szabó ferenc

A SZERETET HULLÁMHOSSZÁN

miért élünk, miért hiszünk?

A SZERETET HULLÁMHOSSZÁN

SZABÓ FERENC

A SZERETET HULLÁMHOSSZÁN

MIÉRT ÉLÜNK, MIÉRT HISZÜNK?

A Szerző kiadása
Róma 1977

A fedőlapot Szokoly György tervezte

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

ELŐSZÓ

Könyvem kiinduló kérdését két író szavaival világítom meg. André Malraux halála előtt tartott utolsó konferenciájában így fogalmazta meg kétkedő-vajúdó korunk alapkérdését: «Lehetséges-e a kommúnió (szellemközösség) transzcendencia nélkül? Mire jó az, hogy a Holdra szállunk csak azért, hogy ott öngyilkosok legyünk?» Dosztojevszkij, aki «prófétaként» előre látta és átélte a leggyökeresebb ateizmust, de végül Krisztusban találta meg az élet értelmét, így vallott a Karamazov testvérek*-ben: «Az ember létének titka nem abban rejlik, hogy csak éljen, hanem abban, hogy miért éljen. Az ember, ha nincs szilárd elképzelése arról, hogy miért éljen, nem hajlandó élni, és inkább elpusztítja magát, semhogy a földön maradjon, még ha csupa kenyérrel rakják is körül».*

«Nemcsak kenyérrel él az ember...» Nem elégszik meg a jólét keresésével, hanem — minden látszat ellenére — «szomjazik valami örököt» (Ady), a jóléten túl a több-létet, az örök életet keresi mélyenfekvő akarásával. Ezt mutatják meg ezek az eszmélődések. Nem jártuk végig korunk szellemi tajainak útvesztőit, — hanem miután jeleztük a «nyugtalan szív» alapvető törekvését, az örök életre hivatott ember rettenetét a halállal szemben és szinte ösztönös gravitációját a Szeretet felé —, a keresztény hit fényében kerestük a válaszokat az élet örök kérdéseire.

Főleg azt akartuk megmutatni, hogy a végérvényes válaszokat mindenki maga fogalmazza meg, pontosabban: mindenki egzisztenciálisan, egész elkötelezettségével és életével ad választ e kérdésekre: «Miért élünk, miért hiszünk?» Végeredményben minden attól függ, hogy ráhangolódunk-e a szeretet hullámhosszára és hinni tudunk-e a Szeretetnek.

« Miért élünk, miért hiszünk? »: *ez volt a címe annak az előadássorozatnak, amelyet* 1976 *vasárnapjain tartottam a Vatikáni Rádióban. Ezt a sorozatot teszem közzé könyvem I. részében. Egyes előadásokat kissé átdolgoztam: elhagytam az ismétléseket, a « zenei betéteket » kísérő szövegeket stb. Lényegében azonban az elhangzott előadások szövegét közlöm.*

II. részként hozzácsatoltam e sorozathoz néhány megemlékezést vagy más esszét « Emberek és művek » címmel; ezek is a Vatikáni Rádióban hangzottak el, hármat kivéve: Henri de Lubacról szóló tanulmányomat a Vigiliának *írtam* (1976/4), *a Prohászkáról szólót a* Katolikus Szemlének (1977/2), *a Teilhard de Chardin c. esszé pedig egy gyűjtőkötetnek készült, amely azonban nem jelent meg. Ez az esszé összefoglalja azokat a régebbi Teilhard-tanulmányaimat, amelyeket korábbi (már elfogyott) könyveimben tettem közzé. Azért vettem fel ide, mivel az előadássorozatban többször szó esik Teilhard-ról; ez a szintézis összefüggően mutatja be Teilhard gondolatvilágát. A II. részben közölt « portrékból » jónéhány már megjelent különböző lapokban.*

1977 Húsvét

I. RÉSZ
MIÉRT ÉLÜNK, MIÉRT HISZÜNK?

BEVEZETŐ

« A hit az élet ereje: az ember, ha egyszer él, akkor valamiben hisz... Ha nem hinné, hogy valamiért élnie kell, akkor nem élne... » Tolsztoj szavaival nyitjuk meg ezt a sorozatunkat, amely szavakat Babits « Örökkék ég a felhők mögött » c. vallomásába szőtt élete delén, amikor már túljutott a meddő kételyen és a nietzschei nihilizmuson.

Miért élünk, miért hiszünk? E két kérdés szorosan összetartozik, nemcsak a tolsztoji és babitsi értelemben, hanem a határozottabban körvonalazott keresztény világnézetben is. Annyira egyek, hogy VI. Pál pápa a Szentévet lezáró beszédében egyenlőség jelet tett közéjük: « A hit az élet ». Sorozatunk folyamán arra is fény derül, hogy a *miért* hiszünk elválaszthatatlan a *mit* hiszünk kérdéstől.

Amikor világnézeti kérdésekre keresünk választ, tudnunk kell azt, hogy a válaszok nem állnak készen: nincsenek receptválaszok. Hiszen nem a gyakorlati mindennapi élet, a fizika vagy a kulturális-társadalmi élet egy-egy problémájának megoldásáról van szó, hanem az egész emberi létet átfogó, az emberi szabadságot elkötelező alapkérdésekről, amelyek a Misztériummal, Titokkal kapcsolatosak. A probléma megoldható, a misztérium csak megközelíthető, hiszen valamiképpen a Teljességet kellene teljesen megértenem, ha az embert, annak eredetét és rendeltetését ,legmélyebb mivoltát meg akarnám érteni. Az ember valamiképpen minden — « *anima humana quodammodo omnia* », hangoztatja Szent Tamás a régi bölcsek nyomán. Mikrokozmosz, kis mindenség. És Pascal: « *l'homme passe infiniment l'homme* », az ember végtelenül több, mint ember. Egzisztenciánk Isten titkába torkollik.

Mindez nem jelenti azt, hogy nincs kielégítő, megnyugtató válasz, tehát hogy az embernek reménytelenül le kellene mondania a kérdezésről és a keresésről. Hiszen akkor emberségünk sajátosságáról, az értelmes létről mondanánk le. Ha már embernek születtünk, gondolkodnunk kell. Az állat nem ébred öntudatra: vakon vagy valami veleszületett szomnambulizmustól (ösztönétől) vezetve megy előre akár az útvesztőkön is. Az ember nem tenne előre egy lépést sem, ha tudná, hogy útja el van torlaszolva (Teilhard). Az ember tudja, hogy tud; ebben van nagysága. « Még ha összezúzná is a világ, az ember nagyobb annál, ami megöli, mert tudja, hogy meghal, a világ pedig semmiről sem tud », írja Pascal a « gondolkodó nádszál »-ról.

Persze, erre a néhány megjegyzésre máris rákontráz az « abszurd ember » (Camus): Hol van az megírva, hogy keresnünk kell a végső értelmet? Nem kell megmagyaráznunk az életet, csak élnünk kell, éreznünk kell! Legfeljebb csak leírjuk azt, amit megéltünk és átéreztünk. Erre az ellenvetésre majd ki kell térnünk.

Értelmesen kérdezni és őszintének lenni! — ez az egyik alapfeltétele annak, hogy fényt derítsünk az élet értelmére. Lehet, hogy sivatagban járunk; járatlan homoktengeren át vezet útunk, és legfeljebb csak a messzi csillagok derengő fénye szór valami világosságot. De vannak csillagok (értékek), amelyek eligazítanak bennünket. S talán a néma éjben kigyúl a betlehemi csillag is, amely elvezet bennünket Krisztushoz, aki *az* Igazság és *az* Élet.

« Vigasztalódj! Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna ». Jézus intézte ezeket a szavakat Pascalhoz azon a tüzes éjszakán, amikor véglegesen megtért. Az istenkeresők mottója lehet ez az igazság. Csak azért kereshetjük Istent, mert Ő előbb keres minket. Ő nyugtalanítja szívünket, amelyet magáért, *magához* teremtett: « *Fecisti nos ad te...* Magadért teremtettél minket ,és nyugtalan a szívünk, míg meg

nem nyugszik benned ». (Szent Ágoston, *Vallomások,* I., 1,1.).

E sorozatunk *közös* keresés akar lenni: párbeszéd az istenkeresésről.

De itt rögtön felvetődik egy súlyos kérdés: a párbeszéd feltételezi a másik beszélőfél jelenlétét, márpedig a rádiós előadásnál nincs meg ez a feltétel. Kinek szól az előadó? Képzelt partnereknek, akik nem szólnak közbe, nem kérdezhetnek vissza!

Valóban, ez a tény megnehezíti feladatunkat; de nem teszi lehetetlenné a közös keresést. Először is: az előadó maga is kérdező-kereső ember, önmagával is párbeszédet folytat. És ez nem tettetett, nem szerepjátszás. Hiszen az Isten állandóan nyugtalanítja a hivőt is. Mivel Misztérium, nem lehet « megkaparintani »: csak az « találhatja meg », aki állandóan tovább keresi, — keresi azt, mit kíván tőle és hagyja, hogy Isten megragadja őt. Valamennyiünkben egy hivő és egy hitetlen küzd.

Másodszor: hallgatóim is bekapcsolódhatnak a párbeszédbe: egyrészt úgy, hogy önmagukkal továbbszövik a párbeszédet, másrészt felkereshetnek leveleikkel, kérdéseikkel és hozzászólásaikkal. Mindenki külön világ, egyéni múlttal, személyes élményekkel, élettapasztalattal, sajátos problémákkal, műveltséggel, vallási ismeretekkel. Mindenki másképp rezonál a hallottakra. A fontos, hogy ráhangolódjunk a belső Hangra. Végeredményben mindenkinek személyesen kell megtalálnia a válaszokat saját kérdéseire, — senki az égvilágon nem dönthet helyettem.

Kinek szól ez az előadássorozat? Elsősorban a fiatalabb nemzedéknek (világiaknak és papoknak), de nem kizárólag nekik. Keresőknek és kételkedőknek, hivőknek és gyakorló kereszténynek egyaránt. Azoknak is, akik hittek, de úgy gondolják, hogy « elveszítették » hitüket, vagy legalább is tanácstalanok. Szól azoknak is, akik — bizonyos körülmé-

nyek folytán — sohasem hittek Krisztusban, ha nem is közvetlenül szól, de közvetve: hivő barátaikon keresztül.

Azoknak a hallgatóinknak, akik nem hivőkkel keresik a párbeszédet, egy zárómegjegyzést szeretnénk tenni. Amikor más világnézetűekkel, akár ateistákkal keressük a párbeszédet, ne fitogtassuk hitünket, de ne is rejtsük el. Nincs szükség engedményekre, kompromisszumokra. Maradjunk azok, amik vagyunk, persze mindig készen arra, hogy másoktól, akár a nem hivőktől is elfogadjuk azt a részigazságot, amit őt képviselnek; sohase a magunk igazát keressük vagy próbáljuk ráerőszakolni a másikra, hanem az Igazság teljesebb megismerésére törekedjünk. A. Camus szavait idézzük, aki 1946-ban Párizsban (a domonkosok rendházában tartott) « A hitetlen és a keresztények » c. előadásában ezeket mondotta: « A világnak szüksége van az igazi párbeszédre; a párbeszéd pontosan az ellenkezője a hazugságnak és a hallgatásnak; a párbeszéd tehát csak olyan emberek között lehetséges, akik önmaguk maradnak és igazat mondanak. Ez pedig azt jelenti, hogy a világ elvárja a keresztényektől, hogy keresztények maradjanak... » (A. Camus, *Essais,* La Pléiade, NRF, 372. lap).

I. NYUGTALAN SZÍVVEL

A kérdező ember és a titok megközelítése

Mihelyt az ember öntudatra ébred, elkezd kérdezni. A szülők alig győzik válasszal, amikor kis gyermekük számtalan kérdéssel ostromolja őket. A nyiladozó értelem rácsodálkozik a világra, és kérdez, kérdez szüntelenül: Miért? Hogyan? Nemcsak feltérképezi a körülötte fekvő dolgokat, kis világát, hanem be akar hatolni a dolgok belsejébe is, hogy megtalálja mindennek a nyitját.

Később a serdülő igazi metafizikus lesz: a lét értelmét keresi. Miért születtünk? Honnan jöttünk és hová tartunk? Miért vagyok én? Van-e értelme az emberi kalandnak? Ezt tette az ősember is, amikor öntudatra ébredt, amikor a mágikus jellegű művészetben illetve a vallásban keresett választ a lét titkára, a világ eredetére. De ezt teszi a modern ember is, aki ugyan egyre inkább feltárja a természet « titkait », megfejti a természet ismeretlen X-eit, de önmaga titka, az élet és a halál titkai előtt tanácstalanul áll. A természettudomány előtt még beláthatatlan utak nyílnak: talán 2000-re már ember száll nemcsak a Holdra, hanem a Marsra is; talán megtaláljuk a rák orvosszerét is. De vajon orvosoljuk-e a halált? A legnagyobb titok ma is, a jövőben is a halál marad. És a jövőben is csak személyes döntéssel adhatunk választ arra a kérdésre, hogy miért élünk, mi a jelentése a bizonytalanul biztos végnek.

Költők és művészek sokszor a legmélyebb filozófusok. Egész lényükkel « ráéreznek » az élet és a halál titkára, és mivel a kimondhatatlant akarják kimondani, képeket és szimbolumokat teremtenek a titok kifejezésére.

A magyar filozófiai költészetnek egyik legszebb, jól ismert példája Babits Mihály *Esti kérdés* c. költeménye. A fiatal Babits, a « soha-meg-nem-elégedés » költője egyetlen mondatba sűrítette bele *a* Kérdést: Miért élünk? A vers színpompás köntöse, a játékos kedv és a szórakozott elcsodálkozás a világ szépségein csak elodázzák a mondat mögött feszülő kérdést, amely világosan kicsattan a költemény vége felé, amikor a « vizi város », Velence emléke merül fel, a Riva, « hol lángot apróz matt opáltükör »; *ott* Velencében egyetemessé szélesedik a Kérdés:

> ... ott emlékektől terhes fejedet
> a márványföldnek elcsüggeszteted:
> csupa szépség közt és gyönyörben járván
> mégis csak arra fogsz gondolni gyáván:
> ez a sok szépség mind mire való?

Végül az egyszerű látomásból megszületik a zárókérdés: Mire való a halállal záródó élet? A pazar képek és mitológiai hasonlatok nem terelhetik el figyelmünket!

> ... vagy vedd példának a piciny fűszálat:
> miért nő a fű, hogyha majd leszárad?
> miért szárad le, hogyha újra nő?

Nemes Nagy Ágnes remek verselemzésében rámutat a költő legalapvetőbb gondolatára: « Ennek a zárósornak az értelmét filozófiai műszavakkal is körül lehetne rakni. Mindenesetre itt már nem az egyes fűszálról van szó, a személyről: az ellenkezőjére fordult a kérdés, ez a mély logikai szójáték, a fűszálak fajtáját, nemét, családját veszi célba, a tenyészet egészét. Azt a képtelenül hanyag tenyészetet, amely elmével olyan nehezen megközelíthető módon tékozolja a létet és a nem-létet. Ez a két verssor: Miért nő a fű, hogyha majd leszárad; s miért szárad le, hogyha újra nő — két tűz közé veszi a létezés képtelenségét. De hát mit vá-

laszol Babits a *kérdésre*? Azt is mondhatnánk, hogy semmit. Hiszen kérdést ígért, s egy jól feltett kérdés többet ér, mint egy elhamarkodott felelet... De hát mégsem úgy van... Babits igenis válaszol a kérdésre, érzelmi feszültséggel és anyaggazdagsággal válaszol... A költő nyelvileg kérdez, képgazdagságával felel. A vers teste válaszol a vers értelmének... Babits anyaga elsősorban a szépség képeit hordozza. Ennek a versnek egyik kulcsszava a szépség, a szónak olyan árnyalatával, ahogyan azt a századvégen értették. Halálérzés és szépség kapcsolatát számtalan változatban önti elénk a századvég európai költészete. Ez a nagy gondolkodó vers ennyiben korhoz kötött, abban pedig, hogy a halál kisértő félelmeire az élet gazdagságával válaszol, mindenkor érvényes » (Nemes Nagy Ágnes, *Miért szép*? Gondolat, 1966, 142. lap).

A szépség szemlélése, az esztétikai élmény vagy a költői-művészi teremtés eksztázisa az egyik legjárhatóbb útja a transzcendencia felfedezésének. A művészi élményben sokszor burkoltan benne van — ha panteista színezettel is — az istenség megtapasztalása. A kimondhatatlan titkot a művészet és a misztika (vagy mítosz) fejezi ki

Ezt sugallja Balázs Béla eszmefuttatása a *Halálesztétiká*-ban: « A művészet metafizikai ösztön megnyilatkozása és transzcendens jelentőségű. Az ilyet vagy fölösleges, vagy lehetetlen bizonyítani. A transzcendencia érzését lehet talán szuggerálni, mégiscsak valami tehetségféle, egészen belső aktus marad az. Nézzetek körül a világban, ott helyt, ahol vagytok és csodálkozzatok el rajta. *Tudtok* csodálkozni rajta, mint egy titokzatos álmon, hirtelen vízión? Végigtapogattátok már saját magatokat, megdöbbent meglepetéssel mondván: « Nini! Ember vagyok, élek. » Ez a transzcendencia érzése. Érzése annak, hogy az életjelenségek képsorozata körülöttünk, megfejthetetlen hieroglifák sorozata, melyek kinyilatkoztatásai valaminek. Valaminek, ami örökegy mulandó változásunk mögött « *ontós on* ». Szubsztanciának nevezik a filozófusok és ők tudnak ugyan következtetni rá, de soha-

sem jutott volna eszükbe gondolkodni rajta, ha nem látták volna a jelenségekben, hogy « Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis » — hasonlata a szubsztanciának... A művészet ezeket a hasonlatokat festi, hogy a « magánvaló dolog », *ontós on,* a szubsztancia, az Isten hasonlatát érezzük mindenben, amihez nyúl... » (*Halálos fiatalság,* Magyar Helikon, 1974, 289-290. lapok).

Amikor csodálkozva « észreveszem », hogy « nini, ember vagyok, élek! », ösztönösen az a kérdés is felvillan bennem: Mi lenne, ha én nem lennék? Mi volt, amikor még nem voltam; mi lesz, ha nem leszek? Mi lenne, ha egyáltalán semmi se lenne? Miért egyáltalán létezés? Miért élek?

A lét misztériumának megközelítésében a legelső dolog, hogy tudjunk csodálkozni. A második feltétel pedig az, hogy a *misztériumot* ne tekintsem *problémának.* Vagyis, Gabriel Marcel figyelmeztetését követve, a létezést ne vegyem problémának, ne tekintsem valami tárgynak, amit kívülről szemlélek, hanem olyan átfogó valóságnak, amelynek én magam is része vagyok, amely elválaszthatatlan legmélyebb lényemtől. A probléma « előttem » van, ezért « kezelhetem », elemezhetem, az értelem követelményeinek megfelelően rendezhetem és megoldhatom, éspedig úgy, hogy kimutatom összetevőit, fizikai okait stb. A misztérium ezzel szemben olyan valóság, amelyben én magam is el vagyok kötelezve teljes valómmal; tehát nem szemlélhetem úgy, mint tőlem független tárgyat, dolgot. A misztérium teljesség. Nem egyszerűen a még meg nem oldott « rejtély »; nem a « megismerhetetlen », ami tulajdonképpen a « problamatikus » legvégső határa. A misztérium felismerése tagadja a valóságnak azt az « objektív tudását » is, amelyet a szcientizmus vall: tehát nem az a rejtélyes X, amit majd egyszer megold a tudomány.

A misztérium teljesség, de nem azonos a művészek vagy bizonyos panteista vallások « minden »-ével, a mindenséggel, egy istenséggel. Bár igaz az, hogy költők-művészek, akik nem-

egyszer panteisták, helyesen megsejthetik a jelenségeken át az isteni Titok jelenlétét. A mindenségben való részesedés élménye lehet a Titok, tehát a Transzcendencia megtapasztalásának útja, ahogy az előbb jeleztük. A kereszténység szemléletében a személy nem olvad bele a mindenségbe, mint a panteistáknál a csepp elvész a lét óceánjában. Szerintünk az Istennel való személyes közösség, *egység differenciál* (Teilhard).

A misztérium teljesség, ezért fényforrás. Az értelem a Titok fényében lát, bár ezt a fényt magát nem láthatja: a megismerés annak fényében bomlik ki, mint a virág a napsugarakban. A misztérium nem félhomály, hanem vakító világosság:

> Isten! kit a bölcs lángesze fel nem ér,
> csak titkon érző lelke ohajtva sejt:
> Léted világít, mint az égő
> Nap, de szemünk bele nem tekinthet...
>
> (Berzsenyi, *Fohászkodás*)

Amikor az öntudat felébred, és így belülről megvilágosodik a lét, az emberi szellem felfedezi, hogy már ott van az adott világ ölén, hogy kapcsolata van a világgal és más személyekkel. Ezt a kapcsolatot kommúniává, szabadon akart szellemközösséggé építheti ki; ennek alapja pedig az, hogy a másikat valóban személynek tekintsük, tiszteljük szabadságát, előmozdítsuk létét. *Volonté de promotion,* ez Nédoncelle szép kifejezésével a személyes kommúnió meghatározása, amit keresztény nyelven szeretetnek hívunk. Minden igazi jelenlét és kommúnió túlmutat a problémán: rányit a személyek titkára, és megnyílik a végtelen Te, Isten felé is. Csak ott lehet misztériumról beszélni a szó szorosabb értelmében, ahol a személy megsejti a másik jelenlétét. A jelenlét kijenlentés, a lét titkának revelációja, kinyilatkoztatása, sőt a Létteljességben való részesedés kinyilatkoztatása. Aki a másiknak azt mondja: « te », az már a misztérium

kapujában áll. És aki a szeretetközösségben azt mondja: « mi », az tudatosan részesedik a végtelen Létben; az már nemcsak « ott van » a világban, hanem igazán létezik, és rá van hangolva a végtelen Titok, Isten megismerésére is.

Lenni, vagy nem lenni?

« Egyetlen igazán komoly filozófiai probléma van: az öngyilkosság. Eldönteni, hogy az élet megéri-e vagy sem, hogy leéljük, ez annyi, mint választ adni a filozófia legalapvetőbb kérdésére ». Ezzel az állítással nyitja meg Albert Camus *Sziszüfosz mítosza* c. fiatalkori esszésorozatát, amelyben az « abszurd ember » életfelfogását igyekszik tisztázni. Ez a « földközi-tengeri » ember ifjú korában az élet szerelmese volt. A *Nász*-ban a pillanat örömeit ünnepelte, de a betegség és az egzisztencialista filozófiával való megismerkedés, meg a mai világ helyzetének szemlélése (kitört a második világháború) az abszurd életérzést és a szellemi öngyilkosság kérdését keltették fel benne. Érdekes, hogy — miután bemutatta és megvitatta Heidegger, Jaspers, Chestov, Kierkegaard és Dosztojevszkij gondolatvilágát —, az « abszurd könyv » végén mégis arra a következtetésre jut, hogy az értelmetlen lét is jobb, mint a nemlét. Sziszüfoszt a hegy lábánál látjuk, amint reménytelenül újrakezdi a szikla felgördítését. « Boldognak kell képzelnünk Sziszüfoszt »: az istenek nélküli értelmetlen világegyetemben hasztalan küzdő embert mégiscsak boldognak kell képzelnünk...

De az értelem fellázad az ilyen « abszurd » logikára. Egyáltalán, az ember képes-e az értelmetlen élet leélésére? Nem remél-e mégis valamiben, ha már egyszer vállalja az életet? Tény az, hogy egyesek nem elégszenek meg a filozófiai öngyilkossággal, hanem ténylegesen elvetik maguktól az életet. De — Camus szavaival — ezek az öngyilkosok is azt bizonyítják tettükkel, hogy az életnek ugyan van értelme, de ők maguk nem találták meg azt, — nem tudtak értelmet adni

saját életüknek. A valóságban persze nagyon nehéz megítélni, hogy XY miért lett öngyilkos: pillanatnyi elmezavar, lelki megrázkódtatások, depressziók, öröklött lelki sérülések vagy reménytelen helyzetek magyarázzák tettét, nem pedig filozófiai megfontolások után követi el az öngyilkosságot.

Az is tény, hogy a kétségbeesetteket is gyakran megmenti az életösztön. Gyakran tapasztaljuk, hogy a legsúlyosabb betegeknél is az utolsó leheletig megmarad a reménység egy szikrája. Mígcsak be nem következik a biztos halál bizonytalan órája, valami « csoda » történhet... Van azonban egy kivételes pszichológiai helyzet, a halálra ítélt emberé. Talán senki nem élte át annyira és nem fogalmazta meg oly megrázó erővel ezt a határélményt, mint Dosztojevszkij, a *Félkegyelmű* szerzője.

Miskin herceg éppen a halálra ítélt lelkiállapotának leírásával bizonyítja, hogy a gyilkos halálra ítélése és meggyilkolása összehasonlíthatatlanul nagyobb bűn, mint maga a rablógyilkosság. « A legnagyobb, a legerősebb fájdalmat talán nem is a sebek okozzák, hanem az, hogy bizonyosan tudod: egy óra múlva, aztán tíz perc múlva, aztán egy fél perc múlva, aztán már mindjárt, már most... kirepül testedből a lelked, nem lesz többé ember, és ez most már egészen bizonyos; épp ez a fő, hogy *bizonyos*. És amikor odateszed a fejed a nyaktiló kése alá, és hallod, hogy siklik le a nyakadra. ...Épp ez a negyed másodperc a legborzalmasabb. Tudja, ez nem az én képzeletem szüleménye, hanem már sokan mondták ezt... Vezesse oda azt a katonát a csatában az ágyú torka elé, és lőjön rá, az a katona még reménykedni fog, de olvasson fel az előtt a katona előtt egy *bizonyos* halálos ítéletet, mindjárt megőrül vagy sírva fakad... » (*A félkegyelmű,* ford. Makai Imre, Helikon, 1970, 26-27. lapok).

A fiatal Dosztojevszkijt halálra ítélték és a szentpétervári Szemenovszkij téren várta már az agyonlövetést, amikor hirtelen megkegyelmeztek neki. Ekkor, 28 éves korában megél-

te azt, mit jelent a *biztos* véget várni. Tehát tapasztalatból beszél. Másutt így ír: « Akit halálra ítéltek, azt mondja vagy legalábbis gondolja egy órával a végrehajtás előtt, hogy ha valahol egy hegycsúcson egy tenyérnyi sziklahasadékban élne, és éppen csak annyi helye lenne, hogy nehezen felegyenesedhetne —, és ha szakadék, óceán, örök sötétség venné körül és csak örök egyedüllét és gyötrelem lenne osztályrésze..., az még mindig jobb lenne, mint rögtön meghalni. Csak élni, élni, élni! Élni, mindegy, hogy hogyan! »

Amikor Dosztojevszkij ilyen megrázóan leír egy emberi határhelyzetet, rávilágít az időben élő és halálra ítélt ember kétféle magatartására. Nemcsak az idő lényegét értő, mert a halálhoz közel álló ember lelkiállapotát érzékelteti, hanem figyelmeztet a « halálra-szánt-lét » lényegét félreismerő, vagy « szórakozásból » felejtő ember esztelenségére is. Dosztojevszkij a halál előrevetett árnyékában felismerte az igazságot és utána már mindent az örökkévalóság távlatából szemlélt. A tettetett kivégzés megtérése kezdete volt; később a munkatáborban, az Evangélium olvasása révén találkozott Krisztussal. Az időt félreismerő viszont ezt mondja: « együnk-igyunk, sose halunk meg »; vagy: « a halállal nem találkozunk, hiszen amíg az ember él, a halál még nincs ott, amikor meg eljön, az ember nincs többé... » Ilyen szofizmákkal találkozunk Illyés Gyula *Kháron ladikján* c. esszéregényében is. « Ismerjük Epiktétosz híres megfogalmazását a halálról: 'Ha lesz, nem leszek, míg leszek, nem lesz.' Ennél máig sincs elmésebb; vigasztalóbb sem... » De azért Illyés hozzáfűzi: « A gondolat hibája épp a tökéletes leszűrtsége, elvonatkoztatottsága: logikánk befogadja, de testünk nem, az árnyékát sem, mert hisz e szép, éterien könnyű tánclépések közben ő maga a lehető legvaskosabban leszúratik... » (Szépirodalmi, 1969, 65). Illyés aztán érinti Marxot, aki « sose került szembe ilyenformán a halállal », hiszen a faj hatalmában hitt. Később Heidegger gondolatát idézi a « halálért való lét »-ről (66), és miután visszautasította a vallás vi-

gaszát (107kk), így következtet: « Mindebből az következik, hogy az örökéletben való hitre — jó: hiedelemre! — nekünk már nem imával, nem hajnali misére járással kell szoktatnunk magunkat, hanem hasznos tevékenységgel » (109). Persze, ez a logika kétértelmű: egyrészt, a helyesen felfogott ima nem zárja ki a hasznos tevékenységet; másrészt: éppen az a kérdés, hogy vajon mi a hasznos tevékenység, miért tevékenykedjünk? Mi az emberi tevékenység értelme, ha végül az alkotó személy semmibe zuhan, és túlélik a tárgyak, keze alkotásai? Nem az emberiség, a faj létéről van szó, hanem a személyéről.

Szabó Lőrinc a *Huszonhatodik év* 117. szonettjében erről a botrányról és húsba tépő borzalomról vall:

> Dolgoknak kezdel lenni rokona,
> halkulva, lassan, halkúló agyamban,
> amelyekben már szétválaszthatatlan
> a fogyó egykor s a növő soha;
> s lelkeknek, mikről csak a rege s a
> vágy tud, ha tud még; álmontúli dallam,
> semmibe tűnt víz az üres patakban,
> tűnt vizeknek még tűntebb moraja.
> Így semmisülsz meg. — Mohák, csillagok,
> foszlik minden, oldódik, párolog
> (s be villámgyorsan, ha rád gondolok!):
> ércfogú eszmék közt hús-szenvedések
> zokognak, s amit elhalva mesélnek,
> rábeszél, hogy terólad se beszéljek.
>
> (*Így semmisülsz meg*)

Legtöbbször mások, kedveseink halálakor tapasztaljuk meg húsbavágóan azt, amit itt a költő érzékeltetett, vagy amiről Szent Ágoston vallott a *Vallomások* IV. könyvében, amikor barátja elvesztésekor érzett fájdalmát írta le: *« Factus eram ipse mihi magna questio...* Nagy kérdés lettem önmagamnak. Csodálkoztam, hogy más halandók élnek még, amikor az, akit szerettem, akit halhatatlannak hittem, meg-

halt; és főképp azon csodálkoztam, hogy én magam élek még, hogy túlélem annak halálát, akinek az élete egy volt az enyémmel ».

Valamennyien, akik szeretteink halálos ágyánál állunk, ösztönösen ismételjük G. Marcel egyik drámahősének szavait: « Te, nem halsz meg! » De a valóság rácáfol reménykedésünkre. A halál elválaszt szeretteinktől. Legalábbis látszólag vége szakad a halállal az életnek; ezért ez a vég kérdőjel marad: célbajutás, avagy megsemmisülés? Aki értelmet ad e végnek, értelmet ad az életnek is.

A halál nincs távol egyikünktől sem. Hiába mondja Illyés Paszternákot idézve, hogy a halál nem a mi dolgunk. Magunkban hordjuk fullánkját fogantatásunktól kezdve. A véget nem feledhetjük, mert e véghez vagyunk rendelve. Ha tehát az élet értelmét keressük, keresnünk kell a halál értelmét is.

Az ember a halál titka előtt

Nem abszurd már a *halandó élet* fogalompár is? Mit ér az életünk, ha halálra vagyunk ítélve?, kérdezik sokan Pilinszkyvel:

Saját végeddel kérdelek:
a gőggel égő évek,
az olthatatlan büszkeség,
ha végül úgy se véd meg,
az egész életünk mit ér?
Szólj, rovarok arája,
ha öröklétre születtünk,
miért halunk meg hiába?

(*In memoriam N.N.*)

Végeredményben, amikor az ember halálának titkát kutatjuk, egyszerre azt is kell keresnünk, *kicsoda az ember,* aki meghal, hiszen nem akármilyen létezőről van szó. Ki az ember, az életre ítélt és halálra ítélt?

A nagy görög tragédiaíró, Szophoklész *Antigoné*-jében a Kar így énekel a csodálatos emberről:

« Sok van, mi csodálatos,
De az embernél nincs semmi csodálatosabb.
Ő az, ki a szürke
Tengeren átkel,
A téli viharban
Örvénylő habokon,
S Gaiát, a magasztos istennőt,
Zaklatja a meg-megújulót
Évről-évre az imbolygó ekevassal,
Fölszántva lovával a földet.
Szárnyas madarak könnyűszívű
Népére, az erdő vadjaira
Készíti a hurkot,
A sósvizü tengerben lakozó
Halakat hálóval fogja meg
A férfi, ki ésszel él...
... És a beszédet és a széllel
Versenyző gondolatot meg a törvényt
Tanulja, a városrendezőt,
Lakhatatlan szirteken
Tűző nap forró sugarát s a fagyot
Kikerülni ügyes, mindenben ügyes,
Ha akármi jön, ám a haláltól
Nem tud menekülni,
De gyógyírt a nehéz nyavalyákra kigondol. »

(Sophoklés, *Antigoné,* Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre, *Sophoklés drámái,* Helikon, 1970, 79-80. old.)

Csodálatos az ember, aki kultúrát, civilizációt teremt, de a haláltól nem tud menekülni. Az antik drámaíró ráérez a misztériumra. Azt is észreveszi, hogy az ember több, mint a természet, hiszen hatalmába keríti azt, mivel gondolkodó lény: ellesi a természet titkait, törvényt teremt, amely a közösség rendezője lesz. Ám végességének szomorúságára nem talál gyógyírt. A vak végzet uralkodik végül is a léten.

De nem messze Athéntől, a kis Izraelben már többet tud-

nak a csodálatos emberről. Az ember nagyságának dicsőítése az Isten imádásába torkollik a zsoltáros ajkán:

Úristen,szerte a világon
milyen dicső a Te neved!
Felséged túlhaladja az eget:
és én csak gyermekek és csecsemők szavaival imádom...
Az eget nézem: Ujjaid formálták,
a holdat, csillagokat: kezed alkotását.
Mit ér az ember, hogy Te rá figyelj,
emberfia, hogy rá gondot viselj?
S Te csaknem egynlővé tetted istenekkel,
megkoronáztad dicsőséggel, tisztelettel.
Hatalmat adtál kezed művei fölé,
odavetettél mindent lábai elé.
Sok barmot, apraját és nagyját,
a puszták minden vadját,
ég madarát, a tenger sok halát,
s amik a tenger útjain kerengenek.
Úristen, szerte a világon
milyen dicső a Te neved!

(*8. Zsolt.*, Farkasfalvy D. ford.)

Az egyik IV. századi egyházatya, Nisszai Szent Gergely — a Bibliát értelmezve — mutat rá az ember titkának nyitjára: az ember azért csodálatos, mert Isten a saját képmására teremtette. « Minthogy az isteni természet egyik sajátossága megragadhatatlan jellege, a képmásnak ezen a ponton is hasonlítania kell a mintaképre... Minthogy saját szellemünk természetét nem tudjuk megismerni, a képmás igazán hasonlít Teremtőjére, akitől függ: annak a lenyomatát hordja magában, aki valóban 'megragadhatatlan'. Így tehát minden rendjén van ». (Grég. de Nysse, *La création de l'homme,* SC 6, 1943, 122).

De napjainkban — a mai szekularizált világban, ahol a Teremtőt felejtik és tagadják — ez a csodálkozás az ember misztériuma előtt talán naívnak, idejétmúltnak tűnik. Meny-

nyire igaz az, hogy « ha a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik » (H. de Lubac). Gabriel Marcel korunk válságát, tragédiáját éppen ebben a tényben látja: a modern istentagadás következménye annak a jellegzetes embertípusnak megjelenése is, amelyet ő « barakklakó embernek » nevez. Hallgassuk meg Marcel diagnózisát: « Merem azt állítani, hogy az a folyamat, amely a barakklakó emberig vezetett..., valójában egy elüszkösödési folyamat; igazi oka *metafizikai természetű*. Ha az utolsó két évszázad történelmi és szociológiai fejlődését tekintjük, nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy *az ember elveszítette isteni támpontját*: ma már nem méri magát Istenhez, nem tekinti magát az ő teremtményének és képmásának. Annak a ténynek a magyarázatát, hogy az ember megoldhatatlan kérdés lett önmaga számára, nem az Isten halála adja-e, az « Isten halála », pontosan abban az értelemben véve e szavakat, amely értelemben Nietzsche használta azokat? » (G. Marcel, *L'homme problématique*, 1955. 25. lap).

Világos, hogy Nisszai Szent Gergely egészen más értelemben mondotta « megragadhatatlannak » az embert, mint a modern hitetlenség képviselői. Az egyházatya számára az ember misztériuma Istenébe torkollik; a mai ember viszont, aki számára az « Isten meghalt » (természetesen: az ember tudatában, hitében halt meg!), azért nem érti önmagát, mert a teremtő Fényforrás eltűnésével sötétség borult szellemi világára. Az istenek alkonya után most már az ember alkonya kezdődött meg. Az « ember » pusztán a biológiai fejlődés eredménye, olyan utak eredője, amelyek mindenünnen jönnek és sehová nem vezetnek. Többé már nem Isten képére teremtett személy, tehát gondolkodó és szerető lény, ezért már nincs létének értelme; nincs hivatása sem; életének rövid tartama csak az általa betöltött funkció szempontjából érdekes: mennyire használ a társadalomnak, a fajnak. Nincs személyi központja, személyes halhatatlansága nem jöhet számításba.

Ez a sötét kép nem légből-kapott. Olyan divatos gondolkodóra hivatkozhatunk, mint pl. a francia etnológus-filozófus, Claude Lévi-Strauss, aki a hamleti kérdést így variálja: « Az embernek nincs hatalmában, hogy válasszon a lét és a nem-lét között », hiszen egyszerre lét is *és* nem-lét is. El kell fogadnia a két egymásnak ellentmondó evidenciát, amelyeknek ütközése mozgásba hozza gondolkodását. Egyrészt ott van a lét valósága, ti. az, amelyet az ember önmaga legmélyén megél, és amely egyedül képes értelmet és jelentést adni mindennapi tetteinek, erkölcsi és érzelmi életének, politikai választásainak, a társadalmi és természeti világban vállalt kötelezettségeinek, gyakorlati vállalkozásainak és tudományos vívmányainak. De másrészt ott van a « nem-lét valósága », amelynek evidenciájától nem szabadulhat az ember, minthogy biztos abban, hogy hajdanában nem volt jelen a földön, és abban is biztos, hogy nem lesz mindig jelen. Ez pedig azt jelenti: « amikor kérlelhetetlenül eltűnik ama bolygó felszínéről, amely maga is halálában, munkájában, kínjaiban és örömeiben osztozik, reményei és művei is eltűnnek, mintha soha nem is léteztek volna » (C. Lévi-Strauss, *Mythologiques* IV, *L'Homme nu,* Plon, 1971, p. 621).

Lényegében Engels hite se vigasztalóbb, bár mitikus ködbe burkolja látomását, amikor a *Természet dialektikájá*ban ezeket írja:

«Az anyag örök körforgásban van... Millió és millió nap és föld születik és semmisül meg. A szerves élet feltételeinek megvalósulása egyetlen bolygón végtelen időt vesz igénybe; és megszámlálhatatlan élőlénynek kell születnie és eltűnnie, míg az általuk előkészített környezetben megjelenhetnek a gondolkodó aggyal bíró lények, akik képesek lesznek egy rövid pillanatig alkalmazkodni a kedvező feltételekhez, hogy aztán könyörtelenül kipusztuljanak... » (A természet dialektikája = *La Dialectique de la Nature* 1950, 132. old.).

« Az anyag örök körforgásban van... » Engels az örök visszatérés mítoszához folyamodott, amelyet a múlt század-

ban Schelling, Haeckel és főleg Nietzsche újították fel. Ha az élő, teremtő Isten hite eltűnik, megjelennek a panteista színezetű mítoszok. A mélyebben gondolkodó vagy pesszimizmusra inkább hajlamos személyek öntudatát elözönli a haláltudat és az abszurd érzése. Most már nem ez a kérdés: « Lenni, vagy nem lenni? » Az abszurd — egyéni és kozmikus szinten — ebben a formulában ölt testet: « Lenni *és* nem lenni », vagy inkább így: « Lenni, *hogy* soha többé ne legyünk ». Innen van az, hogy olyan nehezen beszélhetünk ma az ember*ről* és az ember*nek*.

De, ha már nem beszélhetünk, hiszen nincs *értelme* a beszédnek, legalább *tehetünk* valamit az emberért. A filozófiai szkepticizmus politikai akcióba menekül, ha még egyáltalán valamiféle humanizmus fűti. A sok terv, munka, jogvédelem stb. az embert akarja szolgálni: emberibb, jobb világot kell építeni... De végül is az emberi cselekvés — amely kizárja a Transzcendenst — a halál végső kétségbeesésébe torkollik. Az élesebben látók felteszik a kérdést: mindez mire való, ha majd az utánunk jövő nemzedékek végül is a semmibe hullnak. Egyáltalán, mi a jobb, mi a haladás, ha a végpontot nem ismerjük, ha nincs abszolút norma, mérték, cél? A teljes immanentizmus (pl. a dialektikus materializmus) jogosan nem beszélhet haladásról, hiszen nem foghatja át a teljes történelmet, hogy annak végpontjához viszonyítsa a jelenben felfogható történelmi mozzanatot (*).

Hogyan törhetünk ki hát a pokoli körből? Hogyan lehet teljesíteni minden emberi kötelességet, valóban szolgálni az embert, felszabadítani, megszabadítani minden elidegenedéstől (nemcsak a gazdasági-társadalmitól); hogyan szerethetjük valóban az embert és szolgálhatjuk a haladást, és mibel áll ez a haladás?

Ezek a kérdések összefonódnak, és csak az adhat kielégítő

(*) Erről bővebben: Szabó F., *Mai írók és gondolkodók,* 194-202. lapok.

választ, aki megoldja a halál misztériumát, illetve, aki az örök élet reménységével értelmet ad a *személyes* emberi létnek és így a történelemnek is. Csak felfelé van kitörési lehetőség, — a hit által. A természetfeletti kinyilatkoztatás hoz fényt emberi éjünkbe. Krisztus saját istenemberi személyében fényt vetett az emberi lét titkára, kinyilatkoztatta Isten emberszeretetét és — megerősítve az ószövetségi kinyilatkoztatást — ezt hirdette: az ember végtelenül nagy érték, mert Isten kezéből került ki és isteni életre hivatott. Örök életre hivatott, mert Isten személyesen szereti. Krisztus az Élet, ezért lerombolja halálunkat. Krisztus fényt vet az ember nagyságára és nyomorúságára, és ugyanakkor megszabadít a bűntől, amelynek következménye a halál.

Hit az életben

A világban minden élő, még az alsóbbrendű élőlények is afelé törekszenek, ami több létet hoz nekik. Természetesen az ember is, a legfejletteb élőlény, a több létre törekszik; ez azt jelenti, hogy ki akar bontakozni és boldog akar lenni. Az élő világ évmilliós fejlődése után — egy bizonyos ponton — megjelent a tudat, majd pedig az öntudat: megszületett az ember. A gondolat vagy reflexió (és vele természetesen a szabadság) megjelenése azt jelenti, hogy maga a világfejlődés is öntudatos lett: az ember veszi kezébe a világ irányítását, észreveszi lehetőségeit, és maga alakítja jövő sorsát. Mindez szorongást és reménységet szül.

Teilhard de Chardin francia jezsuita, neves paleontológus és gondolkodó, a *Boldogságról írt reflexióiban* (1947) háromféle magatartást különböztet meg az élettel szemben. Szemléletes képpel így jellemzi a három embercsoport alapmagatartását. Képzeljünk el egy kirándulást: egy magas hegyet kell megmászni. Jó korán elindulnak a turistaszállóból a kirándulók. Egyesek sajnálják, hogy elhagyták a szállót. Úgy vélik, a fáradság és a veszélyek nagyobbak, mint

a kívánt siker. Nem érdekli őket, hogy célba jussanak, vissza akarnak fordulni. Egy másik csoport: ezek nem sajnálják, hogy elindultak. A nap ragyog, szép a kilátás, a hegyi út. De közben megállnak, élvezni akarják a zöldet a csúcs tövében, nem érdemes tovább mászni. Letelepszenek a fűbe és piknikeznek. A harmadik csoport tagjai — az igazi hegymászók — a csúcsra tekintenek, eltökélték, hogy feljutnak oda, és továbbmennek. Három típus tehát: a fáradtak, az élvezők és a lelkes vállalkozók.

Ugyanezeket a típusokat találjuk meg az élettel szembeni magatartás síkján is. A fáradtak, vagyis az életúntak, pesszimisták úgy vélik, hogy az élet értelmetlen, vagy legalábbis az ő életük nem sikerült. Minek kutatni, minek a haladás, a technika, a sok küszködés? Más szóval, ezek — ha kényszeredetten vállalják is az életet —, nem törekszenek a több létre. A második csoport: az élet élvezői, élvhajhászok, akik le akarják szakítani minden perc virágát. Ezek a hedonisták, az epikureusok, azok, akik megelégszenek a « földi táplálékokkal », vagyis a pillanat örömével (gyönyörével). Végül a lelkesek, akik számára az élet felelmelkedés, növekedés, állandó felfedezés és gyarapodás, egyszóval: akik *a több létet* keresik.

A boldogság a három alapmagatartás szerint háromféle lehet. 1) A nyugalom boldogsága: Semmi erőfeszítés, semmi kockázat; fékezzük igényeinket, vágyainkat, bújjunk be csigaházunkba. Az ember annál boldogabb, minél kevesebbet gondolkodik, minél inkább mérsékli vágyait. — 2) Az élvezet boldogsága: az állandóan megújuló gyönyör; az élet célja nem a tett és a teremtés, hanem az élvhajhászat: kihasználni minden gyönyörlehetőséget. Csak a pillanat a miénk, lehetőleg a legjobban aknázzuk ki gyönyörkészletét. — 3) A növekedés boldogsága. E csoport számára boldog az az ember, aki előre tekint, fejlődni, növekedni akar, anélkül, hogy a közvetlen boldogságot keresné; de ez a boldogság, az öröm, a növekedéssel együtt ráadásként megadatik neki.

Ha Teilhard gondolatmenetét folytatni akarjuk, akkor mindenekelőtt a fejlődés egyetemes tényére kell hivatkoznunk előre tekintő magatartásunk megalapozásához. Tudjuk, hogy az ember benne sodródik az egyetemes fejlődésben: az élők világát — így az emberi világot is — az evolúció jellemzi. A világegyetemben az élet árama felfelé mutat, míg az élettelen anyag a lebomlás, a nyugvó állapot, a hőhalál felé tart. Mi most a felfelé ívelő áramot tekintjük, amelyhez tartozunk. Minden jel arra mutat (bár ezt egyesek tagadják), hogy valóban teremtő fejlődésről beszélhetünk, vagyis olyan fejlődésről, amelynek során egyre bonyolultabb szervezetek jönnek létre, a bonyolódás egy bizonyos fokán pedig megjelenik a gondolkodó lény, az ember, amely aztán kialakítja kultúráját — a szellem szféráját —, társadalmiasul, és magasabb szinten folytatja a fejlődést. Teilhard-ral azt mondhatjuk, hogy a fejlődés lényegében a tudat növekedése — *montée de conscience,* és ezzel párhuzamos természetesen a szabadság növekedése is. Az öntudatra ébredt és szabad választásra képes ember a jövővel szemben azt kérdezi: merre menjen, mit kell tennie, hogyan folytathatja ezt a fejlődést? Alaposabb reflexió után ráébred arra, hogy csak előre, felfelé mehet, ha boldog akar lenni, ha ki akar teljesedni. A *felfelé törő élet* irányát kell követnie. Ezt követik, *akik hisznek az életben.*

De nem elég az, hogy az előre — felfelé haladást választjuk. Ismernünk kell a helyes utat is. Melyik hát a helyes út? Ha a fejlődés törvényeit vizsgáljuk, megállapíthatjuk a következőket: Ha az ember több — vagyis boldogabb akar lenni: 1) bensőségesebbé, centráltabbá, személyesebbé kell válnia; 2) ugyanakkor meg kell nyílnia mások felé; 3) mindennek pedig feltétele az, hogy megnyíljanak közösen egy náluknál nagyobb felé, a transzcendens (vagy személyes) Isten felé. Mindezeket Teilhard a fejlődés törvényeiből olvassa ki. Minden tudós nem fogadja el ezeket a nézeteket; van aki nála pesszimistább (mint pl. a biológus Rostand),

vagy a véletlenre hivatkozik és kizár minden célszerűséget, rendet, mint pl. Monod. Jegyezzük meg, hogy Teilhard-t is keresztény világnézete, végső elemzésben hite befolyásolta, hogy ilyen választást tegyen.

Mi sokkal kifejezettebben a keresztény bölcselet és a kinyilatkoztatás fényére hagyatkozunk keresésünkben. De nem vetjük meg az előbbi jelzéseket; tehát a fejlődő élet alapvető beirányultsága a több élet, vagy *több lét* felé fordít bennünket. A személyesedés, a mások felé való megnyílás (szeretet) és az Isten felé való kitárulás boldogságunk feltétele, életünk értelme. Mindezt a következőkben több szempontból megvilágítjuk, elemezzük.

Jézus az életet hirdeti; azért jött, hogy az embereknek életük legyen, és minél több legyen. Egyeseknek visszaadja az életet. Amikor Lázárt feltámasztja, fennen hirdeti, hogy Ő a feltámadás és az élet. Máskor is kijelenti: « Én vagyok az Élet ». Aki benne hisz, annak örök életet ad, vagyis az igazi, isteni életben részesíti. Ezt azért teheti meg, mert mint örök Ige, öröktől fogva birtokolta az életet. « Őbenne élet volt... », — olvassuk Sz. János prológusában. Jézus az élet kenyere az Eukarisztiában; élő vizet ad; Ő az élet világossága. Véglegesen halála és feltámadása által szerezte meg nekünk az örök életet, mert legyőzte a halált, végleg elvágta annak gyökerét, a bűnt. Az élet fejedelmének győzelmét hirdetik az első apostolok, amikor szétszélednek az éltető Lélek erejében.

A halálból az életbe való átmenet megismétlődik abban, aki hisz Krisztusban. A testi halált nem kerülhetjük el, de tudjuk, hogy ezt a halandó földi életet elnyeli az örök élet; testünk is megdicsőül, mert követi személyünket a megdicsőülésben. A feltámadástól ezt várjuk: részesedünk Krisztus által az isteni életben, amikor majd megjelenik « életünk, Krisztus ».

II. ÖNTUDATOSODÓ ÉS SZEMÉLYESEDŐ ÉLET

Akik előre néznek, akik az élet törvényeihez igazodva a több létre törekszenek, azoknak bizonyos veszélyeket el kell kerülniök, néhány alapfeltételt figyelembe kell venniök. A fejlődés a tudat és a szabadság növekedése. A világfejlődés az ember felé mutat, aki az egyetemes evolúció « nyílvesszője » (Teilhard). A gondolkodó ember megjelenésével az evolúció (fejlődés) *auto*-evolúció lett: most már az ember irányítja a fejlődés menetét, a hominizációt (emberré levést) befejezi a humanizációval, vagyis a világ emberibbé tételével. Civilizációnk célja az lenne, hogy az ember otthon érezze magát a történelemben, hogy magát kibontakoztatva a több lét felé segítse a fejlődést.

Még mielőtt ennek alapvető feltételeit részletesebben megvizsgálnák, jelezzük az *életet fenyegető veszélyeket.* Konrad Lorenz (1973-ban orvosi Nobel-díjat kapott) nyomán egészen nagy vonásokban így jelölhetjük meg a modern emberiséget fenyegető veszélyeket: 1) A Föld túlnepesedése: ez valamennyiünket arra sarkall, hogy agresszív módon küzdjünk a létért, és embertelen erőszakkal teremtsünk magunknak életteret. 2) A természetes élettér kipusztítása: ezzel nemcsak a külső környezetet teszi tönkre az ember, hanem önmagában is lerombolja az Isten által teremtett világ szépsége és nagysága iránti tiszteletet. 3) A technika rohamos fejlődése olyan technológiai társadalmat teremt, amelyben az ember elveszíti az érzéket minden igazi értékkel szemben, és amely elveszi az időt, a nyugalmat a valóban emberi tevékenységtől, a gondolkodástól. 4) A technológiának és a kényelmes életnek, a szenvedéstől való menekülésnek (pl. a fájdalomcsillapítók tömeges használata) egyik eredménye az,

hogy az ember puhány lesz: nem képes a küzdelemre, az unalom gyötri a jólétben, ahelyett, hogy az akadályok és szenvedések kihívására a kemény munkában és az alkotásban-teremtésben találná meg örömét. 5) Az ember genetikai hanyatlása: a modern civilizációban nincsenek olyan faktorok, amelyek a kiválasztást és a társadalmi magatartásnormákat a helyes irányban megtartanák. Talán ezzel magyarázhatók azok a infantilizmusok, amelyek a mai lázadó fiatalság egy részéből társadalmi élősdieket csinálnak. 6) A hagyománytól való elszakadás: az újabb nemzedéknek már nem sikerül a régebbi kultúrákba bekapcsolódniok, azok értékeit asszimilálniok. A mai « gyökértelen » fiatalok úgy viselkednek a régi kultúrával szemben, mint valami idegen etnikai csoport, amelynek semmi köze sincs őseihez. Ennek oka részben az, hogy nincs igazi kapcsolat a szülők és a gyermekek között. 7) Az emberek eltömegesedése: a tömegkommunikációs eszközök által befolyásolt közvélemény révén az emberek nézetei uniformizálódnak; egyre kevesebb az egyéni meggyőződés és a személyes hit. Az elszemélytelenedésnek egyik eredménye az, hogy az embereket könnyen manipulálják szellemileg. 8) A legfélelmetesebb veszély pedig az atomfegyverek szaporodása, amelyet pedig könnyebben elkerülhetne az emberiség, mint az előzőket.

Mindezek a tendenciák (mert főleg a *nyugati civilizációt* veszélyeztető *tendenciákról* van szó) elősegítik az ember elembertelenedését (ez éppen a humanizáció ellentéte): tehát az élet fejlődését elterelik a helyes iránytól, az ember elszemélytelenedését siettetik. Az ember a maga teremtette civilizáció áldozata lesz: ahelyett, hogy a több lét felé lendítené előre a fejlődést, lefokozza azt.

A következőkben megvizsgáljuk azt a három alapvető feltételt, amely a fejlődést a helyes irányban megtartja, az embert a több emberség (több lét) felé segíti. Teilhard nyomán már jeleztük ezeket a feltételeket: 1) Bensőségessé válás, vagyis személyesedés; 2) megnyílás más személyek

felé (szeretet); 3) megnyílás a legfőbb Személynek, Istennek. Természetesen, ez a három feltétel szorosan összefügg.

Bensőségessé válás

« Ne fordulj kifelé, térj be önmagadba; a belső emberben lakozik az igazság. És ha saját változó természetedet felfedezted, haladj túl önmagadon is. S ne feledd el, hogy még itt sem állhatsz meg, túl kell menned az okoskodó értelmen is. Oda kell tehát igyekezned, ahonnan az értelem fénye forrásozik... » (Sz. Ágoston, *De vera religione,* 39, 72.)

Az első legfőbb feltétel tehát a befelé fordulás, hogy önmagunkra találjuk, hogy megismerve önmagunkat, tudjuk, miért élünk: Ki vagyok? Honnan jöttem és mi életem célja? Csak a cél ismerete adhat egységet életemnek, teremthet rendet és lendíthet előre. Csak a « belső örökkévalóságban » találhatjuk meg az Igazságot, amely szabaddá tesz, és személyiségünk kibontakoztatásához vezet.

Az élőlények mérhetetlen sokasága évmilliók óta fejlődik: az élet az egysejtűtől felemelkedik az emberig. Egyre koncentráltabb, összetettebb, bensőleg függetlenebb és így szabadabb lények alakulnak ki. A szerkezeti bonyolódással párhuzamos a bensőségesség, a tudat ill. öntudat növekedése. Az embernél az öntudat és a szabadság kibontakozásával növekednie kellene az erkölcsi felelősségtudatnak is.

Az egyed megismétli részben a faj fejlődését. Azzal, hogy anyánk megszült bennünket és öntudatra ébredtünk, fejlődésünk még nem fejeződött be. Személyiségünknek ki kell bontakoznia, erkölcsi felelősségtudatunknak érlelődnie kell. Nekünk magunknak kell kézbe vennünk életünket, befejeznünk teremtésünket, hogy végül önmagunk legyünk. Mit jelent ez? Azt, hogy öntudatosodunk, megtaláljuk életünk értelmét, a cél szerint rendezzük életünket. És ha keresztények vagyunk, meg kell találnunk hivatásunkat Isten akarata szerint. Lenni annyit jelent, mint megtalálni önmagunkat,

sőt kibontakoztatni önmagunkat Isten örök terve szerint. Életünket szüleinken keresztül Istentől kaptuk. De ez az adottság (adomány) feladat is: be kell fejeznünk önmagunk megteremtését.

A befelé fordulás első mozzanata: felfedezem *testemet.* Mert testem én magam vagyok. Testem által vagyok jelen a világban és kerülök kapcsolatba másokkal. Annyira be vagyok ágyazva e test által a világba, hogy könnyen úgy tekintem, mint egy tárgyat. A gyermek is előbb úgy fedezi fel testét, mintha nem az övé lenne, mintha tőle különböző dolog lenne. Testem formája, szükségletei, mozgása a térben stb. mind arra vall, hogy az anyagi világhoz tartozik. Innen érthető tehát, hogy legtöbbször tárgyként kezeljük. Pedig valójában testem elválaszthatatlan személyemtől. Marcel szavaival nem *birtoklom* testemet, hanem a testem *vagyok.*

Innen van az, hogy a test különbözik a hullától, amely elemeire bomlik. Testem által vagyok jelen a világban, érintkezem az emberekkel, személyi jelenlétem áthatja testemet. Gondoljunk az emberi arcra: az arcon születik a mosoly, a tekintet a személyt nyilatkoztatja ki (a szem a lélek tükre!), az arcon fakad a szó forrása, a beszéd pedig a szellem kifejezése és a személyek közötti kommunikáció eszköze. De ugyanígy vehetjük példának az emberi kezet is vagy általában a mozdulatot, taglejtést (táncművészet): a test szellem jelenléte, a szépség hordozója. Anyai csók vagy cirógatás, a szerelmesek szótlan ölelkezése, a művész alkotó keze vagy a pap áldó keze mind-mind szellemi valóság revelációja, hordozója, kifejezése.

De még beljebb kell hatolnunk: a tekintetben tükröződő lelket, a szóban kifejeződő szellemet, az ölelésben testet öltő szerelem forrását kell kutatnunk.

Ma nem szívesen beszélnek *lélekről,* hogy elkerüljék azt a dualizmust, amely a platonizmus nyomán túlságosan szétválasztotta a testet és a lelket, illetve a testet a lélek börtönének tekintette. A helyes keresztény szemlélet szerint

valóban lényegi, szubsztanciális egység van a test és a lélek között, tehát egyik sem kész, teljes valóság önmagában, jóllehet az emberi szellem a halálban (a test felbomlásával) nem semmisül meg. (Erre a kérdésre még visszatérünk.) Beszéljünk most lélek helyett *szellemről.*

A szellem fejeződik ki a test gesztusain, nyelven stb. keresztül. A szellem objektiválódik a munkában, a művészi alkotásban, a kultúra legkülönbözőbb megnyilatkozasaiban. Amikor tehát szellemet mondunk, azt jelöljük, ami az emberben dinamikus, ami személyiségünk állandó cselekvő principiuma és ami (aki) a testen keresztül megnyilatkozik: gondolkodásunk és szabadságunk forrása. Az emberi szellem itt a földön csak úgy létezik, hogy a testet alakítja. Ebben az alakításban segíti, vezeti a kromoszómák információja, amely magába sűríti az élet hosszú (előzetes) fejlődését. Az anyaméhben kialakuló embrió, amely majd megszületik, *emberi* test, mert benne, általa a szellem megnyilatkozik. Az újszülött kiáltása, sírása, tekintete, majd mosolya, később beszéde ennek a testi-szellemi valóságnak, az emberi titoknak megnyilvánulása. Ez a szemlélet tehát azt követeli, hogy az emberről mindig úgy beszéljünk, ahogy létezik és megnyilatkozik testén keresztül. Ha mégis a hagyomány szerint « lelket » mondunk, nem szabad felednünk, hogy ez a lélek az a szellem, amely a testet alakítja, és hogy a test az ember számára világban való jelenlétének és megnyilatkozásának elsődleges formája: az énnek, a személynek kifejezési formája, így más személyekkel való kapcsolatának (a szeretetnek is) közvetítője.

Jegyezzük meg: A léleknek — túl az említett filozófiai kétértelműségen — megvan a sajátos jelentése: személyiségünk magva, valami állandó a változásokban; kifejezheti azt, hogy az ember *személy,* akit Isten öröktől fogva szeret és örök életre teremt (a « lélek halhatatlansága »).

Bár igaz, hogy « senki sem sziget » (Merton), hiszen a személy lényegéhez tartozik, hogy nyitott mások felé (erre

mindjárt visszatérünk), azt mondhatjuk, hogy minden ember külön világ: *individuum ineffabile,* kimondhatatlan titok, egyszeri, meg nem ismétlődő valóság. Azt mondják, hogy nincs két teljesen hasonló falevél. Tehát már a biológiai lét szintjén elkezdődik a differenciálódás, a létezők egyediségének kialakulása. Még fokozottabban érvényesül ez emberi szinten. Az ember már testi alkatánál fogva elkülönül a többi embertől.

A. Carrel, akinek az *Ismeretlen ember*-ről szóló könyvét magyarra is lefordították, ezeket írja: « Valószínű, hogy az emberi lények gigászi számában, azok között, akik eddig a földet lakták, két egyén sem akadt, akinek vegyi alkata azonos lett volna. A szövetek személyisége eddig ismeretlen módon kapcsolódik azokhoz a molekulákhoz, amelyek felépítik a sejteket és nedveket. Az egyéniség rányomja bélyegét a test minden alkatrészére. Az egyéniség jelen van az élettani folyamatokban csakúgy, mint a nedvek és a sejtek vegyi szerkezetében. Mindenki a maga módján reagál a külvilág eseményeire — lármára, veszélyre, taplálékra, hidegre, melegre, a mikróbák és a vírusok támadásaira. Mint Richet mondja, éppúgy van nedvi személyiség, mint van szellemi személyiség. A szellemi, szerkezeti és nedvi személyiségek ismeretlen módon olvadnak egymásba. Minél gazdagabb (szellemileg) a személység, annál nagyobbak az egyéni különbségek » (Carrel, *Az ismeretlen ember,* 260-262).

A francia Nobel-díjas orvos megállapítása megerősíti azt, amit az előbb Teilhard nyomán a bonyolódásról, a belső függetlenség növekedéséről mondottunk. Annyiban kiegészíti megfontolásainkat, hogy megértjük a test és a szellem összefonódását még a személyiség kialakulásában is.

De most egy lépéssel tovább kell mennünk. Bármennyire paradoxnak tűnik egyeseknek, az ember csak úgy lehet személy, ha megnyílik másoknak, ha kapcsolatba lép, párbeszédet folytat másokkal, végső elemzésben: ha szeretetközösséget alkot más személyekkel.

Amikor másokhoz való viszonyunkról elmélkedünk, ismét csak abból kell kiindulnunk, hogy az ember testbe ágyazott (« inkarnálódott ») szellem.

Testünk révén vagyunk jelen a világban és így rajta keresztül érintkezünk másokkal is. Már említést tettünk a gesztusokról és a beszédről. Most itt közelebbről meg kell vizsgálnunk a *szexualitást,* az ember nemi meghatározottságát, amelynek különleges szerepe van az egymás közti érintkezésekben.

A nemiség magának az életnek a kifejezése, emberi mivoltunknak is alapvető meghatározója. Igaz, az elvont emberi természet azonos férfinél és nőnél. De nemiségünk mégis meghatározza egész magatartásunkat, pszichológiánkat, másokkal való kapcsolatainkat, sőt bizonyos mértékig még Istenhez való viszonyunkat, lelki életünket is. Ha a nemiség legalapvetőbb rendeltetését keressük, akkor megállapíthatjuk, hogy a fajfenntartás funkcióján túl a következő a szerepe: a mások felé való megnyílás és a két nem komplementaritása (kölcsönös kiegészülése), végső soron pedig a szeretetközösség közvetítése. Az *emberi* szexualitás tehát nem korlátozódik a faj fenntartására, amint ezt az állatoknál látjuk, hanem a személyes kapcsolatok gyökere, hordozója.

A mai pszichológiával állíthatjuk, hogy a fiatal (lány és fiú) fejlődése akkor normális, személyisége akkor bontakozik ki buktatók és válságok nélkül, sőt patologikus elferdülések nélkül, ha sikerül létrehoznia a másokkal (mindenek előtt a másik nemmel) a valódi személyközi kapcsolatot. A magányos gyönyörkeresés vagy a futó flört (ahol a másikban csak élvezeti eszközt lát) annak a jele, hogy a fiú vagy a lány (sőt a férfi és a nő) nem jutott el az igazi személyközi kapcsolathoz, még nem tud megnyílni és adni a másiknak, így nem képes a szeretetközösségre sem.

Amikor « közösséget » mondunk, a nehezen lefordítható

kommúnióra gondolunk, tehát ontológiai (létben való) közösségre, nem pedig pusztán társadalmi együttélésre. A kommúnió, mely a futó találkozásokat és kapcsolatokat létbeni közösséggé alakítja át, sokat követel az embertől: azt, hogy a másikat ne csupán (hasznos) tárgynak tekintse, ne birtokolni akarja, hanem tisztelje, hagyja létezni, segítse annak személyes kibontakozását sajátos adottságai és (keresztény) hivatása szerint. Tiszteli a másikat a legegyedibb, legszemélyesebb mivoltában. Ezt mondja neki: « Szeretlek, mert te vagy, mert ilyen vagy; szeretlek, hogy légy, minél több létet akarok biztosítani neked! »

Ennek a helyes magatartásnak mintegy *negatívja* a fiatal Szabó Lőrinc jól ismert, *Semmiért Egészen* c. versének követelése (a férfi « birtokló » és zsarnoki szerelmi vágyának kifejezése):

Nem vagy enyém, míg magadé vagy:
  még nem szeretsz.
Míg cserébe a magadénak
szeretnél, teher is lehetsz.
Alku, ha szent is, alku; nékem
más kell már: Semmiért Egészen!
Két önzés titkos párbaja
  minden egyéb;
én többet kérek: azt, hogy a
sorsomnak alkatrésze légy...

Ha valaki igazán szeret, nem azt követeli: « a sorsomnak alkatrésze légy! », hanem azt mondja: « Légy! » Tiszteli a másikban a mást is, és főleg tiszteli annak szabadságát, személyiségét. Csak ha a két személy egymás számára valóban *Te*, akkor tudnak *együtt lenni* (nem csupán együttlenni!), akkor lesznek « *mi* » a szeretetközösségben.

Hosszú fejlődés vezet ide. Valljuk meg, inkább csak többé-kevésbé megközelítjük ezt az eszményt, semmint tökéletesen megvalósítjuk.

Tudjuk, hogy a serdülőkor sajátossága, főleg a serdülés elején, az álmodozás. Ennek a jelentése igen mély. Most már nem arról a képzelődésről van szó, amelyet a játszadozó gyermeknél tapasztalunk. A serdülőnél nem a játékszenvedély uralkodik. Magányos álmodozó lesz. Ebben az álmodozásban a fiatal önmagát teremti — de a valóságtól távol. Próbálgatja, miként léphet be a felnőttek világába, sikeres kapcsolatokat akar, hogy ő maga is legyen valaki. Ennek az álmodozásnak fő jellemzője az elmenekülés. A serdülő kapcsolatai főleg a családban és az iskolában szövődnek. De ezeket szűkeknek és nyűgöseknek érzi. A felnőttekkel való normális kapcsolatok még kétértelműek (nem « egyenrangú » a felnőttekkel), ezért menekül el a valóságtól az elképzelt világba, ezért álmodozik. Ez a képzeletbeli élet időtlen. A fiú és a lány különféle szerepekben képzelik el magukat (felfedező, hercegnő), és ezeket állandóknak akarják. Ez az álmodozás fokozatosan tér meg a reális időhöz, és ekkor teremtő álmodozás lesz. Amikor a serdülő képes lesz elhelyezkedni a felnőttekkel való reális kapcsolatok szövevényében, tehát amikor valóban megnyílik *másoknak,* akkor elfogadja, megtalálja önmagát. Ez jelenti egyben az érzelmi kiegyensúlyozódást is — a szexualitás alapvető problémája vagy az agresszivitás megoldódnak. A pszichológiailag felnőtté váló fiatal felfedezi a reális időt is, vagyis azt, hogy a növekedéssel-fejlődéssel öregszik, tehát hogy halandó. A valódi élet a halál felé vezet. A gyermek ezt nem tudja; belső életében nincs helye a haláltudatnak, legfeljebb csak mint futó félelem van jelen, de ez nem lényeges, személyiséget formáló elem. Egyes pszichológusok szerint a serdülőkor legmélyebb problémája éppen a reális időnek a felfedezése. Felnőtté válni annyit jelent, mint valóban belépni a cselekvésviszonyok hálózatába — ez pedig nem állandó, mint az álmodozás « álló ideje », hanem olyan mozgás, amely végzetesen a halál felé vezet —, és lényünk legmélyén érezni, hogy ez a « személyes esemény » elkerülhetetlen.

Érdekes megfigyelni, hogy serdülők a fejlődés nehéz szakaszaiban mennyire érzéketlenek a *terv* fogalmával szemben. Álmodozásukból rögtön átmennek a cselekvéshez. Ez áll a fiatalkori bűnözőkre és az ifjúság különböző vandalizmusaira. Továbbra is játszanak, anélkül, hogy megtértek volna a valósághoz, amely túlságosan terhes számukra. Ha megkérdezzük tőlük: « Hogyan képzeled el magad tíz év múlva? » — nem is tudnak válaszolni, mert a kérdés nem sokat jelent számukra. Nem terveznek. A pillanatban élnek. A tapasztalat azt mutatja, hogy egyedül a társadalomba való fokozatos beilleszkedés, a felnőttek világával való sokrétű kapcsolatok kialakítása teszi lehetővé számukra azt, hogy többé-kevésbé megvalósítsák « reális időtartamukat », vagyis azt, hogy halálra szánt lények. Így tehát beigazolódik a pszichológusok megfigyelése: emberi szinten szexualitás és halál paradox módon összekapcsolódnak. A szexualitás mint életerő (*faj*fenntartás ösztöne) és mint az *egyén* halálának revelálója elválaszthatatlanul összefonódnak a kérdező tudatban, — annál az embernél, aki azt kutatja, miért élünk. Az élet legsötétebb zónáitól a kigyúló öntudat világosságáig jelen van az alapvető kérdés. A « szexuált » lény átadja az életet, tehát a faj fennmarad, de az egyén, mihelyt igazán öntudatra ébred, ráébred arra, hogy esendő, halandó. Sőt megkockáztathatjuk ezt a paradox állítást: az emberi lény (amennyiben különbözik az állattól) általában a szexualitás síkján (amely a másokkal való kapcsolatnak is alapja) tapasztalja meg leginkább, hogy halandó lény.

