szabó ferenc

AZ EMBER ÉS VILÁGA

AZ EMBER ÉS VILÁGA

SZABÓ FERENC

AZ EMBER ÉS VILÁGA

A szerző kiadása
RÓMA
1969

Cum licentia ecclesiastica

A fedőlapot Prokop Péter tervezte

Készült: D. Detti nyomdájában Via G. Savonarola, 1 - 00195 Roma

BEVEZETŐ

A Chartres-i székesegyház kapujában van egy ismert részlet: Ádám teremtése. A keresztény művész azt a pillanatot örökítette meg, amikor a teremtő Isten éppen befejezi remekművét. Ádám arca pontosan a Teremtő arcának tükörképe.

Ez a kőbevésett parabola egyszerű és mégis beszédes jelképre fordítja át a Genezis szavait: « Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette ». A keresztény hagyomány nem szűnt meg kommentálni a verset. Az ember személyi méltósága (szellemisége és szabadsága), a természetben elfoglalt kiváló helye és istenfiúi rendeltetése mind abban a tényben gyökerezik, hogy Isten képmása (imago Dei).

Kétségkívül, a Genezis lapjain azt is ott találjuk, hogy az ember porból vétetett és hogy visszatér a porba. Az Egyház ezt sem feledte soha. A bűn és annak kifejezése, a szenvedés és a halál ténye megóv bennünket valami naiv optimizmustól. De a keresztény tudja, mert hiszi, hogy bukása ellenére is isteni életre van hivatva; a teremtést helyreállító Krisztus műve folytán annak istenségében részesedhetünk, aki szeretetből emberségünk részese lett.

Hitünknek ezek az alapigazságai ma talán közhelyeknek tűnnek. Nehezen tudjuk elképzelni, milyen forradalmi újítást hozott a kereszténység e felfogással az antik világba. Az emberiség hallatlan reménységre született

újjá. A szabadság kora köszöntött be. Igaz, a kereszténység elsősorban nem a külső, a társadalmi felszabadulást hozta magával. A rabszolgaság pl. még jó ideig tartott; csak lassú gazdasági-társadalmi átalakulás következtében szűnt meg. De a keresztény eszmék befolyása kétségkívül sürgette eltörlését. A krisztusi üzenet elsősorban az ember ontológiai felszabadulását hozta. Addig a vak sors, a csillagok járása, a jó vagy a rossz szellemek, meg a kegyetlen, féltékeny istenek tartották rettegésben az embereket. A kinyilatkoztatás megszabadította őket a Fatumtól, *a végzet-hittől. Amikor üdvözítő Istenünk emberszeretete megjelent Jézus Krisztusban, a* Fatum *bilincse széttörött. Az Evangélium valóban örömhír volt.*

Az első keresztény tanítók írásaiban, pl. Alexandriai Kelemennél, ujjongó örömben tör ki ez az öntudat: az ember Isten gyermeke, Isten szabad szolgálatára hivatott és az Atya Jézusban örök életet adott neki. A Középkor is — minden « sötétsége » és nyersesége ellenére — a keresztény szabadság és a reménység érája volt. De amikor a reneszánsszal beköszönt az Újkor, az ember felszabadulásának keresztény eszméje átalakul. Amit eddig felszabadulásnak hittek, most nyűgös igának kezdik érezni. A teremtő Isten, aki a saját méltóságában részesítette az embert, most úgy kezd megjelenni, mint az emberi méltóság és szabadság ellensége. A fokozatos elvilágiasodással a mai ateizmusba torkollik ez az áramlat. A modern ateizmus humanizmusnak vallja magát: az ember igazi felszabadulásának feltételét az Isten elvetésében látja: az Istennek « meg kell halnia », hogy az ember élhessen.

Tragikus félreértés! Hiszen ha a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik (H. de Lubac). Ott ahol az ember lesz az ember számára a Legfőbb Lény, visszatér a

Fatum-hit, az elidegenített ember az istenhit eratz-*aihoz fordul.*

Könyvünk lényegében ezt a félreértést szeretné eloszlatni. Claudel mondotta: az embernek nem kell meghalnia, hogy az Isten éljen. Ez a gondolat — könyvünk mottója lehetne — felidézi a II. századi egyházatya, Szent Irenaeus szavait: Gloria Dei vivens homo, *Isten dicsősége a világban együtt növekszik az ember kibontakozásával.*

Vezérfonalnak a Gaudium et Spes *kezdetű zsinati okmányt választottuk. Könyvünk nem ennek a konstitúciónak a szoros értelemben vett kommentára. Kevesebb és több. Kevesebb: nem tárgyaljuk mindazokat a kérdéseket, amelyeket ez a dokumentum felvet vagy megvilágít. Csupán* az emberre és világára *vonatkozó tanítását vesszük figyelembe. De másrészt többet akarunk, mint egyszerűen csoportosítani és magyarázni a zsinati szöveg antropológiai kijelentéseit. Felhasználva az elmúlt harminc-negyven év filozófiai és teológiai kutatásait, szeretnénk megmutatni a zsinati tanítás szellemtörténeti hátterét és rendszeresen kibontani az ott csíraszerűen megbúvó új gondolatokat. Így néhány szempontot nyújtunk egy keresztény antropológia körvonalazásához.*

« Az Egyház a mai világban » c. konstitúció 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 teremtőnk és megváltónk; az emberi történelemnek és az üdvtörténetnek egyetlen célpontja van: Jézus Krisztus. E két alapigazságból folyik az emberi méltóságról és a földi

valóságok isteni értelméről vallott zsinati tanítás (GS 22 és 41). E két pilléren nyugszik könyvünk antropológiai vázlata is.

Első részének két fejezete mintegy megrajzolja azokat a « koordinátákat », amelyekben elhelyezzük a mai embert. Ez a rész inkább szellemtörténeti és filozófiai. A második rész három fejezete már kifejezetten a keresztény kinyilatkoztatás, pontosabban a zsinati tanítás fényébe állítja az embert és világát.

Róma, 1969 Karácsonyán

A *Gaudium et Spes* (= GS) szövegét a hivatalos magyar fordítás (*Lelkipásztori rendelkezés az Egyházról a mai világban*, Szent István Társulat, 1967) alapján idézzük, éspedig az egyes pontokra hivatkozunk (nem a lapszámokra).

Egyszerűség kedvéért *magában a szövegben* hivatkozunk még két gyakrabban idézett szerzőre:

— *Teilhard de Chardin Művei: Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin* I-IX, Seuil. Pl. T. I, 21 = *Teilhard, Oeuvres I* (= *Le Phénomène humain*, 21. lap). A IV. kötetet (= *Le Milieu divin*) P. Rezek Román OSB fordításában idézzük: *Benne élünk*, Ahogy Lehet, Párizs-Bécs, 1965 (= B. É.). Teilhard egyéb műveinek idézésekor is jórészt P. Rezek sokszorosított fordításait használtuk, némi változtatással.

— *Mounier Művei: Oeuvres d'Emmanuel Mounier* I-IV, Seuil. Pl. M. III, 56 = *Oeuvres III, 1944-1950*, 56. lap.

Az olvasó a *jegyzetekben* bő irdodalmat talál (főleg a transzcendentális módszert alkalmazó II. fej.-ben); úgy gondoljuk, ez a fajta tájékoztatás hasznos lehet mint « bibliográfiai eligazítás » azoknak, akik egyes kérdéseket szakszerűen akarnak tanulmányozni.

ELSŐ RÉSZ

ISTENNEL, VAGY ISTEN NÉLKÜL?

« Az Isten és a vallás tagadása, vagy a közömbösség e téren, ma már nem oly kivételes jelenség, mint volt a múltban. Manapság gyakran jelentkezik úgy, mint a természettudományos haladásnak vagy valamiféle új humanizmusnak a követelménye ».

(*Gaudium et Spes*, 7)

I. - A PROBLEMATIKUS EMBER

A Zsinat alatt François Mauriac ezeket jegyezte be füzetébe (*Bloc-Notes*, 1964. okt. 16): « Különös arra gondolni, hogy semmi sem emberibb, mint a természetfeletti és semmi sem olyan embertelen, mint az Isten nélküli világ. Amilyen mértékben igaza van Zarathusztrának: "Isten meghalt", oly mértékben az ember is halott. Még ha nem is maradtam volna hűséges a hithez — én ugyanis hiszem azt, hogy az Egyháznál vannak az örök élet igéi —, minden bizonnyal akkor is a fennmaradás ösztönével ragaszkodnék hozzá, mert ebben az embertelen világban egyedül az Egyház marad meg emberinek... Ha a hitetlen világ ma érdeklődéssel figyeli, mi történik Rómában, ez talán azért van, mert homályosan érzi, hogy a földön csupán az képviseli az utolsó esélyt az emberi nem fennmaradásához — a szó szoros értelmében! — ami még megmaradt a kereszténységből ».

Talán Mauriac egy kissé pesszimista. Nem mindenki látja ilyen sötéten a mai világ helyzetét. A derűlátóbbak inkább a növekedés válságáról beszélnek. Mindenesetre, amint ezt már húsz évvel ezelőtt világosan látta Teilhard de Chardin, « a mai világ egyik legjobban nyugtalanító vonása, hogy a vallás területén egyre inkább növekszik az általános kielégületlenség... Valamiféle homályos ok miatt korunkban nem áll jól a helyzet az ember s az Isten között, már ahogyan ma az Istent bemutatják az embernek ». Az ember szemében « a kozmosz a reneszánsztól kezdve fokozatosan a kozmogenezis vonásait öltötte magára »; a legújabb időkben pedig magát az embert is « elérte és magával ragadta az örvény »: felfe-

dezte, hogy maga is genezis eredménye, az egyetemes fejlődés benne éri el csúcspontját. Galilei, Darwin és a modern antropológia felfedezései nemcsak a gondolkodásban, de hitünk egész épületében is mélyreható átépítést váltottak ki (v.ö. T. V, 339-341).

A *Gaudium et Spes* k. zsinati konstitúció bevezetése is leírja az újkori változásokat és a velük együttjáró válságot, rámutatva a mai hitetlenség aggasztó problémájára: « Az új viszonyok hatnak... 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... ».

A zsinati atyák felhívták a figyelmet arra, hogy korunk szellemi válságának kérdése az ateista humanizmusban összpontosul. A mai hitetlenség — akár annak egzisztencialista változatával állunk szemben, akár a marxista világnézet scientizmusával — valami « új humanizmus » nevében tagadja az élő Istent. « És sokhelyütt nemcsak bölcseleti nézetként hangzik el az ilyen állítás, hanem nyíltan és széltében kifejeződik az irodalomban és a történelem értelmezésében, sőt mi több, befolyásolja a törvényhozást is. Mindez sokak lelkében okoz zavart » (GS 7).

Hogy a mai helyzetet jobban megértsük, ismernünk kell annak genezisét.

1. « Az ateista humanizmus drámája ».

Ez a címe P. Henri de Lubac ma már klasszikussá vált művének (1). A neves francia teológus a második

(1) *Henri de Lubac, Le Drame de l'humanisme athée*, Spes,

világháború alatt írta meg a könyv tanulmányait, éppen akkoriban, amikor barátja Teilhard az utolsó simításokat végezte *Az Emberi Jelenség*-en. A négyéves világégés, az anyagi és szellemi értékek pusztulása sokakban felvetette ezt a kérdést: Hogyan jutottunk idáig? (2).

Érdekes pl., hogy Lukács György is, a háború másnapján az újkori szellemi válságot elemezve, « *Az ész trónfosztásá* »-ban « azt az utat mutatja be a filozófia területén, amelyet Németország (Nietzschetől) Hitlerig megtett » (3). A marxista szerző minimizálja ugyan a « vallásos ateizmus » történeti szerepét, mégis olyan megállapításokat tesz Nietzsche nihilizmusával kapcsolatban, amely a mi tételünket támogatja. Helyesen látja Lukács, hogy nincs « ártatlan » (semleges) világnézet. Csakugyan, mi valljuk, hogy az eszmék nemcsak tükrözik a gazdasági-társadalmi helyzetet, hanem a történelmi fejlődés igazi mozgatói, — jóllehet elismerjük a történelmi materializmus részigazságát: az « alépítmény-

---

Paris, 1963-ban zsebkönyv formájában is megjelent (« Le monde en 10/18 »), némi módosítással. A következőkben erre a kiadásra hivatkozunk.

(2) V.ö. pl. *Gabriel Marcel, L'Homme problématique*, 1955. « Korunk világnézeti válságá »-ról lásd « *Mai írók és gondolkodók* » (1963) c. könyvem utolsó fejezetét.

(3) V.ö. *Lukács György, Az ész trónfosztása*, Akadémia Kiadó, Budapest, 1965, 238 skk. A könyv előszava 1952-ben íródott! Amit Lukács « vallásos ateizmusnak » nevez, sokban megegyezik a marxista ateizmussal. Lásd: G. *Fessard*, « Les structures théologiques dans l'athéisme marxiste », *Concilium*, 16 (1965), 31-43 l. P. Fessard szerint Hegel lényegében keresztény teológus volt: a kereszténység misztériumain keresztül akarta « megérteni » a történelmet. A dialektikus materializmus — jóllehet Marx átalakítja a hegeli eszméket —, a Hegeltől átvett elemekben őrzi meg a kereszténység teológiai struktúráját. Fessard ezt a tételt három ponton mutatja ki: 1) az ember-természet viszonya megfelel az ember-Isten viszonynak a megtestesült Igében, 2) a magántulajdon mint « eredeti bűn », 3) a proletáriátus megváltó küldetése.

nek » is fontos szerep jut a fejlődésben. De Lukácstól eltérően azt is állítjuk, hogy mindenféle ateizmus veszélyes lehet. A *Populorum Progressio* 42. pontja hangsúlyozza: « a lezárt, önmagát a lelki értékektől és ezek forrásától, Istentől elreteszelő humanizmus győzelmi esélyei látszólag nagyobbak (mint a vallásos humanizmusé). Kétségtelen, hogy az ember Isten nélkül is meg tudja szervezni a földet, de "Isten nélkül csak az ember ellen tudja megszervezni: a kizárólagos humanizmus — embertelen humanizmus » (H. de Lubac). Tehát csak az az igazi humanizmus, amely elismerve az emberi élet igazi eszméjét megadó hivatást, nyitva áll az Abszolútum felé ».

Az enciklika P. de Lubac-ot idézi (4). Utána pedig Pascalra hivatkozva (5) hozzáteszi: « Az ember semmi esetre sem az értékek legfőbb zsinórmértéke, magát csak úgy valósíthatja meg, hogy túllép önmagán. Pascal annyira igaz szavai szerint: "Az ember végtelenül túlszárnyalja az embert" ».

Galilei, Darwin, Marx, Freud felfedezései nyomán lényegesen átalakult az emberről és világáról alkotott felfogásunk. A « homo faber » ma már nem tekinti « szentnek » a teremtést; mindent « manipulál » — beleértve önmagát is: mindenre a saját « képmását » nyomja rá. Egyszóval: az emberi dráma színtere ma már nem a szakrális világ — vagyis az « istenivel » átjárt természet —, hanem az emberi tevékenység által « humanizált » világegyetem. Mivel pedig a világ az ember « alkotása » lesz, az emberi szellem objektivációit tükrözi vissza; következésképp a modern ember nem találja

---

(4) *H. de Lubac, Le Drame de l'humanisme athée*, 8-9. l.

(5) « Tudjátok meg, hogy az ember végtelenül túlszárnyalja az embert és mesteretektől ismerjétek meg igazi állapototokat, amelyet nem ismertek. Hallgassátok Istent... ». (*Pascal, Pensées*, éd. Brunschvicg fr. 434; Lafuma 131).

Istent a természetben, — a mikroszkópok alatt vagy az ürrakéták pályáin nem találkozik a Teremtővel. Mindez megdöbbent talán bennünket. Az ember *egyedül* érzi magát a világegyetemben: most már ő felelős az öntudatra ébredt Fejlődés sorsáért...

Az « istenitől megfosztott » világban a Prometeusz ember *egyedüli úrnak* vallja magát. Ime a fiatal Marx hitvallása: « A filozófia Prometeusz hitét teszi magáévá. Egyszóval: gyűlölök minden istent! És nemcsak az ég, hanem a föld isteneit is, akik nem ismerik el, hogy a legfőbb istenség az emberi tudat. Nem tűr vetélytársat... ». A sziklához láncolt és az isteneket megvető Prometeusz: a saját alkotásainál megrekedt és a Teremtővel dacoló, lázadó ember.

S ha az ember nem felelős Isten előtt, ha cselekvésében is önmaga a legfőbb norma, — hiszen az ember csak az, aminek szabadon alkotja magát —, könnyen *túlteszi magát a jó és a rossz régi kategóriáin.* Nietzsche nyomán járva a fiatal Sartre egyik hősének az ajkára adja e szavakat (Oresztesz kiáltja Jupiternek *A Legyek* c. darabban): « Nincs többé sem jó, sem rossz; nincs senki, aki nekem parancsolna, mert ember vagyok ».

A mai istentagadás tehát azt vallja, hogy az ember csak akkor lehet igazán ember, ha minden istent elvet, — ha Isten meghal.

Tragikus félreértés! Hiszen a Teremtő maga akarta, hogy az ember a saját képmására teremtő legyen: hogy uralma alá hajtsa a földet és befejezve a teremtést önmagát is befejezze. Lássuk most ennek a « félreértésnek » a történetét!

2. A modern ateizmus megközelítése.

A jövő történetírói úgy beszélnek majd a mai ateizmusról, mint az atomenergiáról vagy a gyarmatok felszámolásáról. Korunknak egészen sajátos jelensége az

abszolút istentagadás. Kétségtelen, hogy a nyugati történelem nagy korszakaiban mindig voltak olyan egyének, akik ateistáknak vallották magukat. De ha jól megvizsgáljuk ezeket az eseteket, kiderül, hogy sokszor nem is hitetlenségről van szó, hanem csupán az antropomort istenfogalom bírálatáról. Ez az eset pl. Xenophanesznél, vagy Lucretiusnál és Epikurosznál. Ezek az antik bölcsek a maguk módján istenhívők voltak, csupán a vallásos mesék és a torz isteneszme ellen küzdöttek. Ezért óvatosnak kell lennünk: nem szabad visszavetítetünk a modern ateizmust a régebbi korokba. Amikor a fiatal Marx Epikuroszban látja ateizmusának egyik mesterét, valamiképpen « a takarót magára húzza át », G. Morel szellemes megjegyzése szerint (6).

De mi most nem foglalkozhatunk az ókori ateizmus kérdésével. Mivel az « abszolút ateizmus » (látni fogjuk, hogy ennek Marx a « megalapítója ») az újkorban alakult ki, éspedig jórészt a kereszténység kritikájából született, ennek a genezisét vázoljuk fel egészen nagy vonásokban. A középkori világkép felbomlásával és a reneszánsz szellem megjelenésével a régi teocentrikus szemlélet helyébe az antropocentrikus felfogás lép. Ezt a folyamatot ismerjük. Még a két háború között Jacques Maritain *Teljes humanizmus* c. könyvében jól elemezte ezt az átalakulást (7). Mi most a felvilágosodástól indulunk el.

---

(6) *Georges Morel*, « Approche de l'athéisme moderne », *Études*, novembre 1964, p. 475.

(7) *Jacques Martain, Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936. Amikor a *Populorum Progressio* « teljes humanizmusról » beszél, jegyzetben Maritain könyvére hivatkozik. Azt fölösleges hangsúlyoznunk, hogy a « *Garonne-i paraszt* » Maritain-je már nem azokat a « forradalmi » eszméket képviseli, mint a két háború közötti Maritain, jóllehet aggódása nem alaptalan és igen sok mai túlzás, elhajlás jogosan hívta ki kritikáját.

Voltaire-től Feuerbachig.

A XVIII. században addig soha nem tapasztalt ellenfelekre talál a kereszténység, a nyugati « hivatalos » vallás. A francia « felvilágosultak », az enciklopedisták az olasz « szabadgondolkodók » (Giordano Bruno, Campanella, Pomponazzi) racionalizmusát fejlesztik tovább. De ezek a « felvilágosultak » még nem ateisták mai értelemben véve. Voltaire példája ezt nagyon jól mutatja.

Ha elolvassuk Voltaire « ateisták » c. cikkét, amelyet az *Enciklopédia* számára készített, meglepődve tapasztaljuk, hogy az ismert kereszténygyűlölő és egyházgyalázó tulajdonképpen az istenhit apológiáját írja meg. (Mellékes most, hogy csupán egy sajátságos deizmust vallott). Voltaire Pierre Bayle eszméit cáfolja. Bayle maga nem volt ateista, csak szélsőségesen szkeptikus. Úgy vélte, hogy az ateizmus végülis jelentéktelen rossz. Voltaire megengedi, hogy az elméleti ateizmus (ezen szélsőséges szkepticizmust kell érteni) bizonyos szempontból kevésbé veszélyes, mint a babona. Szellemesen jegyzi meg: « Ha Erzsébet királynő trónjáról elűzetve megtudná, hogy alattvalói utódjául az egyik leghirhedtebb londoni utcalányt választották meg királynőnek, sokkal inkább fel lenne háborodva, mintha az angolok új kormányformát választottak volna ». Vagyis: jobb nem beszélni Istenről, semmint a bálványimádók módjára eltorzítani és megcsúfolni az istenképet. De Voltaire ugyanakkor azt is állítja, hogy az Isten gyakorlati tagadása károsabb, mint a pogányság, mert a társadalom lerombolásához vezet. Miért? Azért, mert az Isten létének állítása végülis nem tetszőleges vélemény kérdése. A legfőbb Lény léte ontológiai szükségszerűség; Isten létét az értelem bizonyítja. Voltaire a hagyományos (Szent Anzelmtől származó) ontológiai istenérvre hivatkozik. Majd pedig érveléséhez hozzácsatol egy a XVIII.

században igen gyakori eszmefuttatást: « De még ha nem is tudnánk kimutatni a legtökéletesebb Lény létezését, akkor is jogunkban állna, hogy az ateistáktól az ellenkező álláspont igazolását kérjük. Meg vagyunk ugyanis győződve arról, hogy a legtökéletesebb Lény eszméje nem zár magában belső ellentmondást s ezért, ellenfelünknek kell igazolnia ellentétes állítását... Igy tehát minden feladat az ateistára hárul. Az, aki nyugodtan elfogadja Isten létét, zavartalanul megmaradhat hitében, ellenfelére hagyva az ellentmondás kimutatását. Ez úgysem fog sikerülni neki... » (8).

Nem akarjuk most megvitatni azt, hogy Voltairenek, avagy Bayle-nek volt-e igaza, hogy érvényes-e a Voltaire által felhozott ontológiai érv. Csupán egy érdekes tényre akartuk felhívni a figyelmet: Voltaire nem volt ateista. Deizmusától még hosszú az út Marx abszolút ateizmusáig, aki kijelenti: « az ember számára az ember a legfőbb lény ».

De már a XVIII. században is találunk olyan radikális kételkedőket, akiket inkább az ateistákhoz sorolhatnánk. Úgy látszik, ilyen volt Holbach, Mirabeau, vagy Sade márki. Ime egy részlet Sade első művéből, « *Egy pap és egy haldokló párbeszéde* » c. írásából:

> « *A pap*: Dehát végül mégiscsak megengedi, hogy valami van e földi élet után? Lehetetlen, hogy szelleme néha át ne tört volna a sűrű sötétségen és meg ne látta volna, milyen sors vár ránk és hogy milyen eszmerendszer ad leginkább választ a túlvilági kérdésre; melyik tanítja helyesen, hogy számtalan kín vár azokra, akik rosszul éltek és örök jutalom azokra, akik jól éltek?
>
> *A haldokló*: Hogy melyik rendszer? Barátom, semmiféle megoldás nincs. A Semmi soha meg nem rémített engem:

---

(8) *Encyclopédie*, nouvelle édition, 1777, t. III, art. «Athéisme», 775. l. V.ö. még az « Athées » c. címszót, 749 skk.

csak vígasztalót látok benne. A Semmi egészen egyszerű. Minden más a gőg találmánya, egyedül a Semmi észszerű. Egyébként ez a Semmi nem rettenetes és nem is abszolút. Itt van szemünk előtt a természet örök körforgása, újjászületése. Semmi sem veszik el, barátom, semmi sem pusztul el a világban. Ma az ember, holnap a féreg, holnapután a légy... mindig létezik valami... Ime, barátom, ez az a principium, az egyedüli bizonyosság, amelyet követnünk kell és nincs szükségünk se vallásra, se istenre, hogy ezt az igazságot ízleljük és elfogadjuk; csak jó szívre van szükségünk. De érzem, hogy gyengülök. Papom, ne papolj! Szabadulj meg előítéleteidtől, légy ember, légy félelem és reménység nélküli ember! Hagyd a szónoklatokat és a vallásokat! » (9).

Sartre-nak is « becsületére válnék » ez az írás! Nyilvánvaló, hogy Sade márki haldoklója egészen megfontoltan ateistának vallja magát: nem hisz se Istenben, se a túlvilági életben. Az ilyenfajta ateista a XVIII. században megveti a deistát. A egyik felvilágosult materialista így határozza meg a deistát: « olyan fajta ember ez, aki nem elég gyenge ahhoz, hogy keresztény legyen, de nem is elég bátor ahhoz, hogy ateista legyen ».

De a felvilágosult « ateisták » nem sokan vannak. A XVIII. századi « arisztokratikus » ateizmus nem is tetszik a forradalmi vezéreknek. Igaz, a francia forradalom élesen kereszténységellenes és antiklerikális. De a forradalmárok nem ateizmust akarnak: a Természet és az Ész istenének kultuszát akarják a keresztény vallás helyébe állítani.

Robespierre 1793 december 21-én, a Jakobinusok klubjában tartott híres beszédében hansúlyozta: « Az ateizmus arisztokratikus, viszont a legfőbb Lény eszméje, azé a Lényé, aki az elnyomott ártatlanok igazát védi

---

(9) *Sade, Oeuvres*, textes choisis par M. Nadeau, « La Jeune Parque », 178-179. l.

és bünteti a diadalmaskodó gonoszságot, népi eszme... Én magam kollégiumi éveim óta eléggé rossz katolikus voltam, mégis, annál inkább ragaszkodom azokhoz az erkölcsi és politikai elvekhez, amelyeket most előadtam. Ha Isten nem létezne, ki kellene találni » (10). Tudjuk, hogy a másik híres konventi beszédnek (1794 május 7-én hangzott el) témája: a vallásos és erkölcsi eszmék viszonya a republikánus elvekhez. Robespierre beszédének hatására szavazták meg az első törvénycikkelyt: « A francia nép elismeri a legfőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát ».

Hogy milyen hosszú az út a XVIII. századi « laicizmustól » a mai « társadalmi ateizmusig », azt a következő kis példa is illusztrálja. P. Morel említi az esetet már idézett cikkében. 1958-ban, amikor a francia parlamentben az egyik képviselő azt javasolta, hogy az új alkotmány elejére oda kellene írni Isten nevét, javaslatát gúnyos nevetés fogadta. És nemcsak hitetlen kollégái nevették ki, hanem keresztény társai is.

Robespierre még azért száll síkra a legfőbb Lény eszméje mellett, mert úgy gondolja, hogy az Isten megvédi az elnyomott ártatlanok igazát és bűnteti a hatalmasokat. De 50 évvel később megjelenik egy másik forradalmár, Karl Marx, aki többé már nem tekinti az ateizmust úgy, mint az arisztokraták kis csoportjának ferde felfgását, hanem mint az ember igazi felszabadulásának feltételét s ezért az emberi nem egyedül észszerű magatartását.

Mielőtt azonban Marx ateizmusát megvizsgálnánk, Feuerbach valláskritikáját és Emberiség-kultuszát kell bemutatnunk. Igaz, a feuerbachi miszticizmus és metafizika Marxnál átalakul gazdasági-politikai problémává. Mégis, a történelmi materializmus geneziséhez hozzá-

---

(10) V.ö. *G. Morel*, i. cikk, *Études*, nov. 1964, 480.

tartozik a feuerbachi « mozzanat ». Ezenkívül Marx előtt szólunk még Nietzscheről és Comte-ról is. E három gondolkodóval — Feuerbach, Nietzsche és Comte antitheizmusával — a nyugateurópai szellem megtagadja keresztény hagyományait, elfordul a keresztények Istenétől, hogy az *embert* tegye meg az új vallás istenének. Az új vallás az Emberiség kultuszát állítja középpontjába és a társadalmat a teljes evilágiság alapján akarja megszervezni.

Feuerbach és a vallás illúziója.

A francia szocializmus, az angol politikai gazdaságtan és a német metafizika találkozása a marxizmusban egészen más képletet mutatott volna, ha Marx nem talált volna Feuerbachban mesterre. Hogy Hegel filozófiája — jóllehet a « talpára állítva » és átalakítva — átkerült Marx rendszerébe, az jórészt Feuerbach érdeme.

Hegel 1831-ben halt meg. A következő években a filozófiai viták középpontjában az Isten-probléma állt. Elsősorban tehát nem a politikai vagy a szociális kérdések miatt történik a hegeliánusok szakadása; a baloldali és a jobboldali hegeliánusok szembenállását a vallásos kérdésben keletkezett nézeteltérés magyarázza. Feuerbach csakhamar a balszárny vezére lesz. Vele egyidőben barátja, Friedrich David Strauss, a kereszténység eredetét tanulmányozza. Amint Strauss történetileg ki akarta mutatni, hogy a kereszténység illúzió, ugyanúgy Feuerbach filozófiai úton akarja bebizonyítani, hogy a vallás illúzió és hogy a teológia titkát az antropológia oldja meg. 1835-ben Strauss kiadja *Jézus élete* c. könyvét. Ebben azt akarja igazolni, hogy az evangéliumok egyszerűen a mítoszok közé sorolandók (a zsidó nép aspirációinak vetületei). Hasonlóképpen Feuerbach főműve, *A kereszténység lényege*, ezt a tételt próbálja

bizonyítani: Isten csak mítosz; az isteneszmében az emberi aspirációk illuzórikus vetületét kell látnunk (11).

Hogy az emberi szellem « istenalkotását » megmagyarázza, Feuerbach az elidegenedés (vagy elidegenítés: *Entfremdung*) hegeli fogalmát veszi át. Az elidegenedés — tudjuk — abban áll, hogy az ember elveszít valami lényegeset önmagából valamiféle képzelt, illuzórikus valóság javára. Hegel az elidegenedést az abszolút objektivációira alkalmazta. Feuerbach viszont — megfordítva az eszme és a valóság viszonyát — a húsból-vérből való emberre alkalmazza. Bölcsesség, akarás, igazságosság, szeretet: olyan tulajdonságok, amelyek az ember lényegéhez tartoznak és mégis az ember az Isten tulajdonságainak, attribútumainak tekinti őket. A saját lényegét vetíti ki, ruházza rá egy képzeletbeli legfőbb Lényre és ezt a magateremtette Istent imádja. Igy veszíti el, « idegeníti el » önmagát. Az ember elszegényedik, hogy istenét gazdagítsa (12).

De Feuerbach szerint ez a folyamat elkerülhetetlen volt. A hegeli dialektika szerint a vallásos korszak az antitézis mozzanatát képezi az emberiség történetében. A tagadás fázisán szükségképpen át kell mennie az emberiségnek, hogy eljusson a szintézishez, vagyis hogy az ember teljesen megtalálja önmagát. Ezért Feuerbach nem kárhoztatja a vallás múltbeli szerepét. Elismeri, hogy a vallás « az emberi szellem lényeges formája ». Vallás nélkül, vagyis egy « kívülálló » Isten imádása nélkül az ember nem jutott volna el a teljes öntudathoz, nem léphetett volna ki az állati sorból. Hegelt követve Feuerbach meggyőződéssel vallja, hogy az öntudat igazában csak ott ébred fel, ahol a létező lényegét

(11) Feuerbachról lásd *H. de Lubac, Le Drame de l'humanisme athée*, 22. l. és kk.; *Gustav A. Wetter, Der dialektische Materialismus*, Herder, Wien, 1952, 10-17. l.

(12) V.ö. *L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Sämtliche Werke*, VI, Stuttgart, 1903, 17. és 41. l.

objektiválja, gondolkodásának tárgyává teszi. Tehát a gondolkodó alany elkülöníti magát gondolata tárgyától. S mivel az öntudatosulás esetében az alany és a tárgy maga a szellem, az embernek valamiképpen meg kell kettőződnie. Másszóval: előbb el kell veszítenie önmagát, hogy aztán teljesen visszakapja önmagát (*Bei-sich-sein*).

Egy napon az elidegenedésnek meg kell szűnnie. A szintézis fázisában az ember visszaszerzi azt, amit kivetített önmagából. Akkor majd az emberiség előzi a fantomot, a magateremtette istent, és a vallás illúziója után elérkezik az ember uralma. A történelmi korszakváltás akkor következik be, amikor az ember tudatára ébred annak, hogy az ember számára az egyedüli Isten maga az ember: *Homo homini Deus* (13).

Látjuk tehát, hogy Feuerbach szemében az « Isten » nem más, mint bizonyos attribútumok, emberi tökéletességek összege. A kereszténység Istene — mivel itt a vallás legtökéletesebb formájával állunk szemben — a legtökéletesebben egyesíti magában ezeket a tulajdonságokat: az « ember tükre », az a « könyv, amelyből az ember kiolvashatja legnemesebb gondolatait és legtisztább érzelmeit ».

Jól figyeljük meg: Feuerbach humanizmusa nem individualista, mint pl. Max Stirneré, aki ezt vallja: « *Ego mihi Deus* », én magam vagyok önmagam istene. Feuerbach hiszi ugyanis, hogy az ember imádandó attribútumai (igazság, bölcsesség, szeretet) nem az elszigetelt egyénben léteznek, hanem csakis a közösségben, az emberiség egészében. A vallás illúziója éppen abban van, hogy ezt a « kollektív létet » tagadja: helyébe a « külső » Istent állítja és vele szembe az atomizált egyedeket. Az emberiség így véges egyedekre porlik szét a végtelen Istennel szemben. Amily mértékben előzi ezt

(13) *L. Feuerbach*, u.o., 326. l.

az illúziót, oly mértékben részesedik az ember az emberiség lényegében és így válik istenné (14). A vallás lényegét magában foglalja a szeretet gyakorlati törvénye. A szeretet az egyedet kiragadja önző elszigeteltségéből, megnyitja a másik felé, arra ösztönzi, hogy embertársai közösségében oldódjék fel. Végülis az isteni és az emberi között nincs más különbség, mint az emberiség és az egyed között Feuerbach tehát altruista erkölcsöt vall: elveti az egoizmust. Sőt, amennyiben az ateizmus valamiféle negatívumot jelöl, azt is visszautasítja. Feuerbach azt nevezné ateistának, aki bálványimádó, vagyis magát jogtalanul igazi hívőnek vallja. Ez az ember, mivel nem hisz az értékek istenségében, egy fiktív alanynak tulajdonítja ezeket és ezt az istent imádja. Hogy fel ne áldozzuk szeretetünket ennek az illuzórikus « Istennek », ezt az istent kell feláldoznunk a Szeretetnek. Igy valósítjuk csak meg a vallás legtitkosabb szándékát, és megmagyarázzuk a kereszténység titkát is. Hiszen ennek a legtökéletesebb vallásnak a lényege: a szeretet.

Feuerbach halála után mindjárt iskola keletkezett eszméinek terjesztésére. Engels írja, hogy « *A kereszténység lényege* » olvasásakor (1841 novemberében) rendkívüli felszabadulást érzett, mint általában az akkori fiatalok. Hegel tanítványai belső harcot vívtak egymás között. Feuerbach műve bombaként hatott: a harc egyszerre végetért. « A lelkesedés általános volt — írja Engels —, egy pillanat alatt mindannyian Feuerbach tanítványai lettünk ».

Az új radikális nemzedék számára Feuerbach műve a vallási illúzió végét jelentette: megtalálták az emberi probléma megoldását. Németország fiataljainak a pél-

---

(14) V.ö. *Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Nr. 59, *S. Werke*, II, Stuttgart, 1904, 318. l.

dáját az oroszok is követték. Bjelinszkij, a fiatalság egyik vezére, maga is Feuerbach és Strauss nagy tisztelője volt, ahogy ezt Dosztojevszkij közli. Herzen is bevallotta később, hogy Novgorodban Feuerbach olvasása után tért meg a miszticizmustól a legkönyörtelenebb realizmushoz. 1843-tól kezdve Bakunin is, aki ekkor Svájcban él, azt magyarázza, hogy a kommunizmus nem más, mint Feuerbach humanizmusának megvalósítása társadalmi téren. Bakunin azt dícséri Feuerbachnál, hogy kimondotta a vallásról azt a nagy ítéletet, amelyet Hegel elmulasztott, és így véget vetett az « isteni szemfényvesztésnek ». A Párizsba menekült Karl Grün szintén Feuerbach eszméinek terjesztője lesz. Angliában pedig Engels fejt ki tevékeny propagandát. A következő orosz nemzedék neves egyénisége, Csernyisevszkij Feurbachban ismeri el legnagyobb nyugati mesterét. De Feuerbach legkiemelkedőbb tanítványa Karl Marx lesz. 1845-ben, az Engelsszel közösen kiadott *Szent Család*ban, Marx lángoló szavakkal magasztalja Feuerbachot, aki « kisöpörte a haszontalan ócskaságokat » és az embert állította a legfőbb Lény helyébe.

Jellemző, szimbolikus tény, hogy Feuerbach először az « Ismerd meg magadat » címet akarta főművének, « A kereszténység lényegé »-nek adni. P. de Lubac hívja fel a figyelmet e kis tényre (15). Feuerbach tehát a régi klasszikus jelmondatot (*Gnôti seauton*) írja ateista humanizmusa zászlajára, amelyet az első egyházatyák és a középkor teológusai is magukévá tettek. Kinyilatkoztatni az embernek saját lényegét, hogy így — nagyságát megismerve — bizalomra hangolódjék önmagával szemben: ez volt a szentatyák célja is. De míg ezek abban látták az ember nagyságát, hogy Isten teremtménye,

---

(15) *H. de Lubac, Le Drame...*, 26-27. l.

imago Dei, addig Feuerbach éppen az isteneszme kihalásában látja az igazi humanizmus feltételét. Ezt az ateista humanizmust a marxizmus fejleszti tovább. Marx megfosztja az emberi lényeget attól a misztikus aurától, amellyel Feuerbach körülvette azt, de átveszi a mester alapvető tanítását: az ember számára az ember a legfőbb Lény.

Nietzsche és az « Isten halála ».

Nietzsche Feuerbach halálának évében teszi közzé első munkáját. Feuerbach inkább közvetve hatott Nietzschere, Schopenhaueren és Wagneren keresztül (16). Nietzsche maga nem sokra értékelte Feuerbach filozófiáját.

Sokat vitatták és vitatják még ma is Nietzsche ateizmusát és kereszténygyűlöletét. Mi most nem akarjuk feleleveníteni ezeket a vitákat. Mindenesetre, valószínűnek látszik, hogy nem csupán « patológiás esetről » van szó. Az istentagadás nem csupán Nietzsche karrierjének a végén jelentkezik, az űrület mezsgyéjén, hanem sokkal korábbi *választás* eredménye. Ahogy ő maga írja az *Ecce homo*-ban, számára az istentagadás nem valaminek az eredője, mégkevésbé életének egyik eseménye, hanem szinte « veleszületett » tulajdonság: « az istentagadás

---

(16) Schopenhauerre nagy befolyást gyakorolt a *Kereszténység lényege*. Wagner, a német romantikus zene nagy mestere szintén Feuerbach hatása alá került. Amikor emlékiratait írta (ennek kefelevonatait Nietzsche javította ki), Wagner még mindig úgy emlékezett vissza Feuerbachra, mint a modern idők « egyetlen igazi, egyedülálló filozófusá »-ra. Lukács György szerint « Nietzsche átveszi Feuerbach filozofálásának leggyengébb, legideológikusabb oldalát, azt a felfogást, mintha az emberek vallási képzeteinek változása volna a legfontosabb, legdöntőbb része a történelemnek ». *Lukács Gy., Az ész trónfosztása*, Bp., 1965, 281. l.

nálam magától értetődő, egészen ösztönösen jelentkezik».

Nietzsche szerint a vallás az emberi szellem megkettőződéséből ered. Isten csak az ember visszfénye. Az ember bizonyos rendkívüli, egzaltált pillanatokban tudatára ébred saját erejének, az őt felemelő szeretetenergiának. Mivel nem meri önmagának tulajdonítani ezt a hatalmat és szeretetet, egy tőle idegen, emberfeletti lényt teremt és ezt ruházza fel ezekkel a tulajdonságokkal. (Itt érezhető Feuerbach hatása!) Emberi tulajdonságait tehát ketté osztja: mindazt, ami közönséges, szánalmas, gyenge, az emberi szférához sorolja; a rendkívülit, az erőset, a meglepőt pedig az isteni szférájába vetíti ki. Igy tehát Istent ruházza fel mindazzal, ami lényének legjavát alkotja. «A vallás — következtet Nietzsche — az emberi személy megcsonkítása», az ember elszegényedésének folyamata.

Az emberi probléma lényege tehát abban áll, hogy megakadályozzuk ezt a folyamatot, vagyis hogy az ember megőrízze, ill. visszakapja mindazt, ami legnemesebb részét képezi. A kereszténységben az ember elszegényedése a mélypontját éri el. Mindaz, ami jó, ami nagy és igaz van az emberben, kegyelmi ajándék. «Siralmas történet ez; — hangoztatja Nietzsche — az ember olyan elvet keres, amelynek erejében kiérdemelheti azt, hogy ember lehet. Kitalál egy másik világot, hogy ezt a világot rágalmazhassa és bemocskolhassa. Igazában mindig csak a semmit ragadja meg és ebből a semmiből «Istent» alkot, azt az «Igazságot», amely megítéli és elítéli ezt az életet...».

Nietzsche egészen természetesnek veszi, hogy Isten csak az emberi tudatban «élhet». De itt nem kívánatos vendég: az embernek meg kell szabadulnia tőle. Nem arról van szó, hogy érveket keressünk, amelyekkel bebizonyítjuk, hogy valóban nem létezik, hanem azt kell megmutatni, hogyan keletkezett az isteneszme: hogyan

« férkőzhetett be » Isten az emberi tudatba. Ez a « történeti cáfolat » az egyedüli megfellebezhetetlen érv. Minden más bizonyítás — tehát annak bizonyítása, hogy Isten nem létezik — csak arra jó, hogy továbbra is elevenen tartsa az isteneszmét. Hiszen az emberek az érvelés után mindig azt mondhatják, hogy talán van jobb érv is, mint amit most megcáfoltak. Itt van példának Kant esete: miután a *Tiszta ész kritikájá*-ban széttörte annak a ketrecnek a rácsait, amelyben az istenhit fogva tartott bennünket, később az erkölcsi élet posztulátumaként újra csak visszalopja az isteneszmét és visszaállítja rabszolgaságunkat. Kant vállalkozása nem sikerülhetett — jegyzi meg Nietzsche —, mert elvi síkon mozgott és nem egy gyakorlati *döntésből* indult ki. Kant intellektüel volt, filozófiai szakmunkás. Az embernek mint olyannak kell felszabadítania magát a gyakorlati életben egy akarati aktussal. Ki kell jelentenie bátran: Isten halott.

Ez a kifejezés: « Isten halott », tulajdonképpen nem Nietzsche találmánya. A keresztény misztika és a hagyományos teológia szókészletéhez tartozott, éspedig a Kálvária drámájára utalt. Nietzsche minden bizonnyal többször hallotta, vagy talán maga is énekelte a Luthertől származó korált: « Isten maga halt meg ». Ismerte Hegel eszméit is, aki ezt a keresztény gondolatot átalakította és beépítette eszmerendszerébe. Hegel az « Isten halála » kifejezést nemcsak Krisztusra, a Golgota történetére alkalmazta, hanem egyszersmind az emberi értelemre, amely a tagadáson, — a « spekulatív nagypénteken » keresztül — egyesül az egyetemes Szellemmel. Wagner a *Niebelung ének*-ben szintén egy isten-nemzetség halálát mondja el. De Heine-nél, kedvenc szerzőjénél is olvashatott Nietzsche az Isten haláláról.

Ne feledjük, hogy a romantika korában vagyunk! De még ha Nietzsche fiatalkori művein erősen érződik is a romanticizmus befolyása, nála nem csupán költői té-

máról van szó. Nem csupán egy ténymegállapításról (Krisztus halálára utalva), nem is csak szellemes gúnyolódásról, mint Heine-nél, hanem egy *szabad döntésről*, egy akarati aktusról. Az ember csak akkor lehet igazán szabad, ha Isten meghalt. Tehát Nietzschenél az ateizmus morális megfontolásból ered, ahogy ezt Lukács György is megjegyezte (17). « Isten nincs, tehát minden meg van engedve »: ez Zarathusztra döntésének konklúziója. Ez a gondolat egyébként visszatér Dosztojevszkij hőseinél is, és napjainkban J. P. Sartre-nál.

Nietzsche tudja azt, hogy valami hallatlan, korszakalkotó tettet vittek végbe azok, akik megölték az Istent. A *Vidám tudás* híres töredéke, amely az *Ecce homo*-ban is megtalálható, drámai erővel írja le ezt a világraszóló tettet: « Hol van az Isten?... Megmondom nektek. Megöltük őt, mi öltük meg, ti és én. De hogyan tehettük ezt? Hogyan voltunk képesek kiüríteni a tengert? Hova vezet ez az út, amelyen elindultunk? Nem zuhanunk-e a mérhetetlen semmibe? Hogyan vigasztalódunk meg mi, minden gyilkosok gyilkosai? E cselekedet nem túlságosan nagy-e számunkra? Nem kell-e nekünk is isteneknek lennünk, hogy legalább önmagunkhoz méltónak tűnjünk? Soha nem volt ennél nagyobb tett; és akik utánunk születnek, e tett miatt az eddiginél sokkal nagyszerűbb történelemhez tartoznak » (18).

A nagy eseményről a tömegnek még nincs tudomása. A csőcselék őrültnek tartja azt, aki az Isten haláláról beszél. A hívők és a vulgáris ateisták egyaránt kinevetik a prófétát. Az előbbiek, a hívők semmit sem értenek szavából s ezért meg sem zavarodnak: hitük vakká és süketté tette őket. A vulgáris ateisták is kinevetik: ezek sohasem hittek, még csak nem is sejtették, hogy valami

(17) *Lukács György, Az ész trónfosztása*, 280-283. l.

(18) *F. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Werke*, (Kröner, Leipzig) V, 163. l.

is létezik az érzékek világán túl. Nietzsche tudta, hogy túl korán érkezett ezzel az üzenettel, még nem jött el az ő órája. Prófétának hitte magát, aki előre látta a nap hanyatlását. Az Isten napja már letűnt a láthatáron, de még megvilágítja, vörös fénye még bevérzi az alkonyi eget. Egyeseket, a tisztán látókat, megborzongat valami sejtelem: az a különös érzésük támad, mintha a föld horizontján mindörökre eltűnt volna a nap.

Nietzsche romantikus költő: filozófiai üzenetét is költői képekben fejezi ki. De a « próféta » szándékát nem csupán Zarathusztra gőgös felkiáltása fejezi ki: « Ó barátaim, szívem legmélyét tárom fel előttetek: ha istenek léteznének, hogyan viselhetném el azt, hogy én nem lehetek isten ». Az *Übermensch*, amikor túl akarja tenni magát a jó és a rossz kategóriáin (vagyis teljes « szabadsággal » önmaga akarja meghatározni, mi a jó és mi a rossz), nem az átlagember legalizmusa és konformizmusa ellen lázad. Nietzsche kifejezetten Isten nélkül akar élni, akarja, hogy Isten meghaljon végleg az emberi tudatban. Lehet, hogy az istentagadás valamiféle « veleszületett » tulajdonság, de ugyanakkor nehéz harc eredménye, kockázattal teli vállalkozás is, mint ahogy ezt *A Szavak*-ban Sartre is vallotta önmagáról (19).

Még egy igen lényeges megjegyzést kell tennünk. Isten, akinek a halálát Nietzsche hirdeti, nem a nagy Pán, nem valami elvont Abszolútum, hanem a keresztény Isten. Ő is, mint Feuerbach vagy Comte, a keresztények Istene és a keresztény erkölcsök ellen küzd. Élete vége felé, amikor már az elmezavar elhatalmasodott rajta, egyre inkább Krisztus ellen fordult. Nietzsche szemében a keresztény erkölcs a « legfőbb gaztett az élet ellen », hiszen a gyöngék, a gyávák, az effemináltak, a felebaráti szeretet beteges eszményére törekvők erkölcse. De nemcsak a keresztény morált támadja, hanem

(19) *J. P. Sartre, A Szavak*, Bp., Európa K., 1964, 247. l.

magát a názáreti Jézust is. A keresztrefeszített Krisztust gyalázza szenvedélyes gyűlölettel. « *Az Antikrisztus* » c. munkájában (1888-ban írta) új prófétaként lép fel, Antikrisztusként, és új korszak jöttét hirdeti.

G. Siegmund kimutatta (20), hogy Nietzsche határozott törekvése volt egy új vallásnak, az anti-kereszténységnek megalapítása. Már az « *Also sprach Zarathustra* » nyelvezete is biblikus tónusú; még inkább a prófétai ünnepélyesség jellemzi az *Antikrisztust*. Nem kell azonban eltúlozni Nietzsche eredetiségét, hangsúlyozza Siegmund. Löwith nyomán rámutat arra, hogy Nietzsche igen sokat átültetett műveibe Hegel és Feuerbach filozófiájából, valamint — közvetve vagy közvetlenül — Strauss, Bauer és Renan biblia-kritikájából (21). A liberális szentíráskritika szétválasztotta a történelmi Jézust és a hit Krisztusát. Nietzsche innen vett át néhány alapvető gondolatot. Ezeket átalakította és radikalizálta. (A mai « Isten meghalt-teológiá »-nak radikális képviselői is protestánsok: eredetük ide megy vissza!) Siegmund kiemeli, hogy Nietzschének egészen egyoldalú, infantilis Jézus-képe volt. A kereszténységről is — annak erkölcsi eszméiről — ferde felfogást alakított ki. Tulajdonképpen a maga-alkotta Istenkép és kereszténység képrombolója. Ezzel persze nem állítjuk azt, hogy a keresztények nem adtak okot e torz felfogás kialakulására!

* * *

Nem egy tekintetben Nietzsche előfutárának tekinthető Dosztojevszkij, jóllehet a közvetlen « kapcsolat »

---

(20) *Georg Siegmund, Nietzsche der « Atheist » und « Antichrist »*, Paderborn, 1946.

(21) *G. Siegmund*, « Nietzsches Antichristentum », *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1966/1, 77. V.ö. *Karl Löwith*, Hegels Aufhebung der christlichen Religion: *Einsichten - G. Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., 1962, 167. l. skk.

igen kevés volt kettejük között (22). Tény az, hogy Dosztojevszkij halála után hat évvel Nietzsche Nizzában olvasta a « *Földalatti szellem* »-et. 1887 február 23-án írja Franz Overbecknek: « Az egyik könyvtárban véletlenül megtaláltam Dosztojevszkij « Földalatti szellem »-ét... Ez olyan szerencsés véletlen volt, mint 21 éves koromban Schopenhauer felfedezése, 35 éves koromban pedig Stendhalé. Mindjárt hallottam a vér szavát (hogyan nevezhetném másképp?), és igen nagy volt az örömöm ». A *Vidám tudás* szerzője « testvérszellemre » talált. Nietzsche kijelentette Dosztojevszkijről: « ő volt az egyedüli ember, akitől valamit tanultam pszichológiában ». Később, 1888-ban még feljegyzi: « Mily felszabadulás Dosztojevszkijt olvasni! ». De ugyanebben az évben (november 20-án) már ezt válaszolja Georges Bandèsnek, aki óvja « ettől a keresztény érzelmű írótól », a « rabszolga-morál » hívétől: « Egészen különös hálát éreztem iránta, jóllehet legmélyebb ösztöneimnek ellene mond ». « Úgy vagyok vele, mint Pascallal », tette hozzá még Nietzsche. És az *Ecce homo*-ban, amikor szellemi táplálékairól ír, már nem említi Dosztojevszkij nevét. A kezdeti ösztönös vonzódás heves ellenszenvvé változott (23).

« *Frères ennemis* », « testvér-ellenségek », ahogy P. de Lubac nevezte őket. Dosztojevszkij is megélte az « Isten

---

(22) *Lukács Gy.* (*Az ész trónfosztása*, 282. l.) Nietzsche etikára alapozott ateizmusáról írva zárójelben megjegyzi: « Csak mellékesen utalunk itt arra, hogy Nietzsche világnézete itt közelről érintkezik Dosztojevszkij bizonyos tendenciáival; hogy Nietzsche az « Emlékiratok a holtak házából » c. művön kívül Dosztojevszkij más műveit is olvasta-e, erről nincs tudomásom; minél kevésbé ismerte Dosztojevszkij egész munkásságát, annál meglepőbb a párhuzamosság a vallásos ateizmus és morál viszonyában ».

(23) V.ö. *H. de Lubac, Le Drame de l'humanisme athée*, 229-230. l.

halálát », az ateizmus központi probléma nála is, őt is kisértette az emberfeletti embernek az eszméje. De kiállta azt a kisértést, amiben Nietzsche elbukott. Dosztojevszkij túljutott a nihilizmuson és megtalálta Krisztust. Megjövendölte az ateizmus csődjét is (24).

A *Megszállottak* hősének, az ateista Kirillovnak az ajkára adja e szavakat: « Isten egész életem folyamán kínzott ». Dosztojevszkij öt kötetből álló regénysorozatot tervezett. Tervéről így vall: « A központi probléma, amely a mű mindegyik részében visszatér majd, az lesz, amely egész életem folyamán, tudatosan vagy öntudatlanul is, kínzott engem: Isten léte. A főhős, akinek életét elmesélem, egyszer ateista lesz, majd hívő, majd fanatikus, aztán eretnek, végül ismét ateista... ». A címe *Ateizmus* lett volna. Dosztojevszkij nem írta meg a regénysorozatot, de a terv egyes gondolatelemei megtalálhatók a *Karamazov testvérek*-ben, a *Félkegyelmű*-ben és a *Megszállottak*-ban.

Ismeretes, hogy Dosztojevszkijre (aki különben epilepsziás volt) két rendkívüli esemény hatott döntően: az az élmény, amikor egészen fiatalon Pétervárott, a Szemenovszki téren a golyó általi kivégzést várta; majd pedig (a tettetett kivégzés után Szibériába száműzték) az a találkozás, amely a krisztusi hitet visszaadta neki: egy napon kezébe került az Evangélium, ezt olvasva találkozott Krisztussal. Mily rajongó szeretettel ír később egyik barátnőjének Krisztusról! « Hiszem, hogy nincs szebb, mélyebb, rokonszenvesebb, észszerűbb, bátrabb és tökéletesebb, mint Krisztus; nincs és nem is lehet: ezt féltékeny szeretettel ismétlem magamnak. Sőt, még ha valaki be is bizonyítaná nekem, hogy nem Krisztusnál van az igazság... én akkor is inkább Krisztussal maradnék, mint az igazsággal ». Furcsa, paradox okosko-

---

(24) *U.o.*, 255-290. lapok (III. rész, II. fej.).

dás! De a szívnek megvannak a saját « érvei »: « le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas » (Pascal).

Dosztojevszkijnél a főprobléma a rossz, az ártatlanok szenvedése. (Ez a tény, Camus ateizmusának is egyik forrása lesz). Karamazov Iván káromló kitöréseiben megtaláljuk az ateista lázadásának minden változatát. Dosztojevszkij nem tudja elfogadni azt a « világmagyarázatot », amely szerint a Rossz szükséges eleme az egyetemes harmóniának. És az a *theodicea*, amely a Gondviselésre hivatkozva « megoldja » a rossz problémáját, az ő szemében *satanodicea*. Krisztus valóban nem azért jött, hogy megmagyarázza a rosszat, hanem magára vette a szenvedést és így szabadított meg bennünket.

A. Gide egyik remek tanulmányában érdekes párhuzamot von Nietzsche és Dosztojevszkij között; megmutatja kettőjük ellentétét is. A vallás és a metafizika évszázadokon át e kérdésekkel gyötrődik: honnan jön az ember és hová megy? mi az igazság? van-e Isten és örök élet? « De — jegyzi meg Gide — Nietzsche óta egy újabb kérdés merült fel, amely nem ezekhez társul, hanem valamennyit helyettesíti. S ez az új kérdés így hangzik: Mit tud az ember megtenni? Mire képes az ember? ...Tulajdonképpen ez az ateista alapvető kérdése. Dosztojevszkij ezt csodálatosan megértette » (25). Gide szerint kétféle válasz lehetséges e kérdésre: két egymásnak ellentmondó válasz. Nietzschenél és Dosztojevszkijnél találjuk meg e két választ. « Ahol Nietzsche csúcspontot lát, ott Dosztojevszkij előre látja a csődöt ». E két gondolkodó meglátta, hogyan ágazik ketté az ember útja. Míg az egyik arra az útra állt, amely azt ígéri, hogy elvezet az *Übermensch*-hez, az istenített emberhez, a másik azt választotta, amelynek végén az emberré lett Isten áll.

---

(25) *A. Gide*, Dostoievski, *Oeuvres complètes*, t. XI, 267-268; v.ö. 289. l.

N. Berdiaev is jól látta: « Dosztojevszkij mindazt megtapasztalta, amit utána Nietzsche átélt, de még valami többet is. Dosztojevszkij végül mégiscsak kimondta az « *Eppur si muove* »-t: Isten él! Krisztus feltámadott! » (26).

Auguste Comte pozitivizmusa.

1842-ben, amikor Feuerbach közzétette *A kereszténység lényege* c. munkáját, A. Comte éppen befejezte hatalmas sorozatának, *Cours de Philosophie positive* c. többkötetes művének kiadását. Émile Saisset később megjegyezte e véletlen egybeeséssel kapcsolatban: « Feuerbach Berlinben, Comte Párizsban a keresztény Európának egy új isten imádását hirdeti: az emberi nemét ». Feuerbach ateista humanizmusának sikerét később a marxizmus biztosítja. De Comte pozitivizmusának sem volt kisebb a sikere, bár más úton érvényesült. Nem annyira a társadalmi-politikai életbe hatolt be, mint inkább a természettudományos világ, pontosabban a szcientista irányzat hitvallása lett, bár Durkheimmel a szociológiában is tért hódított. Természetesen, a dialektikus materializmus (a marxista szcientizmus) is sokat örökölt a pozitivista szellemből. Comte humanizmusa éppúgy *anti-teizmus*, mint a feuerbachi vagy a nietzschei « humanizmus ». « Felfedezni az embert, akinél már nem találjuk az Isten nyomait »: így határozza meg H. Gouhier A. Comte vállalkozását.

Mi is a comte-i ateizmus lényege? P. H. de Lubac nyomán röviden összefoglaljuk a pozitivizmus elméletének alapvető tételeit, majd rámutatunk e sajátos ateiz-

---

(26) *N. Berdiaev, L'Esprit de Dostoievski*, 66; *H. de Lubac, Le Drame...*, 244. l.

mus lényegére (27). De Lubac volt egyike azoknak a katolikus gondolkodóknak akik Comte nézeteinek fontosságára felhívták a figyelmet.

A. Comte szerint az emberi szellem a történelem folyamán három állapoton, három fázison halad át. Első a teológiai vagy fiktív, második a metafizikai vagy absztrakt, harmadik a tudományos vagy pozitív állapot. Comte az első fázison belül is megkülönböztet három mozzanatot: a fetisizmus, a politeizmus és a teizmus korszakait. E három korszak szerinte összefoglalja az emberiség vallástörténetét. A metafizikai állapotot csak átmeneti fázisnak tekinti. Az emberi szellem itt még az előző teológiai korszak nyomait viseli: még nem szabadult meg az abszolútumtól; a tények értelmezésében még részben természetfeletti eszméket követ. A pozitivizmussal elérkezik a végső korszak, a fizika korszaka, a tudományos megfigyelés, a pozitivista erkölcs és szociológia korszaka. Az ember nagykorúvá lesz és felhagy a gyerekes kérdésekkel (a « végső kérdésekkel »): honnan a világ? miért a lét? stb.

A pozitivizmus legfőbb törekvése az, hogy mindenütt *a relatívot állítsa az abszolút helyébe.* Egyszerűen rendezni akarja a jelenségeket, keresi azoknak logikus összefüggését, kapcsolatát, a tudományos megfigyelés és kísérletek útján. Az előbbi állapotokban a teológiai és a metafizikai fázisban, az emberi értelem gyermek illetve « serdülő » volt, ezért kereste a dolgok végső értelmét, az abszolútumot. A metafizika csupán a válaszadásban hozott újat a teológiai állapothoz képest, kérdésfeltevése ugyanaz maradt mint a teológiáé. Viszont a pozitivizmus korszakában az emberi szellem felnőtt lesz: most már nem keresi a jelenségek *végső* okait, hanem

---

(27) *H. de Lubac, Le Drame de l'humanisme ahtée,* pp. 109-222 (IIe partie: « Auguste Comte et le christianisme »).

azokat a törvényeket igyekszik megismerni, amelyek a jelenségeket *közvetlenül* létrehozzák.

Mindebből egyesek arra következtettek, hogy Comte csupán egy bizonyos agnoszticizmust hirdet, tehát nem kell őt ateistának nevezni. Brunetière pl. ezen a véleményen van. Szerinte Comte rájött volna, hogy az emberi értelem tehetetlen az Abszolútummal szemben, ezért szerénységre int. Valamiképpen Kant példáját követte, bár nem a metafizikai, hanem inkább a történeti módszert alkalmazta. Egyszóval, Comte felismerte volna, hogy az Isten-probléma megoldhatatlan.

Ez az értelmezés azonban nem állja meg a helyét, hangsúlyozza P. H. de Lubac. Igaz, Comte maga nem szereti, ha ateistának nevezik őt. De ennek az az oka, hogy számára a hagyományos értelemben vett ateizmus csupán átmeneti, *negatív* álláspont. A pozitivizmus, — amint ezt a *pozitív* szó is jelzi —, nem csupán tagadás, hanem konstruktív álláspont. Az isteneszme helyébe valami újat, valami « pozitívumot » állít. Kiküszöböli Istent, mégpedig úgy, hogy megmagyarázza azt a folyamatot, amely az isteneszmét létrehozza: felfedi az abszolútumot kereső teológiai és metafizikai törekvések illuzórikus voltát. (Itt ismét ráismerünk a feuerbachi törekvésre!) A pozitivizmus megmagyarázza az « istenek születését és halálát », beleértve természetesen az utolsó Istent, a keresztények Istenét is. Comte szerint a XVIII. század ateistái megálltak a félúton. Bár nagy szolgálatot tettek az emberiségnek, álláspontjuk csak átmeneti, mert megálltak a bírálatnál és nem helyettesítették az isteneszmét valami pozitívummal.

1851-ben Comte közzéteszi « *A pozitivista politika rendszere* » c. munkáját, amelynek elején meghatározza rendszerét és megmagyarázza, miben különbözik a pozitivizmus a hagyományos ateizmustól. « A teológiai állapot teljes felszámolása ma a pozitivizmus előkészítésé-

nek elengedhetetlen feltételét képezi... Jóllehet én már régóta világosan elhatároltam — dogmatikailag és történelmileg — a pozitivizmust attól, amit ateizmusnak neveznek, most itt újra néhány általános megjegyzést fűzök e problémához, hogy elejét vegyem mindenfajta hamis értelmezésnek. Még intellektuális szempontból is az ateizmus csupán az ember részleges függetlenülését jelenti, mivel vég nélkül kinyújtja a metafizikai állapotot: szünet nélkül a « végső kérdések » újabb és újabb megoldására törekszik ahelyett, hogy radikálisan félretolna minden hiú metafizikai kérdésfeltevést. Az igazi pozitivista szellem abban áll, hogy a jelenségek állandó törvényszerűségét tanulmányozza és nem keresi azok végső vagy első okait; egyszóval: a *hogyant* és nem a *miértet* keresi. A pozitivizmus tehát összeegyeztethetetlen valamiféle sötét ateizmus gőgös álmodozásaival, amely a világegyetem keletkezését, az állatok eredetét, stb. akarja megmagyarázni. Mindaddig, amíg azoknak a kérdéseknek a megoldását keressük, amelyek gyermekkorunkat jellemzik, képtelenek vagyunk elvetni azt a naív képzelgést, amely e korral természetszerűleg együttjár... A következetes ateistákat tehát úgy tekinthetjük, mint a legkövetkezetlenebb teológusokat, mivel ugyanazoknak a kérdéseknek a megoldását keresik, mint amazok, viszont elvetik az egyetlen alkalmas módszert » (28).

Comte szerint tehát az ateisták (és a panteisták) a teológiai szellem utolsó megtestesítői. Ő maga túl akar menni az ateizmuson, hogy véglegesen felszámolja az istenhitet. Az Isten uralma helyébe az emberiség, a felnőtté vált emberek uralmát kell állítani. Istent nem tagadni kell, hanem helyettesíteni. Miután kizártuk Is-

---

(28) *A. Comte, Système de politique positive*, 1, 66-8; *H. de Lubac, i.m.*, 135-136.

tent, gyorsan helyettesítenünk kell, mert ha az « interregnum » elhúzódik, ez végzetes lehet. Csak azt rombolja le az ember véglegesen, amit helyettesít. « E maxima szerint a katolicizmust helyettesíteni kell, mert különben vég nélkül elhúzódik szégyenletes haldoklása ».

Dehát mit akar Comte a keresztény Isten helyébe állítani? Az *Emberiséget!* Az Emberiség az egyetlen igazi, nagy létező, amelynek szükségszerűen tagjai vagyunk. (Ismét csak Feuerbach eszméire kell gondolmunk!). Comte még jövendöl is: « Jönni fog a nap, amikor majd a párizsi Notre-Dame a nagy nyugati Templom lesz »: az új vallás oltárán az emberiség szobra áll és az új isten lábánál hever a legyőzött régi Isten. Az Emberiség helyettesíti tehát Ábrahám és a metafizikusok elűzött Istenét.

Comte maga használja e vallásos terminológiát. Egyébként megszerkesztette a « *Pozitivista katekizmus* »-t is. Az « Isten rabszolgáit » az Emberiség szolgái helyettesítik, akik majd megszervezik az igazi Gondviselést; eltávolítják a régi vallás híveit mint zavargókat és rendbontókat.

Comte élete vége felé egyre inkább a gyakorlati, a politikai élet felé fordul. « *A pozitív politika rendszere* » c. munkájában egészen határozottan kizárja a közélet irányításából mint maradiakat és rendbontókat, a katolikusokat, protestánsokat és deistákat, vagyis « az Isten mindenfajta rabszolgáit ». Az új Isten, az Emberiség, nem pontosan ugyanaz az « Emberiség », amelyről Feuerbach beszélt. Comte-nál ugyanis nem valami misztikus, meghatározatlan emberiségről van szó, nem olyan *eszméről*, amely magában foglalja az Isten attribútumait, hanem egy hatalmas *organizmusról*, amelynek tagjai mi vagyunk, az egymásután következő nemzedékek egyedei. Igaz, ennek az organizmusnak nem lesz mindenki integráns része: a bűnözők, még ha nagy történel-

mi személyiségek voltak is (pl. Néró, Robespierre, Napoleon), ki vannak zárva a nagy Lényből, mert ezek megzavarják az emberi harmóniát. Ugyanígy kizáratnak a paraziták is, akik semmi pozitívumot nem adnak át az utókornak, akik nem segítik előre a fejlődést. Végeredményben az új Isten ugyanazt a szerepet tölti be, mint a régi, következtet Comte: « benne élünk, mozgunk és vagyunk »; ő szeretetünk központja. Akinek ez az Isten a szívét lefoglalta, nem kívánkozik vissza a régi rabszolgaságba.

Comte hatása igen nagy volt, főleg Franciaországban. A modernista A. Loisy valláskritikájában a pozitivizmust követi. Alain, az egyik lagharciasabb francia filozófus is úgy tiszteli Comte-ot, mint valami istent.

Feuerbach, Nietzsche és Comte ateizmusának közös jellemzője az, hogy az embert ill. az emberiséget állítják az Isten helyébe. E három gondolkodóval Nyugat-európa elfordul keresztény hagyományaitól. De amikor az élő Isten helyébe az ember kerül és amikor kimondják, nincs más csak a föld, elkezdődik az ember szétesése is. Feuerbachnál és Comte-nál, az Emberiség kultusza még vallásos jellegű és egészen « ártatlannak » tűnik. De Nietzsche hatalomra törő *Übermensch*-e, amikor teljes szabadságot követelve magának túlteszi magát a jó és a rossz határain (« Ha Isten nincs, minden megengedett »), már « előképe » a hitleri embernek. Csakugyan — Lukács Györgynek igazat adhatunk — Nietzsche filozófiája távoli előkészítője volt a fajelméletnek, tehát a tömegírtó módszerek bevezetésének is. Valóban mindebben az ateizmusnak csak mellékes szerepe lenne, ahogy ezt Lukács György állítja?

Marx abszolút ateizmusa.

Karl Marx akkor lép fel, amikor a német idealizmus már hanyatlóban van és a pozitivizmus — különböző

formákban — már uralkodó szerepet játszik Európában, alaposan döngetve a régi filozófia, a metafizikus gondolkodás bástyáit. A Feuerbachról szóló híres 11. tézisben Marx meghatározta alapvető magatartását: « A filozófusok eddig csak értelmezték a világot (különböző módon); most már a lényeges az, hogy megváltoztassuk e világot ». A filozófia szerepe tehát a praxisnak lesz alárendelve: a cél az, hogy az ember megszabaduljon mindenfajta elidegenedéstől és maga teremtse szabadon önmagát.

Nem célunk itt az, hogy Marx egész gondolatrendszerét ismertessük (29). Csupán sajátos ateizmusát szeretnénk bemutatni. P. Georges Morellel (30) *abszolút ateizmusnak* nevezzük Marx istentagadását. Ez az ateizmus ugyanis egyrészt *radikális*: Marx gyökeresen kitép minden istenhitet, mindenfajta vallásosságot; másrészt *integrális*: nem elégszik meg azzal, hogy az egyén lelkiismeretében tagadja Istent, hanem arra törekszik, hogy az ateizmus nyilvánosságra jöjjön és áthassa a társadalmi életet, az egész emberi valóságot.

Mielőtt a vallási elidegenedésről szóló marxi tant ismertetnénk, vessünk egy pillantást Marx életére, személyiségére. P. Morel megállapítja, hogy — barátjától, Engelstől eltérően — Marx nem úgy *vált* ateistává: az ateizmus szinte *veleszületett* tulajdonsága. Úgy látszik, élete folyamán soha fel sem merült nála a hit « kísértése »: nem gyötörte a vallási nyugtalanság. A fiatal Engelsnél nem ezt látjuk. Őt a puritán kereszténységben

---

(29) Lásd: *Jean-Yves Calvez, La Pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris, 1956. Különösképpen: 55-102 (« L'aliénation religieuse ») és 535-554 (« Humanisme communiste et athéisme »). — Karl Marxnak a vallásra vonatkozó szövegeit gyűjtötte egybe és kommentálta: Charles *Wackenheim, La faillite de la Religion d'après Karl Marx*, PUF, Paris, 1963.

(30) *G. Morel*, « Un athée absolu: Karl Marx », *Études*, février 1965, pp. 154-170.

nevelték, amely zord és szentimentális volt egyszerre. Engels csak nehéz küzdelem árán lett hitetlenné. Erről tanúskodik pl. egyik barátjához írt levele: « Minden nap fohászkodom, szinte egész nap azért könyörgök, hogy megismerjem az igazságot. Mióta kételkedni kezdtem, állandóan imádkozom és mégsem tudom megtalálni a te hitedet... Könnyek tolulnak a szemembe, amikor ezeket írom. Teljesen fel vagyok dúlva, de érzem, hogy nem veszhetek el; egyszer újra megtalálom Istent, akit annyira óhajt szívem: ez is az isteni szellem mellett tesz tanúságot, amelyért kész vagyok élni és meghalni » (31). Amikor e sorokat írja, Engels már a szélső baloldali hegeliánusokhoz tartozik. Már elvesztette hitét és ráléptett arra az útra, amelyen hamarosan Marx-szal találkozik. De még küzd a hajdani hit « kísértésével ». Valami később is megmarad nála a fiatalkori vallásosságból: szívesen foglalkozik később is a vallások történetével. Nikolaievszki szerint öreg korában is megnyilatkozó dogmatikus türelmetlensége szintén a régi hit maradványa (32).

