SZABÓ FERENC

A rejtett Isten útjain

PÁRBESZÉD A HITRŐL

A REJTETT ISTEN ÚTJAIN

SZABÓ FERENC

A REJTETT ISTEN ÚTJAIN

Párbeszéd a hitről

RÓMA 1980

A fedőlapot Szokoly György tervezte

Készült Dario és Ugo Detti nyomdájában
Via Girolamo Savonarola, 1
I - 00195 ROMA

« Istent sohasem látta senki. Az egyszülött Fiú nyilatkoztatta ki, aki az Atya ölén van. »

(Jn 1,18)

« Igaz tehát, hogy minden arra tanítja az embert, milyen az ő valódi állapota, ám ezt helyesen kell értenünk: mert nem igaz, hogy minden Istent tárja elénk, amint az sem igaz, hogy minden elrejti előlünk. Együtt azonban igaz a kettő, vagyis hogy Isten elrejtőzködik azoknak, akik kísértik, de felfedi magát az őt keresőknek, mert az emberek egyaránt méltatlanok és képesek Istenre; méltatlanok romlottságuknál, és képesek eredeti természetüknél fogva. »

(Pascal, *Gondolatok* 557)

ELŐSZÓ

Ez a tanulmánykötet részben a már elfogyott Párbeszéd a hitről (1975) *c. könyvemből, részben azóta írt tanulmányaimból összeállított válogatás. A hit és hitetlenség mai eszmeáramlatait és néhány jellegzetes (istenkereső) gondolkodó életművét elemezve az őszinte párbeszéd szellemében együtt kerestem a keresőkkel. Újabb tanulmányaimban (egy részük már megjelent, mások eredetileg előadások voltak) a hit egzisztenciális dimenzióit igyekeztem megvilágítani. Régebbi írásaimat általában változatlanul közlöm, de némelyiket kiegészítettem.*

Mivel nem szervesen megszerkesztett könyvről, eredetileg egyetlen munkának szánt írásokról van szó, az egyes esszék néhol átfedik egymást. De valamennyi tanulmány egy nagy kérdéskörben mozog: a hit és hitetlenség — az istenkeresés — mai drámájának egy-egy szempontját világítja meg, így ki is egészítik egymást. Az itt tárgyalt kérdések néhány vonatkozását másutt már bővebben kifejtettem. Az I. rész átfogóbb tanulmányait a II. rész « portréi » szemléltetik.

Hitemen belül eszmélődtem és kérdőjeleztem meg bizonyos megcsontosodott eszméket. A keresés és kérdezés feltételezi a másokra való figyelést, a nyitottságot. Egyébként ez a párbeszéd elengedhetetlen feltétele. Vallom azt, hogy a hit nem akadálya a tárgyilagos valóságlátásnak és az emberek megértésének. Ellenkezőleg: teljesebb tapasztalathoz segít, és megvilágítja az emberi dráma rejtett dimenzióit.

Ha újabb írásaimban a « rejtett Isten » megismerésének nehézségeit, a hit homályát és az egzisztenciális nyugtalanságot hangsúlyoztam, ez nem jelenti azt, hogy az irracionális útjait választottam. Ettől éppúgy óvakodtam, mint a túlzott racionalizmustól. A kérdezés maga is feltételezi az értelmes választ. A hit is « értelmes » aktus, mégha az elkötelező választást követeli is, és akkor is, ha végső soron a Lélek ajándéka.

Róma, 1980. szeptember 28.

ISTEN ARCÁT KERESVE

(Bevezető)

A második évezred felé közeledő emberiség légkörét a bizonytalanság jellemzi. Ennek jelei: a nyugtalanság, habozás, szorongás, illetve a neurózis gyógyítására szedett nyugtatók tömege, a pszichiáterekhez való menekülés, a kábítószerélvezet vagy a « jövőt » felfedő asztrológia, az okkult jelenségek iránti érdeklődés különböző megnyilvánulásaival. Az alkoholizmus vagy az öngyilkosság rohamos növekedése is e bizonytalanság, szorongás, célvesztettség tünete. Az « Isten halála » után egyesek már az ember halálról beszélnek és kimondják: vége a humanizmusnak.

1. « Széttört világ »

Pszichológusok, szociológusok és szellemtörténészek gyakran leírták ezt a légkört, igyekeztek megállapítani a mai « széttört világ » (Marcel), a szorongó, szétesett ember diagnózisát. Emile Pin francia szociológus a fent érzékeltetett klímáról szóló tanulmánya végén így összegez: « A mai ember olyan világban él, ahol egyre ritkábbak a biztos támpontok. A kultúra szervesből véletlenszerű, kockázatos lett. A bizonyosságok nincsenek adva, hanem a személynek magának kell azokat felfedeznie. Az élet értelmét megalapozó indokok bizonytalan látóhatár felé távolodnak el, és a meghatározatlan mindennapoknak nincs készen kapott jelentésük. Az öngyilkosság és a kábítószer, a könnyű válás, a kérészéletű szentimentális kaland, a szerelemtől elválasztott szexuális élvezet, a pornográfia, vagyis a test szellem nélkül, a céltalan erőszak, a birtokolt tárgyak bűvölete és gyors feledése, a horoszkóp, a pszichoanalízis naív keresése, — mindez az elkötelezettség visszautasításának a jele. Úgy tűnik, nincsenek többé olyan « ügyek », amelyeket érdemes szolgálni. Isten szolgálata, amelyet ugyan nem utasítanak mindig vissza, elveszítette ar-

culatát. Az ember, akinek sikerült választ adnia a mindennapi élet « hogyan »-jára, nem látja többé cselekvése értelmét. » (*Christus* n° 71, 1971, 303)

Ha a cselekvésnek nincs értelme, természetesen az erkölcsi értékek is bizonytalanná válnak. « Minden erkölcsi érték ingadozik, mint a börzeértékek... Nincsenek többé örök igazságok. Mindenki úgy küzd, ahogy tud, napról napra, igyekezve megragadni — amennyire képes — a mai nap igazságát (...) A mai igazság már nem lesz érvényes holnap » (G. Gusdorf). Az ember szabad (milyen szabadság ez?), maga teremti meg értékeit, és mindennek mértéke csakis saját maga.

Egy bizonyos ateista humanizmus az elmúlt évtizedekben az ember nevében mondott nemet Istennek. A mai strukturalizmus egyes képviselői már az antropocentrikus szemléletet is naívnak tekintik, és meghirdetik az ember halálát. Ki is az ember? Régebben még « summa et compendium mundi » (Szt. Tamás), a világ összfoglalata vagy középpontja volt. Pascal, akit megrendített « a végtelen csillagterek örök csöndje » és szorongva kereste az ember helyét a mindenségben, a gondolkodásban és a szabadságban jelölte meg a « gondolkodó nádszál » kiválóságát (ugyanakkor rámutatott — bűn miatti — nyomorára is!). Teilhard de Chardin úgy vélte, hogy a modern nyugtalanság eltűnik, ha látó szemünk felfedezi: a fejlődés az ember felé, sőt egy végső, személyes Ómega felé mutat. Ma J. Monod naívnak tekinti ezt a szemléletet is, hiszem minden a véletlen játékának és a szükségszerűségnek eredője. A fejlődés irányát nem ismerjük, és egyáltalán nem is beszélhetünk fejlődésről, ha irányt, célt nem ismerünk. (Ez az utóbbi megállapítás helyes.) Az embertudományok fejlődése és az újabb filozófiai reflexió — mondják — leleplezte az emberközpontúság illúzióját. Az ember nem más, mint egymást keresztező törvények csomópontja. Akár teste funkcionálása, akár tudatos élete összetettsége vagy társadalmi léte szempontjából szemléljük, mindenütt a determinizmusok szorításában látjuk. Galilei, Darwin, Marx, Freud leleplezték a naív emberközpontúságot: az ember egy elem a végtelen csillagterekben, mint minden más elem; biológiai létének gyökerei az állatvilágba nyúlnak; társadalmi élete a gazdasági termeléstől és a javak

cseréjének rendszerétől függ; szellemi tevékenységének legmagasabb régióiban is (a művészetben és a vallásban is) a tudattalan ösztönös impulzusai irányítják. És ma, a strukturalista Michel Foucauld így következtet *A szavak és a dolgok* c. híres munkájában: « Az ember olyan találmány, amelynek újkeletű voltát könnyen kimutatja gondolkodásunk archeológiája. És talán közeli végét is. »

És mégis tudnunk kell, hogy nem a központ változtatott helyet a szellemi kopernikuszi fordulatban, hanem egyszerűen a központ fogalma tűnt el. A támpont, az Abszolútum hiányzik. G. Marcel jól látta, hogy ebben keresendő a mai ember problematikus volta: elveszítette támpontját, többé már nem méri magát Istenhez. Egész későbbi reflexiónk beirányulása éppen a « Központhoz való visszatérés » lesz. Ez a központ: Jézus Krisztus, az Istenember. De itt még az érem másik oldalára is rá kell mutatnunk: a szekularizált világban különböző formában ébredőben van a szakrális iránti érdeklődés; sokakat továbbra is nyugtalanít az értelem, vagyis a cél, és a jelentés; az « Isten halála » korszakában is egyre többen imádják az élő és igaz Istent. Az « irracionális » feltörését egyes racionalisták aggódva szemlélik ugyan, de a tény az tény. Hogy mennyiben « valláspótlék » a szakrális (*sacrum*), az más kérdés. Az értelmiség (főleg fiatalok) körében is bizonyos vallási ébredés tanúi lehetünk. (Ezt. pl. magyarországi szociológiai felmérések is kimutatták.) Az imacsoportok, a karizmatikus mozgalmak szerte a világon terjednek. Szintén más kérdés az, hogy egyesek Istent akarnak Krisztus nélkül, vagy Jézust Isten és egyház nélkül... Tehát mindenfelé értelemkeresés és istenkeresés. A harcos ateizmus — eltekintve bizonyos országoktól — egyre inkább átadja helyét a nyugodtabb (türelmesebb) szkepticizmusnak. Ez persze a hivők világában is jelentkezik, fény- és árnyoldalaival. Erről bővebben szó lesz a következőkben.

Már most jelezzük, hogy a « negatív teológiát », a kérdezést, a hit sötétségét egyes teológusok eltúlozzák. A régi túlzott racionalizmus ellenhatásaként egy másik véglet észlelhető: a tapasztalatra, érzelemre vagy bizalomra való hivatkozás a döntő a hitélményben, mintha a « credo, quia absurdum » lenne az eszmény, mintha a hit nem lenne ésszerű istenszolgálat.

Igen, a hit kegyelmi ajándék, de nem beugrás az abszurdba; megtérést és elkötelezettséget kíván, de tudom, Kinek a szavára hagyatkozom és miért mondok Igent Istennek. Mindez természetesen helyes Istenképet és emberképet tételez fel. Eszmélődésünk főcélja éppen e « képek » tisztázása lesz.

2. Értelemkeresés vagy istenkeresés?

Az előbb elmondottakkal kapcsolatos az a beszélgetés, amelyet Hegyi Béla folytatott Illyés Gyulával 1971-ben (Hegyi B., *A dialógus sodrában*, 1978, 124kk.) A nagy költő, aki az *Új versek* és a *Kháron ladikján* c. köteteiben is foglalkozott a végső kérdésekkel, itt világosan, de nagy tapintattal, mondhatnám szeméremmel, — áttételek nélkül vall az Istenproblémáról.

« Istenkeresés? Nem: értelemkeresés. Minden élet titkának, értelmének a fejtegetése. Egyszer valamennyien ott állunk a halál előtt és azt vesszük észre nincs elég vígaszunk. Nem vagyok ateista, mert az is eleve tagadást jelent, elzárkózást valami elől, amiről senki és semmi nem tud bizonyosat. Kész vagyok Isten befogadására is, mint a dolgok végső értelmének, az egész teremtés befejező aktusának a befogadására, de tudjam, értsem, igazoljam a magam számára. Műveltségem, vagy talán inkább félműveltségem egyelőre ellenáll, kevés és hiányos még a bizonyítás. Értelmem sokkal gőgösebb, hogysem beérné sovány vígasszal. Még meghódításra vár. Ha a végső értelem Isten, miért nem ismerhetjük meg őt? Miért titkolózik, miért hagy bennünket bizonytalanságban? »

És két lappal később a következő szakasz, a katolikus költészettel kapcsolatban némileg választ is nyújt már az imént felvetett kérdésre:

« Komolyan veszem az ősi tanítást, hogy Isten nevét hiába ne vedd. A zsidók állandóan megkerülték Isten nevét, inkább körülírták, sejttették, hogy róla van szó. De hogyan is lehetne kifejezni, egyetlen szóban definiálni azt, aki magáról — a biblia tanúsága szerint — annyit mondott 'Az vagyok, aki vagyok.' A kimondhatatlanról tehát köteteket, könyvtárakat lehetne írni, anélkül, hogy valójában pontosan meghatározhatnánk és néven nevezhetnénk. »

Illyés szellemi magatartása homlokegyenest ellenkezik egyes modern ateistákéval, például Sartre-éval. « A Lét és a Semmi » szerzője igen tudós lapokat írt a lét értelmetlenségéről. Darabjaiban, például « Az ördög és a jóisten »-ben kihívóan hirdette istentagadását. Illyésnél — úgy tűnik — a keresés és a várakozás a döntő. Egy bizonyos fenntartott ítélet jellemző magatartására a végső kérdésekben. Igaz, ő maga is bevallja értelme gőgjét. De ez talán inkább csak jogos értelemkeresés.

Illyés eszünkbe juttatta Camus értelemkeresését, bár a francia író kevésbé tűnik racionalistának.

Ismeretes, hogy Albert Camus *A Sziszüphosz mítoszá*ban — ahol az « abszurd ember » keresi a lét értelmét — ebből a meggondolásból indul ki: « Egyetlen igazán komoly filozófiai probléma létezik: az öngyilkosság. Eldönteni, hogy az élet megéri-e vagy sem, hogy leéljük, ez annyi, mint választ adni a filozófia legalapvetőbb kérdésére. » De Camus elemzései során maga rámutat arra, hogy végeredményben az öngyilkos bevallja tettével: kell, hogy valami értelme legyen az életnek, csak ő nem találta meg, ezért vet véget életének. (Természetesen nem patologikus esetekről van szó.) (A. Camus, *Essais*, NRF, 1965, 99)

Camus betegsége és más okok miatt kritikus korszakot él át; később felülkerekedik az « abszurd életérzésen »; — a « lázadáson » keresztül eljut egy bizonyos « nem hivő humanizmushoz ». De most minket nem eszmevilágának fejlődése érdekel, nem is *A Sziszüfosz mítoszá*nak gondolatmenete (különböző egzisztenciális állásfoglalások kritikája), hanem kiindulópontja. Még korábban diplomadolgozatában tanulmányozta a keresztény metafizika és az újplatonizmus viszonyát, nevezetesen Plótinosz és Szent Ágoston eszmevilágát vetette egybe. Mindkét gondolkodó befolyásolta: Plótinosz az egység nosztalgiáját keltette fel benne, a megértés vágyát; Ágoston, miként Pascal is, figyelmeztette a megértés legyőzhetetlen korlátaira és a hit szükségességére. Ez a kettős befolyás érezhető a *Sziszüphosz mítosza* most idézendő szakaszában (vö. R. Quilliot bevezetését diplomadolgozatához: *Essais*, 1222): « A szellem, aki keresi a valóság megértését, csak akkor tud kielégülni, ha a valóságot gondolatformákban fejezi ki. Ha az ember felismerné, hogy maga a viláegyetem is tud szeretni

és szenvedni, kiengesztelődne. Ha a gondolat felfedezne a jelenségek változó tükreiben örök viszonyokat, amelyek azokat össze tudnák foglalni, és e viszonyokat össze tudná foglalni egyetlen principiumban, a szellem boldogságáról beszélhetnénk, amelyhez viszonyítva a boldogok mítosza csak nevetséges torzkép lenne. Az egységnek ez a nosztalgiája, az abszolútnak ez a vágya jellemzi az emberi dráma lényeges mozgását. De az, hogy ez a nosztalgia tény, még nem jelenti azt, hogy közvetlenül el kell csitulnia. » (*Essais*, 110)

A megértés, az egység, az abszolút nosztalgiája tehát tény, de ugyanakkor a szellem a megismerés legyőzhetetlen korlátait tapasztalja. Az értelmet kereső ész beleütközik az érthetetlen világba, az « abszurd falába ». Nem a világ maga abszurd; az abszurditás érzése a megérthetetlen (déraisonnable) világ és az értelmet kereső ész ütközéséből származik. « Ami abszurd, az az irracionális és a világosság utáni esztelen vágy konfrontációja, amely vágy ott rezonál az ember legmélyén. » (*Essais*, 113)

A teljes « értelem », az igazság, az abszolút vágya tehát tény. Még az is elismeri, aki esetleg fizikai vagy filozófiai « öngyilkosságba » menekül; elismeri, bevallja tettével. A kérdés csak az, hogy ennek a vágynak megfelel-e egy abszolút Valóság, éspedig nem akármilyen, hanem olyan, aki tud « szeretni és szenvedni », akinek arca és szíve van. Ehhez a személyes Abszolútumhoz eljuthatunk értelmi és akarati tevékenységünk transzcendenciájának elemzése útján. (Lásd: Szabó F. *Az ember és világa*, 68kk.) De az ilyen bizonyítás után (amely megvilágítja azt, hogy az értelemkeresés végeredményben Isten-keresés), az értelem nem okvetlenül nyugszik meg. Még kevésbé a « nyugtalan szív ». Mert Isten megismerése az ő elismerését követeli tőlünk: egész életünk elkötelezését, tehát végső soron *megtérést*. Az ember az Isten-problémára egész életével válaszol.

De hogyan maradhatunk meg az arany középúton a teljes racionalizmus és a teljes agnoszticizmus útvesztői között? Tulajdonképpen nincs középút, a helyes módszer az állítás és a tagadás szintézise. Csakis a dialektikus gondolkodás menthet meg minket. (Most csupán az értelmi megismerés oldaláról nézzük a kérdést!) A dialektika divatos szó. De nem

tekinthető amolyan mágikus fogalomnak, mely csak ködösít, de semmit meg nem old. Az ember minden tevékenysége dialektikus, és az igazi megismerés törvénye is a dialektika. Főleg áll ez az Isten-megismerésre, hiszen a paradox igazságoknak: Abszolútum — relatívum, Teremtő — teremtett, viszonyát csakis az állítás-tagadás állandó feszültsége tarthatja egyensúlyban. Ha a hagyományos analógia-tant vagy az atyák negatív teológiáját modern nyelvre fordítjuk, a dialektikához kell folyamodnunk. Vagyis Isten esetében a tagadásnak pozitív, tisztogató szerepe van. Ezt a zsinat is elismerte az ateizmusra vonatkozóan. Más szóval azt is mondhatnánk: egy bizonyos szinten nemigen lehet a világot istenhivőkre és istentagadókra osztani. Az Abszolútum burkolt, ki nem fejezett állítása ott van minden megismerésben, csak ki kell mondanunk, és — ez a kritikus pont — el kell ismernünk. Ettől az elismeréstől, megtéréstől függ, hogy valaki kifejezetten istenhivő lesz-e vagy sem.

Mindannyiunkban egy hivő és egy hitetlen küzd. Sokan, akik « Uram, Uram »-ot mondanak és magukat jó kereszténynek vallják, bálványimádásban élnek. Ez a nem hivőknél is gyakori. Olyan erős az emberben a hit igénye, hogy valamiképpen mindenki hisz: vagy Istenben, vagy a bálványokban. Vagyis valamiféle véges « istenben »: nemzetében, művészetében, a hatalomban, a pénzben, a nő állandóan megújuló birtoklásában. A bálványimádó számára valami jó abszolút értékké lesz: közéje és Isten közé kerül. Ha ennek az embernek kimutatjuk, hogy ez az érték relatív: összezúztuk a bálványt. Ezáltal a vallásos aktus önmagától visszafordul igazi tárgyához. Az az ember, aki a bálvány rabja, akit bírvágy tart hatalmában, csak úgy juthat el Istenhez, ha teljesen megtér. Aki megmarad a bálványimádás állapotában, de nem a démonokat, hanem az Istent hívja segítségül, az káromkodik. Káromkodik, ha — miután a bálvány az oltár mögé omlott — Istennek akar áldozni a megszentségtelenített oltáron.

Korunk a bálvány-istenek, de nem az igaz Isten alkonya. A szolga-isten, vigasztaló-isten, hézagpótló-isten, sőt a végső ok és a Teremtő bizonyos torzképei is csak a tagadásra ingerlik a hitetleneket. Az ateizmusnak egy bizonyos ponton, egy bizonyos szinten tisztító szerepe lehet. Fogadjuk el a hitetlen keresők

kritikáját és autentikus hitünkkel segítsük őket abban, hogy felismerjék létünk értelmét: az « ismeretlen Istent », akiben élünk, mozgunk és vagyunk (Csel 17,28).

3. Párbeszéd a hitről

Pascal töredékekben ránk maradt « apologetikájában » egy bizonyos racionalizmus ellen küzdve gyakran hangoztatja, hogy az istenkeresésben fény és homály kísér bennünket, és hogy az « ész érveinél » fontosabb a « szív » felkészültsége. (*) Pascal a keresztény vallás ellenfeleinek írja a hosszú 194. töredékben:

« ... Mielőtt harcba szállnak ellene, legalább ismerjék meg, milyen az a vallás, amely ellen harcolnak. Ha ez a vallás azzal büszkélkednék, hogy világos tudása van Istenről, és hogy Istent felfedve, fátyol nélkül birtokolja, akkor elég volna azzal támadniok, hogy a világon semmi olyat nem látunk, ami ennyire nyilvánvaló módon mutatná nekünk Istent. Mivel azonban, éppen ellenkezőleg: azt mondja, hogy az emberek sötétségben és Istentől eltávolodva élnek, aki elrejtőzött megismerésük elől, és mivel maga Isten így nevezi magát az írásokban: *Deus absconditus*; és végül mivel egyaránt igyekszik világossá tenni e két dolgot: hogy ti. Isten érzékelhető jeleket adott nekünk az Egyházban, amelyek segítségével felismerhetik az őt őszintén keresők, de ugyanakkor mégis úgy elrejtette őket, hogy csak azok ismerik őt fel, akik teljes szívükből keresik: miféle hasznuk van belőle, ha kérkednek vele, hogy nem törődnek az igazság keresésével, és azt hangoztatják, hogy semmi bizonyosságát nem látják. (...) E vallás támadóinak fennen kellene hirdetniök, hogy mindent elkövettek az igazság megtalálására, hogy mindenütt keresték (...) ». A hosszú töredék vége felé pedig így következtet Pascal: « ... legalább jó érzésű emberek

---

(*) H. Küng (*Existiert Gott?* 1978, 23-118) jól jellemzi Descartes és Pascal beállítottságát az ész és a hit viszonyát illetően; későbbi eszmefuttatásait azonban nem fogadjuk el, mert — szerintünk — túlságosan aláássa a hit « értelmes » voltát és egyoldalúan az « alapvető bizalmat » hangsúlyozza.

legyenek, ha már keresztények nem tudnak lenni, és ismerjék fel végre, hogy csak kétféle embercsoport szolgál rá az értelmes névre: azok, akik teljes szívvel szolgálják Istent, mert ismerik, és azok, akik teljes szívükből keresik őt, mert nem ismerik. » (*Gondolatok*, Bp. 1978, 79-85. old. Pődör László pontatlan fordítását kijavítottam.)

Pascal — a janzenizmus hatására — gyakran eltúlozza az eredeti bűn következményeit (az emberi természet, így a megismerés és az akarás is « megromlott »), de idézett eszmefuttatását lényegében magunkévá tehetjük. Abban is igaza van, hogy végeredményben csak Jézus Krisztus által ismerjük meg az élő és igaz Istent, sőt önmagunkat is (547-548. töredék). Másutt, a 242. töredékben két ismert szentírási helyre hivatkozik: « Az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú ki akarja jelenteni » (Mt 11,27), és: « Valóban elrejtőzött Isten vagy » (Iz 45,15; Pascal az eredeti héber szöveget követi, amikor a helyre hivatkozik.) A szentírási idézeteket szaporíthatnánk: Kiv 33,20; Jn 1,17-18; 1Tim 6,16; 1Kor 13,12...

A « rejtett Isten » megközelíthetetlen világosságban lakik, csak halálunk után adatik meg színről-színre való látása. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a Láthatatlan távol van, kivéve, ha az ember a bűn által eltávolodik Tőle. Emberi állapotunkat tehát kettős gyengeség jellemzi: végességünk és bűnös voltunk. De maga Pascal figyelmeztet a könyvünk elején mottóként álló 557. töredékben: « nem igaz, hogy minden Istent tárja elénk, amint nem igaz, hogy minden elrejti előlünk. Együtt azonban igaz a kettő, vagyis, hogy Isten elrejtőzködik azoknak, akik kísértik, de felfedi magát az őt keresőknek, mert az emberek *egyaránt méltatlanok és képesek* Istenre; méltatlanok romlottságuknál, és képesek eredeti természetüknél fogva. » Vagyis: a bűn eltávolítja az embert a szent Istentől, de ugyanakkor, mivel Isten képmására alkotott lény, képes Isten megismerésére. *Capax Dei,* mivel *imago Dei.*

A bűn által eltorzult Isten-képmást Jézus Krisztus, Isten tökéletes képmása állította helyre; Isten dicsősége felragyogott Krisztus arcán; ő lett a közvetítő Isten és az emberek között. Jézus Krisztus Lelke tesz igazán képessé bennünket az élő Isten ismeretére. És

Krisztusban, a megtestesült Igében világosodik meg igazán az ember misztériuma is, ahogy a Zsinat hangoztatja: « Krisztus, az új Ádám, az Atya misztériumának és szeretetének kinyilatkoztatásával megmutatja az embernek magát az embert és feltárja előtte nagyszerű hivatását. (...) 'Ő a láthatatlan Isten képmása' (Kol 1,15), ő a tökéletes ember, aki visszaadta Ádám leszármazottainak, az első bűn óta eltorzult Isten-képmásoknak Istenhez való hasonlóságukat. (...) Igen, ő, az Isten Fia, valamiképpen minden emberrel egyesült, amikor testté lett... » (GS 22; vö. II. János Pál, *Redemptor hominis*, 8, 13,18.)

Krisztus halála és feltámadása vet fényt az emberi szenvedés és halál rejtélyére is. És mivel Krisztus *mindenkiért* meghalt és feltámadt, mivel Isten mindenkit az üdvösségre hív, kegyelme mindenkinek a lelkében fényt gyújt és mindenkinek erőt ad.

« A keresztény ember... kénytelen, sőt köteles is, sok gyötrődés közepette küzdeni a rossz ellen, és el kell szenvednie a halált is, de reményből merített erővel a feltámadás felé menetel, hiszen a húsvéti misztériumban részesedett, és Krisztus halálához hasonul. *Mindez azonban nemcsak a keresztény hívőre vonatkozik, hanem minden jószándékú emberre is, akinek szívében láthatatlan módon működik a kegyelem.* Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra — Isten tudja, miképpen — hogy húsvét titkában részesedjék. » *(Gaudium et Spes*, 22)

Az ember titka is tehát Istenben tárul fel igazában, hiszen Isten képmása és Istenhez van teremtve: *léte vonatkozás Istenhez.* Ez pedig egyben azt is jelenti, hogy Istent keresni, róla kérdezni vagy beszélni lehetetlen anélkül, hogy az emberről is ne beszélnénk. Mert üdvözítő Istenünk, aki « filantrópiáját » kinyilatkoztatta Jézus Krisztusban (Tit 3,4-5), végleg elkötelezte magát az emberi történelemben, magára vette az emberiség « szenvedéstörténetét » is. (E. Schillebeeckx, *Jesus*, Herder, 1974, passim) A keresztrefeszített és feltámadt Krisztust szemlélve a hivő felfedezi, miért is létezik: « ennyire szeretett az Isten » (Jn 3,16). És Isten Ő, « aki szeretett engem

és önmagát adta értem » (Gal 2,20). Ez a Jézus Krisztus minden ember üdvözítője.

Isten elsőnek szeretett (1Jn 4,19). Amikor a hitben felismerem, hogy Krisztus önmagát adta értem, egyben eljutok létem forrásához; vagyis csakis a teremtésből kiindulva értem meg magam. A reflexióban felismerem, hogy az egész fejlődő teremtés végső célja Krisztus. « Isten tehát nem történelmietlen létrehozója egy olyan történelemnek, amely számára idegen lenne, hanem éppen az Ő történetének ügyéről van szó » (K. Rahner). Tehát « egyetlen Jézus Krisztus van, aki az egyetemes üdvtörténet során (állandóan) jön, összefoglalva önmagában mindent » (Szent Iréneusz).

Ebben a távlatban szemléljük tehát Isten és az ember viszonyát, a mai ember istenkeresését, a hit dimenzióit, a fejlődő teremtést, az emberi jövő és reménység távlatait. Így fedezzük fel — VI. Pál szavaival (*Ecclesiam suam*, 72) — « a párbeszéd transzcendens forrását », amelyről a Zsinat így ír: « Az emberi méltóság lényeges alkotó eleme, hogy hivatása van az Istennel való közösségre. Isten már az eredet címén hívja párbeszédre az embert; mert az ember csak azért létezhet, mivel Isten szeretetből megteremtette és szeretetből folytonosan létben tartja. Nem teljesen az igazság szerint él tehát az, aki nem ismeri el önként ezt a szeretetet és nem adja önmagát Teremtőjének. » A Zsinat ezután sajnálattal emlékezik az ateizmus súlyos tényére, azokra, akik « ezt az Istennel való bensőséges és éltető kapcsolatot » nem fogják fel, vagy egyenesen visszautasítják. Majd miután jellemezte a mai ateizmust, utal a hívők felelősségére is, akiknek nem kis részük lehet az ateizmus létrejöttében: « *ahelyett, hogy feltárnák Isten és a vallás igazi arcát, inkább eltakarják azt...* » (*Gaudium et Spes*, 19).

Ha az egyház teljességgel elutasítja is az ateizmust, « mégis őszintén vallja, hogy minden embernek, a hivőknek is, a nem hivőknek is együtt kell működniök, hogy helyes módon épüljön a világ, mindnyájunk lakóhelye. *Az együttműködés viszont nem valósulhat meg őszinte és okos párbeszéd nélkül.* » « ...Az egyház..., amikor védelmezi az emberi hivatás méltóságát, a szív legtitkosabb vágyait fejezi ki és visszaadja a reményt azoknak, akik már hinni sem mernek

egy magasabb életben. Amit az egyház hirdet, az nem kisebbíti az embert: inkább világosságot, életet és szabadságot ad a haladáshoz; más ígéret pedig nem képes kielégíteni az ember szívét: 'Magadnak teremtettél minket', Urunk, 'és szívünk nyugtalan mindaddig, míg meg nem nyugszik Tebenned' (Szent Ágoston).» (GS 21)

Egyesek azt képzelik, hogy az egyháznak mindenre megvan a kész válasza, éspedig rögtön receptmegoldásokat adhat. A teológus vagy az apologéta a klaszszikus, megdönthetetlen érvekhez nyúl, hogy diadalmasan lehengerelje az ellenfelet, aki — ha nem is buta — bizonyára rosszhiszemű. Legalábbis így volt ez tegnap. Ma inkább a párbeszédet keresik a kiátkozás vagy a lebunkózás helyett. Csak keveseknél tapasztaljuk azt a naív bizonyosságot, amely idegesíti az ellenfelet és gyanúsabbá teszi a hivők álláspontját. Ma már nem bástyák mögül szemléljük a világ viszontagságait, hanem magunk is őszintén átéljük az emberi állapottal járó szorongást, törékenységet, amely hitünket sem hagyja « érintetlenül ».

De van egy másik véglet is. Egyesek folytonosan csak megkérdőjelezik az « igazságokat », csak kérdéseket tesznek fel, de választ nem adnak; a tagadást, az « apofatikus » (elnémuló) teológiát a végletekig viszik; felejtik a múltat, a hagyományt, vagy pedig a keresztény múltnak csak a gyengéit veszik észre. Hamis irénizmusból feladják a hagyományos igazságokat, dogmákat; az ökumenizmus ürügyén kompromisszumokra lépnek. Vagy pedig elvetve minden « ortodoxiát » az « ortopraxist » hangoztatják, politizálnak, Jézust, az üdvözítőt kizárólag társadalmi forradalmárnak tekintik. Ha valaki a Tradiciót összetéveszti a múltba való meneküléssel, gyűlöli a « memóriát » (mintha a múlttól semmit nem kapott volna), a nullpontról akar elindulni és botcsinálta prófétaként lép fel. Esetleg valami illuzórikus jövőbe menekül. Az ilyen sokszor minden örökséget elutasít mint elidegenítőt, minden normát elvet mint bilincset és a « teremtő szabadságot » hirdeti. Márpedig a jelennek a múlt távlata ad jelzéseket, a memória szituálja az eseményeket.

A két véglet között tehát a helyes egyensúlyt keressük. Sohasem zárjuk le világnézetünket, mintha már semmi újat nem tanulhatnánk. *A párbeszédben*

a másikkal együtt keressük a teljesebb igazságot. Átélve korunk nyugtalanságát és szorongását, de reménykedéseit is, a hitetlenség vagy szkepticizmus kihívására igyekezünk megtisztítani hitünket. Nem feledjük az élő Hagyományt, amely mai kultúránkat áthatja. Csak az előttünk levők vállára állva lehetünk nagyok. Egyszóval, Szent Pál figyelmeztetését követjük: « Mindent vizsgáljatok meg; ami jó, azt tartsátok meg! »

* * *

« Uram, Istenem, egyetlen reményem, hallgass meg engem, nehogy megfáradva ne akarjalak keresni Téged; add, hogy mindig égő nyugtalansággal keressem Arcodat. Te adj erőt keresésedhez, aki magadtad, hogy megtaláljalak Téged, és reményt adtál, hogy egyre jobban megtaláljalak. Előtted van erőm és erőtlenségem: őrizd meg erőm és gyógyítsd gyengeségemet! Előtted tudásom és tudatlanságom: ahol ajtót nyitottál, engedj belépnem; ahol bezártad az ajtót, nyisd meg zörgetésemre! Emlékezzem Rád, ismerjelek meg Téged, szeresselek Téged! Növeld bennem ezt a hármat, mígnem teljesen újjáalakítasz engem... Szabadíts meg, Istenem, a bőbeszédűségtől, amely miatt lelkem mélyén szenvedek lelkemben, amely nyomorúság tekinteted előtt, de irgalmasságodba menekül. Mert gondolkodásom akkor sem csitul el, amikor szám hallgat... Számos gondolatom támad; tudod, emberi gondolatok, mivel hiábavalók... Add, hogy ne egyezzek bele e gondolatokba... és ne merüljek belé-jük, mint valami álomba... Amikor eljutunk Hozzád, megszűnnek ezek a szavak, amelyeket szaporítunk anélkül, hogy elérnénk Téged: akkor majd egyedül Te maradsz minden mindenben: akkor majd vég nélkül egyetlen szót ismételünk, együtt dicsőítve Téged, és Benned egyek leszünk... »

(Szent Ágoston, *De Trinitate*, XV,28,51)

I.

A REJTETT ISTEN ÚTJAIN

I. « TÜKÖRBEN, HOMÁLYOSAN... »

« Ma még csak tükörben, homályosan látunk,
akkor majd színről színre.
Most csak töredékes a tudásom,
akkor majd úgy ismerek,
ahogy én is ismert vagyok.
Most megmarad a hit, remény, szeretet,
ez a három;
de közülük a legnagyobb a szeretet. »

(1Kor 13,12-13)

Fény és árnyék váltakozása az emberi lét. Tudásunk töredékes; végességünk és esendőségünk mindennapi megtapasztalása szerénységre int. A hivő ember is, mivel még az időben él, magában hordja az emberi állapottal járó korlátozottságokat. És ez az állapot meghatározza hittapasztalatát is.

A hit nyugalom a nyugtalan szívnek, egységet ad az időben megosztott szellemnek, biztonságot a világ bizonytalanságaiban, örömet is, amely a belső kibontakozásból és Isten Lelkének ajándékából fakad. De a hit ugyanakkor nyugtalanság forrása is; kockázat, keresés, tapogatódzás, bizonytalanság és homály is, — az első pillanattól az élet végéig. « Tükörben, homályosan » látunk. A hit egyik dimenziója, modusa éppen a reménység, egy bizonyos bizalom. Ráhagyatkozás a Szeretetre. A bizonyosság nem pszichológiai, hanem másik rendből való: a Lélek ajándéka (*parrêsia*). Csakis ez az ajándék szünteti meg a szorongást, bizonytalanságot, félelmet. Mert szeretettel tölti el a szívet.

« Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él, és Isten őbenne. (Isten) szeretete azzal éri el tökéletességét bennünk, ha teljes bizalommal tekintünk az ítélet napjára, mert amilyen ő, olyanok vagyunk mi is e világon. A szeretetben nincs félelem. A töké-

letes szeretet nem fér össze a félelemmel, mert a félelem gyötrelemmel jár. Aki fél, az még nem tökéletes a szeretetben. » (1Jn 4,16-18)

Ki merné azt állítani, hogy már tökéletes a szeretetben? Hasonlóképpen a hit és a belőle fakadó remény is állandó « viszontagságnak » van kitéve, míg az időben élünk. « Meg vagyunk ugyan váltva, de még reménységben élünk... » (Róm 8,24kk.)

1. Az emberi nyugtalanság

Tizenhat évszázaddal ezelőtt Szent Ágoston a *Vallomások* elején rámutatott az alapvető emberi nyugtalanság gyökerére: « Magadnak (magadhoz) teremtettél minket, és szívünk nyugtalan, míg meg nem nyugszik tebenned. » A formula több értelmezést is megenged, hiszen a probléma mindig az, hogy milyen nyugalomról (*requiescat*) és milyen nyugtalanságról (*irrequietum*) van szó. A nyugtalanság meghatározása folytán a nyugalom (*quies*) hiánya. A sajátosan keresztény nyugtalanságról, ezen belül is a hit nyugtalanságáról lesz majd szó, de előbb ki kell térnünk az alapvető emberi « állhatatlanságra », bizonytalansága, arra a szorongató léthelyzetre, amely időbeliségünkből és végességünkből ered. (Van persze bűnből fakadó nyugtalanság is, ami azt jelzi, hogy az idő nem « semleges » valami; végső elemzésben a hit vagy hitetlenség « minősíti ». Vö. Jn 3,20-21)

a) *Az időbeliség*

Kétségtelen, hogy a nyugtalanságnak és kételynek vannak beteges formái. Talán ez magyarázza, hogy bizonyos orvosok vagy pszichiáterek, illetve a hagyományos gondolkodók is (« dogmatisták ») elítélik a nyugtalanság minden formáját. De itt nem a beteges tünetekről, aggályosságról van szó. Sokak képtelenek kialakítani határozott hitet vagy világnézetet, mert betegesen állhatatlanok, aggályosak. De vannak olyan szellemek, akiknél a kétkedés nem a hit kialakítására való képtelenség, hanem magasabb vagy mélyebb hitre való törekvés. A « mindig nagyobb Isten » titka nyugtalanítja őket. Más szóval: van olyan kétely (bizonytalanság), amely szervezetlenség, belső szétesettség jele, de van olyan is, amely magasabb, szervesebb

hit keresése. A beteg zaklatott nyugtalansága mellett, aki nem tud alkalmazkodni a valósághoz, van olyan nyugtalanság is, amely meg akarja változtatni ezt a valóságot. A gyönyör (tág értelemben) az alkalmazkodás sikerének jele, a fájdalom a valóságot el nem fogadó alkalmazkodásra való képtelenség.

Az egészséges értelemben vett nyugtalanság az emberi fejlődés rúgója: az ember azért halad, mert « kényelmetlen » helyzetén változtatni akar, tehát azt célozza, hogy megszüntesse « kellemetlen helyzetét », amely mindig újraszületik. A nyugtalanság annak a jele, hogy nem akarunk azok maradni, akik vagyunk. Több létre vágyunk. A pszichológusok a « valóság » funkciójáról beszélnek (*fonction du réel*); velük szemben G. Bachelard helyesen rámutat az « irreális » pozitív funciójára is, amely maga a nyugtalanság. Ez azt jelenti, hogy a nyugtalanság maga az idő, az időbeliség kifejezése. Életünk állandóan múltat és jövőt szül: a múlt veszteség, a jövő hiány. A szabadság tervez, előrevetíti magát a jövőbe, miközben múltjának búcsút int. Két hiány között feszül nyugtalan életünk. Ez a kettős hiány szüli a nyugtalanságot. Az a lény, aki a jelen pillanatban él, memória nélküli szellem (*mens momentanea*): teljesen távol van önmagától. Nem nyugtalan. Az időben élő embernél ez lehetetlen, mert az emberi szellem sohasem teljes jelenlét önmagának, hanem jelenlét és távollét egysége. A Gide-i *instantanéisme* illúzió.

André Gide, részben Nietzsche nyomán, a pillanat boldogságát kereste. Ez volt morál nélküli életszemléletének forrása. Nem az örök élet, hanem az örök elevenség. « Vivre le plus! » — a legintenzívebben megélni a pillanatot. A « carpe diem! » filozófiája ez: szakítsd le minden perc virágát! A boldogság nagyjából azonos a gyönyörrel, az élvezettel. Elfogadni mindazt, ami gazdagítja az egyedi életet (Gide féktelenül individualista). Készséggel kitárulni mindannak, amit felkínál a valóság, elvetni minden egyetemes normát, amely korlátozza szabadságunkat. Nem utánozni senkit, mert ez elidegenítő. Soha senki sem lesz olyan egyedülálló helyzetben, mint én itt és most. A spontán életlendületet kell követnem. Minden imperativusz, minden vallásos, társadalmi, politikai kényszer vagy norma akadályozza a szabad kibontakozást. Az őszinteségben virágzik ki ez az individualista szabadság: egy érzés vagy cselekvés csak akkor őszinte, ha szabad, vagyis ha a vágy dinamizmusát semmi norma nem akadályozza, ha spontánul bon-

takozik ki az élet, amely önmagának elég és önmagát állító valóság. Hagyjuk az életet, a létet spontánul létezni! — Tudjuk, hogy a « Földi táplálékok » szerzője még az evangéliumokban is hamis életszemlétetének igazolását látta.

Gide *látszólag* megtalálta a « boldogságot » a jelenben. Elfojtotta metafizikai nyugtalanságát. Vele szemben Rilke, korunk egyik nyugtalan « vándora », aki belső otthontalanságát fejezte ki létértelmező elégiáiban, azért nem lelt nyugalomra, mert a múlt és jövő dialektikájában nem találta meg a « jelenlétet ». Számára örökös « távollét », búcsúzás az élet. E szélsőséges individualista, egy hanyatló kor határán a mai bizonytalan ember prototípusa. (Lásd Boros L. értelmezését a Duinói elégiákról: *Vigilia* 1976/7,453).

Hans Urs von Balthasar rámutatott arra, hogy Rilke az antik bölcsességet, a sztoikus magatartást hirdette: « közömbösség » okosság, tartózkodás, visszatartott álláspont. A keleti bölcsesség is ezt tanácsolta: megőrizni a szabadságot szerelemben és fájdalomban, hogy ne legyünk alávetve a sorsnak (vö. H.U. von Balthasar, *Retour au centre*, 1971, 112-114).

Rilke első két elégiájából idézünk:

I. « ... Sajnos! Kihez menekülhetnénk?
Sem az angyalokhoz, sem az emberekhez,
és maguk az állatok is ösztönösen észreveszik,
hogy nem vagyunk biztos lények,
akik otthon érzik magukat az értelmezett világban.
Talán csak egy fát látunk naponta a domboldalon,
csak a tegnapi út marad,
és egy szokás hűsége: elkényeztetett gyermek,
aki jól érezte magát nálunk — maradt és nem ment el.
(...) Mindez küldetés volt.
De végére érsz-e? Nem volt-e benned mindig is
a várakozás szórakozottsága, mintha minden
egy szeretőt jelzett volna?...

* * *

II. « Szeretők, ti akik elegek vagytok egymásnak,
tőletek kérdem létünk titkát!
Ti értitek egymást.
Vannak-e érveitek?
(...) Öleléstek szinte az örökkévalóság ígéretének tűnik.
És mégis, amikor túlvagytok már
az első tekintetek rémületén

és az ablaknál a vágyakozó várakozáson,
és egyszer a kertben az első közös sétán:
szeretők, azok vagytok-e még?
Amikor egymás ajkán csüngve isztok — : italt ital után:
ah, mennyire messze menekül idegenül az ivó e tettől!
Nem láttátok-e döbbenten antik oszlopokon az emberi
tett tartózkodó okosságát?
Szerelem és búcsúzás nem könyököltek-e könnyedén,
mintha más anyagból lettek volna,
mint nálunk?

Belemerülés az örökkévalóságot helyettesítő jelenbe, pontszerű « jelenlét » (Gide), tartózkodás minden emberi tettnél az elkötelezettségtől, « visszatartás », « távolság », távollét (Rilke). Mindkét magatartás félreismeri az emberi időbeliséget. Az emberi idő állandó « folyás », amelyben nincs jelenlét, « otthon » (Rilke); de nem is az istenített pillanatok ismétlődése, « örök visszatérés » (Gide). Az ember az időben: jelenlét-távollét. Innen alapvető nyugtalansága, de békés öröme is.

b) *A Központ felé*

« Nyugtalannak lenni annyi, mint központunkat keresni », írja Gabriel Marcel. De ez a központ nem magában az emberben van. Az ember sohasem kész tökéletesen: Adottság (a Teremtőtől kapta létét), de ugyanakkor feladat is: meg kell valósítania személyiségét szabadon együttműködve Istennel (a kegyelemmel). « Fecisti nos *ad Te...* » « Magadnak, *magadhoz* teremtettél minket », mondja Ágoston. Ez azt jelenti, hogy az ember lényegi meghatározásához alapvetően hozzátartozik az Istenhez való rendeltség. Az ember Isten alkotása és Isten a célja. Ez az Istentől való függés (a teremtés, amelyről egy másik tanulmányban bővebben szólunk) nem valami hozzáadás az ember természetéhez, hanem lényegi meghatározója, akár tud erről, akár nem, akár elfogadja, akár visszautasítja. Minél jobban függök Istentől szabad cselekvésemben, annál inkább túlhaladok önmagamon és így annál inkább önmagam leszek.

Az *Istenhez való vonatkozásomat « exisztenciále »-nak nevezhetem*: ezt a lényegi meghatározást szabadon vállalom (« beleegyezem » a teremtésbe) és szabadon kibontakoztatom személyiségemet a világhoz,

másokhoz való viszonyomban, szabadságban, hűségben, szeretetben. A hitben Isten az abszolút Te lesz számomra: párbeszédet folytatok Vele, jelenlétében élek. Az istengyermekség kegyelme (a fogadott fiúság Lelkének ajándéka) által Isten valóban atyánk lesz, sőt Jézussal és az ő Lelkében a bizalmas *Abba* — apuka megszólítással fordulhatok hozzá.

Krisztus, az Istenember állította helyre az Isten és az ember közötti párbeszédet, Ő a közvetítő Isten és az emberek között. Krisztus, Isten tökéletes képmása világítja meg az ember titkát: Benne ismerjük fel mi volt a Teremtő eredeti szándéka. Az Ige megtestesülésével az Örökkévaló belépett az időbe. Ő lett a Központ: előtte minden feléje mutat, megjelenésétől fogva pedig valamennyien az ő teljességéből merítünk. De mivel az Atya mindent általa és benne teremtett (Jn 1,3; Kol 1,15-16), Ő az Alfa, a Kezdet is; és mivel minden érte lett (Kol 1,16-17), Ő egyben a cél is, az Ómega. A világ és benne az emberek érte lettek. Azért vagyok, mert Krisztusnak léteznie kellett. Krisztusban tehát « meglett emberré », új, Isten terve szerinti emberré válhatok. Sőt, a Lélek ajándéka által mint Isten gyermekének kell « befejeznem » a teremtést, krisztusivá (Krisztusra irányítottá) tennem a világot. Mivel Krisztus a tökéletes ember, csak Krisztussal egyesülve a hitben (a kegyelem által) jutunk el létünk teljességéhez. Miként Jézus Krisztus, a Fiú lényege az Atyától való függés, ugyanúgy a fogadott fiúság is az emberen kívülre helyezi az ember központját. « Az ember végtelenül felülmúlja az embert » (Pascal), mert léte titka Krisztus által Istenben vész el.

Úgy is mondhatnánk: az ember annál inkább ember, minél inkább túlhaladja önmagát (a kegyelemben), vagyis minél kevésbé « csak ember », tehát puszta adottság. Ez a keresztény humanizmus alapja. Ellentétben a mai ateizmussal azt valljuk, hogy Isten nem az ember vetélytársa, — Istennek nem kell « meghalnia », hogy az ember élhessen, hanem éppen ellenkezőleg: az Isten dicsősége az élő ember, és az ember életének forrása az élő Isten. Sartre ezt írja: « Az egzisztencializmus humanizmus, mivel mi emlékeztetjük az embert arra..., hogy az elhagyatottságban (Istentől elhagyatva) dönt önmagáról ». (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 94.

old.) Mi viszont azt hisszük, hogy az ember személyes magánya — szabadsága kockázatából eredő bukásai, bűnei ellenére is — Istenben van elrejtve, és hogy éppen az élő Istennel párbeszédet folytatva tudunk igazán párbeszédet folytatni a világgal is. Mert a Szeretet-Istenben való hit megnyit a testvérek felé. Krisztus is megélte — emberi állapota és az emberek bűnei miatt — az elhagyatottságot, de éppen a *kenózisban*, az önkiüresítésben fejezte ki legjobban fiúi mivoltát, az Atyától való teljes függését, és a halálban adta át magát teljesen Neki, aki léte forrása.

Mindenesetre a keresztény humanizmus csakis eszkatológikus lehet: vagyis amíg az időben élünk, mivel még csak reménységben várjuk a fogadott fiúság beteljesedését (Róm 8,23-24), az Atyával való közösségünk nem teljes. Hitünk nem kímél meg bennünket a bukástól; az új ember megszületése « vajúdással » jár. Ez pedig azt jelenti, hogy a hit sem orvosság az alapvető emberi nyugtalanságra. Szent Ágoston formuláját a nyugtalan szívről néha helytelenül értik egyes hívők, amikor csak a hitetlenre alkalmazzák, azt gondolva, hogy azért nem találja meg nyugalmát, mivel — hit híján — nem találja központját. Igazában Ágoston ezt akarja mondani: itt a földön senki, még a keresztény hívő sem tudja teljességében birtokolni, ízlelni Istent. Sőt, Istent csak úgy találhatjuk meg, ha állandóan keressük, mert mindig nagyobb a szívünknél és nagyobb értelmünknél. *Deus semper maior.* A hit ajándéka felsőbb bizonyosságot és örömet ad, de nem rombolja le az emberi természetet, nem szünteti meg az emberi állapottal járó időbeliséget. Nem szünteti meg a szorongást és nem oszlatja el a ködöt. « Isten megközelíthetetlen fényességben lakik » (1Tim 6,16).

Babits Mihály istenélménye « bibliai », hiteles:

I. « Ó életem, sorsom, Boldogság, Isten, rendeltetés
Nappal is vezettél, mint ködoszlop zsidókat a pusztán
De köd voltál, Ködisten: emberi szememmel nem láttalak tisztán
Most éjjel, tűzoszlop lettél. »

III. « A házak közé duzzadt zacskókban lóg be a köd
Óh köd! Köd! Sivár fal ember és Isten között!
Láthatatlan csillagok ragyognak. Ágyam előtt

a vibráló fekete levegőben megjelen
az Isten! a sötét Isten, a Félelmetes!
De én elszánt daccal túrom párnámba fejem
Ó alázatos imáimra korbáccsal felelt.
Én már nem akarok beszélni az Úrral! Úr!
Nem atyám! Nem együgyű szívek jó atyja! Úr!
Megsérti őt a bárdolatlan szeretet.
Olykor leereszkedő de akaratát sohasem értheted.

* * *

Szolgád ó Uram, nem lehettem én...
— Harmatos pólyák közt nyugszik fenn a hold —
csorgó nektárral telt bűvös edény,
mit a hajnal csősze ma elémbe tolt,
hogy ne múljak el, mint szomjazó szegény —
Szolgád ó Uram, nem lehettem én! ! !

Az ismeretlen verseket Gál István közölte (*Vigilia*, 1978 február); keltezésük idejét nem adta meg (talán ismeretlen), de úgy sejtjük, hogy már súlyos betegen írta őket a költő. Babits vívódó, lázadozó hitének megrendítő tanúságai. A köd-élmény hiteles, nem zárja ki a hitet! (Gondoljunk csak Lisieux-i Kis Teréz utolsó naplójegyzeteire!). Babits azonban inkább az *Urat*, a Félelmetest látta Istenben, semmint az *Atyát*, akit Jézus kinyilatkoztatott.

A II. vers mindenesetre arról tanúskodik, hogy ritka pillanatokban Babits is megtapasztalta Isten jelenlétének örömét:

« Nem! azt mondom amit a római mondott: Deus adest!
Isten van, szellem géniusz a részeg nyugalomban
És mint a harangnak üteme leng a könnyű toronyban
e munkaütem a hegyen még jobban hirdeti ezt
És ártatlan örömed üteme hirdeti: Deus adest
a te gyermeki örömöd és az én bús örömöm
Ó, hogy ne borítaná el a mindenséget ez az öröm
ha még szívembe is beszáll — amelyet annyi ijeszt
harca a harcok ellen
és háborúja a háborúnak

Babits, aki a « soha-meg-nem-elégedés » költője volt, aki « forgószélben » próbált élni, — aki mint « elbocsátott vad » a « bölcs vadász » jelével megbélyegezve menekült is Isten elől, de a « halált gyakorolva » kereste is Őt, — a szenvedésben megtalálta Istent. Pörölve vele mint Jób, hiszen nem értette

végzéseit, a « ködisten » jelenlétében megtalálta — paradox módon — a « bús örömet ».

Az öröm lehet csak az időben sodródó ember osztályrésze (ami nem zárja ki a szenvedést), a boldogság csak a végállapotban lehetséges.

Az ágostoni vagy babitsi nyugtalanságot, a nyugalmat vagy boldogságot kereső szív vágyát elemezve főleg egy szempontot tartunk szem előtt: az időbeliséget, az ember történetiségét. (Természetesen, a kérdésnek más összetevői is vannak.) Nagyobb világosság kedvéért lássuk az időbeliséget (végességet) a *tudat* ill. a *megismerés* szempontjából. Hiszen a hit ismeret is, « látás » is. (P. Rousselot Ágoston nyomán a « hit szemeiről » beszélt.) Nincs szó *közvetlen* Isten-látásról, természetesen. Ebben a földi életben « Istent soha senki sem látta ».

Az emberi tudat nem közvetlen jelenlét önmagának. Feltételezi a világ tudatát, a « tárgyi » megismerést az egyetemes fogalmakon keresztül. Anyagba és időbe ágyazottságunk nem biztosít olyan teljes, közvetlen tudatot (öntudatot), ahol alany és tárgy egybeesik. Nincs « abszolút tudás » az időben, hanem csak fokozatos, « úton levő », történelmi tudat, nyugtalan tudat. Boldogság és örökkévalóság szinonim fogalmak, és azt a teljes önmagának való jelenlétet jelölik, amely Isten sajátja. Az igazi emberi állapot nem boldogság, hanem öröm. A boldogság (végső) állapot, az öröm mozgás. A boldogság kizárja a nyugtalanságot, az örömhöz viszont lényegileg hozzátartozik ez.

« Ez tehát a hit igazi természete: az örökkévalóság, vagy inkább az Örökkévaló jelenléte az időben. A nyugtalanság visszautasítása az idő tagadása, elmenekülés, a boldogság kísértése. Ha a hit ennyire lényeges, ebből egy paradoxnak tűnő, szigorú következmény folyik: nem tűnhet el. A nyugtalanság, amely az embert és még inkább a keresztényt jellemzi, lényeges mindekettőjüknek. Ezért nem fogadhatom el Malebranche formuláját: a hit elmúlik, de az ismeret nem múlik el. Kétségkívül a hit általi megismerés homályos; olyan világosságra vágyakozik, amelyet nem birtokol. De tévedés lenne azt képzelnünk, hogy a hit egyedül arra vágyik, hogy világosabb és megkülönböztetetebb legyen, és hogy a másik világban a hit igazságai kizárólag intellektuális igazságok lesz-

nek. Nem szabad félreismernünk a hit vágyának természetét. A hit nem az elvont tudás világosságát akarja integrálni, hanem eljutni az egység teljességére, amelynek kezdete. A hitben vannak fogalmi ismeretek, dogmatikai kijelentések, de ott van másrészt a konkrét ismeret, a lélek új és megélt viszonya Istennel. Bármennyire homályos is, a hitet több fény árasztja el, mint a tiszta észt (...) A hit se nem alacsonyabb rendű, se nem magasabb rendű tudás, hanem más természetű: elvezet bennünket az isteni életben való részesedésre. Ezért a hit mint a válasz és a hűség magatartása nem múlik el. Mindig az örökkévalóság jelenléte lesz az időben, a boldogság egy bizonyos immanenciája az örömben. » (Jean Lacroix, « L'instabilité humaine », *Christus* N° 71, 332-333.)

Ezeket a filozófiai megfontolásokat most állítsuk Krisztus fényébe, hogy még jobban elmélyítsük a hit dimenzióit, — az időbeliség és az örökkévalóság dialektikáját, illetve a hitben való nyugtalanság és a hitbizonyosság mibenlétét.

2. Krisztus ideje és « hite »

A hitértelmezésnél mindig vissza kell térnünk a központhoz, Jézus Krisztushoz, akinek alakja magába gyűjti és szétsugározza a kinyilatkoztatás fényeit. « Az Ige testté lett, és közöttünk lakozott. Láttuk dicsőségét, az Atya egyszülöttjének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be... Mindnyájan az ő teljességéből merítettünk, kegyelmet kegyelemre halmozva... Istent sohasem látta senki. Az egyszülött Fiú (Isten), aki az Atya kebelén nyugszik, Ő nyilatkoztatta ki. » (Jn 1,14-18)

« Ő 'a láthatatlan Isten képmása' (Kol 1,15), ő a tökéletes ember, aki visszaadta Ádám leszármazottainak, az első bűn óta eltorzult Isten-képmásoknak Istenhez való hasonlóságukat. Az emberi természet bennünk is roppant méltóságra emelkedett azzal, hogy Krisztus azt magára öltötte, anélkül, hogy megsemmisítette volna. Igen, ő, az Isten Fia valamiképpen minden emberrel egyesült, amikor testté lett. Emberi kézzel dolgozott, emberi értelemmel gondolkozott, emberi akarattal cselekedett, és emberi szívvel szeretett.

Szűz Máriától született, így valóban egy lett közülünk: mindenben hasonló hozzánk, a bűnt kivéve (vö. Zsid 4,15) » (*Gaudium et Spes* 22; vö. *Redemptor hominis*, 8).

a) *Krisztus ideje*

Mindez azt is jelenti, hogy Krisztus aláveti magát az időbeliségnek, végességnek, tehát mint ember nem ismeri előre a jövőt, emberi drámája szcenárióját; ebből pedig az következik, hogy egy bizonyos szorongással tekint a jövőbe, egy bizonyos « hittel » teljesíti küldetését (*).

Jézus, a Fiú, amikor a földön küldetését teljesíti, életével és halálával fiúi mivoltát fejezi ki: azt, hogy mindent az Atyától kap. A teljes receptivitás és nyitottság az Atya felé földi engedelmességében ölt testet. Ezt János evangéliuma szinte minden lapján tanúsítja: a Fiú nem tehet magától semmit (5,19-30; 12,49); nem a saját nevében beszél (7,17; 12,49; 14,10); nem a saját akaratát teljesíti (5,30; 6,38), jóllehet van saját akarata (5,6; 17,24; 21,22kk). Személyes alany, aki többízben kijelentéseket tesz magáról, akinek világos tudata van énjéről és személyiségéről, egészen addig az isteni öntudatig, hogy Jahve nevét alkalmazza magára: *Ego eimi*, én vagyok, minden határozó nélkül (8,24-58; 13,19). És mégis (vagy éppen ezért!): küldetése, földi léte lényege az, hogy az Atyának kedvében járjon, megtegye akaratát úgy és akkor, ahogyan és amikor azt a Lélek sugallatára tennie kell. Léte az, hogy az Atyától kapja az életet (5,26), a látást (3,11), a Lelket (3,34), a szót (3,34; 14,24), az akarást (5,30), a tevékenységet (5,19), a tanítást (7,16), műveit (14,10) a megdicsőülést (8,54; 17,22-24). « A Fiú létének for-

(*) Mindezt jól megvilágította Hans Urs von Balthasar a rá jellemző éleslátással, immáron klasszikussá lett írásaiban: « Fides Christi », in *Sponsa Verbi*, 1971. 45-78; és még *Das Ganze in Fragment*, 1963, utolsó rész: « A hit és a közeli istenország várása. » Alapvető a mi szempontunkból *Theologie der Geschichte* c. könyve (1959). J. Guillet francia jezsuita több ponton elmélyítette H. U. von Balthasar reflexióit következő könyveiben: *Jésus devant sa vie et sa mort*, 1971; *Jésus-Christ dans notre monde*, 1974. — Vö még: Szabó F., *Jézus Krisztus megközelítése*, 1978, 85-91.

mája, amely őt örök időktől fogva a Fiúvá teszi, (17,5) nem más, mint ez az állandó befogadás: befogadása mindannak, ami, és következésképp egész önmaga mint Atyjától jövő ajándék. És éppen ez az önmaga-elfogadás az, ami énjét adja, — saját belső központját, spontaneitását, Fiú-mivoltát, amellyel az Atyának válaszolni tud önmaga teljes visszaadásával. (...) A Fiú az Atyával születése örök és megszakítatlan aktusában van egységben (kommunikál). És ebben az aktusban egyszerre képmás, szó és válasz. » (HUvB, *Theol. der Gesch.*, 24-25).

Éppen ez a *receptivitás*, az Atyától való teljes függés alkotja a Fiú *idejét*, határozza meg *időbeliségét*, teremtett állapotában. Az örök Fiú, miután megjelent az időben, aláveti magát az időbeliség meghatározóinak. « Nem kell azt hinnünk, hogy Krisztus szenvedése előtt csak látszólagosan élt az időben, mintha « örökkévalósága » rejtetten jelen lett volna e függöny mögött, és időnkint, mint a Táboron, betört volna mint « igazság » evilági létébe. Éppen ellenkezőleg: időbeliségének struktúrája — amely a Táboron nem szűnt meg, csak átváltozott (színeváltozásakor szenvedéséről társalog) — a legfélreismerhetetlenebb kifejezése örök életének. Hogy Jézusnak idő áll a rendelkezésére, az mindenek előtt ezt jelenti: nem elővételezi az Atya akaratát. Nem teszi azt, amit mi — bűnbe merült emberek — állandóan tenni akarunk: átugrani az időn és az isteni szándékokon, amelyeket az idő tartalmaz, hogy mintegy az örökkévalóság jogtalan bitorlása által, « felülről lássuk » a világot és « bebiztosítsuk magunkat a jövőre ». (HUvB, *u.o.* 27-28)

Ez magyarázza Jézus tökéletes engedelmességét, Fiú-mivoltának tökéletes kifejezését, amelyről főleg a János-evangéliumban olvasunk, valahányszor Jézus « órájáról » van szó. Jézus mindig megvárja, hogy eljöjjön az Atya által kijelölt « óra ».

Jézus, amikor a halál felé közeledik (többízben bejelentve jövendő szenvedését, halálát és feltámadását), nem látja előre biztosan a jövő szcenárióját. Jézus valóban ember. « Jézus igazi ember, és az ember elidegeníthetetlen nemessége abban áll, hogy léte tervét szabadon előre vetíti, előre kell vetítenie az ismeretlen jövőbe. Ha ez az ember hivő, a jövő, amelybe beletervezi és beléveti magát, nem más, mint Is-

ten a maga szabadságában és végtelenségében. Megfosztani Jézust ettől az esélytől és úgy látni, hogy előre ismert cél felé halad, amely csak időben távoli, ez annyi, mint megfosztani őt emberméltóságától ». Miután idézte e szavakat Hans Urs von Balthasartól, J. Guillet így folytatja: « Csakugyan, Jézus a jövővel szemben ugyanúgy reagál, mint mi: meglepődik és csodálkozik a százados hitén; nyugtalan, amikor a kafarnaumi zsinagógában látja, hogy tanítványai egymásután elhagyják; szorong, amikor az őt üldöző gyűlöletre gondol és várja óráját. Az evangéliumokban semmi sem jogosít fel bennünket arra, hogy a miénkhez hasonló emberi homlokzat mögött egy másik tudatot képzeljünk el, aki számára már minden előre lejátszódott volna és múlt lenne. Ha csodát képzelünk el, tehát ha a betlehemi kisdedben vagy a názáreti munkásban a tévedhetetlen tekintetű Istent helyezzük el, aki már előre látja húsvét hajnalát, ez annyi, mint Jézusba két személyt helyezni, két Krisztust vallani, vagyis (az igazi Krisztust) feloldani a mítoszban. » (J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, 166-167.)

Jézus, az igazi ember a reális időben él, a miénkben, és ebből csak a feltámadással lép ki. Az események iránti készségében, a fokozatosan feltáruló jövő engedelmes elfogadásával Jézus nem annyira tehetetlenségéről és ránk jellemző gyengeségről tanúskodik, hanem inkább isteni állapotát nyilvánítja ki. Jézusnál nyoma sincs az emberi szabadságra jellemző lázas türelmetlenségnek. Mi, végességünk tudatában tervezünk, számítunk, megszervezzük jövőnket, hogy a fenyegető veszélyektől megóvjuk magunkat. Mi úgy képzeljük el az isteni mindenhatóságot, hogy bizonyos előre megadott terveket hajt végre, és szabadságunkat úgy, mintha e terveket megzavarná. De ez csak az isteni mindenhatóság karikatúrája. Az a jövő, amit Isten kezébe akarunk helyezni, nem más, mint a jövőbe vetített múlt. Felejtjük azt, amit Bergson helyesen kifejtett: az emberi idő, a belső tartam a teremtő szabadság invenciója. Valami új születik a szabadság révén a történelemben. Jézus szabadsága abban nyilvánul meg, hogy készséges az eseményekkel, a jövővel szemben: az Atya akaratát teljesíti mindig, szabadon adja át magát a Lélekben. Teljesen szabad és készséges, mert teljesen önmaga. Egyedül-

álló, isteni módon uralkodik a jövőn, amely telve új lehetőségekkel szinte « tiszta » állapotban közeledik feléje. A jelen az a szentély, ahol — a Lélekben — egyesül az Atya akaratával, teljesen átadja magát neki. (Ugyanígy a keresztény hivő számára is a pillanat az örökkévalóság ablaka, az a *hic et nunc*, amikor a kegyelem által Isten gyermekeként születik és újjászületik.)

b) *Jézus « hite » és szorongása*

Mindezek után szólnunk kell még Jézus « hitéről » és szorongásáról. H.U. von Balthasar M. Buber nyomán kifejtette, hogy az ószövetségi hit az ember globális magatartása Istennel szemben: a személyes hűség, a teljes önátadás, türelem a várakozásban és a reménységben, az adott és kockáztatott bizalom jellemzik, túl minden földi megfontoláson és aggodalmon, de ugyanakkor jellemzi egy bizonyos odatapadás mindahhoz az igazsághoz, amit Isten önmagáról mond, és amit megígér. Buberrel szemben Von Balthasar kimutatja, hogy folytonosság van az ó- és újszövetségi hit között, hiszen az új az ó beteljesedése, ami szakadást és folytonosságot jelent. Amit az ószövetség a hivő ember magatartásáról mond, az vonatkozik Jézus Krisztusra is, aki tökéletes ember Isten előtt. Természetesen, mivel Jézus Krisztus az újszövetségi hit *tartalma is*, — hitigazságok tartalma, az új üzenet igazsága —, Krisztus nem « hisz » olyan értelmeben, mintha odatapadna ezekhez az igazságokhoz. Inkább ő teszi lehetségessé a hitet. De mivel Jézus lehetővé teszi hitünket, és mivel nem törli el, hanem beteljesíti az ószövetséget; az ószövetségi hitet beteljesítve tökéletes példaképünk a hitben. Arról a hitről van szó, amelyet a következők jellemeznek: az Emberfia hűsége Atyjához; az Atya létének, szeretetének, akaratának abszolút elsőbbsége; tántoríthatatlan kitartás az Atya akaratának teljesítésében; visszautasítása annak, hogy elővételezze a jövőt, megismerje az « órát ». (Márk 13,32 nagy fejtörést okozott a teológusoknak, főleg az arianizmus idejében. Bármint értelmezzük is részleteiben a kijelentést az utolsó órával kapcsolatos « tudatlanságról », tény az, hogy ez is a Fiú emberi állapotához, kenózisához tartozik.)

H.U. von Balthasar Zsid 12,2 exegézise kapcsán bontja ki mélyebben Krisztus « hitéről » szóló nézeteit: « Tekintsünk fel a hit szerzőjére és bevégzőjére, Jézusra, aki a fölkínált öröm helyett a kereszthalált szenvedte el, ...s most Isten trónján ül. » Zsid 12. fejezetének elején a *pistis* kétségtelenül az ószövetségi hitet jelöli a fenti globális értelemben, minthogy a levél szerzője az előző fejezetben felsorakoztatott ószövetségi hitvallók seregére utal, akik úgy vívták meg a hit harcát, hogy várakozva és reménykedve az Eljövendőre szegezték tekintetüket. Ezeket a tanúkat, akiknek hitmagatartását közben leírta, mind Krisztus felé irányítja, a hit értékeit Krisztus alakjában foglalja össze, aki a hit « szerzője » (pontosabban úttörője) és bevégzője (teljessé tevője). Jézus példakép, pontosabban őstípus a hitmagatartásra. Zsid. 12,2kk Jézus szenvedésével és « agóniájával » illusztrálja a hit harcát. Jézus *archêgos*, vagyis az első ember, aki példát ad az Istennek való hivő önátadásra, és « befejezve », « teljessé téve » (*teleiôtés*) az Isten szeretetében való hitet, halálig menő engedelmességével megfordítja a bűnbe esett ember állapotát. (HUvB, « Fides Christi », *Sponsa Verbi*, 53kk.)

A keresztény hitet egyszerre, elválaszthatatlanul jellemzi a Fiú magatartása az Atyával szemben és az Atya magatartása a Fiúval szemben. Ez utóbbi a következőben áll: az Atya a Fiú engedelmességében és a Szenvedő Szolga sorsában a világ felé fordul, kinyilvánítja és kiárasztja szeretetét (evangélium és kegyelem), és ezzel a Fiú magatartását az Istennel szembeni vallási magatartás (hit) metafizikai őselvévé emeli. Krisztusban, aki a tökéletes Igen volt az Atyának, mi is Igent tudunk mondani — Lelke erejében — Istennek (2 Kor 1,19-22).

De Jézusnak ez az Igen véres verejtékbe, szorongásba és haláltusába került. Az evangéliumok — Jézus igazi emberségének tanúiként — beszélnek Jézus szorongásáról, emberi érzelmeiről (öröm, szomorúság, csodálat stb.) Láttuk, hogy Jézus is időben él, és alá van vetve az emberi állapotnak: mindenben hasonló lett hozzánk, a bűnt kivéve (Zsid 5,15). Hogy közvetítőnk lehessen, az Istenember « kísértést szenvedett » (Zsid 2,18), « Isten irgalmas akaratából mindenkiért megízlelte a halált » (2,9); « a fölkínált öröm helyett a kereszthalált szenvedte el » (12,2).

« Krisztus halandó életében hangos kiáltással és könnyhullatással imádkozott és könyörgött ahhoz, aki meg tudta menteni a haláltól. Istenfélelme miatt meghallgatásra is talált. Annak ellenére, hogy Fiú volt, a szenvedésből tanulta meg az engedelmességet. Művét befejezve, örök üdvösséget szerzett azoknak, akik engedelmeskednek neki, mert Isten őt tette főpappá Melkizedek rendje szerint. » (Zsid 5,7-10; vö. Lk 22,39kk: Jézus halálfélelme a Getszemáni kertben.) A szorongó Jézus imádkozik; bár a « test » gyenge, a lélek átadja magát az Atya akaratának.

« Atyám, szabadíts meg ettől az órától » (Jn 12, 27; vö. Mk 14,36), így könyörög. De nem akar elmenekülni küldetése elől. Az igazi szabadság nem a menekülésben van, hanem az Atya akaratával való egyesülésben. « Legyen meg a te akaratod! » (Mt 26, 42) Az ima átalakítja a vágyat: az ember nem maga választ; nem akarja Istent a maga akarata szerint hajlítani, hanem, az imában kifejezve vágyait, kitárul Istennek, hogy az Ő akaratát felismerje és megtegye. « Atyám, dicsőítsed meg nevedet! » (Jn 12,28) És ha e megdicsőítés módja a kereszt, úgy legyen!

Márk és Máté a kereszten haldokló Jézus szorongásának végső paroxizmusát leírva a 22. zsoltár szavait adják a Szenvedő Szolga ajkára: « Eli, Eli, lamma szabaktani! » Anélkül, hogy a teljes elhagyatottság és kétségbeesés kiáltásának vennénk ezt, nem kell csökkentenünk Jézus elhagyatottságát. Kétségtelen, hogy Jézus az emberek bűneiért szenvedve megélte a bűn « magányát » is, magára vette az « átkot » (Gal 3,13); « (Isten) a bűn hordozójává (pontosabban: bűnné) tette értünk azt, aki bűnt nem ismert, hogy általa Isten igazságának részesei legyünk » (2Kor 5,21).

De, ahogy éppen a 22. zsoltár mutatja, a szorongás nem zárja ki a reményt:

> « Istenem, Istenem, miért hagytál el...
> Atyáink benned reménykedtek,
> s te megszabadítottad őket.
> Hozzád kiáltottak és megmenekültek,
> benned bíztak és nem csalatkoztak...
>
> Tiéd vagyok kezdettől fogva,
> anyám méhétől fogva te vagy az én Istenem...

Dicsőítsék az Urat mind, akik keresik:
szívük élni fog mindörökké...

előtte hajolnak meg mind, akik a porba
visszatérnek, és lelkem neki fog élni... »

Kétségkívül a szorongás próbára teszi a reményt, vagyis a reményvesztésre kísért, de ugyanakkor alkalmat ad — próbatétel: « kihívás » — arra is, hogy gyökeresebbé és teljesebbé váljon a remény. Amikor az ember leginkább érzi Isten távollétét és úgy véli: Isten elhagyta, akkor tud legvalósabban ráhagyatkozni Istenre. Ezt tette az Isten Fia és Mária Fia, amikor kilehelte lelkét, az Atyának visszaadva teljes önmagát. Ez a halál a szeretet legtökéletesebb aktusa volt, tehát kommúnió a Lélekben az Atyával.

c) *A hit bizonyossága*

A történelem a hit szemléletében üdvösségtörténet. Krisztus a központ. Előtte minden feléje mutat. Ahogy az ószövetségi kinyilatkoztatás előre halad állandó újraértelmezéseken keresztül Krisztus teljességéig, lineáris időről beszélhetünk. De Krisztus feltámadása óta az örökkévalóság jelen van az időben: amilyen mértékben Krisztus a Lélekben visszavezeti az embert az Atyához, a kezdet dicsőségéhez, a kör képe merül fel, anélkül, hogy az örök visszatérés mítosza szerint a kezdet puszta ismétléséről lenne szó.

Az emberi történelem, mivel az üdvösség jegyében bontakozik ki, egy bizonyos dagály-apály ritmusában halad. Az új teremtéssel az Ómega visszahajlik az Alfához. A Szentháromság kinyilatkoztatása abban az emberi történelemben valósul meg, amely kinyilvánítja az igaz Isten arcát, ahelyett, hogy eltakarná. A világ üdvössége a Lélek által (az egyházban) valósul: az emberi erőfeszítés és egységesülés előkészíti, kialakítja azt a « kenyeret », amelyet Krisztus saját Testévé változtat át. Mindez vajúdást, homályt és sötétséget jelent az időbeliség *és a bűn* miatt. (Erre később visszatérünk.) Mert az idő Krisztus óta nem « semleges ». Az Istentől, Krisztustól elválasztó bűn miatt életünk üres, « jelentés nélküli », hiábavaló. Csak az értékes, amit a hit, remény és szeretet által Istenre vonatkoztatunk, hozzá viszünk vissza, beléje

mentünk. Így életünket is Krisztusba veszítve menthetjük meg, Krisztus keresztjében és feltámadásában van az üdvösség. Ha vele meghalunk, benne feltámadunk. « Sokan úgy élnek, mint Krisztus keresztjének ellenségei. Végük pusztulás, istenük a has, dicsőségük az, ami gyalázatuk, eszüket a földieken jártatják. A mi hazánk azonban a mennyben van. Onnan várjuk az Üdvözítőt is: az Úr Jézus Krisztust. Ő azzal az erővel, amellyel mindent hatalma alá vethet, átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez » (Fil 3,18-21).

A földi szenvedésben, sötétségben Isten fiai az eljövendő dicsőség reményében vigasztalódnak. A hit ugyan nem ment meg a szenvedésektől, haláltól, de az ember — a bűn miatt hiábavalóságnak alávetett természettel sóhajtozva, amelynek szintén « megmarad az a remény, hogy a mulandóság szolgai állapotából fölszabadul Isten fiainak dicsőséges szabadságára » — sóhajtozva várja teste megváltását. « Meg vagyunk ugyan váltva, de még reménységben élünk. A remény azonban, amit beteljesedni látunk, nem remény. Hiszen ki remélné azt, amit lát? Ha tehát reméljük, amit nem látunk, akkor várjuk csak türelemmel. Gyöngeségünkben segítségünkre van a Lélek is... » (Róm 8,18-28)

Krisztus tanítványainak a Lélek adja a « bizonyosságot » (az Újszövetségben: *parrèsia*). Isten ugyan nem « biztosíték », boldogság-pótlék, a hit nem szabadít meg a szorongástól és a nyugtalanságtól. A « bizonytalanság » az emberi állapothoz, az időbeliséghez tartozik. Mégis, a Lélek ajándéka révén bátran és nyiltan megvalljuk az igazságot; biztosan felismerjük az Isten országába vezető utat és azon kitartóan járunk a reménység csillagzata alatt.

Láttuk, hogy Jézus elfogadta az emberi állapotot, vele a bizonytalanságot, szorongást is. Mégis, a legsötétebb órában is tudta (a Lélek erejében), hogy az Atya jelen van, vele van. Jézus bizonyossága fiúi magatartásából fakadt: élő kapcsolatban volt az Atyával, gyermeki bizalommal teljesen reá hagyatkozott. (Ez « Krisztus hite ».)

A Fiúban mi is fiak lettünk; benne van bizonyosságunk forrása. « Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai. Nem a szolgaság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét félelemben éljetek, hanem a fogadott fiú-

ság Lelkét kaptátok, amelyben azt kiáltjuk: 'Abba, Apuka!' Maga a Lélek tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten fiai vagyunk. Ha pedig fiai, akkor örökösei is: örökösei Istennek, Krisztusnak pedig társörökösei. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk » (Róm 8,15-17).

A Lélek, akit Krisztus küld az Atyától, az isteni szeretetet (kegyelmet) közvetíti: ez fiúságunk pecsétje, örökségünk « foglalója ». Jézus Krisztus által, « a hit segítségével, útunk nyílt a kegyelemhez, amelyben élünk és dicsekszünk is Isten (fiai) dicsőségének reménységével. De nemcsak ezzel, hanem szenvedéseinkkel is dicsekszünk, mert tudjuk, hogy a szenvedésből türelem sarjad, a türelemből kipróbált erény, a kipróbált erényből meg remény. A remény pedig meg nem csal, mert Isten szeretete kiáradt szívünkbe a ránk árasztott Szentlélek által... » (Róm 5,2-5) Szent Pál innen meríti az az ujjongó *bizonyosságot*, amellyel Róm 8 végén Isten kegyelmét magasztalja: « Ha Isten velünk, ki ellenünk? Ő tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért: Hogyan ne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?... *Biztos vagyok* ugyanis, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejdelemségek, sem jelenvalók, sem jövendők, ...sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket Isten szeretetétől, mely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van. » (Róm 8,32-39)

Szent János is ebből meríti bizonyosságát: Isten Szeretet, hiszen életét adta értünk (1Jn 3,16 és 4, 16). A Szeretetnek hittünk. Szeretetre szeretettel kell válaszolnunk, különben hazugok vagyunk, sötétségben maradunk. Isten és a testvér szeretete elválaszthatatlan. Ha Isten kedvében járunk — mint Jézus — szívünk nem vádol bennünket; így teljes bizalommal lehetünk Istenhez (1Jn 3,21). Ha parancsait megtartjuk — és ezek a hitben és a szeretetben foglalhatók össze —, akkor Benne maradunk és Ő bennünk. « Az ő parancsa pedig ez: Higgyünk Fiában, Jézus Krisztusban, és szeressük egymást... Aki megtartja parancsait, Istenben él és Isten őbenne. Azt, hogy ő bennünk él, a nekünk adott Lélektől tudjuk » (1Jn 3,23-24).

d) *A keresztény lét dimenziói*

Krisztus idején belül az ember idejét, tehát a keresztény egzisztenciát ez a « három » határozza meg: hit, remény, szeretet (1Kor 13,13). Ha az idő keresztény szemléletén belül vizsgáljuk e három « isteni erényt », nem statikusan és nem is elvontan, egymástól elválasztva értékeljük őket. Miként az időt és az örökkévalóságot sem választottuk szét a platonizmus mintájára, hanem a megtestesülés titkában szemléltük dialektikájukat, ugyanígy a « hármat » is szerves egységükben kell látnunk. (Vö. HUvB, *Theologie der Geschichte*, 33kk.) A szeretethimnusz leegyszerűsítő értelmezése lenne, ha azt mondanánk: a hit és a remény az időhöz tartoznak, a szeretet az örökkévalósághoz. Maga 1Kor 13 organikus egységben mutatja be a « három » kapcsolatát és valamennyiüket mintegy a türelemmel és az időben való állhatatossággal övezi:

> « A *szeretet* türelmes, a szeretet jóságos...
> mindent eltűr, mindent *elhisz*,
> mindent *remél*, mindent elvisel... »

Ez a szeretet, amely tartalmazza a hitet, reményt és türelmet, minden karizma fölött van, felülmúlja a prófétálást, a nyelveket, a tudományt. « A szeretet soha el nem múlik », míg amazok eltűnnek. Mert amikor « eljön a beteljesedés, ami töredékes, véget ér ». De Pál később azt mondja: « Most megmarad a hit, remény, szeretet, ez a három, de köztük a legnagyobb a szeretet. Törekedjetek a szeretetre! »

Az ismeret (tudás, gnózis) az, amit abszolút felülmúl, « megmér » a szeretet. A tudás a szereteten belül önmagának is ellent mondhat: « A tudás fölfuvalkodottá tesz, a szeretet viszont épít. Aki sokat ad a tudására, még nem ismerte föl, hogyan kell tudnia. De aki szereti Istent, azt Isten magáénak tudja. » (1Kor 8,2-3) A tudás lényegében felülmúlja önmagát a szeretetben: « megismeritek Krisztusnak minden ismeretet felülmúló szeretetét, és beteltek az Isten egész teljességével. » (Ef 3,19). A hit és a remény nincs ilyen dialektikus kapcsolatban a szeretettel, hanem úgy jelennek meg, mint a szeretet belső módozatai. A szeretet nélkül a hit és a remény se lenne semmi: « Legyen akkora hitem, hogy hegyeket

mozgassak, ha szeretet nincs bennem, mit sem érek... » (1Kor 13,2).