Az emberi kapcsolatok, párbeszéd, barátság, szerelem, közös kutatás, a házasélet mindennapi, « kapcsolatai » (a fürdőszoba közös használatától kezdve) és a legmélyebb intimitások állandóan alakítják a személyt; lasan-lassan személyes teremtő erővel létrejön a közösség, a kommúnió, a megélt harmónia. Az állandó fejlődés folyton-folyvást a másik elfogadását sürgeti. Sokszor már nincs is szükség szavakra, hogy ezt a megélt közösséget kifejezzék, állítsák.

« Megértik egymást », anélkül, hogy ezt szóban kifejeznék. És ha szólnak, ösztönösen többesszám első személyben beszélnek, annyira egy lett életük.

És mégis, még az eszményi szerelemben vagy házaséletben is megmarad a személyiségnak, az énnek benső magva, amit az ember nem tud közölni a másikkal. A közös emlékek, örömek és szorongások, gondolatok és tervek, egyszóval, mindaz, ami ezekből kifejezhető és közölhető — közösségteremtő lesz. De marad a lélek csúcsa vagy mélye, amelyhez egyes-egyedül a Teremtőnek van bejárata, amely egyedül Istennek nyílik meg. A két eggyé forrt ember (férfi és nő) közösen keresheti, imádhatja, szolgálhatia Istent. De végül mindenki egyedül hal meg, és személyesen találkozik Istennel. A végtelen Te, Isten külön szól hozzám. « Én és Teremtőm » — mondotta Newman.

Ez persze nem jelenti azt, hogy a hivő magányos, hiszen a közösségben — az Egyházban — keresi és találja meg Istent, és majd a szentek közösségében élvezi Isten színe látását. De tetteinkért magunk felelünk, üdvösségünk személyes: még a hozzánk legközelebb álló szeretett lény sem mentheti meg helyettünk a lelkünket. Ez ismét csak személyes felelősségünkre figyelmeztet: arra, hogy nekünk magunknak kell megoldanunk az élet alapvető kérdéseit: nekünk magunknak kell döntenünk.

Találkozás az abszolút Te-vel

Az élet nemcsak abban áll, hogy kifejlesztjük önmagunkat, nem is csak abban, hogy kitárulunk mások felé, hanem — ha valóban boldogok akarunk lenni, ha a *több létre* törekedve igazán ki akarunk teljesedni — meg kell nyílnunk a legfőbb, abszolút Te-nek, Istennek is. Más szóval, ha Teilhard programját elfogadjuk: előbb *lenni,* aztán *együtt lenni,* vagyis szeretni, végül *találkozni a nálunk nagyobbal, és imádni Őt.*

Legutóbb a szexualitás jelentéséről elmélkedtünk, és rámutattunk arra, hogy a másoknak való megnyílás, a kommúnió — vagy keresztény szóval: szeretet — személyesedésünk feltétele. De az igazi szeretet nem könnyű dolog. Következő elmélkedéseinkben még visszatérünk a kérdésre. Most csupán néhány megjegyzés: a « szeretni » szónak számos jelentése van — Don Juan egészen mást ért a kifejezésen, mint Szent János evangélista.

Szeretni nem azt jelenti, hogy érzékileg megindulunk a másik nem jelenlétében; nem annyi, hogy vágyódunk a másik után (őt kívánjuk, mint gyönyörünk forrását), nem is csak azt jelenti, hogy csodáljuk a kedvest és gyengédséget mutatunk iránta... Igazi baráti vagy hitvesi szeretetben az egyik személy a másikat személynek ismeri el, akarja, hogy a másik legyen; önmagát adja mindkét fél azontúl, hogy megosztja mindenét. Minden igazi szeretetben valami abszolút van jelen. Az a felfelé törő dinamizmus fűti, amely a *több létet keresi közösen*: halhatatlanságra törekszik és örök életet ígér a másiknak.

Aragon írja egyik versében:

> « Igazán akkor kezdődött életem,
> amikor találkoztam veled,
> Igazán ajkadról születtem,
> Tőled indult el az életem ».

A Te és az Én együtt: Mi; nem csupán két lény összeadódása, hanem valami több: a komplementaritás, a kölcsönös kiegészítés új gazdagsággal gyarapítja a kommúniót, a szeretetközösséget. Itt a közös adás, a kölcsönös gazdagodás örömének forrásánál vagyunk.

Nézzük a fiatal házaspárt, amint újszülöttje fölé hajlik sugárzó örömmel. Csodálkozó tekintetük és remegő gyengédségük mögött az a tudat feszül, hogy szerelmük új gyümölcsöt termett. Szeretni annyi, mint hinni a boldogságban és életet vetni. Ha csak « ketten » akarnak boldogok lenni,

szeretetük meddő, — önzés kettesben. A szerelem-szeretet az abszolútum ízét hordozza; isteníti a másikat, bálványozza. Nem hisz abban, hogy a másik meghalhat, nem hisz a szerelem mulandóságában. Marcel szerint « Szeretni valakit annyi, mint ezt mondani neki: Te nem halsz meg ». Minderre azonban rácáfol a valóság. Ha a futó szerelmeket, a hűtlenségeket, válásokat tekintjük, mindezt romantikus álmodozásnak tartjuk. És mindenképpen jön a halál, amely a legtisztább szeretet szavát is meghazudtolja. Ha igaz is az, hogy a szeretet legmagasabb fokán el akarja törölni a földről a szenvedést, az igazságtalanságot, a gyűlöletet, és minden embernek boldogságot akar biztosítani, — a valóság szétfoszlatja ezt a vágyálmot. De akkor miért az emberi szívben ez a feltörő erő, miért a több lét utáni vágy? Vagy inkább: honnan ez a vágy, és mi (ki) biztosítja azt, hogy mindez nem hiábavaló? Ki ad tartást, lendületet a felfelő ívelő emberi fejlődésnek?

Egyedül szegény, szürke, befejezetlen vagyok. Egész lényem egy másik, mások felé kiált, hogy kibontakozzam és kiegészüljek a kölcsönös adásban. A másik, aki felé a szeretet lendít, nem tárgy, hanem személy, aki velem együtt akar lenni, tehát ilyennek kell elfogadnom, és így vele együtt kell a több létet keresnünk. De az a másik is szegény, befejezetlen és halandó. Bármennyire boldogító is szeretetünk, — mulandó, törékeny. Könnyen visszahullunk az önzésbe. És még a legszebb szeretetet is összetöri a halál. Minden « felnőtt », vagyis aki az élet valóságát megismerte, tudatában van ennek a törékenységnek. Ki szabadít meg bennünket végességünk szomorúságától? Ki biztosítja a boldogságot és a kiteljesedést?

Csakis valami abszolútum; csak egy legfőbb Te, személyes Végtelen, aki azt mondja az embernek: szeretlek, és ezért örök életre rendeltelek. Urs von Balthasar írja: « Ha a szeretetben semmiféle szellőcske sem hozza felénk a végtelen illatát, ha nem tudom szeretni felebarátomat olyan

szeretettel, amely sokkal messzebbről jön, mint az én véges szeretni-tudásom, ha tehát találkozásunkban az, ami joggal viselheti a szeretet kiváló nevét, nem Istentől jön és nem hozzá tér vissza, akkor nem éri meg, hogy megkíséreljük az emberi kalandot ».

Megtapasztaljuk tehát önmagunkban a *megélt relatív* és a *vágyott abszolút* feszültségét. Más az, amik vagyunk, és más az, amire mint célra törekszünk. Mindenben, de főleg a szerelemben-szeretetben jelen van ez a kettősség, szakadás, feszültség. Ez magyarázza meg a bukások, sikertelenségek ellenére is az újrakezdéseket, a szüntelen boldogságkeresést. A hitetlen számára ez a feszültség a végtelen felé csupán meddő szenvedély és szenvedés; a hivő itt felfedezi az Isten jelenlétét.

Természetesen, egészen sajátos jelenlétről van szó. A tárgyak jelen vannak a szobában és megtapasztalom (érzékszerveimmel is) jelenlétüket. Más természetű már a személyek kölcsönös jelenléte, — itt már szellemi valóságról van szó. Felfedezni a másik jelenlétét nem annyi, mint megragadni egy tárgyat: két intenció (szándék), két szabadság, két szeretet találkozása ez. Isten jelenléte bennünk nem a fizikai síkon helyezendő el. Igaz, a Teremtő jelen van a teremtésben, a természetben is, pl. ama mély, «centrális rend» által, amelyről a most elhúnyt atomfizikus, Heisenberg beszélt (bár Ő ezt a rendet nem kapcsolta össze a személyes Istennel). De főleg az emberek szívében van jelen Isten, aki bensőbb legbensőnknél — *interior intimo meo.* A Végtelen jelenléte a véges emberi szívben csak részleges lehet, mégpedig úgy, hogy a szeretet részesedés Istenből, aki Szeretet. A kielégítetlen, végtelenre vágyó emberi szív mindenekelőtt a *hiány* által tapasztalja meg a végtelen Szeretetet. De néha megéli a teljességet is.

A transzcendenst mint a kezdődő teljességet tapasztaljuk meg a megismerés vagy az akarás (szeretet) önmagunkon túlmutató aktusában. De más részleges emberi tapasztala-

tokban is jelen van. A szeméremérzet azt mondja: testem több, mint test; a félénkség ezt hirdeti: több vagyok, mint gesztusaim és szavaim; a féktelen vágy minden szépség után megtapasztalja, hogy « egész világ nem a mi birtokunk ». A kielégítetlenség megtapasztalásában burkoltan benne van a végtelen. És szomjúságunk csak nagyobb lesz a vágy ideiglenes beteljesedésével. Pascal mondja: « Az ember végtelenül felülmúlja önmagát. »

Ha ilyen végtelen vágyak feszülnek bennünk, ha ennyire szükségünk van boldogságunkhoz arra, hogy szeressünk és kiteljesedjünk, ez azért van, mert Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtett bennünket. Isten képmása vagyunk, mivel szabadok vagyunk és képesek vagyunk szeretni. A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy Isten szeretet. Az abszolútum — *caritas, Agapè*. Paul Valéry mondja: a szeretet szót csak Krisztus óta társítjuk Isten nevével.

Hogy ennek az Istennek jelenlétére érzékenyek legyünk, megfelelő antennával kell rendelkeznünk; hogy találkozhassunk vele, ki kell tárulnunk, és készen kell lennünk az imádásra. A figyelem, a várakozás, a befogadásra való készség tesz alkalmassá bennünket a nálunk Nagyobb jelenlétének megtapasztalására.

Isten jelenlétébe helyezkedni és imádni őt: ez a hivő legelső magatartása. Csak az imádságban lesz számomra Isten a Te; tehát akkor, amikor hittel és szeretettel Hozzá szólok, én személyesen a legfőbb Személyhez, nem pedig róla beszélek. Igen sokat megtanult az, aki tudja, hogy Isten előtt áll, az ő jelenlétében, és várja hogy szóljon hozzá. Félelmetes tapasztalat. A hitetlennek hiába beszélünk róla. Ezt az élményt nem lehet közölni, mert egyszeri, egyedülálló: a kimondhatatlan személy áll szemben a kimondhatatlan misztériummal.

Nagyon lényeges tudnunk azt, hogy itt nem a misztikusok rendkívüli élményéről van szó, hanem olyan magatartásról és megtapasztalásról, amelyben minden hivőnek része lehet.

Az élet minden pillanatában, eseményében, tettében találkozhatunk Vele, a mindenütt Jelenlevővel. Amint egy mohamedán filozófus és misztikus állítja: « Bármerre fordultok is, mindig szembe találjátok magatokat Istennel ». Vagy idézzük a zsidó filozófust, Martin Bubert: « Élni annyi, mint hallani, hogy valaki szól hozzánk; csak arra van szükségünk, hogy készenlétben legyünk a hallásra. Mindannyian egy páncélzatba vagyunk bezárva, és a szokás hatalma folytán ezt nem is érezzük. Csak kiváltságos pillanatokban válik áthatolhatóvá ez a páncélzat, és akkor a lélek a befogadóképesség állapotában van. A hívó jelek egyáltalán nem rendkívüliek, semmi olyan, ami eltérne a dolgok mindennapi folyásától; minden helyzetben megtörténnek: egyszerűen mindaz jelzés, ami történik; a hívás nem ad hozzájuk semmit. Az éter hullámai tovább terjednek, de mi gyakran kikapcsoljuk a vevőkészüléket. Mindaz, ami velem történik, a világ egyszerű folyása is, olyan hívás amely nekem szól. ...Az igazi hit — ha jogom van így nevezni a meghallásra és az észrevevésre való készséget — ott kezdődik... amikor az ember tudatosítja azt, hogy mindaz, ami történik, valamit mond neki... Hirtelen észreveszem, hogy egy jelenlét néz rám ». (M. Buber, *Zwiesprache,* 145-148).

Mindezt keresztény nyelven úgy mondjuk, hogy az Isten Igéje szól hozzám a napi eseményeken keresztül; a Szentlélek működik a hétköznapok történéseiben is. A feltámadt Jézus jelen van világunkban — főleg a hivők közösségében, az Egyházban — Lelke által. És e Lélek tesz érzékennyé bennünket Isten sugallataira, az Ige meghallására.

III. A SZERETET ERŐSEBB, MINT A HALÁL

A halál titka és a végtelen Szeretet

Az ember testben élő szellem, pontosabban test és lélek lényegi egysége. Testem nem puszta tárgy, bizonyos értelemben én magam vagyok. Testemmel vagyok jelen a világban és teremtek kapcsolatot másokkal. De ugyanakkor ez a test el is választ másoktól: anyagi mivoltában a sokféleséget és a széthúzó ösztönvilágot is képviseli. Testünk a munka, a sport, a művészi kifejezés eszköze, számtalan kulturális megnyilatkozás hordozója, — a teremtő életerő és öröm (gyönyör) forrása. De ugyanakkor a szenvedés, a fájdalom, a korlátozottság, végül a halál okozója: végességünk kifejezése.

Az ember a fejlődés nyílvesszője: benne sűrűsödik össze és lendül előre mindaz, amit évmilliók során a világegyetem lassú tapogatódzással létrehozott. Keresztény nyelven: Isten mindent az emberért teremtett, mert őt önmagáért szereti és örök életre szánja. De ha ez az igazság, akkor miért a kisebbedés, a szenvedés és végül a halál? Biológiai létünk görbéje a születés pillanatától kezdve a nullpont felé zuhan, jóllehet életünk során testünkben az élő anyag szintézise olyan magas fokra hág, hogy a centrokomplexitás (az anyag magasan szervezettsége és bonyolultsága az agyban) lehetővé teszi a szellem megjelenését: a gondolkodást és az önmeghatározó képességet. A passzivitások végül is a halál felé visznek bennünket: a halál látszólag győz az életen. Empirikusan — a mindennapi tapasztalat számára a test felbomlásával vége történeti létünknek. És valóban sokan — pl. a materialisták azt állítják, hogy az ember számára mindennek vége a halállal. A fejlődés legszebb virága elszárad, semmibe foszlik.

Nemcsak a korán elhúnyt kisdedek, a rosszul sikerült egzisztenciák vagy a betegségtől szétmarcangolt életek elmúlásakor, hanem még a látszólag kiteljesedett, szép öregkort megért embereknél is érezzük a szakadást, a botrányt.

Ravaisson francia filozófus mondotta: « Elmegyek, mielőtt kimondtam volna az utolsó szót ». És egy mai francia gondolkodó (E. Morin) hozzáfűzi: « Az ember mindig azelőtt megy el, hogy teljesítené feladatát. Ez az élet legnagyobb szomorúsága ». Még ha egyes marxistákkal optimistán kijelentjük is: én elmegyek, de alkotásaim megmaradnak, a nemzedékek egymásnak adják a fejlődés stafétabotját, a feladatokat folytatják az utánunk jövők, vagyis: szociális szempontból (vagy a faj szempontjából) nincs teljes halál, — még akkor is botrány az a tény, hogy testünk történeti megszűnésével vége szakad egyéni, személyes létünknek.

A régi és újplatonikusok a test börtönéből való szabadulásnak tekintették a halált; vagy egyszerűen beletörődtek a természet rendjébe. Az ember halandó, mivel nem Isten; ez a végesség következménye. Van ebben az utóbbi állításban részigazság, erre még visszatérünk. Vagy ismét mások — szintén a platonizmus vonalában vagyunk — a szellem belső tapasztalatára hivatkozva: az örökkévalóság, a lélek halhatatlanságának gondolatát mélyítették el. Így pl. Spinoza. Itt szintén majd egy igazságelemre bukkanunk.

De a modern ember — talán éppen azért, mert elveszítette isteni támpontját — sokkal tragikusabban éli meg halálra szánt mivoltát. Az egzisztencializmusban központi lett ez a gondolat: egyesek, mint Heidegger, leszámolnak a ténnyel és az autentikus lét feltételének tartják ennek elfogadását. Mások — mint a fiatal Camus — a lét abszurditásának érzését és a lázadó ember alapmagatartását vezetik le belőle. A modern hitetlenségben az Abszolútum többé már nem az emberi üdvösség és halhatatlanság biztosítéka, hanem éppen ellenkezőleg: a halál annak a megcáfolhatatlan bizonyítéka, hogy Isten nem létezik, *többé már* nem létezik.

Egy német szerző (Richter) a XVIII. század végén azt az istenkáromlást kockáztatta meg, hogy a keresztrefeszített Krisztust tette meg Isten vádlójának az emberi fájdalom nevében. « A halott Krisztus a világegyetem csúcsáról azt hirdeti: nincs Isten », írja Johann Paul Friedrich Richter egyik költeményében. Dosztojevszkij Karamazov Iványa is tulajdonképpen az ártatlanok szenvedése és egyáltalán a világban levő rossz miatt lázad Isten ellen, a jó Isten ellen. De Dosztojeveszkij, akiben egy hivő és egy hitetlen küzdött, az ártatlanul megkínzott gyermekről szóló, ismert beszélgetés végén Aljosa ajkára adja a megoldás kulcsát is. Aljosa megvillanó szemmel válaszol bátyjának: « Az imént azt kérdezted: van-e a kerek világon olyan lény, aki tudna, akinek joga volna megbocsátani? Hát van ilyen lény, és ő mindent mindenkinek és *mindenért* meg tud bocsátani, mert ő maga feláldozta ártatlan vérét mindenkiért és mindenért. Megfeledkeztél róla, pedig őrajta alapszik az az épület, és őneki fogják kiáltani: « Igazságos vagy Te, Urunk, mert megmutattad a Te utaidat ». (*A Karamazov testvérek,* I,317).

Valaki azt mondotta: « Az ember akkor válik ateistává, amikor jobbnak érzi magát annál az Istennél, akiről beszél és akit elképzel ». De mi jogosít fel bennünket arra, hogy magunkat igazságosabbnak, jobbnak tartsuk, mint Istent? Egyáltalán: miért a mi gondolatainkat és a mi utainkat vetítjük rá Istenre? Az embert akarjuk védeni, az ember nevében tagadjuk Istent, ahelyett, hogy elfogadnánk az adott világrendet és azt keresnénk, kicsoda tulajdonképpen az az Isten, akiről a kinyilatkoztatás beszél, mik a szándékai és útjai, továbbá: mennyiben vagyunk felelősek mi magunk a világban levő rosszért? Semmi sem jogosít fel bennünket arra, hogy magunkat igazabbaknak, jobbaknak állítsuk, mint Istent, aki Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta magát. Ha a minket teremtő Isten az, akit nekünk az Újszövetség kinyilatkoztat, vagyis a szerető Atya, az értünk testet öltött meg-

halt és feltámadt Fiú, és az Atya és a Fiú közötti Szeretet Lelke, akkor maga a teremtés sem lehet más, mint a szeretet tette, bármilyen nehéz is felfognunk ezt a misztériumot. Mindenesetre: ha Isten teremt, ezt *értünk* teszi. Mi vagyunk a teremtő tett által szándékolt cél. Amint a II. Vatikáni Zsinat mondja: « Egyedül az ember az a teremtmény a földön, akit Isten önmagáért akart ».

Ezért a teremtés dicsősége a Szeretet dicsősége, az isteni atyaság dicsősége. Ez a következőt jelenti: Isten a tőle különbözőknek a lét boldogságát adja és így ő maga is valamiképpen értük, értünk létezik. A teremtés dicsősége — ha szabad így beszélnünk — az önmagát felejtő, önmagát ajándékozó Isten dicsősége. A megváltó megtestesülésből ismertük fel azt, hogy az a szeretet, amely a teremtésben kinyilvánítja magát, tulajdonképpen önkiüresítés, *kenózis,* ahogy Szent Pál mondja a Filippi levél Krisztus-himnuszában. Nehéz mindezt szavakkal kifejezni. De ha gondolkodásunkat gyökeresen megfordítjuk (itt kezdődik a megtérés!), akkor felülről, Isten gondolataiból és tetteiből, vagyis a kinyilatkoztatásból indulunk el, és felismerjük: a teremtésben az Istentől különböző, a Másik lép előtérbe: a Teremtő létet és életet közöl teremtményeinek, elsősorban az embereknek; — Isten tehát valóban szerető Atya, egyszerűen Szeretet. És ha ez az igazság, akkor mindent ennek az érdektelen, önmagát kiüresítő szeretetnek a fényében kell szemlélnünk. Innen értjük meg a teremtést, a megváltó Megtestesülést; innen az ember rendeltetését; ebbe a fénybe kell állítanunk a szenvedést és a halált, amelyet természetesen nem « old meg » ez a reflexió, de *amelyre mindenki hittel és szeretettel egyénileg megoldást találhat — nem elméletileg, hanem egzisztenciálisan.*

Nem hagyhatunk homályban semmiféle ellenvetést, ami a szenvedés és a halál botrányából származik, de ha keresztények vagyunk, akkor mindent az alapvető, abszolút igazságból kiindulva kell szemlélnünk: Isten Szeretet. Ez a ke-

resztény üzenet újsága; ez Krisztus tanításának összefoglalása; ez az örömhír: Isten szeret engem, örök szeretettel szeretett és örök életre szánt. Minden más kínzó kérdést csak ezután kell felvetnünk.

Ezután újra kérdezhetjük: miért ez a világ, ahol szenvedés és halál van? Miért a véges emberi lét? Miért az ártatlanok szenvedése? És ezekhez a kérdésekhez társulnak rögtön a következők: A jó Isten akarhatta-e a rosszat? Ki a felelős a világban levő rosszért? Ki szolgáltat igazságosságot? Ha a földön nincs igazság, nemde kell lennie örök számonkérésnek, jutalmazásnak és büntetésnek? Isten igazságossága követeli ezt. Talán a szenvedésnek is van értelme, hiszen a szentek, igazak — elsősorban Krisztus — példája mutatja hogy a szenvedésben mekkora szeretetenergia rejlik? Talán nem a testi egészség a legfontosabb; illetve: ha már mindent megtettem, hogy betegségemet gyógyítsam, és helyzetem « reménytelen », arra kell gondolnom, hogy a szerető Isten küldi a bajt. « Isten oltókése » nyes, sebez meg, hogy új szépségeket teremjen a lelkem.

És itt felmerülhet a végső, legalapvetőbb kérdés: de hát miért ilyen világrendet akart az Isten? Miért a kereszt által akarta megváltani a világot? Miért? Miért? Minden kérdést, ellenvetést felhozhatunk; sokszor belátjuk, hogy látszólag egymásnak ellentmondó igazságokat egyszerre kell állítanunk. A lényeges az, hogy végső elemzésben abból induljunk ki, ami adva van — a természet és a kegyelem (kinyilatkoztatás) rendjében, és ne találgassuk, mi lehetett volna, Isten hogyan teremthette volna a világot (ez mindenképpen egy *másik* világ lett volna). Ezt a világot kell megértenünk, amennyire tehetjük, amely esetleg nem a legjobb a lehetséges világok közül, amelyeket mi elképzelünk, de mindenképpen sikerült világnak kell tartanunk, mert a mindenható szeretet a rosszat is javunkra fordítja, ha szeretjük őt. Isten bölcsessége és ereje éppen a kereszt esztelenségében és gyöngeségében nyilatkozik meg legteljesebben, mert Krisz-

tus halálában nyilvánul meg az önmagát adó, kiüresítő, másokat semmiből újjáteremtő Szeretet.

Teremtés, halál és halhatatlanság a Szeretet-Isten fényében

« Egek hirdetik Isten dicsőségét, és a mennybolt zengi kezei művét », — olvassuk a 18. Zsoltár elején. Isten teremtette az eget és földet, a mindenséget és benne az embert. Egyedül Isten teremt, vagyis hívja a létbe a nem létezőket. Az a dicsőség, amit a mindenség zeng, a teremtő Szeretet dicsősége, aki mások számára hoz létre egy olyan világot, amelyre neki nincs szüksége. Isten ugyanis meglenne az atomoktól a tejútakig kibomló mindenség nélkül, neki nincs szüksége alkotásaira. Bármilyen mérhetetlennek tűnik a világegyetem — a mai tudomány erről sokat tud mondani —, nem végtelen, nem Isten. Isten nem a kifejlődő mindenség; az evolúció csak a teremtő aktus kifejeződése a térben és az időben, ahogy Teilhard mondja. Isten előbb van a világnál, és jóllehet minden tőle függ létében és fejlődésében, Ő maga nem része ennek a mindennek, mert transzcendens, minden végesen túlmutató és minden létezőtől független: Ő maga az abszolút létforrás.

Egyedül a teremtő Isten, a teremtő Szeretet volt képes arra, hogy önmagától különböző lényeknek adjon létet, és hogy bőkezű ajándéka révén nyilatkoztassa ki dicsőségét. A Végtelenség véges lényeket hozott létre; a világ és benne az ember: nem Isten. Ezt el kell ismernie. Isten végelemzésben mindent az emberért hozott létre: azért, hogy az ember a mindenség ura, mindent visszavigyen a Teremtőhöz dicsérő szolgálattal, és hogy részesedjék Isten életében. A véges ember részesedés révén végtelen lehet: megistenülhet Isten különleges, (a teremtéshez képest) második, új adománya révén. Ez az ajándék a meghalt és feltámadt Krisztus újjáteremtő Lelke (kegyelem).

Ha Isten — szeretete örök szándéka szerint — az embert

önmagáért szereti és azért hozza létre, hogy saját életében részesítse, ebből az következik, hogy az ember, a világegyetem (fejlődés) virága nem semmisülhet meg (Szent Tamás szerint ez ellene mondana Isten bölcsességének és szeretetének); továbbá ennek az embernek olyannak kell lennie, hogy képes legyen Isten megismerésére és szeretetére, tehát olyan szellemnek, aki nyitott a Végtelenre; jóllehet test és lélek, vagy testben élő szellem, szellemisége nem függ teljesen az anyagtól, a testtől. A lélek halhatatlansága — bármennyire is platonikus hangzása van — egy alapvető metafizikai igazságot fejez ki, azt hogy a szellem transzcendens, túlmutat az anyagon (testen). Ettől a filozófiai tételtől különbözik a test (vagyis a teljes ember) feltámadásáról szóló hittétel. De a kettő — a természetes és természetfeletti rend — összefügg.

Jóllehet mi hivők sohasem feledhetjük természetfeletti rendeltetésünket, — tehát azt, hogy Isten az örök életre, az ő életében való részesedésre teremtette az embert —, és következésképp azt, hogy ebben az adott világrendben semmi sem « természetes » a « semleges » értelemben (sem a halál, sem az üdvösség), elvonatkoztathatunk a természetfelettitől, és önmagában vizsgáljuk a lélek halhatatlanságát, vagyis az ember szellemi mivoltát. Ez azt jelenti, hogy a testnek formát (vagyis: egységet, létet, életet) adó szellemi lélek nem tűnik el (semmisül meg) a testi struktúra felbomlásával, hanem a halál után is létben marad, jóllehet egészen más lesz a testhez és a mindenséghez való viszonya.

Azt már hangsúlyoztuk, hogy az emberi szellem testbe ágyazott, sok tekintetben függ az anyagtól. Ezt a keresztény perszonalizmus szereti hangoztatni egy bizonyos platonista idealizmussal vagy egyoldalú spiritualizmussal szemben. Mounier írja: « Egy fejfájás megakasztja a filozófust gondolkodásában, 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... » Van tehát részigazság a materialista felfogásban. Amit elmondtunk, hozzátartozik a test és a lélek (szellem) lényegi egységéről szóló katolikus tanításhoz. De az ember nemcsak « természet »: a szellem túlmutat az anyagi valóságon; az ember több, mint a teste; az élet több, mint eszem-iszom. Az újabbkori filozófia — fenomenológia, egzisztencializmus — világosan kimutatta a materializmussal szemben a szellem transzcendenciáját: tehát a szellem, a szabadság teremtő erejét, történelmet és civilizációt létrehozó hatalmát. Ezt a transzcendenciát még olyan ateista egzisztencialisták is vallják, mint pl. Sartre, vagy nem egy mai marxista is: Garaudy, Mahovec stb.

De itt most nem célunk az ember szellemi mivoltának ill. a lélek halhatatlanságának filozófiai igazolása (*). Kanyarodjunk vissza inkább a teológiai reflexióhoz, — a kinyilatkoztatás fényében keressük a választ a szenvedés és a halál titkára. És itt néhány szót kell mondanunk a « szenvedő Istennel » foglalkozó újabb (katolikus és protestáns) elgondolásokról.

A régi klasszikus teodiceáktól nagyon idegen ez a felfogás. De megbízható katolikus teológusok is vallják, hogy a « kenózis », vagyis Krisztus önkiüresítő megtestesülése és kereszthalála nem hagyhatta « változatlanul » magát az Istent; továbbá, hogy a szeretetből történő ilyenfajta « változás » (Isten Fia « emberré *lett,* vált ») egyáltalán nem tökéletlenség. Ebben a szemléletben Krisztus keresztje — amely természetesen elválaszthatatlan a feltámadástól — Isten világban való működésének egyetemes jelévé magasodik. Jézus személyes története egészen a keresztig — a feltámadás fényében — úgy szemlélendő tehát, mint Isten személyes

(*) Ebben a kérdésben és egyéb antropológiai kérdésekben bővebb eligazítást talál az olvasó *Az ember és világa* c. könyvemben.

története. Jézus tökéletes önátadása az Atyának, szenvedése és kereszthalála a legtökéletesebben kinyilatkoztatja, hogy Isten szeretet. Isten Jézus keresztjében « értünk » van, és általa az Isten nélküliek és Istentől elhagyatottak Atyja lesz. Isten meghal, hogy mi éljünk. Jézus halálában maga az Atya is elszenvedi Fia halálát az elhagyatott (a bűn miatt Istentől elszakadt) emberek iránti szeretetében.

Ez a történés természetesen sajátos keresztény istenfogalmat követel és részben módosítja a szentháromságtant is. Erre a nehéz kérdésre most nem térünk ki. Itt csak Nemeshegyi Péter *A Szentháromság* c. könyvéből idézünk. A Tokyóban tanító magyar jezsuita, miután Mühlen nyomán összefoglalta a « szeretetközösség-szentháromságtan » lényegét, ezeket írja:

> « A fenti magyarázat alapján értjük meg, miért van az, hogy a legnagyobb érték, az egyetlen abszolút érték és az egyetlen valóság, mely igazi életként örökre megmarad, nem más, mint az egymás iránti önzetlen szeretet. 'Szeressétek egymást, ahogy én szerettelek titeket' (Jn 13,34): Jézusnak ez az egyetlen új parancsa, oly parancsa, mely Isten létének mélyéből fakad. Mert az Isten maga az önátadó, önfeledő, kölcsönös, örök szeretet, ezért létezik és él mindaz, aki szeret, és zsugorodik a semmi és a halál felé mindaz, aki nem szeret. Mert önátadó, önfeledő, kölcsönös szeretet az Isten, azért teremtett egy olyan világot, amelynek alaptörvénye: Legyenek sokan, hogy eggyé legyenek. A világmindenségben kétségtelenül észlelhető egy « lefelé » irányuló mozgás az atomizálódás, a szétesés, a pusztulás és a halál irányába; de ugyanakkor a világban létezik egy felféle irányuló mozgás is, amely az egység, az összpontosulás, az élet, a bensőség, az érzés, a tudat, a megértés és a szeretet megvalósítására törekszik... Ez az egységre irányuló mozgás nem szünteti meg a személyek különbözőségét; sőt minél inkább eggyé lesz a sok személy a kölcsönös ismeret és szeretet által, annál inkább érettebbé válik személyiségük... Egyén és közösség nem ellentétes fogalmak: az önfelejtő, önátadó, kölcsönös szeretet az a pont, az az egyetlen pont, ahol az egyén és a közösség magára talál.
>
> Miért van ez így? Mert az ember az Isten képmására teremtett

lény, és Isten — mint egymáshoz viszonyuló, tökéletes személyi közösség — örök szeretet... Mivel a Szentháromság léte a kölcsönös, önátadó, személyes szeretet eksztázisa, azért az Isten tökéletes önkinyilatkoztatása nem történhetett hatalmának fitogtatásával, hanem csupán az önkiüresítő szeretet formájában, a keresztrefeszített Jézus alakjában; azért a feltámadott Krisztus első és legnagyobb ajándéka az isteni szeretetet belénk oltó Szentlélek, aki arra mozdít, hogy másért, Krisztusért és testvéreinkért éljünk, és eggyé tesz bennünket; ezért él az Isten abban, aki szeret, és marad halálban az, aki nem szeret; ezért megy be a mennyek országába az, aki önzetlenül segítette « legkisebb testvérét », és válik saját poklává az, aki ezt elmulasztja: ezért tűnik oly gyengének és csendesnek a világban az Isten, akinek csak az a fontos, hogy higgyünk és szeressünk, önzetlen, vértanúi szeretettel; ezért lehetséges az örök életben egy olyan egység Istennel, amely magába az isteni élet örvényébe vonz bele minket, anélkül, hogy kioltaná személyi létünket; ezért igaz, most és az örökkévalóságban, hogy csak a szeretet számít » (84-86. old.)

Halál, bűn és feltámadás.

Isten örök teremtő szándékának, isteni rendeltetésünknek fényében szemléljük újra a rossz, nevezetesen a bűn és a halál botrányát. Az ember nem Isten, véges lény: ezért meg kell halnia.

De a halál mint az emberi passzivitások összesége és a rossz kifejezése a végességen túl valami másra is utal. Krisztusnak, az Istenembernek a halála nem csupán a végesség következménye: a Getszemáni kertben haláltusát vívó Jézus arról tanúskodik, hogy a világban jelen van a bűn, amely elszakít Istentől, elfordít bennünket eredeti rendeltetésünktől. Tanúskodik arról, hogy valami *ősi katasztrófa* súlya — a bűn átka — nehezedik az emberiségre.

Igaz, az újabb korban egyre többen vannak olyan gondolkodók, lázadók, akik meg akarják szabadítani az embert a bűn megszállottságától, mindenfajta « obskurantizmustól », amely az isteneket és a túlvilághitet szülte, és következés-

képp befeketítette ezt a világot is. Az életörömet hirdető és a kereszténységet befeketítő Nietzsche ezek közé a próféták közé tartozott. A német filozófus, akinek eszméi különös módon ma ismét divatosak lettek, *Hinter-Welt*ről beszélt, vagyis arról a *hátsó világról* — vagy világ-mögötti birodalomról, amely túl a való világon, az igazi ember birodalmán. az emberi képzelet és esztelenség szüleménye. Szenvedés és tehetetlenség teremtette ezt a *Hinter-Welt*et a fáradtság, amely egyetlen ugrással, halálos szaltóval a végső dolgokig akar lendülni. « Így szólt Zarathustra... » Nietzschének annyiban — részben — igaza lehet, hogy a kereszténynél is nemegyszer felfedezhetünk bizonyos elidegenedéseket: az istenhitbe és túlvilághitbe is belekeveredhetnek félelmek és vágyak szülte hiedelmek.

Valójában — tudjuk — a keresztény nem valami árnyékvilágba akar elmenekülni, hanem itt akarja teljesíteni feladatát, átalakítva ezt a világot: azért dolgozik, hogy szebb és jobb, igazságosabb legyen a világ, hiszen csakis így biztosíthatja örök üdvösségét. De amikor a hivő ember az élet világát szemléli, amelyet Isten reá bízott, észre kell vennie a szenvedést és a halált. Már az ószövetség prófétái és nagy személyiségei szembe kerültek ezzel a kínzó kérdéssel: honnan a szenvedés, — főleg az igazak szenvedése, miért a halál? Ez a reflexió (pl. Jób perlekedése Istennel) tisztította meg lassan a zsidók túlvilághitét, úgyhogy — részben a hellenizmus befolyására — eljutottak a halhatatlanság, sőt a feltámadás hitéig. Ugyanakkor a rossz eredetét kutatva felfedezték azt, hogy az első ember lázadásával lépett a világba a szenvedés és a halál.

Ezek a szorongató kérdések Jézus Krisztus halálának és feltámadásának fényében oldódtak meg. Szent Pál, az első nagy keresztény teológus vetette meg az új szemléletmód alapjait.

Az ember sohasem teljesen egyesített lény a világban, mivel meghal. Jóllehet elvetjük a dualizmust, tehát valljuk

azt, hogy a test és a szellem nem két külön valóság, mégis megmarad az emberben a kettősség. Ez testi állapotunk kétértelműsége, innen szorongásunk és nyomorunk. Teilhard de Chardin szerencsés intuícióval világítja meg ezt *Az Isteni miliő*ben, amikor aktivitásokról és passzivitásokról beszél, vagyis a növekedést és a kisebbedést hozó adottságokat elemzi.

« Ez a két rész — az aktív és a passzív — életünkben igazán rendkívül egyenlőtlen. Hétköznapi szemmel nézve: az aktivitás foglalja el az első helyet, mert számunkra kellemesebb és könnyebben tapasztalható. De a valóságban a passzivitás határtalanul nagyobb kiterjedésű és mélyebb ». Majd pedig, miután érzékeltette, hogy öntudatos életünk kis fénykörén túl milyen áthatolhatatlan éjszaka nyílik, ahol akaratunkon kívül annyi minden történik körülöttünk és bennünk, így folytatja: « E nyüzgő sötétséget benépesítő zavaros energiák ölén már puszta emberi megjelenésünk azonnal két csoportot alakít ki, amelyek minket érintenek és azt kívánják, hogy határozottan különböző módon bánjunk velük. Egyrészt itt vannak a baráti és kedvező erők, amelyek fönntartják, támogatják erőfeszítéseinket és irányítanak a siker felé: ezek a növekedést hozó adottságok. Másrészt: az ellenséges erők, amelyek nehezen rezdülnek együtt törekvéseinkkel, elnehezítenek, vagy eltérítenek a több-lét felé tartó utunktól, lecsökkentik valódi vagy látszólagos kibontakozási képességeinket: ezek a csökkenést hozó adottságok » (*Benne élünk,* 52-53).

Pillanatnyilag minket a csökkenést hozó adottságok, a passzivitások érdekelnek. Ezek kívülről és belülről érnek bennünket. Külsők: minden balszerencsénk.

« Gondoljuk át életünk folyamát, mindenütt ott látjuk őket előbukkanni. Ott van a korlát, amely megállít; vagy a fal, amely határol. Ott a kavics, amely kisiklat; vagy az akadály, amely összetör; a mikróba, amely öli a testet, vagy az alig hallható szó, amely mérgezi a lelket. Mindenfajta és különféle módon súlyos meglepetés, baleset, rengeteg szerencsétlenül összefutó esemény (kényszerhelyzetek, ütések, vágások, halálok...) ».

De ezeknél is sötétebbek, keményebbek a csökkenést ***belülről*** okozó adottságok: « Közülük egyik-másik ott leskelődött és ránk

tört, mihelyt a létre virradtunk: természetes bajok, fizikai, szellemi vagy erkölcsi gyöngeségek, amelyek kíméletlenül leszűkítették — születésünktől kezdve, és egész életre szólóan — aktivitásunk, örömeink és látásmódunk mezejét. Más adottságok később leptek meg bennünket, durván, mint egy-egy szerencsétlenség, alattomosan, mint a betegség. Előbb-utóbb mindnyájan felismerjük vagy majd tudatára ébredünk, hogy e szétesési folyamatok egyike-másika már be is fészkelődött életünk velejébe... És ha még nagy szerencsével többé-kevésbé el is kerültük ezeknek a belénk vágó és ránk törő támadásoknak kritikus formáit, melyek önmagunk mélyén készülnek megölni a bennünket éltető erőt, fényt és szeretetet, — van mégis egy lassú romlást hozó és lényegbevágó elváltozás, amely elől senki sem menekülhet: a kor, az öregedés, amely percről percre foszt meg önmagunktól, hogy a vég felé lökjön... A halálban, mint valami óceánban, lassan egybefolynak a hirtelen ránk szakadt vagy fokozatos kisebbedéseink » (I.m. 59-61).

Szent Pál a Rómaiaknak írt levélben — a Genezis (teremtéstörténet) tanítására hivatkozva kifejti, hogy a bűn egy ember — Ádám — által lépett a világba, és a bűn miatt a halál minden emberre átterjedt. Ugyanígy egy ember — a második Ádám: Krisztus — által jön a szabadulás a bűntől és majd a feltámadás is. (A feltámadás kérdését bővebben az első Korintusi levélben elemzi az Apostol).

A keresztény élet Pál szerint halál a bűnnek és új élet Krisztussal, Krisztusban. « Vagy nem tudjátok, hogy mindnyájan Krisztus halálára (halálában) keresztelkedtünk meg? A keresztség által ugyanis vele együtt a halálba temetkeztünk, hogy amint Krisztus az Atya dicsősége által föltámadt halottaiból, úgy mi is új életet éljünk... Ha tehát meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy (Krisztussal) együtt élni is fogunk. Hiszen tudjuk, hogy a halottaiból föltámadt Krisztus többé nem hal meg, a halál többé nem uralkodik rajta... Ezért úgy tekintsétek ti is magatokat, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek Istennek Jézus Krisztusban... » (Vö. Róm 5. és 6. fej.)

Nyilvánvaló, hogy az Apostol itt elsősorban nem a természetes vagy fizikai halálról beszél, hanem misztikus halálról, amelyet a keresztség jelöl. A keresztség által — amely természetesen feltételezi a hitet — az ember Krisztus tagja lesz: így a második Ádám engedelmessége által visszatér Istenhez, elszakad a bűntől, amely a lelki halálba visz, és új életet él Istennek. Ennek az új életnek kifejezése lesz majd a test feltámadása.

De amikor így a lelki és misztikus halálról beszélünk (bűn, illetve a bűnnek való meghalás Krisztusban), nem tagadjuk azt, hogy létezik a természetes, fizikai halál is, amely véget vet evilági — biológiai — létünknek.

Innen van a halál jelenségének az a kettőssége, kétértelműsége, amelyről *Karl Rahner* beszél a halál teológiájáról írt könyvében. Az egyes, konkrét ember fizikai halála lefátyolozott, vagyis sohasem tudjuk biztosan, hogy ennek az embernek a meghalás üdvösség avagy kárhozat, — tehát hogy a fizikai halál a lelki halál — halálos bűn — kifejezése-e, avagy üdvösség, hiszen a hivő Krisztussal meghalva, átadva magát az Atyának, új életre születik. Azt tudjuk, hogy az emberi lény a fizikai halál után is tovább létezik (ezt jelenti a « lélek halhatatlansága » — filozófiai értelemben), de azt nem tudhatjuk, hogy milyen irányban dőlt el örök sorsa. A hivő halála nem csupán a bűn kifejezése (büntetés), hanem részesedés a megváltásban: halál Krisztusban. Krisztus halála azért lehet megváltásunk, mivel a szerető engedelmesség, az önkiüresítésig menő keresztáldozat az Isten Fiának végső IGEN-je az Atyának: ez a mindent összefoglaló tett megfordítja Ádám bűnét, megtéríti az emberiséget. Aki a Fővel, Krisztussal egyesülve hal meg, annak halálaktusa a megváltó aktusban való részesedés lehet (*).

(*) Minderről bővebben lásd: Szabó F., « A halál teológiája K. Rahnernél », *Párbeszéd a hitről,* 98-114.

Krisztus halála tehát a szerető engedelmességnek — a Fiú alapvető magatartásának — kifejezése, és egyben a tökéletes teremtményi magatartásé is: *teljes ráhagyatkozás Istenre,* teljes önátadás, önmaga elvesztése a szeretetben, amely a végső elhagyatottságban a végleges kommúniót, szeretetegységet készíti elő. A vértanúk halála ezért lehet a tökéletes istenszeretet és az önmagát megtaláló önelvesztés.

Krisztust az Atya felmagasztalta, a feltámadással olyan nevet adott neki, amely minden név fölött áll. A második Ádám a teremtett mindenség ura lesz, hogy mindent, a megváltott emberiséget és az ember sorsát követő teremtést visszavigye az Atyának, hogy Isten legyen minden mindenekben (1Kor 15,28). A feltámadt Krisztus legyőzi a halált, a rosszat, ura lesz a kozmikus valóságoknak is, amint ezt Szent Pál hirdeti a fogságban írt levelekben. (Teilhard de Chardin szerette hangoztatni Szent Pál nyomán az üdvösség kozmikus vonatkozásait). De a feltámadt Krisztus nem egyedül lép be a dicsőségbe: dicsősége értünk van. Ő az élet Fejedelme, a halál legyőzője, az elsőszülött a halottak közül, — testvérei közül. Benne, az ő feltámadásában és megdicsőülésében Isten megmutatta, milyen sors vár ránk.

Szent Pál mintegy elővételezi a jövendő dicsőséget, amikor szinte befejezettnek véve a megváltást, ezeket írja az Efezusi levélben: « Az irgalmasságban gazdag Isten azzal mutatta meg nagy szeretetét irántunk, hogy bár bűneink miatt holtak voltunk, Krisztussal életre keltett minket. Kegyelemből üdvözültetek. Krisztus Jézusban ugyanis föltámasztott minket és vele együtt maga mellé ültetett a mennyben, hogy az eljövendő korokban megmutassa Krisztus Jézusban irántunk megnyilvánuló jógásából kegyelmének túláradó bőségét. Az ő alkotása vagyunk: Krisztus Jézusban jótettekre teremtett minket, melyeket Isten előre elrendelt, hogy bennük éljünk ». (Ef 2,5-10).

Ez tehát az üdvösség terve, a Szeretet-Isten örök szándéka, aki eleve arra rendelt bennünket, hogy Jézus Krisztus

által fogadott fiai legyünk, hogy részesedjünk életében. Az örök Ige által teremtett, a megtestesült Ige által teremtett *újjá* bennünket. A teremtés kezdetén és a világ beteljesedésének végén a Szeretet áll, — és az üdvösségtörténet középpontjában magasodik fel a Kereszt, amely Isten irgalmas emberszeretetének kinyilatkoztatása, azé a szeretetenergiáé, amely mozgat napot és minden csillagot, a Szeretet-Istené, aki létbe hívja a nem létezőket és életre kelti a bűn halálából az Istentől elszakadtakat. Ez a hit a keresztény optimizmus, a keresztény öröm forrása. Nem naív optimizmus, hiszen nem iktatja ki a világból a rosszat, a szenvedést, a halált. A Getszemáni kertben agonizáló Krisztus megtanít bennünket a rossz forrása, a bűn súlyosságára, de ugyanakkor a feltámadt Krisztus azt hirdeti, hogy a halált elnyelte a diadal, az élet.

Ez a *hitből fakadó látás* önmagában nem « oldja meg » az egzisztenciális kérdést, nem oldja fel szorongásunkat és nem szünteti meg a halál kétértelműségét sem. A konkrét megoldás — a feltámadt Krisztus erejében — *csakis egzisztenciális* lehet: vagyis ki-ki egyénileg dönt Krisztus mellett; ha a hivő átadja önmagát az Úrnak és engedelmes szeretettel hal meg, találkozik az élet Urával. A Krisztussal való találkozás már a földi élet során is megújító, megszabadító; de a teljes átalakulás csak a végső nagy találkozásban történik meg. A *hogyant* nem ismerjük. Ma még éjszakában járunk; a feltámadt Krisztus dicsőségét is most még mintegy elfátyolozza a bűn és a halál: az Úr dicsősége majd akkor nyilatkozik meg teljesen, amikor a megdicsőültek testükben feltámadnak és a világmindenség is átalakul. Egy azonban bizonyos, — és ezt tudjuk, mert hisszük: « Egyikünk sem él, s egyikünk sem hal meg önmagának. Míg élünk, az Úrnak élünk, s ha meghalunk, az Úrnak halunk meg. Tehát akár élünk, akár halunk, az Úré vagyunk. Krisztus ugyanis azért halt meg és támadt föl, hogy holtakon is, élőkön is uralkodjék » (Róm 14,7-9).

IV. HITTÜNK A SZERETETNEK

Isten teremtő jelenléte

A lét értelmét kereső, az élet és a halál misztériuma előtt szorongó embernek segítségére siet az isteni kinyilatkoztatás: a hivő ember felfedezi, hogy nem valami személytelen világegyetem ölén él, és nem a vak végzet útjain sodródik élete, hanem a szerető Isten örök terve teljesedik rajta. Amikor az emberi állapotot meg akarjuk érteni, beleütközünk a bűn tényébe, amely az emberi (vagy teremtményi) szabadsággal lépett a világba. De ugyanakkor — ha hiszünk — felfedezzük az üdvözítő Isten tettét is, aki Fiát küldte a világba, hogy az Ő megváltó halála által életünk legyen, hogy Isten életében részesülhessünk a Feltámadott Lelke által. Minden további eszmélődésünket ez a vízió vezérli: nem vonatkoztatunk el Istentől és Jézus Krisztustól, még ha bizonyos részletkérdésekben nem is hivatkozunk Istenre és a Közvetítőre.

Az Istenről való tapasztalat elemzésekor vagy általában a lelki életről beszélve gyakran hallunk ilyen kifejezéseket: « Isten jelen van », « Isten szól hozzánk », « keressük Isten akaratát » ...Könnyű az ilyen szavakat kiejteni, de nagyon nehéz megélni ezeket a valóságokat. És hogy megélhessük őket, tudnunk kell, hogy igazában mit is jelentenek. Ezért a következő néhány előadásban jobban megvizsgáljuk, mit is jelent Isten jelenléte, Isten szava, Isten akarata. Így, természetesen, nemcsak Istent ismerjük meg jobban, hanem az emberi valóságot is, amely — mondottuk— csak Istenhez való vonatkozásában érthető. De nemcsak Isten (és az ember) *megismeréséről* van szó, hanem hozzá fűződő kapcsolatunk megéléséről, lényegében *megtérésről,* mert csak az ért-

het és él igazán, aki megteszi az igazságot. Ez azonban a személyes szabadság feladata.

Lássuk ez alkalommal az Isten jelenlétének egyik szempontját, a teremtő jelenlétet.

Az ember csak Istenhez viszonyítva érthető, mert Isten teremtménye és képmása. Isten teremtő jelenléte nélkül semmibe hullna az ember és a világ. Istent és az embert nem lehet egymás mellé helyezni, nem lehet összeadni.

Amikor a keresztény teremtésről beszél, általában a Biblia első lapjaira hivatkozik: itt a szent szerző kora világképét és kultúráját felhasználva (bizonyos mitikus elemeket is átvéve) fejez ki alapvető vallási igazságokat a világ és az ember eredetére vonatkozóan. A teremtésre való reflektálás nem az első mozzanat a hivő Izrael fejlődésében. Előbb volt a kiválasztottság és az Istennel való szövetségkötés élménye: a zsidó nép megélte Isten gondoskodó szeretetét, segítő jelenlétét, megszabadító hatalmát, és csak egy második mozzanatban hajolt vissza az eredethez, hogy így felfedezze: az üdvözítő Isten ugyanaz, mint aki az eget és földet s benne az embert teremtette.

Az egyházatyák elmélyítették ezt a reflexiót. Kimutatták, hogy az Isten Igéje már jelen volt a teremtésnél. Egyébként Szent Pál és Szent János tanítására hivatkozhattak: minden Általa és Érte lett, minden Benne áll fenn. Az a tény, hogy a megtestesült Ige a történelem egy bizonyos pontján jelent meg, nem akadályozza meg őt abban, hogy mint örök Ige jelen legyen a kezdetnél. Az Atya tehát a Fiú által teremtette a világot, az embert, és a Fiú által teremt újjá mindeneket. Mert Isten nem valami tőle idegen teremtést váltott meg, hanem a sajátját; a megváltás ugyanannak az örök szeretetnek megkettőződése. Éppen a Kereszt nyilatkoztatja ki nekünk, mennyire szerette Isten az embert — egyszülött Fiát adta érte. Ha az isteni Szeretet ilyen véres áldozatra volt képes, ez azt jelenti, hogy nem tud meglenni az ember nélkül; és ha az ember annyira nélkülözhetetlen lett számá-

ra, ez azt jelenti, hogy nem szükségből vagy szeszélyből teremtette, hanem szabad szeretetből.

De hogyan éljük meg az Atya irántunk való teremtő szeretetét, hogyan nyilatkozik meg bennünk az a tény, hogy Isten képmása, vagy a Fiú képmása vagyunk? Más szóval: hogyan éljük meg Isten teremtő jelenlétét? A jelenlétnek több foka van. Már emberi síkon is meg kell különböztetnünk az igazi jelenlétet a térbeli közelségtől. Tény azonban az, hogy a fogalmat az érzékelhető jelenlétből dolgozzuk ki, vagyis a térbeli közelségből és az időbeli aktualitásból, tehát abból a tapasztalatból, hogy valami vagy valaki itt közel van a jelen pillanatban. Nos, jól tudjuk, hogy Isten nem így van jelen számunkra: nem érinthetjük meg, nem látjuk, fizikailag nem halljuk szavát. Maga a megtestesült Ige, Jézus Krisztus is, miután feltámadt, kilépett az ilyen érzékelhetőség keretéből, és csak lelkileg, Lelke által van jelen. Emberi síkon is a szellemi jelenlét a *kommúnió* (közösség) aktusának intenzitásától, hőfokától függ. Egy levél, egy fénykép, egy telefonbeszélgetés, egy ajándék vagy mű felidézheti és elősegítheti a szellemi-lelki közösséget, tehát a jelek gyakorisága fokozza a jelenlétet.

Amikor Istenről van szó, a lelki jelenlét alapjául szolgáló szellemi közösség aktusa az Ő kezdeményezésétől függ. Először tehát Isten van jelen nekünk, és Ő tesz bennünket Önmagának jelenlevővé teremtő hívása által, amely szeretetének első kifejezése. A Szeretet teljesen nekünk adja magát és felébreszti bennünk az Ő jelenlétének tudatát. A jelenlét tudatának felébredése az imádság küszöbe; és megfordítva: ez az Isten jelenlétébe való helyezkedés a hitből fakadó imában történik, amikor Isten Valaki — Te — lesz számunkra.

Lelki jelenlét csak két *szabadság* között lehetséges: két szabad személy közössége (kommúniója), éspedig jelek révén. Mivel — mint láttuk — az ember testben élő szellem, és mivel testünkön keresztül kerülünk kapcsolatba másokkal és az

anyagi világgal, testünknek, ill. az érzékletes jeleknek fontos szerepük van az isteni jelenlét megélésében. Az anyagi világ, amelynek testünkkel mi is részét alkotjuk, Isten teremtése, állandó teremtő tevékenységének és gondviselésének színhelye és tárgya. Szellemi tevékenységünk ebben az anyagi világban bontakozik ki: az ember munkája, műalkotásai, kultúrája és civilizációja révén szellemisége bélyegét nyomja rá a természetre, az anyagi világra. Humanizálva a világot otthonossá teszi azt.

A modern ember joggal büszke alkotásaira. De ebben a szekularizálódó világban egyre nagyobb az a kísértés, hogy felejtse a világ Teremtőjét. A mai ember nem a Teremtő képmását, hanem a sajátját látja és csodálja a humanizált természetben. Ennek a deszakralizálódásnak van előnye is, amint erre a Zsinat is rámutatott. Korunk embere nehezebben keveri össze a természetet (világot) és Istent; továbbá a természet változatlan rendjét nem használhatja fel minden további nélkül a társadalmi változatlanság és a politikai rend « isteni » szentesítésére. Az atomkor embere (legalábbis a nyugati) száműzte azt a felfogást, amely szerint a föld az ég tükörképe, továbbá azt az értelmezést is, hogy az ember mozdulatlan mikrokozmosz. Mi tudjuk, hogy a világ az emberért lett (az ember a fejlődés nyílvesszője vagy virága), és minden az ő szabadságának, teremtő tevékenységének van alávetve.

Viszont — amint mondottuk — a mai szellemi helyzet megnehezíti azt is, hogy a Teremtőt felismerjük a teremtésben. Ma, a tudományos felfedezések korában az apologéta és a katekéta nehezebben érvelhet a természetben megnyilatkozó renddel és célszerűséggel Isten léte és nagysága mellett; az emberi technika vívmányait csodálva inkább az *emberi* szellem teremtő képességét magasztaljuk. « Egek hirdetik Isten dicsőségét... » énekelte a Zsoltáros. A holdrakéta korában a világűr inkább az elektronika dicsőségét, semmint Istenét hirdeti. Persze, a tiszta szem és a mély hit

ma is felfedezi a teremtésben, az ember teremtő tevékenységében is a teremtő isteni jelenlétet, hiszen az ember azért teremtő szabadság, mivel Isten képmása. Mindenesetre, a mai szekularizálódás figyelmeztet bennünket a lényegre: Isten igazi hatalmát ne a természet fizikai nagyságában és hatalmában keressük, hanem a *Szeretet hatalmában.*

Voltaire hírhedt mondása ismeretes: Isten az embert saját képére teremtette, az ember ezt jól «visszaadta» neki, — vagyis az ember is a saját képére és hasonlatosságára teremti isteneit. Az antropomorf, emberszabású istenkép, az Isten karikatúrái ellen küzdenünk kell; meg kell tisztogatnunk istenfogalmunkat (ebben még az ateizmus is segítségünkre lehet egy bizonyos fokig, ha elfogadjuk jogos kritikáját).

Isten jelenléte az ember számára elsősorban *maga az ember, amennyiben létezik. Egzisztenciája nem csupán az első Ok eredője, hanem a Szereteté,* aki megteremtette és állandóan létben tartja. Boldog végesség, amely állandóan kapja önmagát a Szeretettől! Az ember tehát gyökeresen függ az abszolút Szeretettől, « létoka » nem más, mint az isteni Gyengédség, amely nemcsak valami kísérő mosoly, valami ráadás a létrehozott, de most már önmagában megálló tárgyra, hanem konstitutív, létet adó, megalapozó. Innen van az, hogy az ember kérdése és az Isten kérdése, jóllehet nem azonosak teljesen, alapjában véve elválaszthatatlanok. És ezért van az, hogy amikor Isten teremtő jelenlétéről beszélünk — emberi síkon, a mi szempontunkból —, akkor a létet adó Szeretet jelenlétéről beszélünk.

Az ember Isten képmása, vagyis képes arra, hogy Forrása, Isten felé forduljon, hogy válaszolni tudjon a teremtő Szóra, aki állandóan *tiszta szeretetből* hívja őt létre. Ennek a ténynek felfedezése és elismerése, a megnyílás a Szeretetnek, vagy hallgatás a hozzánk szóló Istenre, vagy akaratának meghallgatása: maga a keresztény egzisztencia. Természetesen, minden Jézus Krisztus és az Egyház közvetítésével történik. A következőkben mindezt még jobban megvilágítjuk.

Isten jelenlétének közvetítései.

Az ember Isten képmása: ez az eszme azt fejezi ki, hogy az értelemmel és szabadsággal rendelkező lény képes Isten felé, Forrása felé fordulni, képes válaszolni a teremtő Szóra, amely (Aki) állandóan szeretetből a létbe hívja, a létben fenntartja.

Még továbbmenően: az ember Jézus Krisztus közvetítése által képes az isteni életben való részesedésre; közösségre léphet embertestvéreivel és velük együtt közösségben lehet az isteni Személyekkel. A Fiúban fiak vagyunk, az Atya gyermekei. Ezt a képességet, hogy Istennel szemben úgy viselkedjék, mint a gyermek atyjával szemben, az ember lénye legmélyén birtokolja. A keresztény embert a benne élő Szentlélek helyezi a fiúi állapotba, a Lélek adja neki azt a dinamizmust, hogy kitáruljon Istennek, hogy keresse az élő Istent, — közvetve vagy közvetlenül. Közvetve úgy, amint azt Szent Pál jelzi a Filippieknek írt levélben: Azt keressétek, « ami igaz, ami tisztességes, ami igazságos, ami ártatlan, ami kedves, ami dicséretre méltó, ami erényes és magasztos » (Fil 4,8).

Az embernek ebben a keresésében jelen van Isten: ő kelti fel szívünkben a vágyat az igaz, a jó, a szép után; Isten Lelke serkent bennünket, hogy a Teremtő örök terve szerint kiteljesedjünk emberségünkben. De az igazság vagy az emberi teljesség keresése konkréten a családi, gazdasági, társadalmi kapcsolatok közvetítésével történik.

Az isteni jelenlét már átteszik az emberi *testen* is. Az *embernél* az egyenes testtartás, főleg pedig az arc fejezi ki azt, hogy kiemelkedik környezetéből, hogy kapcsolatba kerül másokkal (beszéd), és hogy a vallás révén kapcsolatot keres egy felsőbb Lénnyel, Istennel. A leggyakrabban másokon, testvéreinken keresztül jutunk el az Istenhez is. Igaz, a Transzcendenshez a magányos ember is imádkozhat, a misztikus kettesben is társaloghat a személyes Szeretettel

(« Teremtőm és énmagam », — Newman); de — amint erre az irgalmas szamaritánus példabeszéde is figyelmeztet — általában a « felebarát », az embertestvér Isten « szentsége ».

Isten jelen van a *családban,* a társadalom és az egyház legkisebb sejtjében. Az Efezusiaknak írt levél szerint a házasság szentsége Krisztus és az Egyház jegyesi kapcsolatát jeleníti meg (4,21-33). A hitvestársi szeretet az isteni Személyek szeretetközösségébe kapcsol be. A hitbe, tehát a kereszténységbe, az Egyházba való bevezetés általában a család ölén történik. Ahol ketten-hárman összejönnek Krisztus nevében, Ő jelen van; mennyivel inkább a keresztény családi közösségben, ha az valóban « családegyház », ahogy a Zsinat óhajtja. A házasfelek a gyermeknemzéssel a Teremtő Isten hatalmában részesednek, a Teremtő munkatársai lesznek a szó legszorosabb értelmében, hiszen Isten a szülők nemzőtevékenysége által — a testben és a testtel együtt — teremti a halhatatlan emberi személyeket.

De hogyan van jelen Isten a *gazdasági* életben? A Genezis arról beszél, hogy a Teremtő a földet az emberre bízta fejezze be a teremtést, hajtsa uralma alá, humanizálja a természetet. A *Populorum Progressio* k. körlevél összefoglalva a hagyományos keresztény tanítást emlékeztet bennünket arra, hogy együtt kell működnünk a Teremtővel a teremtés befejezéséért, rá kell nyomnunk az anyagi világra szellemiségünk bélyegét. Teilhard nyomán beszélhetünk a kutatás, a munka misztikájáról. De ugyanakor az említett enciklika figyelmeztet bennünket a munka « misztikájának » kétértelműségére, kettős-értékűségére is: ha a gazdasági vállalkozás nem valósítja meg az akaratok egységét, ha igazságtalanságai révén a másik emberek elnyomásához, « elidegenítéséhez » vagy kizsákmányolásához vezet, nem humanizáló, hanem ellenkezőleg: elembertelenítő lesz. Az embernek azért kell többet birtokolnia, hogy több legyen, hogy személyisége kiteljesedjen. A pusztán anyagi haladás (gazdagság,

jólét) lehet a teremtő tevékenység megcsúfolása, az ember lealacsonyítása. Tehát nemcsak többet birtkolni, hanem többnek lenni, nemcsak jól élni, hanem a létben gyarapodni, — hiszen legalapvetőbb vágyunk az örök élet, az isteni élet. És ezt minden testvérünk számára biztosítanunk kell. Ezt sürgeti a szeretetből fakadó igazságosság, — ezt a minden tevékenységünkben jelenlevő Isten.

Hasonlókat mondhatunk a politikai életről, általában a *társadalmi* életről. Az igazság az, hogy a gazdasági számításokat-rendszereket átfogó eszmék és választások mozgatják. Az igazi harc az emberi szabadságok síkján folyik, bármennyire is alá van vetve az ember bizonyos földrajzi, gazdasági, biológiai stb. meghatározottságoknak. A hatalom gyakorlása manapság nem igen sejteti meg azt, hogy a vezetők Isten nevében kormányoznak. A konkrét politikai valóságot tekintve igen nehéz az Istenhez való vonatkozást felfedeznünk; legfeljebb annak hiányát érezzük.

Ma a *közjót* újra kell gondolnunk és konkréten meghatároznunk kötelességeinket. Tudnunk kell azt, hogy a szeretetből fakadó igazságosság bizonyos helyzetekben összeütközésekhez vezet, harcot követel, — hacsak nem akarunk menekülni a politikától, mint a «rossztól», vagy a nem akarunk pesszimistán ráhagyatkozni a gazdasági-politikai « determinizmusokra ».

A tekintélyt nem szabad szakralizálnunk. A *Gaudium et Spes* 74. pontjának tanítása szerint semmiféle konkrét politikai tekintély vagy hatalom sem származtatható *közvetlenül* Istentől, jóllehet a Rómaiaknak írt levél 13. fejezetének elejét régebben így értelmezték: « *Omnis* potestas a Deo est... » Csak *közvetve* származik a tekintély a Teremtőtől, aki az emberi természetet úgy alkotta, hogy az emberek közösségben — a közjó szolgálatán keresztül keressék kibontakozásukat. Az viszont igaz, hogy a tekintély vagy a hatalom gyakorlása igazi szolgálat lehet az emberi közösség-

nek. Maga a politika is, ha felelősei lemondanak az erőszakról és az életre-halálra menő harcról (amelynek forrása a hatalomvágy, az uralkodásvágy), a kiengesztelődés színtere lehet. Wolfahrt Pannenberg, a protestáns teológus éleslátóan jegyezte meg: « Semmiféle társadalom sem lehet meg hosszú időn keresztül a megbocsátás nélkül ». Nagyon furcsa lenne, ha a szabad emberek egyik legfőbb tevékenysége, a politika teljesen meg lenne fosztva az isteni jelenléttől.

Persze igaz az, hogy ezt a jelenlétet nem sajátíthatja ki magának semmiféle rendszer sem (bármennyire is kereszténynek mondja magát), mert ebben az esetben visszaesünk a teokráciába, vagy egyszerűen a kereszténységet ideológiává fokozzuk le. Azok, akik a hatalmat gyakorolják vagy a politikában vezető szerepet játszanak, úgy tekinthetik feladatukat, mint hivatást, még ha a tekintély gyakorlása — a felhasznált konkrét eszközök, módszerek révén — egy kicsit mindig « tisztátalan » lesz is. De csak az nem piszkolja be a kezét, akinek nincs keze, illetve aki semmihez sem nyúl, semmit sem tesz.

Isten jelenlétét a társadalmi életben ott kell keresnünk, ahol a nagyobb szabadság és igazságosság lehetőségei mutatkoznak. Szabadság mindenkinek és szenvedélyektől mentes szolgálata az emberi személy elidegeníthetetlen jogainak.

A ma divatos politikai teológia híveivel szemben éppen úgy, mint a politikától menekülő « tiszták »-kal szemben hangoztatnunk kell, hogy a szélsőségek itt is érintik egymást. Az utóbbiak, a « tiszták » annyira magasztalják a szeretetet, hogy minden politikai elkötelezettséget mint rosszat elvetnek. A hamis erőszakmentesség és a hamis pacifizmus magatartása ez. Másrészt a vulgarizált hegelianizmus a minden áron való harcot hirdeti, a feltámadást a felkelés révén akarja megvalósítani, a teljes emberi felszabadulást a forradalom útján. Ma teológiai érvekkel is igyekeznek alátámasztani ezt

a magatartást; persze, megnyirbálva az evangéliumot. Néha a két szélsőség találkozik ugyanannál a személynél vagy csoportnál (pl. az erőszakmentesség híve minden áron harcol a halálbüntetés ellen, ugyanakkor híve a gyors — mert szerinte igazságos — népítéleteknek). A pacifizmustól a terrorizmusig nem is olyan hosszú az út!

E néhány jelzéssel csak arra akartunk utalni, hogy a teremtő Isten jelenlétének keresése általában közvetítések útján történik (*). A transzcendens Isten, aki nem eleme világunknak, jelen van mindenben: a természetben is, de minden társadalmi kapcsolatunkban, minden emberi tevékenységünkben találkozhatunk Vele. Szent Pál hirdette az Areopáguszon a görögöknek: «A világot s a benne találhatókat teremtő Isten nem lakik emberi kéz emelte templomokban, hiszen ő az ég és föld Ura. Nem kívánja emberi kéz segítségét, mintha szüksége volna valamire, hiszen ő ad mindennek életet, levegőt és mindent. Ő telepítette be az egy őstől származó emberiséggel az egész földet. Ő határozta meg itt lakásuk idejét és határát. S mindezt azért, hogy keressék Istent, hogy szinte kitapogassák és megtalálják, hiszen nincs messze egyikünktől sem. Mert benne élünk, mozgunk és vagyunk, ahogy költőitek is mondják: Az ő fiai vagyunk» (Csel 17,24-28).

De Pállal együtt tovább kell mennünk: Isten jelenléte szinte kitapinthatóvá lett Jézus Krisztus, a megtestesült Istenfia által. Jézusban Isten a szó szoros értelmében Emmanuel, Velünk-Lakó-Isten lett. Keresztény hitünk lényegi sajátossága, a megtestesült Ige, Jézus halála és feltámadása, az a misztérium, amely a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig esztelenség. (1Kor 1,22-24).

(*) E reflexiókat Manaranche SJ ihlette: *L'existence chrétienne*, Seuil, Paris, 1973, 147-161; vö. 118.

Isten jelenléte Jézus Krisztusban

Az első századokban — a hellenista kultúrával érintkező közösségekben — az egyházi gondolkodók és egyházatyák igyekeztek kimutatni azt, hogy a Logosz (Ige) « csírái » már ott rejlettek a Krisztus előtti emberiségben. « A Jóhír hirdetése csak úgy lehet Isten epifániája (megnyilatkozása), ha felfedi azt az igazságot, amelyet az ember már megél » (Paul Valadier). Más szóval, Krisztus nem « légüres térbe » lép, nem teljes értelmetlenség fogadja be őt, hanem egy adott teremtett valóság, természeti rend, kultúra, emberi történelem: mindebben már benne dolgozik a teremtő Jelenlét. « Benne élünk, mozgunk és vagyunk ».

Sőt az újszövetségi kinyilatkoztatásból (János prológusa, Kolosszei levél Krisztus-himnusza, Zsidókhoz írt levél bevezetője) tudjuk, hogy Isten mindent az örök Igében teremtett, minden Általa és Érte van. Az egész teremtett világ Krisztushoz van rendelve, az évmilliók során kibontakozó fejlődés az Ő jövetelét készíti elő (Teilhard). Krisztus tehát nem « idegenként » érkezik ebben a világba: « tulajdonába jött... » (Jn 1,11).

