen, nagyon megdöbbennének, mert én magam is megdöbbenek tapasztalatomtól! »

« Nem tudok sokat gondolni a boldogságra, amely az égben vár rám; egyetlen várakozás dobogtatja meg a szívemet: a szeretet, amelyet kapok és amelyet adhatok. »

« Éreztem, hogy erről az oldalról lelkem új volt. Mintha az első alkalommal érintették volna meg az addig elfelejtett húrokat. »

Ezek a szövegek — ha valaki olvasni tud — nem mondanak ellent a Zsoltár (19,15) szavainak: « a szív szüntelen mormolása ».

« MINDENNÉL ERŐSEBB AZ ÖRÖM! »

TARTALOM

Előszó . 5

François Varillon SJ (1905-1978) . 7

Az Isten alázata 17

I. (Istenről beszélni) 19

II. (Hatalom és alázat) . 57

III. (Jézus alázatossága) . . 117

Az Isten szenvedése 135

I. Spontaneitás . 137

II. Biblia 151

III. Reflexió . 163

IV. Költészet . 189

V. Lelkiség . . 201

SZABÓ FERENC KÖNYVEI

Mai írók és gondolkodók, Louvain 1963. (Elfogyott)

Le Christ créateur chez Saint Ambroise, (Doktori disszertáció). Róma 1968.

Távlatok. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1970. (Elfogyott)

Henri de Lubac az Egyházról. Róma 1972.

Isten barátai. Hitünk korszerű bemutatása. Róma 1969. (Elfogyott)

Az ember és világa. Róma 1974. (Elfogyott)

Párbeszéd a hitről. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1975. (Elfogyott)

H. de Lubac — Y. Congar (TKK: Mai teológusok 1). Róma 1976. (Elfogyott)

A szeretet hullámhosszán (Miért élünk, miért hiszünk?) Róma 1977.

Jézus Krisztus megközelítése. Róma 1978. (Elfogyott)

A rejtett Isten útjain (Párbeszéd a hitről). Róma 1980.

Karl Rahner (TKK: Mai teológusok 2). Róma 1981. (Elfogyott)

Őszi ámulat (Versek és műfordítások). Róma 1982.

Puskely Mária közreműködésével:

Ábrahámtól Jézusig (Bevezetés a Bibliába). Róma 1976. (Elfogyott)

Életadó Lélek (Bevezetés a keresztény hitéletbe). Róma 1980.

A Szerző címe:

Szabó Ferenc
Via dei Penitenzieri 20
I-00193 Roma