Marxnál viszont *semmi nyoma sincs* a metafizikai vagy vallási nyugtalanságnak. Úgy tűnik — legalábbis ezt állítja egyik neves életrajzírója (33) — egész fiatal kora óta számára abszolút bizonyosság volt, hogy az Isten csupán a beteges képzelgés találmánya. Már első írásában, doktori disszertációjában (1841-ben) világosan kifejti álláspontját. Demokritosz és Epikurosz természetfilozófiáját hasonlítja itt össze, közben bírálja Kantot és Hegelt is. A filozófia autonómiáját hirdeti. Ennek hitvallása: megvet és gyűlöl minden istent, az égi és a földi isteneket egyaránt; az emberi öntudatot teszi meg

(31) Idézi *Morel*, p. 160.
(32) V.ö. *Nicolaievski-Maenchen, Karl Marx*, 2e éd., Gallimard, 1937, pp. 80-81.
(33) *U.o.*

a legfőbb istenségnek és a filozófiai naptár első szent vértanújának a lázadó Prometeuszt ismeri el (34).

Marx határozottsága, biztonság-érzete azért meglepő, mivel környezete nem volt ateista. Apja a zsidó vallásból áttért a protestantizmusra; mindvégig megőrzött egy bizonyos « deista » vallásosságot, amely akkoriban Németországban, de Franciaorszagban is, a polgári erkölcsösség garanciája volt. Erről tanúskodik egyik levele, amelyet a 17 éves Károlyhoz írt: « Egyáltalán nem kételkedem abban, hogy erkölcsileg rendes maradsz. Mégis, az erkölcsiség szilárd támaszra talál a tiszta istenhitben. Jól tudod, hogy én egyáltalán nem vagyok fanatikus hívő. De előbb vagy utóbb ez a hit az ember számára szükségesnek bizonyul; vannak olyan pillanatok az életben, amikor maga az ateista is, akarva-akaratlanul, leborul a Magasságbeli előtt » (35). Néhány évvel később a fiatal Marx elmondja azt, mennyire megvetette mindig a polgári vallásosság kettősségét, apjának szétfolyó deizmusát. Mert ha az ember erkölcsös lehet anélkül, hogy hinne Istenben, mi szükség van még vallásra, hogy az erkölcsöt megalapozzuk? És miféle ateizmus az, amely *időnkint* Isten felé fordul, ahhoz az Istenhez, akit *általában* elvet?

Marx számára a radikális megoldás a következő: Amily mértékben a múlt század úgy fogta fel az istenek világát mint az emberek világának *képmását*, oly mértékben már megkezdte a vallásos felépítmény lerombolását. Az emberiség feladata most az, hogy teljesen be-

---

(34) *K. Marx, Différence de la Philosophie de la nature de Démocrite et d'Epicure*, trad. Molitor, *Oeuvres philosophiques* I, pp. XIII-XV. Cf. *Eschyle, Prométhée enchaîné*, v. 966-969. Lásd: *Ch. Wackenheim, o.c.*, pp. 90-99; *Calvez, o.c.*, pp. 56-57. Calvez szerint Marx doktori tézisének bevezetője csírájában magában foglalja az egész marxi valláskritikát.

(35) MEGA I, 1/2, p. 186 (1835 november), id. *Wackenheim*, p. 45.

fejezze ezt a folyamatot: vagyis, hogy végleg felszámolja az álmok beteges világát és végleg berendezkedjék a földön, amely az egyedüli valóság. Az embernek semmi köze Istenhez és túlvilághoz. De ezt a feladatot csak úgy lehet elvégezni, hogy a vallási elidegenedés gyökereit, a gazdasági-politikai elidegenedést megszűntetik.

Feuerbach már rámutatott arra, hogy a vallás illúzió, de nem adta meg ennek az illúziónak igazi magyarázatát. Marx szemében Feuerbach még « teológus » maradt. A vallási illúzió gyökereit az ember konkrét létezési módjában, a gazdasági-társadalmi « elidegenedésben » kell keresni, hiszen a vallás, miként a filozófia és a jog is, az alap-struktúrának a tükröződése. A Feuerbachról szóló 4. tézisben Marx hangsúlyozza, hogy nem kell *közvetlen* harcot folytatni a vallás ellen, hanem meg kell szűntetni az emberi valóság alapvető ellentmondásait, belső hasadását és akkor a vallási nyomor is megszűnik: « Feuerbach a vallásos elidegenedés tényéből indul ki, a világ megkettőzöttségéből, vagyis abból, hogy van vallási világ és földi világ; munkája abban áll, hogy az « égi » világot leredukálja földi alapjaira. De az a tény, hogy ez a kettőződés létrejön és hogy az ember a felhőkbe vetíti azt a vallásos világot mintha autonóm világ lenne, csakis a földi alapok belső hasadásával és ellentmondásaival magyarázható meg. Mindenekelőtt tehát ezeket az ellentmondásokat kell felfednünk és megszűntetnünk ».

A profán világban, a társadalmi-gazdasági elidegenedésben kell tehát keresni a megoldást: « A vallási nyomor egyrészt a valódi nyomor kifejezése, másrészt tiltakozás a valódi nyomor ellen. A vallás a nyomorba súlytott teremtmény sóhaja, a szívtelen világ szíve, a szellem nélküli kor szelleme: ópium a népnek... Ezért a vallás eltűnése, vagyis a nép illuzórikus boldogságának eltűnése, igazi boldogságának követelménye... A vallás

valótlan nap csupán, amely mindaddig az ember körül forog, míg nem az ember forog önmaga körül » (36). A valláskritika lényege tehát ez: az ember alkotja vallását és nem a vallás az embert. A vallás amolyan melléktermék: a beteg organizmus váladéka, « ideológia ». A való ember egy konkrét államban, társadalomban él: « az ember nem más mint az ember világa, állam és társadalom. Az állam és a társadalom hozza létre a vallást, a világról alkotott téves felfogást, mivel maguk is hamis világot alkotnak » (37). A vallás kritikája tehát Marx szerint csak akkor lesz teljes, ha a filozófiákat, az ideológiákat, az államot is kritikának vetettük alá és megmutattuk minden elidegenedés gyökerét, a proletariátus kizsákmányolását és ennek alapját, a magántulajdon rendszerét. E kritika végén eljutunk ahhoz a szemlélethez, amelynek középpontjában az ember áll. « A vallás kritikája ebben a tanításban tetőződik be: az ember számára az ember a legfőbb lény » (38).

Marx megőriz valamit Hegel és Feuerbach gondolatából, akik szerint a kereszténység az abszolút vallás. E kifejezés kettőt jelent: egyrészt a kereszténység magában foglalja az ősi vallások törzsi és nemzeti sajátosságait, de úgy, hogy csak azt őrzi meg, ami egyetemes; másrészt a kereszténységben a legmagasabb fokra emelkedett egy másik világ, a mennyek országa iránti nosztalgia. Amikor ezt az elképzelt « árnyék-világot » teszi meg az ember igazi hazájának, a kereszténység — éppen tökéletes transzcendenciája által — elméletben a vallás kvintesszenciáját valósítja meg, vagyis az ember tökéletes elidegenítését. Egyik híres cikkében (1847) Marx így

---

(36) *K. Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 84.
(37) *U.o.*
(38) *U.o.* 97. 1.

akarja leleplezni a kereszténység szociális tanításának abszurditását: « A kereszténység szociális tanai igazolták az antik rabszolgaságot, dicsőítették a középkori jobbágyságot és a szükségnek megfelelően ma is szentesítik a proletariátus elnyomását, jóllehet néha egy kis lelkiismeretfurdalást mutatva. A kereszténység szociális elvei azt hirdetik, hogy az uralkodó osztály és az elnyomott osztály kettőssége szükségszerű, és az elnyomottak érdekeit legfeljebb úgy képviselik, hogy az elnyomóknak ezt hirdetik: legyetek szeretettel a nyomorgók iránt. A kereszténység szociális elvei a másvilágra helyezik át az igazságszolgáltatást és így szentesítik minden földi igazságtalanság folytatását. A kereszténység szociális elvei kijelentik, hogy az elnyomók gaztettei az elnyomottak iránt vagy az eredeti bűn meg a személyes bűn miatt kijáró igazságos büntetések, vagy pedig az Úr által küldött megpróbáltatások, aki végtelen bölcsességében így akarja üdvözíteni a lelkeket. A kereszténység szociális elvei a gyávaságot, az önmegvetést, a megalázkodást, az alávetettséget, az alázatosságot, egyszóval mindenfajta « alantas » tulajdonságokat sürgetnek... A kereszténység szociális elvei alattomosak, a proletariátus forradalmi » (39).

Ezek a röpiratba illő aforizmák megmagyarázzák azt, miért nevezi Marx a kereszténységet az abszurdum vallásának. *A filozófia nyomorá*ban Marx élesen bírálja a francia szocialistát, Proudhont, aki a társadalmi folyamat elemzésekor (*A myomor filozófiájá*ban) a Gondviselés titokzatos törvényére hivatkozik. Marxnál ezeket olvassuk: « A Gondviselés az a mozdony, amely Monsieur Proudhon egész gazdasági szerelvényét mozgatja... A

---

(39) E szöveget lásd *M. Rubel*-nél, *Karl Marx*, Pages choisies pour une éthique socialiste, Edit. Rivière, p. 188. Idézi *Morel*, *Études*, février 1965, p. 163.

Gondviselésnek külön fejezetet szentelt, s ez az adókról szóló fejezet után következik. « Gondviselés », « gondviselésszerű cél »: íme, manapság ez a nagy szólam, amelylyel meg akarják magyarázni a történelem menetét. Valójában ez a szó semmit sem magyaráz meg. Legföljebb ez is csak amolyan nagyhangú frázis mint a többiek, amelyek a tények parafrázisát akarják adni » (40).

Az előző vázlatos kép is világosan jelzi: a marxi ateizmus abszolút. Miután a kereszténység eltűnt, már semmiféle vallásnak nem lesz helye, még az « Emberiség » vallásának sem, amelyről Feuerbach és néhány filantróp álmodozott. Marx szemében a nietzschei gondolat: « Isten meghalt » ugyancsak a divatjátmúlt ideológiákhoz tartozik és csak arra jó, hogy elkendőzze az igazi problémákat. Hogyan halhatna meg Isten, ha nem létezik, ha sohasem létezett? Nem Isten tűnik el a világból, hanem az isteneszme, egy bizonyos istenkép. A vallás eltűntetése tehát nem az értelmi tevékenység célja, hanem annak normális következménye. A társadalmi-gazdasági elidegenedés (kizsákmányolás) megszűnése természetszerűen megszűnteti majd a vallást is.

Marx valláskritikájával itt külön nem foglalkozunk (41); lényegében egész könyvünk adja meg a választ a marxi ellenvetésekre. A marxizmus alapvető tévedései a materializmusra vezethetők vissza. A « dialektikus materializmus » ellentmondásaira nemcsak keresztény szerzők mutattak rá, hanem még egyes ateista egzisztencialisták is. Igy pl. J.-P. Sartre, aki újabban igen közel került a történelmi materializmushoz, a « ter-

---

(40) *K. Marx, Misère de la Philosophie*, Molitor, pp. 140-141. (*Morel*, p. 164).

(41) Lásd *Calvez, La Pensée de Karl Marx*, 557. l. skk. (« Le marxisme devant la critique »).

mészet dialektikáját» (Engels) abszurdnak tartja és erősen bírálja a marxista szabadságfogalmat is (42). Egyébként maga a marxizmus is igen sokat változott: ma már száz arca van (43).

Mindenesetre, Sartre és a hozzá közelálló egzisztencialisták egyetértenek Marx-szal abban, hogy csak ez a világ van, és ennek egyetlen istene maga az ember (44). J.-P. Sartre, akit egyszerre Nietzsche és Marx örökösének tekinthetünk, Gide-ről írva így fogalmazta meg a mai ateizmus hitvallását: «Nem hiszem, hogy ma egyetlen hívő is szent Bonaventúra vagy szent Anzelm érvei alapján lett keresztény; de nem gondolom azt sem, hogy akárcsak egy hitetlen is az ellenkező érvek alapján fordult volna el a kereszténységtől. Az Isten-probléma em-

---

(42) Az egzisztencializmus és a marxizmus vitájával kapcsolatban lásd: *Szabó F., Mai írók és gondolkodók*, 189 skk. (Sartre és Lukács Gy. vitája); v.ö. még: *Tordai* Zádor, *Egzistencia és valóság*, Akadémiai k. Bp., 1967 (Sartre szabadság-fogalmának bírálata), főleg 226-231. lapok: *Régis Jolivet, Sartre ou la théologie de l'absurde*, Fayard, Paris, 1965, pp. 137-150 («Sartre et le marxisme»).

(43) Roger Garaudy, *Marxisme du XXe siècle*, La Palatine, Paris-Genève, 1966. Garaudy itt leleplezi e sztálinizmus hibáit, tévedéseit; elismeri saját tévedéseit is (pl. megtagadja «*La théorie matérialiste de la connaissance*» c. tézisét, ahol minden további nélkül elfogadta Sztálin koncepcióját). A cseh M. Machovec marxista humanizmusát is ég és föld különbség választja el a vulgáris materializmustól és a sztálini dogmatizmustól. Lásd pl. «Kann ein Christ Marxist sein?». Machovec, J. B. Metz és K. Rahner eszmecseréje 1967 őszén Münsterben, in: *Neues Forum (Dialog)*, Mai 1968.

(44) E ponton találkozik Marx Nietzschével. Az ő nyomukon járó modern ateizmust általában ez jellemzi: megszabadítani az embert minden elidegenedéstől (az istenhittől), hogy teljesen megvalósíthassa önmagát. Lásd: G. *Rohrmoser*, «Zum Atheismusproblem im Denken von Pascal bis Nietzsche», *Internationale Dialog-Zeitschrift*, 1968/2, 143-144.

beri probléma: az embereknek egymás-közti viszonyát érinti; olyan teljes probléma, amelyre megoldást mindenki egész életével ad, és ez a megoldás azt a magatartást tükrözi, amelyet kiki a többi emberrel és önmagával szemben szabadon választott. Gide legértékesebb ajándéka számunkra példája: úgy döntött, hogy a legteljesebben megéli az Isten agóniáját és halálát... Minden igazság *lesz* (nincs adva), Hegel szavai szerint. Gide páratlan példaképünk, mert ő azt választotta, hogy *a maga igazsága legyen...* » (45).

3. Az Egyház és a modern hitetlenség.

Pár évvel ezelőtt fordították le franciára Kurt W. Marek « kihívó jegyzetei »-t. Itt olvassuk e sorokat: « Mivelhogy kiszabadultunk a nagy klasszikus civilizációk üvegházából és az ember testi-lelki metamorfózison esett át, magunk mögött hagytuk a nagy vallásokat is. Ma már felesleges az ateizmusról vitatkozni vagy hadat üzenni a kereszténységnek. Világviszonylatban nézve a tényeket (...) azt mondhatjuk Nyugatról: a kereszténység betöltötte szerepét, a kereszténység eltűnhet (45 bis). És a szerző úgy véli, egyetlen *tény* lényegében igazolja ítéletét: a kereszténység nincs jelen a jelenkori társadalmi átalakulásokban: « 1848 óta a társadalmi haladás a kereszténység befolyása, főleg pedig az Egyház tevékenysége nélkül ment végbe. A jótékonykodás a meglevő rend fenntartását és nem annak megváltoztatását célozza. Ez áll a kereszténység és az Egyház magatartására is, a társadalmi élet humanizálásában való részvételük-

---

(45) *J. P. Sartre*, « Gide vivant », *Situations IV*, 88-89. V.ö. *F. Jeanson, Sartre*, Coll. « Les écrivains devant Dieu » 9, DDB, Paris, 1966, 134-135. lapok.

(45 bis) *Kurt W. Marek, Notes provocatrices*, Gallimard, Paris, 1964, 100-101. l.

re » (46). Egyébként, hogy igazságos legyen, a szerző hozzáfűzi: « Az igazság kedvéért el kell ismernünk azt is, hogy az embertelenségekbe való visszaesés is a kereszténység részvétele nélkül történt ».

A fenti nézet visszhangjának tekinthető részben a ma annyit emlegetett amerikai szociológus, Gabriel Vahanian tétele az « *Isten haláláról* » (47). A könyv alcíme is jellemző: « A kereszténység-utáni kor kultúrája ». Bevezetőjében a szerző megmagyarázza szándékát: « A következő lapokon történetileg ki akarom mutatni, hogyan degradálódott fokozatosan a kereszténység, hogyan értéktelenedett el önmagában. Egyes mai gondolkodók egy új keresztény kultúra születését akarják bizonyítani: ezekkel szemben meg akarom mutatni, hogyan és miért mond ellent érveiknek a mi civilizációnk... Az utolsó tíz év állítólagos vallási megújulása tulajdonképpen nem más, mint átmenet a keresztény korból a kereszténység-utáni korba... A modern kultúra alapjai se nem keresztények, se nem keresztény-ellenesek, hanem egyszerűen kereszténység-utánik... » (48). Az utószóban ismét csak ezt hangsúlyozza: « A XIX. században Kierkegaard panaszkodott az Egyház lanyhasága miatt és élesen támadta kora kereszténységét; igen sokan előtte hasonló álláspontot foglaltak el... A mai vallásosság szemfényvesztő: nem vesszük észre, hogy — Kierkegaard szavaival élve — képtelenek vagyunk már keresztények lenni az Újszövetség értelmében. A kereszténység aposztáziájának « vallásossága » éppúgy elárulja a keresztény-

---

(46) *U.o.* 119. l.

(47) *Gabriel Vahanian, La Mort de Dieu*, Buchet-Chastel, 1962; angol eredeti: *The Death of God*, The Culture of our Post-Christian Era, G. Breziller, New York, 1961.

(48) *Vahanian, La Mort de Dieu*, 14. l.

séget, mint a mai kultúra... A mi korunk kereszténységutáni, de még vallásos » (49).

Vahaniant nem lehet egyszerűn a « radikális teológusok » közé sorolni: ő maga élesen elkülöníti magát a *God is dead* (« Isten meghalt ») teológia képviselőitől. Az amerikai (jórészt protestáns) vallásosságot, a konkrét helyzetet nem egyszer éleslátóan elemzi, jóllehet megállapításait sokszor túlságos szkepticizmus és borúlátás jellemzi. Vahanian sajnálattal állapítja meg, hogy a mai (amerikai) kultúra struktúrájából gyökeresen hiányzik az igazi kereszténység: az újszövetség Istene valóban nem él már a legtöbb keresztény életében (50). A kérdés mármost az, hogy egy *konkrét* kultúrtörténeti és vallási tényből kiidulva lehet-e *általánosítani*: lehet-e azt állítani, hogy a kereszténység és az ateizmus vitája idejétmúlta már, *hiszen* kereszténység-utáni korban élünk?

Más szóval így is feltehetjük a kérdést: lehetséges-e még ma is az istenhit? Van-e jövője a kereszténységnek? (Természetesen, tiszta istenhitről és igazi kereszténységről van szó!). Hogyan látja a katolikus Egyház, *a Zsinat Egyháza* a mai hitetlenség kérdését?

Az ateizmus az idők jele?

« Az Egyháznak... szüntelenül vizsgálnia és az evangélium fényénél értelmeznie kell az idők jeleit. Köteles rá azért, hogy minden egyes nemzedéknek korszerű választ adhasson az örök emberi kérdésekre az evilági és a túlvilági élet értelméről és a kettőnek egymással való összefüggéséről. Ismernünk és értenünk kell tehát

---

(49) *U.o.* 207-208. l.

(50) Az « Isten meghalt »-teológiát ismerteti a *Mérleg* (Herder, Bécs) 1966. októberi száma. Lásd még: *J. Bishop, Les théologiens de la Mort de Dieu*, Cerf, Paris, 1967.

azt a világot, amelyben élünk: várakozásait, törekvéseit és gyakori tragikumát » (GS 4).

A *Gaudium et Spes* e szavakkal vezeti be azt a részt, amely leírja a mai ember helyzetét a változó világban (4-10. pontok) és amely felveti a mai hitetlenség problémáját is (7. pont). Később (a 19-21. pontokban) részletesebben foglalkozik az ateizmus kérdésével, ateizmuson főleg a rendszerbe foglalt istentagadó nézeteket értve. A 7. pontban a Zsinat világosan megjelöli azt, ami pozitív a mai « elvallástalanodásban »: « az élesebb ítélőképesség megtisztítja a vallást a mágikus világszemlélettől, a még létező babonáktól, egyúttal pedig megköveteli a napról napra személyesebb és tevékenyebb csatlakozást a hithez ». Ugyanakkor aggódva hívja fel a figyelmet az egyre növekvő elméleti és gyakorlati istentagadás jelenségére, arra az ateizmusra, amely mint valami új humanizmus követelménye jelentkezik a filozófiában, a kultúra minden területén és a közéletben is. A Zsinat tehát megkülönbözteti a « szekularizálódást » az ateizmustól.

Szekularizálódás a latin *saeculum* (a jelen világ) szóból származik. A modern kor egyik szembeötlő jelenségét jelöljük vele: azt a tényt, hogy az ember elfordul a « túlvilágtól » és teljesen a föld, a földi valóságok felé fordul (51). Ez a mai « evilágiság » egy hosszú elvilágiasodási folyamatnak az eredménye. A tudományos felfedezésekkel az ember megfosztotta a természetet a mítoszoktól, fátum-talanította a történelmet. Az elvilágiasodás kezdetben az antiklerikalizmushoz és a vallásellenes fanatizmushoz kapcsolódott; társadalmi következménye az államok laicizálódása, Európában a közélet

(51) *Harvey Cox, The Secular City*, New York, 1966. A könyvet és visszhangját ismerteti a *Mérleg* 1967. januári száma. Mi a francia fordítás nyomán idézzük: *La Cité séculière*, Casterman, 1968 (Simone De Trooz fordítása), 31. skk. lapok.

elkereszténytelenedése volt. Végső következménye pedig az lett, hogy a vallás a magánéletbe szorult vissza. Természetesen, ennek az összetett jelenségnek elemzésekor rá kell mutatni a kereszténység, az Egyház hibáira is: a világi (evilági) hatalom és a lelki « hatalom » túlságos összefonódása, az egyháziak ellenséges magatartása a tudományos felfedezésekkel szemben, stb. részben megmagyarázza azt, hogy az elvilágiasodásra ateista ideológia épült, vagyis hogy a « *sécularisation* »-ból « *sécularisme* » lett, zárt világnézet, új vallás.

Pedig a kereszténység szelleme nem ellenkezik egy bizonyos evilágisággal, vagyis a természet és az emberi valóság autonómiájának elismerésével. Pierre Duhem, a neves francia tudomány-történész szerint a modern tudomány akkor született, amikor a kereszténység — éppen a teremtés eszméjével — megszabadította a természetet az istenektől (a különböző panteizmusokat elvetette) és így megnyitotta az utat a tudományos kutatásnak. H. Cox rámutat a szekularizálódás bibliai alapjaira (52). Szerinte a természet a teremtéssel szabadul meg a bűvös, mítikus aurától; az Exodussal kezdődik a politika deszakralizálódása, a Sinai hegyi szövetséggel pedig az evilági értékek istenítését zárta ki a bibliai kinyilatkoztatás, amikor megtiltotta a bálványimádást.

A modern korban a városiasodás és a technikai kultúra sietteti az elvilágiasodás folyamatát. Természetesen, a jelenség a keresztény valláson belül is észlelhető: istenfogalmunk, vallási képzeteink is átalakulnak az új világszemlélettel. Amíg a modern ember a rádió-teleszkópok és az űrrakéták útján ki nem kémlelte a világegyetemet, az egyszerű hívő naív módon Istent valahol *ott fenn*, túl a csillagokon képzelhette el, a másik világban, az égben. Ma ez a « külső » isten halott. Tudjuk, hogy

(52) *U.o.* 47-65. l.

az Isten transzcendenciája nem jelent távollétet; őt, a Végtelent nem utazással közelíthetjük meg, hanem extázis által (Teilhard de Chardin).

Az emberiség fejlődését sematikusan A. Comte három « állapotával » jellemezhetjük. (Természetesen, nem fogadjuk el a pozitivizmus torzításait és ideológiáját!). A természetből kiemelkedő ember fejlődését tehát így írhatjuk le: A primitív ember világképét a mágikus, animista, totemista, egyszóval a quasi-vallásos szemlélet jellemzi, az ember közvetlen kapcsolatban van a természettel. Ez a szemlélet a magasabbrendű vallások születésével és a metafizikai gondolkodás megjelenésével átalakul: az ember eltávolodik a természettől, öntudatosodik, reflektál helyzetére. A primitív világkép azonban továbbél, amennyiben a kozmosz a második periódusban, a filozófiai « állapotban » is megőrzi isteni vonásait. Ezt tapasztaljuk Görögországban a klasszicizmus idején, szerte Európában a reneszánsz idején, sőt még a német romanticizmusban is. A modern korral azonban beköszönt a tudomány érája, a « pozitív » kor: az ember nemcsak szemléli a világot, hanem átalakítja azt. A természetnek és benne az embernek a manipulálása a technika haladásával egyre inkább fokozódik. A technikai szemlélet teljesen kizárja a mágikus, primitíven vallásos magatartást (53).

A technika összezúzza és újjáalakítja a természetet. A modern ember szemében a világ nem hordoz ősképeket, archetipusokat; a természet nem utal az istenségre és nem lehet leredukálni semmiféle képre. A szó szoros értelmében « elképzelhetetlen ». Az antik ember szemlélte a világot, a harmonikus kozmoszt; a modern em-

---

(53) Lásd erről *Hans Urs von Balthasar, Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, DDB, 1966 (« Foi vivante » 16), 33. skk. (Német eredeti: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Herold, Wien).

ber a technika segítségével a mechanizmusok világát alkotja meg. A technika átalakítja a *teret.* Nemcsak gépekkel népesíti be azt, amelyek az automációt segítik elő (automaták lépnek az ember helyébe, elektromos agyak, stb), hanem a térből erők és energiák csomópontját (« mezőnyét ») képezi. Tehát ma már nem a régi kozmogóniak és filozófiák sima felülete a tér, hanem erővonalak góca. Az *idő* is megváltozik a technika korában: a természet körforgása, az « örök visszatérés », az antik civilizációk szabályos ritmusa (a kozmosz harmóniája, a csillagok szabályos járása, az évszakok váltakozása...) megtörik. Az idő hihetetlenül meggyorsul. Az elképzelés és a mérés lehetetlen. Egyszóval, a technika a képek világának tagadása. A modern ember profán univerzumban él, maga-alkotta világban. A természet nem utal a Teremtőre, hanem egyesegyedül az emberre, aki ennek az új világnak a teremtője (54).

Lehetséges-e ebben a világban az istenhit? Milyen lesz a vallás jövője? A világnak valóban semmi köze Istenhez; Istent valóban feleslegessé teszi a tudomány? Az ember meg lehet Isten nélkül, ahogy ezt az ateista humanizmus állítja?

Erre a kérdésre tulajdonképpen egész könyvünkkel válaszolunk. Most csak néhány előzetes megjegyzést teszünk, hogy elejét vegyük minden félreértésnek. Mi *a szekularizálódást az « idők jelei » közé soroljuk, de nem az ateizmust*, amelyet ideológiának (felépítménynek) tartunk. Most megmagyarázzuk e kijelentés értelmét.

Az « idők jelei » kifejezés ma már polgárjogot nyert a keresztény teológiában is. Régebben inkább a kor

---

(54) A mai világban végbemenő változásokat és a belőlük származó válságot igen jól elemzi *A. Manaranche S. J.* a *Gaudium et Spes*-hez írt kommentárjában: *L'homme dans son univers*, Éd. Ouvrières, Paris, 1966.

szociológiai és pszichológiai leírásánál használták. A XIII. szkéma tárgyalásánál azonban már teológiai jelentést kapott. XXIII. János a zsinatot összehívó bullájában (Humanae salutis, 1961 december 25) használja először a kifejezést (55). A *Pacem in terris* k. enciklika is felsorolja az egyes fejezetek végén « korunk jellegzetes vonásait »: társadalmiasulás, a munkásosztály előretörése, a nők emancipációja, a gyarmatok felszámolása, stb. Az « idők jelei » kifejezés nem szerepel ugyan e körlevélben, de a gondolat igen: olyan általános és gyakori jelenségek elemzéséről van szó, amelyek kifejezik a mai emberiség szükségeit és törekvéseit. A XIII. szkéma genezisét vázolva P. Chenu rámutat arra, hogy az egész lelkipásztori konstitúció a mai valóság elemzésére támaszkodik: az emberi méltóságról, a házaséletről, a kultúráról, a társadalmi igazságosságról, a népek szolidaritásáról szóló fejezetek az « idők jeleinek » tanulmányozásából születtek (56).

P. Congar a Zsinat harmadik ülésszakáról készített jegyzeteiben ezeket írja: « Aki az 'idők jelei' kifejezést használja, bevallja, hogy valamit tanulhat magától az időtől. Igaz, a fogalmat pontosabban meg kell határozni, hiszen bibliai, krisztológiai és eszkatológikus vonatkozásai vannak. De a legfontosabb a kifejezés mögött meghúzódó látásmód. Arról van szó, hogy teljesen elismerjük a világnak, sőt magának az Egyháznak a történetiségét, az Egyházét annyiban, amennyiben a világ-

---

(55) Az « idők jelei » kifejezés egyházi használatával és teológiai jelentésével kapcsolatban lásd: *M. D. Chenu*, « Les Signes des temps », in: *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps II* (Unam sanctam 65b), Cerf, Paris, 205 skk. Az idők jeleinek szociológiai vonatkozásait tanulmányozza ugyanebben a kötetben *F. Houtart*, « Les aspects sociologiques des signes des temps », *Vatican II*, 171. skk.

(56) *Chenu*, idézett hely, 209. l.

hoz van kötve (hiszen különbözik is tőle). A világban végbemenő történések visszhangot keltenek az Egyházban, legalább olymódon, hogy kérdéseket intéznek hozzá. Az Egyház nem tud mindig mindjárt válaszolni a kérdésekre, legalábbis nincsenek « előre-gyártott » és minden szempontból kielégítő « recept-válaszai ». Mindebből pedig az a tanulság, hogy nem elégséges a mindenkori leckének egyszerű ismétlése » (57). A kereszténység lényegénél fogva üdvtörténelem. Mióta az Ige testet öltött, mindennek tengelye, kristályosodási pontja Jézus Krisztus. De már Jézus születése előtt is minden feléje mutat. A világ végéig tartó természetes és természetfeletti « genezis » folyton újat hoz: az Isten országa részben a változó világhoz van kötve, hiszen polgárai egyúttal ennek a világnak a polgárai. Az Egyház gyermekeit a « Civitas terrestris »-ből toborozza; küldetése ehhez a világhoz szól, a történelemben sodródó emberekhez, a mai emberekhez. A fejlődés, a történetiség gondolata jelentős szerepet kapott a zsinati tanításban. A II. Vatikáni Zsinat nem elvont, deduktív módszerrel fejtette ki az Egyház tanítását, hanem vizsgálta a történelmi helyzetet, a mai kor törekvéseit, igényeit és az eseményekből, a mai ember konkrét helyzetéből kiindulva induktív módszerel igyekezett meghatározni mai feladatait. Ez az új magatartás az « idők jeleinek » teológiáját tételezi fel. A XIII. szkémában így határozták meg az « idők jeleit »: « Az Egyház kutatja az idők jeleit. Az idő ugyanis jel és szó az Egyház és az emberek számára, minthogy Isten jelenlétére, vagy — sajnos — távollétére utal, valamint az ember többé kevésbé tudatos Istenhezfordulását jelzi. Az idő szavában tehát meg kell hallani az

---

(57) *Y. Congar, Le Concile au jour le jour*, Troisième session, Cerf, Paris, 1965, 84. l.

Isten szavát, éspedig úgy, hogy a hit fényében tudatosítjuk az emberek mai szükségeit és nyomorát, hogy ez a megismerés a gyakorlati szeretetre sarkalljon bennünket » (58).

A szkéma gondolata — bizonyos módosításokkal — bekerült a *Gaudium et Spes* 4. pontjába (fentebb idéztük a szöveget), ezenkívül észrevehető a 11. pontban is, amely az egész konstitúció alapvető szándékát fejezi ki: « Isten népe hiszi, hogy az Úrnak a földkerekséget betöltő Lelke vezérli. E hittől indítva arra törekszik, hogy fölismerje, mik *Isten jelenlétének és szándékának igazi jelei a kortársakkal együttesen átélt eseményekben, igényekben és vágyakban.* A hit ugyanis új fényt vet mindenre, felfedi az Isten elgondolását az ember egész hivatásáról, és így a teljes értelemben vett emberi megoldások felé tereli az elmét. A zsinat a hit fényénél mindenekelőtt azokat az értékeket kívánja megvizsgálni, amelyeket a ma embere különösen nagyra tart, és vissza akarja vezetni őket isteni forrásukra ».

Az « idők jeleit » vizsgálva a Zsinat szembetalálta magát az elvilágiasodás, elvallástalanodás problémájával. Isten « távolléte », a Teremtő tagadása, a vallási közömbösség vagy akár egy bizonyos « politikai ateizmus » mit mondanak az Egyháznak? A szekularizálódás is az idők jele, de hogyan? Mennyiben felelős az Egyház a mai hitetlenségért, a tömegek elkereszténytelenedéséért? Mik az ateizmus okai? Mi a tragikusan kétértelmű az ateista humanizmusban? Mi a pozitívum a tudomány önállóságát, az ember szabad kibontakozását, a földi dolgok autonómiáját követelő mai szellemiségben? Hogyan lehet leválasztani az ateista ideológiát — ezt a pótvallást, ezt a parazita « felépítményt » — az « elvilágiasodás » jórészt pozitív mozgalmáról? Erre a kérdés-

(58) Idézi *P. Chenu* az 55. jegyzet tanulmányában.

komplexumra tulajdonképpen ez egész konstitúció válaszol (a *Pacem in terris* 159. pontjának megkülönböztetését követve), de az ateizmussal külön is foglakozik.

Az ateizmus kérdése a Zsinaton.

Ha az ember a zsinati okmányokat tanulmányozza, megállapíthatja, hogy kifejezetten elég kevés szó esik az ateizmusról. Az a benyomásunk támad, hogy a II. Vatikáni Zsinat nem foglalkozott kellő mértékben ezzel a fontos jelenséggel. A *Gaudium et Spes* is csupán a 7. és a 19.-től a 21. pontig terjedő szakaszban tárgyal kifejezetten a mai hitetlenségről (59).

Mindjárt meg kell jegyeznünk azonban P. Girardival, hogy az ateizmus problémája egy másik, sokkal általánosabb kérdést vet fel: a keresztény tanítás új megfogalmazásának, az evangéliumi üzenet mai nyelvre való fordításának és általában az Egyház megújulásának a kérdését. Vagy másképpen kifejezve: « az ateizmus problémája végső soron nem más, mint az ember problémája » (60). Ha jól megfigyeljük — s már mi is jeleztük a modern ateizmus kialakulásának leírásánál — a « nyugati » ateizmus keresztény kultúrkörben, a keresztény hitre való ellenhatásként jött létre. Az az ateizmus, amelyet mi most itt tárgyalunk « kereszténység-utáni » jelenség. Más kultúrkörökben, pl. Közel-és Távolkeleten a modern ateizmust a mohamedanizmus, a konfucianizmus vagy a hinduizmus tanulmányozásából lehet csak megérteni. Amikor tehát a Zsinat az egyházi élet megújulásával foglalkozik általában, vagy amikor a *Gaudium et Spes*-ben az *ember* problémájára összpontosítja

(59) Lásd *J. Girardi*, « L'Eglise face à l'humanisme athée », *in: Vatican II*, tome II, 329-384. l.

(60) *Girardi, u.o.* 330 l.

figyelmét, közvetve az ateista humanizmus kérdésére is válaszolni akar. Ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a XIII. szkéma kidolgozásakor a bizottság az egész konstitúcióval akart felelni az ateisták ellenvetéseire.

Ezekután lássuk közelebbről azokat a pontokat, amelyek kifejezetten az ateizmussal foglalkoznak. A lelkipásztori konstitúció (VI. Pál *Ecclesiam suam* k. körlevele nyomán) kiemeli a modern hitetlenség súlyosságát. Mindjárt a 19. pont elején olvassuk: « Az emberi méltóság legfőbb elvi alapja abban van, hogy az ember az Istennel való közösségre van hivatva. Isten az embert már születésétől fogva arra hívja, hogy párbeszédet folytasson vele: hiszen csak azért létezik, mert Isten szeretetből megteremtette, és szeretetből folytonosan létben tartja. Nem teljesen az igazság szerint él tehát, aki szabadon el nem ismeri ezt a szeretetet, és nem hagyatkozik rá Teremtőjére. Sok kortársunk mégsem látja be, vagy kifejezetten el is utasítja ezt a bensőséges és éltető kapcsolatot Istennel, úgy hogy *az ateizmust korunk legsúlyosabb tényei közé kell sorolnunk*, és nagyon komolyan meg kell vizsgálnuk » (GS 19).

Mondjunk itt néhány szót a szkéma geneziséről. Már amikor a XIII. szkéma bevezetőjét vitatták — vagyis a mostani GS 7. pontját —, Charue Namur-i püspök (több más püspökkel ellentétben) túlságosan pesszimistának találta a szövegtervezetet. « Határozottan ki kell jelentenünk — mondotta —, hogy a mai pluralista társadalom igen sok pozitívummal rendelkezik, minden nehézség ellenére. Az embert nagyobb öntudatra serkenti és megkönnyíti az evangélium terjedését is. Igaz, sokakat kisért az ateizmus; de ugyanakkor sok kortársunk a vallás felé fordul és keresi az igazságot ». Charue püspök tehát a pluralista társadalom légkörét előnyösnek tartja a vallás igazságát keresők számára. 1964-ben, a Zsinat harmadik ülésszaka alatt egyes püspökök sür-

gették az ateizmus alaposabb tárgyalását. Suenens bíboros, Belgium prímása többek között ezeket jegyezte meg: « A szkéma nem beszél kellőképpen a modern korra annyira jellemző harcos ateizmus különböző formáiról. Nem elég elítélni az ateizmust; keresni kell azt is, miért tagadja annyi ember Istent vagy miért harcolnak sokan a hit ellen. Meg kell vizsgálni, milyen ezeknek az embereknek az istenfogalmuk, keresni kell a párbeszéd lehetőségeit. E párbeszédben ugyanis bemutathatjuk az igaz Isten arcát, az élő Istenét, akiről a hitetleneknek talán csak egészen torz képük van ». Döpfner bíboros, München érseke hasonló értelemben szólalt fel: « Az ateizmus természetének és okainak alaposabb vizsgálatára lenne szükség. Kutatnunk kell azt, mi akadályozza az embereket, hogy elfogadják a kinyilatkoztatást ». Franič jugoszláv püspök pedig hozzátette, hogy ez a pont rendkívül fontos a marxista eszméktől átjárt országok számára « Ezekben az országokban — hangsúlyozta talán egy kissé pesszimista hangot ütve meg — mindenekelőtt a hívőknek van szükségük erre a tanításra; a marxisták annyira meg vannak győződve a vallásos emberek « elidegenedéséről », hogy úgy sincs remény az ő megingatásukra ».

1965-ben, a Zsinat negyedik ülésszakán IV. Maximosz pátriárka kemény szavait hallhatták a zsinati atyák: « A szkémának az ateizmussal foglalkozó 19. pontja szerintem túlságosan negatív. Hogy megmentsük az ateisták humanizmusát, rá kell mutatnunk azokra az okokra is, amelyek előidézik az ateista marxizmust, éspedig úgy, hogy mindjárt dinamikus lelkiséget és életerős társadalmi etikát nyújtunk ».

Ezeknek a felszólalásoknak köszönhető, hogy az ateizmusról szóló pontokat (19-21) egy munkacsoport teljesen átdolgozta. E csoporthoz tartozott König és Seper bíboros, valamint P. Daniélou és P. de Lubac,

a két jezsuita szakértő. Maga König bíboros ajánlotta a következő felosztást: az ateizmus válfajai és gyökerei, cáfolata és orvoslási módja. Tegyük még hozzá, hogy a végleges szövegen felismerhetők VI. Pál *Ecclesiam suam* k. körlevelének, a dialógus körlevelének nyomai. Tudvalévő, hogy VI. Pál itt XXIII. János *Mater et Magistra* és *Pacem in terris* k. körleveleinek szellemét folytatja. Mindenekelőtt rögzíti azt az alapvető magatartást, amely mindenfajta emberi érintkezésnél, párbeszédnél kívánatos. Ez pedig nem más, mint az evangéliumi szellem: Jézus példáját követve az Egyháznak is az a feladata, hogy szolgálja és az üdvösségre vezesse az embereket. *Ecclesiam suam* ezután koncentrikus körökben bemutatja a párbeszéd partnereit. A katolikus Egyház párbeszédet akar folytatni az egész emberiséggel, a nem-keresztény vallások híveivel, a « még elszakadt keresztény testvérekkel »; végül pedig a pápa a katolikus Egyházon belüli párbeszéd kérdését érinti. Amikor az első körről van szó, VI. Pál kitér az ateizmusra, a hitetlenekkel folytatandó párbeszédre. A Pápa egyrészt elismeri, hogy a modern ateizmus különbözik a régi korok hitetlenségétől; másrészt árnyaltan és tisztelettel elemzi az istentagadás mély indítékait.

A GS ugyanebben a szellemben tárgyalja a súlyos kérdést. Mindenekelőtt röviden leírja a mai hitetlenség *válfajait* és kutatja az istentagadás *gyökereit*. Természetesen, mivel igen összetett jelenségről van szó, egy fél paragrafusban nem lehet róla kimerítő és teljesen hű képet adni (61). Csupán a legjellegzetesebb formákat említi a konstitúció. Mindenesetre érdekes tény, hogy a Zsinat nem akarja leszűkíteni az ateizmust annak marxista válfajára. A szcientizmus, az agnoszticizmus, val-

(61) A Nem-hívők Titkárságának gondozásában, Girardi szerkesztésében most jelenik meg a többkötetes kollektív munka: « *A mai ateizmus enciklopédiája* ».

lási közömbösség vagy az élvhajhászó materializmus bármelyik országban előfordul: hiszen a hitetlenség nem egy társadalmi-gazdasági rendszer « felépítménye »; lényegében szabad döntésről van szó. A GS külön kiemeli azt a jellegzetesen modern ateizmust, amely az ember védelmében utasítja el az istenhitet: « Némelyek az embert oly nagyra tartják, hogy az Istenben való hit szinte erejét veszíti tőle; úgy látszik azonban, hogy hajlamosabbak az ember jelentőségének állítására, mint az Isten tagadására ».

A 19. pont következő megjegyzései említést tesznek még pár olyan hitetlen magatartásról, amelyekre jó példákat találunk mai íróknál, művészeknél, humanistáknál: « Mások olyan képet alkotnak maguknak Istenről, és el is utasítják, amely semmiképpen sem az evangélium Istene. Vannak, akiket nem is foglalkoztatnak az Istennel kapcsolatos kérdések. Úgy látszik, nem éreznek semmiféle vallásos nyugatalanságot, és így nem is értik, miért kellene a vallással törődniök. Nem ritkán a világban tapasztalható rossz ellen való szenvedélyes tiltakozás az ateizmus oka, vagy pedig az, hogy bizonyos emberi értékeket alaptalanul a feltétlenség jellegével ruháznak fel, és így Isten helyébe teszik őket. Gyakran épp a mai civilizáció is nehezíti az Istenhez való eljutást, persze nem lényegéből kifolyólag, hanem mert belebonyolódik a földi világ dolgaiba » (GS 19).

Mindezekre a nehézségekre alkalomadtán visszatérünk. De említsünk meg itt mégis néhány példát a mai irodalomból és művészetből(62). « Isten meghalt, *tehát* megszületett az ember », mondja Malraux Nietzschet idézve. Jean-Paul Sartre is Nietzsche « próféciájára » hi-

---

(62) Lásd: *Ch. Moeller*, « Sur la théologie de l'incroyance... », *Concilium* 23 (1967) 29-44. Bővebb forrás: *Ch. Moeller, Littérature du XXe siècle et Christianisme*, I-IV, Casterman, 1965-1967.

vatkozik « *Az ördög és a Jóisten* » c. darabjának végén. Főhőse így kiált fel: « Öröm, öröm-könnyek! Nincs Isten. Üres az ég! ». Vagy « *Az egzisztencializmus humanizmus* » c. röpiratában Dosztojevszkijt idézi (láttuk: ez a gondolat közös Dosztojevszkijnél és Nietzschénél): « Ha Isten nem létezne, minden meg lenne engedve, írta Dosztojevszkij. Nos, ez az egzisztencializmus kiindulópontja ». Csak az ember létezik, az teljesen szabad, önmagát és saját értékeit alkotó ember. Sartre barátja, a filozófus Merleau-Ponty ezt írta: « Az erkölcsi tudat kialszik az Abszolútum érintésétől ». Igen gyakori a modern hitetleneknél a világban lévő rossz elleni lázadás. Dosztojevszkijt is az ártatlanok szenvedése botránkoztatta meg, mint ahogy Camus-t vagy annyi más keresztényt is. A svéd filmrendező Bergman *Nyári játékok* c. filmjében szintén jól érzékelteti a « botrányból » fakadó istentagadást. A film végén a fiatal Mária, akinek szerelme baleset következtében meghal, azt kérdezi nagybátyjától, hogy « érdekli-e Istent az ő szerelmi históriája ». A nagybácsi így válaszol: « Istennek más dolga is van, semhogy a fiatalok szerelmi históriájával foglalkozzék ». S erre Mária: « Ha Isten nem érdeklődik irántam, én sem érdeklődöm iránta: arcába köpök ». Hinni Isten emberszeretetében: ez a legnehezebb!

Nem mindig a kifejezett istentagadás a legmélyebb. Ha az Isten elvetésének vagy a vallástalanságnak mélyebb indítékait keressük ilyen típusokkal találkozhatunk: a katolikus Gabriel Marcel írásaiban visszatér a számkivetés érzése (ismét csak a Rossz problémája, pontosabban misztériuma: egy barát, kedves meghalt...); Sartre hősei úgy élik meg az életet, mint fenyegető csapást, mint undort keltő abszurditást; Pirandello vagy Unamuno az ürességet, a semmit « tapasztalják meg ». Egyeseknél gyermekkori traumatizmusok okozták a torz istenkép kialakulását, majd ennek elvetését. A mélypszichológia

segitségével ki lehet elemezni bizonyos állandóan visszatérő szimbolumok jelentését: pl. az ödipusz-komplexum, vagy a különböző elfojtásokból származó bűntudat vallásellenes tartalmat hordozhatnak. Joyce vagy T. S. Eliot művében találhatunk példát erre. Egy bizonyos agnoszticizmus illusztrálására felhozhatnánk G. Duhamel és Roger Martin du Gard esetét: az előbbinél inkább a hit utáni nosztalgiát rejti ez a magatartás, az utóbbinál kétségbeesett agnoszticizmusról van szó.

Nem folytatjuk a példákat. Csupán azt akartuk jelezni, hogy a GS vázlatos leírása jelzi a mai hitetlen magatartás árnyalatait és rugóit. Külön foglalkozik — a 20. pontban — a *rendszerbe-foglalt ateizmussal.* « A modern ateizmus gyakran jelentkezik bölcseleti rendszer formájában, és mint ilyen, egyebek közt odáig terjeszti ki az ember által óhajtott önrendelkezést, hogy nehézségeket támaszt mindennemű Istentől való függéssel szemben. Az ilyen ateisták állítása szerint a szabadság abban áll, hogy az ember célja maga az ember, saját történetének egyedül ő a mestere és alakítója; mindez pedig nem egyeztethető össze az Úristennek, a világ alkotójának és céljának elismerésével, vagy legalábbis teljesen feleslegessé teszi a reá való hivatkozást. Táplálkozhat ez a tanítás abból a hatalmi érzésből is, amellyel a mai műszaki haladás eltölti az embert. A mai ateizmus válfajai közül nem hagyható figyelmen kívül az, amely az ember gazdasági és társadalmi felszabadulásától várja elsősorban a teljes emberi felszabadulást. Azt állítja továbbá, hogy a vallás természeténél fogva útját állja ennek a felszabadulásnak, mégpedig azért, mert egy jövendő élet ábrándjával ébreszt reményt az emberben, és ezzel elveszi kedvét a földi társadalom építésétől. Ahol tehát ennek a felfogásnak hívei veszik kezükbe az állam vezetését, ott hevesen támadják a vallást, az ateizmust pedig kivált az ifjúság nevelésében, a közhatalom

rendelkezésére álló eszközök alkalmazásával is terjesztik» (GS 29).

A most idézett paragrafus több zsinati atya kérésére a rendszerbefoglalt ateizmus két legfontosabb válfaját írja le: a humanista (egzisztencialista) és a marxi (materialista-szcientista) ateizmust. Az egzisztencialista istentagadás vagy istenellenesség lassan «divatját-mult» irányzat lesz. Legalábbis mint rendszerbefoglalt ateizmus egyre inkább háttérbeszorul a marxizmus mögött. (Ismeretes, hogy maga Sartre is a marxizmushoz közeledett az utóbbi években. A marxizmus tehát — a kommunizmusban mint *politikai* ateizmus — a rendszerbefoglalt istentagadásnak uralkodó formája. Marx abszolút ateizmusát ma is vallja a hivatalos szovjet ideológia, ahogy erről pl. a Moszkvában kiadott *Nagy Szovjet Enciklopédia* tanúskodik. *A tudományos marxizmus alapjai* c. gyűjtőkötet pedig (a moszkvai egyetem gondozásában 1962-ben jelent meg és tankönyvül szolgál) ezt a címet adja első fejezetének: «A marxista ateizmus mint az ateizmus legtökéletesebb formája». Ebben olvassuk: «A marxisták számára az ateizmus szervesen és elválaszthatatlanul a világegyetem tudományos-materialista értelmezéséhez kapcsolódik. Az emberi értelem mindenható erejébe vetett mély bizalom és a világ tudományos megismerésének korlátlan lehetőségeit valló meggyőződés képezik ennek az ateizmusnak az alapjait» (63).

Igaz, Marx óta sokat változott a «marxizmus»: ma már egyesek inkább csak módszert, vagy szociális programot keresnek a *Tőke* szerzőjénél. Egyre gyakrabban találkozunk olyan marxista gondolkodókkal, akik Marx eszméit továbbfejlesztik és keresik a kapcsolatot — a

---

(63) V.ö. *La Documentation Catholique*, N. 1473 (1966), col. 1119-1120.

párbeszédet és az együttműködést — keresztény humanistákkal, hangsúlyozva azt, hogy a vallás nemcsak az ember nyomorának *tükröződése*, hanem *tiltakozás* is e nyomor ellen, és hogy így a kereszténység az emberi személy « transzcendenciájának » védelmezője (Graudy, Machovec).

Ezt a fejlődést örömmel állapítjuk meg és figyelünk az egyes árnyalatokra. A lényeg azonban változatlan: a marxizmus végülis — Teilhard kifejezésével élve — *teljes evilágiság* (= *terrénisme*). Semmi más, csak a Föld; az ember számára az ember a Legfőbb Lény!

A következő fejezetben tehát az immanencia-transzcendencia kérdését kell tisztáznunk. Valóban elég az ember önmagának? A szellem sóvárgása az Abszolútum után « meddő szenvedés » (Sartre) csupán, vagy pedig a valóban létező Végtelen mozgatja dinamizmusát?

II. - A VÉGES EMBER NYITOTT A VÉGTELENRE

A filozófiában minden kérdés elkötelezi az egész embert (1). A végkövetkeztetések ugyanis gyakorlati állásfoglalásokat, konkrét megoldásokat követelnek. A filozófus, ha következetes, életét a megismert igazság szerint alakítja. Innen van az, hogy magában a reflexióban igen sokszor döntő szerepet játszanak a rejtett szenvedélyek, előítéletek és ellenszenvek és az érvelést, az értelmi meggyőződést is befolyásolják.

Ezért a módszer kérdése igen lényeges a filozófiában. A történelem arról tanúskodik, hogy a nagy filozófusok gondolatrendszerei sokszor lényegesen eltérnek egymástól. Változatosságuk is igazolja előbbi megállapításunkat: a szerzők temperamentuma, pszichológiája, « előítélete » öntudatlanul szerepet játszott a gondolatrendszer megszületésében.

Milyen módszert válasszunk tehát? Bergson azt hangsúlyozta, hogy a tudat közvetlen adottságaiból, a közvetlen tapasztalatból kell kiindulni. Minden adottságot el kell fogadni és a reflexióban el kell menni egészen a végső következtetésekig. Bergson szerint a metafizika: « *expérience intégrale* » = *teljes tapasztalat.* Ha készek vagyunk elfogadni a valóságot, a *teljes* valóságot, nem tévedhetünk. Igaz, ehhez egy fajta *bizalom* szükséges. (Bizonyos « naivitás », mondaná a kanti kritikán nevel-

(1) Pauler Ákos szerint « az emberi élet és a filozófia története Isten-keresés ». V.ö. *Csurgai Márta, Pauler Ákos bölcseletének Isten-tana,* Budapest, 1940, 59. lap.

kedett filozófus). Mielőtt kritikának vetnénk alá a megismerést, előbb « gyakorolnunk » kell azt, előbb « ki kell próbálnunk » értelmi tevékenységünket. Miért lennénk *a priori* bizalmatlanok megismerő-képességünkkel szemben? Zénon spekulációjára válaszolva a mozgás lehetőségét azzal bizonyítjuk, hogy járni kezdünk; Kant kritikájára is a legjobb válasz értelmi dinamizmusunk léte.

1. « A lét titkának konkrét megközelítése ».

Gabriel Marcel egyik tanulmányának címét írtuk ide. Marcel Bergson nyomán haladva a közvetlen adottságokat elemzi és így akarja megközelíteni a *lét titkát.* A *titkot* megkülönbözteti a *problémától.* A titok bennem van, a probléma előttem van. A titok a *lét* (*être*) kategóriájához tartozik és nem a *birtokláséhoz (avoir);* a személyes kapcsolat (a szeretet) birodalmához tartozik: ezért végső elemzésben « kimondhatatlan », mint a személy (*Individuum ineffabile*). A lét titkán keresztül rányitunk aa Transzcendenciára; a másik ember jelenlétén, a vele való találkozás, a párbeszéd révén felfedezzük az abszolút Te jelenlétét. Az ember a világban: titok, mert nyitott a Végtelenre.

Marcel megmagyarázza a « konkrét filozófia » jelentését: « E kifejezéssel azt akarom jelezni, hogy elvből visszautasítok mindenfajta « izmust » és ellene vagyok egy bizonyos filozófiai "beiskolázásnak" » (2). A túlzó racionalizmus ellen foglal állást: teljesen abszurd dolog szerinte az a törekvés, amely a világegyetemet be akarja skatulyázni egy fogalmi rendszerbe, a valóságot formulákba akarja önteni. A filozófus első kötelessége az, hogy állandó kapcsolatban maradjon a konkrét létezőkkel. Aki

(2) *Gabriel Marcel, Du Refus à l'Invocation,* Paris, 1940, 83. l. (= *Essai de Philosophie concrète,* Coll. « Idées » 119, Gallimard, Paris, 1967, 94. l.).

itt és most filozofál, ki van szolgáltatva a csodálatos valóságnak. Sohasem szokhatja meg a létezés csodáját. Az igazi bölcsesség nem a « *nil admirari* » blazírtsága, hanem a gyermekek, a költők és a misztikusok csodálkozó « naivsága ». « Ami engem illet, — írja Marcel — hajlandó vagyok megtagadni a sajátosan filozófiai jelleget minden olyan műtől, ahol nem vehető ki az, amit én a « valóság harapásának » (*morsure du réel*) nevezek... Kierkegaardé, de biztosan Schopenhaueré és Nietzschéé, éppen abban állott, hogy közvetlenül vagy közvetve megvilágították azt a dialektikát, amelynek törvénye szerint a filozófusnak felül kell múlnia önmagát mint egyszerű szakembert, *Fachmensch*-et » (3).

Minden filozófiai kutatás célja az, hogy elmélyítse a lét, pontosabban az ember titkát. A filozófiai eszmélődés ezzel a kétségtelen megállapítással kezdődik: *vagyok*. Ebben a csodálkozó felkiáltásban benne van az a tény, hogy létem önmagam számára titok. Nem vagyok « átlátszó » önmagam számára. Van bennem valami, amit nem közölhetek mással, nem objektíválhatok, nem mondhatok ki: « én »-em olyan őseredeti egység, amely túlfekszik az alany-tárgy szintjén, túl minden kategórián. Ez az őseredeti valóság azonban nem meghatározatlan, hiszen létezik. Sőt ez a legfőbb valóság: a személy az objetkivitás paroxizmusa, állítja Marcel Kierkegaard nyomán.

De a személy nem önmagában létezik, hanem más személyekkel együtt. A személy, jóllehet egyszeri, egyedülálló, mégis nyitott mások felé: « *intersubjectivité* », Marcel kifejezése szerint. « Nincs talán olyan ember, — és itt nemcsak a hívőkre, a gyakorló keresztényekre gondolok — aki közvetlenül meg ne tapasztalta volna, miként árad elő a lét a másik ember szavából, néha a mosolyából vagy egyetlen gesztusából. Itt túljutottunk

(3) *Marcel, Essai de Phil. concrète*, 101-102. l.

minden pszichológián: mert ez a szó vagy ez a gesztus valami másnak a hordozója, valami olyasminek, amit nem lehet formulába önteni, kifejezni. Ami a leglényegesebb itt, az a következő: az illető, aki hozzánk szól vagy ránkmosolyog, akaratlanul is, anélkül, hogy tudomást szerezne róla, egy bizonyos transzcendens valóságról tanúskodik. Kétségtelen, hogy mi magunk nem ismerjük fel világosan — a legtöbb esetben — ezt a jelzést, és a transzcendens valóság igen gyakran inkább csak a szó és a gesztus hátterében húzódik meg: kifejezetlen és meghatározatlan marad. Én igen gyakran felhívtam a figyelmet a találkozás felbecsülhetetlen szellemi értékeire; tettem pedig azért, mivel ez a tény számomra ontológiai jelentést hordoz, ami azt jelenti, hogy semmiféle pszichológiai elemzés sem tudja kimeríteni jelentését » (4).

Az « intersubjectivité » kérdésére még visszatérünk, amikor a személynek a másokhoz való viszonyáról szólunk. E bevezetővel csupán azt szeretnénk hangsúlyozni: a filozófiai reflexió kiindulópontja (*point de départ*), a legeslegelső kiindulópont nem lehet semmiféle *eszme*, még az Abszolútum *eszméje* sem, jóllehet *fogalmilag* ez az eszme a legelső (5). A konkrét kiindulópont az a cso-

---

(4) G. *Marcel*, « L'homme est un problème pour l'homme », *Qu'est-ce que l'homme?* (Semaine des Intell. Cath. 1954) Horay, Paris, 1955, 42. l.

(5) V.ö. *Pauler Ákos, Metafizika*, Budapest, 1938, 39. l.: « *Abszolútum*-nak azt a dolgot nevezzük, mely semmi tekintetben sem függ más dolgoktól: sem ontológiai, sem logikai, sem értékelméleti szempontból. *Relativum* viszont mindaz, ami *bármely* tekintetben is *függ* más dolgoktól, amit valamiképpen (logikai, ontológiai, értékelméleti) vonatkozásban meghatároz valami más dolog. Az Abszolútum tehát lényegére nézve *definiálhatatlan*, azaz más fogalmakból, melyek őt meghatároznák, nem magyarázható. Csak arra kell szorítkoznunk, hogy *elkülönítsük* a többi dologtól, azaz a relativumoktól. *Ezt* tettük a fenti körülírásban ».

dálkozó felismerés, hogy *itt vagyok* a való világ ölén. Vagyis: *je suis déjà parti*, már elindultam: most már csak reflektáltok a tényre, reflektálok a megismerő és akaró tevékenységre és kibontom azt, ami burkoltan (*implicite*) benne van szellemi dinamizmusomban. Még pontosabban és teljesebben: megállapítom, hogy *vagyunk*.

De miért vagyunk? Miért van egyáltalán valami? Miért létezik a véges ember?

« Miért van egyáltalán valami? ». Heidegger szerint ez a metafizika alapvető kérdése. A keresztény ember, a bibliai ember a kinyilatkoztatásra hivatkozva azt állítja, hogy a világot Isten teremtette, tehát a kontingenciát az Abszolútummal magyarázza. Erre Heidegger a következőt jegyzi meg: « Az, aki elfogadja a bibliai kinyilatkoztatást és így már eleve birtokolja az isteni igazságot, — még az előtt, hogy felvetné a kérdést: "Miért van inkább valami, mint semmi", — már előre tudja a választ: a létező, hacsak nem magáról Istenről van szó, teremtve van. Maga Isten, a Teremtő egyszerűen *van*. Aki ennek a hitnek a talaján áll, kétségkívül követheti egy bizonyos mértékig a mi kérdésfeltevéseinket, de nem kérdezhet autentikusan, anélkül, hogy meg ne tagadná hitét és mindazt, ami abból következik. Az illető csak úgy tesz, mintha... » (6).

Heidegger szerint tehát a « hit biztonsága » kizárja a radikális kérdezést a lét végső értelmével kapcsolatban. A német filozófus úgy véli, hogy az ő kérdésfeltevése esztelenség a hit számára. P. G. Morel Keresztes Szent János kontingencia-élményét elemezve (7) idézi a fenti sorokat, majd hozzáfűzi: Heidegger nyivánvalóan teljesen félreértette a keresztény tapasztalatot, pontosabban: nem érti

---

(6) *M. Heidegger, Introduction à la Métaphysique*, trad. G. Kahn, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, 13-14. l.

(7) *G. Morel, Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix* II: *Logique*, Aubier, Paris, 1960, 139-140. l.

igazában az emberi állapotot. Igaz, annyit megenged, hogy a teológiának megvan a maga értéke, nem lehet a naiv hithez hasonlítani: még ha nincs is kitéve állandóan a hitetlenség kockázatának, a problémátlan hit nyugodt « kényelmét » sem ismeri. De miután ezt az engedményt tette, Heidegge hangsúlyozza, hogy a radikális kérdezés a hit számára esztelenség.

Nos, folytatja P. Morel, éppen az ellenkezője igaz. Szent Pál nyomán Keresztes Szent János és más misztikusok is ennek a világnak a bölcsességét «esztelenségnek» mondják ugyan, de ez az « esztelenség » nem ugyanaz, amiről Heidegger beszél. Szent Pál szerint éppen a keresztény tapasztalat és nem a görög bölcsesség az « esztelenség » (heideggeri értelemben): « Ugye megmutatta Isten, hogy oktalan a világ bölcsessége? Mivel ugyanis bölcsességében a világ nem ismerte föl Istent isteni bölcsességében, úgy tetszett Istennek, hogy *oktalannak* látszó igehirdetéssel üdvözítse a hivőket. A zsidók csodákat követelnek. A görögök bölcsességet keresnek. Mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük: aki a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg *oktalanság*, de a meghívottaknak, akár zsidók, akár görögök: Krisztus, Isten ereje és bölcsessége... » 1 Kor. 1, 21-24).

A keresztény kontingencia-élménye, igaz, a teremtés eszméjéhez kapcsolódik. De ez az eszme egyáltalán nem tompítja az ember végességének a tudatát; éppen ellenkezőleg: a teremtés gondolata a végletekig fokozza az ember esetlességét, radikális függését. Mert teremtménynek lenni annyit jelent, mint *semmiféle* támasszal sem rendelkezni önmagában: teljes csupaszság, megfosztottság, szegénység. Az ember semmi Isten nélkül. Létünk semmi egyéb, mint *reláció* (vonatkozás) Istenhez.

Heidegger, mint annyi más filozófus (így pl. Sartre is) helytelenül érti a teremtés eszméjét. Kritikájuk csak ezt a maguk-alkotta eszmét érinti. A keresztény miszti-

kusok, nem a teremtés *eszméjét* teszik meg tapasztalatuk *reális* kiindulópontjának. Éppen ellenkezőleg: a teremtés fogalma állandóan visszautalja őket abba az élménybe, ahol saját teremtésüket, genezisüket « megélik » és ahol a legszörnyűbb szorongással tapasztalják a semmi szédületét. A teremtés *fogalma* csak *másodlagos* ehhez az élményhez viszonyítva. A kontingencia mindenre kiterjed, még a saját fogalmára is. A teremtés hagyományos eszméje egyáltalán nem « kényelmes párna »: állandóan el kell fogadni és egy őseredeti élmény kifejezésévé avatni. Egyszóval, a teremtés eszméje nem egyszerű empirikus adottság, hanem állandó *hívás itt és most*: nem csak a világ kezdetére utal, tehát egy időpont előtti és utáni állapotra, hanem most a jelenben arra hív, hogy ismerjem el: létem Istentől kapom és nélküle semmi sem vagyok (8).

A kontingencia-élményt másképp éli meg a hívő és a hitetlen. Sartre (Heidegger nyomán) irodalmi formában fejezte ki ezt az élményt *A Csömör* (*La Nausée*) c. regényében.

« ... Szóval az előbb odalenn jártam a parkban. A gesztenyefa gyökere éppen az alatt a pad alatt mélyedt a földbe, amelyiken ültem. De már nem emlékeztem rá, hogy gyökér. A szavak szétfoszlottak, s a szavakkal együtt a dolgok jelentése is, az is, mire és hogyan használhatók, azok a halvány jelek, amelyeket az emberek róttak felszínükre. Ott ültem, kicsit görnyedten, fejem lehajtva, egyedül ezzel a fekete, göcsörtös, teljesen nyers tömeggel a lábam alatt, és féltem tőle. És akkor hirtelen megvilágosodott előttem minden. Elállt a lélekzetem tőle. Az utolsó napokat kivéve, még csak nem is sejtettem soha, mit jelent az, hogy « létezni ». Olyan voltam, akár a többiek, mint azok, akik tavaszi ruhában sétálnak a tengerparton. Mint ők, én is azt mondtam: « a

(8) *Morel, i.h.*, 142-143. l.

tenger zöld; az a fehér pont, ott fönt, a magasban, egy sirály; de nem éreztem, hogy mindez *létezik*, hogy a sirály « létező sirály »; mert a létezés rendszerint rejtett...

...A gesztenyefa odatolakodott a szemem elé. Zöldes rozsda lepte be a törzsét, majdnem az ágakig; fekete, puffadt kérge olyan volt, mint a cserzett bőr... Ekkor értettem meg, hogy nincsen középút a nem-létezés és az ájult, lihegő túláradás között. Ha valami létezik, egészen *eddig a fokig kell* léteznie, a rothadásig, a puffadásig, a szemérmetlenségig. Egy másik világban megőrizhetik tiszta és szigorú vonalaikat a körök vagy a zenei motívumok. De a létezés: lazulást jelent. A fák, az éjszaka kék oszlopai, egy szökőkút kéjes hörgése, az eleven szagok, a hideg levegőben lebegő meleg kis ködgomolyok, ez a vörös férfi, aki csöndesen emészt az egyik padon: mind ez a szundikálás, mindez az álmos emésztés, így, együttvéve, némileg nevetséges jelleget öltött... Ahogy így együtt voltunk, egy halom létező, mind kínosan, zavartan éreztük magunkat, egymást feszélyeztük, a legcsekélyebb okunk sem volt rá egyikünknek sem, hogy éppen itt legyünk, mindegyikünk szinte szégyenkezve, kicsit nyugtalanul, fölöslegesnek érezte magát a többihez képest. *Fölösleges* (*de trop*): ez volt az egyetlen kapcsolat, amelyet létre tudtam hozni ezek között a fák és rácsok és kavicsok között... És én magam, aki satnyán, bágyadtan, szemérmetlenül emésztettem, forgattam sivár gondolataimat — *én is fölösleges voltam.* Szerencsére nem éreztem ezt, inkább csak eszemmel értettem... Ebben a pillanatban született meg tollam alatt a Képtelenség szó (*Absurdité*)... ...És anélkül, hogy világosan megfogalmaztam volna bármit is, tudtam: megtaláltam a Létezés kulcsát, Csömöreim kulcsát, a saját életemét. S valóban, mindazt, amit utána még fel tudtam fogni, vissza lehet vezetni erre a képtelenségre. Képtelenség: ez is csak szó; viaskodom a szavak ellen; de itt a parkban a dolgot ragadtam meg...

...E pillanat egészen rendkívüli volt. Mozdulatlanul, dermedten ültem, valami borzalmas révületbe merültem. De ekkor valami új elem merült fel ezen a révületen belül; megértettem és magamévá tettem a Csömört. Őszintén megvallva, akkor magamnak sem fogalmaztam meg felfedezéseimet, de azt hiszem, most könnyűszerrel foglalhatnám szavakba. A lényeg: a véletlenszerűség (*contingence* =

esetlegesség). Azt akarom ezzel mondani, hogy a létezés, meghatározásánál fogva, nem szükségszerű. Létezni annyit jelent, mint egyszerűen *itt lenni*; a létezők megjelennek, *találkozni* lehet ugyan velük, de soha nem lehet *levezetni* őket. Azt hiszem, vannak emberek, akik már belátták ezt. Csak éppen úgy akarták leküzdeni a véletlenszerűséget (esetlegességet), hogy kitaláltak egy lényt, aki szükségszerű, és önmagának oka (*cause de soi*). Márpedig semmiféle szükségszerű lény nem magyarázhatja meg a létezést: a véletlen (*contingence*) nem puszta látszat, nem csalóka külszín, amelyet el lehet oszlatni; a véletlen abszolút, tehát maga a tökéletes oknélküliség. Ok nélkül való minden: ez a park, az egész város, én magam is. Ha az ember olykor tudatosítja magában ezt, felkavarodik tőle a gyomra, minden hullámzani kezd körülötte, mint velem történt a multkor este... » (9).

A lét értelmetlen, abszurd: ok nélkül « burjánzik », sokasodik és ez az « obszcén » túltengés kimondhatatlan undort kelt az emberben. A masszív, minden vonatkozástól mentes lét (*être*) sötét, érthetetlen. Mást nem mondhatunk róla, mint azt, hogy *van*. Sartre *eleve* kimondja, hogy a létnek nincs semmiféle vonatkozása (később látni fogjuk, hogyan értelmezi a teremtést és hogyan próbálja kimutatni az Isten-fogalom ellentmondásosságát), így megalkotja az « abszurd teológiáját ».

Vele szemben lássunk egy másik élményt: Teilhard de Chardin *Benne élünk* (*Az Isteni Miliő*) c. misztikus írásában írja le, hogyan próbált lehatolni léte forrásához:

« ... Tehát életemben talán először (én, akiről azt szokták gondolni, hogy naponta elmélkedem!) fogtam lámpámat és elhagyva napi teendőim és viszonyaim világosnak látszó

(9) *J. P. Sartre, La Nausée* (« Le Livre de Poche »), Gallimard, Paris, 1938, 179-185. lapok. Magyar fordítás: Justus Pál, *Az egzisztencializmus* (kiad. Köpeczi B.) c. antológiában, Budapest, 1966, 301-310. lapok. *Contingence, contingent* pontos fordítása nem *véletlenszerűség, véletlen*, hanem *esetlegesség, esetleges*.

mezejét, leszálltam önmagam legbensejébe, abba a feneketlen szakadékba, ahonnan — zavarosan érzem — kiárad cselekvőképességem (...). S amikor abba kellett hagynom kutatásomat, mert nem volt már út a lábam alatt — feneketlen mélység tátongott előttem, amelyből — nem tudom honnan fölfakadva — ered az a folyam, amit úgy merek nevezni: *az én életem.* (...) Sem elméletben, sem gyakorlatban, sosem leszünk képesek elfogni az Élet forrásait. Sokkal inkább kapom, mintsem alkotom magamat (...). Végeredményben: a mély élet, a fakadó élet, a születő élet teljesen megragadhatatlan. Elámultam a fölfedezésemen, és vissza akartam kerülni a napfényre. A megszokott dolgok kényelmes környezetében szerettem volna elfelejteni ezt a nyugtalanító rejtélyt, újra a felszínen élni, nem fürkészve balgatagon a szakadékokat. De íme még az emberi tülekedések közepette is megintcsak megjelent figyelő tekintetem előtt az Ismeretlen, aki elől szökni akartam. Ekkor már nem valami szakadék mélyére rejtőzött. Most már az egymást keresztező véletlenek tömkelege mögé bújt, amelyek a Világmindenségnek s az én kis egyéniségemnek vásznát szövik. De ugyanaz a titok volt, fölismertem. Szellemünk megzavarodik, ha próbálja megmérni az alattunk sötétlő Világ mélységét. De akkor is szédül, ha megszámlálni igyekszik azokat a kedvező eshetőségeket, amelyeknek összjátéka minden percben biztosítja a legkisebb élőlény fönnmaradását és sikerét. Miután annak tudatára ébredtem, hogy én másvalami vagyok s egy nálamnál nagyobb valami, — e másik tény miatt is szédület fogott el: mily szörnyű kicsi annak az eshetősége, hogy én egyáltalán létezem s itt vagyok a megvalósult Világ ölén. Ekkor én is, mint bárki, ha óhajtja megtapasztalni ezt a belső élményt, éreztem, mint nehezedik rám a Világmindenségben elveszett atom lényegbevágó nyomora, az a szörnyű végzet, mely nap mint nap zuhantat emberi akaratokat az élőlények és a csillagok örületes tömegébe. S ha valami megmentett, hát az Evangélium szava volt az, amelyet isteni sikerek biztosítanak; ez a hang az éj feneketlen sötétjéből így szólt hozzám: '*Ego sum, noli timere*': én vagyok, ne félj!