A Fiú tehár először is belép a *természetes* történetbe, a kozmikus fejlődésbe. Tudjuk, hogy Teilhard szívesen elmélkedett erről a szempontról, a kozmikus Krisztusról. André Feuillet, a párizsi Institut Catholique neves exegéta professzora egy nagyszabású monográfiában (*Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épitres pauliniennes,* 1966) kimutatta, hogy ez a vízió megalapozott, tehát hogy Szent Pál leveleiben is megtaláljuk ezt a szemléletmódot. P. Congar a könyvhöz írt előszóban hangsúlyozza, hogy a mai teológiának figyelembe kell vennie Teilhard meglátásait: jobban ki kell dolgozni a teremtés és a megtestesülés kapcsolatát, megmutatva Krisztus szerepét a teremtésben, hogy így megalapozhassuk a földi valóságok teológiáját. Teremtés és megváltó megtestesülés ugyanahhoz az isteni tervhez tartoznak. Isten valójában Krisztusban és Krisztusért teremtett mindeneket. A megtes-

tesült Ige tehát, amikor megjelenik Mária karján, önmagában « felemeli » az egész kibontakozó teremtést (Teilhard).

De amikor a Megtestesülés misztériumáról elmélkedünk, nem szabad szem elől tévesztenünk ezt az igazságot: Jézus Krisztus nem csupán a föld (a fejlődés) gyümölcse, a megtestesült Ige nem csupán azt nyilvánítja ki (a jelen esetben: az isteni jelenlétet), ami már rejtetten ott volt a teremtésben. Minden olyan (hegeliánus irányultságú) krisztológiával szemben, amely a Jézus-eseményt fel akarja oldani egy eszmerendszer logikájában, tehát a kereszténységet ideológiává vagy mítosszá akarja lefokozni, hangsúlyoznunk kell, hogy a Megtestesülés, az örök Ige belépése a történelembe semmire vissza nem vezethető esemény: Isten szabad és ingyenes tette az emberiség üdvösségéért. Szent Pál areopáguszi beszédét ki kell egészítenünk azzal, amit az Apostol az első Korintusi levél elején hirdet: a kereszt esztelenségével és botrányával.

Az Ige megtestesülése konkrétizálja, *részlegessé* teszi számunkra az isteni jelenlétet. Ha bizonyos értelemben igaz is az, hogy ez a Jelenlét nem növekszik, igaz az is, hogy a megtestesülés újsága nyilvánvaló abból, hogy *számunkra* új módon van jelen a világban Isten Fia: « értünk és a mi üdvösségünkért leszállott a mennyből... » Továbbá ez az önkiüresítő megtestesülés az Isten Fiát is lénye legmélyén érinti. Sőt, Jézus Krisztus leereszkedése, önkiüresítése, — az a tény, hogy teljesen vállalja az emberi életet a születéstől a halálig, hogy szeretetből magára veszi bűneinket és mindenben hasonló lesz hozzánk, kivéve a személyes bűnt — valamiképpen még magát az Istent is érinti. (A mai teológusok egyre többet írnak arról, hogy a szeretetből vállalt kenózis Istenbe is bevezeti a változást és a « pathoszt », a szenvedést.) *Emmanuel,* a velünk lakó Isten tehát hallatlan módon tesz bennünket jelenvalóvá jelenlétének; a megtestesült és keresztre feszített Isten minden tettetés nélkül vállalja az egész emberi tapasztalatot. A megtestesülés nem látszólagos, ahogy a régi

dokétista eretnekség vélte; Isten nem úgy tesz, *mintha;* nem álruhát vesz fel, nem szerepet játszik, hanem valóban emberré lesz, « hússá » *válik.* A Fiú valóságos ember lesz, megőrizve isteni mivoltát. (Jn, 1,14).

A megtestesüléssel az Ige belép az *emberi történelembe* is: szabad ember lesz, mint mi, de ugyanakkor szabadsága « kondicionált », mint a miénk. Megtapasztalja a *nemiséget* is: férfi lesz és nem nő. Elfogadja ezt a korlátozottságot, amely nagyobb, mint az a tény, hogy önként lemond a szexuális funkció gyakorlásáról. A Fiú továbbá úgy mutatkozik meg, mint *szolga,* nem pedig uralkodó. Azért jött, hogy szolgáljon; felvette a szolga alakját; beteljesíti a Szenvedő Szolga sorsát, amelyről Második Izajás jövendölt. Végül Jézus *zsidó* lett és nem görög: így belépett egy kis nép korlátozottságába. Küldetését lényegében a zsidó nép körében fejti ki, de az elfogadott korlátozottsággal egyetemes üdvözítő szerepet valósít meg: amikor majd meghal és feltámad, Lelke erejében minden néphez elküldi övéit, mindeneket magához akar vonzani. Ledönti a válaszfalat az egyes népek között. Ezután már nincs férfi és nő, szolga és szabad, zsidó és görög, hanem ember, megváltott, isteni életre hivatott ember van helyettük. Az újszövetségi népnek egyetlen törvénye lesz: az egyetemes szeretet.

Így valósítja meg Isten a megtestesült Ige által az üdvösséget. A teremtést megszenteli jelenlétével, az emberi történelmet szent történetté alakítja át, mert új értelmet, célt és jelentést ad neki, mindeneket önmagában — illetve saját folytatásában, titokzatos Testében, az Egyházban — akar összefoglalni, hogy az átalakított teremtést és a megváltott emberiséget visszavigye az Atyához. A legközelebbi alkalmakkor még világosabban látni fogjuk, miként történik mindez az Egyház, illetve a szentségi rend, főleg az Eucharisztia által.

De itt még néhány fontos megjegyzést kell tennünk. Amikor *megszentelésről* beszélünk, nem *szakralizálást* mondunk,

éppen ellenkezőleg. A pogány vallásokban, sőt a zsidóságban is a szakralizálás összekeveri az istenit és a teremtett valóságot. A megszentelés viszont éppen elkülöníti őket (anélkül, hogy szétválasztaná): vagyis a természetes rend autonómiáját elismeri, tiszteletben tartja, ugyanakkor azonban új célt ad neki és magasabb szintre emeli, befejezi, tökéletessé teszi. *Gratia perficit naturam.*

Vegyünk egy időszerű példát: Jézus és a *politika.* (A mai felszabadítási teológiákban ez divatos.) Jézus *deszakralizálja* a politikát, mert megkülönbözteti Istent és Cézárt egy olyan korban, amikor az uralkodókat azonosítják Istennel. Jézus magatartása és tanítása figyelmeztet: az állam nem követelhet polgáraitól feltétlen odaadást, az államérdek nem vetheti alá magának a lelkiismereteket, a cél nem szentesíti az eszközt. Másrészt: amikor az ember a politikában elkötelezte magát, még nem teljesítette egész hivatását, a felszabadításra irányuló feladata ebben még nem merülhet ki. Küzdenie kell a bűntől való megszabadításért is, a saját életében és a közösségben. Továbbá elkötelezett életében az imának jelentős szerepe van: rendeltetése az, hogy lendületet adjon a teljes igazságra irányuló aspirációinak. Az ima, a szemlélődés megakadályoz bennünket abban, hogy az Evangéliumot politikai programmá fokozzuk le, és kiüresítsük a keresztény hitet.

Jézus továbbá, éppen a deszakralizálás révén, *relativizálja* a politikát. A tekintélyt nem lehet akármilyen módon gyakorolni, e tekintély nem lehet a hatalmaskodás szeszélyének kiszolgáltatva. Rendeltetése (az egyházban is, nem csupán a közéletben) a szolgálat. Ez egyetlen létjogosultsága. A győztes forradalmárok sem zsákmányolhatják ki a győzelmet, megrészegedve a hatalomtól és elzárva minden további fejlődést, mintha egyszerre minden reformot megvalósítottak volna. Nem lehet bálványozni a forradalmat sem!

Végül Jézus *finalizálja* a politikát: a hegyi beszéd azt tanítja a tekintélyt gyakorlóknak, hogy vigyék át a gyakorlatba a kiengesztelődést, amelyet lehetővé tett a Jézus Krisztus

által hozott üdvösség. Anélkül, hogy a hamis pacifizmust gyakorolnák (a harcra is szükség van bizonyos esetekben), igyekeznek megvalósítani a békét az igazságosságban és a szeretetben. A legfőbb példakép Jézus Krisztus, aki előbb tett, cselekedett, aztán beszélt: engedelmes lett, kiüresítette magát, szeretett egészen a halálig, hogy testvéreinek szabadulást, több életet, örök életet szerezzen (*).

Isten jelenléte az Egyházban.

A feltámadt Jézus megőrzi egyediségét: továbbra is a Máriától Názáretben született és a kereszten meghalt Jézus marad; mégis — mihelyt megszűnnek a jelenések — megszakad minden *részleges kapcsolata* világunkkal: a feltámadt Úr *egyetemes* lesz, nincs térhez és időhöz kötve, egyetemesen jelen van. Most már az lesz a szerepe, hogy mindeneket összefoglaljon (Ef 1,10), mindeneket alávessen az Atyának (1Kor 15). A mennybe szálló Jézust csodálkozó és bánatos tekintettel nézik az apostolok. De valójában nem hagyta árván őket: elküldi (Pünkösdkor) a Szentlelket, aki folytatja művét: a benne hivőket egy közösségbe gyűjti, egyetlen testté szervezi, ahogy Szent Pál tanítja. Egyetemes és üdvösséget hozó Jelenlétének a helye, eszköze, « szentsége » *az Egyház* lesz.

A szentség szót a Zsinat és az újabb teológia nyomán kell értenünk ebben az összefüggésben. Az Egyház nem azonos egyszerűen Krisztussal, elannyira, hogy Krisztus helyébe léphetne, Őt helyettesítené a szó szoros értelmében. Az Egyház nem sajátíthatja ki az Úr, a Fő előjogait, nem tulajdoníthatja önmagának Krisztus méltóságát. Továbbá, ha az

(*) « Jézus és a politika » c., példaként felhozott eszmefuttatásainkban A. Manaranche-ot követtük: *L'existence chrétienne,* 123-129; vö. J. Guillet, « Jésus et la politique » *Recherches de Science religieuse,* 1971/4, 531-544.

Egyház az isteni Jelenlét helye, ez nem jelenti azt, hogy minden kegyelem egyedül, kizárólag határain belül található meg, mintha egyedül az Egyház gyermekeit szeretné Isten. Isten kegyelme titokzatos módon minden ember szívében működhet, — a Lélek ott fú, ahol akar. De ugyanakkor igaz az is, hogy *az Egyház Krisztus Teste,* a szó valóságos, realista jelentésében: *az isteni Jelenlét kiváltságos helye.* Igaz az is — ez az *extra Ecclesiam non est salus* klasszikus elvének pozitív, helyes értelmezése — igaz az is, hogy adott világunkban, bárhol is üdvösség valósul meg, annak köze van az Egyházhoz, Krisztus szentségéhez.

Jézus földi élete során jelen volt az emberek között testében, ott Palesztinában, egy meghatároozott időben. A világ végén egyetemes jelenléte teljessé lesz, amikor majd beteljesedik az Isten országa, eljön Isten végleges uralma. A két jelenlét között — a Szentlélek elküldésétől a Parúziáig — sajátos módon van jelen az Egyházban, amely szentsége, vagyis hathatós jele ennek a jelenlétnek: hathatós, mert megvalósítja a Krisztusban hivők közösségét. Úgy is mondhatnánk Bossuet-vel: az Egyház Krisztus kiterjedése, meghosszabbítása, közlése. A jelhez hozzátartozik az, hogy látható, tehát jelzés, külső kifejezése valamilyen belső tartalomnak, jelentésnek. A « test », « szentség » ezt a jelszerűséget jelöli. Az intézmény, a jogi keret is ehhez a jelmivolthoz tartozik. Szerepe az, hogy a hit-, remény-, szeretetközösséget szolgálja, a Lélek eszköze legyen a kommúnió-közösség megvalósítására. A test, a szentség, a jel azért van, hogy kifejezze, hathatósan jelölje, közvetítse az isteni Jelenlétet. A menyasszonynak háttérbe kell vonulnia, hogy egészen Urának engedje át a teret.

Az Egyház közvetítő szerepe főleg kétféle módon nyilatkozik meg: a *Szentírás* és a szentségek, elsősorban az *Eucharisztia* által.

A *Szentírás* nem akármilyen könyv, hanem isteni sugalmazásra írt könyv (ill. könyvek gyűjteménye). Igaz, e

könyvgyűjteményt elemezhetjük történeti vagy nyelvészeti szempontból is, mint bármelyik írott dokumentumot. Mindaz, ami áll az emberi szóra, ill. az írásba rögzített emberi szóra, áll a Szentírásra is, hiszen ez egyszerre *Isten szava és emberi szó*. Isten szava emberi szóba testesült, azon keresztül fejeződik ki. De *Isten* szava is a hivők számára, tehát az üdvösség üzenetét közvetíti nekünk itt és most. Ez az isteni szó azt követeli az Egyháztól, hogy mély tisztelettel viseltessék iránta: az Egyháznak, amikor a Krisztustól ráruházott megbízatást teljesíti a Lélek erejében, mindig a Szentíráshoz kell visszahajolnia. Isten jelen van az Írásban, itt és most szólít bennünket, hitre szólít: és ezt a hívást az egész egyházi közösségnek meg kell hallania. Az Írás ítéli meg az egyházat, amely szolgálója.

Másrészt a Szentírást nem lehet elválasztani az Egyháztól, nem lehet vele szembe állítani, mint valamiféle holt tárgyat. Nemcsak azért nem, mivel az Egyház határozta meg a szentírási könyvek kánonját, tehát különböztette meg az istenileg sugalmazott könyveket a nem sugalmazottaktól; hanem maga az ősegyház, az első keresztény közösség tevékenyen részt vett a szentírási könyvek megszületésében. Ezt ma már a történeti kritikai és a szerkesztéstörténeti módszer világosan kimutatja. Innen van az, hogy a szent szövegeket csakis annak a csoportnak élethelyzetéből érthetjük, amelynek írói szánták őket: más szóval a szentírásértelmezésnél figyelembe kell vennünk azt az élő keresztény közösséget, amelynek ölén az Írás megszületett. Az evangélisták nem magnetofonszalagra felvett Jézus-szavakat írtak le. Az egész szinoptikus kérdés mutatja, milyen nehéz — egyébként kevés haszna is van — megtalálni Jézus tulajdonképpeni kijelentéseit (*ipsissima verba*).

Helyesen kell értenünk magát a kinyilatkoztatást. Jézus maga nem írt semmit; nem akart írásos dokumentumokat hagyni Egyházára. Amikor Lelkét adta az Egyháznak, azt a képességet — és vele a megbízatást — adta meg neki,

hogy életet fakasszon, és növelje ezt az isteni életet a benne hivő élő emberekben. Minden más ezt az isteni életet szolgálja, beleértve a Bibliát is. Hans Urs von Balthasar helyesen írja: « Az Írás tehát nem valamiféle ikón, amolyan mágikus-szentségi doboz, amelybe egy másik dolog, vagyis a kegyelem lényegileg bele lenne zárva, rejtve; sőt, amikor az Egyház létrehozza az Írást, ez még nem utolsó ivadéka: az Egyház igazi szülése nem más, mint az, hogy lelkeket hoz világra Krisztus számára... Igaz, az Írás annak a jele, hogy a kialakuló kinyilatkoztatás 'lezárult', de csak olyan értelemben, hogy ezentúl már a kinyilatkoztatás *kánoni* képe, és mint ilyen lehetővé teszi és biztosítja az Egyház szakadatlan születését, a Logosznak a hivő lelkekben való további csírázását ». Az a tény tehát, hogy a normatív szöveg véglegesen lezárult, nem hozza magával azt, hogy most már a kegyelem be van zárva egy könyvbe, még ha ez a könyv sugalmazott is. A Zsinaton tisztelettel trónra helyezték a Bibliát; a nagymiséken incenzálják az evangéliumos könyvet. Mindennek megvan a helyes jelentése. De nem szabad felednünk, hogy a Szentháromság Jelenléte a megkereszteltek szívében és a hivő közösségben magasabb rendű valóság, mint a jel. Az Egyház fölött egyedül Isten áll: a szentháromságos élő Isten, az Atva jelenléte a megtestesült Ige által a Szentlélekben mindenek fölött álló valóság.

Látjuk tehát, hogy az Írásokban is közvetve jelen van az Isten. Egészen sajátos ez a jelenlét az *Eucharisztiában* A katolikus egyház hagyományos tanítása szerint az Eucharisztia táplálék, tehát nem szemlélendő istenjelenés (teofánia). Amikor az Úr nekünk adja testét és vérét, nem szemünknek akar megmutatkozni, hanem a szentségi evés révén a Szentháromság isteni életébe akar bekapcsolni bennünket, és így a hivők között meg akarja valósítani a szeretetközösséget. Az Eucharisztia, a szentségi test az Egyházat = Krisztus Testét táplálja, növeli, valósítja meg. Az isteni

jelenlét valóságos, mert megvalósítja az Egyházat (H. de Lubac).

Ha még teljesebben akarjuk kifejezni az Eucharisztia titkát, akkor beszélnünk kell a szentségnek a keresztáldozattal való kapcsolatáról is. A szentmise emlékezés a kereszthalálra (múlt), hogy a jelenben megvalósítsa az egyházi közösséget, és hogy előkészítse a jövendő dicsőséget. Amikor az Úr testét esszük, nem akármilyen étkezésben részesülünk, — a szeretetlakoma (a baráti-testvéri közös étkezés jelentésében) csak szimbóluma a valóságnak. Azt kell megvalósítanunk, amit Krisztus tett, amikor meghalt szeretetből: nekünk is meg kell halnunk bűnös énünknek, és új emberként kell feltámadnunk. Így részesedünk a húsvéti misztériumban.

A Tabernákulumban nem Krisztus történeti léte folytatódik; Jézus természetes léte megszűnt a kereszthalállal, a feltámadás (megdicsőülés) révén új létrendbe lépett át, egyetemessé lett; így feltámadt (szentségi) testét mindenki magához veheti, jelenléte egyetemes; ha vállaljuk a lelki halált Krisztussal, az isteni életben részesedünk, és így építjük Testét, az Egyházat, a hivők szeretetközösségét. A szentségi színek mindig egy áldozatból erednek (a kereszthalált megjelenítő áldozatból), és mindig a lelki táplálásra vannak rendelve, a misén áldozókéra, vagy pl. a betegek táplálására (áldoztatására), akik nem vehetnek részt az áldozatbemutatáson. Az isteni jelenlétet tehát dinamikusan és személyesen kell felfognunk: az Eucharisztia nem dolog, nem is hat mágikusan, automatikusan. Szükséges felkészülésünk, fontos a hálaadás is, mert csak akkor fejti ki hatását e Jelenlét, ha részt veszünk Krisztus halálában és önzésünket legyőzve készek vagyunk a szeretetközösségre. Ezt a « részvételt » és ezt a « készséget » persze az isteni kegyelem adja, de nekünk is szabadon közre kell működnünk e kegyelemmel. Az isteni jelenlét kiváltja bennünk a tényleges szeretet növekedését, de csak úgy, ha mi magunk vállaljuk a halált a több létért.

V. VÁLASZUNK A SZERETETNEK

Isten Szava és az ember válasza

Az «Isten szava» kifejezést az első világháború után a nagy protestáns teológus, Karl Barth (†1968) hozta újra forgalomba: azt akarta vele hangsúlyozni, hogy az üdvösség eseménye előbbre való az ember mindenfajta kulturális erőfeszítésénél. Később az « Isten szava » fogalomból kiindulva kifejtették az Isten és az ember közötti párbeszédről szóló ma már közismert felfogást, éspedig a német nyelv szójátékával: *Wort* = Szó, *Antwort* = felelet. Isten szól az emberhez, üdvösségre hívja; az ember a hittel válaszol erre a hívásra.

Napjainkban a nyelvelemzés, a strukturalista nyelvészet módszere is kezd meghonosodni a szentírás-értelmezésben. Az ún. hermeneutikai probléma Rudolf Bultmann után egyre inkább központi helyet kapott: a Szentírás régen érinthetetlen volt, ma mindent újraértelmeznek és sokszor — hogy úgy mondjuk — a fürdővízzel a gyereket is kiöntik. Annyi értelmezés, ahány exegéta, teológus, és sokszor alig marad valami a hagyományos jelentésből. Sokan már nem keresik a szerző üzenetét, amelyet a szavakon keresztül át akart adni, csupán maga a szöveg, a szavak, szócsoportok, fonémák rendszere, struktúrája az érdekes. Egyszóval eltűnik a személyes elem, a szó embernek *szóló* jelentése, és csak a holt szöveg marad, amelyet szétszed, majd összerak a tudományos elemzés és értelmezés.

Márpedig Isten Szava *esemény,* hívás, amely az embert állásfoglalásra készteti. Hogyan ismerjük fel tehát azt, hogy mit mond nekünk itt és most e Szó? Kétségtelenül, felhasználhatjuk a strukturalista nyelvészet módszerét is az értel-

mezésben; máris pozitív eredményekkel dicsekedhetnek alkalmazói, az olyan exegéták, akik nem bálványozzák a módszert, nem csinálnak belőle zárt rendszert, ideológiát (*).

Az emberi beszéd elemzéséből kell kiindulnunk. Ez az élő beszéd mindig *tett*, történeti esemény, tehát különbözik a rendszertől. A beszélő mindig *kiválaszt* bizonyos jeleket és másokat kizár, hogy egy meghatározott jelentést közvetítsen. E választás tehát mindig *új kombinációkat* hoz létre, mert a beszéd addig nem létező mondatokat alkot a jelek adott repertóriumából, készletéből. Továbbá: ezekkel az új kombinációkkal *valamit* mondani akarunk valamiről, valamire utalunk. Főleg pedig valakihez szólunk, egy másik személynek akarunk közölni valamit; ez a különbözteti meg az élő beszédet a rendszer személytelenségétől.

Mindez természetesnek tűnik, magától értetődő; a nyelvészeti elemzés azonban sokszor felejti az élő beszédnek ezt a személyes jellegét, így aztán a értelmezésben is vakvágányra fut. Alkalmazzuk mindezt Isten Szavára!

A Kinyilatkoztatásban is egy Személy szól egy másikhoz, vagy másokhoz: Isten kifejez, közölni akar valamit, és ezt kell az értelmezésnek kihámoznia: *mit akar közölni* (állítani) Isten a különböző könyvekben, a változatos műfajokon, képeken, nyelvi fordulatokon keresztül? Röviden: míg a strukturalizmus a holt *nyelvet* elemzi, mi az élő *Szó* jelentését keressük. Tehát összebékítjük az értelmet a szöveggel, a jelentést a szavak testével, amelytől elválaszthatatlan. Mert Isten Szava emberi szavakba testesült.

Ezért azt állíthatjuk, hogy « Isten mint Szó találkozik az emberrel, hogy a kereszténység a testté lett Ige befogadása, hogy az első keresztény közösség tanúságtétele hírüladás, hogy a prédikáció ennek az evangéliumnak (örömhírnek) az aktualizálása, végül hogy a teológia és az exegézis e négy

(*) Erről bővebben: Szabó F., « A strukturalizmus és a keresztény hit értelmezése », *Teológia* 1970, 3-4 = *Távlatok*, Róma, 1970, 219-247.

egymást követő beszédnek (*discours*) a kibontása » (A. Manaranche).

Ezekkel a kijelentésekkel azonban mindent még nem oldottunk meg, mert a szó meghallása nem egyszerű. Szükségszerűen feltételezi az *értelmezést,* a hermeneutikát. A közlekedési jelzéseket nem kell értelmeznünk, mert jelentésük egyértelmű: elég, ha az autóvezető ismeri a kreszt. Nem igen kell értelmeznünk a szerelmesek szavát sem: « szeretlek », mert a szó (és esetleg a jelenlevők gesztusa) elhalványul a jelenlét mögött. De nem így van a Szentírás esetében, mivel itt az élő Szó szövegbe testesült, amely egy adott helyzetben, életkörnyezetben jelentett valamit annak, akihez szólt. A hátrahagyott « testamentum » csak utal a jelenlétre, Isten, Krisztus jelenlétére, aki már nincs többé ott érzékelhetően.

De van valaki, aki tolmácsunk lehet, aki segít értelmezni: a Szentlélek. Ő vezet el bennünket a teljes igazságra és eszünkbe juttatja, « megfejti » Jézus szavainak értelmét. Ez pedig feltételezi azt, hogy *egységben maradjunk az értelmező közösséggel, az Egyházzal.* Jézus maga nem írt, csak tett és beszélt; amikor elment, elküldte a Szentlelket, és az Ő működése folytán a keresztény közösségben megszülettek az újszövetségi írások: az evangéliumok már a keresztény emlékezés gyümölcsei. Az ősegyház továbbá újraértelmezte az ószövetségi írásokat is Krisztus újságának fényében: felismerte, miként teljesítette be Krisztus mindazt, amit a próféták írtak az Eljövendőről. Az Újszövetség már az ószövetségi Szó aktualizálása. Az igazi értelmező tehát az az élő közösség, amely megélte az Eseményt, amely a Lélekre hagyatkozva emlékezett és aktualizált. E Lélek nélkül a szavak holt betűk; a hivő Egyház nélkül a testamentum puszta, tárgyszerű dokumentum, illetve ki van szolgáltatva az önkényes értelmezéseknek. Az Egyház akadályozza meg azt, hogy a Szentírás csupán a nyelvi elemzés ürügye legyen, vagy a szubjektív lelkiállapotok tükre. Végelemzésben a (hi-

tetlen) kriticizmusnak és a szubjektív pszichologizmusnak ugyanaz a káros következménye: nem figyel Isten Szavának jelentésére. Csakis az élő közösségben — ahol a Lélek működik — hallgathatjuk és halljuk meg az Igét. Jézus Krisztus feltámadt és most már Lelke által az Egyházban folytatja művét: itt talalkozhatunk Vele. Akire tehát a Szentírás utal, láthatatlanul jelen van, velünk van; másrészt az író nem csupán Máté vagy Márk, hanem a Lélek. A közösség tanúskodik erről a kettős valóságról, amely a Szentírás egyedülálló mivoltát jelzi. A Szentírás értelmét csakis az élő, hivő közösség ölén fedhetjük fel, mert itt nemcsak egy könyv holt betűjét olvassuk, hanem a rejtetten jelenlevő, Lelke által hozzánk szóló Krisztusra figyelünk. Ez a jelenlét folytatódik, folytonos a századokon keresztül: így alakul ki a Hagyomány — az alapító és normatív apostoli hagyomány, majd pedig az ezt őrző és értelmező egyházi hagyomány. (Vö. *Dei verbum,* 8).

Isten sokszor és sokféleképpen szólt az emberiséghez, tehát az isteni Szó szavakban fejeződik ki. Isten szól hozzám már a teremtésen keresztül is (elmélkedtünk már Isten teremtő jelenlétéről); szól — a lelkiismereten keresztül — minden emberhez, az egyes vallások híveihez; szólt Izraelhez, majd végül Jézus Krisztusban véglegesen kimondta üzenetét. Ő, Jézus volt Isten megtestesült Igéje. Az Egyház a Szentírás könyveiben találja meg — a Lélek segítségével — a kinyilatkoztatás teljességét. Ezeknek az írásoknak olvasása, hallása és meghallása, aktualizálása állandóan folyik az Egyházban, a szentmise igeliturgiájában is, de az egyéni szentírásolvasásban is. A hivő ember mellett mindig ott van Krisztus, mint az emmauszi tanítványok mellett, hogy megfejtse az Írások értelmét, amelyek végeredményben mind Róla szólnak.

Mindazoknak, akik az Egyházban Isten Szavát hallgatják vagy értelmezik (hivők és teológusok), elsősorban *hitre* van szükségük. Ez pedig feltételezi, magában foglalja az

engedelmességet. Csak az alázatosan figyelő és engedelmeskedni kész ember hallja meg Isten Szavát. Az angyali üzenetre figyelő, készséges, igent mondó Mária magatartása az eszmény.

Isten akarata

Az Isten szavának hallgatása, meghallgatása, amelyről az előző alkalommal elmélkedtünk, természetszerűen elvezet bennünket Isten akaratához. Aki meghallja és teljesíti a Szót, az engedelmeskedik Isten akaratának. Dehát mit kíván tőlünk a Szó, hogyan ismerjük fel és teljesítjük Isten akaratát?

« Isten akarata »: mennyiszer halljuk a keresztény életben ezt a kifejezést, mennyiszer olvasunk róla! Egészen alapvető valóságról van szó; és mégis mennyire kétértelmű, mennyire meghatározatlan a kifejezés! Tetszeni Istennek (az Atyának), megtenni akaratát: ez volt Jézus egyetlen vágya; « eledele ». És nyomában a szentek, a lelki emberek mindig arra törekedtek, hogy a Fiú magatartását öltsék magukra, hogy szabadon egybeessenek az isteni akarattal. *Hivő engedelmesség*: ebben össze lehet foglalni a keresztény életet. A parancs pedig (Isten akarata) az, hogy higgyünk Fiában és szeressük egymást (1Jn 3,23)

Helytelen lenne, ha valami főúr önkényeskedésére, szeszélyére gondolnánk itt, rávetítve Istenre a földi hatalmasokról alkotott képünket. Minden bizonnyal Francis Jeanson, a hitetlen francia gondolkodó (Sartre barátja) így képzeli el Istent, amikor *Egy hitetlen hite* c. könyvében azt vallja, hogy minden vallás embertelenné tesz, minden morális demoralizálja az embert, hogy minden erény képmutatás, kivéve a szabadság követelményét; hogy a bűn abszurd kísértete megrontja az embereket egészen velejükig. Végeredményben mindezt azért állítja, mert a személyes Istent, az igaz Istent elveti, és helytelenül látja az ember és az Isten kapcsolatát.

Valóban mi haszna, ha Istent személyes lénynek valljuk, de valami Kényúrnak képzeljük el, vagy olyan atyának, aki tiltásaival és fenyegetéseivel csak a megszállottságot fokozza, és megakadályozza azt, hogy gyermekei felnőtt, szabad lényekként, felelősséggel vegyék kezükbe életüket és az emberi sorsot? Igaz az, hogy ha valaki csak a bűn, a törvényszegések és fenyegetések-büntetések szempontjából tekinti Isten akaratát, teljesen torz képet alkot magának az Atyáról, Jézus Krisztus Atyjáról. De még a teológusok is tévedhetnek, ha Isten örök akaratát úgy fogják fel, hogy Isten eleve mindent elrendelt és elrendezett, minden részletében előre meghatározta az emberi történelmet és az emberi sorsokat, tehát tőlünk már nem vár mást, mint végrehajtást, azaz minden kezdeményezés, igazi szabadság nélküli teljesítést. Ez rabszolgaság lenne, nem szolgálat; és a világ folyása a fatalizmus jegyében zajlana.

Világos, hogy ezek Isten karikatúrái, Isten akaratának téves értelmezései. Az ember Istenre vetíti megalomániáját, torz istenképzetekből emberszabású « Mindenhatót » alkot. Még ha Szeretetnek és Atyának nevezi is Istent, nem sokat számít, hiszen ez az Isten már eleve mindent elrendelt; nem kell tőle semmit sem kérnünk, csak megtenni akaratát. Világos, hogy nem ilyen értelemben kell egybeesnie szabadságunknak az Ő akaratával. Ha Isten nem más, mint egy felnagyított ember, vagy a hatalom végsőkig fokozott fogalma, a vallás valóban elidegeníti az embert, még ha a Fantóm a szeretet köntösében jelenik is meg. « Isten akarta », mondják, ha katasztrófa, háború, betegség éri őket. Legfeljebb disztingválnak: Isten nem *akarja,* csak *megengedi* a rosszat. De ez nem jó fényt vet a Szeretet-Istenre. Ha akarta, akkor megfontolt szadista! Ha pozitív módon nem akarta, miért nem sietett segítségére a veszélyben levőnek? Nem is beszélve a végső kárhozatról, a *massa damnatá*ról, azokról, akiket Isten eleve a kárhozatra rendelt!

Természetesen ezeket a torzulásokat helyre kell igazíta-

nunk, éspedig a kinyilatkoztatásból kiindulva. Mindenekelőtt — hogy a végén kezdjük — vallanunk kell *Isten egyetemes üdvözítő akaratát*: Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön, eljusson a vele való közösségre. A kiválasztást és meghívást pozitív, nem megszorító, kizáró értelemben kell vennünk. És mindig bele kell kalkulálnunk az emberi szabadságot, amely nem passzív, tehetetlen, hanem képes a kegyelemmel való együttműködésre. Nem királyi önkényről vagy paternalizmusról van szó, hanem szeretetből jövő meghívásról, és ez a meghívás a szabad együttműködésre vonatkozik. Továbbá: Ha az Atya valamennyiünket szeret Jézus Krisztusban, ha annyira szeret, hogy egyszülött Fiát adja értünk, akkor minden a javunkra válhat, a rossz is, még a bűn is, — *etiam peccata,* ahogy Szent Ágoston kommentálta Szent Pált (Róm 8,28). A teremtő Szeretet értelmet adott az értelmetlenségnek is. Mindezt hitünk tanítja. Ez persze nem jelenti azt, hogy a hivő ember teljesen racionalizálhatja a rosszat, a halált. Mindenesetre túl kell haladnunk itt a kauzális gondolkodáson, tehát nem valami oknyomozó műveletet kell végeznünk, hogy kideríts ük, ki a felelős, ki a bűnös. Próbáljunk meg úgy gondolkozni, ahogy Isten. Hallgassuk Isten szavát!

Mielőtt még az üzenetet meg akarnánk hallani, helyes emberi magatartást kell felvennünk. Ez azt jelenti, hogy egyszerűen elismerjük teremtményi mivoltunkat; tehát gyökeres fordulatra, « *megtérésre* » van szükségünk. Isten, az Abszolútum nem a mi eszközünk (játékszerünk), hanem a végtelen Személy, akit imádnunk kell. Az első feltétel tehát: hittel elfogadni teremtményi állapotunkat és figyelni Istenre. Ez a magatartás megóv bennünket sok illúziótól. Elsősorban attól, hogy az aranyborjú (a bálványok) előtt térdet hajtsunk, és Istent rendetlen vágyaink kezesének képzeljük. Isten Isten, az ember ember, a dolgok dolgok. Ez a fudamentum, amelyről Szent Ignác beszél a Lelkigyakorlatok elején. Ez az igazság, egyszerűen. Ebből következik az alapvető vá-

lasztás, amely mindenre kiterjed, kezdve a személyes érzelmektől a politikai-társadalmi állásfoglalásokig. Mert ha Isten nem az igaz Isten, az ember ember-alatti lénnyé degradálódik, és úgy kezeli embertársait, mint eszközöket, Isten imádásától a társadalmi igazságosságig egyenes út vezet. Ha az alapvető igazságot meghamisítjuk, akkor az Evangélium sem használ semmit, mert az ideológiák (bizonyos politikai teológiák is) « Jézus »-t puszta szimbólummá fokozzák le, hogy politikai célkitűzéseik védjegye legyen.

A fundamentum elfogadása után beléphetünk a megváltás birodalmába. Itt már *az irgalmas szeretet égisze* alatt vagyunk; eljutunk a teljesebb igazságra. Itt a Szeretet vezet bennünket; a kegyelem túlárad ott, ahol a bűn szétáradt (Róm 5,20). A beteges bűntudat börtöne megnyílik; a szorongások és a megszállottság képzetei szertefoszlanak. Most már nem bíróság előtt állunk, nem is törvényszegések miatt büntetnek; a Szeretet ítélete alá esünk. Megjelenik a Szent Arc, a vérfoltos, fényes Isten-arc, és rajta keresztül áttetszenek más eltorzult arcok is: a miénk, másoké, testvéreinké; arcok, amelyeket a bűn eltorzított. Minden lehetőség nyitva áll számunkra a szerető megbocsátásban. De ugyanakkor — ez az érem másik oldala — ez a Megbocsátás kérlelhetetlen a vaksággal, a megátalkodással szemben. Egyedül csak azt várja, hogy belássuk bűnünket, elismerjük bűnös voltunkat. A bűnt rögtön nem ismerjük teljes súlyában. Amint Pascal oly éleslátóan megjegyezte, igazában csak a *megbocsátott* bűnöket ismerjük. De a megtérés kezdete adva van, ha kitárulunk a megbocsátó Szeretetnek. Ha a Megváltóra tekintünk, nem türelmetlen voluntarizmussal és önmarcangoló bosszankodással próbálunk szabadulni a bűntől (ez még az önteltség jele), hanem egyesegyedül az ingyenes irgalomban bízunk és arra számítunk, hogy Ő szelidíti magához lázadozó akaratunkat, aki nagyobb a mi szívünknél. A Szeretet viszontszeretetet vált ki bennünk, ez pedig tettre serkent, hogy szabadságunkkal élve a testvéri szeretetben gyümöl-

csöztessük a talentumokat. Minden kegyelem, de ugyanakkor minden tőlünk függ, — más-más szinten. Isten akarata és a miénk között olyan kapcsolat jön létre, amely valamiképpen Krisztus és az Atya összhangjához hasonlít.

Ez már jelzi is az első kritériumot a cselekvéshez: úgy kell cselekednünk, mint Jézus, az ő tanítványaivá kell lennünk a szó evangéliumi értelmében, tehát teljes sorsközösséget vállalva vele, az ő nyomdokain kell haladnunk (lelki értelemben), vagyis minden nagylelkűségünket rendelkezésére kell bocsátanunk.

Továbbá ez azt jelenti, hogy a történelemben és a mi mindennapjainkban figyelnünk kell a Lélek indításaira. Mert Jézus Lelke adja nekünk a fogadott fiúságnak megfelelő lelkületet, tehát azt is, hogy meglássuk és megtegyük az Atya akaratát. Ez imádságos reflexiót, helyzetelemezést kíván, a « szellemek megkülönböztetését » igényli.

Mivel az Egyház Isten akarata szerint Krisztus folytatása, kiterjedése: tehát az objektív ismérv ahhoz, hogy az üdvösségterv reánk vonatkozó részét felismerjük; mivel Krisztus Lelke az Egyház életelve, azért az Egyház útmutatására kell figyelnünk, hogy szubjetivizmusba, tévedésbe ne essünk. A szolgáló Egyházban a Szenvedő Szolga példájára az üdvösség szolgálói leszünk. Ez az Isten akarata.

De végső elemzésben a személyes életben mindig *a lelkiismeretben* fedezzük fel Isten hívását. Az Egyház által értelmezett kinyilatkoztatást a konkrét helyzetben — itt és most — én alkalmazom önmagamra: helyzetem, hivatásom, a most kapott kegyelem, a különböző « hívások » összeegyeztetésével ismerem fel a hívás számomra kötelező voltát egy soha meg nem ismétlődő pillanatban. Ez mindig feltételezi az alapbeállítottságot, a fundamentumot; feltételezi a készséget az állandó megtérésre; feltételezi azt a nagylelkűséget, amely kész vállalni minden felelősséget.

És mivel a pillanat elillan, és mindig csak akkor vesszük észre igazán a Másikat, Istent, amikor már elvonult, azért

szükség van életünk (történetünk), teljes útunk szemléletére, hogy lássuk helyzetünket, hogy előre lássuk feladatunkat. Az isteni indítások konstansa, állandója lehet a jelzés a jövőre, és iránymutató a jelenben. Az isteni látogatás előbb utóbb megerősít bennünket (lelki békét ad), vagy nyugtalanít, hogy az igazabb, a jobb felé menjünk előre. Isten reménységet önt belénk, a lelki szegénység és a készenlét szellemét adja, hogy jobban felismerhessük és megtehessük akaratát. A hit és a készenlét hűséget követel: a hűség pedig a több fény forrása. Aki megteszi Isten akaratát, az jut el a fényre.

Lehet-e Istent szeretni?

Ha Isten, aki szeretből teremtett, jelen van, ha szól hozzánk, ha akaratának teljesítésére szólít, ez nyilván azt jelenti, hogy hittel el kell fogadnunk jelenlétét, meg kell hallanunk szavát, teljesítenünk kell akaratát; vagyis *Isten szeretetére szeretettel kell válaszolnunk.* De szerethetjük-e egyáltalán Istent? A kérdés fölöslegesnek és erőltetettnek tűnhet. Talán nem az akkor, ha így fogalmazzuk meg: hogyan szerethetjük Istent? Az ember, a testben létező szellem hogyan szeretheti Istent, akit nem lát? Igaz, a láthatatlan Isten emberi alakban jelent meg Jézus Krisztusban; de Krisztus feltámadása után kilépett emberi tapasztalásunk köréből, ő is láthatatlanná vált. Szent Péter ezt írja első levelében: « Őt (Jézus Krisztust), bár nem láttátok, szeretitek, s mivel most láthatatlanul hisztek benne, kimondhatatlan és megdicsőült örömmel örvendeztek majd, amikor eléritek hitetek célját: lelketek üdvösségét » (1Pét 1,8-9). Ezek a szavak előre jelzik a megoldás kulcsát.

De lássuk előbb a nehézségeket és a helytelen válaszokat. Egyesek csakugyan ezt állítják: Istent lehetetlen szeretnünk. Itt is több magyarázattal találkozunk. Az első Luther nyomában jár. Gondolunk itt a protestáns teológusra, Nygren-

re, aki *Erósz és Agapé* c. híres munkájában az emberi szeretet-szerelem és az isteni szeretet közötti ellentétre mutatott rá. Az emberi szeretet, az *erósz,* vágyódás a Szép, az Igaz, a Jó felé; valami eszmény felé való törekvés. Ezzel szemben az *Agapè*, az isteni szeretet csupa irgalom, leereszkedés a bűnöshöz, tehát teljesen ingyenes, semmi érték sem vonzza, mert maga *teljesség.* Mármost Istent lehetetlen szerētnünk, hiszen nem keríthetjük az Abszolútumot emberi *erószunk,* vágyódásunk hálójába. Nem mi keressük Istent, hanem ő keresi a bűnöst. A Legszentebb és a bűnös ember között nem lehet kölcsönösség. Amint Luther is tanította: az embernek az Istenhez való igazi viszonyát a hit, nem pedig szeretet fejezi ki. Szeretetünk csak a felebarát felé irányulhat, aki velünk egy szinten van, az ellenség felé, akihez semmi sem vonz bennünket.

Egy másik nézet a nagy protestáns teológusé, Karl Barthé. Barth a modernizmus istentapasztalata ellen foglalt állást, amikor az egészen Más, Isten transzcendenciáját hangoztatta. Az Isten nem lehet a vallási megtapasztalás tárgya (a szó szoros értelmében), az ember nem kaparinthatja meg az istenit, nem teheti Istent saját élvezete (még ha ez lelki is) játékszerévé, mert ebben az esetben bálványimádásba esik. Barth tulajdonképpen Schleiermachert és követőit bírálta, akik a hitet valami szétfolyó vallási érzelemmé fokozták le, feledve azt, hogy Isten egészen más, az Isten Szava abszolút igényekkel lép fel.

Végül a harmadik téves nézet a misztikus nyelvezetet alkalmazza, de azt kiforgatja tartalmából. (Itt elsősorban az anglikán Robinsonra és követőire gondolunk, akiket erősen befolyásolt az « Isten meghalt »-teológia). Okoskodásuk lényege a következő: Isten semmi (*nada*), mert nem sorolható a létezők (a véges létezők) közé; semmivel sem lehet azonosítani. Nem valami végtelenre fokozott ember, nem az abszolút Te, olyan partner, akivel valamiképpen párbeszédet folytathatnánk. Nem is helyezkedik közénk és

a felebarát közé; nem lép velünk kapcsolatba. Mivel pedig nem identifikálható, nem meghatározható, azért minden (*todo*): ő a világ, az emberiség, a szomszéd, a személyek közössége. Valójában tehát nincs kapcsolatunk a személyes Istennel: ő bennem van, sokkal inkább önmagam, mint én vagyok, és ugyanakkor Ő az emberekhez való vonatkozásom, de ehhez nem kell semmit hozzáadnom. Gyakorlatilag ez azt jelenti: embernek kell lennem, teljesítenem kell emberi feladatomat, az embereket kell szeretnem. Ez minden. Itt felismerjük a mai horizontalizmust.

Mit szóljunk mindehhez? Először is van ezekben az állításokban részigazság. Igaz az, hogy Isten előbb szeretett minket, amint Szent János tanítja első levelében (1Jn 4, 10), és igaz az, hogy az emberi *erosz* könnyen eltévelyedhet, ha felejti az Isten irántunk való ingyenes és abszolút szeretetének elsőbbségét. A megváltó megtestesülés arról tanúskodik, hogy Isten lehajolt hozzánk, bűnösökhöz, és Fiát adta értünk minden érdemünk nélkül, — teljesen ingyenes, irgalmas szeretettel. Igaz az is, hogy az Isten iránti szeretetünket azzal mutatjuk meg, hogy szeretjük testvéreinket. A már idézett János-levél (1Jn 4,20-21) és az Evangélium is határozottan tanítja ezt: « Amit egynek a legkisebbek közül tettetek, nekem tettétek » (Mt 25,40). Igaz hogy a vallási, misztikus tapasztalat nagyon kétértelmű és kettős értékű lehet, kiüresítheti a hitet, és valami szétfolyó érzelemmé fokozhatja le a szeretetet.

De ugyanakkor a protestáns eredetű egyoldalú kritikáknak megvan a nagy veszélyük is. Ezért bírálnunk kell őket. Az istenhit nélküli filantrópia erőtlen; — ha nem szeretjük Istent, nem szerethetjük igazán az embereket sem. A bajok gyökere tehát a hit és a szeretet szétválasztásában keresendő, amelyet Luthernél világosan láthatunk. Kétségkívül a polémia vitte erre a hitújítót; de a tény tény: a protestáns felfogás nem tulajdodonít elég értéket az emberi cselekedeteknek és — még alapvetőbben — a bűntől megrontott em-

bert nem tartja alkalmasnak arra, hogy Isten igazi partnere legyen.

Egyébként itt megjegyezhetjük: a mai horizontalizmus, amelyet világosan tapasztalunk a marxizmus által befolyásolt kereszténveknél, lényegében protestáns talajban gyökerezik. Az mindenki előtt ismeretes, mennyire hatott Feuerbach valláskritikája a marxizmus vallásról szóló tanára. Újabban pedig kimutatták azt, hogy Feuerbach « testvéri ateizmusa » végeredményben egy bizonyos (liberális) protestantizmusból nőtt ki.

Nygren tézisének egyoldalúságait az eroszról és az agapéról joggal bírálták. Még a Szentíráshoz sem maradt hűséges, még kevésbé az egyházi hagyományhoz (egyházatyák). A katolikus tanítás szerint, amelyet a Szentírás is alátámaszt, Isten a szeretet és a szépség teljessége: feléje törekszik az emberi erosz, benne teljesedik be az emberi vágy, Hogy Istent lehetséges szeretnünk Jézus Krisztus Lelke által, ezt világosan tanúsítja a szentek, vértanúk, nagy keresztény egyeniségek példája. Isten szabadnak alkotta teremtményét, tiszteli az emberi szabadságot. Felkínálja neki szeretetét, és ezt az ember képes is befogadni (a kegyelem által), hiszen Isten képmása; — *capax Dei,* mivel *imago Dei.* Éppen mivel az isteni Ajándék valóban miénk lesz, mivel a Lélek szívünkbe adja az új törvényt, mivel Istenhez hasonlók leszünk az életében való részesedés által, ezért vagyunk képesek viszontszeretni Istent.

A szeretet, az isteni is feltételezi a másik partnert. Az isteni szeretet teljesen igyenes ajándék, de mivel Isten szabadon « függni » akart teremtményétől, most már nem lehet közömbös azzal szemben, hogy milyen választ kap az embertől. A misztikus Angelus Silesius paradox szavai mély igazságot fejeznek ki:

> Istennek semmi sem hiányzik, és mégis hiányzom neki;
> nincs benne gyötrődés, és mégis szívem halálos sebet üthet rajta;

szegény létem örvénylő mélység, de az ő léte még feneketlenebb mélység;
semmi sem vagyok nélküle, és ő semmi nélkülem;
én ugyanannyit adok neki önmagamból, mint amennyit ő ad nekem önmagából.

Hogyan szerethetjük tehát Istent? Minden igazi szeretet csodálkozással kezdődik: elámulunk az *Agapè,* az isteni szeretet láttán. « Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen » (Jn 3,16). Jézus Krisztusban a láthatatlan Isten szinte látható lett, benne megjelent az Igazság és az Élet. De Jézus feltámadása után eltűnt; nem láthatjuk Őt; csak a hitben és a testvéri szeretetben « tapasztaljuk » meg Őt.

« Megismertük a szeretetet, amelyet Isten oltott belénk, és hittünk benne » (1Jn 4,16). Az alap, a gyökér tehát a hit; ebből nő, virágzik ki a szeretet. De még konkrétebben hogyan kerülünk kapcsolatba a feltámadt, megdicsőült Krisztussal? Először az *emlékezés* révén: A Lélek az Egyházban működik és emlékezteti a hivőket mindarra, amit Jézus tanított. A Szentírást olvasva kapcsolatba kerülünk Jézussal. Newman szép szavaival: « Jézus megnyilatkozik az emlékezésben ». Szeretetünk, miként Máriáé és az emmauszi tanítványoké, azután izzik fel, hogy elgondolkozunk Jézus szavain vagy megértjük az Írásokat. Másodszer: a szeretettel figyelő *értelem* felfedezteti velünk Isten üdvösségtervének reánk vonatkozó részét. Az értelem megnyílik a teljesebb igazságnak, és ez a kitárulás: szeretet. Végül Istent, Jézus Krisztust *akaratunkkal* is szeretjük. Az egyházban nemcsak tanulmányozzuk, befogadjuk az isteni Igét, hanem hagyjuk, hogy kicsírázzon lelkünkben és gyümölcsöt hozzon. Ez a gyümölcs pedig a testvéri szeretet. Úgy is mondhatjuk: Követjük Krisztust a szó evangéliumi értelmében: ez pedig jelenti Isten imádandó akaratának teljesítését, testvéreink szolgálatát.

Hogyan szereti a férfi és a nő Istent?

Előző előadásunkban ezt a kérdést vetettük fel: szeretheti-jük-e egyáltalán Istent? Majd néhány általános megfontolás után így fogalmáztuk meg kérdésünket: *Hogyan* szerethetjük Istent? Ez a *hogyan* az ember Isten felé irányuló szeretetének konkrét útjára vonatkozik. Múltkori eszmefuttatásainkat szeretnénk most még kiegészíteni; hiszen éppen csak néhány jelzést adtunk az istenszeretetre vonatkozólag. Ha a konkrét utat keressük, felmerül ez a kérdés is: mennyiben vesz részt az Isten iránti szeretetben testünk, érzékszerveink; sőt: vajon *a férfi és a nő* egyformán szereti Istent? Ha igaz az, hogy az ember testben élő szellem, test és lélek lényegi egysége, továbbá hogy nemileg is meghatározott, akkor ennek az adottságnak valamiképpen meg kell nyilatkoznia vallásosságában is, tehát istenszeretetében is.

Természetesen Istent nem érhetjük el közvetlenül, érzékszerveinken keresztül; nem láthatjuk, nem tapinthatjuk ki jelenlétét, nem halljuk szavát a szó szoros értelmében. De ha komolyan vesszük testi állapotunkat, akkor egész testünkkel kell keresnünk Istent, egész testi mivoltunkat « be kell vetnünk » vallási magatartásunkba. Az imádkozó ember tudja, mennyire segíti vagy akadályozza a test az imádságot (gondoljunk arra, mennyire fontos lehet a testhelyzet is, a test gesztusa: leborulás, térdelés, vagy — amit mostanában a karizmatikusoknál látunk — a karok kitárása és egy bizonyos ritmikus mozgás). Azt is tapasztalatból tudjuk, hogy egy kép, egy ikón vagy akár a természet szemlélése mennyire segíthet a szemlélődésben. Az ember egész testét Isten elé viszi; sokszor fáradtan leül a templompadba vagy ágya szélére, mielőtt lefeküdne: az ülő munkás ember esti imája vagy a kármelita térdeplő összeszedettsége egyaránt az egész embert igényli. Szent Ignác a lelkigyakorlatozót nagyon szabadon hagyja a testhelyzet, a környezet és egyéb segítő körülmények megválasztásában, de ugyanakkor nagyon fon-

tosnak tartja, hogya testi állapotunkkal velejáró « segítségeket » felhasználjuk az imában.

De túl ezeken a külső tényezőkön, a testi tapasztalat visszatükröződik a lelki tapasztalat nyelvezetében. Gondoljunk csak a szentek, misztikusok, lelki írók kifejezéseire: Isten vagy Jézus neve édes, mint a méz, Isten fényesség; Isten a jegyes (a lélek jegyese). Itt felidézhetnénk a szerelem nyelvezetét az Énekek Énekétől kezdve Szent Bernáton, Keresztes Szent Jánoson keresztül egészen Prohászka naplójegyzeteiig.

Mindez arra is enged következtetni, hogy a férfi és a nő másképpen éli meg Krisztushoz való viszonyát. Másképpen Ferenc és Klára, Keresztes János és Avilai Teréz. De akkor az Isten vagy Krisztus iránti szeretetnek két fajtája van?

Természetesen itt helyesen kell értelmeznünk az *emberi* szexualitást és annak kihatásait a személyiségre, a pszichére. Nem beszélünk itt patologikus esetkről, amelyek jó csemegék Freud követői számára. Bármennyire is fontos nemi meghatározottságunk, tévedne az, aki azt gondolná, hogy a biológiai sors, azon belül mindaz, amit szexuális *libidó*nak nevezünk, annyira determinálja az embert, hogy nincs helye a szabadságnak, hivatásnak, és hogy a vallási aktusok is (elfojtott vagy szublimált) vágyaink vetületei. Feltételezzük tehát azt, hogy olyan férfiakról és nőkről van szó, akik pszichológiailag érettek, sikerült integrálniok nemiségüket, és így igyekeznek teljesíteni Istentől kapott hivatásukat.

Amikor az ember vallási magatartásáról — nevezetesen az istenszeretetről — beszélünk, nem feledhetjük azt a tényt, hogy — jóllehet az ember kétnemű — csak egyetlen emberi természet létezik. A férfi és a nő végső rendeltetése ugyanaz: mindketten az Istennel való szeretetközösségre vannak hivatva. De ha a cél azonos is, az oda vezető út némileg különbözik a nőknél és a férfiaknál. Főleg amikor a szeretetről van szó. Isten szeretetét a testvérek és a nővérek szeretetén keresztül valósítjuk meg. Nem kapcsolhatjuk ki a közvetítéseket. A férfinak és a nőnek sajátos adottságai és hi-

vatása szerint az eroszt az agapéban kell szublimálnia. Ha házasfelekről van szó, a szexuális élet által fejezik ki egymás iránti szeretetüket. Mondottuk már, hogy a szexualitás főszerepe — a fajfenntartáson túl — éppen az, hogy az egyik személy megnyíljék a másiknak, közösségre lépjen vele. A férfi és a nő közötti szerelem vagy barátság éppen a szeretet közvetítése úgy, hogy a két nem egymást kölcsönösen kiegészíti és gazdagítja. Mindez pedig végső soron csak akkor lehetséges, ha a szerelembe és barátságba « belejátszik » az isteni szeretet: végeredményben az ember (a férfi és a nő) csak úgy szeretheti igazán a másikat, ha Isten szívével szereti őt.

De lássuk most közelebbről a férfi és nő kapcsolatát Istennel. Természetesen a nemiség csak emberi oldalról játszik bele ebbe a kapcsolatba, hiszen Istenben (a Szentháromságban) nincs szexualitás. (Más kérdés az, hogy az Isten Fia, Jézus Krisztus férfi alakban jelent meg közöttünk).

Az isteni Személyek élete is kölcsönösség, az egymásnak való megnyílás és önajándékozás élete. A próféták már úgy beszélnek Jahvéról, mint aki menyasszonyaként, ill. hűtlen feleségeként szereti Izraelt. És a Fiú, amikor megtestesül, ilyen « jegyesi » kapcsolatba lép az emberiséggel; Krisztus úgy szereti az Egyházat, mint menyasszonyát. Kettőjük szeretetének misztériuma a példaképe és kapcsa a keresztény házasságnak is, a férfi és a nő szentségi rangra emelt életszövetségének. A misztikus irodalom az Énekek Énekét értelmezve a szerelmesek kapcsolatához hasonlította a lélek és Isten kapcsolatát.

Mindezzel csak azt akartuk jelezni, hogy a férfi és a nő kapcsolata (szerelme) jelen van a Szentírásban, a vallásos irodalomban. Ha mármost az Istenben nincs nemiség, akkor egyrészt a hozzá közeledő ember pszichéjében, magatartásában kell keresnünk a « nemi » színezetet, másrészt a szimbolikus *nyelvezet* mögött meg kell keresnünk azt az élményt, ami az ember-Isten viszonyban kétségtelenül jelen van.

Nem térünk ki a férfi és a női psziché különbözőségére. A

nemi adottságokkal összefüggő pszichológia, magatartás, egész érzelemvilágunk kétségtelenül belejátszik minden tettünkbe, vágyunkba, vallási életünkbe, tehát istenszeretetünkbe is. A nő a maga módján valósítja meg emberi hivatását: esetleg azzal éri el végső célját, hogy gyermekeket hoz a világra és nevel fel; Isten iránti szeretete így testesül konkrét emberi elkötelezettségbe. A férfi inkább a közéletben játszik szerepet, alkatának és különböző adottságainak megfelelően szolgálja Istent, tehát fejezi ki istenszeretetét. A nő érzelemvilága, « passzivitása » önátadása sokszor alkalmasabb az Istennel szembeni alávetettségre, a teremtményi magatartás gyakorlására, mint a férfi hatalomvágya, uralkodni akarása. Innen van az, hogy egyesek beszélnek « férfi ateizmusról ».

Ezeket a pszichológiai tényezőket még részletezhetnénk. De itt inkább azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a nemiség nem annyira « vertikális » irányban hat, tehát az Istennel való *közvetlen* kapcsolatban érvényesül, mint inkább « horizontális » síkon játszik bele a vallásos életbe: vagyis végeredményben minden attól függ, hogy a férfi és a nő meg tud-e nyílni a másiknak, képes-e az önátadásra és a másik szeretetére. Mert csak az nyílik meg az egészen Másnak, az abszolút Tenek, aki ki tud lépni önmagából és képes a szeretkapcsolatra.

A megoldást tehát a középúton kell keresnünk. Elismerjük, hogy a szexualitás belejátszik a vallásos életbe; nem szabad figyelmen kívül hagynunk a nemek komplementaritását, elhanyagolnunk a nemi bipolaritást. A két nemet a saját útján kell előre segítenünk. A férfi és a nő pszichológiája sajátosságát megőrizve, a másik nem felé való megnyílásban és hivatása szerinti kiteljesedésében, egyszóval *sajátos emberszeretetével* keresi és találja meg, szereti Istent, De ugyanakkor nem kell a férfit és a nőt külön « esszenciának » tekintenünk, hiszen csak egyetlen emberi természet van; az Isten országában azonos a méltósága férfinak és nőnek, közös az isteni életre való hivatásuk (céljuk); a hivő döntésben

minden ember nemre való tekintet nélkül emberi természetét kötelezi el, amikor teremtményi engedelmességgel aláveti magát az egyetlen Úrnak.

A végleges Isten-országban majd nem nősülnek, nem mennek férjhez; eltűnik a nemiség jelenleg még meghatározó szerepe. (Bár bizonyára a feltámadott emberek is férfiak és nők maradnak; csupán a szexualitás jelenlegi szerepe szűnik meg a « spirituális » testben élőknél...) Erről a végleges állapotról tanúskodnak azok, akik vállalják az Isten országáért a cölibátust, tehát lemondanak a nemi életről. Ezek az Istennek szentelt személyek a házassági szerelem közvetítése nélkül *közvetlenebbül* keresik Istent. Persze, ők sem kerülik meg a testvéri, baráti szeretet közvetítését.

Ha valaki azt kérdezi egy vallásos férfitől: « Miért vetted feleségül ezt az asszonyt? », nem ezt válaszolja: « Mert szeretem Istent », hanem: « Mert szeretem őt, bolondja vagyok stb. » És ha egy paptól vagy szerzetestől ezt kérdezik: «Miért mondtál le a házasságról? », a válasz ez (vagy ennek kellene lennie): « Mert szeretem Istent », vagy: « Isten bolondja vagyok ». Igaz, alapvetően csak egyetlen keresztény hivatás van: Isten fiainak életszentségére törekedni vagy szeretetben élni, hogy eljussunk az Istennel való szeretetközösségre; de ezt a hivatást másképp valósítja meg az, aki házasságban él, és másképp az, aki az Isten országáért lemondott a házaséletről. A pap vagy az apáca szeretete a cölibátus választásával *eo ipso* még nem növekszik (egyébként is: Isten választotta ki, nem dicsekedhet hivatásával), *csak más struktúrát kap.* Mit jelent ez? Nem arról van szó, hogy pl. a szerzetes férfi a nőt helyettesíti Istennel (Istent különben sem lehet behelyettesíteni soha, semmi módon); egyáltalán nem is a házasság pótlásáról, hanem túlhaladásáról van szó, éspedig megmutatva annak eszkatologikus távlatát. «A Mennyek országában nem nősülnek és nem mennek férjhez », mondotta Jézus. A megszentelt cölibátust vállaló férfi vagy nő továbbra is alá van vetve a nemi ösztön impulzióinak.

Még ha mindent Istennek adott is, ill. ha teljesen neki adta is magát, Isten akkor sem szabadítja meg a nemi ösztön követelődzéseitől. (Vagy legalábbis nem teljesen: mert a hűségesen megtartott cölibátusban idővel egy bizonyos nyugodt önuralom valósulhat meg). Senki sem lehet meg tehát egy bizonyos okosság nélkül; minden kornak megvannak a maga kísértései, és ez alázatra figyelmeztet.

A pap vagy a szerzetes vallásos életében nem érez olyan érzelmeket, mint amilyet egy szerelmes férfi vagy nő érezhet. Aki Istennel, Krisztussal való viszonyában ilyen emóciókat keresne, az a hit, remény és szeretet alapvető aktusait elferdítené, és az illetőt méltán lehetne pszichológiai egyensúlyvesztéssel gyanúsítani. Isten nem az emberi pszichológia felnagyította « tárgya ». A cölibátusban élő imája ugyanaz, mint minden emberé: vigasztalanság és vigasztalás, szárazság, küzdelem, béke öröm, fény és éjszaka jellemzik. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a pap vagy a szerzetes vallási életéből hiányoznak az érzelmek, a szív megindultsága. Nem úgy szereti az Urat, hogy most már senki mást nem szeret, senkihez nem fűzi vonzódás. Az ilyen istenszeretet valami absztrakciónak szólna. Az emberek gyengéd szeretetén keresztül közeledik ő is Istenhez, még ha túl is haladt a házassági szerelem közvetítésén. Az olyan cölibátus, amely teljes « sterilizáltság », terméketlen; és az olyan szerzetesi közösség, ahol az imádság csak az emberektől, emberi problémáktól való menekülés ürügye, halálra van ítélve.

De ugyanakkor az is igaz, hogy az Istennek szentelt férfi és nő egy bizonyos magányosságot vállal; Isten sem töltheti be a másik nemről való lemondás által hagyott űrt. Magány és közösség. Magány, hogy Istennél időzzön és teljesen neki szentelje életét; de ez az odaadás megnyitja másoknak, testvéreinek.

Isten megtapasztalása.

Nehéz és kényes témáról szeretnénk ma elmélkedni: Isten megtapasztalásáról. Nehéz, hiszen Istent « soha, senki sem látta » — kivéve, természetesen az egyszülött Fiút —; kényes, mivel sok filozófus és teológus eltévelyedett ezen a területen, amikor a misztikusok tapasztalatait, vagy egyszerűen a hivő emberek istentapasztalatát elemezte.

Pedig ha a keresztény egzisztenciát elemezzük, akkor nem kerülhetjük ki a kérdést. Tulajdonképpen már az előző előadásokban is érintettük az Isten megtapasztalásának néhány vonatkozását: amikor Isten jelenlétéről, szavának meghallgatásáról, Isten akaratának teljesítéséről ill. Isten szeretetéről beszéltünk, akkor már Isten megtapasztalásáról volt szó. De most közvetlenül, közelebbről szeretnénk megvilágítani ezt a kérdést: hogyan tapasztalhatjuk meg Istent?

Szent János 1. levelének elején az első Krisztus-követők tapasztalatát így írja le: « Ami kezdettől fogva volt, amit saját szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és kezünk tapintott: az élet Igéjét hirdetjük nektek. Az élet megjelent. Mi láttuk, tanúságot teszünk róla és hirdetjük nektek az örök életet, amely az Atyánál volt, és megjelent nekünk. Azt hirdetjük tehát nektek, amit láttunk és hallottunk, hogy ti is közösségben legyetek velünk. A mi közösségünk ugyanis közösség az Atyával és Fiával, Jézus Krisztussal. Azért írjuk ezt nektek, hogy (örüljetek és) örömünk teljes legyen » (1Jn 1,1-4). Az apostolok és az első keresztények ezért a tapasztalatért életüket is odaadták. Megtapasztalták az isteni életet, amely a megtestesült Igében, Jézus Krisztusban megjelent és amelyben a hit által részesedtek.

Igen ám, de ebben a tapasztalatban csak kiváltságos tanúknak volt részük. Mi már így, közvetlenül nem látjuk és halljuk Jézust. Csak *a hit által* lehetünk kortársai, ahogy Kierkegaard mondja. A feltámadt Krisztussal Pál is találkozott a damaszkuszi úton, de már ő is csak a hit által

hallotta szavát, és azért tért meg, mert a feltámadott Lelke láthatatlanul magával ragadta. Avilai Teréz — ez a realista szent —, amikor a misztikusok által hallott « belső hangról » beszél, tulajdonképpen azt akarja megértetni, hogy nem valami rendkívüli elragadtatásról van szó, hanem egyszerűen arról, hogy a már jól ismert (pl. szentírási) szavakat vagy vallási igazságokat az illető újra-hallja, úgy, hogy felfedezi eddig nem sejtett értelmüket, felfedezi, hogy ezek a szavak itt és most *neki* szólnak. És ezt minden keresztény megélheti, pl. amikor az evangéliumot olvassa vagy szentbeszédet hallgat.

Az Isten megtapasztalásáról szólva mindenekelőtt azt kell megértenünk, hogy ez a *találkozásnak* egy egészen sajátos formája. Lássuk előbb, mit jelent egy másik személlyel való találkozás. Kitárulok egy másik alanynak, értelmes és szabad lénynek és kapcsolatba lépek, párbeszédet folytatok vele. Ennek pedig feltétele a *jelenlét*: nemcsak közel vagyunk egymáshoz mint az együtt levő tárgyak, hanem figyelünk a másikra, szeretettel tekintünk rája és várjuk, hogy kinyilatkoztassa személye titkát. De elsősorban adunk, adjuk egész önmagunkat. Úgy, ahogy a melegszívű betegápoló jelen van a beteg ágyánál, úgy, ahogy barátainkkal, a szeretett lényekkel vagyunk együtt. Az emberi jelenlét egyik csúcsa lehet a szerelmesek és hitvesek jelenléte egymásnak. Minden igazi jelenlét, tehát találkozás feltétele az önajándékozás, mielőtt még a másik kinyilvánítaná titkát és mielőtt kölcsönösen elköteleznénk magunkat. « Annak, aki szeret engem, kijelentem magamat »: ezeket a szentírási szavakat Kierkegaard minden igazi jelenlétre alkalmazza.

Nos, amit most elmondtunk, mindazt a legfőbb Te-vel, Istennel való kapcsolatunkra alkalmazhatjuk. Természetesen, itt minden a *hit síkján* történik. Isten teremtő jelenlétére és gondviselő szeretetére bizonyos *jelekből* következtethetek. Krisztus szava — és főleg tette, keresztáldozata

— alapján hiszem azt, hogy Isten szeret engem, hogy teremtő és megváltó jelenlétével átkarolja egész életemet. Ennek az Istennek átadom magam teljesen, szeretem, és várom, hogy kinyilvánítsa magát, rám vonatkozó akaratát. A szeretetet és a szerelmet nem elemezhetjük racionális módon, nem « bizonyíthatjuk » érvekkel. Az emberi szerelmet pl. nem magyarázhatjuk a hormonok működésével; de a szerelmes bizonyos jeleken keresztül « észreveszi », « tudja », hogy a másik szereti őt, és ő maga is jelét adja szeretetének. « Az elemző szem és a bizonyító ész nem esik egybe teljesen a szeretet tekintetével és a jelenlét melegségével » (J.M. Le Blond SJ).

Istent tehát tulajdonképpen az tapasztalhatja meg, aki hisz és szeret; aki elkötelezi magát (imában, egész életében) arra, hogy Istennek adja magát. A hitetlen vagy a közömbös számára járhatatlan út az Isten megtapasztalása. Nem mondhatja valaki: majd ha Isten kinyilvánította magát, ha « megtapasztaltam », akkor hiszek. Nekünk kell előlegeznünk a bizalmat. « Aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre ».

Az Istennel való hivő találkozás egyik kifejeződése az öröm és a hála érzése. Sokszor még hitetleneknél is spontán módon feltör a hála érzése, amikor valami intenzív örömet élnek meg. P. Le Blond idézi az egyik hitetlen regényírót: «Szeretném, ha lenne Isten, akinek hálát adhatnék », írja a kérdéses szerző, amikor váratlan siker éri. És P. Le Blond hozzáfűzi: « A hálaadásnak ez az igénye még nem döntő érv, de az Istennel való találkozás alkalma lehet. Nem véletlen az, hogy az őskeresztények oly elsőrendű helyet adtak a hálaadó imádságnak, amikor érezték, hogy megszabadultak a pogányság zárt, körben forgó, távlatok nélküli világából. Mégis — folytatja P. Le Blond —, az Istennel való találkozást nem mindig, sőt talán nem a leggyakrabban kíséri a hála érzete. Csakugyan, igen sokszor inkább a tiltakozás hangja tolul ajkunkra; ha nem is magunk miatt, legalábbis másokért til-

takozunk (persze, önmagunkat képzeljük mások helyébe). Azok, akik úgy találják, hogy a világ rossz, lázadnak Isten ellen. Ez a lázadás *valaki* ellen szól. Sokszor a káromkodással határos, de végső elemzésben vallásos aktus... Mindenesetre biztos az, hogy a lázadás vagy a lázadás kísértése csak *valakivel szemben értelmes,* és hogy a találkozás alkalma lehet » (Le Blond SJ, « Istenélmény és hit », *Szolgálat* 1, 1969).

Egyéb alkalmak az Istennel való találkozásra: — felismerjük, hogy bizonyos igazságot meg kell tennünk, éspedig sokszor ízlésünk, vágyaink, érdekeink ellenére; — a bűntudat ill. a bűnbánat, vagy a megbocsátott bűnök miatti hála a megbocsátó, irgalmas Istennek .