A hit és a remény a keresztény rendben csak akkor az, aminek lennie kell, ha a szeretet kifejezése. A szeretet « nem keresi a magáét », hanem Isten jelenlegi akaratát. E fokon a reménység nem lenne más, mint a szeretet készsége, amely mindenre « igent » mond, amely nyitott mindenki felé és főleg Isten felé, tudva azt, hogy számára Isten a legjobb. A hit pedig nem más, mint a teremtmény magatartása, aki felajnálja és átadja magát, tehát kiszolgáltatja saját « igazságát » is, saját « evidenciáit », tudván, hogy Isten igazsága mindig nagyobb és igazabb. Miként a reménység sem csukódik be, hogy birtokolja azt, amit a jelenben kapott, hanem kitárul a mindig « jobb » Istennek, ugyanúgy a hit sem állapodik meg egy Istentől kapott igazságnál, hanem az ajándékon túl az ajándékozót keresi és készséges Isten minden *lehetséges* kinyilatkoztatásának befogadására. Az a hit, amely bármilyen fenntartással él a jövővel szemben, amely nem készséges a teljesebb igazság befogadására, amely Isten szavát saját esze normáinak veti alá, már nem keresztény hit.

A hit és a remény tehát a szeretet modalitásai, — a *készség* és a *nyitottság* kifejezései —, ezért a halál se rombolhatja le őket. Igaz, az örök életben a hit átadja helyét Isten színelátásának (Denz 1789), a remény pedig birtoklássá válik (Denz 530). De megmaradnak valamikképp *a szereteten belül*, amely mindenek fölött van és mindörökre egyedül azt óhajtja, hogy kapjon Isten teljességéből, amint az örök Fiú teljesen az Atyától kapja önmagát. Így a szeretet kegyelmi részesedés a szentháromságos Isten életében, akinek boldogsága a Személyek szeretetkapcsolatából fakad.

Ma még csak « tükörben homályosan » látunk (1Kor 13,12). « *Ex umbris et imaginibus ad veritatem* », a homályból és a tükörképek világából haladunk a teljes igazság felé, ahogy Newman mondotta. E vándorlásban a hit, remény és szeretet vezet, ösztönöz és éltet bennünket. A három « isteni erény » valójában keresztény létünk három dimenziója. Mindhárom a másik rendből, a természetfelettiből való. « A hit, a szeretet, a reménység együtt haladnak az éjszakában: hiszik a hihetetlent, szeretik azt, ami el-

hagyva őket elszökik, remélnek a remény ellenére. A halál által — vagyis minden világosan látható egység lerombolása után — egyek... Vannak kiváltságos órák, amikor Isten megadja az embernek, hogy megpillanthassa, akár egy villámfényben, akár a békés szemlélődésben az isteni igazság hatalmas panorámáit, szinte Isten nézőpontjából tekintve azokat. Akkor a megérthetetlen megvilágosodhat villámlásszerűen és behatolhat a hivő tapasztalatába. De az, aki szeret és aki hisz, nem követel ilyenfajta 'gnózist' (ismeretet)...; inkább a készséges bizakodás állapotában akar maradni... Mindenütt, ahol a hit megértése felkínálkozik neki, tárt karokkal fogadja és hagyja magát elragadtatni általa mélyebb szeretetben, (de) a gyermeki szellem nem veszi birtokába azt, ami nem hozzá tartozik. Ez az Istennel való kapcsolat egyik csodája: az érettség és a gyermeki lelkület azonos mértékben növekszenek... A világot rendező ész számára a Lélek úgy jelenhet meg, úgy kell megjelennie, mint anarchikus zűrzavar. A szeretet és a hit tudja ezt, és ehhez tartják magukat. » (Hans Urs von Balthasar, *De l'intégration*, 1970, 107-108. lapok)

A látást nem lehet elővételezni. Nem lehet hinni és látni anélkül, hogy el ne köteleznénk magukat. Ha szeretünk, megismerjük Istent, aki Szeretet (1Jn 4, 8.16). Aki hisz és szeret, felismerheti Isten dicsőségét a mindennapi élet banalitásaiban is. Mert Isten dicsősége felragyogott Jézus Krisztus arcán; és Jézus mindörökre azonosította magát a mindennapi bajokkal küszködő legkisebb embertestvérrel.

II. A HIT TERMÉSZETFELETTI TÁVLATAI

Hinni a szó legtágabb értelmében annyi, mint szabadon igaznak elfogadni valaki kijelentését, a beléje vetett bizalom alapján. Ebből következik az is, hogy annak, akinek hiszek, hitelre méltónak kell lennie. Ez analóg értelemben alkalmazható a keresztény hitre is: *Istenben* hiszünk és *Istennek* hiszünk, aki kinyilatkoztatta magát, és aki jelekkel, hitelt érdemlő tanúkkal igazolta magát. A legfőbb tanú természetesen Jézus Krisztus, aki « Poncius Pilátus előtt tanúságot tett a szép hitvallás mellett » (1Tim 6,13), aki maga Isten Szava (Igéje), az Igazság. Isten, aki Szeretet, Benne nyilatkoztatta ki és közölte önmagát. (A hit szentírási jelentéséről lásd: *Biblikus Teológiai Szótár*, 496-508.)

Csak azért mondhatom: *Credo in Deum*, mivel előzőleg ezt mondtam: *Credo in Te, Deus meus*; ez a személyes vonatkozás tehát a hitaktus lényeges eleme. (A kérdéssel kapcsolatban lásd: H. de Lubac, *La Foi chrétienne*, 1969; ennek összefoglalása: Szabó F., *H. de Lubac az Egyházról*, 223-245.) A hit hitvallásban fejeződik ki, ahogy Szent Pál írja, miután utalt MTörv 30,14-re: « Ha száddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten föltámasztotta őt halottaiból, üdvözülsz. A szívbéli hit ugyanis megigazulásra, a szóbeli megvallás az üdvösségre szolgál. » (Róm 10,8-10)

Hitvallásunk tartalmát a *Credo* foglalja össze. Mi itt most nem a hit tartalmi szempontjával, hanem személyes, *egzisztenciális távlataival* foglalkozunk. Anélkül, hogy a hit aktusának számos összetevőjét elemeznénk, annak természetfeletti mivoltára és szabadságára szeretnénk rávilágítani, illetve jelezni az ezekből folyó következményeket.

1. A hit ajándéka

J.-François Six (francia pap, a Nem Hivők Titkárságának konzultora) *A hitetlenség és a hit nem az,*

aminek hiszik (*L'incroyance et la foi ne sont pas ce qu'on croit*, Párizs, 1979, 7-8) c. könyvében megállapítja: a régebbi « harcos » ateizmus meghalt, a prometeuszi lázadásnak vége. Az emberek ma inkább szkeptikusok. De a magabiztos — sokszor fanatikus — hivők magatartását is meg kell kérdőjeleznünk éppen az igazi hit nevében. A hit világosság is, de homály is —, nem a nappal világosságát nyújtja. Az éjszakában virrasztók hite nem lehet « diadalmas », hanem tapogatódzó, sebezhető, alázatos. « A hit hívás; a hit mindenekelőtt a szeretet rendjéhez tartozik; bizalom Abban, aki beléd vetette bizalmát — és mindig elsőnek szeret; továbbá a hit kérdés: miért szeret Ő? Miért szereti az emberiséget? miért szereti az embereket és köztük engem? Miért az Ő, ami: Szeretet? »

Mielőtt a sok miértre választ keresnénk, szögezzük le Pascallal: a hit, amely a szeretet rendjéhez tartozik, természetfeletti. « Valamennyi testből együtt véve nem tudnánk kicsiholni egy kis gondolatot: ez lehetetlen, mert a gondolat más rendből való. Valamennyi testből és szellemből együtt véve nem tudnánk előhívni az igazi szeretet egyetlen aktusát: ez lehetetlen, mert más rendből való: a természetfelettiből. »

Az élő hit tehát csakis természetfeletti *ajándék* lehet. Az ember a hit aktusára önmagától képtelen. A hit a Szeretetben e Szeretet Lelkének ingyenes ajándéka.

a) *A hit: természetfeletti ajándék*

J.-F. Six helyesen írja: « A hit és a hitetlenség nem egy formulában fejeződik ki, hanem a szívben. Szent János szerint a nem hivés alapjában véve a Lélek elleni bűn. Sokkal inkább abban nyilvánul meg, hogy az ember birtokába akarja venni Istent, semmint abban, hogy elutasítja Istent vagy ateistának mondja magát. Mert annál, aki ateistának vagy agnosztikusnak vallja magát, meglehet még egy bizonyos becsületesség, hogy elismerje: az ember számára Isten 'olyan óceán, amely számára nincs se bárkánk, se vitorlánk', amint Littré mondotta. Az ateista elég gyakran olyan ember, aki hallatlan, öntelt, sőt esztelen dolognak tartja azt a meggyőződést, hogy valaki bir-

tokolja *az Igazságot*, tudja, hányadán áll Isten kérdésében. Ilyen szempontból sokan vannak azok a keresztények, akik deisták: számukra Isten evidens, mintegy magától értetődik; szemükben a hivés természetes az ember számára. Ezek a keresztények azt állítják, hogy az ember természetszerűen hivő (gyakran maguk bebiztosítására teszik ezt), és mintegy léte spontán mozdulatával afelé fordul, aki 'az eget és a földet teremtette'. De mit jelent ez az odafordulás az önmagunkon túlra, a földünkön túlra, a történelmen túlra? » (Six, *i.m.* 85-86).

Világos, hogy a « túlvilág » nem valami « árnyékvilág », de nem is valami « hátsó » vagy felső világ, olyan értelemben, mintha Isten vagy a természetfeletti a mi világunk feletti « emelet » vagy ehhez a világhoz « hozzáadható » valóság lenne. H. de Lubac nemrég megjelent könyvében (*Petite catéchèse sur nature et grâce*, Párizs, 1980, 21. old.) átveszi korábbi könyvének pontos meghatározását (*Surnaturel,* 1946, 428) a természetfelettiről: « A természetfeletti kétségkívül nem *anormális* a csoda módjára; mégis csodálatosabb, mint a csoda, és megvalósulása sokkal inkább túlhaladja emberi természetünk *erőit*, mint ahogy a csodás jelenség meghaladja az anyagi természet fizikai okainak erőit. A természetfeletti nem is valami *járulék*, « hozzáadás », mint amilyenek azok a 'természetfeletti ajándékok' lehettek, amelyeket az ártatlanság állapotában levő embernek tulajdonítottak; mégis a természetfeletti sokkal nagyobb 'méltóságot' ad az embernek, sokkal inkább *lényege* fölé emeli, mivel teljesen összemérhetetlen ezzel. Végül a természetfelettit nem lehet egyedül az *ingyenesség* jegyével definiálni; mégis végtelenül jobban ingyenes, mint bármi más jótétemény lehetne, és végtelenül túlhaladja bármilyen természet *igényeit*. E hármas értelemben tehát a természetfeletti kiválóan megérdemli nevét. »

Tegyünk még hozzá P. de Lubac-kal, hogy a Szentírás, különösen is Szent Pál szóhasználatával a természetfeletti a *pneumatikosz* (pneuma = lélek). Vagyis a Szentlélek ajándékáról van szó. A keresztény az, aki megkapta a « Lélek zsengéit » (Róm 8,23). A Zsinat ezt tanítja: « A Szentlélek ajándékaképpen a hit által eljut odáig az ember, hogy Isten titokzatos tervét is szemlélheti, és benne gyönyörködhet »

(*Gaudium et Spes*, 15). « A keresztény ember a Fiúnak, a sok testvér között elsőszülöttnek a képmása; megkapja tehát a 'Lélek zsengéit' (Róm 8,23), és így teljesíteni tudja a szeretet új törvényét. Ez a Lélek — 'örökségünk záloga' (Ef 1,14) — bensőleg megújítja az egész embert 'a test megváltásáig' (Róm 8,23). 'Ha pedig bennetek lakik annak Lelke, aki feltámasztotta Jézust a halálból, ő, aki Jézus Krisztust feltámasztotta a halottak közül, halandó testeteket is életre kelti a tibennetek lakó Lelke által' (Róm 8,11). A keresztény ember — ez magától értetődik — kénytelen, sőt köteles is, sok gyötrődés közepette küzdeni a rossz ellen, és el kell szenvednie a halált is, de reményből merített erővel a feltámadás felé menetel, hiszen a húsvéti misztériumban részesedett, és Krisztus halálához hasonul. » (GS, 22).

A hivő élete tehát halál és feltámadás Krisztus nyomdokain. Jóllehet fiak vagyunk a Fiúban és ezt kiáltjuk a Lélek ösztönzésére: « Abba, Atya! » (Vö. Róm 8,15; Gal 4,6; Jn 1,12 és 1Jn 3,1-2), még « sóhajtozva várjuk » a remény beteljesedését (Róm 8,22-25).

A szorongás, a szenvedés (testi és lelki), a halál az emberi állapothoz tartozik. A hivő embernek mindezen át kell mennie. Nemcsak a tudományos kutatásban, hanem a létezés minden zónájában megtapasztaljuk a homályt, sötétséget, a korlátokat, az egyedüllétet és a halál fenyegetését. Még a művészi extázisban és a legígéretesebb szerelemben is. Mindez a hitre is vonatkozik. A szerény és sebezhető hitet esetleg egyes keresztények mint hibát, vétket tapasztalják meg, vagy annak fogják fel. Mások, főleg kortársaink, inkább pozitívumot látnak a hiányban, az esendőségben: *felix culpa*! Igen, mert így az ember könnyebben kilép magabiztosságából, könnyebben megnyílhat mások felé, türelmesebb lesz, nem használja hitét — « saját igazságait » — arra, hogy visszaéljen vele, hogy megítéljen, kiátkozzon, esetleg megégessen másokat, mert mást vallanak, másként gondolkodnak, mást hisznek.

b) *Az ajándék befogadása: szeretet*

Az igazi hit megközelítésére több út van, de a legjárhatóbb a *szeretet* megtapasztalása. De ez az út

sem könnyű, mivel a mi mai társadalmunkban a fő mérce a produkció, a kereskedelmi érték, az « adokadsz » elv, a pénz és a hatalom. Márpedig az igazi szeretet *ingyenes*; « haszontalan » is a termelés, a « produktivitás » szempontjából. Persze ez nem jelenti azt, hogy a szeretetben nincs dinamizmus és éltető erő. A szeretet találkozás, párbeszéd, ünnep, a javak kölcsönös megosztása: kölcsönös önajándékozás. Egymás kölcsönös elismerése és tisztelete azt jelenti, hogy kilépünk önmagunkból, elhagyjuk saját igazságunkat is, hogy a másikkal a teljesebb igazságban egyesüljünk. *És a kölcsönös önajándékozásban felfedezzük, hogy nem mi teremtjük a szeretetet, hanem azt ingyen kapjuk.* Ekkor megértjük, hogy szegények vagyunk, kevesek vagyunk, nincs sok megosztani valónk; legfeljebb kölcsönös szegénységünket osztjuk meg.

Amikor Istennel találkozunk és őt elismerjük, különbözőképpen viselkedhetünk. Isten végtelenül gazdag, és szeretetből adni akarja önmagát. Mit adhat? Adhat Törvényt. Istenben láthatom a Hatalmat, aki törvényt ad, védelmez, végül majd megjutalmaz, ha megtartom parancsolatait. És ebben van igazság. A törvény is életet véd, életre vezethet. Mi lenne a társadalommal, ha nem lenne a « Ne ölj! » parancs, ha az erőszak szabadon tobzódhatna. Mindenki élete veszélyben lenne. De az ember, ha a legaggályosabban is megtartja a törvényt, még tudja, hogy halandó. A törvény nem bizonyul hatékonynak a halállal szemben. Sőt, ez az élmény az ellenkező végletbe csaphat át: az ember felfedezi, hogy a törvény nemcsak gyenge, hanem elnyomó; megakadályozza kibontakozását. Ekkor fellázad a törvényhozó Isten ellen. Igyekszik lerázni a terhes igát.

A halál által veszélyeztetett embert tehát nem védi meg a törvény. Más utat keres, hogy szembenézzen a halállal. Pl. gyermekeiben akar tovább élni, vagy művészi alkotásokat teremt, hogy « halhatatlan » legyen. Vagy esetleg azon fáradozik, hogy az utána következő nemzedékeknek szebb jövőt készítsen. De mindez még nem igazi halhatatlanság. Pedig az ember a teljes, végleges életre vágyakozik.

A hivő Istenben keresi az éltető erőt, a hitben akarja megtalálni az éltető lendületet, hogy legyőzze a halált. Isten teremtő energia lesz, — minden em-

berben és az emberiségben dolgozó erő, hogy megvalósíthassuk vele együtt az igazságosságot és a békét. Isten az élet értelme: vagyis cél és jelentés. De ugyanakkor a hivő felfedezi azt, hogy körülötte élnek olyan emberek, akiknek nincs szükségük « Istenre », hogy megvalósíthassák terveiket és a halál ellen küzdjenek. Vajon az Isten-Energia is nem amolyan « pótlék », hogy gyengeségeinket helyettesítse? Valójában Isten elsősorban nem energiaforrás; nem akar mást adni, mint önmagát. Isten nem ad az embernek biztosítékokat, nem óv meg betegségtől és haláltól... Az ember nem rendelkezhet vele, hogy megszabaduljon a haláltól, hogy jobb világot építsen. Isten, miként nem lehet fogalmaink « rabja », nem lehet még a legszebb vágyaink vagy eszményeink « foglya » sem. Mert Isten Szeretet, vagyis Ajándék. Ezt az Ajándékot el lehet fogadni, de nem lehet birtokolni, hatalmunkba keríteni. Az élő, személyes Szeretetnek megnyílhatunk, vele egyesülhetünk, Őt közvetíthetjük is; de nem foglalhatjuk le magunknak. Nem rendelkezünk Felette, mind valami tárgy felett.

Az igazi hit tehát Isten és az ember szeretetkapcsolata: kitárulunk az ingyenes, szabad Ajándéknak; kitárulásunk mértéke szerint befogadjuk Őt, aki — Szent Ignác szavaival — annyira adni akarja magát nekünk, amennyire befogadni képesek vagyunk. De ezt a kitárulást, nyitottságot is Ő adja. Ő hív, Ő vonz, Ő vonz magához és teszi tanulékonnyá a szívet. És ha valaki befogadta az élő Szeretetet — Isten, Krisztus Lelkét —, akkor maga is élő és éltető szeretet lesz Általa, Vele és Benne. A hitben való állhatatosság, a hűség is Isten ajándéka. És ha igazán hiszünk és szeretünk, akkor megtartjuk a törvényt is. De nem azért, hogy jutalmat kapjunk. Miként Istenben nem keressük gyengeségeink « pótlékát » sem.

A Szeretetnek való kitárulkozás nem jelenti azt, hogy passzívan várjuk az Ajándékot, vagy hogy a « kegyelemre hagyatkozva » azt várjuk, hogy Isten cselekedjék *helyettünk*. A természetfeletti nem helyettesít, hanem cselekvőkké tesz bennünket. « Dieu fait *se faire* les choses », szerette mondani Teihard de Chardin. Isten cselekvőkké tesz bennünket, hogy magunk alakítsuk önmagunkat teremtő Lelke erejében. A kegyelem és szabadság rendjében nem lehet összeadni Isten és az ember tettét. Nem *részben* Isten

(kegyelem), *részben* ember (szabad cselekvés), hanem *teljesen* Isten és *teljesen* az ember, — de másmás szinten. Vagy még pontosabban: *teljesen Istentől függve teljesen magam teszek mindent.* A Lélek által kapott kegyelem nem hozzáadás, hanem új teremtés: újjá alakít, fiú leszek a Fiúban, így a Fiú Lelkében cselekszem, illetve Ő cselekszik bennem, általam, de úgy, hogy én annál inkább önmagam leszek, minél inkább kiszolgáltatom neki szabadságomat. A szeretet kölcsönös önajándékozás, « ex-sztázis ». De az önmagukból való kilépéssel nem veszítjük el önmagunkat. Az igazi kommúnió (szeretetegység) differenciál. Ennek legtökéletesebb — istenemberi példája — Jézusnak, a Fiúnak az egysége az Atyával. A Fiú egész léte az, hogy mindent az Atyától kap és mindent — egész lényét — teljesen visszaadja neki a szeretet Lelkében.

Mindezzel már nem a természet-*természetfeletti elvont* viszonyát tartjuk szemmel, hanem a keresztény titok szívében mozgunk; vagyis nem csupán a teremtést és az ember isteni hivatását szemléljük általában, hanem a konkrét ember helyzetét, akit megjelölt a bűn, de akit Isten « Jézus Krisztusban újjáteremtett » (vö. Ef 2,10), akit bűnei ellenére az Atya szeretetközösségébe hív az Üdvözítő által, aki a Lélek által valóban Isten gyermeke lehet. Más szóval: itt a (bukott) természet és a *kegyelem konkrét* rendjében vagyunk. A « kegyelem » és a « megkegyelmezni » szó egy tőből származik; csakugyan a kegyelem jelenti a megkegyelmezést a bűnbocsánat értelmében.

Itt tehát még világosabban látjuk az ingyenességet, a felülről jövő ajándék abszolút szabad voltát, az isteni Szeretet « természefelettiségét ». « Most már nem elég azt mondani, hogy a természetfeletti egészen más, mint a természet meghosszabbítása vagy beteljesedése, egészen más, mint az (emberi) természet legmélyebb vágyának megvalósulásához elengedhetetlenül szükséges segítség. Nem csupán arról van szó, hogy a bűnös emberi természet és az isteni kegyelem rendje más, heterogén, hogy a kettő közötti végtelen távolságot az ember önmagától képtelen átlépni. Antagonizmusról, éles ellentétről van szó (« *natura filii irae* », Szent Pál a harag gyermekeinek természetéről beszél). A kegyelem és a bűn között

kiengesztelhetetlen a harc. Ezért a kegyelem hívása többé már nem egyszerűen a « felemelkedésre » szóló hívás (mégha a klasszikus kifejezés szerint e « felemelés » átalakító is); sokkal gyökeresebben: ez a hívás a « megfordulásra », a « szív », vagyis egész lényünk « megtérésére » szól. » (H. de Lubac, *Petite catéchèse sur nature et grâce*, 84-85)

A bukott, bűnös teremtmény csakis a Lélek újjáteremtő erejében lehet Isten gyermeke, a Lélek által kapja meg a bűnbocsánatot és a ráváró « örökséget », az isteni életet. A mai keresztények allergiásak a bűnnel szemben. Talán sohasem lehetett annyira megtapasztalni a történelemben a rosszat, az emberi szabadság lázadásából, a hatalomvágyból, a gyűlöletből és testvérgyilkos versengésből származó rosszat, mint napjainkban. És mégis, a mai ember hajlamos arra, hogy az « igazságtalan struktúrákra » hárítsa a rosszat, mintha azok nem az emberi bűnökből, igazságtalanságokból származnának. Sőt maguk a keresztények is nemegyszer összetévesztik az üdvösséget a « felszabadítással ». (Erre még visszatérünk.) A főhiba ott van, hogy az ember nem érzi bűnösségét, így nem vár Szabadítót sem. És itt emlékeznünk kell Pascal mélyértelmű, paradox meglátására: csak a megbocsátott (megbánt) bűnöket ismerjük igazán. Pascal felkiált: « Kitárom karomat Szabadítóm felé! » Mire Jézus csendben ezt válaszolja: « Nem szólítanád Szabadítódat, ha már nem találkoztál volna vele. » És a *Memorial*-ban Jézus ezt mondja neki: « Amilyen mértékben kiengeszteled (bűneidet), olyan mértékben ismered őket. »

Ha a keresztény hit nem csupán ismeret, igazságok elfogadása, hanem egész lényünk kitárulása a felső ajándék felé, az üdvösséget adó kegyelem felé, akkor egyszerű a mondottak alkalmazása a hitre. A megtérés, *metanoia* elengedhetetlen feltétele annak, hogy belépjünk Isten országába. Az Evangélium ezt lépten-nyomon hangsúlyozza. A megigazuláshoz szükséges hit legelső követelménye tehát a megtérés, az Istenhez fordulás, a kitárulás a Szabadítónak, a megbocsátó és bennünket szeretettel megajándkozó Szeretetnek. « Isten szeretete abban nyilvánult meg, hogy egyszülött Fiát küldte a világba, hogy általa éljünk. A szeretet ebben mutatkozik meg: Nem mi szerettük Istent, hanem ő szeretett minket, és elküldte

Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért. (...) Megismertük a szeretetet, amellyel Isten szeret bennünket, és hittünk, benne. Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él, és Isten őbenne. » (1Jn 4,9-16)

János itt azt is állítja, hogy Isten szeretetétől elválaszthatatlan a testvérek szeretete. A láthatatlan Istent a « szeretet szemével » érzékelhetjük. Így tehát a « hit szemét » a szeretet teszi látóvá; és mindez a Lélek ajándéka.

c) *A hit alázata*

Az embernek tehát nemcsak a *teremtményi* mivoltával együtt járó végességet kell elismernie, a végességéből származó gyökeres elégtelenségét, hanem *bűnös* mivoltát is. A bűn gyökeresen eltávolítja a szent Istentől. Ha már általában az emberről is áll, hogy elevenen nem láthatja Isten arcát, még inkább « vaksággal van megverve » az a gőgös, aki szabadon visszautasítja Istent. Valóban « halálon » kell átmennie, vagyis a régi embernek meg kell halnia és újjá kell születnie, hogy « képes » legyen Istenre.

Isten « ingyenesség »: teljesen szabad, ingyenes, megbocsátó szeretetből önmagát adja nekem. Ő, a Másik szabadságomat felkelti, benne lakik: *interior intimo meo*. Jelenléte Szó és Tett. Azt mondja: azért vagyok a világon, mivel szeret, mivel örök szeretettel szeretett és nevemen nevezett; és avégből, hogy szeressek, ahogyan Ő szeretett. Ő adja — Lelke által — hogy erre képes legyek. Kegyelme által közli velem saját ingyenességét, és lehetővé teszi, hogy részesedjem életében. Az ember egyetlen természetfeletti célja: az « örök élet » (Jn 6,27; Róm 5,21), és ezt Krisztus Lelke árasztja az alázatos emberi szívbe.

Szent Pál « kenózisról » beszél (Fil 2,6-11): Isten Krisztusban « kiüresítette magát » a szeretet extázisában. Ezért beszélhetünk Isten alázatáról, amely önmagából való kilépés (excentráció). Krisztus alázata és önkiüresítő szeretete mintegy külső kifejezése a szentháromságos Személyek belső szeretetextázisának. Azok, akik az ember nevében tagadják Istent, nem értették meg, ki is igazában az élő Isten. Pontosan az ellenkezője az elnyomó Erőnek, a zsarnoki Hatalomnak. Ha Isten csupán a törvény megszabója, vagy csak személytelen Hatalom, akkor

könnyen zsarnok és az ember elnyomója lehet. Természetesen, ez az isten nem létezik, ezt az emberek valóban a saját képmásukra alkotják meg. Jézus Krisztus Istene, akiben hiszünk, személyes Szeretet, Atya, Fiú és Szentlélek szeretetközössége. *Ez az Isten a szeretet extázisában adja magát, közli életét, hogy az ember legyen.* Isten minden « jelzőjét » (attributumát), így mindenhatóságát is csak az « alázatos », önkiüresítő szeretet fényében érthetjük helyesen. Persze nem teljes « megértésről » van szó, hiszen e Szeretet misztériuma felülmúl minden ismeretet (Ef 3,19).

François Varillon SJ írta *Isten alázatosságáról* (*L'Humilité de Dieu,* Párizs, 1974, 85. lap): « Isten mindenhatósága annak a *potentiá*-nak legfőbb ellentéte, amelyet az emberek képzelnek el eredendő gyöngeségükben, és amelyet most, hogy gazdagok és erősek lettek, mint vetélytársukat elutasítanak. Az alázatosság semmivel sem vetélkedik. Az alázatosság, a hatalom csúcsán annak a gyermeknek a sebezhetősége, aki a jászolban fekszik, és azé a fiatalemberé, akit keresztre szegeztek. Amikor a liturgiában ezt imádkozzuk: 'Mindenható, örök Isten...', miért oly nehéz Jézus szavaira emlékeznünk: 'Aki engem látott, látta az Atyát'? Nincs más Isten, csak Jézus Atyja. »

Isten alázatának megfelel a hit alázata. A misztériummal szemben az ember magatartása csak az az alázat lehet, amely több, mint valami erkölcsi erény; Péguy szavaival szinte meghatározza a keresztény létet. Mert az Ajándék « felülről száll le » (Jak 1,17). Az ember önmagától nem « istenülhet » meg. Isten Lelke teremt újjá bennünket. Isten szabad, irgalmas szeretete bocsátja meg bűnünket; ő viszi végbe bennünk a metanoiá-t, a megtérést. Isten részesít bennünket életében, a három Személy szeretetközösségében.

Ez a szentháromságos Szeretet a létezés értelmének nyitja. Mert ez a kérdés: miért van egyáltalán valami (teremtmény)? — felmerül akkor is, ha valaki állítja egy abszolút lény létét. Hiszen ha az abszolútum létezik, önmagának elég, tehát nincs szüksége magán kívül semmire. Egyedül a kinyilatkoztatás fényében, a Szeretet-Isten fényében lehet « igazolni » a véges lény létét, létünket. A szeretet ingyenessége, « érthetetlen » nagylelkűsége lehet megalapozása esetle-

gességünknek, « haszontalanságunknak ». Csak a szeretet hihető, hitelre méltó. És Isten önkiüresítő, értünk önmagát adó szeretetére nincs más magyarázat, mint az, hogy Krisztusban örök szeretettel szeretett engem és nevemen nevezett. Hasonlóképpen: csak az *van* igazán, aki szeret, annyiban, amennyiben szeret. Egyébként a megteremtett ember csak « egzisztál »: « ha szeretet nincs bennem, mit sem érek » (1Kor 13,2). Igazán lenni annyi, mint szeretve lenni és szeretni.

2. Keresztény humanizmus?

Az elmondottakból levonhatunk néhány következtetést, és helyreigazíthatjuk Isten és az ember, a kegyelem és a természet, az Isten országa és a földi haladás összefüggésével kapcsolatos téves nézeteket.

Az ember időbelisége, ill. az egész emberiség történeti léte mindig a végesség és a bűn jegyeit viseli magán; tehát a beteljesedés, a « szintézis » csakis eszkatologikus lehet, vagyis a végső átalakuláskor következik be. Mert az embernek egyetlen rendeltetése van — és ez természetfeletti: részesedés Isten életében. Igaz, az új élet már jelen van az emberben a Lélek által, de a világ még a « hiábavalóságnak » van alávetve a bűn miatt: reménykedve várjuk testünk-lelkünk megváltásának végső megnyilvánulását (Róm 8).

A kereszténynek óvakodnia kell a kettős véglettől: egyrészt nem eshet egy bizonyos « szupernaturalizmusba », amely feledtetné vele földi feladatait, « természetes », emberi kötelességeit. Dolgoznia kell a jobb, igazságosabb világért, az ember felszabadításáért, az testvéribb társadalomért. Ezt elsősorban a szeretet követeli tőle. De ugyanakkor nem eshet az utópiák áldozatául, mintha a paradicsomot meg lehetne valósítani a földön, mintha a gazdasági kizsákmányolás megszüntével megtalálhatná teljes önmagát, mintha a jó társadalmi szervezés vagy a helyes politika közvetlenül az Isten országához vezetne. Új világot csak új (« megtért ») emberekkel lehet építeni.

A hivő, anélkül hogy az utópiának engedne, igyekszik « siettetni » a parúziát, megvalósítani olyan világot (« a szeretet civilizációját », VI. Pál szavaival),

amely valamiképpen « előre jelzi » a végleges országot. Péguy Jeanne d'Arc-jának égő imáját magáévá teheti:

« az egész föld legyen mintha az ég a földre szállt volna,
az egész emberiség szíve együtt dobogjon...
a föld legyen az ég kezdete,
az ég kezdete... »

De ugyanakkor tudja, hogy az ember alkotásai, civilizációja vívmányai halálra vannak ítélve. Főleg akkor, ha az ember Isten nélkül akarja építeni « evilági városát ». Ha « Isten halott » (az ember szívében), az ember is halott: nincs éltető reménye, célja. Hiszen legalapvetőbb vágya, « Istennek lenni », « hasztalan szenvedés » (*passion inutile*), ahogy Sartre vallja *A Lét és a Semmi* végén.

« De van-e ma még olyan józan ember, aki Isten akar lenni? » — tette fel a kérdést a *Christ sein*-ben H. Küng. A katolikus teológus kérdése-kijelentése megdöbbentett olyan teológusokat is, mint K. Rahner vagy J. Ratzinger. Hiszen az egész Újszövetség és a katolikus hagyomány az isteni életben való részesedésről, a divinizációról beszél. Természetesen, ez csak a fogadott fiúság Lelke által lehetséges. A mai ateizmus azonban nem mondott le erről; egyes képviselői azt hirdetik, hogy az ember Isten nélkül isten lehet. (Lásd Marx, Nietzsche és a fiatal Sartre.) Ernst Bloch, az ezoterikus marxizmus képviselője pedig egyenesen kijelenti, hogy egyetlen korban sem volt olyan erős ez a vágy (« Istennek lenni »), mint a miénkben. Az « *Eritis sicut deus* » formulát, amelyet kiforgatott bibliai jelentéséből, a forradalmi cselekvés kovászává tette, — az *eljövendő* Ember, a *Homo absconditus* az, aki (amely) felé a reménység-elv feszíti a *mai* embert. (Sartre élete végén e szemlélethez közeledett. Lásd alább.)

Eltekintve itt e történelemszemlélet ellentmondásosságától (erről egy másik tanulmányban írtam), ez az utópia legalábbis « idealista », vagyis távol áll a realizmustól. Történelmünk mostani szakaszát szemlélve naívnak kell tartanunk azt a haladás-hitet, amely nem számol a rosszal, a bűnnel. Mintha a bukás és a katasztrófa csupán a véletlen és a szükségszerűség

játékából, vagy egyszerűen « tévedésből » adódna. Auschwitz és Dachau vagy Hirosima másra figyelmeztet. Hiába kérkedünk tudományos és technikai haladásunkkal, ha — erkölcsi és lelki támpontok nélkül — csak a pusztítás eszközeit tökéletesítjük. Az emberi szenvedéstörténetből ma is felhangzik a *De Profundis* és a *Miserere*; — az ember Megváltó után eseng. És a politikai teológia vagy a felszabadítás teológiája — mégha helyes értelemben jogosult is — nem adhat « megoldásokat », ha felejti a Megváltót, aki a teljes szabadulást hozza az embernek.

Y. de Montcheuil SJ, aki a háború alatt esett el és aki a természet-természetfeletti kérdésének egyik éleslátó teológusa volt, ezeket írta *Az Ország és követelményei* c. könyvében: « Jézus nem hozza kapcsolatba a társadalmi rend minden baját a társadalom rendezetlenségével..., hanem a bűn eszméjével társítja e rosszat, vagyis belső rosszat, Isten ellen elkövetett vétket lát e bajokban. Már Ámosz próféta sem csupán a megsértett emberi méltóság nevében « üvöltött » kora visszaéléseivel szemben, hanem Isten Szentsége nevében, akit a bűn megsértett. Ha az emberi méltóságot és az emberi igazságosságot elválasztjuk Istentől, végül is megromlanak. Gyorsan megromlanak, mégha absztrakt eszméjüket meg is őrzik. Az egész Evangélium tele van azzal a gondolattal, hogy a bűn jelen van a világban. (...) A keresztény optimizmus forrása nem az a gondolat, hogy a jó embert ki lehet vonni a külső körülmények alól, amelyek rosszá teszik, hanem az a gondolat, hogy Isten átalakulást idézhet elő benne, lénye legmélyén. Vagyis az ember 'megtérhet'; szíve megváltozhat ». (Y. de Montcheuil, *Le Royaume et ses exigences*, 1957, 47-49).

Erre az evangéliumi tanításra hivatkozott II. János Pál pápa pueblai beszédében: « Az egyháznak kötelessége, hogy hirdesse az emberi lények millióinak felszabadulását, kötelessége, hogy segítse e felszabadulás megszilárdítását, de ugyanakkor az is kötelessége, hogy a felszabadulást teljes, mély értelmében hirdesse, úgy, ahogy azt Jézus hirdette és megvalósította. Megszabadítás mindattól, ami elnyomja az embert, de főleg megszabadulás a bűntől, a Gonosztól, hogy Istent örömben megismerhesse és Isten ismerje őt. Ez a megszabadulás a kiengesztelődés és a bűn-

bocsánat eredménye. Ez a szabadság abból ered, hogy Isten gyermekei vagyunk és Istent 'Abbának', Atyának szólíthatjuk. Ennek erejében minden emberben testvérünket ismerhetjük fel, akinek szívét átalakíthatja Isten irgalmas szeretete. Ez a szabadság a szeretet erejével a kommúnióra ösztönöz bennünket, amelynek csúcsát és teljességét az Úrban találjuk meg. Megszabadulás, amennyiben felülkerekedik az ember különböző rabszolgaságain és bálványain, amelyeket az ember maga kovácsol magának, és amely kibontakoztatja az új embert. »

Csak a természetfeletti teszi tehát az embert igazán szabaddá, emberré. A keresztény humanizmus, amely ellen a « szekularizált hit », vagy a « tiszta hit » nevében tiltakoznak, megvalósulhat a hivő keresztényekben. Végeredményben egyetlen kultúra sem semleges. A keresztény is áthathatja dinamikus hitével a kultúrát; alkalmazkodhat is, de úgy, hogy nem adja fel keresztény mivoltát: minden emberi értéket magáévá tehet kellő megkülönböztetéssel, tisztogatással. Maurice Clavellel ezt mondhatjuk: « Ha a humanizmus az ember abszolút létének tana — egyedül az emberé, Isten kizárásával —, akkor antihumanista vagyok. Ha a humanizmus az ember abszolút értékének tana, akkor humanista vagyok. » (M. Clavel, *Dieu est Dieu*, 1976, 170.)

Természetesen, a keresztény humanizmus nemcsak tan, hanem lehet egy bizonyos lelkiállapot, illetve magatartás is, amely egyszerűen az evangéliumi « kovásszal » hatja át a földi valóságokat. Ilyen hivők — szentek — mindig éltek, és ma is jelen vannak.

Ha azonban a humanizmus kizárólag az embernél állapodik meg, tehát elutasítja Teremtőjét és végső Célját, Istent, akkor az ember kultusza esetleg a « személyi kultuszba » torkollhat. Ha az ember a mértéke mindennek, akkor az erkölcsi rend sem lehet abszolút. Simone de Beauvoir ezt az Isten nélküli humanizmust vallva írta « a kétértelműség erkölcséről »: « Ami meghatároz minden humanizmust, az a következő: az erkölcsi világ nem egy adott világ, amely idegen lenne az embertől és amelyhez az embernek kívülről kellene küszködve eljutnia, hanem ez az ember által akart világ. » (S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947, 199.) Persze, Isten és az erkölcsi rend nem « kívül van », nem

« idegen » az embertől. Az isteni transzcendencia egyben immanencia is, hiszen a Teremtő mindennek létet adó ok, így « benne van » mindenben. Így az emberben is Isten a legbensőbb: « *Interior intimo meo, superior summo meo* » (Ágoston). Minderről a fejlődő teremtés kapcsán még szólunk.

Végkövetkeztetésünk ez lehet P. de Lubac szavaival: « Az emberi természet valamennyiünkben egyszerre teremtett és bűnös; ténylegesen mindig a bűnös ember kapja az ingyenes meghívást — a megtérésben — az isteni életre; és ezt az isteni életet ténylegesen mindig a bűnbocsánat által kapja ingyenesen. A bűn eszméje nem csupán szociális kategória, nem is pusztán erkölcsi kategória, amint ezt az egyszerű humanizmus, mégha teista is, tartaná. A bűn lényegileg vallási kategória. Alapjában véve (...) a bűn nem egy törvény visszautasítása, legyen az isteni törvény, hanem Isten hívásának visszautasítása, aki meg akarja osztani Életét. (...) Az üdvösséget, a saját életében való részesedést Isten az embernek Krisztusban ajánlotta fel, és Krisztus egyháza kapta azt a megbizatást, hogy azt átadja minden nemzedéknek. » (*Petite catéchèse...*, 120-121.)

Az alázatos hit e hallatlan Ajándék felismerésekor — a Lélektől kapott merészséggel — ezt vallja: az a humanizmus, amely kevesebbet ajánl fel az embernek, mint azt, hogy Istenné válhat, nagyon szerény.

III. ISTEN DICSŐSÉGE JÉZUS KRISZTUS ARCÁN

> « Mi pedig mindnyájan födetlen arccal szemléljük az Úr dicsőségét és dicsőségről dicsőségre ugyanazon képmássá változunk át az Úr Lelke által...
>
> « A hitetleneknek e világ istene elvakította értelmét, hogy ne ragyogjon számukra a Krisztusnak, Isten képmásának dicsőségéről szóló evangélium világossága... Isten ugyanis, aki azt mondta: 'A sötétségből támadjon fény', világosságot támasztott a mi szívünkben is, hogy fölragyogjon nekünk Isten dicsőségének ismerete Jézus Krisztus arcán. »
>
> (2Kor 3,18; 4,4-6)

Istenünk nem valami távoli Olimposzon trónoló Úr, nem a « filozófusok » elvont Abszolútuma, hanem arca és szíve van. A Láthatatlan valamiképpen láthatóvá lett, mert dicsősége felragyogott Jézus Krisztus arcán. Kinyilatkoztatta Jézusban — az ő halálában és feltámadásában —, hogy szereti a világot, szeretetből teremtette az embert saját képmására és hasonlatosságára, és szeretetből meghívott bennünket a vele való életközösségre: a Fiúban az Atya gyermekei lehetünk a fogadott fiúság Lelke által. « Akiket eleve ismert, azokat előre arra rendelte, hogy hasonlókká váljanak Fia képmásához. Így lesz elsőszülött sok testvér között. » (Róm 8,29). Krisztus, aki Isten képmása az első teremtésben (Kol 1,15kk), az új teremtésben (2Kor 5,17) visszaadja a bukott emberiségnek az Istenhez való hasonlóság ragyogását, amelyet a bűn elhomályosított (Ter 1,26; 3,22-24; Róm 5,12). Isten képmását nyomja a lélekbe, « új emberré » alakítja (Kol 3,10) és visszaadja neki « Isten dicsőségét » (Róm 3,23). Ez a dicsőség,

amelyet Krisztus mint Isten tökéletes Képmása (2Kor 4,4) sajátjaként birtokol, egyre inkább áthatja a keresztényt (2Kor 3,18). Ha nyitott a Léleknek, szívében világosság támad, és « felragyog Isten dicsőségének ismerete » (2Kor 4,6).

« Afelé kell törekednünk, 'aki a Fő' (Ef 1,10.22; 4,25; Kol 1,18), 'akitől minden ered és akiért vagyunk' (1Kor 8,6; vö. Kol 1,17), aki egyszerre 'út, igazság' (Jn 14,6) és 'feltámadás és élet' (Jn 11,25), Feléje, 'akit látva látjuk az Atyát' (vö. Jn 14,9), akinek el kellett mennie tőlünk (vö. 16,7) — a kereszthalál, majd pedig mennybemenetel által — hogy a Vigasztaló eljöjjön és állandóan jöjjön hozzánk mint az igazság Lelke (vö. 16,7.13). Benne van 'a tudomány és a bölcsesség minden kincse' (Kol 2,3), és az Egyház az ő Teste (vö. Róm 12,5; 1Kor 6,15; 10,17; 12,12.27; Ef 1,23; 2,16; 4,4; Kol 1,24; 3, 15). Az Egyház tehát Krisztusban mintegy szentsége, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egységnek és az egész emberi nem egységének' (LG 1): Ő ennek a forrása, Ő maga, a Megváltó! » (*Redemptor hominis*, 7)

« Az embernek, aki egészen alapvetően meg akarja érteni magát — nem csupán a közvetlen, részleges, gyakran felületes, sőt látszólagos kritériumok alapján és saját léte mértéke szerint — Krisztushoz kell közelednie nyugtalanságával és bizonytalanságával, sőt gyengeségével és bűnösségével, életével és halálával. Mintegy Krisztusba kell belépnie teljes lényével, 'el kell sajátítania', asszimilálnia kell a Megtestesülés és a Megváltás egész valóságát, hogy megtalálja önmagát. » (*Redemptor hominis*, 10.)

Jézus Krisztus tehát a kinyilatkoztatás középpontja: az Ószövetségben minden Feléje mutat, és megjelenése óta Belőle árad szét a fény, « az élet világossága ». *Jézus Krisztus* a Misztérium teofániája: « *Non est aliud mysterium Dei, nisi Jesus Christus* » (Szt. Ágoston). *Jézus*: Mária fia, a názáreti ács, aki egy meghatározott időben és helyen jelent meg, valóban ember. A történelmi Jézus nélkül hitünk gnózis vagy ideológia lenne. De ez a Jézus a *Krisztus*, a Messiás, Isten Felkentje, Isten egyszülött Fia, Istennel, az Atyával egylényegű, ahogyan ezt a húsvéti fényben az ősegyház felismerte és a későbbi egyház pontosabban kifejtette.

Nincs tehát két Jézus Krisztus: a történelmi Jézus és a « hit Krisztusa » nem választható szét, hacsak meg nem akarjuk hamisítani az újszövetségi kinyilatkoztatást. Jézus Krisztus, az Istenember az ember megváltója. Erről szól röviden a következő két tanulmány. (A kérdéskör bővebb kifejtését és a mai krisztológiai viták ismertetését az olvasó megtalálhatja *Jézus Krisztus megközelítése* c. könyvemben, Róma, 1978).

1. Viták a « történeti Jézus » körül

A keresztény ember a Credóban megvallja: « ... fogantatott a Szentlélektől, született Szűz Máriától, Poncius Pilátus alatt szenvedett és meghalt a kereszten, harmadnapon feltámadt, felment a mennybe » — vagyis belépett megdicsőült emberségével is az Atya dicsőségébe... Ez a hitvallás látszólagos ellentmondást takar. A keresztény jelenség beíródik a történelembe: a megfigyelés és a verifikáció, a történetírás tárgya lehet. De ugyanakkor túlmutat a történelmen, kiutal ebből a tapasztalati világból, hiszen a testté lett örök Ige, Jézus Krisztus feltámadása után az emberi tapasztalaton túleső létrendbe lépett át. De a paradoxont nem kell mindjárt feloldanunk!

A kereszténység újsága éppen a megtestesülés paradoxonához kapcsolódik. Sok igazság van az agnosztikus francia filozófus, M. Merleau-Ponty kijelentésében: « A kereszténységnek mint az Isten halálát hirdető vallásnak az újsága abban van, hogy visszautasítja a filozófusok Istenét, és azt az Istent hirdeti, aki felveszi az emberi állapotot ». Csakugyan, a kereszténység nem elvont eszme, nem ideológia, hanem a testté lett *Logosz* történeti megjelenésén alapuló hitvallás. Isten Jézus Krisztusban « fejezte ki », vagyis ismertette meg és közölte önmagát. Hitünk erre a Jézus-eseményre támaszkodik és — a Feltámadott Lelke révén — ezt aktualizálja: így leszünk fiak a Fiúban és örökösei az örök életnek. Jézus Krisztus nyitott az embernek végtelen távlatokat: az Istenember titkának fényében ismerjük fel, mily nagy az ember és mily nagyszerű hivatása van — isteni életre hivatott.

A Jézus-esemény — amely ugyanakkor titok is

— egyszerre tárgya mind a történelemnek, mind a hitnek. Ezért érthető, hogy a « történeti Jézus » az újabb korban folytonos viták tárgyát képezte racionalista és hivő történészek körében, sőt maguk a hivő keresztények sem értettek egyet a « történeti Jézus » és a « hit Krisztusa » viszonyát illetően. Az alábbiakban főleg ezt az utóbbi kérdést szeretnénk megvilágítani: tehát azt, hogy az utolsó évtized során hogyan vélekedtek protestáns és katolikus exegéták-teológusok a történelem Jézusáról. Mielőtt azonban ezeket a vitákat ismertetnénk, röviden felvázoljuk az előzményeket (1).

M. Kählertől R. Bultmannig

A názáreti Jézus, akiről az ősegyház hitte és hirdette, hogy halottaiból feltámadt és az Atya jobbján ül dicsőségben, valóban Isten Fia, ahogy Kaifás és Pilátus előtt megvallotta? Ugyanaz-e a hit Krisztusa, mint a történelem Jézusa? A kérdést ebben a formában először Martin Kähler fogalmazta meg 1892-ben (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*). Kähler már kétségbe vonta a folytonosságot a történelem Jézusa és a hit Krisztusa között; ki akarta mutatni, hogy a modern írók történeti Jézusa elrejti előlünk a hit élő Krisztusát.

Kähler kérdésfeltevését részben megmagyarázza a liberális, racionalista szellemű bibliakritika. Tudjuk, hogy az ún. formatörténeti módszer is ebben az irányban bontakozott ki; kezdetben (az 1920-as években) Dibelius és Bultmann iskolája azt hangoztatta, hogy túlhaladva a történelemkritika objektív adatain, a hivőnek itt és most, az igehirdetésen keresztül kell találkoznia Istennel. R. Bultmann *Jézus*ának előszavában (1926-ban) kijelenti: « Jézus életéről és személyiségéről úgyszólván semmit sem tudhatunk, minthogy a keresztény források nem ér-

(1) A kérdés újabb állásának tanulmányozásához lásd: René Marlé SJ, *La Singularité chrétienne,* Casterman. 1970; Wolffang Trilling: *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu.* Patmos-Vg, Düsseldorf, 1967; M. Bouttier, *Du Christ de l'histoire au Jésus des Évangiles.* Cerf, Paris, 1969 (protestáns szerző); ebben további irodalom.

deklődtek ez iránt; különben is e források nagyon töredékesek, legendák temetik be őket, viszont ezeken kívül nincs más forrásunk Jézusról ». R. Bultmann határozottan lekicsinyli, semmibe veszi még az egészséges történelemkritika eredményeit is. Szerinte a hitnek kell pótolnia a történelmi megismerést. A történésznek egyszer s mindenkorra le kellene mondania arról, hogy rekonstruálja a názáreti Jézus történetét.

Ismeretes, milyen nagy megdöbbenést váltott ki már a század elején (1906-ban) Albert Schweitzer megállapítása, aki a Jézus életére vonatkozó százados kutatásokat így összegezte: Ma már egyetlen komoly tudós sem próbál Jézus-életrajzot írni. Ezzel azt akarta mondani, hogy az evangélisták maguk sem Jézus-biográfiát akartak írni, hanem az ősegyház hivő tanúságtételét rögzítették határozott teológiai szándékkal. Az exegéták rájöttek arra, hogy a szent írók már meglévő forrásokat használtak (a szakemberek elkezdtek ős-Márkról, proto-Lukácsról, illetve a szinoptikusok közös forrásáról beszélni; majd nem is egy, hanem két forrás létét tételezték fel stb.). Schweitzer előbb idézett megállapítását Bornkamm « halotti beszédnek » nevezte. Ezután pillanatnyi síri csend következett a megrendült exegéták körében. De a kutatómunka tovább folyt az Ószövetség területén. Gunkel a Genezist tanulmányozta. Kimutatta, hogy Mózes első könyvének írásos rögzítését hosszú szájhagyomány előzte meg. Majd Gunkel nyomán több (protestáns) szerző egymástól függetlenül az evangéliumokra is alkalmazta ezt a megfigyelést. 1920 körül már erre a következtetésre jutottak: Ha az evangéliumok nem Jézus-életrajzok, hanem az örömhírről szóló tanúságtételek, akkor a Hirdetett életrajza helyett az igehirdetés (*kerügma*) történetét kell megírnunk. Pillanatnyilag nem is lényeges az, hogy Jézus Krisztus egyáltalán létezett-e vagy sem, a lényeges az evangéliumi üzenet. R. Bultmann már említett, 1926-ban megjelent *Jézus*ában ezt az álláspontot képviseli. (Persze, ő nem tagadja Jézus létét!)

Ugyanezt az irányzatot képviseli egy másik német protestáns tudós, Martin Dibelius is, aki az új módszernek a *Formgeschichte* (formatörténet) nevet adja. E módszer alapelgondolását röviden így

jellemezhetjük: az evangélium megmerevedett mozgás. Először élő szó (igehirdetés) volt; fontos szerepet játszott genezisében a szájhagyomány. Egy bizonyos pillanatban az igehirdetést írásban rögzítették. Olyanformán, mintha egy mozgó filmet egyetlen gombnyomással megállítunk és a folyamatból csak egyetlen mozzanatot — fix filmkockát — szemlélünk. A formatörténeti módszer az egész genezist — az evangéliumok keletkezését — szeretné rekonstruálni, hogy így teljesebben megértse az előttünk fekvő írott evangéliumokat. Minden emberi szó ugyanis konkrét élethelyzetben, meghatározott miliőben születik, és jelentése is függ a szituációtól. Ezt a konkrét helyzetet nevezi Gunkel *Sitz im Leben*nek. Az élethelyzet fényt vet az írás jelentésére: egy gyászbeszéd másképp van felépítve, mint egy pohárköszöntő vagy egy templomi prédikáció. Az ősközösségben is voltak hitvallás-formulák, liturgikus szövegek, himnuszok, keresztségi katekézisek stb. Maga Jézus tanításában szívesen használt parabolákat, példabeszédeket... Mindezeket a formákat, műfajokat ismernünk kell az írások értelmezéséhez.

A formatörténeti módszer főleg a második világháború után váltott ki nagy visszhangot és talált számos követőre. Ennek egyik történeti magyarázata a következő: a náciuralom alatt Rudolf Bultmann és legjobb tanítványai az ellenállók közé tartoztak, míg több kevésbé radikális (protestáns) exegéta kompromittálta magát. A háború után csaknem minden német egyetemen Bultmannt követték az exegéták. De 1950-ben már jelentkezett az ellenhatás is. Ennek a reakciónak egyik eredménye lett az ún. *Redaktionsgeschichte*. Mi ennek a lényege?

A formatörténet egyik dogmája az volt, hogy a szinoptikus evangéliumok különálló perikópák gyűjteményei. Az evangéliumi szerzők összegyűjtötték, összekapcsolták és keretbe foglalták a különálló perikópákat. Tehát lényegében csak kompilátorok voltak. Ebben az elméletben van részletigazság. De hiányosságaira csakhamar felfigyeltek az exegéták. Kimutatták azt, hogy már maga a perikópák összegyűjtése és « bekeretezése » is jelentős szerkesztő munkát tételez fel. Ezenkívül azt sem lehet állítani, hogy a « keretnek » semmi történeti értéke sincs. Ezekből a megállapításokból kiindulva az egyik Bult-

mann-tanítvány, Hans Conzelmann úttörő munkát dolgozott ki. 1954-ben tette közzé *Die Mitte der Zeit* című könyvét, amely Lukács evangéliumát elemzi, megvilágítva annak sajátos teológiáját. Két évvel később Will Marxsen Márk evangéliumáról szóló könyvében hasonló módszert követ: a módszer jelölésére bevezeti a *Redaktionsgeschichte* nevet. Azóta több tanulmány mélyítette el az új módszert, amely részben folytatja, részben kiegészíti a formatörténetet. (A *Formgeschichte* az az általános módszer, amelyet két alfajra oszthatunk: az egyik a tradíciótörténet, a másik a redakciótörténet).

De 1950 körül egy másik ellenhatás is jelentkezik Bultmann nézeteire. Ez fontosabb, mint a redakciótörténet, amely végül is többé-kevésbé a formatörténet alapelveit követi. Pontosan a történeti Jézusnak és a kerügma Krisztusának problémájáról van szó, amelyet tanulmányunk elején felvetettünk. A következőkben ezt az újabb vitát ismertetjük (2).

Történelem és hit

Mielőtt a Bultmann által kiváltott kritikákat összefoglalnánk, pontosan meg kell határoznunk magának Bultmannak az álláspontját, azt az alapvető szándékot, amely a marburgi mester (Heideggertől inspirált) « egzisztenciális értelmezését », nevezetesen a sokat vitatott *Entmythologisierung* (mítosztalanítás) törekvését mozgatja (3).

Láttuk, hogy a százados « Jézus élete » kutatás végkövetkeztetése ez volt: az evangéliumok nem Jézus

---

(2) Kiegészítésül lásd a *Mérleg* 1969/4. számában (355—365, lapok) található szemlét és bibliográfiát.

(3) Talán azt sem fölösleges hangsúlyoznunk (R. Marlé, Bultmann egyik legjobb katolikus ismerője nyomán), hogy Bultmann mélyen keresztény. Igazságtalan az a gyakori « osztályozás », amely Bultmannt lényegében a liberális protestáns irányzathoz sorolja és teológiájában csupán egy bizonyos naturalista racionalizmus felújítását látja. Vö. Marlé. *Bultmann et l'interprétation du Noveau Testament.* Aubier, Paris, 1956 (2. kiadás: 1966): rövidebb formában a « Foi vivante » című zsebkönyvsorozatban: *Bultmann et la Foi chrétienne.* Aubier Paris, 1967. Ezenkívül 1. jegyzetünkben idézett könyvének I. fejezete is röviden összefoglalja a « mítosztalanítás » törekvését (*La Singularité chrétienne,* 11. skk.).

életét akarták megírni, hanem az őskeresztény igehirdetést rögzítették. Az evangéliumi parabolák valószínűleg nem Jézus autentikus szavait (*ipsissima verba*) adják vissza, hanem az ősi kerügmát tükrözik Jézus szellemében. Ez nem lényeges — fűzi hozzá Bultmann —; a fontos számunkra a parabolák jelentése. Sőt Bultmann tovább megy. Nemcsak hogy nem tudjuk (a formatörténet módszerével) pontosan rekonstruálni Jézus eredeti szavait és történeti tetteit; de nem is kell (nem is szabad) erre törekednünk. Minden olyan törekvés ugyanis, amely a hitet történetileg akarja megalapozni, kizárja a hit kockázatát, és ellentétes ennek természetével. Ahhoz a törekvéshez lehet hasonlítani, amely a « jó cselekedetekkel » akarja az üdvösséget biztosítani. Más szóval: Bultmann — *mutatis mutandis* — a lutheri megigazulástant a tudományos kutatásra, az exegézisre és a teológiai munkára is alkalmazza. A hitnek minden történeti, tudományos támasz nélkül meg kell állnia, különben nem igazi hit. A Jézus-jelenségben sem annyira a tartalom, mint inkább a tény a fontos: az egyszeri esemény, amelyet itt és most a hitben aktualizálhatok.

Bultmann maga újra összefoglalta álláspontját egy 1960-ban tartott konferenciájában, amely éppen az őskeresztény üzenet Krisztusa és a történeti Jézus közötti kapcsolatot világítja meg. Miután sorra vette az ellene felhozott nehézségeket, és határozottan megkülönböztette Jézus történeti létének puszta tényét meg a Jézus szavait-tetteit leíró igehirdetés tartalmát, hangsúlyozza: nem a történelem igazolja a kerügmát, hanem a kerügma a történetet. Az apostoli igehirdetés szólít bennünket arra, hogy higgyünk a meghalt és feltámadt Krisztusban. Bultmann (Heidegger nyomán) hangoztatja, hogy az ember történeti lény, vagyis a jelenben hozott szabad döntésekkel « valósítja meg önmagát ». Amikor az evangéliumi üzenetet aktualizálni akarjuk, figyelembe kell vennünk az embernek ezt a történetiségét, különben az Ige nem « ragadja meg » igazában az emberi valóságot. Nos, keresztény szempotból ez a történetiség csakis az evangéliumi üzenetre adott válaszban teljesedik ki. Az evangéliumi üzenet azt az örömhírt közli, hogy ahol az ember tehetetlen, ott Isten cselekszik, Isten már cselekedett. Az ember hittel válaszolva az öröm-

hírre, megtalálja igazi lényét és eljut az isteni életre. Mindebből érthető, hogy Bultmann számára csakis az egyház mostani igehirdetése változtatja át az egyszer megtörtént Jézus-eseményt mindig érvényes és a jelenben nekem szóló (engem szólító) üzenetté. Ezzel kapcsolatban az imént említett konferenciában ezeket mondja: « Sokszor a szememre vetették, hogy az én felfogásom szerint végső elemzésben csak a kerügmában kel életre a Feltámadott. Vállalom ezt az értelmezést, csak helyesen kell érteni. Számomra közömbös minden olyan spekuláció, amely a Feltámadott létmódjára, az üres sírról szóló elbeszélésekre, a húsvéti 'legendákra' vonatkozik — jóllehet ezek a szövegek szimbolikusan igazságot fejezhetnek ki. Hinni abban, hogy Krisztus jelen van a kerügmában: íme, ez a húsvéti hit értelme! » (4).

Bultmann ebben a konferenciában már válaszolt tanítványa, Ernst Käsemann ellenvetéseire. Käsemann ugyanis 1953-ban, a marburgi fakultás volt hallgatóinak összejövetelén tartott konferenciájában nyíltan szembefordult mesterével (5). Bultmann előbb ismertetett fejtegetéseire Käsemann 1964-ben megjelent tanulmányában reflektál. (Ne feledjük, hogy a protestáns teológusok sokszor *argumentum ad hominem*et használnak!) Käsemann előbb J. Jeremias Bultmann-ellenes vádjait veszi sorra. Hangsúlyozza, hogy nem állja meg a helyét Jeremias állítása, amely szerint Bultmann és tanítványai semmibe vennék a megtestesülést. Egyikük sem tagadja — fűzi hozzá Käsemann —, hogy a kereszténység eredete Jézus személyére megy vissza. De a probléma valójában nem ez; nem arról van szó, hogy milyen szerepet játszott Jézus, hanem hogy milyen kapcsolat van Jézus története és az újszövetség között, hol a helye Jézus életének az újszövetségben. Käsemann szerint Jere-

---

(4) R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, *Exegetica,* Tübingen, 1967, 445—469 (először 1960-ban jelent meg).

(5) E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen,* 1. Band, 1960: *Das Problem des historischen Jesus* (187—214); 2. Band, 1964: *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* (31—68), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. Vö. J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus,* Calwer Hefte, N° 32, Stuttgart, 1960 (2. kiadás: 1964).

mias a teológiai problémát történeti síkra teszi át és a hitet függővé teszi a történelemtől. Nem arról van szó, hogy ezt a kétségtelen tényt hangsúlyozzuk: Jézustól ered a keresztény hit, hanem azt kell megmutatni, hogyan! (Itt mindjárt megjegyezzük — a kérdésre még visszatérünk: Käsemann is a hit tisztaságát félti Jeremias hisztoricizmusától és a katolikusokhoz közeledő « apologetikájától »).

Bultmann-nal szemben egészen másképp jár el Käsemann. Érvelése árnyaltabb, mesterének álláspontját a formatörténeti módszer segítségével támadja, éspedig úgy, hogy túlhalad a módszer korlátain. Láttuk, hogyan reagált Bultmann Käsemann ellenvetéseire. A tanítvány most újabb ellentámadásba megy át. Most már az egész keresztény teológia lényege és az őskereszténység globális megértése forog kockán. A történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti folytonosság természetét mélyíti el. Käsemann azt próbálja kimutatni, hogy a folytonosság és a szakadás dialektikus kapcsolatban van egymással. A húsvéti feltámadás olyan hidat képez Jézus és az egyház között, amely elválasztja és egyszerre össze is köti Jézust és az apostoli igehirdetést. A történésznek nem kell bizonyítani ezt a folytonosságot: ez a hit tárgya. Már maga az evangélium szó is egyszerre jelzi az apostoli prédikációt és Jézus történetét. (Jó példa e dialektikus kapcsolatra a IV. evangélium, amelyet Bultmann szívesen idéz és amely egyáltalán nem közömbös Jézus múltjával szemben).

Käsemann sorra veszi Bultmann érvelését. Ezt az elemzést nem követhetjük nyomon. De szeretnénk kiemelni Käsemann egyik legfontosabb ellenvetését. Említettük, hogy Bultmann számára Jézus létének ténye abszolút bizonyosság (messze vagyunk a liberális kritikától!), de e tényen (*Dass*) túl mást (*Wast*, tartalmat, *hogyant*) nem keres. De — emeli ki Käsemann — nem redukáljuk-e le így Jézust puszta ideológiai faktorrá, olyan mitológiai « jellé », amelynek nincs már tartalma, olyan elvont alakká, amelynek nincs teste, arca, jelentése? Már az ősegyházban kísértett az a veszély, hogy a kereszténységből gnózist alkossanak. Ezért az evangélisták — főleg Szent János — igen erősen hangsúlyozzák a történeti Jézus szerepét és a megtestesülés valódiságát. Egyszóval, Käsemann szerint az evangéliumokban csíraszerűen

(*in nuce*) jelen van már a kerügma, és pontosan ez az *in nuce* fejezi ki a folytonosság és a szakadás dialektikus kapcsolatát Jézus és a húsvéti utáni ősközösség között.

Az apostoli igehirdetés Jézus földi életére támaszkodik, kifejezetten tényekre, eseményekre hivatkozik: Jézus szavait, gesztusait idézi fel. Éppen abban a kritikus pillanatban rögzítik írásban az evangéliumokat, amikor a hellenizálódó kereszténységben téves spiritualista áramlatok (gnózis) jelentkeznek. (Lásd pl. az első Korintusi levelet: egyes keresztények csak a bennünk élő, pneumatikus Krisztust keresik és elhanyagolják az « objektív » Krisztust, — *Christus in nobis — Christus extra nos.*) Igen, húsvét választóvonalt képez; de éppen a húsvét előtti eseményekre való hivatkozás garantálja a hit jövőjét — a « történeti Jézus » akadályozza meg azt, hogy a « hit Krisztusát » mítosszá, gnózissá, ideológiává fokozzák le.

Käsemann kritikáját más protestáns exegéták-teológusok is támogatták. A már említett J. Jeremiason kívül Paul Althaus, G. Ebeling, O Cullmann és W. Pannenberg is a maguk módján — teológiai rendszerük sajátossága szerint — hangsúlyozzák azt, hogy a keresztény hitnek valamilyen formában a történelemre kell támaszkodnia, különben egy ideológia lesz a többi között. Természetesen a katolikus exegéták (H. Schürmann, R. Schnackenburg, X. Léon-Dufour stb.) is ehhez az irányzathoz csatlakoznak. Felhasználva a formatörténeti módszert és hivatkozva a történelem új szemléletére, túlhaladnak egyszersmind az agnosztikus-fideista felfogáson és egy bizonyos racionalista (« katolikus ») apologetika tételein is. Az utolsó pontban ezt az újabb katolikus álláspontot mutatjuk be.

A történelem Jézusa: hitünk alapja

Bultmann és tanítványai, de K. Barth követői is felszisszennek az ilyen fejezet-címek olvasásakor. Általában a protestánsok azért vetették el a katolikusok által szorgalmazott régebbi apologetikákat vagy a *Theologia fundamentalis* kézikönyveit, mivel a hit tisztaságát féltették, és egy bizonyos racionalizmust éreztek ki a « hitvédelemből ». Meg kell vallanunk, hogy bizonyos apologetikák csakugyan azt a látszatot

keltették, mintha a katolikus tanítás a történelmi és racionális « érvekkel » perdöntően és mintegy « kényszerítő erővel » bizonyítani akarná a hitet. Amikor a protestánsokat fideizmussal vagy irracionalizmussal vádolták, egyesek feledték, hogy hitünk tárgya természetfeletti — végtelen Személy, Misztérium —, és hogy a hit szabad aktusa a kegyelem műve. A hitre invitáló jelek (próféciák, csodák, Krisztus tanításának fensége stb.) csak a *credibilitast*, a hihetőséget « bizonyítják », vagyis biztosítják azt, hogy a Titoknak adott válasz ésszerű dolog: *rationabile obsequium*.

A katolikus « apologetika » (hitvédelem) igen nagy utat tett meg az elmúlt fél évszázad alatt: ez jórészt a biblikus tanulmányok fejlődésének köszönhető (protestánsokkal folytatott párbeszéd), de Blondel, Rousselot, Maréchal eszméinek is jelentős szerepük volt ebben az átalakulásban. Ma már nem is igen beszélünk a régi értelemben vett (lásd Gardeil, Garrigou-Lagrange) hitvédelemről, vagyis az apologetikáról mint « objektív tudományról », hanem csak fundamentális teológiáról (6).

A kinyilatkoztatás új, teljesebb értelmezése (a kinyilatkoztatott « igazságok » megismerését hangsúlyozó felfogás egyoldalúan intellektualista volt!) és az emberi valóság teljesebb szemlélete tükröződik már a *Dei Verbum* zsinati konstitúcióban, ahol Isten jele — kinyilatkoztatója és közlője — Jézus Krisztus, és a Jézus-esemény csúcspontja a húsvéti misztérium. Aki Jézust látja, látja az Atyát is (vö. Jn 14,9.) « Tehát ő fejezi be és teszi tökéletessé a kinyilatkoztatást már puszta jelenlétével, önmaga kinyilvánításával, szavaival, tetteivel, csodajelekkel, főleg halálával és halálból való dicsőséges föltámadásával, végül pedig az Igazság Lelkének elküldésével. Isteni tanúságtétellel erősíti meg, hogy velünk van az Isten, és ezáltal megszabadít bennünket a bűn meg a halál sötétségéből, és örök életre támaszt föl » (DV 4. pont). Jézus tehát jelenlétével, önmaga kinyilvánításával stb. mintegy isteni jel, tanúságtétel. A zsinat így mintegy megszemélyesíti és egybefogja a régebben külön kezelt « jeleket ». P. Latourelle éppen a kinyilatkoztatásról

---

(6) A fundamentális teológia mai problémáival foglalkozik a *Concilium* 46. száma (1969/7).

szóló konstitúciót értelmezve megjegyzi, hogy maga az egyház is, — amelyről az I. Vatikánum azt állította, hogy a nemzetek előtt felmagasodó jel, és amely a II. Vatikánum szerint Krisztus szentsége (jele, vö. *Lumen Gentium*) — « Isten jelének a jele ».

A szentírásértelmezés újabb eredményeit és a transzcendentális filozófia módszerét felhasználva több katolikus teológus (Bouillard, K. Rahner, Von Balthasar, Malevez) új fundamentális teológiát dolgoz ki. Ez most már nem annyira a kinyilatkoztatás tényét (megtörténtét) akarja bizonyítani történeti érvekkel, mint a klasszikus apologetika, hanem kritikusan megvizsgálja a hit előfeltételeit: tanulmányozza (részben Bultmann befolyására) az emberi egzisztenciát, a szellem nyitottságát (egy esetleges természetfeletti felé), továbbá kritikusan megvizsgálja (« verifikálja ») a Krisztus-eseményt és az emberi egzisztenciára vonatkoztatja (egzisztenciálisan értelmezi) az Isten Szavát. Ez az új fundamentális teológia tehát teológiai és történelmi egyszerre. Ebben az irányban halad Käsemann is, aki Bultmann-nal szemben hangsúlyozza: az új szentírástudomány már határozottan el tudja különíteni Jézus történetében a biztosan megismerhető adatokat a kevésbé biztosaktól. Ma már magukban az evangéliumokban is megkülönböztetjük a történeti tendenciát és a kerigmatikus elemeket. Ha nem is tudjuk egészen pontosan rekonstruálni Jézus egész életét — következtet Käsemann —, a rezignáció és a szkepticizmus mégsem lehet a komoly bibliai kutatás utolsó szava.

De a katolikus exegéta-teológus továbbmegy Käsemannál. Szívesen egyetért J. Jeremiasszal, aki *A történeti Jézus problémája* című kis brosúrájában leszögezi: ma már új eszközökkel, módszerekkel biztos eredményekhez jutunk a történeti Jézusra vonatkozó kutatásokban. Ilyenek az alapos szövegkritika, maga a formatörténeti módszer, új adatok Jézus korára vonatkozóan (pl. a qumráni tekercsek felfedezése), a galileai arám dialektus tanulmányozása stb. « Ha szakszerűen és lelkiismeretesen felhasználjuk a rendelkezésünkre álló kritikai eszközöket, a történelem Jézusára vonatkozó kutatásainkban mindig elérkezünk a végső állomáshoz: rányitunk magára Istenre... Nem mintha a kutatás felmentene bennünket a hittől, vagy megkönnyítené a hit aktusát... Éppen ellenkezőleg: az

igazság az, hogy a hit kérdése minden lépésnél felmerül: éppen Jézus szavai és tettei vetik fel a kérdést ».

A történeti Jézus kétszeresen is nehézségek elé állítja a kutatót. Maga a történelemtudomány is problematikus, de ezenkívül — mivel a Jézus-misztérium az egész ember állásfoglalását követeli — a sajátos, egyedülálló kutatási « tárgy » csak nehezíti helyzetét. Az új episztemológia rámutatott arra, hogy a szellemtudományokban általában, és nevezetesen a történeti tudományokban lehetetlen a pozitivizmus álma: a teljes objektivitás. A történetírás egy bizonyos mértékig mindig rekonstrukció: kezdve a tények megfigyelésétől, regisztrálásától, kiválogatásától, egészen a történet megírásáig számtalan « szubjektív » tényező játszik közre. Ahogy Raymond Aron mondja: nincs — a tudomány előtt már kész — történeti valóság, amelyet egyszerűen csak le kellene « másolnunk ». És H.-I. Marrou, aki Aron eme megállapítását idézte, ezeket fűzi hozzá (a történelmi megismerésről szóló könyvében): « A történetírás bizonyos értelemben teremtő tevékenység eredménye: a történész, a megismerő alany kapcsolatba hozza a felidézett múltat és a most megélt jelent ». Természetesen Marrou nem azt akarja mondani, hogy a történész teljesen önkényesen, mintegy a « semmiből » teremti a történetet. Csupán a « szubjektív » elemeket akarja hangsúlyozni: a megismerő szándéka, látásmódja stb. lényeges szerepet játszanak. Különben is, a *factum brutum* sem létezik: minden tény egy eseménysor, illetve több történés eredője: egyetlen epizód is szinte a világtörténet ismeretét tételezi fel.

Mindezeket a szempontokat figyelembe kell venni Jézus történetének kutatásánál is. De itt a történésznek számolnia kell azzal is — hacsak eleve ki nem zár minden transzcendenciát —, hogy a « Jézus-esemény » csak egy bizonyos pontig lehet a történeti megfigyelés és ellenőrzés tárgya. Amikor a történész elvégezte munkáját, átadja a szót a hivőnek, aki most már a hit aktusa révén próbálja « megragadni » tanulmánya tárgyát. De nem is « tárgy »-ról van szó, hanem egy titokzatos Személyről. És tulajdonképpen nem is a kutató « ragadja meg » Jézust, hanem Ő ragadja magához a hivőt, aki teljesen istenemberi személyének lenyűgöző varázsa alá került. Jézus megis-

merésének tehát szubjektív (morális) feltételei vannak. Jézus az Isten jele, de ezt a jelet csak az veszi észre — csak az fogja fel jelentését —, aki készséges szívvel kitárul a Titoknak, vagyis aki a kegyelem vonzása alá kerül és megtér. Csakis a Lélek vezet el bennünket Jézus élő ismeretéhez. A helyesen felfogott « apologetika » vagy alapvető hittan tanulmányozza a hitre szólító jeleket, megállapítja, hogy Isten valóban szólt hozzánk a Jézus-eseményen keresztül és tanúságot tett Jézus mellett azzal, hogy feltámasztotta Őt halottaiból. De a fundamentális teológia csak a hitre invitáló jeleket világítja meg: a hit nem racionális okoskodás végkövetkeztetése, hanem szabad (persze ésszerű!) döntés, ráhagyatkozás a Szeretetre.

Nem oszthatjuk Bultmann szkepticizmusát a « történeti Jézus » megismerhetőségével kapcsolatban. De — a már említett fenntartásokkal — elfogadhatjuk a protestáns teológus ismert kijelentését, amely hitvallás számba megy: « Hinni Krisztus Keresztjében: ez nem azt jelenti, hogy olyan mitikus eseményt szemlélünk, amely rajtunk és világunkon kívül történt volna, — amely objektív módon előttünk lenne és amelyet Isten a mi javunkra írna; hanem a Keresztben hinni azt jelenti, hogy magunkra vesszük Krisztus keresztjét mint a sajátunkat: hagyjuk, hogy keresztre feszítsenek bennünket Krisztussal ». Csakis a halál által jutunk el a feltámadásra, a Lélek szerinti új életre.

« *La foi n'est pas un cri* » — mondhatjuk H. Duméry könyvcímével. A hit nem vészkiáltás, nem csupán a szív megrendülése és irracionális lendülete, hanem történeti tényekre, apostoli tanúságtételre támaszkodó, ésszerű hódolat is. Jóllehet Jézus Krisztus misztériuma túlmutat a történelemtudományon, a kereszténység történeti tény is, hiszen az Ige valóban testté lett és köztünk lakozott.

(1971)

2. Jézus Krisztus, az Istenember

Az Evangéliumok központi kérdése ez: Kicsoda Jézus Krisztus? Jézus maga is feltette ezt a kérdést Péternek Fülöp Cezáreájában. Az apostolok fejének

vallomása minden keresztény hitvallását fejezi ki: « Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia » (Mt 16,16). Amikor azonban Péter ezeket a szavakat (az Atya belső sugallatára) kiejtette, még nem mérte fel horderejüket. Az apostolok csak Jézus feltámadása után « értik meg » Jézus szavait és személyének misztériumát miután a Lélek « eszükbe juttat » mindent, amit Jézus mondott nekik (Jn 14,26). R. Schnackenburggal határozottan állíthatjuk, hogy « a tanítványok csakis Jézus feltámadása után jutottak el a Messiásban és az Isten Fiában való teljes hitre » (1). Az evangéliumok ugyanis már az ősegyház hitét tükrözik; így Máté is a húsvéti események fényébe állítja a Fülöp Cezáreájában lejátszódott epizódot.

Mivel a keresztény hit kiindulópontja Jézus feltámadása, mivel mi is az ősegyház tanúvallomása alapján hiszünk és ismerjük meg Jézus misztériumát, azért a húsvéti misztérium hirdetéséből indulunk ki mostani reflexiónkban is.

Jézus Krisztus az ősegyház igehirdetésében

Mielőtt az evangéliumokat megírták volna, az ősegyház már hirdette az Evangéliumot, Jézus megváltó halálát és feltámadását (1Kor 15,1kk). A négy evangélium már — mindegyik sajátos katekétikai és « teológiai » célzattal és különböző fejlődési szinten — az ősegyház igehirdetésének fényében szemléli a húsvét előtti eseményeket. R. Bultmann-nal szemben valljuk azt, hogy folytonosság van a kérügma (ősi igehirdetés) Krisztusa és a történeti Jézus között. A húsvéti hitnek nem lenne szilárd alapja, ha nem támaszkodnék a történeti Jézus személyére. De tény az, hogy csakis a húsvéti hiten keresztül juthatunk el a názáreti Jézus történetéhez.

Az ősi igehirdetés alapján ezek a Krisztusban való hit főbb vonásai: 1) A *feltámadás* hirdetése: az Atya feltámasztotta Jézust, felmagasztalta Fiát és magához vette a dicsőségbe. A názáreti Jézus tehát az Atyaistennel egy szinten van, jóllehet személyében különbözik tőle. 2) A Lélek elküldése után az

(1) R. Schnackenburg, « Christologie des Neuen Testaments ». in: *Mysterium Salutis* III/1, 232.

apostolok és az őskeresztények *újraértelmezik* Jézus földi történetét húsvét fényében: most már názáreti földi életében, apostoli küldetésében, sőt szenvedésében és halálában is észreveszik a lefátyolozott isteni jelenlétet: megértik azt, hogy Jézus sorsa az Istenember sorsa volt. Megértik, hogy a keresztségtől kezdve (sőt születésétől, megtestesülésétől kezdve) egészen felmagasztaltatásáig tulajdonképpen az Atya örök szándékát teljesíti be mint Küldöttje. A hivők megértik az azonosságot a feltámadt Krisztus és a názáreti Jézus között. 3) Mindezt csak úgy tehetik meg, hogy Jézus csodáin túl az ószövetségi *írásokra* hivatkoznak (Izaiás, Dániel, Jóél, Zsoltárok), amelyeket Jézus tanításával és életével beteljesített. Egyébként ezt az érvelést már maga Jézus előkészítette földi élete során, hiszen ő maga is gyakran hivatkozott az Írásokra.

Az ősegyház csak *fokozatosan* méri fel Jézus misztériumának minden dimenzióját és tudatosítja Jézus Krisztus transzcendens istenfiúságát. Ez világos az őskeresztény igehirdetés tematikájának elemzéséből. Melyek a leggyakoribb témák? Sematizálva három nagy témakört jelölhetünk meg: 1) « Krisztus a *próféta* ». Ez a cím talán a legősibb elnevezés, amellyel a jeruzsálemi közösség Jézust jelölte, Mózeshez hasonlítva őt (vö. MTörv 18,15-19 és Csel 3,22; 7,37). 2) « Krisztus *Isten gyermeke* vagy *szolgája* » Jézus már földi élete során hivatkozott az izajási Szenvedő Szolgára, főleg akkor, amikor előre jelezte, hogy szenvednie kell és meg kell halnia sokak bűneiért. Az első igehirdetésben lépten-nyomon visszatér az « Ebed Jahve »-ra való hivatkozás (Iz 52—53). Pl. az Apostolok Cselekedeteiben (8,26-40) Fülöp az etióp udvari tisztnek Izajás 53,7-8-at magyarázza. (Lásd még az ősközösség imáját: Csel 4,24-30). 3) « Jézus az *Úr* (*Kyrios*) ». Az Úr cím a húsvéti élmény legrövidebb összefoglalása. « Jézus az Úr », vagy az arám formula: « Maranatha » = Jöjj el Urunk! egyenértékű. Ennél a témánál gyakran hivatkoznak a 110. zsoltárra. Pl. Péter első pünkösdi beszédében: « Dávid nem ment fel az égbe, mégis mondja: Így szólt az Úr az én Uramhoz: Ülj jobbomra, s ellenségeidet lábad alá zsámolyul alázom. Tudja meg tehát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy Isten azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek, Úr-

rá, és Messiássá tette » (Csel 2,34-36). Ilyen és hasonló verseknek az a kicsengésük, hogy a feltámadt Úr, az Atya jobbján dicsőségben élő Krisztus (aki majd a világot megítéli) isteni természetű. Még határozottabb lesz ez az állítás Szent Pál leveleiben (Róm 1,3-6; Kol 1,15-20; Fil 2,6-11...) és természetesen később Szent Jánosnál.