Igen, Istenem, ezt hiszem, ezt fogom hinni annál erősebben, minél inkább nem csak megnyugvásomról, hanem teljességem eléréséről van szó: Te vagy ott az életerő

lendületének forrásánál és annak a vonzásnak a végpontján, amelynek első lökését és kifejlődési állomásait egész életem folyamán én csak követem vagy továbbsegítem... » (10).

Ezt a példát azért hoztuk fel, hogy megmutassuk, miként jut el a hívő a kontingenciaélményből (gyökeres függésének, esetlegességének megtapasztalásából) a Teremtő *fel-* és *elismeréséhez.* Az adottságokban, saját életének tényében is elismeri Isten adományát és ezért hálát ad. Az Isten megvallása tehát az egész embert elkötelezi.

A lét konkrét megtapasztalásában (az én « ébredésénél », a kezdődő reflexióban) valamiképpen (*implicite*) jelen van a *teljes Lét.* Amikor az ember « ráébred » arra, hogy van, hogy létezik a való világ ölén, és hogy a « véletlenek » sorozata játszott közre abban, hogy megszületett; amikor, továbbá, felteszi a kérdést: miért a világ, miért létezik egyáltalán valami, « mi lett volna, ha semmi sem lett volna »? — vagyis amikor a belátás villámfényénél a « Semmi » szakadéka ásít fel előtte, majd rögtön, a tisztuló fényben, az Abszolútum eszméje merül fel, megérti, hogy a lét *teljes* kontingenciája lehetetlenség. Bossuet-vel így « fejezhetjük ki » intuíciónkat: « Ha lett volna egy pillanat, amikor semmi sem létezett, soha semmi se lett volna. Márpedig most létezik valami: én a világban. Tehát mindig kellet valaminek lennie. Tehát a létezésnek abszolút alapja van ». *Ha valami létezik, az Abszolútum létezik.*

2. Az Abszolútum állítása.

Az imént egy egzisztenciális *élményből* kiindulva (a kiindulópont lehet egy esztétikai, burkoltan « panteista »

(10) *Teilhard de Chardin, Le Milieu divin,* Seuil, Paris, 1957, 75-77. l. Magyarul *Rezek Román OSB* fordításában, *Benne élünk,* 54-56. l.

élmény is, vagy a Mindenségben való elmerülés élménye, a totalitás élmény, vagy az Otto által leírt szakrum-élmény,stb.) az Abszolútum *eszméjéhez* lendültünk át. Bármilyen villámszerű volt is intuíciónk, egy bizonyos következtetés játszott közre. Ha reflektálunk szellemi tevékenységünkre, felfedezzük, hogy az Abszolútum burkolt (*implicit*) állítása minden állításunkban rejtve van (11).

Szent Tamás írja: « Minden megismerő megismeri burkoltan Istent minden megismert tárgyban. Amint ugyanis minden csak annyiban kívánatos, amennyiben részesédik a legfőbb Jóságban, úgy a megismerésben is mindig a legfőbb Igazság visszfényét pillantjuk meg» (12). Természetesen, a középkori Doktor itt nem azt akarja mondani, hogy minden spontán vágyódásban *kifejezetten*

---

(11) Képtelenek vagyunk a tér-idő kategóriáitól szabadulni a metafizikai kérdések feltevésében és megválaszolásában. « Honnan a világ? Mi volt a világ kezdete előtt? Mindig kellett valaminek léteznie, hiszen ha lett volna idő, amikor semmi sem létezett, sohase lett volna semmi »... Ilyen és hasonló megfogalmazások pontatlanságát ki kell javítanunk. Igaz ugyan, hogy a kinyilatkoztatás alapján a teremtés eszméjét az időben való kezdődéshez kapcsoljuk. De ha pusztán metafizikai szempontból tekintjük a teremtést, akkor elvonatkoztathatunk ettől a ténytől (attól t.i., hogy Isten a világot időben teremtette, pontosabban, Szent Ágoston szavai szerint: Isten az időt a világgal együtt teremtette). A létezők *létükben függnek* a Létteljességtől, az Abszolútumtól: ez a teremtettség lényege. Maga Szent Tamás is (Maimonidesz nyomán) kimutatta, hogy a világ « öröktől való létezése » metafizikailag nem zárja ki azt, hogy teremtve van. Másszóval: az a tény, hogy az empirikus (tudományos) okság láncolatában *in infinitum* visszamehetünk, nem zárja ki, hogy a világ ontológiailag (transzcendens okság) függ az « Első Októl » (= az Abszolútumtól).

(12) *S. Thomas, De veritate*, 22, 2 ad 1: Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem Primae Bonitatis; ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem Primae Veritatis ».

Istent akarjuk, sem pedig azt, hogy Istent *kifejezetten* « látjuk » minden megismerésben. Az Abszolútum (= Isten) csak *in actu exercito* (*implicite*) tárgya minden megismerésünknek és akarati tevékenységünknek. A reflexió kifejtheti, objektív fogalmakba foglalhatja azt, ami burkoltan benne van szellemi dinamizmusunkban (13).

A következőkben részletesebben megmagyarázzuk, miről is van szó. Tesszük ezt pedig azért, mert a kanti agnoszticizmus a mai gondolkodásban is kísért. (Látni fogjuk, hogy pl. Sartre ellenvetéseiben is fellelhető a kanti idealizmus befolyása). Gondolatmenetünkben lényegében a neotomista P. Joseph Maréchal S. J. kritikai módszerét, követjük (14).

A szellem dinamizmusa.

Ha az állat magatartása az alvajárás, egy bizonyos « veleszületett szomnambulizmus » (Ravaisson és Cuvier kifejezése), akkor az embert « felébredt állatnak » nevezhetnénk. Az ember kiemelkedik környezetéből, megnyílik az őt környező világnak és a megismerés által birtokba veszi a valóságot. A merő (fizikai) létezés csak holt valóság, az állati lét alvó állapot. Az öntudatos szellemben « felébred », világosságba öltözködik és önmagára találva értelmet nyer a lét. A szellem önmegismerés és önbirtoklás. Ezért az ember lényeges vonása a *nyitottság* a világ, az emberek (és, amint látni fogjuk, a végtelen Személy) felé, egyszóval a teljes lét felé.

Az emberi szellem csak annyiban önmaga, amennyiben valamiképpen mindent magában foglal. « *Anima (humana) est quodammodo omnia* », ismétli Szent Ta-

(13) V.ö. *H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu*, Aubier, Paris, 1956, 71. l. skk.

(14) Maréchal módszerét és néhány nevesebb követőjének (K. Rahner, J. Metz, Coreth, stb.) műveit ismerteti a *Mérleg* 1969 1. száma.

más Arisztotelesz nyomán (16). A megismerés által az alany a megismert tárggyá válhatik — pszichikailag —, anélkül, hogy fizikai mivoltát elveszítené. A megismerő alany és a megismert tárgy azonosulása (egymásbaválása) természetesen nem érinti a megismert dolog fizikai létét sem. Mivel az emberi szellem képes megragadni a dolgok egyetemes jelentéstartalmát, az általánosat (az absztrakció által), sőt képes mindent a *létezés* szempontjából felfogni, ezért elvileg lehetséges mindennek a megismerése (mindannak, ami létjellegű, vagyis nem semmi). Az emberi szellem megismerőképessége tehát kiterjed az egész létre, következésképp a pszichikai létrendben való gazdagodás lehetősége *korlátlan* számára.

Egy ismeretelméleti megjegyzés: Az *emberi* megismerés *sajátos* tárgya az *intelligibile in sensibili*, vagyis az az eszme (tartalom), amelyet az egyedi, tapasztalati valóságból lehet « kihüvelyezni » az elvonatkoztatás által. De az *absztrakció* nem kizárólag *extrakció*, vagyis az értelem nem *minden* megismerhetőt az érzéki valóságból « von ki ». « *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* »: ez igaz; de Leibnizcel hozzátehetjük: « *nisi intellectus ipse* ». Maréchal kimutatta, hogy a kanti *a priori*-t nem kell elvetnünk. Szent Tamás tanítása a *lumen naturale*-ról és az *intellectus agens*-ról távol áll attól az empirizmustól, amelyet Kant joggal bírált (és amely nem egy tomistánál is megtalálható volt) (16).

A megismerés tehát önmagunkbatérés (öntudat és önbirtoklás), de ugyanakkor kitárulás is: nyitottság az

---

(15) *S. Thomas, De Veritate*, 1, 1; 2, 2; *Summa Contra Gentes*, 112, 5, stb. *Arisztotelesz, De Anima*, III a *nous* kifejezést használja, nem a *psyche*-t. A latin *anima*-t tehát *szellemmel* kell fordítanunk.

(16) V.ö. *J. Maréchal*, Le dynamisme intellectuel, in: *Mélanges J. Maréchal* I, Bruxelles-Paris, 1950 75. l. skk. és 366. lap. Ezenkívül: A. Dondeyne, Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique « Humani Generis », *Revue Phil. de Louvain*, t. 49 (1951). Külön füzetben is megjelent.

egész valóság (lét) felé. « Minden öntudat csak úgy lehet önmagának való jelenlét, hogy nyitott az egész létre, hogy az egész lét jelen van benne. Louis Lavelle « teljes jelenlétnek » (*présence totale*) nevezi ezt. Az, ami legintimebb bennünk, nem becsukott, hanem teljes kitárulás és kapcsolat minden létezővel, minthogy ebben a fényes intimitásban, az öntudat által fogadjuk be a létezőket és lépünk velük közösségbe. Áthatolható és átható; átlátszó és megvilágító, mint a fény: ez az öntudat. Hogy öntudatra ébredhessen és a mindenséget mint tőle különbözőt megismerhesse, a szellemnek önmagán felül kell emelkednie, mert bármennyire egyedi is, egyénien ítél ugyan, — de ugyanakkor egyetemes, vagy helyesebben transzcendentális és totális szempontból. Csak úgy ragadja meg önmagát, mint önmagában valót és önmagáért valót (*en soi et pour soi*, nem sartre-i értelemben!), hogy burkoltan elismeri függését a valóság centrumától, amely abszolút önmagabírás, tiszta önmagában való és tiszta önmagáért való » (17).

Hogy a fenti idézetet jobban megértsük hagsúlyozzuk, hogy a megismerés *tevékenység, szintézis, célratörekvő dinamizmus.*

A megismerő alany *aktív*, — különben semmit sem tudna megismerni. Ha csak passzívan befogadná (pszichikailag) és « asszimilálná » a dolgokat, ha a világot nem mint tőle különböző valóságot ismerné meg, ha tehát nem lenne minden *aktusban egységbefoglaló aktivitás* (szintézis), az értelmi megismerés lehetetlen lenne. « Megismerni annyi mint birtokbavenni és uralkodni. *Intellectus fit omnia, sed ut fiat, superat.* Hogy megragadhassa a tárgyat, az értelem átalakítja azt a maga szubsztanciájává. Mert a részeket csak az egész ideáján keresztül érthetjük meg; a egészet pedig csak úgy ismer-

(17) *A. Marc, Psychologie réflexive*, Bruxelles-PParis, 1949, II, 43. lap. (P. Marc S. J. Maréchal követője volt).

jük meg, hogy elkülönítjük magunkat a *világegyetemtől* az *egyetemes* megragadása által... » (18).

A megismerés szintézise nem csupán *formális*: nem csupán egy alany és egy állítmány összekapcsolása, hanem *objektív* szintézis, vagyis *a lét állítása*: egyesítés a lét legegyetemesebb szempontja szerint. Az ítéletben ismerjük meg a tárgyat mint tárgyat és besoroljuk a létezők közé: « Ez van » (19).

A megismerés tevékenység ugyan, amint az előbb hangsúlyoztuk, mégsem teremtés. A valóság hatalmában tart bennünket, « ránkkényszeríti magát ». Alázatosságra hív. A tőlem különböző valóságot tisztelnem kell: nem mondhatom az órámra azt, hogy: « ez asztal » és megfordítva, stb. Tehát a valóságra vonatkozó állításban állítom viszonyomat *ehhez* a meghatározott lényhez. De azt is tapasztalom, hogy egy részleges vonatkozás (állítás) sem elégíti ki megismerő képességemet. Ezt megállapítom mindenekelőtt abból, hogy folyton *továbbmegyek* a megismerésben: kérdezek, keresek, egyre újabb lényeket állítok. Ennél a tapasztalati ténynél még fontosabb az, hogy minden ítéletben « *ezen* a létezőn » túl (ezen keresztül) a *létet* állítom, amikor a konkrét dolgot besorolom a létezők közé: « ez van ». Minden ítéletben változatlan marad (a nyelvek szerint kiírt vagy odaértett) a « van »,

---

(18) *M. Blondel, L'Action* (1893), 117. lap. V.ö. még 119. lap: « A reflexió nem meddő, hanem az erők ereje; és mint egy emelő, mely a végtelen eszméjére támaszkodik, felemeli az univerzumot. Innen van az, hogy az elmélet hat a gyakorlatra; mert a gondolkodás egyik fajtája a cselekvésnek: a cselekvést a gondolkodás változtatja szabadakaratttá ». Az értelmi megismerés dinamizmusát először P. Rousselot S. J. hangsúlyozta, Bergson ellenvetéseire válaszolva újraértelmezte Szent Tamást: *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1924, Bevezetés és I. fej. Tulajdonképpen Maréchal mestere is Rousselot volt.

(19) Minthogy a magyar nyelvben nem használatos e « copula »: *est*, ezért névszói állítmány esetén inkább csak odaértjük a « van »-t.

vagyis bármely létezőt vagy létjelleget jelölő alanyhoz odatehetem (odaérthetem) a « van » igét.

A megismerendő tárgy (igazság) egy bizonyos vonzást gyakorol a megismerő alanyra, minthogy az igaz egyszersmind *jó* is, vagyis a szellem által keresett igazság az *értelem java*. Ha *célnak* nevezzük azt, ami hat tevékenységünkre, akkor azt mondhatjuk, hogy állító-tevékenységünk kettős célra törekszik: a *tárgyakra*, amelyeket végeseknek fogok fel (minthogy túlmegyek rajtuk), és valami *többre*, teljesebb létezőre: a véges dolgokon túl a *Létteljességre*. A megismerés (állítás) dinamizmusában tehát burkoltan benne van egy transzcendentális vonatkozás a Léthez:

az Abszolútum állítása.

Lássuk közelebbről ezt a vonatkozást és ezt az állítást. Az a tény, hogy a megismerés dinamizmusa a dolgokat korlátoltaknak, végeseknek fogja fel — hiszen túlhalad rajtuk —, azt jelenti, hogy a korlátlan Lét, a *Végtelen* felé törekszik.

Hogy egy határt határnak ismerjünk, ahhoz vagy az szükséges, hogy beleütközzünk, vagy hogy virtuálisan túlmenjünk rajta, — feltéve most azt, hogy nem ismerem a határon túleső valóságot (pl. felülről, egy helikopterről nézem a « falat »). Tehát, hacsak nem ismerem közvetlenül megismerő dinamizmusom terminusát, a Végtelent (ebben az esetben nem lenne szükség igazolására), az a tény, hogy (a pozitív Végtelenen kívül) minden dolgot végesnek fogok fel, azt jelenti, hogy a megismerés minden határon túlmenő törekvésének objektív terminusa a Végtelen. Minthogy a *vég nélküli* nem más, mint *a véges dinamikus viszonya a Végtelenhez*, megismerő (állító) tevékenységünk vég nélküli mozgása (a folytonos kérdésfeltevés, stb.) a Végtelenre utal. Csak a nemlét, vagyis a semmi, — az ami önellentmondásos, — korlátozhatja állítótevékenységünket.

« Az Abszolútum rányomta bélyegét értelmi képességünk legalapvetőbb tendenciájára; ez a tendencia (célratörekvés) állandóan túlhalad a részleges ismereteken. A szellem belső dinamizmusánál fogva megértésről megértésre, egyik tárgyról a másikra lendül. De addig, amíg a véges szférájában mozog, hiába próbálja egyensúlyba hozni belső lendületét, hiába próbál megnyugodni. Dinamizmusa ugyanis (túl a töredékes létezőkön) *a létet* akarja állítani, aktusa csak a tiszta lételjesség állításában teljesedik ki. És ez a nyugtalanság, az elővételező tendenciának és a jelenlegi tárgynak aránytalansága egyenesen előfeltétele a *gondolkodásnak*; annak az örökké kielégítetlen « kíváncsiságnak » ösztönzője, amelyben a régi skolasztikusok minden értelmi tevékenység principiumát látták » (20).

A szellem a végső Igazságra törekszik; a sokszerű, a töredékes egyesítésére. Hogy abszolút érvénnyel állíthassuk a valóságot, legalább *implicite* az Abszolútumot kell állítanunk, amely lehetővé teszi az egységbe-foglalást és így érthetővé tesz minden más létezőt. « A valóság állítása tehát nem más — hangsúlyozza Maréchal —, mint kifejezése a szellem alapvető tendenciájának, annak a dinamizmusnak, amely a végső egységet keresi az Abszolútumban és az Abszolútum által » (21).

---

(20) *J. Maréchal, Études sur la Psychologie des Mystiques*, I, Bruges-Paris, 1924 129. lap. Maréchal Szent Tamást kommentálva (*Summa Contra Gent.* III, 37-63), éspedig főleg Szent Ágoston szellemét keresve nála, arra a következtetésre jut, hogy az emberi szellem dinamizmusának végső mozgatója a Lét tiszta intuíciója: az Isten látása utáni vágy. V.ö. *Rousselot, Revue de philosophie*, mars 1910, 229. lap: « Az Isten utáni vágy a megismerés dinamikus és aktív eleme: az ember csak annyiban érti meg a dolgokat, amennyiben Isten után vágyakozik ». V.ö. még: *Rousselot, L'Intellectualisme de saint Thomas*, 2. kiad. 38. és 62. lap.

(21) *J. Maréchal, Psych. des Mystiques* I, 130. lap. V.ö.

J. Maréchal már a misztikusok pszichológiáját tanulmányozva megfogalmazza azt a tételét, amelyet később a *Le Point de départ de la Métaphysique* c. nagy munkájának köteteiben kifejt (22). Az V. kötetben kritikai igazolását adja annak, hogy az Abszolútum (Végtelen) *implicit* állítása *alkotó* eleme, feltétele minden részleges tárgy megismerésének (aperception). Igy a kanti agnoszticizmus radikális cáfolatát adja. « ...Ha a Végtelen állítása előzetes és valóban konstitutív feltétele minden véges tárgy appercepciójának, akkor a Végtelen állítása a logikai szükségszerűség bizonyító erejével rendelkezik, mert senki sem utasíthatja vissza, vonhatja kétségbe anélkül, hogy komoly ellentmondásba ne kerülne. Azonban hozzá kell tennünk, nehogy az ontologizmus hibájába, az intuicionizmusba essünk, hogy ennek a transzcendens állításnak, mely minden véges megismerésének dinamikus feltétele, semmi köze sincs a dolgok "Istenben való látásához", sem a "velünkszületett istenfogalom"-hoz, még úgy sem, ha ez utóbbit (az "idea innata"-t) kartéziánus értelemben csak virtuálisnak vesszük » (23).

De valaki a következő ellenvetést teheti: « Kétségkívül, az emberi szellem nem tud meglenni anélkül, hogy összképet ne alkosson a dolgokról; a szintézishez szüksége van az abszolút igazság eszméjére. De ebből következtethetünk-e arra, hogy ez az igazság a szellemtől függetlenül is létezik? Ez az önmagában való igazság nem lenne más, mint annak a kategóriának illuzórikus kivetítése a létbe, amely nélkülözhetetlen eleme a gondolko-

---

Pauler Ákos, A tiszta logika metafizikai vonatkozásai, Athenaeum, 1937, 50 §: « Minden értékítélet voltaképpen Istenhez mérést jelent, valamint minden logikai ítélet is Istenhez, mint az abszolút igazsághoz való hozzámérés ».

(22) P. Maréchal-t bemutatja egyik tanítványa, P. Hayen S. J.: « Le Père Joseph Maréchal, 1878-1944 » in: *Mélanges J. Maréchal*, I, Bruxelles-Paris, 1950, 3-21. A « *Mélanges* » két kötetében több Maréchal-tanítvány világítja meg a mester művét különböző oldalakról.

(23) *J. Maréchal, Le Point de départ de la Métaphysique*, V, Louvain-Paris, 1926, 452-453. lap.

dás gépezetének. Az abszolút eszméje az állvány szerepét tölti be a gondolkodásnál. De az állványt, amely kezdetben lehetővé tette az építkezést, később el kell távolítanunk » (24).

A Madinier által megfogalmazott ellenvetés tulajdonképpen a kanti felfogást tükrözi. Anélkül, hogy kitérnénk a kanti ismeretelméleti idealizmus « eredeti bűnére », jegyezzük meg, hogy a német filozófus, amikor « transzcendentális illúzióról » beszél, kritikájába beskatulyázza a *tiszta* gondolatformákat anélkül, hogy számon tartaná a gondolkodás *dinamizmusát*, az ész *természetes* kategóriáit. Kant lényegében elfogadta Newton tudományos világképét, és amikor okságról beszél, arra az okságra gondol, amely Newton univerzumát igazgatta: rendezte a jelenségeket. A tudomány mesterséges (módszertani) kategóriái alatt nem vette észre a szellem természetes dinamizmusát és így a *transzcendens* okság elvét sem tudta igazolni. Maréchal és követői éppen azt mutatták ki, hogy a Végtelen nem pusztán « szabályozó ideája » az észnek, hanem a szellem életének forrása, mert minden állítás konstitutív eleme. Az értelmi tevékenység dinamizmusát az Abszolútum (a Végtelen) teszi lehetővé. Másszóval, (kanti kifejezéssel) a szellem célszerű dinamizmusa nem a fenomenális, hanem a *numenális* rendben helyezkedik el.

Az előbb felhozott nehézségre Madinier Maréchal szellemében így válaszol: « A kérdéses okoskodás helytelen, hiszen az igazság eszméje nem tetszőleges járuléka a gondolkodásnak, hanem annak lényegi (konstitutív) alkotóelemét képezi. A gondolat nem létezik önmagában az Igazság eszméjét megelőzve. A gondolat nem más, mint az Igazság igényének felmerülése az öntudatban. Tehát nem a szellem másodlagos vagy esetleges aspirációjáról van szó: ez az igazságra-törekvés maga a szellem

(24) G. *Madinier, Conscience et Signification*, 1951, 66. lap.

élete; a szellem nem más, mint igazságra való képesség, funkciója az igazságnak. Lehetetlen, hogy az Abszolútum ne legyen, ha a szellem csak általa létezik. Az Abszolútum tagadása is csak úgy lehetséges, hogy a szellem implicite állítja azt: ítéletében az abszolút támpontra hivatkozik. Nem lehet nem létező az, aminek a szellem létét köszönheti » (25).

Az emberi szellem tehát csak úgy tudja megszüntetni alapvető vonatkozását az Abszolútumhoz, — amely nem egy elvont eszme, hanem élő Valóság —, ha önmagát rombolja le. Ha, *per absurdum*, más nem lenne az értelemben, mint csupán az Abszolútum (« Isten ») *absztrakt fogalma*, amely egy *távollévőt* helyettesítene, akkor nem tudnánk kikerülni az agnoszticizmust. Csakhogy a fogalom « mögött » mindig ott van a lét állítása; a megismerés *assensio*, odatapadás a valósághoz, az Igazsághoz.

Isten nem absztrakt fogalom, nem olyan eszme, amelyet be lehetne sorolni egy mesterségesen alkotott eszmerendszerbe. Az az « isten », amely rendszerünk foglya lenne, már nem lenne Isten. Az Abszolútum állítása az Isten állítása, mert az értelmi tevékenységben *Isten jelen van mint cél*, mint az igazságot és a létteljességet kereső szellem végcélja. De mihelyt a fogalmat (a reprezentációt) elvágjuk a szellemi élet dinamizmusától, képtelenek vagyunk igazolni az Isten megismerésének lehetőségét, a transzcendens okság elvét és az analógia-tant.

Az Isten-megismerés dialektikája.

A szellem minden megismerésben *implicite* Istent állítja. Ha nem állítaná az Abszolútumot, semmit sem állíthatna, hiszen nem rendelkezne biztos alappal, fénnyel, normával; nem tudna ítélni, hiszen minden ítélet az Abszolútumhoz való hozzámérés.

---

(25) *U.o.*, 67. lap.

Mindez azonban nem jelenti azt, hogy az Abszolútum, Isten minden további nélkül *evidens* az ember számára. Az értelem a relatívból kiindulva emelkedik fel az Abszolútumhoz. De ugyanakkor — más szemszögből nézve a szellemi tevékenységet — azt is mondhatjuk, hogy a célpont tartja fenn az értelem kereső-tevékenységét, a Végtelen mozgatja véget nem érő « kíváncsiságunkat ». Ami megmagyarázza és igazolja a megismerést, azt magának a megismerésnek, a reflexiónak kell kibontania. Csak e kibontás után lesz elismerhető az, ami burkoltan (implicite) benne volt a tevékenységben (mint mélyenfekvő tendencia).

Hangsúlyozzuk ismét, hogy a szellem dinamizmusa, amely az embert az Abszolútum felé viszi, nem csupán a « szív » vágyából, a jóság utáni vágyból ered (abból is), hanem logikai szükségszerűség, minthogy a Végtelen implicit állítása konstitutív eleme minden részleges tárgy appercepciójának. Tehát itt általános, *egyetemes* érvényű tényről van szó, nem tetszés-szerinti « véleményről ». Egy bizonyos *de-monstratio*, « ki-mutatás » (bizonyítás) igazolhatja a kérdéses dinamizmus mozzanatait, az Isten-megismerés dialektikáját. Erre a bizonyításra azért van szükség, mert egy bizonyos agnoszticizmus vagy fideizmus elveti a hit alapjainak észszerűségét. Nemcsak a protestáns teológia veti el a « természetes (filozófiai) isten-megismerést », hanem a katolikus teológusok egy része is kétségbevonja a « theodicea » létjogosultságát. Ez a magatartás *részben* érthető: ellenhatás a túlzott racionalizmusra, arra a skolasztikus tankönyvekben is tükröződő « dologi » szemléletre, amely az Isten-megismerést a többi problémához hasonló problémaként kezelte és nem vette komolyan az Egyház tanítását az Isten « megérthetetlenségéről » (26). De elismerve a protestánsok és egyes kato-

(26) V.ö. *Denzinger* 428 (IV. Lateráni zsinat) és 1782 (Vatikáni zsinat). *K. Rahner, Schriften zur Theologie*, III, 458-462.

likusok reakciójának jogosultságát, a katolikus Egyház irányelveit követve állítjuk, hogy az Isten-megismerés értelmi elemzése lehetséges és szükséges. Szükséges márcsak azért is, hogy egyes ateisták ellenvetéseire válaszoljunk. Ezenkívül meg kell mutatnunk azt is, hogy az ember « képes a Végtelenre », képes meghallani az esetleg önmagát kinyilatkoztató Isten szavát és képes részesedni az isteni életben. Egy bizonyos « előismeret » (*Vorverständnis*) nélkül Isten Szava « légüres » térben szólna és a hit teljesen irracionális aktus lenne (27).

Minden fogalomalkotás és filozófiai kidolgozás előtt, magának a létnek és a gondolkozásnak gyökereinél fakad az Isten (*implicit*) állítása, hogy megadja az öntudat vértezetét és megalapozza minden ítélet egyetemes érvényét. De ennek a burkolt állításnak *objektiválódnia* kell, hogy elfoglalja helyét a többi ítélet között. Ez az objektiválódási folyamat különböző képzelet-formákon keresztül valósul meg és végül *fogalmakban* kristályosodik ki, amelyek szükségszerű velejárói az emberi gondolkodásnak. Igy tehát — úgy látszik — az Abszolútum, mely minden megismerést megalapoz, « foglya » lesz a mi fogalmi rendszerünknek. A transzcendens, amely meghatározásánál fogva « túl van » minden véges fogalmon, túl a véges létezőkön és minden emberi kategórián is, most látszólag egy immanens rendszer eleme lesz! Itt van minden filozófia buktatója!

Itt azonban az igazi metafizika tiltakozik a racionalizmus ellen, amely a valóságot be akarja zárni egy fogalmi rendszerbe. Hogy a racionalizmust (panteizmust) elhá-

---

(27) Lásd ezzel kapcsolatban, *H. Bouillard, Karl Barth* I-III, Aubier, Paris, 1957; különösen: I, 190-203 (Bultmannról); II, 219-286 (chap. V: L'homme), III, 63-218 (Ch. II-III: La connaissance de Dieu).

rítsuk, lássuk most a szükségszerű tisztogatás, helyesbítés, a « tagadás » fázisát (28).

Fentebb már hangsúlyoztuk: a fogalomban mindig több van, mint maga a fogalom. Nem szabad sohasem elvágnunk a « reprezentációt » az « állítás » dinamizmusától, figyelmeztet P. Maréchal (az irracionalizmusra hajló) Ed. Le Roy ellenvetéseire válaszolva: « Lehetetlen igazolni a lét transzcendentális analógiáját, ha nem vesszük figyelembe azt a dinamikus hátteret, amelyre rárajzolódik az emberi gondolat végtelenül sokszerű formális tartalma... Elismerni minden fogalomban, mint a fogalom részleges igazságának alapját, az igazság követelményét, amely végtelenül túlmutat minden fogalmi kifejezésen, ez annyit jelent, mint megalapozni az analógia általános elméletét és a transzcendencia metafizikáját » (29).

Az *analógia* két dolog, cselekvés, stb. között fennálló *viszonyt* (relációt) jelöl, amely hasonlóság és különbözőség egyszerre: *részleges hasonlóság*. Hogy Istent megismerhessük, természetesen kapcsolatnak, valódi relációnak kell lennie Isten « léte » és a véges dolgok « léte » között. (A név azonossága — *aequivocitas* — nem elégséges). Mászrészt ez a kapcsolat nem fejezhető ki olyan fogalommal, amely mindkét terminusra egyértelműen (*univocitas*) alkalmazható. A két véglet között helyezkedik el az *analógia*, az analóg fogalom, amely különböző *arányban* jelöli az egyes terminusokat. Mindenekelőtt Istenről állítom, hogy *van* (analogatum princeps); ha a véges (relatív) lényekről azt mondom, hogy « vannak », csak Istenhez (az Abszolútumhoz) viszonyítva állíthatom ezt. Vagyis: a relatív lények annyiban vannak, amennyiben

---

(28) V.ö. *H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu*, Aubier, Paris, 1956, III-IV. fej.

(29) *Mélanges Maréchal* I, 239. lap.

függnek Isetntől, amennyiben részesednek a Létből (30).

Az analógia kérdése tehát szorosan a *transzencendens okság = teremtés* eszméjéhez kapcsolódik. A teremtett dolgok létének alapja reláció: az Istenhez való viszony (31). Az analógia-viszony, amelynek csomópontja az isteni Létben van, nem csupán valami másodlagos « járuléka » az ismereti tárgyaknak, mintha azokat *már előbb* megformálnánk, mint tárgyakat és *utána hozzáadnánk* az analógia-viszony rendszerét. Miként az Abszolútum-relatívum korrelatív fogalmak, az analógia-viszony is a gondolati tárggyal együtt születik: minthogy a véges tárgy léte nem más, mint az analógia-viszony alsó terminusa. Maréchal írja: « A teremtmény egész lényegét alkotó függő-viszony; minden teremtett dolog közvetlen viszonya a teremtőhöz; reláció, amely ha megsokszorozódik is, felső terminusa osztatlan marad és meg nem fogyatkozik: ez *az analógia-viszony* (...), amelynek *ontológiai kifejezése nem lehet más, mint a transzcendens okság* » (32).

Maréchal a továbbiakban megmagyarázza, hogy az analóg fogalom dialektikusan szemlélve egy *állítás* (tézis) és egy *tagadás* (antitézis) *szintézise*. Amikor Istenről beszélünk, minden fogalmunkat korrigálnunk kell, mivel minden emberi fogalom tartalma a teremtmények, a relatív lények « ábrázolásából » (*représentation*) származik. Amikor tehát Istenre alkalmazzuk az emberi életből vett fogalmakat, meg kell tisztogatnunk azokat az antropomorfizmusoktól: Isten « szól », « lát », « fenyeget », stb. De még az u.n. « tiszta tökéletességeket » is, — tehát

---

(30) Az analógia-tanról: *Maréchal, Le Point de départ...* V, 176-185; *Ch. de Moré-Pongibaud, Du Fini à l'Infini*, Aubier, Paris, 1957, 62. lap skk.; *H. Bouillard, i.h.* III, 190-217.

(31) V.ö. *S. Theol.* I, 13, 5-6; I, 45, 1-3; I, 104; *Summa C. Gent.* I, 29 ad 36; *De Pot.* V, 1.

(32) *Maréchal, Point de dép.* V, 181. lap.

azokat is, amelyek önmagukban nem jelentenek tökéletlenséget, mint pl. lét, értelem, szeretet, szabadság, személy — csak a végtelenre hatványozva (*via eminentiae*) állíthatjuk Istenről. Minthogy Istenben végtelen mértékben van meg mindaz a tökéletesség, amely a véges lényekben csak véges módon létezik, azért *tagadnunk* kell azt a *módot*, ahogyan a fogalmak a véges dolgokat « ábrázolják » (*représentation*), és csak a fogalmak által jelzett (*signification*) tiszta tökéletességeket állíthatjuk Istenről, de ezeket is végtelenre hatványozva (33).

« Hogy Isten a "lét" tisztán és egyszerűen, a teremtmény pedig "lét és lényeg" egysége, mi mást jelent ez, mint azt, hogy Istent nem lehet "ábrázolni" (ne peut être *représenté*) a szó szoros értelmében egyetlen objektív fogalommal sem?... » (34). Az antropomorfizmus (mely bálványimádássá fajulhat) és az agnoszticizmus (mely ateizmust takarhat) között az egyetlen járható út az Isten-megismerésben a lét-analógia útja.

Istenérvek, istenbizonyítás, istenhit.

Manapság « az ész trónfosztásának » vagyunk tanúi még a teológián belül is. « Istenérvek »-ről, « Isten létének bizonyításá »-ról nem divatos beszélni. Mondottuk, hogy jogos volt egy bizonyos visszahatás a « skolasztikus racionalizmusra »: a « teodiceák » sokszor valóban úgy kezelték Isten titkát, mintha csak egy *fogalomról* lenne szó. Pedig a transzcendens Végtelen közvetlenül meg nem ragadható és csakis mint « *határprobléma* » tartozik

(33) *Maréchal, u.o.* 182-183. Még a végtelenre hatványozott tiszta tökéletességeket is csak úgy állíthatjuk Istenről, ha mindjárt azonosítjuk azokat egymással és magának Istennek a lényegével (amely maga a Lét): « Isten maga a Bölcsesség, maga a Jóság, a Szeretet »). Isten ugyanis végtelenül egyszerű, semmiféle meghatározatlanság (potencialitás) nincs Benne.

(34) *Maréchal* V, 183.

a metafizika körébe. P. Sertillanges írja: « Isten nem lehet tulajdonképpen semmiféle (filozófiai) tudománynak a a tárgya; még annak sem, amit természetes teológiának (*theodicea*) nevezünk és amely Szent Tamás számára nem más, mint az általános metafizikának egy fejezete és annak jellegét őrzi. Minden tudomány — írja Szent Tamás — olyan alapelvekből indul ki, amelyek megelőzik az illető tudomány tárgyát; márpedig Isten *előtt* nincs semmiféle principium; Isten mindennek létoka, még a principiumoknak is » (35).

Isten az « Egészen Más ». Az a gondolatmenet, amely más lényekhez, vagy más igazságokhoz vezet bennünket, nem vezet el « helyesbítés » és « nívó-váltás » nélkül a Transzcendenshez. (Az « analógia-tan » ezt akarja mondani). Minthogy Istenről nem lehet *quidditatív* fogalmunk, vagyis közvetlenül nem ragadhatjuk meg lényegét, amely maga a Létezés (36), ezért — ahogy ismét csak szent Tamás mondja — csupán azt ismerjük meg, hogy milyen vonatkozásban vannak Vele a teremtmények (37).

P. H. de Lubac ezt írja Isten « természetes » megismeréséről (tehát itt nem a kinyilatkoztatásból kiinduló ismeretről van szó, hanem arról, amelyre az értelem a világ megismeréséből kiindulva eljuthat): « Isten megismerésének kérdésében az *an est* (van-e) és a *quid est* (micsoda?) kérdését sokkal gondosabban meg kell különböztetnünk, mint bármely más problémánál. Kétségkívül, nem állíthatjuk valamely lény létezését anélkül, hogy valamiféle (legalábbis névleges) definíciót ne adnánk róla. De a tulajdonképpeni, a lényegi definíció és egy bizonyos szerepnek a meghatározása két különböző dolog. Isten (meg-

---

(35) *Sertillanges, Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928, 74. lap.

(36) V.ö. *S. Thomas, In librum de Causis*, VI.

(37) *S. Thomas, De Potentia*, VII, 2 ad 1 et ad 11.

ismerésének) esetében csak az utóbbi lehetséges; az istenérv, legalábbis pozitív formában csak egy bizonyos szerepet jelöl meg. És hogy az Isten azt a szerepet játszhassa, amelyet a létét állító érv Neki tulajdonít, ahhoz nem szükséges, hogy pozitíve többet tudjunk Róla; sőt szükséges, hogy ne tudjunk többet Róla » (38). Különben Isten nem lenne már *transzcendens* Valóság.

Az istenbizonyítás kérdésében gondosan meg kell különböztetnünk a következő szempontokat:

1) az istenérv *érvényessége;*
2) Isten létének *bizonyítása* (valakinek);
3) az Isten létéről való meggyőződés *bizonyossága*;
4) az élő Istenben való (természetfeletti) *hit.*

Vegyük sorra most e szempontokat.

ad1) Isten létének filozófiai igazolása *érvényes*, ha logikailag helyes az okoskodás, ha az alkalmazott principium, a kiinlulópont és a végkövetkeztetés korrekt.

Ismeretes, hogy Szent Tamásnál (39) « öt *út* » (« érv ») található: a mozgás, az okság, az esetlegesség, a tökéletességi fokozatok, a célszerűség azok a *kiindulópontok,* amelyeket a középkori Doktor a tapasztalati valóságban kiválaszt, hogy aztán a Végső Okhoz vezessen el bennünket. Ezeknek az « utaknak » (érveknek) érvényességéről sokat vitatkoztak (40). Anélkül, hogy most megvizsgálnánk a felhozott reális nehézségeket (egy bizonyos empirizmustól kell « megtisztítani » őket!), jegyezzük meg: a kanti kritika után, — mivel a modern filozófia elveszítette « bizalmát » az ész metafizikai megismerőképességében — igazolnunk kell a kérdéses « utak » előfeltételeit, pontosabban az *okság elvének transzcendens* alkalmazhatóságát.

---

(38) *H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu,* 152-153. lapok.

(39) *S. Theol.* 1, 2, 3, *és Summa C. Gent.* I, 3.

(40) Lásd: *F. Van Steenberghen* cikkének konklúzióját *Revue phil. de Louvain,* t. XLV (1947), 168. lap. Ezenkívül: *A. Grégoire, Immanence et trancendance,* Bruxelles-Paris, 1939, 11-79. lapok. (Grégoire Maréchal követője).

« *Sok 'út'* vezet Istenhez — írja Maréchal —, mégis, maguknak a skolasztikusoknak a szándéka szerint is, talán csak *egy istenérv* van. Az utak vagy érvek különbözősége azokat a különböző támpontokat jelzi, amelyeket a szellem a közvetlenül elérhető valóságban kiválaszt, hogy onnan lényegében mindig ugyanazon eljárás segítségével emelkedjék fel egészen a transzcendens Abszolútumig » (41).

Az előbbiek során (Maréchalt követve) kimutattuk, hogy az értelmi tevékenység dinamizmusát az Abszolútum mozgatja és hogy az abszolútum implicit állítása konstitutív feltétele (eleme) minden véges tárgy állításának. Ezzel azt is igazoltuk, hogy az Isten állítása a *numenális* rendben helyezkedik el, tehát: az okság transzcendentális alkalmazása *érvényes* (és nem « illúzió », ahogy Kant állította); másszóval: Isten állítása logikai szükségszerűség.

Nagyon kell vigyáznunk, nehogy összekeverjük a *transzcendens* okságot (a létezők létükben függnek a Létteljességtől), a *tudományos* (empirikus) oksággal. A természetben tapasztalható okság, amely a jelenségeket rendezi, megmagyrázza, nem használható fel közvetlenül Isten létének bizonyítására: Isten nem egy szem az okok láncolatában! Bizonyos teodiceák « kozmológiai » érvei nem érvényesek (rend és célszerűség a természetben!). Sartre egyik anekdotája ezekre az « érvekre » utal. Egy délamerikai lepkefajta tökéletesen utánozza a holt faleveleket, hogy így megmeneküljön ellenfeleitől. De mivel szagát nem tudja álcázni, végül is ellenségeinek étke lesz... « Ime — mondja Sartre —, ezért nem hiszek én Istenben! ».

Természetesen, a hívő, a költő, a misztikus észreveszi Isten lefokozott jelenlétét a természetben. Megláthatja azokat a jeleket, « hierophániákat » (Eliade), amelyeken keresztül Isten megnyilatkozik. A szimbolikus Isten-megismerésének megvan a maga objektív értéke.

ad2) Isten létét mindig *valakinek bizonyítjuk* (42). (Legalábbis elképzeljük partnerünket, vagy pedig mi magunknak bizonyítunk). Nos, az érvelés lehet helyes, tehát érvünk

---

(41) *Mélanges Maréchal*, I, 12. lap.

(42) V.ö. *G. Marcel, Essai de philosophie concrète*, 260. skk. (« Méditation sur la preuve de l'existence de Dieu »).

érvényes, és azt tapasztaljuk, hogy mégsem bizonyít. Igen sokszor bizonyos *apriori*-k, posztulátumok határozzák meg partnerem reakcióit. (Ezt látni fogjuk majd Sartre-nál). Mindenkinek más a « története »; az élmények szerint más lesz a szavak « vitális » jelentése. Ezenkívül: nem mindenki ismeri jól a metafizikát (az ember egyébként jó hívő lehet anélkül, hogy jó dialektikus lenne!). Az egyes filozófiai rendszerek is eltérnek egymástól: a fogalmaknak ezért sem mindig ugyanaz a jelentésük a két félnél.

Amikor Pascal az ész és a « metafizikai érvek » gyengeségéről beszél, mindenekelőtt Descartes racionalizmusára gondol és azt akarja hangsúlyozni, hogy az ész (raison) érvei a « szív » (coeur = intuíció) belső tanúságtétele nélkül elveszítik erejüket. « Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Isten iránt a szív érzékeny: « Dieu sensible au coeur... ». Még ha a « bizonyítás » közvetlen hatására valaki « meg is adta magát » — mivel belátta a logikai érvelés érvényességét —, esetleg hamarosan kételkedni kezd és — Pascal kifejezése szerint — « úgy érzi, hogy rászedték »: valahol talán csúsztatás történt, amit ő nem vett észre. Tehát egy bizonyos spontán istenélménynek kell lennie a fogalmi rendszer mögött: a « bizonyítás » tulajdonképpen csak « ex-plikáció », kibontása annak, ami burkoltan benne volt a megélt dinamizmusban.

Mindehhez járul még egy igen fontos szempont (nem is « hozzá-járul », hanem a most tárgyalt kérdésnél alapvető): Isten kérdésének « megoldása » nem csupán egy értelmi (logikai) feladat, hanem *egzisztenciális* kérdés. Nem egy filozófiai problémáról van szó, hanem olyan titokról, amelly egész létünk értelmét megadja és amely a teljes elkötelezettséget követeli. Istent csak úgy ismerhetjük meg, ha *elismerjük*, vagyis ha megtérünk.

ad3) Ami az Isten létéről való *megbizonyosodást* illeti: a biztonság*érzésnek* lehetnek pszichológiai gyökerei; helyesebben, a pszichológiai elemek mindig közrejátsznak a hitnél (hiszen a hit nem *közvetlen* belátás, evidencia). Mi most a metafizikai bizonyosságról beszélünk, amely nem más, mint az értelem nyugodt hozzátapadása a megismert igazsághoz. Mivel az Abszolútum minden érthetőség principiuma és szellemi dinamizmusunk mozgatója, az Isten létének *bizo-*

nyosságához semmiféle más metafizikai bizonyosság nem hasonlítható. Minden állítás ehhez kapcsolódik és minden ítélet erre támaszkodik. Ezt már Descartes és Leibniz is jól meglátták, de rosszul fejezték ki az igazságot: az értelmi bizonyosság e kérdésben nem *közvetlen,* vagyis nem evidenciáról van szó. Ezért van szükség bizonyításra, az implicit kibontására.

P. de Lubac e kérdésről írva megjegyzi: « Ha hiten azt az aktust értjük Szent Ágostonnal, amely által a szellem hozzátapad olyan igazságokhoz, amelyek túlmutatnak az érzékeken és amelyeket még az értelem sem tud átérteni ("belátni"), akkor azt mondhatjuk hogy Isten állítása egy bizonyos "hit" kérdése. De akkor mindjárt hozzá kell tennünk a pontosság kedvéért, hogy bizonyosság szempontjából semmiféle hit sem hasonlítható ehhez a "hit"-hez. Mert mielőtt ezt az állítást szavakba foglalnánk, mielőtt Istent megneveznénk, ez az állítás alapoz meg minden más állítást » (43). Félreértés elkerülése végett jegyezzük meg, hogy P. de Lubac «*croyance* »-ról beszél és nem a természetfeletti hit (*foi*) aktusáról. Tehát a « *croyance* » természetes meggyőződés: ezért tettük idézőjelbe a « hit » szót.

Isten létét érvényesen bizonyíthatom valakinek, az illető el is fogadhatja azt, de *megbizonyosodása* — jóllehet feltétlen metafizikai bizonyosságra támaszkodik — nem lesz olyan, mint amilyet az evidencia ad. Éppen az evidencia-hiány fejeződik ki abban a « bizonytalanság »-ban, marginális « kételkedés »-ben, amely az értelmi fényt szükségszerűen kiséri, mint valami árnyék. Ez természetes. Egyébként ez teszi lehetővé azt, hogy a (természetfeletti) hit szabad és érdemszerző aktus lehet, és ezért lehetséges az ateizmus is.

ad4) A *természetfeletti hit.* Sokszor az értelmi belátással a szív nem jut biztos kikötőbe. Az ész derűs lehet, de az élő ember, aki az érveket elfogadta, továbbra is « bizonytalan » marad. Az elméleti probléma megoldása legtöbbször csak arra szolgál, hogy az *értelmi* nehézségekre, esetleg az ellenfelek ellenvetéseire, válaszoljunk. Ez fontos, szükséges. Szükséges annak kimutatása, hogy nincs ellentmondás az Isten-eszmében és hogy észszerű alapokra támaszkodik a hitünk. Emelett vagy

(43) *H. de Lubac, u.o.* 129-132. lapok.

épp ezért teljesen szabad aktus és *gyakorlatilag* a kegyelem titka.

Igen, amikor az « Isten-eszmét » a gyakorlatba kell átvinnünk, életté kell váltanunk, vagyis a meggyőződést elkötelezettséggé teljesítenünk, akkor kapcsolódik szabadságunkba az Isten kegyelme. Ez az adomány újfajta bizonyosságot ad. Isten első ajándéka maga a szellem: az Isten állításának természetes adománya. A második természetfeletti. (Természetesen, csak « didaktikailag » választjuk így szét a kettőt). Az új adomány nem lép az első helyébe: semmit sem ad hozzá az alapvető állítás *bizonyosságához*. Az istenérvek értéke nem függ a kegyelemtől, a természetfeletti adomány nem a helyes érvelés « pótléka ». Egészen más természetű, más rendből való (transzcendens; nem lehet « hozzáadni » a természeteshez). *Biztonságot* ad a szellemnek. A szellem lendületét nem alapozza meg, de elősegíti tárgyának nyugodt birtoklását. Ez az ajándék nem más, mint a feltámadt Krisztus Lelke, aki által a szeretet a szívünkbe árad (Róm. 5, 5). Így a természetfeletti *hit* új emberekké változtat bennünket, s most már képesek leszünk teljesen megismerni az Istent, aki Szeretet (1 Jn. 4, 16). Tehát most már a *konnaturalitás*, a « természetes » hasonlóság (a természetfeletti « természetünkké » válik a kegyelmi részesedés által) alapján ismerjük meg Istent. *Inde videmus, unde similes sumus* (44).

Összefoglalva: Az istenérvek, ha kibontásuk helyes és a bizonyítás helytálló, érvényesek minden ember számára; természetes értelmi bizonyosságot (nem evidenciát) nyújtanak azok számára, akikben megvan a kellő értelmi és lelki felkészültség: vagyis készek elismerni Istent és elkötelezni magukat, ha az élő Isten kinyilatkoztatja magát és hívja őket. A hit természetfeletti ajándéka ezt a természetes « adományt » teljesíti be.

* * *

E. Gilson így foglalja össze Szent Tamás Istenről szóló tanítását (a természetes istenismeretről van szó): az

(44) V.ö. *H. de Lubac, i.m.*, 129-132. lapok.

ész követeli, állítja Isten létét és transzcendenciáját, de « ezzel az ember el is mondta, amit mondhat. Isten létét állítja, de az Ő belső mivoltába értelme be nem hatolhat; és tudjuk, hogy önerejéből sohasem lesz képes erre. Igaza van (Areopagita) Dénesnek, amikor azt mondja, hogy Isten, akihez értelmünk felemelkedik, úgyszólván ismeretlen marad. Mert tudjuk ugyan, hogy Ő létezik, még azt is tudjuk, mit *nem* állíthatunk Róla, az azonban teljesen ismeretlen marad számunkra, hogy mi Ő » (45).

« *Deo quasi ignoto conjungimur* »: Istennel, mint valami ismeretlennel egyesülünk, hangsúlyozza szent Tamás (46). A metafizika csak úgy marad hű önmagához, ha nyitott marad a misztérium felé. Az ember értelmével belátja, hogy túl kell mennie értelmén, hogy a valóság sokkal gazdagabb, mint amit arról fogalmaink kifejeznek. A Végtelent nem lehet beszorítani fogalmainkba, nem lehet « megérteni » (com-prehendere « megragadni »), legfeljebb értelmünk « csúcsával » megérintjük Őt. A szellem nem kerítheti hatalmába az Abszolútumot, nem « ragadhatja meg », hanem *el kell ismernie, hogy az Abszolútum megragadta őt.* Maréchal írja: « A metafizika az abszolútum emberi tudománya. Közvetlenül kifejezi azt, hogy az abszolútum megragadta értelmünket ». (Itt P. Hayen megjegyzi: A Páter nem azt mondja: « hogy értelmünk megragadta az abszolútumot! »). « Ez a "megragadás" nem valami kívülről rákényszerített iga, hanem belső életelv » (46-bis). Az emberi szellem élete, dinamizmusa éppen onnan van, hogy az Abszolútum « hatalmá-

---

(45) *E. Gilson, Esprit de la Philosophie médiévale*, II. kiad., 258. lap.

(46) V.ö. *S. Theol.* 12, 13 ad 1; *SCG* III, 49; *In Tim.* c. IV, lectio 3 in fine, etc.

(46-bis) *Mélanges J. Maréchal*, I, 7. és 289. lap. A « Le Point de départ de la Métaphysique » első fogalmazványa, Louvain, 1917.

ba » kerítette, hogy a végtelen Igazság és Jóság vonzza.

Az Isten megismerésének kérdésében tulajdonképpen a leglényegesebb mozzanat: az *elismerés*. Láttuk, hogy Isten léte nem közvetlen evidencia. A szabad döntésnek, az ember elkötelezettségének igen nagy szerepe van a hitben, amely a teljes (emberileg lehetséges) megismerést lehetővé teszi. Az igazi probléma *gyakorlati*: a megtisztulás és az Isten kezdeti (indító) kegyelmével való együttműködés. De ezzel már átlépünk a természetfeletti rendbe, ezentúl már nem a filozófia síkján, hanem a teológia teljesebb dimenziójában közelítjük meg a kérdést.

P. Przywara szent Tamás problematikáját összefoglalva így következtet egyik cikkében: az aquinói Doktor egész műve nem más, mint « *reductio in mysterium* ». Ez a metafizika szerepe is: elvezetni a Titokhoz és itt már nem marad más hátra, mint az *elismerés*, a megtérés, s aztán az imádás: « *Adoro te devote latens Deitas* ».

FÜGGELÉK

Válasz Sartre ellenvetéseire.

J. P. Sartre *A Lét és a Semmi* (*L'Être et le Néant*) c. 1943-ban megjelent filozófiai munkájában fejezte ki legteljesebben egzisztencializmusát, amely következetes ateizmus akar lenni. Több mint 700 lapos munkája végén mintegy végkövetkeztetésként ezeket írja: « Minden emberi valóság egyszerre közvetlen törekvés (projet) arra, hogy saját Önmagáértlétező voltát (Pour-soi) átalakítsa Önmagában-létező-Önmagáért-létezővé (En-soi-Pour-soi) és törekvés arra, hogy a világot mint önmagában-létezőlétnek totalitását, egy alapvető világot mint önmagában-létező minőség fajainak formájában magáévá tegye. Minden emberi realitás passió, amennyiben önmaga elvesztésének olyan törekvése, amely arra irányul, hogy a létet megalapozza és hogy ezzel egyszerre megvalósítsa azt az önmagában-létezőt, amely kicsúszik a kontingencia alól, minthogy önmagának megalapozása: vagyis *Enscausa sui*-t, amit a vallások Istennek neveznek. Igy az ember passiója fordítottja a krisztusinak, mert az ember elveszíti magát mint ember azért, hogy az Isten megszülessék. De az Isten eszméje ellentmondásos és hiábavalóan vesztjük el magunkat; az ember egy hiábavaló passió (*l'homme est une passion inutile*) » (47).

---

(47) *J. P. Sartre, L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, 707-708. l. (*Tordai Zádor* fordítása, *Egzisztencia és valóság*, Akad. K. Bp, 1967, 32. l.).

Hogy ennek a szövegnek jelentését megértsük, tisztáznunk kell bizonyos fogalmakat. Nem adhatjuk itt elő Sartre egész rendszerét, csak a legfontosabb kulcsfogalmakat magyarázzuk meg. *A Lét és a Semmi* elemzésein kívül felhasználjuk *A Csömör* (*La Nausée*) c. regényt is és *Az egzisztencializmus humanizmus* c. népszerűsítő füzetet (48). *A Szavak*-ból tudjuk, hogy Sartre *részben* túljutott már *A Csömör* és *A Lét és a Semmi* filozófiáján, mégis e két írásban kell keresnünk a Sartre-i ontológia alapvető összefoglalását.

1. *Kontingencia:*

A Csömör egy alapvető tapasztalatot ír le: a *létezés* pszichológiai élményét. Tehát regényszerű leírás, és nem filozófiai okfejtés, érzelmek rögzítése és nem logikai okoskodás a háttere Sartre «ateista ontológiájának». (Fentebb, a II. fej. elején hosszabb részt idéztünk a regényből). A létezés megtapasztalása ezt az érzést váltja ki: «*l'être est en trop*»; «*j'étais de trop*». Vagyis: a lét értelem nélkül burjánzik, sokasodik; az emberek egymást szorongatják, egyrakáson létezik a sok-sok ember és dolog. és nem tudjuk miért vagyunk itt a világban. Ez a kontingencia-élmény, vagyis hogy a dolgok minden szükségszerűség és «ok» nélkül léteznek, az *undor* (csömör) érzését kelti az emberben. Sartre mindebből azt következteti: a lét sötét, értelmetlen, *abszurd*, mert minden megalapozás, szükségszerűség és vonatkozás nélkül van. Az ember is «itt van» a világban («ide dobva» — ez a heideggeri *Geworfenheit*), «fölöslegesen», szükség nélkül.

2. *Önmagában-létező*», «*önmagáért-létező*» (*en-soi, pour-soi*):

Sartre ontológiájának két kulcsszava: «önmagában-létező» és «önmagáért-létező». Az «önmagában-létező» = *en-soi*, maga

(48) *J. P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946. Ebből néhány részlet magyarra fordítva *Az egzisztencializmus c. antológiában* (Gondolat, Bp., 1966), 218-225, lapok.

a masszív, sötét lét, az önmagában megalapozatlan, vonatkozásnélküli, érthetetlen és ezért « undort-keltő » lét. Az *en-soi*-ról mást nem mondhatunk, mint azt hogy *van*, « adva van », minden szükségszerűség nélkül és értelem nélkül « ott van » (kontingencia). Sartre az *en-soi*-t lényegében azonosítja az *anyagi* létezővel.

A *pour-soi* vele szemben a *tudat*, az (emberi) *egzisztencia* világa. Az emberi egzisztenciát éppen a tudatosság által definiáljuk. Valóban csak az ember « létezik » (*existe*), a tudattalan valóság csak « van ». Helyesebben, a *pour-soi* adja magának a létet (se fait exister). Sartre Hegel gondolatát módosítva az öntudat létrejöttét a *negativitással*, a semmi és a « semmítés » (Néant, néantisation) eszméjével magyarázza. Képszerűen így fejezi ki magát: a tudat (pour-soi) a lét (en-soi) « lazulásából » születik; vagyis a lét masszív tömbje meghasad, úr keletkezik: a létbe a semmi (tagadás) hatol be. Az egzisztencia tehát tulajdonképpen a semmiből, a léten ejtett hasadásból (úrból) születik. Másszóval a tudat (pour-soi) a lét (en-soi) « rothadása »: « *pourrissement de l'être* ». Arra Sartre nem ad választ, hogy miképpen magyarázható meg a semmi keletkezése a létben és következésképp e hasadásból születő öntudat. Egyszerűen az abszurdra hivatkozik. Mert mihelyt próbálná megmagyarázni azt, hogy az a masszív, tehetetlen, minden viszony-nélküli *en-soi* képes magát megalapozni, tehát megszűtetni kontingenciáját, túljutna az abszurdon és így az abszurd filozófia (teológia, negatív előjellel) összeomlana. — Viszont maga a *pour-soi* Sartre szerint annyiban « szükségszerű », amennyiben önmagát alapozza meg. Ezt csak az öntudatról *általában* állítja Sartre, mert a konkrét *pour-soi, ez* az egzisztencia szintén kontingens, egyszerűen adva van, nem létezik szükségszerűen.

3. *Szabadság, teremtés:*

A világ mint az *értékek* rendszere jelenik meg Sartre szemében és ezeket az értékeket a *szabadság teremti*. Sartre számára tulajdonképpen egyetlen érték van: a szabadság. Az ember « szabadságra van ítélve »: vagyis a világba van dobva és most önmagának kell megteremtenie világát (értékeit) és önmagát is megalapoznia. Maga a *konkrét* szabadság tehát nem igazolható, kontingens, egyszerűen adva van. Az emberi

lét ezért lényegében abszurd, értelmetlen, mint a dolgok, mint minden más létező. — Sartre *Az egzisztencializmus humanizmus* és Simone de Beauvoir *Pour une morale de l'ambiguïté* c. írása alapján még kiegészítjük a szabadság eszméjét. Az ember terv (*projet*): «önmagát valósítja meg, teremti. Ha elfogadja állapotát, ha megérti, hogy léte nincs előre adva (nincs emberi «természet»!), hanem egzisztenciáját neki magának kell megteremtenie és így «értelmet» adni az abszurd létnek, akkor autentikus életet él. Tehát az ember esetében a *létezés* (egzisztencia) megelőzi a *lényeget* (esszencia).

Mivel az ember teremtő szabadság, egy bizonyos *transzcendencia* jellemzi. Ez a transzcendencia azonban nem az Abszolút Lényhez való vonatkozás (az isteneszme S. szerint önellentmondásos, ahogy mindjárt látni fogjuk), hanem a szellemnek az a tulajdonsága, hogy túlmutat a jelen pillanaton, előre lát, tervez (*projet*): kivetíti saját lényegét (mint magateremtette értéket) a jövőbe és azt meg is alkotja. Az ember tulajdonképpen nem más, mint ez a jövőbe mutató lendület. «Az ember az, amit tesz, amivé alkotja magát», állítja Sartre; ez az egzisztencializmus első principiuma (48/bis).

Az emberi létet alapvető kétértelműség (*ambiguïté*) jellemzi. S. de Beauvoir írja: «Az egzisztencializmus kezdettől fogva úgy határozta meg önmagát, mint a kétértelműség filozófiáját. Kierkegaard a kétértelműség lényeges jellemvonását hangsúlyozza, amikor szembeszegül Hegellel; és napjainkban Sartre *A Lét és a Semmi* c. művében a kétértelműségben látja az ember alapvető jellemvonását: vagyis az ember olyan lény, amelynek léte a nemlét, olyan alanyiság (subjectivité), amely csak a világban való jelenlét révén valósítja meg önmagát; elkötelezett szabadság, az önmagáértlétező (pour-soi) születése, amely közvetlenül mások számára való adottság is» (49).

Lássuk ezekután Sartre ateizmusát, illetve az Isten léte és a (semmiből való) teremtés eszméje ellen felhozott

---

(48-bis) «L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait». *L'Exist. est un humanisme*, 22. lap; v.ö. 55. 1.

(49) *Simone de Beauvoir, Pour une morale de l'Ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1947, 15. lap.

ellenvetéseit. Sartre szerint az Isten-eszme (= En-soi-Pour-soi) *ellentmondásos,* abszurd.

Első általános ellenvetés: « *Isten, ha létezik, kontingens* » (50). Minden *en-soi* ugyanis kontingens, nemcsak azért mert maga masszív és tehetetlen (« hasadás-nélküli », « teljes ») s így nem tud semmit sem « megalapozni », hanem mivel csak annyiban tudja *önmagát* is megalapozni, amennyiben *pour-soi*-vá változik s így megszűnik *en-soi* lenni. [Láttuk, hogy minden « megalapozás » (= bizonyos szükségszerűség és « értelem ») a tudat, az « egzisztencia » által jön a világba]. Ha így áll a helyzet, Isten — ha létezne — kontingens lenne, azaz minden megalapozást nélkülözne. Egyedüli alapja lenne a lehetőség (vagy az esszencia), amely a létezés (egzisztencia) előtt létezne és követelné ezt a létezést. Ám a lehetőségek sem léteznek a konkrét létezőkön kívül: a létezés szükségszerűségét sem vezethetjük le annak lehetőségéből. Sartre szerint az u.n. ontológiai érv nem tudja igazolni a szükségszerű Lény létét.

Sartre okoskodása (amely egyébként burkoltan feltételezi az ateista álláspontot) a kontingencia-élményből indul ki. Sartre magát az eszmét a keresztény gondolkodástól (Descartes-tól) kölcsönözte, ahol az a teremtés eszméjéhez kapcsolódik. A kontingencia-élményből nem úgy következtet, mint a keresztények, hogy t.i. a világ és benne az emberek nem szükségszerűen léteznek, hanem kijelenti: a *létezés nem szükségszerű.* A létezés nála mindent átfog; nem különbözteti meg a világot (amely kontingens) és Istent (aki, ha létezik, szükségszerűen létezik). Sartre csak a világot ismeri (az Isten létét éppen bizonyítani akarja) és kijelenti, hogy a létezés kontingens. Ahogy Tresmontant jól megvilágítja (51), Sartre éppen

(50) *Sartre, L'Être et le Néant,* 124. l.; v.ö. 713. lap.

(51) *Claude Tresmontant, Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?,* Seuil, Paris, 1966, 137. skk.

Parmenidesz ellenpólusán helyezkedik el. Parmenidesz azt állítja, hogy a Lét szükségszerű; ő sem különbözteti meg a világot és Istent, hanem számára maga a világ *a* szükségszerű Lény. Sartre temperamentumánál fogva nem panteista; ellene van a « természet dialektikájá »-nak (így elveti a marxi « panteizmust » is): a kartéziánus és post-kantiánus (Husserl) filozófia nyomán fenomenológiai ontológiáját a szubjektumra (sujet) építi fel. Ez a *Cogito ergo sum*-ból kiinduló filozófia lényegében a-kozmikus és « idealista » (52). Sartre nem fogadja el a panteizmust, hanem az ateizmusból indul ki. Hogy jogosan állíthassa: az *egész* lét kontingens, előbb azt kellene igazolnia, hogy *kizárólag* a tapasztalati, kontingens világ létezik.

Sartre egyébként a saját ontológiájából kiindulva érvel. Láttuk, hogy az *en-soi*-nak és a *pour-soi*-nak sajátos jelentést ad: az elsőt lényegében azonosítja az anyagi létezővel, a dolgokkal, a másodikat a tudatos létezővel, az emberrel. Miután a panteizmust minden alaposabb vita nélkül elutasította (tehát azt, hogy a világ — a Mindenség — szükségszerűen létezik), azokról szól, akik a kontingenciát úgy akarták « megalapozni », hogy egy szükségszerű lényre, *causa sui*-ra hivatkoznak. Sartre itt Descartes kifejezését veszi kölcsön. A keresztény filozófusok — jegyzi meg E. Gilson a *Discours de la Métode* kommentárjában (53) —, sohasem értelmezték úgy Istent, mint *causa sui*-t, vagyis olyan esszenciát, amely önmaga oka lenne. A skolasztika olyan lényekről beszél, amelyeknek megvannak bizonyos tökéletességeik vagy nincsenek, de nem olyanokról, amelyek ezeket a tökéletességeket önmaguknak adják vagy sem. A *causa sui*-nak egyetlen elfogadható értelmet lehetne adni: Isten önmagának abszolút « oka », alapja, vagyis létét nem kapja mástól, nem szorul más magyarázatra. De mivel az « ok » szó kétér-

(52) Lásd *Tresmontant, u.o.*, 331-335.
(53) V.ö., *Tresmontant, i.h.*, 143-144.

telmű, jobb nem használni. Sartre különben helytelenül értelmezi az u.n. ontológiai istenérvet is (mint már Kant is). Az igaz, hogy az érv megszokott formájában vitatható, még ha a mögötte rejlő intuíció helyes is (54). Az érv klasszikus formájában sem akarja *levezetni* (dedukció!) az Isten szükségszerűségét a saját lehetőségéből (ahogy ezt Sartre állítja), hanem csak azt akarja igazolni, hogy Isten szükségszerűen létezik (lényegéhez hozzátartozik a létezés), vagyis önmagában bírja létének abszolút alapját.

Sartre-nak egy *másik* ellenvetése szerint *Isten fogalma önmagában ellentmondásos.* Az Isten-fogalom azért hamis fogalom (= abszurd), mivel az *en-soi* és a *pour-soi* tökéletes azonossága. Láttuk, mi a jelentése a két kifejezésnek Sartre ontológiájában. A *pour-soi* (önmagáért-létező, tudat) a lét hasadásából születik; az emberi egzisztencia állandóan igyekszik túlhaladni a hiányt, a semmit, önmagát teremtve magát megalapozni, egzisztenciáját a jövőbe lendülő « transzcendencia » által (projet, önteremtés) az esetleges létből « előteremteni ». Egyesek azt állították, hogy ez a vég nélküli túlhaladás (dépassement) a transzcendens Végtelen, Isten felé tendál. De Sartre szerint csupán az előre elgondolt totalitásról van szó. Ez a totalitás önmagában nincs adva, nem is lehet, mivel ellentmondásos: az *en-soi* és a *pour-soi* ellentétes jegyei össze nem egyeztethetők. Azok, akik ezt a totalitást mint önmagában-létező-önmagáért-létező Valósággá, Istenné « avatták », illúzió áldozatai; az ember ezért az ellentmondásos hiposztázisért veszíti el önmagát.

R. Jolivet-vel ismét csak hangsúlyozzuk, hogy ez az érvelés feltételezi Sartre ontológiájának helyességét (55).

(54) Lásd: *Pierre Colin*, Le théisme actuel et les preuves classiques de l'existence de Dieu, *in*: *L'Existence de Dieu*, Casterman, Tournai, 1961, 141-142.

(55) *R. Jolivet, Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris, 1965, 59-61; V.ö. *H. Duméry, Foi et Interrogation*, Téqui, Paris, 1953, 94-95.

Ha valaki *A Lét és a Semmi* egész rendszerét áttanulmányozza, arra a következtetésre jut (ezt a katolikus Jolivet ugyanúgy megállapítja mint a marxista Tordai), hogy Sartre álláspontja *kétértelmű*: idealista és ugyanakkor materialista is. Sartre a *létet* (*en-soi*) lényegében *azonosítja* (legalábbis implicite) *az anyaggal.* Márpedig ha a lét mint ilyen anyagi természetű, kizárja a tudatot, a szellemet és így nyilván ellentmondásos az az Istenfogalom, ahol az anyagi és a szellemi tökéletes egységet alkot. Ha viszont a létet olyan principiumnak fogjuk fel, amely egyesít, amely autonómiát, önmagabírást jelent, akkor ilyen értelemben az *en-soi* alkalmazható Istenre: Isten az abszolút önmagabírás, autonómia, éspedig pontosan azért, mert abszolút *pour-soi,* vagyis olyan szellem, amely teljesen egybeesik önmagával és « átlátszó » önmaga számára.

Duméry megjegyzi: Sartre ellenvetése legalább arra jó, hogy kizárjunk Isten-fogalmunkból minden « materializmust », vagy a Tárgy, a Dolog (a sartre-i *en-soi*) eszméjét és ugyanakkor a magányos alany (*pour-soi*), az önmagát teljesen birtokolni, gondolni nem tudó szubjektivitás eszméjét is. A lét és az interszubjektivitás helyes eszméjét kifejtő keresztény filozófia hozzásegíthet bennünket a Szentháromság, a három Személy Szeretetközösségének valamiféle megközelítéséhez, a hit titkának valamiféle « megértéséhez » (olyan értelemben, hogy kizárjuk a logikai ellentmondást).

Sartre *végül* azt akarja kimutatni, hogy a *teremtés* eszméje összeegyeztethetetlen a transzcendens Isten eszméjével (56). Sartre megállapítja a létezés kontingenciáját: a világ adva van, az ember és a dolgok vannak, értelem nélkül, alap és szükségszerűség nélkül. A teremtés tette, amelyet Istennek tulajdonítanak, felfoghatatlan,

---

(56) *Sartre, L'Être et le Néant,* 32-34. és 358-364. lapok.

hiszen a Teremtő olyan lényeket hozna létre, amelyek, miután létre jöttek, önmagukba csukódnának: mint önmaguknak elégséges, abszolút, autonóm lények állnának Istennel szemben. Igy Isten a teremtéssel önmagát tagadná és rombolná le. Az Isten eszméje oldaláról kiindulva is ellentmondásos a teremtés (miként maga az Isteneszme is): a semmiből (*ex nihilo*) való teremtés Sartre szerint azért nem magyarázhatja meg a lét keletkezését, mivel az egyetemes létet (a hipotézis szerint) előbb *el kellene gondolnia* az isteni alanynak: így a lét szubjektív lenne, kizárná az objektivitást; nem látható be, miért akarná Isten objektiválni, azaz « megteremteni » a létet.

Sartre-nál lépten-nyomon hamis okoskodással találkozunk: már eleve feltételezi a bizonyítandót (*petitio principii*), mivel már eleve az ateizmust választotta. Amikor azt állítja, hogy az egyetemes lét csupán csak az Isten *gondolatában* létezhet, de nem lehet elgondolni mint *megvalósulhatót*, « objektíválhatót », máris önmagával kerül ellentmondásba. Ha ugyanis Isten elgondolja az egyetemes létet — vagyis a teremtmények világát — már úgy gondolja el a létezőket mint megvalósulhatókat, hiszen különben nem a *teremtmények* világát gondolná el. Miként a művész is úgy fogja fel (gondolja el) a műalkotást, mint megvalósíthatót, még akkor is, ha *de facto* nem valósítja meg azt...