Természetesen, a hivő keresztény elsősorban az *Egyházban*, Isten népe közösségében találkozik Istennel. Az Egyházban Krisztus tovább él Lelkével. A tanító és szentségeket kiszolgáltató Egyház az az « isteni miliő », ahol a Jelenlét szinte áttetszővé, de mindenképpen teremtő, hathatós valósággá válik. Itt megint csak a hit szeme veszi észre az isteni jelenlétet.

A keresztény hit olyan elkötelezettség, amely átfogja az egész emberit: az értelmi, érzelmi, társadalmi stb. vonatkozást. Isten megtapasztalása nem közvetlen: jeleken keresztül történik; és minden lehet jelzés, minden utalhat Istenre. Mivel pedig a hivő soha sincs egyedül, hanem az egyházi közösségben és a közösséggel hisz, azért a leghitelesebb találkozás Istennel: egyházi. Istent nem lokalizálhatjuk — mindenütt jelen van: « Benne élünk, mozgunk és vagyünk »; Istent nem kaparinthatjuk meg, mert Ő, aki legmélyebb énünknél is közelebb van, túlszárnyal minden pszichológiai élményt, — egészen Más transzcendens; Isten legtöbbször nem hallgatja meg imánkat, legalábbis nem úgy, ahogy mi akarjuk, — mert a hallgató Isten azt várja, hogy *mi* tegyük meg *az ő* akaratát; az Isten szeretet és szeretetet vár tőlünk: a világnak mi nyilatkoztatjuk ki azt,

hogy Isten szeretet, azzal, hogy szeretjük testvéreinket. A testvér Krisztus szentsége, benne találkozunk az Úrral.

Egyházban élni

Ezzel az előadással lezárjuk a « Válaszunk a Szeretetnek » c. ciklust.

A továbbiakban — amikor a gyakorlati keresztény élet egy-egy szempontját részletesen elemezzük — mindig jelen lesz az a tény, hogy az Egyházhoz, Isten népéhez tartozunk. Most éppen csak az Egyházban való élet legkiemelkedőbb vonásait vázoljuk fel néhány jelzéssel.

« Az Egyház misztérium, vagyis VI. Pál kifejezése szerint: Isten jelenlétével átjárt valóság, és következésképp olyan a természete, hogy állandóan mélyebbre hatolhatunk titkának felfedezésében' (a Zsinat második ülésszakának megnyitásakor mondott beszéd). Ugyancsak Pál pápa mondja *Ecclesiam suam* k. körlevelében, hogy az Egyház titkának kikémleléséhez jobban hozzásegít a hivő lélek tapasztalata, mint a tiszta teológia, mert a misztérium sokkal inkább megélt tény, semmint racionális megismerés tárgya » (*).

Isten legfőképp az Egyházban, Krisztus szentségében vagy Testében van jelen számunkra, — itt lesz az isteni jelenlét üdvösséget hozó, hathatós: itt halljuk Isten Szavát és itt közvetíti a feltámadott Lelke ajándékait, főképp a szeretetet; a szentségek révén itt részesedünk az isteni életben.

Az a láthatatlan és látható, misztikus és szociális közösség, — a Krisztusban hivők közössége —, amelyet Egyháznak nevezünk, Krisztus művének kiterjedése, meghosszabbítása, folytatása a teremtő Lélek erejében. Az Egyház, mivel látható közösség (szervezet, intézmény) is, valamiképpen magába

---

(*) H. de Lubac, « Az Egyház paradoxona és misztériuma », lásd: Szabó F., *Henri de Lubac az Egyházról,* Róma, 1972, 124. lap.

sűríti az emberi társadalom három összetevőjét: a családi, a politikai és a gazdasági életet. Nem ugyan eredeti, teljesen evilági vonatkozásukban, hanem annyiban, amennyiben az ember örök rendeltetését érintik; a család, a politika és a gazdaság *szimbolikus* jellegüknél fogva vannak jelen az Egyházban: az Egyház is *család,* az Egyház is *nép,* az Egyház is *vállalkozás.* Lássuk e három szimbolikának dialektikus jelenlétét az Egyházban! Dialektikus jelenlétet mondunk, mert a szimbolika csak egy bizonyos mértékig alkalmazható, minthogy a hivők közösségében megszűnnek bizonyos konkrét adottságok; a hit síkján — Krisztusban — nincs többé férfi és nő, szabad és szolga, zsidó és pogány, hanem csak örök életre hivatott ember van. De mivel a végső beteljesedésig az Egyház a történelemben él, bontakozik ki, alá van vetve az emberi állapot meghatározottságainak.

1) *A családi szimbolika:* A kereszténység nem ideológia, hanem élet, mégpedig megkezdett örök élet az Atya által küldött Fiú, és a megdicsőült Fiú által küldött Szentélek műve által. A keresztény nem (nemcsak) kinyilatkoztatott igazságokat fogad el, hanem egy Személyhez csatlakozik, amikor engedelmeskedik az Isten Szavának. Az isteni Szó nem elvont fogalom, hanem teremtő Ige, új életet nemző titokzatos valóság. Jézus — bármilyen paradoxnak tűnik is — nem kereszténységet alapított, hanem egy családot nemzett: azoknak a közösségét, akik benne hisznek és így Benne az Atya fogadott gyermekei lesznek. Amikor az Egyházról mint Isten családjáról beszélünk, főleg bizonyos absztrakcióktól akarjuk megszabadítani Krisztus művét, ahogy P. de Lubac mondja: « a személytelen kollektív túlzásától ». Az Egyház több, mint szétszórt, névtelen tömeg, azonos hittől lelkesített kollektivitás; az Egyház a Lélek Családja, minthogy a Szentlélek adja ennek a közösségnek élő egységét. Mivel az Egyház a Feltámadott Lelkének közössége, Krisztus Teste, az Újszövetség a házastársi szimbolikát alkalmazza rá: az Egyház Krisztus Jegyese, ugyanakkor anya is, mivel az isteni é-

letre nemzi gyermekeit; egyetlen asztalközösség, az Eucharisztia körül.

De ennek a szimbolikának megvannak a korlátai is. Azért család az Egyház, mivel a hivőket egyesítő kötelék az átadott és befogadott élet köteléke. Ez a tény *eo ipso* azt is meghatározza, hogy vannak olyanok, akik e közösségen kívül állnak. Az Isten szeretete kiválaszt, tehát megkülönböztet és elhatárol. Igaz, Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson a vele való közösségre, de ezt a hívást nem mindenki fogadja el. Az Eucharisztiában való közös részesedés jelzi, hogy kik tartoznak az egyházi családhoz. Ez a szentségi « kiválasztás » egyáltalán nem rombolja le az egyetemes kiválasztottságot (Isten örök egyetemes üdvözítő tervét), hanem éppen annak szolgálatában áll: a keresztények nem az Atya kiváltságosai, hanem a világ iránti gyengéd, atyai (anyai) szeretetének tanúi. Az Egyház szívében családi tűzhely ég, de nem azért, hogy néhány önző összegyülekezzék a tűz körül és kezét melengesse, hanem hogy Krisztus szándéka szerint ezzel a tűzzel lángbaborítsák a világot. A szimbolika határát főleg a következő jelzi: a családban senki sem választja meg szüleit és testvéreit; a keresztény család viszont az isteni hívásra adott szabad válaszból és választásból származik. A gyermekkorban megkereszteltek is szabadon magukévá kell tenniök a szülők ill. keresztszülők választását. Az Egyház tehát azoknak a családja, akik szabadon igent mondanak Isten hívására és megteszik az ő akaratát. Továbbá az egyházi család a világon szétszórt hivők láthatatlan, de valós egysége.

2) *Politikai szimbolika*: Az ószövetségi «Isten népe» kifejezést átvette az Újszövetség is az Egyház jelölésére. A zsinat ismét előtérbe állította ezt a képet, amelynek politikai vonatkozása szembeötlő eltérően pl. a Krisztus Teste képtől). Jahve szövetséget kötött egy néppel, amelyet kiválasztott. A szövetség azt fejezi ki, hogy Isten Ajándéka megalapozó, szent nemzetet teremtő valóság. Az Egyházra

alkalmazott kép ezt jelenti: az Isten szeretete közbelép a történelemben, összegyűjt egy közösséget a Lélek belső törvénye alá, amelyben folytatódik az apostoli igehirdetés és az isteni élet közlése a szentségek révén. De ez rögtön jelzi is azt, hogy az Egyház nem faji, nemzeti valóság (Izrael sokkal inkább az volt). Ezentúl már nincs « szent nép », hanem a szentek népe közössége, ahol a politikai válaszfalak leomlanak, és ahol vége szakad a hatalom szakralizálásának (az ószövetségi teokrácia pl. szakralizálta a hatalmat). Most már végleg túlvagyunk a zsidó és pogány megkülönböztetésen, és ma már nem lehet Isten nevében erőszakot gyakorolni. A mai politikai teológiának megvan az a veszélye, hogy visszatér az Ószövetségbe (jellemző pl. az, hogy legtöbbször ószövetségi szövegeket idéz): főtévedése az, hogy azonosítja az általa védett ügyet Isten ügyével. Ennek következménye pedig vagy az, hogy az Egyház átalakul állammá, vagy az, hogy az állam átalakul egyházzá. A történelem számos példát mutat fel mind a két esetre. De akár Istent teszik meg uralkodóvá, akár istenítik a Cézárt, az eredmény egyformán gyászos.

Amikor a két közösség jogos autonómiáját hagsúlyozzuk a Zsinattal, nem akarjuk azt mondani, hogy az egyházi tekintélynek semmi köze sincs a politikai tekintélyhez. Az Egyházban (az intézményben) van (lelki) hatalom, mert még a történelemben él, nem érkezett el a végső beteljesedés. A tisztán lelki egyház (amit egyes protestánsok akartak), vagy Küng szétfolyó evangélizmusa, nem számol ezzel a ténnyel. Az igaz, hogy az Egyházban az egyetlen Fő Jézus Krisztus; aki őt helyettesíteni akarja a szó szoros értelmében, az diktatúrát gyakorol. A hivők felett a lelki tekintélyt végső soron Krisztus, a Fő gyakorolja Lelke által; az emberi « helyettes » tekintély hivatása az, hogy segítse az isteni élet kibontakozását. Még a Pápa is a püspöki kollégiummal együtt gyakorolja tekintélyét mint Péter utóda, mint az apostoliság és az egység látható jele. Az egyházi

struktúrákat lényegében nem érthetjük meg a politikai analógiákból, mivel Isten népe nemcsak látható társaság, hanem a hit, remény és szeretet kegyelmi közössége. A struktúrák arra vannak rendelve, hogy szolgáljanak, szolgálják az isteni életet, és amikor majd eljön a vég, megszűnnek.

3) *Gazdasági szimbolika*: Végül az ekkléziológiában felfedezhetjük az ember/természet dialektikáját, és mindazt, amit a munka szó magában foglal. Az Egyház nemcsak Krisztus Jegyese, nemcsak Isten népe, hanem apostoli vállalkozás is. A keresztény Isten munkása: építi az Úr házát, műveli szőlejét vagy szántóföldjét. Mivel a vég nem érkezett el, mivel Isten országa kibontakozóban van az időben, mint az Úr munkatársainak segítenünk kell ezt a kibontakozást. Isten iránti szeretetünk ebben a szolgálatban fejeződik ki. A hivő tudja, hogy míg a teljes Krisztus ki nem alakul, küzdenie kell a rossz, a bűn (a konkoly) ellen, sóhajtozik és vajúdik a teremtéssel együtt — amely a szülés fájdalmait szenvedi el —, hogy Krisztus dicsősége megnyilvánuljon a saját testén és az egész teremtett, de a bűn miatt hiábavalóságnak alávetett természeten (Róm 8). Az üdvökonómia tehát a verejtékes munkához hasonlít, míg csak be nem teljesedik a Megváltás.

De itt is kiigazításra van szükség, mint a két előző szimbolika esetében. Az Egyháznak tudnia kell, hogy nem önmagáért, saját sikereiért dolgozik, hanem Jézus Krisztust hirdeti. A missziós tevékenység, helyesen, arra törekszik, hogy minden népnek hirdesse az evangéliumot, hogy kiterjessze az Egyházat, helyi egyházakat plántáljon, de ugyanakkor azt is tudnia kell, hogy a keresztrefeszített Jézust hirdeti, hogy az Isten-ország kibontakozását nem lehet statisztikákkal felmérni. Hirdetni kell az igét alkalmas és alkalmatlan időben, de ez nem jelenti azt, hogy Krisztus propagandistái vagyunk, és esetleg az emberek szabadságát is megsértjük különböző (pszichológiai vagy más) ráhatások-

kal. Az apostol szívében tűz ég, szeretne mindenkit megnyerni Krisztusnak, de nem a « megszédítés » vagy a zsarolás eszközeivel, — még ha nehéz is összeegyeztetni a saját meggyőződést és a partner teljes szabadságának tiszteletben tartását. Az Isten országában annak van értéke, ami szabadságból és szeretetből fakad. Az üdvökonómiában a legfontosabb a szegénység szelleme. A keresztény (az egyházi közösség) kitárul az Isteni Ajándéknak, és az embereket is arra segíti, hogy ugyanezt tegyék: megnyíljanak a szeretet-Ajándéknak, a szentháromságos Istennek, aki mindig adni akarja magát (*).

(*) Ehhez a paragrafushoz lásd bővebben: A. Manaranche, *L'Existence chrétienne,* 277-309.

VI. SZERETETBEN ÉLNI

Mielőtt folytatnánk sorozatunkat, röviden felidézzük az eddig megtett út állomásait. Bevezető adásainkban felvetettük a nagy emberi kérdéseket: a lét és a nemlét, az élet és a halál kérdéseit, pontosabban az élet értelmét kerestük: Miért élünk? Majd rámutattunk arra, hogy a kérdező ember az értelem fényénél és a szív legmélyebb sejtéseit követve eljuthat a lét Ősforrásához, Istenhez. Az abszolút Te felfedezése — akinek elfogadása és élő ismerete hitet követel — az emberek, mások titkának megközelítésén — végső soron a szeretet-élményen keresztül történik. Miután megrajzoltuk a testben élő, a világtól függő, de az anyagi valóságon mégis túlmutató szellem, a személyesedését a szeretetközösségben kereső ember létének koordinátáit, Krisztus fényébe állítottuk az emberi egzisztenciát. Következő ciklusunkban leírtuk a keresztény lét *objektív* feltételeit: a teremtő és üdvözítő Isten szándéka szerinti embert, a Krisztusban újjáteremtett embert állítottuk magunk elé eszményképül. Úgy is mondhatnánk: Isten szemszögéből néztük az embert és világát, illetve kerestük az Istennel való találkozások formáit.

A következő elmélkedésekben azt szeretnénk megmutatni, hogy a *konkrét* keresztény élet miként bontakozik ki a mindennapok során, tehát hogy a Krisztus Lelkétől kapott ajándék (kegyelem) hogyan alakítja át azt az embert, aki ezt az ajándékot *befogadta* és aki közreműködik a kegyelemmel. Most tehát a megváltott lét *szubjektív* feltételeit vizsgáljuk: *Mit kell tennem,* hogy hitem élő és életet alakító valóság legyen, hogy szeretetben gyümölcsözzék? Főleg az élet nagy fordulóit világítjuk meg, éspedig az egyház szentségeivel kapcsolatban. Mivel minden személy egyedülálló és

egy megismételhetetlen helyzetben mond igent Istennek, kötelezi el magát, itt csak típushelyzeteket vázolhatunk. Előadásaink tehát főleg itt nem nyújthatnak receptmegoldásokat: inkább csak jelzésekről van szó. A döntő választást és a mindennapok kis választásait is a személy maga teszi meg — követve a hittől megvilágosított lelkiismeret szavát. Senki helyetted nem dönthet, nem kötelezheti el magát. Így végső soron nem is mondhatja: tedd ezt vagy azt; legfeljebb csak azt, amit Jézus az ifjúnak: « Ha ezt teszed, élni fogsz; ha szeretsz, betöltötted a törvényt ».

Az új ember megszületése

Milyen nevet adjunk a keresztény létnek, hogyan határozzuk meg röviden a keresztény életet? Élet Krisztusban, Lélek szerinti élet, élet a szeretetben: végeredményben mind a három ugyanazt mondja. A lényeg az, hogy *új élet,* tehát az embernek újjá kell születnie vízből és Szentlélekből. A hit és a keresztség által születünk újjá, tehát egész keresztény életünk a keresztségben csíraként kapott legyelem kibontakozása.

« Kereszténynek nem lehet születni, csak újjászületni », mondja Sík Sándor, visszahangozva Tertullianus szavait: « *Fiunt, non nascuntur christiani* » Emlékezünk Jézus és Nikodémus beszélgetésére (Jn 3). Egy Nikodémus nevű zsidó tanácsos éjnek idején fölkereste Jézust és arról érdeklődött, miként lehet belépni az Isten országába. Jézus kijelentette: « Ha valaki újra nem születik, nem látja meg Isten országát . Újra kell születni vízből és Szentlélekből ahhoz, hogy valaki részesedjék a Krisztus által felkínált üdvösségben, hogy Isten gyermekeinek életét (a kegyelmi életet) élje. Ez az újjászületés a keresztségben történik. Mivel általában gyermekkorunkban kereszteltek meg bennünket, nem igen mérjük fel ennek az újjászületésnek horderejét. Látszólag persze semmi sem változik meg a vízzel való leöntéskor, amint az ostya és a bor színei is ugyanazok ma-

radnak az átváltoztatás után. De, a hit szemszögéből tekintve az eseményt, lényeges átalakulásról, újjászületésről kell beszélnünk. Mondhatjuk azt is Szent Pállal, hogy az az ember, aki így a keresztség és a hit által Krisztushoz tartozik (Krisztus testének, az Egyháznak tagja lett), *új teremtmény*. A Szentlélek viszi végbe ezt az átalakítást, ezt az új teremtést.

Az öntudatosodó, sajátos helyzetére és hivatására reflektáló kereszténynek szabadon magáévá kell tennie azt, amit csecsemő korában szülei és keresztszülei helyette tettek, választottak. Ez az öntudatosodás természetszerűen a serdülés idején történik. Persze, sokszor megtörténik az, hogy a serdülő elveti gyermekkori hitét (főleg ha a család és környezete nem segíti a hit érését, kibontakoztatását). Megtörténik az is, hogy valakit kritikus élethelyzetek (betegség, szeretteinek halála, valamilyen megdöbbentő élmény) késztetnek arra, hogy felülvizsgálja keresztény mivoltát, «öröklött» hitét. Mostanában nem ritka az sem, hogy a gyermekkori vallásosság eltűnte után hosszú vallástalan serdülő- és ifjúkor következik, és a férfi vagy a nő újra csak a házasságkötéskor kerül kapcsolatba az egyházzal, vagy ekkor veti fel újra a keresztény mivolt, a hit kérdéseit (konkrét formában: kössön-e egyházi házasságot vagy sem?) Bármikor, bármilyen kritikus pillanatban történik is az eszmélődés, az embernek néhány *nehéz küszöböt* kell átlépnie, hogy elérkezzék a *felnőtt hithez* (úgy is mondhatnánk: a teljes megtéréshez). Ezek a küszöbök különböznek az egyes személyeknél. Egészen nagy vonásokban a következő állomásokat jelölhetjük meg:

Az első állomás az az eszmélődés és nyitott keresés lenne, amelyet sorozatunk elején érzékeltettünk, amikor felvetettük az élet nagy kérdéseit, a létezés forrására és végső céljára vonatkozó kérdéseket. Úgy is mondhatnánk: az az ember, aki nem zárta le véglegesen világnézetét, aki tud csodálkozni a világon és az eseményeken, aki *kész arra, hogy valamiféle magasabb igazságban egyesüljön másokkal* (ennek feltétele pedig a párbeszéd), az képes lesz megnyílni az esetleg meg-

nyilatkozó Istennek, a végtelen Misztériumnak is, az majd hallgat az egyházban felhangzó krisztusi üzenetre is, tehát felkészül *a hit aktusára.* Ez lesz majd a második lépés. Az első küszöböt átlépheti minden jóakaratú ember, még az is, aki esetleg a kifejezett hit lépését nem is teszi meg. A második lépéshez lényeges feltétel az, hogy másokat úgy ismerjünk meg és fogadjunk el, ahogy *vannak,* tehát ne csak tárgyaknak tekintsük őket, hanem személyeknek, akik hozzánk hasonló belső világgal rendelkeznek, akik titkot hordoznak. A másik személyt tisztelni, hozzá bizalommal fordulni, végső soron *szeretni:* ez a feltétele annak, hogy megnyíljunk aztán a legfőbb Te-nek, Istennek is, aki nagyobb a szívünknél. Ezt a végtelen Személyt Krisztus nyilatkoztatja ki: a kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy Isten szerető Atyánk, hogy maga Isten szeretetközösség: szeretetből teremtett és mivel szeret, a saját életközösségébe hív bennünket Krisztus által. Amikor ennek a Szeretetnek kitárulunk, amikor hittel befogadjuk az üdvözítő Isten szavát, amely az Egyházban hangzik fel, és életünket az evangéliumhoz igazítjuk, akkor megtettük az utolsó döntő lépést, teljesen *megtértünk.* Ez a megtérés a kegyelem műve. Utólag felismerjük, hogy kezdeti keresésünket, vágyódásunkat és kitárulásunkat is a legfőbb Szeretet mozgatta.

Az említett teljes megtérés a legtöbb esetben nem hirtelen « pálfordulás », tehát nem olyan élmény, mint Saulé volt a damaszkuszi úton, amikor a kegyelem villámfénye leterítette. Még a nagy konvertitáknál sem pillanatok alatt történik a megtérés. Hiszen előzőleg sok kegyelmi indítás érte őket (akár tudatosan, akár tudatlanul), és a döntő lépés után is hosszabb időnek kell eltelnie, hogy valóban megszülessék az új ember. Jól látjuk ezt Claudel esetében. Claudel vallomásai és költői írásai tanúsítják egyrészt azt, hogy a nyugtalan, 18 éves fiatalember mennyire szabadulni akart a fojtogató, pozitivista-materialista légkörből, és mennyire segítette Rimbaud költészetének « vad misztikája », hogy felfedezze

a szellemi világot; mászrészt, az 1886-os karácsonyi vesperás után is még évekig küzdött lelkében a pogány és a keresztény.

A megtért ember hitt a Szeretetnek, és ezentúl már aláveti magát e Szeretet követelményeinek, amint Szent János 1. levelében (3. fejezet) ezt oly világosan kifejti. Az élő hit követelménye az Isten- és az emberszeretet. Megszabadulni önzésünktől, elfogadni a bírálatot másoktól (még a hitetlenektől is tanulni), minden nehézség közepette az egyetemes szeretetre törekedni. De ez az *egyetemes* szeretet nem *elvont,* hanem konkrét személyeknek szól és a mindennapi élet tetteiben testesül meg. « Gyermekeim, ne szeressünk se szóval, se nyelvvel, hanem tettel és igazsággal... » (1Jn 3,18).

A szeretetben el kell kerülnünk az illúziókat. Ha emberszeretetünk csak öntetszelgés, különböző érdekeink (lehet ez még az « életszentségre törekvés » is!) leplezése vagy hatalmi törekvésünk megnyilvánulása, illúzióban élünk. Ha csak a rokonszenveseket szeretjük, vagy azokat, akik jót tette velünk, még nem vagyunk különbek a pogányoknál. Ha fitogtatjuk jótetteinket (azért teszünk jót, hogy az emberek « lássák » azt, és dicsérjenek bennünket), még farizeusok vagyunk.

A szeretet egy egész élet feladata, amint ezt a következőkben még látni fogjuk. Bukásaink, szeretetre való képtelenségünk megtapasztalása vagy egyenesen napi bűneink a szeretet ellen beláttatják velünk, hogy csakis Krisztus kegyelmével, a Lélek erejében vagyunk képesek új életet élni, vagyis igazán szeretni. De el kell kezdenünk az új életet. Amikor majd megtapasztaltuk a szeretet jóságát (« Jónak lenni jó! ») és az Isten fiainak szabadságát, akkor jobban látjuk múlt életünk ürességét, szeretet elleni bűneinket, és akkor bizalommal tekintünk a jövőbe, mert az Isten szeretetének élménye (elsősorban annak tudata, hogy *Isten* szeret minket) elűzi a félelmet, a szorongást. A fényt nem lehet elővételezni. Aki *megteszi* az igazságot, az jut el a fényre.

A « világbűne » kísértése és az isteni kegyelem vonzása

A mai világot szemlélve bizonyos jelek optimizmusra hangolnak bennünket: a tudomány és a technika csodái pl. elragaltatással töltenek el bennünket, és joggal. Kikémleljük a világmindenséget, a Holdra és a Marsra utazunk... De ugyanakkor sokkal több a pesszimizmusra hangoló tény: az atomkutatás egyik gyászos eredménye az atombomba; a technika tökéletesedésével egyre tökéletesebb fegyvereket gyártunk..., ugyanakkor a világban három ember közül kettő éhezik; 30-40 millió ember hal meg évente az éhség és rosszultápláltság miatt. Ehhez kell vennünk a betegségeket (sokszor pénzhiány miatt nem lehet gyógyítani az embereket), a tudatlanságot, és főleg az osztály-, fajgyűlöletet, egészen a fajirtásig. A hatalomvágy, az erőszak és az önzés megnyilvánulásai nemzetközi és országos viszonylatban, sőt egyes népcsoportokon vagy családokon belül is.

A világ jó teremtményként került ki Isten kezéből, de a világ bűne miatt az öntudatra ébredő ember olyan légkört, környezetet talál, ahol *a rossz már jelen van,* titkon vagy nyíltan kifejti hatását, legalábbis *kísérti* az embert, hogy a teremtést elfordítsa eredeti rendeltetésétől, azzal, hogy ő maga elfordul a jótól, ill. minden jó forrásától, Istentől. A rossz mint a járvány terjed tovább: egy önző vagy pénzéhes család gyermekei is önzők és pénzsóvárak lesznek, és belőlük a nyugodt özők társadalma alakul ki; a kolonializmus kolonialistákat szül, a fajgyűlölet fajgyűlölőket. Egyszóval a bűn megfertőz és lerombolja az értékek iránti érzéket az emberekben. Ez tulajdonképpen mindig, minden korban így volt, az első ember lázadásától kezdve. De korunkban talán jobban érezzük a « világ bűnének », a kollektív bűnnek pusztításait. — 1944. május 19-én, tragikus halála évében így panaszkodott e korról Radnóti Miklós a *Töredékben:*

Oly korban éltem én e földön,
mikor az ember úgy elaljasult,
hogy önként, kéjjel ölt, nemcsak parancsra,
s míg balhitekben hitt s tajtékzott téveteg,
befonták életét vad kényszerképzetek...

A második világháború vége felé jajdult fel így a költő, mielőtt végképp elhallgatott volna. Végetért a világháború, amelyről a mostani fiatalok szinte semmit sem tudnak, hiszen utána születtek. De a földkerekségen szinte sohasem szünetelnek a háborúk: Vietnam után Libanon lett a hatalmasok játékszere... De hagyjuk most a hatalmasok felelősségét, és nézzünk körül a saját házunk táján. Végeredményben arról van szó, hogy mi magunk milyen értékek csillagzata alatt tájékozódunk, mi magunk hogyan járulunk hozzá annak a dilemmának megoldásához, amelyet Teilhard de Chardin így fogalmazott meg: « Szeressétek egymást, vagy elvesztek! » Teilhard végigélte az első világháborút; a fronton születtek meg azok a termékeny intuíciói, amelyekből később kibontotta személyes — keresztény hittől áthatott — világfelfogását. Az emberi boldogság megoldását a *keresztény humanizmus* irányában látta.

Mivel hitt, megértette, hogy a fejlődésben lévő világegyetemet az isteni Szeretet mágnese mozgatja, csak az emberek szívében is fel kell szabadítani a szeretet-energiákat, és valamennyünknek a *több-lét,* a nagyobb öntudat és a nagyobb szeretet felé kell előresegítenünk az egyetemes fejlődést. Ha hiszünk, megértjük, hogy minden látszat ellenére, a világegyetem fejlődésében szeretettől terhes, és hogy az egyetlen kiút az egész emberiség számára előre, a közös szenvedély, a kölcsönös szeretet irányában van.

Sorozatunk kérdésére: « Miért élünk, miért hiszünk? » tulajdonképpen már megadtuk az elméleti választ: Azért, hogy szeressünk: szeressük Istent és testvéreinket!

Most már a *konkrét* kérdést kell majd különböző oldalról

megvilágítanunk: « *Hogyan* szeressünk? » A hangsúly a *hogyan*-on van, hiszen mi hivők nem kételkedünk abban, hogy egyetlen feladatunk van: szeretni. Megtanulni szeretni, megtanulni egymást szeretni, megtanulni szeretni azt is, aki nem szeretetre méltó, ugyanakkor megtanulni azt, hogy hogyan lehetünk mi magunk szeretetre méltók; meg kell tanulnunk azt, hogyan építhetünk szeretettel egy szeretre méltó világot!

A múlt században Marx kiadta a jelszót: Ne csak értelmezzük, hanem változtassuk meg a világot! A krisztusi üzenet követelménye is ez. De *hogyan*? Ez a fő kérdés. A nem hivő, fiatalon elhúnyt francia író, a humanista Camus ezt a kérdést tette fel: Lehetünk-e szentek kegyelem nélkül? Nos, mi tudjuk, hogy a válasz: nem. A valóság, a « világ bűne » rácáfol minden Isten nélküli vagy istenellenes humanizmus vágyálmára. Nincs önmegváltás, nem szabadulhatunk meg a bűntől önmagunk erejéből. Nem is szerethetünk kegyelem nélkül.

Szerencsére Krisztus nemcsak az eszményt jelöli meg, nemcsak a szeretet parancsát hagyta ránk, hanem erőt is ad a megvalósításhoz. Az igazság és a kegyelem Benne jelent meg, és mi az Ő teljességéből meríthetünk, az Ő életéből élhetünk a kegyelem által. Ahol kiáradt a bűn, túláradt a kegyelem, Jézus Krisztus által. Az emberek a jóban is szolidárisak lehetnek, jóval győzhetik le a rosszat. A kereszthalál és a feltámadás által Krisztus legyőzte a rosszat, de nekünk részesednünk kell halálában és feltámadásában, hogy mi is győzhessünk. A keresztség részesít bennünket e halálban és feltámadásban, amint Szent Pál tanítja. És a múlt alkalommal már utaltunk arra, hogy a keresztségi elkötelettség megvalósítása egy egész élet feladata. Az új élet követelményeit kell tehát látnunk és megvalósítanunk. Hisszük azt, hogy szabadak vagyunk, még ha szabadságunk kibontakozása számos feltételtől függ is. Sőt, Jézus Krisztus megszabadít ben-

nünket attól a fatalizmustól, hogy *csak* emberek legyünk. Az isteni kegyelem erejében az ember valóban végtelenül túlmutat az emberen, ahogy Pascal mondotta.

Többször említettük a *kegyelem* fogalmát. Anélkül, hogy nehéz teológiai fejtegetésekbe bocsátkoznánk, röviden meg kell világítanunk e fogalmat. A Szentírásban (a héberben és a görögben) a szónak több árnyalata van, de lényegében Isten ingyenes ajándékát jelenti. Kegy, ingyenes ajándék, szeretreméltó kellem és jóság. Főleg Szent Pál fejti ki a kegyelem teológiáját. Arról a megérthetetlen isteni ajándékról beszél, amelyet az Atya Krisztusban adott az embereknek és a Szentlélek által áraszt ki a szívekbe. A Szentírás és a hagyomány többféleképpen írja le ezt az isteni adományt: befogadjuk az isteni életet, Isten gyermekei vagyunk, Krisztusban vagyunk, Isten lakik bennünk, Krisztus testének tagjai vagyunk stb. Végeredményben mindig azt a valóságot fejezik ki különböző szempontokból, hogy a Szentlélek jelen van bennünk.

A kegyelem nemcsak *belső* ajándék, hanem általunk áthatja az egész valóságot, és minket is — hogy úgy mondjuk — *kívülről* is elér. Barátunk vagy hitvestársunk jósága irántunk lehet az Isten ingyenes szeretetének, üdvözítő gesztusának hordozója. Néha ezt a kijelentést halljuk: « Isten után szüleimnek köszönhetem a legtöbbet ». Valójában Isten szüleimben, szüleimen keresztül szeret engem. Ezért mondhatjuk, hogy szüleim szeretete kegyelem számomra. Vagy pl. hivatásom kibontakoztatásában a szülők, egy barát, egy pap által kapott kegyelemnek jelentős része volt. Kis Szent Teréz és Bernanos egyik regényének pap hőse ezt mondja: « Minden kegyelem ».

Isten üdvösséget közvetítő kegyelme minden létezőn: teremtményen, helyzeten, történésen, csapáson vagy örömön keresztül működhet. Szent Pál írja: « Az Istent szeretőknek *minden* a javukra válik » (Róm 8,28). De általában máso-

kon, más embereken keresztül szól hozzánk a Lélek; elsősorban az egyházi közösségben, de még a látható közösségen kívül is. Ahol szeretet van, ott van az Isten.

Tudjuk azt, hogy kegyelemközlésnek az egyházi eszközei a *szentségek*. E szentségek kegyelmi hatásaira majd mindig kitérünk. A lényeges most az, hogy a kegyelmet ne úgy fogjuk fel, mint valami tárgyat. A régi teológia szókészlete nem mindig volt szerencsés, sokszor dologi valóságnak mutatta be a kegyelmet. Valójában az ember Istennel, Krisztussal találkozik a szentségekben. A Szentlélek az értelmes és szabad személyt világítja és erősíti meg közvetlenül és közvetve; rendszerint mások által. A következőkben majd megmutatjuk azokat az alapvető magatartásokat, amelyekre a kegyelem indít bennünket. Mindezeket vissza lehet vezetni az ún. isteni erényekre, vagyis a hit, a remény és a szeretet tetteire.

« Hiszek Tebenned! »

Keresztény életünk alapja, gyökere a hit. Jézus az evangéliumban a hitről többször beszél, mint a szeretetről. Persze végelemzésben a kettő nem választható el egymástól.

Mit jelent hinni? Előbb erre az inkább elméleti kérdésre válaszolunk, majd pedig a gyakorlatibb nehézségre: *hogyan* higgyünk, mi a teendő, hogy hitéletünket jobban elmélyítsük?

A hit a Szentlélek ajándéka, kegyelmi ajándék, amelynek erejében átadjuk magunkat egy nálunk nagyobbnak, a személyes Istennek, igent mondva üzenetének, hívásának. Ebben az egyszerű meghatározásban két szempontot különböztetünk meg. Az egyik *egzisztenciális,* vagyis egész létünket átfogó, — önmagunkat átadjuk egy másik Személynek, Istennek. A hit tehát nem csupán okoskodás dolga, egész akarati, érzelmi életünk — tehát szeretetünk és bizalmunk is részt vesz ebben az önátadásban. A hittel belépünk az ún. természetfeletti világba, vagyis olyan síkra lendülünk át, amely

meghaladja evilági tapasztalatainkat, a látott, hallott, kitapintható világ élményeit. Mély kapcsolatba lépünk a názáreti Jézus — éspedig a meghalt és feltámadt Jézus — és Egyháza valóságaival.

Ezek a valóságok beíródnak a történelembe, ezért tanulmányozhatók úgy is, mint bármely más történeti tény; tehát a források — a Szentírás és más hitelt érdemlő források — alapján tudomást szerzünk a Krisztus-eseményről, megvizsgáljuk azoknak a személyeknek életét, akik erről az eseményről tanúskodnak, és reflektálunk, elgondolkozunk e tanúságtételen. És itt van a hit másik szempontja: annak *tartalma,* bizonyos hitigazságok elfogadása. A tények és tanúságok választás elé állítanak bennünket. Mégpedig azért, mivel olyan valóságra — végső elemzésben olyan személyre — utalnak, aki kinő az idő és a tér korlátai közül. — A megfontolt választás, az ésszerű hódolat lesz a hit tette, úgy is mondhatnánk, ugrása. Ám ez az « ugrás » nem szaltó mortále, nem az « értelmetlenben », a semmiben veszítjük el önmagunkat. A választás megindokolt, értelmes, még ha nem is kizárólag — sőt elsősorban nem — értelmi reflexió eredménye. Amikor átadom magam Istennek — tehát igent mondok hívására — tudom, hogy így találom meg életem értelmét, kibontakozásomat, az örök életet. Ezt a tettet az egymást szeretők önátadásához lehet hasonlítani. Amikor István feleségül veszi Ágnest, akit szeret, nem ismerheti őt teljesen, nincs róla teljes képe, nem vette fontolóra a tett következményének minden részletét, hanem « hisz » a másik személyben: vagyis alapvetően meg van győződve arról, hogy választása helyes, de ugyanakkor beugrik az ismeretlenbe, kockázatot vállal, előlegezi a bizalmat, — mert szeret. Amikor hiszek és átadom magam Istennek, alapvetően meg vagyok győződve arról, hogy hinni jó, hogy a több értelmet és a több életet Istennél találom. Jóllehet nem tudom előre, hova vezet, előlegezem neki a bizalmat, hiszen tudom, hogy szeret, ezért nem csal meg. Ez a szeretetre támaszkodó bi-

zalom a kegyelem műve. « Megismertük Istent, és hittünk a szeretetnek, amellyel Isten szeret bennünket!» (1Jn 4,16). Így tehát hitünk egy szerető személynek szól: « Hiszek Tebenned! »

Természetesen, ezt már jeleztük, nem vakhitről, nem értelmetlen önátadásról van szó. Isten a Szentíráson, az egyházban felhangzó igehirdetésen keresztül hív meg. Tehát válaszom igen Isten *kinyilatkoztatására.* De még ezt a kinyilatkoztatást sem szabad úgy felfognunk, mint teljesen kész, körülhatárolt igazságok rendszerét. Isten Szava mindenekelőtt élő üzenet, fény, amely értelmet ad életünknek, a történelemnek, bevilágítja az életet és a halált, magát Istent is. Végső soron a hit megláttatja velünk: *azért élünk, mert Isten szeret bennünket, azért élünk, hogy szeressük Istent és testvéreinket.*

A hit állandó feladat; mindig azt kívánja tőlünk, hogy éljük át, valósítsuk meg a krisztusi igazságokat, amelyeket aztán annál jobban megértünk, minél inkább megéltük őket. Aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre.

De mindezzel nem gyengítjük a hit értelmi megalapozottságát? Nem! Mert amikor bizalommal átadom magam Istennek, nem követek el értelmetlen tettet. « Tudom, kinek hittem, és biztos vagyok! » — mondhatjuk az Apostollal. A hit ismerete különbözik a tudományos megismeréstől vagy a puszta értelmi belátástól, de ennek az ismeretnek a maga síkján — amely a lét legmélyebb, legalapvetőbb valóságait fogja át — megvan a maga értelmessége. A hit nem követeli értelmünk teljes feláldozását. Amikor pl. megvizsgálom, elemzem Jézus történetét, a róla szóló tanúságokat és megállapítom, hogy a Jézus-esemény megmagyarázhatatlan pusztán evilági okokkal, tehát hogy a meghalt és feltámadt Krisztus valóban Isten Fiának, Istennek vallotta magát és ezért meghalt; továbbá, hogy az első keresztények is meg voltak győződve arról, hogy Krisztus, Isten küldöttje maga is Isten, akkor értelmemet használom. De amikor megteszem a döntő,

ésszerű lépést, amikor magam is megvallom: *Jézus Krisztus az én Istenem és Megváltóm,* vagyis valóban az, akinek mondotta magát és akinek az első tanúk vallották, akkor már a kegyelem segít megtenni ezt az ugrást.

A hivés kérdésében manapság legtöbbször *a hit és a tudomány* (természettudomány) ellentétét hozzák fel nehézségnek: « A tudomány megcáfolta a hitet »; « A hit olyan mértékben elhal, amilyen mértékben a tudomány előre halad » stb. Kétségtelen, hogy az egyház történelme során több vitás kérdés merült fel a tudomány és a hit között, de a konfliktus legtöbbször onnan adódott, hogy helytelenül vetették fel a kérdést (hamis problémákról vitatkoztak), vagy hogy hittételnek ill. tudományos bizonyosságnak vettek olyan tételt, amely nem volt az. Egyrészt: a hivők szem elől tévesztették, hogy a Kinyilatkoztatás nem akar természettudományos ismereteket közölni, hanem az üdvösségre vonatkozó igazságokat tárja elénk egy adott kor világképe, mentalitása szerint. Másrészt: a tudomány átlépte határait és szcientizmus lett, teljes világnézetet akart nyújtani jogtalanul. A tudomány — saját módszereivel — kikutatja a természet törvényeit, hipotéziseket állít fel és eljuthat a saját területét jellemző bizonyossági fokra, De amikor a tudós mint olyan kimondta az utolsó szót, az ember továbbkérdez. A lét végső értelmét kutatva — most már metafizikai síkon mozogva — eljuthat a lét Forrásához, a végső Igazsághoz, Istenhez.

E néhány általános megjegyzés után vessük fel a gyakorlati kérdést: *hogyan* hiszünk, mi segítheti hitünk elmélyítését?

Mindenekelőtt szögezzük le: az a tény, hogy nehézségek merülnek fel a hit körül, még nem a « hitetlenség » jele. A nehézség nem is mindig « kísértés », tehát ne zavarjon meg bennünket. A nehézség még nem kétely. Természetes az, hogy — mivel a hit nem látás, nincs evidenciánk e téren — kételyek is merülhetnek fel. De ezer kétely sem rendítheti meg a hit alapvető bizonyosságát. Mondjuk így: a spontánul

felmerülő kétely «semleges». De amikor valaki visszautasítja az isteni hívást, amikor a felismert igazság ellen « tusakodik », amikor lelkiismerete ösztönzésére nem adja át magát Istennek, súlyosan vétkezhet a hit ellen. Itt a konkrét lelkiismeretben játszódik le a kegyelem és a szabadság drámája. Ezért kell imádkoznunk a kegyelemért ill. azért hogy készségesen igent mondjunk Isten hívására.

Ami a hittel kapcsolatos értelmi nehézségeket illeti: itt feladatunk a tisztázás, tájékozódás. Nyugodtan szembenézünk a problémákkal, jó vallásos könyveket olvasunk, megkérdezünk hozzáértő személyeket. Az ilyen értelmi nehézségek általában nem érintik a hit alapvető, egzisztenciális döntését. Persze szükség van bizonyos alázatra is, hiszen a hit misztériumait teljesen meg nem érthetjük.

Sokszor a mélyebb kételyek egzisztenciális helyzetekben merülnek fel: pl. ha csapás ér bennünket, valamilyen súlyos betegséget fedeztek fel nálunk, elveszítettük szeretteinket (gyermek, szülő, jóbarát), illetve őket érte csapás. Általában a világban levő rossz, a természeti katasztrófák is felvethetik a kérdést: Valóban van Isten, aki mindezt megengedi? Vagy: Hogyan lehet az Isten jó, ha ez megtörténik világában? Van Gondviselés, valóban Isten törődik velem, szeret engem? Láttuk korábban, hogy a rossz léte talán a leggyakoribb forrása az Isten elleni lázadásnak, vagy akár az istentagadásnak is. Itt már sokkal súlyosabb «kételyről» van szó, mint bizonyos hitigazságok körüli nehézségek esetében. És az alapvető, egzisztenciális kételyt, bizonytalanságot csakis úgy tudjuk felülmúlni, hogy Jézus Krisztusba, az értünk meghalt és feltámadt Istenemberbe *kapaszkodunk,* általa kérjük a mennyei Atya megvilágosító és megerősítő kegyelmét, pontosabban azt a kegyelmet, hogy hinni tudjunk Isten emberszeretetében.

Isten útjait nem értjük, velünk való szándékai legtöbbször csak *post factum* világosodnak meg. A szenvedés és a halál titkát — mondjuk botrányát — *elméletileg sohasem lehet megoldani,* megszüntetni: csakis *egzisztenciális megol-*

dás van: Jézus Krisztusban. És ezt mindenki csakis *személyesen* teheti. « Hiszek Tebenned! » Tehát: hiszem, hogy szeretsz és javamat akarod, akkor is ha nem értem végzéseidet; áldom mindkét kezedet, azt is, amelyik a növekedést és az élet örömét adja, azt is, amelyik a kisebbedést, a bajt, végül a halált küldi. Te vagy az élet és a halál Ura. Beléd veszítem életemet! »

De az elmondottakon kívül még van egy fontos, átfogó válasz a *hogyan* higgyünk és a *hogyan* mélyítsük el hitünket kérdésekre. Ez pedig a következő: igyekezzünk — a kegyelem segítségével — életünket hitbeli meggyőződésünkhöz igazítani, tehát a hitből, hit szerint élni. Amikor pedig naponta tapasztaljuk, hogy milyen messze vagyunk az eszménytől, akkor alázatosan ismerjük be tehetetlenségünket. A hit sohasem véglegesen megszerzett adottság, hanem állandó feladat, egész életünk feladata. Nem mintha a hit ideiglenes aktus lenne (hiszen egyszer s mindenkorra teljesen Istennek adtuk magunkat), hanem a hit gyakorlati követelményeinek megvalósítása kíván egy egész életet.

A keresztény élet kibontakozása: hit, remény és szeretet

Az elmúlt alkalommal a keresztény hit kettős szempontjáról elmélkedtünk. Láttuk, hogy e hit először is (alapvetően) egzisztenciális elkötelezettség, vagyis egész lényünk átadása Krisztus által a Szentlélekben az Atyaistennek, szerető és bizakodó ráhagyatkozás a személyes Szeretetre. De ugyanakkor azt is érzékeltettük, hogy nem vak odaadás ez, hanem értelmes döntés, hiszen megvizsgálhatom azokat az indokokat, amelyek a döntő lépésre hívnak, továbbá a kinyilatkoztatás tartalmát is elemezhetem: a hit igazságait egy bizonyos fokig értelmileg megközelíthetem, mindig készen a misztérium elfogadására. Láttuk azt is, miként győzhetjük le a két síkon felmerülő nehézségeket. Végül megállapítottuk, hogy a kegyelmi segítség kérésén és az értelmi tisztázá-

son túl alapvető követelmény az, hogy *éljünk* a hit szerint, hogy megtegyük az igazságot. Mostani elmélkedésünkben ezt a szempontot szeretnénk elmélyíteni, megmutatva azt, hogyan bontakozik ki isteni életünk a hit, remény és szeretet hármas-egy aktusában. (A hagyományos teológia ezeket isteni erényeknek nevezi, minthogy Istenre irányulnak és Isten életében részesítenek. Mi szívesebben alkalmazzuk az *aktus, tett* kifejezést, hogy a keresztény élet dinamikus jellegét jobban érzékeltessük).

Az alap, a gyökér tehát a hit: ebből bontakozik ki isteni életünk, hiszen a (keresztségben) a hit kapcsol be bennünket Krisztus testébe, amelyet a szeretetet közvetítő Lélek éltet. A hit *szerető megismerés*:így is összefoglalhatjuk múltkori eszmélődésünket. A Szeretetnek hiszünk, és hitünk tartalma, tárgya is a Szeretet. Ezért nem hihetünk anélkül, hogy ne szeretnénk. A hit és a szeretet fogalma — vagy pontosabban: valósága — bensőleg összefügg, egyik elválaszthatatlan a másiktól.

Míg az időben élünk, még csak törekszünk és vágyakozunk a végső beteljesedés felé: tehát a hit és a remény kettős tengelye mentén bontakozik isteni életünk, szeretetünk. A remény lényegében annak a bizonyossága, — Isten igéretei alapján — hogy, egyrészt, a szeretet *most,* itt az időben egyre inkább áttetszik a hit fátyla alól, másrészt, hogy ez a fátyol *egy napon,* odaát teljesen szétszakad. Így a reménység nem más, mint a hit, amely kibontakozóban van; vagy (és ez ugyanaz): a szeretet, amely keresi kibontakozását.

Úgy is mondhatnánk: a hit a szeretet időbeli módozata, — természeténél fogva saját megszüntetésére törekszik. Szent Pál az első Korintusi levél 13. fejezetében ezt világosan kifejezi: a beteljesedéskor, amikor Istent színről színre látjuk, a hit megszűnik, mert *látássá tökéletesedik.* Ekkor *a remény is birtoklássá* válik; egyedül a szeretet marad meg.

Kezdetben van a Szeretet: a szentháromságos isteni Élet. A Szeretet, amely személyes közösség, kiáradó, teremtő Jó-

ság. Ez létünk alapja, forrása. « Megismertük a szeretetet, amellyel Isten szeret bennünket, és hittünk benne » (1Jn 4,16). Így lettünk keresztények. Ez a felismerés szerető elismerésben, odaadásban folytatódik. A hit tehát az időben a viszontszeretetben bontakozik ki: az ember befogadja az isteni szeretetet, és befejezi azt, amikor befogadva a szeretet Lelkét, bizalommal tekint az ítélet napjára: « Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él és Isten őbenne. 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... » (1Jn 4,16-18). Aki hisz a Szeretetben, az vágyakozik rá, törekszik a vele való közösségre; ez a hathatós vágyakozás szüli a reményt, amely biztos tudata annak, hogy a közösség sikerül, sőt már elővételezi ezt a szeretetközösséget. Ezért nincs félelem abban, aki szeretetben él.

De az Isten szeretetének megtestesülése, kifejeződése az emberszeretet. Az Isten- és az emberszeretet elválaszthatatlan egymástól. Ezt is Szent János hangoztatja a leghatározottabban (bár maga Jézus is a főparancshoz rögtön hozzákapcsolja a « hasonló », második parancsot!): « Szeressük tehát (Istent), mert Isten előbb szeretett minket. Aki azt állítja: Szeretem Istent, de felebarátját gyűlöli, az hazug. Aki ugyanis nem szereti testvéret, akit lát, hogyan szerethetné Istent, akit nem lát? Ezt a parancsot kaptuk tehát tőle: Aki szereti Istent, szeresse testvérét is » (1Jn 4,19-21).

És itt rögtön felmerül a legfőbb *gyakorlati nehézség.* Szent János szavait olvasva — és az emberi valóságot ismerve — ez az ellenvetésünk támad: « Istent, akit nem látunk, könnyű szeretni, de az embereket, akikkel naponta találkozunk, akik ellenszenvesek, kellemetlenek, sokszor rosszindulatúak, ártók, ellenségesek stb., lehetetlen szeretnünk ». Valóban így is van. *Isten nélkül,* a kegyelem segítsége nélkül képtelenek vagyunk az emberszeretetre, tehát nem mutathatjuk meg Isten iránti szeretetünket sem, mert parancsát nem

teljesítjük. Dehát akkor hogyan juthatunk ki tehetetlenségünk pokoli köréből? Mi a mi gyakorlati feladatunk? Isten lehetetlent nem kívánhat tőlünk. Nem is kíván. A kegyelem eszközökön, főleg a szentségeken keresztül felkínálja segítségét, csak nekünk élnünk kell azokkal. Isten azt teszi *bennünk,* kegyelme által, amit mi nem tudunk megtenni. És azt teszi *velünk,* amit mi — az ő erejében — megtehetünk, ha közreműködünk kegyelmével. Isten bocsátja meg bűneinket, fogad vissza barátságába, részesít a saját életében. De aki közreműködésünk nélkül teremtett, nem akar üdvözíteni bennünket közreműködésünk nélkül. Hiszen értelmes és szabad lényeknek alkotott bennünket, és szabad szeretetet vár tőlünk.

Mit jelent ez a közreműködés? Mit jelent Istennel *együtt* cselekdni? Nem azt, hogy részben Isten, részben én; az isteni és az emberi cselekvést nem szabad egymás mellé állítanunk. Isten nem *helyettünk* cselekszik, hanem *cselekvőkké tesz* bennünket; tehát az akarást és a véghezvitelt is Ő adja, de mi akarunk, mi cselekszünk. Mindent Isten tesz és mindent mi, más-más síkon. A Teremtő a létet adja, és tőle függően az ember önálló, szabad cselekvő lény; az új teremtés (Krisztus, a Lélek ajándéka) révén is azt a képességet kapjuk, hogy önmagunk tegyük önmagunkká magunkat, vagyis hogy — mindig a kegyelem létet adó, újjáteremtő erejében — valóban mi cselekedjünk: higgyünk, reméljünk és szeressünk. Itt eljutunk a régen sokat vitatott teológiai kérdéshez, a kegyelmi segítség hatékonysága és az emberi szabadság közreműködése végső titkához. Nem akarunk belebonyolódni a nehéz kérdésbe. Minden bizonnyal túlságosan racionalista módon közelítették meg a titkot, és *elméletben* akartak tisztázni olyan kérdést, ami csak a *gyakorlatban,* az emberi cselekvésben oldható meg. Hinnünk kell azt, hogy Isten mindenkit az üdvösségre hív (eleve nem rendel senkit a kárhozatra); hinnünk kell azt is, hogy Isten megadja az üdvösséghez szükséges eszközöket, és nem tagadja meg se-

gítő kegyelmét atttól, aki minden tőle telhetőt megtesz: « *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* ». A kegyelem és szabadság titkát mindenki *személyesen oldja meg* úgy, hogy átadja magát a szeretetnek. És amikor mindent megtett (imádkozott a kegyelemért, igyekezett megtartani Isten parancsait, használta a kegyelemeszközöket), akkor elismeri: haszontalan szolga. Elismeri, hogy minden ajándék; a jót Isten művelte benne, — csak bűneit tudja sajátjának. És főleg itt lép közbe a keresztény *reménység:* Isten nagylelkűségében és irgalmában bízunk, és teljesen reá hagyatkozunk.

Mennyire találók Maurice Zundel szép szavai: « Isten valóban adja, amit ad; azt is Ő adja, amit kér; és kétszeresen adja vissza, amit kap ». Végső elemzésben tehát reménykedünk Isten jóságában, irgalmában, mert ő hűséges ígéreteihez. Elismerjük, hogy nélküle semmik vagyunk és a semmibe hullunk, de ugyanakkor általa, vele mindenek lehetünk, mert a befogadott kegyelemmel Benne részesedünk, istenivé válunk. Mindez persze alázatot és önmegtagadást követel, azt, hogy meghaljunk önmagunknak. Isten végeredményben *csak* azt kívánja tőlünk, hogy elhárítsuk kegyelme útjából az akadályokat, hogy így valóban felszabaduljunk a szeretetre, és átadhassuk magunkat Neki. Ez a *csak* nagyon-nagyon sok, amint majd még később jobban látjuk. És « önmagunkat átadni Istennek » — miután meghoztuk a kellő áldozatot — ez még mindig nem jelent mást, mint *kapni* Istentől, befogadni az ő Lelkét, aki új emberré alakít bennünket.

Az Istennek önmagát átadó ember nem veszíti el önmagát, hanem megtalálja. Csak azt « veszíti el », ami a bűnhöz tartozik: élethazugságait, hiúságait, a múlékony érzéki örömöket, hogy az igazi öröm birtokába jusson azzal, hogy valóban kibontakoztatja istenfiúi életét. Önző vágyaink, gyűlölködésünk, a másokat megvető, tárgyként kezelő vagy éppen megsemmisíteni akaró bírvágy és agresszió feloldódnak ab-

ban az örömben, hogy sokan különbözők vagyunk, egymást gazdagíthatjuk részleges kincseinkkel, hogy valamennyien egyek lehetünk a testvéri közösségben; és így a differenciáló (nem beolvasztó) egység megengedi, hogy olyasmit adjon hozzá valamennyiünk az egyetemes teljességhez, ami nélkül a mindenség nem lenne az, amivé velünk válhat.

VII. UTAK ISTENHEZ

A keresztény imája

Ha azt hiszed, hogy az ember mindenható, az ég és föld technikusa, akkor miért kellene imádni Istent, miért dicsérni Őt és könyörögni hozzá? Ha viszont hiszel a mindenható Istenben, ég és föld teremtőjében, és Jézus Krisztusban, a mi üdvözítőnkben, hogy is ne imádkoznál, dicsérve a Teremtőt és szeretettel válaszolva a Szeretetre? Charles de Foucauld szerint: « Imádkozni annyi, mint szeretettel Istenre gondolni ».

Az ember az egyedüli lény a földön, amely (aki) képes felfelé nézni, Forrása és Alkotója felé fordulni, hogy imádja, dicsérje, kérje Őt. Az értelmetlen teremtmények létükkel dicsérik Őt, az Alkotót, az értelmes ember szabad szeretettel zengi dicséretét. Az ószövetségi ember a zsoltárokban fejezte ki Isten-dicséretét és minden más, Istennel kapcsolatos gondolatát, érzelmét: a hálától a bűnbánaton keresztül a mindennapi bajok miatti gyötrődés széles skálája kifejezésre jut ezekben a századok során kialakult költeményekben. Maga Jézus is imádkozta a zsoltárokat a templomban, vagy más alkalmakkal, még a kereszten haldokolva is. De Jézus megtanította övéit — és ez a tanítás nekünk is szól — az ima új stílusára, mivel kinyilatkoztatta az Atya, az Ő Atyja és a mi Atyánk legbensőbb titkát, kinyilatkoztatta azt, hogy mi is fiak vagyunk Benne, a Fiúban, és hogy — a Lélek által — mi is *Abbá*nak, « apukának » szólíthatjuk az Istent.

Jézus példájával és szavaival tanított az imára. Ő maga gyakran félrevonult egy magányos helyre, hogy imádkozzék; sokszor a nehéz, fárasztó nap után is az egész éjszakát imád-

ságban töltötte. Főleg, amikor fontosabb fordulók előtt állt: mielőtt apostolait kiválasztotta volna, vagy mielőtt a szenvedésbe indult volna, a Getszemáni kertben, vérrel verejtékezve. Hosszabb időt imádságban töltött, mielőtt megkezdte volna nyilvános működését. De állandóan az Atya jelenlétében járt, mindig az ő akaratát kereste. Így egész élete imádság volt. Amikor tanítványai kérték: « Taníts meg minket imádkozni! » — akkor figyelmeztette őket arra, hogy ne szaporítsák a szót, mint a pogányok, és megtanította őket a legszebb imádságra, a *Miatyánkra.* Figyelmeztette övéit: « Nem mindaz, aki mondja nekem, Uram, Uram, megy be az Isten országába, hanem csak, aki Atyám akaratát megteszi ». Ha tehát Isten akaratát teljesítjük, reá gondolva szeretettel, akkor már imádkozunk. De ezenkívül külön időt is kell szentelnünk az imának, ahogy Jézus tette és tanította. Félrevonulva, egyedül maradva szobánkban vagy egy templomban. (A közösségi imáról — főleg az Eucharisztiáról — a következő alkalommal szólunk, most csak a személyes, egyéni imával foglalkozunk).

A katekizmusban azt tanultuk: imádkozni annyi mint, *Istennel beszélgetni.* Az ima: párbeszéd a személyes, élő Istennel. De nem is annyira nekünk kell beszélnünk, inkább Istenre kell *hallgatnunk.* Természetesen, elmondjuk Atyánknak örömünket , bánatunkat, dicsérjük őt, bocsánatot kérünk bűneinkért, segítségét kérjük testi-lelki szükségünkben. De főleg hallgatnunk kell szavára. Az imában tehát ez a legfontosabb: *Isten szól hozzánk.* De mit mond nekünk az élő Isten?

Legfőbb Szava hozzánk maga a testté lett Ige, Jézus Krisztus. És mit mond általa? Azt, hogy szeret bennünket, öröktől fogva szeretett a Fiúban, és most Jézus Lelke által az örök életre, a vele való szeretetközösségre hív bennünket. És hogyan válaszolunk erre a Szóra? Hittel, reménnyel és szeretettel, ahogy a múltkor láttuk.

Az imádság mindenekelőtt a *hit gyakorlása.* Hiszem, hogy

van Isten, hogy ez a Isten személy, szeret engem és örök életre szán. Hiszem, hogy az Atya gondot visel reám, még ha nem is értem útjait, végzéseit, még ha bajjal sújt is — illetve megengedi a rosszat. Mert hiszem, hogy Isten szeret engem, személyesen. Ebből a hitből fakad a remény és a viszontszeretet. Egész keresztény létünk alapja ez a hármas-egy aktus. Nem is három isteni erényről beszélünk, hanem a keresztény létezés egyetlen aktusáról, amely az időben bontakozik ki, éspedig úgy, hogy a létünk forrásánál felfedezett Szeretetben hiszünk, ennek a szeretetnek viszontszeretettel egyre inkább kitárulunk, és reméljük, hogy abban egyre inkább részesedünk, hogy majd egyszer megszűnjék a hit és a remény, és mindent elnyeljen a szeretet.

Mindez az eszmény, de a valóság — a mindennapok szürkesége — sokkal kevésbé « szárnyaló ». A valóság az, hogy nem tudunk imádkozni, mert nem tudunk hinni, remélni és szeretni. Az egyik lelki író találóan jegyezte meg: az imádság egész életünk során csak *kísérletezés* marad. De ez nem ment fel bennünket ama kötelesség alól, hogy tőlünk telhetően kísérletezzünk, vagyis olyan állapotba helyezzük magunkat, hogy meghalljuk Isten szavát, és hogy kérjük kegyelmét akaratának teljesítéséhez.

Gyakorlatilag tehát mit kell tennünk? Mielőtt néhány tanácsot adnánk, a legalapvetőbbet szögezzük le: mindenképpen el kell kezdenünk, gyakorolnunk kell az imát. Hiába tanuljuk meg elméletileg az úszás mozdulatait, szabályait, ha nem vetjük magunkat a vízbe és nem kezdjük el az úszás gyakorlatát, sohasem tanulunk meg úszni. A századok során leszűrt keresztény bölcsesség a következőket tanácsolja:

1. Felkészülés, megfelelő környezet, csend, hangulat. Jézus ajánlja: « Amikor imádkozol, térj be szobádba, zárd be az ajtót és úgy fordulj Atyádhoz, aki jelen van és titokban figyel rád » (Mt 6,6). Zsibongó életünkben, foglalatosságaink között csendzónát kell teremtenünk. Guardini írja: « Aki értékelni tudja a szép zenét, nem az utolsó pillanat-

ban érkezik a hangversenyre; az utca zajából nem mehet át közvetlenül a zene hallgatásához... » Tehát csendet teremtünk és figyelünk Isten szavára, és mindenekelőtt hisszük, hogy Isten jelen van és szól hozzánk. « Szólj, Uram, hallja a te szolgád! » — Egy alkalommal, amikor testi állapotunkról beszéltünk, megjegyeztük, hogy az egész test részt vesz az Isten imádásában, a vallásos cselekedetekben. A testi és természeti feltételek segíthetik az imát. Ezt Szent Ignác gyakran hangoztatja lelkigyakorlatos tanácsaiban.

2. A figyelmet lekötheti és segíthet az eszmélődésben a Szentírás vagy valamilyen lelki könyv. Maga a szentírásolvasás lehet imádság. A *lectio divina* a keresztények imaéletének forrása. Isten írásba foglalt szavát olvassuk, és alkalmazzuk saját életünkre. Miután megértettük, hogy a bibliai műfajok szerint mit is mond az üdvösségre vonatkozóan a szóbanforgó szakasz, azt kérdezzük magunktól: *mit mond nekem itt és most.*

Isten Lelke, a Szentlélek dolgozik lelkemben és megvilágosít, megérteti velem, mit kell hinnem és tennem. Tudjuk, hogy manapság igen elterjedt az ún. karizmatikus mozgalom. A Szentlélek a mai világban is működik; minden konkrétebb szervezettség nélkül számos imacsoport alakult ki világszerte, katolikus és protestáns körökben egyaránt. Újabb adatok szerint kb. 63 országban 4000 imacsoportban mintegy 450.000 katolikus kapcsolódik be a karizmatikus megújulásba; és kb. ugyanannyi protestáns keresztény tartozik a karizmatikusokhoz, nem számítva a szabad protestáns pünkösdista egyházak 30 millió tagját. Itt most nem akarunk a karizmatikusokról beszélni, csupán annak illusztrálására hoztuk fel ezeket az adatokat, hogy a mai világban igen sok keresztény újra felfedezte azt, hogy a Lélek erejében személyesen találkozhat Krisztussal. A Lélek ajándékát a keresztségben és bérmálásban kaptuk. Így — az általános papság alapján — a megkereszteltek elmélyítik, személyessé

teszik hitüket, hogy aztán tanúskodjanak Krisztusról a világ előtt.

3. Ez ugyanis a keresztény imának egy lényeges sajátsága: a személyes ima nem jelenti azt, hogy bezárkózunk kis világunkba. A magányban jelen van Isten, Krisztus Lelke, és így benépesedik a csend: *jelen vannak testvéreink,* még ha nem is közösségben végezzük imánkat; jelen vannak a világ szükségletei és az egyház gondjai. A keresztény végeredményben sohasem imádkozik egyedül, mert mindig az Egyházban van, a Krisztus-hivők közösségében, és mindig tudatában van evangélizáló küldetésének: amikor Isten akaratára figyel és ezt kéri: « legyen meg a Te akaratod! », akkor nemcsak a saját életét igazítja az isteni akarathoz, hanem azért is könyörög, hogy jöjjön el az Ő országa, amely egyben dicsősége, nevének megszentelése is.

Egy francia munkáspap, P. Perrin naplójában találom ezt imádságot, amely álljon itt például a testvéri, egyetemes imára:

« Uram, Jézus, aki titokzatos Testedben egyesíted a föld minden családját és nemzetét, aki mindannyiunkat az egy Atya gyermekeivé tettél és aki egyesíteni akartál bennünket, mint ahogy Te is egy vagy az Atyával,

adj nekünk testvéri lelkületet, add, hogy szeressük mindazokat, akiket Te szeretsz, vagyis minden embertestvérünket.

Taníts meg bennünket keresztségünk igazságára, tárd fel előttünk a bennünket egyesítő élet, a közös küldetés és a közösségbe kapcsoló szentáldozás értelmét; taníts meg bennünket, hogy úgy éljünk, mint Tested igaz tagjai, Egyházad hű fiai, hogy úgy vigyázzunk a Test egységére, mint szemünk fényére.

Bocsásd meg gyűlölködéseinket és az ellenünk vétők iránti neheztelést, az egyes emberek, családok, osztályok, nemzetek iránti ellenszenvet; add, hogy megbocsássunk minden ellenünk vétkezőnek.

Bocsásd meg, hogy látókörünket oly könnyen beszűkítjük és nem nézünk messzebbre falunk, országunk határainál.

Bocsásd meg, hogy a Világegyház nagy érdekeivel szemben oly közömbösek vagyunk, hogy nem érezzük sajgó sebeit.

Add, hogy érezzük a titokzatos Test vérkeringését, amely túl van a napilapok hasábjain, a történelem- és földrajzkönyveken, túl a filmhíradókon és a rádió napi hírújdonságain. Kiáltsd fülünkbe ismételten, hogy nekünk kereszténveknek más szemszögből kell megítélnünk a politikai eseményeket, mint azoknak, akik nem hisznek Benned.

Taníts meg minket arra, hogy úgy szorítsunk kezet alkalmazottainkkal, — ugyanolyan tisztelettel, figyelemmel és barátsággal —, mint egy gazdag kereskedővel.

Taníts meg bennünket, hogy más népeknél keressük azokat a jótulajdonságokat, amelyekkel mi nem rendelkezünk, hogy szeressük az osztrákokat, szlovákokat, románokat... Egyszóval, add meg nekünk a kegyelmet, hogy felismerjünk Téged minden útkereszteződésnél, bárhol a föld színén, hiszen Te mindenütt jelen vagy, Te a nagy utak vándora, hűséges Utitársunk, minden ember Utitársa. »

A liturgikus imádság és az Eucharisztia

A múlt alkalommal a személyes imáról elmélkedve már megjegyeztük: a keresztény, még ha csendben, szobájában vagy egy templomban egyedül imádkozik is, végelemzésben nem magányos: imájában nemcsak saját gondjai, bajai vannak jelen, hanem embertestvéreié, az egész világé, az Egyházé is. Más szóval: még ha nem is közösségben végzi imáját, ez az ima közösségi.

De a személyes imán kívül az Egyházban jelentős helyet kap a liturgikus ima, vagyis az Egyháznak mint közösségnek az imája. És ez a liturgikus ima (annak minden fajtája) szoros kapcsolatban van az Eucharisztiával, a szentmisével. Amikor liturgikus imát mondunk, elsősorban az Egyház hivatalos imájára, a zsolozsmára gondolunk, amelyet újabban « óraliturgiának » nevezünk. A szerzetesek és papok, akár közösségben végzik (kórusima), akár egyénileg mondják (breviárium) az óraliturgiát, az Egyház hivatalos imáját mondják. Gerincét a zsoltárok alkotják. Az officium abból a reggeli és esti imából született, amelyet az első száza-

dokban istentiszteletül szolgáló házakban ill. templomokban imádkoztak vagy énekeltek. Még ma is a reggeli (Laudes) és az esti (Vesperás) ima alkotja az óraliturgia két pillérét. A századok során bővült az officium: a kolostorokban ill. a székesegyházak káptalanjaiban végzett kórusimákban hozzácsatolták a matutinumot: ebben — a zsoltárokon kívül — részleteket olvastak fel a Szentírásból és az egyházatyák ill. nagy egyházi írók műveiből. Egyes szerzetesközösségek éjjel vagy kora hajnalban mondják vagy éneklik a matutinumot. A tertia, sexta, nona rövid zsoltárima a napkelte utáni harmadik, hatodik ill. kilencedik órában (jelenleg a papoknak csak egy kötelező közülük, a napszaknak megfelelően tetszés szerint imádkozhatják valamelyiket). Végül még a completoriumot, az esti lefekvés előtti imát csatolták a zsolozsmához. Újabban sok világi hivő is önként bekapcsolódik az Egyház hivatalos imájába, amelyet a Zsinat óta anyanyelven mondanak vagy énekelnek.

A laudes és vesperás között helyezkedik el naponta az Egyház liturgiájának csúcspontja: a *szentmise*. Az Úr napján, vásárnap (amely Krisztus feltámadásának emlékezete), az Egyház nagyobb ünnepélyességgel mutatja be a szentmisét. Tudjuk, hogy a miseliturgia, miként az óraliturgia is, az egyházi év nagy ciklusai szerint alkalmazza az olvasmányokat, himnuszokat, könyörgéseket: ádvent-karácsony, nagyböjt-húsvét, pünkösd és az évközi vasárnapok. Az egyházi év csúcsa húsvét, Urunk halálának és feltámadásának ünnepe. Tulapdonképpen az Eucharisztiában mindig ezt a központi titkot ünnepeljük.

Az új miseliturgia áldozati imája (kánonja) így fejezi ki a szentmise lényegét: « Ezért tehát (Krisztus) halálának és feltámadásának emlékét ünnepelve, felajánljuk neked, Istenünk, az élet kenyerét és az üdvösség kelyhét, és hálát adunk neked... Kérve kérünk, gyűjtsön egybe a Szentlélek mindnyájunkat, akik Krisztus testében és vérében részesülünk... »

Krisztus megváltó kereszthalálában tökéletes szeretettel és engedelmességgel átadta magát az Atyának, igent mondott neki. Engedelmes volt egészen a kereszthalálig. Így kinyilatkoztatta, hogy mennyire szeret bennünket, és ugyanakkor kinyilatkoztatta, mennyire szeret az Atya, aki egyszülött Fiát adta értünk. « Jézus az örök Lélek által saját magát adta tiszta áldozatul Istennek », ahogy a Zsidóknak írt levélben olvassuk. Istent most már nem állatok, bakok és bikák vérével imádjuk és engeszteljük, mint az Ószövetségben, hanem Jézus Krisztus egyszer s mindenkorra meghozott áldozatát mutatjuk be neki. A végtelen szeretetből hozott áldozat az egyedül tetsző Istennek. Ezt az Atya akkor bizonyította, amikor Jézust feltámasztotta halottaiból és magához vette a dicsőségbe. Jézus Krisztusban az ember — minden ember — megtérhet Istenhez, igent mondhat szeretetére a Szentlélek erejében és így megszentelődhet. Mivel Jézus feltámadott és Egyházában él Lelkével, az örök jelenben — a hit révén — részesedhetünk halálában és feltámadásában. Általa, Vele és benne mi is Istennek élhetünk új életet. A keresztség is már ebben az üdvhozó halálban és feltámadásban való részesedés; de az Eucharisztia még jobban kibontakoztatja bennünk az isteni életet, ha hiszünk, remélünk és szeretünk.