Az ősegyház fokozatos reflexiójának jellemzőit leegyszerűsítve így foglalhatnánk össze: 1) A legrégibb szövegek azt a benyomást keltik, hogy a tanítványok mindenekelőtt azt vették észre, hogy az üdvösség kinyilatkoztatása beteljesedett. Az új Próféta feltárta Isten üdvözítő tervét és ennek az üdvösségnek közvetítője. Nincs másban üdvösség, egyedül csak Jézusban (vö. Csel 4,12). Jézus az egyetlen isteni megváltó. Az új Izrael Feje. 2) Elég korán kezd kibontakozni a Krisztus istenségére vonatkozó reflexió: a tanítványok tudatosítják azt, hogy Mesterük megdicsőült és az Istennel egyenlő rangban van. Továbbá a keresztények hangsúlyozni kezdik hitük eredetiségét és kezdenek elkülönülni a zsidóktól. (A szigorú monoteizmust valló zsidóknak természetesen botrányos volt Jézus « istenítése »). Az ősegyház tehát — részben a zsidókkal folytatott polémia hatására — kezdi kibontani a húsvéti eseményekben és Jézus földi életében bennefoglalt krisztológiai elemeket. Egyrészt kiemeli azt, hogy a felmagasztalt Úr azonos a keresztrefeszítettel; másrészt pontosabban meghatározza Isten és Jézus Krisztus viszonyát. Tudatosítják a Fiú *praeexistentia*-ját: határozottan megvallják, hogy a Fiú öröktől fogva az Atyánál létezett és mindig isteni rangban volt. A Filippiekhez írt levél 2. fejezetének Krisztus-himnusza bizonyára már az ősegyház liturgikus himnusza volt: ebben világos Jézus isteni mivoltának állítása. 3) Az ősi hit utolsó vonása: az újszövetség legrégibb szövegei, éppen kateketikai és kultikus jellegüknél fogva, nem tanúskodnak egészen világosan az említett doktrinális fejlődésről. Természetes az, hogy az első keresztény nemzedék inkább éli hitét, semmint a krisztológiai reflexiókra irányítja figyelmét. Rövid hitvallási formulák, imádságok, liturgikus felkiáltások (az apostoli levelekben sok ilyet találunk) az élő hit kifejezései, de nem tükrözik teljesen mindazt az eszmei teljességet, amit a rendszeresen kidolgozott reflexiótól elvárunk.

Miután röviden jellemeztük az ősegyház Krisztus-hitét, próbáljuk meg rekonstruálni a *tanítványok húsvét előtti hitét*. Elsősorban a szinoptikusok tanúságtételére hivatkozunk, mert ezek (főleg Márk) mutatják be a názáreti Jézust úgy, ahogy kortársainak megjelenhetett. Természetesen, ismételjük, már ezekben is érezhető a húsvéti hit « visszahatása ». Ezzel mindig számolunk. Más szóval: módszerünk kicsit hasonlít a történetkritikai módszerhez; de ennél továbbmegy, mert nem csupán az exegéta és a történész szemével vizsgálja Jézus életének kiemelkedő eseményeit, hanem már a húsvét utáni hit fényével is számol, amikor a Jézus-misztérium kinyilatkoztatását meg akarja ragadni. Amikor Jézus történeti alakjából kiindulva eljutunk Jézus Krisztus istenségének teljes felismeréséig, nem tesszük zárójelbe a hitet, de megkíséreljük rekonstruálni azt a történelmi helyzetet és folyamatot, amelynek során megszületett a Jézus istenségében való hit. Más szóval: tanúi akarunk lenni a Jézus-misztérium *fokozatos kinyilatkoztatásának* az apostolokkal együtt. Jézus embersége és történelmi léte az út istenségéhez. Egész misztériumának, személyének és küldetésének középpontja pedig nem más, mint az Atyához való viszonya, ezért főleg erre összepontosítjuk figyelmünket.

Rögtön leszögezzük: Ha Jézus valóban az Isten Fia, tehát az Atya egyszülött Fia, egyenlő az Atyával, ahogy ezt a keresztények vallják, akkor ezt egyedül Jézus maga tudja kinyilatkoztatni az embereknek; az ő kinyilatkoztatása nélkül ezt soha senki fel nem fedezhetné. « Mindent átadott nekem Atyám, és senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, senki sem ismeri az Atyát, csak a Fiú és akinek a Fiú kinyilatkoztatja » (Mt 11,27). Tapasztalatból kell tudni azt, ki az Isten, hogy ezt mondhassa valaki: « Ez az ember Isten ». És egyedül Isten mondhatja: « Én az Isten Fia vagyok » (transzcendens értelemben). Ha tehát Jézus nem személyes tapasztalatból beszél, ha nem azt nyilatkoztatja ki, *ami* valójában és amit megél, sohasem tudjuk igazában megmondani, kicsoda ő és sohasem hihetünk az Isten Fiában. Ha Jézus nem *saját személyében* nyilatkoztatja ki nekünk az

Istent, akkor csak egy hozzánk hasonló emberrel találkozunk.

De éppen itt bukkanunk egy alapvető nehézségre. Ha a szinoptikus evangéliumokat tanulmányozzuk, meglepődve állapíthatjuk meg: Jézus általában nem mondja meg *közvetlenül*, hogy kicsoda. A személyére vonatkozó formális kijelentések rendszerint másoktól jönnek: a keresztségnél és a színváltozásnál az Atya (az égi hang) tesz tanúságot róla; máskor a gonosz szellemek; Fülöp Cezáreájában Péter vallja meg, hogy ő az Isten Fia. A Nagytanács előtt is csak a főpap kérdésére, közvetve vallja meg kilétét: « Te vagy a Messiás, az Áldott (Isten) Fia? » — « Én vagyok »? — A Golgotán a százados jelenti ki: « Ez az ember valóban Isten Fia volt ». Most Márk evangélistára hivatkoztunk, aki minden bizonnyal a leghívebben tükrözi a húsvét előtti eseményeket és nagyon ügyel a Messiás-titok fokozatos kinyilatkoztatására. De az említett megfigyelés áll a másik két szinoptikusra is.

Ezekre a tényekre megpróbáltak magyarázatot keresni az exegéták és a teológusok. A vitákat most nem ismertetjük. De minden jel arra mutat, hogy az irodalmi tények Jézus alapvető magatartását és módszerét tükrözik. Így tehát a *keresztény kinyilatkoztatás paradoxonával állunk szemben*: egyrészt egyedül Jézus mondhatja meg, kicsoda ő; másrészt Jézus addig nem mondhat magáról semmit, amíg az emberek nem beszélnek és nem mondják meg, kinek tartják őt. P. J. Guillet könyve: « Jézus élete és halála előtt » (2) felveti ezt a problémát, majd így világítja meg a paradoxont: « Hogy Jézus kinyilatkoztassa önmagát, ahhoz nem elégséges az, hogy beszéljen vagy cselekedjék; szükséges az is, hogy szavát megértsék, hogy igéinek jelentése legyen hallgatói számára; sőt mi több: hogy szavai ugyanazt jelentsék hallgatóinak, mint amit neki magának jelentenek. Kinyilatkoztatni önmagát nem azt jelenti, hogy kiejt egy formulát és ezt ismételteti az emberekkel, ahogyan a tanító bemagoltat bizonyos formulákat a tanulókkal: 'Mondjátok utánam: Én vagyok az Isten Fia'. Szükséges

(2) J. Guillet SJ. *Jésus devant sa vie et sa mort,* Aubier, Párizs 1971, 10. l. Lásd az egész bevezető fejezetet az « indirekt krisztológiáról »: « Conscience de Jésus et foi des disciples ».

tehát az, hogy az ismételt formulák ugyanazt jelentsék, mint amit a Kinyilatkoztató szán nekik ».

Mindebből megértjük Jézus módszerét: úgy nyilatkoztatta ki magát, hogy hallgatói, beszélőfelei szavait ismételte, az ő vallomásukból indult ki és azt fejlesztette tovább. A korabeli zsidók egy meghatározott vallási meggyőződéssel, messiás-hittel látták Jézus személyét, csodálták tetteit, hallgatták szavait; többékevésbé azonosították Jézust a próféták által megígért és várva várt Messiással. Jézus, aki istenfiúi öntudattal lépett az emberek közé, leereszkedett hozzájuk és csak lassan-lassan tárta fel személye titkát. Egyébként hallgatói képtelenek lettek volna megérteni szavainak igazi jelentését. Arra volt szükség, hogy az emberek előzetes élményeik, vallási ismereteik alapján nyissanak rá Jézus szavainak értelmére. De másrészt szükség volt felfogásuk, hitük továbbfejlesztésére, kiigazítására is, hiszen Jézus istenfiúsága egészen új volt az ószövetségi kinyilatkoztatáshoz képest; és csak Jézus maga mondhatta meg, milyen titokzatos, bensőséges kapcsolat fűzi az Atyához.

Jézus mint kifejlett férfi, harminc év gazdag tapasztalatával lép fel, hogy beteljesítse mindazt, amit az ószövetségi próféták előre hirdettek, és szavaival, tetteivel kinyilatkoztassa istenfiúi mivoltát, azt, ami öröktől fogva volt, azt a tényt, hogy létét egészen az Atyától kapja és hogy küldetése az Atya örök tervének beteljesítése. Nyilvános működésének elején a legkiemelkedőbb esemény *megkeresztelkedése*. A tény kétségtelen. A különböző evangéliumi hagyományok egyaránt beszámolnak róla. Mind a négy evangéliumban ez a teofánia Jézus történetének ragyogó homlokzatát képezi. A názáreti Jézus közvetlen kapcsolatba kerül a megnyílt éggel: hallja az Atya hangját és befogadja a Szentlelket. Kétségtelen, hogy ez a bemutatás már a hivő kereszténységtől ered; az őskeresztények Jézus keresztségében már az egyház által kiszolgáltatott keresztség őstípusát látták. De a történeti esemény nem vonható kétségbe. A teofániákra és apokalipszisekre jellemző stílus, ábrázolás mögött észre kell vennünk a döntő esemény jelentését. Az esemény feltételezné Jézus személyes közlését, hiszen az evangéliumok nem mondják azt, hogy a tanúk is hallották az égi szózatot. Jézus földi élete során többízben feltárta lelkét övéinek. (Vö. Lk 22,

15; Mk 14,34). De az ilyen bizalmas közléseknek jelét nem látjuk a keresztség epizódjának leírásában. Sem az égi hang, sem a tartalom nem jelzi azt, hogy mi volt ebben a pillanatban Jézus belső tapasztalata és reakciója. Mi tehát a keresztség epizódjának jelentése az evangelisták szándéka szerint? P. Guillet szerint ez Jézus bemutatkozása a hivőknek. Egy egészen kiváltságos személy kinyilatkoztatásáról van szó. A kinyilatkoztatás csúcspontja az isteni szózat az elbeszélés végén: « Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem! » (Márk) « Ez az én szeretett Fiam... » (Máté). Máté itt, minden bizonnyal, Izajásra utal: « Íme az én Szolgám, akit támogatok, az én választottam, kiben kedvem találom » (Iz 42,1). Máté 12. fejezete kifejezetten idézi Izajásnak ezt a versét. Jézus tehát az a szenvedő Szolga, aki az üdvösséget hozza a népnek. Akár király, akár próféta, a Szolga mindenképpen messiási alak: Istennek kedve telik benne, ő majd megvalósítja az igazságot a földön. Jézus beteljesíti a jövendölést; erre utal a keresztség jelenete. A keresztség epizódja nem anakronizmus, nem az evangelisták « montázsa », mert nem azt mutatja be, mit élt meg Jézus ebben a pillanatban — nem messiási tudatának felébredéséről van szó —, hanem azt kezdi kinyilatkoztatni, ami öröktől fogva volt, istenfiúságát, amire emberi tudatának kibontakozásakor már régebben ráébredt. (Ha Jézus valóban Isten Fia, és ezt egy napon ki kell nyilatkoztatnia, akkor ezt öntudatra ébredésétől kezdve tudnia kell. Másrészt: Ha Jézus valóban ember, akkor emberi tudata csak lassan bontakozik ki — amint ezt Lukács első fejezeteiből látjuk —; születése pillanatában nem fejlettebb emberi tudata, mint bármelyik csecsemőé). Egészen pontosan: *az Atya maga* kezdi kinyilatkoztatni, hogy ő küldi Jézust, hogy ő Jézus eredetének és missziójának forrása.

Megkeresztelkedése után Jézus hirdetni kezdi az Isten országát. Tanítja a köréje sereglő népet — új törvényt ad —, meggyógyítja a betegeket, megbocsátja a bűnöket. Azok közül, akik közelebbről követik, apostolokat választ és ezeket egyre jobban beavatja az Istenország titkaiba. Általában hitet kíván hallgatóitól és még azokat is követésére szólítja fel, akik nem lehetnek vele, akik a szó szoros értelmében nem szegődhetnek nyomába. A Hegyi Be-

szédben azt tanítja, hogy mindannyian az Atya gyermekei vagyunk, hogy életünkben a mennyei Atya tökéletességét kell utánoznunk. Jézus magatartása és beszéde felkelti, táplálja, megerősíti hallgatói hitét. De vajon ez a hit Istennek, avagy őneki magának szól-e? Érdekes, hogy a szinoptikusoknál csak egyetlen egy esetben mondja Jézus (Mt 18,6): « Ezek a kicsik, akik hisznek *bennem* ». Egyébként kifejezetten az Istenben való hitről sem beszél. Általában csak azokról szól, akik hisznek, akiknek hitük van. Ha ennek a hitnek a tárgyát meg akarnánk határozni, talán így fejezhetnénk ki legpontosabban a szövegek tartalmát: « Higgyetek az Evangéliumban! » (Mk 1, 14) Vagyis: Higgyétek azt, hogy most Isten valami egyedülálló, végérvényes tettet visz végbe, és ennek Jézus a tanúja és főszereplője. Isten, Jézus és az esemény nem keveredik össze: mindegyiknek megvan a maga sajátos alakja és szerepe. De ugyanakkor nem is választhatók szét. Innen van az, hogy a legtöbb esetben a « hinni » igéhez egyaránt hozzátehetjük az « Istenben », « Jézusban » vagy « az Eseményben » (az Istenország eljöttében) határozót. Ez egészen világos János evangéliumában, amely jobban kibontja a szinoptikusok gondolatát.

Jézus nyilvános működése során lassan-lassan vezeti övéit személye és messiási küldetése felfedezésére. A döntő pillanat kétségkívül *Péter vallomása* Fülöp Cezáreájában. Ezt az epizódot a szinoptikusok úgy mutatják be, mint fordulópontot Jézus nyilvános működésében. Különösen Márk (8,27-30) hangsúlyozza a kritikus pillanatot. « Ettől fogva arra kezdte oktatni őket, hogy az Emberfiának sokat kell szenvednie, a vének, főpapok és írástudók elvetik és megölik, de harmadnapra föltámad. Egész nyíltan beszélt mindenről... » Jézus kezdi felfedni a messiási titkot. Simon Péter megrémül, megbotránkozik, amikor Jézus szenvedéséről és haláláról hall. Ebből és Jézus korholásából világos, hogy nem fogja fel saját vallomása jelentését. Nem a test és a vér jelentette ki neki Jézus misztériumát, ahogy Máténál olvassuk (16,17), hanem az Atya. A Fülöp Cezáreájában történt vallomás nem egyszerű hitvallás, tehát olyan kiáltás, amelyben a hit fejeződik ki. Péter Jézus kérdésére válaszol: « Ki vagyok én? » (Kinek tartanak engem az emberek?) Tehát a kérdés Jézus személy-

azonosságára vonatkozik. Jézus azonosságának nem kellett volna problémát okoznia, hiszen Názáretben bárki megmondhatta volna: « Ez az ács, Mária fia, Jakab, József, Júdás és Simon testvére » (Mk 6,3). És mégis döntő kérdés Jézus számára személyazonossága: arra akarja késztetni környezetét, hogy állást foglaljon személyével kapcsolatban. Az evangéliumi jelenetekben megfigyelhetjük, hogy Jézus minden esetben igazol egy-egy olyan gesztust, amely környezetét megbotránkoztatja. Bizonyos utalásokkal, szimbólumokkal fölfedi természetet. Ő az Orvos, aki a betegeket meggyógyítja és a bűnösöket hívja; ő a Jegyes: társainak nem kell böjtölniök, míg ő velük van; ő az Emberfia, aki ura a szombatnak, hatalma van a bűnök megbocsátására. Amikor Péter ezt mondja: « Te vagy a Messiás », ez a vallomás igaz és kifejezi Jézus titkát; de ez nem egyszerűen emberi állítás: Péter a hit indítására mondta ki. És ha Jézus a Messiás transzcendens értelemben, ez azt jelenti, hogy nemcsak vállalt egy küldetést, hanem azonos küldetésével; nemcsak tettei révén, hanem lényegénél fogva is az, aki kifejezi és betölti az emberi reménységét. Más szóval: Péter hitvallásában burkoltan benne van a keresztények Istenének, Jézus Atyjának megvallása, hiszen Jézus küldetését Atyjához való viszonya határozza meg.

Péter számára Jézus szavai (Mk 8,31) botránytot és megrendülést okoznak. Mégis, a Messiás kinyilatkoztatása illúzió lenne, ha nem értenék meg, hogy Isten küldöttjének szenvednie kell és meg kell halnia. Jézus a *halál felé* tart. A szinoptikusok, főleg Márk és Lukács azzal emlékeztetik erre olvasóikat, hogy időnkint megszakítják elbeszélésüket és megjegyzik: « Az Emberfia az emberek kezébe kerül és megölik, de halála után harmadnapra föltámad » (Mk 9,31). Márk azt is hozzáfűzi, hogy a tanítványok nem értették ezeket a szavakat. Az evangelisták biztos tényként adják elő azt, hogy Jézus előre ismerte sorsát és tudta annak jelentését. Amikor Jézus előre érzi sorsát és megjövendöli szenvedését és halálát, egyszerre biztosra mondja a tényt és ugyanakkor titokzatosnak mutatja annak jelentését. Jézus öntudata, magatartása a halál előtt egészen egyedülálló. A szinoptikusoknál összesen 19 olyan hely van, ahol Jézus szavai a jövő szenvedésre utalnak. Ebben az ösz-

szefüggésben előszeretettel használja az Emberfia kifejezést, amely — tudjuk — Dániel 7. fejezetének titokzatos, transzcendens alakjára utal. Ezek a szövegek úgy mutatják be Jézust, mint Isten küldöttjét, aki tudatában van küldetésének, élete végső kifejletének, de nem ismeri a szenvedéstörténet minden részletét. Minden jel arra vall, hogy Jézus valóságos ember és emberi öntudattal néz szembe a halállal. Nem anticipálhatja az ismeretlen jövőt. A getszemáni kert halálos gyötrődése nem megjátszott jelenet. Az evangéliumok nem engedik meg azt, hogy Jézus magatartása mögött a jövő világos szcenárióját tételezzük föl. Ha csodát képzelnénk el, tehát ha a betlehemi kisded, a názáreti munkás, vagy a szenvedés felé tartó Mester lelkében ott látnánk a tévedhetetlen Istent, aki mindent előre lát és előre átéli a húsvéti diadalt, ez annyit jelentene, hogy tagadnánk Jézus igaz emberségét, vagy két Krisztust tételeznénk fel; vagyis Jézus misztériumát feloldanánk a mítoszban. (J. Guillet)

Az evangéliumok alapján megsejthetjük az Istenember titkát, aki az abszolút jövővel szemben, az Atyához való átmenet előtt, szabadon, szeretetből az üresnek tűnő halálba veti magát, az önkiüresítésben keresi az Isten teljességét. Megfoghatatlan titok előtt állunk, de a hit valami fényt vet a misztériumra. Az a hit, amely hit a Szeretetben. « Nagyobb szeretete senkinek sincs... » « Mert szerette övéit... », hajtogatja Szent János. « Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte » (Jn 3,16). « Szeretett engem, és önmagát adta értem », vallja Szent Pál (Gal 2,20). A halálig menő engedelmesség, amely a szeretet kifejezése, adja meg Jézus végső gesztusának jelentését. Mindezt persze csak a Lélek érteti meg a hivőkkel. A Lélek erejében lesznek képesek az első keresztények a vértanúságra, arra a « szép tanúságtételre », amelyre Uruk mutatott példát nekik. A Lélek erejében hiszik majd azt, hogy Jézus az Isten Fia. Jézus feltámadása után a tanítványok felismerik, hogy az az Isten, akinek a nevében beszélt, akinek Országát hirdette és előkészítette, más, mint amilyennek ők elképzelték. Jahve, az egyetlen Isten azonos Jézus Krisztus Atyjával, és maga Jézus ennek az Atyának egyszülött Fia.

Hogy Jézus a Fiú (Isten Fia), ez azt jelenti, hogy

ez a názáreti ember egészen egyedülálló viszonyban van Istennel. János egész evangéliuma ezt bizonyítja. A feltámadással az Atya véglegesen igazolta Jézust; amikor Úrrá tette, tanúságot tett arról, hogy Jézus végbevitte az üdvösség művét. Mindezt csak akkor vihette véghez, ha valóban Isten Fia, tehát öröktől fogva az Atyánál volt, vele egyenlő isteni rangban. A feltámadás nyilvánvalóvá teszi, hogy az a Jézus, aki a kereszten az Atyának a kezébe ajánlotta lelkét, aki misszióját egészen az önkiüresítésig teljesítette, pontosan az, akinek előzőleg állította magát és amiért meghalt: Isten Fia, a világ Megváltója.

« *És te kinek tartasz engem?* »

Jézus Krisztusban Isten teljesen kinyilatkoztatta magát. « Istent soha senki nem látta, az Egyszülött Isten, aki az Atya kebelén van, ő nyilatkoztatta ki » (Jn 1,18). Jézus Krisztus az Atya szeretetének kinyilatkoztatása és közlése: tehát tökéletes ember és valóságos Isten. János evangéliuma ezt világosan tanúsítja. « Ezt azért írtam, hogy higgyétek, hogy Jézus a Messiás, az Istennek Fia, s a hit által életetek legyen őbenne » (Jn 20,31).

A modern gondolkodás Hegel óta sokat foglalkozott az ember végtelen lehetőségeivel, megistenülésével. A mai ateizmus, amely humanizmus akar lenni, annyira felmagasztalja az embert, hogy tagadja Istent. Azt gondolja, hogy csakis Isten tagadásával biztosíthatja az embernek az őt megillető helyet. Jézusban legfeljebb csak a tökéletes embert látja, az egyetemes ember prototípusát. M. Merleau-Ponty, az agnosztikus-ateista francia filozófus írja: « A kereszténységnek mint az Isten halálát hirdető vallásnak az újsága abban van, hogy visszautasítja a filozófusok Istenét és azt az Istent hirdeti, aki felveszi az emberi állapotot ». Ebben az állításban sok igazság rejlik, de a filozófus arról tanúskodik, hogy félreismeri Jézus titkát. Hasonlóképpen nem egy mai « keresztény » teológus is annyira túlzásba viszi Jézus emberségének hangoztatását, hogy tagadja istenségét. Ez a mai « horizontalizmus » kiüresíti a kereszténységét. Azt mondják, hogy az isteni teljesen az emberibe költözött át, most már nincs szükség

istenire, « természetfelettire ». Merleau-Ponty világosan kifejezi ezt az álláspontot: Ha a végsőkig hűségesek maradunk Jézus emberségéhez, — tehát halandóságát is elfogadjuk —, csak az antropológia marad számunkra és le kell mondanunk mindenfajta « istentanról ».

Ezzel szemben mi hisszük azt, hogy amikor Jézusban az Ige testté lett, nem veszítette el istenségét, csak felvette azt, amit addig nem birtokolt, az emberi állapotot. Ezt az egyházatyák lépten-nyomon hangoztatják a kezdődő eretnekségekkel szemben. Jézust az Atya feltámasztotta és magához emelte a dicsőségbe, hogy most már megdicsőült emberségével is a mindenség Ura legyen. A kalkedoni zsinat (451-ben) így fogalmazta meg a dogmát: Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember; egylényegű az Atyával és egylényegű velünk emberekkel. A századok során az Egyház elmélyítette ezt a kimeríthetetlen titkot. Az újabb időkben — egy bizonyos burkolt dokétizmussal szemben — hangsúlyozzuk Jézus valódi emberségét. De vigyáznunk kell arra, nehogy megcsonkítsuk a dogmát. A Hittani Kongregáció 1972. február 21-én közzétett nyilatkozata felhívta a figyelmet bizonyos veszélyes elhajlásokra. A « kalkedoni modell » nem határkő ugyan, de mindig is határozott kiindulópont és norma marad Jézus Krisztus istenemberi mivoltának értelmezésében. Felhasználva a múlt századok krisztológiai meglátásait, el kell mélyítenünk és a mai embernek újra kell fogalmaznunk a Jézus Krisztusról szóló szentírási tanítást.

De a kereszténység elsősorban nem tan, hanem valóság, nem elmélet, hanem élet Jézus Krisztusban. Az első keresztények mindenekelőtt öntudatára ébredtek annak, hogy Jézus Krisztus él, velük van, bennük él Lelke által. Erre a megélt valóságra reflektálva fejlesztették ki « krisztológiájukat », amelynek kezdeti mozzanatait megjelöltük. Az Újszövetség fejlettebb krisztológiáját és az első századok vitáit itt nem tárgyaltuk. De az ősegyház hitének, illetve még előbb a tanítványok hitének kibontakozása példa mai hitünk számára is. VI. Pál mondotta 1964.márc. 14-én: « Jézus nekünk is pontosan ugyanazt a kérdést teszi fel, amelyet annak idején az apostoloknak: És ti kinek tartjátok az Emberfiát? Én is ugyanezt a kérdést teszem fel nektek. Az Evangélium sürgető

hívását érzitek-e lelketekben? És ti mit mondotok Jézusról? Kicsoda Ő és milyen a természete? Az ember önkéntelenül a katekizmusra gondol és emlékezik a válaszra: 'Jézus az emberré lett Isten Fia'. De tudjuk-e igazában, mit jelentenek e szavak? Továbbá, ha Jézus a megtestesült Isten, ami a csodák csodája, kicsoda *számunkra*? Milyen viszony van közötte és közöttem? Valóban foglalkoznom kell vele? Valóban találkozom vele életutamon? Sorsom valóban az övéhez van kapcsolva?... Kicsoda az Úr? Ki ez a Jézus, akit évszázadok óta hirdetünk, mivel meg vagyunk győződve arról, hogy életünknél is fontosabb, hogy őt hirdessük a lelkeknek? Kicsoda Jézus? »

E kérdések sorsdöntőek minden keresztény számára. Mindenkinek valamiképpen válaszolnia és választania kell. És mivel egyedül maga Jézus nyilatkoztathatja ki önmagát, mivel egyedül a Lélek vezet el bennünket Jézus misztériumának élő ismeretére, azért imádkoznunk kell ezért a kegyelemért: « *Domine Jesu, noverim Te...* » Uram Jézus, add, hogy ismerjelek Téged! (Szent Ágoston)

(1973)

IV. A FEJLŐDŐ TEREMTÉS KRISZTUS FÉNYÉBEN

> « Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülöttje. Benne teremtett mindent a mennyben és a földön. (...) Minden általa és érte teremtetett. Ő előbb van mindennél, és minden benne áll fönn. Ő a Testnek, az Egyháznak a feje. Ő a kezdet, elsőszülött a holtak közül, hogy övé legyen az elsőség mindenben... »
>
> (Kol 1,15-19)

Hitünk tanítása szerint Isten egyetemes üdvözítő szándéka (1Tim 2,4) átfogja az egész történelmet. Ez az isteni terv öröktől fogva « meghatározza » történelmünket, így végeredményben az emberi történés *üdvösség*történet. Kétségkívül, csak emberi szinten — tehát a szellem, a szabadság megjelenésével — beszélhetünk a szó szoros értelmében történelemről. De mivel *Isten a világot az emberért teremtette* (GS 39), valamiképpen már az ember előtti fejlődés is az üdvösség drámájának színterét készíti elő. És ebben az egyetemes történésben Krisztus az Alfa és az Ómega, a Kezdet és a Vég, ugyanakkor Ő a Központ is: minden az Ő jövetelét készíti elő, majd pedig mindent Ő teremt újjá és visz vissza az Atyához.

II. János Pál pápa a zsinatra hivatkozva így vázolja fel azt az üdvösségtörténeti keretet, amelyben a Kezdet és a Vég között feszülő fejlődő teremtés (a « régi » és az « új ») kibontakozik:

« Benne, a világ Megváltójában új és csodálatosabb módon nyilatkozott meg a teremtésre vonatkozó alapvető igazság, amelyről a Teremtés könyve tanúskodik, amikor több ízben ismétli: 'Isten látta,hogy ez jó' (Ter 1, *passim*). A jó forrása a bölcsességben és szeretetben van. Jézus Krisztusban a látható világ,

amelyet Isten az emberért teremtett (vö. Ter 1,26-30) — ez a világ, amely a bűn következtében alá volt vetve az 'esendőségnek' (hiábavalóságnak: Róm 8,20; vö. GS 2; 13) — újra megtalálja eredeti kapcsolatát a bölcsesség és a szeretet isteni forrásával. Csakugyan 'Isten annyira szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte' (Jn 3,16). Miként az ember-Ádámban ez a kapcsolat megszakadt, az Ember-Krisztusban újra helyreállt (vö. Róm 5,12-21). (...) Vajon az új kor világa, az űrhajózás világa, az eddig hallatlan tudományos és technikai hódításokat elért világ egyszersmind nem a 'szülési fájdalmaktól nyögő' (Róm 8,22) világ, amely 'várja türelmetlenül Isten gyermekeinek megnyilvánulását' (Róm 8,19)? » (*Redemptor hominis*, 8)

Mielőtt mindezt jobban megvilágítanánk tanulmányunk 4. pontjában, a következő kérdéskörökkel foglalkozunk: 1. Teremtő Isten és teremtő ember; 2. « Fejlődő teremtés »; 3. Az ember eredete és közvetlen teremtése.

1. Teremtő Isten és teremtő ember

Napjainkban közkeletűek a « teremtő », « teremtés », « kreativitás » stb. kifejezések. Általában, amikor az emberi szellem alkotó erejét, újat létrehozó leleményességét, a szabadság önmeghatározó szerepét, a technika és a művészet kreativitását emlegetjük, nem igen gondolunk a szó bibliai eredetére. Gánóczy Sándor helyesen mutat rá arra, hogy napjainkban a teremtés fogalma « szekularizálódott ». (*Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*, Mainz 1976, Bevezető.) Az egyház ősi hitvallásai szerint a mindenható Isten az idő kezdetén a semmiből (*ex nihilo*) teremtette az eget és a földet, minden láthatót és láthatatlant (DS 29, 60, 75, 155, 250). Abban is igaza van Gánóczynak, hogy a pár évtizeddel ezelőtt oly hevesen vitatott kérdések az evolúció és a teremtés kapcsolatáról (pl. Teilhard de Chardin eszméi kapcsán), ma már kevésbé állnak az érdeklődés középpontjában: a súlypont a *kozmológiai* problémáról áttevődött az emberi cselekvés *antropológiai* problémájára. Tegyük hozzá, hogy ez főleg az ún. nyugati világra áll, hiszen a hivatalos marxizmust

képviselő országokban ma is nemegyszer éppen a tudományra, az evolúcióra stb. hivatkozva bizonygatják, hogy a « teremtés » eszméje fölösleges. Szeretnénk majd rámutatna éppen arra, hogy ez nem így van; továbbá a hivők sem mindig látják helyesen a fejlődés-teremtés kapcsolatát, Isten és a világ viszonyát, az emberi és isteni « okság » viszonyát.

Lényegesnek tűnik tehát, hogy a teremtésben való hitet konfrontáljuk a mai természettudomány eredményeivel, hogy megvilágítsuk a tudományos és a filozófiai módszer különbözőségét, az evilági és a transzcendens okság mibenlétét, mert csak így érthetjük helyesen az ember teremtését és teremtő tevékenységét is.

a) *Az emberi « teremtés »*

Tény az, hogy egy bizonyos értelemben maga az ember is teremtő. Talán legjobban megnyilatkozik ez a költői, művészi alkotásban, a modernek által emlegetett « kreativitásban ». Maurice Nadeau szerint a szürrealisták ambíciója nem kisebb volt, mint « kopogtatni a teremtés ajtaján » (« aller frapper aux portes de la création »). Van Gogh sem egyszerűen utánozni akarta a természetet (teremtést), hanem — amint Theo testvérének írta — önmagát akarta kifejezni a művészi alkotásban: « Ahelyett, hogy pontosan vissza akarnám adni azt, ami a szemem előtt van, önkényesen arra használom a színt, hogy erősebben kifejezzem önmagamat. » « Kifejezni a reménységet egy csillag által, egy létező belső lángolását a lenyugvó nap ragyogásával. » Van Gogh tehát valami újat akart létrehozni, « teremteni ».

A történelem előtti kor mágikus barlangfestményei, rajzai már az ember « teremtő » akaratáról tanúskodnak. Ám ha igaz is az, hogy minden igazi költői intuíció valami újat akar létrehozni, « teremteni », tehát nem csupán « tükrözni » és másolni a valóságot, valójában nem a bibliai értelemben vett « *semmiből* való létrehozásról » van szó. Jól kifejti ezt Weöres Sándor *A vers születése* c. doktori értekezésében: « Teremtőnek látszhatik a művész, hiszen olyat létesít, amely előbb nem volt, és isteni önkényességgel alakítja saját külön világát; és mégsem teremtő, mert

csak a rendelkezésére álló tárgyi és szellemi elemek felhasználásával készülhet a műve, a semmiből valamit nem alakíthat. (...) Minden művészmunka cselekvés, mégpedig valamit létrehozó cselekvés: készítés. Ez azonban nemcsak a művész munkájára áll, hanem például a tudóséra és az iparoséra is... » (Weöres S., *Egybegyűjtött írások* I, 1975, 219. old.) A szabad művészi alkotás tehát nem teremtő a szó szoros, bibliai értelmében. A *készítést* meg kell különböztetnünk a semmiből való létrehozástól, a *teremtéstől.*

b) *A tudomány autonómiája: a teremtéseszme következménye*

Ez a kijelentés sokaknak furcsán hangzik, hiszen — mondják — a vallásos hit, többek között a bibliai teremtéseszme és világszemlélet állta útját századokon át a tudományos fejlődésnek. És nemegyszer emlegetik Galilei nevét, vagy egy újabb « esetet », Teilhard de Chardin eszméinek viszontagságait. Nem tagadhatjuk, hogy ezek az « esetek » léteztek. De ezek legfeljebb azt bizonyítják, hogy az exegéták vagy teológusok, az egyházi emberek sem értették helyesen a teremtés eszméjét, illetve: hosszú idő kellett ahhoz, hogy körülhatároljuk a tudomány és a metafizika ill. teológia illetékességi körét, és hogy elismerjük a tudományok, a földi valóságok helyes autonómiáját, amelyről a *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati konstitúció 36. pontja ír (a jegyzetben hivatkozva a Galilei-esetre is):

« Ha a földi valóságok autonómiáján azt értjük, hogy a teremtett dolgoknak, maguknak a közösségeknek is, megvannak a saját törvényeik és értékeik, amelyeket az embernek lépésről lépésre felismernie, alkalmaznia és alakítania kell, akkor az autonómia megkövetelése teljesen jogos; korunk embere igényli, sőt a Teremtő akaratának is megfelel. Éppen a teremtés tényéből következik ugyanis, hogy minden dolognak megvan állaga, igazsága, és jósága, megvannak a saját törvényei, és megvan a saját rendje: ezeket az embernek tisztelnie kell azzal, hogy elismeri a tudományok és művészetek saját módszereit (...) Hadd fejezzük ki tehát mély sajnálkozásunkat bizonyos szellemi magatartás fölött, amely néha megnyil-

vánult éppen a keresztények között is, akik nem mindig látták elég tisztán a természettudományok jogos autonómiáját. Ez a magatartás nézeteltérésekre vezetett, szenvedélyes vitákat váltott ki és sokakkal elhitette, hogy a hit és a tudomány szemben állnak egymással » (itt található a jegyzetben az utalás a Galilei-esetre). « Ha azonban az evilági dolgok autonómiája kifejezésen azt értik, hogy a teremtett dolgok nem függnek az Istentől, és hogy az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezik velük, akkor minden istenhivő megérti, mennyire hamis ez a nézet. A teremtmény ugyanis a Teremtő nélkül a semmibe zuhan. Egyébként bármely vallás hívei mindig meghallották Isten szavát és megnyilatkozását a teremtmények nyelvén... »

Tekintsünk most el az utolsó mondattól, mivel ez hosszabb magyarázatot igényelne. Tény az, hogy az ember könnyen a panteizmusba vagy bálványimádásba téved, éppen a teremtés helyes eszméjének hiányában. Szellemtörténészek rámutattak arra, hogy a zsidókeresztény kinyilatkoztatás fénye segítette a filozófusokat is abban, hogy a panteizmust elkerüljék. A monoteizmusból, pontosan a teremtés eszméjéből kibontakozó teológia szabadította fel az észt: ennek következtében vált a mítoszba vagy teogóniába hajló kozmogónia önálló kozmológiává, így születtek meg az autonóm tudományok, megszabadulva mindenfajta panteizmustól. Pierre Duhem francia szellemtörténész ezt így magyarázza: « Valamennyi hellén kozmológia végső elemzésben teológia; valamennyi középpontjában vallási dogmákat találunk, akár axiómák vagy intuíció révén felfedezett principiumok címén fogadták el őket, mint pl. a platonizmusban vagy újplatonizmusban, akár a tapasztalatból kiinduló elemzés végén fogalmazták meg őket, mint a peripatetikusok tették. (...) Nos, a modern tudomány akkor születik meg, amikor ki merik mondani ezt az igazságot: ugyanaz a mechanika, ugyanazok a törvények igazgatják az égi mozgásokat, az égitesteket, a nap keringését, a tenger apályát és dagályát, a meteorkövek hullását. Hogy mindez elgondolható legyen, ahhoz arra volt szükség, hogy az égitestek elveszítsék isteni rangjukat, amelyet az antik felfogás nekik kölcsönzött: teológiai forradalomra volt szükség. Ezt a forradalmat hozta a keresztény teológia. A modern

tudományt az a szikra gyújtotta meg, amely a hellén pogányság teológiája és a kereszténység teológiája közötti ütközésből pattant ki. » (Pierre Duhem, *Le système du monde*, II, 453.)

A tudományokat tehát a zsidó-keresztény monoteizmusból származó teológia szabadította fel, amikor a teremtés-eszmét bevezetve azt hangoztatta: a világban semmi sem isteni, minden Isten alkotása. Persze, a panteizmus állandóan kísértett a századok során. Sőt, amint ezt Claude Tresmontant nagyszerűen kimutatta (*Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?* Párizs, 1966), ma is burkoltan megtalálható egyes filozófiai rendszerekben, pl. a dialektikus és történelmi materializmusban: az öröktől fogva létező, anyagi mindenség, létében és fejlődésében önmagát magyarázza, tehát Abszolútum. Ugyanígy azok is, akik a Véletlent vagy a Szellemet vagy más véges (változó) valóságot ruháznak fel isteni atribútumokkal, végeredményben panteizmust vallanak.

Ez részben érthető. Érthető az, hogy valamilyen Abszolútot tudatosan vagy burkoltan mindenki elfogad, hacsak nem fogadják el — Sartre-ot követve — a teljes kontingenciát, esetlegességet, tehát az abszurdot, lemondva minden érthetőségről. Bergson jól kimutatta azt (*L'évolution créatrice*, Párizs, 1946, 275kk), hogy a *semmi* eszméje nem igazi gondolat, hamis eszme, illetve hogy az *abszolút semmi*nek nincs értelme. Valóban képtelenek vagyunk « elképzelni » az abszolút semmit, jóllehet felvetjük ezt a kérdést Heideggerrel: « Miért van inkább valami, mint semmi? » Ez a kérdés Bergson szerint feltételezi, hogy lehetséges lenne az abszolút semmi: a Lét ezt az « űrt », az előzetes « semmit » töltené be. Bergson elemzése és kritikája végeredményben Maimonidesz és Szent Tamás (*S. Theol.*, I, 2, 3) gondolatával találkozik: legalább egyetlen szükségszerű létezőnek kell lennie, hiszen ha minden létező teljesen kontingens (esetleges, nem szükségszerű) lenne, akkor lett volna olyan pillant, amikor egyáltalán semmi sem lett volna; tehát ma sem létezne semmi, hiszen az abszolút semmiből semmi nem lehet. Az abszolút kontingencia, miként az abszolút semmi eszméje, értelmetlen, hamis eszme.

Az igazi probléma tehát ez: mi (vagy ki) az Ab-

szolútum, és hogy milyen a viszonya a tapasztalati világhoz. Ezért kell majd alaposabban megvizsgálnunk az immanencia és transzcendencia helyes viszonyát. Előbb azonban még röviden rá szeretnénk mutatni arra, hogy mai tudományos tapasztalatunk alapján semmi sem mutat arra, hogy a mi világunk örök-től fogva létezik. Éppen ellenkezőleg!

Mivel mi elsősorban a hominizációval szeretnénk foglalkozni, itt éppen csak utalunk arra, hogy a mai tudomány (bármilyen világmodellt fogadunk is el) afelé mutat, hogy a világ kezdődött és egyszer vége lesz. (Lásd: Pierre-Noël Mayaud, « Une histoire de la matière », *Études*, juillet 1980): Földünk kb. négy milliárd éves. A tapasztalatunk alá eső világanyag — úgy tűnik — kb. 5 milliárd év múlva porban végződik: bioszféránk elmerül az ízző Napban és semleges anyaggá válik a világegyetem mérhetetlenségében. De tekintsünk el a kezdettől, amely tapasztalatunk számára a titok ködébe vész (legalábbis a világmindenség eredete), és a végtől is. Amikor a teremtés filozófiai eszméjét meg akarjuk világítani, a kinyilatkoztatás által vallott időbeli kezdettől eltekinthetünk, ahogy Szent Tamás is hangoztatta. Azt viszont, hogy a világ *genezis*, fejlődés, a különböző tudományok tanúsítják. Paul Couderc, a párizsi obszervatórium neves csillagásza írja: « Ezentúl már lehetetlen szétválasztani a *kozmológiát a kozmogóniától*, hiszen a fénysugarak különböző korok galaktikáinak állapotáról hoznak hírt; legalább egymilliárd évre kiterjedő fejlődés tárul jelenleg szemünk elé. » (P. Couderc, *L'Univers*, Párizs, 1955, 5; idézi és a tudományos eredményeket bővebben magyarázza: C. Tresmontant, *i.m.* 12kk.)

Problémánk tehát az, hogy hogyan lehet megmagyarázni a teremtés eszméjén belül a felfejlődő mindenséget és benne az embert eredetét. Látni fogjuk, hogy egyedül a « fejlődő teremtés » helyes értelmezése vet fényt a problémára.

2. « Fejlődő teremtés »

Paul Chauchard-ral megfordítottuk Bergson kifejezését: a következőkben « fejlődő teremtésről » beszélünk, hiszen — ezt igazoljuk — a fejlődés (evolú-

ció) nem teremtő, a *több lét* (ami az igazi fejlődés jellemzője) nem magától « keletkezik a semmiből ». Teilhard-ral azt mondhatjuk, hogy a fejlődés a teremtés kifejezése a térben és az időben. Hogy miként, azt látni fogjuk.

a) *Előzetes megjegyzések*

Itt nem foglalkozunk a fizika, biológia, genetika stb. eredményeivel, amelyek mind egyértelműen a fejlődésről tanúskodnak. Az emberről szólva röviden kitérünk a paleontológia eredményeire. Az autonóm tudományok a maguk hatáskörén belül igazolják teóriáikat. Az egész valóságról csak a létfilozófia mondhat ítéletet. (A metafizika Bergson kifejezésével: « teljes tapasztalat ».) Más kérdés az is, hogy az élővilág felfejlődése *hogyan,* milyen tényezők, mutációk révén megy végbe. Kétségtelen, hogy Darwin és Lamarck óta sokat fejlődött az élők világának tudománya, nevezetesen is a genetika. Ma már összetettebb és árnyaltabb az evolúció magyarázata. Kétségkívül, az alkalmazkodáson, a « létért való küzdelmen » stb. kívül döntő szerepe van a gének mutációjának. De minket itt a filozófiai és teológiai probléma érdekel.

Nem foglalkozunk most a teremtés exegétikai kérdéseivel. Csak annyit jegyezzünk meg, hogy a sok problémát felvető « konkordizmust » túlhaladva a mai szentírástudomány nem keres a bibliai teremtéstörténetben természettudományos magyarázatot, nem akarja « egyeztetni » (konkordizmus), összhangba hozni a Biblia tanítását és a változó természettudományokat. Az ún. mítosztalanítás persze túlzásba megy, amikor *a* modern tudományos világkép nevében (van-e egyáltalán *egy* természettudományos világkép?) a mítoszok világába utalja a Bibliát. A Szentírást helyesen kell értelmeznünk: azt kell keresnünk, hogy a szent író kora világképét felhasználva mit akart mondani (= állítani) Isten és az ember viszonyáról, az üdvösségről. Egyébként már maga a Szentírás elvégzett egy bizonyos mítosztalanítást, amikor — felhasználva ugyan mitikus elemeket — az egy igaz Isten és a teremtéseszme fényében újraértelmezte azokat.

Még egy utolsó megjegyzés: A régi filozófiai és teológiai megkülönböztetés — *creatio és conservatio,* vagyis létadás és létben tartás — végeredményben csak a teremtő Isten tevékenységének két szempontját fejezi ki, nem két külön valóság. Ezért mi itt a kettőt együtt tárgyaljuk. Istenben nincs semmi korlátozottság, nincs egymás utáni « pontszerű beavatkozás » a világ folyásába. (Itt most eltekintünk a természetfeletti rendtől.) Istenben minden tevékenység egybeesik saját létével. A teremtmény szempontjából teremtve lenni ezt jelenti: *teljesen,* vagyis *létében függni* Isten transzcendens okságától. Mit jelent ez pontosabban?

b) *Transzcendens (teremtő) okság*

Sok mai ateista (újmarxisták vagy Sartre követői, de olyanok is, akiket agnosztikusoknak nevezhetnénk) azért tagadja Istent, mert a mindenható Urat, a Teremtőt az ember vetélytársának tekinti. Az ember nem lehet szabad, autonóm, teremtő, ha létezik a teremtő Isten. Az Istennek meg kell halnia, hogy az ember élhessen. Többen rámutattak arra, hogy pl. Sartre *A Lét és a Semmi* c. filozófiai művében helytelenül érti Isten és az ember viszonyát, illetve a teremtés eszméjét. Hasonlóképpen — alább látjuk — mai marxisták is azért mondanak nemet Istennek, hogy igent mondhassanak az emberre. Nem beszélünk most azokról a tudósokról (= szcientistákról), akik szaktudományuk módszerét és hatáskörét túllépve mint tudósok, tehát egy szaktudomány, pl. biológia (J. Monod) vagy antropológia (C. Lévy-Strauss) eredményeiből kiindulva tesznek kijelentéseket a Teremtő ellen. A teljes valóságról csak a metafizika mondhat ítéletet. (Természetesen a tudós is *mint metafizikus* hozzászólhat a kérdéshez megfelelő módszert követve. Világos, hogy az ember továbbkérdez akkor is, amikor a tudós mint olyan kimondta az utolsó szót.) Végül vannak olyan gondolkodók is, akik szkeptikusan ezt állítják: az ember egy eleme a mérhetetlen mindenségnek, tehát nem mondhat biztos ítéletet a totalitásról. Itt most nem igazoljuk az emberi szellem dinamizmusát és a metafizika (a Transzcendencia állítása) lehetőségét, hiszen inkább a teremtéseszme belső logikáját akarjuk megvilágíta-

ni. (Lásd Szabó F., *Az ember és világa*, I. rész, 2. fej.: « A véges ember nyitott a Végtelenre ».)

Hogy egy képet használjunk: az isteni (transzcendens) okságot nem úgy kell felfognunk, mintha Isten lenne az okságok láncolatának első szeme, vagy mozdonyként húzná a szerelvényt. Ha képletesen beszélünk, akkor *vertikális* dimenziót mondhatunk: Isten és a teremtmények között az oksági viszony vertikális, vagyis a fejlődő világ, benne az emberrel *egész létében* függ minden pillanatban a Teremtőtől. A létben való függés minden létezőre és minden több létre kiterjed az egész létezés tartama alatt.

A teremtő okság « érintetlenül hagyja » a világban ható *horizontális* oksági viszonyokat (tomista kifejezéssel: a másodlagos okokat), helyesebben: valamennyit átfogja, felfokozza, valamennyinek létet és tevékenységet ad a teremtés aktusával. Isten olyan világot teremt, amely felfejlődik, *önmagát felülmúlja*. Vagyis Isten teremtő tette nem korlátozódik a világ kezdetére, mintha a Teremtő az első « lökés » után visszavonult volna. Isten minden pillanatban megvalósítja (teremti) a világot, amely felfejlődik.

Karl Rahner nyomán *Selbstüberbietung*nak (önfelülmúlásnak) nevezzük a kérdéses felfejlődést, vagyis a fejlődés során megjelenő több lét keletkezését. Minden keletkezésnél az, ami létrejön, *túlhaladja* azt az okot, amely létet ad neki. A gyermek, a fiatal állat, a rügy, az új kristály és az új molekula — természetesen létfokozatuk, immanenciafokuk szerint — a maga módján « *léttöbbletet* » jelent okához viszonyítva. Kétségtelen, hogy alapjuk ez az ok, de amikor már létre jöttek, ott vannak, evilági okuktól függetlenül léteznek. Ami valóban új létrejön, túlhaladja azt, ami azelőtt volt. *A létrejövés tehát önfelülmúlás*. Ez vonatkozik minden igazi fejlődésre.

A fejlődő teremtésben minden *létre* jövés valami igazán újat, tehát létnövekedést, léttöbbletet jelent (különben nem beszélhetnénk igazi fejlődésről!). Amikor világunkban egyik létezőből egy másik létrejön (az eredet és növekedés esetében egyaránt), mindig önfelülmúlás történik és több lét jelenik meg. Ez *a létnövekedés mint olyan végső elemzésben Istentől jön, és egyedül Tőle*, jóllehet Isten transzcendens (teremtő) oksága a világban működő okokon (másodlagos okokon) keresztül hat.

Mindezt, a teológia szempontjait is figyelembe véve, így magyarázza P. Schoonenberg S.J. (*Le monde de Dieu en devenir*, Párizs, 1967, 48-49):

« Isten mindig, amennyiben Isten, transzcendens oka és következésképp egyetemesen immanens oka a világ egészének és mindannak, ami a világban létezik; de amennyiben Isten, nem ok a mi értelmi ismeretünk ok-kategóriája szerint, ő nem tartozik egy meghatározott kategóriához, nem hoz létre egy meghatározott effektust azon a szinten, mint amelyen a többi (másodlagos) ok létrehoz más meghatározott effektusokat. Mindezt Isten teremtő okságáról, nem pedig természetfeletti tevékenységéről mondjuk. Csakugyan, ha természetfeletti tevékenységről van szó, tudjuk, hogy Isten Fia maga jelen van világunkban, de mint ember, úgyhogy a Fiú (és általa az Atya, és tőle eredően a Szentlélek) egyszersmind mint kategóriális, világban bennmaradó ok is működik. De amikor Isten teremtő tevékenységéről van szó, ez a tevékenység csak transzcendens lehet. Isten teremtő tette (közbelépése) nem pótolja az alsóbbrendű okok elégtelenségét; éppen ellenkezőleg: olyan valóságot ad a világnak, hogy a felsőbbrendű lény valóban az alsóbb*ból* származik ».

Ha Isten ad, létet ad, valóban adja. Vagyis autonómmá, tevékennyé, szabaddá teszi teremtményeit. És minél inkább függ a teremtmény létében Istentől (minél több létet kapott, minél nagyobb immanencia-foka), annál függetlenebb, annál tevékenyebb. « Dieu fait *se faire* les choses », szerette ismételni Teilhard de Chardin. Vagyis cselekvőkké, önmagukat meghatározókká, önmagukat « teremtőkké » teszi őket. Ez leginkább áll az emberre, aki személy, szabadság, vagyis önmeghatározásra leginkább képes. A világban egyik dolog a másikat okozza, az ember valamit valamiből alkot; Isten « semmiből » (*ex nihilo*) teremt, vagyis teljes függetlenséggel, szabadon, eszközök felhasználása vagy demiurgoszok segítsége nélkül. A világot pedig úgy alkotta, hogy egyik létező a másikból keletkezzék: *fejlődő világot teremtett.* Isten nem eleme a világnak, mert létet adó, transzcendens ok; de ez nem távollevőt jelent: hiszen Benne élünk, mozgunk és vagyunk. Mindent Ő tesz, és mindent mi, más-más dimenzióban. Ő állandóan adja a világnak és benne az embernek a létet és a cselek-

vést, de úgy hogy ez a világ felfejlődik, önmagát felülmúlja Istentől függve.

3. Az ember eredete és « közvetlen » teremtések

De ha ez így van, miként egyeztethető össze az evolucionizmus az emberi lélek (vagy személy) *közvetlen* isteni teremtéséről szóló katolikus tanítással? A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette, vagyis gondolkodó és szabad lénynek, személynek, akit meghívott a vele való életközösségre, az üdvösségre. Az ember *capax Dei*, mivel *imago Dei*; képes az Istennel párbeszédet folytatni, képes szeretni és az isteni életben részesedni — Krisztus Lelke erejében —, mivel öntudatos és szeretni képes lény. Az Egyház azt tanítja, hogy a lélek halhatatlan (DS 1440), és nem jön közvetlenül a nemzésből (DS 360, 3896); Isten *közvetlen* alkotása.

a) *Test és lélek*

Hogy a hit tanítását helyesen értsük, ismernünk kell néhány antropológiai tételt, amelyeket a Szentírás közvetlenül nem tanít, de feltételez; helyesebben, a keresztény gondolkodás az emberre vonatkozó különböző igazságok megfontolásával alakított ki. Maga a kinyilatkoztatás az ember üdvösségére vonatkozóan ad kijelentéseket, tehát azt mondja lényegében, hogy Isten az embernek megígéri az üdvösséget Krisztusban, de az ember mivoltával, a test-lélek kapcsolatával közvetlenül nem foglalkozik.

A keresztény gondolkodás az ember mivoltáról szólva a görög dualizmussal szemben a test-lélek *lényegi egységét* állítja (DS 902). A lélek nem úgy lakik a testben, mint valami börtönben, hanem két alkotó elv adja az embert. A születés és a halál az egész embert eléri; az egész ember születik és hal meg. Gabriel Marcel és a mai perszonalista filozófusok azt mondják, hogy az ember « inkarnált » szellem: én a testem vagyok. A test és a lélek lényegi egységét hangsúlyozva E. Mounier ezeket írja: « Egy fejfájás megakasztja a filozófust a gondolkodásban,

és Keresztes Szent Jánosnak hányingere volt misztikus elragadtatásaiban. Nedveimet és gondolataimat befolyásolja az éghajlat, a földrajzi helyzet, az öröklés és talán a kozmikus sugarak áradata is. Mindehhez járulnak még a pszichológiai és közösségi determinizmusok. Semmi sincs bennem, amihez ne vegyülne föld és vér. Kimutatták azt is, hogy a nagy vallásokat részben ugyanazok a törvények irányítják, mint a járványos betegségeket. (...) Mindezt a részigazságot el kell ismernünk a materialista elemzésekben. De mindez nem új. Hiszen a keresztény gondolkodás tengelyéhez tartozik a test és a lélek lényegi egységéről szóló tan. » (E. Mounier, *Oeuvres*, III, 441-442)

De az ember nemcsak « természet », természeti adottság, test: az emberi szellem túlmutat az anyagon; a szabadság önmeghatározásra képes; az ember — az állattól eltérően — « *tudja, hogy tud* », tehát öntudattal rendelkezik. Az ember Isten képmása: szellem és szabadság. A személy öncél, mert közvetlenül Istennek van alárendelve, Isten a vele való életközösségre hívta meg.

Mit jelent pontosabban az, hogy « a szellemi lélek túlhaladja a testet? » Tomista szaknyelven azt, hogy *subistens,* önmagában is « megáll », vagyis továbbél a halál után is. Ez — filozófiai szempontból — a halhatatlanság alapja. De itt megint nem dualista módon kell felfognunk a szellemi lélek továbbélését. A szellemi lélek immanens a testben, és így alkot az ún. *materia primá*-val, a test « materialitásával » együtt lételvet. Vagyis nem a testtel, hanem csak *a test « materialitásával »* állítjuk szembe az emberi lelket, amely nem a testtel szemben, hanem azon belül létezik. Kétségtelen, hogy az emberi lélek valamit túlhalad bennem, de ez nem a testem (hiszen « én a testem vagyok »), hanem testem materialitása. Mivel földi létemben a szellemi lélek nem birtokolja teljesen testemet, vagyis antropológiai értelemben testem még nem befejezett (nem birtokolja a feltámadott test tulajdonságait), ezért azt is mondhatom, hogy « a szellemi lélek túlhaladja a *testet.* » Egyébként földi életünkben szellemi lelkünk sem befejezett, mert még nem valósítja meg teljesen a materialitással szembeni transzcendenciáját, közölve azt a testnek is. — Ez persze felveti azt a kérdést is, hogy — a test és a lélek ilyen lényegi egységét elfogadva — a halált leírhatjuk-e úgy, mint a test és a lélek különválását. Itt egyszerre figyelembe kell vennünk a következetes filozófiai antropológiát és

hitünk tanítását: az egyéni lélek halhatatlanságáról (IV. lateráni zsinat, DS 1440) és a feltámadásról (1 Kor 15) szóló hitigazságokat nem feledhetjük.

Mindezeket figyelembe véve a következőket válaszolhatjuk:

1) A lélek és a test nem annyira elválaszthatatlan, hogy már nem beszélhetnénk a halál utáni továbbélésről. Az emberi lélek halhatatlan, vagyis nem semmisül meg a halálban. Ez ellentétben állna Isten ígéreteivel és az egyháznak a « halhatatlanságról » szóló tanításával.

2) Az *egész* ember halála után Isten ígéretei szerint a feltámadás vár ránk. De az *egész* ember halálát nem foghaljuk fel megsemmisülésnek, mint egyes protestáns teológusok teszik, mintha a feltámadáskor Isten *teljesen újrateremtené* az embert. Folytonosság van mostani és jövendő *énem* között. Én halok meg és én támadok fel.

3) Azt sem állíthatom, hogy az ember a halálban *rögtön* feltámad; tehát a feltámadás csupán a meghalás — a halhatatlan életbe való átmenet — pozitív szempontja. Az egyház ugyanis egyrészt megkülönbözteti Krisztus és Mária megdicsőült állapotát a többi megboldogultétól; másrészt itt hozzá kell tennünk, hogy « feltámadt testünk » nem végleges, befejezett a végső feltámadásig, mígnem a kiválasztottak valammenyien meg nem dicsőülnek.

4) Még pontosabb, ha P. Schoonenberggel ezt mondjuk: megtarthatjuk a test és a lélek « különválása » kifejezést, de azt meg kell szabadítanunk a dualista értelmezéstől. Vagyis: a halhatatlanság, amely által a személy túlhaladja (transzcendálja) a test romlandóságát, nem más, mint a személy (természetes) odarendeltsége a természetfeletti befejezettséghez, és ez a transzcendencia egy bizonyos *különválás* révén valósul meg *a bűn miatt,* vagyis mivel földi létezésünk a bűn hatalma alá került, és ezért azt el kell hagynunk. (Lásd: P. Schoonenberg, *Le monde de Dieu en devenir,* 62-63).

Ez a kitérő arra akart rámutatni, hogy a hitértelmezésnél mennyire fontos a helyes és következetes antropológia. Miként a « végső dolgoknál », ugyanúgy a kezdeteknél is állandóan figyelemmel kell kísérnünk állításaink következményeit, hiszen a hit tanításának nem mondhat ellen filozófiánk, de ugyanakkor az embertudományok biztos eredményét sem hanyagolhatjuk el.

Visszatérve az emberi lélek transzcendenciájára, még rá kell világítanunk az állati és az emberi lélek közötti különbségre. Mert az állati lélek is, sőt min-

den életelv túlhaladja minden élőlényben e létező materialitását, a különböző immanencia-fokok szerint. Hasonlóságról és különbségről van szó, tehát az *analógia* fogalmát kell bevezetnünk. Az emberi lélek viszonya a test materialitásához *hasonló* az alacsonyabb élőlények életelve és materialitásuk közötti viszonyhoz, de ugyanakkor *különbözik* is. Az emberi lélek *teljesen* transzcendálja (felülmúlja) a materialitást: a térbeliség, a működés, a függés szempontjából. A szellemi lélek az öntudat és a szabadság principiuma, tehát személyes valóság, míg az alacsonyabb élőlények « belső oldala », életelve, lelke nem emeli fel azokat erre a szintre. Az emberi szellem (lélek) megjelenésének és működésének természetesen megvannak az anyagi feltételei: az anyag magas szervezettsége és az agy kellő kialakulása szükséges ahhoz, hogy a gondolkodás, öntudat megjelenjék.

b) *A hominizáció és az emberi lélek « közvetlen » teremtése*

Láttuk, hogy a fejlődés és növekedés során « önfelülmúlás » történik, de azt is mondottuk, hogy a *léttöbblet* végső soron *egyedül* Isten teremtő műve. Vagyis Isten a *transzcendens* oka a hominizációnak és a szülők nemzési aktusa által létrejövő emberi egyednek.

Hominizáció

A modern idők egyik nagy felfedezése: a világ *genezis,* « fejlődő teremtés ». Az evolúciót ma már nemcsak a szűkebb körű transzformizmus (élővilág fejlődése bizonyos megszorításokkal) értelmében fogadják el, hanem kiterjesztik az egész világfolyamatra: az anyagtól az emberig. Lehet, hogy sokan még csak « hipotézist » vagy « teóriát » látnak az evolúcionizmusban. Mindenesetre ez a « teória » a legplasztikusabban megmagyarázza azokat a jelenségeket ill. tényeket, amelyeket a fizika, a biológia, az antropológia, a paleontológia és a genetika stb. elénk tár.

A paleontológia (őslénytan) az utóbbi évtizedekben hihetetlen fejlődést tett. (Lásd: Ed. Boné SJ, « Paléontologie

et reconnaissance de l'homme », *Études,* 1980/1, 39—57; Y. Coppens, « A paleontológia nagy kelet-afrikai kalandja », *Mérleg,* 1979/4. 357—373.) Az ember aránylag « későn » jelent meg, ha azt tekintjük, hogy Földünk eredete visszamegy több, mint négymilliárd évre. Olyan fejlődés végső hajtása, amelynek « alfája » az egysejtű baktérium: ez kb. három milliárd évvel ezelőtt a vízben mozgott. Mintegy 70 millió év kellett ahhoz, hogy megjelenjék az első ismert főemlős. Egyiptomban a kutatók felfedeztek egy 35 millió éves kismajom fajtát, az *Oligopithecust*: ez négylábú állat, de már 32 foga van, mint az embernek. Még vagy tizenöt millió év telt el, és megjelent a *Ramapithecus*: ez már a hominidák jegyeit mutatja: alkalmilag két lábon jár és talán már a kavicsokat felhasználja, hogy a csontokat feltörje és kiigya belőlük a velőt. Később, kb. 3 millió évvel ezelőtt megjelent az *Australopithecus,* majd egy millió évvel később (Kelet-Afrikában) a *Homo habilis*. Kb. 1 millió 200-400 ezer éves a *Homo erectus,* amelynek maradványait nemcsak Afrikában és Indonéziában, hanem Magyarországon is megtalálták. Végül a hominizáció utolsó lépcsőzetét képviseli a *Homo sapiens,* amely kb. 300 ezer éves. Ennek számos fajtájával (többé kevésbé kifejlett típusával találkozunk; köztük a híres Neander-völgyi Ember, amely kb. Kr. e. 100 ezertől 40 ezerig vitte a fejlődés fáklyáját.

Természetesen, nincs arról szó, hogy az ember a majomtól származik. Az ember és a majom egy *korábbi közös őstől* származnak, de a jelenlegi majmok nem az emberiség ősei. A *Homo* a fejlődés fájának központi « törzsét » képviseli. Hogy milyen döntő tényezők játszhattak közre a hominizációban (gének makromutációja stb.). ezt most itt nem tárgyaljuk. Maga a paleontológia a leletek datálásán kívül tanulmányozza a koponyaméretet, a fogazatot, a szerszámokat, az intencionális sírokat stb., hogy a fejlődés lépcsőzetét az ember fejlettségi fokát és « kultúráját » megállapítsa. Arra nem igen számíthatunk, hogy valaha is megállaptják a « hominizáció » pontos idejét. Ez lehetetlennek tűnik, hiszen 10 millió éves fejlődésről van szó. A jelenségek síkján fokozatos, progresszív « hominizációról » kell beszélnünk.

Y. Coppens, miután leírta az őslénytani kutatások nagy kelet-afrikai kalandját, így következtet (*Mérleg* 1979/4, 372-373):

« Az *Australopithecus africanus-Homo habilis* származéksor fejlődésével az idegrendszer tökéletesedését, a megnövekedett intelligenciát, s ugyanakkor — éppen ezekben az időkben — az emberi öntudat felvirradását eredményezte. Megállapíthatjuk, hogy a

fogazat átalakulása, a húsevéshez való alkalmazkodás eredményezte az első társadalmi berendezkedést, az állandó lakóhelyekre való letelepülést, a vadászat megszervezését az első közösségekben, továbbá az állatok feldarabolására szolgáló eszközök gyors kialakulását. Ez a fokozatosan kialakuló kultúra először az *Australopithecus africanus*, majd a *Homo habilis*, s végül, legnagyobbrészt, a *Homo erectus* művének tekinthető. Mindebből úgy tetszik, hogy egy szép napon, 5-10 millió évvel ezelőtt az afrikai földrész keleti és déli kvadránsában föltűnt egy csoport emberféle, az australopithecusok, s egy napon, mintegy 3 vagy 5 millió évvel ezelőtt, az afrikai kontinensnek ugyanazon a vidékén, valamelyikük életet adott a *Homo* nemnek, az embernek. » Az új kutatások « nagyon tudatosították bennünk, hogy az ember milyen mélységesen gyökerezik az állatvilágban, olyannyira, hogy alig tudjuk, melyik ősét nevezhetjük valójában *Homo*nak. Mindez ráébreszt az ember rendkívüli eredetére, hiszen ma már több évmillióról beszélünk, s ugyanakkor rávilágít az ember alkotásainak, építkezéseinek és társadalmi kapcsolatainak eredetiségére, s arra, hogy mindez már történelmének legkezdetén is megmutatkozik. »

A világegyetem folytonos komplexifikáció, bonyolódás. Az anyag összetettebb és szervezettebb lesz, és ezzel párhuzamosan növekszik a létezők immanenciája, « belső oldala », az életelven és az állati « lelken » keresztül az emberi szellemig. Amikor az agy ill. az információk-kommunikációk sűrűsödése (a génkódok átadják a sokfajta információt, « üzenetet ») kellő fejlettségi fokra, egy « küszöbhöz » érkezik, megjelenik az öntudat. Ha a « tudatot » (*Conscience*) tág értelemben vesszük, Teilhard-ral így jellemezhetjük a fejlődést: « *montée de Conscience* » — a tudat növekedése, mígnem az öntudat, a gondolkodás megjelenésével elkezdődik a nooszféra (szellem szférája) kibontakozása.

A tudomány keresi azt a kritikus pontot, amikor a hominizáció megtörtént. De ha nem is lehetséges pontosan megállapítani, mikor és hogyan történhetett az emberré válás, az ember teremtésének kérdése felmerül mindenképpen. Egyébként tény az, hogy naponta születnek új emberi egyedek a szülők nemző közreműködésével. Az ontogenezis (az egyed fejlődése)

némiképp hasonló a filogenezishez (a törzsfejlődéshez); tehát az emberi lélek közvetlen teremtésének kérdését tárgyalva a kettőt együtt tekinthetjük.

Az emberi lélek Isten közvetlen teremtése

Az előző eszmefuttatásokból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Isten az embert is úgy teremti, mint minden mást. Vagyis: nemcsak az emberi lelket teremti *közvetlenül*, hanem mindent. Mert a transzcendens (teremtői) okság nem korlátozódik egy oksorozat első tagjára (mintha Isten a sorozat többi tagjára már csak közvetve hatna), hanem a vertikálisan ható okság mindennek minden pillanatban létet ad. A léttöbblet egyedül Istentől jön. *A Teremtő állandóan létre hozza a világfolyamat egészét a maga fejlődésében.*

Hacsak meg nem hamisítjuk Isten teremtő tettének értelmezését, nem beszélhetünk Isten « különleges beavatkozásáról », « betöréséről » a folytonos teremtésben (sem az első hominizációnál, mintha a Teremtő a kellőképp kifejlődött állati testbe « beleteremtené » a lelket, sem az embriogenezisnél, mintha a test a szülőktől származna, és Isten csak egy bizonyos fejlettségi fokon « öntené » a lelket az embrióba.) Ezzel Isten transzcendens (teremtő) okságát a világ immanens okláncolatába iktatnánk be, a másodlagos okokkal egy szintre hoznánk.

Ami az első ember (vagy emberek) lelkének teremtését illeti: ezt úgy foghatjuk fel, mint egy *személy* megjelenését abban a világban, amely Isten teremtő tevékenységének hatása alatt elér a fejlődés csúcsára. Mivel a fejlődésben a léttöbblet egyedül Istentől jön, az emberi lélek — a fejlődés virága — egészen sajátos módon Isten teremtménye. Mai tudományos tapasztalatunk és a helyes keresztény antropológia (test-lélek lényegi egysége) alapján nem beszélhetünk arról, hogy az embrió egy bizonyos fejlettségi fokán Isten « beleönti » a lelket a magzatba. Amikor megtörténik a petesejtek egyesülése, Isten transzcendens oksága folytán megtörténik az « önfelülmúlás », megjelenik a léttöbblet, éspedig minden másnál jelentősebb: új emberi lény, *személy* jön létre e világ egészében, amelyet Isten szakadatlanul teremt mint

olyan világot, amelyben az emberi személyek sokasodnak és kibontakoznak. Az embrió már a megtermékenyüléstől kezdve minden olyan kóddal rendelkezik, amelyek meghatározzák az *emberi* lény kibontakozását, jóllehet az öntudatosulás és személyesedés később történik. Más kérdés az, hogy a megtermékenyülés pillanatát *gyakorlatilag* meg lehet-e pontosan határozni.

Ez a probléma az *abortusz* körüli vitákban is felmerül. Az azonos petéből származó ikrek esete azt jelzi, hogy a megtermékenyített pete biológiai szempontból még nem teljesen individualizált. Csakugyan, jóllehet az öröklött tulajdonságok már megvannak, de a megtermékenyített pete még osztódhat és több egyed (személy) születhet belőle. Mindenesetre az emberi lélek nem *kivülről* adódik hozzá a magzati testhez; az emberi lény ill. a potenciális személy — mégha több egyed jelenik is meg a megtermékenyített petesejtből — Isten *transzcendens* okságának eredménye.

Egyébként ez volt már Szent Ágoston és Szent Tamás tanítása is, amint ezt jól kifejtette P. Sertillanges O.P. a teremtés eszméjéről szóló, immáron klaszszikus művében (A.D. Sertillanges, *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, Párizs, 1945, 120-121; 145-160; Szt. Tamás, *De Potentia*, q. 3; *Summa c. Gent.*, II, c. 87-89; S. Theol., I, q. 118. Vö.: Pierre Smulders SJ, *La vision de Teilhard de Chardin*, Párizs, 1965, 84kk.) Mivel Isten transzcendens ok (teremtő), tevékenysége a legmélyebben immanens. A szülők nemző tevékenysége Isten létet adó tevékenységétől függve hozza létre az emberi lényt, a test és lélek egységét.

Hogy azonban az ember közvetlen és *sajátos* (egyedülálló) teremtését még jobban megvilágítsuk, főleg az ember rendeltetését, illetve Isten teremtő és üdvözítő szándékát kell figyelembe vennünk. A végső rendeltetés megvilágítja a kezdetet.

Az ember (emberi lélek) *sajátosan* függ létében a Teremtőtől, mivel a fejlődés csúcsán helyezkedik el, és mivel több, mint egy egyed a fajban: *személy*. Nemcsak egyed, hanem egyedülálló, egyszeri, megismételhetetlen lény, aki szellemi mivoltánál fogva képes Istennel párbeszédet folytatni, képes szeretni Istent. Ezért a személy öncél — *finis sui*.

Isten személyesen szeret engem és *mindent értem teremtett.* Ezt páratlan pontossággal kifejezte Babits Mihály egyik legszebb költeményében.

ZSOLTÁR FÉRFIHANGRA

Consolatio mystica

Tudod hogy érted történnek mindenek — mit busulsz?
A csillagok örök forgása néked forog
és hozzád szól, rád tartozik, érted van minden dolog
a te bűnös lelkedért.

Ó hidd el nékem, benned a Cél és nálad a Kulcs.
Madárka tolla se hull ki, — ég se zeng, — föld se remeg,
hogy az Isten rád ne gondolna. Az Istent sem értheti meg,
aki téged meg nem ért.

Mert kedvedért alkotott mennyet és földet és tengereket,
hogy benned teljesedjenek; — s korok történetét
szerezte meséskönyvedül, — s napba mártotta ecsetét,
hogy kifesse lelkedet.

Kinek színezte a hajnalt, az alkonyt, az emberek arcát?
Mind teneked!
És kinek kevert sorsokat és örömet és bánatot,
hogy gazdag legyen a lelked? És kinek adott
annyi bús szerelmeket,

szerelemek bűnét és gyászát? s hogy bűn és gyász egysúlyu legyen,
eleve elosztott számodra szépen derüt és borút,
sorsot és véletlent, világ nyomorát, ínséget, háborút,
mindent a lelkedre mért

öltöny gyanánt: — úgy van! eónok zúgtak, tengerek száradtak, hogy a lelked: legyen
császárok vétkeztek, seregek törtek, hogy megkapd azt a bút,
amit meg kellett kapnod, és világok vihara fútt
a te bűnös lelkedért!

Mert ne gondold hogy annyi vagy, amennyi látszol magadnak,

mert mint látásodból kinőtt szemed és homlokod, úgy
nagyobb
részed énedből, s nem ismered föl sorsod és csillagod
tükrében magadat,

és nem sejted hogy véletleneid belőled fakadnak,
és nem tudod hogy messze Napokban tennen erőd
ráng és a planéták félrehajlítják pályád előtt
az adamant rudakat.

Szent Tamás a teremtésről szóló értekezésében mélyreható megfontolásokat tesz (világszemléletét át kell tennünk az evolúció dimenziójába): « A különböző (ember alatti) fajok a világ lényegi tökéletességéhez tartoznak, mivel Isten önmagukért akarja őket. De a tűnékeny egyedek csak a világ járulékos tökéletességéhez tartoznak; mert ezeket Isten nem önmagukért akarja, hanem csak a faj fenntartásáért. Az értelmes lelkek viszont állandó léttel rendelkeznek, nemcsak fajukat tekintve, hanem mint különleges egyedek is. » Ez pedig azt jelenti, hogy Isten minden egyes emberi lelket « önmagáért akar ». (*De Potentia,* q. 3, a. 10, obi. 4; vö. *Summa c. Gent.,* III, c. 112.) Ebben áll az emberi paradoxon, « a személy lényeges paradoxona az emberiséggel való viszonyában. Amennyiben a személy olyan szellem, aki formát ad a testnek, az anyagi szubsztancia feltételeiből *származik*: tagja egy fajnak és érte van. De amennyiben a testet transzcendáló szellem, részesedik a szellemi teremtmény állapotában; közvetlen kapcsolatban van Istennel, és túlszárnyalja a fajt, amely érte, a személyért van. » (J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Párizs, 1945, 118. old.) Mouroux még egy kicsit dualista, amikor azt mondja, hogy a szellem a *testet* transzcendálja (láttuk, hogy a test *materialitását* múlja felül), de utolsó megjegyzése helytálló és lényeges: az ember közvetlen és teljesen sajátos kapcsolatban van Istennel.

Még teljesebben és pontosabban ezt mondhatjuk L. Richard-ral, aki természetfeletti rendeltetésünkre utal: « Hogy Isten az embert 'sajátosan' teremti (...), ez azt jelenti, hogy önmagáért akarja. (...) Az ember önmagáért lett, de ugyanakkor Istenért is, vagyis Istenhez való viszonyáért. » (L. Richard, *Le mystère de la rédemption*, Tournai, 1959, 229. old.)

Csakugyan az örök Szeretet azért hívott elő minden személyt a semmiből, mert már « a világ teremtése előtt kiválasztott bennünket Krisztusban »; « szeretetből eleve arra rendelt, hogy — akaratának tetszése szerint — Jézus Krisztus által fogadott gyermekeivé legyünk. (...) Tudtunkra adta ugyanis jóságos tetszése szerint akaratának titkát, amellyel elhatározta, hogy az idők teljességével Krisztusban mint főben foglaljon össze mindent, ami mennyben és földön van. » (Ef 1,4-10)

Miként általában az ember titka, úgy az ember teremtésének végső jelentése is Krisztusban tárul fel.

4. A teremtés Krisztus fényében

Az Újszövetség (Kol 1,15-20; Jn 1 stb.) világosan tanítja, hogy minden az *örök Ige által és Krisztusért,* a megtestesült Igéért lett. Az Atya örök tervében az egész mindenséget, a teremtést a megváltó Krisztusért akarta és az ő dicsőségéhez rendelte. Ezt az igazságot, amely idők folyamán kissé feledésbe ment, az újabb exegézis és teológia új fénybe állította. És ebben nem kis szerepe volt Teilhard de Chardin ihletésének, akinek eszméit a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúció egyes pontjaiban is felismerjük. (Vö. Y. Congar bevezetőjét A. Feuillet könyvéhez: *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épitres pauliniennes,* Párizs, 1966.) Ebből a meglátásból kiindulva kezdik kidolgozni a « földi valóságok teológiáját »; ez az igazság vet fényt az ember munkájára, « teremtő » tevékenységére. Az új kor « Krisztus követését », Teilhard *Benne élünk* (*Az Isteni miliő*) c. lelkiségi szintézisét is ez a látomás ihlette.

a) *Genezis és krisztogenezis*

Teilhard kutatva a jövő körvonalait, azt próbálta « látni », miként folytatódik az evolúció, hogyan teljesedik be a teremtés. Jóllehet paleontológus volt, tehát az emberi kezdeteket kutatta, a múltból fényt akart meríteni a jövő távlatainak megsejtéséhez. Teilhard szerint Krisztus, akit az Apokalipszis Alfának és Ómégának nevez, a teremtés principiuma. Krisztus mint Alfa — mint örök Ige — részt vett a te-

remtésben, de főleg minden érte, az Ómégáért, a « teljes Krisztusért » lett: ő teljesít be mindent; ő viszi vissza az Atyához az egész megváltott teremtést, átalakítja Lelkével az embereket és az egész kozmoszt, amely az üdvösség színtere, hogy majd Isten legyen minden mindenekben (1Kor 15,). Mindez az egyházon keresztül, Krisztus titokzatos teste kiépülésén keresztül valósul meg, az anyag-test-Krisztus kapcsolat közvetítésével. Ezt nevezi Teilhard krisztogenezisnek.

Teilhard szerint — amint P. de Lubac magyarázza — a nagy noogenezis — kettős valóságával: kozmikus és szükségszerű oldalával és szabad, erkölcsi oldalával — amelyben beteljesül a teremtés az ember teremtő tevékenysége által, csak előkészítése lehet annak a célnak, amiért Isten minket teremtett és amiért kinyilatkoztatta Fiát. Krisztus természetfeletti teljessége a világ « érésére » támaszkodik, de a természetes fejlődést a természetfeletti (Lélek, kegyelem) átalakítja, többé, mássá teszi. Az emberi egyesülés azonban valóban előkészíti a Krisztusban megvalósuló egységet; a föld építésével, humanizálásával, « teremtő » tevékenységünkkel siettethetjük a Parúziát. Más szóval: az idők teljességéről szóló páli tanítás érvényes Krisztus második eljövetelére is, anélkül, hogy az üdvösség ingyenessége és természetfeletti jellege csorbát szenvedne. Krisztusnak — írja Teilhard, — a beteljesedéshez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára, amint fogantatásához szüksége volt egy asszonyra ». A krisztogenezis (Krisztus misztikus testének növekedése) bizonyos természetes feltételeknek is alá van vetve, amelyeket az egységesülő emberiségnek meg kell valósítana. *Ha egyszer* Isten elhatározta, hogy *így* (a megtestesült, keresztre meghalt és feltámadt Krisztus által) váltja meg a világot, illetve teszi isteni élete részeseivé az embereket, és *ha azt* akarta, hogy a Feltámadott misztikus Teste (Egyháza) kibontakozása révén gyűjtse össze az emberiséget, alakítsa át a mindenséget, akkor ő maga vetette alá Fiát bizonyos feltételeknek. A kegyelem nem rombolja le, hanem tökéletesíti és beteljesíti a természetet: ezt az ősi elvet igazolja Teilhard szemlélete. (Vö. H. de Lubac, *La pensée religieuse du P. Pierre Teilhard de Chardin*, Párizs, 1962, 175-177. old.)

Krisztus a teremtés Alfája mint « a láthatatlan Isten képmása », mint « minden teremtmény elsőszülöttje ». (Kol 1,15) De ő az Ómega is: nemcsak Krisztusban, hanem *Krisztusért* is vagyunk teremtve (Kol 1,16-17). Végső elemzésben minden azért van, mert Krisztusnak léteznie kellett. A megtestesült Ige nem első a földi időben. De forrás annyiban, hogy benne van minden teljesség (benne lakozik az istenség egész teljessége testileg, Kol 2,9), *Isten szándéka szerint az első, amennyiben Ő az utolsó, a végcél.* A világ e végső teljesség miatt létezik és *feléje* van beirányítva. A Krisztusban hozott « új teremtés » (Ef 2,10: creati in Christo Jesu) nem idegen az elsőhöz viszonyítva, vagyis nem hozzáadott; egyetlen üdvösségterv létezik: a régi, bűntől megsebzett teremtés Krisztusban jut el a végső újsághoz. « Ha Isten dicsőséges képmásában, a húsvéti Krisztusban teremt, a teremtés kezdete az üdvösség misztériumában van, a kiengesztelődés műve nem csupán betetőzés, hanem elsődleges: a teremtés a megváltás misztériumán belül helyezkedik el (...) Az üdvösség tehát a teremtést áthatja, mindig első, megelőzi a bűnt. Az ember a teremtés által gyermek és bűnbocsánatot kap, a szeretett Fiú képmását viseli. Nem kell tehát belépnie az üdvösség rendjébe — *Isten üdvözítő szándéka abszolút első* —; az ember üdvösség rendjén belül teremtetett, mivel Krisztusban és Krisztus felé teremtetett ». (F.X. Durwell, *La résurrection de Jésus mystère du salut*, Párizs, 1976, 158).

b) *Az emberi tevékenység értelme*

Az ember csak akkor halad előre, ha tudja, hogy a fejlődés végén van *kiút*, ha valami *végleges élet* vár rá, hangoztatja Teilhard. Más szóval azt is mondhatjuk, « életkedv », reménység nélkül nem élhet, nem alkothat. Az ember tudatára ébredt a fejlődésnek; azt is tudja, hogy ezentúl a világ jövője tőle függ. De a fejlődés sikerét kockáztatja a bűn: a széthúzás, a gyűlölet, a hatalom- és bírvágy stb., egyszóval mindaz, ami nem mutat a *több lét* és a *nagyobb egység* — szeretetközösség felé.

A világ átalakítását csakis Krisztus Lelke viheti végbe. De nekünk közre kell működnünk a teremtés befejezésében és ki kell tárulnunk a Szeretet Lelké-

nek. Teilhard, aki talán nem mindig hangsúlyozta kellőképp a sebzett emberi szabadság kockázatát és így a jövő látomásában nem hagyott elég helyet a rossznak, tudatában volt annak, hogy az Ómega felé való összpontosulás nem automatikus. *Az Isteni Miliő*-ben így imádkozott (185-187. old.).