Egyébként itt csupán analógiáról van szó: távoli hasonlóságról. Sartre másik hibája éppen az, hogy a teremtés eszméjének értelmezésénél az emberi alkotásból indul ki és ezt az eszmét minden korrekció nélkül átviszi Istenre. Ilyen antropomorfizmusba esik akkor, amikor azt mondja, hogy ha Isten teremtene, műve önálló lenne és vele « szembehelyezkedne ». Igy van ez csakugyan az emberi alkotásoknál, objektivációknál: a mű valamiképpen szemben áll alkotójával, önálló « életet él », független tőle. Csakhogy a semmiből való teremtést nem az

emberi alkotás mintájára kell elgondolnunk. Az ember ugyanis nem « teremt » a szó szoros értelmében, amikor alkot: ő csak átalakítja a már létező dolgokat, új formát ad nekik. Isten viszont a semmiből hív létre mindent: minden létében függ Tőle, a Lételjességtől és állandóan Reá van felfüggesztve. A teremtmény léte éppen ez a *függő viszony* és minden az állandó teremtés révén marad a létben.

Ebben az esetben pedig Sartre a másik nehézséget veti fel: ha az ember (a teremtmény) teljesen és állandóan függ Istentől, ha önmagában semmi, akkor a teremtmény nem különbözik a teremtőtől, tehát hamis transzcendenciáról van szó: a teremtett dolgok nem léteznek Isten gondolatán kívül, nincs önálló létük. Sartre semmiképp sem tudja felfogni a teremtés helyes eszméjét: teljes függés a létben Istentől, és ugyanakkor teljes autonómia is. A keresztény filozófia és a teológia a teremtmények, az emberi szabadság legnagyobb autonómiáját állítja. Éppen azért, mert Isten a teremtéssel valóban a *léttel* ajándékozza meg a teremtményeket, mivel *valóban* Belőle részesednek, azért teljesen önmaguk lehetnek: az ő partnerei, akik szabadon beleegyeznek teremtésükbe és kitárulnak kegyelmének. A kereszténység végképp megszabadít a panteizmusoktól és visszaadja — a teremtés eszméjével — a természetnek a maga autonómiáját.

Az ember « teremt » a szó tágabb értelmében: a Teremtő ajándékozta meg ezzel a méltósággal, amikor szabad szellemnek alkotta meg. De a szabadság nem abszolút, ahogy ezt Sartre képzelte, és az ember nem *teljesen* teremti önmagát. Tulajdonképpen, ha Sartre ateizmusa egészen következetes lenne, azt kellene állítania, hogy az ember valóban *önmagát teremti a semmiből.* Ám Sartre, jóllehet tagadja az emberi természetet, azt mégiscsak elismeri, hogy az ember a világba van

dobva, ott van mint adottság, és a masszív, kontingens létből kell szabadon megteremtenie egzisztenciáját. Sartre kifejezetten mondja: « az ember nem önmagát teremtette », és Heidegger nyomán a *Geworfenheit*-ről beszél. Csakhogy ez a régi metafora, amelyet Sartre azért használ, hogy száműzze a teremtés mítoszát (hogy ne kelljen elismernie: az ember a Teremtőtől *kapta* a létet és Vele *együttműködve* kell befejeznie teremtését), a gnoszticizmusra utal. Tresmontant hívja fel erre a figyelmet (57). A gnosztikusok pedig az orfizmus mítosz-világából kölcsönözték a gondolatot: az emberi lélek szerintük isteni eredetű; onnan felülről esett le ide a test világába, ebbe a « barlangba », ahogy Empedoklesz mondja. Isteni állapotából kiesett és most elidegenedett az anyagban. Amikor Sartre Heidegger nyomán a « világba-dobottságról » beszél, nem mond többet, mint ez a mitológia.

Önéletrajzi írásában ő maga beszéli el, hogyan lett ateista: *szabad választással* Isten ellen foglalt állást, mégpedig azért, hogy teljesen ember lehessen. És mi lett az eredmény? Erről így vall: « ...Kegyetlenül nehéz és hosszúlejáratú feladat ateistává lenni; azt hiszem, elvégeztem maradéktalanul. Tisztán látok, kiábrándult vagyok, tudom, mik igazi feladataim, ami állampolgári erényeimet illeti, biztosan díjat érdemelnék értük; körülbelül tíz esztendő óta olyan valaki vagyok, aki most eszmél, hosszú, keserű és édes őrületéből gyógyultan, még mindig nem tud magához térni a csodálkozástól, nem állja meg nevetés nélkül, ha felidézi régi tévelygéseit — és aki már nem tud mit kezdeni az életével. (...) Mindegy: még mindig könyveket írok, ezt fogom tenni ezentúl is; szükség van rájuk; valami hasznuk mégiscsak van. A kultúra nem ment meg semmit és senkit, nem is igazol. De emberi alkotás: az ember önmagát vetíti belé,

(57) *Tresmontant, i.m.*, 335. l.

magára ismer benne; csak ebben a kritikus tükörben látja meg tulajdon képét. Egyébként szélhámosságom, ez a düledező ócska épület, egyben jellemem is: neurózistól meg lehet szabadulni, önmagából azonban nem gyógyul ki az ember... » (58).

Sartre nem az emberről általában, de önmagáról állíthatja: « *passion inutile* ».

3. Az élő Isten felé.

Az emberi élet Isten-keresés. De tulajdonképpen nem is mi keressük Istent, hanem Ő keres minket. A kezdeményezés, a vonzás Tőle jön: Tőle az a kettős fény, amely visszatükröződik a teremtményekről és amely a szellem napvilágát adja. De Istentől kapjuk a szív készségét, a jóra való indításokat is. Isten teszi « érzékennyé a szívet », és mégis az embernek is fontos szerep jut az előkészületben, a tisztogatásban, a kegyelemmel való együttműködésben. Isten nem helyettünk cselekszik, hanem cselekvőkké tesz bennünket.

Az igazi probléma tehát nem annyira « Isten keresése » — hiszen ez a keresés kellő alázat híján provokáció is lehet! — mint inkább a kezdeti kegyelemmel való együttműködés és az erre való felkészültség. A hívő ember nem okvetlenül jó dialektikus, metafizikus. De a tiszta és alázatos szív előbb « megláthatja » Istent, mint a legélesebb ész. Tehát olyan állapotba kell helyeznünk magunkat, hogy találkozhassunk Istennel. Az Isten visszautasítása, tagadása legtöbbször nem elvi nehézségekből fakad, hanem a szív kellő készségének hiányából. Az Isten elleni lázadás, istentagadás lehet minden bűn összefoglalása ill. minden bűn forrása.

---

(58) *Sartre, A Szavak*, Európa, Bp, 1964 (Ford. Justus Pál). 247-248. lapok (a könyv vége felé). (Megtalálható *Az egzisztencializmus* c. antológiában is, 215-216. lapok).

Hangsúlyozzuk, hogy az ebmeri értelem dinamizmusát mozgató Abszolútum valójában ugyanaz, mint Ábrahám, Izsák, Jákob Isten. Végső soron az élő Isten, Jézus Krisztus Istene mozgatja szellemi tevékenységünket, tehát a személyes Abszolútum, akinek a neve: Szeretet. Ha a filozófus figyel azokra a hívó hangokra, amelyeket ő is, mint minden ember lelkében tapasztalhat, « tetten érheti » Istent szívében. Az élő Isten tevékenysége ugyanis kimondhatatlanul sürgető és személyes minden emberben.

« Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna » (Pascal). Istent tulajdonképpen *fel*ismermerjük: « rájövünk » arra, hogy már ott dolgozott lelkünkben, hogy jelen volt szellemi tevékenységünkben. Csak nem tudtuk, hogy Ő volt az, a végtelen Igazság és Jóság, aki szívünket « nyugtalanította ». Isten létét sohasem úgy fedezzük fel, mint ahogy pl. felfedezzük egy távoli, ismeretlen ország létezését, amelyhez semmiféle kapocs nem fűzött bennünket, s amelyet most egyszerűen regisztrálunk, mint valami külső tényt. Azt mondhatjuk P. Lebretonnal, hogy Istenről beszélni az embernek nem annyit tesz, mint színekről beszélni a vaknak. Kétségkívül, sok ember úgy viselkedik Istennel szemben, mint a vak a színekkel szemben; de a reflexív filozófia problémáját ne kevejük össze az experimentális pszichológia és a szociológia kérdéseivel. Ha egy napon a « vak » visszanyeri látását, ha az ember megtér Istenhez, azt mondhatjuk: *ráismer* Istenre (59).

« Ha van egy igazság, amelyre minden összpontosul bennünk, igazság, amelyet élünk, mielőtt még ismernők és amelyet teljes bizonyossággal észrevehetünk, mielőtt a fogalmi bizonyítás ellenőrzésének alávetettük

---

(59) V.ö. *H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu*, 93-95. lapok.

volna, akkor ez minden bizonnyal Isten létezése » (Maréchal).

Az istenhit és a vallások.

Hogy az ember viszonya egy felsőbbrendű Lényhez (Istenhez) az emberi szellem alapvető magatartását fejezi ki, azt egy szembeötlő történeti tény is jelzi: az emberiség túlnyomó többsége hisz valamiféle Istenségben és vallási élettel hóhod neki (60).

Az istenfogalom először a *pogány vallásokban* jelentkezik. A vallástörténet és vallás-fenomenológia manapság leketővé teszi az istenhit alapvető formáinak, sajátosságainak meghatározását. M. Eliade alaposan tanulmányozta a vallások *hierophániáit* (61): a csillagok és azoknak szabályos járása, a Nap és annak ragyogása, a villámokkal csapkodó vihar és a félelem, amelyet az emberben felkelt, a szikla és annak rendíthetetlensége, az áldást-hozó eső és harmat: mind-mind az Istenség egy-egy attributumának megnyilatkozása, megannyi « kinyilatkoztatás ». A primitív ember szemében a kozmosz és annak tárgyai, jelenségei szimbolikus jelentéssel bírnak. J. Daniélou « kozmikus kinyilatkoztatásnak » nevezte ezeket a hierophániákat, megkülönböztetve így a pogány vallásokat a bibliai kinyilatkozatás vallásaitól (62).

A primitívek *szimbolikus* megismerése nem fantasztikus és önkényes, ahogy ezt a múlt század racionalistái

---

(60) Jegyezzük meg itt, hogy nem akarunk ebből a « közmeggyőződésből » Isten-érvet alkotni. Kopernikusz előtt az emberek egyöntetűen azt hitték, hogy a Nap kering a Föld körül... Tehát önmagában véve a « közmeggyőződés », az istenhit gyakorisága nem bizonyítja feltétlenül Isten létét.

(61) *Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1946. « Hierophania » görög szó: a « szent (istenség) megnyilatkozása ».

(62) *Jean Daniélou, Dieu et nous*, Grasset, Paris, 1956, 14. lap skk. Daniélou Guardinit követi.

állították. A szimbolum (63) teljesen objektív megismerés eszköze lehet. A vallásfenomenológia kimutatta, hogy ugyanazok a szimbolumok: tűz, sötétség, harmat, stb. mindig analóg (hasonló) valóságokat jelölnek. Tehát *objektív visznoy* van a szimbolum és az általa jelölt tárgy (valóság) között, nem pedig önkényes értelmezésről van szó. Egyébként Jung szerint is a szimbolumok objektív értéke az emberi szellem struktúrájához kapcsolódik: a jelképek *állandó* értelmi és érzelmi tartalmat fejeznek ki.

Az ember és az Isten(ség) viszonya a *mítoszban* (hitregében) fejeződik ki: ez magyarázza, mondja el a « kimondhatatlant ». A rítusok (szertartások) pedig megjelenítik, « megjátsszák » a szent « történeteket », amelyek valójában nem « történtek meg ». Helyesebben: Van der Leeuw szerint létezik egy bizonyos őseredeti (mitikus) idő (ez különbözik a mi időnktől). Az istenek és a mitikus hősök ebben az időtlen időben léteznek; örökkévaló hőstetteket visznek végbe, amelyeket a földi halandók utánozni próbálnak. Az « őstipusok » (archétypes) isteni birodalma az evilági valóságok mintaképe.

A mítoszok mindenekelőtt eredet-mítoszok (kozmogóniák): elmesélik a világ keletkezésének történetét. De az élet minden fontosabb mozzanata (földművelés, vadászat, születés, házasság, halál) helyet kap a mítoszban és így az egész emberi élet vallásos (« szent ») jelleget nyer. A « *sacrum* »-hoz tartozó tárgyak, személyek, cselekmények a profán (köznapi) létezés törvényei alól ki vannak véve.

Az emberi természet sajátja az, hogy képszerű, érzékletes formába öltözteti az eszméket; a « túlvilági », látha-

(63) Szimbolum, görög eredtű szó (*sunballein* = *összevetni*): jelkép. « Jelképnek az oly *jelet* (« utalót ») nevezzük, amely *utal* valamely tárgyra, anélkül, hogy azt ábrázolná ». *Pauler Ákos, Metafizika*, Bp. 1938, 95. lap.

tatlan valóságnak is emberi formákat ad. Az antropomorfizmusok a mitológiák legszembetűnőbb jellegzetességei. Az emberi képzelet idők folyamán megteremti az istenek panteonját. Tény az, hogy a legprimitívebb népek, a gyűjtögető életmódot folytató emberek vallása «tisztább», mint a civilizáltabbaké, pl. a rómaiaké. Úgy látszik, hogy — ha nem is a *mono*teizmus — a *heno*teizmus megelőzi a politeizmust. Vagyis, az egyszerűbb népek egy istent tisztelnek (az ő istenüket), jóllehet nem zárják ki azt, hogy más népeknek más istenük lehet. (A zsidók monoteizmusa kizárólagos: Jahvén kívül nincs más igaz Isten!).

Természetesen, a primitív vallásokat, az istenhitet különféleképpen magyarázták és magyarázzák. Feuerbach nyomán a marxisták azt állítják, hogy az emberek a saját képükre és hasonlatosságukra alkottak maguknak isteneket, kivetítve félelmeiket és vágyaikat egy illuzórikus világba. A vallás az elidegenedett ember helyzetének tükröződése. Kétségtelen, hogy a félelmek és a vágyak meg a társadalmi helyzet befolyásolják az emberek vallásosságát és visszatükröződnek a hitben. Aszerint, hogy az ember vadász, vagy földműves, vagy állattenyésztő, vagy városlakó, vallási rendszere is más-más vonásokat ölt. A vallástörténet és a néprajz tényeit senki sem vonhatja kétségbe. De a marxizmusnak, vagy a hozzá hasonló pozitivista értelmezéseknek csak « mennyiségileg » van igazuk. Csupán az isteneszme keletkezésének körülményeit és módosulásait magyarázzák meg: magát a tényt, annak belső okát nem magyarázza meg a « tükröződési » vagy felépítmény-elmélet.

Alapvető hibája az, hogy *petitio principii*: mivel eleve az ateizmusból indul ki, feltételezi azt, amit bizonyítani akar. Ez a téves okoskodás így következtet: mindenfajta istenfogalom elvetendő, *hiszen ismerjük* azt a mechanizmust, amely azt kiformálta és tudjuk, hogy a vallásos ember csalódás áldozata, *hiszen Isten nem létezik.*

Azt mondják egyesek: « Az ember istenítette az eget ». Csakugyan, az « ég » jelentős helyet foglal el a vallásokban. De a kérdés ez: honnan az istenfogalom, amelyet az ember az égre « ruház rá »? Honnan van az, hogy az isteneszme oly egyetemes, hogy minden népnél megtalálható? Miért az ég istenítése? Miért vált a « napfényes ég » « Istenné » az emberi tudatban?

Helyesen jegyzi meg M. Eliade: « Az tény, hogy az első mértani törvények felfedezése a Nilus-delta öntözésével kapcsolatos gyakorlati problémáknak köszönhető; de nem látja be az ember, hogy ez a tény milyen jelentőséggel bír a mértani törvények érvényessége szempontjából » (64). Miután idézte e sorokat, P. de Lubac így folytatja: « Valóban, hasonlóképpen nem látja be az ember, mennyiben tenné kérdésessé az isteneszme érvényességét az a tény, hogy "Isten" fogalmának első felmerülését ilyen és ilyen látvány váltotta ki az emberi tubatban, és hogy ez a fogalom egy bizonyos érzékletes tapasztalathoz kapcsolódik. Mindkét esetben a keletkezés körülménye és a lényeg (vagy érvényesség) különböznek egymástól. Mint ahogy a földmérés igazában nem szüli a mértant, ugyanúgy a vihar vagy a fényes ég szemlélete sem szüli igazában az isteneszmét. Ezt az eszmét önmagában kell megvizsgálni: nem keletkezésének körülményeit, hanem belső okait kell kikutatni » (65).

A történelmi materializmus aránylag könnyen felhasználhatja a tényeket a maga álláspontjának igazolására, amikor a pogány vallásokról van szó. De bizonyos tényekkel nem tud mit kezdeni a bibliai kinyilatkoztatás esetében. — Mellesleg megjegyezve, már az indiai vallástörténetre se alkalmazható a vallásfejlődésről alkotott marxista koncepció: Indiában egészen kezdetleges gazdasági-társadalmi viszonyok között egészen tiszta isteneszme

(64) *M. Eliade, Le Chamanisme*, 1951, 239. lap.
(65) *H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu*, 20-21. lapok.

és vallási kultusz tapasztalható. — De vegyük Izrael történetét! Izrael kicsiny nép volt, egészen kezdetleges társadalmi viszonyok között élt; civilizációja sokkal fejletlenebb volt, mint a környező népeké, amelyek állandóan létét veszélyeztették. Bár a bálványimádás mindig kísérti a zsidó népet, lényegében mégis tisztán megőrzi az egy igaz Istenbe, Jahvéba vetett hitét. Még a babiloni fogságban is hű marad Istenéhez.

Az egyedüli és transzcendens Isten eszméjét nem lehet pozitivista ill. ateista előfeltevésből kiindulva megmagyarázni. Isten eszméje lényegében önmagától merül fel a tudatban, vagy úgy, mint az értelem követelménye, vagy pedig természetfeletti kinyilatkoztatás által. Az önmagát kinyilatkoztató Isten maga semmisíti meg a bálványokat, vagy ő kötelezi arra az embert, akit « szólít », hogy elvesse bálványait.

Istenhit és istentagadás.

Istentől jön tehát a hívás, a kezdeményezés. Isten nyilatkoztatja ki magát, akár a teremtésen keresztül (« kozmikus kinyilatkoztatás »), akár a természetfeletti kinyilatkoztatás által.

Szent Pál tanítása szerint azok a pogányok, akik — saját hibájukból — nem jutottak el az igaz Isten ismeretére, hanem bálványimádásra adták magukat, Isten haragját vonják magukra (66). « Isten haragja eléri az égből az embereknek minden istentelenségét és gonoszságát, mivel az igazságot elnyomják igazságtalansággal.

(66) A Római levél szerint az Evangéliumon kívül csak « Isten haragja » számára van hely; pogányok éppúgy magukra vonják az Isten ítéletét (amely majd az utolsó ítéletkor nyilatkozik meg), mint a zsidók. A pogányok ugyan nem kaptak írott törvényt, mint a zsidók, de Isten mindenkinek a szívébe írta a törvényt, a *lelkiismeret* szava mondja meg kinek-kinek, mit kell tennie (Róm. 2, 12-16).

Ami ugyanis megtudható Istenről, az világos előttük, maga Isten tette számukra nyilvánvalóvá (67). Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből ésszel következtethetünk. Nincs hát mentségük, mert fölismerték az Istent, mégsem dicsőítették Istenként, s nem adtak neki hálát, hanem belevesztek okoskodásaikba és érteni nem akaró szívük elhomályosult. Kérkedtek bölcsességükkel és oktalanná váltak. A halhatatlan Isten fönségét fölcserélték a halandó ember, a madarak, a négylábúak és a csúszómászók képmásával. Ezért Isten szívük vágya szerint kiszolgáltatta őket a tisztátalanságnak, hadd gyalázzák meg saját testüket. Isten igazságát hamissággal cserélték föl s inkább a teremtmény előtt hódoltak, mint a Teremtő előtt, aki mindörökké áldott. Amen »(Róm.1,18-25).

A Rómaiakhoz írt levélnek ez a szakasza (és Szent Pál areopáguszi beszéde, Ap. Csel. 17) igen sok vita tárgyát képezte protestáns és katolikus teológusok körében (68). Itt most nem térünk ki erre a polémiára. A katolikus Egyház által előadott hagyományos tanítás szerint (69) az emberi értelem a teremtmények révén felismerheti a Teremtőt. Amint Szent Tamás írja, « Isten mint valami könyvbe, a teremtésbe írta bele titkait ». Isten adja az embernek a belső világosságot is, az értelmi

---

(67) Szent Pál az '*ephanerósen*'-t használja, a *Vulgata* '*manifestavit*'-tal fordította. Régebbi szövegekben (szent Tamásnál is) előfordul a *revelavit* ige is (tehát nem « nyilvánvalóvá tette », hanem « kinyilatkoztatta »).

(68) A protestánsok (Barth, Brunner, Bultmann) és a katolikusok értelmezését (valamint a « természetes teológia » körüli vitát) jól összefoglalja *H. Bouillard*, Le refus de la théologie naturelle dans la théologie protestante contemporaine, *in*: *L'Existence de Dieu*, Tournai 1963, 95-108. lapok.

(69) Ez az első Vatikáni Zsinat tanítása, v.ö. *Denzinger* 1785-1786.

képességet, hogy megérthesse e jeleket (70); azt az « érzéket », amellyel észreveszi ezt a « szótlan kinyilatkoztatást ». (Szent Maximusz Hitvalló nevezi így a látható teremtést, megkülönböztetve azt az Ige által adott « beszédes » kinyilatkoztatástól).

Az értelemmel nem rendelkező teremtmények Isten « kezenyomát » őrzik, az ember még inkább a Teremtőre utal: ő Isten képmása. Az emberi szellem önmagába tekintve, mint valami tükörben megpillanthatja Teremtőjét, Szent Ágoston szép gondolata szerint (71).

« Mindenfelől tehát, a világon keresztül Isten közelít felénk, az ő léte nyugtalanít bennünket. Mindenekelőtt Vele kellene találkoznunk; mindenütt fel kellene ismernünk Őt. Akár a "nagy világot" (makrokozmoszt) szemléljük, akár a "kis világot" (mikrokozmoszt), a minket körülvevő világegyetemet vagy saját lelkünket, Istent kellene észrevennünk, hiszen az egész valóság — úgy ahogy van, létezése által — Isten szimboluma vagy jele. Nem valami mesterséges jel, mintha csak utólag, közmegegyezés által ruháztuk volna fel jelentéssel, hanem természetes jel, szükséges számunkra. Ontológiai jel: nem lehetünk meg nélküle és nem szabadulhatunk meg tőle. Istent sohasem látta ember jel nélkül, közvetlenül. De a világon keresztül, ha homályosan is, mindenütt áttetszik Isten. Minden teremtmény *theophánia*: Isten megnyilat-

---

(70) V.ö. *Sz. Tamás, In Ep. ad Rom.* c. I, lect. 6: « Deus autem dupliciter aliquid homini manifestat. Uno modo infundendo lucem interius, per quod homo cognoscit... Alio modo proponendo suae sapientiae signa exteriora, scilicet sensibiles creaturas... in quibus sicut quodam libro, Dei cognitio legeretur ». Ebben a kommentárjában Szent Tamás összefoglalja az Egyházatyák tanítását.

(71) *Sz. Ágoston, De Trinitate*, XV, c. VIII, n. 14: « Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc, quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum ». V.ö. *Sz. Tamás, Summa Theol.* I, 14, 7.

kozása. Minden tele van nyommal, lenyomattal, jellel, rejtéllyel. Mindenünnen előragyognak az Istenség sugarai. Mindent besugároz az egyetlen Jelenlét. "A tiszta szem, a biztos tekintet előtt minden dolog áttetszővé válik" (Claudel). Ha a tudomány és a tudatlanság ártalmára van szemlélődésünknek, ha a szellem tekintete megállapodik a világ felszínén, ha ott egyáltalán nem veszi észre az istenit (*sacré*); vagy ellenkezőleg: ha a világ « tele van istenekkel », ennek a hibának az oka a szem betegségében keresendő. A valóságban nagyon is igaz, hogy a világ sokkal inkább elrejti előlünk Istent, mintsem hogy megmutatná Őt nekünk. Minden dolog homályossá vált számunkra (a bűn által). Mégis igaz marad az, hogy a Teremtő "beszórta teremtményeit isteni tökéletességének visszfényeivel és ezeknek a látható fényeknek köszönhetjük, hogy meg tudjuk ismerni — az analógia útján — a teremtő megközelíthetetlen ragyogását" (Th. de Régnon). *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* » (72).

Isten a világ teremtése óta művei alapján értelemmel *fölismerhető*. Mégis, *gyakorlatilag*, a bűn következtében, az emberek átlaga nem jut el Isten biztos és helyes ismeretére a természetfeletti kinyilatkoztatás nélkül (73).

« Hogy az ember biztosan rátaláljon az igazságra, — írja Szent Ágoston — maga az Igazság, Isten, Isten Fia, emberi természetet vett fel, megőrízve isteni természetét; Ő lett a hit szerzője és egyszersmind támasza: az Istenember, emberi természete által, az Istenhez vezető *út* lett az ember számára. Ő ugyanis az Isten és az emberek közvetítője: az ember Jézus Krisztus » (74). Jézus

---

(72) *H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu*, 107-109. lapok.
(73) V.ö. Denzinger, 1786.
(74) *Sz. Ágoston, De Civitate Dei*, XI, 2.

Krisztus óta tudjuk, hogy az *Abszolútum* = *Caritas*, Szeretet.

Az ember titka az Isten titkába torkollik: *Abyssus abyssum invocat.* Azért vagyok, mert Isten szeret.

Létem *adottság*: ezt állapítom meg, amikor öntudatra ébredve itt találom magam a megvalósult világ ölén. Ha reflektálok szellemiségemre, megismerő és akaró tevékenységem dinamizmusára, megállapítom, hogy nem én vagyok a végső alapja létemnek, hogy Mástól vagyok és Másvalaki tart hatalmában. A következő lépés ez kell hogy legyen: elfogadom önmagamat és a létezőket, mint *adományt*, a teremtő Isten ajándékát. Igy, amikor az adottságot adománynak ismerem el, hálát adok a Teremtőnek és beleegyezek a teremtésbe.

Feladatunk az, hogy öntudatosan, teljes szabadsággal vállaljuk a létet és beleegyezzünk a teremtésbe. Semmim sincs, amit ne úgy kaptam volna — írja Blondel —, mégis szükséges, hogy mindazt, amit látszólag rámkényszerít a léttel együtt valami titokzatos hatalom, mindazt, amit elviselek, — valóban akarjam, magamévá tegyem, szentesítsem és mintegy újjászüljem a szabad beleegyezés által. A teremtéssel megkaptam az első meghatározást (« természetemet »), de személyiségemet önmagam formálom szabadon, önmagam határozom meg — a kegyelemmel együttműködve — végső sorsomat is. Igy fejezem be teremtésemet a Teremtő szándéka szerint és Vele együttműködve. Személyiségünket szabadon annak a végső célnak a szolgálatába kell állítanunk, amire vitálisan törekszünk, amit még nem birtokolunk, de amit már valamiképpen elővételez szellemi dinamizmusunk: a Lételjességnek. Teljesen (szabadon) akarni azt, amit mélyenfekvő akaratunk « ösztönösen » akar, ez annyi, mint alávetni magunkat egy transzcendens normának: *akarni azt, amit a teremtő Isten akar* (75).

(75) V.ö. *M. Blondel, L'Action*, 1893, XXIII. lap.

Két akarat titkos szövetségéről van szó. Itt van az emberi szabadság félelmetes nagysága, itt az *igazi* (76) istentagadás gyökere és a kárhozat lehetősége is. Az ember visszautasíthatja az isteni Akaratot, fellázadhat a Szeretet ellen. De ha az ember tagadja is vonatkozását a Létteljességhez, a teremtő Akarat érintetlen marad: az ember továbbra is a létben marad. Ha azt akarja, hogy Isten ne létezzék számára, Isten nem létezik *számára*. És amikor Isten — végtelenül tisztelve az emberi szabadságot — szentesíti ezt a lázadó akaratot, ez a kárhozat: Ember, legyen úgy, ahogy akartad (Blondel). A lázadó szabadság ellen Isten se tehet semmit, ahogy Sartre írta egyik kiadatlan darabjában (*Barjona*).

Mindez nem változtat azon, hogy Isten Szeretet, és mindig szereti az embert. Dante mély — paradoxnak tűnő — meglátását így megértjük: a Poklot is az örök szeretet teremtette. A kárhozat — csakúgy mint az üdvösség — azért lehetséges, mert Isten végtelenül szereti az embert.

4. Jézus, Isten emberszeretetének kinyilatkoztatása.

A karácsonyi prefáció, amelyet általában Nagy Szent Gergelynek tulajdonítanak, így ad hálát Istennek: « A megtestesült Ige által dicsőségednek új fénye ragyogott fel lelki szemünk előtt; hogy most már, miután Istent láthatóan megismertük, általa a láthatatlanok szeretetére ragadtassunk ».

Jézus Krisztus a láthatatlan Isten kinyilatkoztatója. Szent Pál nem ismerte Krisztust test szerint, de Krisztus titka úgy jelenik meg előtte mint Isten titkának kinyilat-

---

(76) *K. Rahner* « transzcendentális ateizmusnak » nevezi ezt (megkülönböztetve a « kategoriálistól ») : az ember szabadon visszautasítja Istent, mégpedig Istennek azt a transzcendentális állítását, amely a szellem életét alkotja; nem engedelmeskedik lelkiismeretének. V.ö. Rahner cikkét a *Concilium* 23. számában.

koztatása. A manapság oly sokat elemzett Kolosszei levél Krisztus-himnuszában (77) olvassuk: « Örömmel adjatok hálát az Atyának... aki kiragadott minket a sötétség hatalmából, s áthelyezett szeretett Fia országába. *Ő a láthatatlan Isten képmása*, minden teremtmény elsőszülötte. Mert benne teremtett mindent a mennyben és a földön... *Mindent általa és érte teremtett.* Ő előbb van mindennél és minden benne áll fönn. Ő a testnek, az Egyháznak a feje. Ő a kezdet, elsőszülött a halottak közül, hogy övé legyen az elsőség mindenben. Úgy tetszett (az Atyának), *hogy benne lakjék az egész teljesség*, s hogy általa békítsen ki magával mindent a földön és a mennyben, minthogy ő a kereszten vérével békességet szerzett ». (Kol. 1, 11-20).

Krisztus az Atya kinyilatkoztatója: ez a gondolat visszatér a Zsidókhoz írt levél elején és János prológusában, vagy a « jánosi csengésű » Máté-szakaszban, a « *hymnus jubilationis* »-ban (Mt. 11, 27) is. Jézus *az* Isten Igéje, végleges Szava az emberekhez. Szent Epifániusz Jézus ajkára adja ezt a mondást: « Én vagyok az, aki a próféták által szólt hozzátok ». S ugyanilyen értelemben idézi a karácsonyi liturgia Izaiás szavait: « *Ego qui loquebar, ecce adsum* » (Iz. 52, 6). Amikor Isten már nem csupán emberek által szól, hanem Ő maga lesz az Ige, az isteni kinyilatkoztatás végleges szakaszába érkezik. Az első keresztények kitörő örömmel beszéltek erről az újságról: Jézus Krisztus kinyilatkoztatja nekünk Isten titkát és üdvözítő szándékát. Ezt jobban megértjük, ha arra gondolunk, hogy a keresztény hívők csak maroknyi csoportot képeztek a pogány világban. A pogányok nem ismerték az élő Istent, Jézus Krisztus Istenét és Atyját. Szent Pál írja Timóteusnak; « Isten... azt akarja, hogy minden em-

(77) Lásd *A. Feuillet, Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes*, Paris, 1966 (Préface par Y. M. J. Congar OP), fóleg VI. fej.

ber üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére. Hiszen egy az Isten, egy a közvetítő Isten és ember közt: az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát mindenkiért. Erről kellő időben tanúságot kell tenni. Ezért kaptam a küldetést, hogy hírnök és apostol legyek, — igazat mondok, nem hazudom —, a pogányok tanítója, hitben és igazságban... ». Később pedig: « Parancsolom neked Isten nevében, aki mindennek életet ad, és Krisztus Jézus nevében, aki Poncius Pilátus előtt tanúságot tett az igaz hitvallás mellett: tartsd meg a parancsot bűntelenül és feddhetetlenül Urunk Jézus Krisztus eljöveteléig. Az ő eljövetelét a boldog és egyedül Uralkodó, a királyok Királya és az uralkodók Ura valósítja meg, aki egyedül halhatatlan, s *megközelíthetetlen világosságban lakik, akit senki nem látott, s nem is láthat*: Tisztelet neki és örök hatalom! Amen » (1 Tim. 2, 4-7; 6, 13-16).

Isten megközelíthetetlen világosságban lakik. De — ahogy Nagy Szent Leó magyarázza — ez az Isten, aki önmagában — természete szerint — láthatatlan, a mi természetünket felvéve, Jézus Krisztusban látható lett. Jézus nemcsak szavaival, hanem tetteivel is, és főleg istenemberi mivoltával nyilatkoztatja ki az Isten titkát. A Kalcedoni Zsinat 451-ben így rögzítette az Egyház hitét: « Valóságos Isten, valóságos ember; egylényegű az Atyával isteni természete szerint és egylényegű velünk emberi természete szerint ».

Amikor Isten közvetlenül szól hozzánk vele egylényegű, testet öltött Igéje által, mindenekelőtt azt nyilvánítja ki, hogy *Szeretet* (v.ö. 1 Jn. 4, 8). « Megjelent üdvözítő Istenünk jósága és *emberszeretete* ». Karácsony második miséjének szetleckéjében olvassuk a szavakat a Titusz-hoz írt levélből. A görög *filantrópia*, amelyet az Apostol a pogányoktól vesz kölcsön, nem található sehol másutt az Újszövetségben, csak itt Tit. 3, 3-ban. A kifejezés a jótékonyságot és a könyörülő nagylelkűséget jelezte a

profán szóhasználatban. A keresztények új jelentést adtak a szónak. Amikor az egyházatyák az üdvözítő Isten emberszeretetéről beszélnek a katekézisben, gyakran használják a *filantrópia* kifejezést. A régi keleti anaforák, liturgikus könyörgések is szívesen szólítják meg Istent, mint az « emberek Barátját ».

Isten szeretete először a teremtésben nyilatkozott meg, majd pedig abban, hogy leereszkedett az elbukott ember megváltására. Isten Fia azért lett emberré, hogy az ember részesedhessék az isteni életben. De a bűn miatt a megtestesülés « sokba került » Istennek. Fia életébe. « Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte... ». A Fiú halálig menő, « önkiüresítő » engedelmessége (Fil. 2) lett a mi megváltásunk, a « megtérésünk ». Benne — az Ő Lelke által — mondunk igen-t az Atyának.

A teremtés és a megváltás szorosan összefügg Isten üdvözítő tervében. Amikor Isten megformálja az első embert, már előre látja a második Ádámot, Krisztust: tulajdonképpen *mindent Krisztusért teremt*. Szent Pál nyomán (Kol. 1, 16-17) ez az egyházatyák állandó tanítása. Az « új teremtés » folytatja és befejezi az első (a bűn által eltorzított) teremtést. Ezt a hagyományos tanítást magáévá teszi a GS is, amikor a 41. pontban — igaz, egy különös mellékmondatban — megjegyzi: « ...ugyanaz az Isten a Megváltó, aki a Teremtő is », és « ugyanaz az Isten az ura az emberi történelemnek is, meg az üdvtörténetnek is ».

Krisztus előtt minden Feléje mutat, minden az Ő eljövetelét készíti elő, minden Reá összpontosul. Az egyházatyák tanítása szerint az Ige már megtestesülése előtt jelen van valamiképpen a világban. Ezt a régi tanítást eleveníti fel a maga módján Teilhard de Chardin, amikor egyik fiatalkori esszéjében ezeket írja (*Mon Univers 1924*): « Az első Karácsonyt megelőző végeláthatatlan időben már jelen van Krisztus hatalmas erejével. Min-

den az Ő születését készíti elő, kezdve a kozmikus erők forrongásától és a bioszféra első zsendülésétől. Az Ő születésének előkészítése gyorsítja meg az ösztönök, majd pedig a gondolat kibontakozását a Földön. Ne botránkozzunk ostobán, hanem értsük meg a Messiás eljövetelének előzményeit. Nem kevesebb kellett, mint az ősember borzalmas és ismeretlen erőfeszítései, a százados egyiptomi kultúra szépsége, Izrael nyugtalan várakozása, a keleti misztikák lassan leszűrt illata és a görögök százszorta raffináltabb bölcsessége, hogy Jessze törzsén, az Emberiség fáján kinyíljék a Virág... Amikor Krisztus megjelent Mária karján, a Világot emelte fel önmagában... » (T. IX, 89-90; v.ö. 60, 82-83 és 108).

A kinyilatkoztatásból tudjuk, mi volt az Atya örök terve. A mai tudomány pedig azt állítja, hogy a világ fejlődés. Nos, semmi sem akadályoz bennünket abban, hogy az « idők teljességéről » szóló szentpáli tanítást áttegyük modern nyelvre és Krisztust az antropogenezisben beteljesedő kozmogenezis csúcsán lássuk. Miként a fogantatáshoz Jézusnak szüksége volt egy Asszonyra, ugyanúgy misztikus beteljesedéséhez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára (77-bis). Krisztus « rekapituláló » szerepét a fejlődő világegyetemben úgy teljesíti, hogy « átlelkesíti » és befejezi a « fejlődő teremtést ».

Az Atya örök tervét legvilágosabban az Efezusi levél (1, 3-14) foglalja össze. Az exegéták szerint (78) ez a szöveg a zsidó « áldás »-ra emlékeztet: « Örök szeretettel

---

(77-bis) Ezt a gondolatot Teilhard de Chardin *Comment je crois* (1934) c. esszéjéből vettük. Lásd: *H. de Lubac, La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris, 1962, 176-177. A « Nature et Grâce » c. fejezet számos Teilhard-szöveget kommentálva jól megvilágítja a természet és a kegyelem helyes viszonyát.

(78) V.ö. *S. Lyonnet, Initiation à la doctrine spirituelle de saint Paul*, éd. Prière et Vie, 1963, 15-19; *J. Guillet, Jésus-Christ hier et aujourd'hui*, Coll. « Christus » 11, Paris, 1963, 141-156.

szerettél minket, Urunk, Istenünk, — így kezdődik a liturgikus imádság. S a vége: « Kiválasztottál minket minden nép közül..., hogy dicsérjünk Téged és hogy hirdessük szeretetedben: Te egyedülálló vagy. Áldott légy, Urunk, aki kiválasztottad népedet Izraelt szeretetedben ».

A szentpáli hálaadó imádság ugyanúgy Isten (az Atya) szeretetét magasztalja, mint az izraelita áldás. Az Atya örök szeretettel szeretett minket és már a világ teremtése előtt kiválasztott bennünket, hogy fiai legyünk a Fiúban, Jézus Krisztusban. Szent Pál ugyan minden versben megnevezi Krisztust, de mégsem őhozzá, hanem az Atyához intézi az imádságot. Krisztus a közvetítő. Nem az különbözteti meg a keresztényt az izraelitától, hogy az előbbi Krisztushoz imádkozik Jahvé helyett, hanem az, hogy Jézus nevében imádkozik a mennyei Atyához. (« Akár mondtok, akár tesztek valamit, tegyetek mindent Urunk Jézus nevében, így adjatok hálát általa Istennek, az Atyának ». Kol. 3, 17).

Szent Pál « Urunk Jézus Krisztus Atyjához » fordul, mert minden Tőle származik — abszolút értelemben: hiszen a Szentháromságban is Ő a Forrás! — a mennyben és a földön. Az Atya emberszeretete a forrása az istenfiúság kegyelmének is, pontosabban: az Atyának a Fiú iránti szeretete, hiszen a Fiúban választott ki bennünket. Tehát nem csupán arról a szeretetről van szó, amelyről az Ószövetség beszél, amellyel Jahvé szerette « elsőszülöttjét », Izraelt (Ex. 4, 22), hanem arról, amellyel az Atya szereti egyszülött Fiát a Szentlélekben. Ezt még azok az ószövetségi próféták sem sejtették, akik Jahvé atyai, sőt anyásan gyengéd szeretetéről írtak.

Miután tekintetünket az Atyára és irántunk való szeretetére irányította, Szent Pál megmutatja ennek a szeretetnek kiáradását: Jézus Krisztus titkában nyilatkozott meg ez a szeretet, aki vére által engesztelést szerzett bűneinkért és azért jött, hogy mindeneket kibékítsen

Istennel, *mindent összefoglaljon* és az Atyához vigyen vissza. Ez volt az Atya örök terve, « hogy az idők teljességével Krisztusban mint Főben egyesítsen újra mindent, ami a mennyben és a földön van » (Ef. 1, 10). A zsidó imádság szerint Jahvé szeretete abban nyilvánult meg választott népe iránt, hogy Törvényt adott neki. Szent Pál számára Isten szeretetének kifejezése nem a törvény — bármily kiváló legyen is az —, hanem Jézus Krisztus személye. Az Isten « akaratának titkát » az Apostol is magasztalja; de az Atya akarata elsősorban nem előírásokban testesül meg, hanem az Isten Fiának személyében. Nem csupán elvont normáról van szó, nem is olyan eszményképről, amelyet utánoznunk kell. Az Isten szeretete valóban *kiáradt* szívünkbe Jézus Lelke által (v.ö. Róm. 5, 5), és egészen átalakított bennünket. A Lélek ajándéka új teremtményekké tesz bennünket. Így valósul meg az *új* szövetség. Krisztusban megkaptuk a « megígért Szentlélek pecsétjét ». Most már az Úr nem kőtáblára írja a törvényt, hanem szívünk « hústáblájára » vési, ahogy Ezekiel (36, 26) jövendölte.

Szent Pál külön szól a Szentlélek működéséről (Ef. 1, 13-14). Az Isten ajándékát, a Lelket be kell fogadnunk a hit által, mert csak úgy lesz hathatós, úgy támadunk új életre. « ...Miután hallottátok az igazságról szóló tanítást... és hittetek benne... ». Isten szeretete az első: Ő előbb szeretett. Ez a szeretet kiáradt Jézus Krisztusban. De nekünk be kell fogadnunk e szeretetet és válaszolnunk kell rá szabadon. A hit engedelmességével és a szeretet odaadásával. A Lélek új teremtménnyé változtat bennünket s ezért leszünk képesek Jézussal Igen-t mondani az Atyának és ezért tudunk szeretni. A Lélek « örökségünk foglalója » is: reménységünk forrása. A jövendő örökséget, az örök életet nemcsak biztosítja, hanem máris részesít bennünket az isteni életben. « *Gratia est semen gloriae* »: a kegyelmi élet megkezdett örök élet, mondják

az egyházatyák. Már most isteni életet élünk « az Isteni Miliő-ben », az Egyházban, de a feltámadott élet csak akkor lesz nyilvánvalóvá, ha az Úr teljesen megváltja tulajdonát, mindent egyesít — testünkben a kozmoszt is megváltja és átalakítja a végső feltámadáskor. Csak akkor leszünk « teljesen megváltva » és « teljesen az övéi » « Isten fölségének dicsőségére ».

Az Efezusi levél első fejezetéhez számtalan párhuzmot idézhetnénk Szent Pál leveleiből. (Kifejezéseinkben különben legtöbbször szentpáli reminiszcenciák tértek vissza, bár nem jelöltük meg mindig az idézett helyet). De célunk itt nem lehet az egész biblikus teológiának az összefoglalása. Csak azt keressük, mi Isten örök elgondolása az emberről.

Maga a II. Vatikáni Zsinat többször hivatkozik az Efezusi levél bevezetőjére, főleg a mindeneket összefoglaló Krisztus eszméjére (79). P. Martelet szerint ez az eszme központi helyet foglal el a *Gaudium et Spes* k. konstitúcióban (80). Martelet idézi Ch. Moeller szavait: « a keresztény antropológia igazi archetipusa az *Úr Krisztus* »; majd pedig hozzáfűzi: « Semmit sem értünk meg Konstitúciónkban e fókuszon és e központon kívül. A (Krisztusban való) összefoglalás (*récapitulation*) eszméje világítja meg az emberi valóság három szektorát is: a vallások, a kultúra és a tevékenység értelmét » (81).

Lássunk most néhány részletet a GS-ből. (E paragrafusban csak összképet akarunk nyújtani: egyes kérdésekre a következő fejezetekben visszatérünk).

---

(79) Lásd: *G. Martelet, Les Idées maîtresses de Vatican II*, Paris, 1966, 207. l. skk.

(80) *U.o.* 209. l.

(81) *U.o.* 220. l. Utalás Ch. Moeller konferenciájára: « L'Église dans le monde d'aujourd'hui », *La Documentation Catholique*, 4-9-1966, 1485-1505.

« Isten Igéje (ugyanis), aki által minden létrejött, maga lett testté, és lakott az emberek földjén. Ízig-vérig *emberként belépett a világtörténelembe, hogy azt is magához emelje, és magában összefoglalja* (V.ö. Ef. 1, 10). Ő nyilatkoztatta ki nekünk, hogy "az Isten szeretet" (Jn. 4,8). Egyúttal arra tanít bennünket, hogy a szeretet új parancsa alaptörvény az emberi tökéletesedésben és így a világ átalakításában is... » (GS 38,1).

« ... Épp az Isten Fia *egyesült ugyanis, megtestesülése folytán, valamiképpen minden emberrel.* Emberkézzel dolgozott, emberi értelemmel gondolkodott, emberi akarattal cselekedett, és emberi szívvel szeretett. Szűz Máriától születvén valóban egy lett közülünk: mindenben hasonló hozzánk, a bűnt kivéve (v.ö. Zsid. 4,15) ». (GS 22,2)

« Amiképpen Isten az embert nem arra teremtette, hogy magányosan éljen, hanem *hogy társas egységet alkosson,* azonképpen jónak látta, "hogy ne külön-külön szentelje meg és üdvözítse az embereket, bárminő kölcsönös kapcsolattól függetlenül, hanem olyan néppé tegye őket, amely őt igazságban elismeri, és szentül neki szolgál" (LG 9)... *Ez a közösségi jelleg Jézus Krisztus művében válik tökéletessé és teljessé.* A megtestesült Ige tudniillik maga is részt akart venni az emberi közösségben... Megszentelte az emberi kapcsolatokat, mindenekelőtt a családon belülieket, amelyekből a társadalmi viszonyok erednek, és önként alávetette magát hazája törvényeinek. Kora és országa munkásembereinek életét akarta élni... Mint elsőszülött testvér a sok testvér közül, halála és feltámadása után mindazokból, akik őt hittel és szeretettel befogadják, *Lelkének ajándéka által új testvéri közösséget hozott létre,* mégpedig *a saját Testében, az Egyházban.* E testben mindnyájan *egymásnak tagjai,* és a kapott különféle adományok szerint kölcsönösen szolgálják egymást...» (GS 32).

« Minden jó (azonban), amit Isten népe nyújthat földi vándorlása idején az emberiség családjának, abból származik, hogy az Egyház "az üdvösség egyetemes szentsége" (LG 48), amely megnyilvánítja és valóra váltja Isten emberszeretetének titkát. Isten Igéje ugyanis, miután minden általa lett, maga is testet öltött, hogy *mint tökéletes ember mindnyájunkat üdvözítsen, és egybekapcsolja az egész mindenséget. Urunk a célja az emberi történelemnek.* Ő a célpont, amely felé a

történelem és a civilizáció vágyai irányulnak. Ő az emberi nem középpontja, valamennyi szív öröme és sóvárgásaink beteljesedése (v.ö. VI. Pál: Beszéd 1965. febr. 3). Őt támasztotta fel Atyja a halálból, őt dicsőítette meg és ültette jobbjára, megtéve élők és holtak bírájává. Lelkével éltetve és egyesítve vándorlunk az emberi történelem beteljesedése felé, *amint atyai szeretete tervének teljesen megfelel, hogy "Krisztusban mint főben foglaljon össze mindent, ami a mennyben és a földön van"* (Ef. 1,10). Maga az Úr mondja: "Hamarosan eljövök, és magammal hozom a jutalmat, hogy megfizessek kinek-kinek cselekedete szerint. Én az Alfa és Omega vagyok, az első és az utolsó, a kezdet és a vég" (Jel. 22, 12-13)». (GS 45)

« Nem tudjuk, mikor teljesedik be a föld és az emberiség sorsa, vagy hogyan alakul át a mindenség. Elmúlik ugyan a világnak a bűn miatt eltorzult jelen alakja, de tanítást kaptunk, hogy Isten új lakóhelyet és új földet készít, ahol az igazságosság uralkodik, és amelynek boldogsága betölt, sőt fölülmúl midnen az emberek szívéből feltörő béke utáni vágyat. Akkor vereséget szenved a halál, *Isten fiai pedig feltámadnak Krisztusban*, és romlatlanságba öltözik az, ami erőtlenségben és romlandóságban a maga módjára a földbe került. A szeretet művei megmaradnak, és a mulandóság szolgai állapotából *fölszabadul az az egész természet* (v.ö. Róm. 8, 19-21), *amelyet Isten az emberért teremtett.* Halljuk a figyelmeztetést, hogy bizony mit sem ér az embernek, ha az egész világot megnyeri is, de önmagát elveszíti (Lk. 9, 25). Az új föld várásának mégsem szabad csökkentenie a mostani föld szebbé tételén való szorgoskodást, hanem inkább fokoznia kell, *hiszen itt van növekvóben az új embercsalád teste*, amely némiképp már sejteti az eljövendő új világ körvonalait. Bár eszerint a földi haladást gondosan meg kell különböztetnünk Krisztus országának növekedésétől, ez a haladás annyiban mégis sokat jelent Isten országa szempontjából, amennyiben hozzájárulhat az emberi társadalom különb rendjének megalkotásához (v.ö. *Quadragesimo anno* körlevél, AAS 23, 1931, 207)» (GS 39).

A Zsinati konstitúció most felvillantott víziója nemcsak Szent Pálnak és az Egyházatyáknak (82) a tanítását foglalja össze, de — ahogy ezt P. Martelet is megjegyzi (83) — Teilhard de Chardin krisztocentrikus szemléletét is felidézi (gondoljunk *Az Emberi Jelenség* és *Az Isteni Miliő = Benne élünk* utolsó paragrafusaira!).

A következő fejezetek « keresztény antropológiáját » ebbe a fénybe állítjuk.

« Az ember titka csak a megtestesült Ige titkában világosodik meg igazán... Krisztus az új Ádám, amikor kinyilatkoztatja az Atya titkát és szeretetét, ugyanakkor az embernek is egészen megmutatja, hogy mi az ember és feltárja előtte magasztos hivatását... Ő « a láthatatlan Isten képmása » (Kol. 1, 15), Ő a tökéletes ember... Értünk szenvedvén nemcsak példát mutatott arra, hogy kövessük nyomdokait, hanem újra megnyitotta az utat is, amelyen jártunkban életünk-halálunk megszentelődik, és új értelmet kap... Krisztus feltámadt, halálával legyőzte a halált, és bőkezűen élettel ajándékozott meg bennünket, hogy mint fiak a Fiúban, kiáltsuk a Lélekben: Abba, Atyám! » (GS 22).

Az ember titok, — maga *a* titok —, nemcsak azért mert Isten megfoghatatlan teljességére nyitott (*capax Infiniti*), hanem mivel Isten a saját titkának a « kifejezésévé » tette, amikor Jézusban, testet öltött Fiában kinyilatkoztatta magát. K. Rahner szavai szerint az ember Isten

---

(82) Tézisemben én magam is rámutattam a szentpáli szemlélet patrisztikus folytatására, nevezetesen a görög atyáktól függő Szent Ambrus kris.tocentrizmusára: *F. Szabó, Le Christ créateur chez saint Ambroise*, Studio Ephemeridis « Augustinianum » 2, Roma, 1968.

(83) *Martelet, Les Idées maîtresses...* 213 és 218 skk. V.ö. még: *O. Spülbeck*, « Teilhard de Chardin und die Pastoralkonstitution », *in*: *Die Autorität der Freiheit* III, J. C. Hampe, Kösel Vg. München, 1967, 86-97.

« jele », « képlete »: ez áll elsősorban az Istenemberre, a tökéletes emberre, de másodlagos értelemben minden emberre, hiszen végső soron mindnyájan azért létezünk, mert az Istenembernek léteznie kellett az Atya örök terve szerint. Ezért mondhatjuk K. Rahnerrel, hogy « a krisztológia az antropológia vége és kezdete; és az antropológia legradikálisabb megvalósulásában, a krisztológiában, mindörökre teológia » (84).

(84) *K. Rahner, Schriften zur Theologie*, IV, Benziger, Einsiedeln, 1960, 150-154.

MÁSODIK RÉSZ

AZ EMBER ÉS VILÁGA

« Hivők és nem-hivők nagyjából egyetértenek abban, hogy a földi lét középpontjában és csúcsán az ember áll, reá való tekintettel kell tehát rendezni minden egyebet. De mi is az ember? ».

(*Gaudium et Spes*, 12.)

I. - AZ EMBERI SZEMÉLY MÉLTÓSÁGA

Az ember méltóságának alapja az a tény, hogy « Isten képmására van teremtve, és hogy képes megismerni és szeretni Teremtőjét. A Teremtő pedig fölébe rendelte az összes földi teremtménynek, hogy gazdájuk legyen (v.ö. I Móz. 1; Bölcs. 2, 23): Isten dicsőségét szolgálva uralkodjék rajtuk, és hasznára fordítsa őket (v.ö. Sir. 17, 3-10)... Isten azonban nem magányosságra teremtette az embert. Mindjárt kezdetben "férfinak és nőnek teremtette" (I Móz. 1, 27). Életközösségük a személyek közösségének első formája. Az ember ugyanis ízig-vérig társas lény, és másokkal való kapcsolat nélkül se meg nem élhet, se képességeit ki nem fejlesztheti. Isten látta — olvassuk ugyancsak a Szentírásban —, hogy mindaz, amit alkotott, igen jó (I Móz. 1, 31) ». (GS 12).

A zsinati okmány a Biblia első lapjait idézve mindjárt a doktrinális rész elején jelzi *az ember hármas vonatkozását*: 1) *Istentől* származik; az Ő képmására van teremtve, és mivel *imago Dei* (vagyis szellem: értelem, szabadság) *capax Dei*: képes megismerni és szeretni Teremtőjét; 2) *társas lény*: a személy lényege szerint nyitott mások felé (a férfi és a nő életközössége, a szexualitás és a családi közösség az alapja a politikai életnek is); 3) Isten a *természetet* az ember alá vetette: minden az emberért van, aki a teremtést befejezve befejezi önmagát.

1. Az ember összetett volta.

Az ember Isten teremtménye, de ugyanakkor a fejlődés gyümölcse is. Mint minden élőlény, az anyagba van

ágyazva és különböző biofizikai tényezőktől függ; testben él és ezért alá van vetve az anyagi világ törvényeinek. Valamiképpen az egész kozmosz képezi az ember « testét », aki — a régiek meghatározása szerint is — *summa et compendium mundi.* A keresztény tanítás szerint a test és a lélek szubsztanciális, lényegi egységet alkot. Maga a GS is hangsúlyozza ezt: « Az ember test és lélek egysége. Testi mivoltánál fogva magába gyűjti annak a világnak elemeit, amely benne ér el legmagasabbra, és általa szólal meg, hogy önként dicsőítse a Teremtőt ». (GS 14).

Lássuk most részletesebben az ember anyagba-ágyazottságát és szellemiségét!

Az ember helye a természetben.

« Hol az Ember helye a Világmindenségben?

Hevesen vitatják ezt a kérdést, amely életfontosságú mindegyikünk számára: vitális probléma értelmünknek: 'Mik vagyunk?', — és döntő jelentőségű tevékenységünk számára is: 'Mit érünk, merre tartunk?', — s ennek alapján 'Miként kell értékelnünk és irányítanunk életünket?'... Egészen a XVI. századig senki sem gondolt arra, hogy kétségbevonja: az Ember a teremtés középpontja. — Az Ember a Világegyetemnek geometriai központja, és méltósága alapján is centruma; ez a Világegyetem pedig olyan koncentrikus szférákból áll, melyek a föld köré húzódnak: úgy tűnt, hogy másképp el sem lehet képzelni...

...Egész sor fölfedezés következtében, melyekhez Galilei és Darwin neve fűződik, apáinknak ez a kicsit naiv antropocentrizmusa hirtelen összemlott a XIX. század során. Az Ember néhány nemzedék időtávlata alatt észrevette — vagy legalábbis azt vélte, hogy semmivé foszlik abban a Világmindenségben, melyben az élő Föld jelentéktelen porszemévé vált a csillagok felhőjében, és

sok-sok ezer levél között csak kis levélke az Élet óriási fáján.

Néhány évvel ezelőtt talán úgy tűnt, hogy a tudomány már végleg döntött és megadta válaszát — az előbb vázolt értelemben, amely nemcsak lealázó, hanem lelohasztja életkedvünket is. Bizony semmi sem maradt, aminek révén az Ember különösképp érdekes valami volna a Természetben. De lámcsak: miután az inga elérte szélső pontját a mi « decentrációnk » irányában, kezd visszalendülni az ellenkező irányba: helyesebb és közbenső helyzet felé. Az Ember már nem álló világ központja (ennek a felfogásnak végleg befellegzett), — de mégis rendkívül jelentős, sőt legfőbb eleme a mozgó Világnak: a Tudomány ilyen szempontot kezd megsejteni, amikor hű akar maradni önmagához, amikor önmagát túlszárnyalni igyekszik ». (T. III, 305-306).

Igy kezdte « Az Ember helye a Mindenségben » c. előadását Teilhard de Chardin 1942 novemberében Pekingben. Nemrég fejezte be « *Az Emberi Jelenség* » c. remekművét; ennek Bevezetője így végződik: « Az Ember már nem a Világ mozdulatlan központja, aminek sokáig képzelte magát. De ő a Fejlődés tengelye és nyílvesszeje. S ez sokkal nagyszerűbb valami » (T. I, 30).

Pascal szorongva és döbbenve szemlélte az embert amint az a « két végtelen », a végtelen kicsiny és a végtelen nagy között bizonytalanul lebeg. Szorongását részben az okozta, hogy az új felfedezések következtében a világegyetem mérhetetlenné tágult és az ember paránnyá zsugorodott a végtelen csillagterek ölén. Pascal a « két szakadék » között kereste azt a szilárd pontot, amelyhez ezt a közbeeső lényt, az embert hozzárögzítheti. S a gondolkodóképességben találta meg nagyságunk alapját. A világegyetem összetörheti a « gondolkodó nádszálat », de az ember így is fölötte áll a mindenségnek, mert öntudatra ébredt és tudja azt, hogy törékeny.

De, jegyzi meg Teilhard (1), Pascal még nem ismerte a « harmadik végtelent », a végtelen összetettséget (T. III, 309). A fejlődés felfedezésével mi már tudjuk, hogy az ember — agyának komplexitása révén — végtelen bonyolultságot képvisel: a világfolyamat ugyanis fokozódó bonyolódás, amelynek során egyre nagyobb tudat jelenik meg és ennek a genezisnek betetőződése éppen az Ember. Az emberi síkon a fejlődés öntudatosult és személyesült: *auto-evolúció* lett. A Mindenség sorsa most már az emberek kezébe van letéve. A « Nooszféra » további kibontakozása — a planétizáció és az egységesülés sikere = a Világ jövője — attól függ, lesz-e az embereknek életkedvük (*goût de vivre*) folytatni a világegyetem nagy művét. Ez pedig attól, hogy milyen « gravitáció » húzza felfelé ezt a fejlődést. « *Mióta emberivé lett*, azóta a Világ csak úgy haladhat egyre nagyobb komplexitás és folyton nagyobb tudat felé, ha egyre határozottabb helyet ad a várakozás és a remény lelki erőinek, vagyis a vallásnak » (T. III, 324).

S miután utalt a kereszténység « időszerűségére » (« ...a kereszténység manapság úgy tárul értelmünk elé, mint a leghaladóbb vallás... »), és a modern kor válságára, Teilhard ezzel az optimista állítással zárja konferenciáját: « Ha a Világ egyetemes Tudományának fényénél vizsgálódunk, amely a szellemi energiáknak megadja a maguk helyét egy harmadik végtelenben, akkor az a válság, amit most vészelünk át, « pozitív előjelű ». Jellemvonásai nem szétesést, hanem szülést árulnak el. Tehát ne rémüljünk el attól, ami első pillantásra talán végső és egyetemes széthúzásnak tűnik. Amit most elviselünk, az csak váltságdíja, előjele, bevezető fázisa egyetértő lelkületünknek » (T. III, 326).

---

(1) Pascal és Teilhard gondolatvilágát veti össze *Maurice Pontet* S. J., *Pascal et Teilhard témoins de Jésus-Christ*, Coll. « Christus » 27, Paris, 1968.

Teilhard a « múlt látomásának » előreszökő fényében kutatta a jövő körvonalait. Próféta volt. De hogy optimista állítása valóraváljon, ahhoz bizonyos feltételek szükségesek. (Ezekre vet fényt keresztény hitünk alapján könyvünk második része).

Anyag és szellem.

A zsinati szkéma eredetileg két külön paragrafusban tárgyalt a lélekről és a testről. Az Atyák azt kívánták, hogy egyesítsék a kettőt és ezzel küszöböljék ki a dualizmusnak még a látszatát is (v.ö. G 5, 14).

A dualizmus kísértése még ma sem tűnt el a kereszténységen belül. Pedig hitünk (a Megtestesülés titka és a test feltámadásáról szóló dogma) határozottan elvet mindenfajta (plátói vagy kartéziánus) dualizmust. A test és a lélek szubsztanciális egységéről szóló tan a tomista filozófiának is sarkpontja. S a Tanítóhivatal (Denz. 480) egyik tétele kimondja: maga a szellemi lélek a test formája, vagyis létet, egységet és életet adó elve. Másszóval: a test (pontosabban: az anyagiság) nem csupán a lélek eszköze, hanem az emberi lény egyik összetevője, principiuma (2). Természetesen, az ember egységét nem kell eltúlozni olyannyira, hogy a lelket szinte « elnyelje »

---

(2) Lásd *P. Schoonenberg, Le Monde de Dieu en devenir*, Centurion, Paris, 1967 (holland eredeti: *Goods wordende wereld*), 59. l. skk. Schoonenberg megkülönbözteti a test « materialitását » (amit a skolasztikusok « materia prima »-nak neveztek) és a lélekkel együtt ezt tekinti az ember létprincipiumának (*ens quo*). A test ugyanis már konkrét létező valóság, miként — kevésbé evidens módon — a személy is. A test és a személy a konkrét ember totalitására utalnak. Én személy vagyok, de ugyanakkor azt is mondhatom: én a testem vagyok. Vagyis, ahogy a mai filozófusok (pl. Marcel) magyarázzák, testem nem olyan tárgy, amelyet birtokolok. Egyszerre azt is mondhatom, hogy testem van és azt is, hogy: 75 kiló vagyok, beteg vagyok, mosakszom.

a test! Látni fogjuk, hogy a « lélek közvetlen teremtése » és a « lélek halhatatlansága » az emberi szellem transzcendenciáját akarja hangsúlyozni; tehát azt, hogy a lélek nem közvetlenül a nemzés (vagy a fejlődés) gyümölcse és hogy az emberi lélek nem semmisül meg a halálban.

Mielőtt azonban a materializmussal szemben kimutatnánk a szellem transzcendenciáját, egy bizonyos « spiritualizmussal » szemben (amelynek alapja a dualizmus és a manicheizmus) szeretnénk hangsúlyozni, Teilhard és Mounier nyomán, az ember anyagba-ágyazottságát. « A mi új időnkben lényegében az a viszony a legforradalmibb és a legtermékenyebb, amelyet az Anyag és a Szellem között mutat ki: a Szellem már nem független az Anyagtól, nem is áll vele szembe — kivéve, természetesen, azt az esetet, amikor az « anyag » szó szoros értelemben a Világmindenségnek azt a részét jelenti, amely « visszahull », mert kiesik a Noogenezis fölfelétartó folyamatából —, hanem szintézis és központosulás (*centration*) útján fáradságos munkával emelkedik ki az Anyagból » (T.V, 122-123).

Teilhard egyik legfőbb törekvése az volt, hogy — túljutva a materialisták és a spiritualisták vetélkedésén — megmutassa azt, hogy az anyag a szellem « bölcsője »: *Materia Matrix*, és ugyanakkor visszaállítsa az embert a Teremtés csúcsára.

E törekvést a keresztény perszonalistáknál is megtaláljuk.

Emmanuel Mounier, a katolikus perszonalista magyarázza éleslátó realizmussal: « Egy fejfájás megakasztja a nagy filozófust a gondolkodásban, és Keresztes Szent Jánosnak hányingere volt misztikus elragadtatásaiban. Nedveimet és gondolataimat befolyásolja az éghajlat, a földrajzi helyzet, az öröklés és talán a kozmikus sugarak áradata is. Mindezekhez járulnak még a pszichológiai és közösségi determinizmusok. Semmi sincs bennem, ami-

hez ne vegyülne föld és vér. Kimutatták azt is, hogy a nagy vallásokat részben ugyanazok a törvények irányítják, mint a járványos betegségeket... Mindezt a részigazságot el kell ismernünk a materialista elemzésekben. De mindez nem új. Hiszen a keresztény gondolkodás tengelyéhez tartozik a test és a lélek lényegi egységéről szóló tan... Az a keresztény tehát, aki megvetéssel szól a testről és az anyagról, a legközpontibb hagyománya ellen teszi ezt... Tulajdonképpen a görögök anyag-megvetése származott át nemzedékről-nemzedékre egészen a mai napig és szüremkedett be a keresztény szellemiségbe is. Véget kell vetni ennek a veszélyes dualizmusnak a gyakorlati életben csakúgy mint a gondolkodásban. Az ember természeti lény; teste révén a természet részét képezi, és testét mindenhova magával viszi. Mindebből le kell vonnunk a következtetéseket. A természet, — vagyis: az ember előtti külső természet, a pszichológiai tudattalan, a társadalmi valóság nem személyesedett összetevői — nem jelenti a rosszat az ember számára: a testben való létezés nem bukás következménye. Viszont az igaz, hogy a test a személytelen és az objektív helye, állandó *alkalom* az elidegenedésre... A marxizmusnak igaza van, amikor azt tanítja, hogy az anyagi nyomor megszűntetése egy fajta elidegenedés megszűnését jelenti és egyik szükséges mozzanata az emberi fejlődésnek. De nem jelenti minden elidegenedés végét, még természetes síkon sem ». (M. III, 441-442).

De az ember nemcsak « természet »: a szellem túlmutat az anyagi valóságon. A mai fenomenológiának és az egzisztencializmusnak egyik nagy érdeme, hogy kimutatta az anyagi valóságon a szellem kétségtelen nyomait és a dialektikus materializmussal szemben hangsúlyozta a szabadság teremtő erejét, « transzcendenciáját ». Az embernek azért van történelme, mert értelemmel és szabadsággal rendelkezik. A tűz feltalálásától a holdraké-

táig, az égetési kultúra kezdetétől az atomkorszak hajnaláig mily szédületes fejlődés, mily csodálatos történelem! A « szerszámkészítő állat » — az « *animal rationale* » — éppen azzal mutatja meg, hogy Isten képmása, hogy a Teremtőt utánozza. S végül az ember olyan személy, akit Isten önmagáért akar és szeret, következésképp örök életre hív.

A zsinati konstitúció így emeli ki az ember transzcendenciáját: « Nem önáltatás..., ha az ember az anyagi világnál magasabbrendűnek ismeri fel magát, és ha többre tartja, mint a természet részecskéjének vagy az emberi társadalom névtelen elemének. Benső valójával ugyanis az anyagi mindenség fölé emelkedik: ha magába száll, azokba a mélységekbe tér vissza, ahol Isten a szívek vizsgálója vár reá, és ahol az Isten színe előtt ő maga dönt saját sorsa felől. Amikor tehát az ember felismeri önmagában a szellemi, halhatatlan lelket, nem hitegeti magát valami csalóka ábrándképpel, a fizikai és a társadalmi körülmények puszta tremékével, hanem épp ellenkezőleg, a mélységes tárgyi igazságra bukkan rá » (GS 14). « Az ember az isteni értelem fényének részese. Jogosan állítja tehát, hogy értelme révén túlszárnyalja az anyagi mindenséget... » (GS 15).

Amikor az emberi szellem dinamizmusáról és az Abszolútumhoz való viszonyáról szóltunk, igazoltuk az ember transzcendenciáját is. Itt most az ember *személyi mivoltára* akarunk némi fényt vetni. (Később, a személy és a közösség viszonyát tárgyalva, teljesebb fényben látjuk a személyt).

Az ember a szülők biológiai tevékenysége, a nemzés folytán jelenik meg mint az emberi fajnak egy egyede. De mivel szellem (értelem és akarat), ezért több, mint egy egyed a fajban: egyszeri, egyedülálló lény, vagyis

(3) V.ö. *Erőss Alfréd, Az emberi személy problémája*, Budapest, 1944.

személy (3). Nem egyszerűen a szaporodás eredménye, és létének értelme nem csupán a faj fenntartása és a közösség szolgálata. Az emberi személy öncél, mert Istentől van és Istenhez van rendelve. « Amennyiben testet éltető szellem, írja Jean Mouroux, a katolikus filozófus (4), az anyagi valóság feltételeinek van alávetve: tagja egy fajnak és érte van teremtve. Amennyiben pedig a testen túlmutató (transzcendens) szellem, a szellemi teremtmény állapotában részesedik, tehát ebben az értelemben a személyesség az Istenhez való közvetlen viszonyt jelzi és túlhaladja a fajt, amely a személyért van teremtve ».

A személy Isten különleges és közvetlen teremtése. Szent Tamás írja a *De Potentia*-ban, a teremtésről szóló traktátusban (5): « A különböző fajok a világ lényeges tökéletességéhez tartoznak, mivel Isten a fajokat önmagukért akarja. De az egyedek, melyek nem maradandók, csupán a világ járulékos tökéletességéhez tartoznak: Isten ezeket nem önmagukért, hanem a faj fennmaradásáért akarja. A szellemi lelkek viszont állandó léttel rendelkeznek, és nemcsak a faj miatt, tehát mint egyedek is öncélúak », másszóval: « Isten a szellemi lelket, vagyis az emberi személyt önmagáért akarja ». Az ember: *finis sui.*

A szellemi lélek és teremtése.

Ha az ember a fejlődés gyümölcse, illetve a szülők nemzik az egész embert, miként értelmezzük a « lélek közvetlen teremtéséről » szóló katolikus tanítást? (Az első ember megjelenését és az egyedek nemzését mi most

---

(4) *Jean Mouroux, Sens chrétien de l'homme,* « Théologie » 6, Aubier, Paris, 1953, 118-119. l.

(5) *S. Thomas, De Potentia,* q. 3, a. 10, obj. 4. Cf. *Summa C. Gent.* III, c. 112.

együtt tárgyaljuk: a *hominizáció és a teremtés* problémája szempontjából ugyanis a filogenezis és az ontogenezis összekapcsolható).

Ismeretes, hogy a darwinizmust, s általában a fejlődéselméletet, egyidőben hit-ellenes támadásokra használták fel. Részben ez magyarázza, hogy az Egyház és a keresztény gondolkodók idegenkedtek a transzformizmustól. Egy másik ok: a Szentírás betűszerinti értelmezése. Mióta az « irodalmi műfajok » elméletét alkalmazhatjuk a Genezis első fejezeteire, ez a nehézség elenyészett. (Nálunk Prohászka (6) igyekezett kimutatni, hogy a helyesen értelmezett Szentírás és a fejlődéselmélet között nincs semmiféle ellentmondás). De talán a legfőbb nehézség onnan származott, hogy igen sok kereszténynek helytelen fogalma volt a teremtésről. Erre P. Sertillanges, a neves francia domonkos mutatott rá a *teremtés eszméjéről* írt, 1945-ben közzétett fontos munkájában (7). Sertillanges lényegében Szent Tamást követi, de ugyanakkor elfogadja Bergson és Teilhard evolucionista szemléletét is. Szerinte a fejlődő világegyetemről alkotott mai felfogás jobban összeegyeztethető a teremtés helyes eszméjével, mint a régi statikus, fixista elgondolás. Egyes katolikus « spiritualisták » olyan elképzeléseket akartak autentikusoknak feltűntetni, amelyek hemzsegnek az antropomorfizmusoktól, és a test-lélek szubsztanciális egységének hagyományos felfogásával is ellenkeznek.