Krisztus rendelése szerint az Eucharisztia, a szentmise bemutatása a hivő Egyház találkozása Krisztus halálával és feltámadásával. Életadó találkozás ez. Krisztus maga jön közénk, hogy a Szentlélek által egyre tökéletesebben egyesítsen bennünket magával, hogy általa, vele és benne mi is Istennek tetsző áldozatok legyünk. Az áldozat — bűnös önmagunk feláldozása és a testvéri szeretetet kibontakoztató önkiüresítés — révén épül az Egyház, a hivők közössége Krisztus testévé. A misét az egész Egyház végzi, de szükséges hozzá a felszentelt pap szolgálata, aki Krisztus nevében, személyében cselekszik. Az Egyház ugyanis nem üdvözítheti önmagát; az üdvösség kegyelmének forrása Krisztus.

Ezt fejezi ki a felszentelt pap szerepe a szentmisében. A pap mint megkeresztelt hivő tagja az Egyháznak, egy testvér a Krisztus által megváltottak közösségében; de felszentelése révén a Krisztus által küldött apostolok testületének tagja, így nemcsak a hivők közösségét, hanem magát Krisztust képviseli.

Az Egyház előírja a híveknek, hogy munkaszünettel és szentmisével szenteljék meg a vasárnapot és a nagyobb (parancsolt) ünnepeket. De a hivő ember nem azért megy misére, mert az Egyház ezt előírja, hanem önként, szeretettel, örömmel, hogy hálát adjon Istennek az életért és a Krisztusban hozott megváltásáért. Az Eucharisztia jelentése is ez: « hálaadás ». Ha tudatosítjuk azt, hogy mi is a szentmise, akkor nem a parancsot tekintjük (amely mindig a minimumot jelöli és megvéd a hanyagságtól, a súlyos lecsúszástól), hanem mint hitünk és életünk legteljesebb kifejezését gyakoroljuk a szentmisén való részvételt.

Az átváltoztatás szavaira Krisztus valóságosan jelen lesz a kenyér és a bor színe alatt, hogy a benne hivőket magával ragadja, hogy a mi igenünket is belefoglalja abba az egyetlen Igen-be, amelyet Ő mondott ki szenvedése és halála előtt. A szentmisében végül Krisztus táplálékunk lesz, az isteni életet közvetíti, és önmagába kapcsolva bennünket valamenynyiünket egyesít. Krisztus eucharisztikus Teste építi az egyházi Testet, a hívek szeretetközösségét. A szentmise az emberek testvéri egységének leghathatósabb építője.

De nemcsak a földi (vándorló) Egyház tagjait gyűjti össze és forrasztja eggyé a szentmise, hanem létrehozza a szentek egyességét, vagyis a szenvedő és dicsőséges egyház tagjait, a tisztítótűzben szenvedőket és a már a dicsőségben örvendezőket is összekapcsolja: a mise kánonjában, az eucharisztikus imádságban a megholtakról is megemlékezünk, és kérjük a szentek közbenjárását, élükön a Boldogságos Szűz Máriát. Valamennyien bekapcsolódunk az egyetlen titokzatos Test vérkeringésébe, a Jézus Krisztus által hozott megváltás

gyümölcseiben részesedünk, imáinkkal segítjük a szenvedő megholtakat, és kérjük a szentek közbenjárását.

És rajtunk, a hivő, remélő és szerető közösségen keresztül megszentelődik az egész teremtett világ: mindent beállítunk a Teremtő és Megváltó Isten tervébe, hogy az Eucharisztia által megszentelt emberi erőfeszítés, a szenvedés és a teremtés öröme egyetlen Isten-dicséret legyen. Teilhard de Chardin Kínában írt elmélkedése, a *Mise a világ felett,* az Eucharisztiának ezt a kiterjedését ünnepli nagy hittel. (A nagy tudós 1923-ban, Mongólia sivatagjában, egy expedició alkalmával írta ezt az elmélkedést, amikor nem tudta bemutatni — kenyér és bor híján — a szentmisét).

« 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 rejtetted, amely ezt kiáltatja velünk: 'Uram, add, hogy egyek legyünk!'

Istenem, robbantsd szét Kinyilatkoztatásod erejével azt a gyerekesen félénk gondolkozást, amely nem mer elképzelni semmi hatalmasabbat, semmi erősebbet, mint a mi nyomorult és tökéletlen emberi organizmusunkat! A világ fiai megelőzik naponta Izrael mestereit a világegyetem merész felfedezésének útján. Te, Uram Jézus, akiben minden fennáll (akitől minden szilárdságát kapja), nyilatkoztasd ki végre magadat azoknak, akik szeretnek, mint a Teremtés isteni Lelkét és fizikai Fókuszát! Az életünkről van szó, lásd! Ha én nem tudnám hinni, hogy a Te valós jelenléted lelkesíti át és finomítja, fűti az engem átható vagy érintő legparányibb energiát is, nem halnék-e meg a lelkem velejéig ható hidegtől?!...

Add, Uram, hogy alászállásod az egyetemes Színekbe ne legyen valami kedvenc és dédelgetett bölcseleti spekuláció, hanem igazán valós Jelenlétté váljék számomra! ...Uram, add, hogy higgyek! »

Isten népe általános papsága és a szolgálati papság

Amikor a Krisztusban hivők gyakorlati életéről elmélkedünk, mindig számolunk azzal, hogy az Egyház mellettünk

áll szentségeivel életünk fontosabb fordulóinál, a döntő élethelyzetekben. Már utaltunk a keresztség-bérmálásra, és az Eucharisztiáról is elmélkedtünk. Kitértünk arra, hogy a szentmisét ugyan az egész Egyház mutatja be, de szükség van a felszentelt pap szolgálatára, aki Krisztus nevében és személyében cselekszik.

Kétféle papságot különböztetünk meg Isten népe körében: az egyik a megkereszteltek általános papsága, a másik az egyházi rendet felvevők szolgálati papsága. Szent Péter első levele (2,4-6) a keresztények királyi papságáról beszél. Tudjuk, hogy a II. Vatikáni Zsinat a *Lumen gentium* k. konstitúcióban kifejti a megkereszteltek általános papságát, megkülönböztetve a szolgálati papságtól. Ezenkívül az 1971-es római püspöki szinódus is foglalkozott a papság kérdésével, főleg a szolgálati papsággal. Lássuk előbb, mit is jelent az általános papság?

Minden megkeresztelt (és megbérmált) ember, akit Isten a sötétségből csodálatos világosságra hívott meg, egyben küldetést is kapott a világba. Közösen, mint Isten újszövetségi választott népének arról kell tanúskodniok, hogy Istenhez tartoznak, hogy hisznek Isten emberszeretetében és hogy a szeretet által a másik hazát keresik, amely nem árnyékvilág, hanem teljes élet Krisztusban Istennel. Vagy Szent Péter szavaival megvalljuk, hogy Istentől kaptuk az üdvösséget: « Azelőtt nem nyertünk irgalmat, most pedig irgalomra találtunk ». Arról kell tehát tanúskodnunk, hogy az üdvözítő Isten népe vagyunk és az üdvösséget mások felé is közvetítenünk kell. A keresztény arra hivatott, hogy megtapasztalja és hirdesse: az ember önmagától nem képes rendkívüli tettek végrehajtására — nem képes a hit követelményei szerint élni —, de minden alkalommal megkapja a szükséges fényt és erőt attól, aki szereti őt: Krisztustól, aki önmagát adta érte. A hivők közösségének, az Egyháznak a szentsége mindenekelőtt abban áll, hogy tudatosítja elégtelenségét, azt, hogy mindent Istentől kapott. És ha kitárul

Isten szeretetének, akkor egész életét Isten és az emberek szolgálatára szenteli. Ez az önfelajánlás a szolgálatra az a « lelki áldozat », amelyet Isten népének — az általános papság erejében — be kell mutatnia.

Istent és az embereket szolgálni nem jelent rabszolgaságot, hanem Isten gyermekeinek szabad önátadását. Nem jelent helytelen értelemben vett világmegvetést, hanem a világ megszentelését. Ez a « megszentelés » (*consecratio mundi*) nem « szakralizáció », vagyis a szent elkülönítése a profántól, hanem rendezés a teremtő és megváltó Isten tervei szerint, felajánlás Istennek. A keresztények hivatása az, hogy elősegítsék a tudat, a szellem és a szeretet növekedését, hogy humanizálják a világot, és így előkészítsék azt a végső átalakulásra, amelyet majd a Feltámadott Krisztus ereje (Lelke) visz végbe. Mindenkinek ki kell vennie részét — sajátos hivatása szerint — ebből a nagy emberi erőfeszítésből, amely, Teilhard de Chardin hasonlata szerint, előkészíti a « kozmikus Ostyát » (a világot) a végső átváltoztatásra.

A megkeresztelték általános papságához tartozik az is, hogy *szavukkal* is hirdessék az igazságot. A keresztény szülők feladata a családban: gyermekeik vallásos nevelése. A gyermekek első evangélizálói a szülők. Ez természetesen feltételezi azt, hogy maguk a szülők is gyarapszanak hitük ismeretében, lépést tartanak a korral, hogy nemcsak a kívülállóknak, hanem gyermekeiknek is számot tudjanak adni arról a reménységről, amely bennük van. Természetesen, hitetlen vagy vallástalan, közömbös környezetben a kereszténynek nemegyszer színt kell vallania. Nem fitogtatja hitét; nem türelmetlen mások meggyőződésével szemben, de belső szabadsággal és boldog öntudattal megvallja, ha kell, hitét, vállalva akár a gúnyt, üldöztetést, vagy anyagi hátrányokat is. « Aki megvall engem az emberek előtt, én is megvallom Atyám előtt », mondotta Jézus. A keresztségben és a bérmálásban kapott kegyelem (a Szentlélek) tesz képessé bennünket erre a tanúságtételre.

Az Isten népe körében vannak olyan férfiak, akik sajátos hivatás folytán a teljesebb és kizárólagosabb szolgálatra vállalkoznak; az Egyház az *ordo* — az egyházi rend szentsége — által erre szenteli fel őket. A szolgálati papság az *apostolok* megbízatását folytatja: hirdeti az evangéliumot, kiszolgáltatja a szentségeket és kormányozza a híveket — Krisztus nevében és erejében. Az Újszövetség könyvei jelzik, hogy maguk az apostolok ill. az ősegyház vezetői gondoskodtak arról, hogy Krisztustól kapott megbízatásukat haláluk után mások folytassák a világ végezetéig. A püspökök és a papok azért kapják a lelki hatalmat, hogy szolgálják Isten egyházát, hogy a tanítás, kormányzás és szentségkiszolgáltatás által kibontakoztassák az isteni életet a hivőkben. Az említett 1971-es püspöki szinódus záróokmányában ezeket olvassuk: « A különféle karizmák (lelki adományok) és szolgálatok sorában az újszövetség egyetlen papsága, amely Krisztus közvetítői szerepét folytatja, nemcsak fokozatilag, hanem lényege szerint is különbözik a hivők általános papságától, mert hiszen a szolgálati papság révén folytatódik mindvégig az apostoli munka lényege: az evangélium hathatós hirdetése, a közösség egybegyűjtése és vezetése, bűnbocsánat és különösen az Eucharisztia ünneplése által jelenvalóvá válik Krisztus, mint a közösség feje, amint az emberek megváltásának és az Isten tökéletes megdicsőítésének művén munkálkodik. A püspökök ugyanis és alárendelt fokozatban a papok a fölszentelés által, amely a Szentlélek kenetét közvetíti számukra és hasonlóvá teszi őket Krisztushoz, részesednek Krisztus papi, tanítói es kormányzói tisztségében, amelynek betöltését a hierarchikus közösség még pontosabban meghatározza ».

Tudjuk, hogy a protestánsoknak — a különböző egyházak vagy egyházi közösségek szerint — különböző a véleményük; sőt, napjainkban egyes túlzó katolikusok is igyekeznek elmosni a különbséget a hívek általános papsága és a szolgálati papság között. Végeredményben csak egyetlen papság léte-

zik, Jezus Krisztusé. De ebben a papságban különböző mértékben részesednek a felszentelt papok és a megkereszteltek. Ez a különböző mérték nem mennyiségi, hanem *minőségi* különbséget jelent, mivel a felszenteltek magát a Főt, Krisztust képviselik, az ő nevében cselekszenek. Annyira, hogy a pap ezt mondja; « Én téged feloldozlak... » (Azt nem igen hangsúlyozzák, hogy a nők pappászentelésének kérdésében is mennyire lényeges az, hogy milyen felfogásunk van a szolgálati papságról. Azon a tényen túl, hogy Krisztus férfi volt és férfiakat választott ki apostoloknak műve folytatására, a papi rend szentségéről alkotott katolikus felfogás is közrejátszik abban, hogy a katolikus Egyház tanítóhivatala kizárja a nők pappászentelését.)

Imádkozzunk jó, evangéliumi szellemű papokért! « Urunk Jézus! Adj egyházadnak szent papokat, akik a te példádra akár életüket is feláldozzák a rájuk bízottakért. Add, hogy az örök papság képviselői a mai embereknek mai nyelven hirdessék evangéliumodat; add, hogy — minden méltatlanságuk, bűneik ellenére is — a Te kegyelmed közvetítőit lássuk bennük; add, hogy az igazság útján vezessék a híveket és ne engedjenek a különböző vélemények szelének vagy evangéliumodtól idegen nyomások erejének! Adj a fiataloknak nagylelkűséget, hogy vállalják a papi hivatással együttjáró terheket, áldozatokat, és az egyszer kimondott igehez hűségesek maradjanak — a Te Lelked erejében. Adj a szülőknek világosságot és erőt, hogy gyermekeiket evangéliumod szerint neveljék és ha meghívtad fiaikat, örömmel adják oda őket a Te országod szolgálatára. Add a keresztény közösségnek a *közös* felelősség tudatát, hogy lelkileg és anyagilag is támogassa pásztoraidat! »

Pályaválasztás és hivatás

Mennyit beszélünk, énekelünk ma a szabadságról! De mire használjuk a szabadságot? Arra kellene használnunk,

hogy meghatározzuk sorsunkat, hiszen az ember szabadon alakítja önmagát, azzá lesz, amivé szabadon teremti önmagát.

Az ember életében gyakran döntő választás elé kerül. Szabadságát igazában nem a kis mindennapi döntésekben éli meg és bontakoztatja ki, — ezekben sok a megszokás, az automatizmus, a társadalmi ráhatás és a divat befolyása, nem is beszélve az ösztönök vagy a szenvedélyek játékáról. Az alapvető választás serdülőkorban vagy az érett kor küszöbén történik, nevezetesen a pályaválasztás és a hivatás elfogadása esetében (nem szólva a « felnőtt hit » mindent meghatározó döntéséről). Az ember élete folyamán nem változtat gyakran foglalkozást, nem lép egyik pályáról a másikra. Ritka az, hogy a filozófus pásztor lesz (pl. Marcel Légaut) vagy fordítva, hogy valaki orvosnak készül, aztán papnak megy stb. Pascal pesszimista, amikor megjegyzi: « Az életben a legfontosabb a mesterség (foglalkozás) megválasztása; és ebben a véletlen dönt». Lehet, hogy bizonyos esetekben ez áll. De az eszmény az lenne, amit Baden Powell, a cserkészet megalapítója ajánl: « A legelső dolog az, hogy foglalkozást (pályát) válasszunk, és hogy erre felkészüljünk ».

Külön kell szólnunk a papi és a szerzetesi élet választásáról, amit a « hivatás » szóval jelölünk, hiszen végeredményben Isten hívja a nőt vagy a férfit, hogy neki szentelje magát. « Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket », mondja Jézus apostolainak. Minden keresztény arra van hivatva, hogy Istennek szolgáljon, de ez a szolgálat különböző életállapotokban, helyzetekben, módokon történik.

Sok fiatal, amikor pályaválasztás előtt áll, felteszi magának a kérdést: Miért ne lennék pap vagy szerzetes(nő)? Azok fejében is megfordulhat ez a gondolat, akik később talán a papi hivatástól egészen eltérő pályára lépnek. Amikor katolikus papságról vagy a szerzetesi életről van szó, akkor mindjárt felmerül (még a foglalkozás megválasztása előtt) a há-

zasság ill. a cölibátus alternatívája, minthogy a latin szertartású papoknál jelenleg kötelező a nőtlenség. A hivatás elfogadásakor tehát mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy tudunk-e vállalkozni a nőtlenségre ill. általában a cölibátusra (le tudunk-e mondani a házaséletről).

Számos elégtelen ismérv vagy motívum játszhat szerepet a pályaválasztásban. — A *család*: régen a fiú sokszor az apja foglalkozását választotta, vagy azt folytatta. Ma fiúk és lányok sokkal inkább függetlenítik magukat szüleiktől, a családi hagyománytól. A családi « örökség » kevésbé meghatározó. Több tere van a szabadságnak és a személyes kezdeményezésnek. — A *pénz*: « Ezzel és ezzel a diplomával többet keresel, így és így meggazdagodhatsz. Ha beházasodsz ebbe jómódú vagy befolyásos családba, jövőd, karriered biztosítva van ». Vagy a lányoknak ezt mondják: « Nem lényeges, hogy tanulj, hogy mesterséget tanulj; találsz egy jó partnert, egy gazdag férfit, és ezzel meg van oldva minden problémád! » — *Nyugalom,* biztonság: sokakat nem fűt nagy ambíció; bármilyen szerény állás jó, csak nyugalmat biztosítson. Az ilyen szempontok felsorolását folytathatnánk. Természetesen ezekben a motivációkban van pozitív elem is: hűség, okosság és előrelátás, biztonság. De a keresztény embernek más szempontokat is figyelembe kell vennie; mások szolgálata vagy egy nagy ügyért való elkötelezettség, pl. az Isten országának terjesztése, Krisztus követése...

Világos az is, hogy figyelembe kell venni az alkalmasságot és a vonzódásokat. Fizikai alkalmasság (egészség), karakter, értelmi képesség és műveltség, erkölcsi alkalmasság, különböző ízlések és vonzalmak. Nevezetesen, ha papi vagy szerzetesi hivatásról van szó, ezek a szempontok lényegesek. A kegyelem a természetre épít. Nem valószínű, hogy papi vagy szerzetesi hivatása van annak, aki erre egészségi vagy értelmi, erkölcsi adottságok hiányában alkalmatlan. A döntésben segít az egyházi tekintély is: ti. a jelöltet megvizsgálják, hogy alkalmas-e a papi vagy a szerzetesi életre.

De a fent említett kritériumok és az alkalmasság kérdése nem mindig egyértelmű, világos. A pályaválasztásra készülnünk kell. Jövőnk nincs előre adva, azt magunk kovácsoljuk ki, — munkával, tanulással, jellemneveléssel, imádsággal. Most a jelen pillanatban: minden tettünkkel, kis és nagy választásainkkal. Mert tetteink megváltoztatnak bennünket. Holnap már nem az leszek, aki ma vagyok; és talán másképp választok. Félelmetes igazság ez: hiszen jövőm — annak jó vagy rossz iránya — kezembe van letéve. Bergson, a neves francia filozófus mondja: « lelkiállapotom az idő során gyarapszik azzal a tartammal, amely mint a hógolyó önmagát növeszti ».

Természetes, hogy a választáshoz ismernünk kell — legalábbis nagy vonásokban — azt, amit választani akarunk. Ha papságra gondoltam, tudnom kell azt, hogy mi is a pap, mi a küldetése az egyházban és a világban. Tudnom kell, hogy a pap az Evangélium embere: Krisztus evangéliumát hirdeti az embereknek; továbbá a mise és a szentségek embere: vagyis nemcsak hirdeti Isten szeretetét, hanem azt közvetíti is a szentségi jeleken keresztül. Isten ajándékát, az isteni életet adja át testvéreinek. Végül a pap a közösségi szolgálat embere: segíti az embereket abban, hogy megtalálják életük értelmét, megkülönböztessék Isten hívását; neveli őket a hitre és a szeretetre. A pap és a szerzetes életével és működésével az Isten országának a tanúja az emberek között; hogy ezt jobban megtehesse, hogy mindenkinek mindene lehessen, lemond a házasságról. Teljesen Istennek, Krisztusnak és az egyházi közösségnek él.

A cölibátus eszméje és ténye tehát okvetlenül felmerül, ha a katolikus papságról vagy a szerzetesi életről van szó. Azt mondottuk: minden kereszténynek Istent kell szolgálnia. Van tehát egy közös keresztény hivatás, amelyet a keresztséggel és bérmálással kapunk. De az istenszolgálatnak különböző útjai, formái lehetnek. Az Isten országának ügyét a különböző életállapotokban különbözőképpen szolgálhat-

juk. A hivatás azt akarja mondani, hogy Isten ilyen vagy olyan életállapotra hív bennünket. A pályaválasztásnál a keresztény ezt a hívást akarja meghallani; erre készül fel, ezt próbálja megkülönböztetni reflexióval, imádsággal, mások (az egyházi tekintély vagy barátok) megkérdezésével. És az egész egyházi közösségnek imádkoznia kell, hogy az aratás Ura küldjön munkásokat aratásába. A papoknak pedig elsősorban nem szavukkal, hanem életük tanúságtételével kell hivatásokat ébreszteniök.

Ma sokat beszélünk hivatásválságról, paphiányról. Vajon ennek egyik oka nem az, amit a szintén sokat emlegetett papi személyazonosság válsága jelöl? Ha maguk a papok nem tudják, mi értelme életüknek, mi a rendeltetésük, hol a helyük a modern társadalomban, hogyan lehet vonzó életállapotuk? A fiatalokban csak a megelégedett, a sikerült (és nem frusztrált), az örvendező és alkotó ill. a megpróbáltatást és a keresztet is belső derűvel viselő paptípusok kelthetnek vonzódást a papság iránt. Nem szerepjátszásról vagy naív optimizmusról van szó: nem szabad elhallgatnunk a papi és a szerzetesi élet nehézségeit, buktatóit és mai válságát sem. Azt is meg kell mondanunk, hogy a húszéves fiatal nem láthatja előre a papi élet minden keresztjét; persze sok elmondhatatlan örömét sem. De ha a szándék tiszta, és ha a nemes, nagylelkű fiatal szabadon ráteszi életét az Isten országára, Krisztus százannyit ad neki, mint amennyit elhagyott. Ezt mondia neki az Úr: « Én leszek a te igen nagy jutalmad ». És Ő hűséges ígéreteihez.

Befejezésül néhány gyakorlati tanács a jövőre (pályaválasztásra) való *felkészülésről*: 1) *A személyiség kifejlesztése*: Mindenekelőtt arra legyen gondunk, hogy kibontakoztassuk szemelyiségünket minden szinten. Ez jelenti többek között a tanulást, a különböző emberi értékek elsajátítását; a szerelemre-szeretetre való felkészülést, vagyis a megnyílást a másik nem, mások felé. A korai, főleg szenvedélyes szerelem könnyen tévútra vagy vakvágányra sodorhat. —

2) *Előrehaladni a szív értéksíkján*: vagyis az erosztól, az érzéki szerelemtől el kell jutni az agapéhoz, az önmagát adó szeretethez. « Könnyű kimondani azokat a szavakat amelyek az önátadást jelölik, de igen nehéz megtartani ígéretünket » (M. Zundel). A keresztény tisztaság (szűzesség) dinamikus erény: csak azok tudják megvalósítani, akik helyesen szeretnek. Bizonyos lemondások csak növelik a szív aranyfedezetét. — 3) *Növekedni a felelősségtudatban*: Meg kell értenünk azt, hogy az emberi szeretet mennyire összekapcsolja a lényeket a felelősségben: az emberek hivatása végeredményben közös, méginkább áll ez a hivőkről, az egyház tagjairól.

Csak az kötelezheti el magát felelősséggel, akinek szeretete érett, tehát aki képes önmagát adni, vagyis túljutott a birtoklás-vágyon, aki képes a másikkal együtt-létezni és előre menni egy közös cél felé. A családban, az iskolában, a közös munkában készülünk fel az egyházi, a társadalmi és politikai elkötelezettségre, tehát arra, hogy szívünkkel, értelmünkkel, kezünkkel másokat, az Egyházat, hazánkat, az emberiséget szolgáljuk felelősségtudattal, vagyis — miután válaszoltunk az alapvető hívásra — hivatásunknak megfelelően naponta megtegyük azt, amit Isten, az Egyházban élő Krisztus és a társadalom elvár tőlünk.

A nemi ösztön ellenőrzése és a szeretet érlelődése

A nemiségről régebben már szó volt, amikor testi állapotunkkal és nemi meghatározottságunkkal foglalkoztunk. Most a nemiséget a gyakorlati keresztény élet, nevezetesen a jövőre való felkészülés szempontjából tekintjük. Mondottuk, hogy ez a felkészülés (többek között) megköveteli azt, hogy előrehaladjunk a szív értéksíkján, vagyis az érzéki vonzalomtól (érosz) eljussunk az oblatív, önmagát adó szeretethez (agapè). Most főleg a házasságra való felkészülés

szempontjából vizsgáljuk meg azt a kérdést, miként segíthetjük elő a szeretet érlelődését.

Tudjuk, hogy a férfi és a nő eltérő magatartását és pszichológiáját genetikai és hormonbeli különbségek magyarázzák. Bizonyos mértékig persze befolyásolja a két nem magatartását a nevelés, a kulturális környezet, a társadalmi helyzet stb. is. A mai nyugati társadalomban — főleg a feminizmus hívei — igyekeznek eltűntetni a nemiséggel adott alapvető különbségeket, mintha a női egyenjogúság és emancipáció a nemek uniformizálását követelné. Valóban jogos az a követelés, hogy a nőknek biztosítsák a személyiségüknek kijáró emberjogokat. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a természettől kapott és egymás kiegészítését célzó férfi és női sajátosságokat nem kell figyelembe vennünk.

Ami a *nemi ösztön ellenőrzését* illeti: tudjuk azt, hogy az emberi szexualitás az agytól függ, tehát lehetséges az önuralom és a megtartóztatás szexuális téren. A genetikai és hormonális meghatározottság normális esetekben nem olyan erős, hogy a szabadságot kiiktató determinizmusról beszélhetnénk.

Paul Chauchard neurofiziológus, e kérdés szakértője, ezeket írja: Bármilyen fontos is a szex, nem hasonlíthatjuk a szív-orgánumhoz vagy az izomhoz, amelyek végrehajtási szervek cselekvésünkben. A szexualitásnál a parancsoló szerv, a tudatosság és a cselekvés felelőse az agy... Igen, az agy a szeretet szerve! A szeretet neurofiziológiája erről a következőt mondja: Agyunkban három szintet különböztethetünk meg. Az első az *elemi agy,* amelyet anatómiailag a rhinecephalosz (az agy alsó része) és a hipotalamusz határoz meg: ezt « szívnek » nevezhetjük, mert ez az ösztönös érzelmek, az affektivitás szerve. A nőknél ez a szint igen erős, gyakran az értelmi tevékenységet, a rációt is elfojtja. Ez az elemi agy irányítja a szív-szerv dobogását és a genitális (nemző)szervek tevékenységét. Kifejeződik a vérmoz-

gásban, a hormonok, a belső kiválasztási mirigyek működésében.

Ennél a primitív agynál magasabbrendű, emberibb a felsőbb agy, amely összefüggésben van az egész idegrendszerrel: az agykéregnek ez a része a székhelye a érzékszerveken keresztül kapott észrevevésnek és a mozgási parancsoknak, ez érzéseinknek és elemi akarásainknak felelőse. *Noétikus* agynak nevezzük, mert ez teszi lehetővé azt, hogy tudomást vegyünk önmagunkról, megkülönböztetve énünket testünktől és a külső világtól. Ez a noétikus agy lehetővé teszi azt, hogy megtanuljunk érezni, cselekedni, új reakciókat és szokásokat elsajátítani. Ez az entellektüel és a technikus okoskodó agya, a ráció székhelye. Természetesen: a két agyszintet, a szív és a ráció székhelyének tevékenységét nem szabad szétválasztanunk, hiszen a szív csak akkor emberi, ha a ráció ellenőrzése alatt áll, és a ráció is csak akkor emberi, ha szenvedéllyel keresi a racionálist. Az érzelmektől megfosztott férfi vagy a rációval nem számoló nő egyaránt rendellenes jelenség. A férfinak a hideg racionalizmus, a nőnek a túlzott szentimentalizmus ellen kell küzdenie.

De a neurofiziológia kimutatja azt, hogy az elemi agy és a noétikus agy egy magasabb parancsoló szerv alá van rendelve: a harmadik agyszint a legsajátosabban emberi. A *homo sapiens*-nél ez az agy *prefrontális* része, a homlok, amely a gondolkodás és a legfőbb ellenőrzés székhelye. A tudomány patológikus esetek tanulmányozása révén jutott el ennek az agyszintnek alaposabb ismeretére. Pl. ha agydaganat vagy baleset következtében ez a homlokrész megsérül vagy lerombolódik, a beteg gond nélküli közömbössé válik: vagy érzéketlen lesz vagy érzelmi kitöréseit egyáltalán nem tudja kontrolálni. Úgy tűnik, hogy elveszítette emlékezőtehetségét, pedig főleg csak érdektelenné vált. A patológiában pl. az érzelmi zavarokat (mániákus izgalmak vagy melankólikus depressziók) enyhithetik azzal, hogy a prefrontális agyat eltüntetik (lobotómia). Az egyént meggyógyítják

mentális zavaraiból úgy, hogy agyának legemberibb részét megcsonkítják. Szerencsére ezt a terápiát egyre kevésbé alkalmazzák, mert kémiai orvoslást találtak helyette. Az ember harmadik agyszintje közvetlenül nem az érzékelést és a mozgást szolgálja, nincs szerepe az affektív kifejezésben, sem a gondolkodásban, hanem ez a «lélek csúcsának» a megtestesülése, tehát ettől függ az ember szabad és felelős tevékenysége, itt van a múlt emlékeiből merítő, de ugyanakkor a jövő felé feszülő személyiség központja. A prefrontális agy az alacsonyabb agyi szintek koordinálója és irányítója, ez a szabad elkötelezettség, a hit és tulajdonképpeni szeretet szerve. A férfi és a nő tehát ennek az agyszintnek tevékenységével találja meg az egyensúlyt a racionalizmus és a szentimentalizmus között. Ez teszi lehetővé, hogy ellenőrizzük szexualitásunkat, hogy azt hivatásunknak megfelelően a szeretet szolgálatába állítsuk, hogy megtanuljunk helyesen szeretni (*).

E neurofiziológiai szempontok figyelembevételével világosabban látjuk az emberi cselekvés feltételeit, konkréten a szexualitás és a szeretet összefüggéseit. A *szeretni* szónak számos jelentésbeli árnyalata van, de legtöbbször a férfi és a nő közötti vonzalom, a szerelem jelölésére használjuk. Korunk pánszexualizmusa annyira erotizálta a szeretet fogalmát, hogy bizonyos nyelvekben (pl. a franciában: *amour*, az olaszban: *amore*) a szerelmet ill. a nemi aktust jelöli, hacsak az összefüggés nem ad neki általánosabb jelentést. Valójában azonban a szexuális kapcsolat (szerelem) a szeretet kifejezése, a szeretetnek csak egy különleges formája. Hogy a férfi és a nő közötti testi szerelem sikerüljön, annak elengedhetetlen feltétele az, hogy két emberi *személy* közötti kapcsolat jöjjön létre, tehát a testi kapcsolat a szeretet kifejezése legyen. A házasfelekre is vonatkozik a fele-

(*) Vö. Dr Paul Chauchard, *Notre besoin d'amour*, Ed. Salvator, Mulhouse, 1965, 19kk.

baráti szeretet parancsa: szeresd hitvestársadat, mint önmagadat. Talán különösnek tűnik, hogy ezt megjegyezzük; a tapasztalat azonban azt bizonyítja, hogy igen sok házasságban nem magától értetődő mindez. Hányszor megtörténik pl. az, hogy a nő (a feleség) a férfi számára csak élvezeti eszköz, vagy — a költő szavaival — « alkalom arra, hogy a férfi boldog legyen ». Marx kora társadalmára gondolva állapította meg: « a nő a férfi proletárja ». A megfigyelés sok esetben ma is érvényes.

Mindez nem meglepő, hiszen a férfi és a nő közötti szeretet különösképpen nehéz a szexualitás miatt. Ez a paradox valóság: éppen a nemiség, amely a férfi és a nő közötti sajátos szeretetet lehetővé teszi, akadályokat gördít a szeretet kibontakozása elé. A szex igen-igen bonyolítja az ember társadalmi kapcsolatait. A nemiség a szeretet ellenségének tűnik, jóllehet az lenne a hivatása, hogy megkönnyítse a szeretet kibontakozását. Ennek magyarázata az, hogy mi szabad emberek az ösztönökre hagyatkozunk, ahelyett, hogy valorizálnák a szexualitást, tehát a szeretet szolgálatába állítanánk ezt az Isten adta dinamizmust. A szeretet megsemmisül a vágy automatizmusai közepett, vagy — és ez az ellenkező véglet — igyekszik tagadni a szexualitást, mintha a zember nem nélküli lény, testen kívül élő szellem lenne. A helyes megoldás tehát az, hogy elfogadjuk testi mivoltunkat, nemiségünket, de ezt a dinamizmust a szeretet szolgálatába állítjuk. Vagy a mai pszichológia szavaival: nem elfojtjuk a szexualitást, hanem szublimáljuk azt. Ehhez pedig azt szükséges, hogy helyesen értsük a nemiség szerepét és hogy önuralommal, önneveléssel helyes irányba tereljük. Különben — erotikus civilizációkban — a szexualitás romboló erő lesz, a szeretet ellentétének kifejezése. Gondoljunk a zsákmányt kereső hím magatartására, a prostitúció, a pornográfia, a házasságtörések és válások tragédiáira stb.

Nyugati civilizációkban több jelenség arról tanúskodik,

hogy — főleg a fiatalok körében — alapvetően megváltozott az értékítélet és a gyakorlati magatartás a szexualitás terén. A fiúk és lányok közötti fesztelen kapcsolatok, próbaházasságok, a nemi szabadosság különböző megnyilatkozásai (amelyek a filmekben, az irodalomban stb. is tükröződnek) arról árulkodnak, hogy a régebbi családi és társadalmi erkölcsi normákat megkérdőjelezték. Az idősebb nemzedék sokszor botránkozik a fiatalok magatartásán, akik túlteszik magukat a hagyományos erkölcsi kódexeken. Mi most itt nem az említett jelenségek szociológiai okait kutatjuk, és nem is csupán egy bizonyos emberi bölcsességre hivatkozunk, hanem alapvetően a *keresztény erkölcs* fényében szeretnénk néhány eligazító szempontot nyújtani. Soha ne feledjük, hogy az evangéliumi törvények nem « elnyomók », hanem az élet kibontakozását védik, az ember szabadságának és szeretetének érlelődését segítik elő. Ha igazán érett emberek lennénk, elég lenne a Szent Ágoston által ajánlott szabály: « *Ama, et fac quod vis!* » — Szeress és tégy, amit akarsz. De mivel erre az érettségi fokra még nem jutottunk el, szükségünk van az értelem és a kinyilatkoztatás által ajánlott normákra, törvényekre.

A nemi életre vonatkozó követelményeket a szeretet távlatába kell tehát állítanunk. Nevelnünk kell magunkat a szeretetre, konkréten arra, hogy a szexuális kapcsolatok a személyek közötti szeretetkapcsolatok kifejezései legyenek. A « tisztaság » nem tudatlanságból vagy a szexualitástól való félelemből születik, hanem nemiségünk tudatos vállalásából és annak « szublimálásából ». Mit jelent ez? Azt, hogy az Isten adta erőt (*libido* a legtágabb értelemben) befogjuk a szeretet szolgálatába. Még pontosabban: aszerint, hogy a házasságot vagy a cölibátust választjuk, a nemi kapcsolatot a férfi és a nő örökre szóló életszövetségének és szeretetkapcsolatának kifejezésévé tesszük, illetve az Isten országáért (vagy esetleg valamilyen más elhivatottság folytán) lemondunk a

szexuális élet gyakorlásáról, hogy szeretetünket mások szolgálatában gyümölcsöztessük.

A serdülőkor és méginkább a jegyesség ideje a házasságra való *felkészülés* időszaka. A felkészülésben két túlzó végletet kell elkerülniök: egyrészt azt, hogy a fiatalok belevessék magukat a kalandokba, a felelőtlen flörtökbe és a korai nemi kapcsolatok keresésébe; másrészt — és ezt a hibát gyakran a szülők és a nevelők követik el —, hogy *csak* azért tiltsuk a házasságon kívüli nemi kapcsolatokat, mert az ellentétes az erkölcsi törvénnyel. Az elsőbe azok az éretlen fiatalok esnek, akik még nem szublimálták a szexualitást, és nem gondolnak felelősséggel a jövőre. A másodikba azok a legalista vagy « janzenista » nevelők, akik egyrészt « piszkos » dolognak tartják a szexualitást, másrészt azt hiszik, hogy tiltásokkal és fenyegetésekkel erkölcsös életre lehet vezetni a fiatalokat. Mielőtt az evangéliumi törvényekről beszélnénk, meg kell láttatnunk azt, hogy a Teremtő terve szerint a nemiség jó, továbbá megértetni a fiatalokkal, hogy a korai szexuális kapcsolatok egyáltalán nem segítik elő személyes kibontakozásukat. Részben azért nem, mert az önző élvezetkeresés vakvágányra tereli a fiatal érzelemvilágát (később a házasságban nem lesz figyelemmel a másikra), részben pedig azért, mert a fiatal nem tanulja meg az önuralmat, amelyre a házasságban is szüksége lesz.

Ezeket a természetes megfontolásokat kiegészítik a keresztény hit és erkölcs normái: az Evangélium abszolút értéket ad az életet védő törvényeknek.

A hivő keresztény élete — bármilyen kategóriához tartozzék is az egyházban — sohasem volt könnyű. Krisztus hősies hűséget követel követőitől. De nem kíván lehetetlent. Azt kéri tőlünk, amit kegyelme segítségével valóban megtehetünk. De ezért a kegyelemért imádkoznunk kell, élnünk kell az egyház szentségeivel. Az őszintén megélt hit, remény és szeretet nélkül — Krisztus segítsége nélkül — valóban lehetetlen az evangéliumi eszmény megközelítése. A kegyel-

mi életnek pedig természetes feltételei vannak: azok, amelyekről előzőleg szóltunk, az önuralom, a szexualitás ellenőrzése és kanalizálása, a szeretet érlelődése.

Egy orosz közmondás ezt tartja: « Mielőtt háborúba indulnál, imádkozz egyszer; mielőtt hajóra szállnál, imádkozz kétszer; milőtt házasságot kötnél, imádkozz háromszor ». A házasság valóban a legkockázatosabb kaland; — a legnehezebb szerzet, ahogy Pázmány mondta. A fiatal férfinek és nőnek a társadalmi szellemi-pszichológiai felkészülésen túl lelkileg is fel kell készülnie, ha Krisztus törvénye szerint akarja megélni majd az életre szóló, kizárólagos szövetséget.

Szerelem és házasság

Gyakran megesik az, hogy baráti körben, ahol fiatalabb vagy idősebb házasok együtt vannak, beszélgetnek, valaki felteszi a kérdést: « És ti hogyan ismertétek meg egymást? Mikor határoztátok el, hogy egybekeltek? » A válasz igen változatos. Egyesek villámcsapásról beszélnek: « Meglátni és megszeretni egy pillanat műve volt... » Mások gyermekkori vagy diákkori ismeretségükre hivatkoznak, ismét mások « véletlenről », vagy esetleg érdekházasságról mesélnek. Ez utóbbi esetben inkább felbomlott házasságokról van szó. « Első férjemmel vagy feleségemmel fiatalon kerültem össze... », kezdődik a mese; vagy: « Tulajdonképpen szerencsétlen házasságomat inkább a szülők akarták... » A mesét variálhatnánk... Tény az, hogy napjainkban egyre kevesebb a boldog házasság. A válások száma ijesztően növekszik. Íme egy részlet egy fiatal, boldogtalan feleség leveléből:

« A mi házasságunkhoz nem kellett tíz év, hogy kihűljön, talán föl sem melegedett igazán. Nem elrontottuk, hanem meg sem kellett volna kötnünk. Az a rémes, hogy igazán még magamat sem vádolhatom. Olyan biztos voltam benne, hogy Isten akarata ez a házasság, és ezt még ma is el tudom hinni, csak jól csinálni nem tudom. ...Saját férjemben inge-

relt a butaság, a korlátoltság. Nem is alakult ki köztünk szellemi-lelki kapcsolat. Egyedül vagyok mellette, és azt hiszem, ő is egyedül van. Belefáradtam a próbálkozásokba. A legnagyobb eredmény az, hogy ha nagyon jó akar lenni, megpróbálja eltalálni, mit szeretnék tőle hallani, és azt mondja. De inkább ilyenkor is ellentmondana. Néha sajnálom, mert neki sem jó, és igyekszik közeledni, de nem tudom elfogadni. Erre mondják, hogy se testem, se lelkem nem kívánja. Sokszor sikítani tudnék a jelenlététől is. Nem vádolom őt, nem okolom semmiért. Olyan, amilyen. Nekem kellett volna jobban kinyitnom a szememet. Csak a gyerekeket sajnálom. Lassan ők is kezdenek szökni hazulról, ahogy én is szöktem annakidején. Vagy ez talán még nem az? Nem tudom, de az biztos, hogy olyan otthont nem tudtam teremteni nekik, ahol jobban éreznék magukat, mint máshol. Legjobb esetben is csak egy hely a sok közül, ahol idejüket töltik... »

Ebben a levélben benne van egy fiatal asszony, egy házaspár, egy család tragédiája. Félresikerült házasság. De hol volt a baj, miért romlott el? « Nekem kellett volna jobban kinyitnom a szememet... » — írja a fiatalasszony. Kétségtelen, ez igen fontos a jegyesség, a párválasztás idején: a világos látás, a megfontoltság. Erre jó a hosszabb ismeretség. Persze, az is igaz, hogy sokszor a férfi vagy a nő nem igen mutatja meg igazi énjét a szerelem kezdeti szakaszában. Talán nem is képmutatásból vagy alakoskodásból, hanem mivel igaz az, hogy a szerelmi szenvedély elvakít. Mély pszichológiai megfigyelésen alapul a regényíró Stendhal ún. kristályosodás-elmélete. A szerelmesek egyre inkább megszépítik a másikat, csak a jót látják, a kezdeti vonzalom fokozatosan szerelemmé kristályosodik. Ennek van előnye is. Hiszen senki sem tökéletes. Miért összpontosítsuk figyelmünket a másik hibáira. Ezek a hibák természetszerűen egyre inkább kiütköznek a mézeshetek után, amikor jönnek a szürke hétköznapok, a mindennapi élet gondjai, majd a gyermeknevelés problémái. Manapság gyakran elég néhány év — nem kell

tíz év! — és a házasság zátonyra jut, megfeneklik. S következik a válás, a további próbálkozás. Nem okvetlenül a párválasztásért kell okolniok magukat a házasfeleknek, bár ez lényeges, hanem minden fiatalnak, aki házasságra akar lépni, tudatosítania kell azt, hogy az egész életre szóló, kizárólagos életszövetség egy egész élet feladata. Mert a két fél bizony összeadja nemcsak erényeit, jótulajdonságait, hanem hibáit és gyarlóságait is. Ezeknek a rossz tulajdonságoknak legyőzésére közös erőfeszítésre van szükség. Sok surlódás, alkalmazkodás, önmegtagadás után sikerül csak összemelegedniök, testi-lelki kommúniót alkotniok. Kezdetben persze fűti őket a szerelmi hév; a probléma akkor kezdődik, amikor az első láng ellobbant, amikor kezd monotonná válni az együttlét. A két személynek szellemi-lelki érésre van szüksége. És ha keresztény házasokról van szó, az imaélet, a szentségi élet segíti őket a szeretet érlelődésében.

Végeredményben a házasságban — vagy akár a házasságon kívül is — a szexuális élet és a szerelem területén tapasztalható válság oka maga az *ember*. Végeredményben, mondom, hiszen számos más tényező is befolyásolhatja a krízist. (Pl. fiatal házasoknál a megélhetés, a lakásprobléma vagy egyéb gondok...) Az ösztön és a szabadság konfliktusában nagyon könnyen a vér szavát követi az ember. Menekül a felelősségtől. A pillanatnyi élvezet, az intézményes kereten kívüli ún. « szabadság » kísérti esetleg akkor is, amikor már elkötelezte magát a házasságban. Konfliktus léphet fel a két fél közötti kulturális szintkülönbség, vagy a vallási meggyőződések, világnézetek ellentétes iránya miatt is. Ezért nagyon fontos ezeknek a kulturális és világnézeti kérdéseknek tisztázása a jegyesség idején. A világnézeti különbség feszültséghez vezethet az erkölcsi magatartás területén is (pl. születésszabályozás, általában a házasélet vagy éppen a gyermekek vallásos nevelésének kérdése). Világos az, hogy egy életre szóló közösséghez nem elégséges a testi vonzalom; lelki-szellemi harmóniára van szükség, ezért kell a említett kulturális-val-

lási problémákat már a házasság előtt összhangba hozni. Ott, ahol az életből kikapcsolják a valláserkölcsi normákat, igen nehéz másfajta — abszolút jellegű — erkölcsi irányelveket találni. (Ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy a vallásos emberek mind jók és erkölcsösek, az ateisták pedig szabados életet élnek. Ez így teljesen hamis lenne. Sokan, akik esetleg hitetleneknek vallják magukat, feddhetetlen életet élnek, házaséletük is példás. Arra most itt nem térünk ki, hogy a lelkiismereten keresztül hogyan szól Isten azokhoz is, akik esetleg tagadják őt.) Annyi azonban bizonyos, hogy az istenhit és a keresztény erkölcs elvetése könnyen erkölcsi relativizmus forrása lehet. Dosztajevszkij egyik hőse ezt mondja: « Ha Isten nincs, minden megengedett... » Általában azt látjuk, hogy ez az istentagadás logikája. Persze nem a *szóban,* hanem az élettel, tettekkel megvallott hitről és a megélt kereszténységről ill. annak ellentétéről van szó. Bár a természetes ésszel is eljutunk bizonyos alapvető erkölcsi normákhoz (pl. ne ölj!), de ha alapvetően nem függünk Isten törvényétől, aki az élet abszolút ura, nagyon könnyen relativizáljuk az erkölcsi normákat: a környezet, a társadalom, az állami törvények, a divatos felfogás áramlatához igazodunk. És akkor már esetleg nem vonatkoztatjuk az emberölés tilalmát az abortuszra, vagy akár az eutanázia bizonyos eseteit is megengedjük. Ugyanígy a házasságon kívüli nemi élet területén vagy a házaséletben könnyen a kényelem, a nagyobb élvezet, a magasabb életszínvonal vagy az áldozattól való menekülés sugallja a cselekedeteket, és — sajnos, ez hivő kereszténveknél is megtörténik! — félreteszik Krisztus abszolút törvényeit.

Persze az a tény, hogy valaki abszolútnak fogadja el Krisztus törvényeit, amelyeket az Egyház értelmez, nem jelenti azt, hogy azokat mindig hiánytalanul megtartja. De a minden vagy a semmi politikája nem célravezető. A keresztény erkölcs dinamikus, a cél felé feszül, nem mond le az eszményről akkor sem, ha azt csak többé-kevésbé közelíti meg. A

hivő a rosszat rossznak tarja, bűneit elismeri, küzd azért, hogy Krisztus törvényeit életében megvalósítsa. Nem annyira az alsó határt tekinti, hanem a felsőt; főleg pedig a kereszten meghalt és feltámadt Krisztus életéből él, Vele együtt naponta meghal, hogy az Ő életéből teljesebben meríthessen. Ha Krisztus Lelke lelkesíti a férfi és a nő szeretetét, ha a Feltámadott egyre inkább átalakítja őket, akkor mindennapi életükben is megnyilatkozik nemcsak a kereszt — a kikerülhetetlen áldozatvállalás — hanem a növekvő és a bűn ellenére is diadalmaskodó isteni élet is.

Krisztus maga nem sokat beszélt a nemi életről és a házasságról. Igaz, kijelentette, hogy aki ránéz egy asszonyra és megkívánja őt, már szívében paráználkodott. Igaz, világosan megmondotta, hogy a házasságtörés bűn, és hogy ember szét ne válassza azt, amit Isten egybekötött — tehát azt, hogy a teremtő Isten felbonthatatlannak akarta a férfi és a nő életszövetségét. De Jézus lényegi tanítása nem itt keresendő. Jézus mindenekelőtt hitet és szeretetet követel: azt, hogy egészen vessük alá magunkat Istennek és hogy az Ő Lelkéből részesedve isteni életet éljünk igazságban és szeretetben. Minden más ebből következik. Ha Isten Lelke éltet bennünket, akkor a testi szerelem is a lelki szeretet kifejezése lesz, a házasélet pedig részesedés a Teremtő művében, aki kiáradó és önmagát adó szeretetben új lényeket hív életre, hogy részesítse őket saját élete gazdagságában.

Keresztény házasság és család

Múltkori adásunk (az előző paragrafus) kiegészítéseként most kifejezetten a hit fényében vizsgáljuk a keresztény házasságot, vagyis azt, mi volt a teremtő Isten terve és miként szentesítette Krisztus a Teremtőtől akart életszövetséget. Az emberiség csak lassú fejlődés útján jutott el a mai értelemben vett monogám házassághoz. Itt is, mint az erkölcsi élet annyi pontján, Isten fokozatos pedagógiával

vezeti el választott népét az eredeti terv megvalósításához, tehát addig, hogy az ember felismerje: *a házasság egy férfi és egy nő kizárólagos és egész életre szóló elkötelezettsége, szövetsége, ahol testileg-lelkileg egymásnak adják magukat és szerelmükből természetszerűen gyermek születik.*

A két egyenrangú fél (személy) közötti szerelem-szeretet normálisan termékeny: testi-lelki kiegészülés és új emberi lények nemzése *együtt* a házasság lényegi meghatározói. Innen van az, hogy pl. két egynemű emberi lény közötti « szerelem », testi-lelki kapcsolat nem lehet házasság. A homoszexuális kapcsolatokat sohasem lehet törvényesen házasság « rangjára » emelni; teljesen abnormálisak — a Teremtő szándékával homlokegyenest ellenkezők — az olyan szórványos esetek, ahol pl. két férfi « házasságot köt ».

Az eszményi az lenne, ha a fiatal férfi és nő megházasodna, mihelyt arra mindketten felkészültek. De az eszményi pillanat megválasztását több tényező akadályozhatja. Említsünk meg itt kettőt. Az egyik: gyakran tul korán házasodnak a fiatalok, akkor, amikor még a fiú és a lány nem érkezett el a kellő lelki érettségre, tehát nincs meg annak a feltétele, hogy kellő komolysággal és higgadtsággal válasszák meg élettársukat. Ez az eset pl. akkor, amikor gyorsan házasságot kötnek, mert a gyermek útban van (mintha az ilyen « kényszerházasság » a legjobb megoldás lenne!) Másik véglet: a véget nem érő várakozás pl. egyetemisták esetében, akik a tanulmányok befejezéséig kitolják a házasságkötést, vagy akár a lakásgondok miatti késlekedés. Ebben az esetben a fiataloknak meg kell érteniök, hogy nem élhetnek házaséletet, minthogy helyzetük az állam és az Egyház előtt ideiglenes; a szexuális kapcsolat pedig feltételezi a végleges elkötelezettséget, illetve olyan keretet, ahol a gyermekek otthona, jövője, nevelése biztosítva van. Ha fiatalok mégis mint férj és feleség élnek együtt, anélkül hogy házasságot kötöttek volna, kétértelmű és feszült helyzetbe kerülnek: úgy érzik, hogy végleg összetartoznak, ugyanakkor

érzik azt is, hogy helyzetük ideiglenes, még nem házasok. Ez pszichológiailag és társadalmilag is számos nehézséget, konfliktust okoz, még ha látszólag könnyen túl is teszik magukat konvenciókon, állami-egyházi törvényeken.

Nem szükséges az, hogy itt most bemutassuk az ószövetségi házassági intézmény alakulását, a zsidó nép házassági erkölcsének fejlődését. Mi az újszövetségben élünk, *Krisztus* törvényéhez akarjuk tartani magunkat, aki az ószövetségi törvényt úgy teljesítette be, hogy abból minden jót átvett, de ugyanakkor messze túlszányalta azt új követelményeivel. Jézus maga nem volt házas ember. Ez nem jelenti azt, hogy megvetette a házasságot. Ellenkezőleg: amikor a farizeusok Mózesre hivatkozva azt kérdezték tőle, hogy szabade a férfinak elbocsátania feleségét, Jézus hivatkozott a kezdetre, vagyis a Teremtő szándékára « Amit Isten egyesített, ember ne válassza szét! » (Mk 10,9). És Jézus még megmagyarázza tanítványainak: « Aki elbocsátja feleségét és mást vesz el, házasságtörést követ el. Ha pedig a nő hagyja el férjét és máshoz megy, szintén házasságtörést követ el » (Mk 10,11-12). Jézus tehát felbonthatlannak tartja a házasfelek közötti kapcsolatot. Nemcsak a házasság külső intézményét tekinti, sokkal többet akar mondani. A személynek, férfinek vagy nőnek teljes önmagát át kell adnia a másiknak. A Hegyi Beszédben ezt tanítja: « Hallottátok a régieknek szóló parancsot: Házasságot ne törj! Én pedig azt mondom nektek: Mindaz, aki bűnös kívánsággal asszonyra néz, már paráználkodott vele. Ezért ha jobb szemed megbotránkoztat, vájd ki és vesd el magadtól. Inkább egy tagod vesszen oda, semhogy egész tested gehennára kerüljön » (Mt 5,27-29). Jézus azt akarja, hogy a házasfelek szerelme-szeretete a lehető legjobban kibontakozzon és tartós legyen.

Az Újszövetségben más szövegeket is találunk a házasságról. Az Efezusiakhoz írt levél a házasságot Krisztusnak az Egyház iránti szeretetéhez hasonlítja. A házasfelek szeretetéről így beszél: «Férfiak! Szeressétek feleségteket, amint

Krisztus is szerette az Egyházat és föláldozta magát érte... Így szeresse a férfi is a feleségét, mint saját testét. Aki feleségét szereti, önmagát szereti... Ezért hagyja el az ember atyját és anyját, feleségéhez csatlakozik, és a kettő testben egy lesz». Nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom... » (Ef 5,28-32) Ebben a szövegben, amely a liturgikus reformig a nászmise egyetlen leckéje volt, az *így* kifejezést kell aláhúznunk, tehát a házastársi kapcsolat és Krisztusnak az egyházhoz fűződő kapcsolata közötti hasonlóságot. Az Efezusi levél szerzője ugyanazt a képet alkalmazza, mint a próféták, amikor Jahvénak Izrael iránti szeretetét jellemzik. Most már nem Jahvénak a választott nép iránti, hanem Krisztusnak az újszövetségi választott nép, az Egyház iránti szeretetéről van szó. Szent Pál a házasságot hasonlítja Krisztus Egyháza iránti szeretetéhez. Vagyis az alapvető valóság az isteni szeretet: Krisztus önmagát adja övéinek, és ez a szeretet visszatükrözése az Atya és a Fiú közötti szeretetnek: « Amint az Atya szeretett engem, úgy szeretlek én is titeket » (Jn 15,9). Megértjük tehát, hogy a házasságban a férfi és a nő kölcsönös odaadása, önátadása az isteni Személyek közötti szeretet tükre. A házasság a Teremtő ajándéka, kifejezi azt, ami Isten misztériumának kifürkészhetetlen mélységében öröktől adva van: a kölcsönös szeretet önátadását.

A házasok tehát Isten — a teremtő Szeretet — misztériumában részesednek, azt fejezik ki, szeretetünknek pedig a gyermek a gyümölcse. A nemzéssel valóban a teremtés művében részesednek: új lényeket hoznak létre nemcsak a társadalomnak, hanem az egyháznak is. Természetesen, nemcsak nemzik, ill. világra hozzák az emberi lényt, hanem nevelik is, valóban segítik abban, hogy szellemileg kibontakozzék, személlyé váljék és hogy beépüljön a hívők közösségébe, az Egyházba.

Krisztus megszentelte a házasság intézményét, a férfi és a nő örökre szóló életszövetséget: *szentségi rangra* emelte. A két megkeresztelt közötti életszövetség szentség, vagyis olyan látható jel, amely kegyelmet közvetít. A jel a kölcsönös ígéret és az ígéret szerinti élet. A szentséget tehát tulajdonképpen a házasulandók szolgáltatják ki egymásnak. Nem a jogi forma, nem is a házassági liturgia teszi a szentséget azzá, ami, hanem a férfi és a nő szabad akarata, az a szándék, hogy egymáshoz akarnak tartozni szabad szeretettel egészen halálukig. Ez azt is jelenti, hogy mindaz a gyengédség, szeretet, amit a házasfelek egymással szemben tanúsítanak, — maga a nemi kapcsolat is és mindenfajta kölcsönös szellemi-lelki támogatás, — kegyelemforrás számukra: Krisztus Lelke van jelen szeretetközösségükben és segíti őket abban, hogy elkötelezettségüket teljesíteni tudják.

Mivel a házasság nyilvános esemény és a társadalomban is kijelöli a helyet, a társadalomnak is el kell ismernie. A polgári háazsságkötésnél a házassági szerződés ilyen aktus, amely alapján aztán a közösség polgári jogokat ismer el és kötelességeket ró a házasokra. A helyes törvény nem korlát a szeretnek, hanem inkább védi a szeretetközösséget — a házasságot és családot — a társadalom szintjén. A XVI. század, pontosabban a trentói zsinat óta a katolikus egyház pontos jogi formát adott a házasságnak. Addig elég volt a férfi és a nő kölcsönös beleegyezése, amelyet a házassági aktus ratifikált. Ha a pap meg is áldotta a házasságot, ez nem volt lényeges érvényességéhez. De a hitújítás korában megtartott zsinat előírta, hogy a katolikus felek a plébános előtt két tanú jelenlétében kössenek házasságot. Az Egyház megtehette ezt, mivel maga az Összentség, vagyis Krisztus kegyelmeinek kiosztója, közvetítője, így tehát megszabhatja a kegyelemközlés feltételeit De továbbra is a házasulandók szolgáltatják ki egymásnak a szentséget, nem pedig a pap.

A pap az Egyházat képviseli: jelenléte azt fejezi ki, hogy a házasfelek az Úrban kötelezik el magukat, mondják ki: «Holtomiglan-holtodiglan», ahogy a szép magyar házassági eskü szövege megfogalmazza. Jegyezzük meg még, hogy a trentói zsinat intézkedése azért vált szükségessé, mivel elszaporodtak az ún. titkos házasságok (tehát a házasulandók két tanú előtt mondották ki az igent, de a polgári hatóságoknál ezt nem jegyezték be és nem tették közzé). Ebből sok zűrzavar következett: hűtlenség, bigámia stb. Ezért kellett a házasság érvényességét jogi feltételektől függővé tenni. De az ún. kánoni forma (a plébános vagy megbízottjának jelenléte) alól ma is vannak kivételek pl. halálveszély idején, vagy olyan helyen, ahol előreláthatólag hosszú ideig nem találkoznak pappal. (Ilyenkor elég két tanú jelenléte.) Manapság, amikor állami törvények megszabják a házasságok bejegyzését, az Egyház adhat felmentést a kánoni forma alól és egyházi szempontból érvényesnek ismerheti el a polgári házasságot, pl. egy katolikus és egy nem katolikus (megkeresztelt) fél házassága esetében. Egyébként a Zsinat után, minthogy az ökumenizmus kibontakozott, a katolikus egyház külön rendszabályokat foganatosított a vegyesházasságok esetére.

Befejezésül még pár szót a gyermeknevelésről. Mondottuk, hogy nem elég nemzeni ill. megszülni a gyermeket, hanem a nevelés is a szülők kötelessége. Nevelni annyi, mint megtanítani a gyermeket szeretni és szolgálni. Szeretni és szolgálni Istent és az embertestvéreket. Ez pedig azt is jelenti, hogy kialakítják a lelkiismeretet, érlelik a szabadságot és a felelősségtudatot. A szülők talán sehol máshol nem élik meg úgy tehetetlenségüket, mint a gyermeknevelésben, amikor tapasztalják hogy a rossz nemcsak ott van a világban (az eredeti bűn révén), hanem ők maguk is átadják azt gyermekeiknek akaratuk ellenére is. De a keresztény szülők tudják, hogy megkapják az állapotuknak megfelelő

kegyelmet: Krisztus Egyházában szentségeivel) mellettük van, közvetíti irgalmas, megbocsátó szeretetét, képessé teszi őket a hit, a remény és a szeretet megélésére és arra, hogy a krisztusi hitet gyermekeiknek is továbbadják tanításukkal és életük tanúságtételével.

« Meghalni a bűnnek és élni Istennek Jézus Krisztusban »

Szent Pál a Rómaiakhoz írt levél 6. fejezetében úgy mutatja be a keresztséget, mint Krisztus halálában és feltámadásában való részesedést. « A keresztség által... (Krisztussal) együtt a halálba temetkeztünk, hogy amint Krisztus az Atya dicsősége által föltámadt halottaiból, úgy mi is új életet éljünk. Ha ugyanis halálának hasonlósága által egybenőttünk vele, akkor föltámadásában is úgy leszünk » (Róm 6,4-5). Régen alámerítéssel kereszteltek: a vízbe való lemerítés és felmerülés jelképezte az eltemetkezést és az új életre való feltámadást. Nem véletlen, hogy az Egyház ma is húsvét vigíliájának szertartása során újítatja meg velünk keresztségi fogadalmunkat.

A keresztségben gyökerében benne van az egész keresztény lét. Életprogramunk ez: « Úgy tekintsétek magatokat, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek Istennek Jézus Krisztusban » (Róm 6,11). *Mori morti, vitae vivere* (Sz. Ágoston). Azoknak, akiket kisgyermekkorukban kereszteltek meg, öntudatosan vállalniok kell azt az elkötelezettséget, amelyet szüleik és keresztszüleik tettek nevükben. A keresztség az (eredeti és személyes) bűntől való szabadulás és a hit által beoltódás Krisztus testébe. A hitnek személyes tettnek kell lennie: tehát az öntudatra ébredő fiatalnak állást kell foglalnia a hívó Istennel szemben, igent kell mondania arra a meghívásra, amelyet az egyházon keresztül felkínált neki az üdvözítő Isten. Úgy is mondhatnánk: a megváltást magáévá kell tennie, az isteni életet be kell fogadnia, csak így fejti ki

hatását *benne* Krisztus szenvedése és feltámadása, csak így lesz gyümölcsöző a Lélek által adott kegyelem.

A megkereszteltnek végképp hátat kellene fordítania a bűnnek, és állhatatosan az igaz élet szolgálatában állnia. Sajnos, nem így van. Míg testben létezünk, visszaeshetünk a bűnbe. Nem Isten tervét követjük, akaratát keressük, nem adjuk át magunkat bizalommal a Szeretetnek, aki létünk alapja és örök életünk záloga. Nem hiszünk Isten igéreteiben. Isten számunkra gyakran csak amolyan zsarnok, külső hatalom, amolyan « égi kém » és fenyegető bíró, nem szerető Atyánk. A bűnt legtöbbször csak szabálysértésnek, a parancsolatok áthágásának fogjuk fel, nem pedig a személyes szeretet megsértésének. Az is megtörténik, hogy túl könnyelműen vesszük a súlyos bűnöket is: annyira « hozzászoktunk » a bűnbocsánathoz, annyira természetesnek tartjuk, hogy Isten megbocsát, hogy nem érezzük a rossz, a bűn súlyosságát. Végeredményben bűntudatunk mértéke és helyessége hitünk, bizalmunk és szeretetünk minőségétől és mértékétől függ.

Hogy bűneink súlyát lemérjük, ahhoz meg kell tisztogatnunk istenfogalmunkat, személyes síkra — a hit, remény és szeretet síkjára — kell helyezkednünk, vagyis Istent szerető Atyának kell hinnünk, benne remélnünk és őt viszontszeretnünk. Ebből az is következik, hogy a bűnt igazán csak akkor ismerjük meg, ha kezdünk megszabadulni tőle, ha Isten, az irgalmas Atya Fia Lelke által megszabadít bennünket. Pascal mély meglátására gondolunk itt: igazában csak a megbocsátott bűnöket ismerjük. Továbbá a bűn súlyossága függ hivatásunktól, a kapott kegyelmektől, a másoknak okozott kártól, a botránkoztatás mértékétől és a rossz terjesztésében való közreműködésünktől. Innen van az, hogy az igazi bűnbánat (megtérés) — a visszafordulás Istenhez, az igaz élethez — megköveteli a jóvátételt, az okozott kár helyrehozását is.

A feltámadt Krisztus az Egyháznak adta a bűnbocsánat

hatalmát, amikor apostolaira lehelt: Vegyétek a Szentlelket. Akinek megbocsátjátok bűneit, bocsánatot nyer, akinek pedig megtartjátok, az bűnben marad » (Jn 20,22-23) Jézus *Lelke* által van jelen közöttünk, Egyházában. Ahogy a liturgia egyik könyörgése mondja: « Maga a Szentlélek a bűnök bocsánata ». Hisszük, hogy Krisztus halálával és feltámadásával megváltott bennünket, és Lelke által valóban megbocsátja bűneinket. A bocsánat nem azt jelenti, hogy mi bűnösök, rosszak maradunk, de Isten, Krisztus miatt, szemet húny vétkeink felett. A bocsánat megújít bennünket, Krisztus Lelke új emberekké változtat bennünket. A bűnbocsánat új teremtés.

A bűnbocsátás helye az egyházi közösség. Krisztus az apostoloknak és utódaiknak, a püspököknek, illetve a felszentelt papoknak adta a bűnbocsátás lelki hatalmát. A bűnbocsátás hathatós jele keresztény életünkben a bűnbánat szentsége, a gyónás. A keresztség és súlyos betegségben a betegek kenete is bűnbocsátó jel, de egész életútunkon a bűnbánat szentségével áll mellettünk az Egyház, hogy állandóan új életre támadjunk. Manapság sokan húzódoznak a gyónástól. Hallgassuk meg a pár éve elhúnyt francia katolikus regényírót, François Mauriacot, hogyan vallott a gyónásról.

« Akiknek megbocsátjátok bűneiket, meg vannak bocsátva... » Különös arra gondolni, hogy éppen az felel meg legjobban természetem követelményeinek, ami annyi embernek botránykő: a fülbe gyónás, legrosszabb énünk feltárása egy másik embernek. A bűntudat, a bűnbocsánat vágya, annak a leghihetetlenebb dolognak az elfogadása, hogy egy közel kétezer évvel ezelőtt átadott szó elégséges a bűnök megbocsátásához, a kicsi és a legnagyobb bűnök alól való feloldozáshoz. Az az ember, aki bűnösnek hiszi, érzi magát, már az Isten-ország kapujában van. Ez a különbség a régi hivő kor és a miénk között. Az emberek akkor sem voltak kevésbé vétkesek, mint manapság, de akkor bűnösnek ismerték el magukat. Azokhoz az elveszettekhez tartoztak, akiknek megváltásáért eljött az Emberfia. Ma már az elveszett ember nem tudja, hogy el van veszve. A megbocsátás utáni vágy, amely oly erős volt mindig

bennem, amely oly erős volt a hivő századokban, ma a legritkább: mert az Isten halála azt jelenti, hogy lelkünkben kialszik az Ő akaratának, az Ő követelményeinek a tudata. Én keresztény vagyok, vagyis él bennem az Istentől elválasztó bűn tudata, és hiszek abban, hogy az egyháznak megvannak az eszközei a bűnbocsánathoz; bármilyen bűnt követtem is el, újrakezdhetem életem, fehér lappal indulhatok ». (François Mauriac, *Ce que je crois,* 24kk.).

Igen, a gyónás által újrakezdhetjük életünket, fehér lappal indulhatunk. Bűneink Isten irgalmának mélységébe vesztek. De már említettük, hogy a bűn következményei megmaradnak. Ezért az egyházban való kiengesztelődés feltételezi azt is, hogy helyrehozzuk az okozott kárt, anyagit és lelkit (lopás, botránkoztatás). Továbbá azt sem szabad felednünk, hogy a bűn nyomot hagy lelkükben, jellemünkben, pszichológiánkban. Félelmetes és boldogító igazság: tetteink megváltoztatnak bennünket. Félelmetes: mert a rossz szokás, a sok kis és súlyos bűn esetleg a szó szoros értelmében vett «halálos» bűnhöz vezet: elszakít bennünket az élet forrásától, Istentől. De vigasztaló, boldogító is: hiszen a jótettek, jó szokások (erények) átalakítják életünket annyira, hogy könnyű léptekkel haladunk Isten útjain, boldogan szolgálunk neki. A növekvő élet örömmel tölt el bennünket.

Mi magunk képtelenek vagyunk megszabadítani önmagunkat a bűntől. Mondottuk, hogy igazában csak a megbocsátott bűnök súlyát mérjük fel. Isten kegyelme lép közbe, Isten hív a megtérésre, Lelke alakít át bennünket. Ha szívünk nyugtalanít, ha lelkiismeretünk furdal, gondoljunk arra, hogy Isten szólít, figyelmeztet, megtérésre hív. Kegyelmének ajándéka mindig rendelkezésünkre áll, csak táruljunk ki neki. Naponta imádkozzuk a Miatyánkban: « Bocsásd meg vétkeinket... » Kérnünk kell a töredelem kegyelmét, kérnünk Isten bocsánatát. És miután elhatároztuk, hogy Atyánkhoz térünk, miután a pap feloldozott bennünket, azzal fejezzük ki hálánkat, hogy jobban szeretünk, hűségesebben szolgálunk.

Szent Pál a Római levél 8. fejezetében leírja a Krisztusban

újjászületett ember boldogságát, ugyanakkor érzékelteti azt is, hogy a végső beteljesedésig sóhajtozunk és vajúdunk, *reménykedve* várjuk azt a napot, amikor majd a halált végleg elnyeli az élet, amikor testünk is részesedik a világmindenséggel együtt a megdicsőülésben. Megkaptuk a Lelket, és ezért bizalommal tekintünk a jövő elé. Reményből élünk.