« Istenem, ragyogtasd fel számomra a másik életében a Te Arcodat! Szemed ellenállhatatlan fénye, amely a dolgok mélyén gyullad ki, már belevetett minden munka vállalásába, minden fájdalom átvészelésébe. Add meg nekem azt is, hogy Téged vegyelek észre embertestvéreimben, — sőt éppen ott —, lelkük legbenső, legteljesebb, legtávolibb zugában is. (...) Jézus, megmentője az emberi aktivitásnak, amelynek Te adsz értelmet; megváltója az emberi szenvedésnek, amelybe Te lehelsz éltető értéket, légy az emberi egység üdvössége, kényszerítve minket arra, hogy elhagyjuk kicsinyességeinket, s hogy Terád támaszkodva ki merjünk kalandozni a szeretet ismeretlen óceánjára! »

Az emberi tevékenység értékéről ezt tanítja a zsinat (GS 34): « Az Isten képmásának teremtett ember azt a megbizatást kapta, hogy vesse uralma alá a földet annak minden gazdagságával együtt, kormányozza igazságosan és szentül a világot, és elismerve Istent a mindenség teremtőjének, hozzá vezesse visszsza önmagát és az egész világot oly módon, hogy mialatt minden az ember uralma alá kerül, megdicsőüljön Isten neve az egész földön. Mindez a leghétköznapibb dolgokra is vonatkozik. Azok a férfiak és nők tehát, akik a maguk és családjuk fenntartásán fáradoznak és munkájukat úgy végzik, hogy a társadalomnak is hasznára vannak, meg lehetnek győződve arról, hogy tevékenységükkel a Teremtő művét fejlesztik tovább, embertestvéreik javát mozdítják elő, és személyesen segítik megvalósulni az Isteni Gondviselés tervét a történelemben. A keresztények tehát nem gondolják azt, hogy az emberek leleményességéből és erejéből született alkotások szemben állnak Isten hatalmával, vagy azt, hogy az eszes teremtmény mintegy vetélytársa a Teremtőnek. Éppen ellenkezőleg, meggyőződésük, hogy az emberiség sikere Isten nagyságát mutatja és az ő titokzatos elgondolásának gyümölcse. Minél nagyobbra nő azonban az ember hatalma, annál szélesebb körre terjed

ki az egyének és a közösségek felelőssége. Kitűnik mindebből, hogy a krisztusi üzenet nem vonja el az embereket a világ építésétől, nem teszi őket közönyösekké sorstársaik iránt, éppen ellenkezőleg: még szigorúbban kötelezi őket, hogy a világ javára munkálkodjanak. »

« A megtestesült Ige nem azért jött, hogy lefokozza bennünk azt a nagyszerű felelősséget és azt a ragyogó törekvést, hogy *mi maguk tegyük magunkat önmagunkká* » (Teilhard, *Az Isteni miliő*, 62). A Teremtőtől és a Megváltótól való függés tehát egyaránt aktívvá, autonómmá, szabaddá és teremtővé tesz bennünket. Az ember felelős a teremtésért, a fejlődésért.

Az ember a világban befejezi a teremtést és tökéletesíti önmagát. A munka kétségtelenül létünk középpontjában áll, de Marxtól eltérően állítjuk, hogy nem tölti ki egész egzisztenciánkat. A « teremtés », a világ humanizálása nemcsak a munka, hanem a tudományos kutatás, a művészi alkotás, a játék, a sport révén is folytatódik. Továbbá életünkhöz hozzátarozik a vertikális dimenzió: a szemlélődés, az ima és az imádás, az Istennel folytatott párbeszéd, a kultúra és a szemlélődés által megszerzett « látás » közvetítése és a szeretetben való kommúnió. A technika önmagában jó, de rosszra — öldöklésre, pusztításra fordíthatja az ember, ha hatalmi törekvéseit és romboló ösztönöit követi.

Az ember a természetet humanizálja, « otthonává » nemesíti, de ugyanakkor meg is ronthatja (gondoljunk pl. a környezetszennyeződésre). Ha a *homo creator* önmagát teszi a *Deus creator* helyébe, ha úgy gondolja — túl a jón és rosszon —, hogy mindent megtehet, amire képes, vagyis nem érez erkölcsi felelősséget senkivel szemben, meg is tesz mindent gátlástalanul. Korunk számos példával szolgál a különböző jogtiprásokra, az ember megalázására és öldöklésre. Erkölcsi felelősség nélkül a haladás csak a rombolás eszközeit tökéletesíti. (Vö. II. János Pál, *Redemptor hominis*, 16.)

Ugyanakkor a teremtő ember — ha elismeri, hogy minden adottság adomány (a Teremtő ajándéka) és feladat — ma saját tapasztalata alapján könnyebben megérti a Teremtő bölcsességet és Szeretetet, aki jónak és szépnek akarta a világot, és « játszadozott »,

amikor teremtett. A hivő ember hálát ad a teremtésért — a zsoltárostól Assziszi Szent Ferenc Naphimnuszán keresztül Claudelig vagy Teilhard de Chardin-ig a teremtés dicséretét zengi; a legszebb hálaadás pedig az Eukarisztia — Krisztus által, Krisztussal és Krisztusban.

* * *

Befejezésül álljon itt pár bekezdés Teilhard « Mise a Világ felett » c. elmélkedéséből. (Ezzel adózunk a nagy tudósnak és gondolkodónak, aki 25 évvel ezelőtt, 1955 húsvétvasárnap este húnyt el.) 1923-ban, egy mongóliai expedició alkalmával, a sivatagban nem volt kenyere és bora, és egy « szimbolikus » misével ajánlotta fel a fejlődő világegyetemet, a világ munkáját és szenvedését Istennek:

> « Kelyhem és paténám lelkem mélye lesz, amely szélesen kitárul mindazon erőknek, amelyek a jelen pillanatban a Föld minden pontjáról feltörnek és a Szellem felé összpontosulnak. (...) Azt kívánom e pillanatban, hogy ez a gomolygó, zavaros vagy tisztuló sokaság, amelynek tömege megdöbbent bennünket, hogy ez az emberóceán, amelynek lassú és monoton hullámzása még a leghivőbb emberek szívében is félelmet kelt, visszhangot keltsen lelkemben mély morajlásával. Mindazt, ami növekszik a világban a mai nap folyamán, mindazt, ami megfogyatkozik — és azt is, ami meghal —, igyekszem összegyűjteni magamban, Uram, hogy neked ajánljam fel: íme az én áldozatom anyaga, azé az áldozaté, amely egyedül kedves előtted (...) — Fogadd el, Uram, ezt a teljes ostyát, amelyet a vonzásodtól mozgatott teremtés bemutat neked ez új nap hajnalán. Ez a kenyér, a mi erőfeszítésünk, tudom, önmagától csak végtelen bomlás. Ez a bor, a mi fájdalmunk sem más még, sajnos, mint valami maró ital. De — biztos vagyok benne, mert érzem — ebbe az alaktalan tömegbe azt az ellenállhatatlan és megszentelő vágyat adtad, amely ezt kiáltatja velünk: 'Uram, add, hogy egyek legyünk!' » * (1980)

(*) Ez a tanulmány rövidebb formában elhangzott a Pax Romana magyar részlege (KMEM) 1980 áprilisában megtartott kongresszusán.

V. AZ ATEIZMUS - HUMANIZMUS?

1. A marxi valláskritika kritikájához

« A vallást mint a nép illuzórikus boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép valóságos boldogságát követelni ». « A vallási elidegenülés mint olyan csak az ember bensejében, a *tudat* területén megy végbe, de a gazdasági elidegenülés a *valóságos* élet elidegenülése — megszüntetése ezért mindkét oldalt átfogja ».

Ezt a két marxi idézetet írta fel mottóul Lukács József valláskritikai tanulmányainak két kötete élére (1). A *Világosság* c. ateista világnézeti folyóirat főszerkesztőjének esszéi, publicisztikai írásai jórészt népszerűsítő ismertetések; alaposabb tanulmány (120 lapot tesz ki) a « Marxizmus, humanizmus, ateizmus » című írás, amely eredetileg bevezetésnek készült egy valláskritikai kiadványhoz (2), valamint az *Istenek útjai* Bevezetése: « Vallási eligenenülés és vallási típus ». A többi írás inkább azért érdemel figyelmet, mert fényt vet a magyar valóságra, a szocialista valláspolitikára, illetve a keresztény-marxista párbeszéd néhány szempontjára. (Lukács József nevével pl. a *Vigiliá*ban is találkozhattunk: de a *Világosság*ban vagy a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben is közölt cikkeket a keresztény-marxista dialógusról; továbbá a Vézelay-i Teilhard-napokra is küldött be felszólalást). Lukács főként a marxizmus-leninizmus klasszikusait elemzi, de hivatkozik néhány mai marxista filozófusra, ill. marxizmus-kutatóra is. Minket most itt kevésbé érdekel az, mennyire hűséges Lukács értelmezése Marx, Engels, Lenin valláselméleti

---

(1) Lukács József, *Igent mondani az emberre.* Valláselméleti, valláskritikai tanulmányok, esszék. Magvető, Budapest, 1973, 555 lap; *Istenek útjai,* Kossuth k., Budapest, 1974, 348 lap.

(2) *Igent mondami...*, 111-231, lapok. Első változatban megjelent a *Bevezetés a valláskritikába* c. kiadványban (Kossuth, 1969).

nézeteihez (tudjuk, hogy napjainkban a marxizmusnak többfajta értelmezése létezik); minden bizonnyal Lukács József a jelenlegi ortodox értelmezésekhez igazodik. Mindenképpen árnyaltabbnak tűnik valláskritikája, mint pl. az ötvenes évek hivatalos kritikája volt; Lukács maga is bírálja azt a bizonyos « dogmatizmus »-t. Célunk igazában az, hogy az említett két könyvből kiindulva rámutassunk a marxista valláskritika alapvető gyengéire, arra a hamis tételre ti., amit már a két idézett marxi mottó is sejtet: a vallás illúzió, elidegenedés eredménye. Látni fogjuk, hogy a marxi valláselmélet és valláskritika legfeljebb csak bizonyos vallások szociológiai-gazdasági deformációit, vagy akár a kereszténység járulékos elemeit érinti, de a vallás *lényegét* nem. Egyébként a marxista valláskritika téves okoskodáson alapszik, *petitio principii*, mert eleve az ateizmusból indul ki, tehát feltételezi azt, amit igazolni akar. Így okoskodik: A vallásos ember illúzió áldozata, *hiszen Isten nem létezik*. A felépítmény-elmélettel aztán megmagyarázza a vallási elidegenülés folyamatát. Még továbbmenően, a marxi vallásellenesség nem egyszerű ateizmus vagy antiteizmus, — gyökere a radikális materializmus. Kritikánkat majd éppen a materializmus kritikájával kell kezdenünk. De még mielőtt erre rátérnénk, nézzük Lukács József főbb tételeit!

Materialista világnézet és vallási elidegenülés

A Szerző több ízben hangoztatja: « A marxista ateizmus legfőbb specifikuma, hogy a vallás befolyásának megszűnését mindenekelőtt azon társadalmi formációk teljes túlhaladása függvényének tekinti, amelyekben a vallásnak reális integratív, regulatív és kommunikatív funkciói vannak. Ez az álláspont elkerülhetetlenné teszi, hogy a vallással folytatott polémia közben határozottan szakítsunk minden olyan koncepcióval, amelyek voltaképpen a polgári racionalista szcientista ateizmus és antiklerikalizmus bizonyos negatív vonásait konzerválták és amelyek szerint a vallás — a tudatlanság és a tudatos csalás e terméke — pusztán a felvilágosító szó, az értelem erejével kiküszöbölhető a társadalom életéből » (*Igent mondani...* 100). Lukács világosan elhatárolja magát a « polgári valláskritika » álláspontjától. Szívesen idézi

azt az ismert marxi kitételt, hogy « a vallás a földi nyomorúság *kifejezése és egyben tiltakozás* e nyomorúság ellen ». Így tehát részben elismeri a vallás pozitív funkcióját is, jóllehet ebben nem megy olyan messzire, mint a marxista-keresztény párbeszéd néhány más ismert szereplője (pl. Garaudy, Machovec). Azt is Lukács érdeméül tudjuk be, hogy a kereszténységet legtöbbször határozottan megkülönbözteti más vallásoktól (jóllehet tipológizálásához több kritikai megjegyzést fűzhetünk).

Lukács hangsúlyozza a marxizmus szemléleti és gyakorlati *materializmusát* is. Bár elismeri, hogy a fiatal Marxra hatott Feuerbach metafizikai szemlélete és Hegel idealista dialektikája, az « érett » Marx nyomán azt igyekszik kimutatni, hogy a vallás konkrét történelmi fejlődés terméke, amely fejlődésnek a gyakorlat, az emberiség « tárgyi » tevékenysége a hordozója. « A gyakorlat *tárgyi* formájából, az emberek gyakorlati viszonyaiból kell levezetni az emberek eszméit, nem pedig megfordítva, az eszmékből vezetni le az emberek cselekedeteit. Feuerbach szerint a vallásban az ember lényege tükröződik ugyan vissza, de Feuerbach nem érti meg — írja Marx a *Feuerbach-tézisek*ben —, hogy az emberi lényeg nem valamilyen 'néma' általánosság, 'az egyes egyénben lakozó elvontság', Az ember lényege — 'a társadalmi viszonyok összessége'. Abból, hogy a társadalom állandó változásban van, következik, hogy ez a 'lényeg' — általában csak az emberiség *egész történetében* ragadható meg... Mivel a társadalom egymással harcban álló osztályok egysége, mivel 'az ember' a történelemben nem elvontan jelenik meg, csak konkrét osztálymeghatározottságban, az 'emberi lényeg' mint olyan elválik földi alapjától, és a túlvilágban jelenik meg » (*Igent mondani...* 116-117). Lukács Marx nyomán az osztálytársadalmak és egyáltalán az emberiség egész előtörténetének e mély elletmondásosságában látja a vallási illúzióvilág alapját.

A Szerző a továbbiakban is visszatér a materializmus alapelveire. A vallást a hamis tudat formájának fogja fel (Marx és Engels nézeteit követve). Hangsúlyozza az emberi tudat anyagi meghatározottságait, leírja a mindennapi tudat (a vallásos tudat is ide tartozik) « absztrakcióit », tehát azokat a tudatban tükröződő emberi korlátozottságokat, amelyek miatt

az ember hitszerű elemek, « emberszabású » istenek megalkotásával igyekszik pótlékot keresni: a hétköznapi világ meghaladására irányuló törekvés a világ illuzórikus kiegészítését találja meg a vallásban. A gyakorlati viszonyok korlátozottsága (ezek az osztálytársadalmak variációi szerint változnak) elvezet a szubjektum és az objektum vallásos (antropomorf) összekapcsolásához. A természetadta viszonyok között élő ember (az emberiség « előtörténetéről » van szó) tudatában szükségszerűen eluralkodik az az érzés, megszületik az a gondolat, « hogy az ember szubjektív tevékenységének valamilyen *eleve adott korláta, határa van*, amelyet átlépni sem a cselekvésben, sem a megismerésben nem lehetséges, s innen könnyű eljutni ahhoz a következtetéshez, hogy vannak a létnek szférái, amelyek *elvileg megismerhetetlenek, befolyásolhatatlanok. A relatív, véges szubjektív tevékenység szférája itt tehát elszakad az abszolútumtól, a végtelentől, az objektivitástól*, amely a (befolyásolhatatlan és megismerhetetlen) *transzcendencia* alakját ölti fel. A végesnek látszó szubjektív aktus és a végtelen objektivitás abszolút mozzanata közti szakadást az ember a vallásban a *hit* segítségével próbálja feloldani, az élet ellentmondásait *szimbolikus-fantasztikus formákban* próbálja leküzdeni. Ezen a kerülő úton, a képzelet útján válik a véletlen szükségszerűvé, a mulandó örökkévalóvá, a lehetetlen lehetségessé » (*Igent mondani...* 124-125). Egyszóval: a vallás (a transzcendenciába vetett hit) a « szétszakított » tudatból születik meg. A marxizmusnak azt kell kimutatnia, milyen társadalmi struktúrákhoz kötődik e szakadás kialakulása és fennmaradása.

Ezeket a viszonyokat Marx részletesebben elemzi a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban: itt ír a társadalmi és ezen belül a vallási *elidegenülésről* is. Lukács megjegyzi, hogy e *Kéziratok*ban még érezhető a fiatal Marxon Hegel és Feuerbach hatása. Csakugyan maga az « elidegenülés » (*Entfremdung*) kifejezés is hegeli kategória. Marx érettebb korszakában ritkábban használta, de később is előfordul nála, főleg, amikor az elidegenülést hordozó társadalmi formációkat elemzi. Az « érett » Marx az elidegenülés első és legfontosabb formájaként a munkatermléknek a termelőtől, a dolgozótól való elidegenülését tartja. Az ember keze alkotásába, munkatermékébe viszi át valami-

képpen saját lényegét: ezt a lényeget tulajdonítják el, idegenítik el a « kizsákmányolók ». A kizsákmányolásból fakad az, hogy az egyik ember kiszolgáltatott lénynek érzi magát egy másik lénnyel szemben. « Az elidegenítés, a kizsákmányolás következtében olyan típusú függési viszony jön létre Isten és ember közt a vallásban, mint amilyen a valóságban *az úr és a szolga* között feszül, az ember mitikus bűne, 'hübrisze' pedig éppen abban áll, hogy meg akarja bontani a *függésnek ezt az állapotát*. Voltaképpen tehát a lázadás, egy idegen, felsőbb hatalomtól való függés megszüntetésének követelménye minősül bűnnek. Azt mondhatnánk, hogy az elidegenülés kategóriája — vallásos értelmezésben — az eredeti bűn dogmájának filozófiai megfelelője... » (*Igent mondani...* 132-133).

Nem követjük itt Lukács elemzéseit, a vallások kialakulásával és típusaival kapcsolatos nézeteit. De még egy megjegyzését idézzük (igen lényegesnek tartjuk): « Az ember életében az elidegenülés következtében számos olyan probléma jelentkezik, amelyet az individuum *megoldhatatlannak* vélhet, de amelynek enyhítéséhez — úgy tűnik fel — a vallástól segítséget nyerhet. Minden ember életében adódnak csalódások, kudarcok, jelentkezhet betegség, magány, öregség, a haláltól való félelem. Ezek a szituációk *nem mindenkinél* kapcsolódnak össze a vallásos hittel, sokaknál azonban a vallásos hit forrása nem utolsósorban éppen ezekben az *individuális szituációkban,* a vallás e *mikroszférájában* buzog a legerőteljesebben. Ennek a szférának kétségtelenül megvan a *maga relatív önállósága.* A marxizmus a vallás *objektív össztársadalmi szükségletének* kioltását tartja a vallási tudat elhalása legfőbb feltételének. Nem gondolható azonban, hogy az osztálykizsákmányolás, majd az osztályok, az állam elidegenülésének megszüntetésével, az árucsere tudatos befolyásával stb. együtt *minden individuális problémát is megoldottunk...* » (*Igent mondani...* 141).

Itt be is fejezzük rövid ismertetésünket (a vallás funkcióiról, a vallások történelmi szerepéről stb. mondottakat mellőzzük).

Ismeres, hogy a fiatal Marx sokat köszön Hegelnek (dialektika), Feuerbach valláskritikájának, a francia szocializmusnak és a zsidó Moses Hess eszkatológikus gondolatainak (3). Marx pályafutását a német filozófiai idealizmus hanyatlása idején kezdte és akkor fejezte be, amikor a 19. századi pozitivizmus domináns lett az európai gondolkodásban. A kulturális változás hihetlen mértékben meggyorsult; Marx meg akarta érteni ezt a mutációt; meg akarta határozni e változás kulturális, szociológiai és gazdasági feltételeit, vagyis azt, hogy az ember miként valósítja meg önmagát a kultúrában, civilizációban, a társadalomban. Erre törekedett már a német idealizmus is. Hegel nyitotta meg az utat; de Marx fokozottabban a praxis és a közgazdaság felé fordult. Lássuk ezt kissé részletesebben.

Kant kételkedni kezd a metafizikai megismerés érvényességében. Utána Fichte és még inkább a romantikus filozófusok helyettesíteni akarják a régi metafizikát: valamiképpen megkísérlik rekonstruálni az objektív világot a szubjektív valóságokból kiindulva. Ez a közvetlen szubjektív valóság Kantnál a tapasztalati morális imperatívusz lesz. Fichténél az erkölcsi idealizmus új metafizika principiumává emelkedik. Végül a romantikus filozófiában a szubjektív konstrukció alapelve az érzelem egyfajta kifejezési formájává válik. Mindenütt a szubjektum elsőbbsége. Ekkor jött Hegel. Bármint ítéljük is meg vállalkozása eredményeit, egy bizonyos: szándéka az volt, hogy kiengesztelje a szubjektumot a világ szubsztanciájával, a gondolkodást a valósággal, az észt a történelemmel. Egész filozófiája azt célozza, hogy felfedezze azt az eszközt, amely révén a szellem ténylegesen utat tör magának, hogy elérje az objektivitást az igazi történelmi világban, anélkül hogy elveszítené magát ebben a folyamatban. (Az Állam lesz szemében az objektív szellem megvalósulásainak legtökéletesebbje.) A szellem objektivációjának — az objektivitásnak — ez a vágya Hegelnél annyira szenvedé-

(3) Tanulmányunkhoz felhasználtuk Jean-Yves Calvez S.J. immár klasszikus művét: *La Pensée de Karl Marx,* Seuil, Párizs. 1956, 660 lap.

lyes, hogy gyanús lesz Marx szemében. Úgy tűnik, hogy Hegel kanonizál mindenfajta intézményt, a politikai társadalom bármilyen formáját. És e ponton jogos Marx kritikája.

Marx Hegel nyomán felveti az ember igazi objektivációjának problémáját. Az emberi szellem kifejezi magát a kultúrában, intézményekben; de vannak olyan kultúrformák, társadalmi viszonyok, ideológiai rendszerek, amelyek ugyan az ember objektivációi, de mégis csalók, hamisak. Ezek annak az embernek az objektivációi, aki elveszítette, elidegenítette önmagát. Ott, ahol Hegel a szubjektivitás és az objektivitás szintézisét ünnepelte, Marx felfedezi az ember « szétszakítottságát », elidegenülését. A kultúra, az intézmények, a társadalom nem valósítják meg automatikusan az ember igazi mivoltát. Ennek az autentikus önmegvalósításnak feltételei vannak. Marx így a megismerési problémától (Kant) a történeti praxis felé fordul, és azt keresi, hogy az ember a külső világban, a társadalomban miként valósítja meg, ill. idegeníti el magát. Nála a filozófia feladata gyakorlati feladattá lesz: Hogyan szabadíthatja meg magát az ember az elidegenüléstől?

Marx a hegeli dialektikát először arra használja fel, hogy megmagyarázza az elidegenülés eredetét: tudjuk, hogy a gazdasági elidegenítést (kizsákmányolást) tartja minden elidegenedés gyökerének. De ezzel az elemzéssel Marx csak a kapitalista elidegenítés *lehetőségének* magyarázatához jut el. A tőke magántulajdonából eredő kizsákmányolás lehetősége ténylegesen akkor lesz kizsákmányolássá, amikor a munkát megfosztják munkája gyümölcsétől. Marx maga mondja, hogy az eredeti tőkefelhalmozás történetét « tűzzel és vérrel » írták. Más szóval azt kell mondanunk, hogy itt az emberi szabadság gyakorlásáról, erőszakról van szó, nem pusztán gazdasági tényezőkről. Mivel Marx nem számolt eléggé az emberi szabadsággal, nem tudta teljesen megmagyarázni a kizsákmányolást, az elidegenedést. Marx a különböző elidegenedések (ideológiák, filozófia, vallás) gyökerét a gazdasági szinten kereste. De a filozófiai ösztöntől hajtva tovább kutatott; nem elégedett meg azzal, hogy egy elidegenedést egy másik alapvetőbb elidegenedéssel magyarázzon; visszavezette az ember kevésbé « természetes » szempontjait a természetesebbekre, végül az

embert azonosította a természettel. Tudjuk, hogy a *Gazdasági-Filozófiai kéziratok*-ban (4) leírja azt a végső állapotot, amikor majd megszűnik mindenfajta ellentét lehetősége az ember és a természet között, amikor a természet teljesen humanizált lesz, az ember pedig teljesen « naturalizált ». Marx azonosítja az embert és a természetet: ez materializmusának sarkpontja. Az ember és kultúrája a természet részét képezik és semmiféle alapvető kiváltsággal nem rendelkeznek a természet többi részével szemben. (Engels *A természet dialektikája* c. könyvében következetesen alkalmazza a dialektikus materializmust; szemlélete végeredményben a panteizmus egy változata, ill. az örök körforgás mítoszának felújítása). Ez a dialektikus materializmus nemcsak a vallásnak és a metafizikának nem hagy helyet, hanem még az ember politikát teremtő, történelemalakító szerepét is lefokozza. Itt keresendő a marxista világnézet legfőbb gyöngéje: tagadja, hogy az ember szellem, önmagát alkotó és történelemalakító szabadság. Természetes, így nem marad hely a Transzcendenciának sem.

Marx materializmusa azonosítja a humanizmust és a naturalizmust. Ám a teljesen humanizált természet az ember teremtő tevékenységének a műve; hogyan lehetne tehát az ember kultúrája, művészete, vallása, és maga az ember is teljesen része a természetnek? Az emberiség teljes aktusa a szabadság által alkotott történelem feltételein kívül jönne létre? A kommunizmust megteremtő teljes aktus így « idealista »

---

(4) K. Marx, *Gazdasági-Filozófiai Kéziratok,* Kossuth, Budapest, 1970, 68-69. lapok: « A *kommunizmus* mint a *magántulajdonnak* — mint *emberi önelidegenülésnek* — *pozitív* megszüntetése és ezért mint az *emberi* lényegnek az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása:* ezért mint az embernek *társadalmi,* azaz emberi emberként a magáértvalóan teljes, tudatosan és az eddigi fejlődés egész gazdagságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az egzisztencia és a lényeg, a tárgyiasulás és az önigazolás, a szabadság és a szükségszerűség, az egyén és nem közötti harc igazi feloldása. Ez a történelem feloldott rejtélye és magát a megoldásnak tudja ».

posztulátum, hiszen nem veszi figyelembe a történelem dialektikus feltételeit.

Modern marxizmus-kritikák rámutattak már a dialektikus materializmus önellentmondásaira. És itt olyan filozófusokra szeretnék hivatkozni, akiket egyáltalán nem gyanúsíthatunk részrehajlással: magunk is ateisták és rokonszenveznek a marxizmussal. Az azóta már elhúnyt M. Merleau-Ponty és a közben még « marxistábbá » vált J.-P. Sartre tanulmányaira hivatkozom, akik a háború után Lukács Györggyel folytattak vitát (5). Merleau-Ponty kimutatja annak a hegeli dialektikának kétértelműségeit, amelyet Marx a dolgokba helyezett (6). Hasonlóképpen Sartre is hangsúlyozza, hogy a hegeli dialektikát nagyobb nehézség nélkül elfogadhatja az ember, hiszen ott eszmékről van szó, a szellem kibontakozásáról; az eszmék természetszerűen dialektikusak, szintétikusak. « Csakhogy, ha jól látom, Hegel dialektikája itt (a marxizmusban) a feje tetején áll: valójában az anyag tulajdonsága. És ha kérdezitek, milyen anyagról van szó, azt felelik, hogy nincs kétfajta anyag; csak az létezik, amelyről a tudósok beszélnek... De a tudomány világa kvantitatív, mennyiségi. És a kvantitás éppen ellentéte a dialektikus egységnek. Alkotóelemei ugyanis csak az érintkezés és az egyidejűség vonatkozásában vannak: együtt vannak, ennyi az egész... Következésképp, minthogy a tudományos anyag a kvantitás valamely formáját képviseli, a tudomány, problematikájából, elveiből és módszeréből kifolyólag, a dialektika ellentéte » (7). Később pedig, utalva a tükröződés-elméletre, Sartre rámutat arra, hogy a dialektikus materializmus nem beszélhet a történelem egészéről, annak céljáról, végső állapotáról sem; a marxizmus = kommunizmus nem oldja meg a « történelem rejtélyét » (8). « Ha... a (materialista) dialek-

---

(5) M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique,* Párizs, 955; és még korában: *Humanisme et Terreur,* Párizs, 1947; « La querelle de l'existentialisme », *Les Temps Modernes,* n. 2, 1945; J.-P. Sartre, « Matérialisme et révolution », *Les Temps Modernes,* n. 9, 1946. — Lásd: Szabó F., *Mai írók és gondolkodók,* 1965, 189 kk.

(6) Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, 121-124.

(7) Sartre, id. cikk, *Temps M.,* 1543-1544.

(8) Vö. a 4. jegyzetet.

tika az anyag fejlődésmódját tükrözi, ha a tudat, ahelyett, hogy teljesen azonosulna az egész dialektikával, csupán a lét tüköződése, az egyetemes fejlődésnek egy fázisa, mozzanata; ha ez a tudat belső önkifejlődés hiányában a kívülről jövő érzetek és ideológiák okozata, amelyet elszenved, de nem maga teremt, akkor nem más, mint egy szem a láncban, amelynek kezdete és vége messze esik tőle. És mi *biztosat* mondhat a lánc egészéről, ha maga nem azonos vele?... » (9).

Sartre később közelebb került a marxizmushoz, de a marxista materializmust, főleg a « *természet dialektikájá* »-ról szóló engelsi nézeteket, mindig élesen bírálta. Lényegében ez Sartre kritikája: a marxi materializmus nem hagy helyet a szellemnek, a szubjektumnak, nem tulajdonít kellő szerepet az eszméknek, a teremtő szabadságnak. Így a marxi forradalmi praxis önmagával kerül ellentétbe, hiszen a forradalmárnak ki kell emelkednie környezetéből; a valóságot nemcsak tükrözi a szellem, hanem át is alakítja azt; forradalomról csak akkor beszélhetünk, ha a szabadság teremtő. A marxista Garaudy, aki régebben még vitában állt Sartre-ral, újabban ezekhez a nézetekhez közeledett. Paradox módon Sartre a *Dialektikus ész kritikájá*ban marxistább, mint a « marxista » Garaudy az 1972-ben megjelent *L'Alternative*-ban (10). Garaudy leleplezi a marxisták (bizonyos marxisták) pozitivizmusát, materializmusát: « Maga a marxizmus, a kelet-európai államok intézményesített formáiban, pozitivista fertőzésbe esett. A dialektikát annak ellentétébe alakították át: ahelyett, hogy az adottságoktól való elszakadás kritikai módszere, az új lehetőségek kutatásának és megteremtésének eszköze lenne, apologetika, önigazoló ideológia lett. Ha az emberi történelmet a 'természet dialektikája' egy részleges esetének tekintjük, a 'természeti' törvények alattvalójának (ez az a határeset, amely felé egy elidegenített társadalom tart), akkor visszatérünk a Gondviselés laicizált teológiájához. Az ember akkor 'egydimenzióssá' válik... » 11).

---

(9) Sartre, *uo.* 1555.

(10) Roger Garaudy, *L'Alternative,* R. Laffont, Párizs, 1972, 252 lap.

(11) *L'Alternative* 137.

Garaudy jelszava: « megváltoztatni a világot és az életet ». Marxban is inkább prófétát lát, mint közgazdászt. A történelemalakító feladatban nemcsak a politikának, hanem a művészetnek és a vallásnak is fontos szerepet szán. Nem annak a vallásnak, amely ópium a népnek, hanem a feltámadás hitéből fakadó és az eszkatológikus reménységre alapozott kereszténységnek. A pozitivista ateizmus, amely elzár a transzcendenciától, zsákutcába vezet, hangoztatja Garaudy, aki részben E. Bloch ezotérikus marxizmusához közeledik (12), részben már kifejezetten keresztény eszméket vall, Barth, Moltmann, Teilhard, Helder Camara stb. hatására.

De mindez csupán személyes vallomásnak tűnhet; ortodox marxisták azzal vádolhatják Garaudyt, hogy a tudományt prófétizmussal helyettesíti. Eltekintve tehát a « tekintélyi » érvektől, lássuk most önmagában az ateizmus kérdését és a marxista valláskritika tarthatatlanságát.

A marxi valláskritika kritikája

Lukács József idézett tanulmánya végén hangsúlyozza, hogy a marxista ateizmus nem egyszerűen Isten tagadását jelenti. « Lényegét sokkal inkább abban foglalhatnánk össze: a marxista *az emberre kíván igent mondani, amikor a vallásra nemet mond...* A marxista valláskritika elsősorban éppen abban különbözik polgári elődjétől, hogy *pozitíve* haladja meg a vallást, ahogyan a szocializmus is pozitíve haladja meg azokat a társadalmi viszonyokat, amelyeknek a vallás kifejezése volt » (*Igent mondani...* 231).

Hagyjuk most azt az állítást (az idézettekben is burkoltan benne van), hogy a vallás nemet mond az emberre, nem engedi kiteljesedni, akadályozza az ember evilági boldogulását, a fejlődést stb. Inkább nézzük azt a posztulátumot, amelyből ez az állítás is, és általában a marxi valláskritika következik: az ember a vallásos hitben elidegeníti magát, illúzió áldozata, *hiszen nincs Isten.*

A marxizmus teljes humanizmus akar lenni, és ezért tagadja az Istent. Az ember minden értéknek,

---

(12) Lásd alább: « Emberi jövő és keresztény reménység ».

így önmagának is teremtője. A társadalmi elidegenedésből (kizsákmányolásból) eredő vallási elidegenedést meg kell szüntetni a magántulajdon eltörlésével, hogy az ember önmaga birtokolja saját munkája termékeit, amelyekbe lényegét objektíválta. (Tekintsünk most el attól, hogy — amint láttuk — a marxizmus elméletileg tagadja az ember teremtő szabadságát, amikor a gyökeres materializmust hirdeti). Természetesen, ha az ember teremti önmagát és világát, akkor nincs többé hely Isten és a keresztény értelemben vett teremtés számára. De így valójában az ateizmus is, mint Isten tagadása, elveszítette értelmét, teljesen hasztalanná vált. Ezért az ateizmus Marx számára csak a kezdet volt, a kommunizmus távoli kezdete. Tulajdonképpen csak a gyakorlati, a tényleges ateizmusról beszélhetünk, amelynek célja a vallási elidegenülés és az Isten-kérdés likvidálása. A teljesen kiengesztelődött ember, aki teljesen visszaszerezte objektivált lényegét (ez lesz a kommunizmusban, amelyben a humanizmus és naturalizmus teljesen egybeesnek), fel sem veti már az Isten létének kérdését. Mivel megszűnik az ember szétszakítottsága, megszűnik a vallási elidegenülés is. Az embernek nem lesz többé szüksége ópiumra, túlvilági vigasztalásra, nem érzi magát függőnek semmiféle Teremtőtől. A marxista ateizmus gyakorlati célja tehát ennek az állapotnak a megvalósítása.

A marxi gondolatrendszer a végállapot derűs víziójával zárul. De ez a « betetőződés » — a logikai sor látszólagos « zártsága » — csak egy posztulátum révén lehetséges, ahogy Calvez kimutatta (13).

---

(13) Calvez *i.m.*, V. fej., főleg: 552-553. lapok. Az elméleti ateizmust, a marxi valláselméletet és valláskritikát a gyakorlati ateizmusnak kellene verifikálnia. Ám a tényleges ateizmus (*athéisme de fait*) az elméleti ateizmus (*athéisme de droit*) *megszüntetése,* tehát az Isten tagadásának a megszüntetése. Másrészt a tényleges ateizmushoz csak az elméleti ateizmus által és olyan gyakorlati tevékenység által jutunk el, amely megfelel annak, amit az elmélet kifejez. A tényleges ateizmus tehát parodox módon feltételezi azoknak a feltételeknek megszüntetését, amelyek azt lehetővé teszik. Az ateizmus csak úgy valósulhat meg, ha megvalósulásának feltételeit megszünteti, de úgy *számunkra* nem létezik többé az ateizmus *valósága.* Megfordítva: az elméleti ateizmusnak, a kritikus ateizmusnak csak a más alapokon nyugvó megvalósítástól függően van jelentősége, ám akkor

A marxizmus eredetisége — ezt Lukács József is gyakran hangoztatja — abban keresendő, hogy nem filozófiai, hanem gyakorlati alapokon nyugszik. A kommunista társadalom majd olyan tapasztalattal szolgál, amelyben — minden elidegenedés megszüntetésével — az Isten-probléma fel sem merül. Más szóval: a gyakorlati ateizmus csak a szocialista ember számára verifikálható és valósul meg, tehát a kommunista társadalomban élő ember számára. De ha ez az ateizmus nem létezik a kommunizmus előtt, a nem kommunista ember számára, akkor a marxizmus elméleti és kritikai ateizmusa összeomlik. Az elméleti (*de jure*) és a gyakorlati (*de facto*) kérdés a valóság két különböző szintjén helyezkedik el, ezért itt az elméletet nem verifikálja a gyakorlat és a gyakorlat nem bizonyítja *ezt* az elméletet.

A Transzcendencia (Isten léte, vallásos hit stb.) kérdését az emberi szellem lényegéből kiindulva kell megvizsgálnunk, és a vallást alapvető mivoltában (nem szociológiai formációiban, a részleges elidegenülések tükrében) kell szemlélnünk, ha verifikálni akarjuk a vallásos tapasztalat valódiságát és el akarjuk dönteni, hogy a hit elidegenedésből származó illúzió vagy nem. Figyelemreméltó, hogy Lukács József és annyi más marxista (maga Marx is) elkerülik a végső kérdéseket. Ez nem is csoda, hiszen — láttuk — a materializmus alig hagy helyet a szubjektumnak, a szellemnek és a szabadságnak.

Azt minden további nélkül megengedhetjük, hogy bizonyos részigazság van a dialektikus materializmus valláselméletében és valláskritikájában. Aszerint, hogy az ember halász, vadász, földműves vagy ipari társadalomban él, istenfogalma és vallási rendszere eltérő változatokat mutat. A vallástörténet és a néprajz igazolja, hogy a társadalmi viszonyok tükröződnek az isteneszmében és a vallási életben. (Külön kérdés a vallások tipizálása, erre itt nem térünk ki). De a marxizmusnak csak mennyiségileg van igaza. Rávilágít az isteneszme keletkezésének körülményei-

---

nem érvényes többé a *kritikai* ateizmus. Az elméleti és tényleges ateizmus kölcsönösen követelik egymást, de ez *circulus vitiosus*. Nem kell-e ebből azt következtetnünk, hogy az elméleti ateizmus *jogtalanul* tagadja Istent és hogy a vallási elidegenedés kritikája *posztulátumon* nyugszik?

re, a vallási élet módosulásaira, de a tény igazi jelentését nem magyarázza meg, az istenhit forrását nem tárja fel.

Mircea Eliade, a neves vallásfenomenológus írja: « Tény az, hogy az első mértani törvények felfedezése a Nilus-delta öntözésével kapcsolatos gyakorlati problémáknak köszönhető; de nem látja be az ember, hogy ez a tény milyen jelentőséggel bír a mértani törvények *érvényessége* szempontjából » (14). Hasonlóképpen az isteneszme érvényességét sem teszi kérdésessé az a tény, hogy « Isten » fogalmának felmerülését a nap szemlélése, a természet végtelensége, a félelem vagy akár a boldogságvágy váltotta ki. A *körülmények* és a lényeg vagy *érvényesség* lényegesen különböznek egymástól. Amint a földmérés igazában nem szüli a mértant, ugyanúgy a napfényes ég szemlélete vagy a vihartól való félelem nem szüli az isteneszmét. Ugyanezt mondhatjuk a társadalmi elidegenedésről is, vagy általában az emberi élet korlátozottságairól, amelyek elindíthatják a reflexiót, és esetleg Istenhez vezetik az elnyomottakat vagy a betegségtől szenvedőket, halál előtt szorongókat. Már maga az a tény is, hogy a vallásosság is, az ateizmus is társadalmi körülményektől és állapotoktól független jelenség, hiszen időben és térben mindenütt megtaláljuk, elgondolkoztathat bennünket a marxi valláskritika érvényességéről.

Az külön tanulmányt igényelne, hogy kimutassuk: az isteneszme (a transzcendens Abszolútum eszméje) miként merül fel a szellemben, miként bontakozik ki (a kinyilatkoztató Isten fényében) az egyetlen személyes Isten hite. Ez a hit az értelem követelményeként, illetve a természetfeletti megvilágodás révén merül fel a tudatban, és önmaga által veszi hatalmába a szellemet, kelti fel a szabad önátadás vágyát. Végeredményben az igazi hit az Isten érintésére születik meg a lélekben. Istenhez vezető út számtalan lehet. Az értelem ellenőrízhet, tisztogathat, megfoszthat az illúzióktól, megszabadíthat az elidegenedésektől. Az igazi vallás vagy hit a szabad (minden elidegenedéstől megszabadult) szellem aktusa, aki kiszolgáltatja magát a személyes Szeretetnek. (Lásd: Szabó F., *Az ember és világa*, Róma, 1974, I. rész.)

(14) M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1951, 239. lap.

Befejezésül még a marxista R. Garaudytól szeretnék idézni, aki felfedezte a transzcendenciát és eljutott a kereszténység küszöbéig; felismerte azt, hogy a (keresztény) hit nem elidegenítő, hanem teremtő erő, a soha ki nem meríthető valóság (a teljes Valóság) kikémlelésének útja.

« A marxista ateista számára az 'Isten jelenlétének' legközvetlenebb lefordítása a teremtés megtapasztalása minden formájában: a tudományos felfedezéstől a művészi teremtésig, a szerelemtől a forradalomig. Nem ezt mondja: Isten itt van! Hanem ezt: valami új merül fel a történelemben és az emberek életében... A tevékeny szubjektivitásnak, ennek a vég nélkül felfakadó transzcendenciának példája Krisztus: amikor vele a távoli transzcendenciák Istene belépett az emberek mindennapi történetébe, Őt tette meg a bálványok és a láncok széttörőjévé, a határok túllépőjévé, lerombolva a tabukat... pontosan annak a szeretetnek a nevében, amely túlhalad minden történelmi korláton; őt tette meg... annak az igazi embernek, aki egyedül Isten tud lenni, minthogy minden más emberség csak embertelen lehet... » (15).

« A vallásnak mint a nép ópiumának igazi alternatívája nem a pozitivista ateizmus, mert a pozitivizmus nemcsak Isten nélküli világ, hanem ember nélküli világ. Az igazi alternatíva a harcos és teremtő hit, amely számára a valóság nemcsak az, ami van, hanem a jövő valamennyi lehetősége, annak a jövőnek végtelen távlatai, amely mindig lehetetlennek tűnik annak, akit nem lendit a reménység » (16).

(1974)

2. Válasz Lukács Józsefnek

Fenti tanulmányom közzététele óta megjelent Lukács József *Történelem, filozófia, vallásosság* c. kötete (Gondolat kiadó, Budapest, 1979). Ennek egyik tanulmánya — « Az ateizmus és a pozitív humanizmus fogalma Marx gondolatvilágában » — reflektál bírálatomra, idézve *Párbeszéd a hitről* c. könyvem 37. oldaláról (a jelen kötetben 128-129. oldal):

---

(15) R. Garaudy, *L'Alternative,* 118.
(16) *Uo.* 122-123.

« *Jean-Yves Calvez* (és az ő nyomán *Szabó Ferenc*) ellentmondást látnak aközött, hogy Marx az ateizmus megvalósulását azonosítja az ateizmus létfeltételei megszüntetésével és aközött, hogy ugyanakkor Marx az ateizmus valóságát állítja. 'A *tényleges* ateizmus — írja Calvez — az *elméleti* ateizmus megszüntetése, de ehhez a tényleges ateizmushoz csak az elméleti ateizmus segítségével lehet eljutni — vagyis e fogalmak kölcsönösen megkövetelik egymást — egyfajta *circulus vitiosus* alakjában', Szabó pedig azt állítja, hogy '... ha ez az ateizmus nem létezik a kommunizmus előtt ..., akkor a marxizmus elméleti és kritikai ateizmusa összeomlik ... itt az elméletet nem verifikálja a gyakorlat, és a gyakorlat nem bizonyítja az elméletet'.

Legalábbis félreértésről van szó. Egyrészt a történelem dialektikája számtalan példáját mutatja fel annak, hogy egy valósógos jelenség miként hozza létre *saját meghaladásának feltételeit*; ezt csak az nem fogja megérteni, aki *ab ovo* elutasítja a dialektikus módszer alkalmazhatóságát. Másrészt Marx szerint a tényleges, a pozitív ateizmushoz mint humanizmushoz elsősorban *nem az elméleti ateizmus,* hanem a *társadalmi viszonyok kommunista átalakítása* útján lehet eljutni. Az elméleti ateizmust mint közvetítést tehát nem egy másik tudatállapot, hanem egy magasabb fokú, 'önmagából kiinduló' gyakorlati közvetítés haladja meg.

Ami pedig azt a kérdést illeti, hogy mennyiben igazolja a gyakorlat az ateizmus létét a kommunizmus előtt — erre csak azt válaszoljuk: nem kevésbé, mint amennyire a vallás létét. A társadalmi valóságban empirikusan *együtt* létezik a vallásosság és a vallásnélküliség, nemcsak elméleti, hanem köznapi formákban is. A gyakorlat természetesen nem igazolhat egyetlen jövőbeli állapotot sem, de a gyakorlati viszonyok elemzésekor feltárhatók a jelenben azok a *tendenciák,* amelyek a vallás meghaladása irányába mutatnak. » (Lukács, *i.m.,* 69-70. old.)

Lukács József megjegyzését rögtön visszafordíthatjuk ellene: félreértette érvelésünket (egyébként a szövegeket nem pontosan idézte). Induljunk ki megjegyzésének második részéből: az empirikus síkon tapasztalt ateizmus vagy vallásosság ténykérdés, természetesen. De itt nem arról van szó, hogy a mai társadalmi valóságot elemezve rámutassunk bizonyos tendenciákra. Mi pontosan azt állítottuk — a marxista valláskritikával szemben —, hogy « a Transzcendencia (Isten léte, vallásos hit stb.) kérdését az emberi szellem lényegéből kiindulva kell megvizsgálnunk, és a vallást alapvető mivoltában (nem szociológiai formációiban, a részleges elidegenülések tükrében) kell

szemlélnünk, ha verifikálni akarjuk a vallásos tapasztalat valódiságát és el akarjuk dönteni, hogy a hit elidegenedésből származó illúzió vagy nem ». Vagyis arra a marxi posztulátumra világítottunk rá, amelyet egészen röviden így foglalhatunk össze: az ember a vallásos hitben elidegeníti magát, illúzió áldozata, *hiszen nincs Isten.* Más szóval a vallási elidegenedésről szóló marxista kritika megalapozatlanságát illusztráltuk (*).

És itt nem arról van szó, amit Lukács a « félreértés » bizonyítására felhoz. Tekintsünk most el pillanatnyilag a « történelem dialektikájától », amelyet sokféleképpen lehet értelmezni (a hegeliánus másképp értelmezi, mint a materialista marxista; az emberi szellem és szabadság teremtő erejét elismerő Sartre másképpen, mint az alap-felépítmény elméletet valló kommunista). A dialektikus módszer alkalmazhatóságát mi is elfogadjuk a gondolkodásban. (Végeredményben csak a szellem lehet dialektikus.) Nos, éppen a marxi gondolkodás, *vallászkritika belső logikájáról* van szó, amikor rámutatunk a rejtett *circulus vitiosus*ra. Mert a vallási elidegenedésről szóló elméletben keveredik az *eleve elfogadott* ateizmus (nem bizonyított, hogy a vallásos hit 'tárgya', Isten nem létezik, tehát nem lehet azt állítani jogosan, hogy minden istenhit illúzió) és a történelmi *valóságra* vonatkozó állítás (jelenre és jövőre vonatkozó állítás a gyakorlati ateizmus és az azt meghaladó pozitív humanizmus kapcsán). Lukács ugyan megengedi, hogy a gyakorlat nem igazolhat egyetlen jövőbeli állapotot sem. De Marxszal együtt mégis ezt hangsúlyozza: « a tényleges, a pozitív ateizmushoz mint humanizmushoz elsősorban *nem az elméleti ateizmus*, hanem *a társadalmi viszonyok kommunista átalakítása* útján lehet eljutni ». De ez az utóbbi állítás már feltételezi annak bizonyított voltát, hogy az istenhit lényegé-

---

(*) E könyvem kefelevonatainak javításakor olvastam Walter Brugger most megjelent alapos munkáját: *Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott*, J. Berchmans Verlag, München 1980. W. Brugger SJ is hangsúlyozza (21. old.): A marxizmus-leninizmusban « nem találjuk Isten létének vagy nem létének tudományos magyarázatát. Ezt a kifejezett tematikát a marxizmus szerzői a legtöbbször elkerülik. »

ben nem más, mint a társadalmi viszonyok függvénye, « felépítmény », vagyis annak az embernek illúziója, aki elidegenítettsége folytán még nem valósította meg önmagát. Mintha az istenhit kizárná ezt az önmegvalósítást! Persze, ha valaki *apriori* tagadja Istent, akkor minden istenhitet illúziónak, elidegenítőnek tart. Ezenkívül a helyes Isten- és emberkép, Isten és az ember kapcsolata igazisága is szükséges ahhoz, hogy ne lásson valaki belső ellentmondást már a « vallásos humanizmus » kifejezésben is. (Erről e könyvben másutt szólunk.)

Mivel Lukács József tanulmányaiban foglalkozik a *történelem dialektikájával* és a szocialista valósággal (« valláspolitikával ») is, ki kell térnünk erre is, hiszen csak ebben az összefüggésben érthetjük a marxista elméletet és gyakorlatot.

Lukács elemzett tanulmányának alapgondolata (miként már az *Igent mondani az emberre* c. kötetének is) a következő: a felvilágosodás korának ateistáitól, sőt nem egy mai ateista polgári gondolkodótól eltérően Marx ateizmusa lényegében *pozitív* humanizmus. Az ifjú Marx, jóllehet radikális ateista, « tudja, hogy az istenhit, *miután* létrejött és *ameddig* talaja van, reális eszköze a társadalmi viszonyok szabályozásának, és mint ilyennel kell számolni vele » (64). Ebből következik, hogy amíg a meghasonlott világ illuzórikus rendszere fennáll, vagyis amíg az elidegenülés világa szükségszerű, és így a vallás mint a társadalom önvigasztalása, a nép ópiuma megmarad, « a vallás eliminálása nem várható *pusztán* teoretikus vitáktól » (u.o.). « Marx már 1844-ben azért utasítja el az istenhit *puszta* tagadását, mert ez az ember affirmációjának még csak negatív meghatározása » (65). Az érett Marx egyre inkább a pozitív humanizmust állítja: az embernek pozitíven kell megvalósítania önmagát, meg kell szüntenie a társadalmi viszonyokból eredő elidegenedést, így megszűnik a vallási elidegenedés is. Az ember önmagát teremti, ellenőrzi a fejlődést; a javak puszta birtoklásán túl az emberek (társadalmi egyének) egymást kölcsönösen gazdagítják. Ez lesz a kommunizmusban: « A személyi kapcsolatok — írja Marx *A Tőké*ben — hosszabb folyamatban levetik fetisisztikus, dologias látszatukat, érzékileg-érzékfölötti vonásaikat, miszti-

kus ködfátyolukat, amennyiben már 'mint szabadon társult emberek terméke ezek tudatos tervszerű ellenőrzése alatt áll majd'. » Lukács hozzáfűzi: « Ezen a ponton és *csakis ezen a ponton* válik lehetségessé... az ateizmus meghaladása, és jön létre 'a pozitíve önmagából kezdődő, a *pozitív* humanizmus'. Más szóval: ezen a ponton egyszerre mondanak le az emberek a vallás és az ateizmus egymást feltételező ellentéteiről, hogy helyet adjanak — ma így mondanánk — a kifejlett kommunizmusnak mint voltaképpeni pozitív humanizmusnak. Ezen a világtörténeti bázison merülnek fel aztán a valláskritika feladatai is, szerves összefüggésben azzal a harccal, amelyet a munkásosztály a szocializmusért folytat. » (69)

Látjuk, hogy itt alapvető történelemfilozófiáról van szó, olyan « világtörténelmi bázis » meghatározásáról, amire aztán a szocialista gyakorlat (valláspolitika) ráépül. Lukács a történelem dialektikájára hivatkozik, amely — mint mondottuk — több értelmezést megenged, mondjuk így: idealistát és materialistát. A marxizmus-leninizmus materializmus. (Itt nem ismeretelméleti, hanem ontológiai értelemben vesszük a szót. Tudjuk, hogy Lenin *Materializmus és empiriokriticizmus* c. művében mindkét jelentésben használja az « anyag » fogalmat, ill. a materializmust. G.A. Wetter rávilágított a kettős jelentés megtévesztő használatára.) A materialista világnézet szerint a világmindenség természetére nézve anyagi, örök, önmagában bírja létének alapját. Vagyis a fejlődő anyag az Abszolútum. Lényegében tehát panteizmusról van szó, ahogy erre Sartre Lukács Györggyel folytatott vitájában rámutatott. Ugyancsak Sartre mutatta ki a *dialektikus materializmus* tarthatatlanságát (vö. fentebb már idézett tanulmányát: *Les Temps Modernes* n° 2). Erre most itt nem térünk ki.

Világos, hogy — hacsak el nem fogadunk egy abszolút Szellemet — nem tudhatunk semmit a világfolyamat totalitásáról, amelyben benne sodródunk, sem a történelem végcéljáról, tehát irányáról sem. Márpedig az említett történelemértelmezés határozottan állítja, hogy a történelem a minden elidegenedettségtől megszabadult, önmaguk lényegét teljesen megtaláló, pozitíven humanista emberek társadalma felé mutat. Ekkor már az Isten-probléma fel sem merül, hiszen az istenhit « talaja », « alapja » megszűnt.

Úgy tűnik, hogy Marx (és vele Lukács József) megengedi, hogy a kommunizmus után is van még fejlődés, illetve — az « előtörténet » után — csak akkor kezdődik az *igazi* történelem: « A szocialista forradalom csak az emberi *előtörténet* szempontjából végcél, valójában *kezdet*, egy sokkal gyorsabb és gazdagabb fejlődés, az igazi történelem kezdete, amelynek fő tartalma a szabad emberi kapcsolatok szüntelen gazdagodása. » (79). Mindezt Lukács József azután szögezi le, miután kijelentette: « A marxizmus egyszer s mindenkorra lemondott arról, hogy *végső* értelmet, *végső* célt tételezzen akár az egyén élete, akár a társadalom fejlődése számára. » Ám ha lemond a végcélról és a végső értelemről, akkor nem beszélhet egyáltalán az emberi fejlődésről sem. Hiszen, aki fejlődést (haladást) mond, az azt is mondja, hogy valami *jobb, igazabb* felé tart a történelem. « Konkrét történelmi célokat » egy mozgalom kijelölhet magának, a szociológus elemezheti a történelmi tendenciákat is, de *semmi biztosat* nem mondhat a távolabbi jövőről. Egyébként az is tény, hogy a fiatal Marx kijelentette egy híres eszmefuttatás végén, amelyet fentebb idéztünk: A kommunizmus: « a történelem feloldott rejtélye és magát e megoldásnak tudja. » Lehet, hogy a mai marxisták már szerényebbek. Lukács — ha nem is logikusabbnak — realistábbnak mutatkozik. Megengedi, hogy az ember az új társadalmi viszonyok között sem szűnik meg természeti lénynek lenni (77). A szabadság sem lesz teljes, és bizonyos elidegenedések is megmaradnak. (Mindenképpen megmarad az ember természetes végessége, a szabadság elidegenedésének kockázata, és a legfőbb elidegenítő valóság: a halál!)

A marxistának tehát az *utópia* és a *realizmus* között kell választania. Vagy esetleg az örök körforgás mítoszához folyamodik, mint Engels a *Természet dialektikájá*ban. A marxi ateizmus, minthogy *elméletileg* nem bizonyította, csak eleve feltételezte azt, hogy az istenhitet az alapvető emberi elidegenedés szüli — tehát, hogy a hitnek nem felel meg valóság (Isten), csak *gyakorlati* posztulátumára hivatkozhat: a kizsákmányolástól mentes kommunista társadalomban elhal a vallás, minthogy megszűnik táptalaja.

Végső soron az Isten-kérdés metafizikai kérdés. (« Metafizikát » mondva Bergson nyomán a « teljes

tapasztalatra » gondolunk.) Ezenkívül a humanizmus kérdése a Transzcendencia és az immanencia, az Isten és az ember kapcsolatának helyes értelmezésétől függ. Mi valljuk azt, hogy Isten nem vetélytársa az embernek, hanem teremtővé és autonómmá teszi teremtményét. Azt akarja, hogy valóban legyen és kiteljesedjék. Ha az ember számára az ember a legfőbb lény, ahogy Marx vallotta, akkor az ember lesz minden dolog mértéke is. De akkor ezt mondhatjuk a Lukács József által is idézett König bíborossal: « Aki az embert minden dolgok mértékévé teszi, szabaddá teszi az ember elpusztításának erőit is. Aki azt hiszi, hogy az ember mindent megtehet (természetesen: erkölcsi értelemben), annak fel kellett ismernie, hogy az emberekkel minden megtehető » (79).

Így is mondhatjuk: a pozitív humanizmus garanciája Isten, aki az embert — *minden* embert— saját képmására és önmagáért teremtette.

(1980)

VI. EMBERI JÖVŐ ÉS KERESZTÉNY REMÉNYSÉG

« A világ azé lesz, aki a legnagyobb reménységet nyújtja neki », írja Teilhard de Chardin *Az isteni miliő*ben. Mintegy ezeknek a szavaknak a visszhangja a *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati konstitúcióban a következő állítás: « A jövendő azoknak a kezében van, akik a holnapi nemzedéknek az élet és a reménység indokait tudják nyújtani » (31,3).

Az emberiség szorongva keresi a jövő távlatait: futurológiák és utópiák próbálják pótolni a megrendült reménységet. A tudományos és technikai felfedezések sikere sem hangol ma már naív bizakodásra: jóllehet az ember egyre inkább hatalmába keríti a földet, sőt a világűrt, nem olyan biztos, hogy a világot jobbra változtatja és biztosíthatja jövőjét. Sokan azzal vádolják a tudományos és technikai haladásból eredő ipari társadalmat, hogy « elnyomó »: nem hagy helyet az emberi szabadságnak és a boldogságnak. Úgy tűnik, — a mindennapi véres valóság tényét lehetetlen tagadni — a múlt századi « haladás »-hit, a fejlődés bálványozása gyanússá lett.

E. Bloch, aki a fiatal Marx filozófiája nyomán különös, miszticizmussal ötvözött « ezotérikus » marxizmust dolgozott ki, olyan filozófiát kínál fel, amelynek alapelve a reménység. Mégis — mindjárt látjuk — a jövő ebben a szemléletben ambivalens marad. A protestáns teológus, J. Moltmann elfogadta Bloch kihívását: nem egy ponton egyetért Bloch elemzéseivel, de rámutat az említett kétértelműségre, és túlhalad ezen a « *meta-vallás* »-on (« *Meta-Religion* »), kifejtve a keresztény eszkatológia sokak által nem is sejtett gazdagságát. Moltmann *A reménység teológiája* c. nagy munkája megmozgatta a keresztény teológusokat: az utóbbi években a reménység a teológia központi témájává kezd válni (1).

---

(1) Jelentős bibliográfia René Laurentin, *Novelles dimensions de l'espérence* (Cerf, Párizs, 1972) c. könyve végén:

Tanulmányunk ízelítőt akar adni a « reménység teológiája » témakörből, szembesítve a keresztény reménységet az emberi reménykedésekkel és ideológiákkal.

Marxtól Moltmannig

Mivel Moltmann munkája jórészt válasz Bloch kihívására, mindenekelőtt az ezotérikus marxizmus neves képviselőjének eszméit foglaljuk össze. Ernst Bloch 1918-ban megjelent első esszéje, az *Utópia szelleme* már felveti a reménykedés alapgondolatát. A tizes évek elején igen érdekes filozófus-kör alakul ki Heidelbergben: ehhez tartozik nemcsak Bloch, hanem többek között Lukács György is. Hanák Tibor *A filozófus Lukács* c. kiváló könyvében (2), Lukács pályakezdéséről írva, röviden bemutatja a Max Weber körül csoportosult « iskolát » és a « heidelbergi szellemet ». « Max Weber vasárnaponként fogadta a vendégeket. Köztük volt Stefan George, Karl Jaspers, Emil Lask, Ernst Troeltsch, Bloch és Lukács. A két utóbbi megjelenése valóságos forradalmat jelentett. Webert lenyűgözték szellemességükkel, színes fogalmazásukkal, üdítő radikalizmusukkal, az idők közelségébe vetett hitükkel. « Ki a négy evangélista? — kérdezték akkoriban: Márk, Máté, Lukács és Bloch » — írja Helmut Plessner a Max Weberről szóló megemlékezésében » (3).

Tudjuk, hogy Lukács György az I. világháború végén megtagadta « misztikus » múltját. Bloch viszont ebben az időben közzétette az *Utópia szellemét,* 1938-39-ben pedig megírta *Das Prinzip Hoffnung* (= A reménység elve) c. nagy munkáját, amely először (két

---

« Bibliographie sur l'espérence », pp. 163-181. - Tanulmányunk főforrásai: Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Vg., München, 1966, és ennek visszhangja: *Diskussion über die « Theologie der Hoffnung »* (ugyanannál a kiadónál jelent meg 1967-ben). Franciául: *Théologie de l'espérence I-II* (« Cogitatio Fidei » sorozat, 50. és 70. kötet, Cerf-Mame, Párizs, 1973). - Ezenkívül a *Concilium* c. nemzetközi folyirat 59. száma (1970).

(2) Hanák Tibor, *A filozófus Lukács,* Magyar Műhely, Párizs, 1972, 11-31.

(3) *Uo.* 30.

kötetben) 1954-55-ben jelent meg. Bloch a fiatal (« hegeliánus ») Marx, a zsidó messianizmus és a kereszténység eszméit ötvözi ebben a különös könyvben. Lássuk röviden ennek a « *Meta-Religion* »-nak főbb tételeit és Moltmann kritikáját (4).

Minden vallás igazi substratuma (állandó alapanyaga), az, amit abból örökölni lehet: *a reménység* (« *Hoffnung in Totalität* ») Ezt akarja kimutatni Bloch. « Ahol reménység van, ott vallás van ». És a keresztény eszkatológia arra vall, hogy itt igazában megjelenik a vallás igazi természete. « Tehát már nem valami statikus mítosz, és vele összefüggésben apologetika, hanem az emberi dimenziók eszkatológikus messianizmusa, amely robbantó erőként hat ». Igaz, minden vallási reménységben egy bizonyos kétértelműség mutatkozik: a jobb jövő várásában balzsamul szolgál, tehát alibi, hogy a szorongó ember elhagyja a jelent; de ugyanakkor a reménység olyan erőt is képvisel, amely cselekvésre ösztönöz és a történelem átalakítására serkent. Ezt a gondolatot megtalálhatjuk Marxnál is. Ismerjük a híres szöveget, amelyet a vallás szerepét árnyaltabban értékelő marxisták (pl. R. Garaudy) szívesen idéznek: « A vallási nyomor egyrészt a reális nyomor *kifejezése*, és másrészt *tiltakozás* a reális nyomor ellen. A vallás a lesújtott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, ugyanúgy: egy szellemtelen kor szelleme. A nép *ópiuma* » (5).

Aki tehát a vallást, nevezetesen a kereszténységet örökségként akarja, annak örökölnie kell az eszkatológikus reménységet; ezért vissza kell vezetnie a vallást ontikus eredetéhez. A lesújtott teremtmény sóhaja az öröm, a boldogság, a « haza » után — ez a sóhaj a vallás forrása —, Bloch szerint az ember megosztottságából (« *Zwiespalt* ») ered: abból a szakadékból, amely mostani megjelenése és még ki nem alakult természete között tátong; ezt a szakadást akarja betölteni a vallás. A vallásnak ez az értelmezése túlhalad a klasszikus marxista valláskritikán. Bloch a hegeliánus Marxon túl sokat merített a pro-

(4) Lásd: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (függelék), 313 kk.

(5) Marx, *Frühschriften,* ed. Landshut, 1953, 208.

testáns misztikából kinövő (6) Feuerbach eszméiből, de a katolikus misztikából is; főleg a rajnavidéki misztikából, amellyel a fiatal Lukács is rokonszenvezett (7). Az emberi szakadást (elidegenedést) és a végső identitásra való törekvést kell most jobban megmagyaráznunk, mert csak így érthetjük a Bloch-féle « reménység elvet ».

Bloch szerint, ha a vallás az ember megosztottságából született reménység kétes értékű menedéke, mindenfajta pszichológiai és szociológiai magyarázat felületes leegyszerűsítés. Amennyiben a vallás reménység vagy reménységet rejt magában, nem ered a félelemből, az ostobaságból vagy a papok csalásából. Még Feuerbach sem ragadja meg a vallás lényegét, amikor az istenek attribútumait az ember érzékelhető valóságának attribútumaivá teszi, tehát az elvont « embert », a történelmietlen emberi lényeget ruházza fel isteni tulajdonságokkal. Feuerbach átvette a keresztény misztikát, de elhanyagolta a keresztény eszkatológiát, amely szétrobbantja az ember mostani *statu quo*-ját, hiszen azt hirdeti, hogy az Ország eljövetelével minden megújul: « Íme, én újjáteremtek mindeneket! » Bloch szerint az Isten és az ember közötti *közvetlen* kapcsolat (ahogy azt Feuerbach felfogta), tehát a názáreti Jézus történeti közvetítésének kikapcsolása már önmagában a keresztény hit szétmállasztása (8).

Marx átvette Feuerbach valláskritikáját (redukcióját), de antropológiáját módosította: történelmi és dialektikus materializmusa az emberből indul ki, aki átalakítja külső körülményeit és átalakítja önmagát is. Az ember és világa nem « közvetlenül adott tárgy », amely öröktől fogva és állandóan hasonló önmagához. Az ember lényegét csak megvalósulása után fedezi fel, az általa teremtett világ, állam, tár-

---

(6) Moltmann hivatkozik R. Lorenz tanulmányára (*Evangelische Theologie*, 1957, 151 kk): Feuerbach filozófiája a protestáns misztikában gyökerezik; de Moltmann szerint Luther krisztológiájából és úrvacsora tanából is sok idézet szerepel Feuerbachnál.

(7) Lásd pl. Lukács György, *Utam Marxhoz* I. köt. (Magvető, 1971), bevezető, 15. lap.

(8) Bloch is, Moltmann is hegeli értelemben használja a *Vermittlung, unmittelbar* kifejezéseket.

sadalom átalakítása révén. Marx nem az eget bírálja, nem az isteneket hozza le a földre, hanem valláskritikája a föld, a jog, a teológia, a politika kritikája lesz. A vallás gyökerei Marx szerint az embernek az emberekkel és a természettel való konfliktusaiból erednek. A vallás megoldása csakis a konfliktusok megszüntetésében — az elidegenedés megszüntetésében —, a társadalmi forradalomban található meg, amely az embernek a természettel és önmagával szembeni ellentétét megszünteti. Emlékezzünk a *párizsi kéziratok* híres szövegére: « A *kommunizmus* mint a *magántulajdonnak* — mint *emberi önelidegenülésnek* — *pozitív* megszüntetése és ezért mint az *emberi* lényegnek az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása*: ezért mint az embernek *társadalmi*, azaz emberi emberként a magáértvalóan teljes, tudatosan és az eddigi fejlődés egész gazdagságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az egzisztencia és a lényeg, a tárgyiasulás és önigazolás, a szabadság és a szükségszerűség, az egyén és a nem közötti harc igazi feloldása. Ez a történelem feloldott rejtélye és magát a megoldásnak tudja » (9).

Blochra hatott a fiatal Marxnak ez a szemlélete, de mégis továbbment ennél; bizonyos elemeket átvett a keresztény eszkatológiától is. Az ember elidegenedését és az azonosság megtalálását (ne feledjük, hogy a reménység ontológiai alapját keresi) *ontológiai síkon* elemzi. A vallás reménység, és e reménység alapja az a különbség, ontológiai szakadás, amely a már lévő és a még nem lévő, az egzisztencia és az esszencia, a jelen és a jövendő valóság között van, — akár az emberben, akár a kozmoszban. Az ember mint meghatározatlan (*nicht festgestellt*), befejezetlen, nem azonosult lény végtelen feladatok előtt áll: a jövő lehetőségei nyitva állnak előtte: « Az emberben és a világban az autentikus még « hátra van » (*ausstehend*), még várat magára, a bukás félelmével

(9) Marx, *Gazdasági-Filozófiai Kéziratok,* Budapest, 1970, 1970, 68-69. lapok.

és a siker reményével ». Bennem és a világban még sok a feladat: be kell fejeznem önmagam és a világot. Ez a reménykedés tárgyát képezi. Feuerbach ezt mondotta: « *Homo homini Deus* » (az embernek az ember az istene), és ekkor a testi szerelem én-te viszonyára gondolt. Bloch átveszi ezt a mondatot, de jellegzetes módon megfordítja (bibliai csengést adva a szavaknak): a jövendő *homo absconditus*-a (tehát a még felfedezendő és megvalósítandó jövő elrejtett embere) a jelenlegi ember « Istene ». Amikor majd megszűnik az ember ontológiai elidegenedettsége, tehát véglegesen egybeesik igazi énjével (10), és amikor a « sikerült identitás hazájában » megszűnik a világ ontológiai különbsége, akkor majd megszűnik a vallás mint reménység, mert beteljesül. Így tehát Bloch számára az « Isten » mint az ember képe vagy bálványa nem redukálható le az ember tapasztalati jelenére (Feuerbach), sem elidegenítő és antagonizmusokkal tele társadalmi helyzetére (Marx), hanem « az eljövendő, még fel nem fedezett *humanum*-ra ». Bloch « Istent » úgy tekinti « mint az ismeretlen ember utópisztikusan hipostáziált (istenített) eszményét ».

Moltmann, bírálva Bloch röviden összefoglalt nézeteit, mindenekelőtt azt kérdezi a filozófustól: Mi élteti az emberi reménységet, mi lendíti előre az embert a cselekvésben? Honnan van az, hogy Ágoston kifejezésével, az ember kérdés lett önmaga számára, nehézségek földje? (« *Quaestio mihi factus sum, terra difficultatis* »). Mi ösztönöz bennünket arra, hogy kiszakadjunk jelen világunk csigahéjából és az ismeretlen jövő felé lendüljünk? Mi akadályoz meg bennünket abban, hogy megtaláljuk a harmóniát önmagunkkal és a világgal? Bloch nem ad egyértelmű választ ezekre a kérdésekre. Válasza « misztifikáló ». Néha a semmire, a *horror vacui*-ra, az ürességtől való rettegésre hivatkozik. Az ember nem tudja elviselni maga körül az űrt, a negativitást, ezért valamiféle pozitivitást, teljességet keres. Cselekvésének mozgatója önmaga megvalósítása, az identitás-ke-

(10) Ez a sajátos elidegenítettség és annak megszüntetése hegeli fogalom, de végső elemzésben visszamegy a Filippi levél « kenózisára » (*Entäusserung*), Krisztus önkiüresítésére, amelyet Hegel « szekularizált ».

resés. A jövendő végtelen lehetőségeit akarja kiaknázni, amikor a megélt jelen sötétségéből menekül. Az « Isten » megszüntetése után maradt űrt, hiányt akarja betölteni azzal az új teljességgel, amit a jövő ígér. Nem plátói ideákhoz, nem is az arisztotelészi formákhoz menekül, miután elvetette a Istent (a meghatározott, személyes Istent), hanem a « cselekvés nyitott szféráját » jelöli meg, amely még minden lehetőségét magában rejt: az eget és a poklot, az Országot és az örvényt, a mindent (*totum*) és a semmit (*nihil*). Bizonyos keresztény misztikusokra emlékeztetnek ezek a szavak. Nehéz meghatározni, mi is igazában ez a minden és semmi. Mindenesetre, Bloch távlatában a « Reménység-elv » is veszélybe kerül: szinte önmagát rombolja le. Íme Moltmann kritikájának lényege, — egy alternatíva formájában. Két lehetőség van ugyanis: *Vagy*: a végtelen (vég nélküli) reménység túlhalad minden véges tárgyon, magasból uralja mindazt, amit projektál, előre eltervez; ebben az esetben az ember örök és *történelmietlen Existentiale*-ja (lényegi meghatározója), az élő világfolyamat pedig vég nélkül fejlődés lesz; ekkor tehát elvonatkoztatunk a reális történelemtől és a « reménységben-élni » az « ember »-faj elvont meghatározása lesz. *Vagy* (ellenkezőleg): egy szép napon a « transzcendens » reménység utópisztikus módon egy meghatározott, véges remény lesz és megelégszik — mondjuk — bizonyos « szocialista sikerekkel »; de ebben az esetben elárulja önmagát. (Ezt a második alternatívát Bloch határozottan elvetette).

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

Emberi reménykedések és keresztény reménység

J. Moltmann nagy érdeme az, hogy a hagyományos keresztény eszkatológiát megújította, illetve az egész teológia kiindulópontjává, rendező elvévé tette; következésképp új távlatot adott az ember evilági cselekvésének és a keresztény reménységnek is. Természetesen, ennek az új szemléletnek középpontjában a kereszten meghalt és feltámadt Krisztus áll. Mert « Krisztus bennünk a megdicsőülés reménye » (Kol 1, 27). Az a tény, hogy a kereszténynyre a feltámadás vár Krisztusban, végtelen feladatokat ró rá, — a *promissio missio*-t jelent. Az evangélium nemcsak igazságokat közöl, amelyeket hinnünk kell, hanem azt hirdeti, hogy az igazságot meg kell tennünk, életté kell váltanunk (Jn 3,19-21). *Az « orthopraxis »* épp oly fontos, mint az *« orthodoxia »*. (Moltmann és mások e ponton emlékeztetnek Marx ismert tételére: « A filozófusok csak *értelmezték* a világot, most már meg kell *változtatnunk* »).

Moltmann a protestáns teológiát követve igen erősen hangsúlyozta a mostani világ és az eljövendő világ közötti szakadást, azt, hogy az eszkaton végeredményben teljesen *novum* lesz, új teremtés *ex nihilo*. « A keresztény reménység — írja bevezetőjében — egy *novum-ultimum*-ra vonatkozik: az az Isten, aki Krisztust feltámasztotta, minden dolgot újjáteremt. Ez a reménység tehát megnyitja a jövő széles távlatait, átfogva még magát a halált is; a távlaton belül helyet enged, és kell is engednie, az élet megújulására vonatkozó korlátolt reménykedéseknek: felébreszti, relativizálja őket és irányt szab nekik. Letöri azt az *önteltséget*, amely ezekhez a reménykedésekhez tapad, — ezek az ember nagyobb szabadságát, a sikeres életet, mások jogait és méltóságát, a természet feletti uralmat célozzák —, mert nem találja meg ezekben a törekvésekben azt az üdvösséget, amelyet vár, mert ezek az utópiák és megvalósulásuk nem tudják kiengesztelni az embert a létezéssel. A keresztény reménység tehát túlhalad a jövő eme látomásain, — a jobb, emberibb, békésebb világ látomásain —, és azokra a « jobb ígéretekre » (Zsid 8,6) támaszkodik, amelyeknek hordozója, mert tudja, hogy

semmi sem « nagyon jó » addig, míg « minden újjá nem lesz... » (11).

A keresztény reménység nem tévesztendő össze azzal az optimizmussal, amely megszépíti a valóságot, felejti a rosszat: szenvedést, halált, bűnt, vagy azzal a magatartással, amely — felejtve itteni feladatait — egy másik világba menekül.

Az emberi egzisztencia minden olyan értelmezése, amely nem számol a rosszal, amely kihagyja számításából a halált, végzetesen absztrakt és hamis. Mert a halál az egzisztencia végső lehetősége: létezni annyi, mint közeledni a halál felé. Aki értelmet ad a végnek, az értelmet ad az életnek is. A jövőről nem beszélhetünk úgy, hogy felejtjük vagy zárójelbe tesszük a halált. Ez áll a személyre éppúgy, mint a közösségre. A modern ember, amikor « csalfa, vak remények » illúziójába ringatódzik vagy a mindennapi gondok közepette *úgy tesz, mintha* nem kellene meghalnia (ez a pascali *divertissement* vagy a heideggeri nem-autentikus lét), banalizálja a halált, de ezzel magát az életet is banalizálja. Eleve bukásra van ítélve az a szándéka, hogy az evilági reménykedések tömkelegével « eltemeti » a halált. Az « életbiztosítások » haszontalanok a halál bizonyossága előtt.

A halál fenyegetése, állandó jelenléte életünkben (mennyire csaló a klasszikus szofizma, hogy a halállal sohasem találkozik az ember!...) a reménység örök buktatója. Amikor az ember érzi tehetetlenségét a véggel szemben, olyan határhelyzetbe kerül, ahol túl kell haladnia a véges reménykedéseken. A halál « transzcendenciája » a « transzcendentális » (vagyis az evilágin túlmutató, egy Abszolútumra vagy személyes Ómegára támaszkodó) reménységben talál olyan lehetőséget, amely értelmet ad az ember életének. De ez radikális döntést követel: a hit opcióját. A keresztény ezt a választást bizonyos ígéretekre támaszkodva teszi meg: « ugrása » nem beugrás az abszurdba, hanem *igen* annak a személyes Szeretetnek, aki — G.

---

(11) J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 28-29. lapok. — Katolikus teológusok többek között éppen ezen a ponton bírálják Moltmannt: Úgy tűnik, a semmiből való új teremtés hangsúlyozásával szinte tagadja a folytonosságot a mostani és az eljövendő világ között, és így — akarata ellenére is — lefokozza a jelen, az első teremtés értékét.

Marcel szavaival — ezt mondja: « Te, te nem halsz meg ».

Természetesen, mindez nemcsak személyes síkon, hanem a közösség síkján is érvényes. Az ember nem lezárt szubsztancia, hanem olyan szellem, aki nyitott mások és a Másik, az abszolút Te felé. Tagja az emberi közösségnek; közös sorsot valósít meg, testvéreivel együtt építi a történelmet: befejezve a teremtést befejezi önmagát. Az én sorsom az egész emberiség sorsára kihat, és az emberiség jövője egyben az enyém is. Az emberiség jövőjének is transzcendesnek kell lennie, hogy az emberi reménység, « *goût de vivre* » hiányában, le ne mondjon minden erőfeszítésről. « Minél inkább emberré válik az ember, annál kevésbé fogja elfogadni, hogy más irányban mozduljon, mint csakis afelé, ami vég nélküli és elpusztíthatatlan új. Valami « abszolút » van már munkájának mozgásában... Az élet vágya nélkül, *életkedv hiányában*, még az anyagi energia hatalmas hegyének tetején ülve is, félelem árnyékában, avagy közvetlen vágytól hajtva is csakhamar felhagyna azzal az emberiség, hogy új dolgokat fedezzen fel és alkosson meg egy olyan mű érdekében, amelyről előre tudná, hogy halálra van ítélve. Mert életkedv nélkül gyökerén volna elmetszve az a lendület, amely fönntartja az emberiséget. S akkor undorral vagy lázadva hullna darabkáira és porbaveszne » (12).

Az emberi cselekvés követelménye tehát az a remény, hogy « a jövőben — akármilyen formában, legalábbis kollektíve — van számunkra nemcsak továbbtengődő élet (*survivance*), hanem végleges élet (*survie*) (13). Ez a követelmény persze posztulátum maradna, ha maga a személyes Isten nem biztosítana bennünket erről az életről. De Krisztusban megjelent az élet: Ő a mi reménységünk, mert Ő az Élet. Ezt hisszük.

Ez a hit az alapja a keresztény reménységnek, amely — mondottuk — nem naív optimizmus és nem jelent problémamentes evilági életet. A hamis optimizmusról találóan írta G. Bernanos: « Az optimizmus számomra mindig úgy tűnt, mint az egois-

(12) Teilhard de Chardin, *Az emberi jelenség* (Rezek Román ford.), Occidental Press, Washington, 1968, 264. lap.
(13) Teilhard, *uo*, 267.

ták alattomos alibije, hogy leplezzék makacs önteltségüket. Azért optimisták, hogy ne kelljen szánakozniok az emberek nyomorán ». Thomas Merton pedig így mutatott rá a hamis reménység, ill. az üdvös reménység közötti összefüggésre (szavai Kierkegaardra emlékeztetnek): « Többet ér, ha Istent a kétségbeesés küszöbén találjuk meg, mint hogy kockára tegyük üdvösségünket a megelégedett élettel, vagyis úgy élve, hogy sohasem érezzük: szükségünk van a bocsánatra. A problémamentes élet valójában reménytelenebb lehet, mint az az élet, amely a kétségbeesés szélén halad ».

Az említett hamis optimizmus = rejtett önzés vetülete volt a régi « világtól való menekülés », a helytelenül értelmezett « világmegvetés » és a társadalmi felelősség elmulasztása. A lelkiségben és a keresztények gyakorlati életében igen sok kárt tett az a hamis « szupernaturalizmus », amely szétválasztotta a természetfelettit és a természetet, a szemlélődést és a cselekvést, az örököt és az időbelit. Teilhard de Chardin egyike volt azoknak, akik rámutattak ennek a magatartásnak hibáira. « A természetfölötti: kovász, lélek, nem pedig egy már kész szervezet. Azért jön, hogy átformálja a « természetet »; de nem nélkülözheti azt az anyagot, amit felajánl neki a « természet »... Szent Pál tanítványai azért várták lélegzetfojtva a Nagy Napot, mert az Emberfiától várták az élet problémáinak és igazságtalanságainak személyes és kézzelfogható megoldását. Az Ég várása csak akkor élhet, ha ez a várakozás megtestesül. Ma milyen testet adunk a mi várakozásunknak? — *Egyetemesen emberi* és óriási nagy reménységbe testesítsük... » (14).

Persze, újabban meg az ellenkező véglet kísért: a naturalizmus és a horizontalizmus. Bizonyos tendenciák (a « felszabadítás teológiája » és felszabadító mozgalmak) az üdvösség transzcendens vonatkozásait felejtik, Isten országának abszolút elsőbbségét elhanyagolják, következésképp reménységünk is evilági reménykedés vagy csalóka utópia lesz. Gyökeres átalakulás, « megtérés », halál nélkül nincs üdvössége az embernek; a világ haladása önmagában még nem

---

(14) Teilhard. *Az isteni miliő* = *Benne élünk* (Rezek R. ford.) Ahogy Lehet, 1965, 150.

hozza el az Isten országát. Szent Pál írja Titusznak (2,11-13): « Szakítsunk az istentelenséggel és az evilági vágyakkal, éljünk fegyelmezetten, szentül és buzgón ezen a világon. Várjuk reményünk boldog beteljesülését: a nagy Istennek és Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak dicsőséges eljövetelét ». Viszont ugyanez a Szent Pál figyelmezteti a tesszalonikaiakat (erre utalt Teilhard), hogy Krisztust nem tétlenül, ölbetett kézzel kell várni (2Tessz 3,6-12). Krisztus eljövetelének várása nem csökkenti a keresztény evilági erőfeszítéseit, hiszen tudja, hogy az örök Bíró a szeretet alapján ítéli meg: « Amit egynek a legkisebbek közül tettetek, nekem tettétek » (Mt 25,45).