Mit jelent a teremtés? Isten oldaláról nézve olyan örök aktus, amely a *létbe* helyezi és a létben fenntartja mindazt, ami van. Kifejezésünk fogyatékos, mindjárt korrigálnunk kell. Valójában ugyanis az isteni tett nem

---

(6) Lásd: *Szabó F.*, « Prohászka idószerűsége », *Ahogy Lehet*, 147. szám (1965 júl.-aug.) és « Prohászka 'egzisztencializmusa' », *Katolikus Szemle*, 1967, 1.

(7) *A. D. Sertillanges, L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Paris, 1945.

« történik időben », ahogy ezt esetleg az előbbi meghatározás sugallná. Isten az időt is a világgal együtt teremti. A teremtő aktus lényegében azonos Isten örök akaratával, azonos magával az Istennel. A teremtmény oldaláról nézve a teremtés (= a teremtett mivolt) *vonatkozás*, reláció: a (véges) létező teljesen függ a Létteljességtől. A teremtett világnak Istentől való függése nem jelenti tehát azt, hogy az Első Mozgató, miután a kezdeti « lökést » megadta a világmindenségnek, állandóan « kívülről » belenyúl a világfolyamatba, nevezetesen az emberek teremtésénél. Isten a szülők közreműködésével teremt, mint ahogy transzcendens tevékenysége érintetlenül hagyja minden teremtmény önállóságát. Isten cselekvése és a teremtményeké *nem egymásmelletti*: az Első Ok minden létező létének és tevékenységének *transzcendens* « Mozgatója », Forrása (8).

Helyesen írja P. Schoonenberg: « Isten, amennyiben Isten, mindig transzcendens ok, és következésképp egyetemesen immanens oka a világ egészének és mindannak, ami benne létezik. De mivel Isten, nem olyan okozó, akit egyszerűen besorolhatnánk az emberi ismeret körébe eső kategóriák közé, mivel nem tartozik egy meghatározott kategóriába, nem hoz létre olyan meghatározott effektust, amelyet a világban ható más okok meghatározott effektusaihoz hasonlíthatnánk. Mindezt az Isten teremtő tevékenységéről mondjuk, és nem természetfeletti működéséről. Ezzel az utóbbival kapcsolatban ugyanis tudjuk, hogy az Isten Fia mint ember jelen van világunkban és a Fiú személye (általa pedig az Atya is, és tőle eredően a Szentlélek is) mint kategóriális, világban-maradó (= nem transzcendens) ok is hat. Mikor azonban Isten teremtő tevékenységéről van szó, ez az okság csak transzcendens lehet. Isten nem pótolja az alsóbbrendű ok elég-

(8) V.ö. *P. Smulders, La vision de Teilhard de Chardin*, Paris, 1965, 66. l.

telenségét; éppen ellenkezőleg, olyan valóságot ad a világnak, hogy a felsőbbrendű létező ténylegesen az alsóbbrendűből fejlődik ki » (8-bis).

Ha nem jönne létre több-lét a fejlődés során, nem beszélhetnénk igazi fejlődésről. Mindez nem jelenti azt, hogy az evolúció « teremtő », de azt igen, hogy a mi tapasztalatunk számára *a teremtés kifejezése a térben és az időben* (T. III, 323-324). Teilhard ezt éppen Bergson ellen állítja, helyet hagyva a transzcendens teremtő okságnak. (Chauchard megfordította Bergson kifejezését és « fejlődő teremtés »-ről beszélt nagyon helyesen, amikor Teilhard evolucionizmusát értelmezte).

K. Rahner nyomán P. Schoonenberg még alaposabban megmagyarázza az evolúció « teremtő » jellegét. Rahner « *Selbstüberbietung* »-ról beszél, amelyet Nyiri Tamás « a létezők önmaguk fölé emelkedésé »-nek, « fölfejlődés »-nek fordít, amikor a teremtés és a fejlődés összhangját magyarázza a *Vigiliá*-ban « Emberréválás és teremtés » c. cikkében. « A lét növekedése — írja Schoonenberg — Istentől jön, és mint ilyen, *egyedül Istentől*. Ezért állíthatjuk egészen különleges módon, hogy a lelket Isten teremti. De világos, hogy amikor ezt mondjuk, nem akarunk Isten « beavatkozására », « világunkba való betörésére » utalni, csupán Isten teremtő tevékenységének egy jellegzetességét emeljük ki, megkülönböztetve azt a teremtett világétól » (8-ter).

Teilhard igen sokszor hangsúlyozta a neodarwinistákkal és a materialistákkal szemben, hogy az emberi szint

---

(8-bis) *P. Schoonenberg, Le Monde de Dieu en devenir*, Centurion, Paris, 1967, 48-49.

(8-ter) *Schoonenberg, i.m.* 70. - A 68. lapon Schoonenberg kifejezetten hivatkozik K. Rahner-re: *Paul Overhage - Karl Rahner, Das Problem der Hominisation; über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg i. Br., 1961, 61-84 ll; v.ö. *P. Smulders, La Vision de Teilhard de Chardin*, 101. l. skk; *Nyiri Tamás*, « Emberréválás és teremtés », *Vigilia* 1968/1, 2.

(*pas de la Réflexion*) *lényegileg* magasabbrendű, mint az állati. A fejlődés egy « küszöböt », egy « kritikus pontot » ugrott át, amikor megjelent a gondolat. Az ember nemcsak megismer, hanem tudja azt, hogy tud, vagyis öntudattal rendelkezik. A reflexióval új szféra, a szellem szférája jelent meg a föld körül. A Nooszféra olyan újságot jelent az « emberi jelenségben », hogy a fenomének folytonossága mögött ontológiai szakadást kell feltételeznünk. Csakugyan a filozófia igazolja, hogy a léttöblet végső magyarázata csak transzcendens okság lehet. P. Sertillanges is Teilhard-t idézi, aki szerint a gondolat egy « küszöböt » átlépve jelenik meg az élet után. « Amikor az ember átlép egy küszöböt — magyarázza Sertillanges — nem szakítja meg előrehaladását; de mivel egy küszöbön lép át, folytonosságról és egyszersmind valami újról kell beszélnünk: folytonosságról a jelenségek síkján és ugyanakkor transzcendenciáról a lét síkján » (9).

A hasonlat kikezdhető. De lássuk Teilhard egy másik szövegét, amely pontosan kifejezi a hominizáció és a teremtés kapcsolatát. Egyik 1926-ban írt fontos esszéjében ezeket olvassuk: « Ama kapcsolat erejénél fogva, amelyet az evolució létesít a dolgok között, minden felfelé, a Szellem felé mutat; minden, ha nem is a Szellemnek, de legalábbis a szellem feltételeinek előkészítése, a szellem « 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 (action transcendante). Sokaknak az a benyomása, hogy az evolucionista világkép nem hagy helyet a keresztény Isten számára; de ennek az az oka, hogy helytelen fogalmuk van a teremtés eszméjéről. Még mindig isteni epifániákról álmodoznak: vagyis úgy

(9) *Sertillanges, L'Idée de création...*, p. 152, note 1. V.ö. *Smulders, i.m.*, 80. lap.

képzelik el Isten belenyúlását a világfolyamatba, mint valami lokalizálható és kitapintható beavatkozást, az anyagi és másodlagos okok játékát követő jelenségek mintájára... Hogy a Világegyetem teremtve van, ez azt jelenti, hogy « transzcendentális » viszonya van Istenhez: létében függ Tőle, részesedik belőle, mintegy fel van függesztve az Istenre. ...De hagyjuk ezeket az elvont fejtegetéseket. Isten nemde naponta egy tömeg emberi lelket teremt az embriogenezis folyamán, ahol semmiféle tudományos megfigyelés sem tudna szakadást felfedni a biológiai jelenségek láncolatában? E 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... » (T. III, 187-189).

Mondottuk, hogy a keresztény filozófia és a katolikus dogma a test és a lélek szubsztanciális egységét vallja. Az ember két alkotó-elv (principium) lényegi egysége és nem két szubsztancia összekapcsolódásának eredménye. A szellemi lélek a test formája. Vagyis a lélek nem úgy mozgatja a testet, mint a csónakos a csónakot. A lélek nem létezik előre, a testtől függetlenül.

Amikor azt állítjuk, hogy Isten « külön », « közvetlenül » teremti a lelket, ezt nem úgy kell érteni, hogy Isten a szülők által nemzett testbe « beleleheli » a már előre megteremtett lelket. A lélek teremtése *a testben és a testtel együtt* történik. A hominizáció végeredménye a test-lélek egysége, az ember, aki *teljesen* a Teremtő műve és *teljesen* a szülőké is. P. Sertillanges így magyarázza az ember teremtését: « Nem úgy kell elgondolni az embernek, ennek a két lételvből összetett lénynek a létrejöttét, mintha két különálló alkotó tettnek az eredménye

lenne, bár kettős cselekvés van mögötte. Nem külön a természeté és külön az Istené; nem külön a test nemzése és külön a lélek teremtése ill. a lélek belelehelése a testbe. Ez az elég gyakori elképzelés — amelyet Szent Tamásnál is megtalálunk, amikor az *infusio animae*-ről van szó — az antropomorfizmusoknak engedő nyelvezet eredménye... » (10).

Viszont Szent Tamás helyesen írja a *De Potentia*-ban, *homo generat hominem:* az ember nemzi az embert; a nemzés eredménye az emberi kompozitum. De akkor honnan a lélek? Sertillanges így magyarázza a hagyományos tanítást: « A lélek, szoros értelemben véve, nem a nemzés gyümölcse, hanem annak terminusa, vagyis a nemzési folyamat végén jelenik meg. Tudjuk azt, hogy a teremtés nem folyamat, hanem tiszta vonatkozás (reláció). És azt is tudjuk, hogy egy ontológiai mixtumban (keverékben) az egész az első és az összetevő elemek előre nem léteznek. Tehát a nemzés az egészet hozza létre... Így tehát az ember esetében a teremtés aktusa immanens, bármenynyire is transzcendens a teremtő Ok. Szent Ágoston kifejezése szerint a teremtés Isten tette, amely alkotásainak tevékenységéhez vegyül » (11). Isten a főok, mivel ő hozza létre a természetet, a természet (a nemző szülők) pedig a másodlagos ok: de a két okság összefonódva hat mint egyetlen principium. Nem egymás mellett, hanem a másodlagos okság a transzcendenstől függően. Ahogy Teilhard mondja, Isten tette öntevékennyé teszi a teremtményeket: « *Dieu fait se faire les choses* » (T. III, 39 és 217).

Az embert létrehozó teremtő tett tehát nem Isten « csodás » benyúlása (« kívülről ») a természet (az evolúció és a nemzés) folyásába, hanem olyan transzcendens

---

(10) *Sertillanges, i.m. 120.* és *Emulders*, 84-86. lapok.
(11) *Sertillanges, i.m.* 120.

aktus, amely egyúttal immanens is (bennmaradó, belülről ható): a természetben és azon keresztül hat. Amikor a természet az evolúció vagy az embriogenezis útján létrehozta az emberi lény anyagi feltételeit, szükségképpen megjelenik a lélek. Ez a szükségszerűség benne van Isten örök tervében: teremtő akaratának eredménye.

Mit jelent hát az, hogy Isten az emberi lelket « közvetlenül » teremti? Lényegében a következőt: Isten a személyt önmagáért akarja és minden mást érte teremt. Jelenti továbbá azt, hogy mindenkit személyes szeretettel szeret: « nevén nevez », és ezért a vele való életközösségre hív (12). A szerelmes ezt mondja kedvesének: « Szeretlek, ezért azt akarom, hogy légy: minél több létet akarok neked. Azért szeretlek mert *Te* vagy, mert ilyen vagy: egyedülálló személy ». S ha ezt a végtelen Szeretet mondja az emberi személynek, ha az ember az Isten számára *te*, akkor a szeretők által annyira óhajtott álom valóra válik. « Örök szeretettel szerettelek téged », mondja a próféta által. És Ágoston: « *Fecisti nos ad Te*... ». Magadnak (magadhoz) teremtettél minket. Isten alkotása vagyunk és hozzá vagyunk rendelve. Ez az emberi méltóság abszolút alapja. Az ember öncél s ezért csak Neki lehet teljesen alárendelve, csak Őt szolgálhatja.

2. Szabadság és lelkiismeret.

Személyességünk gyökerei az érelem és az akarat, illetve a gondolkodás és a szabadság. Az ember mindenekelőtt szabadsága révén Isten képmása. A GS 17. pontja rámutat az emberi szabadság kimagasló értékére: « Az igazi szabadság az Istenhez való hasonlóság szembeszö-

(12) V.ö. *Smulders, La vision de T. de Ch.* 86-89 ll. és *L. Richard, Le Mystère de la rédemption*, Tournai, 1959, 229. l.

kő jele az emberben. Isten ugyanis szántszándékkal "a saját belátására hagyta" (Sir. 15, 14) az embert, hogy a maga elhatározásából keresse Teremtőjét, és hozzá ragaszkodva szabadon jusson el a teljes és boldog tökéletességre. Méltósága tehát megkívánja az embertől, hogy tudatosan és szabad választás szerint cselekedjék, vagyis személy módjára, azaz benső meggyőződéstől indítva, nem pedig vak ösztönt követve vagy merő kényszer hatására... Minthogy azonban az ember szabadságán sebet ejtett a bűn, a szabadság csakis az isteni kegyelemtől támogatva tudja teljesen megvalósítani ezt az istenhezrendeltséget. Majd mindenkinek számot kell adnia tulajdon életéről Isten ítélőszéke előtt, ahogyan jót vagy rosszat cselekedett (2 Kor. 5, 10) ».

A zsinati atyák meg akarták különböztetni a szabadság tevékeny és pozitív oldalát a puszta kényszer-mentességtől és mindkettőt a Megváltó által hozott lelki felszabadulástól. A szabadság nemcsak járulékos tulajdonsága az emberi cselekvésnek, hanem az ember lényegével azonos, attól elválaszthatatlan. Nem úgy « birtokoljuk » a szabadságot, mint pl. a hal az uszonyát vagy a madár a szárnyát. Én a szabadságom vagyok. Az emberi szabadság teljesen a szeretetben bontakozik ki, amely egészen addig megy, hogy önmagát adja másokért. Jézus a szabad szeretet tökéletes eszményképe.

A zsinati konstitúció most idézett pontja megjegyzi, hogy kortársaink nagyra értékelik a szabadságot, de gyakran téves felfogásuk van róla és a szabadságot a gyakorlatban is összetévesztik a szabadossággal. Mások teljesen tagadják az akaratszabadságot, az embert csak ösztönlénynek vagy determinált gépezetnek fogják fel. Az ateista egzisztencializmus egyes képviselői viszont eltúlozzák az ember szabadságát, nem veszik figyelembe korlátait, feltételeit és főleg azt, hogy az emberi szabadság bűntől sebzett.

Lássuk most röviden ezeket a modern irányzatokat!

Vélemények a szabadságról és az erkölcsről.

Az emberek minden időben figyelembevették az erkölcsi megítélésnél a tudatosság és a kényszertől való mentesség tényezőit. A tudatosság és a szabadság hiánya (álom, elmebaj, terheltség, részegség, szenvedély stb.) kizárja a felelősséget, vagy legalábbis csökkenti azt. Napjainkban azonban a pszichológia, főleg a mélylélektan, új formában vetette fel a tudatosság és a felelősség problémáját.

Freud felfedezése (13) korszakalkotó haladást jelent az Ember titkának a kikémlelésében. Ma már a tudományos világ általában elismeri, hogy Freud lényeges meglátásokkal gazdagította az antropológiát, főleg a tudatos és a tudattalan kapcsolatát illetően. Minden világnézeti elfogultság nélkül vizsgáljuk meg röviden ezt a pontot, figyelmen kívül hagyva most a vallással kapcsolatos téves nézeteit és híveinek panszexualizmusát.

Mindannyian tudjuk, hogy szabadságunk feltételekhez van kötve: szabadok vagyunk bizonyos törvények és lehetőségek korlátain belül. Nem akadályozhatjuk meg, hogy bizonyos képek, melyek a tudaton keresztül a tudattalan mélyén « raktározódtak » el, bizonyos képzeteket okozzanak. Nem mindig parancsolhatunk a képzettársításoknak és nem menekülhetünk meg teljesen az « obszessziótól » sem. Szexuális lények (is) vagyunk: a nemiség első éveinktől kezdve rányomja bélyegét affektivitásunkra, érzelmi életünkre, lényegesen befolyásolja a másokhoz való viszonyunkat (főleg a gyermek viszonya

(13) Freud elemzéseinek pozitív eredményeit felhasználja a francia pap-orvos, *Marc Oraison* a megújult morálisról szóló könyvében: *Une Morale pour notre temps*, Fayard, Paris, 1964. Freud ateizmusáról: *Paul Ricoeur*, « L'Athéisme de la Psychanalyse freudienne », *Concilium* 16 (1965).

szüleihez döntő kihatású). Sokszor nem is sejtjük, menynyire befolyásolják választásainkat és tetteinket a tudattalan rétegeiben mélyen meghúzódó tendenciák.

Mindezt tudjuk; a pszichés jelenségeket ma már olyan szakszerűen magyarázzák mint a fizika vagy a kémia törvényeit. De szeretnénk, hogy ez a « determinizmus » csak a tudattalan rétegeiben létezzék. S azt hisszük, hogy mihelyt egy kép, egy érzelem vagy szándék a tudatba kerül, máris felelősek vagyunk érte. Pedig nem így van! A tudatosság ugyan a szabadság feltétele, de még nem *elégséges* feltétel ahhoz, hogy felelősek legyünk bizonyos pszichés jelenségekért. A tudatosság nem szükségszerűen foglalja magában a szabadságot. Mivel sokszor összekeverjük a tudatosságot és a szabad elhatározást, nem látunk világosan a felelősség (a bűnösség) kérdésében. Pl. sok fiatal kimerül a « rossz gondolatok » elleni küzdelemben. Pedig csak arról lenne szó, hogy megkülönböztesse a vétkes és nem-vétkes (= szándékosan akart vagy nem-akart) tetszelgést. *Tudni* (vagyis konstatálni = érzeni) egy gondolatot, vágyat — *és beleegyezni* az érzéki vagy szeretet-ellenes indulatokba: ez két dolog. Másrészt az is igaz, hogy bizonyos érzések, megmozdulások — miután a tudattalanból az öntudatba fölmerültek —, hatalmunkban állnak: ellenőrízhetjük, « elfojthatjuk » vagy szublimálhatjuk őket. Ez az utóbbi annyit jelent, hogy magasabb értékek szolgálatába állítjuk az önmagában közömbös ösztönös dinamizmust.

Milyen viszony van a tiszta tudat és az alatta meghúzódó pszichés élet között? Többféle véleménnyel találkozunk. Egyesek szerint a tiszta tudat csak kibontja azt, ami már burkoltan ott volt a tudattalanban. Mások viszont azt tartják, hogy a tudatos pszichés tények és a tudattalan jelenségek egészen különböző természetűek. E nézetek annyiban kifogásolhatók, amennyiben egymást ki akarják zárni és zárt rendszert akarnak alkotni. A

valóság ugyanis *összetett*: egyszer azonosság van a két jelenség között, máskor csak hasonlóság, ismét máskor átmenet a tudattalanból a tudatosba. Azok, akik a tudattalan « én »-t fogadják el igazi (= teljes) én-nek, azért túloznak, mert lényegében kizárják a szabadságot. Azok viszont, akik csak a tudatos én-t veszik számításba, elvágják a személyes cselekvést annak tudatalatti gyökereitől és ezáltal — mivel nem veszik figyelembe a teljes, összetett emberi valóságot — eltúlozzák a felelősséget. (Pl. az « Oedipusz-komplexust » egyesek úgy értelmezik, mint egyszerűen a fiú szerelmi versengését apjával, akár bevallja ezt az öntudat, akár nem; mások viszont semmi szerepet sem akarnak adni a szexualitásnak a fiúnak anyja iránti vonzalmában).

Valójában az Én (a személy) az alanya mind a tudattalan pszichés jelenségeknek, mind pedig a tudatos akarásnak. Folytonosság van a két pszichés élet között, és állandó a kölcsönhatás is, mint ahogy az organikus élet és a pszichés élet is hat egymásra. Az erkölcsi tudat teóriáját nem lehet egyedül a « tiszta tudat »-ra építeni, mint ahogy ezt egyes keresztény moralisták és teológusok tették. (Legalábbis hajlamosak voltak arra, hogy feledjék az ember fizikai-biológiai összetevőit). A szabadakaratról folyó vitáknak azt kell eldönteniök, hogy vajon a tudatos én szükségszerűen « produktuma »-e (többé-kevésbé teljes kifejezése) a tudattalannak, vagy pedig hatalmunkban áll-e (hogyan és milyen mértékben?) tudatos énünk ki-alakítása, elfogadva és « szublimálva » a tudattalan adottságokat.

Anélkül, hogy ebbe a vitába belemélyednénk, egyetlen példával szeretnénk illusztrálni azt, miként lehetséges az ösztön « humanizálása », hogyan lehetséges a biológiai adottságok « beépítése » a szabadságba: *a szexuális ösztön és a szerelem* kapcsolatán.

Az ember testével be van ágyazva a kozmikus fejlő-

désbe (14); természetes genezisének gyökerei a biológiai létbe, az állati ösztönéletbe nyúlnak le. A nemi kettősség, a párosodás és a megtermékenyülési folyamat belső dinamizmusa hasonlóságot mutat a (magasabbrendű) állatnál és az embernél. Ha a szoros értelemben vett nemi funkciót, a nemző aktus természetadta célszerűségét tekintjük, mindkét esetben azt vehetjük ki az anatómiai adottságokból és az élettani tevékenységből, hogy a nemi kapcsolat célja az új egyedek létrehozása (a megtermékenyítés). De mihelyt a biológiai szintnél magasabbra emelkedünk, észrevesszük a különbségeket is. Amíg az állati egyed és nemisége *teljesen* alá van vetve a *faj* érdekeinek, addig az ember — szellemisége következtében — személyes jelleget adhat a nemi érintkezésnek; az ösztönös adottságokat az ember « humanizálja » (15). A személy szabadon vállalja az adottságokat; a szerelemben új jelentést nyer a biológiai tény. A nemi ösztön különbözik más ösztönöktől már biológiai síkon is: nem függ tőle az egyed fennmaradása, míg pl. az éhség és a szomjúság kielégítése abszolút szükségszerűség. Az embernél a nemi ösztön a tudat ellenőrzése alatt állhat és ezért lehetséges a nemi önmegtartóztatás.

---

(14) A nemiség kozmikus szerepére mutat rá Teilhard « Esquisse d'un univers personnel » c. 1936-ban írt tanulmányában (T. VI, 93 ss.).

(15) A fiatal Marx meglátta, hogy a férfi és a nő viszonya képezi azt a « közvetlen, természetes és szükségszerű » egybeesési pontot, ahol az embernek az emberhez való viszonya és az embernek a természethez való viszonya összefonódik. A nemiségben az ember *természetes* genezise és *társadalmi* (történelmi) genezise összekapcsolódnak. V.ö. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I Abt. Bd. III, 113. Idézi *G. Fessard S. J., De l'Actualité historique*, Paris, 1960, t. I, 163. l. P. Fessard megmutatja a férfi és a nő « dialektikájának » *természetfeletti* vonatkozását is: a teremtményi magatartás Istennel szemben az alávetettség, vagyis a női magatartásra jellemző kitárulás a szeretetben. Ennek a magatartásnak eszményképe Mária, az Úr szolgálólánya. V.ö. *u.o.* 173-174.

Paul Chauchard, a neves francia neurofiziológus Pavlovra hivatkozva ezeket jegyzi meg az emberi nemiségről: « Az a tény, hogy a szexuális ösztönt az agy irányítja, azzal a következménnyel jár, hogy az ember cselekedetei — az állatétól eltérően — sokkal kevésbé « automatikusak », « ösztönszerűek » a nemiség terén... Azt lehetne mondani, hogy az embernek nincs nemi ösztöne a szó szoros értelmében... Gyakorlatilag — nem számítva bizonyos elemi reflexeket — minden szexuális magatartásunk a feltételes reflexek birodalmába tartozik... Ez a feltételesség (*conditionnement*) egészen messzire mehet... Igy azt mondhatjuk, hogy miként önmagunk számára agyunkban vagyunk jelen, ugyanúgy nemiségünk is agyunkban székel... Valamely dolog csak annyiban szexuális számunkra, amennyiben kiváltja az agyban lappangó nemi struktúrák tevékenységét és azok tudatosulását. Ha egy pozitív jelzést vagy akár egy normális szexuális gondolatot is, az agy más jelentésben « vesz fel » (vagyis nem nemi ingerként fog fel), e jelzések nem szexuálisak cerebrális szempontból és nem is rendelkeznek szexuális hatóképességgel (= a pszichológiai inger nem váltja ki a magképződést, a biológiai ingert) » (16).

Az ember nemisége tehát különbözik az állatétól. Agyunk ellenőrzi az ösztönösséget és képesek vagyunk a nyugodt önmegtartóztatásra. Chauchard még azt is megjegyzi, hogy emberi síkon nem létezik a magasabbrendű állatoknál megfigyelhető üzekedés (*rut*), vagyis az ösztön automatizmusa helyett egy bizonyos plasztikitást találunk: az embernél elvben mindig lehetséges a szexuális kapcsolat. A személyek szabad választásától függ a szerelmi élet. (A szerelem és a házasság kérdésére még visszatérünk a következő fejezetben).

Mindezeknek a megállapításoknak igen nagy jelentő-

---

(16) *Paul Chauchard, La Maîtrise sexuelle*, Paris, 1959, 42. l.

ségük van az ember erkölcsi felelősségének megítélésében. Természetesen, nemcsak a nemi ösztön, hanem egy sor más « adottság » is közrejátszik az emberi cselekvésnél: az öröklés, a patológikus tünetek, a nevelés és a környezet befolyása, stb. mind-mind belejátszanak az emberi döntésbe, « *szituálják* » a szabadságot.

Ezt a szituáltságot (a gazdasági-társadalmi tényezők szerepét) túlságosan is hangsúlyozza a *marxizmus*. Marxnak és követőinek igazuk van abban, hogy az embert nem lehet elválasztani kozmikus és társadalmi környezetétől, és hogy az erkölcsnek történelmi összetevői vannak. Az emberi szabadság nem abszolút, mint ahogy ezt egyes egzisztencialisták vélik. A szocialista-kommunista etikának pozitív oladala az is, hogy egy bizonyos individualizmussal szemben az ember társadalmiságát, a közösségi felelősséget hangoztatja.

Mivel azonban a marxizmus lényegében materializmus, nem veszi eléggé figyelembe az ember transzcendenciáját, a szubjektum értékeit, a személy önmeghatározó, önteremtő képességét. Lenin szerint erkölcsös minden olyan tett, amely hasznos a pártnak; erkölcstelen mindaz, ami a párt érdekei ellen van vagy ártalmas a munkásosztály számára. Ez az elv kétértelmű, — jegyzi meg Simone de Beauvoir (17). Lenin visszautasítja az elavult értékeket (a burzsoá erkölcsöt), de a politikai cselekvésben az ember teljes megvalósulását látja, vagyis valami absztrakt értéket fogad el. Visszautasítja az absztrakt erkölcsi rendet, amikor az örök törvények helyébe az ember történetiségét állítja és egy adott fejlődési fok szerint ítéli meg a tudatot, de ugyanakkor az ideológiában és a praxisban jelen van egy « marxista ideál ». Simone de Beauvoir szerint főleg ott van a marxizmus

(17) V.ö. *Simone de Beauvoir, Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, 1947, 27-33.

belső ellentmondása, hogy az ember egy erkölcsi ideál érdekében *meg akarja változtatni* a történelmet, de ugyanakkor azt is hangoztatja, hogy a gazdasági-politikai állapotok *meghatározzák* az emberi tudatot, vagyis a szituációval szemben egy passzív alany áll.

Igazában a marxista etika nincs kidolgozva. Marx, Engels, Lenin adtak ugyan erkölcsi irányelveket, de az etika igen sok kérdésére nincs egyértelmű válasz a nagy « klasszikusoknál ». Jó példa erre a határozatlanságra az az erkölcs-vita, amely Magyarországon zajlott le 1962 júliusa és 1963 júliusa között az *Új Írás* c. folyóiratban (18). A nemi erkölcs és a házasság kérdésében a legkülönbözőbb véleményeket adták elő a marxista hozzászólók. A szellemi zűrzavar teljes volt.

A mai erkölcsi relativizmusnak egyik nyugati képviselője, G. Gusdorf világosan a relativisták köze sorolja a marxistákat: « Minden erkölcsi érték ingadozik, mint a börzeértékek... Nincsenek többé örök igazságok. Mindenki úgy küzd, ahogy tud, napról-napra, igyekezve megragadni — amennyire képes — a mai nap igazságát... A marxizmus jól kifejezi korunk általánosan elfogadott gondolatát a fejlődésben lévő igazságról, a változó és folyton megújítható igazság eszméjét hirdetve. Folyékony és formálható ez az igazság (*une vérité liquide et plastique*), ruganyos igazság, amelyet szűntelenül ellenőrizni kell. A mai igazság már nem érvényes holnap... » (19).

Az örökérvényű erkölcsi igazságok kétségbevonása még határozottabb a *Sartre-i egzisztencializmusban.* Az ember teljesen szabad, maga teremti meg értékeit és minden értéknek abszolút mértéke önmaga. Sartre bírálja a marxizmus materializmusát (jóllehet újabban köze-

(18) Lásd tanulmányomat a *Katolikus Szemlé*-ben, 1964/1: « Szerelem és házasság ».

(19) *G. Gusdorf, Traité de l'existence morale*, 18. l.

lebb került hozzá, és — amint már megjegyeztük — nála is megtalálható egy bizonyos materializmus). De bármenynyire is hangsúlyozza a szabadság önteremtő értékét, Sartre nem hirdet anarchiát. Próbáljuk helyesen megérteni felfogását (20).

Erkölcsről beszélni Sartre vagy Simone de Beauvoir számára annyi, mint szabadságról beszélni. A szabadság az erkölcsi élet alapja és célja: minden érték teremtője. Előre elgondolt és « megszabott » emberi természet nem létezik, mert a Teremtő nem létezik. Semmi sincs a « festett egekben » (*ciel intelligible*). « ...Az ember terv (*projet*): önmagát valósítja meg... Az ember szabadságra van ítélve, mert nem önmagát teremtette (fizikai léte adva van), mégis szabad, mert miután a világba "dobatott", felelős mindazért, ami ott történik... Az ember elkötelezi magát az életben, kialakítja saját arcát, és ezen az arcon kívül nincs semmi... » (21). Az ember a « világban van » anélkül, hogy akarta volna, és halálra van ítélve. Ha elfogadja abszurd állapotát és megérti, hogy létét önmaga teremti szabadon, akkor bizonyos értelmet adhat a létezésnek. « Az ember nem más, mint amit tesz, amivé alkotja magát » (22); ez az egzisztencializmus első principiuma.

Az ember « természete » tehát nincs előre adva, hanem szabad önmeghatározás eredménye. (Az ember esetében a létezés megelőzi a lényeget). Sartre határozottan vallja az ember « transzcendenciáját ». Nem az Abszolút Lényhez való vonatkozás ez, hanem a szellemnek az a tulajdonsága, hogy előre lát, tervez (projet), túlmutat

---

(20) Fentebb már szóltunk Sartre egzisztencializmusáról, istentagadásáról. Itt főleg a szabadságra és az erkölcsre vonatkozó nézetét foglaljuk össze népszerűsítő könyve alapján: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946.

(21) *Sartre, L'ex. est un humanisme*, 36. és 57. l.

(22) *U.o.* 22. és 55. l.

a jelen pillanaton; vagyis kivetíti saját lényegét a jövőbe és ezt a szabad cselekvésben meg is valósítja. Sartre érdeme, hogy kifejezetten visszautasítja a determinizmust, egy bizonyos természettudományos vagy anyagelvű pozitivizmust Az öröklés, a környezet, a társadalom, — az organikus vagy a pszichológiai adottságok nem határozzák meg teljesen az embert. (Eltekintve persze a patológikus esetektől). Amikor az egzisztencializmus azt mondja valakire, hogy gyáva, akkor azt állítja, hogy az illető felelős a gyávaságáért (23).

Jóllehet Sartre tagadja az emberi « természetet » (= eltúlozza az ember egyediségét és egyszeriségét), nem tagad minden egyetemest. Van valami közös az embereknél, és ez teszi lehetővé a kapcsolatokat a személyek között (*inter-subjectivité*). Az emberi *állapot* egyetemes. Emberi állapoton érti azokat az *a priori* korlátokat, azoknak az adottságoknak az összességét, amelyek az ember alapvető helyzetét meghatározzák a világban. A történelmi helyzetek változnak: az ember beleszületik a rabszolgaságba, vagy a proletársorsba. De nem változik az, hogy a világban van, hogy itt kell dolgoznia, hogy társadalomban él..., hogy halálra van ítélve. Ezeknek az adottságoknak van objektív és szubjektív oldaluk. Objektívek, mert mindenütt és mindig adva vannak; szubjektívek, mert mindenegyes egyén különbözőképpen éli meg őket, másképp és másképp reagál rájuk. Vagyis a szabadság különbözőképpen integrálja őket önmeghatározó tevékenységében. A közös emberi állapot magyarázza azt, hogy megértjük mások szándékát, terveit, hogy párbeszédet folytathatunk, stb. Van tehát egy alakulóban lévő (a szabad emberek által alakított) emberi egyetemesség. S mivel az alkotó szabadság a létbe állít bizonyos értékeket, ezért az emberi tettekben van valami abszolút.

(23) *U.o.* 59. 1.

A konkrét helyzetekben a szabadság önmaga határozza meg értékeit és indítóokait. De ez nem jelent önkényességet, hangsúlyozza Sartre. Nem a Gide-i « *acte gratuit* »-ről van szó. Sartre véleménye szerint Gide nem tudja, mi a « szituáció ». A Gide-i hős szeszélyből cselekszik. Az egzisztencialisták szerint az ember « szervezett szituációban » él: el kell köteleznie magát (aki nem akarja elkötelezni magát, az is választ!), és választásával az egész emberiséget elkötelezi. Hogy az ember előre meg nem adott értékek szerint választ, ez nem szeszély, — fűzi hozzá Sartre. A teremtő szabadságot a művészi intuíció és alkotás jól megvilágítja. A megalkotott remekműből elemezzük ki az esztétikai értékeket, amelyek nem léteznek a műalkotás létrejötte előtt. Az erkölcsi cselekedetben is invenció és alkotás van. Az ember önmagát alkotva alakítja morálját.

Az egzisztencializmus az *elkötelezettség* alapján ítéli meg az embert. Ennek az ítéletnek kritériuma a tévedés vagy az igazság (autenticitás). Aszerint, hogy valaki az igazság szerint választ, avagy nem, jóhiszeműnek vagy rosszhiszeműnek kell őt nevezni. Jóhiszeműen az cselekszik, — az él autentikusan —, aki elfogadja az emberi állapotot, saját adottságait, határait, szabadon felelősséget vállal, és ha téved, nem hivatkozik szenvedélyeire, determinizmusra, stb. A rosszhiszemű mentegeti magát. Rosszhiszemű az is, aki azt állítja, hogy előre létező értékek szerint kell cselekednie. Az ilyen ember önmagával kerül ellentmondásba, hiszen akarja ezeket az értékeket és ugyanakkor azt állítja, hogy kötelezik őt (*s'imposent à moi*). Ha az egzisztencialista rosszhiszeműnek mond valakit, ez nem mindjárt erkölcsi, hanem csak logikai ítélet: egyszerűen a tévedés vagy a hazugság megállapítása. De ezenkívül morális ítéletet is alkothat. Ha kijelenti, hogy a szabadság — a konkrét szituációban — önmagát határozza meg és saját értékeit teremti, akkor

ezzel azt akarja mondani, hogy a szabadság minden érték alapja. A jóhiszemű ember cselekvésének — moralitásának — legfőbb célja ennek a szabadságnak az akarása. A szabadságot önmagáért akarja, semmi más célnak nem vetheti alá anélkül, hogy el ne idegenítené. S amikor elismerem, hogy az embernek elsősorban a saját szabadságát kell akarnia, akkor ezzel elismerem mások szabadságát is. Nem vehetem öncélnak a saját szabadságomat, hacsak nem ismerem el egyúttal azt is, hogy másoknak is a saját szabadságuk a főcéljuk.

Az egzisztencializmus sartre-i változatában igen sok poztívum van: az emberi szabadság kimagasló értékét elismeri, a determinizmussal szemben hangsúlyozza az ember önmeghatározó, önteremtő képességét, a « szituációt » is számításba veszi ...De eltúlozza az emberi szabadság lehetőségeit, nem fogad el emberi természetet és örök törvényeket, s mivel a transzcendens Személyhez való kapcsolatunkat tagadja, a bűnt és az abszolút felelősséget is semmibe veszi. Ez a radikális istentagadás elveti a polgári erkölcs hagyományos normáit. « Az egzisztencializmus — írja Sartre — azt tartja: igen kényelmetlen, hogy Isten nem létezik, mert Istennel együtt eltűnik minden lehetősége annak, hogy (örök) értékeket találjunk az « értelmes égben » (*ciel intelligible*); nem lehet többé *a priori* jó, mert nincs végtelen és tökéletes Tudat, amely azt elgondolná előre; sehol sincs megírva, hogy a jó létezik, hogy becsületesnek kell lenni, hogy nem szabad hazudni, — minthogy olyan világban élünk, ahol csak emberek léteznek. Dosztojevszkij mondotta: "Ha nem lenne Isten, minden meg lenne engedve". Ez az egzisztencializmus kindulópontja... » (24).

Összefoglalva: Sartre tagadja a Teremtőt, ezért elveti az emberi természetet és az örök erkölcsi normákat is.

---

(24) *U.o.* 35-36. l.

Mivel nincs Isten, az ember csak önmagának tartozik felelősséggel. Legfőbb érték a teremtő szabadság; az ember nem más, mint aminek önmagát alkotja. Ha autentikusan akarunk élni, el kell fogadnunk az emberi állapotot, azt hogy szabadságra és halálra vagyunk ítélve: önmagunkat kell megmentenünk, mert senki mástól nem remélhetünk üdvöt.

Végül megemlítünk még egy véleményt: *a protestáns szituációs-erkölcstant*. A marxizmus és az egzisztencializmus egyaránt vallja (mindkét szemlélet a maga módján), hogy az emberi szabadság « szituált ». Ezt a protestáns teológusok is hangoztatják. Természetesen, náluk a keresztény hit az erkölcs alapja. A hivő magatartását az Istenhez fűző egzisztenciális viszony szabja meg. Egyes protestáns teológusok is azt hirdetik, hogy nincs olyan önmagában álló erkölcsi rend, amely a személyes döntést megelőzné. Ez az « objektív » erkölcsi rend, amelynek elfogadása az egzisztencialisták számára egyenlő a szabadság tagadásával, e protestánsok szerint azonos a szentpáli « törvénnyel ». Az Apostol a « törvény »-ben látja nemcsak a szabadság halálát, hanem minden bűn forrását. Ettől a « törvény »-től szabadított meg bennünket Krisztus. Az ószövetségi legalizmus helyébe nem szigorúbb törvényeket hozott, nem új előírásokkal terhelt meg bennünket, hanem Lelke által lehetővé tette az új ember megszületését. Az új erkölcsi rendben nem az « igaz », a « törvénytartó » ember nyeri el az üdvöt, hanem az a bűnös, aki hisz Isten mindenható kegyelmének újjáalakító erejében.

E protestánsoknál tehát nem a szabadság az erkölcsi élet principiuma és célja, mint az egzisztencialistáknál, hanem az Isten Kegyelme, amelyet az Ige közvetít szüntelenül. Az ember nem maga alkotja az erkölcsi értékeket, hanem befogadja azokat, amikor hittel engedelmeskedik az Evangélium hívásának. Ez a hívás személyes:

nincs « beírva » az emberi « természetbe », ahonnan az emberi értelem kiolvashatná és így rendszerbe foglalhatná a « természet-törvényeket » (ahogy ezt szerintük a katolikusok vallják); az Isten hívása mindig egyéni, a konkrét szituációban szól az emberhez, aki tehetetlenségében az Isten kegyelmére számít és a hit által várja az üdvöt.

Tehát a protestánsok szerint nincs előre megadott objektív erkölcsi rend, amely a személyes döntéstől függetlenül léteznék, de nem is az egyéni szabadság teremti az értékeket. Az új érték akkor születik meg, amikor az Evangélium hívását meghallva az ember hittel elkötelezi magát: a szabadság és a kegyelem kapcsolatából származik.

A « szituált szabadság » és a felelősség.

A most vázolt erkölcsi irányzatok közös jellemvonása az, hogy mind kiemelik az emberi szabadság « szituáltságát »: azt, hogy az ember testben, időben, konkrét történelmi és társadalmi adottságok között él, és következésképp nincsenek örök erkölcsi törvények. Az újabb katolikus erkölcstanban is többé-kevésbé érvényesülnek ezek az új irányzatok.

Nem célunk most az, hogy ismertessük az új katolikus morált (25). Csupán egy-két új szempontra szeretnénk felhívni a figyelmet: a szabadság és a felelősség új értelmezésére, hogy aztán jobban megérthessük a zsinati rendelkezés perszonalista szemléletét.

A szabadságot sohasem szabad elválasztanunk a személy teljes struktúrájától, hangsúlyozza Emmanuel

(25) Lásd *J. Fuchs S. J., Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1967; bővebb felvilágosítást ad: *B. Häring* « Krisztus törvénye » c. több nyelvre lefordított nagy munkája.

Mounier (M. III, 477 skk.), különben helytelen, torz képet alkotunk róla. Első megállapításunk: szabadságom nem egy birtokolt tárgy, hanem azonos lényemmel, énemmel. A helyes szabadság-fogalmat mindjárt meg kell különböztetnünk kétfajta « szabadságtól », amelyekkel nem igen találkozunk az életben. Az egyik a közömbösség « szabadsága »: az ember semmi sem akar lenni, semmit sem kíván, semmit sem akar tenni. Ez a teljes meghatározatlanság lehetetlen. (Egyes szabadgondolkodók, művészek vagy anarchisták így képzelték el a szabadságot). A másik téves felfogás a modern fizika indeterminizmusára hivatkozik, amikor a szabadság létét akarja « bizonyítani ». Ám ez a bizonyítás legfeljebb arra jó, hogy megdöntse a túlzó pozitivizmust; arra még nem elég, hogy igazoljuk a helyes értelemben vett emberi szabadságot. A modern tudomány alapján állíthatjuk azt, hogy a világegyetemet sem lehet beszorítani valamiféle merev determinizmus kereteibe. A természet lassan előkészíti a szabadság feltételeit. Az anyag egyre koncentráltabb lesz, a növénytől az állatig növekszik az autonómia (immanencia-fok). Az embernél a testi autonómia és az agy koncentráltsága oly fejlett, hogy megjelenik a szellem, vagyis a gondolkodás és a szabadság. A személy önmeghatározó. Miután eldöntötte, hogy szabad akar lenni (igaz: « szabadságra van ítélve », de állapotát szabadon magáévá teszi, vagy fellázad ellene...) és így végső soron önmagát teszi szabaddá. Ezzel azt akarjuk hangsúlyozni, hogy a szabadságot az ember nem találja « készen », mint valami adottságot, hiszen nem tárgy, hanem azonos magával a személlyel, aki válaszolva az értékek hívására (Isten vagy a lelkiismerete szavára), részben önmagát alkotja, befejezi teremtését. A determinizmust (materializmust) tehát visszautasítjuk.

De vannak olyan gondolkodók is, akik *mindenféle* objektivitást megtagadnak a szabadságtól. Láttuk már,

hogy Sartre szerint az objektív létező (*en-soi*) önmagával azonos és mozdulatlan; csak azért marad fenn az időben, mert ismétlődik. Ezzel szemben a szabadság őseredeti lendület, állandó invenció és önteremtés, vagyis tiszta szubjektivitás. Ezért a szabadságot semmi sem korlátozhatja; ott, ahol létezik, teljes és határtalan. Az ember nincs meghatározva « természete » által és semmiféle hívásra (érték, Isten) nem válaszol, mert így elidegeníti szabadságát. Indítékait maga teremti, amint eszményeit és értékvilágát is. Ez az abszolút szabadság mítosz, jegyzi meg E. Mounier (M. III, 479). Igaz, a « természet » fogalma nem egyértelmű és ezért meghatározásra szorul. Mégis azt állíthatjuk, hogy az ember természet is és nem csupán szubjektivitás (személy). Természet, vagyis « adottság », hiszen az ember, mielőtt öntudatra ébredne, már « ott van » a világban, szelleme testbe ágyazott és függ az anyagi világtól, ahogy ezt fentebb láttuk. Kétségkívül, a szabad cselekvés önmeghatározás és önteremtés, de én nem *csak* az vagyok, amit teszek (amint ezt Sartre állítja), és a világ körülöttem nem *csak* az, amit akarok. Nem én magam teremtettem létemet (testi-szellemi valómat) és a világ is tudatomtól függetlenül létezik. Bele kell egyeznem a teremtésbe. El kell fogadnom szabadon mindazt, amit a léttel együtt mintegy rámkényszerített a sors, faj és nem: öröklött tulajdonságok, temperamentum, stb. El kell fogadnom a világot és benne a többi embert.

A keresztény ember minden adottságban felismeri az Isten adományát és a teremtésért hálát ad. Az Apostol szerint éppen ez a « pogányok » főbűne: « Ami Istenben láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből ésszel következtethetünk. Nincs hát mentségük, mert fölismerték az Istent, mégsem dicsőítették Istenként, s nem adtak neki hálát... » (Róm. 1, 20-21).

Az emberi szabadság mindig egy meghatározott sze-

mély szabadsága, azé az emberé, aki ilyen adottságokkal rendelkezik, ilyen helyzetben, ilyen hivatást teljesítve választ. Másszóval: az emberi szabadság mindig *szituált*, feltételei vannak és a konkrét helyzet korlátozza annak gyakorlását. A szabadság legelső megnyilatkozása éppen az, hogy elfogadja az adottságokat és beleegyezik korlátaiba. Szabadságunk csak akadályokon, választásokon és egyszersmind lemondásokon keresztül bontakozik ki. Amit Marx a « szükségszerűség tudatának » nevezett, az csak a kezdet, csak ígéret. A fokozatos felszabadulás kezdete. Amikor a modern kor forradalmárai a politikai szabadságért küzdenek és alkotmányosan biztosítani akarják azt, akkor tulajdonképpen a szabadság *közös, általános* feltételeit akarják biztosítani minden ember számára. Ez szükséges, szép feladat. Hiszen a biológiai, gazdasági, társadalmi, politikai feltételek megteremtése nélkül nem bontakozhatik ki a teremtő szabadság. Az embernek valóban emberi helyzetben kell élnie, hogy gyakorolhassa szabadságát. De a feltételek megteremtésével még nem tesszük az embert *eo ipso* szabaddá (a szó teljes értelmében). Mindenkinek magának kell élnie a szabadsággal, válaszolva Isten hívására és együttműködve a kegyelemmel.

Mi keresztények ugyanis valljuk azt, hogy Isten mindenkit személyesen hív, « nevén szólít », mert mindenkit a maga egyedülállóságában szeret. (Láttuk, ez « sajátos » teremtésünk és halhatatlanságunk alapja). S minden személy sajátos helyzetben dönt, érzi magára kötelezőnek a hívást (törvényt). *Felelősségről* is azért beszélhetünk, mert az ember *szabadon « felel », válaszol Isten* (vagy egy érték) *hívására*. Manapság a katolikus morálteológusok is kiemelik a szituáció fontosságát a felelősség, az erkölcsösség megítélésekor. Isten mindenkit személyesen hív, *itt és most*. Itt és most kell megtalálni akaratát. Helyesen írja a neves morálteológus, P. Fuchs: « A szituáció

olyan vallásos valóság, amelyben az ember szemben találja magát Istennel, a legfőbb Te-vel, egy soha meg nem ismétlődő, egyedülálló pillanatban » (26).

Lelkiismeret, törvény, bűn.

A katolikus tanítás szerint a Teremtő beleírt bizonyos törvényszerűséget művébe; a közös emberi természetből « kiolvashatunk » olyan erkölcsi követelményeket (= értékeket), amelyek mint « természeti törvények » kötelezneknek bennünket (az érték mint feladat, eszmény áll célratörő akarásunk elé). E törvények felismerésére értelmi megismerésünk és lelkiismeretünk segít el bennünket. A GS 16. pontja így foglalja össze a hagyományos tanítást: « Lelkiismerete mélyén az ember olyan törvényre bukkan, amelyet nem ő szab önmagának, de amelynek mégis engedelmeskedni tartozik. Lelkiismeretének szava mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót, és kerülje a rosszat. Amikor csak szükséges, fölhangzik a szíve mélyén: Tedd ezt! Óvakodjál attól! Mert van olyan törvény, amelyet az Isten írt belé az ember szívébe. Épp az mutatja az ember méltóságát, hogy igazodik e törvényhez. Szerinte is fogják megítélni (v.ö. Róm 2, 14-16). A lelkiismeret az emberi egyéniség legbenső magva; templom, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik lelke legmélyén. A lelkiismeret csodálatra méltó módon felismerteti azt a törvényt, amelyet Isten és az embertársak szeretetével teljesíthetünk (v.ö. Mt. 22, 37-40; Gal. 5, 14) ».

Manapság igen sokat vitatkoznak a természeti törvényről (27). Nem térhetünk ki ennek a nehéz problémának

(26) *J. Fuchs*, « Morale théologique et morale de situation », *Nouvelle Revue Théologique*, 1954, 1076.

(27) Lásd *Fuchs, Lex Naturae*, Düsseldorf, 1955. A hagyományos katolikus erkölcsbölcseletet fejti ki *Kecskés Pál, Az erköl-*

megvitatására. Mivel a zsinati konstitúció egyik jegyzetében a Római levél 2. fejezetére (2, 14-16) hivatkozik, S. Lyonnet S. J. nyomán (28) ehhez fűzünk néhány megjegyzést. (A kérdéses szentpáli szakaszt nem egyöntetűen magyarázta a keresztény hagyomány). Az Apostol itt nem elégszik meg azzal, hogy az u.n. természeti törvényt állítsa: « Amikor a pogány törvény híján a természet szavára teszi meg a törvényben foglaltakat, törvény hiányában önmagának törvénye... ». A pogányok és a zsidók megigazulásáról írva Szent Pál mindenekelőtt azt akarja hangsúlyozni, hogy Jézus Krisztus nélkül nincs megigazulás, hogy a zsidók éppúgy rászorulnak Krisztus kegyelmére, mint a pogányok, mert mindenki bűnös. Izraelt ugyan kiválasztotta Isten és (a mózesi) törvénnyel ajándékozta meg, de azért a zsidók nincsenek előnyös helyzetben. Hiszen nem elég a törvény birtoklása, meg is kell azt tartani. A pogánynak a « törvény követelménye szívébe van írva », erről tanúskodik lelkiismerete és önítélete. Ezért zsidó és pogány egyformán Isten ítélete alatt áll. A végső napon majd « Isten Jézus Krisztus által ítélkezik az emberek rejtett dolgai fölött ».

Az a törvény, amely a pogányokat is kötelezi és amelyet a Teremtő minden ember szívébe bevésett, nem más, mint a *szeretet* törvénye (v.ö. Róm. 13, 9 és Gal. 5, 14). A régebbi keresztény hagyományban (Szent Ágoston, Gratianus, Nagy Szent Albert, Szent Tamás munkáiban) megtaláljuk ennek az értelmezésnek a nyomait. Ezek a régi szerzők a « természettörvénynek » sokszor az « aranyszabály » elnevezést adják. Ez pedig nem más, mint a Hegyi Beszéd összefoglalása: « Mindazt, amit akartok,

---

csi élet alapjai, Szent István T. Bp., 1967. (Az erkölcsi törvény kapcsán szól a természeti törvényről, 167-172).

(28) *S. Lyonnet S. J.*, « Die biblische Grundlagen », *in*: *Die Kirche in der Welt von heute* (Baraúna), O. Müller, Salzburg, 1967, 77-94. l.

hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük. Ez a törvény és a próféták» (Mt. 7, 12). Szent Pál ezt így mondja: «Aki felebarátját szereti, teljesíti a törvényt» (Róm. 13, 9); és: «Az egész törvény ebben az egy mondatban teljesedik be: Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!» (Gal. 5, 14).

Szent Tamás Gratianusra hivatkozva írja: «Miután Gratianus kijelentette, hogy a természetjog az, ami a Törvényben és az Evangéliumban található, példának ezt hozza fel: mindenki tegye a másikkal azt, amit szeretne, hogy vele is cselekedjenek». Szent Tamás számára tehát — hangsúlyozza P. Lyonnet — a természetjog követelménye az «aranyszabály» megtartása. Szent Tamás nem akarja azt mondani, hogy mindaz, ami a Törvényben és az Evangéliumban van, a természetjoghoz tartozik, hanem azt, hogy a természetjog követelményei a kinyilatkoztatásban *teljesednek be*; «*ea quae de lege naturae sunt, plenarie ibi traduntur*».

Itt is áll tehát, hogy a kegyelem nem rombolja le a természetet, hanem tökéletessé teszi azt. A krisztusi ember tökéletes *ember*, — az Istenember példájára. Jézus azért jött, hogy beteljesítse a Törvényt. Az Evangélium a Törvény teljes kinyilatkoztatása. S a szeretet követelményének megtartásához Krisztus kegyelme ad erőt. Már a «pogány» is, aki lelkiismerete törvényét megtartja, Krisztus titokzatosan ható kegyelmének erejében teszi ezt. Mert a «*natura pura*», a tisztán természetes rend nem létezik. Ebben a konkrét üdvrendben minden Krisztushoz van rendelve. A keresztény erkölcsiség elveit is az *Istenember* fényében ismerjük fel: az Evangélium nem törli el a természeti törvényt, csak jobban meghatározza azt. A természetes értékek megőrzik autonómiájukat a kegyelmi rendben is. De nem lehet teljesen elvonatkoztatni a konkrét üdvrendtől és Krisztus törvényétől független természetes erkölcsről beszélni: ez puszta absz-

trakció lenne (29). Mivel pedig a Krisztushoz rendelt teremtés, és főleg az Isten-képmás a bűn következtében nem dicsőíti és szolgálja teljes szabadsággal a Teremtőt, Jézus Lelkére van szükségünk, hogy az új teremtés megvalósuljon és eljussunk Isten gyermekeinek szabadságára. (Ezért « sóhajtozik » az egész teremtés, v.ö. Róm. 8). A Lélekkel a szeretet szívünkbe árad és így képesek leszünk igazán szeretni.

A kinyilatkoztatás meghatározza a « természetes erkölcs » normáit. A Törvény « Krisztusra nevel », az Apostol kifejezése szerint. Addig, míg el nem jutunk a teljes szabadságra, a krisztusi nagykorúságra, a törvénynek a pedagógus szerepét kell játszania. Amily mértékben a Szentlélek a szívünkbe írja a szeretet belső törvényét, oly mértékben a külső, írott törvények alól felszabadulunk. « Szeress, és tégy, amit akarsz! ». Szent Ágoston maximája a tökéletes eszményt fejezi ki. Ezt az eszményt soha el nem érjük, mert szabadságunk bűntől sebzett, mert akaratunk rosszrahajló.

A *bűnről* nem feledkezhetünk meg, amikor az ember méltóságáról beszélünk. Amikor a GS végleges szkémáját vitatták, a zsinati atyák közül többen azt kívánták, hogy az első fejezetbe iktassanak be egy paragrafust a bűnről. Siri, Döpfner és Ruffini bíboros hiányosnak találta azt a tervezetet, amely a keresztény antropológiát körvonalazva nem ad helyet a bűnnek, a szenvedésnek és a megváltásnak. A hozzászólások kétféle megfontolásból fakadtak. A dogmatikusok attól tartottak, hogy e mulasztással elhalványodik a keresztény tanításnak egy lényeges összetevője, a lelkipásztorok pedig az emberi élet drámaiságát, a szabadság kockázatát akarták hang-

(29) Lásd *Fuchs, Moral und Moraltheologie...*, 94-98. A természet és a természetfeletti viszonyáról bővebben, *H. de Lubac, Le Mystère du Surnaturel*, « Théologie » 64, Paris, 1965 (főleg IV. fej.: « Pour une gratuité réelle »).

súlyozni. Jaeger paderborni püspök mindkét szempontot figyelembe vette, amikor ezeket jegyezte meg: « El kell kerülni mindenfajta irreális derűlátást, azt az optimizmust, amely felejti a haladás kétértelműségét és veszélyeit. A Szentírás, főleg Szent János, arról tanúskodik, hogy Krisztus országa és a Sátáné között állandó harc folyik. Ez a küzdelem végigvonul az egész üdvtörténeten és napjainkban feltűnően kiélesedett. A szkémának tehát szólnia kell erről röviden, anélkül hogy tulajdonképpeni történelem-teológiát adna elő ».

A GS előbb a kinyilatkoztatásra (Róm. 1), azután az emberi tapasztalatra hivatkozik. « Isten az embert az igazság állapotába helyezte. Az ember azonban története legkezdetétől fogva a Gonosz sugallatára visszaélt szabadságával, szembeszállt Istennel, és nélküle akarta célját elérni. Noha fölismerték az Istent, nem dicsőítették őt mint Istent, hanem oktalan szívük elborult és inkább a teremtménynek szolgáltak, mint a Teremtőnek (v.ö. Róm. 1, 21-25). Amit így az isteni kinyilatkoztatásból tudunk, egybevág a tapasztalattal. Mert az ember valóban észleli, ha szíve mélyébe tekint, hogy hajlik a rosszra, és hogy sokféle rosszba merül belé, ami nem származhat jóságos Teremtőjétől. Gyakran nem hajlandó elismerni, hogy Isten mindennek a végső oka. Felforgatja azt a rendet is, amely az ember végső céljához igazodik, egyúttal pedig szétrombolja mind önmagát, mind a többi emberhez és az egész teremtett világhoz fűződő viszonyát » (GS 13).

Minden személyes bűn valamiképpen « ratifikálja » az ősbűnt (eredeti bűnt). A lázadó ember nem dicsőíti a Teremtőt, nem ad hálát neki és nem akar szolgálni neki. Pedig az istenszolgálat lenne kiteljesedésének útja. Szent Pál a Római levél első fejezetében azt tanítja, hogy a főbűn az istentagadás ill. a bálványimádás. Később, az 5. fejezetben párhuzamba állítja az első embert,

Ádámot, és az új embert, Krisztust (30). A bűn az első ember engedetlenségével lépett a történelembe; üdvösségünket az új Ádám engedelmességével szerezte meg (Róm. 5,12 skk; v.ö. Fil. 2,5 skk). Az ember olyan akart lenni, mint az Isten, nem akart szolgálni. Önmaga akart mindennek a végső normája lenni. Engedetlenségével felborította az Isten által akart rendet: a teremtményeknek vetette alá magát, amikor bálványozta őket. S társaival való kapcsolatát is széttörte a gyűlölet meg az önzés. Krisztus, az Isten Fia emberekhez hasonló lett, szolgai alakot vett fel, és halálig menő engedelmességével kibékített bennünket Istennel és egymással. Isten tökéletes képmása újjáalakította az eltorzított Isten-képmást, — ahogy ezt az egyházatyák tanítják. Pl. Szent Ambrus Origenesz nyomán: « *Imago ad eum qui est ad imaginem venit; et quaerit imago eum, qui est ad similitudinem sui, ut iterum signet, ut iterum conformet, quia amisisti quod accepisti...* » (31). S Szent Ambrus a továbbiakban Jn. 20, 21-22-re hivatkozik: Krisztus az apostolokra lehel, nekik adja a Szentlelket, az új teremtés principiumát. A bűnbocsánat valóban új teremtés. A bűnnek meghalt és a Lélekben új életre támadt ember a teremtő és megváltó Isten örök terve szerint Krisztushoz, az Elsőszülötthöz hasonul. Vele egyesülve segíti azt a « rekapitulációt », amely véglegesen akkor valósul meg, amikor a választottak testükben feltámadnak. Amikor Krisztus mindent alávet az Atyának, akkor a természet is megszabadul a « hiábavalóságtól », eljut Isten fiainak szabadságára, mert az egyetemes átalakuláskor valamiképpen követi az ember sorsát (v.ö. GS 22 és 1 Kor. 15; Róm. 8).

A mai teológia szereti hangsúlyozni a bűn kozmikus

(30) Az eredeti bűn mai értelmezéseiről lásd: *Gál Ferenc*, « Elgondolások az áteredő bűnről », *Teológia* II/3 (1968 szept.).

(31) *Ambrosius, In Ps.* 118, 10, 16, PL 15, 1335. V.ö. *F. Szabó, Le Christ créateur chez saint Ambroise*, Roma, 1968, 87. lap.

és szociális vonatkozásait, és ezzel párhuzamosan a megváltás kozmikus és szociális összetevőit. Mivel a szabad ember testével a kozmoszba van ágyazva és társadalmi lény, tettei — jó vagy rossz irányban — kihatnak az anyagi világra és az emberi közösségre is. Ezt valamiképpen az Evangéliumok is sejteni engedik: a szemita szemlélet szerint a rossz (a betegség) a bűn kifejezése. Amikor Jézus csodásan meggyógyítja a betegeket, a testi és a lelki gyógyulás együttjár. De a mai « széttört világ » is számos illusztrációval szolgálhat: abszolút támpontját elveszítve az ember nem találja helyét a világban, a szeretet hiányában egyik a másik farkasa lesz (« *homo homini lupus* »); az ösztönös erők felszabadulnak: családi torzsalkodás és válás, fajgyűlölet és fajirtás, osztályharc és egyes társadalmi rétegek « liquidálása », stb. Ahol a pénz és az érdek diktálja a törvényt, ahol a vezetők nem ismernek el maguk felett isteni tekintélyt, ahol az embertelen helyzet és a félelem miatt az emberek idegzetileg összetörnek, az emberi személy nem tud kiteljesedni. Elidegenedik és hulladék-ember lesz.

A mai társadalomban azért halt ki a bűn iránti érzék, mert kihalt az Isten iránti érzék. Mivel « Isten meghalt » sokak tudatában (életében), ezért — az abszolút személyes felelősségtudat hiányában — a jó és a rossz közötti határok is elmosódnak és legfeljebb csak a börtönbüntetés félelme tart vissza egyeseket a gaztettől. Mindezzel nem akarjuk azt mondani, hogy kifejezett vallásos hit nélkül nincsenek becsületes emberek. Azok, akik lelkiismeretük szavát követik és készek elfogadni a teljesebb igazságot, « névtelen keresztények » és valamiképpen Krisztushoz tartoznak. A Zsinat arra szólítja fel a kereszténveket, hogy ezekkel a jóakaratú emberekkel együtt keressék az igazságot és a társadalmi életben felmerülő számtalan erkölcsi problémának igazságos megoldását (GS 16).

Mivel végső elemzésben a szabadság és a kegyelem

drámáját csak Isten látja, egy-egy konkrét személy felelősségét nem ítélhetjük meg teljes biztonsággal. A jó és a rossz közötti határ ott húzódik mindannyiunk szíve mélyén: mindnyájunkban megbúvik egy istentagadó, egy önző, stb. S láttuk, hogy a « szituált » szabadságnak feltételei és korlátai vannak: az öröklés, a neveltetés, a környezet befolyása, mások jó vagy rossz példája, stb. mind-mind befolyásolja az embert, éspedig annál inkább, minél inkább « kiskorú » (erkölcsileg) a személy. Az istenfogalom kialakulása nagyban függ a családi neveléstől, a gyermeknek a szüleihez való viszonyától. Ha pl. a szülők a « Jóistent » csak « nevelési eszköznek » *használták*, tehát csak « mumusnak » vagy jutalmazó « automatának » ismertették meg, teljesen torz istenképet alakítottak ki gyermekükben. A túlságosan szigorú apa vagy a mindent tiltó anya lassan a félelmetes Atyaisten, illetve valami negatív vallásosság megtestesítői lesznek. Az igazi nevelésnek arra kell irányulnia, hogy a gyermek személyes kapcsolatba lépjen Istennel, neki akarjon tetszeni, hogy istenfogalma tisztult értékekhez kapcsolódjék és vallásgyakorlata egyre inkább szabad döntés eredménye legyen. A hit akkor lesz « felnőtt », ha az ember a bizalom-hittől (Isten = problémákat megoldó, bajban segítő, vígasztaló « ópium »...) felemelkedik a nyitott vallásosság szintjére. Ez a bergsoni kategória azt a magatartást jelöli, amellyel az ember szabadon kitárul a személyes Szeretetnek: átadja magát Isten szolgálatára és nem Istent tekinti az ő « szolgájának » (32). Nem biztonságot keres Istennél és nem a fatalizmus-szülte « gondviselés-hittől » várja a bajok orvoslását, hanem kockázatot vállalva, felelősségének tudatában dolgozik az emberi jövőért, tudva azt, hogy az eget a föld beteljesí-

(32) V.ö. *Th. Steeman*, « Aspects psychologiques et sociologiques de l'athéisme moderne », *Concilium* 23 (1967).

tésével éri el és Istennel csak erőfeszítésének maximumán találkozik.

Mindebből az is következik, hogy igen nehéz megvonni a határt az igazán hivő és a nem-hivő emberek között, hogy az istenhit és az « erkölcsösség » lehet pusztán szociológiai jelenség. « Nem mindaz, aki azt mondja: Uram, Uram, megy be a mennyek országába ». De ennek ellenére fenntartjuk azt az állításunkat, hogy az ateizmus, vagyis a tudatos szembefordulás Istennel, vagy a teljes elfordulás tőle, lehet olyan alapvető döntés, amely minden más bűnnek a forrása. Ez viszont nem zárja ki azt, hogy — bizonyos feltételek mellett — a magukat hitetlennek valló emberek is üdvözüljenek (v. ö. LG 16 és 22) (33).

3. Halál és feltámadás.

Mivel az ember « halálra-szánt-lény » (*sein-zum-Tode*, Heidegger kifejezése szerint), antropológiai vázlatunkban helyet kell kapnia a halál misztériumának is. Misztériumot mondunk, megkülönböztetve a kérdést a problémától, hiszen az én halálom egészen közelről, valóban « egzisztenciálisan » érint engem. Aszerint, hogy milyen értelmet adok annak a bizonytalanul biztos *vég*-nek, egész életem értelme megváltozik. Megsemmisülés, avagy egyesülés (az élő Istennel és Benne szeretteimel)? Ez a kérdés!

Maga a zsinati konstitúció is foglalkozik a halál misztériumával és a feltámadással a 18. és a 22. pontban. « Emberi sorsunk a halállal szembesítve válik legnagyobb rejtéllyé. Az embert nemcsak a fájdalom és a test fokozódó bomlása gyötri, hanem még inkább a rettegés attól, hogy örökre kialszik élete. Igaza van azonban, amikor szívének ösztönzésére irtózattal utasítja el azt a

(33) V.ö. *K. Rahner*, « La doctrine de Vatican II sur l'athéisme », *Concilium* 23 (1967).

gondolatot, hogy személyisége teljesen széthull, és végképp megsemmisül. Az örökkévalóság magját hordja magában, és ez fellázad a halál ellen, hiszen nem vezethető vissza pusztán az anyagra... Isten az embert olyan boldog célra teremtette, amely túl van a földi nyomorúság határain. Mi több, a keresztény hit azt is tanítja, hogy az ember mentes lett volna a haláltól, ha nem vétkezett volna (v.ö. Bölcs. 1, 13; 2, 23-24; Róm. 5, 21; 6, 26; Jak. 1, 15), és hogy eljön az idő, amikor a testi halál vereséget szenved, midőn a mindenható és könyörületes Megváltó visszahelyezi az embert az üdvösség állapotába, amelyet bűnével elveszített... Ezt a győzelmet a feltámadt Krisztus vívta ki, aki halálával megszabadította az embert a haláltól (v. ö. 1 Kor. 15, 56-57)... » (GS 18) — « A keresztény ember hasonlóvá vált a Fiú képmásához, aki az elsőszülött sok testvér között (v. ö. Róm. 8, 29; Kol. 1, 18). Részesül tehát "a Lélek zsengéiben" (Róm. 8, 23), és így teljesíteni tudja a szeretet új törvényét (v. ö. 8, 1-11). Ez a Lélek "örökségünk záloga" (Ef. 1, 14), bensőleg megújítja az egész embert "a test megváltásáig" (Róm. 8, 23): "Ha bennetek van annak Lelke, aki Jézus Krisztust halottaiból feltámasztotta, életre kelti a ti halandó testeteket is bennetek lakó Lelke által" (Róm. 8, 11; v. ö. 2 Kor. 4, 14)... Mivel Krisztus mindenkiért meghalt (v. ö. Róm. 8,32), és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, tudniillik az isteni, hinnünk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek módot ad, — Isten tudja hogyan —, a húsvét titkában való részesedésre. Ilyen szép és ilyen nagy az ember titka, így tündöklik a hívők előtt a keresztény kinyilatkoztatás fényében » (GS 22).

A zsinati konstitúció röviden összefoglalta — a Szentírás alapján — hitünk tanítását a halálról és a feltámadásról. Lássuk most, miként értelmezi a mai keresztény filozófia és teológia *credo*-nk központi magját, a húsvéti

titkot: Jézus halálának és feltámadásának fényében az ember végét (34).

« *Mysterium mortis* ».

Az emberi halál lényegesen különbözik az állatok pusztulásától. Mivel az ember szellem, vagyis több, mint « természet » (= biológiai lény), vége nem jelentheti csupán biológiai valóságának szétbomlását. Az ember testénél fogva ugyan be van ágyazva a kozmoszba és lényegesen függ az anyagi világtól, mégis — mivel személy, öntudat és önmaga-bírás — túlmutat az anyagi valóságon. Következésképp vége nem csupán biológiai jelenség, hanem olyan esemény, amely személyiségét is érinti. A halál *az egész embert* « eléri ».

K. Rahner hangsúlyozza, hogy a katolikus teológia nem mindig vette figyelembe ezt az alapvető igazságot, amelynek következményei igen jelentősek a keresztény antropológia szempontjából. Rahner mindenekelőtt bírálja a halál hagyományos leírását. *A test és a lélek különválásáról* szóló tanítás nem található kifejezetten a Szentírásban. Mégis az egyházatyák vagy az újkori katekizmusok (pl. Gasparri) úgy tekintik, mint a halál teológiai definícióját. Rahner megengedi, hogy a kérdésben van sok igazság. Hiszen a halállal az ember életelve (a lélek) egészen más viszonyba lép a testtel, mint a földi élet során. A halál után a lélek már nem lesz a test « formaadója », nem élteti és informálja az anyagi összetevőt. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a lélek « elválik » a testtől. Másszóval: a kérdéses leírás kifejezi a

(34) V.ö. *Karl Rahner, Zur Theologie des Todes*, Quaestiones Disputatae 2, Herder, Freiburg - Wien, 1958; *Roger Troisfontaines, « Je ne meurs pas... »*, Ed. Universitaires, Bruxelles - Paris 1960; *Gustave Martelet, Victoire sur la mort*, Chronique Sociale de France, 1962; *Ladislaus Boros, Mysterium mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Walter Vlg. Olten 1962.

« lélek halhatatlanságáról », pontosabban a lélek *szellemiségéről* szóló (metafizikai és teológiai) tanítást, vagyis a szellem transzcendenciáját. (E kérdésre még visszatérünk).

De a « test és lélek különválásá »-ról szólva még nem fejeztük ki azt, ami *sajátosan emberi* az ember halálában. Ez a leírás nem hangsúlyozza azt a tényt, hogy a halál az egész embert, tehát a személyt is érinti és nem csak a testet. Csakugyan, a halál az ember végső aktusa, *szabad tette* is: a biológiai végnek ez a tett ad új jelentést. Kétségtelenül, az ember *elviseli* a szenvedést és a halált mint biológiai determinizmust; de a halál nemcsak passzivitás, hanem tett is; lehet a *legfőbb tett*, amellyel az ember véglegesen meghatározza önmagát, megpecsételi örök sorsát.