Keresztények a világban

A megkeresztelt fiatal, akit a bérmálás szentsége küldetéssel ruházott fel, keresi helyét Isten tervében, és miután Isten akarata szerint pályát, életformát választott, elkötelezi magát a társadalomban, embertestvérei szolgálatára és Isten országának építésére. Legtöbben családot alapítanak, és így épülnek bele a társadalomba illetve az egyházba, — a hivatásbeli kötelesség, a munka és az imádság, a házasélet, családfenntartás és gyermeknevelés révén valósítják meg Isten rájuk vonatkozó tervét.

Isten örök tervén kívül ez a világ értelmetlen lenne. Mi volt a Teremtő terve? « Sokasodjatok, töltsétek be és vessétek uralmatok alá a földet... » A munka, a technikai és anyagi fejlődés, a kultúra és a művészet révén veszi birtokába az ember a földet, humanizálja világát, tehát rányomja szellemisége bélyegét mindenre, és így már otthon érzi magát a világban. Az anyagi haladásnak « lélekre » van szüksége: ezt adja a szellemi, vallási és erkölcsi erőfeszítés. Minden ember Isten képmása, vagyis szellem: szabadság, alkotásra és szeretetre képes személy, és valamennyi személy összetartozik, közösséget alkot: egyetlen emberiséget, amelynek feje Krisztus. Krisztusban testvérek vagyunk, Krisztus gyűjti össze a benne hivőket egyetlen testbe, az Egyházba. Az Egyház, amint a Zsinat tanítja, az emberi nem egységének jele és hathatós megvalósítója. A *Gaudium et Spes* k. konstitúció ezt írja: « A sok testvér közül az Elsőszülött halála és feltámadása után Lelke ajándékaként Testében, vagyis az Egyház-

ban, új testvéri közösséget létesített azokból, akik Őt hittel és szeretettel befogadják. Benne mindenki kölcsönösen tagja egymásnak, s kölcsönös szolgálatot tesz aszerint, hogy ki milyen adományban részesült. Ezt a szolidaritást folytonosan növelni kel egészen addig a napig, amikor majd teljessé válik, és amely napon a kegyelemmel üdvözített emberek Isten és Krisztus, a Testvér szeretetével elhalmozva egy családként megdicsőítik Istent » (*GS* 32).

Ugyanennek a dokumentumnak 34. pontjában még ezt olvassuk: « A hivők biztosak lehetnek abban, hogy az egyéni és közösségi tevékenység, vagyis az a gigászi erőfeszítés, amit az emberek a századok folyamán életkörülményeik megjavítására fordítottak, önmagában véve beleillik Isten tervébe. Az Isten képmására teremtett ember ugyanis megbízást kapott arra, hogy vesse uralma alá a földet s mindent, ami hozzátartozik, és kormányozza a világot igazságosan és szentül. Továbbá, hogy Istent a mindenség Teremtőjeként elismerve, Rá vonatkoztassa magát és a mindenséget, úgyhogy miután az ember uralma alá hajt mindent, csodálatos legyen Isten neve az egész világon. Mindez a legközönségesebb, hétköznapi dolgokra is érvényes. Azok a férfiak és nők, akik a maguk és családjuk létszükségleteinek előteremtése során úgy tevékenykednek, hogy közben a társadalomnak is hasznos szolgálatot tesznek, munkájukat joggal értékelhetik a Teremtő műve folytatásaként, testvéreiknek tett szolgálatként, és mint személyes hozzájárulást a gondviselés történelmi tervének megvalósításához ».

Ez tehát Isten terve, ez az ember, a keresztény hivatása a világban. « A kereszténység egyszerre, elválaszthatatlanul állítja, hogy az embernek természetfeletti célja van és hogy az emberiség sorsa közös » (H. de Lubac). De hogyan valósítjuk meg ezt a gigantikus tervet? Hol vannak e hatalmas vállalkozásnak munkatársai? Ha a valóságot tekintjük, bizony azt kell megállapítanunk, hogy az ember eltér e tervtől és menekül a felelősségtől.

Egyesek önzőn magukba csukódnak: Elég nekem az, hogy a saját életem problémáit megoldjam, hogy a megélhetést biztosítsam családomnak, esetleg: hogy a saját üdvösségemet kiérdemeljem, — nem vehetem a vállamra a világ gondjait, bajait, mások problémáit és szenvedéseit. Az ilyen keresztények felejtik, hogy szolidárisak embertestvéreikkel, és hogy a hivők üdvössége is csak szolidáris lehet. A keresztény nem üdvözülhet egyedül. « Aki nem szereti testvérét, akit lát, hogyan szerethetné Istent, akit nem lát » (1Jn 4,20). Nem szerethetjük Istent az emberek szeretete nélkül. Lényegében ehhez a csoporthoz tartoznak azok is, akik elmenekülnek az evilági feladatok elől helytelen vallási meggondolások alapján. A világ romlott, mindenütt a pénzszerzés, az élvezetvágy és a hatalmi törekvés... Csak úgy őrizhetjük meg magunkat tisztán e világtól, ha menekülünk tőle. Különben is: Isten országa nem e világból való! Ez a fajta vallásosság hamis (bár a középkorban voltak olyanok, akik ezt gyakorolták). A hitetlenek joggal nevezik az ilyen vallásosságot « elidegenítőnek ».

Isten országa nem e világból való, de itt valósul meg, ebben a világban élve, dolgozva, szolgálva készítjük elő örök sorsunkat. Nem kell « térdet hajtanunk a világ előtt ». A bűn világát — nem az egyes embereket — el kell ítélnünk, de ugyanakkor éppen jelenlétünk által adunk értelmet és célt az emberi erőfeszítésnek, azzal szenteljük meg a világot, hogy Isten terve szerint alakítjuk a fejlődést. A kovásznak a tésztában kell lennie. A kereszténynek a világban kell tanúskodniok arról, hogy az Isten országa már itt van, megkezdődött a kegyelmi élet által.

« Az evangélizálás, a világ megtérítése nem az én feladatom », mondják lemondóan egyes világi keresztények. « Ez a papok dolga, a hierarchia gondja ». Ez a magatartás is hamis, helytelen egyházképet tükröz, a régi klerikalizmust. A Zsinat óta világossá vált, hogy az egyház nemcsak a hierarchia, nemcsak a püspökök és a papok, hanem az egész Isten

népe, valamennyi megkeresztelt. A keresztség és a bérmálás erejében valamennyiünknek evangélizáló küldetésünk van. A világiak a világban tanúskodnak Krisztusról: a családban a munkahelyen, az iskolában stb.

Végül ott vannak a kedvüket vesztett keresztények: «A világ megszentelése, üdvözítése óriási feladat, meghaladja erőmet. Gyengének érzem magam; próbálkoztam, nem megy, úgy se tehetek semmit... » Helytelen felfogása van ezeknek képességeinkről. Az egyház nem lehet a pesszimisták és a felelősség elől menekülők társulata. Bertold Brecht figyelmeztetését megszívlelhetnénk mi hivők is: « Ebben a korban, amikor a zűrzavar uralkodik, amikor vér folyik, amikor a rendetlenséget rendezik, ahol az önkény lesz a törvény, ahol az emberiség elembertelenedik, ne mondjátok soha: 'Ez természetes', nehogy valami is megváltoztathatatlannak tűnjék ». És Marx jelszavát is magunkévá tehetjük, — persze keresztény értelmet adva neki: « Eddig csak értelmezték a világot, most már arról van szó, hogy megváltoztassuk! » Mi keresztények hisszük azt, hogy — a bűn, a romlás és a hanyatlás ellenére is — az embert meg lehet változtatni. Mindent meg tudunk tenni annak erejében, aki kegyelmével megerősít minket.

Végül is ezen fordul meg minden: Isten kegyelmén, a Lélek erején. E kegyelemmel kell együttműködnünk, hogy megváltozzunk belsőleg mi magunk és hogy másokat, a világot is átalakítsuk. Nem vagyunk idealisták a szó kedvezőtlen jelentésében: sőt éppen mi hivők tudjuk, hogy a világban ott van a bűn, valamennyiünk szívén keresztül húzódik a jó és a rossz határvonala. Éppen mivel realisták vagyunk, tudjuk azt is, hogy ezt a bűnös világot nem lehet technikával megjavítani, nem elégséges az anyagi haladás, az életszínvonal emelése: *az embert kell megváltoztatnunk,* nevelnünk. *Belső megtérés és általakulás nélkül csak a potenciális rossz növekszik a világban*: egyre tökéletesebb technikával fenyegetjük vagy öljük egymást.

A kereszténynek mint állampolgárnak is segítenie kell a társadalmi haladást az igazságosság felé, helyt kell állnia becsülettel munkahelyén, az iskolában, a családban, — a társadalom minden posztján. Amint Mauriac mondja: «éppen mivel keresztény, az evilági feladatokra felsőbb indítóokok alapján kötelezi el magát ». Isten teremtő tervét valósítja meg, amikor befejezi a teremtést, Krisztus Testét építi, amikor a testvéri világ építésén fáradozik azzal, hogy kedvező feltételeket teremt a személyiség kibontakozásának, amikor emberibb emberré teszi az embert, hogy az szabadabban válaszolhasson az isteni hívásra.

« A természetfeletti: 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 » ... Az Ég várása csak akkor élhet, ha ez a várakozás (a Parúzia várása) megtestesül. Milyen testet adunk a mi várakozásunknak? *Egyetemesen emberi* és óriási nagy reménységbe testesítsük. Nézzük magunk körül a Földet. Mi játszódik le szemünk előtt a népek tömegében? Honnan származik ez a rendetlenség a társadalomban, ez a nyugtalan sürgés-forgás, ezek a magasba csapó hullámok, ezek a forgó és összeérintkező áramlatok, ezek a zavaros növekedések, újak és szörnyű méretűek? — Az emberiség szemmelláthatóan megy át növekedése egyik krízisén. Homályosan tudatára ébred, hogy mi hiányzik neki, és hogy mire képes. Előtte... fénylővé válik a világegyetem, mint az a látóhatár, ahol föl fog kelni a Nap. Tehát az emberiség valamit érez és vár...

... Az a Csillag, amit a világ vár, anélkül, hogy ki tudná ejteni nevét, anélkül, hogy pontosan értékelni tudná igazi transzcendenciáját és meg tudná különböztetni, hogy melyek a leglelkibb és legistenibb vonásai, — az a Csillag ugyanaz a Krisztus, akit mi remélünk. Hogy eljövetelére vágyódjunk, csak hagynunk kell magunkban dobogni — kereszténnyé téve — magának a Földnek a szívét »(*).

(*) Teilhard de Chardin, *Benne élünk*, 1965, 150-152, ford.: Rezek Román.

ZÁRÓSZÓ

Miért élünk, miért hiszünk? Ezt a kérdést tettük fel előadássorozatunk elején, erre kerestünk választ vasárnapi elmélkedéseinkben. Ha röviden összegezni akarjuk eszmélődéseink eredményét, ezeket mondhatjuk:

Aki hisz, élni akar. Aki él, annak remélnie kell. A keresztények reménységének alapja: hit Isten emberszeretetében. Hogy mit jelent szeretni, azt Jézus mutatta meg, életével és halálával kinyilatkoztatta nekünk, hogy Isten maga Szeretet. Az életnek csak akkor van értelme, ha örök. Ezt az örök életet közvetíti nekünk az üdvözítő Isten a feltámadt Krisztus Lelke által az Egyházban (főleg a szentségek révén), ha hiszünk és befogadjuk Isten ajándékát, ha szeretünk tettel és igazsággal. Végeredményben tehát sorozatunk kérdéseire egyetlen szó adja meg a választ: Szeretet.

A Tituszhoz írt levél és Szent János első levelének versei összefoglalnak mindent: « Megjelent üdvözítő Istenünk jósága és emberszeretete, megmentett minket — nem a mi igaz cselekedeteinkért, hanem irgalmassága miatt — az újjászületés és megújulás fürdőjében, amelyben a Szentlélek működik, akit bőven árasztott ránk Üdvözítőnk, Jézus Krisztus által. Kegyelméből megigazulva reménybeli örökösei vagyunk az örök életnek » (Tit 3,4-7). — « Megismertük a szeretetet, amellyel Isten szeret bennünket, és hittünk benne. Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él, és Isten őbenne » (1Jn 4,16).

Ez hitünk válasza. De hogy mindez valóban életté legyen, az tőlünk függ, — tőlem és Tőled. Végeredményben nem is tehetünk pontot előadássorozatunk végére, ez csak nyi-

tány volt. *A kérdésekre Neked kell személyesen választ adnod — egész életeddel.*

Miért élsz, miért hiszel? Mit vársz a közelebbi és távolabbi jövőtől? Mitől félsz, mi lelkesít? Mit vársz az élettől? Milyen pályát választasz? Milyen értelmet adsz életednek? Hogyan tekintesz halálod elé?

A bizonytalanul biztos vég bekövetkezik: milyen értelmet adsz ennek a végnek? Ettől függ ugyanis az élet értelme is. Talán kiábrándultál, megcsömörlöttél az élettől, unatkozol, vagy fellázadsz az abszurd lét ellen? Miért? Honnan a csömör? Mert értelmetlen az, hogy születtünk és hogy meghalunk? Mert nem akartad az életet? Igen, léted szüleidtől függött, de csak részben. Mennyi véletlen játszott közre, hogy Te lettél, hogy ilyen örökséggel, jellemmel, szellemmel születtél? Hogy éppen most és nem előbb vagy később? Vajon valóban véletlen játszott Veled?

És ha a hitben felfedezted, hogy minden adottság adomány, mert Valakitől jön, a Teremtőtől, hálát adtál Neki mindenért, amit kaptál? Beleegyeztél-e a létezésbe, abba is, hogy nő vagy és nem férfi? Abba is, hogy csúnyácska vagy nem nagyon tehetséges, beteges, talán testi fogyatékos? Meggondoltad-e, hogy Te is egy színt képviselsz a mindenségben és hogy szabadon befejezheted teremtésedet?

Hiszed-e, hogy Isten szeret Téged, hogy a tenyerére rajzolt; minden szerető anyánál gyengédebben szeret, gondodat viseli? Hiszed-e, hogy mindent Érted teremtett, tehát Te, a mindenség virága nem tűnhetsz el, hanem örök életre vagy hivatva? Kicsoda számodra Isten? Csak személytelen hatalom, kegyetlen zsarnok, égi spion, közömbös Úr, — avagy Atya, barát, élő Igazság és igaz élet? Hiszed-e, hogy Jézus Krisztusban szólt Hozzád, hogy a meghalt és feltámadt Krisztusban felkínálta az üdvösséget és Lelke által az egyháznak közölte a megújító, újjáteremtő erőt?

Hogyan gondolkodol Istenről, és főleg hogyan szólsz hozzá? Milyen az imaéleted? Hogyan ismered fel jelenlétét a világban, főleg az emberekben, legkisebb embertestvéredben is? Hogyan szolgálod őt? Tudod-e, hogy a legkisebb embertestvér is Krisztus szentsége? Megtalálod-e és szolgálod-e Krisztust hitvestársadban, gyermekeidben, szüleidben, környezeted minden tagjában? Bízol-e Istenben bajban és betegségben? Ha fogyni látod életed napjait, hogyan gondolsz, készülsz a végső találkozásra? Felhasználod-e életed fordulóin az egyházban rendelkezésedre álló kegyelemeszközöket, a szentségeket? Főleg a gyónással és a szentáldozással élsz-e? Avagy csupán megkereszteltek, de egyébként semmi közöd az Egyházhoz? Névkeresztény vagy? Hogyan tanúskodsz Krisztusról az emberek előtt?

A keresztségben és a bérmálásban megkaptad a pünkösdi Lelket: A Szentlélek ereje tesz képessé arra, hogy Isten gyermekeinek életét éld, és az emberek előtt szolgáló szeretteddel tanúskodj arról, hogy Isten szeretet. A keresztségben Krisztus titokzatos Testének, az Egyháznak a tagja lettél, a bűn halálából új életre támadtál; ezt az új életet kell élned a Lélek erejében, — mindennap válaszolva Isten hívására.

Életed adottság és feladat. Isten terve szerint (sajátos hivatásod szerint) be kell fejezned a megkezdett művet. Életed lehetőségeit *Neked kell valóra váltanod.* Életed hátralevő része üres lap: Neked kell azt teleírnod. Isten szólít, megjelöli az utat, de Neked kell elindulnod, végigmenned az úton. Krisztus felkínálja kegyelmét (főleg szentségein keresztül), de Neked be kell azt fogadnod. Az Egyházban működő Szentlélek fény és erő, de ki kell neki tárulnod, hogy valóban új emberré alakítson és betöltsön a kibontakozó élet örömével.

IRODALOM

Néhány fontosabb cím a felhasznált irodalomból:

— Teilhard de Chardin művei.

— André Manaranche SJ, *L'existence chrétienne,* Seuil, Párizs, 1973.

— Gustave Martelet SJ, *L'Au-delà retrouvé,* Desclée, Párizs, 1975.

— Karl Strobl és mások, *Wozu leben, wozu glauben?* Herderbücherei, N. 524, 1975.

— Paul Chauchard, *Notre besoin d'amour,* Salvator, Mulhouse, 1965.

— Heribert Mühlen, *Einübung in die christliche Grunderfahrung,* I: Lehre und Zuspruch; II: Gebet und Erwartung, Topos-Taschenbücher 40 és 49, 1976.

II. RÉSZ

EMBEREK ÉS MŰVEK

I. IN MEMORIAM

Saint-John Perse

« E század egyik legnagyobb — talán a legnagyobb — költője, és biztosan a költészet történetének egyik legnagyobbja elhagyott bennünket... » E szavakkal kezdi megemlékezését az *Études* 1976. februári számában Jean Mambrino SJ, elbúcsúztatva az 1975. szeptember 20-án elhúnyt Nobel-díjas Saint-John Perse-et. Aragon is a XX. század legnagyobb francia költőjének tartotta.

Saint-John Perse, *alias* Alexis Léger élete nagyon hasonlít ahhoz, amit az 1975 októberében elhúnyt Patrice de la Tour du Pin « költészetbe zárt élet »-nek nevezett. 1887. május 31-én született a Francia Antillákon, Saint-Léger-les-Feuilles szigetén. A költő szülei Franciaországból vándoroltak ki a gyarmatra. A szigeten töltött gyermekkor emléke adja költészetének a trópusi színt, innen a föld, a tenger és a szelek szeretete. A botanikus pap-nagybácsi bevezette a természet alaposabb ismeretébe. A század végén a család visszaköltözik Délnyugat-Franciaországba. Alexis Pauban végzi a gimnáziumot. 17 éves korában verselni kezd. Megismerkedik Francis Jammes költővel, nála találkozik Claudellel. Katonai szolgálata után a bordeaux-i egyetemen tanul. Főleg a görög filozófiát kedveli. Hérakleitosz gondolatvilága, a dolgok örök változásának eszméje egyik tengelye lesz világszemléletének. Kedvenc költői Baudelaire, Verlaine, Laforgue. Megismerkedik Gide-del is, anélkül hogy barátság alakulna ki közöttük, majd Rivière-rel, Alain-Fournier-val...

Első költeményeiben felidézi az Antillák trópusi világát, a szűz-zöld természetet, azt a vad tenyészetet, amelyet el

kellett hagynia Franciarországért, a városért. 1904-ből való *Képek Robinson Crusoe-hoz* c. költeményében az öreg Robinson, visszatérve Londonba, hallja a harangok zokogását a város fölött. Robinson a westminsteri apátság, a Tower, a kikötőhöz vezető sáros utcák világából visszavágyakozik a szigetre:

> Csupasz kezű öregember,
> az emberek közt újra, Crusoe!
> sírtál, úgy gondolom, amikor az apátság tornyaiból dagályként ömlött szét a Városon a harangok zokogása...
> Ó kifosztott!
> Sírtál, hullámtörésre gondolva a holdvilágban; sziszegésére távolabbi partnak; különös zenékre, kelőben s elcsitulva az éjszaka összecsukódó szárnya alatt,
> akárcsak egybevágó vízközök, egy nagy kagyló hulláma mind, mely a tengeralatti zúgást öblösíti...
>
> (*A harangok,* Nemes Nagy Ágnes fordítása)

Alexis Léger 1908-ban diplomata pályára készül. 1914-ben valóban diplomáciai szolgálatot kezd: Kínában, Washingtonban, Párizsban különböző beosztásokban dolgozik 1940-ig, amikor a Vichy-kormány elbocsátja és megfosztja francia állampolgárságától. Ekkor az Egyesült Államokba költözik, és majd csak 1957-ben tér vissza Franciaországba.

Sanghájban és Pekingben megismeri a kínai kultúrát, bölcsességet. A taoizmus nyomai világosan fellelhetők költészetében, főleg az 1925-ben megjelent *Anabaszisz*- ban. Ezt a művét Larbaud és Gide unszolására engedi át közlésre a *Nouvelle Revue Française*-nek. Ekkor választja költői nevét: Saint-John Perse-et. Az *Anabaszisz*-ban három egymásba kapcsolódó témát dolgoz fel: a katonai hódítás, a költő lelki kalandja és a legmagasabb civilizáció felé tartó emberi kaland témáját. Ebben a műben már benne van az egész Saint-John Perse. Az évszakok váltakozásának leírása a ciklikus időt jelképezi. Az élet és a halál költészete ez. A

Világegyetem négy alapeleme állandóan jelen van: ez teszi kozmikussá a tengerhullámzáshoz hasonlóan lüktető hatalmas költeményt.

A taoizmus egyik fő ihletője a *Szelek* c. hatalmas költeménynek. Ebben és az amerikai száműzetés alatt (1942-1944 között) született költeményekben (*Száműzetés*) a kozmikus világszemlélet az uralkodó. De a *Száműzetés*-ben személyes, «sötét» élményeinek is hangot ad. 1940-ben menekül el a nácik elől. Washingtonban irodalmi tanácsadó lesz egy nagy könyvkereskedésnél. Az amerikai « számkivetés » hozza a sötét színeket költészetébe. Megtapasztalja minden dolog hiábavalóságát. Költői világában az állhatatlanság, a tévedés, a vakság, a űr, a semmi stb. szimbólumai térnek vissza. Otthontalannak érzi magát.. Az új világból visszavágyik Európába, amely az anya, a nő, a Szűz képében jelenik meg, és hívogatja vissza:

... Villám mondattana! Ó, száműzetés tiszta nyelve!
Távol van a másik part, hol a hírre fény derül:
Hamu alatt két női homlok, *egy* hüvelykujj hamvazta őket, két női szárny a zsalunál, *egy* szél zilálja őket...
Aludtál-e ma éjjel, nagy foszfor-fa alatt, ó sírszoborszív, a világ szerint; anyja a Száműzöttnek, mikor szobád tükreiben arcát láttad bevésve?
S villámok közt oly közel, te oly közel, hogy felriadj lelkének túlsó partszegélyén, ereje társa te, s ereje gyöngesége, kivel lehellete örökre összevegyült.
Mondd — ülsz-e puszta ágyadon, fölborzolt nőszívedbe burkolózva?
Nem új a száműzetés! nem új a száműzetés!... Irtózz, asszony, tetőd alatt, berber madár dalától...
Nem hallhatod úgy az orkánt, amint lépéseinket távolról sokszorozza, hogy haragod föl ne verje, asszonyi szó az éjben, fészkén a boldogságot, a kétértelmű sast!

(*Nemes Nagy Ágnes fordítása*)

Saint-John Perse a száműzetés alatt megéli, hogy a régi világ recseg-ropog. Európát háború pusztítja. Rettenetes

orkán jelzi a világra zúduló katasztrófát, amely elsöpri az embereket, mint a pelyvát. Szorongás, a dolgok tűnékenysége, katasztrófa: minden kérdésessé válik. Ez a *Szelek* alaphangulata. Az első kísértés: egyszer s mindenkorra végezni a múlttal! Elmenekülni a szél irányába, az új világ felé menni, végleg elhagyni Európát. A második kísértés: a fáradt beletörődés, a tétlen álmodozás. De a költő nem enged a kísértéseknek. Tudja, hogy a születendő új világ számára az embert kell megmenteni. Nem szabad elmenekülnie anyjától, hazájától, Európából. Meg kell újítani az « ázsiai kontinens kis fokát ». A költő a taóhoz folyamodik, amikor előre, a jövőbe tekint; az örök változást, a fejlődést hirdeti.

Charles Moeller éleslátón Teilhard de Chardin kozmikus víziójához hasonlítja Saint-Jonh Perse kozmikus költészetét, és találóan így jellemzi őket: Perse-nél az örök változásnak, folyásnak nincs határozott iránya; a folyás nem igazi fejlődés, nincs Ómega-pontja. Tehát a változást nem a személyes abszolútum, a Szeretet polarizálja, mint Teilhard fejlődő világegyetemének mozgását.

Említettem, hogy a fiatal Alexis Francis Jammes-nál találkozott Claudellel. A buzgó neofita mindjárt a tételes katolikus hitre akarta téríteni (mégpedig a tomizmus istenérveivel) a félpogány diákköltőt. Claude Vignée, Perse közlése alapján leírta az emlékezetes találkozást. Míg Claudel Szent Tamással érvelt neki, Alexis a hirtelen támadt, a Pireneusok felől villámlással fenyegető vihart figyelte az ablakon keresztül. A villámlásban és a mennydörgésben megsejtette az istenit. Maga Perse, Claudel egyik baráti kritikáját megköszönve, 1950. jan. 7-i levelében elismeri: sokat kapott Claudeltől; majd vallási felfogásával kapcsolatban (erre Claudel utalt kritikájában) ezeket jegyzi meg: « Minden dologban az 'istenit' kerestem, ez a keresés feszítette egész pogány életemet. » Ez volt tehát Saint-John Perse életművének mágneses pólusa: az isteni. De nem a személyes

Isten, hanem a mindenségben működő, a természetben jelenlevő istenség. Itt is érezzük a tao befolyását.

Mégis, mintha egy lépéssel tovább lépett volna öregkori művében, az *Amers*-ben (1957). Amikor a szerelemről ír, világképe mintha személyes lenne. Az *Amers* c. hatalmas szerelmi költeményt közvetlenül azelőtt írta, hogy (1958-ban) 71 éves korában feleségül vette az amerikai Dorothy Russelt.

Befejezésül ebből idézek egy részletet, mégpedig a legszebb, központi szakaszból (szabad fordításban):

> ... Szeretlek — itt vagy —, és szeretem a lét végtelen boldogságát, amely itt beteljesedett...
>
> Lassabban múljatok, ó végetek felé rohanó dolgok! Halál hajózik a halálban és nincs gondja élővel. A sós éj sodor bennünket ölében. És mi kilazítjuk ölelésünk szorítását, hogy hallgassuk magunkban a parttalan és szirttelen tenger uralmát. Mily erős és édes szenvedély!
>
> És a kedves pillája megrezdül e mérhetetlen nyugalomban. A sima tenger körülvesz és megnyitja tenyerei élét. Hallom, hogy ver a vér nyugodt és dajkáló árama. —
>
> Ó gondolj még arra, hogy szoptatlak! És ajkam születésed sójától sós, és tested születésem sójától sós...
>
> Te itt vagy, szerelmem, és nincs otthonom, csak benned...

A nő, az anya, a kedves képében a szerelem-szeretet kozmikus méreteket ölt. Ismét a tenger jelenik meg újra: minden élő bölcsője és temetője. Az a tenger, amelyet a fiatal Alexis ott az Antillák szigetén szemlélt, amely mindig is ott zúgott öntudata mélyén.

Talán a kedves szerelme által hozott beteljesedésben Perse megélte, hogy az isteninek arca van; hogy a Szeretet « mozgat Napot és minden csillagot ».

André Malraux

Ismét kidőlt egy tölgy, ritkul a század nagyjainak erdeje. Ezzel a hasonlattal kezdte a francia televízió 1976. november 23-án este a tisztelgést az aznap reggel elhúnyt André Malraux előtt, utalva az író Ch. de Gaulle-nak szentelt könyvére. A francia kultúra egyik legkimagaslóbb egyénisége, a világhírű regényíró 1976. november 3-án töltötte be 75. életévét. Párizsban született, és ott is halt meg egy klinikán.

Jellemző tanúja korunknak és jellegzetes típusa az elkötelezett íróknak. Megélte századunk nagy kalandjait: részt vett a huszas években a kínai forradalmi mozgalomban, majd a harmincas évek derekán a spanyol polgárháborúban, a második világháború alatt pedig a francia ellenállásban. 1945-ben tájékoztatásügyi miniszter lett, később de Gaulle mellett mégegyszer ugyanezt a hivatalt töltötte be. De Gaulle-lal ő is visszavonult; bejárva a világot a különböző kultúrák művészeti alkotásait tanulmányozta. A civilizációk párbeszédét kutatva alakította ki sajátos esztétikáját és végleges életfelfogását. Szemében a művészet minden időben és minden helyen a *par excellence* emberi tett, az emberi állapot kifejezése és tanúja.

Fiatalkori kalandjait regényeiben írta meg. Kínában játszódik *A hódítók* és *Az emberi állapot;* ez utóbbiért megkapta a Goncourt-díjat. A spanyol polgárháborúnak állít emléket *A remény*. Művészettörténeti tanulmányai: *A csend hangjai, A művészet pszichológiája* (3 kötet), *A világ szobrászatának képzeletbeli múzeuma* (3 kötet), *Az istenek metamorfózisa*. Könyvet írt de Gaulle-ról (*A kivágott tölgyek*); visszaemlékezéseinek pedig ezt a címet adta: *Antimémoires*.

André Malraux a modern szkepticizmus megtestesítője. Ahogy a televízióban életrajzírója, Jean Lacouture mondotta róla: nem az *igaz* volt a fontos számára — ebben nem hitt —, hanem a *megélt*. A fiatal Malraux agnosztikus

világszemléletét 1927-ben megjelent *Egy európai ifjúságról* c. kiáltványában fejtette ki. Lényegében mindig hűséges maradt ehhez az életfilozófiához, még második, « befelé forduló » korszakában is. Még mielőtt Sartre híressé vált volna, Malraux már regényeiben kifejtette sajátos, reménytelen egzisztencializmusát, amelyet talán egyik hősének szavai fejeznek ki a legtömörebben: « Egy élet nem ér semmit, de semmi sem ér fel egy élettel ».

Malraux Nietzschével együtt vallotta: « Isten meghalt ». Tehát az ember számára egyedül az ember lehet szenvedély tárgya. Maga a halhatatlanság csak mítosz, mint a vallás. Az ember szembe találja magát a halállal. Malraux nem azt mondja, amit Heidegger és Sartre, ti. hogy az ember a « halálért » van (*Sein zum Tode*), hanem a *halál ellen;* vagyis harcolnia kell a halál ellen. Az író, hogy meneküljön a szorongástól és a magánytól, kalandokba és harcokba veti magát. Ha az igazságról úgy se lehet fogalmunk, ha a doktrínák és a vallások nem adhatnak megoldást, mert nincs egyetlen szilárd pontunk sem, — tehát ha nincs *Igazság* —, akkor marad az *igaziság* (*authenticité*): hűeknek kell maradnunk magunk-alkotta szemléletünkhöz; marad a harc, az örök elevenség (az örök élet helyett), marad az erőszak, hogy szolidaritást vállalva másokkal, küzdjünk az emberek jogaiért, az igazságosságért,

Charles Moeller Malraux-ról írt tanulmányában éleslátóan jegyzi meg: az író helyettesíti a *vérité*-t (igazságot) az *intensité*-vel (elevenséggel). Amikor az öregedő Malraux kijelenti, hogy számára az öregedés érzése ismeretlen, ezzel azt is jelzi, hogy örök ifjú maradt, aki az elevenséget fogadja el mint az igaziság kritériumát. Innen van az, hogy annyira elbűvöli a fiatalságot.

Malraux nem igen beszél emlékeiről; nagyon diszkrét, amikor múltjáról van szó. Ezért sokatmondó az ilyen kijelentés (az *Antimémoires*-ban): « Csaknem valamennyi író, akit én ismerek, szereti gyermekkorát; én gyűlölöm az enyé-

met ». Érdekes, hogy Sartre is hasonló vallomást tesz a *Szavak*ban. Malraux-nak keserves gyermekkora volt. Apja öngyilkos lett. Embertelen álmok gyötörték; furcsa tengeri állatok, csúszómászók és óriási rovarok kísértették. A teremtést nem élte meg úgy, mint Isten szép világát.

« Malraux csak azt építi be művébe, amit önmagától kap, és a szerzemény mindig hódítás. Hova lesznek itt az álmodozások, a szerelem, a gyermekkori emlékek és a boldogság álmai, az önmagunkkal való cinkosság, amely harmóniát teremt bennünk és amely vérünk bensőséges melegségét hordozza? » (G. Picon). Malraux maga ehhez a jellemzéshez a következőt fűzte hozzá: « Volt erről egy jelenet a *Harc az angyallal* c. könyvem elveszett részében... A személyiséget lehet a boldogság emlékei*re* építeni, vagy az ellenséges emlékek *ellen* építeni. Meg vagyok győződve arról, hogy a regényíró teremtő folyamata a múlthoz van kapcsolva: vagy a benne élő, vagy a tőle menekülő múlthoz » (Gaëtan Picon, *Malraux par lui-même,* Seuil, 1966, 60-61).

Malraux életműve jó «anyag» a lélekelemzésnek. A halál és a szerelem (erotizmus) minden regényének hőseinél összefonódik. Főművében, *Az emberi állapot*-ban Tschen számára férfinek lenni annyi, mint birtokolni egy nőt és ölni. Maga az első szexuális birtoklás is amolyan szakrális gyilkosság és beavatás a létezés magányosságába, miként az első ölés is beavatás. Malraux világa a türelmetlenség és az intenzitás jegyében zajlik: a harc, a terrorizmus misztikájába vetik magukat hősei. De a fékevesztett kalandvágy nem győzheti le a magányosságot. Regényalakjai rendkívül egyedül érzik magukat: magányosságukat pecsételi meg a halál.

Az a tény, hogy Malraux maga és regényalakjai is a fiatalokra jellemző türelmetlenséggel vetik magukat a kalandba, a harcba, hogy a jelenből « előre» menekülnek, annak a jele, hogy nem mernek vállalkozni a belső kalandra. A belső világ, a vallás élménye idegen számunkra. Miként sok mai fia-

tal is az intézményeket akarja megváltoztatni, nem az embert, kezdve önmagunkon. Malraux második korszakában is, amikor kikémlelte és feltérképezte a világ « imaginárius múzeumát » (a művészeti alkotásokat), értelmezésében felületes maradt: a művészi teremtés szerinte küzdelem a sors, a végzet ellen. Képtelen volt ezért a művészi alkotások egyik fő ihletőjét, a vallást, a hitet (mondjuk: a szó legáltalánosabb értelmében vett misztikát) a maga eredetiségében megérteni.

Malraux nem nevezhető ateistának, még kevésbé antiteistának (mint pl. Sartre); agnoszticizmusát vagy hitetlenségét az jellemzi, hogy nem ismerte el a személyes Istenben az Igazság, a Jóság és Szépség forrását. De « ellenállása » mélyéről áttetszik valamiféle belső gyengédség, amelyet — kis feslő virágot — széttiport a sors. A regényeiben fel-felbukkanó gyermekek — akik lényegében csak közvetve, a felnőttek vágyán vagy emlékezésén keresztül vannak jelen — képviselik ezt a szemérmes gyengédséget.

Az « Isten halála » miatti abszurditás-érzés, a halál előtti szorongás és a vak végzettel szembeni dacolás közepette Malraux hallja az élők és a holtak hangját, — ez sarkallja kihívó reménységre. Szolidaritást vállal az elnyomottakkal; megkérdőjelezi és meg akarja változtatni a világot, de reményének végső soron nincsen biztos tárgya. Végül is csak az *együtt*nek van értelme, annak hogy az embereket összeköti a közös emberi állapot a szorongásban és a reménykedésben. De mindennek mélyén ott van az az érzés, hogy végül is minden hiábavaló. Grisors (*Az emberi állapot*ban) testesíti meg és fejezi ki Malraux titkos életérzését (a fiatal Camus-nél hasonlót látunk): önmaga mélyén ott van az abszurditás érzése, « amiben az ember nem élhet, de amivel szembeszegülhet ». Az abszurditás érzése azt sugallná, hogy az ember mondjon le minden erőfeszítésről, tehát hogy kimeneküljön az egyetemes hiábavalóságból, az időből (öngyilkos legyen?). De ott van az emberek hívása, ott van Gri-

sors és Malraux gyermeke, ott van a rettenetes emberi nyomor Ázsiában, Spanyolországban; ott van a hitványak cinkossága, akiket illúzióba ringat az elbájoló művészet és a demokráciáról való duruzsolás; ott vannak a még fel nem ébredt embermilliók, akiket öntudatra kell rázni. Malraux ébreszteni, téríteni akar. A szenvedő embermilliók kiáltása hívja vissza Malraux-t a jelenbe. Ezek hívásából és a világgal szembeni kihívásból születik meg benne a remény és a testvériség érzése. Ennek ad kifejezést regényeiben: így jelenik meg a szerelmi éldelgést, az élvezetet és a polgári individualista szemléletet hirdető irodalom helyett az emberi állapot tragédiáját és a férfias testvériséget magasztaló malraux-i irodalom.

De végül Malraux reménysége nem megalapozott. Nincs ígértet földje, nincs igazi élet: az abszurditás érzését, a világ és az élet alapvető hiábavalóságát nem lehet elfojtani. A remény a semmi reménye: *espoir de rien*. Malraux életműve negatív tanúság arról, hogy vissza kell térnünk az Igazsághoz és Szeretethez, Istenhez, tehát abba a vallási világba, ahol a remény kivirágzik; hinnünk kell abban, hogy a szeretet erősebb, mint a halál. Talán ezt sejtette meg az öregedő Malraux, aki 1955-ben ezt írta: « A századvég legfőbb problémája a vallási probléma lesz — olyannyira különböző a mostanitól, mint a kereszténység különbözött az antik vallásoktól —, de ez nem lesz a lét problémája ». Azt hozzátehetjük, hogy mindenképpen a remény problémája lesz, az pedig összefügg a lét misztériumával, hiszen az emberiség remény nélkül (a teilhard-i « *goût de vivre* » nélkül) nem létezhet.

Isten vagy semmi: Malraux ezt a dilemmát látszólag úgy oldotta meg, hogy a semmit választotta. Egyesek szerint teljesen nem zárta ki a túlvilágban való hit « hipotézisét ». Gyermekeinek (akik baleset áldozatai lettek) vallásos temetést kért; nem volt hajlandó « túristaként » látogatni a Golgotát. Ha hihetünk az elzász-lotaringiai katonalelkész

szavainak, « valami halvány, remegő gyertyafény világított e nagy agnosztikus éjszakájában ».

Martin Heidegger

1976. május 26-án Messkirchben, szülővárosában elhúnyt korunk egyik legnagyobb filozófusa, Martin Heidegger. A Fekete-erdő vidéki helységben 1889. szeptember 26-án született. Apja sekrestyés volt. A gimnáziumot Konstanzban a jezsuitáknál végezte. Kezdetben pap akart lenni. A jezsuitáknál jelentkezett, de rövid időn belül elhagyta a noviciátust. 1909-ben a freiburgi egyetemen teológiát kezdett tanulni, hogy egyházmegyés pap legyen. 1911-ben kilépett a szemináriumból, és matematikát meg filozófiát tanult ugyancsak a freiburgi egyetemen. 1913-ban doktorált. Tézise 1916-ban jelent meg (*A kategóriák tana és a jelentés Duns Scotusnál*), ezzel magántanári képesítést szerzett. 1917-ben feleségül vette Elfride Petrit, aki két gyermekkel ajandékozta meg.

1923-ban kinevezték a marburgi egyetem professzorává. Itt köt barátságot Rudolf Bultmann protestáns szentírástanárral, akire mély befolyást gyakorol filozófiájával. Filozófiai előadássorozatot tart, ebből születik meg befejezetlen műve: *Sein und Zeit* (Lét és idő); ez a főműve 1927-ben jelent meg és felmérhetetlen befolyást gyakorolt a modern filozófiára. Husserl fenomenológiáját túl akarja haladni és egy alapvető ontológia kidolgozására vállalkozik. 1928-ban Husserl katedráját veszi át a freiburgi egyetemen; egészen 1957-ig, nyugdíjba vonulásáig itt dolgozik. Rengeteget írt, a legtermékenyebb német filozófiai írók közé tartozik.

1933-ban, röviddel Hitler hatalomra jutása előtt a freiburgi egyetem rektorává nevezték ki, de 11 hónap múlva lemondott rektori tisztéről. Rektorsága idején beszédeiben és írásaiban a nemzeti szocializmus mellett foglalt állást, ezért sok bírálat érte. Pedig később ellene fordult a náciknak, megbélyegezte antiszemitizmusukat. (Pl. virágcsokrot kül-

dött Husserl feleségének együttérzése kifejezésére, amikor fiát a Gestapo letartóztatta).

Heidegger egzisztenciális gondolkodása már a két háború között erős befolyást gyakorolt az európai gondolkodásra (a franciáknál pl. Sartre-ra és Merleau-Pontyra); a háború után pedig világszerte (Amerikában és Japánban is) népszerű lett. Nem minden « tanítványa » vette figyelembe, hogy Heidegger gondolkodásában a negyvenes évektől már fordulat állt be: sokkal kevésbé « nihilista », az embert többé nem a « semmi helytartójának », hanem a « lét őrzőjének és pásztorának » tekinti. Ezt a fordulatot nem veszi figyelembe egyik fő marxista bírálója, Lukács György. Lukács, aki a misztikus-hegeliánus iránytól « megtért » Marxhoz, *Az ész trónfosztása* c. (1957-ben megjelent) művében gyökeresen elítélő bírálatot mond Heideggerről: « A parazita szubjektivizmus hamvazószerdája » c. paragrafusában ilyen kifejezésekkel « minősíti » művét: álobjektivizmus, szubjektivizmus, tragikus filiszterség, reakciós filozófia, irracionalizmus... « Ontológiája tulajdonképp objektivisztikusan álcázott életfilozófiai antropológia » (388). « Heideggernél a valóság tisztán fenomenológiailag leírt lelkiállapotok sorára redukálódik » (392). Lukács eleve gyártott sémákat húz rá Heideggerre; nem érti ontológiájának sajátosságát és főleg nem veszi figyelembe a filozófus fejlődését. Lukáccsal szemben egy másik marxista ihletésű filozófus, H. Marcuse elismeri, hogy mindazt, ami szigorúan átgondolt saját filozófiájában, mesterének, Heideggernek köszöni. De nemcsak a Lukács-féle marxisták, hanem pl. Sartre is, sőt talán a katolikus Mounier is egyoldalúan értelmezték Heidegger ontológiáját, főleg azért, mert megrekedtek a *Lét és idő* c. művénél.

Mi tehát dióhéjban Heidegger törekvése, ontológiájának alapvető szándéka?

A *Sein und Zeit*-ben többször találkozunk az egzisztencializmusok szókincsét jellemző fogalmakkal: szorongás (*Angst*), létbe dobottság, halálra-szánt-lét (*Sein-zum-Tode*)

stb. Bizonyos alapélményeket akar megfogalmazni a filozófus, amelyeket már Pascal és Kierkegaard gondolataiban is megtalálunk (bár ezek hivő keresztény gondolkodók). De gyakran (főleg Franciaországban) Heideggert a sartre-i egzisztencializmus « rácsán » keresztül látták. Újabban pl. kimutatták azt, hogy Heideggernél az *Angst* nem annyira az egzisztencialista « szorongást » jelöli, mint inkább a buddhizmus zenjéhez áll közel. Mondottuk, hogy Heidegger már a részben fenomenológiai módszert követő (egy nagyobb műhöz bevezetésnek szánt) *Sein und Zeit*-ben is egy alapvető ontológiát akart kidolgozni. Ebben a központi probléma a lét leleplezése. Szójátékot alkalmazva azt állítja, hogy az igazság (görögül: *alétheia)* az eltakart lét leleplezése. A létezők (*Seiende*) egyben elrejtik és megjelenítik a Létet (*Sein*). Szerinte a nyugati gondolkodás megfeledkezett a *Sein* és a *Seiende* közötti különbségről: szinte kizárólag a konkrét létezőkkel foglalkozott, azzal, *ami ott van,* nem pedig *a lét,* a *van* jelentésével. A *Sein und Zeit*-ben az antropológiai kérdés áll előtérben, tehát az emberi létező (*Dasein*) érdekli: az ember, aki egyedül képes kérdezni, aki a nyelv révén kifejezi « szorongását », aki megéli létbe-dobottságát és halálra szánt mivoltát. Aki végességét elfogadja és a kikerülhetetlen vég tudatában él, az autentikus életet él. A mindennapi ember, a « szórakozó » tömegember nem kutatja léte értelmét, tulajdonképpen nem is létezik igazán. Heidegger későbbi, második korszakának metafizikai tanulmányaiban (pl. *Holzwege, Zur Seinsfrage, Unterwegs zur Sprache, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*) továbbépíti ontológiáját. Általában nem is annyira a megoldások, mint inkább a kérdésfeltevések az érdekesek ezekben az írásaiban. Mi a metafizika? Mi a lét? Mi az emberi létezés értelme? Hogyan élhetünk autentikusan? Bizonyos értelemben igaz az, amit Heidegger önmagáról mondott: nem hozott új doktrínát, csak a száraz szalmát égette, vagyis a

lényegtelen kérdésekről a leglényegesebbekre irányította korunk figyelmét.

Nyíri Tamás remekül összefoglalta (Barret nyomán) Heidegger « egzisztencializmusának » lényegét: « Heidegger központi témája az, hogy az ember elidegenedett a léttől. ...Az ember elidegenültségét tárgyalva azt mondja, hogy az ember csak akkor talál rá újból a lét gyökerére, ha alárendeli magát a létnek... Heidegger filozófiája sem ateista, sem teista; azt a világot írja le, amelyet elhagyott az Isten, amelytől távol van az Isten. Hölderlin versére célozva mondja, hogy éjszaka borult a földre: Isten elhagyta a világot, mint a horizont mögött aláhanyatló Nap. Ezalatt a gondolkodó csak úgy válthatja meg az időt, ha megkísérli megérteni azt, ami a legközelebbi és a legtávolabbi az embertől: saját létét és magát a létet. Filozófiáját olyan templomhoz hasonlíthatjuk, amelyből hiányzik a szentély — Hölderlin költészetét jellemezte így —: ha Isten visszatér, készen találja templomát, amelyet Heidegger épít neki, de más állítja föl a szentélyt és gyújtja meg a gyertyákat benne: K. Rahner. S ha Isten nem tér vissza, a templomot könnyen szekularizálhatja az « elkötelezett » ateista: J.-P. Sartre. Az ateistának is, a teistának is számolnia kell Heidegger gondolataival, s ami a legfontosabb: a fekete-erdői filozófus mindegyikben felébreszti s életre kelti a legvégső kérdéseket ».

Rudolf Bultmann

1976. július 30-án Marburgban, 92 éves korában elhúnyt Rudolf Bultmann evangélikus teológus. Kétségkívül egyike volt azoknak a szellemeknek, akik a legmélyebben felka-

(*) Nyíri Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése,* 450. lap. — Kiegészítésül lásd még: *Mérleg,* 1976/3, 199-213. Szemelvények Heidegger műveiből; B. Welte temetési beszéde Heidegger sírjánál; J. Lacroix és mások jellemzései.

varták a modern teológiát. A « felkavarták » kifejezést negatív és pozitív értelemben használjuk. Bultmann exegézise, formatörténeti módszere, mítosztalanító törekvése és Jézus-értelmezése kétségkívül sok zavart keltett a két háború között, sőt — Németországon kívül — a második világháború után is a különböző keresztény egyházak teológiai köreiben. De forradalmi nézeteiből, pl. a mérséklettel alkalmazott formatörténeti módszerből vagy akár a helyesen értelmezett mítosztalanításból is, sokat átvett a mai protestáns és katolikus teológia. Igaz, Bultmann egyes, túlságosan szkeptikus és racionalista tételeit bírálnunk kell, és ezt megtették már protestáns tanítványai is (pl. Kösemann, Bornkamm, Conzelmann), de azt senki nem mondhatja, hogy Bultmann végképp « túlhaladott ». Kérdésfeltevése és részben válaszai is beépültek abba a modern teológiába, amely erre a kérdésre keres választ: Hogyan hirdessük Jézus Krisztust a mai embernek? Vagy: Mit jelent ma hinni Jézus Krisztusban? Hogyan értelmezzük az Újszövetséget? Bultmannt egyes racionalista tanítványai úgy népszerűsítették, hogy megmásították eredeti szándékát vagy éppen a legmeghökkentőbb tételeit hangoztatták. Nem csoda, hogy egyes katolikus körökben Bultmann és az ún. « mítosztalanítás » a legújabb időkig gyökeres elutasítást váltott ki.

Ki volt hát Rudolf Bultmann és melyek teológiájának leglényegesebb tételei?

1884-ben született Oldenburgban (Észak-Németország) egy luteránus lelkész fiaként. Oldenburgban a gimnáziumban iskolatársa volt a neves német filozófusnak, Karl Jaspersnek. Tübingenben, Berlinben és Marburgban készült fel a lelkészi pályára. Tulajdonképpen egész élete során professzor volt: Breslauban, Giessenben, majd (1921-től) Marburgban; itt a nemrég elhúnyt filozófus Heidegger gyakorolt rá mély hatást antropológiai nézeteivel, egzisztenciális emberértelmezésével. (Főleg Heidegger első írásainak hatását figyelhetjük meg Bultmannál). Fontosabb munkái: *A szinoptikus hagyo-*

mány története (1921), *Jézus* (1926), *János evangéliuma* (1941), *Az Újszövetség és a Mitológia* (1942), *Az Újszövetség teológiája* 1953), végül a négykötetes *Hit és megértés,* amely 1924 és 1965 közötti tanulmányainak gyűjteménye (*).

A század elején a protestáns szentírástudósok (A. Schweitzer, Gunkel nyomán) arra a megállapitásra jutottak, hogy az evangélisták nem Jézus-életrajzot akartak írni, hanem az Ősegyház hivő tanúságtételét rögzítették, teológiailag értelmezve a tényeket. Kutatómunkájukat kiterjesztve az Ószövetségre is megállapították, hogy a szentírási könyvek általában több « réteget » tartalmaznak: szájhagyományok és írásos források alapján rögzítődtek. 1920 körül már így érveltek: Ha az evangéliumok nem Jézus-életrajzok, hanem az örömhírről szóló tanúságtételek, akkor a mai szentírástudósoknak nem a Hirdetett életrajzát kell rekonstruálniok, hanem az igehirdetés történetét kell megírniok. Kutatás közben zárójelbe lehet tenni azt a kérdést, hogy Jézus Krisztus egyáltalán élt-e vagy sem, a lényeges az evangéliumi üzenet. Bultmann, amikor 1926-ban közzétette *Jézus*-át, már ezt az irányt képviselte. Hasonlóképpen egy másik exegéta, Martin Dibelius is. Módszerüket, a *Formgeschichte*-t így jellemezhetjük: az evangélium megmerevedett mozgás. Élő szájhagyomány őrizte meg az apostoli tanúságtételt, mígnem az élő igehirdetést írásban rögzítették. Olyanformán, mintha egy mozgó filmet egyetlen gombnyomással megállítanánk, és a folyamatból csak egyetlen képet szemlélnénk. A formatörténeti módszer az evangéliumok kialakulásának folyamatát, genezisét akarja rekonstruálni, hogy jobban megértse az írásokat. Nagyon lényeges annak az élethelyzetnek (*Sitz im Leben*) leírása, amelyben bizonyos szavak, beszédek elhangzottak. Az egyes irodalmi formák funkciója,

(*) Ezt a négy kötetet alaposabban elemeztem « R. Bultmann hermeneutikájának alapvonalai » c. szemlémben, *Mérleg* 1976/4, 360-375.

története, következésképp a szövegek jelentése jórészt ezekből az élethelyzetekből érthető. Később a formatörténeti módszer kifinomult, két főágra oszlott: a hagyomány történetére és a redakciótörténetre (ez az evangéliumok megszerkesztésének történetét vizsgálja).

Bultmannt Dibeliussal együtt kezdetben úgy emlegették, mint a formatörténeti módszer (*Formgeschichte*) megalapítóját, kidolgozóját. 1941-ben tartotta meg az « Újszövetség és Mitológia » c. konferenciáját, amely rögtön éles visszhangot keltett szélesebb körökben. Ebben a « kiáltványnak » nevezett konferenciában az igehirdetés (görögül: *kérügma*) szempontjából vetette fel a mítosz és a mítosztalanítás (*Entmythologisierung*) problémáját: Hogyan hirdessük az Evangéliumot a mai embernek? Ez a kezdetben « lelkipásztori » kérdés csakhamar az exegézis és a teológia legalapvetőbb kérdéseiben gyűrűzött tovább, minthogy maga Bultmann bevetett jónéhány — gyakran igen kevéssé árnyalt — problémát a hit, a történelem, a kultúra és az antropológia természetével kapcsolatban. Ezek a kérdéscsoportok lényegében a *hermeneutika,* az értelmezés problémája körül jegecesedtek ki.

Magának Bultmannak is túl kellett lépnie a szoros értelemben vett exegézisen, és filozófiai (ismeretelméleti, antropológiai), meg teológiai (hit és megértés, csoda, Jézus Krisztus megváltói műve stb.) alapkérdéseket kellett tisztáznia. Természetesen, az « Újszövetség és Mitológia » eszméi visszahatottak az exegézisre is: a szentírás-értelmezés szakemberei most rádöbbentek arra, hogy az exegézist nem lehet mint valami zárt diszciplínát művelni, exegézis és reflexív teológia elválaszthatatlanok egymástól. Világos ugyanis az, hogy az Írás értelmezésénél bizonyos filozófiai előismeretek és értelmezések (pl. egy bizonyos emberkoncepció, vagy az igazság megismeréséről alkotott, meghatározott felfogás) döntő szerepet játszanak. Bultmann előzetes megértésről, *Vorverständnis*ről beszél. Amint ezt Karl Rahner is és sokan

nyomában hangoztatják, ha a kinyilatkoztatást meg akarjuk érteni, ezzel a kérdéssel is számolnunk kell: Ki-mi az az ember, akihez az Isten szól, aki befogadja az igét és hittel válaszol?

Bultmann antropológiáját és *Vorverständnis*-ét jelentősen befolyásolta Heidegger emberértelmezése, — erre már utaltunk. Ez a heideggeri befolyás lényegében pozitívnak mondható. (Legalábbis ez nem egy katolikus teológus véleménye olyan protestáns teológussal szemben, mint pl. Karl Barth volt, aki Bultmannt bírálva minden áron meg akarta védeni az isteni Ige transzcendenciáját). Pozitív azért, mert a katolikus teológia mindig is számolt — a megismerésben éppen úgy, mint a kegyelemtanban — bizonyos emberi, természetes alapokkal, az értelem autonómiájával és az emberi természet pozitív képességeivel.

Ezek után paradoxnak tűnik, hogy Bultmann tudományos kutatásainak végén a lutheri megigazulástant alkalmazza, amikor a hit egzisztenciális természetét elemzi. Szerinte a formatörténet módszerével nem tudjuk abszolút bizonyossággal rekontruálni Jézus eredeti szavait és 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 a hit igazi természetével. Ez olyasmi, mint amikor az ember « jócselekedeteivel » akarja megszerezni magának az üdvösséget. A hitnek minden történeti, tudományos támasz nélkül meg kell állnia, különben nem igazi hit.

Bultmann egy helyütt ezt írja: « Krisztus keresztjében hinni nem azt jelenti, hogy... egy objektív, szemlélhető eseményre tekintünk, amelyet Isten a mi javunkra tud be; hanem a keresztben hinni ezt jelenti: Krisztus keresztjét magunkra vesszük mint sajátunkat, vagyis hagyjuk, hogy Krisztussal együtt keresztre feszítsenek bennünket » Bultmann szerint egyedül az egyház mostani igehirdetése változtatja át az egyszer megtörtént Jézus-eseményt mindig érvé-

nyes és itt és most nekem szóló üzenetté. Egy 1960-ban tartott konferenciájában az ellene intézett kritikákra válaszolva kijelentette: « Sokszor a szememre vetették, hogy felfogásom szerint végső elemzésben csak a kérügmában 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 fejeznek ki. Hinni abban, hogy Krisztus jelen van a kérügmában: íme, ez a húsvéti hit értelme ».

Erősen leegyszerűsítve a kérdést, a következő *kritikai megjegyzéseket* fűzhetjük Rudolf Bultmann nézeteihez:

1) Nem fogadhatjuk el azt a túlzó állítást, hogy az Evangélium egyszerűen és kizárólag az ember önismeretének mitológikus kifejezése. Bultmann szerint ugyanis az Isten előtt álló ember önmagát az újszövetségi mítoszokkal (Jézus születésének csodás leírása, evangéliumi csodák, Krisztus feltámadása) fejezi ki. Igaz, Bultmann nem tagadja a názáreti Jézus történeti létét, messiási küldetését és kereszthalálát (akik ezt tulajdonítanák neki, félreismerik), mégis magát az evangéliumi üzenetet lefokozza egy olyan *choc*-ra, indításra, amely — a hit révén — autentikus (igazi) életre ösztönöz bennünket. A keresztény kerigma nem csupán azt hirdeti, hogy Isten hívja az emert: ismerje el bukott voltát és így feszítse keresztre magát Krisztussal, hogy aztán a hitben feltámadjon Krisztussal. A hit nemcsak szubjektív esemény: történeti alapja van. Az igehirdetés mindig is a meghalt názáreti Jézusról *és* a feltámadt Krisztusról, a kettő folytonosságáról beszél. A helyes formatörténeti és történelemkritikai módszer mindezt igazolja az Újszövetség alapján.

2) És itt egy következő kiigazításra szorul Bultmann mítosztalanító kísérlete. Ha az evangéliumi üzenetet tárgyilagosan elemezzük, — még ha mai szemmel fel is fedezhetünk

mitologikus elemeket benne — megállapíthatjuk, hogy a lényeges tartalom (túl az adott világfelfogáson és szimbólumokon vagy a legendás kibővítéseken) egy másra vissza nem vezethető, mellőzhetetlen történelmi tényre utal. A kinyilatkoztatás tárgya maga egy *esemény*. A jelentés, amit az értelmezésnél keresünk, pontosan a názáreti Jézus megjelenésén, halálán és feltámadásán alapszik. Kétségkívül az evangéliumok nem riportok, nem hangszalagra rögzített eseménysorozatok, de még csak nem is « Jézus-életrajzok ». De az apostoli igehirdetés elválaszthatatlan — legmélyebb jelentését tekintve — ettől az állítástól: a történelmi Jézus azonos a hit Krisztusával. Világos ez pl. az első Korintusi levél 15. fejezetének ősi kerigmájából vagy az Apostolok Cselekedeteinek kerigmáiból. A hirdetett témának magvát mindig egy esemény alkotja, a húsvéti esemény. Nem mondhatjuk tehát Bultmann-nal azt, hogy amit a történeti Jézus mondott és tett, az semmiféle jelentéssel nem bír hitünk számára, hogy csakis az Egyház igehirdetése számít, amennyiben a hivőt döntésre ösztönzi itt és most. Hiszen e közösség számára a leglényegesebb éppen az, Akit keresztre feszítettek és Aki feltámadt. A hit egy eseményt értelmez, az Üdvözítő halálát és feltámadását.

Befejezésül még csak egy megjegyzés: Egy évtizeddel ezelőtt Párizsban, az Institut Catholique-on felvettem P. Marlé kurzusát Bultmannról. A francia jezsuita közismerten egyik legjobb Bultmann-szakértő. Személyesen is felkereste Marburgban a protestáns teológust, aki mindig a legnagyobb szeretettel fogadta. P. Marlé mélyen hivő, imádságos embernek ismerte meg Bultmannt (naponta órákat töltött imádságban). Talán ez a személyes közlés a legjobb jelzés arra, hogy Bultmannban ne a sokszor félreismert racionalistát, hanem a hivő teológust keressük, aki a maga módján — radikális kérdezésével is — a megszabadító krisztusi üzenetet hirdette ebben az teljes evilágiságba hanyatló korban.

II. VALLOMÁSOK ÉS ÉLETMŰVEK

Roger Garaudy

1. « *Választás* »

A francia marxista, Roger Garaudy, új könyve páratlan sikernek örvend: öt hónap alatt negyvenötezer példányban kelt el (*). Mi magyarázza ezt a népszerűséget? Miről szól a Magyarországon is jól ismert francia gondolkodó új munkája? Már maga a cím is — amit magyarul legjobban a « Választás » szó ad vissza, és az alcím: « megváltoztatni a világot és az életet » — jól mutatja, hogy elkötelezett és másokat is cselekvésre szólító írásról van szó.

A szerző bevezetőjében (és a végkövetkeztetésben) maga hangsúlyozza: könyve felhívás és ösztönzés akar lenni azoknak — elsősorban a fiataloknak — akik szeretik a jövőt, készek megkérdőjelezni saját álláspontjukat és új célokat, e célokhoz megfelelő eszközöket képesek választani. Nem csak « passzív » módon elviselni a sorsot, hanem szabadon építeni a történelmet, az új civilizációt. És ehhez nem új pártot kell szervezni, hanem új szellemet kell teremteni. Nem elég a struktúrákat átalakítani, hanem a tudatokat, az emberi személyeket kell megváltoztatni.

Hogy e történelemalakító feladat megvalósításában, az új prófétai szellem kialakításában milyen szerep hárul a művészetre, a politikára és a hitre: ezt elemzi R. Garaudy nagy idealizmussal — hittel és reménységgel megírt munkája. Több ízben foglalkozik a vallásos hit, nevezetesen a kereszt-

(*) R. Garaudy: *L'Alternative,* R. Laffont kiadása, Párizs 1972, 252 lap.

ténység szerepével; megállapításai bizonyára bírálatot váltanak ki hitetleneknél és hivőknél egyaránt. De érdekes, igen elgondolkoztató, eszmélődésre és cselekvésre ösztönző ez a különös munka, amely egy őszintén kereső, a teljesebb igazság felé nyitott, a merev dogmákat elvető és minden jóakaratú emberrel párbeszédet folytató szellem vallomása. Igen, Garaudy könyve *vallomás*. Íme, néhány idézet a « Választás »-ból:

«Egész életem során gyakran feltettem magamnak a kérdést, hogy vajon keresztény vagyok-e? Negyven évig azt válaszoltam, hogy nem. Mert a problémát rosszul vetettem föl: mintha a hit összeegyeztethetetlen lenne az elkötelezett politikus életével. Ma már biztos vagyok abban, hogy a kettő egy. És hogy e hit nélkül nem lenne semmi reményem, mint politikusnak. Ha mégis habozom kimondani az igent, ennek más oka van: a keresztény hit olyan robbantó erőnek tűnik nekem, hogy hivalkodás lenne a hitvallás, mielőtt a felkavaró cselekvésben verifikáltam volna azt. Ez a verifikáció csak az élet végén jöhet, nem az élet derekán, amikor még nem valósítottuk meg teljesen a teremtés reánk eső részét. Nem gondolom, hogy ez az öntudatosítás csak egy elszigetelt személyes esemény lenne. Kérdésfeltevésem különböző formákban megtalálható millió más embernél is ebben a történelmi pillanatban. Az idők jele ez, kultúránk és civilizációnk válságának egy mozzanata. A szükséges mutáció (forradalmi változás), amely egyszerre a struktúrák és a tudatok síkján következik be, nem csupán politikai és társadalmi forradalom és a hit aktualizálása lesz, hanem kulturális forradalom is. » (126. lap).

És még néhány bekezdés a könyv végkövetkeztetéséből:

« Ezt a könyvet kénytelen voltam megírni, hogy hűséges maradjak húszéves önmagam álmához. Ez a munka szakadást és beteljesedést jelent életemben, elszakadást és új gyökérereszt... Félelmetes felfordulás ez egy ember életében, aki — miután annyi éven át az ateizmust vallotta — felfedezi magában azt a keresztényt, akit talán mindig ott hordott önmagában. És elfogadni e reménység felelősségét! Micsoda szorongás ez, — miután valaki harminchét évig ugyanannak a pártnak a tagja volt; sőt húsz évig

egyik vezetője is, és ott megtalálta élete értelmét és szépségét, most megkérdőjelezi ennek a pártnak a felfogását, pontosan azért, hogy megvalósítsa azokat a reményeket, amelyeket ez a párt ébresztett benne. Ez a könyv szorongás és reménység közepette íródott. Polemikus szándék nélkül. Egyedül az a szenvedélyes szándék vezette íróját, hogy segítsen a zsákutca felismerésében és megsejtesse a lehetséges jövendőt... Tehát ez a könyv elkötelezi az olvasót is... »

Ez a két hosszabb, vallomásszerű részlet is sokat mond Garaudy érdekes vállalkozásáról. Lássuk most kissé közelebbről a könyv tartalmát. Minket most természetesen azok a részletek érdekelnek, amelyek a vallással, a keresztény hittel kapcsolatosak (*).

A « Választás » mindjárt az első részében az ifjúság kihívásával foglalkozik. Garaudy, aki az utóbbi években beutazta a világot és a legkülönbözőbb országok ifjúsági mozgolódásait jól ismeri, megmutatja azt, hogy mit leplez le a mai kontesztálás és mi az ifjúság forrongásának prófétai szerepe. Mivel a jövendővel akar foglalkozni könyvében, hát az ifjúságot figyeli, hiszen — ahogy mondani szokás — a fiataloké a jövő. Nos, az ifjúság visszautasító magatartása és haragja napról napra előre jelzi a jövőt, amely már megkezdődött. Civilizációnk, sőt forradalmaink csődje is választás elé állít bennünket. Garaudy statisztikai adatokkal is illusztrálja a világ helyzetét, azt a gazdasági, társadalmi, kulturális mutációt, amely az öntudatokban is forradalmi változást idéz elő, és amely — az átalakulások ütemének felgyorsulása miatt — egyre sürgetőbben követeli a tervezést, az előrelátást, a struktúrák és a tudatok megváltoztatását. Garaudy

---

(*) Ismertetésünkben és kommentárunkban felhasználjuk azt a jelentős interjút is, amelyet Henri Fesquet készített Garaudyval és a *Le Monde* tett közzé. A katolikus újságírónak válaszolva Garaudy némely ponton jobban megvilágította kitételeit a kereszténységgel, nevezetesen Krisztus halálával és feltámadásával kapcsolatban.

már itt utal a keresztény reménység szerepére, amelyet a következő fejezetben aztán jobban kifejt.

A második rész a szükséges változásokról tárgyal. Nem elég megváltoztatni a struktúrákat, ha magát az embert nem változtatjuk meg. És a tudatok megváltoztatásánál, a nevelésnél, az új szellem kialakításánál Garaudy szerint döntő szerepe van a hitnek, a kereszténységnek. Nem az a vallás, amely « ópium a népnek », hanem a feltámadás hitéből fakadó és az eszkatologikus reménységre alapozott, teremtő lendület hozhat változást. A pozitivista ateizmus, amely elzár a transzcendenciától, zsákutcába vezet. Mindenesetre, az ateizmus nem szükségképpen alapja a forradalmi cselekvésnek. Garaudy élesen bírálja a mechanikus, sztálini materializmust és a belőle fakadó eltévelyedéseket; a szocializmus pluralizmusa mellett száll síkra.

De lássuk, mit mond a keresztény hitről. Teilhard de Chardinre, Bonhöfferre és Jürgen Molmannra hivatkozik (ez utóbbi válaszolt az ezoterikus marxista, Ernst Bloch kihívására (*), amikor kidolgozta a «reménység teológiáját»). Garaudy szerint Isten « jelenléte » a teremtő tevékenység különböző formáiban nyilatkozik meg (pl. a művészi teremtésben vagy a szabad forradalmi cselekvésben). Minden forradalmi cselekvés princípiuma valamiféle hit. Az a bizonyosság, hogy a világ átalakítható, hogy az ember képes újat teremteni, és hogy személyesen felelősek vagyunk a történelmi változásokért.

Garaudy Moltmann nyomán leírja, mit jelent Krisztus feltámadása. Nem az emberi test biológiai megújulása, tehát a holttest megelevenedése, visszatérése ebbe a világba. Nem olyan történeti tény, amelynek mozzanatait rekonstruálhatjuk objektív tanúságté-

(*) Moltmann a *Reménység teológiája* c. művében kimutatja, hogy a Bloch által hirdetett « reménységelv »-et csakis a feltámadásba vetett hit alapozza meg. Aki hisz, az remél. Ez annyi, mint észrevenni az adott, közvetlen valóságon túlmutató lehetőségeket. — Erről bővebben: Szabó F., *Párbeszéd a hitről,* 11-24.

tel alapján. Tehát nem olyan eseménysorozat, amely a természettörvények, a pozitivista tudomány keretébe szorítható. A feltámadás — mondja Garaudy a protestáns Moltmann nyomán — azt jelenti, hogy jövőnket nem foghatjuk fel egyszerűen úgy, mint a múlt tényeinek meghosszabbítását. Annak a tudatosítása, hogy az ember nem azért született, hogy meghaljon, hanem hogy kezdeményezzen, hogy részesedjék az Isten teremtő aktusában. Így tehát a feltámadásban való hit az igazi szabadság kezdete.

Ez a néhány tétel sokak szemében meghatározatlan, szétfolyó. A katolikus teológus is fenntartással fogadja őket, mert nem adnak teljes képet Krisztus feltámadásáról, ti. annak csak egyik, transzcendens oldalát világítják meg. Henri Fesquet, a *Le Monde*-interjúban arra kérte Garaudyt, határozza meg pontosabban kijelentéseit.

Az *Alternative* szerzője mindenekelőtt megjegyezte: Marx mellett hatott rá Karl Barth, a Biblia olvasása az internálótáborban és a börtönben, továbbá negyvenéves reflexiójában több keresztény gondolkodó írásai és személyes barátsága segítették. A dominikánus Chenu, a latin-amerikai Gonzalez Ruiz és « csodálatos barátja », a brazil főpap, Dom Helder Camara, aki nélkül az *Alternative* nem született volna meg.

A feltámadással kapcsolatban ezeket mondotta Garaudy a katolikus újságírónak:

« Moltmann teológiájának összefoglalásaképpen ezt a formulát használtam: 'történetünket a feltámadás távlatában kell megélnünk'. Mit jelent ez? Ami Krisztus feltámadásában történelmileg vitathatatlan, az az első keresztények hite a feltámadásban. Olyan élmény tört be életükbe, amely átalakította őket és új fordulatot adott a történelemnek. Számukra a legfontosabb igazságot Krisztus élete, halála és feltámadása jelentette ki. Ez határozta meg a kereszténytet. A kereszténység születésével az emberiség új küszöböt lépett át: ez a küszöb az élettelen anyagtól az élőhöz, az állati élettől az öntudathoz való átmenethez hasonlítható. A görög szabadságfogalomtól, amely a szükségesség tudatát jelentette, az emberiség ahhoz az új szabadsághoz jutott el, amely a teremtő aktusban való részvétel megélése. »

Valamivel később Garaudy még megjegyzi:

« Történetünket a feltámadás távlatában megélni annyit jelent, mint tudatára ébredni annak, hogy teljesen felelősek vagyunk történelmünkért. »

Ez a kis ízelítő sejteni engedi, milyen érdekes, gondolatébresztő és mennyire cselekvésre serkentő Roger Garaudy új könyve. A neves francia marxista gondolkodó, aki jó ideig vezető szerepet játszott a francia kommunista pártban is, hosszú reflexió után választút elé került. Választott. Eszméi még erjedőben vannak; nem is akart zárt gondolatrendszert adni. Prófétai ihletésű és ugyanakkor korunk helyzetével kapcsolatban számos adattal szolgáló könyvében egészen személyes vallomások is olvashatók. Garaudy, úgy látszik, felfedezte önmagában azt a keresztényt, akit mindig is magában hordozott. Igen közel érzi magát egy dinamikus kereszténységhez (mondjuk: a krisztusi hithez, hiszen az intézményes egyházakban még nem akarja elkötelezni magát), és döntő szerepet tulajdonít a feltámadásba vetett hitnek a világ jövőjének munkálásában, a forradalmi cselekvésben.