A keresztény eszkatológia tehát nem semmisíti meg az időt, a történelmet, A hivők élete reménykedő várakozás és olyan szeretetből fakadó cselekvés, amely « megváltja az időt ». Krisztus halála és feltámadása végleges tett volt: már meg vagyunk váltva, és mégis még reménységben élünk, mert egészen addig, míg az időben élünk, visszaeshetünk a bűnbe és még várjuk testünk megdicsőülését, a megváltás teljes megnyilvánulását. Az Apostol a Római levél 8. fejezetében írja le a reménykedő ember és a megdicsőülésre vágyó mindenség sóhajtozásait: « Az egész természet (együtt) sóhajtozik és vajúdik mindmáig. De nemcsak az, hanem mi magunk is... sóhajtozunk és várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását. Mert megváltásunk még reménybeli... » Már meg vagyunk váltva, már a Lélek által Isten fogadott fiai vagyunk; de üdvösségünk beteljesedésére és a végső dicsőségre még várnunk kell. Ez a *már* és *még nem* fejezi ki a keresztény reménység dialektikáját. Krisztus teremtő Lelke elsősorban a neki megnyíló lelkeket teremti újjá az Egyházban; de az emberek révén megújítja a világot is, mert célt és jelentést ad neki (a « *világ hiábavalóságát* » megszünteti). A bennünk lakó Lélek a reménység forrása, garanciája: « A remény pedig nem csal meg, mert a nekünk ajándékozott Szentlélekkel kiáradt szívünkbe Isten szeretete » (Róm 5,5).

A keresztény eszkatológia túlmutat a földi reményeket megtestesítő utópiákon, de még az olyan « meta-valláson » is, amelyet Bloch képvisel, amely csak előre nyitott, de fölfelé nem, amely esetleg a

« *Deus spes* » eszméjével lendületet ad a vég nélküli cselekvésnek, de mivel nem hisz a « reménység Istenében », nem ígérhet abszolút jövőt. Az utópiának lehet egy bizonyos pozitív szerepe az ember életében; erre éppen Bloch mutatott rá. Az ember jövőbe tekint, tervez, elképzeli a jövőt (sokszor egészen konkréten), tehát utópiát alkot. A képzelődésnek fontos szerepe van az utópiaképződésben: a jövőt kutató ember elképzeléseit kivetíti a jövőbe és egy meghatározott (térben is elhelyezett) eszményi társadalom képét rajzolja meg. De az utópia lényegében egy titkos félelmet árul el: az ember nem tudja elviselni a kiszámíthatlan, bizonytalan újat hozó jövőt, ezért a kezében lévő elemekből maga építi meg azt. Vele szemben az eszkatológia — igaz, sokszor apokaliptikus képek segítségével, amelyek szintén konkrétek — az időn túlső, biztos véget, az abszolút jövőt tárja fel a kinyilatkoztatás fényében. Ezekben a leírásokban a *hogyan*, a reprezentáció nem lényeges; értelmezni kell tudnunk az apokalipsziseket. A részleteken vitatkozni lehet. A keresztény kinyilatkoztatás lényege azonban világos: Krisztus, aki halála és feltámadása által belépett abba a másik világba, az Atya dicsőségébe, a « meghaltak zsengéje », vagyis az új világ, az új teremtés kezdete; ebbe a világba várja azokat, akik benne hisznek, remélnek és szeretetben élnek. Mivel hiszünk, reméljük az örök életet; Isten ígéretei alapján tudjuk, hogy mindazok belépnek ebbe az életbe, akik megmaradnak a szeretetben. Jövőnk, a remélt örök élet pedig ez: Istennel lenni testvéreink közösségében.

A keresztény reménység nem naív optimizmus; kettős pillére a halál és a feltámadás. Az Egyház a húsvéti misztériumot hirdeti és éli mindaddig, míg az Úr újra el nem jön. Meghalni és feltámadni Krisztussal, ez a keresztény egzisztencia törvénye. A keresztény *homo viator*: állandóan elszakad a földtől, biztonságos világától, önmagától, hogy hittel és reménységgel ráhagyatkozzék a Szeretetre. Előre megy a bizonytalanul is biztos jövő felé, ahol Isten vár rá. Reménységének gyökere tehát a hit (« Hittünk a Szeretetnek »), záloga pedig az az isteni szeretet, amelyet a Lélek ad szívébe és amelyet a testvéri szeretetben gyümölcsöztet.

(1974)

VII. A KULTÚRA, A HIT ÉS AZ EGYHÁZ VÁLSÁGA

Korunk egyik nagy humanistája, a 20 évvel ezelőtt autószerencsétlenség következtében elhúnyt Albert Camus 1957-ben, a Nobel-díj átvételekor a mai szellemi helyzetet így jellemezte (saját nemzedékének drámájára utalva): « Ezek az emberek akik az első világháború elején születtek, akik 20 évesek voltak, amikor a hitleri uralom berendezkedett és vele egyidőben megkezdődtek az első forradalmi perek, majd akik neveltetésük befejezéseképpen szembekerültek a spanyol polgárháborúval, a második világháborúval, a koncentrációs világgal, a kínzások és börtönök Európájával, ma olyan világban kénytelenek gyermekeiket felnevelni és életművüket megvalósítani, amelyet a nukleáris pusztulás fenyeget. »

Camus leírásának hitelességét senki sem tagadhatja. Olyan korban élünk, amikor az « emberarcú barbárság » rendezkedik be, hogy az egyik « új filozófus », B.-H. Lévy könyvcímét idézzen. A válságjelenségekkel naponta találkozunk a sajtóban, a televízióban, sőt sokszor mindennapi életünkben: az energiaválságtól az emberi jogok megsértéséig a válság mindenkit, minden szinten elér. A világméretű kulturális-gazdasági-politikai változásban és válságban benne sodródik az egyház is, hiszen — jóllehet a Krisztusban hivők misztikus közössége — szociológiai valóság, emberi intézmény is. A következőkben a katolikus egyház néhány válságjelenségével foglalkozunk, kutatva azok okait és a reményt keltő jeleket.

Itt rögtön megjegyezhetné valaki: Igaz, VI. Pál pápaságának második felében kiéleződött a válság a katolikus egyházban, egy jó év óta azonban Wojtyla pápával Isten népe olyan vezetőt kapott, akinek dinamikus egyénisége és új irányelvei túllendítették az egyházat a válság holtpontján. A világ « vigyázó szemét » ismét Rómára vetette. A mai « csillaghullásban » megjelent egy « szupersztár »: a Keletről jött

pápa utat mutat a zűrzavarban, biztonságot ad a tétova vagy reményt vesztett szellemeknek. Az új pápa népszerűsége kétségtelen. De valaki találón megjegyezte az angol mondást idézve: « A taps az énekesnek, nem az éneknek szól. » Számos jel arra mutat, hogy az a bizonyos Róma-ellenes komplexus, amelyről pár éve Hans Urs von Balthasar írt, ismét feléledőben van (lásd pl. a Pohier-Schillebeeckx-Küngügyek visszhangját). A válság több szinten jelentkezik. Az általános kulturális válság a hit, a tekintély és az egység válságában is megnyilatkozik.

A sokrétű válság eredete és összetevői

A *Gaudium et Spes* kezdetű, az egyház és a modern világ viszonyával foglalkozó zsinati konstitúció röviden leírta a mai ember helyzetét, reménységét és szorongásait: azt a kulturális változást, amely a világban és az egyházban válságot idézett elő. A mutáció, forradalmi változás mélyén két tényezőt figyelhetünk meg, amelyeknek gyökerei a felvilágosodás koráig nyúlnak vissza. A tudományos és technikai haladás rohamos előretörése lehetővé teszi azt, hogy az ember úrrá legyen a természeten és kezébe vegye sorsa irányítását; ugyanakkor egyre jobban tapasztaljuk, hogy — kellő szellemi és erkölcsi energia híján — személyek és néptömegek rabszolgáivá válnak a magukteremtette termékeknek; az önzés meg a hatalomvágy széthúzást, megoszlást, terrort teremt: a végpusztulás réme fenyegeti az emberiséget. Az emberközpontú szabadságfilozófiák és a belőlük eredő felszabadítási mozgalmak emberibb és testvéribb világot akarnak építeni — sokszor Isten nélkül és Isten ellen; de lassan kezdjük belátni, hogy az ember nem lehet ember Isten nélkül. « Mert ha a fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik » (H. de Lubac). Az « Isten halála » után az ember is halott. És mi értelme van még annak, hogy emberi jogokról beszéljünk, ha az ember halott? Camus így fogalmazta meg korunk drámáját: « Hogyan élhetünk kegyelem és igazságosság nélkül? »

Az ember tehát — úgy látszik — úrrá lett a természeten, de nem tud úrrá lenni önmagán, önzésén, hatalomvágyán, pusztító ösztönén. A kulturális és civilizációs válság a szabadság válságához vezetett.

Az a világkép, amelyben a kereszténység berendezkedett, amelyből szellemi táplálékát merítette és amelyben kifejezte világnézetét, hitét és erkölcsét, metafizikai, kozmológiai és hierarchizált volt. Lényegében mozdulatlan, merev világkép, és ez megszabta a társadalmi rendet éppúgy, mint az egyházi életet. Személy és szabadság alá volt vetve az objektív isteni rendnek, illetve az azt képviselő tekintélynek. A kozmoszban (természetben) kifejeződő örök törvények szabták meg a hierarchikusan felépített társadalom rendjét, az igazság felfedezését és az erkölcsi életet. Ezt a világképet felforgatta a tudományos haladás: a fejlődés eszméje mindent elözönlött. A kozmosz kozmogenezis lett, a világ fejlődés, az ember a múlt és a jövő között feszülő alkotó szabadság. Feladata az, hogy öntudatosan és szabadon kezébe vegye a fejlődést, humanizálja a világot, megszabaduljon mindenfajta elidegenedettségtől és társadalmi kötöttségtől, és így építse — planétáris távlatokban — az egységesülő emberiség jövőjét. Futurológiák, utópiák és messianizmusok kutatják vagy rajzolják meg a jövő körvonalait, de a mai emberiség szorong és nem tud igazán remélni. (Lásd erről: « Számot adni reménységünkről » c. tanulmányomat, *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma, 1978, 301-315).

A jövő felé forduló, szorongó és mégis reménykedő világban az egyház küldetése az, hogy közvetítse az embereknek Krisztus megszabadító örömhírét: örök életre hivattunk. Az egyház apostoli küldetése a múltban gyökerezik: egy lényegében véglegesen megszerzett örökséget kell átadnia, de úgy, hogy az örök evangéliumból régit és újat hoz elő. Az igazi hűség nem konzerválás, hanem teremtő aktualizálás. Krisztus ugyanis itt és most hívja a hivőt az új életre. Ezt a mindig « mai » hívást kell közvetítenie a mai embernek mai nyelven. A Lélek a « szép mai napon » közli kegyelmét, és teremt újjá személyeket és közösségeket.

De éppen az egyháznak ezt a küldetését kérdőjelezte meg a modern kritika: történeti, szociológiai, pszichológiai és filozófiai kritikák stb. Mindezek kihatnak a szentírástudományra, a teológiára, a hittapasztalat értelmezésére, az erkölcsi elvekre és az egyházi intézményekre. Persze, a modern kritikában vannak pozitív elemek: a keresztény hivők — bár

egyes kritikák sokkot okoztak — elfogadták kihívásukat: tudományos szinten és a hitéletben világnézet és a vallásosság megtisztulásához, elmélyítéséhez vezettek, legalábbis egyeseknél. Mások viszont a konvencionális kereszténységgel együtt elvetették magát a hitet is, illetve felhagytak a vallásgyakorlattal, közönybe vagy szkepticizmusba menekültek (vö. *Gaudium et Spes*, 7).

A hit válsága és elmélyülése

Az új világkép és az új mentalitás természetesen kihatott a keresztények hitére és istenképére. Jean-François Six, francia pap, a vatikáni nem hivők titkársága konzultora így jellemzi a válságot: « Az a jelenség, amelynek ma tanúi lehetünk — és amelyet a kereszténység válságának neveznek —, mindenek előtt az istenkép válsága a keresztény közösségekben. E közösségek közül sokan tudatára ébredtek tudattalanuknak: számot kezdtek vetni azzal, hogy milyen helytelen és torz, milyen hatalmas és esztelen tévedés az, hogy birtokolni akarjuk Istent. Ezért a hivők egyházaikat tették felelőssé és vonták kétségbe. Az az Isten, akit gyakran az egyházak bemutattak, valójában egyszerűen a deisták produktuma volt. Olyan lény, aki megszervezi a világegyetem és az emberek életét — bizonyos mennyiségű imperatívusz által... Így tehát Isten olyan (személytelen) principium, amely a világegyetem menetét irányítja, amely előre beprogramozta a világ és az emberek történelmét, és azt a cél felé viszi előre: minden — lét és fejlődés — alá van vetve törvényeinek és rendelkezéseinek. Ez az Isten meghatározta a természet rendjét, a természettörvényt, amelynek egyszerűen alá kell vetnünk magunkat, ha azt akarjuk, hogy életünk sikerüljön és jövőnk biztosítva legyen; az ő uralmán kívül nincs üdvösség. Az egyházak ezt az istenképet mintázták le. Mint az Isten, az egyházak a tudás és a hatalom egyedüli forrásaiként rendezkedtek be, úgy tekintve magukat, mint Isten erejének egyedüli birtokosait. Megszervezték az egész társadalmi élet és az egész mindennapi lét szerkezetét: az egyházak kezében voltak a legfőbb kulcsok; ezek mondták ki a végső ítéletet minden lény és dolog felett. Azok, akik eltávolodtak, akik eretnekek voltak, kárhozottak let-

tek, elveszettek. Az egyházakon kívül nincs üdvösség. » J.-F. Six *L'incroyance et la foi ne sont pas ce qu'on croit*, 1979, 95-97. lapok.)

Six kétségkívül sarkít és kissé retorikusan fogalmaz; de rávilágít egy tendenciára. Bizonyos szemléletek és gyakorlatok a teista vagy egyenesen pogány istenképet tükrözték, nem pedig Jézus Krisztus Istenét, aki Szeretet. Teremtő és megváltó szeretet, aki autonómnak, szabadnak és teremtőnek akarja az embert. (« *Dieu fait se faire les choses* », Isten önmagukat teremtővé teremti a lényeket, mondja Teilhard.) Istenünk nem személytelen hatalom, hanem önmagát « kiüresítő » Szeretet, három személy szeretetközössége. Miként Isten minden attribútumát, úgy mindenhatóságát is csak a szeretet fényében érthetjük helyesen. « Isten alázatossága » (F. Varillon) nem vetélkedik az emberrel.

De nemcsak a torz istenképet törte össze a modern képrombolás. Ezt lényegében pozitívumnak könyvelhetjük el. A mai ateizmus, gyökeres szekularizmus (teljes evilágiság) a keresztények — papok és hívek — alapvető hitét is kikezdte. Ha a mai ember azért hitetlen, mert megrészegítette a tudomány sikere; ha azért kezd kételkedni a Teremtőben, mert nem találkozik vele, amikor űrhajójával átszeli a néma csillagtereket, — ez még nem olyan veszélyes, ez lehet amolyan « kamaszkori » válság jele. Hiszen « a tudomány nem fedez fel valami új istenséget, hanem kikutatja az anyagot, amely az Isten zsámolya » (Teilhard de Chardin). Az igazi probléma bennünk van: a hit és a hitetlenség harca szívünkben zajlik. Mert belül érzem a hívást a megtérésre, alázatos hitben találkozom Istennel, akit időnkint « tetten érek » szívemben.

Isten: *interior intimo meo, superior summo meo.* Közelebb van hozzám, mint én önmagamhoz, hiszen benne élek, mozgok és vagyok, tőle függök létemben és minden mozdulatomban; ugyanakkor ő a transzcendens: nem eleme e világnak, megközelíthetetlen fényben lakozik, *Deus absconditus*, akit soha meg nem ragadhatok. A hit nem evidens. Tükör által homályosan látok. (Erről fentebb szóltunk.) Az ember számára, hogy úgy mondjuk, a hitetlenség « természetes »; csak a Lélek kegyelmi adománya révén győz

bennem a hivő a hitetlenen. A szentek példája tanúsítja, hogy a hit megfér a sötétséggel (lásd Lisieux-i Szent Teréz naplóját!).

Végelemzésben a hit mindig küzdelmes volt: Jézus kortársainak is, akiknek a Mester kijelentette: « Aki engem lát, látja az Atyát ». Ma talán nagyobb a hitetlenség kísértése, mint az ún. « keresztény korban », amikor minden: család, nevelés közélet kedvezett a hitéletnek. De ez a kihívás — mondottuk — a hit megtisztulásához és elmélyítéséhez vezethet. A mai vallási megújulás egyik jellemzője: nem annyira a természetben keressük Istent (azt az Abszolútumot, amely a világrend és a társadalmi rend őre, biztosítéka volt), hanem a perszonalista gondolkodás, szeretet és szabadságélmény, a személyek közötti kommúnió segít felfedeznünk az Atyát, Jézus Krisztus Atyját és a mi Atyánkat. A Szeretet Lelke által éltetett közösségekben nyitunk rá a Szeretet-Isten titkára (lásd a karizmatikus és más imaközösségeket). Az Isten utáni szomj, az ima és a szemlélődés vágya ott él a mai nemzedék szívében is. Erről számtalan példa tanúskodik. Hiába állítja Marx, hogy az ember számára az ember a legfőbb lény. K. Rahnerrel ezt válaszolhatjuk: « Az embernek huzamosan nem fog sikerülnie saját magát mint a világ urát imádni; sőt ma kevésbé, mint régen. Hiszen minden haladás alapjában véve nem más, mint az ember belső végességének pontosabb kimérése és kérdéses voltának megtapasztalása. »

A mai ember tudatára ébredt erejének és szabadságának: innen van az, hogy hite nem annyira tekintélyre támaszkodik (az isteni tekintélyt képviselő egyházi tekintélyre), hanem inkább végessége megtapasztalása, illetve a szeretet- és szabadságélmény vezeti el Istenhez, Krisztushoz. Gyakori jelenség, hogy sokan igent mondanak Istennek, vagy Krisztusnak, de nemet az egyháznak. Most a tekintélyválság okait kell megvizsgálnunk.

Tekintély és szabadság az egyházban

A tekintély válsága ma általános jelenség: a családban, az iskolában, a pártokban stb. éppúgy találkozunk vele, mint az egyházi közösségben. A kon-

tesztálás világméretű lett, főleg az 1968-as diákmozgalmak óta. Az egyházban is ekkor robbant ki a szélesebb körű kontesztálás (a *Humanae vitae* megjelenése csak alkalom volt). Sokan a zsinatot tették felelőssé a tekintélyválságért éppúgy, mint az egyházi életben mutatkozó számos más válságjelenség, megoszlás és zűrzavar miatt is. De ahogy Congar kimutatja (*Église catholique et France moderne*, 1978), helytelen az a nézet, amely — akár a válsággal, akár a megújulással kapcsolatban — zsinat *előtti* és zsinat *utáni* korszakról beszél. Már rámutattunk arra, hogy a válság gyökerei mélyebbre nyúlnak a múltba; hasonlóképpen az aggiornamentót is az előző nemzedékek készítették elő. Az viszont kétségtelen, hogy az egyházkép jelentősen átalakult a II. vatikáni zsinat ekkléziológiája nyomán, amely Isten népét « nagykorúsítani » kívánta és bevonta a közös felelősségbe. Tudjuk, hogy a *Lumen gentium* az Isten népéről szóló 2. fejezetet a hierarchiáról szóló fejezet elé helyezte: ezzel is ki akarta fejezni azt, hogy az egyház olyan közösség (*koinonia, communio*), amely a Krisztusban való hiten alapul, a Lélek által közvetített szeretetben bontakozik ki, és reménykedve vándorol az örök haza felé. A kegyelmi élet és az örök életre való hivatás szempontjából nincs különbség a megkeresztelt ek között. De az egyházi közösség vezetői, a hierarchia tagjai részesednek abban a lelki hatalomban, amelyet Krisztus az Atyától kapott, hogy tanítsanak, megszenteljenek és kormányozzanak. Ez a hatalom az isteni élet szolgálatára (*diakonia*) van rendelve. Miként Krisztus Testében minden adomány, minden sajátos hivatás azért van, hogy a teljes egyházi közösséget építse.

Elias Zoghby görögkatolikus püspök zsinati felszólalása szerint az egyháznak három veszélyt kell elkerülnie a tekintély gyakorlásában: a juridizmust, a paternalizmust és a partikularizmust.

A *juridizmust*: ez a tendencia az egyházkormányzatot és a keresztény életet kizárólag a hatalomgyakorlás jogának szemszögéből szemléli. A tekintély gyakorlásához fontos a jogi keret, mert ez biztosítja a látható egységet. De a keresztény élet és egység alapja végső elemzésben a kegyelmi élet, a Krisztusban való kommúnió; ennek a szeretetközösségnek éltetője pedig a Szentlélek. Az egyházkormányzat, a

jogi keret és a szentségi struktúra is ehhez a misztikus egységhez van rendelve mint eszköz a célhoz. Amig Isten népe a földön vándorol, szüksége lesz jogi keretre, intézményekre, adminisztrációra, hiszen látható társaság is. A teljesen « pneumatikus », minden keretet és szervezetet nélkülöző, minden tekintélyt elvető « lelki » egyház illúzió. De az igaz, hogy az idők végén csak a szeretet marad meg.

A paternalizmus a másik elkerülendő veszély a tekintély gyakorlásában. A hierarchia, a klérus kiskorúaknak tekintette a « laikusokat »; « felülről » kezelték a népet és atyáskodtak a hívek felett. Miként a polgári életben, az egyházban is kísértett a hatalommal való visszaélés, uralkodásvágy, parancsolgatás. A hívekre nem bíztak felelősséggel járó feladatokat. Igaz, a szabadság és a felelősség gyakorlása kockázattal jár, kellő érettség kell hozzá. De ezt vállalni kell: az a gyermek, akit mindig gyerekként kezelnek a szülők, akkor is, ha felnő, képtelen lesz az érett felelősségvállalásra. Egyébként is a hierarchia, a papság tagjai nem örökölték a fő, Krisztus kiváltságát, aki nyugodtan megkérdezhette hallgatóitól: « Ki vádolhat engem közületek bűnről? » A paternalista valamiképpen az Atyaisten szerepét akarja megjátszani, éspedig a helytelenül felfogott atyáét; hiszen Atyánk a teremtés és a megváltás művében nagyon szerény, « alázatos »: visszavonul, miután megteremtette az embert, reá bízza a felelősséget és partnerként bánik vele. A *Lumen gentium* a tekintély gyakorlásával kapcsolatban Szent Ágostont idézi: « Püspök vagyok számotokra, de veletek együtt keresztény vagyok; az egyik megbizatást jelöl, a másik kegyelmet; az egyik veszélyt jelent, a másik üdvösséget. »

Partikularizmus: ez a harmadik veszély, amely a katolicitást beszűkíti. A gettószellem és a provincializmus (vagy nacionalizmus) veszélye gyakran kísértett az egyházkormányzatban. A püspökkari konferenciáknak tekintettel kell lenniök a szomszédos országok egyházaira, a püspöknek a szomszédos egyházmegyére, a plébánosnak a közeli plébániákra. A közös felelősség átfogó tervezést, együttműködést kíván: püspökök, papok és világiak együttműködését, és nem utolsó sorban missziós szellemet. A katolicitás egyetemességet jelent, de ugyanakkor megköveteli a sajátos kultúrák értékeinek tiszteletét. Meg kell ta-

lálni a helyes egyensúlyt az egyetemesség és a pluralizmus, az egység és a változatosság között.

Kétségtelen, hogy a katolikus egyház a zsinat óta nagy utat tett meg a most leírt irányban, tehát, hogy kiküszöbölje az említett veszélyeket. A kollégialitásnak is új intézményes formái születtek: püspöki szinódus, újabban a bíborosok teljes ülése; továbbá a különböző püspökkari szervek, tanácsok, amelyekbe papokat ill. világiakat is bevonnak, hogy megosszák a felelősséget. A katolikus egyházban azonban megmarad a pápa primátusa és a tanítóhivatal tekintélye. A tanítói tekintély (csalatkozhatatlanság, hittani kongregáció hatásköre stb.) még számos gyakorlati problémát vel fel. De torzító és igazságtalan Küngnek és követőinek kampánya a római centralizmus és « inkvizíció » ellen.

Amikor a katolikus hit lényeges elemeiről és a keresztény nép egységéről van szó, nem lehet helye a « pluralizmusnak », és az egyházban nem lehet egyszerűen a szociológiai « demokratizmus » elvét alkalmazni. Krisztus Péterre és utódára (Róma püspökére) bízta a legfőbb tekintély gyakorlását, aki feje az apostolutódok kollégiumának. A pápával egységben levő püspöki kollégium a hit letéteményének őrzője, a kinyilatkoztatás értelmezője (vö. LG 25).

Egység a sokféleségben

Az előbb leírt válságtünetek (kultúra, hit, tekintély válsága) mind az egyházon belüli egység válságában csúcsosodnak ki, az egyházi közösség megoszlásában, « szakadásaiban » éreztetik káros hatásukat. Ez a « szakadás » kihat az ökumenizmusra is, és veszélyezteti a keresztény tanúságtétel hitelét. Most főleg a katolikus egyház látható egységéről beszélünk.

Már a XIX. század vége óta megtört az egyházban a szociológiai egység. Napjainkban is főleg a katolicizmus ún. « politizálódásában » érezhető leginkább a megoszlás. Egy jó negyed század óta a katolikusok egyre határozottabban követelik azt a jogot, hogy a kulturális, társadalmi vagy politikai kérdésekben személyes meggyőződésük szerint foglaljanak állást. A keresztény pártokat felváltotta a politikai pluralizmus: a felekezeti vagy vallási meggyőződés ma már

nem okvetlenül határozza meg, hogy pl. ki melyik pártra szavaz, vagy miként kötelezi el magát a közéletben. De miként kétes értékű volt pl. a két háború között az akkori rendszerrel összenőtt magyar politikai katolicizmus, ugyanúgy kétes értékű az a mai « politikai teológia », amely horizontalizmusa révén társadalmi felszabadításra fokozza le az üdvösséget (igen gyakran marxista gyakorlatot követve). VI. Pál pápa Roy bíboroshoz írt levelében (*Octogesima adveniens*, 26. pont) világosan leszögezte, hogy a hivő politikai elkötelezettsége nem egyeztethető össze olyan (ateista ideológiákból eredő) praxissal, amely az embert egydimenzióssá fokozza le (tagadja transzcendens hivatását), a személyt beolvasztja a kollektívumba és az erőszak dialektikájához folyamodik. (Ez a veszélyes politizálódás és balra tolódás tapasztalható pl. Dél-Amerikában vagy Franciaországban.) Nemegyszer papok is illúzió áldozatai lesznek a politikai elkötelezettségben. Talán sokan személyazonossági válsággal küzdve alibiket keresnek, amikor a politikai tevékenységbe menekülnek. Ez az evázió lehet a hit hiányának és a lelki ürességnek leplezése is.

Világos az, hogy a hivő katolikusnak el kell köteleznie magát az igazságosabb világ építésére. Lehetséges, hogy adott helyzetekben a papságnak kell élen járnia. Helye van a politikai elkötelezettségben a jogos pluralizmusnak is. De a hivő mindig a kinyilatkoztatás fényében ítéli meg az ideológiákat, és követi az egyház « szociális tanítását » a konkrét helyzetekben. Ez a tanítás nem ad recepteket a cselekvéshez, de megjelöl bizonyos szélső határokat, illetve alapelveket ad a konkrét döntésekhez.

Ha a politika az egyházi megoszlás egyik fő tényezője, ez nem jelenti azt, hogy az egység válsága csak ezen a területen jelentkezik. A hitértelmezés, a lelki élet, a liturgia, és a világgal való számos kapcsolat területén szintén tapasztalhatjuk a polarizálódást. Magát a zsinati tanítást is sokféleképpen értelmezik, különböző módokon valósítják meg az aggiornamentót. Az álláspontoknak és a magatartásoknak számos árnyalata van, de itt most csak a két szélsőséges típusra világítunk rá: a szélsőséges konzervatívok és progresszisták táborának szembenállására. Általában a fanatizmus, a türelmetlenség, a párbeszédre való képtelenség jellemzi mindkét oldalt. Louis Bouyer rámu-

tatott arra, hogy a két véglet egymást szüli és egymást erősíti. A progresszista és az integrista alapmagatartás hasonló, mint ahogy lényegében megegyezik egy tárgynak és tükörképének geometriai alakja, kivéve azt, hogy minden megfordítva látható. A szimmetriatengely két oldalán csak fokozza a polarizálódást egymás ellen folytatott küzdelmük. Mindkettő helytelenül fogja fel a hagyományt és a tekintélyt. A szélsőséges progresszisták az újítás lázában minden hagyományt és tekintélyt elvetnek; az integristák megkövesítik az élő hagyományt és a abszolutizálják a tekintélyt. (Még pontosabban: Küng és Lefebvre egyaránt elveti az élő egyházi tekintélyt és szenvedélyesen a saját « tévedhetetlen » felfogásához, igazához ragaszkodik.)

Valójában az egyházban számos nézet és magatartás megtalálható; tehát a megoszlás és a szakadások okát nem kereshetjük kizárólag a két szélsőség ütközésében. Az egységért mindannyian felelősek vagyunk, amikor nem tiszteljük a másik véleményét, amikor a magunk igazát akarjuk rákényszeríteni másokra, amikor türelmetlenek és párbeszédre képtelenek vagyunk. Végeredményben a szeretet hiánya és a testvéri együttműködésre való képtelenség az egység megbontója. Szerencsére sokan vannak olyan papok és világiak, akik a Lélek indítását követve a mélységben, önmagukon kezdik a megújulást. Ha bírálnak is, ezt az egyház építéséért teszik. Ha ők maguk is érzik a válságot, nem gondolják, hogy a változásban elpusztulnak az örök értékek és az egyház felbomlik, elpusztul, mert hiszik azt, hogy Krisztus Lelke élteti azt és állandóan bűnbánatra, megújulásra, reformra serkenti.

A hivő helyes magatartása, amely az egyensúlyt biztosítja és lehetővé teszi az egységet a sokféleségben: az őszinte nyitottság, a párbeszéd keresése és az igazság szeretete. Legyünk tudatában annak, hogy saját választásunk korlátolt; ne azonosítsuk minden további nélkül álláspontunkat az egyházéval. Ne higgyük azt, hogy birtokoljuk a teljes igazságot. A fanatizmus helyett a kölcsönös türelemre kell törekednünk. Legyünk készen arra, hogy megváltoztassuk véleményünket, ha valaki bebizonyította annak helytelenségét. A mások felé való nyitottság és a párbeszéd aranyszabályát így fogalmazta meg Jean Gué-

henno francia író: « Gondolataink legyenek világosak; pontosan fejezzük ki azokat. Ez a lojalitás feltétele. Bátorság kell hozzá. De miként írás közben margót hagyunk a papíron a javítások, kiegészítések számára, a később felfedezett meglátások számára, ugyanúgy a másokkal való párbeszédben is hagyjuk meg a testvériség margóját. » A keresztények egymásközti és másokkal folytatott párbeszédében a legfőbb követelmény a szeretet. Esetleg teológiai, világnézeti kérdésekben nem értünk egyet, de a szeretetben, az igazság és a másik szeretetében egyek lehetünk. Lacordaire mondotta: « Nem arra törekszem, hogy a másikat meggyőzzem az én igazamról, hanem igyekszem egyesülni vele a teljesebb igazságban. »

Szorongás és reménység

Pár évvel ezelőtt nagy vitát váltott ki katolikus körökben Jean Delumeau, a Collège de France professzora könyve, amelynek odaítélték a Katolikus Irodalom Nagydíját: *Le christianisme va-t-il mourir?* (A kereszténység meg fog halni? 1977). Delumeau történész, hivő katolikus. Statisztikai adatokkal illusztrálta a kereszténység, pontosabban a katolikus egyház válságát (általános szekularizálódás, vallási gyakorlatok hanyatlása, papi és szerzetesi hivatások csökkenése stb.), majd pedig — mintegy a borúlátók nézeteinek ellensúlyozására — azt igyekezett igazolni számos történeti példával, hogy végső elemzésben nincs szó tömeges elkereszténytelenedésről, hiszen Európa tulajdonképpen a középkorban és a reneszászban sem volt nagy néptömegeiben keresztény. Az a bizonyos « keresztény aranykor » sohasem létezett. A közélet ugyan hivatalosan keresztény akart lenni (« chrétienté »), de valójában az evangélium ellenes szokások burjánzottak a társadalomban és az egyházban (gazdagság- és hatalomvágy, inkvizíció és antiszemitizmus, a magánélet züllöttsége a papság és a nép körében, a nők elnyomása, vallásháborúk stb.). Igaz, az egyház számos szentet és kiváló humanistát adott, szelídítette az erkölcsöket, ihlette a művészeteket, katedrálisokat emelt stb., de csak egy kis elit volt igazában keresztény. Mivel tehát a « keresztény aranykor » sohasem létezett, óvatosan kell beszél-

nünk a tömeges elkereszténytelenedésről. Delumeau szerint éppen ma van születőben az autentikus kereszténység; egy kisebbség öntudatosabban és mélyebben megéli a keresztre feszített és feltámadt Krisztus hitét, és az ökumenizmus fokozásával tanúskodik arról, hogy megtalálta az evangéliumi hívás mély értelmét. Egyszóval: Isten kevésbé volt élő a múltban, mintsem azt sokan hitték, és ma kevésbé halott, mint azt egyesek hirdetik.

Bármint legyen is az igazság Delumeau könyvének részleteit illetően, annyit megállapíthatunk sok mai jelenség alapján, hogy az egyházon belül folyamatban van a megújulás, mintegy új pünkösd jeleit észlelhetjük (a vallás, az ima, Jézus személye iránti érdeklődés főleg a fiatalabb nemzedék körében; az igazságosság iránti érzék, szolidaritásvállalás; az ima- és bázisközösségek őszinte testvérisége és szolgálatkészsége stb.). Talán a konvencionális kereszténységnek egyszer s mindenkorra vége; a « minőség forradalma » van készülőben. Mindenesetre, a Lélek munkáját nem lehet statisztikákba foglalni.

Végeredményben az egyház problémája a válság közepette nem annyira az, hogy hogyan alkalmazkodjék a mai kultúrához, a « világhoz » (bár ez sem elhanyagolható), hanem az, hogy igazán megélje az evangéliumot a konszumista társadalomban, a kommunizmusban és a harmadik világban egyaránt. A krisztusi hit botrány és esztelenség ugyan azok számára, akik nem hisznek, de a keresztényeknek Isten ereje és üdvössége. Az egyház a hit, a remény és a szeretet közössége; ezt a közösséget az egyházban működő Lélek élteti. Az egyház tagjai bűnösek, ezért állandó megújulásra, bűnbánatra, reformra van szükség. Naponta szembetaláljuk magunkat a rossz, a szenvedés és a halál misztériumával. Sőt, a bűn, a rossz a szívünkbe fészkeli be magát. Átéljük létünk bizonytalanságát és végességünk szomorúságát. Együtt szorongunk e vajúdó világgal, de reménykedve várjuk a fogadott fiúság beteljesedését, « testünk megváltását ». « Meg vagyunk ugyan váltva, de még reménységben élünk. A remény azonban, amit beteljesedni látunk, nem remény. Hiszen ki remélné azt, amit lát? Ha tehát reméljük, amit nem látunk, akkor várjuk csak türelemmel. Gyöngeségünkben segítségünkre van a Lélek... » (Róm 8,23-25).

Az egyház a történelemben sodródik, történelmi jövőjével kapcsolatban bizonytalanok vagyunk. De az abszolút jövő felől biztosít bennünket hitünk. « Az apostoli hitvallással nyiltan megvalljuk hitünket az örök életben. Hitünkből tudjuk, hogy az emberi történet folyama Istentől ered és Istenbe torkollik. Isten, aki a történeti létnek is ura, végeredményben az örök életért, az embernek az ő isteni életében való részesedéséért akarta a világot. A teremtés, ebben a végső értelemben, Isten szerető jóságának és megbocsátó kegyelmének kinyilatkoztatása. Hitünk szerint tehát az ember történeti létének értelmes és mindenképpen jó befejezése lesz, mert Isten nem ítéletre és pusztulásra, hanem az isteni életközösségre és az örök szeretetben való beteljesedésre teremtette az embert » (K. Rahner).

Az olyan válságos, nyugtalan korban, mint a miénk, az álláspontok polarizálódnak, a szélsőségek sokszor egymást fokozzák. A régi és az új ütközik, de sokszor nem nyilvánvaló, hogy mi mutat igazában a haladás irányába.

A két véglet között kell megtalálnunk a helyes egyensúlyt. Átélve korunk nyugtalanságát, életünkben is érezve a válságot, elfogadjuk a világ kihívását, hogy megtisztítsuk hitünket és igazibb keresztény életre törekedjünk. Minden megvizsgálunk: ami jó, azt magunkévá tesszük. Figyelünk arra, hogy mit mond a Lélek az egyháznak itt és most.

Befejezésül K. Rahner szavait szeretném idézni: « Az egyházban minden (...), minden reform végső elemzésben azért van, hogy szolgáljon (...) Mindennek az emberi szíveket átalakító hitet, reményt és szeretetet kell szolgálnia (...) Ha a következő évtizedekben az egyházat jobban kormányozzák, ha a liturgia szebben kibontakozik, ha a teológia elmélyül, ha az egyházjog korszerűbb lesz, ha az egyház nagyobb befolyást gyakorol a közéletre, — de nem növekszik a hit, a remény és a szeretet, akkor minden hiábavaló (...) Ez pedig tőlünk függ (...), mindannyiunk szabad elkötelezettségétől. » (*)

(*) A tanulmány eredetileg előadás volt (elhangzott Bécsben, Kölnben, Londonban, Párizsban...); megjelent a *Katolikus Szemle* 1980/1. számában.

II.

MODERN ISTENKERESŐK

I. MAURICE BLONDEL

« Igen, vagy nem: az emberi életnek van-e értelme, és az embernek van-e rendeltetése? »
(Blondel, *L'Action*)

Maurice Blondel (1861—1949) a 20. századi katolikus gondolkodás egyik legkimagaslóbb alakja. Az ő termékenyítő hatása nélkül nem született volna meg az ún. « új teológia » (Rousselot, Y. de Montcheuil, H. de Lubac, H. Bouillard stb.) (1). Szemlénkben nem foglalkozunk a teljes blondeli művel (2): főleg az « Action » filozófiáját és az « immanencia módszerét » mutatjuk be. Ez ugyanis Blondel művének legeredetibb és legidőszerűbb része. Innen, a fiatalkori intuícióból érthető csak az öregkor summája is, a Tetralógia (3).

M. Blondel 1881-ben kezdte meg az École Normale-t (Bergson ekkor fejezte be). Már a második év elején megfogalmazta disszertációjának vázlatát. A főiskolát 1886-ban fejezte be; az Aix-i Mignet-gimnáziumba nevezték ki tanárnak. Itt dolgozta ki doktori értekezését, amelyet 1893. június 7-én védett meg a Sorbonne-on. Címe: *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (4).

Mielőtt módszerét elemeznénk, vessünk egy pil-

---

(1) Lásd: Szabó F., *Henri de Lubac az Egyházról*, 20-40; *H. de Lubac — Y. Congar* (*Teológiai Kiskönyvtár* I/7), 9-23.

(2) Vö. még: Szabó Ferenc: « Maurice Blondel és a cselekvés dialektikája »: *Távlatok*, Róma, 1970, 97-106.

(3) *La Pensée, L'Etre et les êtres, L'Action, La Philosophie et l'Esprit chrétien.* — Claude Tresmontant, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel* című könyvében (Seuil, Paris, 1963. 334 l.) — Bouillard-ral szemben — nem az első *Action*, hanem a tetralógia filozófiáját emeli előtérbe és Blondel idealizmus-ellenességét, hangsúlyozza.

(4) Ezt a disszertációt 1893-ban tette közzé az Alcan kiadó és két évvel később már elfogyott. A most használt példányok utánnyomások a Presses Universitaires de France gondozásában.

lantást a századvég szellemi környezetére. A filozófiában « vagy az érzéklést vagy az eszmét vagy a kétértelmű kartéziánus *Cogitot* fogadták el alapnak, szinte késsel kivágott valóságtömbnek... Én mindebben ellenállhatatlanul a hamis konkrétot láttam, mesterségesen alkotott absztrakciókat. S amikor olvastam Ravaisson-nál, hogy 'Descartes mintegy lemeztelenítve látta a valóságot', éreztem, mennyire elégtelen ez a látásmód: fájt a valóság megcsonkítása. Minden mesterkélt volt, én viszont valami élőt akartam » (5).

Ebben az időben Comte, Taine, Renan és Littré a tudomány kultuszát és a pozitivizmust hirdették. Kant idealizmusának befolyása is erős (Ravaisson, Renouvier, Lequier, Secrétan). Blondelnek szembe kell néznie az új kriticizmussal: ki kell dolgoznia a megismerés, a szabadság, a cselekvés és az emberi sors teljesebb értelmezését. Az orosz « új-kereszténység » hatása is érezhető az értelmiségieknél (Dosztojevszkij, Tolsztoj eszméi). A szimbolizmus is felvet ismeretelméleti problémákat: az irodalom a pozitivista eszméket és a szcientizmust terjeszti (Flaubert, Daudet, Stendhal, A. France, Maupassant, Maurice Barrès). Egyesek a dilettantizmust hirdetik. Amikor tehát Blondel disszertációjának megírásához kezd, a « laikus Franciaország » már kialakult (6).

De a filozófus fejlődését nemcsak az ellenhatásokat kiváltó szellemi környezet világítja meg, hanem az élő mesterek és a kedvenc olvasmányok termékenyítő hatása is. Blondel mesteri között volt Léon Ollé-Laprune és Émile Boutroux, akikkel az École Normale-on találkozott. Ollé-Laprune « Az erkölcsi bizonyosság » (*La certitude morale*) című munkájának vezérgondolatai Blondel egész életművében felfeltűnnek. Boutroux-tól pedig módszert tanult: az *Action* szigorú elemzései és genetikus módszere Boutroux-ra emlékeztetnek. Blondel kedvenc olvasmányai: az Újszövetség (főleg Szent Pál), Szent Ágoston,

---

(5) Frédéric Lefèvre, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel.* Aubier, Paris, 1966, 19—20. l.

(6) Az *Action* genezisével részletesen foglalkozik: Raymond Saint-Jean, *Genèse de l'Action, Blondel 1882—1893.* Desclée de Brouwer, Bruges, 1965. 260 l.

Szent Bernát, Spinoza, Leibniz, Descartes és Malebranche írásai voltak.

Az « Action » születése

Blondel 1887. március 22-én levélvázlatot készített, amelyben megmagyarázza a Sorbonne dékánjának doktori disszertációjának tervét. Ez a levéltervezet megvilágítja alapvető szándékát: « Mi a cselekvés (*action*)? Mi járul a szándékhoz, hogy cselekvés legyen belőle? Hogyan lehetséges ez a tevékenység (*opération*) *ad extra* és mi az eredője? Néhány év óta gondolkodom ezekről a kérdésekről, amelyekre francia nyelvű értekezésemben szeretnék válaszolni. Most tisztelettel kérem e téma bejegyzését. Úgy tűnik, hogy a cselekvést megvilágítja és biztosítja a gondolkodás, ezt viszont a cselekvés világítja meg és szabályozza. A régi elmélet szerint az akarat meghatározott tárgy szerint cselekszik, ezzel a tárggyal azonosul: a kanti filozófia az akaratot az észen kívül és az ész fölé helyezi. E két felfogás között közbeeső út is lehetséges. Igaz, hogy a helyes cselekvéshez helyesen kell gondolkodni, de talán még igazabb, hogy a helyes gondolkodáshoz helyesen kell cselekedni. *In operibus lux* » (7).

Az *Action* mindenekelőtt nem filozófiai rendszer, hanem *módszer* akart lenni: Blondel a « cselekvés » elemzésével új módon akart filozofálni. Maga az *action* szó is lényegében azt jelöli nála, amit hamarosan az egzisztencialista filozófiában az « egzisztencia ». Blondel a teljes tapasztalatot akarta átölelni (mint Bergson): tehát az emberi lét végső kérdéseit is felvetette. Jól magyarázza a keresztény filozófus « laikus apológiáját » R. Saint-Jean: « Blondel mint keresztény nem tűrhette, hogy a filozófusok irracionálisnak bélyegezzék meg a természetfölötti világot. Mint filozófus nem akarja magát lehetetlenné tenni, nem használhat teológiai érveket. Mint keresztény nem racionalizálhatja a kinyilatkoztatást. A hivő között, aki elfogadja a természetes és a természetfölötti rend közötti harmóniát, és a hitetlen között, aki semmi-

(7) Maurice Blondel, *Lettres philosophiques*. Aubier, Paris, 1961, 12—13 l.

féle külső kritériumot nem fogad el, egyetlen közvetítő van: az ész. Ezért Blondel apológiája lényegénél fogva *filozófiai* lesz. Azt akarja kimutatni, hogy a természetfölötti állítása elkerülhetetlen, még akkor is, ha az ember tartózkodik ettől az állítástól; hogy a természetfölötti szükséges és ugyanakkor elérhetetlen; hogy minden embernek meg kell oldania léte értelmét, amely végső soron vallásos; hogy a filozófia a meg nem oldott kérdésekre csak a vallásban talál kielégítő feleletet; hogy a tudomány és a világnézet (*croyance*), az ész és a hit (*foi*), az immanens és a transzcendens a cselekvésben kapcsolódik összse » (8). Lássuk most, miként valósította meg ezt a programot az *Action* szerzője!

A « cselekvés filozófiája »

Jean Lacroix helyesen figyelmezteti az olvasót: az *Action*-t kétféleképpen lehet olvasni (9). Egyrészt Blondel a nagy francia « moralisták » örököse: disszertációjában a pszichológiai és erkölcsi, sőt a kifejezetten vallásos elemzések egész sorát találjuk. Ezért nem nehéz szép antológiát összeállítani e « vallásos lapokból » (10). Pascal « Gondolatai »-hoz hasonlóan az *Action* nem egy keresztény gondolkodó « bibliája » lett. De a disszertációt lehet filozófusként is olvasni. Alcíme: « Az élet és a gyakorlat tudományának kritikai tanulmánya ». Igaz, ezek az elemzések végülis rányitnak a « természetfölöttire », de Blondel az ember végső rendeltetését — a hipotetikusan elfogadott természetfölöttit is — filozófusként tárgyalja.

« Igen vagy nem: az emberi életnek van-e értelme és az embernek rendeltetése? ... E kérdés elől nem térhet ki senki. Az ember elkerülhetetlenül megoldja ezt. Ez a megoldás, akár helyes, akár téves, egyszerre akaratunktól függő és szükségszerű: a meg-

(8) Saint-Jean, *I. m.* 18. l.

(9) Jean Lacroix, *Maurice Blondel.* « Philosophes ». PUF, Paris, 1963. 13. l. skk.

(10) Lásd Y. de Montcheuil antológiáját: *Maurice Blondel, Pages religieuses* (Aubier, Paris, 1945), a fontos, sokat vitatott bevezetéssel.

oldás benne van cselekvésünkben. Ezért kell tanulmányoznunk a cselekvést (*action*): magának a szónak a jelentése és gazdag tartalma is csak az elemzés során tűnik elő ».

Blondel mindjárt az *Action* bevezetőjében felveti az alapvető kérdést, amely az egész könyv vezérmotívumául szolgál. Az élet értelmének keresésében a századforduló problematikáját követi: az autonómia és a heteronómia, a szabadság és a determinizmus szemszögéből tanulmányozza a cselekvést. A problémamegoldás egyedüli célravezető módszere: felfedni a természetfölötti igényét minden akarásban, akár tudatos ez, akár nem. A Végtelen vágya mozgatja implicit módon minden törekvésünket: ezt kell megmutatnia az elemzésnek. Blondel, hogy érvelése szigorú legyen, semmit sem tételez fel a kiindulópontnál: semmiféle tényt, elvet vagy kötelességet, semmit nem tekint úgy, mint kifejezetten elfogadott tant vagy magatartást. A legkülönbözőbb vélemények cinkosa lesz, hogy keresse azt, ami a tudat és az akarás mélyén lényeges és közös emberi tény, ki nem fejezett igazság.

A teljes tapasztalatot elemző filozófus minden magatartás és cselekvés mélyén feltárja azt az alapvető hasadást, eltérést (*inadéquation*), amely az emberi soha-meg-nem-elégedés mozgatója. Azt az űrt, amelyet ki-ki megtapasztal, amikor összeveti azt, amit akart és amit megvalósított, illetve ami akaratának spontán lendülete és kifejezetten akart tárgya között van. Blondel *volonté voulante*-nak nevezi mélyenfekvő törekvésünket, az egész embert mozgató dinamizmust; *volonté voulue*-nak pedig a meghatározott tárgyra irányuló tényleges akarást. Az emberi akarás dinamizmusa ellenállhatatlanul ki akarja egyenlíteni a konkrét cselekvéssel a végtelen vágyát: de ugyanakkor, az ember naponta megtapasztalja tehetetlenségét, cselekvésének befejezetlenségét. A cselekvés « dialektikája » éppen azt mutatja meg, hogy erre képtelenek vagyunk, hiszen a Végtelenre vagyunk betájolva, amely elérhetetlen számunkra (11).

---

(11) Az emberi megismerésnek és törekvésnek ez a Végtelen felé törő dinamizmusa J. *Maréchal* filozófiájának az alapgondolata. Maréchal ebből a valós irányultságból arra következtet. hogy a dinamizmus tárgya és célja nem lehet ellentmondásos,

Blondel az *Action* hosszú elemzései során kibontja az egész emberi cselekvést: sorraveszi az emberi élet és tevékenység legjellegzetesebb területeit és kimutatja az imént említett eltérést, az alapvető dinamizmus és a tényleges tett közötti *inadéquation*-t. A dilettantizmus és a pesszimizmus bírálata után elemzi a cselekvés tudományos feltételeit és tudattalan forrásait, majd annak tudatos elemeit; ezután a szabad cselekvés szerves kibontakozását (a szándék végrehajtása, együttműködés másokkal) vizsgálja meg; majd a család, a haza, az emberiség « köreit » világítja meg, hogy végül felemelkedjék a vallásos magatartás szintjére és az embernek az Abszolútum felé való irányulását elemezze. A bálványozás (babonás cselekvés) a végesben keresi és imádja az Abszolútumot. De ez a tett ellentmondásos: hiszen az ember a relatív dolgoknak olyasmit tulajdonít, amivel azok nem rendelkeznek. Amikor az emberi cselekvés összes lehetőségeit megvizsgálta, Blondel így következtet: « Lehetetlen, hogy az ember ne élje meg a természetes rend elégtelenségét, és ne érezzen vágyat valami több után: önmagunkban képtelenek vagyunk olyasmit találni, ami kielégítené a vallásos igényt. Szükséges és elérhetetlen — *c'est nécessaire et c'est impraticable* ».

Ezzel el is érkeztünk a transzcendens vagy a természetfölötti kérdéséhez és a választáshoz. Az emberi akarás nem nyugszik meg a véges dolgok akarásában. A *volonté voulante* és a *volonté voulue* között mindig eltérés van: a cselekvés befejezetlen. Ebből az eltérésből és meg-nem-elégedésből támad az Egyedül Szükséges (*Unique nécessaire*) eszméje. Az embernek akarnia kell önmagát és mindazt, amit a léttel

---

mert az ellentmondásra *mint ilyenre* — vagyis a semmire — semmi sem irányulhat. A Végtelennek ebből a nem pusztán fogalmi, hanem ontológiai « ellentmondásmentességéből » következik a Végtelennek a valósága is. Ha ugyanis a Végtelen nem valóságos, akkor szükségszerűen nem létezik, más szóval ellentmondás. (vö. *Mélanges Maréchal,* Bruxelles, Paris, 1950. I. 323—337, 367, II. 110—120. l.) Amint mindjárt látjuk, Blondel az embernek a Végtelenre való betájoltságából a « szükségesnek, de elérhetetlennek » filozófiailag csupán lehetőségét, és nem valóságát igazolja. Maréchal e tekintetben tehát lényegesen túljut Blondel eszmevilágán.

együtt rákényszerített valami titokzatos hatalom. Az adottságokat, a determinizmusokat magáévá teheti, és mintegy újjáalkothatja a szabad akarásban. Elfogadhatja létét, beleegyezhet a teremtésbe. Szabadon vállalhatja a Másik akaratát. Kénytelen szabadon állástfoglalni a Transzcendens mellett vagy ellene. A döntés (*option*) a cselekvés filozófiájának sarkpontja. Hiszen mindaz, ami eddig csak jelenség és feltételezett volt, most létet kap és valósággá válik annak számára, aki az isteni Akaratot akarja. Maga az Isten is aszerint létezik *számomra*, hogy mellette vagy ellene foglalok állást. Ha az ember visszautasítja Istent, a lázadó akarat ellen Isten se tehet semmit. Amikor majd Isten szentesíti a lázadó akaratot (*Fiat voluntas tua, homo*), ez a kárhozat. Isten továbbra is szereti teremtményét, ezért az ember a létben marad, de mivel a létteljességtől elfordult, saját ürességébe tekint. A kiteljesedés helyett a létüresség lesz örök sorsa.

A filozófus fenomenológiai leírásával, majd pedig a hipotetikus természetfölötti megjelölésével tehát választás elé állít bennünket: ha cselekvésünk befejezését, ha a beteljesítő Valóságot birtokolni akarjuk, Isten teremtő szándékával kell egybeesnünk.

A filozófiai elemzés kimutatja a cselekvés befejezetlenségét és rámutat arra, hogy csakis felülről jövő ajándék hipotézise adhat megoldást. A filozófus mint ilyen nem állíthatja, hogy ez az ajándék tényleges: csak a természetfölötti *eszméje* képezi tárgyát a filozófiának: *valóságát* csakis a szabad elkötelezettségben (a hittel) állíthatja az ember. De ezenkívül a filozófia még azt is megmutatja, hogy milyen feltételek mellett ésszerű a választás. Csak az a vallás elégítheti ki az emberi dinamizmust (csak az « fejezheti be » a cselekvést), amely eleget tesz az értelem bizonyos követelményeinek: pontosabban, amely valóban természetfölötti eredetű. Sőt, Blondel e feltételes vallás szükséges jellemzőjeként fogja fel a dogmákat is (mint hivő, a katolikus vallásra gondol). Amikor pedig a végső kérdést felteszi: vajon létezik-e ez a természetfölötti vagy sem? — miután hangsúlyozta, hogy a filozófia mint ilyen nem tud választ adni rá —, személyes tanúságtételként, végkövetkeztetésként hozzáad egy szót, amely az ő vá-

lasztásának (*option*), legfőbb döntésének kifejezése: *C'est*, igen, létezik.

Új apologetika?

Blondel tételét katolikus részről eleinte elég kedvezően fogadták (csak később kezdődött a polémia). De a hivők általában valamiféle szubjektív apológiát láttak az *Action*-ban. Egyesek « küszöb-apologetiká »nak (*apologétique du seuil*) nevezték Blondel módszerét. P. de Montcheuil felhívja a figyelmet arra, hogy ez a kifejezés kétértelmű (12). Lehet helyesen és helytelenül érteni. Ha valaki úgy fogná fel ezt az új apologetikát, mint a régi helyettesítését, vagyis olyan új módszert, amely a régi, elavult és kikezdhető érvek helyett helytállókkal bizonyítja a katolicizmus igazságát (legalábbis azoknak, akik még a filozófia-előtti stádiumban vannak), igen tévedne. Blondel módszere nem a régi érveket akarja « korszerűsíteni », hanem magát az embert készíti elő: rávezeti arra, hogy a vallási problémával foglalkozzék, hogy tudatosítsa az alapvető kérdést és annak megoldását a katolicizmus irányában keresse. Az *Action* nem « küszöb-apologetika » olyan értelemben sem, mintha csupán szubjektív előkészítés lenne a klasszikus érveléshez. Arra késztet bennünket, hogy felülvizsgáljuk az egész apologetikát, a hit genezisét, és hogy a vallásfilozófiát újragondolva döntő szerepet adjunk a szabad döntésnek.

A racionalisták és nem hivő egyetemi tanárok csak fenntartással fogadták Blondel értekezését. Azt mondották: ez nem filozófia, hanem apologetika. Brunschvicg a *Revue de métaphysique et de morale* 1893. novemberi számában ismertette a könyvet és kijelentette, hogy a katolikus hit védelmezője udvarias, de elszánt ellenfelekre számíthat az Ész jogainak védelmezőinél. Hogy a félreértésekre és ellenvetésekre válaszoljon, Blondel igen fontos « Levelet » tett közzé az *Annales de philosophie chrétienne* 1896-os évfolyamában (13). Ez a *Lettre* az *Action* módszeré-

---

(12) Y. de Montcheuil, id. bevezetés, 19. lap. skk.

(13) *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie*

nek összefoglalása és védelme. A katolikusoknak megmutatja a különböző apologetikai módszerek *filozófiai* elégtelenségét: a hitetleneknek pedig *racionálisan* igazolja szándékának jogosultságát. Egyszóval, kimutatja, hogy *az immanencia módszere és a transzcendencia tana egymást kölcsönösen magába foglalja.*

Miben is áll az új módszer? « A tudatban kiegyenlítjük azt, amit látszólag gondolunk, akarunk és teszünk azzal, amit valóban teszünk, akarunk és gondolunk: így a tettetett tagadásokban és a mesterségesen akart célok keresésében felfedjük azokat a mély állításokat és azokat a megfékezhetelen igényeket, amelyek cselekvésünkben burkoltan benne vannak » (14). Magának az immanenciának a fogalma is csak a transzcendens fogalmának egyidejű jelenlétében vetődik fel a tudatban. A keresztény filozófus tiszteletben tartja a modern filozófia követelményét és posztulátumát: « semmi sem léphet be az emberbe, ami előzőleg nem tőle jött volna és ami nem felelne meg bizonyos formában terjeszkedési törekvésének ». Más szóval: a gondolkodásnak autonómnak és autochtonnak kell lennie, függetlennek mindenfajta kívülről jövő normától, hagyományos tanítástól. Másrészt az is igaz, hogy a katolicizmus elképzelhetelen természetfölötti nélkül, vagyis az ember önmagában képtelen önmagából kicsiholni az erőt, képtelen befejezni gondolkodását és akarását. Isten ajándéka, az isteni Közvetítő nélkül képtelen megtalálni az üdvöt. Íme a dilemma, amelyből az immanencia-transzcendencia problematikája fakad. *C'est nécessaire, et c'est impraticable*: íme a természetfölötti fogalma.

Mielőtt ezt a kérdést tüzetesebben megvizsgálnánk, néhány történeti megjegyzést teszünk. Az apologetikáról szóló cikksorozat (*Lettre*) heves ellenkezést váltott ki a katolikus (tomista) teológusoknál. Szemére vetették Blondelnek, hogy félreismeri az ész értékét, hogy « naturalizálja » a természetfölöttit, hogy

---

dans l'étude du problème religeux. Hat cikk az *Annales de philosophie chrétienne* 1896. január—júliusi számaiban. Rövidítve csak *Lettre*-t írunk.

(14) *Lettre* = *Premiers écrits. II.* PUF. Paris, 39. l.

szubjektivizmusba hajlik, hogy fideista stb. Sokan még hite őszinteségét is kétségbevonták és a modernisták közé sorolták. Az újabban közzétett dokumentumok, főleg Blondel levelezése (15), világosan tanúsítják a gyanúsított filozófus igazhitűségét.

Különben Blondel a *Quinzaine* című folyóirat 1904-es évfolyamában három cikket közölt *Histoire et dogme* címmel. Loisynak válaszolva, de ugyanakkor a katolikus teológusok felfogását is bírálva, tisztázza a hagyomány (tradíció) fogalmát. A dogmák betűjéhez mereven ragaszkodó « extrinszecizmus » és a hitet kiüresítő hisztoricizmus között megmutatja a helyes utat: az Egyház élő hagyományának vagyis a hivő közösség teljes tapasztalatának döntő szerepe van a kinyilatkoztatás értelmezésében és továbbadásában.

A modernista viták idején sokan bírálták az *Action* módszerét is. Egyesek fideizmust véltek felfedezni benne: Blondel szerint — mondották — megismerő képességünk vallásos döntésünktől függ. De nemcsak az *option* szerepét magyarázták félre. Azzal is támadták, hogy nem ismeri el a természetfölötti ingyenességét, hiszen azt állítja, hogy « szükségszerű ». Anélkül, hogy a bonyolult és szétágazó vitákba belemennénk, próbáljuk meg kissé közelebbről megvilágítani e kérdéseket.

Immanencia és természetfeletti

A *Pages religieuses* már idézett bevezetőjében (16) P. de Montecheuil megmutatja, hogy Blondel mindenekelőtt a megismerő alany oldaláról tekinti a vallás, ill. a természetfölötti problémáját. Nem a ki-

(15) Maurice Blondel — Auguste Valensin, *Correspondance 1899—1912. I—II.* 1957. *Correspondance 1912—1947. III.* 1965. Mindhárom a párizsi Aubier kiadásában. — Maurice Blondel, *Lettres philophiques.* Aubier, Paris, 1961. — Henri de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin.* Beauchesne, Paris, 1965. — Ezenkívül: René Marlé, *Au coeur de la crise moderniste, Le dossier inédit d'une controverse.* Aubier, Paris, 1960. — Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste.* Casterman, Tournai, 1962. (Poulat kiegészíti és bírálja Marlé dossziéját.) — François Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste.* Beauchesne, Paris, 1965.

(16) Lásd 10. jegyzet.

nyilatkoztatás szükségességét (Isten részéről) és az ember természetfölötti felemelésének szükségességét akarja bizonyítani. Nem is az ember boldogságvágyával ill. az Isten birtoklásának természetes vágyával érvel, mintha az emberi igények megkövetelnék az isteni boldogságot, amely minden vágyunkat betölti. Blondel dialektikája az immanencia módszerét alkalmazza, mintegy negatív apológiát ad: nem a klasszikus érvekkel — a régi módszer felfrissítésével — igazolja a keresztény vallás igazságát, hanem mint filozófus megmutatja, hogy az ember csakis Istenben teljesülhet be, mivel a konkrét üdvrendben (a filozófus mint hivő ember ismeri természetfölötti hivatásunkat és mint hipotézist fogadja el a természetfölöttit) a szellem Istenre van beirányítva. Csakis a választás (*option*) teszi a felajánlott isteni ajándékot valóban sajátunkká: saját akaratunk feláldozása igazi metafizikai tapasztalat, amelyet semmiféle teória nem helyettesíthet. Nincs szimmetria a választásnál: csakis Isten kegyelmi ajándékával együttműködve érhetjük el az üdvöt. Ha viszont visszautasítjuk az ajándékot, ha az istenivé-válás lehetőségét nem fogadjuk el, saját magunk teremtjük poklunkat.

Y. de Montcheuil nézeteit lényegében magáévá téve és Duméryt (17) bírálva, P. H. Bouillard jól tisztázta a problematikát « Blondel és a kereszténység » című könyvében (18). Lényegében ezt a munkát követjük most, helyenkint hivatkozva Jean Lacroix (19) és P. Auguste Valensin (20) tanulmányaira is.

---

(17) Henry Duméry, *La philosophie de l'intellectualisme blondelien.* (M. Blondel bevezetésével) Aubier, Paris. 1948. — *Blondel et la religion. Essai critique sur la « Lettre » de 1896.* PUF, Paris, 1954.

(18) Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme,* Seuil, Paris, 1961. 288 l. E könyvet részletesen ismerteti Gustave Martelet az *Archives de Philosophie* 1961. január-márciusi füzetében. — A természetfölötti misztériumról lásd még: Szabó F., *Henri de Lubac az Egyházról,* Róma, 1972, 56-65.

(19) Lacroix, *Maurice Blondel,* PUF, Paris, 1963.

(20) Auguste Valensin, (Blondel és Teilhard közös barátja): « Méthode d'immanence », *Dictionnaire apologétique de la foi.* Megjelent a Blondel-Valensin levelezés III. kötetének függelékében is. Auguste Valensin. *Regards. I.* Aubier, Paris, 1957. (Blondelről: 283—324. l.).

Mindenekelőtt vessük össze az *Action* módszerét a hagyományos apologetikáéval. Leegyszerűsítve a problémát, a következő három mozzanatot különböztethetjük meg a klasszikus hitvédelem érvelésében:

(1) Isten létének igazolása a természetes értelem fényénél (Tamás « öt útjának » különböző feldolgozásai);

(2) A természetfölötti kinyilatkoztatás lehetőségének és erkölcsi szükségességének indokolása (az ember, mivel szellemi lény, kapcsolatba kerülhet Istennel, az esetleg megnyilatkozó Isten szavát megértheti; szüksége is van a kinyilatkoztatásra, hiszen bukott állapotában nem juthat el Isten gyors és tévedésmentes ismeretére, hacsak Isten maga nem segíti erre természetfölötti módon...);

(3) Magának a kinyilatkoztatás tényének a vizsgálata (történelem-kritikai módszer; a Krisztussal kapcsolatos tények és a krisztusi tanúságtétel vizsgálata: jövendölések, csodák, ősegyház tanúságtétele stb.).

Bouillard szerint Blondelnél bizonyos hasonlóságokat találunk, de ugyanakkor az immanencia módszere különbözik is a hagyományos apologetika módszerétől. Főleg a második mozzanatnál mutatkozik ez a különbség. Először is: a természetfölötti kinyilatkoztatás *lehetőségének* hagyományos bizonyítása hiányzik. Isten, akiről Blondel beszél, a kinyilatkoztatás Istene, akit *mint hivő* ismer, de *mint filozófus* ki akarja mutatni, hogy ez az Isten az élet értelme és minden ember számára a létezés problémájának megoldása. A hagyományos apologetika bizonyította a kinyilatkoztatás erkölcsi *szükségességét*: a bűn miatt az emberek nagy többsége az isteni kinyilatkoztatás nélkül nem juthat el gyorsan és tévedésmentesen Isten igaz ismeretére. Blondel nem erről a szükségességről beszél. Azt akarja kimutatni, hogy Isten természetes ismerete megköveteli az embertől, hogy nyitott legyen az Egyedül Szükséges felé, és hogy ebben a nyitottságban szükségszerűen — jóllehet csak burkoltan — már elevé benne van az Isten szándékához való odatapadás. Más úton pedig tudjuk, hogy Isten üdvözítő szándéka *de facto* a keresztény kinyilatkoztatásban tárult fel.

P. Bouillard szerint a « természetfölötti » sajátos jellegű az *Action*-ban: *meghatározatlan* (*surnaturel indéterminé*). Mit jelent ez? Az emberi cselekvés « determinizmusát » vagyis szükségszerű összefüggését és szerves kibomlását tanulmányozva arra a következtetésre jut, hogy az ember önerejéből képtelen befejezni a cselekvést, hogy sohasem eshet egybe a mélyenfekvő szándék (*volonté voulante*) és a megvalósított tett (*volonté voulue*). Innen merül fel az Egyetlen Szükséges gondolata: az ember csak úgy valósíthatja meg sorsát, és elégítheti ki a Végtelen vágyát, hogy elfogadja Isten akaratát és Benne teljesedik be. A természetfölötti (amelyről a történelmi ismeret révén aztán megtudja, hogy a keresztény kinyilatkoztatásban tárult fel számára) tehát szükséges az ember számára, hogy beteljesedjék. Blondel még nem keresi e kinyilatkoztatás lehetőségét (Isten részéről), nem akarja *a priori* meghatározni szükségszerű tartalmát, hiszen ez ellentmondásos lenne: ha a természetfölötti kinyilatkoztatásnak van értelme, ennek tartalmát az ember eleve (*a priori*) nem határozhatja meg. Blondel számára a fő kérdés a mi alkalmasságunk és felkészültségünk: *milyen legyen a helyes emberi magatartás az esetleges természetfölötti kinyilatkoztatással szemben*; mit kell tennünk, hogy Isten szavát felismerjük és kegyelmét befogadjuk, ha közölni akarja önmagát? S a válasz: Istent csak az ismeri meg, aki elismeri Őt: csak ha beléje veszítjük szabadságunkat, akkor mentjük meg életünket.

Másképpen kifejezve: Blondel, a filozófus, nem a pozitív keresztény kinyilatkoztatással foglalkozik, hanem az Egyetlen Szükségessel, a Transzcendenssel, a « meghatározatlan természetfölöttivel », vagyis azzal a végtelen-szomjjal — az Abszolútum vágyával —, amelyet minden emberi szellem megél, azok is, akik (még) nem tartoznak a kereszténységhez: ezt a Végtelent, Abszolútot (a Jó, az Igaz, a Szép alakjában hívó Istent) kell *elismerni*, neki kell megnyílni: az Ő akaratát kell elfogadni, s ez a miénk halálát jelenti. Blondel dialektikájának végkövetkeztetése nem az Isten színelátásának szükségessége vagy lehetősége, hanem a « *megtérés* » *kötelezettsége*: ha be akarunk teljesedni, azt kell akarnunk, amit Isten akar. Ezért — Dumérytől eltérően — Bouillard hangsúlyozza,

hogy az *option* értelmezésében nem maradhatunk a gondolkodás síkján: csakis az áldozatos cselekvés, az elkötelezettség révén juthatunk el a végtelen Valóság birtoklásához. Nem az ideális és a reális, a reflexív és a megélt megkülönböztetéséről van szó, hanem igazi *metanoia*-ról, egész lényünk Istenhez fordulásáról. « A gyakorlat tudománya kimutatja, hogy semmivel sem helyettesíthetjük a gyakorlatot » (21).

Jean Lacroix szerint az egész blondeli mű a filozófia nagysága és gyengesége jegyében áll. Nagyság: a filozófus mindent meg akar érteni, minden tapasztalatot kikutatni. Gyengeség: a filozófia elégtelen önmagának, hiszen önmaga alapjait nem tudja igazolni, és nem is lehet befejezett: saját elégtelenségét be kell vallania, ha őszinte. Blondel maga megkapó hasonlattal jellemezte filozófiáját. Rómában, Agrippa Pantheonjának kupolája felül nyitott: ezen a központi nyíláson keresztül árad be felülről a fény. Ugyanígy az emberi szellem is mint valamiféle befejezetlen mű, felülről nyitott, és az isteni fényt felülről kapja. Ha az embernek örök rendeltetése van, amely értelmet ad a létnek, a filozófus nem állhat vele szemben közömbösen: ha ez a rendeltetés természetfölötti, ahogyan a kereszténység állítja, a filozófus saját erejére támaszkodva nem érheti el (hiszen így nem lenne természetfölötti, ingyenes ajándék). Ebből a dilemmából ered a filozófus feladata: olyan problémát vet fel, amelyet képtelen megoldani: így szükségszerűen befejezetlen marad, de erről tudomást szerezhet. Nincs filozófia rendszer nélkül: de ha a rendszer zárt, már nem hűséges önmagához. Ilyen értelemben Blondel filozófiáját *nyitott rendszernek* nevezhetjük. A cselekvés filozófiája csírájában már a vallás filozófiája.

(1970)

---

(21) Blondel, *L'Action*. 463. l.

II. PROHÁSZKA OTTOKÁR

1. Prohászka időszerűsége

Magyarország gyásza Prohászka Ottokár püspök halálakor (1927): ez annak a 800 oldalas kötetnek a címe, amelyben Farkas Edit összegyűjtötte a fehérvári püspök halálakor megjelent cikkeket, tanulmányokat, megemlékezéseket (1). Ezek a szemelvények — érdekes módon — nem annyira a nagy halottról nyújtanak megközelítően hiteles képet, hanem inkább az akkori magyar katolicizmust, azt a bizonyos « világhódító » és « diadalmaskodó », szóvirágokban és szuperlativuszokban tobzódó magyar katolikus közéletet tükrözik, amely — mondjuk ki nyiltan — az újabb nemzedéknek semmit sem mond, sőt egyenesen ellenszenves. Megvallom, többször kifulladtam a szemelvények olvasásakor. Alig van a megemlékezések között olyan, amelynek stílusa elviselhető, és amely Prohászka igazi nagyságának lényegére tapint.

E kevés kivétel közé tartozik Apponyi Alberté: stílus és tartalom szempontjából egyaránt figyelemre méltó a megemlékezése (2). Apponyi többek között így jellemzi Prohászkát: « Ő a *lelki* megújhodáson dolgozott, mely nélkül katolikus reneszánsz nem gondolható, amelyből egyedül merítheti egy olyan eszményi principium, amilyen a katolicizmus, a szembeszökő eredményeket: befolyásának, hatalmi pozíciójának megerősödését. Krisztus királysága, Ő maga mondá, nem e világból való, nem annak hatalmi eszközeivel érvényesül. Ő a lelkeken akar uralkodni, azok szabad közreműködésével és a lelkek meghódításával nyeri el a világuralmat... » Apponyi ezután megrajzolja a művelt, öntudatos, modern keresztény embertípust, majd megállapítja, hogy Prohászka megmérhetetlen hatását éppen azzal lehet jellemezni, hogy egyéniségének szuggesztív erejével és a modern

(1) Kiadja a Szociális Missziótársulat, Budapest, 1927.
(2) I. m. 659—672 (*Magyar Kultúra,* 1927/9).

apostolkodás különböző eszközeivel ennek az embertípusnak kialakításához járult hozzá. Apponyi Prohászka « modernségéről » szólva világosan elhatárolja őt attól a « modernizmustól », amelyet az egyház elítélt, s amely az ún. dogmamentes kereszténységre törekedett, kiiktatva a természetfelettit a hitből, kezdve Krisztus istenségén; « ha valakihez, úgy Loisyhoz nincs köze ».

Ez a kis tanulmányom széljegyzeteket fűz Prohászka « modern katolicizmusához », és meg szeretné mutatni azt, hogy Prohászkának valóban semmi köze az ún. modernizmushoz. Ma már aránylag jól ismerjük ezt a szellemi áramlatot, amely a századfordulón olyan nagy forrongást, feszültséget okozott az egyházban, és amelynek hullámverése az ún. « új teológián » keresztül (3) elér egészen a II. vatikáni zsinatig, sőt a zsinat utáni egyház forrongásában is fel-felbukkan. A kontroverzia történetét számos nemrég közzétett levél és jó néhány monográfia tükrében rekonstruálhatjuk (4): ezek az iratok rávilágítanak a modernizmus földalatti forrásaira, és érzékeltetik a gyanúsításoknak és feljelentéseknek bonyolult szövedéket, amelyek részben megmagyarázzák azt is, miért került indexre Prohászka három kis írása. Ugyanakkor azt is megértjük, hogy nem minden modern problémafelvetés, nyitottság és korszerűsödési kísérlet « modernizmus »: ez áll például a sokáig gyanúsított Maurice Blondelre, áll a mi Prohászkánkra is.

(1) *Prohászka « modern katolicizmusa »*

XIII. Leó pápasága a katolikus tudományosság ébredését és a már el nem odázható szociális reformok kezdetét jelentette a századfordulón. Prohászka a nagy pápa eszméiért lelkesedik (lefordítja magyarra körleveleit és beszédeit), amikor alapos filozófiai és teológiai kiképzés után Rómából hazatér. Az esztergomi két évtized (1882—1904) — a csendes el-

(3) Lásd: Szabó Ferenc, *Henri de Lubac az Egyházról.* Róma, 1972, 20 kk.

(4) Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Casterman, 1962; René Marlé, *Au coeur de la crise moderniste.* Aubier, Paris, 1960.

mélyedés, tanári és spirituálisi munka — a hitvédő és teológus Prohászka legtermékenyebb időszaka. 1902 és 1904 között három önálló műve jelenik meg: *Föld és ég, Diadalmas világnézet, Elmélkedések az Evangéliumról.* Már korábban (1882) kiadta első önálló munkáját *Isten és világ* címmel; 1893-ban pedig a Pázmány Péter Egyetem Hittudományi Kara Prohászkának ítélte oda a pályadíjat *A keresztény bűnbánat és bűnbocsánat* című monográfiáért. Ezenkívül a Schütz Antal által sajtó alá rendezett Összegyűjtött Munkák 15. kötetének (*Hit és ész, Hitvédelmi dolgozatok*) jó része szintén az esztergomi időből származik (a Magyar Sionban és más folyóiratokban megjelent tanulmányok). Sőt *Az elme útjain* című kötet (Bölcseleti dolgozatok) első fele is (5).

Prohászka alapos lelki és szellemi fölkészültséggel hagyja el Esztergomot, hogy csakhamar fehérvári püspök és az egész ország apostola legyen. Programja összefoglalásának tekinthető a *Modern katolicizmus* című füzet (= M. K., Szent István Társulat, 1907), amely « modernsége » miatt 1911-ben indexre került. Egyetlen lendülettel megírt manifesztum, ma is lebilincselő olvasmány. P. Rezek néhány szakaszát Teilhard írásai mellé állította. De ugyanúgy a II. vatikáni zsinat nem egy dokumentumával párhuzamba állíthatjuk. Néhány példát mindjárt idézek arra, miként sürgette a korszerűsödést, az aggiornamentót.

Prohászka a századfordulón megérezte, hogy « fordul a szél »: felmérte a kor kulturális változásait, a természettudományos világnézet és a szociális eszmék előretörését, és ugyanakkor a kultúra elidegenedését a kereszténységtől. Nem nézte tétlenül az « ideológiai zsibvásárt », hanem a kereszténység kitárulását sürgette: « Kulturális igényeinek megfelelően közel kell tehát hoznunk a régi igazságokat a modern érzéshez... Kössük össze a természetet a természetfölötti világgal, a szabadságot a tekintéllyel, a földi célokat az örök céllal... Haladás és tevékenység a mi korunk

(5) Prohászka Schütz Antal által sajtó alá rendezett Összegyűjtött Műveit tanulmányunk szövegében idézzük a kötet- és oldalszám megjelölésével. Pl.: Ö. M. 14,12. A *Modern katolicizmus* rövidítése, szintén a szövegben: M. K.

jelszava s mi mindnyájan tele vagyunk szimpátiával a haladó s tevékeny szellem iránt... » (M. K. 6-8.) Ugyanezt sürgette a *Diadalmas világnézet*ben és a Magyar Sion cikkeiben. 1899-ben jelent meg e folyóiratban « Mire kell ma a theológiában súlyt fektetni? » című fontos cikke, amely a hitvédelem és a teológia aggiornamentójának széles programját vázolja fel. « Sajátszerű mozgalomnak vagyunk napjainkban tanúi, mely különösen Németországban s Amerikában veti tágabb körökben gyűrűit, s melyet úgy jellemezhetnénk, hogy közelebb akarják hozni az egyházat a világhoz... Szerintük nem az elvonulás, nem az elzárkózás, nem a zsémbes gubbaszkodás képezi az egyház helyes programját, s okolják azt az egyházias érzületet, mely a világot, a modern tudományt és fejlődést szinte sötét, anathematizáló szellemmel nézi... » (Ö. M. 15,179). Így kezdődik a tanulmány. Prohászka minden nézetet megvizsgál, a « modernkedő » túlzásokra felhívja a figyelmet, de ugyanakkor határozottan a nyitott kereszténység mellett száll síkra: « Gondolom, hogy a haraszt az egyházban sem zörög hiába, s hogy az egyházban is oly irányzatokkal találkozunk, melyek túloznak. Mily örvényt látnak némelyek az egyház s világ közt, s mily ellentétet a hit és tudomány közt, — ...Szinte anathematizálják a világot, haladásával, a természetre kiterjeszkedő páratlan uralmával együtt, mintha a Genezis verse nem úgy hangzanék, hogy 'dominamini', hanem inkább 'subditi estote'... Az egyházias irányzatoknak mérsékelniök kell a támadások benyomásaiból reájuk vetődött 'világ-iszonyt', hogy ne fázzanak a modern élettől s hogy az új viszonyok közt is föltalálják magukat. Nem vagyunk a középkorban... A népeket mozgató új eszmék ne menjenek el fejünk fölött, mint szoktak az új idők a rokkantak menházai fölött elmenni; az öreg emberek megsóhajtják a múltat s gondosan begombolódznak az új világ szellője elől » (Ö. M. 15, 180—181).

A *Modern katolicizmus* « Öntudatos vallásosság » című fejezete is ezt a nyitottságot és korszerűsödést hirdeti. Felszabadulni, kifejleszteni tehetségünket, felhasználni a technikát, hogy humanizáljuk a világot, hogy megszabaduljunk a nyomortól és bajtól. Mintha csak Teilhard-t és a *Gaudium et Spes* zsinati konsti-

túciót olvasnánk: « Isten adta, hogy segítsünk magunkon; tehát rajta, fejlesszük ki (erőnket, tehetségünket) s eltűnik a sok baj a földről. Technikánkkal meg kell szüntetnünk az árvízveszedelmet; higiéniánkkal a ragályokat; forgalmunk s intézményeink tökéletesítése által az éhhalált. Küzdenünk kell a balesetek ellen; villámcsapás ellen a villámhárítóval, jégeső ellen a viharágyúval. Kell; Isten így akarja; akarja, mert erőt adott hozzá, erőt a védelemre, egy szebb s jobb világ megtemtésére » (M.K. 12-13).

Érdemes összevetni mindazt, amit Prohászka a kis füzetben a kultúráról mond a Gaudium et Spes II. részének 2. fejezetével. Mi most a tudomány és a hit kapcsolatára irányítjuk figyelmünket, amelyről a M. K. « Tudományos kérdések » címen egy külön pontban tárgyal. Prohászka alapmagatartása itt is, miként előző írásaiban is (pl. az *Isten és világ*ban: Ö.M. 1, 128 és 165., vagy a *Föld és ég* bevezetőjében: Ö.M. 3, 1kk.) a teljes nyitottság. Nem fél attól, hogy a fejlődéselmélet, vagy általában a természettudományok megingatják a hitet, aláássák a teológiát. Számára nincs kettős igazság. Leleplezi a tudományból vallásellenes ideológiát kovácsoló szcientizmust, de ugyanakkor kárhoztat az apologetikában minden hamis konkordizmust, tehát azt a kísérletet, amely a szentírás betű szerinti értelméhez alkalmazza a modern tudományos felfedezéseket, hogy kimutassa a hit és a tudomány összhangját. Prohászka vallja a tudományok, általában az evilági valóságok autonómiáját, amelyet a Gaudium et Spes 36. pontja tömören összefoglal; a szentírásmagyarázatban pedig XIII. Leó *Providentissimus Deus* körlevelének szellemében vallja azt, hogy a szent szerzők nem természettudományos ismereteket akartak közölni, hanem üdvösségünkre vonatkozó igazságokat. Ezt egyébként már Szent Ágoston és nyomában Galilei is tanította; XII. Pius *Divino afflante Spiritu* k. körlevele még jobban kibontotta a gondolatot az ún. « irodalmi műfajok »-ról szólva; a *Dei Verbum* konstitúció (3. fej.) pedig véglegesen szentesítette az exegézis eme szempontját.