De ezenkívül a « test és lélek különválása » azt sem mondja meg pontosan, milyen viszonyt vesz fel a lélek az anyagi világgal. Egyszerűen elszakad a kozmosztól is, amelyhez teste kapcsolta? Avagy éppen ellenkezőleg: a halállal megszabadul a tér-idő korlátaitól és valamiféle *egyetemes viszonyba* lép az anyagi világegyetemmel? K. Rahner, meghosszabbítva és radikalizálva a test-lélek szubsztanciális egységéről szóló skolasztikus (katolikus) tanítást, azt igyekszik kimutatni, hogy a második alternatíva az igaz: a halálban az ember nem szakad el a kozmosztól, (nem lesz *akosmisch*), hanem *egyetemes* vonatkozásba lép vele (*allkosmisch* lesz). Tételének (hipotézisének) igazolására Rahner *teológiai* érveket hoz: szerinte az angyalok szerepe, a tisztítótűz, a test feltámadásáról szóló dogma ezt a hipotézist támasztják alá (35). Erre az utóbbi szempontra visszatérünk, amikor a feltámadásról szólunk.

A halálnak van egy másik hagyományos leírása is:

---

(35) *Rahner, Zur Theologie des Todes*, 22-26.

« földi vándorlásunk vége » (*finis status viatoris*). Ennek előnye az, hogy már az ember személyét is figyelembe veszi, és nemcsak a biológiai lényt (a « természetet ») tekinti. A Szentírás (Jn. 9, 4; Lk. 16, 26; 2 Kor. 5, 10) és a dogma (Dz. 457, 464, 493a, 530 stb.) azt tanítja, hogy az ember a halál pillanatában véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene, így örökre megpecsételi sorsát. Természetesen, a katolikus tanítás ezzel nem akarja azt állítani, hogy az ember a halál után nem « fejlődik », vagyis hogy az « örök élet » mozdulatlan viszonyt teremt közötte és az Isten között. Már a tisztítótűzről szóló tanítás és a feltámadás hite, valamint az « új ég és új föld » várása is feltételez valamiféle (számunkra « elképzelhetetlen ») « fejlődést ». A « status viatoris » vége azt az igazságot akarja kifejezni, hogy a halálban végleges döntés történik, és hogy a földi életet valóban a történetiség jellemzi, vagyis visszafordíthatatlan és megismételhetetlen (36).

Életünk feszültség a kezdet és a vég között: *genezis*, történelem. Tehát nincs « örök visszatérés », nincs lélekvándorlás. Az ember nem revideálhatja életét egy másik állapotban, nem változtathatja meg alapvető döntését. Az marad mindörökre, amivé szabadon alakította magát, amit életében és véglegesen a halálban tett. Ez az emberi történet abba az egyetemes történetbe íródik be,

---

(36) Rahner azt véli (Szent Tamásra és Damaszkuszi Sz. Jánosra hivatkozva), hogy az emberi személy véglegesen a halál aktusában határozza meg magát és maga az isteni ítélet valamiképpen « immanens » ebben a végső döntésben (*I. m.* 29-30 és 76-77). A végső döntés kérdését alaposabban tárgyalja *L. Boros*, továbbfejlesztve K. Rahner és P. Glorieux (Endurcissement final et grâces dernières, *Nouvelle Revue Théologique*, t. 59, 1932, p. 870 s.) nézeteit. Boros hipotézise így hangzik: « Az ember teljesen szabad döntéséhez először a halálban (a halál aktusában) nyílik meg a lehetőség; ezért a halál az az ontológiailag kiváltságos "hely", ahol az ember teljesen öntudatra ébred és teljesen szabad lesz: itt dönt tehát — Istennel találkozva — véglegesen örök sorsáról ». *Mysterium mortis*, 9. lap.

amely a teremtéstől a parúziáig tart; ez az egyetemes történet pedig lényegében *üdvtörténet*. Az emberi halált is most az üdvtörténet távlatában kell szemlélnünk.

Tapasztalatból tudjuk, hogy az emberek halandók, hogy mindannyian meghalunk. Jóllehet mindig csak másokat látunk meghalni (37), a halál bizonytalanul biztos tényét senki kétségbe nem vonhatja. De a hivő számára a halál abszolút szükségessége nem csupán tapasztalati tény: a keresztény tudja azt, hogy minden embernek meg kell halnia, mert tudja, hogy a halál a bűn büntetése és egyszersmind kifejezése.

A Szentírás tanítása szerint ugyanis a halál Ádám bűnének következménye (Róm. 5, 12 sk; 6, 23; Bölcs. 2, 24; v.ö. 1 Móz. 3, 17 és 19). A halál szükségessége tehát egy « történeti » tényből fakad, és nem csupán végességünk következménye. Az első ember bukásának, engedetlenségének büntetése. Az ember eredeti (bűn előtti) állapotában a biológiai *vég* fájdalom és szorongás (egyedüllét) nélküli beteljesedés lett volna (38). A halál tehát nem « természetes » olyan értelemben, mint ahogy ezt egyes materialisták vagy (panteista) idealisták vallják, hanem egy erkölcsi katasztrófa kifejezése. Isten eredeti tervét tekintve « természetellenes ». Az Istentől eltávolodott, az önzésben elszigetelődött és a teremtmények imádása miatt « elidegenített » ember állapotának kifejezése. A « halálos » bűn valóban halált hoz: a testi halál a lelkinek, az örök halálnak a jele (V.ö. Róm. 1, 32; 7, 9-10; 8, 13...; Jak. 1, 15) (39).

Ám a katolikus teológia nem tekinti a halált *kizárólag* a bűn büntetésének és kifejezésének, hangsúlyozza

(37) Jó « fenomenológiai » leírást ad a halálról *Marc Oraison, La mort... et puis après?* Fayard, Paris, 1967. (La mort de « l'autre », pp. 89-129).

(38) V.ö. *Martelet, Victoire sur la mort*, III. fej.

(39) *Rahner, i.m.*, 46-47; v.ö. *Schriften zur Theologie* I, 323-345; IV, 209-236.

Rahner. Van az emberi halálban egy bizonyos « természetes » elem is (40); ez a halálnak az emberi természetből (= állapotból) eredő aspektusa. Ez abból is következik, hogy a keresztény halála lehet az üdvösség elsajátításának, a megváltásban való részesedésnek a « helye », vagyis kommúnió, egyesülés az Üdvözítővel. A konkrét személy halála sohasem « semleges »: mindig vagy a bűnnek, vagy a megváltásban való részesedésnek kifejezése, még ha ez a külső szemlélő előtt rejtve marad is. (Ezt nevezi Rahner a halál « leplezett »-voltának, tapasztalati « kétértelműség »-ének). De az ember természetét *és* isteni hivatását tekintve fellelhetünk az emberi halálban valami *egyetemeset*: ez a halálnak mint üdveseménynek a lehetősége. Mivel az adott üdvrendben mindannyian isteni életre vagyunk hivatva, mivel az áteredő bűnben és a Krisztus által hozott megváltásban mindnyájan szolidárisak vagyunk, ezzel az adottsággal szemben állást kell foglalnunk: éppen a halál *tette* fejezi, ki és szentesíti végleg a különböző negatív vagy pozitív állásfoglalásokat. Ez lesz a « végső döntés Krisztus mellett vagy ellene (41); egyesülés a szeretetben, vagy végle-

---

(40) *Rahner, Zur Theol. des Todes*, 34-36, 44. Rahner a « természet », « természetes » kifejezést három értelemben használja: 1) « természet » (Natur) — ellentétben a személlyel (Person); 2) « természet » (Natur) - megkülönböztetve a kegyelemtől (Gnade, vagy a természetfelettitől; 3) « természet », « természetes » (« naturales Wesensstück ») az emberi lényeget, az egyetemeset jelöli. vagyis az emberi állapotot. Minden ember « halálra-szánt-lény », mindannyiunkat elér Ádám bűne és ennek következménye a halál, de mindannyian meg vagyunk híva Krisztusban az örök életre is. Az isteni hívást az egyén ratifikálja vagy visszautasítja; mindenegyes ember személyesen dönt a halálban. Az egzisztenciális esemény — ennek az egyénnek konkrét halála — természetesen rejtve marad a külső szemlélő előtt.

(41) P. Boros szerint a halál « alapvető szentsége » a Krisztustalálkozásnak. Lásd a « Christologische Gründe für die Endentscheidungshypothese » c. paragrafust, *Mysterium mortis*, 150-173.

ges elszigetelődés az önzésben; születés az örök életre, vagy a kárhozat kezdete.

Olvassuk el itt Teilhard de Chardin « *Benne élünk* » (*Az Isteni Miliő*) c. könyvéből a halálról és a kárhozatról írt felejthetetlen lapokat:

« A Halál: a testi létezők gyógyíthatatlan gyöngesége, amelyet Világunkban bonyolulttá tesz egy ósi bukás hatása is. A Halál: típusa és összefoglalója azoknak a rokkantságainknak, amelyek ellen küzdenünk kell — anélkül, hogy a harcból közvetlen és azonnali gyözelmet várhatnánk. Nos hát: Teremtónk s Megváltónk nagy diadala — keresztény távlataink szerint — éppen az, hogy lényeges éltető tényezővé alakította át azt, ami önmagában a lecsökkenésnek és eltűnésnek egyetemes hatalma. Hogy valamiképp végleg belénk hatolhasson, Istennek belénk kell vájnia, ki kell minket üresítenie, helyet kell készítenie bennünk maga számára. Hogy önmagához alakítson, át kell minket formálnia, újra kell minket öntenie, szét kell törnie létünk molekuláit. A Halál feladata az, hogy ehhez megnyissa a szükséges utat, lényünk legmélyére vágva le. A Halál éri el azt, hogy elszenvedjük a nagy szétválasztást, amelyre vártunk. Ő dob minket abba a szervesen megkívánt állapotba, amely lehetővé teszi, hogy az isteni Tűz zuhanjon ránk. S ekként a Halál szétbontó és szétolvasztó hatalmát az Élet működéseinek legcsodálatosabbja veszi át. Az, ami a természete szerint üres volt, hiány, visszatérés a sokféleségbe, — minden emberi létezés számára Istennel való telítődéssé és a Vele való egybeforradássá válhat... Add, Uram, megzavarodás nélkül jussak el az egyesülés utolsó állomásához, melynek során Te az enyém leszel azáltal, hogy én kicsivé leszek Tebenned. Felismertem, hogy Te több vagy, mint önmagam ». Add, hogy *ha eljön majd órám*, Téged lássalak meg minden idegen vagy ellenséges erő alatt, amely mintha elpusztítani akarna vagy helyembe lépne... Nem elég, hogy (a szentáldozásban) Veled egyesülve halok meg. Taníts meg arra, hogy miként lehet számomra *maga a halál egyesülés* Veled (*Apprenez-moi à communier en mourant*). (T. IV, 93-96 = B.É., 67-70).

« Isten Országának története határozottan valami egyesülés története. A teljes Isteni Milió azzal alakul ki, hogy a

Jézus Krisztusnak kiválasztott minden lélek egy testbe forr. Ámde aki kiválasztottról beszél, ezzel már kiemelést, kirostálást is mond... Az Evangéliumban ott van a jó mag, a bárányok, az Emberfiának a jobbja, a mennyegzői lakoma terme és a boldogsággal elárasztó tűz. De ott van a konkoly is, a bakok, a Bíró balja, a zárt ajtó, a külső sötétség; s a szeretetben egyesítő lángok ellenpólusaként ott van az elszigeteltségben megfojtó tűz. A teljes folyamat, amelyből fokozatosan megszületik az Új Föld: *szétválasztással* egybekötött *összegyűjtés*... Jézus, rettenetesen szép és magadnak lekötő mester, bezárva szememet a fölött, amit emberi gyöngeségem még nem képes megérteni — s tehát elviselni sem, — vagyis most nem kutatva, hogy valóban vannak-e elkárhozottak, — legalább a Világról alkotott állandó és gyakorlati látásomba akarom iktatni az ítélet mindig fenyegető súlyosságát; — nem éppen azért, hogy féljek Tőled, Jézus, hanem hogy mind szenvedélyesebben tiéd legyek». (T. IV, 187-191 = B.É., 142-145).

A halál tehát lehet teremtményi mivoltunk és hivő engedelmességünk kifejezése. Krisztussal (vagy «Krisztusban») meghalva új életre születünk, mert egyesülünk az élő Istennel. Aki Jézusban hisz, halált nem lát sohasem (Jn. 11, 26; 2 Tim. 2, 11; Rom. 6, 8-11).

Halhatatlanság és feltámadás.

«A lélek halhatatlansága vagy a halottak feltámadása»? — ez címe O. Cullmann egyik könyvének (42). Ebben a protestáns teológus erősen bírálja a keresztény teológiának platonizáló törekvését: szerinte feláldoztuk a Korintusiakhoz írt első levél 15. fejezetét Phaedonnak. Az Újszövetség nem a «lélek halhatatlanságát», hanem a test feltámadását tanítja. A halál nem «barátunk», ha-

(42) *Oscar Cullmann, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* 1956.

nem ellenségünk; de Krisztus megtörte hatalmát, elvette « fullánkját ». Krisztus halála és feltámadása által mi is eljutunk a beteljesedéshez: az idők végén testünkben feltámadunk és Krisztussal leszünk.

Cullmann nincs egyedül, amikor így bírálja a keresztény teológia « platonizmusát ». Több más protestáns teológus is hangsúlyozza, hogy az Újszövetség tanításával összeegyeztethetetlen a « lélek halhatatlanságáról » szóló tan (43). Valóban, a « halhatatlanság » gondolata elég későn, a Kr. e. II. században hellén hatásra került be a Bibliába (44). Az egyházatyáknál is inkább a görög filozófiának, mintsem a szemita gondolkodásnak köszönhető a « halhatatlanság » teológiája.

Bár az atyáknál a test (az egész ember) feltamadásának (üdvösségének) a gondolata is kifejezett. Tertullián pl. ezeket írja a *test feltámadásáról* szóló munkájában: «Amikor a teremtő megformálta az anyagot, kezének minden nyomása megfelelt az eljövendő ember, Krisztus vonásainak, úgy hogy Ádám testében már az eljövendő Krisztust mintázta meg Isten, és így az első ember nem csupán Isten műve, hanem az ő ígérete is volt. A test Isten kezének műve; egy szikra gondolatából, leheletének befogadója, teremtésének koronája, nagylelkűségének örököse, tiszteletének papja, tanúságtevő katonája, Krisztusnak testvére » (45). Az emberi test méltósága onnan van,

---

(43) K. Barth kritikájával kapcsolatban lásd *Henri Bouillard, Karl Barth II: Parole de Dieu et existence humaine* 1, Paris, 1957 (« Théologie » 39), 263-267.

(44) Lásd *Robert* et *Feuillet, Introduction à la Bible,* (1959) I, 683 és 769; *Trémel,* « L'homme entre la mort et la résurrection d'après le Nouveau Testament », *Lumière et Vie,* 24 (1955).

(45) *Tertullianus, De resurrectione carnis,* c. 6. V.ö. még *Rouët de Journel, Enchiridion Patr.,* n. 147 (*De Resurrectione* VIII). « A kereszténység sajátossága az, — írja Tresmontant — hogy a teremtés metafizikáját nyújtja. A feltámadásról szóló tanítás is e metafizikába illeszkedik be. Tagadni a lehetségest,

hogy Isten teremtménye és hogy a megtestesülés által Krisztus megszentelte. Végső soron pedig azért kell becsülnünk testünket, mert « sorstársunk », mert elválaszthatatlan lényünktől és ezért a feltámadásra hivatott. Szent Ambrus testvére halálakor elmélkedik a test feltámadásáról, szabadon kommentálva az első Korintusi levél 15. fejezetét. Többek között ezt olvassuk e munkájában: « Azok a filozófusok, akik a lélek halhatatlanságáról beszélnek, nem nagyon hízelegnek nekem, minthogy csak részleges megváltást ígérnek. Mert miféle kegy az, amely nem biztosítja *teljes* szabadulásomat, miféle élet az, amely megöli bennem Isten művét... » (46). Vagy ugyancsak Ambrus írja egyik levelében: « ...Az Egyház különösképpen azt tanítja, hogy nemcsak a lélek, hanem testünk is megmenekül; a lélek Isten megismerése által, a test pedig a feltámadás által; az egyiket isteni tekintélyének szavával tanította, a másikat saját feltámadásának példájával... » (47).

Láttuk, hogy K. Rahner is bírálta a dualizmust, és radikalizálva a test és a lélek szubsztanciális egységéről szóló tanítást, azt igyekezett igazolni, hogy a halál után az ember egyetemes vonatkozásba lép a kozmosszal (48). Megengedjük — s ebben egyetértünk a protestánsokkal —, hogy a keresztény hit szerint az egész ember részesedik az üdvösségben, tehát pontosan a halottak feltámadásáról kell beszélnünk. Csakhogy amikor a katolikus filozófusok a « lélek halhatatlanságáról » beszélnek,

---

ez annyi mint tagadni az időt és tagadni azt, hogy a teremtés tart. A feltámadás azt jelenti, hogy Isten új teremtést hoz létre ». *C. Tresmontant, La Métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris, 1961, 618. lap.

(46) *Ambrosius, De Excessu Fratris* II, 126, PL 16, 1352. V.ö. *F. Szabó, Le Christ créateur chez saint Ambroise*, 145. lap.

(47) *Ambrosius, In Ps 118*, 10, 17, PL 15, 1336.

(48) *K. Rahner, Zur Theologie des Todes*, 19-26.

nem az üdvösség teológiájának szemszögéből tekintik az ember fennmaradását, hanem azt akarják hangsúlyozni, hogy a szellemi lélek nem tűnik el a halálban a biológiai bomlással, mert túlszárnyalja a természetet, az anyagot. E metafizikai állítástól meg kell tehát különböztetni a kegyelem által közvetített örök életet és a test feltámadását, amely az előbbinek a megnyilatkozása (49).

A keresztény antropológia alapvető tétele — láttuk — a test és a lélek lényegi egységéről szóló tanítás (50). Ez az alapja a keresztény eszkatológiának is. Katolikusok és protestánsok nem mindig értenek egyet e ponton (51). Mindenesetre, ha a Biblia alapján hisszük a halottak feltámadását, vagyis az *egész* ember üdvösségét, hinnünk kell, hogy bizonyos folytonosság van halálunk és feltámadásunk között: *én* halok meg és *én* támadok fel, személyem nem semmisül meg a halálban (52). Ezt a folytonosságot akarja jelölni a « halhatatlanság » fogalma.

---

(49) V.ö. *G. Martelet, Victoire sur la mort*, 97-98. lap.

(50) V.ö. *E. Gilson, L'Esprit de la Philosophie médiévale*, 1948, p. 193. Hogy következetes legyen, szent Tamás is azt tanította, hogy a szellemi lélek a testtől való « elválása » után egészen a feltámadásig « rendkívüli » állapotba kerül, és megőrzi az anyaghoz való « transzcendentális » vonatkozását (az emberi lélek sohasem lesz « angyal »!). Cf. *Summa Th.* I, 89; *S. Contra* G. II, 81, *De Anima*, 15.

(51) Trémel jól látja (*Lumière et Vie*, 24, 36. lap), hogy a véleménykülönbség lényegében két különböző antropológiára megy vissza. Végső soron a filozófiai antropológia befolyásolja kifejezetten vagy burkoltan a protestáns és a katolikus exegézist. Az antropológia és az eszkatológia szorosan összekapcsolódnak. A leglényegesebb kérdést így lehet megfogalmazni: *teljes szakadás* van-e a *természet* és a *kegyelem* rendje között?

(52) Igaz, a protestánsok még inszisztálhatnak R. Mehllel (*Le vieillissement et la mort*, 75. lap): « A halál szakadásán túl kétségtelen megmarad valami folytonosság a régi és az új ember között, hiszen a feltámadás előtt és után ugyanaz az *ego* ván benne: *ugyanaz* támad fel, aki meghalt. De ezt a folytonos-

A végső feltámadás mikéntjéről nem lehet « elképzelésünk ». Tudjuk, mert hisszük, hogy Krisztusban feltámadunk: ez lesz személyiségünknek, egész valónknak beteljesedése. A test megdicsőülése a feltámadt lélek dicsőségének kifejezése lesz. « A megdicsőült lélek olyannyira áthatja testét, hogy mintegy kiragadja azt testi állapotából és a saját dicsőségében részesíti. A megdicsőült lélek ad létet a testnek, olyannyira, hogy szinte szellemi valósággá változtatja azt, vagyis a test a lélek számára a kifejezés *tökéletes eszköze* lesz, a tevékenységnek és a kommúniónak eszköze. Ezentúl a testben nem lesz ellenállás, sötétség és szenvedhetőség... » (53).

A feltámadt Krisztus az « új teremtés » zsengéje. Valamiképpen Benne már feltámadtunk, ahogy ezt az Efezusiakhoz írt levélben olvassuk: « Az irgalomban gazdag Isten azzal mutatta meg nagy szeretetét irántunk, hogy Krisztussal életre keltett minket, bűneinkben halottakat is, — így kegyelemből kaptátok a megváltást; föltámasztott minket és maga mellé ültetett a mennyben, hogy az eljövendő korokban Jézus Krisztusban kinyilvánítsa kegyelmének túláradó bőségét, hozzánk való jóságából... » (Ef. 2, 5-7).

De nemcsak mi, hanem valamiképpen az egész világ megdicsőült a feltámadt Krisztusban. Szent Ambrus mintegy elővételezve a végső átalakulást, ezeket írja testvére halálakor, az első Korintusi levél 15. fejezetét kommen-

---

ságot maga Isten teremti amikor feltámasztja az embert, és nem az előzetes antropológiai adottságból ered ». De ennek az ellenvetésnek van-e értelme? Ha Isten újrateremti a folytonosságot, akkor az ember ego-jával együtt megsemmisül a halálban. Tehát nem feltámasztásról van szó, hanem új teremtésről.

(53) *J. Mouroux, Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1953, 102. lap. V.ö. *S. Thomas, In I Cor.* XV. 1, 6: « Primo (anima) dat esse; unde quando erit in summo perfectionis, dabit esse spirituale ».

tálva: « Benne feltámadott a világ, benne feltámadott az ég és a föld; mert új ég és új föld lesz... » (54).

A *Gaudium et Spes* 39. pontjának (« Új ég és új föld ») szavaival zárjuk ezt a paragrafust: « Nem tudjuk, mikor teljesedik be a föld és az emberiség sorsa (Ap. Csel. 1, 7), vagy hogyan alakul át a mindenség. Elmúlik ugyan a világnak a bűn miatt eltorzult jelen alakja (v.ö. 1 Kor. 7, 31), de tanítást kaptunk, hogy Isten új lakóhelyet és új földet készít, ahol igazságosság uralkodik (v.ö. 2 Kor. 5, 2; 2 Pét. 3, 13), és amelynek boldogsága betölt, sőt fölülmúl minden emberek szívéből feltörő, békesség utáni vágyat (v.ö. 1 Kor. 2, 9; Jel. 21, 4-5). Akkor vereséget szenved a halál, Isten fiai pedig feltámadnak Krisztusban, és romlatlanságba öltözik az, ami erőtlenségben és romlandóságban mag módjára a földbe került (1 Kor. 15, 42 és 53). A szeretet művei megmaradnak (v.ö. 1 Kor. 13, 8; 3, 14), és a mulandóság szolgai állapotából fölszabadul az az egész természet (Róm. 8, 19-21), amelyet Isten az emberért teremtett » (55).

A vég látomásának igézete azonban nem feledtetheti velünk azt, hogy még « csak reménységben vagyunk megváltva » (Róm. 8, 24). Krisztus halála és feltámadása véglegesen megadta a szabadulás lehetőségét: megnyitotta az isteni élethez vezető utat. De minden egyes ember személyes döntésétől függ, hogy hittel kitárul-e Isten szeretetének, átadja-e magát engedelmesen Krisztus áta-

---

(54) *Ambrosius, De Excessu Fratris*, II, 102, PL 16, 1344. V.ö. *F. Szabó, Le Christ créateur chez saint Ambroise*, 145-146.

(55) Itt Teilhard de Chardin-re gondolunk, akit újjongó örömmel töltött el « a *mi* Földünk újraöntésének esztelen reménye » (T. IV, 198 = B. É. 149). P. de Lubac megmutatta, mennyire összehangolható Teilhard víziója a hagyományos keresztény tanítással, szent Pál és az egyházatyák teológiájával. Lásd: *H. de Lubac, La Pensée du P. Teilhard de Ch.*, 185. skk. (« *Transfiguration du Cosmos* »).

lakító kegyelmének. A megváltás ajándékát be kell fogadnunk azzal, hogy valóban részesedünk Krisztus halálában és feltámadásában.

Részesedés a húsvéti titokban.

Isteni életünk akkor kezdődött, amikor a keresztségben újjászülettünk. Szent Pál szerint « a keresztségben eltemetkeztünk vele (Krisztussal) együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk » (Róm. 6, 4). Ebben a tényben van valami végleges: a keresztséggel végleg megszabadultunk az áteredő bűntől; ezentúl Krisztushoz tartozunk, mert tagjai vagyunk annak a természetfeletti közösségnek, amely az ő testét, az Egyházat képezi. A Szentlélek ajándéka által Isten fiaivá lettünk, és a Lélek ajándéka visszavonhatatlan.

Mégis: a keresztség csak a kezdet. A Lélek ajándékának egyre inkább ki kell tárulnunk, hogy az isteni élet kibontakozzék, növekedjen bennünk, hogy Krisztus egyre inkább hatalmába vegyen bennünket. Mindez halált kíván. Halált a bűnnek, a bűnös kívánságoknak, az önzésnek, a bálványoknak... A keresztény « mortifikáció » tulajdonképpen a húsvéti titokban való részesedés. Jézus mondotta: « Ha a búzaszem nem esik földbe és el nem hal, egyedül marad; de ha elhal, sok termést hoz » (Jn. 12, 24). Krisztus követése kereszthordozás. De a keresztény nem önmagáért keresi a szenvedést és a halált (a misztikus halálról van szó, amely a biológiai halálnak előzetes elfogadása: hívő engedelmesség). Azzal, hogy igen-t mondunk az Atyának, és minden adottságot, a passzivitásokat, a kisebbedést hozó adottságokat is úgy fogadjuk, mint az ő ajándékát, elfogadjuk emberi állapontunkat. Ezzel az engedelmességgel felkészülünk a végső IGEN-re, a halál aktusára, amely egész életünk összefoglalása lesz és örök sorsunk megpecsételése.

A növekedést hozó adottságokban csakúgy, mint a passzivitásokban Isten teremtő keze formál bennünket. Ez a munka fájdalmas. Isten csak azért tör össze, hogy újjáalkosson; a gazda azért metszi meg a szőlőtőkét, hogy több termést hozzon. « Isten oltó-kése » új szépségeket fakaszt. Isten Lelke viszi végbe az átalakítást, vagyis a kegyelem, amelyet az Ős-szentség, az Egyház közvetít a szentségeken, főleg a bűnbocsánat szentségén és az Eucharisztián keresztül. A szentségek « húsvéti » jellege világos. Penitenciánknak és erőfeszítésünknek csak akkor van értéke és értelme, ha Krisztusban végezzük őket, illetve azért, mert Krisztust hagyjuk cselekedni bennünk. A kereszténységben nincs « önmegváltás ». Az « aszkézis » sem valamiféle « tréning ». Ha valaki másképp akarna megszabadulni bűneitől, mint az Üdvözítő erejéből, ha valaki saját erőfeszítése árán akarna újjászületni és nem a feltámadt Krisztus Lelke által, csak erősítené magában a bűn hatalmát.

De amikor így a Krisztusba vetett hitet hangsúlyozza, a katolikus teológia nem maga-elhagyásra és passzivitásra nevel. Isten nem üdvözít bennünket közreműködésünk nélkül. Az Isten ajándékát be kell fogadnunk, a talentumokat kamatoztatnunk kell. A kegyelem és a szabadság titkát is helyesen kell értenünk, mint ahogy Isten teremtő tevékenységét. Isten nem helyettünk cselekszik, hanem cselekvőkké tesz bennünket; a kegyelem felszabadítja az embert. Autonómmá, öntevékennyé teszi, hogy önmaga alkossa önmagát, — természetesen mindig az isteni ajándék erejében. *Minden* Isten műve és *minden* a miénk.

Nincs szó tehát valamiféle pelagianizmusról vagy voluntarizmusról. A természetfeletti rendben minden adomány, ingyenes ajándék: kegyelem. Bármit is gondolunk, bármit is teszünk: nem mi adunk Istennek, hanem mindig Ő ad előbb, mert « Ő előbb szeretett » (1 Jn. 4, 10),

A lelki életben az a « szent », az a legtökéletesebb, aki a legtöbbet *kapott*, vagyis leginkább kitárult az önmagát mérték nélkül ajándékozó Szeretetnek. Bármilyen hősies áldoztot hozunk is, még ha a halálig menő engedelmességben önmagunkat « adjuk » is, ez még mindig nem jelent mást, mint azt, hogy kapunk Istentől: befogadjuk Krisztus Lelkét, aki a halálig szeretett bennünket és életét adta barátaiért, ellenségeiért.

Isten adományainak befogadását jelzi a három isteni erény: a hit, a remény, a szeretet növekedése bennünk. Minden lemondás és halál (« mortifikáció ») értékét ezekben az « erényekben » kell keresnünk. Áldozatunk csak akkor lesz termékeny, ha hitből táplálkozik, ha a reménység élteti és ha az isteni szeretet sugalmazza. « Osszam el bár egész vagyonomat a szegényeknek, vessem oda testemet, hogy elégessenek, ha szeretet nincs bennem mit sem használ nekem... » (1 Kor. 13, 3).

A hit, a remény és a szeretet szorosan összefüggnek. Forrásuk maga az Isten, aki Szeretet (1 Jn. 4, 8). Kezdetben van tehát a Szeretet: a szentháromságos isteni Élet. Ez a személyes szeretet-közösség kiáradó Jóságával létünk alapja. « Megismertük a szeretetet, amellyel Isten szeret bennünket és hittünk benne » (1 Jn. 4, 16). Igy lettünk keresztények. Ez a felismerés és hálás elismerés, amelyet hitnek nevezünk, végülis nem más, mint a szeretet megvalósulási módja: az isteni Szeretet kinyilatkoztatása és kiáradása a szabadon kitáruló teremtmény felé. A hit majd egyszer megszűnik, mert látássá tökéletesül. De már most erre a végleges állapotra törekszik. Ez a hathatós vágyakozás szüli a reményt, amely biztosan elővételezi a jövendő szeretet-közösséget. S amikor a remény birtoklássá válik, vele együtt a hit is eltűnik. A hit már most a maga eltűntetésére törekezik, arra, hogy a Szeretet (Isten szeretete) minél világosabban előtűnjön, látható legyen. Ahol pedig látás van, megszűnik a hit.

Csodálatos ez a kölcsönös függés és összefüggés! Tulajdonképpen, jegyzi meg P. Morel Keresztes Szent János misztikáját elemezve (56), nem is három isteni erényről kellene beszélnünk, hanem *növekvő isteni életünk* kibontakozásáról *a létezés egyetlen aktusában.* Nem kevesebbről van szó, mint arról, amit Szent János ír első levelében: a mi szeretetünk által Isten szeretete eléri teljességét (v.ö. 1 Jn. 17-21).

(56) *G. Morel, Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix,* II, Paris, 1960, 268. lap.

II. - AZ EMBERI KÖZÖSSÉG

« A mai világ legfőbb jellegzetességei közé kell számítanunk, hogy egyre több a kölcsönös kapcsolat az emberek között. Létrejöttében igen nagy része van a mai műszaki fejlődésnek. Az emberek testvéri párbeszédéhez mégsem elegendő ez a fejlődés, hanem valami mélyebb kell hozzá: a személyek közössége. Ez megköveteli egymás szellemi méltóságának kölcsönös tiszteletét, mégpedig minden vonatkozásban. A keresztény kinyilatkoztatás nagy segítséget nyújt a személyek közösségi kapcsolatának fejlesztéséhez, egyszersmind pedig mélyebben megérteti velünk a társasélet ama törvényeit, amelyeket a Teremtő írt belé az ember szellemi és erkölcsi természetébe » (GS 23).

A zsinati konstitúció második fejezetének ez a bevezetője mindjárt jelzi azokat az alapvető filozófiai és teológiai szempontokat, amelyeket kissé bővebben kifejt ez a fejezet. A zsinat szándéka itt nem az volt, hogy részletesen kifejtse az Egyház szociális tanítását, minthogy az egyházi tanítóhivatal újabb okmányai ezt alaposan tárgyalták (a jegyzetben utalás van a *Mater et Magistra*, a *Pacem in terris* és az *Ecclesiam suam* k. körlevelekre, amelyek viszont hivatkoznak a *Rerum Novarum*-ra és a *Quadragesimo anno*-ra.). A GS csupán néhány sarkalatos igazságra emlékeztet, amikor vázlatosan előadja a személy és a közösség kapcsolatára, a közjó és a társadalmi igazságosság kérdéseire vonatkozó katolikus tanítást. Második részében külön szól a családi közösség, a gazdasági és politikai élet néhány sürgető problémájáról.

Mi magunk kissé kitérünk a nagy szociális körlevelek alapvető tanítására, hozzávéve természetesen a zsinat után megjelent *Populorum Progressio*-t is, hogy így ismét csak megmutassuk a zsinati tanítás előzményeit, hogy jobban megértsük az okmány rövid utalásait. A filozófiai alapokat is némileg megvilágítjuk a keresztény perszonalizmus főbb tételeinek felvázolásával.

1. Személy és közösség.

Előző fejezetünkben már rámutattunk az emberi személy méltóságának alapjaira: a gondolkodás és a szabadság személyességünk gyökerei és Istenhez való hasonlóságunk alapját képezik. Most ki kell még egészítenünk az ott mondottakat, hiszen az emberi személy lényeges összetevője a mások felé való nyitottság, a társadalomhoz való viszony. A « perszonalizmus » homlokegyenest ellenkezik az « individualizmussal ».

Személy és társadalmiasulás.

Azóta, hogy a Negyedkor felső szakaszában (kb. 50.000 évvel ezelőtt) megjelent a *Homo Sapiens* őse, a Cro-Magnon-i Ember, az emberi agy lényegesen nem változott. De micsoda szédületes fejlődés a Nooszférában, a szellem síkján, a kőbaltától a holdrakétáig! S mindennek feltétele az, hogy az ember társadalomban él, a beszéd által kapcsolatba kerül másokkal, kicseréli gondolatait, és átadja tapasztalatait, tudását nemzedékről-nemzedékre.

A szocializálódás (társadalmivá-válás, társadalmiasulás) — korunk annyira jellemző jelensége — tulajdonképpen a kozmikus és a biológiai fejlődésnek folytatása, de *új*

(1) V ö. *E. Mounier, Oeuvres* III, 436-438. l.

szinten, új formában, hangsúlyozza Teilhard de Chardin: « 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 (és talán egy pszichikai « szökés ») felé közeledik, amelyet a Föld minden elemi reflexiójának egységesüléséből eredő kollektív Reflexió, egyetlen pontba irányuló egyetemes Gondolkodás jellemez. Ezentúl már nem látunk világosan... » (T. V, 284-285). Látjuk, hogy Teilhard számára a társadalmiasulás nem azonos a kollektivizálódással: ez csak a nagy « kozmikus » jelenségnek egyik megnyilatkozása a fejlődés egy bizonyos szintjén.

Mihelyt az emberiség megszületett, máris kisebb-nagyobb elszigetelt csoportok kezdtek kialakulni. A Csiszolt Kőkorszaktól kezdve egyre nagyobb egységek alakultak; kifejlődtek a civilizáció-központok: Mezopotámiában, a Nilus-deltánál, a Gangesz és a Sárga Folyó völgyében, stb. Az emberiség egyre inkább szaporodik és benépesíti a földet. Ez a társadalmiasulás *expanzív* mozzanata. A modern időkben, főleg az utolsó fél évszázadban, megkezdődött az *összpontosulás* fázisa, amely napjainkban a « planétizáció » jelensége folytán forradalmi változást készít elő a Nooszférában. Néhány világosan kivehető tényt említünk: a népesedési robbanás folytán a Föld lakói egyre inkább összeszorulnak. A közlekedés és a híradástechnika fejlődése lehetővé teszi a hírek és a gondolatok azonnali közlését, szétsugárzását, úgy hogy az emberiség lassan-lassan együttgondolkodik. Nemzetközi viszonylatban is fokozódik a gazdasági és

a technikai szervezettség: a fejlődésben elmaradt népek « felzárkóznak » a fejlettebbek mögé. Az emberek életmódja és kultúrája — a nemzeti sajátosságok fennmaradása mellett — kezd kiegyenlítődni, « egyetemessé » válni. Az egyéni munka, a kutatás átadja helyét a csoportos munkának és a kollektív kutatásnak, és minden átfogó (nemzeti és lassan nemzetközi szinten is) tervezés szerint történik a gazdasági életben, a tudomány világában. Mindez tehát azt jelzi, hogy az emberiség elérkezett a fejlődés összpontosuló fázisába: a *planétizáció* folytán kialakulóban vannak olyan kollektív szellemi valóságok, amelyeket nem lehet elemeire redukálni, és amelyek éppoly valósak, mint az egyedi elemek.

Minden arra mutat, — hangoztatja Teilhard —, hogy az élet fejlődése során megfigyelt Centro-komplexitás/ Tudat törvénye társadalmi síkon is érvényesül. A Nooszféra szaporítja belső « idegszálait »: a komplex feladatok elvégzését lehetővé teszi a kibernetika; a kommunikációs eszközök sűrűsödnek és gyorsulnak... És ezzel párhuzamosan, fokozódik az összehangolt Reflexió, az együttgondolkodás. A társadalmiasodás folyamata elkerülhetetlen. Az emberiség arra van « ítélve », hogy egyesüljön, hacsak élni akar. Gaston Berger Teilhard eszméit kommentálva írja: « 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 » (2).

A *Mater et Magistra* k. körlevél is foglalkozik a társadalmiasulással. (Jegyezzük meg, hogy János pápa enciklikájának *latin* szövegében nem találjuk a szociali-

---

(2) *G. Berger, Prospective*, n. 7, 135. lap. V.ö.: *F. Russo S.J.*, « La socialisation selon Teilhard, *Revue de l'Action Populaire*, 1962/12, 1161. l.

záció-nak megfelelő kifejezést, hanem csak annak körülírását: a társadalmi kapcsolatok növekedése (socialium rationum incrementa), a társadalmi élet bonyolódása (socialis vitae incrementa), stb. A GS 6. pontja viszont már a latin « socialisatio »-t is használja. P. Calvez szerint a pápai körlevél nem a közgazdaság egyik mozzanatára, az anyagi javak kollektivizálására vagy az államosításra utal, jóllehet egyes pápai okmányokban (pl. XII. Piusz egyes megnyilatkozásaiban) ilyen értelemben is szerepel a « szocializálódás » ill. « szocializálás ». XXIII. János mindenekelőtt egy általános, mindenki által megfigyelhető, modern jelenségre mutat rá, pontosan arra, amelyet Teilhard nyomán planétizációnak és társadalmiasulásnak nevezünk (3).

A « békés egymás-mellett-élés », a párbeszéd és az együttműködés az atomkorszak hajnalán már nem csupán valamiféle *modus vivendi* kérdése, a szocializálódás nem csupán az anyagi javak köztulajdonba-vételét és kollektív gazdasági rendet jelent. Az emberiség létéről van szó, a « kollektív lenni vagy nem lenni » kérdéséről. A társadalmiasulás, jóllehet a nagy kozmikus egységesülésnek a folytatása, nem automatikusan megy végbe, hiszen a fejlődés emberi szinten a személyek szabad döntésétől függ. « A társadalmiasulásnak csak akkor van értelme — írja P. Calvez XXIII. Jánost kommentálva —, ha a személyes szabadság kibontakozásának és törvényszerű fejlődésének megnyilatkozása. Lényegénél fogva úgy mutatja be a szabadságot itt és most, mint mások felé való kitárulást, tehát megjeleníti a szabadság szociális összetevőjét. A függés, a személyek egyre növekvő kölcsönös függése így olyan hívás lesz, amely

(3) V.ö. *J. Y. Calvez, Église et Société économique* II, L'enseignement social de Jean XXIII, Paris, 1963 (Col. « Théologie » 55), 13. lap skk.

mindenegyes személynek szól. A társadalmiasulás nem automatikus folyamat, hanem *hivatás* » (4).

Személyesedés és közösség.

A mai filozófia, főleg a keresztény ihletésű perszonalizmus szereti hangoztatni, hogy a *kommunikáció* (communication, intersubjectivité, Mitsein) vagyis a személyek egymás felé való nyitottsága és szellemközössége őseredeti tény (5). Az emberi személyt már egészen korán ez a tulajdonság különbözteti meg az állattól. A hat-tizenkét hónapos csecsemő már valamiképpen felismeri a *másikat*, amikor anyjára visszamosolyog. A gyermek önmagát is mások tekintete által fedezi fel. A többékevésbé tudatos egocentrizmus első hullámai csak úgy hároméves korban jelentkeznek. Az emberi személy tehát a másikra irányul és mások által ismeri meg önmagát is; a « te », és ebben burkoltan a « mi », megelőzi a tudatban az « én »-t, vagy legalábbis kiséri azt. (V.ö. M. III, 453).

Ezért — jegyzi meg Mounier — perszonalista *és* közösségi jellegű civilizációról beszélni tulajdonképpen pleonazmus (6). A személy őseredeti aktusa az, hogy

---

(4) *Calvez, u.o.* 27 lap.

(5) A kérdést pszichológiai szempontból tárgyalja *M. Oraison, Une morale pour notre temps*, 1964; részben kiegészítve a nemkeresztény Freud-tanítvány, *Dr. Hesnard (Psychanalyse du lien interhumain*, PUF) nézeteit. Oraison (*i.m.* 41-42) hangsúlyozza, hogy az emberi személy nyitottságára, a személyek szellemközösségére és a másokhoz fűződő ontológiai kapcsolatokra vonatkozó filozófiai tételeket megerősíti a modern mélypszichológia is. Az ember valóban csak a kommunikáció, végső soron a szeretet által és a szeretetért létezik.

(6) Mounier már a két háború között az *Esprit* (1932/33 tél) c. folyóiratban használta e kifejezéspárt: « personnaliste et communautaire »; v.ö. *Oeuvres* I, 127: « Révolution personnaliste et communautaire »; később többször visszatér nála ez a

másoknak megnyílik, másokkal együtt társadalmat teremt, amelynek struktúrája, erkölcsei és szokásai az ember sajátos, közösségi természetét tükrözik. Kilépni önmagunkból, megérteni, elismerni és elfogadni másokat, elviselni az embereket és sorsközösséget vállalni velük jóban-rosszban, párbeszédet kezdeni és együttműködni a jócél érdekében, segíteni és adni érdek nélkül, hűségesnek lenni a szerelemben és a barátságban, stb.: mindezt csak személy teheti éspedig személyes jellegű társadalomban. S mindezek mélyén a *szeretet* húzódik meg. (M. III, 454-455).

A szeretet ugyanis — M. Nédoncelle szép kifejezése szerint — « *volonté de promotion* »: a másiknak engedi át a teret, annak előmenetelét és boldogulását keresi; azt akarja, hogy a másik valóban legyen. Az, aki szeret, a lehető legteljesebb létet biztosítja a szeretett lénynek. « A szeretet aktusa — írja Mounier Sartre-nak válaszolva — az ember legteljesebb bizonyossága; ez az egzisztenciális *cogito* megcáfolhatatlan. Szeretek, tehát vagyok, tehát az élet megéri, hogy leéljük » (M. III, 455).

Csakhogy a szeretetnek igen sok akadálya van bennünk és körülöttünk. A kommunikáció és a szeretetkö-

---

kifejezés. Ezt a « pleonazmust » azért használja (M. III, 453), hogy az akkori individualizmus és a még erős idealizmus ellen hangoztassa: « a személy nem önmagából táplálkozik » (autodigestion) és hogy az ember csak azt « birtokolja », amit odaadott vagy aminek átadta magát, hogy — « társadalmi és lelki szempontból egyaránt — üdvünket nem munkálhatjuk egyedül». J. Maritain a XIII. szkémával kapcsolatban bírálja Mounier kifejezését (« personnaliste et communautaire »), amely a katolikus gondolkodás és a francia katolikus « retorika » számára amolyan « krémes sütemény » lett. Maritain magát is felelősnek érzi ezért, hiszen akkoriban egyik könyvében ő maga vetette be a kifejezést. A « Garonne-i paraszt » itt is túloz, bár egy bizonyos gregarizmus (« nyáj-szellem ») ellen helyesen hangsúlyozza a személy primátusát. V.ö. *J. Maritain, Le Paysan de la Garonne*, Paris, 1966, 81-82. l.

zösség távolról sem valósult meg a földön. Az emberek jórésze magányosan él. Nemcsak azért, mert minden személy « külön világ », kimondhatatlan titok: « fenség, észak-fok, titok, idegenség » (Ady). Hanem főleg azért, mert az önzés válaszfalakat emel közénk és élethazugságaink megakadályozzák a kitárulást mások felé. A bűn miatt « az emberi alanyok világa olyan gépezetre emlékeztet, amelynek lendkerekeiről leestek a szíjak és ezért össze-vissza járnak egyes részei » (Nédoncelle). Az egoizmus elszigetel, atomizál. Az egyre inkább egységesülő világban az emberi kapcsolatok, kommunikációk sűrűsödésével az önzés bűnei is egyre inkább szembeötlők. A mai ipari társadalomban, az árúbőség és a « fogyasztás » társadalmában (« société de consommation ») valamiféle új magányossággal találkozunk. David Riesman egyik könyvének címe: *La foule solitaire = A magányos tömeg*. Ez a paradox cím arra utal, hogy a szocializálódásnak káros kisérőjelensége az egyedüllét, ha nem jár együtt személyesedéssel.

Az igazi társadalmiasulás, egyesülés a személy kiteljesedését segíti elő: « *L'Union différencie* », hangoztatja Teilhard. « A társadalmiasulás órája ütött az emberiség számára. Ez egyáltalán nem jelenti a Föld számára a *Személy korszakának* végét, hanem kezdetét... Minden azon fordul meg, hogy az egyedek egységesülése a totális rendszerek mintájára, — az emberi energiák funkcionális és kierőszakolt mechanizálódása által —, avagy a szeretet által létesített « konspiráció » révén valósul-e meg. A gyakorlati és pozitivista képződmények mindezideig gondosan kiküszöbölték a szeretetet. Itt az ideje, hogy végre már felismerjük benne az élet alapvető energiáját, vagy — ha jobban tetszik — azt az egyedüli természetes környezetet, amelyben tovább folytatódhat a felfelé ívelő fejlődés... » (T. V, 75; v.ö. I, 293).

Amikor 1936-ban Pekingben felvázolja « *Perszona-*

lista világegyetemét », Teilhard megjelöli a szeretet-energia kibontakozásának három lépcsőfokát. Mindenekelőtt a *szexuális* sík: a nemiség, amelyen keresztül az ember az élet és a kozmosz fejlődéséhez kapcsolódik, lényegesen beépül a személybe. « Minden olyan magyarázat, amely nem találna lényeges helyet rendszerében a szexualitásnak, már eleve halálra van ítélve ». (A szerelem és a házasság kérdésére visszatérve ezt jobban kifejtjük a következő pontban). Második az *emberi* sík: a szerelemben személyessé váló nemiség és a szeretetbe teljesedő szerelem meg a barátság kitágítja a férfi-nő kapcsolat körét az egyetemes felé. Nemcsak a harmadik, a gyermek akarása révén, hanem a közös emberi keresése, a fejlődésen való munkálkodás által a személyek öntudatos munkásai lesznek az eljövendő közösségnek. Így közeledik az emberiség a végső egyetemesség felé. Az ember itt *kozmikus* távlatokban gondolkodik és a mindenség méreteire tágul ki szeretete. (V.ö. T. VI, 91-104).

Teilhard is hangoztatja Mounier-val, hogy a perszonalizmus kizárja az individualizmust, de ugyanakkor azt a kollektivizmust is, amely elfojtja a személyt és arra ösztönzi az embereket, hogy adják át magukat olyan közösségnek, ahol a személy névtelen eleme lesz a tömegnek vagy a társadalmi gépezetnek. Viszont Teilhard azt is észreveszi, hogy az emberiségben valamiféle kollektív szabadságigény forrong és hogy a *kollektív szabadság* bizonyos szempontból magasabbrendű, mint az « elszigetelt szabadság » (T. V, 152 és 230-231).

Az emberi nem társadalmiasulásának és személyesedésének ára van. Az átalakulás mindig halált kíván, kilépést önmagunkból (ex-centrációt), régi (önző) énünk feláldozását. A személyesedés kínján kell átesnünk, hogy a szeretet egysége megszülessék (T. VI, 105-110). S ez az újjászületés végülis csak Krisztus Lelke által lehetséges. A húsvéti titokban részesülve — Krisztus halálában és

feltámadásában — « kiengesztelődünk » Istennel és embertásainkkal: testvérek leszünk Krisztusban.

2. A családi közösség.

« Az emberi személy jóléte, valamint az emberi társadalom és a keresztény közösség jóléte is szorosan összefügg a házastársi és a családi közösségnek a kedvező helyzetével », — így kezdi 47. pontját a GS. A konstitúció második részében a « különösen égető problémák » között első helyen a család kérdésével foglalkozik. Mi itt az « emberi közösség » c. fejezetben szólunk a szerelemről és a házasságról, hiszen az Egyház hagyományos tanítása szerint a család « a társadalom élő sejtje », « olyan alappillér, amelyen az emberi társadalom nyugszik », « az emberi személy normális kibontakozásának természetes környezete », stb. Maga a zsinati okmány — ezt látni fogjuk — elsősorban a házasfelek személyes közösségét akarja hangsúlyozni, mintegy magáévá téve az utóbbi évtizedek perszonalista filozófusainak (M. Scheler, M. Buber, E. Mounier, J. Lacroix, D. von Hildebran, H. Doms) nézeteit.

Szerelem és házasság.

Az előző fejezetben már röviden szóltunk a nemi ösztönről és rámutattunk arra, miben különbözik az emberi szexualitás az állatitól. Az embernél az ösztön szublimálható; az erosz (érzéki vonzódás) agapévá (szeretetté) « nemesíthető ».

Mindezzel nem akarjuk leértékelni a szexualitást. Hiszen a házasságban a nemi aktus nemcsak a személyes közösség és kiegészülés kifejezése, hanem — a keresztények számára — kegyelemközvetítő jel is, minthogy Krisztus szentségi rangra emelte a házasságot. Az előbbi

megjegyzéssel csupán azt akartuk jelezni, hogy a szerelemben *fejlődés* van. A modern pszichológia leírja azt a folyamatot, ahogyan az auto-erotizmus átalakul hetero-erotizmussá: a serdülő felfedezi a másik nemet, lassan megnyílik a másik személye felé. Az ember csak akkor lesz felnőtt szexuális szempontból csakúgy mint személyi kibontakozása szempontjából (kedélyvilág, érzelmi élet...), ha nem kizárólag a maga élvezetét keresi, ha a másikban nem csak élvezeti tárgyat lát, ha a « birtoklás » vágyát felváltja az « önmagát-adás ». A szerelem akkor « érik » meg, ha a « közösülés » olyan kommunikációvá teljesül, ahol a testi gesztus a szeretet-közösség kifejezése.

A nemi ösztön önmagában véve jó. Igaz, a kereszténységen belül mindig fel-felmerültek olyan irányzatok, amelyek a testet, az anyagot, a házaséletet rossznak, « szégyenletes »-nek minősítették (a manicheizmus különböző változatai: enkratiták, katharok, egy bizonyos « puritán morál »...), de az igazi keresztény felfogás, — kezdve Szent Páltól — mindig szembeszállt ezekkel az eretnekségekkel vagy egyoldalú nézetekkel.

« Az embernél nem az ösztöntől és nem is az értelemtől kell félni — írja J. Lacroix —, hanem, ha szabad ezt mondani, azok kizárólagosságától. Mert az ösztönös vitalitástól elvágott értelem nem kevésbé veszélyes, mint az az ösztön, amelyet nem vesz körül a vágyak és az értelmi egyensúly rendszere. A szexualitás csak annyiban rossz, amennyiben elválasztott (*séparée*); mindig jó, ha a gyengédségben és a szerelemben fürdik. A nemi aktus integráns részévé válik a személynek oly mértékben, amilyen mértékben az ember humanizálja lénye egészét; ellenkezőleg: oly mértékben « embertelen », amilyen mértékben dualizmus áll fenn az értelem és az ösztön között. Egyáltalán nem a szexualitás rossz, hanem a nemi funkció elszigetelése, elválasztása a személytől, mert így elveszíti

emberi jelentését és az állati szexualitás szintjére süllyed le. Az az állítólagos szerelem, amelynek egyedüli célja a « birtoklás », nem más mint maga az erkölcstelenség » (7).

A személyes kapcsolat, a kölcsönös nyitottság és az a teremtő szándék (*volonté de promotion*), amelyről az előbb a szeretet kapcsán szóltunk, elengedhetetlen feltétele az igazi szerelemnek. Persze, ha az auto-erotizmus « infantilis » fokán reked meg a személy, akkor a másikban csak élvezeti eszközt lát, olyan tárgyat, amelyet « birtokolhat ». A férfinél ez a tendencia erősebb, mint a nőnél. A fiatal Szabó Lőrinc egyik verse jól kifejezi ezt a tendenciát egészen a paroxizmusáig fokozva a szenvedélyt (*Semmiért egészen*):

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

...Mert míg kell csak egy árva perc,
külön, neked,
míg magadra gondolni mersz,
míg sajnálod az életed,
míg nem vagy, mint egy tárgy, olyan
halott és akarattalan:
addig nem vagy a többieknél se jobb, se több,
addig idegen is lehetnél,
addig énhozzám nincs közöd.

Az, aki szeret, nem azt várja, hogy a másik adja oda magát egészen, hogy birtokolhassa, hanem ő maga adja oda magát, azt keresi, hogy a másik minél boldogabb, több legyen. « Szeretlek, ezért azt akarom, hogy *légy* », mondja a kedves kedvesének minden gesztusával. « Szeretlek, mert *vagy* »: ez a másik állítás is ott van az igazi

---

(7) *J. Lacroix, Force et faiblesse de la famille*, 97-98. lapok. Idézi: *Mgr. Suenens, Un problème crucial, Amour et maîtrise de soi*, Bruges-Paris, 1960, 79. lap.

szeretetben, ahol mindig jelen van valami abszolút. « Amit szeretek őbenne — mondja Claudel hőse, Rodrigue, a *Selyemcipő*-ben —, az egyáltalán nem az, ami felbomolhat, ami eltűnhet és távol lehet, ami egyszer megszűnhet szeretni engem, hanem azt szeretem benne, ami lényének oka, azt, ami csókjaim mélyén az életet fakasztja és nem a halált ».

Éppen ez, valamiféle abszolútnak és öröknek az akarása magyarázza az igazi szerelem kizárólagosságát, vagyis a monogámiát és a házasság felbonthatatlanságát. Blondel ezt így fejezi ki: « Az akarat éppen azért törekszik az egységre, a teljességre, azért akarja öröknek a két fél között létrejött kapcsolatot — *toti totus, unus uni*, — mivel valami végtelen szeretetre vágyik. Ha teljesen hűséges vágyához, a monogámiára törekszik, a házas kötelék felbonthatatlanságának megszentelését várja. Mert amit az akarat a szeretett lényben szeret, az nem csupán a belőle látható, tapintható, megismerhető és megérthető, hanem az is, ami homályos, öntudatlan, megismerhetetlen valóság, az a termékeny végtelen, amely a másik egész lényében elrejtőzik és megnyilatkozik » (8).

Ám az ember testben él, alá van vetve az időnek és a változandóságnak. A nemi ösztön változékony: rövid idő alatt kielégül, a kor előrehaladásával gyengül és végül kialszik. A csak érzéki szerelemben a férfi és a nő kapcsolata törékeny. « A szerelem tart », mondja Rilke. De ez csak arra az igazi szerelemre vonatkozik, amely az ösztönösséget szeretetté szublimálta. Tulajdonképpen a szerelem nem « adottság », hanem egy egész életre szóló feladat. « Az igaz — írja Jean Guitton —, hogy a házasság a szerelem eredménye (*effet d'amour*), de még igazabb, hogy a szerelem a házasság gyümölcse. A szerelem

---

(8) *M. Blondel, L'Action*, 1893, 257. lap. Lásd a szövegösszefüggést is: 253-261. lapok.

művészete egyáltalán nem a gyönyör receptjeinek összessége, ahogy ezt Ovidius, Catullus és a szabadosság szóvivői gondolják, hanem az a tudomány, amely megőrzi és növeli egy hosszú emberi élet folyamán az ifjúság annyira illanó szerelmét. Mert a szerelem, mint minden normális érzelem — a mély azonosság ellenére is, amelyet a hűségeskű fejez ki —, állandó átalakuláson megy át » (9).

A szerelmi közösségnek normális velejárója a termékenység: a házasság szociális célja a gyermeknemzés, amely a kölcsönös kiegészülés személyes célját kiegészíti. A férfi és a nő házas-kapcsolata csak úgy lesz a szív és a lélek közössége, vagyis személyes kommúnió, ha örömteli teremtő tevékenység és nem csupán gyönyörkereső meddő passzivitás: önzés kettesben. Másszóval, a házasság végső normája nem lehet a minél nagyobb gyönyör megszerzése. (Amint látni fogjuk, a « *Humanae vitae* » k. körlevél mindenekelőtt ez ellen a hedonizmus ellen foglal állást).

A keresztény házasok számára a nemző tevékenység kifejezése lehet annak a személyes aktusnak, amellyel beleegyeznek a teremtésbe és együttműködnek a Teremtővel. Gyermeket nemzeni tehát nemcsak annyit tesz, mint új életet hozni a világra, hanem beleegyezni abba, hogy Isten halhatatlan embert teremtsen. S ezzel együtt a szülők megpecsételik házasságuk szövetségét is, hiszen a gyermek mindkettőjük számára az a gyermek, amelyet a *másik* adott: kölcsönös szeretetük, teremtő szerelmük gyümölcse.

---

(9) *J. Guitton, L'Amour humain*, Coll. « Livre de Vie » 37, Paris, 1948, 96. lap. Guitton munkája igen sok érdekes példát hoz a világirodalomból.

A keresztény házasság méltósága.

A férfi és a nő felbonthatatlan és termékeny kapcsolatát Isten akarja. A Teremtő szándékát fejezik ki a Biblia első lapjai: « Isten az embert férfinak és nőnek teremtette. Ezért az ember elhagyja atyját és anyját, feleségéhez csatlakozik, és a kettő testben egy lesz » (1 Móz. 2, 24; v.ö. Ef. 5, 31). Igaz, hosszú fejlődés vezet a monogámiáig. Mózes törvényében (2 Móz. 21, 10; 4 Móz. 18, 17 skk; 5 Móz. 21, 15-17) a többnejűség még természetes dolognak van feltűntetve.

A monogámia és a házasság felbonthatatlansága csak az Evangéliumban lesz abszolút követelmény. Jézus korában a zsidó kultúrkörben és a görög-római világban az egyidejű poligámia gyakorlatilag eltűnt, de elég gyakori volt az, hogy a férfi elbocsátotta feleségét és másik nőt vett el. A zsidók csak azon vitatkoztak, hogy milyen okból lehet elbocsátani a feleséget, tehát hogy súlyos ok (pl. házasságtörés) kell-e a váláshoz. Jézus határozottan elutasítja a válást és a házasságot felbonthatatlannak nyilvánítja ki, ha valóban házasságról van szó és nem csupán « paráznaságról » (10). « Az Isten a teremtés kezdetén férfit és nőt alkotott. Az ember ezért elhagyja apját, a feleségével tart és ketten egy test lesznek. Ettől kezdve többé már nem két test, hanem csak egy. Amit

---

(10) Máté 5, 32 és 19, 9 értelmezése vitatott. A « Sitz im Leben », a szövegösszefüggés és a másik két szinoptikus evangélium párhuzamos helyeinek figyelembevételével azt mondhatjuk, hogy Jézus itt egyáltalán nem akarja « meglazítani » a házasság abszolút felbonthatatlanságáról szóló kijelentését (« a paráznaság esetét kivéve » hozzáadásával). Az ortodoxok és egyes protestánsok értelmezése, amely megengedettnek tartja a válást az egyik fél *házasságtörése* esetén, nem támaszkodhat joggal e Máté-versekre, hiszen itt *paráznaságról* és nem *házasságtörésről* van szó. V.ö. *Schoonenberg, Le Monde de Dieu en devenir*, 146-149.

tehát az Isten összekapcsolt, az ember ne válassza szét ». Otthon tanítványai ismét efelől kérdezgették. Ezt válaszolta: « Aki elküldi feleségét és mást vesz el, házasságtörést követ el ellene. Ha pedig a feleség hagyja el férjét és máshoz megy, házasságot tör » (Mk. 10, 6-12; v.ö. Lk. 16, 16; Mt. 5, 31 sk; 19, 3-10).

Szent Pál is az *Úr parancsára* hivatkozik: « A házasoknak pedig nem én parancsolom, hanem az Úr: a feleség ne hagyja el férjét. Ha mégis elhagyná, maradjon férj nélkül vagy béküljön ki férjével. A férfi se bocsássa el feleségét » (1 Kor. 7, 10-11). S az Efezusi levél olyan titoknak (« szentségnek ») mutatja be a férfi és a nő testi-lelki kapcsolatát, amely Kriszus és az Egyház egységét jeleníti meg. A megdicsőült Krisztus az Egyházat (az újszövetségi választott népet) választotta « jegyeséül »: a szentségek, így a házasság is, ennek a szeretetkapcsolatnak a megnyilatkozásai, közvetítései (Efez. 5, 21-32).

A GS 48. pontja is hivatkozik a fenti szentírási helyekre. A keresztény házasság méltóságáról ezeket írja: « Az igazi házastársi szerelem az isteni szeretetben magasztosul fel. Krisztus megváltó ereje és az Egyház üdvözítő tevékenysége irányítja és gazdagítja, hogy a házastársak valóban eljussanak Istenhez, fennkölt atyai és anyai hivatásukra pedig segítséget és erőt kapjanak. Ezért külön szentség erősíti meg, sőt mintegy fel is szenteli a keresztény házastársakat állapotbeli feladataikra és méltóságukra. Ennek erejével teljesítik házastársi és családi kötelességeiket, eltöltve Krisztus szellemétől, amely egész életüket hittel, reménnyel és szeretettel hatja át. Így haladnak egyre tovább saját egyéni tökéletesedésük és kölcsönös megszentelődésük útján, általa pedig Isten együttes dicsőítésének útján ».

A 49. pont a házaséletről, a hitvesi szerelemről szól. Ez a szakasz jelzi legvilágosabban, mily jelentős lépést

tett előre a Zsinat a *Casti connubii* óta (11). Régebben az Egyház a házasság *jogi-intézményes* jellegét, a gyermeknemzést és a gyermekek nevelését helyezte előtérbe (a szexuális kapcsolat biológiai célszerűségére, a « természet finalitására » alapozva megfontolásait); most a szerelem *személyes* jellegét, a hitvesek testi-lelki kiegészülését hangsúlyozza (az *emberi* szexualitás sajátosságaira hívja fel a figyelmet), és így a házasélet minden értékét felölelő, teljesebb szemlélete alapján keresi a házasság és a család mai problémáinak megoldását. Az 1918-ban közzétett kánonjog (1013, § 1) és XI. Piusz *Casti connubii* k. körlevele (1930) még a gyermeknemzést és a gyermekek felnevelését jelöli meg mint a házasság elsődleges célját (*finis primarius*), és másodlagosnak tekinti a kölcsönös kiegészülést, *remedium concupiscentiae*-nek a szerelmi kapcsolatot. Ezzel szemben a zsinati szöveg már nem tesz említést e megkülönböztetésről, amely a szexuális életnek egy bizonyos lebecsüléséről tanúskodott és igen sok félreértésre adott okot. Az új szemléletet a zsinaton főleg IV. Maximos pátriárka, Léger, Suenens, Alfrink bíboros és Reuss Mainz-i segédpüspök szorgalmazta (12).

A régebbi felfogást is lehetett helyesen értelmezni. Amikor ez a (jogi) szemlélet a gyermeknemzést és a gyermekek nevelését jelölte meg a házasság « elsődleges » céljának, akkor a házasságot mint intézményt tekintette: egy jogilag ellenőrizhető szerződés célszerűségét és érvényességét akarta meghatározni. (Pl. ha a házasfelek

---

(11) V.ö. *L. Janssens, Mariage et fécondité de « Casti connubii » à « Gaudium et Spes »*, J. Duculuot, Gembloux-Lethielleux, Paris, 1967; *J. David, Nouveaux aspects de la Doctrine catholique du Mariage*, Bruges - Paris, 1967. (Német eredeti: *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre*, 1966).

(12) V.ö. *David, i.m.* 43-62.

eleve — *de jure* — és mindörökre ki akarják zárni a gyermekáldást, meghiúsítják a házasságnak mint intézménynek a célját: ezért, ha ez a szándék igazolható, a házasságot érvénytelennek lehet nyilvánítani). De a régi felfogásnak az volt a nagy hátránya, hogy a hitvesi szerelmet, a szexuális kapcsolatot és a szeretetközösséget könnyen « másodrangúnak » tekintették. Ennek következményei főleg a morális teológiában, a házaséletről szóló fejezetekben mutatkoztak meg.

A zsinat felszámolta egy bizonyos manicheizmusnak (vagy « puritanizmusnak ») a nyomait és jórészt magáévá tette a perszonalista filozófusok, meg a házasság új szemléletét szorgalmazó moralisták (D. von Hildebrand, H. Doms, L. Janssens, J. David, Suenens bíboros, Reuss segédpüspök...) nézeteit (13). Az emberi szexualitás lényegesen különbözik az állatitól, mert a személyes kapcsolatnak, a szeretetközösségnek a kifejezése. A házasfelek nemi kapcsolatának « természetes » (= normális) gyümölcse a gyermek. « A házasság és a hitvesi szerelem jellegéből következően utódok létrehozására és felnevelésére irányul. Kétségkívül a gyermek a házasság legszebb ajándéka, és épp a szülőknek igen-igen javára válik... A házastársak sajátos küldetését az emberi élet továbbadásában és felnevelésében kell látnunk. Gondolják meg tehát a házastársak, hogy ők feladatuk teljesítésével a teremtő Isten szeretetének munkatársai és mintegy tolmácsolói. Éppen ezért emberi és keresztény felelősséggel kell betölteniök tisztüket » (GS 50). Később ugyanez a pont hangsúlyozza: « Ámde a házasságnak nemcsak az életadás a rendeltetése, hiszen épp a személyek közt létrejött felbonthatatlan szövetségnek a jellege és a gyermekek java követeli, hogy helyes módon kifejeződjék,

(13) *U.o.* 63-91.

tökéletesedjék és érlelődjék a házastársak kölcsönös szerelme. Így még akkor is, ha a sok esetben hőn óhajtott gyermekáldás hiányzik, a házasság azért egész életre szóló együttélés és közösség marad, megőrzi értékét és felbonthatatlanságát ».

A zsinat tehát — anélkül, hogy a hagyományos tanítást megváltoztatta volna —, harmonikusabb, teljesebb szemléletet fejtett ki a házasságról. Mivel a Pápa magának tartotta fenn a születésszabályozással kapcsolatos kérdésekben való döntést, a Zsinat e ponton nem adott konkrét megoldásokat, csak néhány irányelvet szögezett le. Lássuk most külön ezt a kérdést és a « *Humanae vitae* » k. körlevél tanítását.

Az Egyház és a születésszabályozás.

A szerelem perszonalista szemlélete és a házasság minden értékének figyelembevétele afelé a vélemény felé hajlította a « haladóbb » katolikus morálteológusokat, hogy a házaséletnek *globálisan*, a maga egészében kell termékenynek lennie, de nem minden nemi aktusnak kell a gyermeknemzésre irányulnia. Ezt az u.n. *totalitás-elvet* vallotta a pápai szakbizottság többségének a dokumentuma (14). Ezek a moralisták továbbra is azt tartják, hogy a házasságnak, a hitvesek nemi életének lényegileg az új élet nemzésére kell irányulnia, de ezt a beirányulást csak a házasélet *egészétől* várják el és nem minden nemi aktustól. Szerintük helytelen az, ha elszigeteljük az egyes aktusokat a házasság egészétől és a *házasság* céljairól szóló tanítást az *egyes aktusokra* alkalmazzuk, amelyek így — csupán biológiai-fiziológiai mivoltukban szemlélve

(14) V.ö. *Contrôle des naissances et théologie*, Le dossier de Rome (J.M. Paupert bevezetésével és jegyzeteivel), Seuil, Paris, 1967, 56-69.

őket — elveszítik teljes emberi jelentésüket. Már a természet is jelzi (a terméketlen időszakokkal és az öregkori terméketlenséggel), hogy a házasságnak a gyermeknemzésen kívül más céljai is vannak, nevezetesen a testilelki kiegészülés: tehát a házastársi aktusok megőrzik értéküket és méltóságukat akkor is, ha nem irányulnak az új élet nemzésére. (Ezt egyébként a zsinati konstitúció is hangoztatta).

Ezek a modern teológusok továbbra is tartják azt, hogy a szexualitás « *természetéből* » *is* kiolvashatunk bizonyos általános erkölcsi irányelveket, tehát hogy a nemi egyesülés dinamizmusába « be van írva » az új élet nemzése. Ezért világosan kizárják pl. a homoszexualitást, mert ellenkezik a szexualitás természetével, jóllehet kifejezheti a szerelmet-szeretetet. Hasonlóképpen kizárják a házasság előtti (ill. házasságon kívüli) nemi érintkezést is, amely szintén lehet a szerelem kifejezése, de hiányzik belőle a tartós és személyes kapcsolat, valamint az elkötelezettség a termékenységre és a gyermekek felnevelésére.

A fent említett totalitás-elvből, valamint a hitvesi szerelem újraértékeléséből kiindulva az új irányzat másképp ítéli meg a házasélet egyes aktusait, mint a régi kazuisztika, és a felelősségteljes születésszabályozás *módszereinek* megválasztásában is nagyobb szabadságot enged a házastársaknak, feltéve, ha elfogadják a házasság globális beirányulását a termékenységre. A következő általános elvet hagsúlyozzák: semmit sem lehet tenni, amely elveszi a nemi érintkezésnek a személyes jellegét, azt, hogy szerelmi találkozás kifejezése. Hogy aztán a lelkiismeretes családtervezés, amely semmiképpen sem akar ártani a házastársi szeretetközösségnek, milyen eszközöket választ (Ogino-Knaus, hőmérőzés; vagy akár más eszközök, pl. olyan hormonkészítmények, « pilulák »,

amelyek felfüggesztik egy időre az ovulációt...), ez a házasfelek közös döntésétől függ (15).

Mindezeket a következtetéseket nem vonta le a Zsinat a házasság újabb szemléletéből; nyitva hagyta a kérdést, mert a Pápa maga akart dönteni, miután alaposabban mérlegelte a szakbizottság véleményét.

1968. július 25-i dátummal jelent meg VI. Pál « *Humanae vitae* » kezdetű körlevele a születésszabályozásról. A pápai dokumentum kifejti az Egyház jelenlegi álláspontját. VI. Pál a szakbizottság véleményét nem tekintette véglegesnek. Ő maga vizsgálta meg a problémát, mivel a bizottságon belül nem alakult ki egységes vélemény. A többség véleményét nem fogadta el, mivel a javasolt új szempontok — megítélése szerint — lényegesen eltérnek az Egyház hagyományos tanításától. VI. Pál magáévá teszi a Zsinat új perszonalista szemléletét: ezt a pozitívumot a sajtóvisszhang nem mindig emelte ki. A *Gaudium et Spes*-re hivatkozva tisztázza a házastársi szerelem és a « felelős atyaság » (*paternité responsable*) fogalmait. De *nem fogadja el a* (fent leírt) *totalitás-elvet*, amelyet a szakbizottság többsége vallott (16). A körlevél alapvető tanítása a házasság termékenységével kapcsolatban ez: nemcsak a házasság egészének, hanem *mindenegyes nemi aktusnak nyitottnak* kell lennie a termékenység felé.

A « felelős atyaság » végső soron azt jelenti — magyarázza a körlevél —, hogy a házasfelek tiszteletben tartják az Isten által akart objektív rendet: elismerik, hogy felelősek Istennel, önmagukkal, családjukkal és a társadalommal szemben. A Pápa mindenekelőtt az erkölcsi rela-

---

(15) V.ö. *David, i.m.* 82-89; *Janssens, i.m.* 108-110.