Garaudy könyve végkövetkeztetésében előre válaszolt azoknak, akik esetleg gúnyolódnak rajta és azzal vádolják, hogy a tudományt a prófétizmussal és az utópiával helyettesítette. De az csak jó jel, így írja legalábbis Garaudy, ha magára haragítja az úgynevezett « realistákat », a különböző árnyalatú pozitivistákat. Annak a jele, hogy nem enged a tegnapi és a mai divatnak, amikor határozottan vallja, hogy a lehetséges a valóság részét képezi. Minden olyan « humánus » tudomány, minden olyan politika, amely nem számol ezzel a dimenzióval, nem tudomány, hanem holt szcientizmus — nem politika, hanem vak empírizmus. Egyébként már könyve elején megjegyezte: Ha valaki nem hajlandó megkérdőjelezni saját bizonyosságait, jobb ha rögtön becsukja a könyvet — nem számára íródott...

2. « *Emberi szó* »

1975 tavaszán jelent meg Roger Garaudy *Parole d'homme, Emberi szó* c. könyve, amelynek zárómondta ez: « *Je suis chrétien* », keresztény vagyok (*). Már az 1972-ben megjelent *L'Alternative*-ban arról vallott, hogy az utóbbi években felfedezte önmagában a mindig is jelenlevő keresztényt. Most sokkal többet megtudunk az őszintén kereső marxista világszemléletéről.

1933-tól 1970-ig a francia kommunista párt egyik vezető személyisége volt. 1970-ben kizárták a pártból, mivel nézetei ellenkeztek annak ideológiájával. Az új könyv egyik legmegkapóbb szakasza éppen az, amely e kizárás történetét mondja el. Amikor 1970. február 2-án, a Francia Kommunista Párt XIX. kongressszusán elmondta híres beszédét, az a párt, amelynek 36 éven át tagja volt, amelynek központi bizottságához tartozott 24 év óta (12 év óta pedig tagja a párt politikai irodájának), egyszerűen kiközösítette soraiból. Beszédét jeges csend fogadta; kétezer ember közül senkinek sem volt egy szava se hozzá. Pedig sokan ültek ott barátai közül is... Beült autójába, teljesen összetörve; ekkor gondolt életében először öngyilkosságra. Tanácstalanul elindult, és szinte ösztönösen első feleségének lakásához hajtott. Amikor megérkezett, az asszony már terített asztallal várta. Hallotta ugyanis a rádión keresztül Roger felszólalását; biztos volt abban, hogy máshova nem mehet, csak hozzá. Csendben ebédeltek. A szeretetnek ez a megtapasztalása döntő volt a következő évek belső alakulására.

Egyébként az *Emberi szó* lapjain igen gyakran visszatér a szeretet eszméje, élménye. Garaudy egy külön fejezetet is szentel neki. E ponton eszmevilága nagyon sokat köszön a keresztény perszonalistáknak és Gabriel Marcel keresztény ihletésű egzisztencializmusának. A szeretet élményén és elem-

(*) Roger Garaudy, *Parole d'homme,* R. Laffont kiadó, Párizs, 1975, 265 lap.

zésén meg a teremtő szabadság megtapasztalásán keresztül nyitott rá a transzcendenciára. A halálról szóló fejezetben is folytatja a szeretetről szóló elmélkedést. Garaudy hisz a feltámadásban, mert hisz a szeretetben.

Túl a « birtokláson » (*avoir*) az alapvető létező (*être*) nincs halálra szánva, mert személy, aki képes a szeretetre és ezért transzcendens. « A személy a szeretet, vagyis mások hívására adott válaszainkból épül meg; amikor képes vagyok másokat egyéni életem elé helyezni, és amikor a szeretet ajándéka által túllépem individualizmusom korlátait, akkor állítom transzcendenciámat ». « Az individualizmus szülte a halál előtti szorongást... Az önmagunktól való megszállottság a halál előtti megszállottsághoz vezet ».

Garaudy már előző könyvében és az utána adott nyilatkozatokban is foglalkozott Jézus Krisztus személyével, aki a keresztény hit középpontja. Természetesen, nem várhatjuk azt a volt marxistától (aki egyébként sokat megőriz a marxizmusból is, de csak annak « emberi arcát » fogadja el), hogy rögtön vallja az egyház hittételeit a maguk teljességében. A kereszténység központi misztériumáról ezeket olvassuk: « Hogy is ne hinnék a feltámadásban — Krisztusében és a sajátomban (Szent Pál tanítása szerint a kettő elválaszthatatlan) —, amikor az új tervből, a cselekvésből származó vidámság, a szeretet örök fiatalsága, a teremtés ekstázisa ebben az örök húsvétban kipattan és kibomlik, mint tavasszal a bimbó? Hogy is ne ünnepelnénk örömmel a szeretet és a halál Istenét, a Boldogságok, a Kereszt és a Feltámadás Krisztusát? » « Egyedül a szeretet ment meg bennünket a haláltól ».

Ha valaki elolvassa a « Szabadság? Felszabadítás? » c. fejezetben felvázolt curriculum vitae-t, nem lepődik meg ezeken a szavakon. Garaudy azt állítja, hogy hatvan évvel is hűséges maradt húszéves önmaga álmaihoz. Amikor 20 éves korában (1933-ban) belépett a kommunista pártba, tulajdonképpen keresztény elveit akarta valóra váltani. Aix-ben

hallgatta Maurice Blondel előadásait. A keresztény filozófus híres tézise a cselekvésről (*L'Action*) máig is egyik inspirálója maradt. 1935-36-ban Strasbourg-ban Karl Barth teológiáját tanulmányozta. Ekkor készítette filozófiai diplomamunkáját Kierkegaard-ról. 1933-ban, amikor Marseille-ben belépett a kommunista pártba, még hivő, keresztény élharcos volt és az is akart maradni. Később elveszítette hitét, de továbbra is be akarta építeni a kommunizmusba a keresztény értékek legjavát. Megismerkedett Maurice Thorezzel, jó barátok lettek. Neki is többízben kifejtette nézeteit a vallásról, kereszténységről. Azt vallotta, hogy a marxizmus elszegényedne Szent Ágoston, Avilai Teréz vagy Pascal nélkül. A vulgáris marxizmus valláskritikája (és művészetkritikája) nem elégítette ki. Thorez lényegében egyetértett vele, de taktikai szempontból nem tartotta jónak, hogy elveit hirdeti. Garaudy elbeszél más találkozásokat is: az olasz kommunista Togliatti, Sztálin, Fidel Castro, Paul Éluard francia költő, Picasso, Sartre, Jacques Maritain (akkor szentszéki követ Rómában), Duval algíri bíboros, Dom Helder Camara, Karl Rahner, König bíboros stb. Dom Helder Camara testvéri levelei nagy segítségére voltak abban, hogy túljusson régi marxista dogmatizmusán és szektásságán, és belássa: a forradalom lényegében nincs hozzákötve a filozófiai materializmushoz és az ateizmushoz, sőt ellenkezőleg: a kereszténységből folyik az igazi forradalom.

Garaudy nagy rokonszenvvel szól azokról a keresztény gondolkodókról, akik igyekeznek kidolgozni a felszabadítás teológiáját. Szerinte is a népek felszabadításáért vívott küzdelem az evangélium követelménye. A teológia itt nem a világ értelmezésének egyik módja, hanem részesedés abban a törekvésben, amely meg akarja változtatni ezt a világot. (Itt ráismerünk a híres marxi tételre: « A filozófusok eddig csak értelmezték a világot, most arról van szó, hogy megváltoztassuk azt »).

Garaudy tudatosan ötvözi a kereszténységet és a marxiz-

must (ennek az eklekticizmusnak persze megvannak a hátrányai és hibái is); meg van győződve arról, hogy « a szocializmusnak ahhoz, hogy önmaga legyen, szüksége van az ember isteni dimenziójára ». Az « önarckép » c. fejezet végén így foglalja össze alapvető törekvését: « Negyven év óta életem értelme ez volt: integrálni a teljes ember valamennyi dimenzióját; a kereszténységet és marxizmust, párbeszédet folytatni a nem nyugati civilizációkkal. »

Amint említettük, ennek a törekvésnek megvannak a buktatói: nemegyszer felületes eklekticizmusnak tűnik. Garaudy új könyvében, miként a régebbiekben is, kellő logikai szigor nélkül fogalmaz: inkább költő, semmint filozófus. Inkább a szívével, semmint az értelmével keresztény. Persze ez nem jelenti azt, hogy ezért keresztény meggyőződése kisebb értékű. Csupán azt, hogy tanúságtétele esetleg nem mindenki számára meggyőző, és még azt, hogy a keresztény filozófia és teológia bizonyos tételeit nem érti helyesen. Mindenesetre őszintesége, nyitottsága és következetessége annak a jele, hogy az igazság útján jár, hogy szívében újra megtalálta Krisztust.

Befejezésül néhány mondatot idézünk még az *Emberi szó* utolsó lapjairól:

« Szándékomat ebben a könyvben — miként életemben is, amelyet a könyv vallat — a szeretet vezette. Azt akarom, hogy a szereteté legyen az utolsó szó. Mert minden más innen kap értelmet: politika, művészi teremtés vagy hit... A szeretet az élet alaptörvénye. Marx megtanított arra, hogy felfedezzem e szeretet győzelmének útjait. A sztálini tapasztalat és annak következményei eltorzították és diszkreditálták a szocializmust és a kommunizmust... Nekem mint kommunistának az a feladatom, hogy visszaadjam igazi arculatát. Ez pedig az emberi teljesség arca minden dimenziójában. Az élet alapvető törvénye: szeretet szerint élni. A Kereszt megtanított arra, hogy ez lemondást követel. A Feltámadás megtanított a túlhaladásra. Keresztény vagyok ».

Maurice Clavel

André Frossard és Roger Garaudy után most Maurice Clavel is leírta, hogy tíz évvel ezelőtt hogyan tért meg a Kegyelem villámcsapására. (Ez az ő kifejezése: « *Alors ce fut la foudre...* ») *Mit hiszek?* — ez a címe 1975-ben megjelent könyvének, amely a párizsi Grasset kiadó *Ce que je crois* sorozatában olyan neves írók és gondolkodók (hivők és hitetlenek) « hitvallását » teszi közzé, mint pl. François Mauriac, André Maurois, Jean Rostand, Jacques Duclos...

M. Clavel, a dramaturg, újságíró, filozófus, közéleti személyiség tartozott ezzel a könyvvel a francia közönségnek, hiszen barátai és ismerősei, sőt a közvélemény is tudott pálfordulásáról. Clavelt nem nevelték vallásosnak; a legkönyörtelenebb ateizmus híve volt. A francia szellemi élet « laikus » szárnyát képviselte; szabados életet élt. Neurózisba fulladó, az öngyilkosság kísérletébe torkolló életútján, az érett férfikor delén érte a kegyelmi villámcsapás. Súlyos, öt évig tartó betegsége, a 68-as párizsi események szolgáltak alkalmul e megtérésnek, amely — Clavel szavaival — patetikus és patologikus egyszerre. Végeredményben maga sem tudja pontosan megjelölni azokat a mozzanatokat, amelyek a döntő lépésre késztették. Isten felülről nyúlt bele életébe: a kegyelem megragadta és egészen hatalmába vette.

Megrendítő, idegesítő, sokszor vitára ingerlő ez a vallomás hivőknek és nem hivőknek egyaránt. Clavel a neofitákra jellemző hévvel támad itt minden eszmerendszert; meg akarja tisztítani a kinyilatkoztatott hitet minden filozófiától, sőt a vallás elemeitől is. (Hit és vallás megkülönböztetése főleg a mai protestáns teológiában gyakori, de katolikusoknál is találkozunk vele.) Kanttól kezdve — akinek pedig sokkal tartozik, és akivel ma is egyetért abban, hogy elutasítja a filozófiai istenérveket — Hegelen, Marxon és a többi modern filozófuson keresztül egészen Sartre-ig demisztifikálja a modern kultúra « szent teheneit », hogy a tiszta krisz-

tusi hitet állítsa a bálványok helyébe. Pascal és Kierkegaard tanítványa. A legújabb gondolkodók közül egyedül a strukturalista Michel Foucault-nak kegyelmez, akit éppen a megtérés küszöbén fedezett fel. Clavel anti-filozófiáját ragyogó vitatkozó készség, paradoxonokkal sziporkázó szellemesség és szenvedélyes agresszivitás jellemzi.

Kant kritikájának egy mondatát vehetjük a könyv mottójának: « Határt szabtam a Tudásnak, hogy helyet csináljak a Hitnek ». Nem mintha Clavel mindenben követné a német filozófust. Irracionalitásában is a ráció vezeti, amikor hozzáfog a hit tisztogatásához. Kantot ugyanúgy lerombolja, mint Hegelt vagy más eszmerendszer-építőket. « Azt hiszem, ami a Credóban áll » — írja könyve elején. « A Credo egy kinyilatkoztatott vallás dogmáit adja elő. Kinek kinyilatkoztatott? A hivőknek. Más szóval azoknak, akik *akartak* hinni, akik elfogadták ezt a kinyilatkoztatást. Az ember tehát nem lehet szabadabb, mint ezen a területen. Abszolút az a szabadság, amely válaszol a kinyilatkoztató Istennek... Senki sem keresi Istent, hanem Isten keres bennünket, valamennyiünket. És az, aki azt hiszi, hogy keresi, ennek a keresésnek titkos forrását Neki köszönheti. Ebből következik az is, hogy aki nem hisz, visszautasítja a hivést, akár tudatában van ennek, akár nincs. Végül ebből az is következik, hogy Istent csak Isten által ismerhetjük meg » (*Ce que je crois,* 17-18. lapok).

Clavel mindebből azt a következtetést vonja le, hogy a keresztény kinyilatkoztatás kizárja minden fajta filozófia lehetőségét, nevezetesen a « keresztény filozófia » létjogosultságát. Könyve elején és végén idézi az evangéliumot: « Hálát adok neked, Atyám, hogy elrejtetted ezeket a bölcsek és okosak elől, és az alázatosaknak, a kicsiknek nyilatkoztattad ki » (Mt 11,25). És amikor a vallomást meg-megszakító filozófiai eszmefuttatások, zaklatott életének elmondása után a hit lényegére összpontosítja figyelmet, ezeket írja: « Azt, amit eddig nem értettem, ez volt: Isten szeret

bennünket. Nincs más mondanivalója nekünk, egyedül csak ez az üzenet. Az idő, a világ és a mi ellenállásunk töri szét ezt az üzenetet kinyilatkoztatott igazságokká és dogmákká. A mi állapotunk osztja fel az Igazságot igazság*okká*; ezeknek a felosztásoknak a helye és köteléke a mi történelmünk. Nem értettem meg, hogy a Kegyelem nem valami ajándéktárgy. Senki sem « fogadja el » azt, sem én, sem senki más, minthogy senki sem « kapja meg ». Minthogy szabadok vagyunk, a kegyelem *ösztönöz* (*sollicite*) bennünket. És *ez* az ajándék. És mit ad, helyesebben: mit *ajánl fel* nekünk Isten? Önmagát... Személyesen. Előbb ismeretlenül. Legalábbis szellemünknek és lelkiismeretünknek, minthogy a Tőle való eredeti menekülésünk nyomot hagyott a képességeinkben. És látom, hogy mi vakított el. Önkéntelenül is azt képzeltem — amikor távol voltam a Kinyilatkoztatástól —, hogy a « kinyilatkoztatott », tehát egy világos Istentől, elképzelésünk tárgyától távolodtunk el, holott mindig a mély Istentől távolodunk el vagy Őhozzá közeledünk. Ezért van az, hogy mindazok, akik azt állítják, hogy valami látványosság — a Teológia, Egyháza — által távolodnak el Tőle, hazudnak nekünk vagy önmaguknak... Hangsúlyozom, legfőbb tévedésem ez volt: az isteni igazságok rendszerét képzeltem el, amelyek Istenben készen állnak, mielőtt kinyilatkoztatná őket; holott nincsenek ilyen igazságok, illetve csak egyetlen van: a szeretet... » (*I.m.* 266-267).

Valamivel később Clavel így folytatja: « Egy másik haladás: helyesen fogtam föl a bűnt. De nem tudtam fölfogni, hogyan jött a Jelenlét, az első megérzett vagy megsejtett Jelenlét, — hogyan kezdődött a harc. Talán még valami Kant-Platon-Sartre-maradvány akadályozott. Talán mivel a bűnnel kapcsolatban túl sokat beszélünk az Isten nélküli emberről, vagy Isten száműzéséről, vagy bukásról. De főleg, mivel ostoba voltam. Valójában, ha a mélyben lényünk mivoltát az elfojtott (*refoulé*), tehát jelenlevő Istennek való ellenállás alkotja, akkor a harc már régóta, sőt öröktől fogva elkezdő-

dött, még mielőtt az ember egyáltalán megsejtette volna Istent... Tehát még nem küszöböltem ki végleg Platon, Kant és főleg Sartre érvét a jelentkező Isten megismerésének lehetőségére és forrására vonatkozóan... Pedig mennyire egyszerű volt ez! Az *elfojtott* nem ugyanaz, mint az *ismeretlen.* Az elfojtott az, amit az ember a mélyben *nem akar* felismerni. Nagyon jól tudjuk önmagunk mélyén, ki az. Ezt bizonyítja az, hogy ellenállásunk hevesebb lesz, amikor a pszichoanalista közeledik ehhez a tudattalanhoz, mintegy rátéve ujját a sebre. Tudjuk tehát, hol a seb... » (*I.m.* 268-269).

Clavel a továbbiakban is a pszichoanalízis módszerét, szókincsét alkalmazza a hit és hitetlenség gyökereinek megvilágítására. Szerinte a mai ún. humanizmus a nyugati ember szerencsétlen kísérletének, Isten visszautasításának eredménye. Ki kell mutatni azt, hogy ez a humanizmus a semmibe vezet, hogy saját halála a húsába van vésve, mivel Isten halálának kérlelhetetlen következménye az ember halála. Clavel Michel Foucault-ra, « *A szavak és a dolgok* » szerzőjére hivatkozik: 'az utóbbi két évszázad során az ember helyettesítette az igazsághoz való viszonyát az önmagához való viszonnyal, elidegenítve így az igazságot, minthogy önmagát tette meg az igazság igazságává'. Ezzel az immanentizmussal szemben azt kell kiáltanunk — hangsúlyoza Clavel —, hogy Isten, mai kultúránk nagy elfojtottja (*le grand refoulé de notre culture*), úgy állítja helyre az embert, hogy megtöri őt, a kétségbeesésig visszaszorítja, és bűne megszabadító elismerésére készteti.

Az Isten és az ember közötti űrt képtelenek vagyunk áthidalni. Egyedül az Istenember, Krisztus képes erre. Krisztus, aki az Olajfák hegyén és a kereszten megélte az Istentől való elhagyatottságot, átlépte az örvénylő mélységet. Kierkegaard szavai szerint: « Az Istenember minőségi ugrása hívja létbe az Embert ». Isten ott van elfojtottan lényünk mélyén. Amikor kitárulunk a történelmileg kinyilatkoztatott Krisztusnak — talán valami szétfolyó hinni akarás révén —,

Krisztus bensőnkbe lép, hogy ott találkozzék a lényünk mélyén levő Istennel, aki ösztönzött bennünket. Mindkét mozzanat igaz. Két oldalról vagyunk megtámadva és megragadva... Így tehát két fronton kell helytállunk. Csak Krisztus által kell Istenhez mennünk, aki a mi emberi, pszichikai, majdnem földi központunk lett pogány énünk helyett... Csak Krisztus által mehetünk Istenhez, és ezentúl már mindig így lesz. 'Élek; de már nem én, hanem Krisztus él bennem'... » (*I.m.* 301).

Célunk itt nem az, hogy megvitassuk M. Clavel nézeteit, inkább csak be akartuk mutatni « hitét ». A megtért filozófus túlságosan filozófia ellenes lett. Egész könyvén végig filozofál, hogy lerombolja a filozófiát. Így legalább implicite elismeri a filozófia létjogosultságát, legalábbis annak tisztogató, negatív szerepét. A helyes filozófia, ha őszinte, elismeri korlátait. Segíthet a hit megtisztításában és elvezethet a misztérium kapujáig. Amikor Clavel annyira hangsúlyozza a kegyelem és szabadság drámai küzdelmét — azt, hogy ellenállunk az « elfojtott » Istennek, hogy az evangélium elszakadást kíván, hogy a kereszt esztelenség, a hit kiáltás — figyelmeztet a ma veszélyesen terjedő horizontalizmus tévedésére. A szekularizáció, ha szekularizmus lesz, vagyis teljes evilágiság, a hit lényegét, az üdvösség természetfeletti mivoltát tagadja. De Clavel egyoldalúságával szemben valljuk azt, hogy a kegyelem kibontakoztatja, magasabb szinten beteljesíti a természetet, hogy a misztikának szüksége van gondolatra és a világot humanizáló cselekvésre is. Isten dicsősége az *élő* ember.

Hans Urs von Balthasar

A világhírű svájci teológus, Hans Urs von Balthasar 1975. augusztus 12-én töltötte be 70. életévét. Hatalmas, szétágazó, a kultúra (irodalom, filozófia, teológia) valamennyi te-

rületét átfogó életművét kevésbé ismerik, mint pl. Karl Rahnerét. Ennek egyik oka talán az, hogy a Zsinat alatt és utána is némiképp az egyházi élet peremére szorult. Magányos kutató; nem a közös munka, a bizottsági ülések és kompromisszumos formulák embere. Pedig, ahogy volt mestere és barátja, H. de Lubac megállapította, a Zsinatnak nincs olyan fontos témája, amelyet H.U. von Balthasar ne mélyített volna el már jóval előbb. Ha közvetlenül nem is, közvetve jelen volt a Zsinaton és sok meglátása beépült a zsinati dokumentumokba.

Kevesen tudják, hogy Hans Urs von Balthasar anyai ágon részben magyar származású. 1905. augusztus 12-én született Luzernben. Középiskoláit 1916 és 1923 között az engelbergi bencés és a feldkirchi jezsuita kollégiumban végezte. Filozófiát és német irodalmat tanult a müncheni egyetemen, majd Bécsben és Berlinben. Itt Berlinben R. Guardini kurzusaira jár; egész életében hálás ennek a kiváló mesternek, aki a két háború közötti katolikus megújulás vezéralakja. 1929-ben Zürichben megvédi filozófiai doktori értekezését: « Az eszkatologikus probléma története a modern német irodalomban». Még ebben az évben belép a jezsuita rendbe. A München melletti Pullachban, a jezsuiták filozófiai főiskoláján végzi el a szokásos három év filozófiát. Igen száraznak találja a skolasztikát. Ebben az időben Peter Lippert és Erich Przywara jezsuiták nyitnak neki szélesebb távlatokat. Przywarát mindig legkedvesebb mesterei közé számítja majd; megrajzolja portréját is (amint 1970-ben Guardiniről is egy fontos kis könyvet ír).

H.U. von Balthasar a rendi teológiát a Lyon melletti Fourvière-ben végzi 1934 és 1938 között. Itt a francia jezsuiták skolasztikátusában egész életre szóló indításokat kap: főleg az egyházatyákat tanulmányozza, fordítja, értelmezi: Origenész, Nisszai Szent Gergely, Hitvalló Maximosz életművének több könyvet szentel később. Az egyházatyák szeretetére H. de Lubac tanítja meg. H. U. von Balthasar mestere és ba-

rátja iránti háláját később azzal rója le, hogy németre fordítja és sajtó alá rendezi H. de Lubac műveit. Az egyházatyákon kívül már teológus korában a nagy francia katolikus írókat is olvassa, németre fordítja. Mindenekelőtt Paul Claudelért lelkesedik. Lefordítja a *Selyemcipő*-t, az *Öt nagy ódá*-t, később a *Keresztút* c. költői elmélkedést és az *Angyali üdvözlet* c. misztikus drámát. Claudelen kívül Péguy és Bernanos műve foglalkoztatja; több munkát lefordít Péguytől, Bernanosról pedig nagyszabású monográfiát ír (*A keresztény Bernanos*).

H.U. von Balthasart lyoni tanulmányi évei során 1936-ban szentelik pappá. Már a teológiai évek alatt is vakációit a müncheni *Stimmen der Zeit* (a jezsuiták folyóirata) szerkesztőségében tölti. 1938-39-ben ennél a folyóiratnál dolgozik. 1940-48 között egyetemi lelkész Bázelben. Ekkor ismerkedik meg Karl Barthtal; barátságuk a nagy protestáns teológus haláláig tart. Párbeszédük eredménye lesz H.U. von Balthasar Krisztus-központú beállítottsága és a Barthról írt nagy munka, amely bemutatja teológiájának jelentését, fejlődését, kapcsolatait a katolikus felfogással. De von Balthasar bázeli tartózkodása főleg azért döntő, mert itt ismerkedik meg Adrienne Speyrrel, aki az ő hatására tér át a katolikus hitre. E nagyműveltségű és misztikus hajlamú asszony műveiben a következő témák térnek vissza: Krisztus szenvedése, « pokolra való alászállása », az egyház és a szentek, Krisztus követése. Urs von Balthasar lelkiségének és teológiájának is egészen sajátos színezetet adnak ezek a témák. Adrienne Speyrrel való barátságára vezethető vissza az a spiritualitás, amelyet H. de Lubac « nagyszombat lelkiségének » nevezett. De az említett barátságnak egy másik konkrét eredménye is volt: létrehoztak egy sajátos világi intézményt, egy szentignáci szellemtől ihletett *Weltgemeinschaft*-ot. Ennek az intézménynek a célja az igazi keresztény lelkiség megélése az emberek felé való nyitottságban. Mivel ennek a közösségnek nem lehetett helye a Jézus társaság keretében, H.U. von Bal-

thasar, elöjáróival való hosszas tárgyalások után, 1950-ben elhagyta a jezsuita rendet. A churi egyházmegyébe inkardinálták.

Azóta, mint világi pap, elsősorban az írásnak szenteli idejét. Ő maga irányítja az általa alapított Johannes-Verlagot. 1956-ben, 60. születésnapján a münsteri és fribourg-i katolikus fakultások, valamint az edinbourg-i evangélikus fakultás teológiai díszdoktori címet adományoztak neki. Athenagorász pátriárka pedig az Athosz-hegy Aranykeresztjével tüntette ki ökumenikus munkásságáért, főleg azért, hogy a keleti egyházatyákat megismertette Nyugattal. 1969-ben a pápa kinevezte a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagjává. Ettől az évtől kezdve részt vesz az *Internationale Katholische Zeitschrift* szerkesztésében is. Hans Urs von Balthasar műveinek bibliográfiája 1965-ben 38 könyvcímet és 80 tanulmányt tartalmazott. Azóta ez a jegyzék jelentősen bővült, főleg a hatalmas *Herrlichkeit* újabb köteteivel.

A rövid életrajzi áttekintés után most megkíséreljük ennek a monumentális műnek egészen vázlatos bemutatását, főleg a teológiai írásokra összpontosítva a figyelmet (*).

H. de Lubac írja von Balthasarról: « Ez az ember talán kora legműveltebb embere. És ha van valahol keresztény kultúra, akkor az övé az! Klasszikus ókor, nagy európai irodalmak, a metafizikai hagyomány, vallások története, a kereső modern emberről szóló esszék — és mindenekelőtt a szent tudomány Szent Tamással, Szent Bonaventúrával és az egész patrisztikával —, nem is szólva a Bibliáról...: nincs semmi olyan nagyszerű, ami felé ne lenne nyitott és amit ne asszimilálna ez a nagy szellem. Írók és költők, filozófusok és misztikusok, ókoriak és modernek, minden hitfelekezethez tartozó keresztények: valamennyit befogadja;

(*) Az érdeklődők bővebben olvashatnak erről a *Mérleg* c. magyar nyelvű digest 1975/4. számába írt szemlémben.

mindezek a hangok szükségesek neki, — mindebből zeng fel Isten nagyobb dicsőségére a katolikus szimfónia ».

Urs von Balthasar műve nem « iskolás » rendszerű, nem lehet könnyen elemezni, osztályozni. Néhány nagy intuícióból bomlik ki, koncentrikus körökben. Innen van az, hogy sokszor ismétli önmagát; bizonyos témák állandóan visszatérnek művében. Főleg három tapasztalatot idéz fel, hogy bevezessen a krisztusi esemény és a hit megélésébe, megértésébe: a szépség, a szeretet, a halál. « A végtelen távlatú emberi misztériumnak van egy központja: a szív, a szabadság, a lélek, vagyis az a belső hely, ahol az ember Istennel találkozik... A modern kor lelki drámáját úgy mutatja be, mint az ember és az Isten küzdelmét, míg az egyházatyák korát (az antik vallási gondolkodás hátterével) az Isten megismerésének, rejtett nagysága kinyilvánításának vágya hatja át. Balthasar teológiájában az üdvtörténet kibontakozása mindig két mélységre nyílik: az egyik a mindig nagyobb Isten misztériuma, a másik azé a szabad emberé, aki nemet tud mondani » (J. M. Faux SJ).

Az üdvtörténetnek, amelynek középpontjában Jézus Krisztus istenemberi személye áll, több munkát szentelt (*A történelem teológiája,* két különböző szövegű kiadásban; *Az egész a töredékben*; *A három nap teológiája,* amely a Feiner-Löhrer által szerkesztett *Mysterium Salutis* III. 2. kötetének 9. fejezete « Mysterium Paschale » címen, de külön könyvben is megjelent; továbbá a *Herrlichkeit* bizonyos kötetei — erről még külön szólunk).

Egy másik témakör az Egyház misztériuma: az egyház önmagában, az egyház és Szűz Mária, az egyház és az egyházak, az egyház és a mai világ (főleg a zsinat utáni egyház problémái), a Lélek szerepe az egyházban stb. Ide tartozik még a hierarchia, a papság, a világiak szerepére vonatkozó teológia. (A *Skizzen zur Theologie* négy kötetének több tanulmánya: *Ledönteni a bástyákat; Az igazság szimfónikus; A Róma -ellenes komplexus* stb).

Az üdvtörténettel, benne Krisztussal és az Egyházzal foglalkozó tanulmányokban (főleg az «egyházi emberekről» szóló írásokban) Urs von Balthasar állandóan elmélkedik a keresztény lelkiség elemeiről: hit, imádság, engedelmesség, szeretet, Krisztus követése stb. De külön kis könyveket szentelt az elmélkedésnek, a szemlélődő imának, vagy annak a ma oly sokat vitatott kérdésnek, hogy ki is igazában a keresztény, mi a keresztény mivolt sajátossága. (*Csak a szeretet hitelreméltó; Az elmélkedő imádság; Ki keresztény?*; *Cordula*; *Isten elkötelezettségében élni*; *Helyreigazítások.*)

Végül néhány szót Urs von Balthasar hatalmas trilógiájáról, amelynek első része elkészült *Herrlichkeit* címmel. Ez a « teológiai esztétika » a szépség szemszögéből tekinti, elemzi a kinyilatkoztatást és a teljes keresztény hagyományt. A szerző szerint a teológia szintjén a *kabod, doxa* = a dicsőség felel meg annak, amit filozófia a szép transzcendentális kategóriájával jelöl.

Az I kötet: « A forma (alak) szemlélése »; ez az egész mű teológiai igazolása és az alapvető téma bevezetése. Itt a fundamentális teológia számos témájával találkozunk. Azt akarja bemutatni, hogy mindaz, ami szép és ragyogó a világban, a rejtett isteni szépség megnyilatkozása (« *Herrlichkeit* »). A rejtett Isten kinyilatkoztatása szavakban, történelemben és végül emberi alakban, Jézus Krisztus istenemberi alakjában összpontosul, ragyog fel a legteljesebben. Az élő Isten úgy dicsőül meg, hogy kifürkészhetetlen szeretetét az « üresbe », sőt a bűnbe és az Istentől való elhagyatottságba árasztja ki; az Isten kiüresíti önmagát (Fil 2), mert szereti teremtményét. Az Isten Fia halálig menő engedelmessége, « kenózisa » által tér vissza az Atyához (a Lélekben) az egész teremtés; a « húsvéti misztérium » (halál — pokolra-szállás — megdicsőülés által lesz az Úr Jézus Krisztus a megváltott emberiség és a világmindenség Ura.

A II. kötet: « A stílusok szerepköre » az elvont kijelentéseknek és az igazolt tételeknek színt és történelmi teljességet

ad. A szerző olyan teológusokat ill. lelki embereket mutat be (Iréneusztól Péguyig) akik valóban hatottak korukra és az egyháztörténelemre, aka « stílusaik », « teológiájuk » sokfélesége és földrajzi elosztásuk révén az egész katolikus teljességet képviselik.

A III/1 kötet (« A metafizika terében ») célja az, hogy megmutassa, miként találkozik a « teológiai esztétika » a profán esztétikával. Felvázolja a legtágabb értelemben vett metafizika (az emberi szellem objektivációi mítoszban, művészetben stb.) történetét Homérosztól napjainkig.

A tulajdonképpeni teológia területén mozog a III/2: első kötete az Ószövetség, a második az Újszövetség teológiája. Az első bemutatja azokat a konkrét állomásokat, amelyeken át Isten dicsőségének kinyilatkoztatása előre halad (a Szövetség eseményei), amelyeken keresztül az élő Isten megnyilatkozik még az Ige megtestesülése előtt. Az Újszövetség elemzésekor három fázisban mutatja be a szerző a « DICSŐSÉG » megnyilatkozását: 1) A Krisztus-esemény első fázisa a megtestesülés; 2) az újszövetségi írások revelálják Krisztus dicsőségén keresztül Isten dicsőségét; 3 a keresztények elsajátítják ezt a dicsőséget.

Lehetetlen itt akár csak dióhéjban is bemutatnunk e hatalmas kötetek tartalmát. Még csak annyit jegyezzünk meg, hogy a *Herrlichkeit* (hét könyvével) a készülő trilógiának első része. A második rész vagy ciklus bevezető kötete 1973-ban jelent meg. *Theodramatik* = teológiai dramatika lesz ez a sorozat. A bevezetőből (*Prolegomena*) megtudjuk azt, hogy Urs von Balthasar azért dolgozta ki a profán dramaturgia szókészletének segítségével teológiai dramaturgiájának « Instrumentar »-ját, hogy aztán elkezdhesse az emberi szabadság drámájának teológiai értelmezését. A tervezett trilógia végül majd egy « teológiai logikával » zárul, amely az igazság emberi-isteni formáját elemzi.

Hans Urs von Balthasar bizonyára elmélyíti majd mindazt, amit már eddigi műveiben is írt központi problémájáról:

Hogyan vállalhatta Isten azt a kockázatot, hogy szabad lé nyeket teremtett, akik fellázadhatnak ellene és vesztükbe rohanhatnak? Mit tehet Isten a lázadó emberi szabadság ellen? E kérdésekre, nyilván, csak egyetlen válasz van: Jézus Krisztus önkiüresítő szeretete, teljes önátadása az Atyának. A szeretetnek ez a csodája a feltámadás záloga, reménységünk alapja is (ha hiszünk a Szeretetnek). A Teremtő azért vállalta a rettenetes kockázatot, azt, hogy szabad lényeket teremt, mert örök tervében ott volt Jézus Krisztus, az Ember, aki az Atya tökéletes képmása, tehát Isten is: Jézus Krisztus az ember megistenülésének útja. Kereszthalála és feltámadása a bizonyság arra, hogy az ember nem idegenedik el, ha szeretetből elveszíti önmagát, hanem éppen ekkor találja meg az élet teljességét.

Henri de Lubac

H. de Lubac neve összefonódott az ún. « új teológia » mozgalmával, amelynek programját Jean Daniélou így jelölte meg híres, heves vitát kirobbantó cikkében (« A vallási gondolkodás mai irányai », *Études,* 1946 április): 1) A katolikus teológiának úgy kell tárgyalnia Istenről, mint Istenről, vagyis mint legfőbb Alanyról (Személyről), aki akkor és úgy nyilatkozik meg, amikor és ahogy akar; következésképpen a teológiát mindenekelőtt vallásos szellemnek kell áthatnia. 2) Meg kell felelnie a modern élet tapasztalatainak, és számolnia kell azokkal az új dimenziókkal, amelyeket a tudomány és a történelem tár fel, valamint az irodalom és a filozófia (mélypszichológia, egzisztencializmus, marxizmus, szociológia) új eredményeivel. 3) A történelmben élő ember cselekvéséhez, teljes elkötelezettségéhez kell fényt szolgáltatnia. A modernizmus által felvetett problémákat csak úgy oldhatjuk meg, ha az élő teológia eleget tesz ezeknek a követelményeknek.

Minden kínos félreértés ellenére ma már világosan látjuk, hogy ez az irányzat, amelynek jezsuita (H. de Lubac, J. Daniélou, H. Bouillard, G. Fessard, Teilhard de Chardin, Hans Urs von Balthasar) és domonkos (M.-D. Chenu, H. M. Féret. Y. Congar) képviselői annyi gyanúsításnak és támadásnak voltak kitéve az 50-es évek körül (a *Humani generis* k. körlevél ideje ez), nem volt « modernista », hanem azt a teológiai megújulást kereste, amelyet később a II. vatikáni zsinat szentesített. H. de Lubacról mindenképpen elmondhatjuk, hogy a jó értelemben vett Hagyomány embere. De azért hajolt vissza a forrásokhoz, azért tanulmányozta a keresztény gondolkodás múltját, hogy régit *és újat* hozzon felszínre a krisztusi üzenetből: hogy ezt az üzenetet aktualizálja a mai ember számára.

Ez a nagy tudós és szerény ember lényegében (tág értelemben vett) « exegéta »: Origenésztől kezdve az egyházatyákon és a középkori teológusokon keresztül egészen Teilhard de Chardin-ig feltárja a keresztény gondolkodás egyetlen aktusát; — a szentírás-értelmezés (ez volt régen *a* teológia) és a krisztusi újság állandó újraértelmezésein keresztül az egyetlen Misztériumot, Jézus Krisztust akarja elénk állítani, aki viszont Isten kimondhatatlan misztériumát tárja fel. Szívesen idézi Szent Ágoston egyik levelét: «*Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus*» (Ep. 187,34). Mások gondolatai, írásai mögé rejtőzik szerényen; ritkán találunk nála személyes jellegű vallomásokat. Mégis a hihetetlen erudíciót átüzesíti hite, a sokszor végeláthatatlannak tűnő elemzések után olyan szintézisekkel találkozunk (gondolunk itt pl. Origenészről szóló hatalmas művének végkövetkeztetésére), amelyek példaképp szolgálnak a mai katolikus teológiának, — példák arra, hogyan kell a Hagyomány folytonosságában megmaradva újrafogalmazni a mának Krisztus üzenetét.

Legszemélyesebb mondanivalóit talán *Paradoxes* című gondolattöredékeiben fogalmazta meg. A *tanúságtételről* elmélkedve így jelöli meg a teológus hivatását (tanúságtétel

és hivatás ugyanis testvérfogalmak): « A teológusnak nem kell bezárkóznia szaktudományos munkába, hanem abból *kilépve, azon túlhaladva* kell megtennie sajátos tanúságtételét. Nem elhanyagolva a szaktudományos munkát, vagy a mellett működve. A lelkek szükségleteire hivatkozni, vagy a korszerű nyelvezet szükségességére, vagy azt bizonygatni, hogy a konkrét és élő szó magasabb rendű, mint az absztrakciók és a szakszerű felkészültség, azért, hogy így teljesítsük az egyházban az értelmiségire háruló feladatot, amelyet normálisan csak ő tud teljesíteni: ez nem tanúságtétel, hanem árulás ».

A teológus tehát szaktudományos kutatásai által tanúskodhat Krisztusról, de csak úgy, ha maga is megéli azt, amit hirdet. « Sokáig nem csalhat az ember: csakis a hit nyelve szül hitet; csakis a szeretet gesztusa szül szeretet. »

Henri de Lubac 80 évvel ezelőtt, 1896. február 20-án született Cambraiban. Már elvégezte az elemit, amikor szülei Lyonba költöztek. A jezsuitáknál végezte a középiskolát (a Lyon melletti Mongrében). 1912—13-ban jogot tanult a Lyoni Katolikus Egyetemen. 1913-ban belépett a jezsuita rendbe. Az akkori jezsuitaellenes törvények miatt a fiatal rendtagok Angliában tanultak. A noviciátust a sussexi St.-Leonardsban végezte.

Mielőtt megkezdhetné rendi tanulmányait, kitör a világháború. H. de Lubacnak is be kell vonulnia: egészségügyi szolgálatosként a fronton tölti a háborús éveket. Két ízben is megsebesül. A második alkalommal (1917. nov. 1.) a sebesülés a fejét éri. Ettől kezdve egész élete folyamán sokat szenved; állandó fejfájások gyötrik.

A háború után a jezsuitáknál szokásos kiképzést kapja. 1919-20-ban Canterburyben biblikus és patrisztikai tanulmányokat folytat; 1920 és 23 között Jersey szigetén filozófiát hallgat; majd két évig magiszterkedik a mongréi kollé-

giumban. Az anglai Hastingsben kezdi meg teológiai tanulmányait. Közben a jezsuiták elleni törvényt visszovonják, így de Lubac már a (Lyon melletti) Fourvière-ben megnyílt skolasztikátusban fejezi be a teológiát (1926-28). 1927-ben szentelik pappá. A rendi kiképzést lezáró ún. harmadik próbaév után 1929-ben fundamentális teológiát kezd tanítani a Lyoni Katolikus Egyetemen.

Lyon nemcsak Dél-Franciaország, hanem az egész francia katolikus élet és gondolkodás gyújtópontja. P. de Lubac már skolasztikus évei alatt számtalan kiváló szellemmel — rendtársakkal és világi papokkal, civilekkel — barátságot köt. Baráti köréhez tartoznak többek között: A. Valensin, Y. de Montcheuil, P. Rousselot, L. de Grandmaison, J. Huby, Teilhard de Chardin, J. Daniélou, G. Fessard, Urs von Balthasar, Monchanin abbé, M. Blondel. Daniélouval együtt indították el a háború után a *Sources Chrétiennes* című sorozatot, amely az egyházatyák műveit kezdte közzétenni (eredeti szöveggel és francia fordításban) szakszerű jegyzetekkel és kommentárokkal. Még korábban a fourvière-i jezsuiták gondozásában indul el a *Théologie* sorozat, amely H. de Lubac és az « új teológia » képviselőinek legtöbb munkáját közzéteszi.

De P. de Lubac első nagy műve, a *Katolicizmus* 1938-ban a Congar által elindított *Unam Sanctam* sorozatban jelenik meg. Urs von Balthasar « programkönyvnek » nevezi ezt a munkát, amely valóban de Lubac későbbi irásainak szinte valamennyi témáját tartalmazza csírájában: Isten megismerése, ateizmus, a nem keresztények üdvössége, szentírás-értelmezés, egyház, hagyomány és korszerűsödés, a dogmák szociális vonatkozásai (ez az alcím). A címadó « Katolicizmus » fejezetben Európa és a kereszténység jövőjéről elmélkedve azt az új hangot üti meg, azt a nyitott magatartást sürgeti ,amelyet majd a Zsinat és VI. Pál dialógus-körlevele (*Ecclesiam suam*) mintegy « hivatalosan » is a mai katolikusok követendő útjának jelöl meg:

« Az egyetlen hatékony módszer a rejtett igazság felfedezéséhez és a kibomlani akaró jó védelméhez: rendszeresen és rokonszenvvel tanulmányozni még a tőlünk legtávolabb álló eszméket is, éspedig főleg a kiváltságos esetekre összpontosítani figyelmünket. Az emberiséget a legmagasabb csúcsain keresztül kell megértenünk . . . Az egyház nem naív, módszere nem lehet a szinkretizmus. Ez ugyanis — legtöbbször a kormányok és az írástudók műve — a hanyatló hit jele. Sértés az élő Istennel szemben. A próféták erős szóhasználata szerint a szinkretizmus: 'paráználkodás'. Szellemi síkon éppen olyan meddő, mint az a politika vagy filozófia, amelynek vadhajtása. Az egyház múltja itt is intő példa számunkra: a kereszténység visszautasította a gnózist, amely a szinkretista módszert képviselte; de ez a nyílt intranzigencia nem akadályozta meg abban, hogy végrehajtsa azt az asszimilációt, amelyet napjainkban egyre jobban megismerünk. »

H. de Lubac alapvető magatartása tehát a teljes nyíltság minden érték iránt, mindent asszimilálni akar a katolikus teljességbe, anélkül, hogy elárulná a keresztény hit lényegét, a keresztény sajátosságot. Ezt a magatartást látja a Zsinat tanításában. Harminc évvel később a zsinati dokumentumokat kommentálva írja *Athéisme et sens de l'homme* című kis könyvében: « Dialógus, szembesítés, harc: ha helyesen értelmezzük ezt a három szót, látjuk, hogy egyáltalán nem zárják ki egymást, hanem inkább összekapcsolódnak. Nyugodtan bevallhatjuk, hogy harcolunk — nem ugyan az 'ateista', hanem az ateizmus ellen (és mindig először a saját szívünkben). Hiszen a harcot sohasem küszöbölhetjük ki az életből. Csupán átalakítjuk ezt a harcot. Még a szeretet sem lehet meg harc nélkül, A hivő élete sem lehet más, mint harc, amikor szembekerül az ateizmussal: harc Istenért . . . Csak meg kell határoznunk ennek a harcnak a természetét. Meg kell mutatnunk, hogyan kell levezetni ezt a harcot; más szóval: milyen fegyvereket kell használnunk. A válasz világos: minthogy lelki harcról van szó, csakis

lelki fegyvereket használhatunk, a világosság fegyvereit . . . A lelki fegyverek csak akkor lesznek hatásosak, ha helyesen használjuk őket. Így egy bizonyos titkos cinkosság jön létre — erről a dialógus hangneme is tanúskodik — egyrészt ama kritikák között, amelyeket partnerünk intéz a *mi* hit*ünk* ellen, másrészt az általunk vallott *hit* addig talán kevéssé ismert követelményei között . . . Csakis ily módon győzhetjük le a képmutatást . . . »

A hitetlennel való találkozás és párbeszéd mindig kihívás, hogy megtisztítsuk és jobban elmélyítsük hitünket.

E megemlékezés keretében lehetetlen még csak nagy vonalakban is felvázolnunk H. de Lubac hatalmas életművét (*). Most inkább csak a teológus portréjához kívánunk néhány vonást nyújtani.

L'*homme devant Dieu* = Az ember Isten előtt: ez a címe annak a háromkötetes « Mélanges »-nak , amelyet tanítványai és barátai ajánlottak fel P. de Lubacnak szerzetesi fogadalma 50. évfordulója alkalmából. Ez a cím jól kifejezi a Páter központi problematikáját. A kérdés már jelen van a « programkönyvben », a *Katolicizmus*ban. Pár évvel évvel később az *Isten megismeréséről* szóló aforizmagyűjteményben, majd 1956-ban *Az Isten útjain* címmel kiadott munkában, vagy az 1945-ben közzétett *Az ateista humanizmus drámája* című könyvében, illetve *Proudhonról* írt tanulmányában, később pedig a *Teilhard de Chardinről* szóló esszékben ismételten ez a központi kérdés tér vissza: lehet-e az ember igazán ember Isten nélkül, lehetséges-e az Isten nélküli humanizmus? H. de Lubac rámutat arra, hogy az Isten ellen

---

(*) Lásd: *Henri de Lubac az Egyházról* c. könyvemet és a Teológiai *Kiskönyvtár* sorozatban most megjelent füzetemet: *H. de Lubac, Y. Congar.* Az 1975-ben megjelent H. de Lubac-bibliográfia (K. Neufeld —M. Sales, *Bibliographie Henri de Lubac* 1925—1974, Johannes Verlag, Einsiedeln) 322 címet sorol fel. Fontosabb műveinek száma is meghaladja a harmincat.

lázadó modern ember valami tragikus félreértés áldozata, amikor önmagát, szabadságát, meltóságát állítva szembefordul Istennel, hogy részesedjék isteni életében (ez a Biblia és az egyházatyák tanítása). Mihelyt a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik.

Az ateista humanizmus drámája 1943-ban megírt bevezetőjében eszmélődésre szólítja fel a kereszténveket: lássák világosan korunk szellemi helyzetét. Rámutat Comte, Marx és Nietzsche eszméinek részigazságaira is. A szerintük téves rendszerekből kiszakított igazságelemeket a keresztények beépíthetik saját világnézetükbe. Egyébként akik ezeket a gondolkodókat követik, nem mindig ateisták. Például a Marxszal rokonszenvezők sokszor nyitva hagyják a metafizikai problémát: sokszor csak szociális programjáért csatlakoznak a marxizmushoz, felfedezve a mozgalomban az igazságosabb világért küzdő jogos aspirációkat. Megesik, hogy a szocializmusért küzdők keresztényebbek, mint azok, akik a marxizmus ellen küzdenek; gyakran a marxisták világosabban látják a történelmi helyzetet is, mint egyes hívők. Sőt a marxista, nietzschei vagy pozitivista eszmékből bizonyos elemeket már beillesztettek új szintézisekbe, amelyeknek értékét, hasznosságát és ortodoxiáját senki sem vonja kétségbe. Az asszimilálás műve sohasem szűnik meg az egyházban, és sohasem túl korai, hogy hozzáfogjunk! Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a gondolatrendszereknek megvan a belső logikájuk, alapvető inspirációjuk. Ezt feltétlenül látnunk kell teljes világossággal, ha nem akarjuk megkockáztatni a veszélyes eltévelyedést. Az említett három esetben (Marx, Nietzsche, Comte) ez a logika és ez az inspiráció erővel eltávolítja az emberiséget Istentől. Nem igaz az, hogy az ember nem tudja megszervezni a földet Isten nélkül. De az igaz, hogy Isten nélkül — végső elemzésben — csak az ember ellen szervezheti meg. A kizárólagos humanizmus (tehát amely tagadja Istent) embertelen humanizmus. (Ezt az utolsó gondolatot majd kifejezetten idézi a *Populorum*

progressio 42. pontja.) H. de Lubac ezt a « nyitott intranzigenciát » képviseli később is. Lényegében azt teszi, amit János pápa enciklikája, a *Pacem in terris,* amikor világosan megkülönbözteti az ideológiai rendszereket a történelmi mozgalmaktól. A személyekkel — ateistákkal is — mindig lehetséges a párbeszéd, a zárt rendszerekkel viszont, hacsak a történelem folyamán nem alakulnak át, lehetetlennek tűnik.

A párbeszédnél is beszédesebb az evangéliumi tanúságtétel. A marxista valláskritikára és abszolút ateizmusra a leghatékonyabb válasz az élő hit tanúságtétele, amely a szeretetben gyümölcsözik. Ez pedig hitem elmélyítését és belső megtérésemet követeli: « Mindig el kell ismernem, hogy többé-kevésbé hitetlen vagyok, bírálnom kell hitem hiányosságait, sohasem elégedhetem meg hitem jelenlegi minőségével, — vissza kell utasítanom hitem és magatartásom minden farizeizmusát. Mindez nem jelenti azt, hogy a hitetlenségnek részben igaza van, de ezzel — amennyire tőlem függ — mintegy ténylegesen megmutatom, hogy az ateizmus tévedés » (*Paradoxes*).

H. de Lubac a Zsinat idején és utána is gyakran visszatért erre a problematikára, főleg Teilhard de Chardin eszmevilágát értelmező írásaiban. Teilhard időszerűségét így fogalmazta meg 1962-ben megjelent alapvető munkájában: « Mindent összevetve: merészsége a hit vidám merészsége volt. Pontosan abban az órában jött, amikor az emberiség tudatára ébred annak, hogy sorsa közös, és hogy csak két formában gondolható el: vagy eviláginak, vagy transzcendensnek. Kiállt az útkereszteződésre és megmutatta a mai embernek az egyedül járható utat. A katolikus egyház — természetesen számot vetve az emberi természet tökéletlenségeivel — . . . örömmel ismerheti el, hogy Teilhard de Chardinban olyan gyermeket szült, akire korunknak éppen szüksége volt: Jézus Krisztus igazi tanúját. »

H. de Lubac *Az Isten útjain* című filozófiai-teológiai elmélkedéseiben az élő Isten felé előretapogatódzó modern

ember kérdéseire kíván válaszolni. A látszólag szétesö gondolattöredékek mögött szigorú dialektika húzódik meg. Főleg a Maréchal-féle transzcendentális módszerre támaszkodik, amikor az ún. természetes istenismeret állomásait felvázolja. A kanti ellenvetések cáfolatánál Szent Tamás eszméinek újtomista értelmezéseit veszi alapul, de kiegészíti és továbbfejleszti azokat: egyrészt visszahajolva az egyházatyákhoz, másrészt felhasználva a modern filozófia (főleg a perszonalizmus) eredményeit. Megmutatja, hogy az a szellemi dinamizmus, amely egészen az Abszolútumig lendít bennünket, egyetemes, általános érvényű, egy bizonyos «demonstráció» felvázolhatja e dinamizmus mozzanatait, elemezheti annak mechanizmusát, amely minden szellem számára érvényes. Ezzel a bizonyítással a reflektáló, kritikus ész követelményeinek teszünk eleget. De a filozófiai érvelés még nem adhatja az istenhitet. Az élő Isten megismerésében szükség van az értelmi tisztogatásra — a negatív teológia és az analógia tana mindig is hirdette, hogy a « tagadás » mozzanata lényeges ebben a dialektikában —, de ezen túl a szív felkészültsége is elengedhetetlen. Isten misztériumának megközelítésében a metafizika csak úgy maradhat hű önmagához, ha elismeri korlátait. *Deus semper maior*!

Isten és az ember viszonyát még jobban elmélyítette P. de Lubac a *Természetfeletti* misztériumával foglalkozó történeti és teológiai tanulmányaiban (*Surnaturel,* 1946; *Le Mystère du Surnaturel,* 1965). A háború után kiadott könyv ellentmondások kereszttüzébe került; 1965-ös változata számol az ellenvetésekkel és jobban kifejti a problémát. Anélkül, hogy szakszerű elemzésekbe bocsátkoznánk, csupán csak a problémát jelöljük meg. Lényegében az ember isteni hivatásáról van szó, arról az alapvető teológiai kérdésről, amelynek gyakorlati következményeiről a *Gaudium et Spes* k. zsinati konstitúció is tárgyal. A természet és természetfeletti (kegyelem) újskolasztikus (dualista) felfogása helyett de Lubac — az üdvösségtörténet konkrét tényét véve kiindu-

lópontul, amint ezt a Szentírás és az egyházatyák tették — kimutatja a két rend szerves egységét, anélkül hogy csorbát ejtene a természetfeletti ingyenességén. A természetfeletti (isteni hivatásunk) nem csupán egy « felsőbb emelet », külsődleges járulék az emberi természethez viszonyítva (a konkrét emberi természetről van szó, és nem egy feltételezett « *natura pura* »-ról), hanem *ebben az üdvrendben* — minthogy Isten az embert önmagához rendelte, vagyis azért teremtette, hogy Krisztus által részesedjék életében —, az emberi lény konstitutív eleme. Természetesen ez az új ajándék a teremtés ajándékától minőségileg különbözik, teljesen ingyenes. De *mivel* Isten az embert önmagához teremtette (*Fecisti nos ad Te . . .*), nem teljesedhetünk ki, hacsak meg nem valósítjuk isteni rendeltetésünket. Napjainkban ez a kissé elvont probléma az emberi tevékenység és az eszkatologikus Isten Országa kapcsolatának kérdése lett. Ez utóbbiról H. de Lubac sokat elmélkedett Teilhard de Chardin életművének kommentálása során.

Origenészről (*Histoire et Esprit*) és a *Középkori exegézisről* szóló műveiben (ez utóbbi négy vaskos kötet) nem csak az ún. « spirituális » értelmezés kibontakozását kíséri nyomon, hanem feltárja a régi keresztény gondolkodás alapstruktúráját. Origenész műve lényegében teológiai elmélkedés a Szent Történelemről, és nem csupán a szentírási szövegek szoros értelemben vett « exegézise », hangoztatja de Lubac. Ez részben áll a középkori gondolkodókra is. A középkori « exegézis » is a keresztény gondolkodás teljes aktusa volt: A szentírás értelmezése nem valami teológiai segédtudomány, hanem olyan teológia, amely magában foglalta a lelkiséget-misztikát és a morálist is. A régi keresztény írók « exegézise » szerint a Szentíráson keresztül rányitunk Krisztus misztériumára; a « lelki értelem » felfedezése *megtérést* követel. Másrészt: a Krisztus által hozott « újság » felfedezése és elfogadása új fénybe állítja az Írásokat. Az egész Szentírás átváltozik Krisztus fényében. Mégis meg-

marad a folytonosság is a két szövetség között. Mert ugyanaz az Isten mindkét szövetség szerzője, aki örök üdvözítő szándékát valosította meg az egyházat előkészítő Izraelben és a régi ígéreteket beteljesítő újszövetségi választott népben (vö. *Dei verbum,* 16).

1960. július 18-án az *Osservatore Romano* közölte, hogy XXIII. János pápa a jezsuita H. de Lubacot és a domonkos Y. Congart kinevezte a Zsinatot előkészítő teológiai Bizottság konzultorai közé. Ez a csendes « rehabilitáció » is annak a jele volt, hogy a « szél fordult », új szellemi légkör van kialakulóban az egyházban. H. de Lubac a Zsinat alatt és utána is (1974-ig tagja volt a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak) igen sokat tett a zsinati teológia megismertetéséért. Örömmel tapasztalhatta, hogy eszméiből sokat átvett ez teológia.

A Zsinat utáni szellemi forrongás, az egyház jelenlegi válsága aggodalommal tölti el a Hagyomány emberét. Nem mintha P. de Lubac megtagadta volna « haladó » múltját, vagy a korban előrehaladva «konzervatívvá » vált volna. Sok jel arra mutat, hogy aggodalma megalapozott. Nem a jogos kritikák ellen tiltakozik; ezeket ő maga mindig sürgette és ma is helyénvalóknak tartja. Mindig küzdött egy bizonyos « ekkléziológiai monofitizmus » ellen, amely nem különbözteti meg az egyházban az isteni és az emberi elemet. De a *homo ecclesiasticus* ma is az egyházhoz való hűséget követeli, amint a legnehezebb időkben is — amikor éppen az egyháztól szenvedett — az egyház iránti engedelmességről vallott (*Elmélkedés az Egyházról*). Régen is megbélyegezte az egyházat romboló szellemet. Ma is a követelődző kontesztálás erőszakos megnyilvánulásai ellen emeli fel szavát. Minthogy a teológia területén is olyan irányzatnak lehetünk tanúi, amely az új nyelvi kifejezések, a korszerűsödés ürügyén kiüresíti a hit lényegi tartalmát, H. de Lubac nyíltan tiltakozik: « A felbomló hit nem termékenyít.

Egy széthulló közösség képtelen a kisugárzásra, nem gyakorol vonzóerőt. Az izgatás nem élet. Egy divatos jelszó még nem új gondolat. A legszenzációsabb kritikák egyben a legterméketlenebbek . . . A teremtő erő rendszerint nem azoknak erős oldala, akik dicsekszenek vele, főleg nem a hit és a keresztény élet terén. Tudom: aki ilyeneket mond, annak számolnia kel azzal, hogy 'leértékelt' kategóriába sorolják; 'konzervatívnak', 'reakciósnak', 'integristának', vagy egyszerűen 'idejétmúltnak' bélyegzik — ennyire ki lehet forgatni értelmükből a szavakat. És mégis biztos vagyok ebben: az egyház egész jövője, küldetésének egész termékenysége és mindaz, amit a világnak hozhat és hoznia kell, ma a hit döntő erejű felébredésétől függ. Megszabadítani a keresztény tudatot a beteges negativizmustól, a kínzó neuraszténiától, a bénító kisebbségi érzéstől, a többértelműségek fojtogató hálójából: ez az alapfeltétele annak a megújulásnak, amelyre az egyház törekszik ».

H. de Lubac tehát az igazi zsinati « aggiornamento » híve. Nem pesszimista, mert hiszi, hogy Krisztus Lelke nem hagyja el az egyházat. E Lélek ma is működik az egyházban és rejtetten új dolgokat szül. Ma is támadnak próféták, akik felrázzák a lelkiismereteket, akik rámutatnak a jelen óra követelményeire, a szociális feladatokra éppen úgy, mint a belső megtérés szükségességére. A fiatal, friss keresztény közösségekben új jövőt ígérő zsendüléseket tapasztalunk. Mennyi minden megváltozott pozitív irányban a Zsinat óta a katolicizmusban! De a tavaszi kibontakozásnak feltételei vannak. H. de Lubac szerint ezek a feltételek: 1) A Jézus Krisztus iránti szeretet. Ez teszi kereszténnyé az embert. Ettől a szeretettől semmi el nem szakíthat minket (*Róm* 8,35—39). Krisztus szeretete pedig elválaszthatatlan a felebarát szeretetétől. 2) A katolikus egység szerető gondja. Nincs ellentét az egyház és az evangélium között. Az egyház soha és sehol sem tökéletesen hűséges tagjaiban; a bűn és az emberi gyöngeség az egyházat sem kíméli meg. Mégis

az egyház nyújtja nekünk az evangéliumot, az egyház — ma inkább, mint valaha — az evangélium szellemében való megújulásra szólít azok szavával, akik erre felhatalmazást kaptak. Az egyház belső egységén kell munkálkodnunk; mert ez az egység az alapfeltétele igazi hatékonyságának, ökumenikus erejének és missziós lendületének.

H. de Lubac mint teológus lényegében egész élete során e feltételek biztosításáért küzdött. Mondottuk, hogy ritkán találunk nála személyes vallomásokat. De van egy tanulmánya (« Krisztus fénye »), amelyben saját bevallása szerint is hitéről tanúskodik. Ebből idézünk befejezésül néhány sort, mert itt a Páter lelke bensejére nyitunk rá.

« Jézus, hiszek Benned. Megvallom, hogy Isten vagy. Te vagy számunkra Isten misztériuma. Milyen más meghatározást kereshetnénk Istenre, mint azt, amit Apostolod adott? És nemde Téged szemlélve találta meg ezt a definíciót? Isten Szeretet. Ez az egyetlen szó olyan kifürkészhetetlen misztériumot takar, amelyet imádok. De Általad e misztérium már megvilágítja éjünket. Mert a Szeretet nagy tettet vitt véghez, és a Szeretet eme Tette, a szemünk számára láthatóvá tett Szeretet, amire hússzívünk olyan érzékeny; a hatékony és megváltó Szeretet nem más, mint Te magad, Jézus! Te vagy az emberré lett Isten, Isten megtestesülése . . . ».

VI. Pál pápa levele a 80 éves H. de Lubacnak

P. de Lubacnak elküdtem a *Mérleg* 1976/4. számát, amelyben személyes beszélgetés és Hans Urs von Balthasar kis könyve alapján bemutattam a 80 éves teológus életművét a lap olvasóinak. A Páter 1977. máj 16-i levelében megköszönte a küldeményt, a róla szóló írást, és a levélhez hozzácsatolta VI. Pál pápa hozzá intézett latin levelének francia fordítását, amelyet — mint írja — egyik barátja tudta nélkül közölt le a *France Catholique* 1977. márc 25-i számában. Most magyar fordításban közlöm ezt az értékes dokumentumot, amely a legnagyobb elismeréssel szól P. de Lubac életművéről. (Már könyvem kefelevonatait javítottam, amikor a Páter jóvoltából tudomást szereztem erről a pápai levélről.)

Kedves Fiúnknak, Henri de Lubacnak, a Jézus Társasága tagjának.

Kedves Fiúnk,

Ez év február 20-án nyolcvan éves leszel. Ez alkalomból köszöntésedre sietnek nemcsak barátaid és a Jézus Társasága tagjai, amely Társaságnak oly nagy hírnevet szerzel, hanem csaknem az egész Franciaország és az egész katolikus világ számtalan tudósa. Ezért ezt a levelet akartuk Hozzád intézni, hogy tanúsítsuk atyai örömünket, irántad érzett kiváló megbecsülésünket, és ugyanakkor hogy kifejezzük Neked saját nevünkben és az Egyház nevében azt az igazi elismerést, amellyel Neked tartozunk.

Mindenekelőtt tudnod kell, hogy örömünk abból a megfontolásból származik, hogy Isten oly nagy képességekkel halmozott el és hogy olyan jól felhasználtad ezeket a talentumokat: igen éles értelem, szent és kiváló papi és szerzetesi élet, hit, apostoli buzgóság és a néha imádásba és hitvallásba olvadó kutatómunka.

Innen származik, szeretett Fiúnk, az az életmód, amelyben az igaz keresése sohasem hagyott nyugtot Neked. Kutatómunkád széleskörű, árnyalt, beható és lángoló volt a ter-

mészet, a történelem, a keresztény vallás, az Egyház, a Szentírás, a filozófia, a különböző vallások, sőt az ateizmus kérdésköreiben, nem feledve azokat az embereket, akik a különböző korokban erényeik, tanításuk és bölcsességük révén ragyogtak.

E kutatómunka eredménye könyveid csodálatos sora, amelyekben — kemény és fáradságos munkával és bizonyos nehézségekkel küzdve — e sérthetetlen szabályt követted: szeretettel keresni az igazságot a mindig tiszteletreméltó egyházatyák nyomdokait követni, magadévá tenni az ősök kipróbált hagyományát, a tárgyalandó kérdéseket a maguk idejére hagyni, a maguk helyén és fontosságuk szerint kezelni, egyre több tanúságot összegyűjteni és ítéletedben az egyenes irányt követni az analízisre és a szintézisre való egyforma képességgel. Csakugyan, azt mondhatjuk, hogy ezek a kiválóságok és « állandók » magyarázzák műveid időszerűségét és örök érvényét.

Dicséretedben meg kell említenünk még két jogcímet: a II. Vatikáni Zsinat szakértőihez tartoztál; a zsinati munkához kiváló módon hozzájárultál. Ezenkívül tagja voltál a Nemzetközi Teológiai Bizottságnak, amelyben bőséges gyümölcsöt hozott munkád, — nem feledve azt sem, hogy bizonyos könyvsorozatok a te munkádnak köszönhetik hírnevüket és sikerüket.

Tehetségednek ezek és még más kiváló alkotásai által, kedves Fiúnk, « ércnél maradandóbb emlékművet » állítottál (Horatius, *Carm.*,3,30,1) minden tudós csodálatára és hasznára. Ez magyarázza azt, hogy több egyetem tiszteletbeli doktorává választott és az *Académie des Sciences Morales et Politiques* tagja lettél.

De mindez még nem meríti ki érdemeidet: egész életed tiszteletet szerez személyednek és az Egyháznak. Csaknem harminc évig tanítottál a Lyoni Institut Catholique-on: munkamódszered, a mester tekintélye, az átadott igazság minden

nap tanítványaid számára előrehaladás és öröm forrása volt. Ezenkívül meg kell említenünk, hogy az Isten szavából táplálkozó lelki életed, amely a nehézségekben edződött meg, mindig világító és melegítő fény volt azoknak, akikkel egy közösségben éltél vagy együtt dolgoztál.

Szeretett Fiúnk, ezek főbb érdemeid az Egyház és a haza szolgálatában. Örülunk nekik. Sőt hálát adunk mindazokért a jótéteményekért, amelyeket írásaid a keresztény vallásnak, a teológiának és a különböző tudományoknak jelentenek, és azt kívánjuk, hogy értelmed és jámborságod még hosszú ideig árassza ezeket a tiszta vizeket.

Végül igen hálásak vagyunk azért, hogy olyan nagy tisztelettel övezed, helyesen, Krisztus Helytartóját: ez reménységre jogosít fel bennünket és mélyen érinti szívünket.

Kedves Fiúnk, a legnagyobb rokonszenvvel adjuk apostoli áldásunkat Rád, a Jézus Társasága tagjaira és szeretteidre, jóakaratunk és az isteni adományok zálogaként.

Vatikán, 1976. február 1-én, Pápaságunk tizenharmadik évében.

VI. PÁL PÁPA

III. KÉT PRÓFÉTA

Prohászka Ottokár

1927. április 2-án halt meg Prohászka Ottokár; előző nap érte az agyvérzés az egyetemi templom szószékén. « Magyarország apostola és tanítómestere », ahogy a székesfehérvári emléktemplomban levő síremlék felirata mondja, « megkérdőjelezett próféta » lett Magyarországon. Akkor egy ország gyászolta, csodálta, magasztalta (bár kevesen követték!), a háború után — a legutóbbi időkig — hallgattak róla. Hatalmas életműve még kiaknázatlanul hever, mintha olyan sok nagyságot szült volna a magyar föld, hogy megengedhetnénk ezt az esztelen tékozlást! Illyés Gyula Babits hagyatékának « tékozlását » joggal panaszolta fel; amit ő a nagy magyar költőről mondott, az — *mutatis mutandis* — áll Prohászkára is.

Jó pár évvel ezelőtt *Prohászka időszerűségéről* írt tanulmányomban (1) néhány kísérletet végeztem, hogy a magyar gondolkodót az európai gondolkodás távlatába állítva mutassam be. Darwin és a fejlődéstan új értelmezése (és a szentírás-magyarázat modern elvei); Marx és a szociális kérdés; Bergson és az új filozófia: ez volt az a három pont, ahol « próbafúrást » végeztem, megállapítva Prohászka eszméinek megdöbbentő időszerűségét.

Pár évvel ezelőtt a *Vigilia,* nem-katolikus részről elinduló problémafelvetésre reagálva, igyekezett tisztázni néhány kér-

---

(1) « Prohászka időszerűsége », *Ahogy Lehet,* 1965 július-augusztus, 3-21, lapok.

dést Prohászka körül (2). Rónay György főszerkesztő írt jegyzetet a különszám elé. Érzékeltette a vállalkozás kockázatát, de ugyanakkor arra is rámutatott, hogy nincs szó Prohászka « rehabilitálásáról » (hiszen — legalább is katolikus közökben — senki nem ítélte el, egyszerűen csak hallgattak róla...) A *Vigilia* tanulmányírói kísérletet tettek arra, hogy kellő higgadtsággal, tárgyilagossággal és tudományossággal elkezdjék Prohászka életművének felmérését. Rónay joggal hangsúlyozta, hogy ennek a munkának csak az első lépésénél — a kezdet kezdetén vagyunk.