Prohászka a *Föld és ég* bevezetőjében (Ö.M. 3,4) Szent Ágostonra hivatkozva (*De Gen. ad litt.* I, 19, 39) leszögezi az alapelvet, majd végig a könyvön

alkalmazza. Szentírás-értelmezése azonban abban a korban — a modernizmus kibontakozása miatt — veszélyesnek tűnt egyesek számára. A fejlődéselméletről írva természetesen nem kerülhette ki a Genezissel kapcsolatos problémákat: a Pentateuchus könyveinek szerzőségével, az asszony teremtésével stb. kapcsolatban akkor túlságosan merész nézeteket hirdetett. Jellemző, hogy a *Föld és ég* 1912-es kiadásából hiányzik a XVII. fejezet (Ember és evolúció): a római bibliabizottság 1909-es döntése és az 1911-es indexre-tétel magyarázzák ezt. Az Összegyűjtött Munkák sorozatában már közli a fejezetet Schütz Antal (a modernizmus vihara már elcsitult), néhány megszorító jegyzetet fűzve a kritikusabb szakaszokhoz (Ö.M. 4,74—75).

Mai szemmel nézve Prohászka exegétikai alapelve, az akkor fellendülő (főleg protestáns) bibliakritikával szemben tanúsított magatartása imponálóan nyitott és egyáltalán nem « modernista » A M.K.-ban a « tudományos kérdések »-ről tárgyalva egy fontos distinkcióra van szüksége, hogy a tudományos haladás minden pozitív eredményét beépíthesse világnézetébe: « Hogy ezt jól tehessük, különböztessünk mindig a világnézetek örök s ideiglenes elemei, a vallás örök igazságai s tényleg ideológiának mondható betétei közt. E megkülönböztetés elhanyagolásával kerül ellentétbe a hit s a tudomány » (M. K. 42). Ezt az elvet alkalmazza a biblikus tudományok terén mutatkozó kérdésekben. « A tudományos exegézisnek nagy szava van a bibliai tudomány egész vonalán s jóllehet alá van vetve az egyház tanítóhivatalának, de óriási a szabad terület s fejtegethet, magyarázhat teljes érvényesüléssel, miután a tanítóhivatal nem állít föl tételeket, melyek a szövegkritikát általában lehetetlenné teszik... Nagy szívvel kell fogadnunk, ami jót találunk, vívta ki azt bár akár a protestáns bibliamagyarázat, akár a vallástudomány vagy a filológia s ha néha idegenszerű is egyik-másik nézet, bizonyára nem következik abból az is, hogy téves... » (M. K. 43—44). Prohászka példának hozza fel a Pentateuchus első fejezetével kapcsolatos nézetek változatait, majd hozzáfűzi: « ... nem tudjuk, hogy az ószövetségi szentírási könyvekről az idő folyamán hogyan alakul át a fölfogás. Lehetséges, hogy a Pentateuchusnak mostani formájában nem

Mózes a szerkesztője s sokkal későbbre, talán Sámuel idejébe vagy későbbi korba kell a kompilációnak keltét tűznünk. Az egyház tana a szentírás sugalmazásáról érintetlen marad, jóllehet a nézet Mózes szerzőségétől elváltozik » (M. K. 44.) Még korábban, már idézett, 1899-ben közzétett tanulmányában (Mire kell ma a teológiában súlyt fektetni?), a Genezis-értelmezéssel kapcsolatban dicséri Szent Ágoston lángelméjét: « Ő az eszmének embere; ő a Genezisben is nem betűt, de eszmét keresett. A haladó tudomány megerősít minket abban, hogy valóban eszmét kell a Genezisben keresni » (Ö. M. 15, 214). Ezután a konkordizmust bírálja. Megértéssel van az egyik szerző, Stoppani túlzásaival szemben, aki « allegóriának nézte a biblia egész teremtés-történetét ». « Miért ment annyira? Mert fájt neki az a folytonos meghátrálás, melyet a konkordisták is végeznek, s ezáltal a szentírás tekintélyét kétségnek, hitetlenségnek, gúnynak és támadásnak teszik ki. Fájt neki, hogy a teológiát láncon viszi a természettudomány s végeztet vele medvetáncokat; úgy, amint ő fütyül, úgy táncol a tudományok királynéja... Nem hibázhatom Stoppani következtetését, bár hibáztatom az expedienst, melyet ajánl; az én véleményem az: Adjunk teljes szabadságot a strikt természettudománynak s ne kössük a tudományos haladás semmiféle stádiumában a már elért vívmányokhoz a theológiát. Ne használjuk föl a vívmányokat arra, hogy azt mondjuk: nézzétek, íme ugyanezt mondja az Írás; nem; az Írás azt nem mondja; az természettudományos magyarázatokat nem ad; nagyjában hatalmas, átlagos vonásokban történetet ad elénk, a világteremtés történetét, de különben magyarázatok nincsenek benne. Csak így szabadulunk a folytonos és fölösleges nézetváltoztatástól, csak így oldjuk le a theológiát a kényszer láncáról » (Ö. M. 15,214-215; vö. *Gaudium et Spes* 36. és *Dei Verbum* 12. és 13. pontok).

Ezután még egy másik témakörből vett szöveggel szeretném illusztrálni Prohászka modernségét: az ekkléziológia területéről vett gondolatokkal, egybevetve azokat a *Lumen Gentium* tanításával. Itt ismét a *Modern katolicizmust* idézem.

Prohászka élesen bírálja az egyháziak maradiságát,

követeli a laikusok jogait, sürgeti a népnyelvet a liturgiában. Alapmagatartását megint az a helyes szemlélet szabja meg (megint egy distinkció!), amely megkülönbözteti az egyházban az isteni és az emberi összetevőt: « A modern embernek meg kell egyeztetnie egymással az egyházban az isteni s az emberi elemet, mert az egyház isteni és emberi társaság s az isteni nem nyeli el benne az emberit, s az emberi nem fojtja meg benne az istenit ». (M. K. 50; vö. L. G. 8.) Miként a *Lumen Gentium* (éppen a 8. pont), Prohászka is e megkülönböztetés alapján beszél az egyház tagjainak tévedéséről és bűnéről: « Példákért nem kell messze mennünk: itt vagyunk mi; bennünk is így áll valamiképpen a dolog; bennünk is az isteni elem, a kegyelem egyesül a természettel s érvényesül benne; a 'gratia gratis data', a szenthatalom kombinálódik a tévedéssel, a bűnösséggel. Az egyház szociális életében is érvényesül az isteni s az emberi elem s az Úr megígérte, hogy az emberi elem nem fogja elfojtani az istenit, de azt nem ígérte meg, hogy az emberi mindig a legtökéletesebb módon fogja szolgálni az istenit s azt sohasem fogja megzavarni. S nemcsak az a megzavarodás lehetséges, amely kívülről csap belénk, például üldözések révén, hanem az is, mely belülről hoz bajt. A tagokban lehet baj, lehet bűn, lehet tévely s ez a bűn és tévely olyan lehet, hogy attól az egész egyház szenved; sőt lehetnek az egyházban oly bajok és tévelyek, melyek szociális jellegűek, vagyis valamiképpen általánosak. Ezzel szemben mélységes meggyőződéssel hisszük, hogy az egyház legfőbb tanítói tekintélye hit és erkölcs dolgában csalhatatlan s a krisztusi missziót a világ végéig teljesíteni fogja... Csalhatatlan... mikor az egész egyházat tanítja s igazítja az örök célhoz vezető s szükségképpen követendő út iránt. Azzal azonban, hogy az egyháztól az egész vonalon minden tévelyt s bűnt távol tartsunk, nem kell erőlködnünk; többet akarnánk ez esetben, mint amit az Úr akart » (M. K. 50—51).

Prohászka, miután összefoglalta az I. vatikáni zsinat helyes tanítását, néhány példát hoz fel arra, hogy az egyházban elterjedtek téves nézetek, voltak történeti hibák. Az egyházi szervezet emberekből áll, tagjaiban és intézményeiben lehetnek hibák, — « lehet az egyházban bűn is, de mennyi! » —, mind-

ezek azonban nem érintik az isteni elemet és a krisztusi tant értelmező tanítóhivatalt. « Az isteni s emberi elemnek e helyes megkülönböztetése nemcsak nem szolgál akadályul az egyházias érzés kinevelésében, hanem eszközül szolgál a gyökeres és alapos fölfogás eligazítására » (M. K. 53). Prohászka hangsúlyozza, hogy szereti az egyház intézményeit is, de ugyanakkor reformokat sürget a klérus körében, az egyházi életben; helyesli az igazi demokratizálódást, a keresztény nép öntudatosodását és több jogot követel a világiaknak. Mintha csak a *Lumen Gentium* 2. és 4. fejezetét olvasnánk!

(2) *Prohászka és a modernizmus*

Mindaz, amit az első részben Prohászka « modernségének » illusztrálására felhoztunk, meglepően időszerűnek tűnik — vagy ha úgy tetszik, magától értetődik nekünk, akik a II. vatikáni zsinat után élünk. De ne feledjük, hogy ő mindezt a századfordulón hirdette, egy fél évszázaddal a zsinat előtt! Eszméinek újságára (itt most nem is szólok a szociális kérdésekben tanúsított modernségéről, forradalmi magatartásáról) felfigyelt az egész ország. De mivel a modernizmus hullámai szétgyűrűztek Európában, egyesek szemében gyanússá vált a fehérvári püspök. Itt most nem az indexhistóriát akarom kibogozni (6), hanem beleállítani Prohászkát a korba és megmutatni azt, miként határolta el magát ő maga a heterodox modernizmustól.

A tudományos « modernizmus » lényegében néhány tudós (szentírás-értelmező, teológus, vallásfilozófus) és klerikus szűk körű mozgalma volt; elsősorban Franciaországban, Angliában, Németországban és Olaszországban jelentkeztek képviselői. « Atyjának » Alfred Loisyt tekintik, aki Harnackkal és általában a protestáns bibliakritikusokkal, vallásfilozófusokkal dialogizálva távolodott el fokozatosan az egyháztól. X. Pius *Pascendi* körleve (1907, Prohászka *Modern katolicizmusa* is ebben az évben jelent meg!) ítélte el az új áramlat tévedéseit. 1907 után igen fojtott szellemi légkör alakult ki a katolikus egyházban.

---

(6) Lásd P. Rezek Román tanulmányát a *Vigilia* 1974. decemberi számában.

E. Poulat monográfiája feldolgozza a modernista válság egy szakaszát: Loisy *L'Évangile et l'Église* (Az evangélium és az egyház, 1902) című művének megjelenésétől 1908-ig, amikor Loisyt kiközösítették, mivel nem fogadta el a *Pascendi* tanítását. Poulat bírálja P. Marlé magyarázatait (7), aki — szerinte — részrehajló a dokumentumok kiválogatásában és értelmezésében. Nem célunk itt ezeknek és más kiadványoknak ismertetése és értékelése, az általános kép megrajzolásához szeretnénk kiragadni néhány jellemzést Poulat bevezetőjéből és Marlé utószavából. (A két munkában számos könyvészeti adat található).

Poulat helyesen látja azt, hogy a modernizmus gyökerei a XIX. századba nyúlnak vissza: a hit és ész, a teológia és a természettudományok, az elavult tradíciók és a modern szellem ütközéseiből bontakozott ki. Az említett ütközések kibékítését egyesek lehetségesnek hitték. A modernizmus az egyik katolikus kísérlet volt, hogy tudományos szinten feloldja az antagonizmusokat. Az alkalom az új vallástudományok területén kínálkozott: a szövegkritika és általában a biblikus segédtudományok alkalmazása a szentírás értelmezésben, Biblia és az evolúcionizmus, a vallások és a kereszténység, értelmi megismerés és dogmafejlődés stb. Egyszóval: a fő problémák közvetlenül a hagyományos apologetika birodalmában merültek fel. A válságot súlyosbította az, hogy az egyházi oktatás (a szemináriumokban) maradi és középszerű volt: a katolikus papság egy rétege (Franciaországban igen sok pap csatlakozott a modernizmushoz) nem tudott megbírkózni a vallástudományok által felvetett új kérdésekkel. A hivatalos egyház közbelépése, a katolikus sajtó hevessége, személyes intrikák (gyanúsítások, feljelentések — Prohászka esetében is erről van szó!), elmérgesítették a helyzetet.

Igazában véve nagyon nehéz pontosan körülírni a modernizmust. « Ötven év távlatából is — írja Poulat — a jelenség úgy áll előttünk, mint a kortársak előtt: mindenütt jelenlévő és megfoghatatlan, anélkül, hogy ezt a tulajdonságot a mozgalom által kife-

(7) Vö. 4. jegyzet, Marlé főleg Blondelt akarja « megvédeni », szerintem joggal, a « modernizmus » vádjától.

jezett aspirációk szétfolyó és zavaros jellegének kellene tulajdonítanunk. Amikor a Pascendi enciklika a modernizmust « minden eretnekség találkozópontjának » jelölte meg, benne összefoglalta a keresztény megoszlás tizenkilenc századát; abban az összetett portréban, amelyet a körlevél a modernista típusáról megrajzolt, nem volt a katolikus tannak vagy a tudományágaknak olyan pontja, amellyel szemben a modernizmus közömbös maradt volna, bár a bibliai exegézis és a dogmatörténet voltak kedvelt területei. Másrészt a modernizmus sohasem alkotott homogén mozgalmat egy gondolatrendszerrel, hacsak azzal nem, amelyet az enciklika rekonstruált. Sohasem rendelkezett azzal a « közös lélekkel », amely például a Sillon eredetiségét alkotta » (8).

Ha most eltekintünk a mozgalom néhány képviselőjének heterodox eszmevilágától (Loisy, Tyrrel, F. von Hügel, Ed. Le Roy), azt mondhatnánk, hogy a modernizmus egy átfogóbb jelenség részét képezi; alapvetően nem egy elszigetelhető gondolatrendszerről van szó, hanem az egyház eszmélődéséről, az új világgal való konfrontálódásáról; mondjuk ki: annak megsejtéséről, amit a II. vatikáni zsinat világosan megfogalmazott — az egyház korszerűsödéséről minden vonalon. Ezt a « *Grundmodernismus* »-t Frémot abbé így fejezte ki annak idején: « A XX. században az egyháznak új reformációra van szüksége ». (9). Világos ez a Reims-ben (1896) és Bourges-ban (1900) megtartott két papi kongresszus aktáiból (10). A magam részéről Prohászkát is ehhez a *Grundmodernismus*-hoz sorolnám.

A Prohászkát ért szellemi hatások pontos feltérképezését teljes életműve (beleértve kiadatlan hagyatékát is!) alapos feldolgozásával lehet csak elvégezni. De addig is, míg ez elkészül, lényegében megítélhetjük a modernizmussal szemben tanúsított alapmagatartását. Ő maga határolja el nézeteit az igazi hittől elhajolt eszmeáramlattól. 1912-ben (már az indexre-

---

(8) Poulat, i.m. 9.

(9) Uo. 10—11. — Poulat *Grundmodernismus*-nak nevezi azt a szellemi talajt, amelyből kinőtt a tulajdonképpeni modernizmus, tehát az többé-kevésbé körülírható tanbeli elhajlás, amelyet az egyház elítélt.

(10) Uo. 12—13.

tétel után vagyunk!) bemutatta és bírálta A. Gisler churi szemináriumi tanárnak a modernizmusról szóló munkáját (11). Prohászka kritikájában rámutat a lényegében « integrista » Gisler egyoldalúságaira, és nem rejti véka alá saját haladó felfogását.

A mű II. részének (ez szól a tulajdonképpeni modernizmusról) elemzéséhez fogva ezeket írja Prohászka: « Manapság a zavaros fejű lelkek mindenütt modernizmust látnak; van már modernizmus a művészetben, sőt van a stílusban is. Vannak, kik modernizmust látnak abban, ha a modern haladás vívmányait elismerjük, ha a papságot egyetemeken képeztetni akarjuk, ha a világi papság színvonalát emelni iparkodunk; dehát mindez a hozzá nem értők modernizmusa; a tulajdonképpeni modernizmus pedig egy új, filozófiai s theológiai rendszer, mely a dogmát megtöri. Ennek a tulajdonképpeni modernizmusnak két alapelve van, az egyik az agnoszticizmus, vagyis az a tan, hogy Istent s a szellemi világot tulajdonképpen föl nem ismerhetjük; a másik az immanencia theológiája, mely az emberből eredezteti s az emberre korlátozza a vallási érzést, a lelki életet s célokat, s külről jövő, vagyis Istentől adott kinyilatkoztatást el nem ismer » (Ö. M. 15,270).

Prohászka ezután — Gisler nyomán — megmagyarázza a két alapelvet, ismertetve a modern filozófia és teológia fontosabb tételeit. A kanti ismeretelméleti agnoszticizmus érvényesítése a vallásbölcseletben és a teodiceában (pl. az értelem útjai Istenhez, istenbizonyítás), az érzelmek és az átélés túlzott hangsúlyozása, a szimbolikus megismerés túlértékelése a fogalmi ismeret kárára; az intuíció és nem az okoskodó ész jogainak követése stb. Mindezek a tételek Prohászkát is igen érdeklik, hiszen *Az intellektualizmus túlhajtásai* című akadémiai székfoglalója indexre került. Ezekben az években, bizonyos támadásokra válaszolva (12), meg kellett védenie « filozófiáját ». Kétségtelen, hogy Prohászka ezen a ponton áll a legközelebb a szorosabb értelemben vett

---

(11) Dr. Anton Gisler, *Modernismus,* Einsiedeln, Benziger. (A recenzió a Kath. Szemlében jelent meg.).

(12) Alexander Bernát ellenvetéseire válaszol « Az én filozófiám ») c. tanulmánya: Ö. M. 14,182 kk.

modernizmushoz (Bergson közvetlenül hatott rá, jóllehet a dogmák értelmezésében sohasem jutott oly messze, mint például a Bergson-tanítvány E. Le Roy).

A modern apologetikával kapcsolatban a recenzió megemlíti Blondel, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière neveit. Prohászka egyetért Gislerrel, annyiban, amennyiben a modern apologetika túlzásait, radikalizmusát bírálja (pszichológiai alap a metafizika és a történelmi alap mellőzésével stb.). De rögtön megállapítja azt is, hogy az immanencia teológiájának is lehet helyes értelme: « Így például helyesen jár el az apologetika, ha érveit az ember lelkéből s kedélyvilágának igényeiből meríti; csak ne tagadja, hogy máshol is találni e tárgyba vágó érveket... Ezen a ponton is a modernizmust sajátos radikálizmus s kizárólagosság jellemzi, mert hiszen van mindennek igaz értelme is, de nem szabad tagadnunk, hogy van a vallásban más elem is, nevezetesen nem szabad tagadnunk, hogy a vallásnak tárgya s célja a rajtunk kívül álló nagy valóság, maga az Isten, aki a kinyilatkoztatásban mint tőlem különböző tényező lép elém. Igaz, hogy a vallásos érzések, buzdulások s intuíciók nem az okoskodó észből, hanem a lélek öntudatlan mélyeiből fakadnak; de azért tévedés azt állítani, hogy minden vallási elem, tehát a vallási igazság is csak belülről fakadhat, s kívülről, például a kinyilatkoztatásból nem vehető. Az is igaz, hogy a vallás gyökere az emberi szívben rejlik, de az már túlzás, hogy tehát Jézus is tisztára ennek a bennünk rejlő, immanens vallásosságnak az adata » (Ö. M. 1,271—272). Ehhez a kiegyensúlyozott, valóban « katolikus » állásponthoz nem kell kommentár.

De az is figyelemre méltó, hogy Prohászka bírálja Gislert és a régi skolasztikus filozófiát: igaz, az új filozófia túloz, és a hagyományos filozófia-teológia helyesen mutat rá az emberi ismeret objektív értékeire, a hagyományos apologetika joggal hangoztatja a tárgyi kapcsolatot az ember, a világ és Isten között; igaz, hogy hitünk « rationabile obsequium » (okos, ésszerű szolgálat), de azért még nem kell lebecsülnünk az érzés, az átélés, a cselekvés jelentőségét. Prohászka így figyelmezteti a régi filozófiát: « Nagyon ajánlom, hogy használja föl azokat az új belátásokat, melyek túlzásából lettek az új filozófiák,

s ne kicsinyelje azokat. Az ember könnyen esik abba a hibába, hogy cáfolván az ellentétes nézeteket, túlhajtja a magáéit, s a mi esetünkre alkalmazva e tételt, könnyen megesik, hogy védvén az ész igazait, kicsinyeljük az érzés momentumait » (Ö. M. 15,272). Prohászka bizonyára nemcsak stílusfordulatból használ általános alanyt, amikor a fenti tételt emlékezetbe idézi; nem feledhette *Az intellektualizmus túlhajtásai* sorsát. Bizonyos kitételeivel, túlzó megjegyzéseivel maga is alkalmat adott a támadásokra (13).

Végül természetfeletti realizmusát hangsúlyozza abban a szakaszban, amely nemcsak modernizmusellenességére a döntő bizonyíték, hanem a misztikus vallomása: « Mi vagyunk azok, akik a dogmáknak megtapasztalását, amennyiben az lehetséges, sürgetjük; sürgetjük ezt annál is inkább, mert nekünk a dogma nem szimbólum, hanem a valóságról elemelt s a valóságra formált tétel. Mi akarjuk az Úrvacsora kenyerét úgy enni, mint kik életet esznek, s nekünk a kehely 'calix inebrians', szellemi enthuziazmussal részegítő pohár... » (Ö. M. 15,273—274).

Itt már a *Naplójegyzetek* és az *Élet kenyere* misztikusa beszél; az a Prohászka, aki az oltárnál eltöltött órák élményéből, a bensőséges Jézus-kapcsolatból tanulta meg a szentek tudományát, a « scientia saporosa »-t.

(1974)

2. Prohászka lelke és lelkisége

Ez a rövid tanulmány Prohászka életművének legbensőbb birodalmára szeretne rányitni. Schütz Antal, Prohászka *Összegyűjtött Munkái* 25 kötetének kiadója

---

(13) Szent Tamás igazi eszmevilágát akkoriban kezdik feltárni. P. Rousselot SJ éppen Bergson ellenvetéseire válaszolva fejti ki, hogy Szent Tamásnál az « intellectus » a közvetlen megértésre képesít, és nem azonos a Bergson által bírált « ratio »-val, a diskurzív, okoskodó ész fakultásával (*L'Intellectualisme de Saint Thomas,* 1908). Prohászkának helyesen nem az intellektualizmus, hanem a racionalizmus túlhajtásairól kellett volna beszélnie. — Erről bővebben: Szabó F.: « Prohászka időszerűsége », *Ahogy Lehet,* 1965 július-augusztusi (147.) szám.

« Prohászka pályája » c. tanulmányában bemutatta « Magyarország apostolának és tanítómesterének » személyiségét és munkásságát; Sík Sándor tanulmánya (*Gárdonyi, Ady, Prohászka,* Bp. 1929) mellett a mai napig ez a legátfogóbb írás Prohászka Ottokárról. Az utóbbi években megjelent ugyan néhány tanulmány a volt székesfehérvári püspökről, de még mindig adósa a magyar katolicizmus Prohászkának egy alapos, tárgyilagos monográfiával. Halálának 50. évfordulója alkalmából vessünk egy pillantást Prohászka « lelkére és lelkiségére », arra a belső világra, ahonnan egész művét, apostoli tevékenységét és « összegyűjtött munkáit » is megérthetjük (2). Aki ezt a « legbensőbb réteget » elhanyagolja, szükségképpen részleges, következésképp csonka és torz képet nyújt Prohászkáról.

* * *

Prohászka Ottokár « lelkiségét », és még inkább « lelki tanítását » csak úgy világíthatjuk meg, ha előbb lelkébe próbálunk behatolni. A « lélek » szót itt nem filozófiai-antropológiai értelemben vesszük: nem a testből és lélekből álló emberi kompozitum egyik principiumát értjük rajta (ma, különböző szellemtörténeti

---

(1) Pl. *Vigilia* 1974/1: Belon Gellért, Szabó Ferenc, Dienes Valéria, Glósz Ervin és Rezek Román írásai. Fentebbi írásom ebben a *Vigilia*-számban jelent meg. Megemlítem még két tanulmányomat: « Prohászka időszerűsége » (*Ahogy Lehet* 1969 júl.—aug. 3—21); « Prohászka Ottokár » (*A szeretet hullámhosszán,* Róma 1977, 240—250). Gergely Jenő nemrég megjelent könyvében (*A politikai katolicizmus Magyarországon* (1890—1950), Kossuth Kiadó, Budapest 1977), amelynek első fejezete Prohászkáról szól (Prohászka Ottokár és a magyar neokatolicizmus, 11—43), a marxista szerző is elismeri Prohászka korszakalkotó jelentőségét, és legalább pályájának első szakaszát pozitíven értékeli. Persze fölösleges hangsúlyoznunk, hogy még csak nem is érzékelteti a magyar katolikus megújhodás vezéregyéniségének lelkiségét, természetfölötti arculatát, tehát azt, ami nélkül Prohászka nem « Prohászka ».

(2) « *Összegyűjtött Munkái* » Schütz Antal gondozásában 25 kötetben jelentek meg a Szent István Társulatnál. Kiadásra várnak még többek között levelei. Schütz szerint Prohászka levelezése legalább 15 000 levelet jelent (« Prohászka pályája », Ö. M. 25, 133). A fehérvári múzeumban elhelyezett irattömegből mintegy ezer levél, a többi irattöredék, gondolatok, megjegyzések, vázlatok. (Újabb értesülésünk szerint kiadatlan naplókat is felfedeztek.)

tényezők folytán, egyébként is nagyon gyanúsan tekintenek arra, aki túlságosan szétválasztja a testet és a lelket), hanem a keresztény misztika nyelvhasználatát követjük. Szent Ágostontól a Szent-Viktoriakon, Bonaventurán, a rajnavidéki misztikusokon (Eckhart, Tauler, Suso) keresztül a bencés Blosiusig (Louis de Blois, 1506—1566), sőt Avilai Szent Terézig és Keresztes Szent Jánosig húzódik az a megszakítatlan hagyomány, amely az Isten és az ember misztikus kapcsolatát (főleg imaéletét) elemezve kidolgozta a lélek struktúrájáról szóló teológiát. Az « apex mentis », vagyis a lélek csúcsa vagy mélye az a « hely », ahol Isten lakást vesz, ahol az ember Istennel találkozik (« *interior intimo meo* », Ágoston), az a képesség, amellyel Istent megismerjük és amely az Isten látására is képessé tesz bennünket. Természetesen nem racionális ismeretről van szó: ezt a bensőséges találkozást a szeretet kíséri, izzítja. Pascallal és Prohászkával « szívnek » is nevezhetjük. Az ember azért lehet Isten partnere, mert « imago Dei », Isten képmása.

Prohászka ismerte és átélte ezt a misztikus hagyományt: erről tanúskodnak naplójegyzetei (főleg a *Soliquia* két kötetére hivatkozunk tanulmányunkban), de általában elmélkedései, nevezetesen az *Élő vizek forrása,* amely halála előtt egy évvel készült el (3), továbbá a posztumusz *Élet kenyere.*

1905. december 14-én, püspökszentelése előtti lelkigyakorlatán írt naplójegyzetei az érett, szellemileg és lelkileg szinte a teljesség birtokában levő, de ugyanakkor a még nagyobb teljességet szomjazó pap belső világát tárják fel előttünk. Prohászka 47 éves, visszapillant és előre néz; mintegy összefoglalja régebbi, évenkint elvégzett lelkigyakorlatainak jófeltételeit: nem akar langyos maradni, közelebb szeretne kerülni

---

(3) « Az '*Élő vizek forrása*' először német fordításban jelent meg, mint az 'Elmélkedések' füzetes kiadásának egy része. Mikor a magyar kiadásra került a sor, kitűnt, hogy a fordítás alapjául szolgáló kézirat elkallódott. Erre a szerző, akit lábfájás hónapokig tartó pihenőre kényszerített, a német fordítás szemmeltartásával jelentékeny bővítésekkel tollba mondta az itteni szöveget ... Az '*Élő vizek forrása*' megjelent Fehérvárt, mint a Szociális Missziótársulat kiadása 1927-ben, a szerző halála napján (1927. ápr. 2). » (Schütz Antal megjegyzése, Ö. M. 7, 356).

a « mindig nagyobb Istenhez », szorosabbra fűzni kapcsolatát Jézussal.

« Teljesen tisztában vagyok aziránt, hogy konszekrációm újabb köteléket fűz közém s Krisztus közé, s így nagyobb a kötelmem megérteni őt s hasonulni hozzá. Ez fő, ez minden! Jézust bírni és élni. Az új dísz s új munkakör csak eszköz rá. Mindenesetre. Igaz, nem azért lesz valaki püspök, hogy tökéletesebb legyen; de ebben is, a püspökben is, ez az érték reám nézve. A funkció más; az érték a régi. Színaranynak kell lenni, ha arravaló is, hogy gyertyatartó legyen. A színarany az én értékem (...) Az én föladatom: Krisztust megérteni és jól kifejezni az ő 'pia animáját', azt a mély kegyeletét az Úr iránt (...) » Prohászka tudja: feladata, a « nagy », az « egyetlen »: « a szép lélek kialakítása ». Jézus főpapi kenetét kéri, a Szentlélek kegyelmét, amellyel a szeretet kiárad szívébe. « Nem tudom, miféle mélység tárul föl lelkemben, de bizonynyal ez Jézus édes, sacerdotalis animae kegyelme; érzem, hogy mélységes tűrő tekintettel, melyben a lélek ég, kell az egyházmegyén átnéznem, a hitnek szellemében kell falvait, városkáit bejárnom, a régi apostoli, a mindig új nyomokon (...) » « Szívem van, isteni érzésekkel telve, nevezetesen *isteni* szeretettel. A szeretet emberi s isteni lehet; én az utóbbit ápolom. Ez dagad, ez tágítja a lelkemet. Isteni! De ha isteni, hisz akkor úgy-e virágos, kenetes, tüzes, fényes ... Ah ez a szó « isteni » csak azt mondja, hogy olyan mint Istené, de azért a kereszt is, kín is, az Olajfák kertjének küzdelme is isteni. S lángoló lelkem van, s tényleg lángot eresztek magamból, fénysugárt, villámot, napvilágot. Tűzoszlopot a pusztában, áldozati tüzet Gedeon tölgyfaalatti oltáráról ... Illési tüzet a Karmel-hegyéről ».

Ezután következik a naplójegyzetben Prohászka csodálatos jelzőzuhataga az « Anima Christi »-ről, Krisztus papi lelkéről, majd mintegy összegezésképp egy Blosius-idézet:

« Summa omnium exercitiorum internorum haec est, ut abstracti ab omnibus rebus, *Deum in nudo indepictoque animae fundo amorose* amplectamur et nos totos in amabili humanitate Christi abscondamus eique conformemur ». [Minden belső törekvés (lelkiség) summája, hogy mindentől elvonatkozva, lelkünk

mezítelen, « kikészítetlen » mélyén egyedül Istent karoljuk át szerelmesen, teljesen elrejtőzzünk Krisztus szeretetreméltó emberségében, és hasonuljunk hozzá. Az aláhúzás Prohászkától.] Íme, egy mondatban egy életprogram. De a 47 éves pap már eddig is erre törekedett; bármennyire is érzi fogyatékosságait, hibáit, a teljes megtérés vágyát, már megállapítja:

« Egészen különös, mert titokzatos s misztikus összeköttetésbe léptem Jézussal. Mélységes hódolatban járultam hozzá s ő megértette velem, hogy ő természetfölötti erőforrás, s következőleg, hogy hozzá, ily új, kikezdő, abszolút erőkkel dolgozó tényezőhöz úgy kell járulnom, mint akin ő majd segít, akiben ő majd teremt, ő majd pótol. Fiat, Fiat! »

Ha a római germanikus lelkigyakorlatos feljegyzéseit olvassuk, látjuk, hogy kezdettől fogva erre törekedett: teljes odaadás Istennek. « Én kész vagyok mindenre Istenért. Odaadom, ha kell életemet ... » (1878, febr. 2) « Én egészen a jó Jézusnak áldoztam föl életemet, halálomat; egészen rendelkezésére állok. Mit adhatnék ez isteni kisdedenek? Ó Jézusom, tied akarok lenni! » (1879. febr. 2) « Érted kívánok valamit tenni Jézus, mert tied vagyok, teremtményed, szolgád, gyermeked, és e szív, e lélek, e szemek, e kezek a tied, neked élek, neked Jézus! » (1880. okt. 19). 1881. okt 30-án, pappászentelése napján ezeket jegyzi fel: « ½ 7—10-ig pappá szenteltettem. Jézus, csókolom lábaidat földre terülve, csókolom kezeidet, e szentelt kezeket; szívemben áradozik a boldogság, szemeim könnyekben úsznak, lelkem megszűnik magának élni, mert szeret; szívem tágul. Ó, hű barátom, kebleden pihenek; ne folyjanak e percek ... ne múljék az idő; hisz boldogabbat nem lelek, hisz magamnak ez utolsó kedves örömöm. Az isteni kegyelem ékesítse lelkemet és őrizze meg szívemet a szent szeretetben. Trinità dei Monti áldott emlékű hely, meghajlott az ég és lenézett a mennyei udvar. Nem akarok pihenni, aludni, nehogy elmulasszam az időt» .

Ez az « amor sanctus » csendül ki Prohászka későbbi naplójegyzeteiből is, egészen az *Élő vizek forrása* és az *Élet kenyere* misztikájáig, amikor — az utolsó években — már nem ír naplót; mert mindent elmond magáról is ezekben az elmélkedésekben. Egész lelkét

kiönti, « sugározza » a lelkiséget, amikor másoknak lelki tanítást ad.

Az élet « delelőjén » — püspökszentelése előtti lelkigyakorlatán — írt jegyzetei sejteni engedik azt, hogy Prohászka életében voltak elsötétülések, keserves küzdelmek, csalódások és megtorpanások is. Nem sasszárnyú ívelés volt ez a pálya. Ha visszapillantunk és előre, a naplójegyzetek alapján megsejthetjük ezeket a vívódásokat.

Prohászka igen érzékeny lélek, hajlamos a magányosságra is. Főleg a szépség iránt fogékony a lelke. Ezt már jelzi a germanikus egyik, 1882-ből való feljegyzése (máj. 23): « Albanoban voltunk P. Rektor, spirituális és P. Schneider kíséretében. Mily fölséges nap, oly forró, mint a marmói bor, oly kellemes, mint a sötétkék tó tekintete, oly vidám, mint a lebegő pacsirta éneke. Ott a tó fölött van egy kis keresztút, háttal a tóhoz; ott ültünk és gondoltunk az örök szépségre; és érte elhagyjuk ezt a sok szépséget is, és még szebbet ».

De később tapasztalnia kell az élet rútságát; a szemlélődő szárnyaló beleüközik a sok szennybe, a valóság iszonyattal tölti el a szépségre szomjas lelket. A világháború alatt gyomrával is baj van, nem tud aludni. Talán ez is fokozza pesszimizmusát, amelyet a háború iszonyata kelt benne (1915. márc. 1). Ezenkívül érzi az öregedés jeleit; 1915. okt. 20-án ezt jegyzi fel: « Ismét születésnap és elöregedésem határköve. Megyünk tovább; nem akarom, hogy az Úr Isten azt mondja nekem: Ej, ez a jó szolgám, hogyan húzódik tőlem! nem is akar az örök boldogság felé menni! Nem, nem úgy van! Kész vagyok, Uram, sőt vágyódom utánad. Készen, vagyis készségesen megyek, ha hívsz. Nem vagyok kész! De azért szívesen veszem öregedésem ez éveit, mert úgy látom, hogy az ember is tisztul, higgad, hogy a világfölény s az isteni hivatás sajátos jellege domborodik ki a lelken. Ily körülmények közt öregedni nagy kegyelemszámba megy. Ezt a kegyelmet kapom Istenemtől. A világot nem szeretem; hisz annyi a komédia s piszkos benne!! Az emberek testek inkább, mint lelkek; s kevés még a szép test is. Néha mondom: Jó Istenem, engedd meg — de ilyen rongyos a te országod! (...) » Majd — miután arról morfondírozott, hogy a szellem fejlődésében is vannak

periódusok (« ... igazán még csak a sárkányok s a szauruszok idejében tartunk ») —, meggondolja, hogy Krisztus már itt járt, és ez reménységre serkenti: « Dolgozzunk s imádkozzunk! Ah, hogy telik meg a szívem, mint a gejzír tartálya, s hogy feszül meg bennem a lélek a vágytól, hogy emeljem s megszenteljem az országot! Belevágódom e sárba, mint a meteor a napba s alapokat akarnék rakni palotáknak. Nekilendülök, mint egy szétrobbant csillagzat roncsainak, a szellemi ürességnek. De hát munka ez, Uram? Munka? Ó, igen, mikor a lélek emelkedik s imádkozik egyházért s papságért s hívekért s a szétfoszlott nemzetért s a bálványok körül kutyálkodó emberiségért, s mikor kiáll megfeszülve s könnyes szemmel, nagy munkát végez s meghallgattatik. Amen! »

A Püspököt villámcsapásként érte 1911 júniusában az a hír, hogy három írását Róma indexre tette. Tudta, hogy voltak rosszindulatú cenzorai; a modernista válság légköre olyan volt, hogy a legegyházhűbb emberek sem menekültek meg a gyanúsításoktól (gondoljunk csak a francia M. Blondelre). Prohászka mindig az Egyház hű gyermeke akart lenni. Most az indexre tétel ugyan súlyosan megsebezte, de alávetette magát a Szent Officium döntésének. Az Intellektualizmus túlhajtásai c., egyik indexre tett írására reflektálva 1911 májusi hosszú jegyzetében ezeket mondja: « ... Elhiszem s beismerem, hogy van abban a füzetben sok egyoldalú megjegyzés; több mondat, melyet kár volt olyan élesen kifejezni, s kellett is volna félreértések elkerülése végett másképp fogalmazni. No, dehát 'in Ecclesia catholica loquebatur et ideo catholice intelligebatur'. Szent Ágoston Aranyszájú szent Jánosról való szava szerint, félni nem tudtam; eszem ágába se jött, hogy itt baj lehet; dehát lett. — Én megtettem, amit kellett tennem, alávetettem magamat ». 1913 őszén Rómában járt. Összefoglalva útját többek között megjegyzi: « A pápa fogadott; én megmondtam neki, hogy fájlalom az index-esetet; de nagyon kérem, hogy tudassák az emberrel előbb, ha van kifogásuk ... » És a jegyzet végén: « ... Hazajöttem; Rómában tiszteltem a pápát; hazahoztam Itáliából sértetlenül hitemet s szeretetemet » (1913. okt. 15). Később, nov. 22-én még visszatér az index-históriára és megjegyzi: « az index-história után valahogy idegenül érzem magam az

egyházban, idegenül, mint ki nem tartozom az egyházat képviselő s inkább a formalitások tógáiban feszelgő emberekhez, akik akták és trakták közt nem törődnek sokat a világ problémáival (...) De meg azért is érzem magam idegenül, mert nem lehet biztonságosan és bátorságosan dolgoznom, s azt kell hinnem, hogy félreértések hínárjába kerülök ... »

De aztán elül a vihar, és újra visszabillen egyensúlya. Tovább dolgozik. A régi élmény (az albanoi) ismét visszatér, de most már sok-sok élettapasztalattal gazdagodva, az élet visszás oldalát is ismerve így elmélkedik: « Nem tudom, minek tulajdonítsam, de az én lelkemben a legnagyobb hatalom a szépség, melynek teljesen hódolok. Nem értem az Igazságtól s Jóságtól absztraháló szépséget, hiszen ilyet nem is fogadnék el; de az igazság- és jóságnak előttem a szépségbe kell öltözködniök, mert míg ezt nem teszik, azt érzem, hogy szegények s nincs ruhájuk, az ami jár nekik (...) A szépség a legnagyobb hódító erő. Kár, hogy az Isten szépségéről semmi fogalmunk; de mi lesz velünk, ha az egyszer elénk lép, s a mi szépség-szomjas lelkünket elárasztja! Nekem a szépség ének és élvezet... » (1913. dec. 15)

Másik nagy csalódása és keserűsége volt Prohászkának az ún. « keresztény kurzus » kereszténytelensége. Közéleti szereplése részben kudarcba fulladt; talán azért is, mert gyermeiken egyszerű lelke és jószándékú idealizmusa nem tudta, mibe keveredett. 1920. jún. 30-án ezt írja naplójába: « 'Keresztény kurzus' kereszténység s keresztények nélkül! Ez a baj: hogy a hordónak nincs feneke; e pártnak nincs alap, szirt a lába alatt. Azok az emberek nem keresztények. Igaz, hogy elvben, theóriában elfogadják a kereszténységet, de tettekben nem vallják. »

Prohászka visszavonul a napi politikától, és egyre inkább a belső világ szépsége felé fordul. A bodajki Mária-búcsú áhítatának illata megcsapja és így elmélkedik a boldogságos Szűzről: « ... Ah, ez az igazi szépség, mely Istentől való s Istenre utal s róla beszél s tanúskodik. Ő lakik benne s sugárzik belőle. Így nézem a Szűzet, s így nézek minden szépséget; nem szép nekem, ha nem szakramentális!! Az asszony szépségét is így nézem! Csak ha szép lélek van benne, akkor élvezem; ha nincs, elfordulok tőle; akkor élvezhetetlen

nekem, csinált virág, nincs gyökere. A gyökérből való szépség, az élő szépség, a lélekből fakadó s azt sugárzó s azt meg nem tagadó szépség az ideálom!! » (1922. szept. 10)

Az 1920-as években egyre az Oltáriszentség kerül lelki élete homlokterébe. Igaz, eddig is az Eukarisztia volt a napja, erőforrása; de most elözönli lelkivilága egét és egész tevékenységét. A naplójegyzetek lassan elfogynak, mert az Eukarisztiáról írja könyvét, amely befejezetlenül, posztumusz kötetként jelenik majd meg az *Élet kenyere* címen. Itt tárul fel teljes mélységében Prohászka lelke. Ezek az elmélkedések nem teológiai traktátusok (bár mély teológiai eszmefuttatásokat is találunk bennünk), hanem vallomások Prohászka megélt lelkiségéről, Jézussal való legbensőbb kapcsolatairól! A legnagyobb titok — Mysterium fidei — Isten velünk és bennünk lakozása. Ezt a titkot csodálja, imádja, éli és énekli Prohászka: « ... Az oltárhoz járulok s veszem Krisztus testét s iszom vérét, s tele van a szám borral, vérrel, tűzzel, mennyei források erejével ... » (1923. máj. 9)

*Az Élet kenyeré*ben pedig « az Isten-imádás nonplusultrájá »-ról, a szentmiséről így ír: « A napnak is vannak protuberanciái, azt mondanám, excessusai, mértéktelen kitörései, s ezekkel a fakulákkal rendez kivilágítást a rémesen sötét világűrben. A földnek is vannak protuberanciái, azok a hegyek, s azok közt a legrémesebbek talán a déli sarkvidék vulkánjai, melyek hónapos éjszakákba világítanak bele. De vannak a lelki világnak is protuberanciái, lobogó fakulái, s ezek az eucharisztikus Úr Jézus szívének lángjai. Lángtengerek suhogásai, tűzoszlopoknak rémes sötétségbe belemeredései. Ah, Uram, mily titkoknak s mily látomásoknak színhelyei a te oltáraid; elborítanak minket majd az érzés sejtelmeivel, majd gyorsan tűnő s villámló fényekkel. Mintha tengerek fenekén térdelnénk, — óriási titkoknak, 8000 méter magas tengeroszlopoknak nyomása alatt mint alázatos kariatidok; ott térdelünk s szinte csodáljuk, hogy élünk! Emberek nagy hitben, kiknek öntudata azonban csak 'sub coruscamine transeuntis scintillae': egy-egy ellobbanó szikrának fényében látják meg, azaz inkább sejtik meg a nagy valóságot » (Ö. M., 24,346).

Prohászka egész bölcselete és teológiája már ebben

a « scientia saporosa »-ban sűrűsödik össze, amely a szentek tudománya, azoké, akiket tüzes látomások között ragad magához Isten és az « amor sanctus » énekét zengik.

* * *

Csak néhány színvonást villantottunk fel Prohászka lelkéből. Az előbb jelzettekből érthetjük meg Prohászka « lelkiségét ». Végeredményben ez « lelkének » vetülete, megnyilatkozása. Amit megélt, azt hirdette a szószékről, azt tanította mint esztergomi spirituális, mint lelki vezető (lelkigyakorlatok adásával), azt konferenciabeszédeivel, és minden írásával, főleg elmélkedéseivel. Prohászka « lelkisége » nagyon egyszerű. Valahol ezt írja (emlékezetből idézem, még gimnazista koromból maradt meg bennem): « Legyen a te szemed egyszerű. Lásd, hogy az élet célratörekvés, örök életcélra; és ide egyetlen út vezet: Szeretni Istent és az embereket; szeretni a felebarátban, a hitvesben, a jóbarátban és ellenségben Istent ... » Ezt a programot igyekezett aprópénzre váltani « Magyarország apostola és tanítómestere » (ahogy a fehérvári síremlék nevezi).

Befejezésül álljon itt egy lap az *Élő vizek forrásá*ból (Ö. M. 7, 335-336). Prohászka lelkiségének összefoglalása ez az ima-vallomás. Tulajdonképpen a mondatritmus, a stílus lüktetése és a képek pazar váltakozása költeményé avatja a szakaszt. E prózaverset a mondatritmus szerint tördeltük.

« Uram,
te vagy az én életmintám.
Szavaidban hallom a lelkedet
és egészen közel vagy bennük nekem.
Nagy meghittségben,
nagy egységben tartanak veled,
mert az egységnes forrása nem a tér és az idő,
hanem a lélekközelség.

Uram, úgy teremtettél, hogy kellesz nekem,
te pedig bennem lakni vágyol.
Úgy teremtettél, hogy szomjazzalak téged,
te pedig szomjazol engem.
Úgy teremtettél, hogy keresve keressem a te
[tüzedet,

te pedig meggyújtasz engem.
Úgy teremtettél, hogy éhezlek téged,
te pedig magadat adod nekem mennyei ételül,
örökkévaló sympozionjául
lelkem szeretetre, tökéletességre,
elmúlhatatlan szépségre való vágyódásának.
És lelkem beléd horgonyoz kitéphetetlenül
és örvendezve tudja, hogy a tiéd s te kellesz
[néki.

Jézusom, Megváltóm, te lelkemnek lelke,
te Uram és Istenem,
te aki közénk jöttél,
aki hozzánk hasonlóvá lettél,
ki emberi nyelvünkön szóltál,
ki elfogadtad értelmünk nehézkes, szegényes
[formáit
és természetfölötti kincseidet beöltöztetted
a mi gyarlóságunk gyermekszavaiba!
Ráadtad az igazságra az emberszabta
gondolatruhákat,
hogy ráismerjünk isteni eredetünkre,
eltompult lelkiségünk örök titkaira,
melyeknek tiszta látásától megfosztott a bűn.
És ajkaddal megszentelted emberi beszédünket,
és igazságaiddal értelmet, célt adtál
[szavainknak.
Hallgatom, lesem, őrzöm e szókat,
az enyémek, nekem szólnak, engem
[mintáznak, bennem virágzanak.
Mindenik egy-egy tündöklő mélység,
mindenik lelkedre nyit egy-egy kaput,
mindenik szeretetednek oldja le zsilipjeit.

« Akinek füle van, hallja meg! »
zengted végig évezredek bolthajtásain
és szavadat erősítve visszhangozzák a századok.
Kis országban, keveseknek súgtad őket,
de a te hangodat nem oltja ki,
hanem hatalmasítja a köréje növő tér és idő.
S ma az ezredévek távolából is
mintha arcunkhoz simuló ajkad suttogását
[hallanók.

Ó mert téged megifjít az idő és növeszt a
[távolság,
ez a te Végtelenséged törvénye, Uram,
s e Végtelenség egyre hangosodó,
egyre tüzesedő szavakat hagyott itt nekünk,
melynek élete öröklétből öröklétbe nyúl. » (*)

(*) A tanulmány megjelent a *Szolgálat* 1977/4. számában.

III. DIENES VALÉRIA

« Mélységes fájdalommal tudatjuk, hogy dr. Dienes Valéria életének 100. évében, 1978. június 8-án, lelkében megbékélve örök nyugalomra tért. Utolsó útjára a Farkasréti temetőben, a Római Katolikus Anyaszentegyház szertartása szerint, 1978. június 27-én, kedden 11.30 órakor kísérjük... » Így olvastam a gyászhírt Vali néniről, akivel egy évvel korábban még elbeszélgettünk a Levendula utcában. 1965 óta ismertük egymást; egy párizsi találkozás óta kitüntetett barátságával. 77-ben szó esett arról a nevezetes tévé-interjúról is, amely a mai nemzedék számára is egyszerre ismertté tette dr. Dienes Valériát, Babits gyerekkori játszótársát és jóbarátját, Bergson tanítványát és legkiválóbb magyar fordítóját, Teilhard de Chardin fordítóját stb.

Vali néni mutogatta az összegyűjtött újságkivágásokat. A Televízió c. lap 1975. március 1-i száma így kezdi a Vitányi Ivánnak adott interjúról szóló beszámolót: « Van, aki egy héttel ezelőtt Dr Dienes Valériának még a nevét is alig ismerte, most pedig a tévé képernyőjének jóvoltából lenyűgöző egyéniségének ellenállhatatlan bűvkörébe került. Miközben a filmet néztük, a kilencvenhat éves polihisztor életkorát és rendkívüli fizikai és szellemi kondícióját csak az első pillanatokban hittük afféle ámulnivaló, különleges természeti csodának, aztán csakhamar úgy éreztük, ennek inkább az a vonzóereje, hogy magától értetődő jelenség. » Más apró cikkek élén ilyen címeket olvashattam: « Egy öregasszony arcképe »; « Eötvös Loránd tanítványa volt »; « Egy lány a Halálfiaiból »; « Matematika és esztétika »; « Jászi Oszkár köre »; « Dr Dienes, az isten... »

A kérdéses interjú azonban csak Dienesné, Geiger Valéria gazdag egyéniségének egyik dimenzióját mutatta be, mondjuk így: a horizontálisat. Belőle csak alig sejthették a nézők-hallgatók, hogy milyen belső

kalandon ment át korunk e nagy istenkeresője (1). Addig is, míg életművét, gazdag szellemi örökségét valaki feldolgozza, az itt közölt két írás (amelyeket most kiegészítek még pár levélrészlettel és Dienes Valéria két kis kiadatlan írásával), bepillantást enged az érthetetlenül elfelejtett magyar gondolkodó lelkébe.

Persze Dienes Valéria « elfelejtése » nem is teljesen érthetetlen, ha meggondoljuk, hogy a « veszélyes filozófiát » képviselte, azt az « irracionalizmust », amelyért Lukács György *Az ész trónfosztása* előszavában (Bp. 1954, 3-26. old.), részben Bergsont tette felelőssé, mégha a « biológiai mítoszt » teremtő Bergson hatása nem is volt olyan « romboló », mint pl. Nietzschéé.

Anélkül, hogy itt vitába szállnánk Lukács György torzító értelmezésével, szóljunk pár szót Henri Bergson (1859-1941) szellemi örökségéről ill. hatásáról. Bergson mindenekelőtt a múlt századi materializmust és pozitivizmust kérdőjelezte meg mélyreható elemzéseivel, ismeretelméleti alapvetésével (intuíció) és « időreformjával ». A századfordulótól új spiritualitás elindítója lett, amely előkészítette a katolikus gondolkodás megújulását is. Bergson mesterei Léon Ollé-Laprune és Émile Boutroux voltak, miként Blondelé is. Fentebb láttuk Maurice Blondel sajátos módszerét. Bergson hatása érezhető a tomizmust megújító katolikus gondolkodóknál: Rousselot (és követője, Maréchal), Gilson, Maritain indulásánál. Ed. Le Roy és barátja, Teilhard de Chardin nem titkolják, mit köszönhetnek Bergsonnak. A keresztény « egzisztenciális » és perszonalista filozófia gyökereinél is részben Bergsont találjuk (Marcel, Mounier). Közismert a költő Péguy és a regényíró Proust bergsoni ihletettsége. Magyarországon közvetlenül Dienes Valéria, Babits Mihály és Prohászka képviselik a bergsonizmust.

Ha az 50-es években Magyarországon szinte egyedülállóan normatív gondolkodó, Lukács György Bergsonnal kapcsolatos véleményét figyelembe vesszük,

(1) « Ami egy interjúból kimaradt » c. rádiós hozzászólásomat (1975. okt. 25) leközölte a *Vigilia* 1976. márciusi száma. Lásd még: Hegyi Béla beszélgetése Dienes Valériával *Vigilia*, 1977. május.

érthetőnek tűnik, hogy Sándor Pál *Henri Bergson filozófiája* (Gondolat 1967) c. művében irónikusan « divatfilozófusnak » minősíti Bergsont, és magyarországi hatásáról szólva (könyve végén) « felületesnek » véli azt, tekintve a « szegényes » Bergson-irodalmat.

E hatás « bonyolult problémáját » érintve ezeket írja: « Az a körülmény, hogy Bergson fontosabb művei (Idő és szabadság, Teremtő fejlődés, Tartam és egyidejűség, A nevetés, Bevezetés a metafizikába, Metafizikai értekezések) magyarul megjelenhettek, nemcsak annak a társadalmi, objektív érdeklődésnek tulajdonítható, amely a bergsoni filozófia — nagyrészt mint nyugati divatos eszmei áramlat — iránt megnyilvánult, hanem annak a szubjektív előfeltételnek is, hogy e művek fordítója és propagátora, Dienes Valéria, Bergson személyes tanítványa volt. És ahhoz képest, hogy Bergson művei mennyire elterjedtek nálunk, szinte szegényes az az irodalom, amely filozófiájával foglalkozik, jeléül annak, hogy nemcsak általában a filozófiával tudományosan foglalkozók köre míly szűk, hanem annak is, hogy maga a hatás is eléggé felületes volt. Így Bergsonhoz méltónak úgyszólván csak a fordító, *Dienes Valéria* Bergson lélektana című (az Idő és Szabadság kötet bevezetéseképpen írt) tanulmányát tekinthetjük, valamint *Babits Mihály*nak Bergson filozófiája c. kisebb értekezését (Nyugat, 1910. II. 945-961. old.), és *Szemere Samu* Bergson 75. születésnapjára írt megemlékezését (Filozófiai tanulmányok. Bp. 1941. 365-373. old.) « Sándor Pál a magyar tanulmányok között említi *Rezek S. Román*: Prohászka Ottokár és Bergson (Különlenyomat az Athenaeum 1943. I. számából) c. munkáját és még három szerző (*Kiss Árpád, Fischl Klára* és *Vértesi Frigyes*) disszertációját. « Egyetlen terjedelmesebb Bergson monográfia csupán a francia *René Gillouin*: Henri Bergson filozófiája c. művének magyar fordítása (Bp. 1920). » (Sándor P., *Henri Bergson filozófiája,* 1967, 318. old.)

Ebből látható, milyen kiemelkedő helyet foglal el Dienes Valéria Bergson magyar értelmezői ill. fordítói között. Közben 1968-ban megjelent a Gondolat kiadó « Gondolkodók » sorozatában H. Bergson *A nevetés* c. műve Szávai Nándor új fordításában (egy kb. 30 oldalas bevezetővel). Sándor Pál fentebbi magyará-

zata, ha nem is hamis, mindenesetre hiányos. Ha megfigyeljük, hogy Bergson magyar bibliográfiája mind 1945 előtti (kivéve természetesen Sándor Pált és Szávai Nándort), akkor felmerül a kérdés: vajon az 1945 utáni magyar kultúrpolitikának nem kell-e szerepet tulajdonítanunk, hogy Bergsont az « elhallgatás » csendje vette körül a 60-as évek derekáig? A zsidó származású Bergson a 40-es évekre már eljutott a katolicizmus küszöbéig; csak a náciüldözés miatt nem keresztelkedett meg (szolidaritást akart vállalni zsidó testvéreivel). A negyvenes években — e ténynél fogva is — csak nőtt népszerűsége. Ha már az *Anyag és emlékezet* (1897) és a *Teremtő fejlődés* (1906) szerzőjét is « reakciósnak » kellett minősíteni a « személyi kultusz» kultúrpolitikája idején (Lukács György), mennyivel inkább *Az erkölcs és a vallás két forrása* (1932) filozófusát, aki a keresztény misztika hagyományában fedezte fel a felsőbbrendű morált: a « szeretet hősei », akik a misztikus intuícióban megélik, hogy az életlendület végső forrása Isten, annak a *nyitott* erkölcsnek a képviselői, amelynek mozgatója a Szeretet hívása.

Egyébként 1950-től a hatvanas évek derekáig más, Bergsonhoz hasonló világhírű filozófusoknak sem volt polgárjoguk a magyar szellemi életben. A Gondolat kiadó csak egy jó másfél évtized óta jelenteti meg (legtöbbször « válogatásban ») olyan filozófusok írásait, mint: Husserl, Heidegger, Kierkegaard, Pascal, Nietzsche, Kant, stb. (Remélhetőleg a jövőben Bergson *A nevetés* c. munkáján kívül más műveinek kiadását is programra tűzik.)

Mindezzel csak illusztrálni akartuk azt, hogy Dienes Valéria, akinek filozófiai működése elválaszthatatlanul összekapcsolódott Bergsonéval (bár régebben fordított Hume, Locke, Descartes és később Teilhard műveiből is), a mester sorsára jutott.

1. Pótlás egy interjúhoz

A *Valóság* c. folyóirat 1975 augusztusi száma közzétette annak a nagysikerű beszélgetésnek a szövegét, amelyet Vitányi Iván készített Dr. Dienes Valériával 1974 novemberében a filozófus, matematikus asszony életéről, munkásságáról. A filmet a magyar televízió

1975. február 9-én és 11-én sugározta. Az adás sajtóvisszhangja páratlan, egyhangú elismerés kifejezése volt; a tévé nézőközönsége — azok is, akik addig talán nem ismerték még a 96 éves polihisztor nevét sem — Dienes Valéria egyéniségének ellenállhatatlan bűvkörébe kerültek, ahogy az egyik kritikus írta. Mi ennek az asszonynak a titka, honnan ennek a gazdag egyéniségnek rejtett energiája, vagy — ahogy Rónay György kérdezte — mi Dienes Valéria szellemi fiatalságának a titka? Rónay a *Vigilia* áprilisi számában, beszámolva a tv-beszélgetésről, utal arra, ami az interjúból kimaradt, vagy amit csak éppen futólagosan érintettek. Nem esett szó a transzcendenciáról. « Arról, hogy ez a majdnem száz esztendő, emberi testbe öltözötten, attól olyan szálegyenes és fiatal, hogy már igen régtől fogva fölfelé irányul, fölfelé néz. A Forrással és a Céllal van kapcsolatban, abban él, abból táplálkozik. Ezért sugárzik egész lényéből az a varázsos boldogság. »

Amikor az interjúban a Jászi Oszkárral és Szabó Ervinnel kötött barátságról esik szó (a tízes évek derekán), Dienes Valéria megjegyzi: « Akkor én teljesen materialista voltam, és abban a hitben éltem, hogy nincsen semmi más a világon, mint egy örök matéria. Most már nem ezt gondolom ... » A fordulópontot Bergson jelentette Párizsban. Bergson kurzusai és a vele való személyes kapcsolat, a filozófus eszmevilágának felfedezése. Ezt később sokszor, sok formában leírta, kifejezte Dienes Valéria. Bergsontól megtanulja azt, hogy az ember több, mint a teste, hogy mindegyikünk önteremtő eszmélet, hogy az átélt időn keresztül rányitunk a lét titkára. Az eszmélődő ember, aki az idő végtelene felé kitágul, valami egészen újat fedez fel: az időbeli határtalanságot, mind a múlt, mind a jövő felé. « Eszméletünk múltja ébredésünkkel kezdődik, de ha egyszer ébred, nem tud többé lezárulni. Teremtett lélek csak Teremtőből meríthetett, csak annak képére és hasonlatosságára keletkezhetett. » « A lét: mozdulat. A mozdulat lényege, hogy lefoly. Lejár és az időben hagyja emlékét, mely megmaradásával is folyton alakul, mindig megőrizve dátumos egyetlen ízét és illatát. Ez az egyetlen élményünk a valóságról... Ebben az élményben találkozom Valakivel, akinek léte határtalanul több, szédítőbben más, a Tran-

szcendensnek nevezett 'túlmutató' a végtelen felé, amelyet már nem tudunk átölelni, de benne élni tudunk. Mert belőle vagyunk. — Abból az érinthetetlen Örök Akaratból, amely túl van a méreteinken. »

Dienes Valéria ilyen eszmélés útján ébred rá a Transzcendensre, majd ettől a még nem tételes vallásosságtól fokozatosan eljut lelki Mestere, Prohászka hitéig. Aztán később — filozófiailag is továbbfejlesztve a bergsonizmust, éspedig Teilhard de Chardin távlatai felé (ne feledjük, hogy Teilhard is, Prohászka is « bergsonista » volt, tehát egyazon szellemi « filum »-ban maradunk!), Dienes Valéria egyre világosabban megfogalmazza hitét, amely nem más, mint a katolikus Anyaszentegyház hite. Ezt éli, mondja, énekli; ez a hit járja át gondolatvilágát és mindennapi életét. Hadd villantsunk fel most néhány színt ebből a változatos belső életből, Dienes Valéria hitéből! Idézeteink még ki nem adott írásaiból valók; vallomásszerű elmélkedések, esszék, de nem titkosnaplóról van szó, természetesen.

« Aki nem érzi bele Istent a valóságba, az töredékéletet él. A lét anyagi arcának megszállottja és börtönben él. Ha csupasz és belső fény nélkül valódi földi tényekre nézel, ha szeretteidért való rettegésed az ő életüknek csak a hüvelyét állítja eléd, ha saját életed rombolódását csupán a maga sivárságában látod, akkor börtönben élsz. De börtönöd falai azonnal átlátszókká válnak, és áthatolhatatlanságuk is megszűnik, ha élettényeid hüvelyében megpillantod Istent. Minden történés Isten válasza a te szabad tetteidre. Az emberélet Istennel való párbeszéd, szabad akaratod társalog benne a Végtelennel, szavak a tetteid és az Ő történései. Kozmikus hullámok hordoznak téged őseid örökségétől szabadságodig és szándékaidtól Isten akaratáig. Életed az « itt »-nek és a « most »-nak sorozata, szabad lelkednek és Isten szándékainak közös alkotása, 'opus', amely nem egyedül a tiéd, mert társszerződ az Isten. Gondold meg, hogy szabadságod ajándékba-adásával Ő választott ki téged erre a kollaborációra, és munkatársi viszonyod az örökkévalóságra szól. Ez a munkaközösség nem szünetel és nem szakad meg soha. Nem szakad meg a halállal sem. Csak más arányban folytatódik. Nem szünetel a bűnnel sem. Csak bánattal és bűnhődéssel szerveződik. Ebből a közösségből nem léphetsz ki soha, és ujjongjon

fel a lelked erre a tudomásra. Ennek a látásnak neve: mindenben Isten, Isten, Isten. »

Nem panteizmus ez, hanem a páli és a teilhard-i pan*en*theizmus. A misztikusok mindenben-Isten-látása.

Dienes Valéria Istene Jézus Istene: az Atya, a mi Atyánk. « Abba! Ez a neve. Számunkra ez a neve, és ezt Fia mondta, aki az embernek is fia. Földi látóhatáron, földi összetartozásokban nem talált ennél megfelelőbb nevet, amelyen megszólíthassuk az Istent. A régi félelmetes nevet nem volt szabad kiejteni. Az *messze* Isten volt. Hatalmas és büntető. Ez közeli Isten. Azt véres áldozatokkal kellett imádni, annak a nevét a vér szentelte meg. Mi szenteli meg a közeli Isten nevét?... Mivel szentelem meg? Azzal, hogy szeretem. És ennek a szeretetnek minden jelével. Ez ott kezdődik, hogy nem félelemből, hanem szeretetből teszek meg neki mindent, és nem teszek semmit ellene. Így beleilleszkedem akaratába, úgyszólván elrejtőzöm belső lényébe, elmerülök tekintetében, életemben az Ő szavait szólom és az Ő gesztusait cselekszem. Komolynak és visszavonhatatlannak tekintem vele való azonosulásomat, belőle-származásomat, és tőle eredő örökkévalóságomat. »

Igaz, amikor « Miatyánkról » elmélkedve a teremtést és a teremtményi magatartást akarja kifejezni, akkor a Plotinosz-féle *processio* és *conversio* eszméjéhez folyamodik, de « megkereszteli » a görög filozófust. « Kilépek és visszalépek. E kettő között van az életem és minden eszmélő érintkezésem e létem Forrásával, Vele, 'az Atyával', aki engem visszavár, miután megszenteltem az Ő nevét. »

Csodálatos az, hogy Dienes Valéria milyen játszi könnyedséggel építi be világnézetébe, hitébe a legkülönbözőbb filozófusokat. Vagy helyesebben: nem akármelyiket építi be, csak azt, akiben önmagára ismer: « Minden filozófuson /végigvándoroltam,/ mire megértettem, / mindegyik én voltam... » — Világszemléletében első helyen áll, természetesen, Bergson. Bergson idő-víziója és annak továbbfejlesztése, kiegészítése a teilhard-i evolucionizmussal: ez a paraméter, a rendező elv. Hihetetlenül koherens szemlélet. (Teilhard a koherenciában az igazság egyik kritériumát látta.) Amikor például az Eucharisztiáról, Jézus itt-maradásáról elmélkedik, így kezdi: « Ez élő itt-maradás. Csak

az élet, amelyben mindig teremtve ott lüktet a múlt, és csak az élet, amelyben mindig új létben megújulva ott sugárzik a jövő... » Dienes Valéria tudja, hogy a a kinyilatkoztatás — így az Eucharisztia titka is — Isten váratlan teljesen ingyenes és természetfeletti ajándéka, de hogy ezt az ajándékot megértsük és befogadjuk, fel kell készülnünk, érzékenynek és készségesnek kell lennünk. Az Eucharisztia a hit titka. De hogy ezt a titkot megközelítsük, eszmélődnünk kell, tisztáznunk kell, mi is a szellemi jelenlét. A filozófusnak a filozófia a « lépcső » vagy az út a teológiai igazságok mélyebb megértéséhez, a hit elmélyítéséhez. Az értelem is Isten ajándéka, használnunk kell. Hiszen a hit nem irracionális tett, hanem ésszerű hódolat.

De a tudós filozófus, aki végigvándorolt minden filozófuson a görögöktől napjainkig, egészen egyszerű is tud lenni az Oltáriszentség előtt. A mise szövegeit versbe szedi, gyermekversikékbe, aztán a legszebb pillanatoknál már nem is skandálja, hanem énekli: « És azon az éjszakán / Kenyerét kezébe vette / Temetése szent torán / Érintéssel megszentelte / és azon a vacsorán / — legszentebb volt az az este, / ne csodálkozz e csodán — / Megmondta hogy AZ A TESTE... » Miként az « Amor Sanctus » középkori himnuszköltői — nagy filozófusok és teológusok — Dienes Valéria is himnuszokat ír, versbe szedi hitünk valamennyi titkát, egészen a rózsafüzér titkaiig. A szimbolika problémáiról tart előadást. Teilhard-t fordít, kidolgoz egy sajátos evologikát, ugyanakkor a Miatyánkról és a keresztútról elmélkedik és a Levendula utcai rigókkal együtt énekelve zenét szerez verseire. (*)

2. Dienes Valéria, a század nagy tanúja

Élete egy századot ívelt át. 1879-ben született Szekszárdon és 1978-ban halt meg Budapesten. Az érthetetlen feledés homályából az az 1975-ös tv-intejú ragadta ki, amelyet Vitányi Iván készített vele. (Szövege először a *Valóság* c. folyóirat 1975/8. számában jelent meg, majd nemrég « *A század nagy tanúi* »

(*) Megjelent a *Vigilia* 1976/3. számában.

c. kötetben, amely közzéteszi a « nagy öregek » arcképsorozatát.) A szóbanforgó interjúból a nézők ill. olvasók — azok is, akik addig nem hallottak Dienes Valériáról — megismerhették élete keretét, baráti kapcsolatait, filozófiai és világnézeti fejlődésének egyik oldalát. Ezeket most nem ismételjük meg. Inkább e gazdag élet kevésbé ismert, belső oldalára szeretnénk fényt vetni, részben Vali néni személyes vallomásai, részben több mint egy évtizedes ismeretségünk alapján.

Dienes (Geiger) Valériát joggal sorolhatjuk a XX. század nagy konvertitái közé. Gyermekkorában vallásos volt, a kamaszlánynak már nem jelentett különösebb élményt a hit, végül az egyetemista — jórészt későbbi férje, Dienes Pál hatására — hosszú időre « megszabadult » Istentől. Eötvös Loránd tanítványa volt; Jászi Oszkár és Szabó Ervin köréhez tartozott. A Galilei-kör keretében materialista előadásokat tartott. Mindezekről beszámolt az interjúban. 1908-ban kikerült Párizsba. A Collège de France-ban Bergson előadásait kezdte hallgatni, és itt kapta az első döntő benyomásokat. Amikor Párizsból hazatért, régi barátaival közölte, hogy már nem materialista. A következő években személyesen is megismerkedett Bergsonnal (később ő fordította magyarra a *Teremtő fejlődést* és Bergson több más művét). De a tulajdonképpeni megtérés előtt még kalandos évek következnek: 1919-ben külföldre szökteti férjét, majd két gyermekével maga is külföldre megy. Férje elhagyja. Nizzában és Párizsban él a R. Duncan-kolóniában, majd 1923-ban visszatér fiaival Magyarországra. Egy évig édesanyjánál él Pápán. De itt adjuk át a szót Vali néninek.

« Ez alatt az egy év alatt még nem voltam katolikus. Úgyhogy, emlékszem, a bencések még nézték a két kisgyermeket, és mesélték egymásnak: 'Nézd, ez a két kisfiú, akiket világi morál szerint nevelnek...' Ennek a tanévnek úgy a vége felé... valamiért el kellett mennem Budapestre ... És egy szép napon, amikor ki volt téve az Oltáriszentség a Ferenciek templomában, akkor én nagyon fáradt voltam és bementem abba a templomba ... Ott leültem, aztán úgy gondolkoztam. És azt gondoltam — de teljesen ilyen szikáran és sivárul —, milyen volna, ha én meggyónnék?

Aztán kimentem, és próbáltam megint tovább járni az én utaimat. És másodszor is arra az időre kerültem, és másodszor is oda bementem. Ugyanaz nap, ugyan-

egy napon. És akkor: Hát milyen volna? Hát akkor megtudod, ha megpróbálod! — körülbelül ez volt az egyszerű foganatja annak. Akkor elővettem egy papirost, és elkezdtem összeírni az egész addigi életemet ... És ... megfordultam, bementem abba a külön gyóntatóhelyiségbe, és beléptem a legelső gyóntatószékbe, ami szabad volt, és azt mondtam, hogy most egy életgyónást akarok végezni. És akkor elkezdtem mondani ... Kb 3/4 óráig tarthatott ... És amikor mindent elmondtam, akkor a pap feloldozott és azt mondta, hogy másnap menjek áldozni. Mondtam neki azonban: 'De nézze, én nem egészen hiszem azt, hogy ott van a Krisztus! Odaállíthatok én ezzel a lélekkel?' Azt felelte nekem: 'Oda! Csak amikor már megy, akkor csak annyit gondoljon, hogy én szeretném elhinni, ha tudnám. Csak szeretném elhinni. S aztán menjen oda és áldozzon.'

Hát én másnap reggel mentem. És odamentem evvel a gondolattal. Csak arra emlékszem, hogy amikor vettem a Krisztust, akkor visszamentem a helyemre, és ottan olyan zokogás fogott el, hogy alig tudtam magamhoz térni belőle. És akkor is még utána, egész nap — még rengeteg dolgom volt s azt mind végigcsináltam —, és akkor este, amikor hazamentem, a Domokosnénál abba a szobába, amiben egyedül alhattam, és eloltottam sötétre a lámpát, akkor egyszerre valami érzés alakult bennem, hogy ez a szoba *tele van,* és hogy az *Valaki,* akivel tele van, és hogy az *itt van* ... Az biztos, hogy az egy olyan erős jelenlét, mint ... csak úgy zengett bennem: *Isten, Isten* ... Tehát itt van! Nekem tehát — nagyon érdekes volt ez a gondolat! — most már beszélhetnek akármit, hogy van vagy nincs, mert én már most tapasztalom Őt. És akkor soká, soká, leírhatatlan szépségű és mélységű olyan átadottságban éltem, hogy nem is tudom, hogy ez meddig tartott, csak belement az éjszakába... »

Claudel vagy Frossard megtérésére emlékeztetnek ezek a szavak. « íme, egyszerre Valaki lettél » — vallotta Claudel megtérése után. Frossard pedig megtérése történetének ezt a címet adta: « Isten létezik, találkoztam Vele. » A Jelenlét megtapasztalása, a megtalált Isten hitének bizonyossága. Isten, a kegyelem ragadta meg Dienes Valériát is, mint annyi modern konvertitát; mint Charles de Foucauld-t, aki szintén kétkedve térdelt le gyóntatója lábához ... Ott Huvelin

abbé, itt a ferences P. Arkangyal volt a kegyelem eszköze.

Nemsokára (1924.5.10) megismerkedik Prohászka Ottokárral, a fehérvári püspökkel, aki Bergson után a legmélyebb befolyást gyakorolja világnézeti-lelki fejlődésére (1). Prohászkával egyébként Fehérvárott vagy Pesten (a Horánszky utcában) sokat beszélnek Bergsonról is, miután Valéria elvégzi gyónását. Az első fehérvári találkozást így mondja el:

« A legelső, amit kérdezett tőlem, az volt, hogy mondjam meg, hogy ugyanaz a Dienes Valéria vagyok-e, aki az Athenaeum folyóiratban az indukció problémájáról írt. Mert ő azt olvasta. Akkor mondtam, hogy igen, én ugyanaz vagyok. Akkor azt felelte, hogy: 'Jól van, már tudom, kivel van dolgom' (erre a szóra úgy emlékszem!), és hozzáteszem még azt, hogy 'számomra igen nagy kegyelem, hogy maga most itt van'. Ezt mondta. És vittem magammal egy olyan rövid életrajz-vázlatot, és azt mondtam, hogy 'tessék, ezt elhoztam'. Akkor ő kiment a dolgozószobájába és engem otthagyott, és addig senki se jöhetett más be, és ő ezt elolvasta. Amikor elolvasta, bejött, jött két kézzel nyújtva felém, és csak ennyit mondott: 'Kedves leányom!'. S ez meg volt pecsételve. Akkor én kezetcsókoltam neki, és akkor volt egy beszélgetés, amiről most már nem tudnék semmit mondani, de attól kezdve őhozzá tartoztam ... »

Egyik székesfehérvári látogatása alkalmával életgyónást is végzett Prohászkának. Kiváló lelki vezetőre és szellemi partnerre talált Ottokár püspökben. Kezdeti istenélménye elmélyült. « Mindig éreztem, hogy az, az Valaki, aki velem van, hogy minden, amit csak átélek, az Tőle származik ... Abban a sötét szobában megéreztem, hogy a sötétség tele van Vele, és hogy az a Valaki egészen hatalmas, és hogy mindent megtehet velem, nyugodtan rábízhatom magamat, és nincsen szebb, és nincsen jobb, és nincsen — valahogy — az ember minden idejére és erejére méltóbb Valaki ... Nálánál! Annál, aki most akkor az enyém lett, és napról napra az enyém és akkor én is az övé vagyok. Ezek olyan ragyogó dolgok voltak, amelyek mindig újra

---

(1) Lásd: Dienes V., « Ismeretelmélet és időreform Prohászka és Bergson gondolkodásában », *Vigília,* 1974. december.

kifénylettek akkor, amikor egyszer megint beszélhettem Ottokár atyával. Mert belőle sugárzott valami! Sokszor szó nélkül, beszéd nélkül ... »

1927. április 2-án halt meg Prohászka. Dienes Valéria egy baráti körrel elkezdte a lelki órákat, hosszú évekig minden hónap 21-én összejöttek elmélkedésre egy kis templomba, az ostrom alatt a bunkerbe ... Amikor Angliában volt, levelekben adta át az ottokári « lángot ». 1957 óta elkezdett naplót írni; valami belső kényszer vitte erre. Ezek az éjszakai elmélkedések (a lelkiség, filozófia és misztika sajátos ötvözetei) Dienes Valéria belső kalandját tárják elénk. Ezekből a naplókból olvasott fel Párizsban, 1965-ben, amikor a Teilhard-Alapítványtól visszatérve a hotelbe, személyesen megismerkedtünk. E naplójegyzetek kétségkívül a modern magyar vallási gondolkodás csúcsait jelzik. Könnyen felismertem ezekben az elmélkedésekben Bergson-Prohászka-Teilhard hármas-egy hatását; ugyanakkor a misztikus Dienes Valéria egyéni hangját is. Íme egy kis ízelítő ezekből az eszmélődésekből (az említett gondolkodókon kívül még felsejlik Ágoston és Pascal istenélménye is):

« — Szállj le önmagadba! Szállj le eszmélésed gondolati hordalékai, fogalmaid épületei alá, aztán emelkedj csodavárad fölé, szálldogálj vágyaid fényfelhőiben, próbáld átrepülni belső világod kontinenseit, és röpködve kémleld ki kisvilágod minden erőterét, — aztán tárd ki karjaidat, hunyd le a szemed, és találkozol vele, AKI teremtett téged. Felismered, hogy hasonlítasz hozzá, ha nem is érted. Felfedezed, hogy mindig ismerted, első perce óta, a bölcsőben való első « körülnézésed » óta. Első kusza-világos ismeretlenségében, anyád csókjában, szerelmes vágyódásaidban, kereszthordozásaidban, ujjongásaidban. Hogy mindig vele voltál és maradsz; ismert, mielőtt megteremtett. Ő az, aki testet adott és majd félreteszi, mert övé a pillanat és az örökkévalóság, rád öleli az életet és a halált, kezében minden 'Mielőtt' és minden 'Miután'. Megérzed, hogy elgondolt, alkotott és üdvözít téged ... mit mondjak még? ... önmagadban találod Alkotódat. »

« Dedans » a címe ennek az eszmélődésnek, amelyből egy szakaszt idéztem. De a teremtés és a fejlődés, a « teremtő fejlődés » és az isteni Jelenlét, az idő és

örökkévalóság filozófiai kérdései mellett találunk kifejezetten jézusi elmélkedéseket is: evangéliumi szövegek (pl. a Miatyánk) parafrázisai, Jézus szenvedése, keresztútja, Jézus jelenléte az Eukarisztiában, a Szentmise, Mária tikai stb. Élete vége felé már inkább versekbe szedte az üdvösség titkait. Sőt meg is zenésítette, énekelte őket. Egyszer, amikor nála voltam a Levendula utcában, énekelt is belőlük. Azt mondta: a vers és a dallam egyszerre születik meg benne.

Tíz évvel ezelőtt Sándor Pál Bergson-könyvéről írt recenziómat olvasva többek között így eszmélődött (1968. ápr. 13-i levél): « Felújúltak bennem a Collège de France 8-as termében átélt előadások emlékei. Egyszer nemrég belerajzoltam az éjszakai írásaim közé azoknak a Bergson-óráknak szinte eszméletileg konkrétizált emlékeit, persze csak gondolatvonalakkal, belső képekkel s elbámultam, milyen élénk pszichológiai látvány lett belőle. Szinte leszedte magáról a leplet az eszmélet. Aztán minden újra elmerült. Most sok minden elmerül. Ma de. adorálni mentem s azt hittem, egy félóra leteltével kelek fel, és két órahosszat térdeltem ott. Elbámultam megint. Olyan titkos az ember. És talán az öregedésnek vannak a legdöbbenetesebb titkai. Talán így érezheti magát a talajban felbomló mag, miközben épít. Sokáig itt hagy az Isten. Hány eltávozottnak fiatal koráról már csak én tudok. Kérdezgetnek, kikérdezgetnek. Látta a Magvető Almanachjában Babitsról: 'Ilyennek láttam'? És most egy Szabó Ervin emlékkönyvnek adtam az én Ervinről való emlék-emberem egynéhány vonását. És közben színről-színre irogatom hajnalonként önmagamat ... Hiszen abból olvastam Magának! Akkor lett így egészen a barátom. És B. Gellért sürgetésére írom a történelmet. (Vagy történeteimet?) És a Táncszövetség kérésére írom az « orkesztikám » történetét. És emberek futnak be hozzám: miért gondolják, hogy válaszolni tudok nekik? Közben pedig foly a halkulás, a csendesedés Jönnek Sándor (Rezek) írásai, jót tesz ő velük nekem — Gondoljon rám a szentmiséiben. Boldogság nekem, hogy az oltáron megszólalt a Kánon. Ennek lélektanáról könyvet lehetne írni. Egy templomi elmélkedéssorozat végén két szín alatt vette a Krisztust az egész templom. Mindenkiben egy csepp « különvált » vér, tehát fájdalomvér. Megtelt a templom annak lelki

párázatával. Beborított mindenkit. Jézus így akarta adni. »

Aztán Vali néni így fejezi be 1968 nagyszombatján írt levelét: « Most elfogy a papír, elfogy a perc, és délután eggyel többször feltámad a Krisztus. Látja milyen « másfelé » járok ma! Onnan beszélek ... »

Elnézést kell kérnem, hogy ezt a személyes levelet idéztem. De ebben benne van az egész Vali néni. Valóban, már « máshonnan », szinte az örökkévalóságból szemlélte életét, emlékeit, a múltat és a jelent. Vagy inkább az örök Jelenlét jelenében szimultán élt mindent. Úgy, ahogyan a « Dedans » c. eszmélődésében is tette. — Egyik utolsó levelén csak ez áll dátumként: 1977. A kissé kusza írás így kezdődik: « Drága Feri, oly régen nem írtam és most sem tudom a dátumot, mert olyan időtlenül lakom ezt szobát, mely az enyém... » — Még korábban, 74 őszén elküldte « Jön az Isten » c. dalszerzeményének kottáját, Xavéri Szt. Ferenc imájának kottájával együtt (az utóbbi Bangha fordítása); mindkettőt Bárdos Lajos dolgozta fel orgonára. Levelében ezt írta: « Ezzel a dallammal (Xavéri imája) nagyon magasrendű kvartettbe kerültem s nekem különösen kedves, azért teszem ezt is a « Jön az Isten » mellé. Mert Isten jön! ... Gondolom ez a « Szeretetdal » szorosan összefügg azzal a « Jövetellel ». Sok mindent nem mondtam el, talán egy év múlva elmondom. Megvárjam? Itt? Lényegében mindegy: hol? Térben nem fontos ez, csak az *Időben.* Ami mindig a legjobbkor jön. »

Jön az Isten

Jön az Isten, útja titkos út.
Végtelenből végtelenbe fut.
Minden percet öröklétbe állít.
Oda hallja emberek imáit.

Jön az Isten, Három és az Egy,
Nem találod, honnan merre megy,
sose láttad, mégis lelked mása,
Megígérte, benned lesz lakása.

Jön az Isten érthetetlenül:
messze jár és benned elmerül.

Átutazza véled ezt az éltet,
méretlenben fürészti a léted.

Jön az Isten, majd ha rád talál
hűs kezével a kemény halál,
átemelnek óvatosan, szépen:
eggyel több lesz kiírva az Égen.