(16) VI. Pál a 11. pontban XI. Piusz és XII. Piusz tanítására hivatkozik: főérve a természettörvénynek ez a « *hagyományos* » értelmezése. A szakbizottság többségének érveit nem vitatja meg.

tivizmust és egy bizonyos hedonizmust (a lehető legnagyobb élvezetet kereső és a « könnyebb megoldásokat » választó irányzatot) akarta kizárni a keresztény házaséletből. Ezért hangsúlyozza, hogy a Teremtő a nemiség sajátos dinamizmusával is jelzi, hogy a szerelmi kapcsolat rendes következménye az új élet nemzése. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nemi egyesülés csak akkor megengedett, amikor a nő termékeny. Maga a természet is szabályozza a születéseket a terméketlen időszakokkal. Ha a házasfelek fizikai vagy pszichológiai helyzete, vagy akár a család gazdasági helyzete (lakásprobléma, megélhetés) a szülések elodázását követelik, a házasfelek érintkezéseiket a terméketlen időszakokra korlátozhatják. Jelenleg ezt a periodikus megtartóztatást ismeri el az Egyház mint « erkölcsös » születéskorlátozást. Minden olyan « mesterséges » beavatkozás, amely valamiképpen akadályozza a nemi aktus természetes lefolyását és lehetetlenné teszi a nemzést, erkölcstelen. Kifejezetten tilos a nemi aktus félbeszakítása, a közvetlenül előidézett magzatelhajtás, a férfi és a nő sterilizálása. Viszont a körlevél megengedettnek tartja a terápia-jellegű beavatkozást, vagyis azt, hogy a beteg organizmust gyógyítsák, még abban az esetben is, ha ez terméketlenséget idéz elő (feltéve, hogy súlyos indítóok van rá és nem a sterilizálás a cél).

Amikor az Egyház a Teremtő által a természetbe írt törvényeket így értelmezi, önzetlenül az emberi méltóságot óvja, meg akarja védeni a szerelmet attól, hogy csupán élvezetadó funkció legyen (hogy az egyik fél a másikban csak élvezeti eszközt lásson), és hogy a társadalom (a közhatalom) beavatkozzék a házasfelek életébe (a fogamzásgátló-szerek propagálása és alkalmazásának sürgetése egyes országokban). A harmadik, a lelkiipásztori irányelveket nyújtó részben a Pápa főleg a papokat figyelmezteti arra, hogy megértők legyenek a házasfelek-

kel szemben, még ha ezek nem is tudják követni az eléjük tűzött eszményt. Jézus sem azért jött, hogy elítélje az embereket, hanem hogy üdvözítse őket. A hitvesek nehézségeik közepette mindig a Megváltó irgalmas szeretetét érezzék meg a pap szavában és jóságában.

Tudjuk, hogy a pápai körlevél « ellentmondás jele » lett. Nemcsak a sokszor felületes és torzító sajtó, de katolikus teológusok és világi hívek is fenntartással fogadták ill. bírálták. Főleg azért, mivel a szakbizottság többségének véleménye a « haladóbb » moralisták véleményét tükrözte. A kérdés bonyolult, részletesen nem vitathatjuk meg. A vélemények megoszlása is mutatja, hogy bizonyos problémák még tisztázatlanok: pl. a « természettörvény » és az egyházi Tanítóhivatal viszonya, vagyis az a kérdés, hogy a pápai tévedhetetlenség vonatkozik-e olyan erkölcsi kérdésekre is, amelyek sem közvetlenül, sem közvetve nincsenek benn a kinyilatkoztatásban, tehát *tisztán* a « természetes erkölcs » és a « természetjog » köréhez tartoznak? (17).

Mindenesetre, az enciklikát hivatalosan bemutató F. Lambruschini is hangsúlyozta (1968. júl. 29-én a Vatikán sajtótermében), hogy a dokumentum *nem tévedhetetlen* pápai tanítás. Jóllehet az egyházi Tanítóhivatalnak olyan tekintéllyel bíró lelkipásztori megnyilatkozása, amely minden katolikus hívőtől engedelmességet követel. Mivel ugyanis a jelen pillanatban egy súlyos erkölcsi kérdésben az Egyház Feje helyes értékítéletre akarja vezetni a híveket, a hagyományos tanítás értelmezésében a Szentlélek különleges segítségére számíthat, még ha ezen a téren (tehát a természettörvény értelmezésénél) nincs is meg az abszolút tévedhetetlenségnek az a garanciája, mint a Kinyilatkoztatásban bennefoglalt hittani és erkölcsi igazságok ünnepélyes definíciójánál.

---

(17) Lásd: *David, i.m.* 95-125 (L'Eglise et le droit naturel).

VI. Pál a teljes keresztény *eszményt* állítja a házasok elé. A házasság minden értékét figyelembe veszi; a születésszabályozást nem korlátozza csupán a « pilula »-kérdésre. A gyakorlati életben nincsenek ideális helyzetek. Azok a keresztények, akik a szeretet teljességére törekszenek és minden tőlük telhetőt megtesznek azért, hogy Krisztus törvényéhez igazodjanak, de egy adott helyzetben nem tudják összehangolni a házassági szerelem és az egyes aktusok termékenységének a követelményét, úgy ahogy ezt a körlevél megszabja, nem okvetlenül szakadnak el az Isten szeretetétől. A tettek erkölcsi megítélésénél mindig figyelembe kell venni az objektív törvényt, a cselekvést magát is és nemcsak a szándékot (hiszen az objektíve rosszat nem teszi jóvá a jó szándék!), de ugyanakkor a konkrét helyzetet is, *minden érték* « hívását ». Ha két kötelesség hívása alternatíva elé állítja a házasokat, a kisebb rosszat kell választaniok. A keresztény élet az evangéliumi tökéletességre törekvő dinamizmus: állandó megtérés, állandó küzdelem a bűnnel, az önzés visszaszorítása az « önmegtagadás » által és a szeretet növekedése. A « halálos » és a « bocsánatos » bűn közötti határokat nem lehet objektív módon kijelölni, tehát úgy, hogy csupán a cselekvés tárgyát tekintjük, de nem vesszük figyelembe a személyes elemeket, a növekedés törvényét, az állandó megtérés követelményét, a személy alapvető beirányítottságát, hivatását és konkrét helyzetét (18).

A német püspökök a « Humanae vitae »-t magyarázva hivatkoznak előző évi pásztorlevelükre, amelyben a kö-

---

(18) A keresztény erkölcsnek ezt a dinamizmusát hangsúlyozza *B. Häring, La Morale après le Concile*, Bruges - Paris, 1967. V.ö. 46. lap, hivatkozás *Fr. Böckle*-re, Bestrebungen in der Moraltheologie, in: *Fragen der Theologie heute* (J. Feiner), Einsiedeln, 1957, 434 skk.

vetkezőket írták: « Nem zártuk ki akkor annak a lehetőségét, hogy egy katolikus — ha súlyos oka van rá — eltávolodjék az egyházi Tanítóhivatal nem tévedhetetlen kijelentéseitől. Úgy tűnik, hogy ma sok katolikus pap és világi lelkiismeretben meg van győződve arról, hogy ez az eset állt elő a születésszabályozás módszereit illetően ». A német püspökök a következő három gyakorlati tanácsot adják: 1) Mindenkinek kötelessége komolyan tanulmányozni a körlevél állításait, bensőleg készen arra, hogy elfogadja őket; 2) mindazok, akik az Egyháztól megbízatást kaptak a hit hirdetésére, különösképpen kötelezve vannak arra, hogy lelkiismeretesen előadják a pápai enciklika tanítását; 3) a lelkipásztorok szolgálatuk teljesítésében, különösen a szentségek kiszolgáltatásában, tartsák tiszteletben a hivek lelkiismeretes, felelősségteljes döntéseit.

Az ember csak lassan ismeri fel a természettörvények gazdag tartalmát, amelyek beépülnek a kegyelmi rendbe és új jelentést kapnak. Minden biológiai, orvosi felfedezés, minden társadalmi változás arra készteti az embert, hogy újra felfedezze, mi az erkölcsös egy adott tettben. A bizonytalankodó értelemnek segítségére siet a kinyilatkoztatás, amelyet az Egyház értelmez (19). Még ha egy pusztán természetjogi kérdésről van is szó (pl. a magántulajdon kérdése a *Rerum novarum*-ban és a *Quadragesimo anno*-ban, vagy a születésszabályozás a *Casti connubii*-ben és *Humanae vitae*-ben), az *egyházi* Tanítóhivatal bizonyos körülmények között hiteles lelkipásztori irányelveket adhat a hiveknek, amelyek lelkiismeretes engedelmességet követelnek. Ha pedig e nem tévedhetetlen tanítás értelmezésében tekintélyes szakemberek eltérő véleményen vannak, és ha a hivő, alaposan megvizsgálva a

---

(19) V.ö. *E. H. Schillebeeckx, Le Mariage est un sacrement*, Paris 1961, 62-63; *Denzinger* 1786.

kérdést, a pápai irányelvektől eltérő következtetésre jut; továbbá, ha gyakorlati életében is súlyos okai vannak rá, hogy azoktól eltérjen, követheti saját lelkiismeretét.

Végezetül a GS 52. pontjából idézünk: « A család mintegy a teljesebb emberség iskolája. Hogy azonban életének és küldetésének teljességét elérhesse, szükség van a házastársak jóindulatú lelki kapcsolatára, egyetértésére, a gyermeknevelésben pedig a szülők szorgos együttműködésére. Az apa tevékeny jelenléte szerfölött hasznos a gyermekek jellemalakulása szempontjából. De különösen a kisebb gyermekek rászorulnak arra is, hogy az anya törődjön otthonával. Ezt tehát lehetővé kell tenni, mégpedig úgy, hogy az asszony jogos társadalmi érvényesülése hátrányt ne szenvedjen. A gyermekeket úgy kell nevelni és tanítani, hogy felnőtt korba jutva teljes felelősségérzettel követhessék hivatásukat, esetleg az egyházi hivatást is, és képesek legyenek az életben akként elhelyezkedni, hogy házasságra lépve, a maguk családját a neki kedvező erkölcsi, társadalmi és gazdasági körülmények között alapíthassák meg. A szülők vagy a gyámok kötelessége, hogy családalapításkor okos tanácsadással irányítsák a fiatalokat. Ezek viszont készségesen hallgassák meg őket. Nem szabad azonban sem közvetlenül, sem közvetve kényszeríteni a fiatalokat a házasságkötésre vagy meghatározott élettárs választására. A családban különböző nemzedékek élnek együtt, és kölcsönösen segítik egymást a nagyobb életbölcsesség megszerzésében és a személyi jogok összehangolásában a társadalmi élet egyéb követelményeivel. Ezért alapja a társadalomnak... Végül pedig a házastársak, akik az élő Isten képmásává lettek, és igazán személyekhez méltó rangba jutottak, legyenek egyek a kölcsönös szeretetben, az egyező gondolkodásban és a közös életszentségben. Krsztust, az élet forrását (Róm. 5, 11 és 18; 6, 5-11; Gal. 2, 20) követve, hűséges szerelmükkel tanúsítsák hivatásuk

örömeiben és áldozatvállalásaiban egyaránt annak a szeretetnek titkát, amelyet halálával és feltámadásával Urunk nyilvánított ki a világnak (v.ö. Efez. 5, 25-27) ».

3. A közjó előmozdítása és a társadalmi igazságosság.

Az ember személyi méltóságára vonatkozó keresztény tan az Egyház szociális tanításának is sarkpontja. Mivel az ember Isten képmása és arra van rendelve, hogy Isten fia legyen a Fiúban, minden alá van rendelve neki; ura a természetnek és elidegeníthetetlen jogok illetik meg: jog az élethez, a munkához, bizonyos anyagi javakhoz, a személyi biztonsághoz, a szabadsághoz... Egyszóval: a a társadalmi rendnek olyannak kell lennie, hogy biztosítsa a személy teljes kibontakozását. Az említett jogok követelését nem kell összetévesztenünk az individualista korlátlan haszonlesésével és önző érdek-keresésével. Az egyednek is tekintettel kell lennie a közjóra, mások jogait tiszteletben kell tartania és az egész közösség javát kell keresnie. Egyszerre igaz tehát, hogy a társadalom a személyért van, és az is, hogy az egyednek alá kell vetnie saját érdekeit a közjóénak.

Ezt a paradox állítást a következőkben jobban megvilágítjuk. Nemcsak a zsinat tanítására hivatkozunk, hanem az utolsó pápák szociális enciklikáira is, hiszen maga a *Gaudium et Spes* is ezekre a megnyilatkozásokra utal (v.ö. GS 23). Szintézisünkhöz jó segítséget nyújt Calvez S.J. és Perrin S.J. kétkötetes munkája: *Église et société économique,* Egyház és gazdasági társadalom (20).

---

(20) *J. Y. Calvez* et *J. Perrin, Église et Société économique,* L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII, (« Théologie » 40), Paris 1959; *J. Y. Calvez, Église et soc. économique* II, L'enseignement social de Jean XXIII (« Théologie » 55), 1963.

A személy, a közjó és a társadalom.

XIII. Leótól kezdve a pápák egy bizonyos liberális, individualista erkölcsi felfogás ellen küzdenek, de ugyanakkor figyelemmel vannak a túlzó kollektivizmus veszélyeire is. Ezért, amikor a közjó előmozdítását és a társadalmi igazságosságot sürgetik, az emberi személy alapvető jogait hangsúlyozzák. A közjó éppen a személyi jogok biztosítéka és megvalósulása, és ezért a perszonalizmus és az erkölcsi rend konkrét kifejezése.

A *Mater et Magistra* nyomán (65. pont) a GS így határozza meg a *közjót*: « azon társadalmi életfeltételek összessége, amelyek lehetővé teszik mind a csoportoknak, mind az egyes tagoknak, hogy teljesebben és könnyebben elérjék tökéletességüket » (GS 26). Mivel a társadalmiasulás következtében az emberek közötti függés egyre szorosabbá válik és az egész világra kiterjed, a közjó kérdése is világtávlatokat ölel fel: az egész emberi nemet érintő jogok és kötelességek szövevénye lesz. « Minden társas alakulatnak számot kell vetnie a többi alakulat szükségleteivel és jogos igényeivel, sőt, az egész emberi család közös javával is » (GS 26). Másszóval: a « közjó » kifejezés azt a célt jelöli, amelyet a társadalomnak — minden társadalomnak — el kell érnie; azt, amivel a társadalom tartozik mindenegyes tagjának és azt, amivel minden személy tartozik a társadalomnak, hogy így maga a társadalmi élet is közjó legyen.

A régebbi pápai dokumentumok a közjót főleg *nemzeti* szinten tekintették. XXIII. János azonban már határozottan *nemzetközi* távlatokban vizsgálja a kérdést. A *Mater et Magistra* 80. pontjában pl. ezt olvassuk: « A világviszonylatban tekintett közjó azt kívánja, hogy az országok közötti konkurrenciából száműzzék az igazságtalan gyakorlatokat; az egyes nemzetek gazdasági élete között mozdítsák elő a kölcsönös megértést és együttmű-

ködést; ezenkívül olyan hathatós intézkedéseket foganatosítsanak, amelyek az elmaradt országok gazdasági fejlődését elősegítik». A zsinat másnapján megjelent *Populorum Progressio* k. körlevél pedig második részét teljesen az emberiség szolidáris fejlődésének szenteli. «A nyomorúság ellen vívott küzdelem, az igazságtalanság elleni harc egyértelmű a jobblét, az emberi és szellemi haladás ösztönzésével, vagyis az emberiség egyetemes javával...» (PP 76).

Az Egyház tanítása szerint a közjónak három összetevője van: 1) *anyagi* javak, gazdagság és szolgálatok összessége, mivelhogy az anyagi jólét minden ember munkájának közös gyümölcse; 2) *jogi*: a közjó feltételezi azt, hogy elismerik mindenkinek a jogát ahhoz, hogy részesedjék az anyagi javakban, a nemzet gazdagságában; 3) *személyi*: az emberek részesedése a termelt javakban nem egyszerű osztozkodás; a közjó azt is megköveteli, hogy ez a részesedés egyszersmind az emberi kapcsolatoknak, az igazi testvéri közösségnek a megnyilatkozása legyen. (A «fogyasztó társadalom» így lesz emberi közösség!).

Sajátos küldetésénél fogva az Egyház főleg ezt a harmadikat, a személyi összetevőt hangsúlyozza. Hiszen a közjó végső soron a személyért van. A *Pacem in terris* (36. pont) ezeket írja: «A társadalmi élet mindenekelőtt szellemi valóságnak tekintendő: ismeretek kicserélése az igazság fényében, versengés az erkölcsi jó keresésében, egység a szép törvényes kifejezésének nemes élvezetében; állandó készség arra, hogy az ember a legjobbat adja a másiknak, és közös törekvés az állandó lelki gazdagodásra». Csakugyan, mihelyt a társadalmi élet követelményeit jogok és kötelességek összességében határozzák meg, mindjárt szellemi értékek követelményéről van szó. A jogi alapokon álló társadalomban az emberek könnyeb-

ben megnyílnak a szellemi értékeknek, « könnyebben megismerhetik az igaz, transzcendens és személyes Istent is. Így az Istenhez való viszonyukat is úgy tekinthetik, mint életük alapját; a lélek belső életének és a közösségi életnek egyaránt Ő lesz a fundamentuma » (*Pacem in terris*, 45).

XXIII. János részletesen felsorolja az emberi személy jogait. Ezt a listát rövidebben megtaláljuk a GS 26. pontjában: « ...A személy fölötte áll minden dolognak, jogai és kötelességei egyetemesek és sérthetetlenek. Kell tehát, hogy az ember hozzájuthasson mindahhoz, ami szükséges számára, hogy igazán emberi életet élhessen. Ide tartozik a táplálék, a ruházat, a lakás, a jog az élethivatás szabad megválasztására és a családalapításra, a neveltetésre, a munkára, a jó hírnévre, a tiszteletre, a megfelelő tájékozottságra, továbbá arra, hogy az ember a maga lelkiismeretének helyes indításai szerint cselekedjék, hogy magánélete védelemben részesüljön, és hogy a jogos szabadságot élvezhesse vallási tekintetben is ».

Ha a társadalom nem a jogrendre épül, ha nincs meg a személyi kapcsolat az emberek között, — vagyis ha az ember rabszolga, fogyasztó alany, elidegenített tárgy vagy egy kerék az államgépezetben —, a közjó sürgetése kétértelmű lehet. Ezért a pápák nem szűnnek meg hangoztatni: « *civitas propter cives, non cives propter civitatem* », a társadalom van az emberi személyért és nem megfordítva. A közjó elsőbbségét csak akkor és annyiban lehet követelni, amikor és amennyiben valóban *garantálja és kifejezi a személy* alapvető jogait. « A társadalom rendjének és e rend továbbfejlődésének tehát szüntelenül a személyek javára kell irányulnia, mert a dolgok rendjét a személyek rendjéhez kell szabni, nem pedig megfordítva... Ezt a társadalmi rendet állandóan fejleszteni kell, igazságra alapozni, igazságosságban építeni, és szeretettel áthatni; a szabadság terén pedig meg kell ta-

lálni az egyre emberségesebb egyensúlyt. (Itt a jegyzetben utalás van a *Pacem in terris*-re). Hogy mindez megvalósuljon, meg kell újulnia a gondolkodás módjának, és messzemenő változásokat kell végrehajtani a társadalomban» (GS 26).

P. Calvez így fejezi ki a személy, a közjó és a társadalom dialektikáját: az *egyének* különleges java alá van rendelve a közjónak, mivel a közjó a *személyek* alapvető jogainak biztosítéka. Mindebből az is következik, hogy a közjó kérdése alá van vetve a *látszat* és az *igazság* dialektikájának. A pápák sohasem beszélnek látszólagos személyi jogokról, de látszólagos közjóról (vagy a közjó látszatáról) igen. A személyes javak az értékek abszolút rendjéhez tartoznak és tulajdonképpen a közjónak is alkotó elemei. Ezért az *egyénnek* alá kell vetnie magát az *igazi* közjónak, viszont a *személy* alapvető jogait sohasem lehet feláldozni a *látszólagos* közjónak (21).

Az Egyház hagyományos tanítását a személy és a társadalom kapcsolatát illetően a *szubszidiaritás* elvében lehet összefoglalni (22). Mit jelent ez az elv? XI. Piusz a *Quadragesimo anno*-ban kijelenti (XII. Piusz is átveszi a gondolatot): a személyeknek szükségük van a társadalomra mint *segítségre* (támaszra = subsidium-ra). Amit viszont az egyének, a személyek maguk meg tudnak tenni, azt nem kell a közösségre (az államra) bízni. A társadalomnak segítenie kell, de nem szabad elnyomnia az egyének kezdeményezését, a személyes felelősséget.

Az elmondottakból kitűnik, hogy az Egyház szociális tanítása — a helyes perszonalizmusra támaszkodva — megoldja az egyén és a társadalom antagonizmusát. A liberális-individualista szemlélettel (gyakorlattal) szemben hangsúlyozza, hogy az egyénnek alá kell vetnie

---

(21) V.ö. *Calvez-Perrin*, 165.
(22) *U.o.* 165-166.

magát az igazi közjónak; a személyt elnyomó és az egyéni felelősséget tompító kollektívizmussal szemben pedig a szubszidiaritás elvét hangoztatja és őrködik, nehogy a személy alapvető jogait feláldozzák a látszólagos közjó érdekeiért. A *Gaudium et Spes* 27. pontja — mintegy az emberi jogok listájának ellenpéldájaként — rámutat a modern társadalom visszásságaira és az emberi jogok lábbaltiprására: « Mindaz, ami egyenesen az élet ellen irányul, mint a gyilkosság bármilyen formája, a népirtás, a magzatelhajtás, az eutanázia, vagy éppen a szándékos öngyilkosság is, továbbá mindaz, ami csorbítja az emberi személy épségét, mint például a csonkítások, a testi vagy lelki kínzás, a pszichológiai kényszer alkalmazása; és ami csak sérti az emberi méltóságot, mint az embertelen életkörülmények, az önkényes bebörtönzés, az elhurcolás, a rabszolgaság, a prostitúció, a nőkkel vagy ifjakkal való kereskedés; de ugyanígy a lealacsonyító munkafeltételek is, amelyek között a munkásokkal pusztán jövedelmező eszközökként bánnak, nem véve őket szabad és felelős személy számba: ezek és minden más, ami hozzájuk hasonló, bizony gyalázatos dolgok. Amellett, hogy megmételyezik az emberi civilizációt, sokkal inkább azokat mocskolják be, akik ilyesmit művelnek, mint azokat, akik a jogtalanságot elszenvedik. Mindez a legnagyobb mértékben ellenkezik a Teremtőnek járó tisztelettel is ».

Az emberek lényegi egyenlősége és az igazságosság.

A társadalmi élet objektív szabályozó normája a közjó; ez pedig nem más, mint a személy elidegeníthetetlen jogainak garanciája és gyakorlati kifejezése. Másszóval úgy is mondhatjuk, hogy a közjó a személyek kölcsönös elismerésének gyümölcse és lényegi egyenlőségük megnyilatkozása. A *Gaudium et Spes* 29. pontjában

olvassuk (egyébként a kérdésre visszatért a *Populorum Progressio* is): « Minden embernek szellemi lelke van, és Isten képmására van teremtve. Ugyanaz mindegyiknek a természete és az eredete, annak következtében pedig, hogy Krisztus megváltotta őket, mindnek ugyanaz a hivatása, és Istennek ugyanaz a szándéka velük. Ezért egyre határozottabban fel kell ismerni, hogy alapjában véve mindnyájan egyenlők ».

Az emberek lényegi egyenlőségének állítása egyik központi tétele volt XXIII. János *Pacem in terris* k. körlevelének (V.ö. 44. és 89. pontok). Ez viszonylag új vonása a pápák tanításának. Nemcsak az egyes személyek — természetüknél fogva —, de az egyes csoportok is, sőt a nemzetek is egyenlők. Tehát mindenfajta megkülönböztetést ki kell zárni. « Bizonyos, hogy a testi erő meg az értelmi és erkölcsi képességek különbözősége folytán nem egyforma minden ember. De mint Isten szándékával ellenkező bánásmódot, le kell küzdeni és ki kell küszöbölni mindenféle társadalmi vagy művelődési megkülönböztetést a személy alapvető jogaiban, akár nem vagy faj, akár bőrszín vagy társadalmi hovatartozás, akár nyelv vagy vallás miatt... Mi több, bár az emberek jogai különböznek egymástól, a személyek egyenlő méltósága megköveteli, hogy mindnyájan eljussanak az emberibb, méltányos életfeltételekhez. Az emberiség egyetlen nagy családjának tagjai és népei között mutatkozó kihívóan nagy gazdasági és társadalmi különbségek ugyanis botrányt keltenek, és ellenkeznek a társadalmi igazságossággal, a méltányossággal és az emberi személy méltóságával; egyúttal pedig veszélyeztetik a társadalmi meg a nemzetközi békét » (GS 29).

Ebben a szövegben előfordul a « *társadalmi igazságosság* » kifejezés. Érdekes, hogy a konstitúció elég ritkán használja, jóllehet az elmúlt száz év alatt az Egyház szociális tanításának középpontjában állt a « justitia so-

cialis ». Mielőtt ennek a fogalomnak genezisét felvázolnánk, azt kell megvizsgálnunk, mit jelent egyszerűen az *igazságosság* és mi annak alapja (23). A kérdés szorosan összefügg az emberi egyenlőség problémájával.

A közjó átfogó normáján túl meg kell jelölni azokat a közelebbi normákat, azokat a társadalmi kötelezettségeket, amelyek ténylegesen tükrözik a társadalmi érintkezés szabályait. E közelebbi normákat egy szóval össze lehet foglalni: igazságosság. Mit jelent az, hogy a társadalmi életet, a különböző közösségeket és társulatokat, a családot, az üzemi közösséget, a szervezeteket, a nemzetgazdaságot, a nemzetközi közösséget az igazságosság elvének kell irányítania? Azt, hogy mindenkinek meg kell adni a neki « kijárót », azt, ami őt megilleti: *suum cuique*.

A társadalom rendjének alapját már az ókorban az igazságosságban jelölték meg a bölcselők. Platón, Arisztotelesz, Ciceró, meg a római jog szerint, mint Szent Ambrus, Ágoston és később Szent Tamás szerint is, minden jogos rend a *suum cuique* elvén alapul. De mit jelent az, hogy kinek-kinek megadják a magáét (*suum*)? Miért illet meg valakit egyáltalán valami, mégpedig annyira, hogy mindenki másnak, minden emberi hatalomnak *kötelessége* azt megadni (vagy meghagyni)? Már ebből a kérdésből is világos, hogy az igazságosság másodlagos valami; azt megelőzi a jog: az az aktus, amely által valami egyáltalán valakinek « tulajdona » lesz, az a *suum*, aminek alapján megillet valakit valami.

A keresztény bölcselet szerint ez az alapvető jog a *teremtésben* gyökerezik. Éspedig, formálisan, az *emberi természetben* kell keresnünk az igazságosság előfeltételét, azt, hogy az emberi személyt feltétlenül megilleti valami.

---

(23) Lásd: *J. Pieper, Igazságosság*, Heimatwerk Verlag, München, 1966 (Ford. Engelmann G.).

Mivel az ember szellemi lény, önmagában egész és öncélú, vagyis személy, ezért illeti meg valami teljes értelemben. Vagyis a « természetjog » alapja az ember szellemi természetében keresendő.

János pápa a *Pacem in terris*-ben — mivel minden jóakaratú emberhez szólt és nem csupán a kereszténye-khez — mindenekelőtt az emberi természetre hivatkozott. A zsinati konstitúció továbbmegy: kifejezetten a keresztény kinyilatkoztatás fényébe állítja az emberi egyenlőséget és testvériséget: nemcsak azért egyenlő alapjában véve minden ember, mivel mindenki Isten teremtménye és képmása, hanem azért is, mert Jézus Krisztus mindanynyiunkért meghalt és mindnyájan arra vagyunk hivatva, hogy Őbenne Isten gyermekei (s így testvérek) legyünk. Az Egyház éppen azzal járult hozzá nemcsak a gazdasági reformok megvalósításához, hanem a gondolkodásmód és a magatartás lényeges megváltoztatásához, hogy « a századok folyamán az evangélium fényénél kidolgozta, és kivált az utóbbi időkben elő is terjesztette az igazságosságnak és a méltányosságnak józan ész megkövetelte elveit mind az egyéni és a társadalmi életre, mind pedig a nemzetközi életre vonatkozóan » (GS 63). A zsinat szerényen « némi eligazítást óhajt nyújtani », amikor az értelemmel meglátott természettörvényeket pontosabban meghatározza a kinylatkoztatás fényében; nem ad « receptet » minden társadalmi kérdés megoldására.

Az Egyház és a társadalmi igazságosság.

Az elmúlt évszázad során a pápai körlevelekben kikristályosodott a « társadalmi igazságosság » fogalma, amely az igazságosság követelményét a gazdasági-társadalmi életre alkalmazza (24). XI. Piusz a *Quadragesimo*

(24) V.ö. *Calvez-Perrin*, 194-211.

anno-ban már ilyen értelemben használja a kifejezést. A körlevél szerint az anyagi javak elosztásának olyannak kell lennie, hogy lehetővé tegye az emberek számára az Isten által akart cél elérését, mégpedig lehetőleg a legtökéletesebb mértékben. XI. Piusz idézi XIII. Leót, aki már felhívta a figyelmet a társadalmi életben tapasztalható igazságtalanságokra: egyes osztályok vagy egyének nem a méltányosság szerint részesednek a javakban, és egyes rendszerek nem veszik figyelembe a közjót. És itt minden átmenet nélkül írja XI. Piusz: « A *társadalmi igazságosság* nem tűri azt, hogy egyes osztályok megakadályozzanak másokat az előnyökben való részesedésben ». A szövegösszefüggésből kiderül, hogy a pápa az igazságosság követelményét a *suum cuique* elvére alapozza.

A XI. Piusz által először használt « justitia socialis » polgárjogot nyert a következő pápák szociális tanításában. Ezekben a hivatalos okmányokban a « társadalmi igazságosság » nem más, mint az általános igazságosság alkalmazása a *gazdasági* életre, megkülönböztetve ezt a *politikai* élettől. Itt hasznos lesz egy rövid kitérés (25).

Szent Tamás szerint az igazságosságnak három fajtája van a közélet három alapvető viszonyának rendezésére: aszerint, hogy milyen a viszony az igazságosságot gyakorló alanyok között, beszélhetünk kölcsönös igazságosságról (*justitia commutativa*): ez az egyének egymáshoz való viszonyát rendezi; az osztó igazságosság (*just. distributiva*) a közösségnek a tagjaihoz való viszonyát; a törvényes vagy általános igazságosság (*just. legalis*) pedig az egyes tagoknak a közösségi egészhez való viszonyát rendezi. E három esetben másmás az alany és a tartozás is esetenként különböző. Különböző módon tartozom az állami adóval, mint a kereskedőnek, akitől vásárolok, vagy szomszédomnak, akitől kölcsön kértem. Az állam részéről jövő jogvédelem is másképp illet meg,

(25) *U.o.* 186-194.

mint az, hogy ismerősöm megfizesse adósságát. A *justitia legalis*-t törvényes vagy *általános* igazságosságnak fordították. Ez összevág Szent Tamás értelmezésével, aki elsősorban az isteni törvényre, illetve a természetbe írt törvényre gondol itt, tehát nem a pozitív törvényhozásra, mint ahogy ezt később értelmezték.

A századforduló körül hosszú vita folyt a katolikus filozófusok és szociológusok körében az igazságosság fajtáiról (Pesch, Antoine, Taparelli). E vitának az lett az eredménye, hogy lassanként kezdték megkülönböztetni a « *társadalmi* igazságosság » fogalmát, amely P. Antoine-nál (*Cours d'Economie sociale*) elég közel áll a szenttamási értelemben vett *justitia legalis*-hoz, az *általános* igazságossághoz. A *Quadragesimo anno* aztán szentesíti ezt a meghatározást.

XIII. János *Mater et Magistra* k. körlevelében már új fogalmak kerülnek a « társadalmi igazságosság » mellé: megjelennek az « igazságosság és méltányosság », az « igazságosság és emberiesség » szópárok. A munkabérekről szólva ezeket írja János pápa: « Az állam kötelessége arról gondoskodni, hogy a munkaszerződéseket az igazságosság és a méltányosság szerint kössék meg». Mit jelent ez a követelmény? Arról van szó, hogy az államhatalomnak biztosítania kell az igazságosság és a méltányosság elveinek érvényesülését magában a *törvényhozásban*, nem csupán a konkrét munkabér-szerződések megkötésében és megtartásában. Az « igazságosság és emberiesség » szópár pedig *nemzetközi* távlatokban szemléli az igazságosságot. A Munka Nemzetközi Szervezetéről szólva ezeket írja a *Mater et Magistra*: « Ez a szervezet hosszú évek óta már azon fáradozik, — hozzáértéssel és gyümölcsözően —, hogy az egész földön olyan társadalmi és gazdasági rendet biztosítson, amely megfelel az igazságosság és az emberiesség követelményeinek, olyan rendet, ahol elismerik és tiszteletben tartják a munkások törvényes jogait ». Másutt pedig ezt olvassuk: « Az igazságosság és emberies-

ség azt követeli, hogy a gazdagabb országok segítségére siessenek azoknak, amelyek szükséget szenvednek».

A *Mater et Magistra* tehát némileg továbbfejleszti az előző enciklikák tanítását: figyelembe veszi a világ új helyzetét. A planétizáció és a társadalmiasulás folytán *világtávlatokat* öltő gazdasági-társadalmi problémákra terjeszti ki a társadalmi igazságosság elvét (26). A *Populorum Progressio*-ban aztán még kifejezettebb lesz a népek szolidáris fejlődésének, az igazságosság nemzetközi távlatainak szemlélete. VI. Pál ebben az enciklikában csak azt fejti ki bővebben, amit már a GS 63. pontja is hangsúlyozott.

Az egyházi tanítás azt hangoztatja, hogy az igazságosságnak is, mint általában minden törvénynek és erkölcsi magatartásnak végső alapja a Teremtés. Minden emberi tett — kifejezetten vagy burkoltan — állásfoglalás Isten akaratával szemben. Aki jót vagy rosszat cselekszik, aki a törvénynek engedelmeskedik vagy megszegi azt, Istennel áll szemben mint «partnerrel»: nemcsak «tárgyi törvényszerűséggel» van dolga, hanem a Törvényhozóval. Természetesen, a törvénytartásnak van tárgyi oldala is· az igazságosság megvalósítása, a törvény végrehajtása, egy tárgyi (külső) cselekedet formájában történik. Az igazságosságot (a jogrendet) éppen ez különbözteti meg más «szubjektív» erényektől. Egyéni hangulatom, érzelmem, felfogásom nem döntő akkor, amikor kifizetem adósságomat, vagy végrehajtom a társadalmi életet szabályozó törvényt.

De az igazságosságnak (a jognak) van «szubjektív», személyes vonatkozása is. Csak az igazságos ember kész arra, hogy megadja kinek-kinek a magáét, sőt azt is, amivel nem tartozik a szó szoros értelmében, amit nem

---

(26) *Calvez, Eglise et soc. économique* II, 117-123 (Appendice).

ír elő pozitív törvény. A közösség élete embertelenné válna, ha csak a szoros értelemben vett « tartozás », a jogot és az előírásokat tekintenék az emberek. Mivel az igazságtalanság általános jelenség a világban, bizonyos helyzetekben azt is meg kell adnunk másoknak, amire nem kötelez bennünket a szigorú értelemben vett « igazságosság ». Ezenkívül a természeti csapások, balesetek, járványos betegségek, stb. miatt is rászorulnak az egyének és a közösségek olyan támogatásra, amit nem ír elő jog vagy törvényes igazságosság.

Kötelez bennünket a *könyörületesség és a szeretet*, tanítja Szent Tamás: « Az igazságosság könyörületesség nélkül: embertelenség ». Másutt pedig: « Az emberek közötti egyetértést és békességet az igazságosság parancsai által megőrízni nem lehet, ha nem ver köztük gyökeret a szeretet » (27). Természetesen, az igazságosságot nem lehet pótolni a puszta « könyörületességgel »; az igazságtalanságokat nem lehet alamizsnával « palástolni ». A pápák ezért sürgették a társadalmi igazságosságot, vagyis az anyagi javak méltányos elosztását és a törvényhozás megreformálását. A struktúra-változás követelményét nem lehet elodázni valamiféle képmutató « szeretet-pótlékkal ». A hatékony szeretet addig megy, hogy a jogrendet is átalakítja; a szeretet minimális kifejezése az igazságosság. A társadalom életének, a jogrendnek és a társadalmi igazságosságnak is a szeretet a « lelke ».

A *Gaudium et Spes* 30. pontja ezt hangoztatja az individualista erkölccsel szemben: « A világ mélyreható és rohamos változása sürgetően követeli, hogy ne legyen olyan ember, aki — akár mert nem kíséri figyelemmel a fejlődést, akár tunya érzéketlenségből — továbbra is egy merőben az egyénre szabott erkölcshöz igazodik. *Az*

---

(27) V.ö. *Pieper, i.m.*, 70. l.

igazságosság és a szeretet követelményeinek egyre inkább csak úgy tehetünk eleget, hogy minden egyes ember, miközben a maga képességei és a mások szükségletei szerint hozzájárul a közjóhoz, egyszersmind támogatja és segíti azoka a magán- vagy közintézményeket is, amelyek az emberi életkörülmények jobbra fordítását szolgálják... Minél inkább egységesül ugyanis a világ, annál nyilvánvalóbban túlnőnek az emberek kötelességei a szűkebb csoportok keretein, és lassankint kiterjednek az egész világra. Ehhez feltétlenül szükséges, hogy mind az egyének, mind az emberi közösségek önmagukban is kiműveljék és a társadalomra is kiárasszák az erkölcsi és szociális erényeket, úgy hogy az isteni kegyelem kellő segítségével valóban új emberekké és egy újszerű emberiség építőivé legyenek».

4. A politikai közösség és az emberi szolidaritás.

A modern közélet jellemvonásairól szólva a GS főleg két irányban lát lényeges változást: mindenekelőtt abban, hogy a személy jogait egyre inkább intézményesen is biztosítja a társadalom; ezenkívül örvendetes jelenség még az állampolgárok növekvő részvétele a közügyekben (GS 73). (Egyébként ezt a «részvételt», «részesedést» sürgette már a *Pacem in terris* is: ezért követelte az emberi jogok tiszteletét és a közéleti szabadságot). A Zsinat örömmel állapítja meg, hogy ma általában a pluralista társadalmak felé mutat a fejlődés és a demokrácia szelleme egyre inkább áthatja a közéletet. Ugyanakkor felpanaszolja azt is, hogy ez az eszményi helyzet korántsem tapasztalható mindenfelé.

Lássuk most egészen nagy vonásokban, miként vélekedik a zsinati okmány a politikai közösségről, a párbeszéd és az együttműködés kérdéséről, a nemzetközi kapcsolatokról, végül az egyetemes emberi szolidaritásról.

A politikai közösség természete és célja.

A XIX. és a XX. század pápai megnyilatkozásai szinte kizárólag a politikai *tekintély* problémájára szűkítették le a politikai élet kérdését. A katolikus szociológusok és teológusok a törvényes hatalmat *közvetlenül* Istentől származtatták. A Rómaiakhoz írt levél 13. fejezetének elejére hivatkoztak: *Omnis potestas a Deo.* Igaz, a közjónak lényeges szerep jutott e szemléletben, de nem tisztázták a közjó és a politikai tekintély viszonyát, és mégkevésbé a tekintély és a szabadság kölcsönös viszonyát.

XXIII. János a *Pacem in terris* k. körlevélben foglalhangsúlyozza P. Calvez (28) — még ennek a körlevélnek sem sikerült teljesen tisztáznia ezt az összetett problémát. János pápa is előbb beszél a tekintélyről, mint a közösségről. S magának a tekintélynek az eredetét sem magyarázza meg kielégítően. Calvez szerint a Zsinat ezen a ponton fontos újítást hozott.

A GS 74. pontja ezeket írja a politikai közösség természetéről és céljáról: « Az egyes emberek, a családok és a különféle csoportok, amelyek az *állampolgárok közösségét* alkotják, jól tudják, hogy nem képesek egymaguk megteremteni a teljes értelemben vett emberi életet. Szükségét érzik egy tágabb közösségnek, amelyen belül nap nap után valamennyien hasznosíthatják képességeiket a *közjónak* egyre eredményesebb *biztosítása* érdekében. Ezért alkotnak politikai közösséget, mégpedig kü-

---

(28) Ebben a paragrafusban *P. Calvez* « La communauté politique » c. tanulmányát követjük: *Gaudium et Spes, L'Eglise dans le monde de ce temps*, Mame, Paris, 1967, 280 skk. *P. Calvez* tagja volt a XIII. szkémát előkészítő bizottságnak.

lönböző intézményes formákban. A politikai közösség tehát a közjó végett létezik. Belőle meríti teljes igazolását és értelmét; belőle következik eredeti, saját joga».

Ez a paragrafus (a jegyzetben a *Mater et Magistra*-ra hivatkozva) világosan kimondja, hogy az embereknek teljes kibontakozásukhoz szükségük van a *polgári közösségre*. A személyek csak így — közösségben — kereshetik a *közjót*, amely lehetővé teszi emberi kiteljesedésüket. Figyeljük meg, hogy a szöveg a *polgárok közösségéről* beszél. (A XIX. században a polgári közösség — *bürgerliche Gesellschaft* — a nem-állami, nem-politikai társaságokat, közösségeket jelölte). Ezzel azt akarja jelezni a zsinati szöveg, hogy a polgárok közössége, természetes társulása előbbrevaló, mint a meghatározott törvényekkel és kormányformával rendelkező *politikai* közösség. A politikai közösség a közjó biztosítása végett jön létre, azért, hogy az egyének, a családok és a társulások teljesebben és könnyebben elérhessék emberi kibontakozásunkat.

A GS csak ezután tér rá a tekintély és a hatalom problémájára. A szövegösszefüggésből kitűnik, hogy a zsinat a politikai rendszernek inkább csak empirikus szükségességet tulajdonít. «A politikai közösségben sok és sokféle ember él együtt. Joggal vallhatnak eltérő nézeteket. Hogy tehát a politikai közösség mégse hulljon szét amiatt, hogy ki-ki a maga elgondolása szerint jár el, szükség van olyan tekintélyre, amely az összes polgárok erőfeszítését a közjóra irányítja. Nem gépiesen vagy zsarnoki módra, hanem mindenekelőtt mint erkölcsi erő, amely a szabadságra és a vállalt kötelességek és feladatok tudatára támaszkodik. Nyilvánvaló tehát, hogy a politikai közösség és a közhatalom az emberi természeten alapszik. Ezért hozzá tartozik az Isten-szabta rendhez, még ha a politikai rendszer meghatározása és a vezetők

kijelölés a polgárok szabad döntésére van is bízva (V.ö. Róm. 13, 1-5)» (GS 74).

A zsinati dokumentum nem tesz különbséget tekintély és hatalom között, mint ahogy ezt egyes szociológusok tették. De amikor tekintélyt mond, a tényleges, intézményesített *politikai* hatalomra céloz. Ismét csak a közjó szolgálatát hangsúlyozza és az erkölcsi alapokat, szabadságot és a felelősségtudatot. Ezt a szakaszt — jegyzi meg P. Calvez — a *Pacem in terris* ihlette. De lényeges különbség van János pápa enciklikája és a zsinati szöveg között (ezért is nincs hivatkozás az enciklikára!), éspedig az *Omnis potestas a Deo* értelmezésében. A GS 74 kizár mindenfajta *közvetlen* invesztitúrát: semmiféle politikai hatalom, kormányzat nem származtatható *közvetlenül* Istentől. A újabb exegézis a jegyzetben szereplő szentírási szakaszt (Róm. 13, 1-5: « Mindenki vesse alá magát a fölöttes hatalomnak. Mert nincs hatalom, csak az Istentől... ») nem úgy értelmezi, mintha az uralkodó vagy a közhatalom *részesedne* Isten tekintélyében. A politikai tekintélynek való engedelmesség csak *közvetve* engedelmesség Isten akaratának, aki az emberi természetet úgy alkotta, hogy az emberek közösségben keressék a közjót, kibontakozásukat.

« Következik ebből az is, hogy a politikai tekintélyt akár a közösség egészének, akár az államot képviselő intézményeknek mindig az erkölcsi rend keretein belül kell gyakorolniok a közjó, mégpedig a dinamikusan értelmezett közjó érdekében, a törvényesen meghatározott — vagy meghatározandó — jogrend szabályai szerint. *Ilyenkor* (= ebben az esetben) az állampolgárok lelkiismeretbeli kötelessége az engedelmesség. Ebből viszont nyilvánvaló azok felelőssége, méltósága és fontossága, akik az állam élén állnak. Ha a köztekintély túllépi a maga illetékességét, és elnyomja az állampolgárokat, ezek ilyen esetben se vonakodjanak megtenn

mindazt, *amit a közjó tárgyilag megkövetel tőlük.* Szabadságukban áll azonban saját jogaikat és polgártársaik jogait megvédeni az ilyen tekintély visszaéléseivel szemben, mindenesetre tiszteletben tartva azokat a határokat, amelyeket a természetes erkölcs és az evangélium törvénye megszab számukra» (GS 74).

A szövegben aláhúztuk a fontos szavakat. Az állampolgárok csak abban az esetben kötelesek lelkiismeretben engedelmeskedni a politikai tekintélynek, ha az a törvényesen meghatározott jogrend keretét nem lépi túl. Ellenkező esetben meg kell tenniök ugyan mindazt, ami objektíve a közjót szolgálja, de törekedhetnek a teljesebb szabadságra, a fokozottabb törvényesség biztosítására — akár az aktív, akár a passzív ellenállással. A Zsinat elkerülte az «ellenállás» kifejezést; helyette ezt mondja: saját jogaikat és polgártársaik jogait *megvédeni.*

Tudjuk, hogy a *Populorum Progressio* k. körlevél 31. pontja rendkívüli esetekben megengedettnek tartja a forradalmat, jóllehet azt hangsúlyozza, hogy nem az erőszak, hanem a gyors és mélyreható reformok, az emberi javak igazságos elosztása és a szolidáris fejlődés oldja meg a forradalom és a háború kérdéseit. «Mindenki tudja, hogy a forradalmi felkelés — leszámítva ama nyilvánvaló és huzamos önkényuralom esetét, amely súlyos sérelmet ejt az alapvető személyi jogokon és veszélybe sodorja az ország javát is — újabb igazságtalanságok szülőanyja, más irányba billenti ki az egyensúlyt, és újabb rombolást idéz elő. A valóságos bajt nem lehet még nagyobbal orvosolni».

Az Egyház azért hangoztatja, hogy még a törvénytelen, elnyomó hatalomnak is engedelmeskedni kell, mivel az ilyen politikai hatalom is szolgálhatja az objektív közjót, és az egyes területeken mutatkozó visszaélések ellenére is biztosíthatja a társadalmi együttélés és a rend feltételeit. (Teljesen eszményi rend és politikai hata-

lomgyakorlás nem létezik: a történelemben nincsenek eszményi helyzetek). De ugyanakkor — éppen a dinamikusan felfogott közjó érdekében — az Egyház megengedettnek tartja az aktív vagy a passzív ellenállást, a nagyobb szabadság és a fokozottabb törvényesség követelését.

Az egyes kormányformákat és a vezetőket normálisan maga a nép választja szabadon. « Az egyes népek másmás sajátságai és eltérő történelmi fejlődése szerint különfélék lehetnek azok a tényleges módok, ahogyan a politikai közösség szabályozza a maga szervezetét meg a közhatalom gyakorlását. Ámde mindig a művelt, békeszerető és mindenki iránt jóakaratú ember kialakítását kell célozniuk az egész emberi család előnyére » (GS 74).

Párbeszéd és együttműködés a pluralista társadalomban.

Világnézeti és politikai téren egyaránt a pluralizmus felé tart az emberiség. A vallási türelmetlenség, az ideológiai monolitizmus egyre inkább átadja helyét a párbeszédnek és a közös emberi feladatokban vállalt együttműködésnek. A Zsinat is figyelmeztette a kereszténveket, hogy tartsák tiszteletben mások véleményét, kezdjenek párbeszédet a nem-hivőkkel és a « másvallásúakkal »; hogy az evangélium szelleme szerint tiszteljék és szeressék ellenfeleiket is. « A tiszteletet és a szeretetet ki kell terjesztenünk azokra is, akik társadalmi, politikai vagy akár még vallási kérdésekben is másként vélekednek, vagy más magatartást tanúsítanak, mint mi. Mert minél nagyobb emberséggel és szeretettel igyekszünk gondolatvilágunknak mélyére hatolni, annál könnyebben kezdhetünk velük párbeszédet » (GS 28).

A GS 28. pontjának következő paragrafusa egy lábjegyzetben kifejezetten utal a *Pacem in terris* fontos megkülönböztetésére (158-159), amelyet VI. Pál dialógus-

körlevele, az *Ecclesiam suam* is idéz: különbséget kell tennünk a tévedő és a tévedés között, a társadalmi mozgalmak és az ideológiák között. « Meg kell különböztetnünk a tévedést, amely mindig elvetendő, a tévedő embertől, aki akkor is megőrzi méltóságát, ha vallási fogalmai hamisak vagy fogyatékosak. Csakis az Isten ítélhet, mert ő lát belé az emberek szívébe; ezért tiltja meg nekünk, hogy belsőleg bűnösnek ítéljünk bárkit is » A *Pacem in terris* 159. pontja pedig ezt a megkülönböztetést teszi: « a *hamis bölcseleti tanokat* a világ és az ember természetéről, eredetéről és céljáról teljesen meg kell különböztetnünk a gazdasági, társadalmi, kulturális vagy politikai *mozgalmaktól*, még ha ezek ugyanazokból a tanokból vennék is eredetüket és ösztönzésüket; mert a tudományos fogalom, miután véglegesen meghatározták, már nem változik, viszont a mozgalmak, mivel az élet konkrét és változó adottságain alapulnak, maguk is változáson esnek át ».

János pápa szándéka az volt e megkülönböztetéssel, hogy felhívja a figyelmet a párbeszéd és az együttműködés lehetőségére még olyan országokban is, ahol a hatalom ateista ideológiát képvisel, ahol a hivők nem-hivőkkel együtt küzdenek bizonyos társadalmi, stb. célokért. A párbeszéd mindig lehetséges az *élő emberek* között, de nem a zárt eszmerendszerek, ideológiák között. A Zsinat Egyháza új stílust kezdett a párbeszéddel, emelte ki König bíboros, amikor bemutatta a Nem-Hivőkkel foglalkozó Vatikáni Titkárság dokumentumát, amely körvonalazza az ateistákkal folytatandó párbeszéd természetét és feltételeit. Ennek a direktóriumnak egyik visszatérő gondolata szintén az, hogy a párbeszéd élő emberek és nem rendszerek között jöhet létre; ezenkívül: a párbeszéd célszerűségének és jogosságának megítélésekor mindig figyelembe kell venni a *konkrét helyzeteket*. A múlt tapasztalata segíthet az okos diszkrécióban; a helyi hie-

rarchia, az illetékes püspökkari konferenciák adhatnak közelebbi irányelveket.

A nem-keresztény vallásokkal, a vallásszabadsággal, az ökumenizmussal foglalkozó zsinati okmányokban is számos eligazító irányelvet találunk a párbeszédhez. Teológiai és filozófiai alapjait most nem fejtjük ki. Csupán még néhány szöveget idézünk a *Gaudium et Spes*-ből. Az ateizmussal foglalkozó 21. pont ezt írja: « Ha az Egyház teljességgel el is utasítja az ateizmust, mégis őszintén vallja, hogy minden embernek, a hivőknek is, a nem-hivőknek is együtt kell működniök, hogy helyes módon épüljön a világ, amelyben mindnyájan élünk. Ez azonban nem valósulhat meg őszinte és okos párbeszéd nélkül. Ezért sajnálja az Egyház, ha egyes államvezetők nem ismerve el az emberi személy alapvető jogait, igazságtalanul különbséget tesznek hívők és nem-hívők között. Az Egyház ezenkívül hatékony szabadságot sürget a hívők számára, hogy Isten templomát is építhessék ebben a világban. Az ateistáknak pedig udvariasan javasolja, elfogulatlanul tanulmányozzák Krisztus evangéliumát ».

A 75. pont pedig részletesen leírja az állampolgárok együttműködését a közéletben. A Zsinat így figyelmezteti a hívőket: « Minden keresztény hívő érezze át sajátos és külön hivatását a politikai közösségben. Példájukkal mutassák meg, hogy él bennük a kötelességtudat, és hogy odaadóan szolgálják a közjót. Így tettekkel is igazolják, hogy mennyire összhangba lehet hozni a tekintélyt a szabadsággal, a személyes kezdeményezést az egész társadalmi test szükséges egybetartozásával, a kellő egységet a termékeny sokféleséggel. A földi ügyek rendezését illetően ismerjék el a véleménykülönbség jogos voltát, és becsüljék meg azokat a polgártársaikat, akik egyénileg vagy társultan becsülettel védik eltérő álláspontjukat. A politikai pártoknak pedig kötelességük azt szorgalmazni, amit megítélésük szerint a közjó kö-

vetel, vagyis sohasem szabad a közjónak elébe helyezni a maguk külön érdekeit».

Ez a szakasz is azt bizonyítja, hogy az Egyház az egészséges világnézeti és politikai pluralizmust vallja. Nem akar részletes recepteket adni a társadalmi-politikai tevékenységhez. Küldetése minden emberhez szól: Krisztus megváltó művét folytatja. Ezért nem kapcsolódik hozzá elválaszthatatlanul semmiféle politikai közösséghez. «Feladatánál és illetékességénél fogva az Egyház semmiképp sem vehető egynek a politikai közösséggel. Nem is kötődik hozzá semilyen politikai rendszerhez. Ugyanakkor viszont jelzi és védelmezi az emberi személy transzcendens voltát. A politikai közösség és az Egyház függetlenek egymástól a maguk területén, és önkormányzatuk van, de mind a kettő ugyanazoknak az embereknek a személyes és társadalmi hivatását szolgálja, ha különböző címen is... Az Egyház a Megváltó szeretetén alapszik, és hozzájárul ahhoz, hogy az igazságosság és a szeretet szélesebb teret hódítson az egyes nemzetek határain belül is, meg a nemzetek között is» (GS 76).

A zsinati konstitúció befejező részében mégegyszer visszatér a párbeszéd kérdésére: «Az Egyháznak küldetése van, hogy az evangéliumi üzenettel megvilágítsa az egész földkerekséget, és hogy egyazon Lélekben egyesítsen minden embert, bármely nemzethez, fajhoz vagy műveltséghez tartozzék is. E küldetés értelmében az Egyház a jele annak a testvériségnek, amely lehetővé teszi és erősíti az őszinte párbeszédet» (GS 92). S a következőkben — mintegy az *Ecclesiam suam* összefoglalásaként — a zsinati szöveg felsorolja a párbeszéd partnereit: párbeszéd az Egyházon belül, elszakadt testvéreinkkel, a nem-keresztény vallásokkal, végül a nemhivőkkel is. «Amikor olyan párbeszédre vágyódunk, amelyet a kellő okossághoz igazodva csakis az igazság szeretete vezet, mi magunk senkit sem zárunk ki belőle.

Tehát azokat sem, akik az emberi lélek csodálatos értékeit megbecsülik ugyan, de azok Teremtőjét nem ismerik el. Sőt még azokat sem, akik ellenfelei az Egyháznak, és különféle módon támadják. Minthogy az Atyaisten mindennek kezdete és végső célja, valamennyien arra vagyunk hivatva, hogy testvérek legyünk. Éppen ezért, ha már ugyanaz az emberi és isteni hivatás szólít mindnyájunkat, akkor erőszak és fondorkodás nélkül együttműködhetünk, és együtt is kell működnünk, hogy igaz békében épüljön a világ» (GS 92).

A béke védelme és a nemzetek közösségének erősítése.

A zsinati atyák nem térhettek ki a háború és a béke kérdésének megvitatása elől. Hiszen, ahogy a GS is megállapítja, a föld különböző részein szinte szünet nélkül kisebb-nagyobb, nyílt vagy álcázott háborúskodás folyik. A közelmúlt barbársága, a népírtás és a félelmetes pusztítás nem ért teljesen véget. Sőt, a konfliktusok fokozódásával és a modern fegyverkezéssel a teljes pusztulás fenyegeti az emberiséget. Hogyan kerülhető el a totális háború, amelyet a zsinati atyák habozás nélkül és ünnepélyesen elítélnek? (V.ö. GS 80) Mi a teendő?

Az első és legsürgősebb feladat: mérsékelni kell a háborús konfliktusok embertelenségét. Aztán meg kell állítani a fegyverkezési versenyt; végül pedig a háború teljes megtiltására és kiküszöbölésére kell törekedni. A GS hivatkozik a nemzetközi megállapodásokra (a hágai és a genfi egyezményekre), és azt kívánja, hogy ezt a nemzetközi jogot tartsák tiszteletben. Főleg a felelős politikusokhoz és a katonai vezetőkhöz fordul, amikor kijelenti, hogy még a jogos önvédelem esetében sincs minden megengedve.

A Zsinat nem akarja felújítani a XVI. század morál-

teológusainak kazuisztikáját az « igazságos háborút » illetően, amely egészen a modern időkig elfogadott katolikus tanítás volt. Az atomkorszak hajnalán ugyanis lényegesen megváltozott a történelmi helyzet. Ezért az Atyák azt hangoztatják, hogy « egészen új szellemben kell felülvizsgálni a háború kérdését » (GS 80). A *Pacem in terris* nyomán arra figyelmeztetnek, hogy az atomenergia korában nem lehet a háborút a jogsértés alkalmas orvoslásának tekinteni, hiszen az atomháború pusztításai olyan méretűek, hogy végzetesen túllépik a jogos önvédelem határait. Nemcsak az ellenséges haderőket semmisíti meg, hanem a békés lakosságot is, városokat, kultúremlékeket... Ez a totális háború bűn Isten és az ember ellen. Másrészt pedig, szabadságuk védelmében, vagy egyszerűen mivel félnek a háborútól, az erőszaktól, a népek fegyverkeznek. A fegyverkezési verseny csak növeli a hidegháborús feszültséget, növeli a kölcsönös bizalmatlanságot és a véletlenül kirobbanó háború kockázatát.

A Zsinat minderről meg akarja győzni a felelőseket: a fegyverkezésre fordított mérhetetlen költségeket fordítsák a fejlődésben elmaradt népek, az éhező tömegek megsegítésére! Hiszen a háborúk és a konfliktusok egyik oka éppen egyes népek vagy népcsoportok gazdasági elmaradottsága (GS 83). (A *Populorum Progressio* egyik vezérgondolata ez lesz: fejlődés a béke új neve). A már létező nemzetközi intézmények nagy szolgálatot tehetnek az elmaradt népek megsegítésére és a konfliktusok megoldásában (GS 84). Meg kell szervezni a nemzetközi együttműködést gazdasági téren. A fejlődésben lévő nemzeteknek legyen szívügye polgáraik teljes emberi kibontakozása, a fejlett nemzetek segítsék a « harmadik világot »; át kell alakítani a gazdasági-tásadalmi struktúrákat (GS 85-86). Végül a GS szól a népesedéssel kap-

csolatos problémákról (87) és a keresztények feladatairól (88).

A Zsinat realizmusról tett tanúságot, amikor egyes pacifista csoportok követeléseit visszautasította. (Egyesek ugyanis azt akarták, hogy az Egyház ítéljen el feltétel nélkül minden erőszakot, és hogy az evangélium nevében kötelezze a kereszténye ket arra, hogy minden esetben utasítsák vissza a fegyverfogást). A zsinati atyák látják az eszményi állapotot: a háború teljes megszűntetésére és betiltására kell törekedni. Míg azonban nincs számottevő hatalommal rendelkező nemzetközi tekintély, jogosnak tartják az önvédő háborút mint végső megoldást. « Nyilvánvaló (tehát), hogy minden erőnket megfeszítve elő kell készítenünk azt az időt, amikor a nemzetek megegyezése révén teljességgel meg lehet majd tiltani bármiféle háborút. Ez persze azt követeli, hogy egy olyan, mindenki által elismert egyetemes köztekintély létesüljön, amely kellő tényleges hatalom birtokában biztosítani tudja az összes népekre vonatkozólag mind a biztonságot, mind az igazságossághoz való alkalmazkodást, mind a jogok tiszteletét » (GS 82).

De a zsinati atyák tiszteletben tartják azok meggyőződését, akik lelkiismereti indítóokból visszautasítják a fegyverfogást. Ezt a személyi jogot egyes demokratikus országok törvénye is biztosítja. Ezenkívül a Zsinat azt is elismeri, hogy az erőszak mindenfajta visszautasítása — tehát még az u.n. « jogos önvédelem » esetében is — szép tanúságtétel lehet. Ez ma még csak kevesek hivatása (Gandhi, Martin Luther King), de egyre nagyobb lesz a « békeszeretők erőszaká »-nak mozgalma. (R. Schutz taizé-i perjel adta ezt a címet egyik könyvének; Dom Helder Cámara brazil érsek is ezt a jelszót tűzte « Igazságosság és Béke » nevű mozgalmának zászlajára). Bármennyire paradoxnak tűnik is, ma még éppen az ártatlanok, a jogfosztottak, az erőszak által szenvedők védelme

követeli meg az erőszakot mint végső megoldást. Természetesen, mindent meg kell tenni előbb, hogy békés úton, tárgyalásokkal, háború vagy forradalom nélkül oldják meg a vitás kérdéseket.

A béke nem egyszerűen a háború szünetelése és az ellentétes erők ingatag egyensúlya, hanem az « igazságosság műve » (Iz. 32, 7), a rend gyümölcse és az igazságosságot szomjazó emberek közös akaratának eredménye. Az emberi szolidaritás és testvériség kifejezése. « Ilyen módon a béke a szeretetnek is gyümölcse; azé a szereteté, amely messze túlmegy mindazon, amit az igazságosság egymagában nyújtani képes. A földi béke, amely az embertársaink iránt való szeretetből fakad, mása és következménye Krisztus békéjének, amely az Atyaistenből árad ki. A testet öltött Fiú, a béke fejedelme ugyanis keresztje által maga békített ki minden embert Istennel, és egy népben és egy testben állítva helyre valamennyiük egységét, a saját testében ölte meg a gyűlöletet (v.ö. Efez. 2, 16; Kol. 1, 20-22). Feltámadásának dicsőségében pedig a szeretet Lelkét árasztotta szét az emberek szívébe. Éppen ezért az összes kereszténveknek szól a sürgető felhívás, hogy szeretetben cselekedve az igazságot fogjanak össze minden igazán békeszerető emberrel a béke kiesdeklése és megvalósítása végett » (GS 78).

Mivel minden széthúzás, ellenségeskedés, osztályharc, fajgyűlölet, túlzó nacionalizmus, hatalomra-törés végső soron a szeretet hiányából fakad, a békét csak a Krisztus Lelkének kitáruló emberek munkálják igazán. Mivel új világot csak új emberekkel lehet építeni, *megtérés* nélkül mindenfajta pacifizmus csak üres szólam vagy taktikázás. Igazi humanizmus, tevékeny szeretet nélkül nem építhetjük az emberi jövőt. Szent Pállal valljuk, hogy Krisztus a mi békénk (Efez. 2, 14). Krisztusban « nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy

nő, mert mindannyian eggyé lettünk » (Gal. 3, 28). A kereszténveknek, akik « az Isten fiai », a békén kell munkálkodniok; így tesznek tanúságot a Hegyi Beszéd örök és mindig új üzenetéről (Mt. 5, 9).

Az emberi hivatás közösségi jellege Isten tervében.

A GS 24. pontja megvilágítja az emberi hivatás közösségi jellegének teológiai alapjait és erkölcsi következményeit is: « Isten, aki mindnyájunknak gondviselő Atyja, azt akarta, hogy az emberek egyetlen családot alkossanak, és testvérként bánjanak egymással. Hiszen mindannyian Isten képére vannak teremtve, és « ő telepítette le az egy őstől származó emberi nemet az egész föld színén » (Ap. Csel. 17, 26), továbbá mindnyájan egy és ugyanazon célra vannak hivatva, mégpedig éppen Isten a céljuk. Ezért az első és a legfőbb parancs Isten és az embertárs szeretete... (Róm. 13, 9-10; 1 Jn. 4, 20)... És hogy valóban ez a legfontosabb, egészen bebizonyult most, amikor az emberek napról napra jobban függenek egymástól, a világ pedig napról napra egységesebbé válik. Mi több, amikor az Úr Jézus azért imádkozik Atyjához, hogy « legyenek mindnyájan egyek... amint mi egyek vagyunk » (Jn. 17, 21-22), akkor olyan távlatokat nyit, amelyeket be sem járhat az emberi értelem. Jézus ugyanis egy bizonyos hasonlóságot sejtet egyfelől az isteni személyek egysége, másfelől az Isten gyermekeinek igazságban és szeretetben való egysége között ».

Amikor az egyházatyák a teremtésről és az üdvösségről elmélkednek, mindig szem előtt tartják az emberi nem természetes egységét és Krisztus testének természetfeletti egységét. Az emberek egységét képező kötelék szemükben az a tény, hogy minden ember Isten képmására van teremtve. Nisszai Szent Gergely szavai szerint « az egész emberi természet, az első embertől az utolsóig, a

legfőbb Létezőnek egyetlen képmása ». Ez a gondolat visszatér a XIV. századi flamand misztikusnál, Ruysbroecknál is: « A mennyei Atya minden embert a saját képmására teremtett. Képmása a Fiú, az örök Bölcsesség..., aki minden teremtmény előtt létezett, Mindannyiunkat e Képmás szerint, az örök Bölcsesség tükrében teremtett az Atya. Ezt a képmást minden emberben megtaláljuk lényegileg és személyesen: mindenki teljesen és oszthatatlanul birtokolja azt, és mindannyian együtt csak ezt az egyetlen Képmást őrzik lelkükben. Így mindannyian egyek vagyunk, az örök Képmás bensőségesen egyesít bennünket; Isten Képmása mindannyiunkban életforrás és létünk örök forrása » (29).

Ha ez az igazság, minden hűtlenség, amelyet az ember a lelkében hordott isteni képmás ellen elkövet, tehát minden « szakítás » Istennel, az emberi egységen is szakadást idéz elő. A bűn nem szűnteti meg az emberi nem természetes egységét, hiszen a teremtéssel kapott isteni képmás lerombolhatatlan. De minden bűn elhomályosítja ezt a képmást és megbontja az emberek lelki egységét, mivel eltávolít Istentől és elszigeteli az embereket. Az egyházatyák tanítása szerint a rossz értelemben vett « individuáció », vagyis az önzés, az « individualizmus », a széthúzás és a gyűlölködés által bekövetkezett atomizálódás egyik következménye az áteredő bűnnek. A Megváltás viszont éppen az eredeti egységnek a helyreállítása: békesség Istennel és szeretetközösség az emberekkel Krisztusban. Krisztusban Isten fiai leszünk és ezért egymásnak testvérei (30).

---

(29) Lásd: *H. de Lubac, Catholicisme*, Coll. « Foi Vivante » 13, Cerf, Paris, 1965 (az első kiadás 1937-ben jelent meg!), 21. lap.

(30) Számos hivatkozás az egyházatyákra *P. de Lubac*-nál, *i.m.* 23. l. skk.

A megtestesült Ige az Atya örök tervét valósítja meg, amikor mindeneket egyesít. Hiszen — ahogy az Efezusi levél elején olvassuk — már a világ teremtése előtt elhatározta, « hogy az idők teljességével Krisztusban mint főben újra egyesít mindent, ami a mennyben és a földön van ». A Krisztus által hozott új rendben tökéletessé válhat az emberi közösség, úgy hogy az egység a személyek legteljesebb kibontakozását teszi lehetővé. « A keresztény kinyilatkoztatás — írja P. Fessard — végtelenre tágította az emberi közösség horizontjait, amelybe minden egyes « én » beleszületik, és ugyanakkor a legtökéletesebben megszilárdította ennek az « én »-nek, a közösség legparányibb elemének létét. A Krisztusban való egyetemes testvériségnek és mindenegyes ember abszolút értékének kinyilatkoztatása ez... A 'személy' kifejezés tökéletesen jelzi azt a két egymással ellentétes tulajdonságot, amely természetes rendeltetésünk következménye: egyrészt kifejezi azt, hogy valamennyien rendeltetésünk folytán végtelenül nagyobb értéket képviselünk, mint a természet dolgai és hogy — következésképp — minden személyt végtelen tisztelet illet meg; másrészt pedig ebben a Krisztus által közvetített abszolút értékben találja meg szabadságunk a hozzá méltó célt: azt, hogy megvalósítsa minden ember tökéletes közösségét » (31).

Katolicizmus és perszonalizmus egymást kölcsönösen megerősítik. Valamiképpen a szentháromságos Isten belső életét, a három Személy szeretetközösségét utánozza az eszményi emberi közösség. A zsinati szöveg, melyet e paragrafus elején idéztünk, erre utal. Istenben az egység a Személyek forrása: magukat a Személyeket a sajátos vonatkozások határozzák meg. (Az Atya az Eredet, a Fiú

---

(31) *G. Fessard, Pax Nostra*, Paris, 1939, 39-40. l. V.ö. *P. de Lubac, Catholicisme*, 221. Lásd az egész XI. fejezetet de Lubacnál (Personne et Société).

az Atyától születik öröktől fogva, a Szentlélek az Atyának és a Fiúnak a kölcsönös szeretetéből származik). Ugyanakkor a személyesség teljes kibontakozása az egység megpecsételése. Ez a titok az emberi közösség « teológiai » dimenziójára nyit rá.

A *Gaudium et Spes* az emberi közösségről szóló alapvető megfontolásokat « A megtestesült Ige és az emberi összetartozás » c. ponttal zárja le. A lekipásztori konstitúció hivatkozik az Egyházzal foglalkozó dogmatikai konstitúció (*Lumen Gentium*) 9. pontjára. Ebben azt hangsúlyozza a Zsinat, hogy Isten örök szándéka szerint az emberek nemcsak azért tartoznak össze, mert társas lényeknek vannak teremtve, hanem azért is, mert Isten egyetlen néppé akarja összegyűjteni őket, hogy így közösségben szolgáljanak neki és üdvözüljenek. Jézus is azért jön, hogy az újszövetségi « választott népet » — az Egyházat — összegyűjtse és megszentelje. A megtestesüléssel teljesen az emberi közösség tagja lesz, és mindenfajta közösségi kapcsolatot megszentel: a családon belülieket, amikor engedelmes szüleinek, vagy résztvesz a kánai mennyegzőn, amikor aláveti magát a zsidó törvényeknek. Életét azért áldozza fel, hogy Isten gyermekei mindnyájan egyek legyenek. « Apostolaival pedig hirdettette az evangélium üzenetét minden népnek, hogy az emberi nem Isten családjává váljék, amelynek körében a szeretet a törvény teljessége ».

Az emberek testvéri közösségének jele és munkálója az Egyház, amikor a Lélek erejében összegyűjti a hívőket és a szeretet kötelékével egy testté kapcsolja össze Krisztus tagjait. Természetesen, mindez « excentrációt », önmagunk kiüresítését, önzésünk legyőzését, vagyis megtérést követel. Csak ha Krisztus lesz mindannyiunk életének középpontja, csak ha az Ő Lelke éltet bennünket, akkor leszünk egyek Őbenne.

« Mint elsőszülött testvér a sok testvér közül, halála

és feltámadása után mindazokból, akik őt hittel és szeretettel befogadják, Lelkének ajándéka által új testvéri közösséget hozott létre, mégpedig saját Testében, az Egyházban. E testben mindnyájan egymásnak tagjai, és a kapott különféle adományok szerint kölcsönösen szolgálják egymást. Ennek az összetartozásnak folyvást növekednie kell egészen addig a napig, amíg tökéletesen teljessé nem lesz. Istent akkor dicsőíti majd tökéletesen a kegyelem által üdvözült emberiség mint Istennek — és testvérünknek, Krisztusnak — szeretett családja » (GS 32).

III. - AZ EMBERI TEVÉKENYSÉG: MUNKA ÉS KULTÚRA

A szellem valamiképp belevetíti önmagát az anyagi valóságba, és « objektivációin » keresztül « visszatalál » önmagához: a humanizált világban — az ő világában — otthon érzi magát. M. Heidegger a következőképpen csoportosítja a szellem objektivációit: a közlések (beszéd, írás), a kifejezések (művészet, játék, szertartás) és a szerszámok hordozzák különböző mértékben a szellemet, az emberi jelentéstartalmat. Összefoglalva: az emberi szellem a *kultúrában* teremti meg *Umwelt*-jét, szellemi környezetét.