Prohászka szellemi hagyatékának egy része még kiadásra vár. De ott van a Schütz Antal gondozásában, jegyzeteivel megjelent 25 kötet: Prohászka Ottokár *Összegyűjtött Munkái* (bár már a nagyközönségnek nehezen hozzáférhető), — ennek alapján is meg lehetne rajzolni az « igazi » Prohászka képét, és felmérni felmérhetetlennek tekinthető jelentőségét a magyar szellemtörténetben. Van néhány « kényes » kérdés Prohászkánál: politikai szerepe (a Horthy-rendszerrel és a « keresztény kurzussal » való kapcsolata), a zsidókérdésben elfoglalt álláspontja (sokat bírált « antiszemtizmusa »), az index-kérdés (bár ez ma már Rezek Román és mások kutatásai, ill. a modernizmus « tisztázása » után szinte megoldottnak tekinthető). Ezekkel a kérdésekkel is nyugodtan szembenézhetünk, bár bizonyára a nézőpontok és világnézetek szerint nem jutunk teljes egyetértésre. Mindenesetre azt mondhatjuk Rónayval: « Mi nem a legendák hagiografikussá szépített Prohászkájának eszményi (de irreális) képét szeretnénk a későbbi évtizedek magyar kereszténységére hagyományozni, hanem a valóságos, küszködő, csalódásokat megélő és belőlük kiemelkedő, új meg új kudarcokban edző-

(2) *Vigilia* 1974/12: Belon Gellért, « Prohászka tragédiái »; Szabó F., « A hitvédő és a teológus Prohászka »; Dienes Valéria, « Ismeretelmélet és időreform Prohászka és Bergson gondolkodásában »; Glósz Ervin, « Prohászka és a II. vatikáni zsinat »; Rezek Román, « Három válasz Prohászka kérdőjeleire ».

dő, s az őt néha mámorosan ünneplő korban fájdalmasan hontalan embert, azt, akit úgy magasztalnak, hogy igazában meg sem értenek, mert — akárcsak a vele (...) oly sokban rokon gondolkodású Teilhard — egy lépéssel korábban jött: több mint fél századdal a Zsinat előtt, mely sok mindenben az ő 'modern kereszténységét' kodifikálta » (3).

A II. vatikáni zsinat sok újat hozott az egyház életében, de nem tekinthető abszolút kezdetnek. Az egyház történetében mindig megfigyelhetjük a folytonosság és az új dialektikus egységét: az igazi reformok mindig a hagyomány mély forrásaihoz hajolnak vissza, tehát a reform egyben « ressourcement » is. Olyan nagy szellemek, mint Möhler és Newman már a múlt században (még a modernista válság kirobbanása előtt) « katolikus » érzékkel értelmezték az egyház tanbeli fejlődését (és az eretnekségeket), észrevették a Lélek munkáját az egyház életében, és — éppen az egyházatyákhoz (a keresztény múlthoz) visszahajolva — helyesen meglátták, mi az isteni és örök az egyházban, és mi az, ami emberi és történelmi esetlegesség. Ezekhez, Möhlerhez és Newmanhoz hasonlítanám Prohászkát. És mindjárt látjuk, hogy ez az összehasonlítás nem önkényes, hiszem maga Prohászka kifejezetten hivatkozik Möhlerre, aki egyébként a Zsinat egyik előfutárának, Congarnak is mestere volt.

A múlt században J.A. Möhler (1796-1838) és J.H. Newman (1801-1890) azon kevesek közé tartozott, akik a történetet tanulmányozva a keresztény valóságot a vallásos alanyokban vették szemügyre, tehát nemcsak az egyház objektíven létező szervezetére figyeltek, hanem a hívők élő közösségére, kommúniójára, amelyet a Szentlélek lelkesít; továbbá érzékenyek voltak a fejlődésre, a dogma és az egyházi élet történelmi kialakulására (4). Ezt a két nagy szellemet

(3) *Vigilia,* idézett szám, 793-794 lapok.

(4) Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* Párizs, Cerf, 1969, « Unam Sanctam » 72, 16-17. lapok. Ebben a nagy munkájában

élesen bírálták egy bizonyos « ortodoxia » nevében, sőt még a « modernizmus őse » megbélyegzést is alkalmazták rájuk, jóllehet ortodoxiájukhoz, igazhitűségükhöz semmi kétség nem férhet. Tény az, hogy az újabb ekkléziológia sokat köszönhet nekik, különösen is a katolikus ökumenizmus.

J. A. Möhler joggal vádolta racionalizmussal és individualizmussal a felvilágosodás korának ekkléziológiáját. A tübingeni iskola feje a régi egyházatyákhoz hajolt vissza ihletért (nevezetesen Szent Athanázhoz), de a romantika áramlata is befolyásolta, amikor az egyházat úgy mutatatta be, mint élő organizmust, amelyet a pünkösdi Lélek lelkesít. Möhler hatása igen nagy volt. Passaglia révén Schrader részben neki köszönheti egyháztanát, az « Egyház=Krisztus titokzatos teste » teológiáját, amelyet bedolgozott az I. Vatikáni Zsinat *De Ecclesia* szkémájába (5).

Amikor Prohászka Rómában tanul mint a Collegium Germanico-Hungaricum kispapja, a Collegium Romanumban « még elevenek Passaglia, Tongiorgi és Franzelin hagyományai » (Schütz). Nem csoda tehát, hogy később, amikor Möhlert olvassa, az egyházról szóló gondolatait szinte a sajátjának tekinti, nagy lelkesedéssel ismeri fel bennük a saját meglátásait. A hamarosan elemzett, 1919-ből való naplójegyzet ehhez beszédes dokumentum.

Prohászka Rómában hét év alatt nemcsak a bölcsészet és a teológia doktora lett, tehát a legmagasabb színvonalon sajátította el az egyházi tudományokat, hanem innen, a köz-

---

Congar gyakran hivatkozik Möhlerre, nem egy alapvető gondolatot tőle kölcsönöz.

(5) Y. Congar, *Sainte Église,* Párizs, 1963, Cerf, « Unam Sanctam » 41, 37-38. lapok. — C. Schrader SJ (1820-1875) germanikus, G. Perrone SJ (1794-1876) és C. Passaglia (1812-1887) tanítványa; az exegézis és a dogmatika tanára a Collegium Romanumban. Passagliaval és J. Franzelin SJ-vel (1816-1886) a patrisztikus irányultságú római teológiai iskola főképviselője.

pontból figyelte az új világ vajúdását, átélte XIII. Leó reformtörekvéseit és az egész XIX. századi katolikus újjászületést. Leó pápa keresztény-szociális programját képviseli, amikor hazatér (magyarra fordítja körleveleit): már a század végén ezekről ír cikkeiben, erre neveli Esztergomban a fiatal papnövendékeket és majd mint székesfehérvári püspök az egész országot. Nemcsak hirdeti a szociális reformokat és a belső megújulást, hanem elsőnek maga igyekszik megvalósítani — a földreformot püspöki birtokán, a lelki megújulást imaéletében (naplójegyzetei és lelkigyakorlatos feljegyzései feltárják Jézus-misztikáját). A kor minden eszmeáramlata felé nyitott: Marx egyre terjedő tanait, a modern geológia és filozófia-teológia legújabb irodalmát a legszakszerűbb alapossággal tanulmányozza, értékeli, meglátva és asszimilálva minden maradandó értéket. Ez az *alapmagatartása* a leglényegesebb, ebben időszerű és példamutató. Az egyes tudományágak természetesen azóta sokat fejlődtek (ennek Prohászka mindig eleve tudatában volt); más lett a világ és az egyház konkrét helyzete is, de mégis időszerű és meglepően « zsinati » éppen az egyház és a világ, a történelemben sodródó egyház és a szekularizálódó világ kapcsolatának értelmezésében.

Lássunk egy konkrét példát, egy nagyon fontos, hosszú *naplójegyzetet*: 1919. júl. 7. Prohászka pályája zenitjén van, 61 éves. Átélte az első világháborút és az azt követő földindulást. De nemcsak a magyar valóságot tartja szemmel, hanem az egész világot átjáró forradalmi áramlatokat és a világegyházat megrázó « új szeleket ». Konstatál, figyeli az idők jeleit, a változásban keresi az egyház lényegét; kutatja, mi lesz az egyház küldetése a holnap emberisége körében.

> « Hát mi a lényeg az egyházban? Az, ami a kereszténységben az égből jött s mint isteni erő lépett a világba; szellem és lélek és élet volt, s történelmi csak akkor kezdett lenni, mikor emberi viszonyok közé lépve elhelyezkedett. Sok alakja volt, azon kezdve, mikor az egyházat így jellemzi: credentium autem erat cor unum

et anima una (« a hivők sokaságának egy volt a szíve-lelke », Csel 4,32). Jus canonicum, egyházi szervezet, tekintély megvolt lényegében, de a kapcsolatot a « cor unum et anima una » jellemezte a gyakorlatban. Sok-sok alakot öltött azóta is végig a történelmen; másokat keleten, másokat nyugaton, s ugyancsak különbözőket a klasszikus, a középkori, az újkori egyházban. Ezeket a történeti formákat az államok, az uralkodó nézetek, a társadalmi fejlődés, a gazdasági élet határozták meg. Ezek jönnek mennek; maguk is változnak s változásukkal az egyházi formák reformját magukkal hozzák. Így lehet valami bizonyos időben egyházi s egyházias, ami előbb nem az volt, s megfordítva: lehetséges, hogy valami megszűnik egyháziasnak lenni, ami előbb az volt. Annak megítélése azután, hogy mikor kell valamit s hogyan behozni, hogy mi jó és korszerű, mi felel meg az igényeknek, úgy hogy a lelki életet fejleszti, nagy nézeteltérést s különféle állásfoglalást tűr meg, s főleg két irányban osztja el a szellemeket: haladi és maradi irányban, aszerint amint némelyek inkább a múltnak megszentelt hagyományait akarják fönntartani még akkor is, ha azok nem szolgálják a lelki életet, s azokat ősi garnituraképpen a szeszélyes idők forgandóságának feláldozni nem akarják; míg ellenben mások nem kisebb szeretetből az egyház iránt, de talán nagyobb megértésével az új idők igényeinek, az új formákat sürgetik. Ez utóbbiak szeretetének bátornak is kell lennie, mely nemcsak küzdeni kész a konzervatív elemek nehézkességével, de rossz értelemben vett modernizmus vádját is tudja nagylelkűen elviselni s a gyanúsítást szívére nem veszi. Így volt ez mindig; sokféle félreértés, ragaszkodás és féltés, hatalmi vágy, egyéni érzések, rokon- és ellenszenvek és szenvedélyek járnak az egyháztörténelemben is. Miért is ne? Hiszen emberi története az isteni erőknek!... »

Mielőtt továbbmennénk a naplójegyzet olvasásában, figyeljük meg, milyen éleslátón különbözteti meg Prohászka az egyházban az isteni és emberi elemeket (ahogy ezt a II. Vatikáni Zsinat is tette olyan jeles teológusokat igazolva, mint H. de Lubac és Y. Congar). Prohászka nyilván a haladókhoz sorolja magát: hangsúlyozza, hogy az egyház szeretete vezérli. Nem feledte a modernista válság gyanúsításait, az 1911-es indexre tételt, de megértő ellenfeleivel szemben, hiszen az egyháztörténelemben mindig is így volt ez:

« emberi története ez isteni erőknek! » Az eszmény — hangsúlyozza Prohászka — az ősegyház szeretetközössége; a jog, a szervezet, az intézmények azért vannak, hogy a lelkek isteni életét szolgálják; e külső elemek változnak a korok szerint.

Miután így minden emberi elemet a történeti fejlődés szempontjából tekint és értékel, Prohászka felhívja a figyelmet, hogy a múltból okulnunk kell, és azt kell kutatnunk, hogy miként valósíthatjuk meg az igazi reformot az egyházban, amelyben — a hivők szeretetközösségében — kétségtelenül benne működik Isten pünkösdi Lelke:

> « Ilyen körülmények között az igazi s felvilágosult egyházi érzésnek lehetőleg magas és nemesen céltudatos szempontra kell helyezkednie s okulnia kell az egyháztörténetben megnyilatkozó fejlődés változatain, az eszmék szerencsés beöltözésén, a félreértéseken; s ezeken okulva, a kellő ítéleti látókört magának megnyitva ítéletet mondania arról, hogy a mai korszellem uralkodása alatt, a lelkek ily állapotában, ilyen szellemi áramlatok mellett mire volna szükség, mily reformra. Reformra az akcióban, a magatartásban, az eljárásban, a jogok megadásában, az egyházi érzés s szellem kifejlesztésében. Nem az isteninek, a lényegnek, az örökértékűnek háttérbe szorításáról van szó, hanem arról, hogy emeljük azt ki s érvényesítsük igazán; nem az egyházi szervezet megváltoztatásáról, hanem az egyházban letett isteni erőnek kiemeléséről, a pünkösdi melegnek jobb kiárasztásáról, arról, hogy mily formában közeledjünk, hogy a kor ízlését eltaláljuk, érzékét fölébresszük; arról, hogy milyen eszközöket használjunk az örökérvényű célra. — A főindulat a szeretet az egyház iránt. Szeretjük az egyházat, benne gyökerezünk, belőle élünk. Mint Szent Athanáz és Görres József, az isteni erőnek megtestesülését látjuk benne végig a történelmen — a történelmi ballépésekkel, hiányokkal, gyarlóságokkal. Osztjuk s azt akarjuk érezni, amit Möhler mond Szent Athanázról (Prohászka német idézetét magyar fordításban közlöm): 'Egész életének minden gyökerével olyan mélyen és olyan szélesen, amennyire csak tehette, az egyházban állt; önmagát is csak az egyház közösségében és annak egész múltjában szemlélte. Azt tanította ugyanis, hogy Krisztus a legmélyebben összeköttöte magát az egyházzal, úgy, ahogy az emberséggel, amely-

lyel egy személyt alkotott, annyira, hogy az egyház maga is Krisztus' (Athan. der Grosse. Mainz, 1827. S. 122). Hiszem, s örülök, hogy az egyházban isteni erő s lélek lüktet ».

Ebből a szemléletből (mintha csak a II. Vatikáni Zsinat dokumentumait olvasnánk!) vonja le Prohászka a gyakorlati következtetéseket, azokat a követelményeket, amelyeknek a zsinati reform igyekezett eleget tenni (rövidítve idézzük Prohászkát):

« Mivel ezt hiszem, kívánok:

a) nagy műveltséget, apostoli szellemet és bátor, nemes kollegialitást a papságba. Hol vannak a jó papnevelő intézetek? Ahányat felhoznak, annyi ellen tudok kifogást (...). Hát én a legalaposabb tudományos műveltséget adnám mindenkinek s nem sajnálnék sem időt, sem pénzt s küldeném Párizsba, Bolognába, Oxfordba az ifjakat, adnék mellékjük zseniális és spirituális skolárokat, kik egyenként neveljék s ne elszigetelten, hanem a kulturközösség csatornái s vízművei közt.

b) Ugyanakkor pedig azt szeretném, hogy a papok ne tartozzanak ahhoz a klérushoz, mely osztályt, pártot, elszigetelt társadalmi osztagot jelent. Szeretnék papokat, akik a « bonum opus desiderant », de bennt állnak a népben — régi kézműves, rabszolga, fölszabadult, vagy patricius prezbitereket. Most a klérust fal választja el. Azt mondják, hogy a szentség izolációja. Ha csak az volna; de nem az; inkább a tekintély, a jog, a vagyon, a joghatóság izolációja. Ez az izoláció hideget hoz a nép és a papság közé s eltávolítja őket. Több meleget és szeretetet a nép és a klérus közé: többet a Szentlélekből s a testvériségből; ezt nem a házasság, hanem a demokratikus intézmények behozatala által. Ne a tekintély, a joghatóság, hatalom, parancs, hanem a belső elv, a szeretet dirigáljon. « Cor unum et anima una » — mily kevés van itt a jogból, szétkülönülésből (...) Nem a tekintélyt akarom ledönteni, hanem azt, hogy a tekintéllyel kooperálni lehessen, s így a tekintély épen e koncertnek, e kooperáló karnak karmestere, de nem szólózik. Nem kell (olyan) koncentráció, mely a tagokat kizárja, az erőt, az érdeket egyben koncentrálja; ez a perifériáknak s a szubaltern központoknak elhalását jelenti.

c) S mi szabadít meg ettől? Úgy vagyunk nevelve, hogy ne

kritizáljunk, hanem lelkesüljünk és szeressünk. S én akarom ezt tenni, de azért az egyház javát s szabadságát s életét még a meggyanúsítás s az anathémával való fejbekólintás árán is akarnám szolgálni. Hát hogyan? Ime, most az új idők vihara mindenütt új helyzetet teremt; a hívek bevonulnak az egyházi keretekbe. Ne féljünk ettől, hanem higgyük, hogy az Úristen kalapácsa segítségünkre jön. Higgyük, hogy erősíteni akarja az egységet, melyért imádkozott, mely programja volt. Higgyük, hogy ezek a népek dolgozni készülő erők, s hogy iskola nyílik számukra, s hogy feladataik vannak. Az állammal szemben se vezessen minket a hagyományos jog, még kevésbé a hatalmi érdek. Ki tudja, mi marad meg a jogból, s ugyan mit akarunk most hatalmi érdekeket az állam, a hitetlen állam által biztosítani? Ezeket csak önerőnk, a nép által lehet. Minket nem a politika, hanem a nagy közérdek vezet az állammal, társadalommal szemben is. Tudjuk, hogy szolgálhatunk neki, s hogy a tiszta erkölcsöt csak mi biztosíthatjuk. Ettől függ állam, társadalom, ettől rend, fegyelem, boldogság. Hát ha valami kapcsolatba lépünk majd, íme az egyetlen érdek szempontja vezet s igazít el akkor minket e viszonyaink rendezésében!

d) Azután szükséges a nép nyelvének használata a liturgiában. A misét kivenném; de a szentségekben, főleg keresztelés-, házasság-, áldozásban, s az avatási, temetési szertartásokban! Nem nemzeti s nemzetiségi viszketeg dolgozik most e kívánalomban, hanem a természetes érzés. Hogy eddig úgy tartották, az nem argumentum a jövőre. Különben az érvek Möhler életrajza végén remek lefejezésben részesülnek. A trienti zsinat tilalmáról azt kell mondani, hogy azt a reformáció ellen hozták ».

Az ember megdöbbenve olvassa ezeket a « prófétai » sorokat. Korszerű papnevelés, a klerikalizmus falainak ledöntése (sőt: munkáspapi mozgalom!), a laikátus bevonása az egyház küldetésébe, demokrácia az egyházban, népegyház, szegény és szolgáló egyház, együttműködés egy pluralista társadalomban (ateista állammal!), népnyelvű liturgia (egészen a Lefebvre-ügyig!) — minden mai korszerű (zsinati és zsinat utáni) kérdés felmerül itt — 1919-ben! — Prohászkánál, aki Möhler Szent Athanázát olvasva reflektál az új idők viharaiban a holnapi egyház feladataira.

Az ugyancsak « modernizmussal » gyanúsított Congar még a Zsinat előtt — az egyház múltját és jelenét tanulmányozva — jórészt Möhlertől ihletve — többek között ezeket írja az « *Igazi és hamis reform az Egyházban* » c. korszalkotó művében (a « Próféták és reformátorok » c. III. fejezetben):

« Hogy megőrizzük a keresztény nedv életerejét, amely képes új hajtásokat hozni a történelem megkövesedésein túl, arra van szükség, hogy az Egyházban működő Lélek olyan szolgákat támasszon, akiknek hűsége túlmegy a « teljesen kész » konformizmusán. Olyan embereknek kell támadniok, akik megtapasztalták a második születést. (...)

Isten prófétájának lenni a zsidó-keresztény eszme szerint nem szükségképpen annyit jelent, mint előre megmondani a jövendőt. A próféták gyakran az események után szólnak vagy azokkal egyidőben, és mégis prófétaként beszélnek. Próféták, mert más nevében, Isten nevében szólnak. És mit mondanak? Lényegében Istennek a dolgokra vonatkozó ítéletét; e dolgokat Isten abszolút igazságához mérik, hogy így megtalálják azok abszolút igazságát: vagyis hogy kinyilvánítsák azok igazságát, beállítva őket Istennek a világra vonatkozó tervébe, az ő szándékaiba. A próféták olvasni tudják az « idők jeleit », megvilágítják az események jelentését az eszkatológikus beteljesedéshez viszonyítva őket; ők a föld sója egészen különösen ebben: megakadályozzák, hogy az evilági dolgok ízüket veszítsék az örökkévalóhoz való viszonyukban, és a relatívok az abszolúthoz való viszonyukban (...) Lényegében funkciójuk megfelel Isten népe helyzetének, amely a kettő között menetel hivatása beteljesítése felé, amely hívás arra, hogy megvalósítsa Istennel való igazi belső kapcsolatát; ezért a prófétai funkció megfelel a választott nép körében teljesített prófétaságnak: ezt a népet állandóan meg kellett óvni a kettős kísértéstől: a farizeizmusba való visszatéréstől és a zsinagógába való bezárkózástól. Ezért van az, hogy a próféták az első reformátorok között vannak » (6).

---

(6) Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* Cerf, 1969 (Unam sanctam 72), 179. és 183-184. lapok.

Mivel a reformizmus mindenekelőtt a « történelmi-társadalmi hibák » kiküszöbölését célozza, a reformátoroknak óvniok kell a népet az említett kettős kísértéstől. Congar számos történeti példával illusztrálja a helytelen magatartásokat és elhajlásokat. A farizeizmus, vagyis a külsőségesség (az isteni élet elhanyagolása), és a zsinagógává válás, vagyis a továbbhaladás visszautasítása minden korban kísértette az egyházat. Az igazi reformnak, a helyes haladásnak ezek ellen kellett és kell küzdenie; ugyanakkor a prófétáknak is óvakodniok kell attól, hogy az egyházon *kívül* keressék a reformokat. A « szakadás nélküli reform » feltételei Congar szerint: 1) a szeretet és a lelkipásztori szempont elsőbbsége; 2) közösségben maradni az egésszel; 3) türelem, a megfontolási idő tiszteletben tartása; 4) igazi megújulás az alapelvhez és a hagyományhoz való visszatérés révén, nem pedig az « újítások » mechanikus bevezetése által (7).

Prohászka fentebb elemzett naplójegyzete — de egész életműve is — tanúskodik arról, hogy ezeket a feltételeket mindig figyelemmel tartotta, amikor a reformokat « prófétaként » sürgette a magyar és az egyetemes egyház életében.

Prohászka Ottokár, az « *apostolus et praeceptor Hungariae* » lényegében azt akarta, amit Möhler, Congar és a II. Vatikáni Zsinat: az egyház korszerűsödése ne szorítkozzék az egyházi élet *formáinak* korszerűsítésére, hanem nyúljon vissza az evangéliumi forrásokhoz. Az egyház így találjon új létmódot és kifejezésmódot, így válaszoljon a szekularizálódó világ kihívásaira, és kötelezze el magát annak evangéliumi szolgálatára.

---

(7) Vö. Szabó F., *H. de Lubac - Y. Congar* (Teológiai Kiskönyvtár), 1976, 108.

« A zsinat..., a Krisztus egybegyűjtötte Isten népének hitét tanúsítva és magyarázva, nem (is) adhatná ékesebb bizonyságát az összetartozás érzésének, a tiszteletnek és szeretetnek az egész emberi család iránt, amelynek körében él, mint hogy párbeszédet kezd vele. Hiszen az emberi személyiség megmentésére, az emberi társadalom megújítására van szükség... Szent zsinatunk vallja, hogy az embernek fölséges hivatása van, állítja, hogy valami isteni mag van elvetve belé... »

A *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati konstitúció elején olvassuk e sorokat. A zsinati atyák — osztozva « az öröm és a reménykedés, a szomorúság és a gond » érzelmeiben, amelyek korunk embereit eltöltik — be akarják mutatni az emberről szóló keresztény tanítást; felvázolják a « földi valóságok teológiáját ».

A zsinati okmány egyik vezérgondolata a következő: Isten, amikor az embernek kinyilatkoztatja magát mint szeretet, egyúttal megvilágítja az emberi állapotot is: az embert is kinyilatkoztatja önmagának. Minden teológiai kijelentés az ember titkára is fényt vet. A konstitúció másik alapgondolata pedig ez az állítás; ugyanaz az Isten egyszerre ura az emberi történelemnek és az üdvtörténetnek. E két alapigazságból folyik az emberi méltóságról és a földi valóságok isteni értékéről vallott zsinati tanítás (*Gaudium et Spes,* 22 és 41).

Amikor így megvilágítja az ember titkát és az emberi történelem értelmét, a zsinat választ ad a válságban szorongó mai embernek. Mert a tudományos és technikai fejlődés, a társadalmi életben beállott változások mélyreható válságot idéznek elő a tudatban és az erkölcsi életben is. « Az új viszonyok hatnak (végül) a vallási életre is. Az erősebb kritikai érzék egyfelől megtisztítja a vallási életet

a világ mágikus felfogásától és a még mindig mutatkozó babonás csökevényektől, egyúttal pedig megköveteli a napról napra személyesebb és tevékenyebb csatlakozást a hithez. Ennek következtében sokakban válik elevenebbé az Isten iránti érzék. Másfelől azonban mind nagyobb tömegek hagynak fel a vallás gyakorlásával. Sőt az Isten és a vallás tagadása, vagy a közömbösség e téren, ma már nem oly kivételes jelenség, mint volt a múltban. Manapság tudniillik gyakran jelentkezik úgy, mint a természettudományos haladásnak vagy valami új humanizmusnak a követelménye. És sokhelyütt nemcsak bölcseleti nézetként hangzik el az ilyen állítás, hanem nyíltan és széltében kifejeződik az irodalomban, a művészetben, az emberre vonatkozó tudományok és a történelem értelmezésében, sőt mi több, befolyásolja a törvényhozást is. Mindez sokak lelkében okoz zavart » (GS 7).

Ha Teilhard de Chardin eszméi a keresztény világban és azon kívül is oly nagy népszerűségnek örvendenek, ez kétségkívül jórészt annak köszönhető, hogy már jó előre — idestova fél évszázada — felismerte a mai szellemi válságot és annak gyökereit. Egyik eredetisége is éppen ez a « prófétai » tehetség: az a tény, hogy a szó szoros értelmében egy nemzedékkel megelőzte kortársait. *Innen van eszméinek időszerűsége is.* Ha ma már egy-egy megállapítása « banálisnak », « közhelyszerűnek » tűnik, ez onnan magyarázható, hogy eszméi az utóbbi évtizedek során lassan behatoltak a katolikus gondolkodásba. Közvetve, a zsinati teológusokon keresztül, hatottak a zsinatra is, főleg a *Gaudium et Spes* k. okmányra. Amikor ennek a szkémáját (XXIII. szkéma) vitatták, Teilhard neve több ízben szóbakerült a zsinati aulában. Spülbeck keletnémet püspök hangsúlyozta, hogy az Egyháznak minden fenntartás nélkül el kell fogadnia a modern tudomány eredményeit, ha párbeszédet kíván folytatni a modern emberrel. Megmagyarázta, hogy Teilhard de Chardin művének sikere jórészt tudományos jellegén

alapszik. « Teilhard pap — mondják a tudomány emberei —, de a mi nyelvünkön beszél ». Teilhard megoldja a tudomány és a hit konfliktusát, amelyet az ateisták az Egyház ellen használnak ki. Meyer bíboros, Chicago érseke Szent Pál tanítására hivatkozott, és kiemelte, hogy az emberi munkát Isten megváltó tervébe kell beállítanunk. S bár nem említette Teilhard nevét, az ő kozmikus vízióját vázolta fel: « Szent Pál tanítása szerint a Fiúnak kozmikus küldetése van: az emberi erőfeszítés és a világ tőle kapja szilárdságát. Úgy tetszett az Atyának, hogy Fiában engeszteljen ki mindeneket (vö. Kol. 1 és Ef. 1). Ez a mű csak a világ végén fejeződik be a test feltámadásával és a világegyetem titokzatos átalakulásával... De az átalakulás már megkezdődött a világban az emberi erőfeszítés révén. Az emberi munka tehát nem teljesen profán dolog; Isten örök tervében helye van. Hasonlóképpen a világ sorsa sincs a véletlenre bízva: Isten megváltó tervének kell beteljesednie rajta... » Két nappal később Hurley délafrikai érsek Meyer bíboros gondolatmenetét folytatva hangoztatta, hogy a Zsinatnak mindenekelőtt egy alapvető problémát kell tisztáznia: a természetes rend és a természetfeletti viszonyát. És nagy elismeréssel szólt « az Egyház kiváló fiáról », Teilhard de Chardin-ről. « Teilhard eszméi — hangsúlyozta — összhangban vannak Szent Pál és Szent Tamás tanításával, olyan értelemben, ahogy ezt Meyer bíboros kifejtette... »

Ez a néhány adat is jelzi, hogy Teilhard « jelen» volt, amikor « Az Egyház a mai világban » c. zsinati konstitúció szkémáját vitatták.

Teilhard már a két háború között felhívta a figyelmet arra, hogy valami « nincs rendjén » az ember és az Isten között. A növekvő ateizmus és egyre előretörő elkereszténytelenedés okait kutatva, olyan dinamikus keresztény világnézetet vázolt fel az általánosított evolucionizmusból kiindulva, amely teljes humanizmusával és krisztocentrikus beállítottságával új *látásra* nevelheti a kereszténye ket.

1936 októberében Pekingben *a világ megtéréséről* elmélkedik. (Tulajdonképpen egy olyan « rapportról » van szó, amelyet a kínai apostoli delegáció egyik tagjának kérésére Teilhard Rómának szánt. Eredeti címe ez volt: « *À l'usage d'un Prince de l'Eglise* ». Vö. *Teilhard de Chardin, Oeuvres* 9: *Science et Christ,* 155. skk). Miután sorravette a modern hitetlenség okait és rámutatott a helytelen keresztény magatartásra, hármas feladatot jelöl meg a *teljes vízió* kidolgozásához:

a) Ki kell fejteni (a « Philosophia perennis » vonalában maradva) az evolúció helyes fizikáját és metafizikáját. A helyesen értelmezett fejlődéselmélet nem vezet a materializmushoz. Ellenkezőleg: új spiritualizmus forrása lehet, ha megmutatjuk, hogy a szellem felé összpontosuló fejlődésnek a mozgatója csak egy személyes Központ lehet.

b) A dogmatika feladata az lenne, hogy olyan krisztológiát dolgozzon ki, amely figyelembe veszi a modern természettudományokat és megmutatja Krisztus szerepét az anyagi világ megszentelésében és átalakításában, kibontva Szent Pál és az egyházatyák tanítását Krisztus és a teremtés viszonyával kapcsolatban.

c) A misztika (lelki élet teológiája) és a morális pedig, az előbbiekre támaszkodva, kidolgozná az emberi erőfeszítés evangéliumi teológiáját. Meg kell mutatni, hogy az emberi tevékenységnek isteni értéke van: együttműködés a Teremtővel és a világot megszentelő Krisztussal.

De Teilhard nemcsak a feladatot jelölte ki: ő maga igen sokat tett, hogy erre a teljes látásra elsegítse kortársait. Műve éppen az említett három területen mutat fel sok új meglátást; időszerűségét általánosított evolucionizmusa, krisztocentrikus teológiája és teljes humanizmusra törekvő misztikája ismeretében értjük meg. Lássuk most röviden e három pontot!

1. *Teilhard általánosított evolucionizmusa*

Teilhard de Chardin világának kulcsát a Fejlődés tényének értelmezése adja: mindent « organikusan » lát; számára minden *genezis*: « fejlődő teremtés ». A fejlődés nagy látomása hastingsi teológiai évei alatt (*) « özönli el belső világa egét »: « lassan-lassan felderengett előttem annak tudata — írja *Az Anyag szíve* c. visszaemlékezésében —, hogy a körülöttem létező Világegegyetemet valami mély, ontológiai, egyetemes áramlás sodorja; és e gondolat fénye egészen elözönlötte belső világom egét ».

1907-ben jelent meg H. Bergson *Teremtő fejlődés* (*Évolution créatrice*) c. könyve. A fiatal teológus nagy érdeklődéssel olvassa nemsokára. Tíz év múlva maga is összefoglalja vízióját *L'union créatrice* c. esszéjében. A világfolyamat lényégében *egységesülés,* magyarázza Teilhard. A sokszerű egyre inkább összpontosul, egyre összetettebb lesz: megjelenik az Élet, majd pedig az állati és az emberi Tudat. A világfejlődés tehát a nagyobb szellemiség felé mutat. Ezt az alapvető intuíciót Teilhard később pontosabban kifejti és paleontológiai érvekkel is alátámasztja *Az Emberi Jelenség* c. remekművében, amikor megfogalmazza a « Centro-komplexitás/Tudat » alapvető törvényét. Teilhard sokat átvesz ugyan Bergson eszméiből, de hangsúlyozza, hogy világképük « ellenkező előjelű ». Éppen az előbb említett *Teremtő Egységesülés*ben (1917) így különbözteti meg a saját evolucionizmusát Bergsonétól: « Míg Bergson *Teremtő Fejlődés*ében a világ úgy mutatkozik, mint valami szétszóródó sugárzás, egy forráspontból kiinduló sugárkéve, — addig a *Teremtő Egységesülés* világképét egy konvergens, összpontosuló sugárkéve jelképezi: a fejlődés csúcspontján helyezkedik el az a fókusz, amely egy végtelenbe táguló felületről összegyűjti

(*) Teilhard de Chardin (1881-1955) jezsuita paleontológus és gondolkodó életrajzi adatait lásd *Távlatok* c. könyvemben 127-143.

a sugarakat. Mindkét elmélet a fejlődésre épül, de irányuk ellentétes ».

Teilhard szaktudományos munkássága főleg az emberi paleontológiára összpontosul (a Sinanthropus felfedezése 1929 körül Peking közelében, Choukoutiennél, jórészt az ő nevéhez fűződik). Rendtársa, a paleontológus P. Boné így foglalja össze Teilhard tudományos munkásságának jelentőségét: « Teilhard igazi kutató; rendkívüli tehetséggel volt megáldva; a szerencse, a kezdeményezés a tehetséggel párosulva lehetővé tették számára, hogy együttműködjék elsőrendű nemzetközi kutatócsoportokkal. Különleges módon nyitott szellem, a szintézisek szenvedélyes keresője. Igen érzékeny a fejlődés és annak folytonossága iránt. Ez a fejlődés szemében a kozmogenezisből kiinduló biogenezis. És végül, de nem utolsó sorban olyan gondolkodó, akinek érdeklődési középpontjában az ember áll. Teilhard oly erőteljesen kibontotta az emberi lény biológiai és állati gyökereit, hogy tekintélyével hívhatta fel a mai tudományosság figyelmét arra a felelősségre, amely a jövő fejlődésre vonatkozik. Piveteau szavai szerint Teilhard megalkotta a jövő paleontológiáját. » (E. *Boné,* « L'oeuvre paléontologique de Pierre Teilhard de Chardin », *Revue des Questions scientifiques,* 20 janv. 1964).

Teilhard túlmegy a pozitivista értelemben vett tudományosságon: szaktudományos kutatásainak eredményeit szintetizálva olyan « fenomenológiát » dolgoz ki, amely a fogalmak (« tudat », «szeretet », stb.) kitágításával filozófiába hajlik át. Tudományos fenomenológiáját pedig keresztény világnézete tetőzi be, amelynek középpontjában az egyetemes Krisztus áll. Amikor az «emberi jelenséget» tanulmányozza, hangsúlyozza: « az Ember a legnagyobb 'geológiai' és biológiai jelenség bolygónkon ». A kozmogenezist betetőző antropogenezis továbbfolytatódik a társadalmi és a kulturális « összpontosulással »: a planetizáció és a fokozódó társadalmiasulás a biológiai fejlődéshez kapcsolódik, de az egyetemes fejlődés

a nooszférában *új szinten, új formában* halad előre: « A világegyetem alapvető fejlődési lendülete nem áll meg az emberi agynál és az egyéni gondolkodásnál. Ellenkezőleg, ettől a ponttól kezdve a komplexitás-tudat mechanizmusa új lendületet vesz, új nagyságrendben és új eljárással folytatódik tovább. Ezentúl már nem a sejtek rendeződnek, hanem a zoológiai egyedek szerveződnek magasabb organizmusba, planétáris távlatokban... Az emberi jelenség, a maga egészében tekintve, látszólag kritikus érési pont (talán egy pszichikai « szökés ») felé közeledik, amelyet a Föld minden elemi reflexiójának egységesüléséből eredő kollektív Reflexió, egyetlen pontba irányuló egyetemes Reflexió jellemez. Ezen túl már nem látunk világosan... » (« Agitation ou genèse? », *Oeuvres* V, 284-285).

Teilhard már az első világháború alatt kezdi kidolgozni általánosított fejlődéselméletét, bár a háború alatti írásokban inkább filozófiai és teológiai kérdések állnak előtérben. Nem annyira az evolúció módozatai, a biológiai fejlődés miként je érdekli, hanem szintetikus látásra törekszik: az egyetemes világfejlődés *irányát* keresi. A lamarckizmusból és a neodarwinizmusból több elemet átvesz, de jelentős szerepet juttat a gének mutációjának. (Ma már általában szintetikus elméletet vallanak a tudósok). A fejlődést nem korlátozza az élők világára: állandóan hangsúlyozza, hogy az evolúció problémája átfogóbb, mint a transzformizmus kérdése. Nemcsak « visszafelé », a kozmoszra terjeszti ki a « biológiai » fejlődést, hanem az emberiség jövőjére is: extrapolációi vitathatók, de talán éppen ebben van legnagyobb eredetisége, és ugyanakkor időszerűsége is. Gaston Berger írja Teilhard prospektív (előre tekintő) filozófiájával kapcsolatban: « Abban a pillanatban élünk, amikor az emberiség szintet, magatartást, rendszert változtat... a kollektív emberiség nem csupán intézményesített emberiség lesz, hanem egyetlen organizmus, egyetlen test, egyetlen élőlény ». (G. *Berger, Prospective,* n. 7, 135).

Nem részletezzük most Teilhard általánosított evolucionizmusának vitatható pontjait. Következő megjegyzéseinkkel azt szeretnénk megvilágítani, miként látta Teilhard a fejlődés és a teremtés viszonyát, különösképpen pedig a *hominizáció* (emberré válás) kérdését.

Teilhard törekvése az volt, hogy megmutassa: a fejlődéselméletet jogtalanul használják fel vallásellenes propagandára. Túl akart jutni a spiritualisták és a materialisták vetélkedésén; ezért azt hangoztatta, hogy az Anyag a Szellem bölcsője (*Materia Matrix*), és ugyanakkor az Ember — mivel reflexióra képes és szabad lény — a teremtés csúcsán áll. « A mi új időnkben lényegilag az a viszony a legforradalmibb és legtermékenyebb, amelyet Anyag és Szellem között látunk: a Szellem már nem független az Anyagtól, nem is áll vele szemben..., hanem szintézis és központosulás útján fáradságos munkával emelkedik ki az Anyagból ». Teilhard szemében az Evolúció nem « teremtő », de *a teremtés kifejezése* a térben és az időben.

Helyesen kell értenünk a teremtés eszméjét. P. Sertillanges, aki elfogadta Bergson és Teilhard evolucionizmusát, a *teremtés eszméjéről* írt könyvében (1945) kimutatta, hogy a fejlődés gondolata jobban összeegyeztethető a teremtéssel, mint a fixizmus, és hogy egyes katolikus gondolkodók felfogása hemzseg az antropomorfizmusoktól, amikor az « autentikus » keresztény tan nevében támadják az evolucionizmust. Mert mit is jelent a teremtés? Isten oldaláról nézve olyan örök aktus, amely a *létbe* « helyezi » és a *létben* « fenntartja » mindazt, ami van. Kifejezésünk fogyatékos: valójában a teremtés nem történik « időben », amint ezt az előbbi kijelentés érteni engedi; az időt a világgal együtt teremti Isten. Végeredményben a teremtés aktusa azonos Isten örök akaratával, magával Istennel. A teremtmény oldaláról nézve pedig a teremtés *vonatkozás* (reláció): a (véges) létező *létében függ* a Létteljességtől.

Teilhard maga így magyarázza meg a teremtés és az evo-

lúció viszonyát egyik fontos (1926-ban írt) tanulmányában: « Ama kapcsolat erejénél fogva, amelyet az evolúció létesít a dolgok között, minden felfelé, a Szellem felé mutat; minden, ha nem is a szellem, legalábbis a szellem feltételeinek távoli előkészítése, "alapanyaga". És ne féljetek, hogy ez az elgondolás, amely ellentéte a panteista materializmusnak, átcsap az ellenkező végletbe: valamiféle monista spiritualizmusba, amely ugyancsak kizárná egy Végső Okozó transzcendens cselekvését. Sokaknak az a benyomásuk, hogy az evolucionista világkép nem hagy helyet a keresztény Isten számára; de ennek az az oka, hogy helytelen fogalmuk van a teremtésről ...Hogy a világ teremtve van, ez azt jelenti, hogy "transzcendentális" viszonya van Istenhez: létében függ Tőle, részesedik Belőle; mintegy fel van függesztve Istenre... De hagyjuk ezeket az elvont fejtegetéseket. Nemde Isten naponta egy tömeg emberi lelket 'teremt' az embriogenezis folyamán, ahol semmiféle tudományos megfigyelés sem tudna szakadást felfedni a biológiai jelenségek láncolatában? Ez a mindennapi példa világosan mutatja, hogy a teremtés aktusa teljesen észrevehetetlen, teljesen túlmutat a tudományos tapasztalaton. Miért támasztanak hát sokan annyi nehézséget, amikor az első ember megjelenéséről van szó? ...A teremtő aktus viszonya a fenoménekhez ugyanaz az ontogenezis (az egyed származása), mint a filogenezis (a faj eredete) esetében... » (*Oeuvres* III, 187-189).

Az emberi lélek teremtésének ténye látszólag kizárja az evolúciót, pontosabban a hominizációt. Teilhard éppen ezt a példát hozza fel, hogy a teremtés és a fejlődés helyes értelmezését illusztrálja. Magyarázata teljesen egybevág a tomista Sertillanges-éval. A keresztény filozófia és a katolikus dogma ugyanis a test és a lélek szubsztanciális (lényegi) egységét vallja. Az ember két *alkotó-elv* (elem) egysége, nem pedig két *szubsztancia* összekapcsolódásának eredménye. A szellemi lélek a test formája. A lélek nem létezik előre. Tehát amikor azt állítjuk, hogy Isten « külön », « közvetlenül »

teremti a lelket, ezt nem így kell érteni: Isten a szülők által nemzett testbe « beleleheli » a külön megteremtett lelket. A lélek teremtése *a testben és a testtel együtt* történik, és pedig úgy, hogy nem lehet szétválasztani Isten és a természet (szülők) művét. A hominizáció (akár az első ember megjelenéséről van szó, akár a mindennapi embriogenezisről) végeredménye a test és a lélek egysége, vagyis az ember, aki *teljesen* a Teremtő műve és *teljesen* a természeté (szülőké). Valójában, ahogy Szent Tamás írja a *De Potentia*-ban, a teremtésről szóló traktátusban: *homo generat hominem,* az ember nemzi az embert (és nem csupán a testet). « A lélek szoros értelemben nem a nemzés gyümölcse — magyarázza Sertillanges —, hanem annak terminusa, vagyis a nemzési folyamat végén jelenik meg... Így tehát az ember esetében a teremtés aktusa immanens, bármennyire is transzcendens a teremtő Ok. Szent Ágoston szerint a teremtés Isten tette, amely alkotásainak tevékenységéhez vegyül ». Isten a főok, mivel Ő hozza létre a természetet, a természet pedig a másodlagos ok: de a két okság összefonódva hat mint egyetlen principium. Nem *egymás mellett,* hanem a másodlagos okság a transzcendenstől (=a teremtő okságtól) függően. Isten tette öntevékennyé teszi a teremtményeket: « *Dieu fait se faire les choses* », szereti ismételni Teilhard.

Teilhard mindig helyet hagy fenomenológiájában a transzcendens okságnak. Amikor a fejlődés végső magyarázatát keresi, a transzcendens Omegában jelöli meg a felfelé ívelő világfolyamat « mozgatóját ». Mert miután a fejlődés emberi szintre érkezett és *auto-evolúció* lett — vagyis az emberi döntéstől függ a világ sorsa —, csak egy végtelen Személy, a személyeket beteljesítő végtelen Szeretet tudja fenntartani életlendületünket. Életkedvünknek (« *goût de vivre* ») biztosítója csakis a halhatatlanság reménye lehet. S ha a keresztény a kinyilatkoztatás fényében felismeri, hogy amit értelme és szíve követel, az élő Valóság; ha a hit által felfedezi, hogy az Omega nem más, mint a megtestesült Ige, aki által és

akiért minden lett (Kol. 1,15-17), akkor ez a « konvergencia » is (a tudomány és a keresztény hit összhangja) az igazság kritériuma lesz számára. A kereszténység nemcsak beteljesíti az ember vágyát, de túl is haladja azt a természetfeletti élet ígéretével.

Élete vége felé (1950-ben) Teilhard ezeket írja *Az Anyag Szívé*ben: « Amikor most újra elolvasom *Az Isteni Miliő* őszinte buzgósággal megírt lapjait, megdöbbenve állapítom meg, hogy kriszto-kozmikus szemléletem leglényegesebb vonásai már ebben az időben (1926) le voltak rögzítve. De másrészt azt is meglepődve látom, hogy világképem mennyire határozatlan és szétfolyó még ebben a korszakban... Akkor (1930 táján) a kozmikus összpontosulás és annak egy sereg következménye (a Komplexitás/Tudat törvénye, az emberiség egységesülése, a Noogenezis csúcsán létező Omega Pont...) — mind nem jelentkeztek még tisztán tudatomban... A következő húsz év állandó munkájának és örömének gyümölcse lesz az, hogy megerősödik körülöttem, kölcsönösen hatva egymásra, a világ krisztusi Sűrűsége (*Densité christique*) és kozmikus Sűrűsége (*Densité cosmique*)... Egészen addig, míg a mozgásban lévő világfolyamat csúcsán észrevettem azt a kapcsolatot, amely megvan — most már nem egyszerűen és szétfolyóan Krisztus és az Anyag között —, hanem « a fejlődés mozgatójaként » világosan meglátott Krisztus és a Fejlődésnek most már határozottan vallott Pólusa között. Krisztus Szíve egyetemessé válva egybeesett a szeretettől átizzított Anyag szívével ».

2. *A fejlődő világegyetem és az egyetemes Krisztus*

Az első világháború alatt írt esszéknek (*Écrits du temps de la guerre,* Grasset, 1965) központi témája: a világ és Krisztus viszonya, a Megtestesülés kihatásai a fejlődésben levő világra. 1916 és 1919 tavasza között nem kevesebb, mint tizenhat tanulmányt írt Teilhard — a fronton! Ha va-

laki ezeknek a « zsengéknek » a genezisét, keletkezésük körülményeit akarja megismerni, olvassa el Teilhard-nak unokanővéréhez, Marguerite-hez írt leveleit (*Genèse d'une Pensée,* Lettres 1914-1919, Grasset, 1961) (*). Teilhard eszméinek kibomlását szemlélve észrevesszük, mily központi helyen áll a Megtestesülés titka. Víziója sokszor költői és szétfolyó, ahogyan ezt később maga is megállapította az *Isteni miliő*vel kapcsolatban, amely krisztocentrikus szemléletének első szintézise. Leszerelése után (1919-ben) Teilhard esszéiből néhányat eljuttat — közös barátjuk, Auguste Valensin S.J. közvetítésével — Maurice Blondelnek. (Lásd: H. de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin,* Beauchesne, 1965). Blondel két elkerülendő zátonyra hívja fel a fiatal Teilhard figyelmét: a) A tudomány területéről vett képeknek, hasonlatoknak nem szabad teljes hitelt adnunk, amikor a Megtestesülés kozmikus kihatásairól beszélünk. Kifejezéseinkben gondosan el kell kerülnünk az antropomorfizmust. b) Még nagyobb veszélyt jelent az, ha egyrészt a természetes rendnek önmagában teljes szilárdságot tulajdonítunk, és ha — másrészt — Krisztus kozmikus szerepét túlságosan *fizikai* értelemben vesszük, mint pl. egyes panteizmusok (az Istenség összeolvad a világgal). De e fenntartások mellett Blondel alapjában véve egyetértett Teilhard de Chardinnal: « Én is osztom P. Teilhard nézetét a krisztológiai problémával kapcsolatban. A természettudományok és az embertudományok következtében megnövekedett világ távlatai előtt nem maradhatunk annál a jelentéktelen és korlátolt szemléletnél — ha csak nem akarjuk elárulni a katolicizmust —, amely Krisztusból egy történelmi « járulékot » csinál, amely a kozmosz egy jelentéktelen elemének tekinti őt, tehát olyasvalakinek, aki hivatlanul vagy amolyan jött-

(*) E tanulmányom megírása óta megjelent Teilhard *Naplója* (*Journal* I., 26 août 1915-4 janvier 1919, Fayard 1975), ebben még bővebb adatokat találunk Teilhard eszmevilágának geneziséhez.

mentként került a világegyetem eltipró és ellenséges mérhetetlenségébe... A cél világos előttünk: mindenek összefoglalása Krisztusban, *instauratio tota in Christo* (*sic!*) ...Menjünk hát bátran előre ebben az irányban s így amily mértékben a világ és az ember megnövekedik szemünkben. olyan mértékben Krisztus is egyre nagyobb lesz szemünk és szívünk számára... » (H. *de Lubac, Blondel et Teilhard,* 21-22).

Mint ez *Az Isteni Miliő* bevezetőjéből is kitűnik, Teilhard egyik fő törekvése az, hogy a modern embernek — a saját belső életének példáján keresztül — megmutassa, hogy az Evangélium Krisztusa képes a mai táguló és fejlődő világegyetemet is uralma alá hajtani, és hogy a hagyományos kereszténység « áttehető » modern nyelvre.

Mondottuk, hogy Teilhard szemében minden *genezis* és hogy víziójának középpontjában (vagy csúcsán) Krisztus áll. Krisztus, de nem « önmagában », hanem misztikus testével, amely állandóan növekszik. Teilhard szívesen beszél « krisztogenezis »-ről. « Mióta Jézus megszületett és növekedett, meghalt és feltámadott, minden továbbra is fejlődik, mert Krisztus még nem nyerte el végleges alakját. Még nem vonta magára Ruhájának utolsó szegélyét, amelyet híveinek teste és szeretete sző köréje. A misztikus Krisztus nem érte el még teljességét... » (*A kozmikus élet,* 1916; *Oeuvres,* V, 397).

Amikor Teilhard Krisztus növekedéséről (= « Krisztogenezisről ») beszél, Szent Pál tanítására gondol vagy kifejezetten rá hivatkozik. Legszívesebben az Efezusiakhoz és a Kolosszeiekhez írt leveleket idézi « kozmikus » szemléletük miatt. Az Atya mindent (tehát az anyagi világot is) alá akar vetni a feltámadott Úrnak, mindent össze akar foglalni Krisztusban mint Főben. Ha a világ genezis és ha az Ige valóban testté lett, vagyis a Transzcendens *részben* immanens lett, akkor teljesen igazolható az a szemlélet, amely Krisztust teszi meg az egyetemes konvergencia gyújtópontjának, vagy Omega Pontjának. Ha Krisztusnak az Atya terve szerint

mindeneket össze kell foglalnia (Ef. 1,10), és csak akkor nyeri el teljességét misztikus testében, amikor minden alá lesz vetve neki (1Kor. 15,24-28), akkor az Evolúció Omega Pontja (végpontja) és a Pléróma (a teljes Krisztus) összekapcsolódnak.

Így a fejlődő világegyetem és a misztikus Krisztus « szintéziséből » születik az « *egyetemes Krisztus* » (*le Christ universel*) eszméje. « Ez egyáltalán nem valami új istenséget akar jelölni — hangsúlyozza Teilhard (*Comment je crois*, 1934) —, hanem egyszerűen a kereszténység központi titkának, a Megtestesülés titkának kibontása ». Csak a statikus világkép helyett ma már fejlődő világegyetemet fogadunk el. Hogy a modernizmus vádjának elejét vegye, *Az Isteni Miliő*-ben is hangsúlyozta: « Szent Pál misztikus Krisztusa, az Egyetemes Krisztus számunkra csak akkor kap értelmet, ha úgy jelenik meg, mint a Máriától született és a kereszten meghalt Krisztus kitárulása («kitágulása»). A misztikus Krisztus lényegében a történeti Krisztustól kapja azt az alapvető tulajdonságot, hogy szintén kétségbevonhatatlan és valóságos ». (*Oeuvres* IV, 141 = B. É. 105) (*). Isten Fia belép a világfolyamatba; meg kell halnia és fel kell támadnia, hogy *egyetemes* legyen, hogy megdicsőült emberségével is a világ ura legyen. A feltámadt Krisztus emberségében is elnyerte azt, amit mint Isten birtokolt. Mindent hatalma alá tud vetni — *omnia sibi subjicere* (Fil. 3,21; Efez. 1,19-23; 2,14-22; 4,4-16; 1Kor. 15... vö. *Oeuvres* IV, 149-152 = B. É. 114).

Teilhard megmutatja, hogy Krisztus misztikus növekedésének és második eljövetelének természetes feltételei vannak. « Krisztusnak a beteljesedéshez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára, amint szüksége volt fogantatásához

---

(*) A *Le milieu divin* szövegeit P. Rezek Román fordítása alapján idézem: *Benne élünk, Ahogy Lehet* kiadása, Párizs-Bécs, 1965.

egy asszonyra. » Természetesen, feltételes szükségszerűségről van szó: *necessitas ex suppositione.* A természetfeletti ingyenes adomány, Isten ingyenes, irgalmas szeretetének műve. De *ha* egyszer Isten elhatározta, hogy *így* (a megtestesülés és a kereszt által) váltja meg a világot, akkor alá kell vetnie magát bizonyos szükségszerűségeknek, amelyek a feltételből folynak. Helyesen magyarázza P. de Lubac: « A nagy Noogenezis — kettős valóságával: egyrészt kozmikus és szükségszerű oldalával, másrészt szabad és erkölcsi oldalával —, amelyben beteljesül a teremtés és az ezt folytató emberi történelem, csak előkészítése lehet annak a célnak, amiért Isten teremtett minket és amiért kinyilatkoztatta Fiát nekünk. Ez az előkészítés elengedhetetlenül szükséges: hogy a gyümölcs felhasadjon és megnyíljék, meg kell érnie » (Teilhard). A világ természetes elemei, « amelyeket a természetfeletti annyira átgyúr, hogy azok *többek* és *mások* lesznek », « szükségesek, hogy az üdvözülés művének tápot és megfelelő alapanyagot adjanak; Krisztus *természetfeletti* teljessége a Világ *természetes* teljességére támaszkodik » (Teilhard)... Más szóval: az « idők teljességéről » szóló páli tanítás érvényes Krisztus második eljövetelére éppúgy, mint az elsőre, — anélkül, hogy az üdvösség művének ingyenessége és természetfeletti jellege csorbát szenvedne akár az egyik, akár a másik esetben. » (H. de Lubac, *La Pensée religieuse de T. de Ch.,* 175-176).

Teilhard tehát « visszaállítja a természet és a természetfeletti harmóniáját » (Jean Daniélou). O. Rabut is hangsúlyozza, hogy Teilhard ezen a ponton Szent Tamás szellemét őrzi, csak új dimenzióba teszi át (« transzponálja ») a hagyományos elvet: *Gratia perficit naturam,* a kegyelem nem rombolja le, hanem tökéletessé teszi, beteljesíti a természetet. A megszentelődés folytatja és befejezi a *teremtést,* mondják a régiek; a krisztogenezis folytatja és befejezi a világ *genezisét,* állítja Teilhard.

3. *Az emberi erőfeszítés megszentelése*

Ezzel el is érkeztünk harmadik pontunkhoz: Teilhard lelkiségének és misztikájának alapvetése tulajdonképpen az, amit az első két pontban mondtunk. A *Benne élünk* így foglalja össze egy mondatban a természetes és természetfeletti történetet: « ...A határtalan időn és a rengeteg emberi egyeden keresztül csak egyetlen művelet folytatódik: a kiválasztottak hozzákapcsolódása Krisztushoz; egyetlen dolog történik: Krisztus misztikus Testének alakulása a Világ minden szétszórt vagy megkezdett lelki energiájától kezdve » (*Oeuvres* IV, 181 = B.É. 137-138).

Mivel az ember teste, származása révén szoros kapcsolatban van a világmindenséggel, az üdvösség művébe közvetve az anyagi világ is bekapcsolódik: « ...A mi szellemi létünk folytonosan a tapasztalható világ számtalan energiájából táplálkozik. » « Az Anyag által mindnyájunkban részlegesen a Világ egész története tükröződik... Minden lélekben Isten — szinte részletekben — az egész világot szereti és menti meg; ezt a világot viszont a lélek foglalja össze sajátos és közölhetetlen módon » (*Oeuvres* V. 45 = B.É. 33).

Az ember és a világmindenség szoros kapcsolatának tényét mint altételt használja fel Teilhard *Az Isteni miliő* híres szillogizmusában, amelynek főtétele Szent Pál tanítása a titokzatos Test növekedéséről. S az *Anyag-Lélek-Krisztus* összekapcsolásból vezeti le az emberi erőfeszítés megszentelésére vonatkozó tanítását.

A *Benne élünk* első részében a cselekvések átistenítésével (« *divinisation des activités* ») foglalkozik. Természetesen nem arról van szó, hogy az ember a saját erejéből «isteníti át » cselekedeteit. Teilhard el akarja hárítani a pelagianizmus legkisebb gyanúját is. Szent Ágostont idézi, aki ennek az V. századi eretnekségnek a pörölye volt: « bennünk semmi sincs, ami első fokon és gyökereiben ne volna « *in nobis sine nobis* », vagyis: bennünk, de nélkülünk. De ugyanak-

kor azt is vallja Ágostonnal: « Aki közreműködésed nélkül teremtett, nem üdvözít közreműködésed nélkül ». A kegyelmi rendben is érvényes Teilhard mondása, amelyet már fentebb idéztünk: « *Dieu fait se faire les choses* »; az isteni kegyelem nem az emberi szabadság helyébe lép, Isten nem helyettünk cselekszik, hanem cselekvőkké tesz bennünket. De nekünk ki kell tárulnunk szabadon e kegyelemnek, be kell fogadnunk Krisztus Lelkét.

Az Isten Fia azért jött, hogy megszentelje a világot: « *voluit mundum consecrare* », olvassuk a karácsonyi Martyrologiumban. Teilhard maga a liturgia (az egyik Mária-mise) szavait szereti idézni: « *Non minuit, sed sacravit* ». (A testté lett Ige nem csökkentette, hanem megszentelte Mária szüzességét). « A megtestesült Ige nem azért jött, hogy lefokozza bennünk azt a nagyszerű felelősséget és azt a ragyogó törekvést, hogy mi *magunk tegyük magunkat önmagunkká.* Ismét kiáltjuk: « Non minuit, sed sacravit », nem fokoz le, hanem megszentel ». (*Oeuvres* IV, 62 = B.É. 44).

A kegyelemnek és a természetnek (szabadságnak) ez a harmonikus felfogása vezeti Teilhard-t akkor is, amikor nemcsak a *szándékot* hangsúlyozza a cselekvésben, hanem a létrehozott *műnek* is fontos szerepet juttat az Isten Országának építésében. Nem akarja elvetni a jószándékkal kapcsolatos tanítást, csupán az egyoldalú felfogást bírálja. A jószándék elengedhetetlenül szükséges cselekvéseink erkölcsi értékéhez. (Mindent Isten nagyobb dicsőségére! — ez a szentignáci jelszó). De nem elégséges. Magának a műnek objektív jósága is szükséges ahhoz, hogy tettünk teljesen jó legyen. (Teilhard itt korrigálja az ún. szituációs erkölcsöt). Keresztény humanizmusunknak alapja krisztológiai szemléletünk. A « világ megvetésének » helytelen eszméjét ki kell igazítanunk, anélkül persze, hogy « térdet hajtanánk » a világ előtt (Maritain). « Isten úgy szerette a világot (a teremtést és főleg benne az embereket), hogy egyszülött Fiát adta érte », írja szent János (Jn 3,16). Most tehát

nem a « bűn világáról » van szó, amely Isten ítélete alá esik, hanem a teremtmények összességéről.

Teilhard szerint minden munkánkkal, kezünk és szívünk legkisebb mozdulatával is valamiképpen hozzájárulunk Krisztus titokzatos Testének növekedéséhez, ahhoz, hogy a « Pléróma megvalósuljon », hogy Krisztus beteljesedjék. Nemcsak a kifejezetten « természetfeletti » cselekedetekről van szó, hanem a « profán » tettekről is, ha Krisztusban (hittel és hűséggel) végezzük őket. Végeredményben nincs is természetfeletti szempontból közömbös tett, hiszen a tisztán természetes rend (*natura pura*) csak absztrakció (*). Az adott üdvrendben, kifejezetten vagy burkoltan (a nem- keresztények), mindenki állást foglal Krisztus mellett vagy ellene. A Zsinat is hangsúlyozta, hogy Isten kegyelme azoknak a lelkében is dolgozik, akik magukat hitetleneknek vallják: a lelkiismeret szaván keresztül Isten mindenkit hív.

Minden hittel (vagy « lelkiismeretesen ») végzett munka az Isten Országának előfeltételeit teremti meg. A tésztát gyúró munkája, vagy az aratóé csakúgy hozzájárul az Ostya előkészítéséhez, mint a pap tevékenysége felajánláskor. A konszekrációt a pap szavai által Krisztus maga végzi. Ugyanígy minden emberi tevékenység előkészítheti a világot a nagy átalakulásra, amelyet majd a feltámadott Krisztus visz végbe Lelke által.

Sokaknak feltűnt Teilhard optimizmusa. Egyesek azzal vádolták, hogy nem hagy helyet világképében a rossznak, a bűnnek, következésképp az áldozatnak és a megváltásnak sem. *Az Isteni Miliő* lapjai megcáfolják ezt a vádat. Amikor a « passzivitások átistenítéséről » szól, Teilhard hosszan foglalkozik a rosszal, a halállal; később pedig a Pokol titkával. Igaz, a bűnről (eredeti és személyes bűn) nem tárgyal részletesebben; de kis könyve nem akar morális traktátus

(*) Erről lásd: Szabó F., *Henri de Lubac az Egyházról*, 56-65.

lenni, csak az új lelkiségnek azokat a vonásait emeli ki, amelyeket homályban hagytak. Hogy mennyire komolyan veszi a bűnt, a Szeretetet visszautasító szabadság kockázatát, azt világosan érzékelteti a Pokolról szóló elmélkedés: « Az Isten Országának története: határozottan valami egységesülés története. Az egész Isteni Miliő azzal alakul ki, hogy a Jézus Krisztusnak kiválasztott lelkek egy testbe forrnak össze. Ámde aki kiválasztásról beszél, ezzel már választást, kirostálást is mond... » S miután az evangéliumi képeket felidézte az ítélettel kapcsolatban, így következtet: « A teljes folyamat, amelyből fokozatosan megszületik az Új Föld: *szétválasztással* egybekötött *Összegyűjtés* (*Oeuvres* IV, 187 = B.É. 142) A Pokol « a világegyetem egyik szerkezeti eleme », « súlyosságot, élt és mélységet ad az Isteni Miliőnek ».

Milyen a keresztény magatartás a csökkenési passzivitásokkal szemben? Hogyan küzdjön a hivő a Rossz ellen és hogyan alakítsa át a bukást, a halált? Teilhard hangsúlyozza, hogy a rossz elleni küzdelem keresztény *kötelesség*. Természetesen: lázadás és keserűség nélkül. Az a rossz, amely akaratunkon kívül ér bennünket vagy szeretteinket, Isten « áldást hozó kezének » ajándéka: Isten a mi javunkat akarja, amikor megengedi. De a lustaságból, hanyagságból stb. eredő bukás vagy betegség nem fogható fel úgy, mintha *közvetlenül* az Isten akarata küldené őket. Bár utólag ezekből is, — a megbánt bűnökből is lelki jó származhat. « Az Istent szeretőknek minden javukra szolgál » (Róm. 8,28); még a (megbánt) bűnök is — *etiam peccata,* fűzte hozzá Szent Ágoston. Ezért — jegyzi meg Teilhard — Szent Lidvina csodálatos lelkierőssége a szenvedésben, Ágoston bűnbánata ezt kiáltatja velünk *Felix dolor, felix culpa!* Az Egyház is ezt énekli húsvét éjjelén: Ó boldog bűn, amely ily nagy Megváltót érdemelt ki számunkra! Ahol elhatalmasodik a bűn, túlárad a kegyelem (Róm 5,20).

A halál a bűn következménye. De Jézus « megtörte » hatalmát, elvette fullánkját. Az átkot áldássá változtatta. A

hittel és engedelmességgel vállalt halál szerető egyesülés lehet Istennel. Krisztus halálig menő engedelmessége nyitotta meg számunkra az üdvösséget: a keresztény tökéletessége is az Isten akaratának való engedelmességben áll, hiszen ez a szeretet kifejezése. Szépen írja Teilhard unokanővérének 1919. április 20-án (nagypénteken): « ...Meglepett, hogy milyen hangsúllyal ismételteti az Egyház szünet nélkül e szavakat: *'Christus factus est oboediens usque ad mortem crucis'*, Krisztus engedelmes lett a kereszthalálig (Fil 2,8). Nyilván ez a kereszt pontos és mély értelme: az engedelmesség, az alávetettség az élet törvényének. Dolgozni türelmesen egészen a halálig, és elfogadni mindent szeretettel, beleértve a halált is: íme, ez a kereszténység lényege. — Hidd el nekem, legjobb, ha kútba ejtesz minden haszontalan sajnálkozást a múlt miatt és minden bizonytalan szorongást a jövővel szemben. Csak arra legyen gondod, hogy Istennek engedelmeskedj napról napra, teljesítve hűségesen a jelenben megnyilatkozó akaratát ». (*Genèse d'une pensée,* 384).

Teilhard tehát a hit szemével nézte a rosszat, a szenvedést és a halált. Nem a « megváltó evolúcióra » hagyatkozott, ahogy ezt egy gúnyirat szemére vetette, hanem a kereszten meghalt és a feltámadt üdvözítőbe vetett hit volt reménysége forrása. « Optimizmusa a hit győzelme », ahogy P. de Lubac találóan írta róla. Teilhard de Chardin egész életműve tanúságtétel Krisztus mellett, aki által és akiért minden lett és akiben minden fennáll (Kol. 1,16-17).

Teilhard de Chardin időszerűségét P. H. de Lubac nagyon tömören összefoglalta: Pontosan abban az órában jött, amikor az emberiség tudatára ébred annak, hogy sorsa közös és hogy csak két formában gondolható el: vagy eviláginak, vagy transzcendensnek. Kiállt az útkereszteződésre és megmutatta a mai embernek az egyedül járható utat » (H. de Lubac, *La Pensée religieuse...,* 295) Rámutatott Krisztusra, aki « az Út, az Igazság és az Élet ».

Mivel önmaga számára gondolkodott, kutatott, mivel első-

sorban önmaga számára igyekezett kifejezni a lehető legpontosabban, legőszintébben azt, amit gondolt és hitt, azért talált oly széleskörű hallgatóságra. Különös paradoxon! Mély keresztény hitét, misztikus lelkét, szellemi nyugtalanságát és alapos tudományos felkészültségét életművébe dolgozta bele. Mivel élt, visszhangot keltett az élőkben, — öntudatos létre rázta fel az alvajárókat. « Prófétai » küldetésének tudatában egyszer jól jellemezte életművét: « Elég, ha az Igazság egyetlen egyszer megjelenik, egyetlen szellemben fellobban; elég ahhoz, hogy semmi se tudja többé elfojtani: előbb-utóbb mindent lángba borít ».

(1971)

(*) Teilhard de Chardin-ről lásd még a következő tanulmányaimat: *Mai írók és gondolkodók,* 129-185 (« Teilhard de Chardin keresztény humanizmusa »); *Távlatok,* 125-185 (« Teilhard vallásos eszmevilága » és « Teilhard perszonalizmusa »); *Henri de Lubac az Egyházról,* 65-77 (« Teilhard de Chardin és korunk »).

TARTALOM

Előszó 5

I. RÉSZ: MIÉRT ÉLÜNK, MIÉRT HISZÜNK?

Bevezető 9

I. NYUGTALAN SZÍVVEL 13
A kérdező ember és a titok megközelítése . 13
Lenni vagy nem lenni? 18
Az ember a halál titka előtt 22
Hit az életben 28

II. ÖNTUDATOSODÓ ÉS SZEMÉLYESEDŐ ÉLET . 32
Bensőségessé válás 34
Személyesedés és közösség másokkal . 38
Találkozás az abszolút Te-vel . . . 42

III. A SZERETET ERŐSEBB, MINT A HALÁL . 48
A halál titka és a végtelen Szeretet 48
Teremtés, halál és halhatatlanság a Szeretet-Isten fényében . 53
Halál, bűn és feltámadás 57

IV. HITTÜNK A SZERETETNEK . 64
Isten teremtő jelenléte . . . 64
Isten jelenlétének közvetítései . 69
Isten jelenléte Jézus Krisztusban . 74
Isten jelenléte az Egyházban . . 78

V. VÁLASZUNK A SZERETETNEK 83

Isten szava és az ember válasza . . 83
Isten akarata 87
Lehet-e Istent szeretni? 92
Hogyan szereti a férfi és a nő Istent? 97
Isten megtapasztalása 103
Egyházban élni 107

VI. SZERETETBEN ÉLNI 113

Az új ember megszületése 114
A « világ bűne » kísértése és a kegyelem vonzása . . 118
« Hiszek Tebenned! » 122
A keresztény élet kibontakozása: hit, remény, szeretet . 127

VII. UTAK ISTENHEZ 133

A keresztény imája 133
A liturgikus imák és az Eucharisztia 138
Isten népe általános papsága és a szolgálati papság . . 142
Pályaválasztás és hivatás 146
A nemi ösztön ellenőrzése és a szeretet érlelődése . . 151
Szerelem és házasság 158
Keresztény házasság és család 162
Meghalni a bűnnek és élni Istennek Jézus Krisztusban . 168
Keresztények a világban 172

Zárószó 177

II. RÉSZ: EMBEREK ÉS MŰVEK

I. IN MEMORIAM 183

Saint-John Perse 183
André Malraux 188
Martin Heidegger 193
Rudolf Bultmann 196

II. VALLOMÁSOK ÉS ÉLETMŰVEK 203

Roger Garaudy 203
Maurice Clavel 213
Hans Urs von Balthasar 217
Henri de Lubac 224
VI. Pál pápa levele a 80 *éves H. de Lubacnak* 237

III. KÉT PRÓFÉTA . 240

Prohászka Ottokár 240
Teilhard de Chardin 251
1. Teilhard általánosított evolucionizmusa . . . 255
2. A fejlődő világegyetem és az egyetemes Krisztus . 261
3. Az emberi erőfeszítés megszentelése . . 266

Szabó Ferenc korábbi könyvei

Mai írók és gondolkodók, Louvain, 1965. (Első kiadása: *Világnézetek harca,* Louvain, 1963). *Elfogyott.*

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

Távlatok. Irodalmi és világnézeti tanulmányok, Róma, 1970. *Elfogyott.*

Henri de Lubac az Egyházról, Róma, 1972. *Elfogyott.*

Isten barátai, Hitünk korszerű bemutatása, Róma, 1969 [2].

Az ember és világa, Róma, 1974 [2].

Párbeszéd a hitről, Róma, 1975.

H. de Lubac - Y. Congar (Teológiai Kiskönyvtár I/7), Róma, 1976.

A Szerző címe:

Szabó Ferenc SJ
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 ROMA