Jön az Isten, Három és az Egy,
megpillantod, honnan merre megy.
Hazamentél, nem hiányzik semmi:
elindultál mindörökké lenni . . . (*)

3. Az « isteni Erőtérben » (Levélrészletek és két kiadatlan írás)

Babits Mihállyal való ismeretségéről, barátságukról érdeklődtem. 1964. nov. 4-i levelében írta Párizsba:

« . . . Babits Bergson-tanulmánya volt az első nyomtatott közlemény, amely magyarul megjelent. A Nyugat 1910-es évfolyamában lehetett vagy korábban. Egyik párisi tartózkodásom folyamán elvittem Bergsonhoz Babits róla szóló tanulmányát és az annyira érdekelte, hogy annak tartalmát franciául elmondhattam neki. Nagyon figyelmesen hallgatta, láthatólag nem kívánta, hogy rövidítsem, és amikor befejeztem, így válaszolt: — Ez az ismertetés annyira jó, hogy — amennyiben általánosan ismert nyelven volna írva —, mindenkinek ezt ajánlanám, aki röviden ismerkedni akar gondolataimmal. — A francia mondatra nem emlékszem már, — « avec mes pensées », így végezte, és így szerette emlegetni művét. Hiszen ismerjük ezt a szavát: « Je n'ai pas de systhème ».

Babits munkájáról való véleménye oly nagy örömet okozott nekem, hogy azonnal megírtam ezt Mihálynak (akit már családi kapcsolataink alapján is ismertem). Azonnal válaszolt. Ezt a levelét sok más értékkel együtt Budapest ostroma elsodorta. Talán érdekli, ha hozzáteszem, hogy készül itt egy Babits-Emlékkönyv is (amelyben én is közlöm rávonatkozó emlékeimet) (1). Sokat be-

(*) Megjelent a *Szolgálat* 1979/2. számában.

(1) *Magvető-Almanach.* 1966. Vezér Erzsébet röviden bemutatja Dienes Valériát, aki aztán felidézi Babitscsal kapcsolatos emlékeit « Ilyennek láttam » címmel, 243-260. Ez az « emlékezés » az egyik leghitelesebb Babits-portré.

széltünk vele Bergsonról, s hogy « ses pensées » mennyire éltek benne, nagyon elárulta a « Hadjárat a semmibe ».

Igen, én is dolgozom Teilhard magyar közlésén (...) Rendkívül érdekelne engem az Ön doktori értekezése és nagy örömöm volna benne, ha elküldene nékem egy példányt. Babits-tanulmánya pedig már személyes kapcsolataink miatt is közel állna nemcsak gondolataimhoz, hanem a szívemhez is. Mihályhoz férjemmel együtt a legbensőbb barátság fűzött bennünket s az én családomnak ezenkívül szekszárdi rokonsága is. Gyermekkoromból ismertem házukat, a Séd patakot s azt a Hajnalkát, aki az ő édesanyja volt... »

Az első levélkapcsolat után személyesen is megismerkedtünk Párizsban 1965 áprilisában, amikor elkísértem Vali nénit a Teilhard-Alapítványba Mlle Mortier-hez (Teilhard írásainak örököséhez). Egy esetleges Teilhard-válogatás magyar kiadásáról tárgyaltunk (ez később, 1968-ban jelent meg a Szent István Társulatnál *Hit az emberben* címmel). Két délutánon át sokat beszélgettünk, Vali néni felolvasott filozófiai-lelki elmélkedéseiből. E találkozásra reflektál a következő levél (1965. VII. 13):

« (...) Magát barátomnak tudom, és azért megvallom, hogy itteni barátaimnak munkám iránt való érdeklődése adott nekem újból lendületet. Biztosan olvasta, hogy kiásták azt a 60 évet, ami nekem sohasem jutott volna eszembe, — pedig valóban 1905-ben doktoráltam itt Budapesten. — Mindez kevésbé érdekes, mint az, amit most meg akarok írni Magának fordításaim sorsáról. Amint Párizsban megbeszéltük, összeköttetésbe léptem Rónayval és ő az egész ügyet kezébe vette. Egy tegnapi megbeszélés folyamán megtudtam tőle, hogy a Szt. István Társulat kész kiadni egy körülbelül 300 oldalas kötetet (...) Rónay szerint a kiadásra vonatkozó megegyezés is megtörtént. A kötetben minden esetre az első lesz a La Place de l'Homme... (Az ember helye a természetben) és vele együtt a tudományos és filozófiai oldalról való bemutatkozás, azután mint második részt képzelem a lelki világra való kihatásait, amelyek a legteljesebben az Isteni Erőtérben vannak képviselve, de van a kötetek bőségében elég, ami ugyanezt a célt szolgálja. A megválasztást Rónayval való egyetértésben fogjuk megejteni... »

D. Valéria *az Isteni Miliőt* (Teilhard, *Oeuvres* IV.) « Isteni Erőtér »-rel fordította. Az « erőtér » valóban megfelel a teilhard-i eszmevilágban a « milieu »-nek.

Rezek Román a könyv mottóját (Csel 17,28) adta magyar fordítása címéül: *Benne élünk* (Ahogy Lehet kiadása, Párizs Bécs, 1965). Ez volt az első magyar nyelvű Teilhard-kötet. D. Valéria levelében arra utal, hogy — mivel ez a lelki írás már megjelent — egy tervezett következő kötetben más lelkiségi esszéket választ ki Teilhard műveiből. Az « Isteni Erőtér » nagyon sokszor visszatér Dienes Valéria eszmélődéseiben. Míg Bergsontól az időtartam (*durée*) eszméjét vette át és fejlesztette tovább az örökkévalóság távlatában, Teilhard-tól az « isteni Erőtér » vezéreszméjét (krisztusi vonatkozásával), és mindkettőtől a « teremtő fejlődés » ill. « fejlődő teremtés » látomását. Persze sajátosan továbbépítette Bergsont és Teilhard-t, éspedig a szintén « bergsonista » Prohászka lelkiségétől ihletve. (Prohászka és Teilhard Eukarisztia-kultusza együtt hatnak rá: Prohászka a személyes átélés irányában (« scientia saporosa »), Teilhard a kozmikus vonatkozásokban befolyásolja.

Számos leveléből látom, mennyire beleélte magát Teilhard eszmevilágába, amikor az említett antológia előkészítésén dolgozott. (Egyébként erről egyik alább közlendő írása is tanúskodik.) Érdekes az, hogy Babits M.-t is az «evolutív» emberek közé sorolta. 1973. febr. 7-i levelében megköszönte Kardos Pál Babits-monográfiájáról írt kritikámat (1):

> « (. . .) Köszönöm a Kardos Pál-ismertetést, és a belefoglalt kis szövegemet is, amiben tényleg sűrítve próbáltam megmondani, kinek láttam ezt a Mihályt. Ezt az érthetetlent, akit csak azok tudnak érteni, akik elismerik, hogy nem értik. Ez nem stabil ember. Nem « valamilyen », és talán jó arra is, hogy kiderüljön az ő életéből, mennyire egyikünk se stabil. Hogy mennyire evolutív lények vagyunk és hogy egymás megérzése céljából, talán a jó régi logika helyett valami « evologikát » kellene elfogadni, amelynek megvannak a maga evolutív törvényei: ismétlődéstelenség, visszafordíthatatlanság, alapművelet-nélküliség, inverz műveletek teljes hiánya, minden « mennyiség » megcsúfolása, és

(1) Eredetileg 1972-ben a *Katolikus Szemlében,* majd *Párbeszéd a hitről* c. könyvemben jelent meg ez az ismertetés (« Babits katolicizmusáról »). Ebben Kardos Pál *Babits Mihály* (Gondolat, 1972) c. nagy monográfiájának egyoldalúságaira mutattam rá, idézve Dienes Valéria fentebb említett, Babitsra vonatkozó visszaemlékezéseit (« Ilyennek láttam »).

mégis valami titkos módon másodrendű törvényekkel dolgozó amelyeket nehéz még mindig « törvényeknek » nevezni, mert titkok, a « Teremtés » titkai, az a múlt-megmaradás, az a jövő-invázió, amiből folyton jelen születik... folytassam? Ez a Babits egy ilyen példatár. És talán valamennyen ilyen példatárok vagyunk, csak nem vesszük észre, annyira belesulykoltuk magunkat kész fogalmainkba, amelyeknek mankóira olyan nagyon nagy szükségünk van.

Kedves Feri! Gyorsan sóhajtottam egy köszönetet. Közben pedig azonos dallamra megverseltem három evangéliumi éneket, a *Magnificatot* (Bárdos harmonizálásával), a *Benedictust* és a *Nunc dimittis*-t és ez a Mária és ez a Zakariás és ez a Simeon oly azonos három látóhatárt nyitott fel előttem (a Magnificat már több éves, és ez a kettő most hozzászületett) — hogy ez megtöltötte eszmélésemet, és azért nem feleltem eddig (...) ».

Ha valaki, akkor Dienes Valéria valóban « evolutív » lény volt és az « evologika » meg nem fogalmazott « törvényei » szerint gondolodott. Mert ráérzetet a teremtés titkára, arra, hogy a « nooszférában » — pontosabban a « noogenezisben », vagyis a szellem kibontakozásában egyszerre megmarad a múlt (a memóriában) és ugyanakkor elözönöl bennünket a születő új, a jövő pontenciálisan végtelen lehetősége. Bármire reflektál is leveleiben (sokat idézhetnék), mindig már valami új van születőben eszmélődéseiben. Bergsontól és Babitstól Prohászkán és Teilhard-on keresztül Dienes Valériáig szélesedik és mélyül (vagy misztikus magasságokba lendül), az isteni örök Akaratig száll vissza, majd a végső Ómegáig, az Örökkévalóság Teljességéig szárnyal a Gondolat. És ebben az isteni-emberi-kozmikus távlatokat átfogó vízióban — ebben a « léleklátásban » — megvan a helye az Australopithecusnak éppúgy, mint a mai embernek, mint Máriának, a názáreti kislánynak. Az Örök Akarat (Szándék), a teremtő Szeretet fog át mindeneket, aki Jézusban nyilatkozott meg. Jézus neve « szeretetsugár », « áldott erőtér », « szent mágia ». Itt már a középkori « Amor Sanctus » zeng tovább (amely Vali néni barátját, Babitsot is megihlette). Innen van az, hogy Dienes Valéria élete vége felé már csak énekben és versben tudta kifejezni « eszmélése teljes világát ».

Ezt illusztrálja mindjárt a két közölt kiadatlan írás. De előbb még befejésül egy levél (1974. V. 6), amely a 95 éves Vali néni csodálatos lelki fiatalságáról tanúskodik:

« Kedves Feri, ilyenkor a rigók teledalolják a Levendula utcát és ha valami szép Bach-muzsikával én kiszólok a teraszról, ők is beleszólnak, mégpedig a ritmusfajoknak oly csodálatos elfogadásával, hogy szinte bele lehetne kottázni, talán a « Brandenburgi » vagy egyéb ütemekbe: a Sarabande-nál méláznak, a finálénál szaladnak, ... szóval kell valami lélekzetkapcsolatuknak lenni a zenével. (...)

De nem ezért ültem e papír mellé, hanem küldeni akarok valamit. Az egyik AVE-füzér; a címe: « Istenszülő az örök Akaratban », egy héthetes titoklánc mindenféle nekem érthető toldalékkal. Olvassa el és mondja meg, hogy azt mondom, illetve imádkozom-e benne, amit a címe kíván? Azt a Máriát csak úgy tudom meglátni, akihez imádkozunk, hogy abba a lételőtti Máriába nézek és onnan jövök az ima felé. Ez nem a « jelenések » Máriája. Az a másik pólus. Azokat *is* ebben tudom egybe, egyetlen egységgé ölelni. Az összeset egyetlen Máriává. (...)

A földi dolgaimból is küldök valamit. Volt itt egy szemiotikai konferencia, ahova elméleti múltam alapján meghívtak, és Tihanyban tartottam egy előadást a plenáris együttesnek ilyen címmel: Jel és Mozdulat (Evologika), ennek a kivonata is elindul ezzel a levéllel. Talán ráér elolvasni valamikor. Akarok Magával szellemi kapcsolatban maradni. Azért küldöm ezeket. (Persze Tihanyba úgy kerültem, hogy a pódiumig vittek oda-vissza.)

Gellért (Belon) kitűnő szentírástanulmányokat ír. Biztosan látta a Teológiában. Jön valami a Szolgálatban is. Sok minden átragyog rajtuk, majd meglátja. És hogy ezt is megmondjam, a gyermekek verses szentmiséje is, egy régi írásban, Gellértnél van. Talán Bárdos elhangzatolja a szöveges dallamaimat, habár ő is erején felül dolgozik. Meg a különböző prefációk is zengenek. Mit gondol erről? Még nem látta a szöveget? Csak az késlelteti, hogy Irisz nincs jó erőben és én már nehezen gépelek. Végre is májusban 95 lettem.

Hát, kedves jó Ferim, a rigódalok efféle dalokba mennek át. És a Levendula utca továbbadja s rájuk bízza a szeretetteljes köszöntést: rigóhangon: Valéria. »

Hogyan élnek az Isten gondolatában az eljövendő emberek?

Egyedül Isten akaratán belül élnek. De élnek. Szándékélet, ígéretélet, potenciális élet. Ezen a gondolaton lehet megjárni a potencia mélységeit. A valósulás bejárata ez. Jól illusztrálja ezt az evolúcióban minden új faj, minden « mutáció » megjelenése előtt jelentkező « tapogatódzás », lehetőségek kísérletszerű próbálkozása a valóság kapujánál. A fejlődés nem egyszerű

irányvonal. Elágazni próbál. Mindent meg akar próbálni. Nihil intentatum. Nem akar semmit sem kihagyni. Ennek a törekvésnek jutalma a végre megjelenő és megmaradó « mutáció ». Sohasem fejest jön. Mindig próbálkozik. Mennyit kísérletez akkor is, mikor emberről van szó. Közben látja, hogy nem jó. Tovább játszadozik. Mikor megjelenik az, amit akart, akkor látja, hogy jó, és már elakasztja a többit.

Nem a kísérletek az őseink: elakadtak. Csak a « Sapiens », az már belemutált a jövendőbe. Azon már « látta Isten, hogy jó », tehát mehet tovább. És elindította végtelen pályáján.

A kísérletezés az anyagból van, mintha az a Matéria próbálkoznék a maga tehetsége szerint eleget tenni a rá irányuló, a beléje szűrődő, nyomuló isteni szándéknak. Addig próbálja, míg ama Szándék nem « látja, hogy jó ». Az a helyeslés azonban nem azt jelenti, hogy már végleg « jó ». Elindulásnak jó. Alfának jó. Azután indul a fejlődés Ómega felé. Az « ember » megkezdi pályafutását a Földön. Honnan veszi hozzá a játékszabályokat? Születése *mögül*. Abból a « mögöttes-országból », ahol még csak lehetőségek éltek. Az Életelőttiből. A Lételőttiből. Ahol még élt minden lehetőség mint valósulniakarás. Most az anyagbalépő « pneuma » emlékezteti a Történést, hogy a Mielőttiben így volt. Minden lehetőség megvolt. A Történés pedig nekifog, hogy azokból egynéhányat megvalósítson. Csak belefog. Valamennyit nem győzhetné. Miközben sorozza próbálkozásait: akad egy legjobb. Amelybe bele lehet látni a jövőt. Az a jó. Az megmarad és tovább történik. A többi lehull az Evolúció Fájáról.

Ez a Lételőttiség újjanyoma a Valósulásban. Ezt játszadozza folytonosan az anyagbamélyedő szellem, és a szellemesülő anyag az Evolúcióban.

Csak ezen a küszöbön lehet megfogalmazni, ami előtte van. De most abban a *Mielőttiben* akarunk járni. Csupa ígéret, csupa szándék, csupa várás. Ilyen az eszmélésünk, mikor valami öntudatos nagy döntés előtt állunk. Ilyen lesz majd az a mindent elhatározó pillanat, amikor « állást foglalunk » az eljövendő örökkévalóságunkra. Ilyen minden apró döntésünket megelőző eszméleti bizonytalanság, az a termékeny születniakarása valaminek, amit « emberi tett »-nek nevezünk.

Ilyen pillanatok kísérnek eszmélő életünkben. Velünk repesnek folyton a lét és nemlét küszöbén hátra és előrenéző gondolatainkban, mert minden élmény létküszöb, minden cselekvés szellemi születés, új pillanat születése, lényegesen új, mindenestől új, mert még sohasem volt és sohasem lesz.

Ha volna léleklátásunk ezen a planétán — és némelyeknek van, de ha mindenkinek volna —, akkor életünk minden pillanatát úgy köszöntenénk, mint a sohasemlátottat. Akkor ebben az örök fiatalságban élnénk (és talán a test is lassabban öregednék mellette) —, mert mi más az ifjúság, mint sohasem-látottakkal való találkozás! Az életszakaszok nagy éréskorszakain átvezető lendület ennek az ifjúságszellemnek köszöni lendületét, és ezt el lehet vinni azokra az esztendőkre is, amikor már a megszokások pora egyformásítani próbálja a megújulást. Ilyenkor kell elővenni a Mielőttire való emlékezést.

Mert megvan ez az emlék. Hiszen belőle jövünk. De mert nem időélmény, hanem öröklétélmény, nem történésnek, hanem feszültségnek regisztrálódik. Az öröklétből, a bennünket akaró Istenakaratból eredő eszméletszint mindig bennünk vár; nem tétlenül vár, hanem feszülten, munkakészen, dolgozni akarva vár. Ha nem így várna bennünk ez a lételőtti Istengondolat, nem is volna szellemi létünk. Erre való ráébredés volt a Gondolat felsziporkázása ott valahol talán a Tanganyika körül, ahol először vált képessé Gondolatot hordozni a Biosz azzal, hogy beledobja magát a Nusz karjaiba, és egyszerre: ember születik. Az a « Sapiens ... » azért lett az ősapánk, mert benne reszketett föl először a Gondolat, ha nem is termelt egyebet, mint egy éles kavicsot, egy kipattanó szikrát vagy egynehány mesteri vonalat barlangja falán.

Ez az első pillanat már a Mielőttinek üzenete volt. Ezzel már az öröklét nézett be hozzánk az Idő ablakán. És minden eszméleti megfigyelésünk azt a tudatot mélyeszti egyre jobban belénk, hogy egy időnkívüli, Örök Akaratnak időbehulló gyermekei vagyunk egész anyagiságunkban, egész szellemiségünkben, egész emberi mivoltunkban. Mert nem a történés kezdő pillanatából, hanem a Világelőttiség Szándékvilágából származunk.

Egész létünk ebből ered, hogy ő akart bennünket.

Ennek az Akaratnak a feszültsége találkoztatta szülőink termő-tényezőit, építette meg anyánk testében a testünket, mintázta énünket-tükröző emberi arcunkat, telítette szellemerővel eszméletünket, cselekedett velünk, bennünk, körülöttünk, felettünk és alattunk minden tényezővel, ami csak hatott ránk valaha. Ez a múlt végtelen a maga teljességében: benne az öröktől fogva szándékolt megváltásunk Krisztusával, ez s Mindenségelőtti Teremtésvárás a mi igazi, planetáris anyánk.

És ezt az anyát testesíti emberré *Mária személye.* Meséli magáról a Bölcsesség Könyvében, hogy ott volt, mielőtt a planéták sorsával bajlódott volna a Teremtő, igen, ez a Történések Jövendőjébe akkor már belegondolt planétánlakó Személy, ez valóban — ilyen értelemben — ott volt a nagy Teremtő Kéz munkái előtt, és munkáinál, és ez az Istenszülő Leány, a Teremtő elgondolásában megelőzte a Mindenséget.

Ha az Atyának « az ő Krisztusa kellett » (Teilhard), akkor ehhez a Krísztushoz neki Mária kellett, és ez a csodálatos leányarc ott lebegett a Mielőttiség Országa felett abban a « Múlt-tartományban », amely még az Idők és Terek előtti öröklétbe tartozik. És szándékában ott suttogott a majdan időbe ömlő Üzenet, amelyet planétánkon embermilliók fognak vég nélkül ismételni kezükrefont gyöngyszemeiken...

Ez a Mária-arc nemcsak az Ég és Föld egyesülése, hanem az Öröklét és Történés egybeömlése is. Tekintetében Istenszándék világít rá az emberiségre. A Múlt örökléteből néz a Jövő örökléte felé és közben pillantása végigsimítja Földünk és a Mindenség történéseit.

Egészen ember, egészen anya, elfér a barlangban, a születésben is, hogy Fia mellett adoráljon, és mégis ott térdel a Föld minden eucharisztiás oltára előtt, hogy folytassa a jászolnál kezdődő és a sírban végződő adorálást, és ez sem elég az ő anyaságának, mert Istenszülésével odaszáll minden idők és terek fölé, és elfér a karjaiban a kétszárnyú öröklét, amely minden időpercnek részese, és most is, ma is, minden pillanatunkat átjárja és élteti.

Ezzel válik Mária a lelkünk anyjává. Nem csupán valami égi magasságból, hanem olyan élő örökkévalóságból néz reánk, amely bennünk is lakik. Ilyen ér-

telemben folyton együtt is van velünk. Ilyen értelemben részese életünknek is, mert öröktől fogva bele van szánva, minden ember minden lélek anyjává van téve, minden lélekvilág anyai gondozójává. Világ-Anyává van szánva öröktől fogva és teljes öröklétre, történésen inneni, történésen túli, történésen belüli, szüntelenül lükteti, minden kozmikus keringést átjáró, előző és követő Istenszándék teljesítésére van szánva. Minden emberforma megnyilatkozása emberentúli, lelkentúli, szellementúli isteni Szándékvalósulás, mely minden lelket vár, minden lelket átölel, átjár, a mindenség Anyaságának Szelleme, amely Mária arcáról elsugárzik a minden galaxisok elérhetetlen határáig. Ez a názáreti kisleány története. — Amen.

(1970. június 21)
Dienes Valéria

JÉZUS !

Ezzel a névvel legyen tele a lelked. Minden kiejtése szeretetsugár, amerre küldöd. Elviszi a mélyeszméleted minden rejtett kincsét, hangtalan imáját, oda, ahova akarod! Ez a név örömmé koszorúz minden fájdalmat, nyugalommá minden feszültséget. Ez a név élettárs, perceid kísérője, lélegzeteid alaphangja, gondolataid teljesedése. Ez a név a lélek bűvölete és ha ajkad kiejti, lelked megtelik a természetfeletti erőtér melegével, békéjével, szeretethullámaival.

Terjeszd magad köré ennek a Névnek áldott erőterét. Ahol kiejtik ezt a Nevet, új erőcentrum kél, új életforma fakad. Gondolj édesanyád régi kis szavára, amint kis új ruháitok első viselésekor mondta: « Jézus nevében » és nem sokat értettél belőle. De most tudod, hogy minden kezdés és minden elvégzés az Ő neve alatt indul és zár, hogy minden szándékon annak a Névnek kell ragyognia, minden félelmet e Névnek kell reménnyé nemesítenie, minden rombolást e Névnek kell építéssé izmosítania.

Ennek a Névnek a himnusza legyen egész életed. Ébredj vele és pihenj le vele, indulj munkához és tedd le a tollat vele. És ha nem toll, hanem főzőkanál, vagy mosogatóvíz az eszközöd, ez mindegy, mert valamennyin az Ő pecsétje fénylik.

Járjon veled ez a név és kérd a szívedet, hogy ritmusával ezt a Nevet dobogja folyton. Legyen testi-lelki léted ennek a Névnek a szolgálata, hívása, belehelése. Járja át ez a Név a maga fölséges zenéjével eszmélésed teljes világát, a láthatót és a mélyet, a szavakkal és a csenddel imádkozót. Így már nem kell keresni a szót, mert az egyetlen Ige az örök Név beléd költözött, lelkedbe nőtt, ajkadra égett a szeretet lángjával.

Varázslat? Igen, szent, egyetlenül szent mágia. Isten erejét tartalmazó eleven erőforrás, amelyben nem lehet csalatkozni. Nem szó, hanem élő Ige, mélységesen nagy ígéret és benne a teljesedés, minden hatalom az Övé és osztozik benne az, aki az Ő nevét borítja a lelkére és énekli azt folyton megújuló Új Énekkel ...

Dienes Valéria

IV. GABRIEL MARCEL

Egy negyedszázaddal ezelőtt, a második világháború utáni években « új » szellemi irányzatot reklámozott a sajtó: az egzisztencializmust. Franciaországban a « divat » népszerűsítéséhez hozzájárultak Sartre nagysikerű színdarabjai, Camus írásai és a Café de Flore « irodalmi körének » megnyilatkozásai. Felbukkant egy addig nem igen ismert író, Gabriel Marcel neve is, akit — az ateista Sartre-ral szembeállítva — « keresztény egzisztencialista » címkével jelöltek.

A világháború által okozott « szellemi földrengés », az élet veszélyeztetettsége, az egyének és a civilizációk mulandóságnak tudata és az általános létbizonytalanság érzése kétségkívül kedvező talajt készített elő ennek az irányzatnak, amely az emberi lét esetlegességét, a halál előtti szorongást, és — legalábbis egyes képviselőiben — a lét abszurditását hirdette. Az egzisztencializmus azonban « nem úgy nőtt ki hirtelen a földből, mint valami óriásgomba egy viharos éjszakán », hogy P. Foulquié plasztikus hasonlatával éljünk (1). Még ha módszere, a fenomenológia viszonylag új is volt, problematikáját évtizedek, sőt évszázadok készítették elő. E. Mounier az egzisztencializmusokról írt könyvében (2) az « egzisztencialista fa » gyökereire Szokratészt, a sztoikusokat, Ágostont és Bernátot írta; törzse Pascalon, Maine de Biran-on és Kierkegaard-on keresztül a fenomenológusokban ágazik szét; egyik oldalon Nietzsche, Heidegger, Sartre, a másikon Jaspers, a perszonalisták és G. Marcel; középütt pedig — hogy csak a nagyobb neveket említsük — Bergson, Blondel, Scheler, Buber, Barth, Bergyájev, Chestov...

« Gabriel Marcel filozófiai művének publikálása 'Metafizikai napló'-jával kezdődik (1927), és azt

(1) Paul Foulquié, *L'Existentialisme.* « Que sais-je? », PUF, Paris, 1946, 5. l.

(2) Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes,* 1947; *Oeuvres de Mounier.* III. 1944-1950. Paris. 1962, 71. l.

mondhatjuk, hogy valamennyi későbbi írása bizonyos értelemben ugyanennek a naplónak töredéke. E kifejezési forma választását könnyen megmagyarázza gondolkodásának tárgya és az az eljárás, amelyet kezdettől fogva egészen spontán módon ennek az elérésére választott. Miként Maine de Biran... Gabriel Marcel is a francia gondolkodók ama irányához tartozik, akiknél a filozófiai gondolkodásnak egyedüli forrása saját belső tapasztalatuk, és gondolkodásukat állandóan ez a forrás táplája » (3).

Marcel eme belső tapasztalatát és egész filozófiai keresését a vallási kérdés polarizálja, már kora ifjúságától kezdve, de főleg megtérése (1929) után. A Transzcendens, az abszolút Te keresése és megtalálása a Homo Viator állandó nyugtalanságának és reménykedésének mozgatója. Igen sokatmondó, hogy tervezett (de soha be nem fejezett) doktori értekezésének mottójául Szentviktori Hugó ágostoni csengésű szavait választotta: « Istenhez emelkedni annyi, mint betérni önmagunkba; de ez nem elég: önmagunk mélyén még saját magunkat is túl kell szárnyalmunk... ».

Az ember és műve

Hogy Gabriel Marcel (1889-1973) művét jobban megérthessük, néhány életrajzi adatot, eseményt fel kell idéznünk. Igaz, az ilyen vállalkozás félrevezető lehet. Hiszen, amint ő maga hangsúlyozza visszaemlékezéseiben (4), az emberi lény nem azonos életével; a megélt életet nem lehet kartotékozni; néhány dátum, életrajzi adat legfeljebb csak kerete lehet a drámának. De Marcel mégis, maga is, emlékezik, még ha nem is vállalkozik arra, hogy « elbeszélje » életét. Melyek azok a tények, amelyek nélkül érthetetlen műve?

---

(3) Étienne Gilson, « Un exemple », bevezető az *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* című gyűjtőkötethez, « Présences » sorozat, Plon, Paris, 1947. 1. l. - Ugyanebben a kötethen jó elemzések Pierre Colin (« Existentialisme chrétien ») és Roger Troisfontaines (« La notion de Présence chez Gabriel Marcel ») tollából.

(4) Gabriel Marcel, *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard, Paris, 1971. 14—15 l.

Agnosztikus apától és zsidó anyától született Párizsban, 1889. december 7-én. Szüleinek egyetlen gyermeke volt: vézna, végtelenül érzékeny, mindig gyenge egészségű. Négyéves korában meghalt édesanyja. A gyász igen mélyen érintette; életét, későbbi eszmefuttatásait is meghatározta ez az élmény. Apja feleségül vette anyja nővérét; a nagynéniből lett mostohaanya vállalta tehát a kis Gabriel nevelését, aki vallási ismereteit úgyszólván kizárólag olvasmányai alapján szerezte. Apja államtanácsos, francia követ Stockholmban, majd múzeumi, ill. könyvtári igazgató Párizsban, mély irodalmi, művészeti és zenei műveltséget biztosított Marcelnek, aki 1910-ben már filozófiai képesítést szerzett. Gyenge egészsége miatt csak kisebb-nagyobb megszakításokkal tanít filozófiát. Az első világháború alatt vöröskeresztes szolgálatot teljesít. Itt kerül szembe az emberi szenvedéssel, a Rossz misztériumával, amely oly nagy helyet foglal el későbbi eszmélődéseiben és drámáiban. 1919-ben házassága egy mélyen vallásos protestáns családdal hozta kapcsolatba. (Feleségének apja protestáns missziók igazgatója). Ő maga nem gondolt arra, hogy áttérjen felesége hitére. Felesége tért át, 15 évvel saját megtérése után, 1944-ben a katolikus vallásra.

Gabriel Marcel, akit szülei nem kereszteltettek meg, « természeténél fogva keresztény lélek » volt. 1929. március 2-án vette fel a keresztséget. Két személynek döntő szerep jutott megtérésében. Charles du Bos saját konverziója és barátsága révén egyengette útját. A döntő lépésre Mauriac felszólítása késztette. Marcel ismertetést írt François Mauriac « Isten és Mammon » című vallomásairól. Mauriac, miután elolvasta a könyvismertetést, levelet írt Marcelnek, amelyben többek között ez állt: « De végül is, Uram, miért nem tartozik Ön hozzánk? » Ez a felszólítás felkavarta Marcelt: « François Mauriac — vallja később — úgy jelent meg előttem, mint Isten képviselője. Isten szólt hozzám általa. Mindjárt arra gondoltam: miért is lenne jogom ahhoz, hogy a kereszténységen kívül maradjak: E döntő pillanatban éreztem, hogy el kell köteleznem magam. És mindjárt a katolicizmusra gondoltam, mert ez képviselte számomra a kereszténység teljességét » (5). Később, az *Être et Avoir*ban megtérésére

(5) Marcel nyilatkozata Marie-Madeleine Davy-nek: Davy,

visszatekintve megjegyzi: « Tulajdonképpen nem tudom megmagyarázni magamnak, hogy azon a napon, amikor... F. Mauriac azt a felszólítást intézte hozzám, miért választottam inkább a katolicizmust, mint a protestantizmust. Azt mondtam magamnak: 'Igen, keresztény vagyok; gyávaság lenne tőlem, ha még elodáznám a döntő lépést'. De akkor egy olyan hívást éreztem, amely sokkal messzebbről jött, mint Mauriactól, s a katolicizmust *kellett választanom* » (6).

Rövid előkészület után a negyvenedik évében lévő férfi tehát felveszi a keresztséget (anyja izraelita tanítójának, Altermannak a fia kereszteli meg; Alterman abbé volt Charles du Bos lelkiatyja). A keresztség és az első áldozás után kimondhatatlan béke száll lelkébe: « Ezt a belső állapotot alig mertem remélni — jegyezte fel aznap naplójába —: semmi egzaltáció, hanem a béke, az egyensúly, a reménység és a hit érzése ».

Marcelt — a « Metafizikai napló » tanúskodik erről — már bizonyos élmények előkészítették erre a döntő lépésre. Anyja halála, a világháború alatti tapasztalatok korán a túlvilág-halhatatlanság misztériuma felé fordították érdeklődését. Felesége apja és családja révén a protestáns vallásosságról szerzett tapasztalatokat: egy ideig élénken érdeklődött az « okkult » jelenségek iránt, és spiritiszta körökkel is kapcsolatba került. Victor Delbos és H. Bergson filozófiája (mindkettőhöz személyes barátság fűzte) a századvégi materializmust és racionalizmust ellensúlyozta. Ezenkívül mint ihlető zseni, a konvertita Paul Claudel is nagy hatással volt rá. Paul Ricoeurrel folytatott beszélge-

---

Un Philosophe itinérant: Gabriel Marcel. Flammarion, Paris, 1959. 42—43. l. Davy könyvének német fordítása: *Gabriel Marcel* (J. Knecht, Frankfurt, 1964) címen jelent meg.

(6) Gabriel Marcel, *Être et Avoir.* Aubier, Paris, 1935, 27. l. Ezt a könyvet két kötetben 1968-ban újra kiadták a « Foi Vivante » c. zsebkönyvsorozatban (85—86 sz.). Ez Marcel « Metafizikai napló »-jának a folytatása (1928—1933). Marcel két másik fontos filozófiai műve könnyen hozzáférhető zsebkönyvkiadásban: Az 1940-ben *Du Refus à l'Invocation* címmel megjelent tanulmányait közzétette a Gallimard kiadó « Idées » című sorozatában (119. sz.) *Essai de Philosophie concrète* címmel (1967-ben, 377 lap); az 1951-ben az Aberdeen-i Egyetemen tartott tíz előadás szövegének (*Le Mystère de l'être,* 2 köt. Aubier. 1951) második része *Foi et réalité* címen 1967-ben megjelent a « Foi Vivante » 38. köteteként.

tésében Marcel elismerte tartozását Claudellel szemben, jóllehet ő költő volt és nem szakfilozófus. Kétségkívül a test és a nyelv döntő szerepének felismerésében, a « megtestesülés » filozófiájának felvázolásában Marcel sokat köszön Claudel zsenijének (7).

És itt rögtön szólnunk kell a művészetről: a zene és a dráma Marcel művének szerves részét alkotják. Ezt nemcsak ő maga, hanem minden kritikusa hangoztatja. Jóllehet szemlénkben elsősorban a filozófus Marcelt szándékozunk bemutatni, néhány utalást nem kerülhetünk el. Bachot mindig szerette; az ő muzsikája táplálta lelki életét. Tizenhat éves korában megvásárolt vagy félszáz kantátát, és elkezdte ezek olvasását, játszását. « Alapjában véve a Passiókon és a Kantátákon keresztül jutott el hozzám a keresztény élet » — vallja Marcel. Később ő maga is komponált. A muzsika sokkal több volt számára, mint valami futó szórakozás: lényeges táplálék és belső diszciplína, sőt: ablak a felsőbb világ felé. « A zene az én igazi hivatásom, főleg ott vagyok teremtő. Ez adta meg gondolkodásom legigazibb keretét. J.-S. Bach az volt életemben, akihez nem hasonlíthatom se Pascalt, se Szent Ágostont, se egyetlen más szerzőt ». Bachon kívül Beethoven, Mozart volt kedveltje, de Schubert, Brahms és Debussy is többet adott neki, mint bármelyik író.

Marcel műveinek felét drámái teszik ki (kb. negyedszáz drámája jelent meg; színházi sikere nem igen volt, egyes darabjait sohasem adták elő). F. Mauriac jól látta, hogy Marcel a drámaírással nem annyira eszméit akarta színre vinni, hanem inkább szereplőit használta fel arra, hogy megvilágítsa és világosabban felismerje eszméit. Hőseibe többet belevitt önmagából, mint filozófiai írásaiba. Ezt Marcel meglepő gyakorisággal hangsúlyozza különböző megnyilatkozásaiban; legutóbb visszaemlékezéseiben elemezte szereplői és önmaga viszonyát, a mikor életének és művének kapcsolatát akarta megvilágítani (8). Paul Ricoeurrel beszélgetve a szigetekkel körülvett Görögországhoz hasonlítja életművét. A kontinentális részt a filozófiai írások, a szigeteket a drámák képviselik. A drámákat

(7) Paul Ricoeur—Gabriel Marcel, *Entretiens*, « Présence et Pensée ». Aubier, Paris, 1968. 23—25 l.

(8) Marcel, *En chemin...* 21, lap és kk.

csak a filozófiai műveken keresztül lehet megközelíteni. A két rész között pedig a zene a közvetítő, a kapocs (9).

Marcel számtalan kritikát írt; lektor volt kiadóknál; tanfolyamokat, előadássorozatokat tartott szerte a világon. Több díjjal (köztük az Erasmus-díjjal) tüntették ki, néhány egyetemtől megkapta a « doctor honoris causa » kitüntetést. 1973. október 8-án halt meg párizsi lakásában a rue de Tournonon egy szívroham következtében.

Gabriel Marcel nem dolgozott ki új filozófiai rendszert; semmitől nem irtózott annyira, mint a zárt rendszer, a szisztéma szellemétől. « Metafizikai napló »-jának és más filozófiai írásainak töredékei Pascal gondolat-töredékeire emlékeztetnek. Kétségtelen, hogy a határozott struktúra hiánya megnehezíti eszmevilágának összefoglalását. Legjobb ismerője, Roger Troisfontaines SJ nyomán mégis megkíséreljük vázolni dialektikájának főbb vonásait. Troisfontaines kétkötetes monográfiája (10) elé írt « levél-bevezetőjében » G. Marcel maga elismeri e szintézis kiváló érdemeit: « ... Igen nagy megkönnyebbülés számomra az, hogy ez a munka létezik. Ez végeredményben megvalósítja azt..., amit én magam akartam megcsinálni... Ön végtelenül világos és érthető, ugyanakkor tökéletesen hűséges is. Most megismétlem, amit már több ízben mond-

---

(9) Ricoeur - Marcel, *Entretiens*. 54. l.

(10) Roger Troisfontaines: *De l'Existence à l'Être, La Philosophie de Gabriel Marcel*. I—II. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1953; 1968; 416+506 l. A 2. kötet végén az 1953-as bibliográfia kiegészítése 1963-ig (1963 decemberéig teljes bibliográfia). További elemzéseinkben Troisfontaines köteteire *T 1* és *T 2* rövidítéssel utalunk a szövegben. — Még néhány fontos munka Marcelről: Charles Widmer: *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*. « Cogitatio Fidei », Cerf, Paris, 1971. (Röv.: *W*); — Pietro Print, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*. Roma, 1950; francia fordítása: *Gabriel Marcel et la Méthodologie de l'invérifiable*. Desclée De Br., Paris, 1953; — Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. Beauchesne, Paris. 1958; — Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Fordham University Press, New York, 1962; — Vincent Berning, *Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcels Weg einer konkreten Philosophie des Schöpferischen*. Albert, Freiburg, 1973.

tam Önnek. Megírva azt a könyvet, amelyet én magam szerettem volna megírni, Ön megtette azt, amit nekem kellett volna megtennem, és és így igen nagy szolgálatot tett nekem... » — Tegyük hozzá rögtön: Troisfontaines, aki Marcel minden fontos szövegét feldolgozza, rendszerezi (1953-ig; az utána megjelent írásokat 1963-ig csak a bibliográfia kiegészítése regisztrálja), részben továbbfejleszti Marcel filozófiáját. E rendszerező munkának megvan az a veszélye, hogy « erőszakot követ el » Marcel gondolkodásán, ahogy ezt a könyv ismertetésekor (1954-ben) P. Geiger OP megjegyezte.

« Az egzisztenciától a Létig » című munka azt mutatja meg, miként jut el Marcel bizonyos idealista színezetű fenomenológiától az ontológiai közösség metafizikájáig. A « lét titkának konkrét megközelítése » a részesedés metafizikájának körvonalazása. (Az ő szemében az emberi lét nem az Eszméből részesedik, mint Platónnál, hanem a Tettből, a végtelen Valóságból). Az ember három mozzanatot képező « dialektika » révén részesedik a Létből, tehát jut el az *egzisztenciától* (vagyis az öntudatlan részesedéstől) az öntudatos *létezőig* (= lesz önmagát elkötelező szabad személy, önmaga teremtését befejező személy): 1) Még az öntudatra-ébredés és a személyes reakciók előtt az ember már ott van a világban, olyan szituációban, amelyet nem maga választott, de amely mégis meghatározza: ez az *egzisztencia* fázisa. 2) Az « első reflexió » elemzi ezt az összetett helyzetet, szétválasztja a reflexió előtti állapot különböző elemeit: ez az *objektiváció* mozzanata. Ezen a szinten születik meg a tudomány, amely veszélyezteti a személyes részesedést. 3) Ennek elkerülése végett van szükség a « második reflexió »-ra, amely lehetővé teszi azt, hogy az ember visszaállítsa kapcsolatát a világgal, másokkal, hogy elkötelezze magát a *lét*ben. Az egzisztenciától eltérően tehát a lét megköveteli a személy választását (*option*). E harmadik fázisban a személy fenntartja, illetve újrateremti kapcsolatát a világgal, más személyekkel, Istennel (e kommúnió kialakításában közvetítő a test, az « én testem ») és így részesedik a végtelen Létből. — Troisfontaines könyve ennek a dialektikának a kibontása, szemléltetése.

Marcel sajátos « egzisztencializmusa »

Az « egzisztencializmus » szót idézőjelbe tettük, mert Marcel nemcsak a « keresztény » vagy « katolikus » egzisztencialista címkét vetette el (1949-től egyre határozottabban), hanem azt is helytelenítette, hogy egyáltalán — minden árnyalat nélkül — az egzisztencializmus irányzatához sorolták. Csakugyan, « Metafizikai napló »-ját Heidegger: *Sein und Zeit*-jével egyidőben tette közzé a két háború között. (Heidegger gondolatait jóval később ismerte meg.) Jasperset is csak később « fedezte fel », később ismerte fel, hogy több gondolatuk közös. Minderről pár évvel ezelőtti visszaemlékezéseiben (*En chemin, vers quel éveil?*) érdekes lapokat olvashatunk. Marcel hangsúlyozza például azt, hogy Heidegger találkozásaik alkalmával nem mutatkozott olyan radikális « ateistának », mint amilyennek Sartre bemutatta őt; hogy Jaspers rendszeréből (akit egyébként önteltnek talált, amikor személyesen is megismerte) főleg az *egzisztencia* kérdésének szentelt kötetet tartotta nagyra, amint erről tanúskodik a *Du Refus à l'Invocation* című gyűjtemény utolsó tanulmánya (1933-ból). Ha már a visszaemlékezeseknél tartunk, megemlítjük azt is — bár a kérdésre még visszatérünk —, hogy Marcel megtérése után, főleg Jacques Maritain és köre ösztönzésére, alaposabban foglalkozni kezdett a tomizmussal, amelyet addig teljesen félreismert és amellyel igazában soha sem tudott megbarátkozni. Maritain: *Les Degrés du Savoir* című nagy munkáját (amelyről kritikát is írt, de amelynek közlésétől Maritain kérésére elállt) igen időszerűtlennek tartotta: szerinte a középkori nyelvezet idegen a mai embertől, a modern filozófiától. Az emlékező Marcel egy kis lelkiismeret-furdalást is érez, hogy nem tanulmányozta alaposabban magát Szent Tamást és egyes modern értelmezőit, pl. Maréchalt.

Marcelt sokat foglalkoztatta az egzisztencializmus egyik központi problémája: az esszencia és az egzisztencia viszonya; ő maga nem fogadta el — Heidegger és Sartre felfogása szerint — az egzisztencia elsőbbségét.

Az ontológia a létezőkben megkülönböztet két metafizikai princípiumot: az esszenciát (lényeget) és az egzisztenciát (létezést). Az *esszencia* azt jelöli, hogy

micsoda a létező; pl. az ember emberi esszenciát birtokol. Az egy fajtához tartozó létezőkben van valami közös: az egyetemes esszencia, ezt kiegészítik az egyedek sajátos jegyei: az egyetemes esszencia egyedi esszencia lesz. Amikor egyszerűen csak esszenciát mondunk, az egyetemes esszenciát jelöljük. Ez persze nem jelenti azt, hogy az esszencia valami dologként önmagában megvalósul; de ugyanakkor nem is pusztán semmi. Az eleve lehetséges esszenciát az *egzisztencia* valósítja meg, a lehetőséget ez aktualizálja. A klasszikus filozófiának ezeket a megkülönböztetéseit elfogadta az egzisztencializmus, de felvetette a kérdést: melyiknek kell elsőbbséget tulajdonítanunk? Az « esszencialista » filozófiával szemben az egzisztenciának tulajdonította az elsőbbséget.

Marcel nem fogadja el az egzisztencialisták sorrendjét. Számára az esszencia az, « ami csak felfogott », mint az általános eszmék, amelyek által gondolkodunk. (Tehát Marcel nem a létező egyik princípiumát látja az esszenciában.) Ugyanakkor az egzisztencializmussal együtt elfogadja azt, hogy az ember nincs előre meghatározva, mindenki maga határozza meg szabad önteremtéssel (persze, nála ez nem abszolút, mint Sartrenál) egyéni esszenciáját, vagyis azt, amivé lesz. Az ember valójában csak az, amivé (szabad cselekvésével) válik. Marcel számára az egzisztencia több, mint az élet: az egzisztencia ugyanis az emberi (értelemmel, szabadsággal rendelkező) lényt jelenti; de ez az egzisztencia csak szabad cselekvéssel *lesz* igazán (*être*): vagyis amikor megnyílik a világnak, másoknak és Istennek, a Létteljességnek.

Mielőtt ennek a létszemléletnek főbb vonásait megvilágítanánk, utalunk Marcel filozófiájának genezisére. Charles Widmer Marcel « egzisztenciális teizmusáról » írt munkájában a következő fázisokat különbözteti meg (W 12—14. 1. és kk.):

1) Fiatalkori írásaiban (1909—1914), főleg « Metafizikai napló »-ja első részében az idealizmussal küzd: bírálja a racionalizmust és azt akarja megmutatni, hogy Istent, a nem verifikálható Abszolútumot nem az értelem, hanem a hit révén állíthatjuk. 2) A « Metafizikai napló » második része (1915—1923), « Az egzisztencia és Objektivitás » (1935) című cikk, valamint az *Être et Avoir* (1929) eleje arról tanúskodik,

hogy Marcel felfedezte a teljes emberi valóságot, az érzéklést és a testet (*saját* testét): az emberi kommúnión keresztül rányit az abszolút Jelenlétre. 3) Az *Être et Avoir*-tól a lét misztériumáról (*Le Mystère de l'Être*) szóló művéig (1929—1951) Marcel fokozatosan kidolgozza az Istenhez vezető utakat: a hűség, a reménység és a szeretet « fenomenológiáján » keresztül a végtelen Te ontológiájához jut el.

A lét titkának konkrét megközelítése

Ha Marcel filozófiájának legeredetibb és legérettebb gondolatait akarjuk összefoglalni, akkor — « Metafizikai napló »-ján kívül — a *Du refus à l'Invocation* (« A visszautasítástól a segélykérésig ») című tanulmánygyűjteményét és azt a fontos előadását kell elemeznünk, amely a *Le Monde cassé* (« Az összetört világ ») című drámája függelékeként jelent meg 1933-ban: *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (« Az ontológiai titok helyzete és konkrét megközelítései »). A darabot és a konferenciát Maritain tette közzé az általa irányított « Les Iles » sorozatban (Desclée De Brouwer). Marcel ezen a szinten a megtérése utáni években túljut a Descartes nyomán haladó husserli problémafelvetésen, végleg megszabadul a német idealizmustól, amellyel annyit viaskodott « Metafizikai napló »-ja első részében.

Természetesen, Marcel számára is az *ego* (az alany) és a valóság kapcsolata az elsőrendű probléma — azaz, most már felismeri, hogy nem is problémáról, hanem misztériumról van szó.

A « probléma » és a « misztérium » azóta klaszszikussá vált megkülönböztetésével az *Être et Avoir* (1928—1933 közötti « Metafizikai napló »-ja) lapjain találkozunk. « A lét misztériuma, az ontológiai misztérium kifejezés ellentétben a lét problémájával, az ontológiai problémával, ezekben a napokban hirtelen ötlött fel bennem. Ez a felfedezés megvilágított. A metafizikai gondolkodás a misztériumba bekapcsolt reflexió. De a misztérium lényege az, hogy felismerjék: a metafizikai reflexió feltételezi ezt a fel(el)ismerést, amely nem az ő illetékességi köréhez tartozik. A miszteriózus és a problematikus megkülönböztetése. A probléma olyasvalami, amellyel az ember útján talál-

kozik, amelybe beleütközik. Teljesen előttem van. Ellenkezőleg a misztérium olyasvalami, amelyben el vagyok kötelezve, amelynek lényege következésképp az, hogy nincs teljesen előttem. Mintha ebben az övezetben a *bennem* és az *előttem* megkülönböztetése elveszítené jelentését » (*Être et Avoir* 145. 1.).

Marcel is vallja Kierkegaard-ral, hogy az « igazság: szubjektivitás ». Vagyis: ő is, mint általában az egzisztencialisták, az emberi személynek, a szubjektivitásnak (= szabadságnak) tulajdonítja az elsőbbséget a létezésben. De nála ez a szubjektum nem elszigetelt; nem arra törekszik, hogy — az idealisták módjára — hidat verjen az én és az objektivitás között. Nem is teszi zárójelbe a « külső valóságot ». Az egyén, az emberi egzisztencia adva van az adott világ ölén; részesedik a létből a többi lénnyel együtt. A szubjektum és az objektivitás között már ott van az *én testem,* amelyet nem úgy birtokolok, mint valami tárgyat. Bizonyos értelemben én a testem (is) vagyok. Testemet sohasem úgy gondolom el, mint *egy testet*. Marcelnél igen sokszor visszatér ez gondolat, amely a megtestesült szellemről és a létben való részesedésről vallott eredeti felfogásának csírája. « Azt mondani, hogy egy dolog létezik, ez nem csak annyi, mint azt állítani, hogy ugyanahhoz a rendszerhez tartozik, mint az én testem (...), hanem annyi, mint azt állítani, hogy valamiképpen velem egyesült, mint a testem. A testben-lét — a metafizika központi adottsága » (*Être et Avoir,* 11. 1.). Ez tehát a kiindulópont: testem köt össze a világgal, másokkal, akikkel együtt létezem. Az *intersubjectivité,* a személyek kölcsönös nyitottsága és a kommúnió Marcel filozófiájának tengelyében áll.

« Szeretni annyi, mint lenni »

« Az az aktus, amely révén az egyén önmagát teremti... nem valami mágikus rendelkezés (dekrétum), amely révén az egyén egyedülálló központtá tenné magát; a szolipszizmus 'törvénytelen' megoldás, fenomenális szempontból elfogadhatatlan, metafizikai szempontból elégtelen. Az egyén konstitutív (önmagát alkotó) aktusa magában foglalja az egyének sokaságának állítását..., vagyis burkoltan a szeretet rendjének állítását tartalmazza » (Kiadatlan jegyzet, idézi

T 2—7 1.). « A szeretet fogalma megfelel annak, amit *intersubjectivité*-nek neveztem. Ezen azt kell érteni, hogy az alany csak úgy lesz alany (személy), ha elismeri a másikat is alanynak (személynek) » (berlini előadás 1950-ben, *T* 2, 7. 1.).

Ez a két idézet összefoglalja Marcel « hüperfenomenológiáját » a másokkal való találkozással és a személyek kommúniójával kapcsolatban.

A « másik » nem « akárki », valami névtelen « az az illető ». Hogy általa *legyek,* hogy *ő velem együtt legyen,* találkoznom kell vele. A találkozás nemcsak pillanatnyi « érintkezés », hanem ontológia esemény, amely reám (és reá) jelentős befolyást gyakorol, lelki fejlődésemet alakítja. De ehhez az szükséges, hogy elismerjem a másikat mint személyt, hogy kész legyek kapni tőle, tehát hogy kölcsönös nyitottság, « csere » valósuljon meg, egyszóval, hogy ő « te » legyen számomra és a « mi »-ben egyesüljünk, amint ez a szeretetben, barátságban, szerelemben történni szokott. Amikor « mi »-t mondok, akkor veled vagyok és te velem, együtt *vagyunk* a szó szoros értelmében (*co-esse*). Ez az együtt-levés feltételezi a kölcsönös jelenlétet (Marcelnél a *présence* valóságos intimitást, bensőséges személyes együtt-létet jelent), és végső soron a szeretetet. Az ilyen közösség kimeríthetetlen — a végtelen Lét misztériumában részesít.

Az emberi egzisztencia csak annyiban *van* (a szó marceli értelmében), amenyiben az én, a megtestesült szabad szellem elkötelezi magát a létben, vagyis elismeri a körülötte létező dolgokat, főleg más személyeket, a maguk egyediségével, sajátosságaival. Elismeri, elfogadja a létezőket. Ez a személyek közötti kapcsolatoknál azt jelenti, hogy kommúnió, szellemközösség alakul ki: közösen részesednek a lét egyetlen titkában. Ez a közösség (kommúnió) tehát nem az *avoir* (birtoklás), hanem az *être* (létezés) síkján valósul meg és legjobban a szeretetben fejeződik ki, ahol az egyik személy nem birtokolni akarja a másikat (ezzel tárggyá fokozná le), hanem azt akarja, hogy legyen — a tőle telhető mértékben a legteljesebb létet akarja biztosítani neki.

Szeretni — Marcel egyik darabja szerint — annyi, mint ezt mondani a szeretett lénynek: « Te, te nem halsz meg! » A szeretetben van valami abszolút; a

végtelenre tör, azt szereti a másikban, ami örök, örök létet akar biztosítani neki. Amikor az ember szeret, legyőzi a halált is: soha semmi sem veszett el véglegesen. Itt jegyezzük meg: Marcelnek a kommúnióról (a lenni = szeretni egyenértékűségéről) alkotott felfogása a szeretett lények halála miatt érzett tragikus élményből bontakozott ki. (Egyébként Marcel szemében a Rossz misztériuma állandóan az istentagadásra kísértő botrány!) Egyik fontos tanulmányában « Halálom és én » címen (11) többek között így vall erről:

« Gyakran megtörténik művemben, hogy valamelyik drámám hősének ajkán találom meg azokat a szavakat, amelyek jobban, és azzal a konkrét pontossággal fejezik ki mondanivalóm lényegét, amelyre a filozófia nem igen törekedhet. Antoine Sorgue szavai az *Emissaire* utolsó jelenetében, úgy tűnik, egész életművem egyik legmegvilágosítóbb mozzanatát képezik: 'Szüleim halála után fedeztem fel valamit. Az, amit mi továbbélésnek (*survivre*) nevezünk, valójában csökkenő élet (*sous-vivre*), és azok, akiket továbbra is szeretünk lényünk legjavával, mintegy remegő, láthatatlan árkádokká válnak — megérezzük és mintegy érintjük őket —, alattuk haladunk előre egyre inkább meghajolva, egyre inkább elszakítva önmagunktól, egészen addig a pillanatig, amikor mindent elnyel a szeretet' ».

Az abszolút « Te » jelenléte

Marcel számára a láthatatlan világ valósága a szeretett lények jelenlétének megtapasztalása formájában merült fel. Túljutva bizonyos spiritiszta tapasztalatokon, elfogadva a keresztény hitet, filozófiai reflexiójában központi helyre került a szellemek kommúniója (szeretet), amely képes legyőzni a halált. És e távlatban új fényben jelent meg számára az abszolút Te, Isten is.

Az átmenet a birtoklástól a léthez, az egzisztenciális közösségtől (*communauté*) az ontológiai közösséghez (*communion*) a szeretet réven történik; ez

---

(11) Gabriel Marcel, « Ma mort et moi », *Pour une sagesse tragique*. Plon, Paris 1968. 189—190. l.

pedig feltételezi az elkötelezettséget, a diszponibilitást (önmaga felejtését, feláldozását a másikért), a hűséget és a reménységet. A teremtő szabadságok kölcsönös nyitottsága megnyílás a Transzcendensnek: az igazi szeretetkapcsolat horizontális viszonyát vertikális viszony polarizálja: így tör be világunkba a létet fenntartó és az öröklétet biztosító abszolút Jelenlét (lásd *W* 182. 1. kk.).

Tény az, hogy az emberi kapcsolatok nem mindig nyitottak az abszolút « Te »-re, Istenre. Az ember ragaszkodása a másikhoz a tévedésen is alapulhat és csalódásba torkollhat. Az ember esetleg nem a másikhoz, hanem a róla alkotott eszményképhez hűséges. « Te, te nem halsz meg! » — ezt csak az abszolút Szeretet mondhatja úgy, hogy teremtő szó legyen; emberi síkon a reménység megcsalhat minket. És itt lép közbe a hit aktusa, a szeretett lényhez való hűség átadja helyét az Istenben való hitnek, reménykedésem az eszkatológikus reménységben kap abszolút alapot.

Láttuk, hogy Marcel, jóllehet férfikorban keresztelkedett meg, már kora ifjúságától kezdve érdeklődött a vallás, a hit kérdései iránt. Tervezett doktori disszertációjában is azt akarta kimutatni, hogy a vallási tapasztalat miként igazolható filozófiailag, a hit milyen feltételek mellett lehet « érthető ». Így dolgozta ki a misztérium, lét stb. fenomenológiáját. « Metafizikai napló »-jának első részében még túlságosan az idealizmus és egy bizonyos fideizmus (irracionalizmus) hatása alatt áll, amikor az abszolútum megismeréséről-verifikálásáról beszél. Már ekkor is leleplezi a szcientizmus előítéleteit és túlkapásait, a « technika » káros hatásait a hit területén. A szubjektivizmustól, a fideizmustól szabadulni akar, de ugyanakkor az objektivista (pozitivista) szellemiségtől is óv. Az « objektivizmust » még a hagyományos teodiceák « istenérvei »-ben is felfedezi, és ezért erősen bírálja azokat. Attól fél, hogy ezek a « tudós » bizonyítékok objektiválják (eltárgyiasítják) Istent, tehát az evilági dolgok szintjére fokozzák le a transzcendens misztériumot, a végtelen személyt, akinek titkát még akkor is meghamisítjuk, ha harmadik személyben *őróla* beszélünk, hiszen az abszolút « Te » csak akkor marad az, Aki, ha hivő lélekkel kitárulok neki, egész lényemmel *Hozzá* fordulok és az imában, esdeklésben, imádásban közvetlenül « Te »-nek szólítom.

Ha bizonyos skolasztikus tankönyvekre vagy tomista szakkönyvekre gondolunk, Marcel kritikájának igazat kell adnunk: A teodiceák valóban nem egyszer eltorzították az élő Isten arcát. Ugyanakkor Marcel egyoldalúságaira, túlzásaira is rá kell mutatnunk: Ezek jórészt abból erednek, hogy hiányzik nála a rendszeres metafizikai alap. Még olyan rokonszenvező, baráti kommentátora is hangsúlyozza, mint R. Troisfontaines (*T* 2, 378—79. l.): « Sajnálhatjuk, hogy Marcelnél hiányzik a kritikai alap és a metafizikai gondolkodás kifejezettebb struktúrája. Ezt Marcel is megengedi... » Említettük már, hogy Marcel pár évvel ezelőtt megjelent visszaemlékezéseiben (*En chemin...*) bevallotta, hogy nem tanulmányozta kellőképpen Szent Tamást és annak újabb értelmezőit (Maréchalt nevezi meg). Csakugyan, ha igazat is adunk neki abban, hogy Istent nem lehet lefokozni a véges dolgok, a tárgyak (gondolati tárgyak!) színvonalára, és egy gondolatrendszer eleméve tenni — a *theologia negativa* mindig is hangsúlyozta Isten transzcendenciáját —, azt is ki kell emelnünk, hogy a helyesen kifejtett istenérvek logikai érvénye megmarad akkor is, ha *ennek* a konkrét embernek nem is bizonyítják Isten létét.

Marcel tulajdonképpeni nehézsége e téren a kauzális gondolkodástól való irtózás. A « Metafizikai napló »-tól kezdve mindig visszautasította azt, hogy Istenre alkalmazza az ok fogalmát. Még a « Problematikus ember »-ben is (1955) ezt írja: « Végleg fel kellene hagyni az Isten-ok eszméjével, végezni azzal az istennel, aki önmagába gyűjt össze minden okságot, vagy pontosabban kifejezve: elkerülni az okság fogalmának minden teológiai alkalmazását » (12). J. M. Le Blond SJ kiváló tanulmányban (13) mutatja ki, hogy Marcelnek igaza van akkor, ha a filozófiában szokásos értelmet adjuk az okságnak: a « fizikai » (vagy tudományos) okság, amely a jelenségeket rendezi, az immanens ok-okozati összefüggéseket « magyarázza », nem alkalmazható Istenre, a Transzcendensre. Ám az

(12) Marcel Gabriel, *L'Homme problématique*. Aubier, Paris, 1955. 63. l.

(13) Le Blond SJ, « L'usage théologique de la notion de causalité », *De la Connaissance de Dieu*. « Recherches de Philosophie », III—IV. Desclée De Brouwer, Paris, 1958. 15—26. l. G. Marcel válasza: « Dieu et causalité ». 27—33. l.

arisztotelészi távlatokat elfogadó és módosító tomizmus transzcendens oksága különbözik a Newton- és Kant-féle okságtól. Szent Tamásnál a « Végső Ok » nem immanens oksági lánc utolsó « szeme », hanem minden létező Forrása. Tamás átalakítja az okság arisztotelészi fogalmát is (ez nem mindig világos az « öt út » bizonyos bemutatásaiból!): nála a traszcendens okság (az isteni okság) *teremtő*: vagyis létet adófenntartó. Amikor a teodicea az oksági elv alapján kimutatja Isten létét, akkor a transzcendens okságot alkalmazza; ez az okoskodás nem hasonlítható semmi máshoz, nem is verifikálható más okoskodással. Nem is fokozza le Istent az empirikus létezők szintjére, hiszen — a létanalógia révén — Istenről tagad minden végeset, kimutatja, hogy végtelen fokban szellem, szabadság, adakozó Szeretet. — Marcel P. Le Blond-nak válaszolva elismerte, hogy ez az értelmezés elfogadhatóbb, mint amit ő támadott. De még mindig túlságosan « objektivistának » tűnik neki, főleg ha a Rossz misztériumára gondol, amelynek « oka » nem lehet Isten.

Az ember csak úgy részesedhet a Létteljességből, ha elismeri Őt és szeretettel, imádással, teljes lényével kitárul neki. Nemcsak gondolni Isten*re,* beszélni Isten*ről*, hanem *Vele* lenni (jelenlét), az imában találkozni Vele, « Te »-nek szólítani és a felajánlás vagy az imádás gesztusával kiszolgáltatni magunkat neki. Ha elismerem, hogy Isten létem princípiuma (forrása), Hozzá tartozom ontológiailag (létemben függök Tőle minden pillanatban), ha kiszolgáltatom neki magam, nem veszítem el szabadságomat, hanem a Vele való kommúnióban (szeretetközösségben) valóban szabad leszek, önmagam leszek: Isten létem előmozdítója, hiszen maga a Szeretet. De ezt a válaszomat is az Isten örök szeretete kelti fel.

* * *

Marcel filozófiai keresése, a *Homo Viator* tapogatódzó hüperfenomenológiája így nemcsak ontológiába torkollik, hanem elvezet a kinyilatkoztatás küszöbéig. Marcel « küszöbön álló filozófusnak » nevezte magát. Kifelé, a hitetlenek felé tekintett, hogy az Igazság felfedezéséhez segítse őket. Vele kapcsolatban nem is « keresztény egzisztencializmusról » kellene beszél-

münk, hanem « keresztény újszokratizmusról » vagy « keresztény egzisztenciális filozófiáról ».

Amikor (1964-ben) a frankfurti Pauluskirchében átadták Marcelnek a német könyvkiadók Béke-díját, Carlo Schmidt professzor ünnepi beszédében felidézte Marcel filozófiájának és humanizmusának fegfőbb vonásait. Ebből a kiváló *Laudatio*-ból idézünk befejezésképpen: « Ez a konkrét filozófia lehetővé teszi, hogy megértsük: nem lehetünk önmagunk, hacsak nem vagyunk közösségben (kommúnióban) másokkal; megtanít bennünket arra, hogy elismerjük azt, ami a legegyedibb saját egyediségünkben, és amikor élénken megragadtatja velünk ezt a dialektikát, az egyetemes fénykörébe állít bennünket. És amit most elmondtunk az egyénekről, mindazt nem alkalmazhatnánk a népekre is? ... Nem állíthatnánk azt, hogy a népek csak úgy lehetnek önmaguk, ha — ahelyett, hogy saját falaik közé zárkóznának — keresik a találkozást másokkal, akiknek léte éppúgy misztérium, mint az övék? Hogy csak akkor találják meg önmagukat, ha állandóan mások felé közelednek?... Gabriel Marcel megmutatta nekünk ennek az útját, a saját útját, amely az önmagával és a világgal való kiengesztelődéshez vezetett — önmagával ebben a világban. Ezért őt olyan embernek tekintjük, aki megtaníthatja a világot a békére » (14).

(1973)

---

(14) « Laudatio de Carlo Schmidt », Gabriel Marcel, *Paix sur la terre*. Aubier. Paris, 1965. 34—35. l.

V. JEAN-PAUL SARTRE

1. Sartre ateizmusa

Jean- Paul Sartre halálával (1905-1980) lezárul egy korszak: azok a neves francia írók, akik a századfordulón születtek és vagy hét-nyolc évtizedre meghatározták a francia szellemi élet arculatát, sőt világviszonylatban is a leghíresebbek közé emelkedtek, akik többé-kevésbé « elkötelezett » írók és gondolkodók voltak, szinte mind eltűntek. De talán egyiküknél sem fonódott össze annyira az irodalom és a filozófia, az írás és a politikai elkötelezettség, mint a most elhunyt Jean-Paul Sartre életművében. Malraux életében is voltak látványos fordulatok — Kínától a miniszterségig, de végeredményben regényíró, magányos esztéta és mítoszkutató-mítoszteremtő maradt. Mauriac szintén elkötelezett író volt világnézetileg és politikailag, de mindenekelőtt mint regényíró marad meg a halhatatlanok között. Aragon véglegesen kommunista lett; költeményeiben is kifejezést kapott állásfoglalása; de nem tartja senki « mester-gondolkodónak », mint — legalábbis egy bizonyos korszakban — Sartre-ot. A háború utáni egzisztencialista hullám, majd a 68-as ifjúsági forrongások idején Sartre egyik főideológusa volt a többé-kevésbé baloldali ifjúságnak.

Sartre szellemi útja, világnézeti fejlődése és politikai elkötelezettsége a 60-as évektől szembeötlő «töréseket» mutat. Az első « fordulót » az 1963-ban írt, több kötetre tervezett önéletrajza első része jelentette: *A szavak*. Majd a legutolsó években tovább folytatta a « retraktációkat ». Sartre is moralista lett Kant és Bergson nyomán. A *Le Nouvel Observateur* 1980. márciusi számaiban megjelent három szövege tanúskodik arról — mint valami végrendelet —, hogy az idős író még mindig képes volt bátran megkérdőjelezni múlt nézeteit, sőt azokkal homlokegyenest ellenkező felfogást vallani. Az a Sartre, aki hajdan a *Huis-Clos*-ban ezt mondatta egyik hősével: « A pokol: a többi ember », most mások tiszteletét követeli és

testvériségről beszél. Aki a háború másnapján ezekkel a szavakkal foglalta össze filozófiáját *A Lét és a Semmi* c. vaskos filozófiai értekezésében: « Abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk », most visszautasítja a kétségbeesést és reménységről beszél. Az az antiteista, aki regényeiben és drámáiban is az abszolút ateizmust vallotta egy bizonyos humanizmus nevében, most ezt állítja: hogy az emberiség igazán elérkezzék a célhoz, hogy az emberibb világ megszülessék, ahhoz egy abszolút « transzhistorikus » célra van szükség. Etienne Borne ezt írta róla: Sartre, az új moralista hosszú odisszeája végén « felfedezte Amerikát! »

Egyébként az ateista író-filozófus *A szavak* c. vallomásában páratlan módon érzékeltette, milyen nehéz és hosszúlejáratú feladat ateistává válni. A katolikus-protestáns nevelés furcsa « hibridet » alakított ki a fiatal Jean-Paulból. (Katolikus anyja Dr Albert Schweitzer unokahuga volt; neveltetésére döntő hatással volt a protestáns nagyapa, Charles Schweitzer.) Idézzünk néhány szakaszt önéletrajzából (hivatkozások: Sartre, *A szavak,* ford. Justus Pál, Irod. Könyvkiadó, Bukarest 1969).

A fiatal gyermek a halál rémével küszködik; szorult helyzetében keresi a *maga* hitét. Erről így vall: « Kerestem, áhítottam a vallást, tőle reméltem segítséget. Ha megtagadják tőlem, magam találom ki. De nem tagadták meg: katolikus hitben neveltek így megtudtam, hogy a Mindenható a maga dicsőségére alkotott; ez több volt, mint amit remélni mertem. Később azonban sehogyan sem ismertem a nekem tanított elegáns Úristenben arra, aki lelkemet várta: én Teremtőmre áhítoztam, s Nagy Főnököt kaptam helyette; a kettő azonos volt ugyan, ám én ezt nem tudtam; különösebb hév nélkül szolgáltam a farizeus Bálványt, s a hivatalos tanítás elvette a kedvemet attól is, hogy a magam hitét keressem. Szerencsém volt! A bizalom és kétségbeesés elegye a legjobb talajt nyújtotta lelkemben a mennyei vetés számára; ha nincs e tévedés, szerzetes lesz belőlem. Ám az én családomat is meglegyintette a kereszténység ama lassú halódásának szele, amely a voltairiánus nagypolgárságból indult ki, és egy évszázadba telt, amíg átterjedt a társadalom minden rétegére; ha nincs a hitnek ez az általános hanyatlása, Louise Guillemin

(a nagyanya), a vidéki katolikus úrilány bizonyára nem megy olyan könnyen férjhez egy luteránushoz... Persze családunkban mindenki hivő volt: már csak tapintatból is (...) A mi köreinkben, az én családomban a hit csak hangzatosabb másik neve volt nyugodalmas francia, szabadságnak; mint oly sok más gyermeket, engem is megkereszteltek, hogy bizonyítsák függetlenségemet: attól féltek, hogy erőszakot tesznek lelkemen, ha megtagadják tőlem a keresztséget; anyakönyvezett katolikusként szabad vagyok, normális helyzetbe kerülök. 'Később azt teszi majd, amit akar' — mondották. Akkoriban sokkal nehezebb feladatnak tartották a hit megszerzését, mint elveszítését » (67-68).

Ez az utolsó mondat esetleg meghökkent bennünket. Hát ma is nem nehezebb feladat a hit megszerzése, mint elvesztése? Nos, az ateista Sartre 1963-ban így vallott *A Szavak* vége felé a *hit elvesztésének nehézségéről*. « Megtanítottak a bibliai történetekre, az evangéliumokra, a katekizmusra, de nem adták meg az eszközöket, hogy hinni is tudjak bennük: az eredmény a teljes zűrzavar volt, s ez vált az én különleges Rendemmé. Persze, különböző gyűrődésekre, jelentős átrétegződésekre került sor: a katolicizmusból kivont szentség az Irodalomban ülepedett le, mert kereszténnyé nem válhattam, a keresztény helyett *pótanyagként* megjelent a toll embere (...) Azt hittem, hogy az Irodalomnak szentelem magamat, holott valójában szerzetesrendbe léptem. A legalázatosabb hivő bizonyossága előre elrendeltetettségem gőgös tudatává alakult át bennem. Előre elrendeltetettség? Miért ne? Nem kiválasztott ember-e minden keresztény? Nőttem, mint a gyom a katolicizmus talaján, gyökereim belőle szívták a táplálékot, s azt alakítottam én át életnedvvé. Innen származott az a józan és világos elvakultság, amelyben harminc esztendeig szenvedtem (...) Az írás hosszú időn keresztül annyit jelentett számomra, mint a halálnak, az álcázott vallásnak könyörögni, hogy ragadja már ki életemet a véletlenek zűrzavarából. Papi pályára léptem. Harcoltam: műveimmel akartam megváltani magamat; mint misztikus, a szavak kelletlen morajával próbáltam leleplezni a lét némaságát, s főképp összetévesztettem a dolgokat nevükkel: hinni ezt jelenti. (...) Megváltoztam. Később

elmondom majd, miféle savak marták szét az engem beburkoló és eltorzító, áttetsző lepleket (...) Kegyetlenül nehéz és hosszú lejáratú feladat ateistává lenni; azt hiszem, elvégeztem maradéktalanul. Tisztán látok, kiábrándult vagyok, tudom, mik igazi feladataim (...) Körülbelül tíz esztendő óta olyan valaki vagyok, aki most eszmél, hosszú, keserű és édes őrületéből gyógyultan, még mindig nem tud magához térni a csodálkozástól, nem állja meg nevetés nélkül, ha felidézi régi tévelygéseit — és aki már nem tud mit kezdeni életével » (174-177).

Keserű, kiábrándult, de őszinte vallomás. Végül is maradt az írás. De miért is ír? — teszi fel magának a kérdést. « Megszoktam, meg aztán: ez a mesterségem. Tollamat sokáig kardnak tekintettem: ma már tudom, milyen tehetetlenek vagyunk. (...) A kultúra nem ment meg semmit és senkit, nem is igazol. De emberi alkotás: az ember önmagát vetíti belé, magára ismer benne; csak ebben a kritikus tükörben látja meg tulajdon képét. Egyébként szélhámosságom, ez a düledező, ócska épület, egyben jellemem is: neurózistól meg lehet szabadulni, önmagából azonban nem gyógyul ki az ember » (178) .

És az 1963-ban írt *A Szavak* zárómondatai: « Ha a megvalósíthatatlan üdvözülést az ócska színpadi kellékek közé sorolom, mi marad? Egy ember, egész ember, akit minden emberből gyúrtak össze, aki valamennyivel felér, s akivel felér bármelyikük » (179).

Jean-Paul Sartre mindent bevetett, hogy megváltsa önmagát, hogy szabadon újrateremtse önmagát, de végül is kísérlete csődöt mondott. Egy ember volt a sok közül, « aki valamennyivel felér, s akivel felér bármelyikük ». Ez az utolsó mondat még egy bizonyos humanizmust sejtet. Ezért harcolt Sartre előbb lelkes elkötelezettséggel, majd egyre szkeptikusabban, tehetetlenebbül, önmagát túlszárnyalva, kínozva, hatalmakkal viaskodva, szorongva és kétségbeesetten.

Jean-Paul Sartre a modern ateistának mintegy prototípusa volt; egyszerre Nietzsche és Marx örököse. Ő maga Gide-ről írva saját ateizmusának egzisztencialista jellegét is jól megvilágította: « Nem hiszem, hogy ma egyetlen hivő is Szent Bonaventura vagy Szent Anzelm érvei alapján lett keresztény; de nem gondolom azt sem, hogy akárcsak egy hitetlen is az ellen-

kező érvek alapján fordult volna el a kereszténységtől. Az Isten-probléma emberi probléma: az embereknek egymás-közti viszonyát érinti; olyan teljes probléma, amelyre megoldást mindenki egész életével ad... »

Sartre az Isten halálát hirdette, mert azt vélte, *Az ördög és a Jóisten* hősével, hogy: « Ha Isten létezik, az ember semmi ». Sartre a maga igazságát, a maga szabadságát választotta — Istennel szembeszállva. Az önmegváltást kereste hasztalanul. Egész életével igyekezett megoldani az Isten-problémát. És az az Isten, akit félreismert — hiszen Ő valójában nem féltékeny teremtményére, akit szabadsággal ajándékozott meg —, tiszteletben tartotta Sartre választását. Sartre jól látta a szabadság misztériumát, amikor a német fogságban (1940-ben) írt karácsonyi misztériumjátékában, a *Barjona*ban ezeket mondatta lázadó főhősével: « Szabad vagyok, és a lázadó szabadság ellen az Isten se tehet semmit! » — Persze nem tudhatjuk, hogy az ateistává válás hosszú folyamata miként zárult véglegesen. Az utolsó években sok régi tévedését megkérdőjelezte az író-filozófus; lehet, hogy ateista választása sem maradt kivétel.

Benny Lévynek adott nyilatkozataiban hangsúlyozta a morális tudat fontosságát. Régi felfogásával ellentétben kijelentette, hogy a szabadság nem lehet anarchikus-individualista fogalom, hanem « másoktól függő érték ». Annakidején (1960-ban). *A dialektikus ész kritikájában* nagy elismeréssel írt a marxizmusról (bár a materialista értelemben vett dialektikát », a « természet dialektikáját » akkor is elvetette). Az utolsó években azt vallotta, hogy Marx felépítményelmélete teljesen hamis. De főleg az erőszakra vonatkozó teóriáját revideálta. Régen elméletileg igazolni akarta a terrorizmust, amely « a szabadságért öl ». Most kijelentette: « Ma már nem így gondolkodom; nem látom többé világosan a kapcsolatot az erőszak és a testvériség között ». Újabban a testvériséget védte az erőszakkal szemben. Felvetette a kollektív reménység problémáját is. Testvériség és reménység: Sartre tehát élete végén bevezette ezt a két fogalmat az emberi lét értelmezésébe, és így az egyetemes értékek csillagzata alá került. Ez az ellentmondásos író-filozófus bátran megkérdőjelezte múltját, elvetette tévesnek bizonyult régebbi nézeteit. Szenvedélyes keresőként

Közben Barjona találkozik feleségével, Sárával, aki

járta az igazság és a tévedés között vezető emberi szabadság útjait. (*)

2. Remény vagy kétségbeesés

Előző rövid megemlékezésem főleg azt akarta érzékeltetni — Sartre önvallomása tükrében —, milyen hosszúlejáratú és nehéz vállalkozás ateistává válni. Nem véletlen szerepel Jean-Paul Sartre a modern « istenkeresők » között itt, könyvem második részében. Egyébként még 1966-ban megjelent egy kis könyv Francis Jeanson, Sartre ateista barátja tollából a katolikus Desclée kiadó « Les écrivains devant Dieu » c. sorozatában. E sorozatban nemcsak Pascalról, Péguyről, Claudelről vagy Léon Bloy-ról írtak egy-egy kötetecskét, hanem Voltaire-ről, Baudelaire-ről, Camus-ről és Saint-Exupéryről is, hogy csak néhány novet említsek. Sartre is « istenkereső » volt, Isten útjain járt, mégha befejezetlen önéletrajza, *A Szavak* olvasása után úgy tűnik is, hogy véglegesen leszámolt az istenhittel.

A kultúrvilágot meglepte az a három részes interjú, amelyet kevéssel Sartre halála előtt, márciusban közölt a *Le Nouvel Observateur* c. baloldali lap. Ebben *A Lét és a Semmi* írója titkárának és barátjának, a fiatal Benny Lévynek válaszolva sok mindent megkérdőjelezett korábbi nézeteiből. A kétségbeesés hirdetője azt erősgeti, hogy az ember lényegéhez tartozik egy bizonyos remény és « transzcendencia ». Ő, aki a *Zárt tárgyalás*ban egyik hősével ezt mondatja: « A pokol: a többi ember », most a mások felé való nyitottságot, az interszubjektivitást a szellem lényeges alkotóelemének tekinti, és egy bizonyos « testvériségre » akarja felépíteni morálját. (Tudjuk, hogy *A Lét és a Semmi* folytatásaként megígért morális traktátust sohasem írta meg.)

Benny Lévy is, de mások is úgy vélték, hogy Sartre öreg korára szinte mindent elölről akar kezdeni, és a remény hirdetésével valami *egészen új* jelent meg eszmevilágában. Sartre viszont azt bizonygatta B. Lé-

---

(*) E megemlékezés megjelent a *Katolikus Szemle* 1980/2. számában.

vynek (az 1980. márc. 10-i interjúban), hogy — jóllehet másképpen nyúlt a problémához — mindig is ezt gondolta: « mindenki reménnyel él, vagyis hiszi, hogy valami, amibe belefogott, vagy ami rá, illetve arra a csoportra vonatkozik, amelyhez tartozik, megvalósulóban van, meg fog valósulni, és kedvező lesz számára és közössége számára. Azt gondolom, hogy a remény az ember részét alkotja: az emberi cselekvés transzcendens, vagyis a jelenből kiindulva egy jövőbeli tárgyat céloz; (...) és a cselekvési módban ott van a remény, vagyis az a tény, hogy célt tűzünk ki, amelyet meg kell valósítani. »

Mielőtt Sartre világnézeti fejlődésének utolsó « állomását » alaposan megvizsgálnánk, szeretnénk most itt bemutatni egy kevéssé ismert karácsonyi « misztériumjátékát », amely pályája elejéről való, és amely éppen a reménység és a kétségbeesés dialektikáját tárja elénk két szereplője álláspontján keresztül. Ezzel akarunk rávilágítani arra, hogy a remény eszméje valóban jelen volt már Sartre művében a kezdet kezdetén.

a) « *Barjona* » (*Sartre karácsonyi misztériumjátéka*)

(1) *A darab keletkezéstörténete* — Sartre 1940 augusztusától német hadifogoly Trierben (Stalag XIID). Jó baráti viszonyban van több katolikus pappal, fogolytársaival, különösen is Page abbéval, aki — Simone de Beauvoir szerint — megnyerte Sartre rokonszenvét kedvességével és elveihez hű, következetes magatartásával. « (Page abbé) a szabadság iránti éles érzékkel rendelkezett; szemében a fasizmus az embert rabszolgává fokozta le, és ezért kihívás volt Isten akaratával szemben: 'Isten annyira tiszteletben tartja a szabadságot, hogy azt akarta: teremtményei legyenek inkább szabadok, semmint bűnre képtelenek', mondotta. Ez a meggyőződése és mély humanizmusa hozta közel őt Sartre-hoz. » Simone de Beauvoir azt is megjegyzi, hogy a tábor jezsuitáival vitatkozva, akik Jézus istenségét állították, Sartre hangsúlyozta: « a Megtestesülés mítoszának csak akkor van meg a szépsége, ha Krisztust megterheli az emberi állapot minden nyomorával. » (*La Force de l'âge,* p. 524.)

E viták következtében, és hogy francia fogolytársait a németek ellen sarkallja, Sartre 1940 decem-

berében megírta *Barjona* c. darabját. — Története és szövege megtalálható: Michel Contat és Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre,* Gallimard, Párizs, 1970 (kommentált bibliográfia), 372-375; 565-633. Rövidítve: ES.

Sartre közben már közzétette (1938-ban) *A Csömör* c. regényét; megjelentette (1939-ben) a *Fal* c. « elbeszélés »-gyűjteményét, eltervezte *A szabadság útjai* c. regényét; elkezdte írni *A Lét és a Semmi* c. filozófiai munkáját (amely majd 1943-ban jelenik meg) és közzétette (1940 márciusában) *L'Imaginaire* c. értekezését. A trieri fogolytáborban a papoknak előadássorozatot tartott Heideggerről. Látjuk tehát, hogy Sartre « egzisztencialista » filozófiája születőben van. *Barjona* keletkezését ebben az összefüggésben kell látnunk.

Alig pár nap alatt írta meg karácsonyi « misztériumjátékát », amelyet 1940 karácsonyán elő is adtak a táborban. Sartre maga irányította a színpadi rendezést, és ő maga játszotta Balthasar, az egyik « napkeleti bölcs-király » szerepét. *Barjona* nagy sikert aratott; egy hadifogoly megtért, annyira megindította Sartre-Balthasar « őszinte, lángoló, hittől égő » játéka.