Az antik ember szemlélte a világot, az istenit fedezte fel benne; a modern ember a munka, a technika által átalakítja, újjáteremti a természetet. Nem a « bölcsesség » által akarja uralma alá hajtani a kozmoszt, hanem teremtő tevékenysége által. A technika széttörte a világot; a modern ember új egységet, új formát és jelentést akar adni az univerzumnak. A kozmosz érthetősége nincs előre adva. Van Lier az antik és az új világ összehasonlításakor így jellemzi a különbséget: az antik *totalitás* (előre adott egység) helyett a modern ember *totalizálásra* törekszik. A modern tudomány ugyanis tárgyánál és specializálódásánál fogva sokrétű, széteső; csak a funkció és a távolabbi perspektíva egységes: ezt az egységet az ember adja a világnak. A különböző természettudományos módszerek, vagy az embertudományok egyes ágai a valóságot és az embert különböző oldalakról közelítik meg, különböző tudatszinteket képviselnek. Egységes

látásra nem úgy akarunk szert tenni, hogy — mint a régiek — « madártávlatból » szemléljük az összetett valóságot (ez eléggé felszínes módszer lenne), hanem a részletkutatások szintézisét kíséreljük meg. Maga a GS a kultúra fejlesztéséről szólva egyik nehéz tennivalónak nevezi meg ezt a szintézist: « Hogyan lehet a szaktudományok igen rohamos és egyre fokozódó elaprózódását összehangolni egységbe-foglalásuk szükségességével; és egyszersmind hogyan lehet továbbra is megadnunk az embereknek a bölcsességhez vezető szemlélődés és csodálat lehetőségét? » (GS 56, v.ö. 61).

A mai embernek átfogó vízióra van szüksége — teljes látásra —, hogy teremtő tevékenysége le ne lohadjon. Látnia kell, mi az emberi erőfeszítés végső értelme!

A zsinati atyák tudatában voltak e feladat fontosságának. Amikor (1965 őszén) a GS harmadik fejezetének tervezetét vitatták (Az ember tevékenysége a világban), Garrone toulouse-i érsek ezekkel a szavakkal hívta fel az atyák figyelmét a téma fontosságára: « Az emberiség fejlődésének jelen szakaszában igen nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk ennek a fejezetnek. Itt ugyanis azokról a problémákról van szó, amelyek manapság az emberi tudat elevenébe vágnak és mindenkit marcangolnak. Miként vélekedjünk az evilági valóságokról? Milyen értéket tulajdonít az Egyház a földi valóságoknak? Miként is áll a helyzet a teremtett dolgok autonómiájával? Az Egyház elismeri-e vagy sem, hogy ezeknek megvan a saját önállóságuk? Miként vélekedjünk a világ fejlődéséről, a modern ember sorozatos győzelmeiről, a földet meghódító emberi tevékenységről? Midezt komolyan veszi-e az Egyház? Végül: milyen kapcsolat van az evilági valóságok és az Isten országa, az emberi erőfeszítés és a megígért égi jutalom között. Ezek a súlyos kérdések kortársaink lelkét mélyen nyugtalanítják és ugyanakkor

kapcsolatosak a keresztény kinyilatkoztatás nehéz és még meg nem oldott kérdéseivel » (V.ö. GS 33).

Tudjuk, hogy ezeket a problémákat már idestova fél évszázaddal ezelőtt felvetette Teilhard de Chardin, akire a zsinati atyák is hivatkoztak a szkéma megvitatásakor. Teilhard azt hangoztatta, hogy mielőtt morális « kázusokat » oldunk meg, meg kell mutatnunk az embereknek erőfeszítésük értelmét: teljes keresztény látásra kell őket nevelnünk. Ehhez a vízióhoz Teilhard írásaiban termékeny intuíciókat találunk.

Mielőtt külön a munkáról és a kultúráról tárgyalnánk, lássuk az általánosságban vett emberi tevékenység katolikus teológiáját.

1. Az emberi tevékenység isteni értelme.

« A hívők biztosak abban, hogy az egyéni és közösségi emberi tevékenység, vagyis mindaz a hatalmas erőfeszítés, amelyet az emberek a századok folyamán életkörülményeik javítására tesznek, magábanvéve megegyezik Isten szándékával. Az Isten képmására teremtett ember ugyanis azt a megbízatást kapta, hogy vesse uralma alá a földet mindazzal együtt, ami hozzá tartozik, és igazságosságban meg szentségben kormányozza a világot (v.ö. 1 Móz. 1, 26-27; 9, 2-3; Bölcs. 9, 2-3); továbbá hogy Istent a mindenség teremtőjének elismerve visszavezesse hozzá önmagát és az egész világot oly módon, hogy amikor már minden az ember uralma alá kerül, megdicsőüljön Isten neve az egész földön (v.ö. Zsolt. 8,7 és 10) » (GS 34).

A teremtés befejezése.

Az emberi tevékenység teológiája a *teremtés* hitén alapszik: a világ és benne az ember Isten alkotása, tehát ontológiailag minden jó. Isten az embert nem « kész-

nek » teremtette, hanem azt akarta, hogy az folytassa a teremtést s így önmagát is befejezze. A teremtő szabadság új értékeket hoz létre; valamiképpen az ember ad jelentést az evilági létezésnek. Mindez benne van az Isten tervében. Az Isten dicsősége csak növekszik azzal, ha az ember kibontakozik. A keresztény számára minden tevékenység értékét és értelmét ezek a szentpáli mondatok világítják meg: « Akár esztek, akár isztok vagy bármi mást tesztek, tegyetek mindent Isten dicsőségére » (1 Kor. 10, 31); « Minden a tiétek; ti Krisztuséi vagytok, Krisztus pedig az Istené » (1 Kor. 3, 23) (1).

Teilhard de Chardin az *Isteni Miliő* első részében, a « cselekvés átistenítése » c. fejezetben (T. IV, 31 ss = B.É. 21 skk) ezt a « szillogizmust » magyarázza: « Világmindenségünk ölén minden lélek az Istenért van, a mi Urunkban. De másrészt: mindnyájunk körül minden valóság, még az anyagi valóság is, a mi lelkünkért van. Ezért tehát mindnyájunk körül minden érzékelhető valóság — a mi lelkünk által — az Istenért van Jézus Krisztusban ». Az ember szakadatlan tevékenysége által « lelkivé » alakítja a világot, átszellemiesíti azt: így fejezi be a teremtést. A Világmindenség minden energiája bennünk válik szellemivé. « A lelkivé alakulás egyéni erőfeszítéseivel, minden anyagi létezőből kiindulva, lassan építi meg a Világ azt, ami belőle kialakítja majd a menynyei Jeruzsálemet vagy az új Földet ». Mivel Krisztus a Megtestesülés által mintegy magára öltötte a világot (« *amictus Mundo* »), ereje valamiképpen kisugárzik az Anyagba is, legalábbis úgy, hogy a Feltámadott, akinek hatalma van a mindenség fölött, Lelke által bennünk dolgozik és így rajtunk keresztül — átszellemiesítve min-

(1) V.ö. *G. Thils*, « L'Activité humaine dans l'univers », *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps*, II, Cerf, Paris, 1967, 279-303.

ket, testünket, a szexualitást, stb. — előkészít mindent az utolsó átalakulásra. A világ mai alakja megváltozik, de mégis a mi testünk támad fel és benne ez a világ dicsőül meg: a szellemiség tökéletes kifejezése lesz.

« Mi talán azt képzeltük, hogy a Teremtés már régóta befejeződött. Ez tévedés. Mert a Teremtés a leghatározottabban folytatódik, és éppen a Világ legmagasabb zónáiban. « Omnis creatura *adhuc* ingemiscit et parturit »: *még most is* nyög és vajúdik minden teremtmény (Róm. 8). S ennek betetőzését készíti elő kezünk legegyszerűbb munkája is. Ime végeredményben ez a tetteink értelme, és ily nagy az értékük. Az Anyag-Krisztus összekapcsolódása révén: *bármit is teszünk*, a lét egy-egy kis porcikáját visszük vissza Istenhez, — amit Ő kíván. *Alkotásaink* mindegyikével azon fáradozunk — atomnyi mértékben, de valóságosan, — hogy megvalósuljon a Pléróma, vagyis hogy valami kevéskével hozzájáruljunk Krisztus beteljesedéséhez. Minden alkotásunk többékevésbé távolról vagy közvetlenül visszahat a lelki világra s ezáltal hozzájárul ahhoz, hogy beteljesítse Krisztust az Ő misztikus egészében ». (T. IV, 50 = B.É. 36).

« Hála a Teremtőnek és még inkább a Megtestesülésnek, *semmi sem profán* itt a Földön annak, aki látni tud. Ellenkezőleg: minden szent annak szemében, aki minden teremtményben meglátja és kiemeli a létnek azt a kiválaztott részecskéjét, amely a beteljesedés útján járó Krisztus vonzása alatt áll... Bármikor, "akár esztek, akár isztok...", soha semmibe se kezdjetek, mielőtt fel ne ismernétek benne és aztán tökéletesítve ne folytatnátok azt, amit jelent és ami alkotóerőt ér *in Christo Jesu*, Jézus Krisztusban. Ez nemcsak valamiléle üdvös gyakorlat; ez maga a szentség útja, kinek-kinek állapota és hivatása szerint... » (T. IV, 56-57 = B. É. 40-41).

A földi dolgok helyes autonómiája.

Az egyháztörténet folyamán két véglettel találkozunk: vagy a világtól való menekülés (a « világ megvetésének » helytelen értelmezése), vagy túlságos « elvilágiasodás » jellemzi a keresztényeket (2). Hasonlóképpen a világnak az Egyházzal szemben tanúsított magatartásában is ez a két véglet jelentkezik: vagy az egyházüldözés, vagy az egyházi és a világi hatalom összefonódása és a « klerikalizmus ». A középkorban úgy képzelik el a világ rendjét mint valami piramist: ennek csúcsán a pápa és a császár küzd a hatalomért, mindkettő Isten nevében. Az újkorban megváltozik a helyzet. Megindul a szekularizálódás, az elvilágiasodás; ugyanakkor a kereszténység terjeszkedik és mint egyedüli igaz vallás meg akarja hódítani a világot. A kizárólagosság és a türelmetlenség jellemzi a hitújítás korát csakúgy, mint az újkori forradalmakat. Csak legújabb időkben, az utolsó évtizedben kezd kialakulni az a szemlélet, amely a dogmatikus rendszerek és monolitikus ideológiák türelmetlensége helyett a párbeszédet és az együttműködést sürgeti egy pluralista társadalomban. Az Egyházban bekövetkezett váltózást — a zsinati « pálfordulást » — kissé sarkítva ugyan, de találóan jellemzi a marxista R. Garaudy kis könyvének címe: « A kiátkozástól a párbeszédig ».

Egyes keresztények gyanakodva és aggodalommal nézik ezt a pálfordulást. Modernizmusról, árulásról beszélnek. « Az Egyház térdet hajt a világ előtt », monják keserűen. Pedig a világ felé való nyitottság nem

---

(2) V.ö. *Y. Congar*, « Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps », *Vatican II, L'Église dans le monde de ce temps*, 305-328; *J. Ratzinger*, Weltoffene Kirche? *in: Th. Filthaut, Umkehr und Erneuerung.* Kirche nach dem Konzil, Mainz, 1966, 273-291; *A. Grillmeier*, Kirche und Welt, *Theologie und Philosophie*, 1968, 18-34 és 161-190.

jelent « elvilágiasodást » a szó rossz értelmében. Amikor a teremtést jónak tartja, amikor igenel minden evilági értéket és meg akarja szentelni a « földi valóságokat », a kereszténység nem a bűn « világát » helyesli, nem az istenellenes humanizmust igenli. A GS 40. pontja szerint a Zsinat szilárdan meg van győződve arról, hogy « az örök Atya szeretetéből származó (v.ö. Tit. 3, 4), az időben a Megváltó Krisztustól alapított és a Szentlékben egybegyűlt Egyháznak (v.ö. Efez. 1, 3; 5-6; 13-14; 23) a végállapotbeli (eszkatológikus) üdvösség a célja, amit csak az eljövendő világban érhet el teljesen. Most azonban itt van a földön, emberekből áll, vagyis az evilági társadalom tagjaiból, akiknek az a hivatásuk, hogy már az emberi nem történelme folyamán Isten fiainak családját alkossák, és az Úr eljöveteléig folytonosan növeljék. Bár ez a család a mennyei javak elérése végett forrott eggyé, és ezek teszik gazdagságát, Krisztus « ebben a világban társaságként alapította és szervezte meg » (LG 8), és ellátta « a látható társas egyesülés megfelelő eszközeivel » (LG 9). Az Egyház így egyszerre « látható társaság és szellemi közösség » (LG), együtt menetel az egész emberiséggel, és osztozik a földi világ sorsában, de ugyanakkor kovásza és mondhatni lelke is az emberi társadalomnak (LG 38), amelyet meg kell újítania Krisztusban, és át kell alakítania Isten családjává. A földi és a mennyei országnak ezt az egymásba fonódását csak hittel lehet felfogni, sőt titka marad továbbra is annak az emberi történelemnek, amelyet a bűn mindaddig megzavar, míg Isten fiainak dicsősége a maga teljességében meg nem nyilvánul ».

A zsinati konstitúció itt kiemeli azt, hogy a földi és a mennyei ország egymásbafonódik, de ugyanakkor figyelmeztet arra is, hogy nem az Egyháznak, a kereszténeknek kell elvilágiasodniok, hanem ellenkezőleg: át kell járniok az evangéliumi kovásszal a világot és így

Istenhez kell visszavezetni mindent. Az Egyház a világban és a világért van, de nem lehet a világból, vagyis küldetése természetfeletti, még ha osztozik is a földi világ sorsában.

A világgal párbeszédet kezdő Egyház tiszteletben tartja partnerének « nagykorúságát », önállóságát. Láttuk már, hogy a zsinat a mai elvilágiasodásban, a szekularizációban elismerte a pozitív mozzanatot: megszabadít a mágikus gondolkodástól és a még létező babonáktól. Az ateizmusról szólva pedig hangsúlyozta: « Az Egyház azt tartja, hogy Isten elismerése egyáltalán nem ellenkezik az emberi méltósággal, minthogy e méltóságnak éppen Istenben van az alapja, és benne lesz tökéletessé. Isten ugyanis értelmesnek és szabadnak teremtette az embert, és így rendelte a társas életre; de kiváltképp arra hívja, hogy mint gyermeke vele is közösségben éljen, és részesedjék az ő boldogságából. Tanítja továbbá az Egyáz, hogy az eszkatológikus remény nem csökkenti a földi felídatok jelentőségét, hanem inkább új indítékokkal mozdítja elő teljesítésüket » (GS 21).

A mi Istenünk nem Jupiter, aki sziklához láncolja az égi tüzet ellopó Prometeuszt: « Távol álljon tehát a kereszténytől az a gondolat, hogy az emberek leleményességéből és erejéből született alkotások szemben állnak Isten hatalmával, vagy hogy az eszes teremtmény mintegy vetélytársa a Teremtőnek! Éppen ellenkezőleg arról vannak meggyőződve, hogy az emberiség sikerei Isten nagyságát mutatják, és az ő kimondhatatlanul nagy elgondolásainak a gyümölcsei... » (GS 34).

A zsinati konstitúció mindig az emberből indul ki és hozzá tér vissza: amikor az emberi tevékenység értékrendjét meghatározza, akkor is az emberi személyt tekinti a közvetlen normának. Az emberi személy önmeghatározó szabadság, teremtő szellem. A társadalmi életben, a tudományos kutatásban, minden kulturális

tevékenységében személyiségének kibontakozását keresi. Az ember önállósága és teremtő tevékenysége azonban nem abszolút: a Teremtőtől függ létében és tevékenységében. Ez a függés transzcendentális: tehát Isten az Első Ok, az ember pedig másodlagos ok. A tevékenység síkján is ugyanaz a helyzet, mint a lét síkján: *agere sequitur esse*. A létben való függés nem veszi el a teremtett dolgok autonómiáját. Éppen ellenkezőleg: minél inkább részesedik a Létből valamely teremtmény, annál önálóbb és annál « tevékenyebb ». « *Dieu fait se faire les choses* » (Telhard).

Ha helyesen értjük a teremtést és a transzcendens okságot, helyesen fogjuk fel a földi dolgok autonómiáját is. Akkor Isten nem « hézagpótló », vagy a még nem értett rejtélyek « magyarázata » lesz, de nem is keressük az istenit a természetben úgy, ahogy ezt a primitív, mágikus világszemlélet teszi, hanem egyszerre valljuk a Teremtő *teljes* transzcendenciáját és tevékenységének *teljes* immanenciáját is. *Mindent* ő tesz és *mindent* a természet más-más fokon.

A GS 36. pontja így határozza meg a földi dolgok helyes önállóságát: « Ha a földi valóságok önállóságán azt értjük, hogy a teremtett dolgoknak, meg akár a társadalomnak is, megvannak a maguk törvényei és értékei, amelyeket az embernek lépésről lépésre fel kell ismernie, és alkalmaznia meg hasznosítania kell, akkor az önállóság megkövetelése teljesen jogos. Nemcsak korunk embere igényli, hanem megfelel a Teremtő akaratának is. Éppen a teremtettség tényéből következik ugyanis, hogy minden dolognak megvan a maga határozott jellege, a maga igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei, és megvan a saját rendje. Ezeket az embernek már azáltal is tisztelnie kell, hogy elismeri az egyes tudományágak és a különféle műszaki eljárások sajátos módszereit ».

A hit és tudomány régi — és részben még ma is tartó — konfliktusát könnyen meg lehet oldani e szemléleten belül. A tudomány igazsága nem mondhat ellent a hit igazságának, hiszen a természet és a hit valósága egyaránt Istentől ered. « A tudományos kutatás nem állít oltárt valami új Istenségnek, hanem kikémleli az anyagot, amely az élő Isten zsámolya » (Teilhard). A gazdasági, tudományos, kulturális tevékenység által emberibb világot teremtünk, olyan helyzetet, amelyben a személy — megszabadulva a különböző elidegenedésektől — szabadabban szolgálhat Istennek.

A zsinati konstitúció sajnálkozását fejezi ki amiatt, hogy a múltban a keresztények sokszor nem ismerték el a tudomány jogos önállóságát; mások viszont — a nemhívők — a vallás elleni propagandára használták fel a tudományos eredményeket. Ha a keresztények őszintén elismerik a tudományos haladást, az említett nézeteltérést és a szenvedélyes vitákat elkerülhetik. Itt a 36. pont egyik jegyzetében közvetett utalás van a Galilei-esetre (Paschini Galileiről szóló könyvére hivatkozik). Elchinger Strasbourg-i segédpüspök azt javasolta az atyáknak, hogy rehabilitálják Galilei-t. Végülis a zsinati szövegbe ezt a diszkrét utalást vették be.

De a földi dolgok autonómiáját helytelenül is lehet értelmezni. « Ha az evilági dolgok függetlensége kifejezésen azt értik, hogy a teremtett valóság nem függ Istentől, és hogy az ember úgy rendelkezik vele, hogy közben nincs tekintettel a Teremtőre, akkor megérti mindenki, aki csak elismeri Istent, mennyire hamis ez a nézet. A teremtmény ugyanis semmibe vész a Teremtő nélkül » (GS 36).

Ez a modern ateizmus — a teljes evilágiság és az istentagadó humanizmus — drámájának forrása. A kérdésről könyvünk első részében hosszan szóltunk már. Teilhard de Chardin életműve, tanúságtétele igen

jelentős a hit és a tudomány harmóniájának és a keresztény humanizmus lehetőségének bizonyítására. « Mert hitünk nevében jogunk és kötelességünk éppen az, hogy lelkesedjünk, rajongjunk a Föld dolgaiért... Kopogtassunk meg minden falat. Próbáljunk ki minden utat. Kutassunk át minden szakadékot. *Nihil intentatum*: kíséreljetek meg mindent! ... Ezt Isten akarja, mert úgy rendelte, hogy szükség legyen erre. — Emberek vagytok? « *Plus et ego* », én is, de még igazabban! « (T. IV, 61-62 = B. E. 44).

A világ megszentelése (Consecratio mundi).

Az Egyházzal párbeszédet folytató világ tehát relatív autonómiával rendelkezik. Az önállóság relatív olyan értelemben, hogy a világ függ a Teremtőtől, polgárainak pedig Isten terve szerint kell befejezniök a teremtést, építeniök a történelmet. Felalatunk az, hogy mindent visszavigyünk Istenhez, mindent az Ő dicsőségére tegyünk.

A Zsinat elutasítja a természet és a természetfeletti merev szétválasztását; hiszen az u.n. tiszta természet (natura pura) csak fikció: *de facto* olyan világban élünk, amely az « üdvösség szférájába » tartozik. Minden arra van rendelve, hogy Krisztusban megdicsőüljön. Krisztusban mindannyian az isteni életre vagyunk hivatva; a világ pedig — mivel az üdvösség drámájának színterét képezi — követi az ember sorsát. A. Grillmeier hangsúlyozza (3), hogy a *civitas terrena* nem azonos a *natura*-val (a természetes renddel), sem a *civitas caelestis* a természetfelettivel (úgy ahogy azt az újskolasztikusok értették). Az a tény, hogy minden ember és az emberiség történelmével együtt az üdvrendbe tartozik, lehetetlenné

(3) *A. Grillmeier, Theol. und Phil.* 1968, 28. 1.

teszi a fentebbi kettős azonosítást. (Természetesen, különbség van a két « civitas » között).

Az újabb teológia megmutatta, hogy a parúzia-várás nem fordíthat el bennünket jelen feladatunktól, hiszen az Evangélium szavai szerint éppen arról ítélnek meg bennünket, hogy mit tettünk a kicsinyekért, a betegekért, az éhezőkért, — miképpen szolgáltuk Krisztust a felebarátban. « A kereszténység-hozta tanítás korántsem fordítja el az embereket a világ építésétől, és korántsem készteti őket az érdektelenségre embertársaik javával szemben, hanem ellenkezőleg, még nyomósítja is kötelességüket, hogy mindezen munkálkodjanak » (GS 34, a szöveg hivatkozik a zsinati Atyák szózatára).

P. Schillebeeckx rámutat arra, hogy a keresztény evilági tevékenységét dialektikus feszültség jellemzi (4). A hívő tudja azt, hogy az Isten országa csak a világ végén valósul meg teljesen és ez az új világ Isten ajándéka lesz. Másrészt mivel Isten a konkrét felebaráti szeretet szerint ítél meg bennünket (Mt. 25) a jobb világ építése, a betegség gyógyítása, a szociális haladás elősegítése, stb. radikális kötelességünk: az Istennel csak erőink megfeszítésének maximumán találkozunk. Isten országának transzcendenciája *relativizálja* evilági tevékenységünket, — és ugyanakkor *radikálissá* is teszi elkötelezettségünket. Az említett relativizálást nem a világtól való menekülés inspirálja, mégcsak nem is a kegyelem abszolút elsőbbsége, hanem az az eszkatológikus reménységből születik: abból a meggyőződésből, hogy « elmúlik ennek a világnak az alakja » (v.ö. 1 Kor. 7, 29-31), hogy az ember a halál utáni új világban teljesedik be. A keresztény hit nem arra ösztönöz bennünket, hogy

---

(4) *E. Schillebeeckx*, « Foi chrétienne et attente terrestre », *Gaudium et Spes, L'Église dans le monde de ce temps*, Mame, Paris, 1967, 152-156. l.

meneküljünk a világból, hanem hogy ismerjük el ennek a világnak relatív értékét és kötelezzük el magunkat testvéreink szolgálatában, hiszen itt és most munkáljuk örök sorsunkat. A keresztény sohasem elégedhet meg teljesen egy adott társadalmi renddel, bármennyire tökéletesen legyen is az megszervezve, mivel az abszolút jövőre, az Istenre nyitott történelmet vallja. Ilyen értelemben nincs eszményi keresztény kultúra, keresztény társadalmi rend vagy keresztény politika. Reménységünk nem « horizontális »: amikor az emberi haladás, a népek fejlődésének ügyét akarjuk minden erőnkből szolgálni, tudjuk, hogy a tökéletes világot nem lehet megvalósítani, mert az emberi szívet megsebezte a bűn; az önszeretet, amely egészen az Isten megvetéséig megy el, szétszaggatja az emberi családot és embertelenségekhez vezethet. Csak reménységben vagyunk megváltva (Róm. 8, 28).

Ha így áll a helyzet, mi a keresztény világiak feladata ebben a világban? A Zsinat szerint kovászként kell áthatniok a társadalmat és meg kell szentelniök mindent. A *Lumen Gentium* 34. pontjában ezt olvassuk: « Jézus Krisztus, az örök Főpap, a világiak által is folytatni akarja tanúbizonyság-tételét és szolgálatát. Evégett megeleveníti őket Lelkével, és szűntelenül ösztönzi őket minden jó és tökéletes munkára... A világiak — minthogy Krisztusnak vannak ajánlva (*Christo dicati*: keresztség!) és fölkente őket a Szentélek (bérmálás!) — csodás módon arra vannak hivatva és fölszerelve, hogy a Lélek egyre gazdagabb gyümölcsei érlelődjenek bennük. Mert minden munkájuk, imádságuk, apostoli kezdeményezésük, hitvestársi és családi életük, mindennapi munkájuk és testük-lelkük pihentetése, ha a Lélekben viszik végbe, de az élet nehézségei is, ha türelmesen viselik, Jézus Krisztus által kedves lelki áldozattá válnak (v.ö. 1 Pét. 2, 5). Ezeket a szentmisében az Úr testének fölajánlásával együtt fölajánlják az Atyának. Így a világiak is — imád-

kozva és dolgozva — Istennek szentelik a világot: *qua adoratores ubique sancte agentes ipsum mundum Deo consecrant*».

Mit is jelent hát pontosan a világ megszentelése? (5). Ha ismerjük a zsinati szkémát és a kérdéses téma vitáit, látjuk, hogy nem a világ szakralizálásáról van szó. A világiak részesednek Krisztus papi tisztségében (a keresztség és a bérmálás által), ezért egy bizonyos értelemben megszentelik a világot: mindent — életüket, munkájukat, a földi dolgokat — Krisztussal együtt (a misében) *felajánlanak* Istennek, a jó szándék és a helyes használat (Isten terve szerint) által mindent *beirányítanak* Istenre, rá vonatkoztatnak. A világi dolgok és foglalkozások természetes autonómiája megmarad. A LG 31. pontja még jobban megvilágítja a problémát: «A laikusok dolga — sajátos hivatásuk alapján —, hogy az ideigvaló dolgok intézése és Isten szerinti rendezése által (*res temporales gerendo et secundum Deum ordinando*), keressék Isten országát. A világban élnek, vagyis a világnak mindenféle föladatában munkálkodnak a családi és a társadalmi élet rendes körülményei közt: szinte ezekből szövődik össze a létük. Itt hívja őket az Isten, hogy az evangélium szellemétől vezetve dolgozzanak saját föladatukon. Mintegy belülről kovászként járuljanak hozzá a világ megszenteléséhez (*fermenti instar ad mundi sanctificationem velut ab intra conferant*), és így elsősorban életük tanúságával, hitük, reményük és szeretetük ragyogásával hirdessék Krisztust másoknak. Különleges módon őrájuk vár tehát a velük szoros kapcsolatban lévő összes ideigtartó dolgok olyan megvilágítása és rendezése, hogy e dolgok mindig Krisztus szerint menjenek végbe, Ősze-

(5) V.ö. *M. D. Chenu, Le peuple de Dieu dans le monde*, «Foi Vivante» 35, Cerf, Paris, 1966, 69-96 (Les laïcs et la «consécration» du monde).

rinte fejlődjenek, és váljanak a Teremtő s a Megváltó dicséretére: *secundum Christum iugiter fiant et crescant et sint in laudem Creatoris et Redemptoris*» **(LG 31).** Hasonló értelemben szól a világiak apostolságáról szóló határozat 2. és 3. pontja is (egyébként hivatkozva a LG-ra).

A keresztények feladata az, hogy visszavigyék a világot Istenhez, előkészítsék a mindenséget — mint valami ostyát — a végső konszekrációhoz, amelyet a feltámadt Krisztus Lelke visz végbe a feltámadáskor.

Igy tehát «a profán profán marad, az ideigvaló ideigvaló; Krisztus jelenléte és híveinek természetfeletti élete által a világ nem konszekrálódik, hanem megszentelődik» (E. Schillebeeckx).

«Felajánlani», «Istenre irányítani» a világot tehát nemcsak azt jelenti, hogy «jószándékkal végezünk minden munkát, hogy mindent Isten dicsőségére teszünk Krisztusban, hanem valóban befejezzük a teremtést és valóban átalakítjuk a világot: előkészítjük a kegyelem számára. Mit jelent ez? Azt, hogy *átszellemiesítjük* az anyagot, *humanizáljuk* a természetet: mert csak a szellemibe (a szabadságba) kapcsolódik a kegyelem, csak azt lehet megszentelni, amit előbb humanizáltunk. A «jószándék» nem szenteli meg «kívülről» a földi valóságokat; az anyagi valóságot «megkerülő», vagy megvető hamis «lelkiség» (bizonyos platonizmus és manicheizmus öröksége) sohasem tudja igazában integrálni a testi, anyagi valóságot. A munkát csak úgy szentelhetjük meg, ha előbb humanizáltuk, mert ha elidegeníti és rabszolgaságban tartja az embert, «alkalmatlan a kegyelemre». A kultúra-teremtő tevékenység és annak eredménye az embert szorosan az anyagi valósághoz kapcsolja, mint ahogy testi mivolta és történetisége is: Istent nem a világ megkerülésével, nem a «testtől szabadulva», nem a «profán» megvetésével éri el, hanem a világban,

a test átszellemiesítésével, a profán megszentelésével. Mindezt jobban látjuk, ha megvizsgáljuk a munka és a kultúra katolikus teológiáját.

2. Munka és kultúra.

A munka és a kultúra által az ember humanizálja a természetet, olyan « környezetet » (*Umwelt*) teremt magának, amelyben valóban otthon érzi magát. Az egész emberi történelem a munkán és a kultúra-teremtő tevékenységen nyugszik. De mi is igazában a munka és mi a kultúra? (6).

Természetesen, ki-ki aszerint válaszol a kérdésre, hogy milyen világnézetet vall. A marxista igyekszik minden tevékenységet leredukálni a termelő munkára; szemében csak annak van értéke a földön, ami a munkával kapcsolatos, vagy annak a terméke. A keresztény azt állítja, hogy a földi létben van valami « többlet », amit nem lehet visszavezetni a termelő munkára. Miben áll ez a « többlet »? Ezt nehéz meghatározni. A görögök szemlélődését el lehet választani a testtől, a munkától? A tanulás, a játék, a sport, a művészet nem tartoznak valamiképpen a munkához, nincs bennük valami « munka »? Valóban, mivel a keresztény elutasítja a dualizmust (láttuk, hogy a szellem « inkarnálódott », a kozmoszhoz van kapcsolva), a « tiszta szemlélődést », a « tiszta belső életet » hamis eszménynek kell tartania. A szemlélődést nem lehet teljesen szembeállítani a munkával.

A tiszta szemlélődés (tiszta bensőség) nem létezik az emberi világban, de a tiszta « külsőség » sem. Ha mármost jellemezni akarjuk az emberi tevékenység két pólusát, a következőket mondhatjuk: a munka olyan

---

(6) V.ö. *P. Schoonenberg, Le monde de Dieu en devenir*, 184-190.

kifelé ható tevékenység, amely egy konkrét célra törekszik, valamit létre akar hozni (termelni); vele szemben a szemlélődés, amely testet ölthet a játékban, művészetben és a tudományos kutatásban is, inkább a másokkal való kommunikációt keresi. A munkában az ember átalakítja a világot, a « kultúra » alkotásaiban (nevezzük egyszerűség kedvéért « kultúrának » a munka ellenpólusát) gondolatait, érzelmeit akarja közvetíteni másoknak és így másokkal kommunikációba lépni. Természetesen, az ember a munkában is kifejezi magát és kapcsolatba lép másokkal (éppen ez lenne a munka « humanizálásának » a feladata, amint látni fogjuk), és viszont a kultúrtevékenység is olyan « munka », amely létrehoz bizonyos tárgyakat, stb. Egyes esetekben igen nehéz megjelölni a munka és a kultúrtevékenység határát; ezért inkább csak típusról beszélhetünk az emberi tevekenység jellemzésekor.

A munka világa.

Az iparosodás kezdetén a gépesítés első közvetlen eredménye a munkások « elidegenítése », a munka degradálása volt. A kapitalista termelés a proletáriátust « lealázza », amikor az üzem egy « alaktrészévé » teszi. A munka racionalizálása és automatizálása teljesen a nagyobb nyereségre van beállítva, a munkást nem személye szerint, hanem termelékenysége alapján értékelik. Ismeretesek XI. Piusz szavai, aki felhívta a figyelmet az új rabszolgaságra: « Míg az anyag megnemesedve kerül ki az üzemből, az ember, aki azt átalakítja, tönkremegy ». A kapitalizmus (liberalizmus) egyik következménye valóban a Marx által leleplezett kizsákmányolás és a munkás elidegenedése volt.

Lehet-e a munka « civilizációjáról » beszélni? A technika nem a humanizmus ellensége?

A megoldást nem kívülről kell várni: az embernek

úrrá kell lennie a gépeken, úgy kell megszerveznie a munkát, hogy az volóban « felszabadítsa » őt, és a társadalmi struktúrát úgy kell átalakítani, hogy a közösen és a közösségért végzett munka az emberi kapcsolatok, szellemi értékek kifejezője legyen. Mindez öntudatosodást tételez fel; ez pedig a munka szocializálását, a társadalom átszervezését és a munkásoknak a vállalat irányításában való részvételét, valamint a haszonban való igazságos részesedését követeli. Magukban a munkaviszonyokban kell felfedni az emberi kapcsolatok lehetőségeit, a « gépies » kapcsolatokat személyivé kell átalakítani, át kell szellemiesíteni magának a munkának a lefolyását (« mechanizmusát ») úgy, hogy a munkás öntudattal a közösségért, az emberi haladásért, testvérei szolgálatában teljesíti feladatát. Egyszóval: a munka világának újjászervezése és az öntudatosodás egyformán szükségesek. Nem elég csak a munkaviszonyokat átszervezni: meg kell mutatnunk a munka emberi és isteni értelmét; de nem elégséges csak « spiritualitást » adni a munkásoknak; fel kell szabadítanunk őket, emberi életkörülményeket kell biztosítani nekik (munkaidő csökkentése, igazságos bér, részesedés, emberi kapcsolatok...). A pápák az elmúlt nyolcvan év során nem szűntek meg hangoztatni ezt szociális körleveleikben.

A GS a II. rész 3. fejezetében — mindig a keresztény perszonalizmus elveit követve — összefoglalja az Egyház szociális tanítását. Amikor az emberi közösségről szóltunk, már kitértünk e tanítás néhány sarkpontjára. Itt most csupán a munkára vonatkozó paragrafusból idézünk: « A munka, amelyet a javak előállítására és cseréjére vagy a különféle gazdasági szolgálatok nyújtására fordít az ember, előbbre való a gazdasági élet egyéb elemeinél, hiszen ezek csak eszköz számba mennek. Az efféle munka ugyanis, akár önállóan vállalja az ember, akár bérért más végezteti vele, közvetlenül a személytől ered.

A személy ekkor úgyszólván a maga pecsétjével látja el a természet dolgait, és akarata alá veti őket. Az ember rendszerint önmagát és övéit tartja el munkájával, társul embertársaival, és testvéri szolgálatukra van, igaz szeretetet gyakorolhat, és Isten munkatársaként tökéletesíti a teremtést. Sőt hisszük azt is, hogy az ember Istennek felajánlott munkájával bekapcsolódik még Jézus Krisztus megváltó művébe is. Ő ugyanis azzal, hogy Názáretben tulajdon kezével dolgozott, kimagasló méltósággal ruházta fel a munkát... » (GS 67).

A közgazdasági életről szóló fejezetben lépten nyomon az emberi személy méltóságára, minden ember és a teljes ember kibontakozására utal a konstitúció (a 63. pont bevezető mondata, amely megadja a vezérmotívumot).

Az egész fejezet központi gondolata a fejlődés; ez — P. Calvez szerint — lényegesen új az elmúlt évtizedek szociális tanításához viszonyítva (7). A Zsinat figyelembe veszi az újkori iparosodással és városiasodással együttjáró problémákat, az emberi közösség szolidáris fejlődését (elmaradt népek segítése), és így ad dinamikus irányelveket a gazdasági élet fejlesztéséhez. Nem kész receptekről van szó, csak irányelvekről: az Egyház mindenekelőtt az emberi személy transzcendenciáját védelmezi és főleg azért szól hozzá ezekhez a kérdésekhez, mert meg van győződve arról, hogy az üdösség üzenetének « alanya », — az Ige meghallója és teljesítője — csak olyan személy lehet, aki valóban emberi körülmények között él.

Az ember értéke attól függ, hogy kicsoda, és nem attól, hogy mi van birtokában (GS 35). Mivel mi hisszük, hogy természetfeletti rendeltetésünk van, nem elégedhetünk meg azzal, hogy emeljük az életszínvonalat és több szabadidőt biztosítunk az embernek a « teremtő » tevé-

---

(7) V.ö. *Calvez*, « La vie économico-sociale », *L'Église dans le monde de ce temps* II (« Unam sanctam » 65-b), 483. l. skk.

kenységre. Ez szükséges, de nem elégséges. A jóléti társadalomban mi lesz a személy sorsa? A *jobblét* gondja mellett nem sikkad-e el a *több-lét* utáni vágy? A sorra következő generációk egymásnak edják át a « fejlődés stafétabotját » — felfedezéseiket, gondolataikat, kultúrkincseiket —; de hova mutat a fejlődés, van-e abszolút Jövő, ahol az emberi személy megtalálja végső kiteljesedését? A természetet meg lehet hódítani, a társadalmat meg lehet szervezni Isten nélkül, de vajon ezzel megoldottuk-e az emberi problémát? És biztos az, hogy az « evilági város » — az isten-nélküli társadalom — igazán « szép új világ » lesz, és nem valami embertelen falanszter, mint a Huxley által leírt torz futurista világ?

A marxisták és a keresztények salzburgi találkozóján (1965-ben) K. Rahner világosan megmutatta, miért járul hozzá a kereszténység — a Megtestesülés vallása — az emberi társadalom földi céljainak megvalósításához, és hogy miért értékel egyformán minden embert. A keresztény hit vallja azt, hogy a történelem nyitott az Abszolút Jövőre: Istenre. Ezért megvédi az embert attól a lázas elhajlástól, hogy jogos terveinek brutális megvalósítása közben feláldozza a jelen nemzedéket a jövő nemzedékéért, vagyis hogy a jövőt olyan Molochnak tekintse, amelyért feláldozza a most létező konkrét embert. Ezenkívül a kereszténység megérteti azt is, hogy a személy akkor is megőrzi méltóságát és megtámadhatatlan értékét, ha a betegség, az öregség vagy bármiféle baj miatt nem produktív termelő, ha effektíve nem is tud hozzájárulni a jobb jövő építéséhez. Végül a keresztény hit a földi feladatok vállalására azért kötelez el, — azért tulajdonít isteni értéket mindenfajta munkának —, mert az Isten és az emberszeretet mindenekfölé helyezi és a jézusi tanítás szerint az embertestvér szolgálatában látja az üdvösség útját.

Az Egyház mint hivő közösség felfedi a világnak az

emberi lét értelmét. A mai lapos « horizontalizmussal » szemben hangoztatja, hogy mindannyiunkra isteni élet vár, mert Isten mindannyiunkat hív Jézus Krisztusban. Annak a világnak, amely lassan-lassan « felszabadul », amely mindent feláldoz szabadságáért, de amely nem tud mit kezdeni ezzel a szabadsággal és ezért az üres szórakozás, az olcsón felkínált erotizmus és a különböző élvezetek « játékaira » adja magát, a kereszténység azt hirdeti, hogy mindennek a célja és értelme a szeretet. Ez a Szeretet — amely a Lélek által kiarad a szívekbe —, úrrá lehet a mai nihilizmuson és hedonizmuson. Az Egyház visszautasítja a szkeptikusok félénkségét, azok tétovázását, akik nem akarják elkötelezni magukat az értelmetlennek tűnő történelem építésében, de ugyanakkor helyrebillenti a naívan optimisták álmodozását is, akik felejtik az önzést, az « elidegenítő » bűnt és valami földi paradicsomról álmodoznak.

Hol állunk meg az emberi test és a lélek manipulálásában, ha felejtjük azt, hogy az ember Isten teremtménye és előtte felelős? Kis engedmények súlyos embertelenségekhez vezethetnek: egy bizonyos ponton nem találnak már érveket az ellen, hogy bevezessék az eutanáziát, hogy likvidálják a torzszülötteket vagy a társadalmi munkára alkalmatlanokat, vagy gázkamrába küldjék az « alacsonyabbrendű » fajt. Csak a teljes igazság, az életté váltott igazság szabadíthatja meg igazán az embert, aki « nagyobb önmagánál »: végtelenül túlszárnyalja önmagát (Pascal).

A kulturális fejlődés előmozdítása.

« Az emberi személy jellegzetes vonása, hogy csak kultúra által, azaz a természet javainak és értékeinek továbbfejlesztése által juthat el az igazi és teljes emberségre. Ahol tehát emberi élettel találkozunk, ott természet és kultúra a legszorosabban összefonódik. A « kultúra »

szó általános értelemben véve mindazt jelenti, amivel a maga sokféle szellemi és testi képességét kimüveli és kibontakoztaja az ember». (GS 53)

A zsinati konstitúció II. részének 2. fejezetében a helyes kultúrafejlesztéssel foglalkozik; mindjárt a bevezetőben meghatározza a kultúra fogalmát, éspedig a legáltalánosabb értelemben használja a kifejezést. A latin *cultura* a *colere* igéből származik; elsődleges jelentése: földet művelni (*agricultura* = földművelés). Magyarra művelődés ill. műveltség szóval fordítják. De így a fogalomnak szűkebb értelmet adnak, ami a «kultúra» arisztokratikus szemléletét tükrözi: a Középkorban a műveltség, az írástudás csak kevesek kiváltsága volt; pontosan az «írástudóké», Európában jórészt a klérusé. (A franciában «clercs» = írástudók). A reneszánsz óta egyre erősödik a természettudományos műveltség s ez a klasszikus, humanista (görög-latin) műveltség visszaszorulását eredményezi. (Bár egészen a legutóbbi időkig a nyugateurópai államok egyházi iskoláiban még a «humaniórák» voltak túlsúlyban). A felfedezésekkel és a missziók kiszélesedésével az evangéliumi igehirdetés új problémákkal kerül szembe: változatos kultúrákkal találkozik, a bennszülöttek nyelvén kell hirdetni az evangéliumot, a mediterrán kultúrától lényegesen eltérő kultúrákban kell «megtestesíteni» a kereszténységet. E problémák sürgősségét világosan látták a zsinati atyák. Kétségkívül igen sokat jelentett az a tény, hogy a világegyház legkülönbözőbb részei képviselve voltak.

A konstitúció szövegének genezisét felvázolva A. Dondeyne (8) megjegyzi hogy a zsinati atyák magukévá tették a kultúra mai *egyetemes* felfogását: kiszélesítették (tehát a «nyugateurópai» leszűkítést feloldották) és elmélyítették a fogalmat. A mai gondolkodásban a kul-

(8) V.ö. *A. Dondeyne*, «L'essor de la culture», *u.o.* 455. l. skk.

túra hozzártartozik az ember ontológiai meghatározásához: az embert éppen az különbözteti meg az állattól, hogy szerszámot készít, hogy átalakítja környezetét; különböző kultúr-alkotásaiban fejezi ki azt, hogy alkotó szellem, történelem-alkotó szabadság. Kiemelkedik a természetből, de nem szakad el tőle teljesen: az emberi szinten mindig összefonódik a természet és a kultúra, ahogy a zsinati szöveg is megjegyzi. Az atyák tudatában voltak annak is, hogy milyen sokrétű problémát vet fel a kultúra az evangélizálás szempontjából: nemcsak a harmadik világban végzett missziós munkáról van szó, hanem általában a keresztény üzenet közvetítéséről a mai világ változatos kultúrköreiben; a technikai civilizáció, fokozódó városiasodás által előálló lelkipásztori problémákról, a deszakralizálódás és a modern egyházművészet, a klaszikus és a természettudományos műveltség, a hagyományok megőrzése és az előretekintő faktorok, a kifinomult műveltség és a tömegkultúra, a specializálódás és a szintézis, a technika és a szemlélődés összhangjáról.

Milyen teológiai szempontok adnak eligazítást a « kultúra » és a kereszténység sokrétű kapcsolatát illetően? Természetesen, amit általában az emberi tevékenységről és konkrétebben a munkáról mondottunk, áll a kultúrtevékenységre is. A szellemi világ kibontakoztatásával, az igaz, a jó, a szép birodalmában végzett felfedezésekkel és alkotásokkal az ember befejezi a teremtést. Az emberi szellem alkotásain keresztül az isteni Bölcsesség ragyog át; az a teremtő Ige, aki már az első teremtésnél jelen volt és aki testet öltve közöttünk lakozott (v.ö. GS 57).

A Zsinat harmadik ülésszakának végén Lercaro bíboros egyik fontos felszólalásában hangoztatta: « a kultúrára vonatkozó szöveg úgyszólván az egész 13. szkémának csomópontja: ugyanis e központi témát tárgyalva a Zsinat megmutatja, hogy az Egyház és a világ — minden

különbözőségük ellenére — szorosan egymáshoz kapcsolódnak». Maga a végleges szöveg ezeket írja: «Az üdvösség üzenete és az emberi kultúra között számos kapcsolatot találunk. Isten ugyanis a különböző korok sajátos kultúrájához igazodva szólott, midőn népének kinyilatkoztatta magát, amíg csak teljesen meg nem nyilatkozott testet-öltött Fiában. Hasonlóképpen az Egyház is változó körülmények között élt az idők folyamán, és felhasználta a különböző kultúrák vívmányait, hogy igehirdetése által Krisztus üzenetét minden nép között terjessze, magyarázza, tanulmányozza, mélyebben megértse, és a liturgia cselekményeiben meg a hivők sokféle közösségének életében jobban kifejezze. Minthogy azonban bármely kor és bármely földrész minden népéhez van küldve, az Egyház nem köti magát hozzá kizárólagosan vagy elválaszthatatlanul egyetlen sajátos életformához, egyetlen régi vagy új szokáshoz sem. Ragaszkodik saját hagyományaihoz, de egyszersmind tudatában van egyetemes küldetésének. Így közösségre tud lépni a kultúra különféle formáival, ez pedig mind az Egyházat, mind a különféle kultúrákat gazdagítja» (GS 58).

Nem könnyű megvalósítani ezt az eszményt a gyakorlatban. A keresztény üzenet egyetemes, ezért nem kötődhet hozzá elválaszthatatlanul egyetlen részleges kultúrához sem. De éppen mivel mindenkihez érthető módon akar *szólni,* a kereszténységnek meg kell testesülnie: hogy valóban *érthetően* szóljon, *ehhez* az emberhez kell szólnia; az ő nyelvén, az ő sajátos kultúrvilágához, műveltségéhez alkalmazkodva. Isten szava ugyanis értelmes emberi közvetítést tételez fel. A kinyilatkoztatás nem valami mágikus aktuson keresztül éri el a hívőt, hanem érthető nyelven. Az Igét csak értelmes alanyok fogadhatják be.

Az isteni Ige eme «megtestesülése» számtalan teo-

lógiai és lelkipásztori problémát vet fel. Itt éppen csak megemlítünk néhányat. A szentírás értelmezésének kérdései (irodalmi műfajok, a « biblia világának » ismerete, mitosztalanítás); az ősegyház és az első századok hellenizmusa (a dogmák megfogalmazásába egy adott kultúra elemei kerültek be; mily mértékben kell vagy lehet « dehellenizálni » a hittani megfogalmazásokat); a tudományok fejlődésével és a társadalmi haladással lényegesen megváltozik az ember helyzete a világban és ez a mutáció az erkölcs terén súlyos kérdéseket vet fel: rabszolgaság, magántulajdon, háború, az ember manipulálhatósága, születésszabályozás... A lelkipásztorkodást új feladatok elé állítja az új kultúrhelyzet: hogyan hirdessük Istent a mai embernek? a hitoktatásban miként használjuk fel a modern pszichológia és pedagógia eredményeit? S mindezek a problémák súlyosabbak a harmadik világban, a mediterrán kultúrától lényegesen eltérő kultúrkörökben! (Igehirdetés Afrikában vagy Ázsiában, a liturgia alkalmazása a bennszülött nép mentalitásához; az új teológia « átfordítása » japán vagy kínai nyelvre, stb).

Az Egyház ma már látja, hogy az Evangélium nem lehet európai vagy amerikai « importcikk » az afrikai vagy ázsiai országokban. A helyes értelemben vett « alkalmazkodás » a missziók létkérdése. Mennyi konfliktust el lehetett volna kerülni, ha e problémákat így látta volna régebben is az Egyház. Gondoljunk pl. a jezsuita misszionáriusok rítus-vitáira.

A keresztény nevelés és a kultúra összhangját keresve a következő irányelveket kell szem előtt tartanunk: 1/ Magatartásunkat vezesse a *rokonszenv*. Jóllehet a tudományos haladás és a modern kultúra nehézségeket vet fel, az Egyház alapvető meggyőződése az, hogy ez a haladás jó, mert hozzásegít az emberibb világ kialakulásához. A keresztények legyenek nyitottak, tanulmányozzák és

tegyék magukévá a modern kultúra értékeit és igyekezzenek azokat felhasználni az evangélizálásban. Egyformán helytelen lenne a múlt formáihoz való merev ragaszkodás és a divatos új kritikátlan keresése. Itt is érvényes az Apostol figyelmeztetése: « Vizsgáljatok meg mindent, ami jó, azt fogadjátok el! ». 2) *Jelenlét és elmélyedés*: A Zsinat főleg a hivőkhöz fordul, amikor azt sürgeti, hogy keresni kell a kapcsolatot minden szakemberrel, művészszel, hogy a keresztények vegyék ki részüket a kulturális haladás előmozdításából. 3) *A párbeszéd* és a *szabadság* légköre: elsősorban a teológusok, a papok és a világi szakemberek kapcsolatáról van szó. A fent említett problémák megoldása csak párbeszéd, eszmecsere, közös kutatás és együttműködés útján lehetséges, hiszen a mai specializálódás olyan sokrétű, hogy egyetlen ember képtelen minden területen szakszerű munkát végezni. A polihisztorok kora lejárt; a teológiai summákat ma már csak közös kutatással, összefogással lehet megírni. A hivatalos fórumok biztosítsák a kellő szabadságot a kutatáshoz, a vélemények kifejezéséhez, a vitákhoz. A Zsinattal kétségkívül változott a helyzet az Egyházban, bár igen sok a kívánnivaló ahhoz, hogy az egészséges légkör kialakuljon.

* * *

A munkának és a kultúra-alkotásnak, de általában minden emberi tevékenységnek az a célja, hogy emberibb világ alakuljon ki: « az emberi lélek felszabadul ezáltal a tárgyi világ rabszolgaságából, és akadálytalanabbul képes felemelkedni a Teremtő imádására és a róla való elmélkedésre. Sőt a kegyelemtől ösztönözve kész lesz elismerni Isten Igéjét, aki megtestesült, hogy minket üdvözítsen, és önmagában mint főben egyesítsen... » (GS 57).

De maga az emberi haladás nem feltétlenül segíti erre az embert. A sebzett emberi szabadság veszélyeket

rejt magában. Az ember könnyen önmagát teszi meg *végső* célnak; a bűn miatt felborul az értékek rendje. Ha az önzés és a hatalomvágy diktálja a törvényt, nem a « szabadság, testvériség, egyenlőség » érája köszönt be, hanem a személyek a hatalom játékszerei lesznek, az erőszakos versengés pusztulást okoz és a barbár korba esik vissza az emberiség (V. ö. GS 37).

A bűntől sebzett emberiség számára csak egyetlen üdvösség van: Krisztus « feltámadásával Urunknak bizonyult, a Messiásnak, aki megkapott minden hatalmat mennyben és földön (v. ö. Ap. Csel. 2, 36; Mt. 28, 18). Szentlelkének erejével máris működik az emberek szívében. Nem csupán az eljövendő örökkévalóság vágyát ébreszti fel, hanem épp ezáltal élteti, nemesíti azt a nemes szándékot, hogy az emberiség nagy családja igyekezzék emberségesebbé tenni a maga életét, és a cél szolgálatába állítani az egész földet. Különbözők azonban a Lélek adományai. Míg egyeseket arra hív, hogy nyílvánvaló tanúságot tegyenek az égi haza utáni vágyról, és elevenen tartsák ezt a vágyat az emberiségben (szerzetesek), másokat arra szólít, hogy az emberek földi szolgálatára szenteljék magukat, és ezzel a szolgálattételükkel mgeteremtsék a mennyei ország előfeltételeit » (GS 38).

BEFEJEZÉS

A keresztény a mai világban.

A birtokolt valóságra, a megélt titokra csak akkor kezdünk reflektálni, ha egy bizonyos szakadás keletkezik: ha a tudat elkülönül az élettől. Ennek a reflexiónak az eredménye a kritika és egy bizonyos válság. Az öntudatosítás munkája mindig kockázatos: az új látás új kérdéseket vet fel, az új nehézségek pedig választás elé állítják az embert. A változás tehát választást követel, a választással pedig természetszerűen együttjár a válság.

Így van ez a serdülőkorban ill. a « nagykorúvá-válás » idején minden egyes emberrel; de így történik a növekedő, változó Egyház életében is. Mert az Egyház élő szervezet, olyan organizmus, amelyben minden tagnak megvan a sajátos feladata. A Zsinattal felfokozódott az Isten népének az élettevékenysége. Az Egyház önmagára reflektál: próbálja kifejezni a megélt titkot, megérteni saját természetét és küldetését a mai világban. A II. Vatikáni Zsinat célja éppen ez volt: pontosabban megvilágítani az Egyház természetét és küldetését, hogy a világosabb látás fokozza a titokzatos Test élettevékenységet. Az *aggiornamento* (korszerűsítés) sem akar mást, mint fokozni Krisztus hathatós jelenlélét a mai világban.

Ez pedig csakis a tagokon, a keresztény hívőlön keresztül valósulhat meg: az Egyház ugyanis mi vagyunk, Krisztus bennünk folytatja Lelke által megváltó művét. A keresztséggel a Test tagjai lettünk, az Egyház mintegy « bekebelezett » bennünket. Az öntudatosodással, a « nagykorúság » megszerzésével pedig nekünk kell szabadon « átkarolnunk » az Egyházat, magunkra vennünk küldetését és sajátos hivatásunk szerint elköteleznünk magunkat a szolgálatban.

Az Egyház mai küldetése.

Ma tudjuk már, hogy a történetiség minden teremtett dolog lényegéhez tartozik. A keresztény is időben él; szembe kell néznie kora problémáival. A kinyilatkoztatás örök, a hit lényege nem változik; de a hivő ember alá van vetve az időbeliség törvényének, miként a világ, amelyben él. Sőt, emberi arcát tekintve maga az Egyház egésze is e törvény alatt áll. « Amint már a pusztában ***vándorló,*** test szerint való Izraelt Isten Egyházának hívják, úgy az új Izrael, amely a *mostani világban él, keresve* az eljövendő, maradandó hazát (v. ö. Zsid. 13,14), a Krisztus Egyháza nevet viseli (v. ö. Mt. 16,18). Hiszen Ő szerezte meg tulajdon vérén (v. ö. Ap. Csel. 20,28), saját Lelkével töltötte el, és fölruházta a *látható és társadalmi egység* alkalmas eszközeivel. Isten összehívta azoknak gyülekezetét, akik hittel tekintenek föl Jézusra az üdvösség szerzőjére, az egység és a béke alapjára; belőlük Egyházat alapított, hogy ez *látható szentsége* legyen az említett üdvösségszerző egységnek a közösség és az egyének számára egyaránt (v.ö. S. Cyprianus: « *inseparabile unitatis sacramentum* »). Mivel minden vidékre ki kell terjednie, *belép az emberek történetébe,* de ugyanakkor túlnyúlik a népek történeti idején és határain. *A megpróbáltatásokon és gyötrelmeken át előrehaladó* Egyházat megerősíti az Isten kegyelmének ereje, amelyet az Úr ígért meg neki, hogy a *test gyöngesége* miatt el ne pártoljon a tökéletes hűségtől, hanem maradjon meg Ura méltó menyasszonyának, és *szűntelenül újuljon meg* a Szentlélek tevékenységének hatására, amíg a kereszt által el nem jut a le nem nyugvó világosságra » (*Lumen Gentium* 9).

Az Egyháznak ma kell küldetését teljesítenie: a mai emberhez kell szólnia, itt és most kell értelmeznie az üdvösség üzenetét; a mai emberi valóságot kell visszave-

zetnie Istenhez. A változó emberi valóság, az új történelmi helyzetek új nehézségeket támasztanak, új veszélyeket jelentenek, új stílust követelnek; új nyelvet és új módszereket; haladásra késztetik az Egyházat. Illúzió lenne visszamenekülni a múltba, mintha megtalálhatnánk egy letűnt kor hitét a maga konkrétségében és termékenységében!

Nincs szó « újításról » olyan értelemben, mintha valamit hozzáadnánk a hit letéteményéhez. A kinyilatkoztatás lezárult Krisztussal és az apostolokkal. Bizonyos szempontból tehát igaz, hogy a haladás sohasem hozhat « újat » az Egyházban. De a « *depositum fidei* »-t nem statikusan kell értelmezni. A « letéteményt » kamatoztatnunk kell, nem szabad kendőbe kötve eldugnunk, mert az Úr szigorúan megítél bennünket (Lk. 19,20). Egy bizonyos « konzervativizmus », amely változtatás nélkül akarja « megőrizni » a letéteményt, maga a hűtlenség lehet. Senki sem utasíthatja vissza a haladást, senki sem hanyagolhatja el rendszeresen az « *aggiornamento* » kötelességét anélkül, hogy meg ne hamisítaná éppen azt, amit meg akar őrizni! Hogy itt és most azt mondja az Egyház, amit Krisztus szándéka szerint mondania kell — vagyis hogy hűségesen közvetítse *a mai embernek* az örök evangéliumi üzenetet — a mai ember nyelvén kell szólnia, tehát újat kell előhoznia a kimeríthetetlen krisztusi tanításból.

A zsinati teológia — maga VI. Pál is — hangsúlyozza, hogy meg kell különböztetnünk az Egyházat Krisztustól. Bár igaz az, hogy az Egyház benne van az Atya örök üdvözítő tervében és a látható (hierarchikus) szervezetet Krisztus Lelke élteti (az Egyház Krisztus Teste), nincs tökéletes azonosság Krisztus és Egyháza között. A Test tagjai, a keresztények nem örökölték az Istenember kiváltságát, aki bátran kijelenthette: « Ki vádolhat engem közületek bűnről? » (Jn. 8,46). Ha a Megtestesülés és a Kereszt

botrány a zsidóknak, a pogányoknak pedig esztelenség, mennyivel inkább botrányos és « fellázító » lehet az Egyház emberi arca és gyengesége! Mily mély hitre van szükség, hogy az elcsúfított arc mögött felismerjük Krisztus makulátlannak álmodott Jegyesét!

Az Egyháznak állandó tisztulásra, állandó megújulásra van szüksége: meg kell szabadulnia hibáitól és meg kell térnie. Ma már lejárt annak az apologetikának az ideje, amely mindent megszépített az egyháztörténelemben. Nemcsak a keresztények vétkeiről beszélhetünk, de az Egyházéról is. (Egyházon persze nem kizárólag a hierarchiát és a papságot értjük). J. Maritain egyszer találóan megjegyezte: a mai keresztények között sokan vannak még, akik « illetlennek » találják, ha felfedjük az Egyházban lévő hiányosságokat, hibákat. « Az ember azt hihetné — tette hozzá Maritain —, attól félnek, hogy gondot okoznak ezzel az apologetikának ». Hála Istennek, egyre kevesebb lesz azoknak a száma, akik a hithez való hűséget összetévesztik a szenvedélyes merevséggel, az intranzigenciát az intoleranciával, az egyházhűséget a klerikalizmussal; akik számára mindaz merénylet az isteni rend ellen, ami az Egyház (= papság) anyagi érdekeit, jelenlegi kiváltságait, idejétmúlt intézményeit támadja.

De nemkevésbé veszélyes egy másik kisértés, egy ellentétes « elhajlás ». (« Modernizmusnak » nevezhetnénk, elvonatkoztatva most a századeleji mozgalomtól). Egyes keresztények úgy akarják « megreformálni » az Egyházat, hogy « kívülről » bírálják, vagyis elkülönítik magukat tőle. Nem építeni akarnak, hanem rombolni. Pedig amikor az Egyház hibáiról beszélünk, rólunk is szó van. A bírálat csak akkor jogosult, ha egyszersmind önbírálat is, és ha valóban az Egyház szeretete sugallja. A gyermek észreveheti és megmondhatja anyja hibáit, de tisztelettel és szeretettel kell ezt megtennie. Az Egyház *Mater* Ecclesia: *Anya*szentegyház. S mennyi a « kama-

szos» éretlenség, a tiszteletlen kritika, az egyoldalú, torzító, romboló bírálat; míly kevés a gyermeki ragaszkodás és a hivő engedelmesség!

Az Egyház csak akkor tudja teljesítni mai küldetését, ha megújul. De ez a megújulás mindannyiunktól függ. Kinek-kinek meg kell térnie és el kell köteleznie magát: tevékeny részt kell vállalnia az Egyház küldetéséből.

Keresztény elkötelezettség.

Elkötelezettség (*engagement*): divatos jelszó egy bizonyos idő óta. Beszélünk «elkötelezett irodalomról», «politikai elkötelezettségről», stb. A kereszténységen belül egy bizonyos individualista, «desinkarnált», vagyis a társadalmi és a gyakorlati élettől elszakadt magatartás ellenhatásaként jelentkezik az «elkötelezett hit» gondolata.

Lényegében az emberi szabadság legalapvetőbb aktusáról van szó: az egész személy állást foglal, igen-t mond egy hívásnak, odatapad egy érték-komplexumhoz (világnézet). A keresztény a hit aktusa által igen-t mond a hívó Istennek, kitárul Krisztus jelenlétének, befogadja az újjáteremtő Lelket.

Tehát elsősorban nem dogmák elfogadásáról van szó. Természetesen, a katolikus hivő elfogad bizonyos dogmákat, az Egyház által előadott (a Kinyilatkoztatásban bennefoglalt) igazságokat. De a megfogalmazott «igazságok» csak közvetítik *az* Igazságot: Annak a Szavát, aki maga az Igazság. Hitem egy Személynek szól, a Szeretetnek mondok igen-t. Igaz, Isten hívása az Egyházban — a Tanítóhivatal irányítása alatt — éri el a keresztény embert (a katolikust). Mégis, a hit aktusa tárgyát és végső alapját tekintve isteni, csak módozatait tekintve egyházi.

A hívás a Szeretettől jön és Krisztus Lelke teszi

érzékennyé a szívet, hogy a felsőbb ajándéknak kitáruljon. Isten mindenkit « saját nevén » szólít. Mindenkit egyénien hív, mindenkinek sajátos küldetést szán az egyházi közösségben. A válasz — a hit aktusa — nem « konformizmus », nem egy adott világszemlélet « öröklése » és vallásos szokások passzív utánzása, hanem szabad elköetlezettség: *igen* a Krisztusban (pontosabban az Ő « szentségében », az Egyházban) önmagát kinyilatkoztató Szeretetnek. A hit nem adottság, hanem feladat.

Sokszor azért kötelezzük el magunkat oly nehezen, mert vagy nem látjuk tisztán a hívást (élethivatás, konkrét feladat), vagy pedig félünk elveszíteni szabadságunkat. Pedig szabadságunk igazában csak akkor bontakozik ki, ha elkötelezzük magunkat. Az Evangélium szava itt is érvényes: « Aki elveszíti életét (Krisztusért, az Igazságért), megtalálja azt ». A hitben előlegezzük a bizalmat Istennek. A fényt nem lehet elővételezni. « *Qui facit veritatem, venit ad lucem* » (Jn. 3, 21). Aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre. (S ez áll a « névtelen keresztény »-re is — vagyis arra az emberre is, aki « igazságban » él, mert nem vétkezik lelkiismerete ellen, de még nem tudja, hogy az Igazság Krisztus) Elkötelezettség nélkül nincs élő hit, szeretet nélkül nincs gyümölcsöző élet, nincs tanúságtétel sem. « Minden fát gyümölcséről ismerünk meg... ».

Tanúságtétel.

A tanúságtétel (*témoignage*) szintén gyakori « jelszó » a mai vallásos irodalomban, a keresztény életben. Minden keresztény sajátos hivatása szerint részt vállal (elkötelezettség) az Egyház mai küldetéséből (korszerűség): *így* tanúskodik a krisztusi titokról. Banális igazság: égnünk kell, hogy gyújtani és világítani tudjunk.

Nem « szerepjátszásról » és nem is « propagandáról » van szó! J. Lagneau, a neves francia filozófus nem volt

gyakorló keresztény, de egyik töredékében igazi « keresztény lelkület »-ről « tanúskodik »: « Ha hitelt adhatok bizonyos tapasztalatoknak, ezt kell mondanom: veszélyes az, ha valaki mindenáron jót akar tenni az emberekkel. Könnyen a szerepjátszás hibájába eshetünk: mások és magunk előtt is « alakoskodunk », ami éppen az ellenkezője az egyszerűségnek és az egyenességnek » (Levél Paul Desjardins-nek). Az olyan apostolkodás, ahol a keresztény « hódítani » akar, vagy « propagandát » fejt ki az igazság (sokszor a maga igaza) érdekében, éppen ellenkezője a tanúságtételnek.

Dehát akkor ne is próbáljuk meggyőzni a másikat az Igazságról? Nem kell « diadalra vinnünk » az Igazságot?

Mindenekelőtt élnünk kell az Igazságot, igaznak kell lennünk, átlátszóvá lenni Krisztus előtt. A másikkal együtt kell keresnem a teljesebb igazságot: a párbeszéd szerénységet tételez fel. Senki sem birtokolja a teljes Igazságot! Mindig azt kell kérdeznem: igaz vagyok-e, mit kell tennem, hogy igazabb legyek és így egyesülhessünk a teljesebb igazságban. Az egység (a jóakarat és a szeretet) az igazság kritériuma! Mindenfajta hódító szándékot félre kell tolnom. Küldetésünk nem az, hogy « diadalra vigyük » az igazságot, hanem hogy tanúságot tegyünk róla.

A természetfeletti jót nem lehet statisztikába foglalni; a kereszténység « térhódítását » (vagy visszaszorulását) igazában nem lehet felmérni. Ma sokat hallunk az « elkereszténytelenedésről », a « diaszpora kereszténységről ». Sokan defetisták lesznek, pesszimista képet rajzolnak a kereszténység jövőjéről. Sok okunk van az aggodalomra, de hitünk megtiltja a borúlátást. Ma — ha szabad ezt mondani — a « minőségi keresztények » mentik meg az Egyházat. S mindannyian a szentségre vagyunk hivatva.

P. Peyriguère marakkói remete hangoztatta, hogy a « diaszporában » is az egész kereszténységet képviseli minden hívő, ha igazán Krisztusból él: « Mivel nem tudjuk Krisztust « kiterjeszteni » a felületen, hát növeljük Őt a mélységben, belül önmagunkban. Egyedül is a kereszténység vagyunk, nem a kereszténység kicsiben, hanem összesűrítve... ». Ha csak egyetlen szent tanúskodik is Isten titkáról, ez elég ahhoz, hogy még ebben a (látszólag?) « pogány » világban is, rálássunk a « másik » világra, elég ahhoz, hogy hinni tudjunk a Szeretetnek.

A Szeretet Jézusban nyilatkozott meg és az Ő Lelke által árad ki szívünkbe, hogy minket újjáteremtve átalakítsa a világot is. Minden kereszténynek erről az isteni szeretetről kell tanúskodnia, ezt a szeretet kell befejeznie, tökéletessé tennie Szent János megdöbbentő szavai szerint: « Aki nem szeret, nem ismeri Istent, mert az Isten Szeretet. Isten szeretete abban nyilvánult meg, hogy egyszülött Fiát küldte a világba, hogy általa éljünk... Szeretteim, ha Isten így szeretett minket, nekünk is szeretnünk kell egymást. Istent sohasem látta senki. Ha szeretjük egymást, Isten bennünk él, és szeretete tökéletes lesz bennünk... » (1 Jn. 4, 8-12).

A mai Egyház forrong, a növekedés krízisén megy át. Minden válság hívás az elmélyülésre, a megtérésre. Jézus Lelkével itt él Egyházában, tovább folytatja a megváltás művét: tökéletlen, bűnös, de ugyanakkor őt szeretni és testvéreiben szolgálni akaró tagjain keresztül éri el lassan teljességét. A mai szellemi zűrzavarban is észrevesszük Jelenlétét, meghalljuk a hívást, ha hiszünk; s így reménységgel tekintünk a jövőbe, mert megismerjük a Szeretetet, amellyel az Atya szeret bennünket öröktől fogva.

TARTALOM

Bevezető 5

I. RÉSZ
ISTENNEL, VAGY ISTEN NÉLKÜL?

I. - A problematikus ember . . . 11

1. « Az ateista humanizmus drámája » . . . 12

2. A modern ateizmus megközelítése . 15

Voltaire-től Feuerbachig 17
Feuerbach és a vallás illúziója 21
Nietzsche és az « Isten halála » 26
Auguste Comte pozitivizmusa 35
Marx abszolút ateizmusa 40

3. Az Egyház és a modern hitetlenség . . . 49

Az ateizmus az idők jele? . . 51
Az ateizmus kérdése a Zsinaton . 59

II. - A véges ember nyitott a Végtelenre . 68

1. « A lét titkának konkrét megközelítése » . 69

2. Az Abszolútum állítása . 78
A szellem dinamizmusa . 80

Az Abszolútum állítása 84
Az Isten-megismerés dialektikája . . . 88
Istenérvek, istenbizonyítás, istenhit . . 93
Függelék: Válasz Sartre ellenvetéseire . . 102

3. Az élő Isten felé 113
Az istenhit és a vallások 115
Istenhit és istentagadás 119

4. Jézus, Isten emberszeretetének kinyilatkoztatása 124

II. RÉSZ
AZ EMBER ÉS VILÁGA

I. - Az emberi személy méltósága . . 139

1. Az ember összetett volta . . . 139

Az ember helye a természetben . . . 140
Anyag és szellem 143
A szellemi lélek és teremtése . . . 147

2. Szabadság és lelkiismeret 154

Vélemények a szabadságról és az erkölcsről . 156
A « szituált szabadság » és a felelősség . . . 168
Lelkismeret, törvény, bűn 172

3. Halál és feltámadás . 180

« Mysterium mortis » 182
Halhatatlanság és feltámadás . . 188
Részesedés a húsvéti titokban . 194

II. - Az emberi közösség . . 198

1. Személy és közösség . . . 199

Személy és társadalmiasulás . . 199
Személyesedés és közösség . . 203

2. A családi közösség . . 207

Szerelem és házasság 207
A keresztény házasság méltósága . . 212
Az Egyház és a születésszabályozás . . 216

3. A közjó előmozdítása és a társadalmi igazságosság 224

A személy, a közjó és a társadalom 225
Az emberek lényegi egyenlősége és az igazságosság 229
Az Egyház és a társadalmi igazságosság . . . 232

4. A politikai közösség és az emberi szolidaritás 237

A politikai közösség természete és célja . . . 238
Párbeszéd és együttműködés a pluralista társadalomban 242
A béke védelme és a nemzetek közösségének erősítése 246
Az emberi hivatás közösségi jellege az Isten tervében 250

III. - Az emberi tevékenység: munka és kultúra . 255

1. Az emberi tevékenység isteni értelme . . 257

A teremtés befejezése 257
A földi dolgok helyes autonómiája 260
A világ megszentelése (Consecratio mundi) . . 265

2. Munka és kultúra . . 270

A munka világa 271
A kulturális fejlődés előmozdítása . . 275

BEFEJEZÉS

A keresztény ember a mai világban . . 283

Az Egyház mai küldetése . . 284
Keresztény elkötelezettség . 287
Tanúságtétel 288