Sartre elveszítette a kéziratot; katolikus fogolytársai őrizték meg. Közben Sartre engedélyével kisebb körökben, bizonyos megszorításokkal előadták (én magam is láttam a darabot a belga jezsuita skolasztikusok előadásában). Végre 1962-ben Sartre engedélyt adott arra, hogy 500 példányban kinyomtassák, főleg volt fogolytársai használatára. Később Sartre egy interjúban ezeket mondotta a darabról:

« Egyesek talán azt gondolják, hogy ezt a misztériumjátékot írva lelki krízisen estem át. Nem! Csupán a nácizmus egyazon elutasítása fűzött pap fogolytársaimhoz. Karácsony olyan témának tűnt, amely képes megvalósítani a legszélesebb egységet keresztények és hitetlenek között. És megállapodtunk, hogy azt monddom, amit akarok. Számomra ebben a tapasztalatban a lényeges az volt, hogy mint fogoly a többi fogolyhoz szólhattam és felidézhettem közös problémáimat. A szöveg tele volt a jelenre való utalásokkal, és mindenki számára világosak voltak ezek az utalások. A jeruzsálemi római küldött szemünkben a német volt. Őreink a gyarmatjain megjelenő angolt látták benne! »

(2) *A darab témája*

A történet Palesztinában játszódik le, Bethaur faluban és környékén, Betlehem közelében, majd Betlehemben. Jézus születésének idejében vagyunk. Palesztina római megszállás alatt. Népszámlálás. Bethaur lakói, mint az egész zsidó nép, el vannak keseredve. Barjona, « a mennydörgés fia », a falu főnöke megesküdteti a férfiakat, hogy nem nemzenek többé gyermeket. Így tiltakoznak a kegyetlen sors ellen. Most még megfizetik az adót, de utánuk már senki ebben a faluban. A világ szétbomlik, az élet vereség, bukás; mindenki le van győzve. « Mindig minden rosszul ment ebben a világban, és a földön a legnagyobb őrültség: a remény. » (ES 579-580) Nem kell tehát többé gyermek. « Nem akarjuk fenntartani az életet, meghosszabbítani fajunk szenvedéseit ». Barjona még kifejti, hogy új életet teremteni annyi, mint felfrissíteni a világ agóniáját. Meg akarja alapítani a « semmi vallását », és Jehova, a Bosszúállás és a Harag Istene előtt esküvel fogadja, hogy nem nemz többé gyermeket. (ES 581)

Ekkor megjelenik Sarah, Barjona felesége, és tudtára adja, hogy gyermeket vár. Barjona arra akarja rávenni az asszonyt, hogy menjen el a boszorkányhoz, kérjen tőle olyan füveket, amelyektől meddő lesz. Sarah ösztönösen szereti leendő gyermekét, meg akarja szülni. Barjona közben kifejti, mi vár a gyermekre: nyomor, kétségbeesés és halál. (Világos, hogy Barjona a « nihilista » Sartre-ot képviseli; vagy legalább is az egyik Sartre-ot. Mert látjuk mindjárt, hogy a bölcs király, Balthasar, aiknek szerepét Sartre játszotta, és akinek érvelésére Barjona « megtér », szintén kifejez valamit az író világnézetéből.) Íme egy szakasz Barjona érveléséből:

> « Asszony, ez a gyermek, akit meg akarsz szülni, mintegy a világ új kiadása. (...) Gyermeket nemzeni annyi, mint jóváhagyni a teremtést szívünk mélyéből; annyi, mint ezt mondani Istennek, aki minket gyötör: 'Uram, minden jó és hálát adok neked, hogy megteremtetted a mindenséget.' Valóban ezt a himnuszt akarod énekelni? Mered-e magadra vállalni ezt a kijelentést: ha újra kellene csinálni, pontosan ugyanilyennek alkotnám meg újra? Hagyd, édes Sárám, hagyd. A létezés borzalmas lepra, amely valamennyiünket szétroncsol, és szüleink bűnösek voltak. Őrizd meg kezedet tisztán, Sára! Bárcsak ezt mondhatnád halálod napján: nem hagyok

magam után senkit, hogy meghosszabbítsa az emberi szenvedést. Gyerünk, ti többiek, esküdjetek meg...' » (ES 584-585).

Közben — a harmadik felvonásban — csodálatos dolgok történnek. Angyalok hirdetik a pásztoroknak, hogy megszületett a Messiás; Bethaur lakóinak a pásztorok viszik el az örömhírt. Mindenki Betlehembe indul, csak Barjona lázad, amikor a tömeg ezt kiáltozza: « Krisztus megszületett! » Kaifás, az egyik pásztor hiába próbálja meggyőzni Barjonát:

— « Barjona, az Angyal azt mondta nekem: menj, keresd meg Barjonát, aki szenved, akinek a szíve tele van epével és mondd meg neki: Béke a földön a jóakaratú embereknek. »

— Barjona: « Ah! Jóakarat! A szegény jóakarata, aki éhenhal panaszszó nélkül a gazdag lépcsője alatt! A rabszolga jóakarata, akit korbácsolnak, és ezt mondja: köszönöm! A katonák jóakarata, akiket vágóhídra löknek és értelmetlenül harcolnak! Miért nincs itt a te angyalod, miért nem teljesíti ő maga küldetését. Ezt válaszolnám neki: nincs számomra béke a földön; és én rosszakaratú ember akarok lenni! Rosszakaratú! Az istenek ellen, az emberek ellen, a világ ellen szívemet hármas páncéllal vettem körül. Nem kérek kegyelmet és nem mondok köszönetet. Nem hajtok térdet senki előtt, méltóságomat a gyűlöletbe helyezem, pontosan számon tartom minden szenvedésemet és a többi ember szenvedéseit. Mindenki kínjának tanúja és mérlege akarok lenni; magamba gyűjtök minden kínt és megőrzöm azt, mint káromkodást. Mint az igazságtalanságra emlékeztető oszlop emelkedem az ég ellen; magányosan halok meg és nem engesztelődöm ki, és azt akarom, hogy lelkem úgy szálljon a csillagok felé, mint harsány réz-csattogás, idegesítő harsogás. »

— Kaifás: « Vigyázz, Barjona! Isten jelet adott neked. és te nem akarod meghallani.

— Barjona: « Még ha az Örökkévaló meg is mutatná arcát a felhők között, akkor se hallgatnék rá, mert szabad vagyok; és a szabad ember ellen maga az Isten se tehet semmit... » (ES 598-599).

A tömeg a napkeleti bölcsekkel együtt Betlehembe siet, hogy imádja a Messiást. Végül Barjona is hajlandó elmenni, de azzal a szándékkal, hogy megölje az újszülöttet. Közben azonban elkezdődik érdekes párbeszéde Balthasar királlyal a *reménységről*. Az időnkint megszakadó párbeszédből idézünk most

néhány jellegzetes szakaszt. Barjona előbb meg akarja akadályozni az embereket, hogy Betlehembe menjenek.

Balthasar: « Mi az? Megakadályozod, hogy embereid elmenjenek a Messiást imádni?

Barjona: « Nem hiszek jobban Messiástokban, mint dajkameséitekben. Ti, gazdagok, királyok, átlátok kártyáitokon. Becsapjátok a szegényeket badarságokkal, hogy nyugodtak maradjanak. De állítom, hogy engem nem csaptok be. Bethaur lakói, nem akarok többé főnökötök lenni, mert kételkedtetek bennem. De utoljára ismétlem nektek: nézzetek szembe balszerencsétekkel, mert az ember méltósága a kétségbeesésben van.

Balthasar: « Biztos vagy abban, hogy nem inkább a reménységben? Nem ismerlek téged, de látom arcodon, hogy szenvedtél, és azt is, hogy kedved telt a fájdalomban. (...) Nézd, mi is szenvedtünk, és mi tudósok vagyunk az emberek között. De amikor ez a csillag megjelent, habozás nélkül elhagytuk királyságunkat, követtük a csillagot, és megyünk imádni Messiásunkat. (...) Szenvedsz, és kötelességed mégis az, hogy reménylj. Ez emberi kötelességed. Krisztus érted szállt le a földre. Érted jobban, mint bárki másért, mert mindenkinél jobban szenvedsz. Az angyal nem remél, mert élvezi örömét, és Isten már mindent előre megadott neki; és a kavics sem remél, mert ostobán létezik az örök jelenben. De amikor Isten az emberi természetet alkotta, egybeolvasztotta a reményt és a gondot. Mert, nézd, az ember mindig több annál, mint ami. (...) Itt van a te kétségbeesésed: a pillanaton rágódsz, ami elmúlik, haragos és ostoba szemmel lábaid közé nézel, elszakítod korodat a jövőtől és bezárod egy körbe a jelen körül. Így nem leszel többé ember, Barjona, nem leszel más, mint a kemény és fekete kő az úton. Az úton karavánok haladnak át, de a kő egyedül marad, mozdulatlan, mint egy kilométerkő haragjában. »

— Barjona: « Fecsegsz, vénember! »

— Balthasar: « Barjona, igaz, hogy nagyon vének vagyunk és nagyon bölcsek, és ismerjük a föld bajait. Mégis, amikor láttuk ezt a csillagot az égen, szívünk megdobogott az örömtől, mint a gyermekeké, és gyermekekhez lettünk hasonlók, elindultunk az úton, mert teljesíteni akarjuk emberi kötelességünket, ami nem más, mint remélni. (...) (ES 603-605).

Közben Barjona találkozik feleségével, Sárával, aki szintén Betlehembe siet, most már azzal a bizonyossággal, hogy Isten vele van, hogy a Messiást megszülő boldog aszony neki is megadta az « engedélyt », hogy világra hozza gyermekét. Barjona elmélkedik a « vén

bolond » szavain. Őrültségnek tartja azt a gondolatot, hogy Isten emberré lett, a mindig « távollevő » Isten: « Egy Isten-Ember, egy Isten, aki a mi megalázott testünkből való, egy Isten, aki elfogadna, hogy megízlelje azt a sót, amely szánk mélyén van, amikor az egész világ elhagy bennünket, egy Isten, aki előre elfogadná, hogy azt szenvedje, amit én ma szenvedek.. Hagyjuk, ez őrültség. » (ES 608)

Barjona még nem hisz, nem remél. Elkezd a hegyekben Betlehem felé futni, hogy megölje Krisztust. A betlehemi istállónál, a Krisztust imádó tömeget szemlélve még mindig « a hit csaló hatalmáról » morfondíroz:

> « Egy meztelen kisgyermek, mint a kelő nap színe. Ah, a szép hazugság. Odaadnám jobb kezemet, ha hinni tudnék benne csak egy pillanatra is. Az én hibám az, Uram, ha éjjeli állatnak teremtettél, és a testembe égetted ezt a rettenetes titkot: soha se lesz reggel? Az én hibám az, hogy tudom, én tudom: Messiásod egy nyomorult koldus, aki majd a kereszten pusztul el, tudom, hogy Jeruzsálem mindig fogoly marad? » (ES 623)

Aztán Barjona ismét találkozik Balthasar királlyal. Balthasar megmagyarázza, hogy a Krisztust imádók később majd kiábrándulnak, mert nem szenvedő Messiást, hanem politikai szabadítót várnak. Az örömhír a következő:

> « Ide hallgass: Krisztus szenvedni fog testében, mert ember. De Isten is, és egész istenségével ezen a szenvedésen túl van. És mi, Isten képére alkotott emberek, mi is túl vagyunk minden szenvedésünkön olyan mértékben, amennyire Istenhez hasonlítunk: eddig az éjszakáig az ember szemét hályog takarta, mint Tóbiását a madártrágyától (...) Te, Barjona,, a régi törvény embere voltál. (...) Nos, Krisztus azért jött, hogy megváltson bennünket, eljött szenvedni, hogy megmutassa nekünk, hogyan kell használnunk szenvedésünket. (...) Krisztus eljött, hogy megtanítsa neked: te magad vagy felelős szenvedésedért. (...) Te, aki túl vagy szenvedéseden, mivel azt magad alakítod, könnyű vagy, Barjona. (...) Mert állandó ingyenes ajándék vagy önmagadnak. (...) Lendítsd magad az ég felé, és akkor szabad leszel, ó, fölösleges teremtmény minden fölösleges teremtmény között, szabad és egészen lihegő, teljesen meghökkenve attól, hogy létezel Isten szívében, Isten Országában, amely a mennyben van és a földön is. » (ES 624-626)

Balthasar később még arra buzdítja Barjonát, hogy hagyja megszületni gyermekét, aki majd szabadon élvezi a létezést. Mert a földön van öröm, még a vakoknak, a munkanélkülieknek, a hadifoglyoknak és a rokkantaknak is.

Barjona, mielőtt belépne a barlangistállóba, a szabadságról elmélkedik... « Be kellene lépnem ebbe az istállóba és letérdelnem. Ez először történne életemben. (...) Szabad leszek, szabad Isten ellen és Isten mellett, magam ellen és magam mellett... Ah! Milyen nehéz!... » (ES 627)

Az utolsó tabló jeleneteiben a megtért Barjonát látjuk — szabadon, örömben és reménységben. A lakosokat megszervezi, hogy segítségükkel Mária és József megmeneküljenek a gyermekgyilkosságtól. Közben találkozik Sárával is, akinek szintén meg kell védenie születendő gyermekét. Szeretik egymást, de el kell válniok. Barjona embereivel készül, hogy szembeszálljon Heródes zsoldosaival. Kész arra, hogy szabadon, örömmel adja életét. Pascal szavait ismétli: « Öröm, öröm! Örömkönnyek! Isten veled, édes Sárám. Emeld fel fejed és mosolyogj rám. Örülnünk kell, mert szeretlek és Krisztus megszületett. » (ES 632)

Az utolsó szavak az örömöt és a reménységet hirdetik, — a misztériumjátékot végignéző hadifoglyoknak is: « Hiszem, hogy számotokra is — ma karácsonykor és minden más napon — van még öröm! » (ES 633)

b) *Sartre és a reménység* (Utolsó vallomások)

Van, aki nem nagy jelentőséget tulajdonít Sartre eme első darabjának; pl. X. Tillette jezsuita csupán kuriózumnak tartja *Barjonát*. Maga Sartre is egyik interjújában kijelentette: « Miért nem vettem fel később *Barjonát* (ti. műveim közé)? Azért, mert a darab rossz volt. Túlságosan sokat feláldozott a hosszú bizonyító beszédeknek. » Contat és Rybalka azonban megjegyzik: Igaz, a darabot nagyon gyorsan írta Sartre, ezért túlzás lenne olyan minőséget tulajdonítani neki, mint Sartre későbbi darabjainak. « Mégis több igen szép részletet találunk benne, és olyan tematikai kifejtéseket, amelyek Sartre színművei között jelentős helyet biztosítanak neki. » (ES 375)

Eltekintve az irodalmi, esztétikai szempontoktól, mi most főleg a fiatal Sartre tematikáját vizsgáljuk, különösen is a remény-kétségbeesés dialektikáját. És ebből a szemponból nagyon jelentősnek tartjuk, főleg, ha utolsó interjújával egybevetjük. Tematikailag már elővételezi *A Legyek,* valamint *Az ördög és a Jóisten* lázadását. Stilisztikailag pedig a vele nagyjából egyidős *A Csömör* szókészletének számos reminiszcenciájával találkozunk benne: szóhasználata az első francia egzisztencializmus tematikáját tükrözi.

Említsünk meg néhány kifejezést ill. témát, amely közös *A Csömör*ben és *Barjoná*ban. A világ « szakadatlan és lágy bukás »; a létezés « borzalmas lepra »; « nagy rézcsattogás »; a gyermek « a világ új kiadása »; Isten « fölösleges »; az ember legyőzhetetlen szabadsága; kétségbeesés (désespoir), elhagyatottság, « fölösleges teremtmény » stb. Ugyanakkor — és ezt szeretnénk kiemelni — Sartre ráérez a keresztény misztériumra is; meggyőző eszmefuttatásokat ad Balthasar király ajkára (mondottuk, hogy ezt a szerepet ő maga játszotta nagy beleéléssel). Pl. amikor a jászolról, az emberi szenvedésről, a Megtestesülés következményeiről elmélkedik, vagy több alkalommal a reményről szól, mégha ez utóbbinál túlzottan érvényesül is a retorika.

Barjona Isten ellenes lázadásának fő oka a rossz elleni tiltakozás, illetve az ember korlátlan szabadságának felmagasztalása. Tudjuk, hogy Sartre ateizmusának is ez az alapindítéka. Persze az Isten félreismerése (ószövetségi félelmetes, bosszúálló Úr), illetve az Isten és az ember viszonyának helytelen értelmezése (Isten és az ember vetélytársak stb.) a legmélyebb oka antiteizmusának. Hogy mennyire helytelen fogalmat alkot Istenről, azt jól tanúsítja *A Lét és a Semmi* c. nagy filozófiai műve, amely körülbelül egyidős *Barjoná*val. Végeredményben antiteizmusa olyan antropológián alapul, amely megfordított teológia (X. Tillette SJ). A vallás az ifjú Sartrenál teljesen elidegenítő, ezért keserűen tiltakozik az istenhit ellen. Összeegyeztethetetlen Isten és az emberi szabadság. Az embert főleg az jellemzi, hogy Isten akar lenni, de ez a szenvedélye hasztalan (*L'Être et le Néant,* 653-654). Innen aztán ez a Nietzsche által ihletett szenvedélyes formula *Az ördög és a Jóisten* c. darabban (Hilda sza-

vai): « Az ember csak a földön szerethet és Isten ellen. » (Sartre ateizmusának életrajzi vonatkozásait fentebbi megemlékezésünkben már megvilágítottuk *A Szavak* alapján; filozófiai tartalmáról pedig lásd: Szabó, *Az ember és világa,* 102-113.)

Térjünk vissza most az « utolsó » Sartre-hoz, vagyis az 1980. márciusában megjelent interjúkhoz. (Rövidítve: *Le Nouvel Observateur,* 80.3.10 = NO I; 80.3.17 = NO II; 80.3.24 = NO III.) Barjona utolsó szavaira emlékezve Sartre utolsó szavai különös jelentést kapnak (persze, elsietett lenne arra következtetnünk, hogy végül Sartre is « megtért »!):

> «Ezzel a harmadik világháborúval, amely egy napon kitörhet, ezzel a nyomorúságos együttessel, amelyet planétánk képvisel, újra kísért a kétségbeesés: az a gondolat, hogy nem lesz vége soha, hogy nincs cél, hogy csak kis részleges célok vannak, amiért az ember küzd. Kis forradalmakat csinálunk, de nincs emberi cél, nincs valami, ami érdekelné az embert, csak a rendetlenségek vannak. Az ember így gondolkozhat. Ez a gondolat szüntelenül kísérthet, főleg amikor az ember öreg és azt gondolhatja: nos, mindenképpen meghalok maximum öt éven belül — valójában tíz évre gondolok, de ez könnyen lehet öt. Mindenesetre a világ csúfnak, rossznak és reménytelennek tűnik. Ez egy öreg ember nyugodt reménytelensége, aki ebben hal meg. De pontosan ellenállok ennek, és tudom, hogy reményben halok meg, de ezt a reményt meg kell alapozni. Meg kell kísérelnünk megmagyarázni azt, hogy a mostani világ, amely szörnyű, miért csak egy mozzanat a hosszú történelmi fejlődésben, és hogy a remény mindig is a forradalmak és felkelések egyik uralkodó ereje volt, és miként tartom (érzem) még mindig a reményt jövő felfogásomnak. » (NO III)

Valaki itt Madáchra gondolhat, *Az ember tragédiája* zárómondatára: « Ember küzdj, és bízva bízzál! » Madách történelmi látomása meglehetősen pesszimista volt ahhoz, hogy ezt a reményt « tragédiája » végén megalapozottnak higgyük. Sartre is inkább csak ösztönösen remél, bár utolsó reflexióiban meg akarta alapozni a reménységet. Az első interjú elején azt állította: « Úgy gondolom, hogy a remény az ember részét alkotja: az emberi cselekvés transzcendens. » De mindjárt megmagyarázta, hogy csupán « horizontális » transzcendenciát gondol: az ember tervez, jövőbe vetíti magát, célt tűz ki, amit a jövőben meg akar valósítani. B. Lévy itt éleslátón megjegyezte: *A Lét és a*

Semmi-ben azt állította, hogy ez a transzcendencia a bukáshoz vezetett. Az ember céljait végeredményben egy alapvetőben foglalta össze: az ember Isten (vagyis önmaga oka, « cause de soi ») akar lenni; de ez a vágy természetesen kudarchoz vezet. Sartre erre megmagyarázta, hogy csak később fedezte fel a remény értékét, bár mindig úgy tekintette, mégha nem is beszélt róla, hogy a remény a kitűzött, megvalósítható cél megragadásának egy módja. *A Lét és a Semmi* korszakában az emberi frusztrációt, sikertelenséget hangsúlyozta, a reménytelenségben csak az emberi állapotra vonatkozó éleslátást látta. (NO I, 19.) Sartre azt is elismeri, hogy akkoriban Kierkegaard és Heidegger hatása alatt állott, hogy engedett a divatnak, és hogy életművében ellentmondás van, sőt metafizikai síkon bukásnak könyveli el választását. De voltak életében sikerek is, sőt egészében sikeresnek véli döntéséhez való viszonyát, mégha ez ellentmondásosnak tűnik is. Mindenesetre *most* meg akarja alapozni reménységét, ezért akar kidolgozni B. Lévyvel beszélgetve egy morálist.

Melyek most már utolsó, « pozitív » gondolatai? Próbáljuk meg összefoglalni, anélkül, hogy a párbeszéd gondolatmenetét végigkövetnénk. Lévy éleslátó, lényegre tapintó kérdései szinte kényszerítették a Mestert, hogy « színt valljon ». Sartre az interjúban elismeri, hogy ez a párbeszédes forma (amire vaksága is kényszerítette) meglepően gyümölcsöző volt reflexióiban.

> « ... 1945 óta egyre inkább azt gondoltam — és jelenleg teljesen azt gondolom —, hogy az elkötelezett cselekvésnek egyik lényegi jellemzője, mint az előbb mondottam, a remény. A remény ezt jelenti: nem kötelezhetem el magam egy cselekvésre anélkül, hogy ne számítanék arra: meg fogom valósítani. Nem gondolom azt (...), hogy ez a remény lirikus illúzió, hanem benne van magában a cselekvés természetében. Vagyis a cselekvés, amely egyszerre reménység, elve szempontjából nem lehet az abszolút és biztos bukásra (kudarc, *échec*) ítélve. Ez nem jelenti azt, hogy szükségszerűen meg kell valósítania a célt, de a jövő cél megvalósítása távlatában kell hozzáfogni. Sőt a reményben van egy bizonyos szükségszerűség is. A bukás (kudarc) eszméjének a pillanatban nincs mély alapja bennem: viszont a remény (*espoir*) mint az ember viszonya céljához — e viszony létezik akkor

is, ha a célt nem éri el — a leginkább jelen van gondolkodásomban. » (NO I, 56).

Sartre elismeri, hogy egy bizonyos teológiai hagyomány örököse a kereszténységtől Hegelig: « Ez az én tradicióm, nincs más. Sem a keleti hagyomány, sem a zsidó hagyomány nem jelölt meg történetiségem által. » Ez befolyásolta még *A Lét és a Semmi* korszakában, amikor azt állította, hogy az emberi lét célja az, hogy Isten (*causa sui*) legyen. Most kidolgozandó morálisában szakít e hagyománnyal, ez a leendő erkölcstan nem kapcsolódik a keresztény hagyományhoz. Azok a célok, amelyeket morálisában keres, nem a kereszténység céljai. A morális igazi *szociális* céljait keresi. Majd egy digresszió után (ennek során elismeri « balossága » tévedéseit), Sartre visszatér morálisa alapelvéhez, amelyet a *másik emberhez való viszonyban* keres, továbbá a *kötelezettség* dimenzióját hangoztatja, és a kafkai gondolatot emeli ki: az egyén « megbizatást kap, a szabadság *mandátum*. (NO I, 59)

Sartre új nagy felfedezése, amit a keresztény ihletésű perszonalizmus (Scheler, Marcel, Mounier) régóta hangoztat: a *tudatok kölcsönössége,* a nyitottság a másik, mások felé, a *másik* (*mások*) *meghatározó jelenléte.*

« Úgy vélem, hogy mindaz, ami egy tudaton átmegy egy adott pillanatban, szükségszerűen kapcsolódik a másik létéhez, sőt gyakran a másik nemzi azt, a másik jelenléte, vagy akár pillanatnyi távolléte is. Más szóval, jelenleg úgy tűnik: minden tudat egyszerre önmagát megalapozó (*comme se constituant*) és ugyanakkor a mások tudata és a másikért való tudat. És ezt nevezem morális tudatnak: ez a valóság, ez az önmaga, aki magát a másikért való tudatnak tekinti, minthogy viszonya van a másikhoz (*être-pour-autrui*). « Sartre elismeri, hogy *A Lét és a Semmi*-ben az egyént túlságosan elszigetelte: « Nem határoztam meg akkor, amit ma próbálok meghatározni: minden egyén függő viszonyban van az összes többi egyéntől. » (NO I, 60)

Nagyon érdekes az is, amit Sartre a *szabadságról* mond. Hangsúlyozza, hogy a másoktól való függés nem « rabszolgaság », hanem szabad függés. « Mert ami jellegzetes a morálisban, az a következő: a cselekvés ugyanakkor, amikor finoman kényszerűnek tűnik, úgy jelenik meg, 'adódik' (*se donne*), hogy lehetséges nem megtennünk. Így tehát amikor az ember megteszi, választ, szabad választást tesz.

Ez a kényszer (*contreinte*) szürreális: nem determinál, úgy jelentkezik, mint kényszer, és mégis a választás szabadon történik. » (Uo.)

Ilyen reflexiók után folytatódik a második beszélgetés, amelynek alapgondolata a *testvériség*. Nem részletezzük az eszme történelmi-politikai vonatkozásait (a baloldaliság ill. forradalmiság a francia forradalomtól napjainkig); ez a szakasz a beszélgetés első felét kiteszi. A filozófiai vonatkozásokra figyelünk. Szó esik *A dialektikus ész kritikája* c. nagy filozófiai műről, amelyben Sartre közelebb került a marxizmushoz. Most meglehetősen elkülöníti magát Marxtól:

« Az emberek legmélyebb viszonya (*rapport*) az, ami a termelési viszonyokon túl egyesíti őket. Ez teszi azt, hogy egymás számára mások, mint termelők. Emberek. Ezt kell megpróbálnunk tanulmányozni. Mit jelent embernek lenni és képesnek lenni — a szomszédjával összefogva, aki szintén ember — törvényeket, intézményeket létrehozni, és a szavazat révén állampolgárrá tenni magát? A felépítményeknek az a megkülönböztetése, amit Marx tett, szép munka, de teljesen hamis, mert az embernek az emberhez való első viszonya más dolog, és most ezt kell megtalálnunk. » (NO II,56)

Sartre ezt kereste már *A dialektikus ész kritikájá*ban is (amelynek II. kötetét egyébként nem írta meg), de mást is keresett. Most megállapítja, hogy főleg a *testvériség* kapott benne kevés helyet.

« Ha viszont a társadalmat úgy veszem, mint az embereket a politikánál alapvetőbb kötelékkel egyesítő egység eredőjét, akkor úgy tekintem, hogy az embereknek egy bizonyos első viszonnyal kell rendelkezniök, vagy tudnak vele rendelkezni, és ez a testvériség viszonya. » (NO II, 56)

A beszélgetés-vita során B. Lévy arra készteti Sartre-ot, hogy ezt a testvériséget ne biológiai vagy mitológiai referenciákkal határozza meg. Így merülnek fel a következő támpontok: a testvéri viszony egy bizonyos affektív jelleggel rendelkezik (« meg kell újra találni az ajándékot »); a testvériség alapja a közös eredet (a múltban) és a közös cél (jövőben). De vajon itt igazi, elgondolható tapasztaltról van szó, veti fel a kérdést B. Lévy. Sartre:

« Szerintem a teljes, a valóban elgondolható tapasztalat majd akkor létezik, amikor a cél — amit valamennyi ember magában hord — az Ember megvalósul. Akkor majd azt lehet mondani, hogy az emberek, akik « eredmények » (*produits*), valamennyien közös eredettel rendelkeznek, nem az anya vagy az apa nemisége (*sexe*) által, hanem az évezredek óta foganatosított eljárások összessége által, amelyek az Embert eredményezik. Az lesz majd az igazi testvériség. » (NO II, 58)

És mi jelzi ezt előre? — Pontosan az, hogy van morális. De nem mitológia ez? Jelenlegi tapasztalatunk alapján hogyan mondhatunk testvériséget anélkül, hogy ne folyamodnánk a mitológiához? — veti ellen B. Lévy. Sartre:

« Azért mert végső soron a jövőben lesz. Tehát nem kell a mitológiához folyamodni, amely mindig a múltban van. A testvériség az, amit az emberek egymáshoz való viszonyukban alkotnak, amikor egész történelmünkön át érzelmileg és tevékenyen egymáshoz kapcsolódnak. » (Uo.)

Sartre a továbbiakban még megmagyarázza, hogy ennek az egységesülésnek alapja a közös cselekvés és a materialitás, vagyis a « ritkaság », « szűkösség » (*rareté*). Ezt a gondolatot már kifejtette *A dialektikus ész kritikájá*ban. Az ember megvalósítása, « nemzése » megköveteli a harcot a « ritkaság » ellen, vagyis a javakat meg kell osztani: « ami az enyém, az a tied is, ami a tiéd, az enyém is. » De a harc nem jelent erőszakot. Sartre most már, régebbi véleményétől eltérően, nem hisz az erőszak « megváltó » szerepében. Bizonyos forradalmi helyzetekben (pl. az algériai háború) az erőszak megtöri a rabszolgaság állapotát, amely nem engedi, hogy az emberek igazán emberekké váljanak. De az erőszak csak az ember *alatti* emberek rabszolga helyzetét szünteti meg, igazában nem közelíti egymáshoz az embereket. Sartre bevallja, hogy még nem látja világosan a viszonyt az erőszak és a testvériség között. Mindenesetre, a csoport ill. a család eszméje ill. valósága még leszűkíti a testvériséget, és éppen azt az erőszakot szüli, ami a testvériség ellentéte. « Ezért kell egy morális, amely kitágítja a testvériség gondolatát egészen addig, mígnem az a valamennyi ember közötti egyetlen és világos viszonnyá nem válik. » (NO II, 58)

* * *

Azok, akik ismerték a korábbi Sartre gondolkodását, világnézetét, nem kis megdöbbenéssel olvasták ezeket az interjúkat. Sartre leszámolása múltjával (*A Szavak*) és ezek az új tapogatódzások is « befejezetlenek » maradtak. Nem fejezte be önéletrajzát, nem alkotta meg új morálisát sem, amelyben oly döntő szerepet szánt a reménységnek és a testvériségnek. Igaz, hogy most a keresztény hagyománytól függetleníteni akarta magát (amely pedig, bevallása szerint, öröksége volt). Mégis, a keresztény gondolkodó örömmel veszi észre, hogy jó irányban keresett. Igaz, hogy a valódi transzcendenciát nem « vertikálisan » kereste, hanem csak az emberi jövőben (az Abszolútumot kikapcsolta). De ugyanakkor megsejtette, hogy valami abszolút burkoltan benne van a célra törekvő és reménykedő emberi cselekvésben. Valóban mitológiába hajló az eljövendő Emberről alkotott felfogása (amely a hegeli befolyás alatt álló, ezoterikus marxizmust képviselő Ernst Bloch nézeteire emlékeztet). De jó irányban kereste a remény alapjait. S talán további lépések elvezethették volna oda, hogy a « másikban » felfedezze az abszolút Te-t (ahogy Marcel tette), és felismerhette volna azt is, hogy a « teljes Ember », akit a történelem végére várt, már megjelent történelmünkben, és nem más, mint Jézus Krisztus. Az a Jézus, akiben Barjona — Balthasar király « vezetésével » — felismerte reményünk és örömünk igazi alapját.

(1980)

MEGJEGYZÉS. — Most jelent meg Budapesten Fehér M. István *Jean-Paul Sartre* c. kis könyve (Kossuth Könyvkiadó 1980), amely marxista szemszögből mutatja be Sartre életművét. Jól informált, lényegében tárgyilagos tájékoztatás. A 75. lapon röviden ismerteti *Barjonát* is.

VI. JULIEN GREEN

1. A Láthatatlan felé

Julien Green 1972. november 16-án foglalta el székét a Francia Akadémián. Az előző év júniusában választották be François Mauriac helyébe. Ritkán történik meg az, hogy az elhúnyt és a helyébe lépő akadémikus között olyan közeli a szellemi rokonság, mint Mauriac és Green esetében. Erről a « rokonságról » tanúskodik Julien Green vallomásnak is beillő székfoglaló beszéde, amelyben — a hagyományhoz híven — megrajzolta François Mauriac emberi és írói pályáját. Green számos személyes élményt idéz fel; nemcsak a nagy regényíró, elhúnyt barátja küzdelmes hitéről és regényírói hivatásáról szól, hanem saját lelki kalandjára és hitére is rányit. Íme két részlet a székfoglalóból:

« ... Az 1930-as évek felé, amelyek igen nehezek voltak, fordulat következett be Mauriac életében, már amennyire datálni lehet a belső eseményeket. Lehetetlennek tűnt neki az Evangélium megvalósítása követelményeivel és lemondásra hívó sürgetésével. Mauriac és én ebben is találkoztunk, anélkül, hogy bevallottuk volna. Mindketten sejettük, hogy jönni fog a nap, amikor végül is el kell fogadnunk ezt az Evangéliumot, amely egyszer vigasztaló, máskor meg szigorú, és ez a választás elkerülhetetlennek látszott; — Mauriac hozzátette volna: « és lehetetlennek », hiszen nem akart választani... (*Később Green így folytatja*): « ... Végül is elfogadta az Evangéliumot. Ez volt a lényeges tanúságtétel. De ellentétben azzal, amit általában gondolnak, az érett kor pálfordulásával nem jár mindig együtt a nyugodt derű. Akkoriban, amikor megismertem Mauriacot, nem igen tudtam, hogy a Krisztus és a világ közötti választás (a 'világ' itt a hamisat és az igazságtalant jelöli) nem hozza magával szükségképpen az ember teljes átalakulását. Ha ez csoda, amint mondani szokták, akkor lassú csodáról van szó. Jóllehet az Evangéliumot választjuk, a világ továbbra is fogva tartja bensőnket sokfajta vonzásával. Az első tanítványok kalandjához hasonlít a miénk is. Lehet abban valami fantasztikusan lelkesítő, hogy az ember elhagyja hálóit, állását, munkaasztalát, hogy kövesse a rendkívüli

embert, aki olyasmiket mond, amit az ember nem mindig ért világosan; — egyébként az nem is fontos, hogy az ember mindent értsen, lényeges az, hogy Ő mondja,Ő hív. Később azonban kemények a szemrehányások: 'Ti, akik rosszak vagytok...' 'Kishitű emberek...' 'Te megtagadsz engem...' Így van ez nálunk is: egész lényünk gyökeres pálfordulása néha csak életünk végén következik be, a kihúnyó nap utolsó sugaraiban. Mauriac előre megérezte ezeket a dolgokat. Ama két pillanat között, amikor a lélek útnak indul és amikor számtalan bálványimádás után átadja magát Istennek, hosszú az út: egy egész élet nem sok, hogy befussuk, és megtörténik az, hogy az ember rosszul kezdi vagy dühösen önmagát okolja, hogy olyan hosszú az útszakasz. Ha nem számolunk ezekkel a tényekkel, könnyen félreértjük Mauriac lelki drámáját: mert a választás, amely az egész ember elkötelezettségét követeli, állandó problémát jelent az írónak. Mindig jelen van ugyanis a kísértés, hogy az ember visszaforduljon. Mauriac kitartott hűségesen mindvégig, de művészete egészen a velejéig egy félelmetes játszma tétje volt. Különös eset, de nem ritka... ».

E vallomásból nem nehéz kitalálnunk, hogy Green is ezek közé az « esetek » közé tartozik. Nála is megtaláljuk azt a drámai feszültségét, amelyet ő maga Mauriacnál a hivő ember és a regényíró között meglátott. Erre a belső drámára szeretnénk most rávilágítani Green életrajzi írásaiból, naplójegyzeteiből és regényeiből idézve pár jellemző szakaszt vagy szimbolikus alakot. Hogy azonban ezeket az utalásokat jobban megértsük, néhány életrajzi utalásra is szükségünk lesz.

Julien Green a századdal együtt született, 1900 szeptemberében, Párizsban, amerikai szülőktől. Miután elvégezte iskoláit, 1917-ben betegápolóként a frontra ment, a francia és az olasz harctéren segédkezett, és mihelyt elérte a megfelelő kort, katona lett. Először 1919-ben lépett az amerikai földre. Két évet Virginia Egyetemén töltött. Vakációi során « Dél »-re látogatott családjához. Ezek az élmények és tájak visszatérnek regényeiben.

Green írói pályakezdése: álnéven közöl egy gúnyiratot a francia katolikusok ellen. Saját neve alatt először egy novellával jelentkezik (*Földi Utas*), majd pedig kritikákat ír angolszász szerzőkről. Első regénye *Adrienne Mesurat;* ezt a Francia Akadémia is kitüntette, és 1928-ban elnyerte az angol Femina-díját. 1929-ben jelenik meg *Léviathan,* 1932-ben *Épaves,*

1936-ban *Minuit,* 1940-ben *Varouna.* Itt jegyezzük meg, hogy Julien Green 1939-ben áttér a protestáns hitről a katolikusra.

1940 júliusától 1945 szeptemberéig Green az Egyesült Államokban tartózkodik. 1940-42 között Baltimore-ban lakik, ahol megírja angol nyelvű művét, franciaországi emlékeit (*Memories of happy days*). 1942-ben néhány hónapig katona; 1943-ban az amerikai kormánynak dolgozik: naponta beszél a rádióban a franciáknak. 1947-ben megjelenik újabb regénye. *Si j' étais vous,* majd pedig *Moïra* (1950) és *Chaque homme dans sa nuit* (1960). Utolsó regénye: *L'autre* (1971). Regényein kívül igen jelentősek *Naplói* (Kilenc kötet: 1928-1967); az utolsó kötet (1958-67) címe: *Vers l'Invisible* (A Láthatatlan felé). Ezenkívül három önéletrajzi kötete jelent meg: *Partir avant le jour* (Hajnal előtt elindulni), *Mille chemins ouverts* (Ezer nyitott út), *Terre lointaine* (Távoli föld.) Végül említsük meg, hogy Green három színdarabot is írt: *Sud* (Dél), *L'Ennemi* (Az ellenség), *L'Ombre* (Az árnyék). Julien Green írói munkásságáért 1966-ban megkapta a francia Irodalmi Nagydíjat.

Pierre de Boisdeffre kritikus szerint Julien Green írásainak javát nem regényeiben, még kevésbé drámáiban kell keresnünk, hanem « szemérmes-szenvedélyes » naplójegyzeteiben. Ezekben « a múltszázadi angolszász írók, pl. Henry James és Swinburne módjára, teljesen feltárja lelkét; különleges élvezettel beszél önmagáról, mintegy hallgatja saját gondolatait ». A látható, « szörnyű külső világból a láthatatlanba menekül, — a belső örökkévalóságba ». Green megtérése óta egyre jobban meggyőződött arról, hogy « minden emberi élet olyan út, amely Istenhez vezet ». A jezsuita kritikus, André Blanchet megjegyzése találó: « *A Napló* azt mutatja meg, *mi szeretne lenni* Julien Green; a regények pedig azt, hogy *micsoda valójában,* azt, amik valamennyien vagyunk, tehát az emberi egzisztenciát. Ezért a *Napló* gyakran épületes, megnyugtató olvasmány, a regények ellenben nyugtalanítanak bennünket. *A Napló* kétségkívül a jelenlegi irodalom legfontosabb *spirituális* dokumentuma » (A. Blanchet, *La Littérature et le spirituel,* II. köt. 149. lap).

Green naplóit olvasva megismerkedhetünk az ember belső vívódásaival (pl. az érzékiség elleni küz-

delmek, a test-lélek feszültsége, hit és hitetlenség stb.) Megtudjuk, kik kedvelt írói, lelki mesterei (a Biblián kívül Keresztes Szent János, Avilai Szent Teréz, aztán a XVIII. század francia lelki írói: Lallemant, Surin, de Caussade, Saint-Cyran...) Miért ír naplót? Green maga az első kötet elején leszögezi: « hogy mozdulatlanná tegye a múltat ». Vagy: « Az a gondolat, hogy időnk, életünk a semmibe hull, amint az órák leperegnek, annyira kegyetlen számomra, hogy ez egymaga megmagyarázza Naplómat, jegyzeteim bőségét ».

Green *Naplója*, miként Pascal *Mémorial*-ja vagy Claudel *Ma Conversion* c. vallomása lényegében egy belső élményt rögzít. Mindhárman egy váratlan, ellenállhatatlan vonzásról, kegyelmi hatásról beszélnek; valami természetfeletti erőről, amelyet a mindennapi élet körülményeiben nem lehet elhelyezni. Az örökkévalóság betör az időbe; az idő megáll, a világ felfelé megnyílik; a szellem mintegy kiszabadul a világ börtönéből. Abból a tömlöcből, amelyben Green regényhősei vergődnek: akár a pénz, akár a testiség, akár más megszállottság vagy egyszerűen az őrület foglyai. Tehát a *Naplóban* a világ nem a földi pokol örvényére nyílik rá, mint regényeiben, hanem *fölfelé,* a Láthatatlan felé nyílik meg. A szép mai nap (*Le bel aujourd'hui*: ez a címe az 1955-1958 közötti naplójegyzeteknek), a jelen pillanat az örökkévalóság ablaka. « Páter de Caussade-nál olvastam, emlékezetből idézem, de azt hiszem pontosan: 'Isten akarata olyan mélység, amelynek nyílása a jelen pillanat'. Ez de Caussade lényeges tanításának összefoglalása. De Caussade atya embere az isteni sugallat szerint cselekszik. Ez a munka a legszebb lelki könyv, amelyet valaha is olvastam ». (1955. július 3).

Green, a meglett ember gyermekkori emlékeiből él. Naplóiban több ízben felidézi a gyermek « misztikus » élményeit. Íme néhány példa: « Ötéves koromban, a Passy utcában, megéltem azt a csodálatos pillanatot, amely értelmet adott egész életemnek: valami mérhetetlen jelenlét megérzése volt ez. Életem hajnalán meghallottam azt a hívást, amely ma is megindít és amelyből ma is élek » (1970. máj. 6.). Ugyancsak 1970 májusában (máj. 22) így foglalta össze mindazt, ami fontos volt számára életében:

« Ma éjjel nem tudtam aludni, ezért végiggondoltam egész életemet. Az ismételt kegyelmeket, hívásokat. Az ember beleremeg. Először öt éves koromban: Isten kinyilvánítja végtelen szeretetét az ötéves gyermeknek, aki szívével *értett* (itt nyilván kedves mesterére, Pascalra utal: « *Dieu sensible au coeur...* »). Tizenhat éves koromban a hivatás, igazi vagy elképzelt; tizennyolc éves koromban egy egészen erős hívás; huszonhat éves koromban egy másik, szintén nagyon erős; negyvenhét éves koromban ismét egy másik, amelyet egy leírhatatlan éjszaka követett. Hogyam is állhattam ellent?... »

Az isteni « hívások » a szépség, (pl. zene hallgatása), a « másik világ » érintésének kimondhatatlan pillanatai ezek, amelyek valami földöntúli boldogsággal töltik el. Naplóiban gyakran ír arról, hogy minden ok, külső magyarázat nélkül egyszerre csak « rászakad a boldogság ». Ez gyakran akkor történik meg vele, amikor a csillagos eget szemléli. A Végtelen vonzásától szinte « *beleesik* » az égbe, miként az ember beleveti magát a tengerbe:

« A csillagos eget szemlélve olyan mély örömet éreztem. hogy minden szó elégtelen annak kifejezésére. Teljesen fogva tartott az a titokzatos boldogság, amelyről semmit sem mondhat az ember. Úgy tűnt nekem, hogy egészen halkan egy kicsit megnyílt az ablak. Ilyen lehet az, amikor az ember meghal, amikor a test már nem szenved többé és a lélek az éj küszöbén vár. Az éj, az éj, — mindig éreztem, hogy az éjszaka kedvező számomra. A látszatok világa szétfoszlik az éjszakában » (1938. aug. 11).

Green fiatal korában igen vonzódott a buddhizmushoz. Kétségtelen, hogy fiatalkori jegyzeteiben érezhető a külső világot « látszatnak » (*maya*) tekintő buddhista felfogás hatása. Később is tapasztalható nála a világ « megvetésének » valami janzenista színezetű lelkisége. Szülei protesetantizmusa, protestáns (puritán) neveltetése is meghatározza lelki beállítottságát. Rengeteget küzdött a testiség ellen. Regényhősei sokszor a szexualitás megszállottjai (pl. a *Moïra* Joseph Day-je). A testiség miatti gyötrelmeket 1926-38 között élte át leghevesebben. Hitét azonban ekkor sem vesztette el. 1934 márc. 2-án jegyezte fel: « Szívem mélyén még mindig él a hit ». E nehéz évek során a keresztény úgy érezte, hogy agyát valami

fekete felhő homályosította el. Helyzete ama hegymászóéhoz hasonlított, aki a mélység felé csúszik, de azért a sziklafalhoz van kötve. Szemét bizakodón Izrael sziklájára szegezte. Inkább reménysége, mint hite volt válságban.

Amikor átéli ennek a világnak a hiábavalóságát, Green felfelé menekül. Az abszolútum igézetében él. A Láthatatlant ártatlan gyermekszemmel « szemléli ». A Láthatatlan igazabbnak, valóságosabbnak tűnik neki, mint a megragadható, a látható. Az égboltozat csillagai erről az igazi világról, a Titokról hoznak hírt neki:

> « Az ég mélykék volt, a csillagok azon a nyelven beszéltek, amelyet nem lehet lefordítani, de amelyek mindig felkavarnak engem, mert ahhoz szólnak, ami a legigazibb bennünk. Elveszek az éjjeli ég szemlélésében, miként mások a hídról levetik magukat, hogy elveszítsék életüket, de én azért, hogy megtaláljam azt, amit gyermekkorom óta keresek; és amikor a csillagokat szemlélem, nem lehetek teljesen boldogtalan... »

De bármilyen hosszú legyen is az éjszaka, bármilyen titokzatosan és « beszédesen » ragyognak a csillagok, a nappal visszatér, élni, dolgozni kell. Green regényeiben folytatja az « álmodozást », ide menekül a mindennapi világból. És számára ez a láthatatlan, fantasztikus világ valósabb, igazibb, mint a « reális » világ, mert a láthatatlan világ tükörképe vagy paradigmája: kárhozottak és üdvözültek, démonok és jó szellemek küzdenek itt, az üdvösség félelmetes drámája játszódik le.

> « Úgy tűnik nekem, hogy néha nem élek, hanem csak álmodom, hogy élek, és egész elmúlt életem úgy jelenik meg, mint egy álom, amelyből minden nap felébredek és amely mindennap üldöz engem. Valójában talán a halál lesz mindannyiunk számára a nagy ébredés. Akkor majd megértjük, hogy árnyak között mozogtunk, de mindezek mögött ott volt az Isten: miként valami fátyol mögött, amely elrejti az eget előlünk, ott a fény » (*Partir avant le jour,* 75).

Julien Greent egyáltalán nem sorolhatjuk a « realista » regényírók közé, ha e kifejezést a « szocialista realizmus » vagy « kritikai realizmus » kategóriái szerint értelmezzük. De van realizmus és realizmus.

Albert Béguin már Balzacról is kimutatta, hogy « vízionárius » volt: az *Emberi Komédia* földalatti forrása az okkultizmus, a romantika által felszabadított « fantasztikus » világ volt. Green számára, miként Bernanos vagy Mauriac számára a láthatatlan világ is valóságos. Az igazi kaland belső, az emberi történések szövetének kibogozhatatlan visszája a « másik világban » szövődik. « Az emberi történelem visszája Istené, a színe az emberé », mondotta éppen Balzac.

Már a fiatal Greent az üdvösség és a kárhozat rettenete gyötri. Megtérése után jezsuita lelkivezetője az tanácsolta neki, legyen bencés szerzetes. Green lelkének egyik része — saját bevallása szerint — mintegy kolostorban él. Szerzetesként szemléli a világot és az életet. P. Blanchet is megjegyzi róla: Green olyan keresztény, akit mindvégig gyötör a szerzetesi hivatás nosztalgiája (vö. « Julien Green au jour le jour », *Études,* 1972. nov.).

> « *El tudná-e képzelni magát egy cellában?* » — *kérdezte tőle már ötvenhat évvel ezelőtt egyik papbarátja. Green 1970. júl. 30-án erre emlékezik:* « Egy cellában? Akkor mindjárt beléptem oda és sohasem jöttem ki... Ki csukta be a cellaajtót, egy angyal, vagy egy démon? Úgy láttam az életet és a világot, ahogyan a cellából szemlélik; azt álmodtam, hogy a világban élek, de valójában egy cellában van egy szerzetes, aki az én nevemet viseli és akit a másik világban megtalálok. Igen, valóban különös sorok ezek. Azt hiszem, hogy ha Isten egyszer már hívta az embert, azután állandóan hívja, ha nem követte a hívást. A hívás mindig felhangzik valahol a lélek mélyén. A világgal szembeni reakcióimat csakis így lehet megmagyarázni' ».

Green életművében, miként Mauriacéban is, egy bizonyos kettősséget tapasztalunk. A hivő ember és az író mintha két személyiség volna. A regények nem apologetikai vagy morális traktátusok; az emberi életet — a teljeset, tehát annak láthatatlan oldalát is! — teremtik újjá, « láttatják » művészi módon. És az emberi életben mindenütt ott a rossz, a bűn. « Mert miből is készülne egy regény, ha nem a rosszból? — teszi fel a szónoki kérdést Green. Vegyétek el a rosszat, mi marad meg? A jó, vagyis a fehér lap. Fekete is kell. Erre azt mondják nekem: kockázatot kell vállalni. Nos, én kockázatot vállalok, ez hivatásomhoz tartozik ». Egyik német olvasójának válaszolva, aki szemére

vetette, hogy *Malfaiteur* (Gonosztevő) c. regényének hőse, Jean öngyilkos lesz, Green 1957-ben ezt írja be Naplójába: « Egy regény nem morális kézikönyv, hanem olyan tükör, amelyben az életet szemléljük, és ha tragikusat látok, ezen ne csodálkozzunk; vajon az emberiség történetének minden lapja nem tragikus és a napilapok nem ezzel vannak tele? »

Julien Greent megtérése után sem vezeti apologetikai szándék, amikor regényeket ír. Semmiféle « ideológiai irányelveket » nem fogad el, — még egy bizonyos erkölcstani mércéhez sem igazodik. — « *Un romancier à l'état sauvage* », mondja róla Robert de Saint-Jean; « a vad regényírónak nincs meg a képessége ahhoz, hogy ezt vagy azt bizonyítsa, hogy ilyen vagy olyan kívülről diktált ideológiai irányelveket hirdessen ... Nagy feladata más természetű: minden erejével fülelnie kell a belső hangra » (*Julien Green par lui même,* 165). Egyébként — Robert de Saint-Jean is hivatkozik erre — Green maga leírta regényei genezisét:

> « Az igazi regényíró nem ura regényének, ő maga regényévé válik, beléje merül. Közötte és hősei között sokkal mélyebb a cinkosság, semmint azt maga hinné, és ha ők vétkeznek, valamiképpen a regényíró is vétkezik. Azonosul mindazzal, ami könyvében van, ha hisz benne és ha belé veszíti magát. Ha pedig nem veszíti el magát, ha nem enged annak a monstruózus varázslatnak, amely agyából születik meg — mert a regény monstrum, szörny! —, többé már nem ír regényt, csak regényeket fabrikál. Ha ez így van, márpedig ehhez semmi kétség nem fér nálam, szeretném tudni azt, hogy vajon összeegyeztethető-e a regényírás a kegyelem állapotával. Erre a kérdésre nem tudok és nem is akarok válaszolni » (*Napló,* V. köt. 558).

Lényegében ez volt Racine és Mauriac problémája is. Mauriac nem törte össze tollát « megtérése » után, miként a *Phèdre* szerzője. Mauriac azt ajánlotta, hogy meg kell tisztogatni a forrásokat. De az a regény, amely csak « megszűrt » vizekből táplálkozna, rendelkezne még elég életerővel és híven tükrözné a valóságot? « Azt kezdem hinni — írja Green —, hogy nincs regény bűn nélkül (itt nem gondolok Mauriacra, hanem magamra). Szeretném tudni azt, hogy vajon a regény nem követeli-e meg annak a hamis szabadságnak a minimumát, amelyet a bűn ad, vagyis a meg-

szabadulást minden kényszertől. Az az ember, aki retteg a bűntől, sohasem ír regényt » (*Oeuvres Complètes,* III, 102).

Green itt nem azt akarja mondani, hogy a regényírónak mélyen a bűnös életbe kell eresztenie gyökereit, hanem hogy legalább érintkezésben kell lennie a bűn eszméjével, mert akár akarjuk, akár nem, a « regény forrása tisztátalan ».

Keresztény hit és regényíró « hit » nem egyeztethetők tehát össze? Green személyisége valóban megosztott volna, valami « szkizofrénia » hasítaná ketté életművét? Robert de Saint-Jean teszi fel ezt a kérdést, de rögtön hozzáfűzi: Erről szó sincs. « A tekintet (nézőpont) kettősségével állunk szemben: az ember Green áll az egyik oldalon, és a regényíró a másikon, — a kettő nincs kapcsolatban egymással ». (*Julien Green par lui-même,* 167). Green egyik naplórészlete ezt jól megvilágítja: « Valaki meglátogat és azt mondja nekem, hogy nem érti azt az eltérést, amely regényeim és Naplóm között van! Azt felelem neki, hogy én sem értem, egyáltalán nem értem, mire ő meghökkenve néz rám; de valóban nem tudom, honnan erednek regényeim, milyen titokzatos forrásból » (*Vers l'Invisible*). De még a regények szereplőiben is megfigyelhetünk egy bizonyos megkettőzöttséget. Wilfred, a *Chaque homme dans sa nuit* hőse, a gyónás után megdöbbenve állapítja meg: « az ember nagyon könnyen két személyiség lehet ». Green legújabb regényének (*L'Autre*) hőse, Roger (aki sokban hasonlít a szerzőre) szintén ezt a megkettőzöttséget testesíti meg, jóllehet két egymás utáni fázisban. Roger, a francia fiatalember először 1939-ben találkozik Koppenhágában Karinnal. Ekkor még csak szórakozni akar, Karin szeretője lesz, és csorbát ejt a leány hitén. Közben megtér, és 1949-ben viszatér szerelméhez, hogy visszatérítse őt a hitre. A csábító térítő lesz... Persze, a regény ennél sokkal bonyolultabb. Green maga sem tudja, miként fejeződik be a dráma, amikor hozzáfog megírásához. A « németbarát » Karin, akit ismerősei megbélyegeznek, kitagadnak, titokzatos cselszövés áldozataként a jeges és fekete vízben leli halálát. Karin drámája a magányosság, a szeretet-éhség tragédiája. Mindenesetre Roger, ez az « édeskés fanatikus », prédikációival és szerzetesi köpenyével, az egyik Green-t

képviseli; a másikat a megtérése előtti Roger, az élvhajhász fiatalember. Persze, Karin is kifejez valamit Greenből (Flaubert mondotta: « Mme Bovary én vagyok... ») « A világ szétfoszlott körülöttem, mint valami rossz álom; valami más világ levegőjét szívtam, azét a világét, ahol már csak a szeretet van, és ez a világ volt az igazi ». Csak egy-két ritka pillanatban tapasztalja meg Karin ezt az örömet, a belső kaland csúcspontjain; ilyenkor ez a « másik », ez az idegen a Másikkal, a másik világgal érintkezik.

Érdekes tény, hogy 1926 és 1939 között, a *Mont-Cinère* és *Varouna* között, a hivő Green nem írt. Mintha a megtérő, hivő ember kizárná a regényírót. Csak a *Moïra*-tól kezdve jelennek meg a kettő találkozására vonatkozó utalások. A *Napló* szerint az *Ennemi* (Ellenség) c. darabban jön létre az egység. De a feszültség ezután is megmarad.

Befejezésül Gaëtan Picon éleslátó megjegyzését idézzük: « Julien Green a világ képei fölé hajlik, hogy rajtakapja azt a láthatatlan rendet, amelyet ezek a képek elrejtenek és ugyanakkor megsejtetnek ».

(1973)

2. Green újabb hitvallása

Julien Green francia katolikus regényíró, aki 1972-ben François Mauriac székét foglalta el a Francia Akadémián, 1978 elején egy különös kis könyvvel lepte meg a közönséget: újra elmondja megtérése történetét, leírja vívódásait (főleg a testiség megszállottságával küszködött), jellemzi vázlatosan ateista korszakát, majd 1939-es újabb megtéréséről beszél, végül arról vall, hogy hogyan látja a zsinat utáni egyházat (1).

Az integrista sajtó főleg ezt az utóbbi vallomást, a mai « haladó egyház » kritikáját emelte előtérbe. Igaz, magának a könyvnek a borítója is azt engedi

---

(1) J. Green, *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, Plon. Párizs, 1978. A cím a könyv végén található hitvallás utolsó mondatából való: « Hiszek a Szeretetben, és hiszem, hogy *ami szeretet kell az embernek*, azt megadta nekünk a szeretet: a Szentlélek ».

sejteni, hogy a Szerző ezt a « vallomást » tartja a leglényegesebbnek. A könyv fedőlapján Hans Fronius 1974-ben készült rézkarcának reprodukciója látható: « A merülő Székesegyház ». A megbillent Notre-Dame alámerül a tengerbe (özönvízbe?), fölötte néhány sirály kering... Valóban, Green könyve végén, mielőtt megismételné 1916-ban tett hitvallását (ekkor tért át az anglikán vallásból a katolikus hitre), meglehetősen sötét képet fest az egyház mai helyzetéről. A könyvkereskedésekben egy vörös szalag fonja át a könyvet, amelyen ez a szöveg olvasható: « Ha ez Egyház lehanyatlik, valamennyien lebukunk ».

Julien Green lelki útját jól ismerjük háromkötetes Önéletrajzából és Naplóiból. A *Journal* X. kötete tavaly jelent meg. Ebben már ezt olvashattuk: « A hit ma is itt van, mélyen gyökerezik lelkemben, de vajon a zsinat utáni Egyház vonzott volna-e úgy, ahogy azt 1916 Egyháza tette? A kérdésfeltevés nem válasz-e egyben? Úgy szerettem az Egyházat, ahogy az ember egyszer szeret életében. Az bizonyos — fűzte hozzá Green —, hogy ha kizárnánk az engesztelő áldozat valóságát, ahogy ezt Luther, Kálvin, Zwingli és az angol reformátorok tették, a mise nem lenne többé mise, sem az Egyház Egyház. Akkor eggyel több protestantizmus lenne a világon ».

Julien Green új könyve tulajdonképpen ezeket a töprengéseket variálja az életút felvázolása után. Nem ismétli meg mindazt, amit önéletrajzában, naplójában, sőt regényeiben is elmondott szellemi kalandjáról, inkább a lényegre összpontosítja figyelmét, kiegészít: célja az, hogy mostani vívódásait a múlt élményei alapján érthetőbbé tegye.

Julien Green Párizsban született 1900-ban Virginiából származó amerikai szülőktől, akik az északamerikai polgárháború (Dél elszakadása) után telepedtek le Franciaországban. Julient anyja az anglikán vallásban nevelte, de keresztanyja ír katolikus volt, és Eleonóra nővérét is katolikusnak nevelték. Eleonóra szobájában volt egy gipsz-feszület, amelyet később Julien kapott meg, és ott függött egy kármelita apáca képe. A Passy utcában, ahol Julien nevelkedett, két világ — a protestáns és a katolikus — egyszerre jelen volt. Eleonóra egyszer egy « elvarázsolt helyre » vezette öccsét. A kert bejáratánál egy grottá-

ban gyertyák égtek, és egy sziklán kék-fehér ruhába öltözött Hölgy állt. Ez a látomás döbbenettel töltötte el a kis Julient. Nem sokkal később anyjával a Tuileries kertje mellett sétált; észrevették, hogy a tömeg egy reverendás papot üldözött, hogy a Szajnába lökje. 1905-ben történt ez. Julien Green ötéves korából ezeket a « katolikus » emlékeket őrizte meg.

De ebből a korból van egy misztikus élménye is, amelyet naplóiban is lerögzített, és most újra utal rá, mert nagy fontosságot tulajdonít neki belső fejlődésében. Egy este egyedül volt szobájában; az eget szemlélte a csukott ablakon át. Mivel még nem gyújtottak gyertyát, a csillagok élesebb fényben ragyogtak. Mindig félni szokott a sötétben, de most úgy érezte, hogy valami hatalmas és édes jelenlét tölti be az eget, majd leereszkedik hozzá és szeretettel burkolja be, miként a levegő beborítja az embert. Green megjegyzi: jóllehet ez egy ötéves gyermek élménye volt, bizonyos szempontból ez élete legnagyobb eseménye. Hosszabban leírja anyjához való gyermekei kapcsolatait. Ez a csupa szelíd jóságból szőtt asszony a szeretet vallására tanította meg. Igaz, sok puritanizmust is tapasztalt maga körül a családban. A nemiséget később fedezte fel. Állandó, szinte a megszállottságig menő szorongást okozott neki a testiség. Jelentős még életében a Biblia. Egész gyermekkorában, de később is a Szentírás olvasása táplálta vallási életét. Később pedig az Eukarisztia, pontosabban a szentmise lett élete középpontja.

Anyja elvesztése mélyen lesújtotta. Kitört a háború. Gimnáziumba került. Ezzel a bensőséges kis világ, amelyben a gyermek élt, széttört. Felfedezte a bűnt minden gyötrelmével. Eleonóra feszületét szobája falára akasztotta, de ez nem védelmezte meg. Felfedezte a Poklot az *Isteni Színjáték*ot olvasva. De egy másik könyv még döntőbb hatással volt rá. Véletlenül kezébe került Gibbons bíboros angol munkája: *Atyáink hite*. Önéletrajzában is, új könyvében is Gibbons olvasásának tulajdonítja azt az elhatározását, hogy a katolikus hitre tért. Amikor szándékáról tájékoztatta apját (aki nagyon diszkrét volt és nem « avatkozott » családja tagjainak vallási életébe), a fiú nagy meglepetésére az apa kijelentette: « Három hónap óta én is katolikus vagyok ».

Egy « régivágású » jezsuita, P. Créte vezette be Julient a katolikus hitbe. 1916. ápr. 29-én volt az ünnepélyes eskütétel: megtagadta az anglikán hitet és megvallotta a katolikus hitet. A trentói zsinat szavaival kifejezett hitvalláshoz Julien Green mindmáig hűséges maradt, könyve végén megismétli « esküjét ».

De még csak 1916-ban vagyunk. Green ebben a kis könyvben nem írja le részletesen életének állomásait, minthogy önéletrajzában és naplóiban ezt már megtette. Említsünk meg néhány életrajzi adatot. 1918-ban, miután egy ideig az északolasz fronton betegápolóként működött (még nem volt meg a kellő kora a katonai szolgálathoz), ellátogatott Rómába. A Szent Péter bazilika hideg csodálkozást váltott ki belőle: a triumfalista egyház szimbóluma felélesztette ugyan katolikus öntudatát, de sokkal inkább megilletődött a Falakon kívüli Szent Ágnes templomban, ahova Mary nővére fiákeren vitte el. (Mary ekkor már szintén katolikus volt. Anna nővére volt az utolsó, aki a családból katolikus lett 1946-ban). Green 1919-ben Amerikába ment. Két évet Virginia egyetemén töltött. Vakációi során « Dél »-re látogatott, ősei földjére. Ezek az élmények visszatérnek regényeiben.

Mert Green ezután sorra írja a regényeket. Volt egy pillanat, amikor arra gondolt, hogy bencés szerzetesnek megy. De ehelyett az írói hivatást választotta. Megismerkedett André Gide-del, akinek bizonyára szerepe volt abban, hogy Green elveszítette hitét. Ez a hitetlenséggel vívódó korszak a 20-as évek elejétől a 30-as évek derekáig tart. Közben a buddhizmus is kísérti. Naplóiból végigkövethetjük belső kaladját: Isten nem hagyja el a « tékozló fiút ». Az élvezet nem elégíti ki, szellemiek után sóvárog akkor is, amikor a testiség hálójában vergődik. A 30-as évek derekán újra elkezdi tanulmányozni a Bibliát. Majd újra imádkozni kezd. 1938-ban *Varouna* c. regényén dolgozik. Még kísértenek régi olvasmányai, az indiai lélekvándorlás foglalkoztatja. Ekkor kezébe kerül Génuai Szent Katalin könyve a Tisztítótűzről: ez számos problémájára választ ad. Valamivel később találkozik Maritainnel, aki kiábrándítja a hindu misztikából. Maritainéknél számos konvertita író, művész találkozik. Raïssa (Maritain felesége) azt ajánl-

ja Greennek, hogy beszéljen egy lengyel domonkossal. A találkozás egyszerű volt: a szerzetes eléje tolt egy imazsámolyt: « Térdeljen le, és gyónjon meg ». Semmi rendkívüli; megkapta a feloldozást. 1939-ben Julien Green másodszor is megtért.

Ezután már katolikus hitéhez hűséges maradt egészen a mai napig. 1950 körül ezeket jegyezte le (*Journal* V, 361-362): « Ha ma este el kellene hagynom ezt a világot és megkérdeznék tőlem, mi indít meg leginkább ebben a világban, talán azt mondanám: Isten átvonulása az emberi szívekben. Minden a szeretetben vész el, és jóllehet igaz, hogy a szeretet alapján ítélnek meg bennünket, az is kétségtelen, hogy a szeretet ítél meg bennünket, amely (aki) nem más, mint Isten. Azt hiszem, hogy ha a szeretet hiányának adnánk a Rossz nevet, ahelyett, hogy a szegény emberi testet sújtanánk le ezzel az átokkal, elsüllyesztenénk egy bizonyos hamis kereszténységet, és egyszerre megnyitnánk az Isten országát sok millió léleknek ».

Julien Green élete alkonyán szorongva figyeli az « új idők » alakulását. Szenved az Egyházban tapasztalható zavarok, a hit megfogyatkozása és a különböző « eretnek » elhajlások miatt. Ő maga a protestantizmusból visszatért a katolikus egyházba, és most azt tapasztalja, hogy ez az egyház « protestáns » lesz. Különösen is a szentmiseáldozattal kapcsolatos újabb nézetek és gyakorlati visszaélések nyugtalanítják. Green hűséges akar maradni az Egyházhoz, a Pápához.

Miként Maritain (a « Garonne-i paraszt »), vagy L. Bouyer oratoriánus (aki szintén a protestantizmusból tért meg), erősen bírálja azokat, akik a « világ felé való nyitottság » ürügyén « térdet hajtanak a világ előtt », és így a katolicizmus felbomlását segítik elő. Green nem csatlakozik Lefebvre érsekhez, de figyelmeztet arra, hogy a kontesztáló főpap reális veszélyekre mutat rá. Green maga megismétli 16 éves korában tett hitvallását.

Aggodalomra van okunk, de Green túlságosan sötét színekkel festi le a mai helyzetet, és mintha nem értette volna meg a liturgikus reformot sem. Ha kritikájával nem is érthetünk mindig egyet, tisztelettel hajlunk meg hűsége és vallomása előtt. Új könyvét ezzel a hitvallással zárja:

« Életem során küzdenem kellett, hogy megőrizzem a hitet, amely ellen napjainkban olyan élesen kontesztálnak. Most, hogy alkonyodik, összefoglalom, hogy mit hiszek, minden katolikus számára ismert fogalmakkal. Velük együtt osztom az Egyházba vetett hitet, amelyet Krisztus alapított; hiszen Péter utódának csalatkozhatatlanságát, a szentek egyességét; megvallom a szentségeket, különösen is a keresztséget, amely kiragad bennünket a Sátán uralmából, és a bűnbánat szentségét, amely nélkül nem érhet el bennünket a kegyelem.

« Hiszek a Szentháromságban, a Megtestesülésben, Krisztus Istenségében és dicsőséges feltámadásában; hiszem az örök életet, amelyet megígért mindazoknak, akik tanúságot tesznek mellette. Hiszem, hogy Krisztus valóságosan jelen van az Eukarisztiában, hiszek a szentmiseáldozat állandó valóságában. Hiszem Mária Szeplőtelen Fogantatását, amely a misztériumok középpontjában áll, hiszem Mennybevételét, hiszem, hogy Mária vigyázó gyengédséggel őrködik mindannyiunk felett.

« Hiszek a Szeretetben, és hiszem, hogy ami szeretet kell az embernek, azt megadta nekünk maga a Szeretet: a Szentlélek ».

(1978)

UTÓSZÓ HELYETT: KORUNK LELKI DRÁMÁJA

II. János Pál az ateista és a keresztény humanizmusról

« . . . Amint ezt könnyen megállapíthatjuk, az ateizmus kétségtelenül korunk egyik legfőbb jelensége, sőt azt kell mondanunk: korunk lelki drámája.

Megrészegülve felfedezéseinek szédületétől, a látszólag határtalan tudományos és technikai haladás biztos tudatában, a modern ember kérlelhetetlenül szembe találja magát sorsával: 'Mire jó, hogy a Holdra szállunk, ha ezt azért tesszük, hogy ott öngyilkosok legyünk' (André Malraux).

Mi az élet? Mi a szeretet? Mi a halál? Mióta gondolkodó ember van, ezek az alapvető kérdések állandóan megszállják szellemét. Évezredek óta a nagy vallások arra törekedtek, hogy választ adjanak e kérdésekre. Maga az ember nemde úgy mutatkozik a filozófusok éles tekintete előtt, mint elválaszthatatlanul *homo faber, homo ludens, homo sapiens, homo religiosus*? És nemde ennek az embernek kínálja fel Jézus Krisztus egyháza az üdvösség örömhírét, amely a reménység hordozója mindenki számára a civilizációk és nemzedékek hullámzásán keresztül?

De a modern ember a reneszánsz óta, mintegy óriási kihívásban szembefordult ezzel az üdvösségüzenettel, és Istent emberméltósága nevében kezdte visszautasítani. Az ateizmus kezdetben csak egy kis értelmiségi csoport körére korlátozódott, amely elitnek tekintette magát; manapság tömegjelenség lett, amely az egyházakat is eléri. Sőt, behatol az egyházakba, mintha maguk a hivők is, beleértve azokat is, akik Jézus Krisztust megvallják, valami titkos cinkosságot hordoznának magukban, amely az ember autonómiája és méltósága nevében lerombolja az Istenbe vetett hitet. Igazi « szekularizmusról » van szó, VI. Pál kifejezése szerint (*Evangelii nuntiandi*, 55): 'Ez olyan világfelfogás, amely szerint a világ megmagyarázza önmagát, anélkül hogy Istenhez kellene

folyamodni; Isten így feleslegessé és akadékká vált. Az ilyen szekularizmus, hogy elismerje az ember hatalmát, végül is megvan Isten nélkül, sőt megtagadja Istent.'

Ebben áll korunk lelki drámája. Az egyháznak ebben nem lehet része. Ellenkezőleg: bátran szembe akar szállni vele. Mert a Zsinat az embert akarta szolgálni, nem az elvont embert, amolyan teoretikus valóságot, hanem a konkrét, egzisztenciális embert, aki kérdések és reménykedések között él, sőt kétségek és tagadások között vergődik. Az egyház ennek az embernek kínálja fel az Evangéliumot. Meg kell tehát ismernie ezt az embert, azzal a szeretetben gyökerező ismerettel, amely megnyit a párbeszédnek: lehetővé teszi a nyílt és bizakodó párbeszédet az egymástól világnézetileg elválasztott, de az ember szeretetében egyetértő emberek között.

'A laikus és profán humanizmus, mondotta VI. Pál a Zsinat bezárásakor, rettenetes mivoltában jelent meg és így egy bizonyos értelemben kihívás volt a Zsinatnak. Az emberré lett Isten vallása találkozott a magát Istenné tevő ember vallásával. Mi történt? Ütközés, harc, kiátkozás? Ez megtörténhetett volna, de nem történt meg. A Zsinat lelkiségének eszményképe a szamaritánus ősi története lett.'

Én magam az ENSZ New York-i székházában 1979. okt. 2-án ezt az óhajomat fejeztem ki: 'A világ vallásos és agnosztikus felfogása közötti konfrontáció, amely egyike az idők jeleinek, megőrizhetné a kölcsönös lojalitás és tisztelet alapján álló emberi dimenziókat, anélkül, hogy csorbát ejtene a földön élő férfiak és nők lelkiismeretének lényeges jogain.'

Ez a mi teljes humanizmusunk meggyőződése. E humanizmus azok felé is közelít bennünket, akik nem osztják Istenbe vetett hitünket éppen az emberbe vetett hitük folytán; — és ezt a félreértést el kell oszlatnunk. Ezért segíteni akarjuk őket, hogy felfedezzék és megosszák velünk az Isten szeretetének örömhírét: annak az Istennek a szeretetét, aki az ember — Isten gyermeke — nagyságának forrása és alapja, és aki Jézus Krisztusban testvérünk lett. (...)

Igaz, a Zsoltáros már rég ismételte: 'Esztelenek azok, akik azt mondják: Nincs Isten.' És az ateizmus nem mai keletű. De korunkban lett rendszeres el-

mélet, amely magát jogtalanul tudományosnak állítja, és korunkban vált gyakorlattá egész embercsoportok, sőt egész országok méreteiben.

És mégis, csodálattal kell elismernünk: az ember ellenáll a gyakorlati, újpozitivista, pszichoanalitikus, egzisztencialista, marxista, strukturalista, nietzschei... ateizmus ismételt támadásainak, szilárdan áll a támadások keresztтüzében. A vallási gyakorlatot megtámadó és a tanítást szétmállasztó áramlatok nem akadályozzák meg, sőt egyenesen felkeltik — a hivatalosan ateista rendszerekben éppúgy, mint az ún. fogyasztói társadalmakban — a tagadhatatlan vallási ébredést. Ebben a visszás helyzetben az egyháznak igazi kihívással kell szembenéznie, hatalmas feladatot kell megvalósítania, és ehhez szüksége van minden gyermeke együttműködésére: újra meghonosítani a hitet a mai kor különböző kulturális területein és újra megtestesíteni a keresztény humanizmus értékeit.

Nemde ez korunk embereinek sürgető elvárása, akik néha reménytelenül és mintegy tapogatózva keresik az élet végső értelmét? A modern ideológiák, tekintet nélkül különböző eredetükre és irányultságukra, találkoznak abban az állításban, hogy az ember elég önmagának, ugyanakkor azonban nem képesek kielégíteni az embert gyötrő szomjúságot az Abszolútum után. Mert 'az ember végtelenül túlmutat az emberen', amint Pascal megjegyezte Gondolataiban. Ezért — bizonyosságaitól eltelve vagy kérdésektől nyugtalanítva — az emberben mindig újra feléled a Végtelen keresése. Hiszen nem tudja lelkéből kitörölni Isten képmását, mégha szabadulni akar is tőle. Már Szent Ágoston megvallotta: 'Te bennem voltál, és én kívül kerestelek Téged.'

VI. Pál *Ecclesiam suam* kezdetű körlevelében e jelenséget vizsgálva az üdvösség párbeszédének útját látta benne: 'Az ateizmus érvei, amelyeket átitat a szorongás és a szenvedély meg az utópia színez, de amelyek gyakran nagylelkű törekvéseket árulnak el — az igazságosság és a haladás álma, a társadalmi rend istenített célkitűzései —: mind az Abszolútum és az egyetlen Szükséges pótlékai... Látjuk, hogy az ateistákat néha nemes érzelmek is vezetik, miután megundorodtak a mai társadalom bizonyos környeze-

teinek középszerűségétől és önzésétől, ügyesen Evangéliumunktól kölcsönözik az emberi szolidaritás és együttérzés bizonyos formáit és nyelvezetét. Vajon egyszer nem tudjuk majd visszavinni igazi forrásaikhoz, a keresztény forrásokhoz az erkölcsi értékeknek ezeket a kifejezéseit?'

Az ateizmus azt hirdeti, hogy minden vallás szükségszerűen eltűnik, de ugyanakkor maga az ateizmus is vallási jelenség. Persze azért nem kell az ateistát önmagát félreismerő hívőnek tartanunk. És ne fokozzuk le valami felületes félreértésre azt, ami mély emberi dráma. A haladás, a fejlődés, a történelem szüntelenül újjászületö hamis istenei előtt tudjuk újra megtalálni az első keresztények radikalizmusát az ősi pogányság bálványimádóival szemben, és mondjuk Szent Jusztinnal: 'Bevalljuk, hogy ateisták vagyunk: az úgynevezett istenek tagadói'.

Legyünk tehát lélekben és igazságban az élő Isten tanúi, vigyük el atyai gyengédségét az önmagába csukódó üres világba, amely a luciferi gőg és a kiábrándult kétségbeesés között ingadozik. Hogyis ne lennénk különösen is érzékenyek az ateista humanizmus drámájára, amelynek antiteizmusa, és még pontosabban keresztény-ellenessége végül is eltapossa az emberi személyt, akit meg akart szabadítani az elnyomónak tekintett Isten súlyos terhétől? 'Nem igaz, hogy az ember nem tudja megszervezni a földet Isten nélkül. De az igaz, hogy Isten nélkül végső elemzésben csak az ember ellen tudja azt megszervezni. A kizárólagos humanizmus embertelen'. Négy évtized távlatából mindenki megállapíthatja, mennyire igazak voltak P. de Lubac figyelmeztető szavai korunk történetének súlyos tragédiájáról. (Idézi a *Populorum Progressio*, 42).

Arra szólítanak bennünket, hogy hatoljunk be hitünk szívébe: 'Az ember Megváltója, Jézus Krisztus a kozmosz és a történelem középpontja' (*Redemptor hominis*, első mondat.) A deizmus összeomlása, a természet profán felfogása, a társadalom szekularizálódása, az ideológiák szaporodása, az embertudományok kibontakozása, a strukturalista szakadások, az agnoszticizmus visszatérése és a technikai újpozitivizmus terjedése nemde mind megannyi kihívás a keresztény számára, hogy újra megtalálja az öregedő

világban a mindig új Evangélium újságának teljes erejét, amely a megújulás kiapadhatatlan forrása: '*Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*'? Szent Iréneusz szavait Aquinói Szent Tamás tizenegy évszázaddal később így egészítette ki: '*Christus initiavit nobis viam novam*' (*S.Th.* Ia IIae, 106,4 ad 1).

A keresztény feladata az, hogy tanúságot tegyen erről a krisztusi újságról. Kétségkívül törékeny cserépedényben hordozza ezt a kincset. De azért arra van hivatva, hogy a világosságot a gyertyatartóra helyezze, hogy az megvilágítsa a ház minden lakóját. Ez az egyháznak a szerepe is a Zsinat kifejezése szerint, hiszen annak hordozója, Aki egyedül a népek világossága: *Lumen gentium*. E tanúságtételnek egyszerre a gondolat és az élet tanúságának kell lennie. (...) »

(II. János Pál pápa beszéde 1980. okt. 10-én az « Evangélizálás és ateizmus » témáról szervezett római kongresszus résztvevőihez.)

TARTALOM

ELŐSZÓ 7

Isten arcát keresve (Bevezető) . 9

1. « Széttört világ » 9
2. Értelemkeresés vagy istenkeresés? . 12
3. Párbeszéd a hiről 16

I.
A REJTETT ISTEN ÚTJAIN

I. *« Tükörben, homályosan... »* 25

1. Az emberi nyugtalanság 26
   a) Az időbeliség . . 26
   b) A Központ felé . . 29
2. Krisztus ideje és « hite » . 34
   a) Krisztus ideje 35
   b) Jézus « hite » és szorongása 38
   c) A hit bizonyossága . . 41
   d) A keresztény lét dimenziói 44

II. *A hit természetfeletti távlatai* . 47

1. A hit ajándéka 47
   a) A hit: természetfeletti ajándék . 48
   b) Az ajándék befogadása: szeretet . 50
   c) A hit alázata 55
2. Keresztény humanizmus? 57

III. *Isten dicsősége Jézus Krisztus arcán* 62

1. Viták a « történeti Jézus » körül . 64
   M. Kählertől R. Bultmannig . 65
   Történelem és hit 68
   A történelem Jézusa: hitünk alapja 72
2. Jézus Krisztus, az Istenember 76
   Jézus Krisztus az ősegyház igehirdetésében . . 77
   Jézus fokozatosan nyilatkoztatja ki istenfiúságát 80
   « És te kinek tartasz engem? » . . 87

IV. *A fejlődő teremtés Krisztus fényében* 90

1. Teremtő Isten és teremtő ember 91

a) Az emberi « teremtés » 92

b) A tudomány autonómiája: a teremtéseszme következménye 93

2. « Fejlődő teremtés » 96

a) Előzetes megjegyzések . . . 97

b) Transzcendens (teremtő) okság 98

3. Az ember eredete és « közvetlen » teremtése . 101

a) Test és lélek 101

b) A hominizáció és az emberi lélek « közvetlen » teremtése 104

Hominizáció 104

Az emberi lélek Isten közvetlen teremtése . 107

4. A teremtés Krisztus fényében . 111

a) Genezis és krisztogenezis . 111

b) Az emberi tevékenység értelme . . 113

V. *Az ateizmus - humanizmus?* . . 117

1. A marxi valláskritika kritikájához 117

Materialista világnézet és vallási elidegenülés . 118

Marx materializmusának genezise és önellentmondása 122

A marxi valláskritika kritikája . 127

2. Válasz Lukács Józsefnek 131

VI. *Emberi jövő és keresztény reménység* . 138

Marxtól Moltmannig 139

Emberi reménykedések és keresztény reménység . 145

VII. *A kultúra, a hit és az egyház válsága* . 151

A sokrétű válság eredete és összetevői 152

A hit válsága és elmélyülése . . 154

Tekintély és szabadság az egyházban 156

Egység a sokféleségben . 159

Szorongás és reménység 162

II.
MODERN ISTENKERESŐK

I. *Maurice Blondel* . . 167
Az « Action » születése . 169
A « cselekvés filozófiája » 170
Új apologetika? 174
Immanencia és természetfeletti 176

II. *Prohászka Ottokár* . 181
1. Prohászka időszerűsége 181
(1) Prohászka « modern katolicizmusa » 182
(2) Prohászka és a modernizmus . 189
2. Prohászka lelke és lelkisége 194

III. *Dienes Valéria* . . 206
1. Pótlás egy interjúhoz 209
2. Dienes Valéria, a század nagy tanúja . . . 213
3. Az « isteni Erőtérben » (Levélrészletek és két kiadatlan írás) 220

IV. *Gabriel Marcel* . . 230
Az ember és műve 231
Marcel sajátos « egzisztencializmusa » . 237
A lét titkának konkrét megközelítése . 239
« Szeretni annyi, mint lenni » . 240
Az abszolút « Te » jelenléte 242

V. *Jean-Paul Sartre* . . 247
1 Sartre ateizmusa 247
2. Kemény vagy kétségbeesés 252
a. « Barjona » (Sartre karácsonyi misztériumjátéka) 253
(1) A darab keletkezéstörténete . 253
(2) A darab témája 255
b. Sartre és a reménység (Utolsó vallomások) . 259

VI. *Julien Green* 267
1. A Láthatatlan felé 267
2. Green újabb hitvallása . . 276

UTÓSZÓ HELYETT:
KORUNK LELKI DRÁMÁJA

II. János Pál az ateista és a keresztény humanizmusról . 282