MAI ÍRÓK ÉS GONDOLKODÓK/4



F. VARILLON ÖNMAGÁRÓL

Válogatás a jezsuita írásaiból

RÓMA 1990

F. VARILLON ÖNMAGÁRÓL

« MAI ÍRÓK ÉS GONDOLKODÓK »
(Sorozatszerkesztő: Szabó Ferenc)

1.
Mauriac önmagáról (Róma 1987)

2.
Marcel önmagáról (Róma 1988)

3.
Hans Urs von Balthasar (Róma 1989)

4.
F. Varillon önmagáról (Róma 1990)

F. VARILLON ÖNMAGÁRÓL

Válogatás a jezsuita írásaiból

A bevezetőt írta és a szövegeket válogatta:

Szabó Ferenc

A szemelvényeket fordította:
Kaposiné Eckhardt Ilona és Szabó Ferenc

Róma 1990

A fedőlapot Szokoly György
tervezte

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

ELŐSZÓ

François Varillon rendtársam írásainak sokat köszönhetek: Teilhard de Chardin és Henri de Lubac művei mellett talán a legtöbbet Varillontól kaptam. Ez a kis kötet neki járó hálám szerény jele is. Jóllehet már lefordítottam és egy kötetben kiadtam Varillon Isten alázata és Isten szenvedése c. csodálatos könyveit, ahol a francia jezsuita tanítása legjavát adta, ez a kis összeállítás nem tűnt fölöslegesnek. Egyrészt F. Varillon személyes életére és világszemléletére teljesebb fényt vetnek azok az önéletrajzi részletek, amelyeket a Charles Ehlingernek adott interjúsorozatból fordítottam (Beauté du monde et souffrance des hommes, Le Centurion, 1980). Másrészt a B. Housset gondozásában megjelent Joie de croire, joie de vivre (Le Centurion, 1981) c. konferenciagyűjtemény itt közölt darabjai jobban kifejtik P. Varillon kedvenc gondolatait, teológiáját. A kötetből vett fejezeteket Kaposiné Eckhardt Ilona fordította magyarra. Ez úton mondok köszönetet értékes közreműködéséért. Ő maga is beleadta — nyelvtudásán kívül — egész szívét s fordításba, mivel szintén lelki mesterének tartja P. Varillont.

SZABÓ FERENC

FRANÇOIS VARILLON SJ
(1905-1978)

François Varillon francia jezsuita igazi « lelki mestere » volt a 30-as évektől napjainkig a francia katolikus ifjúsági mozgalmaknak, a papságnak és világi értelmiségieknek. Azok közé tartozott, akik a megélt evangéliumi üzenetet — a szó és írás művészetével megáldva — legsikeresebben kifejezték korunk embereinek. Már jóval a Zsinat előtt konferenciabeszédeivel, lelkigyakorlataival, irodalmi tanulmányaival és a hit lényegébe bevezető könyveivel azt az evangéliumi megújulást serkentette, amelynek a Zsinat utáni évtizedekben tanúi lehetünk. A mai kultúra kiváló ismerője meg volt győződve arról, hogy «a keresztény számára elengedhetetlen, hogy értelmes legyen ». « Minden körülmény között csodálatosan hatékony pedagógiát fejtett ki, mivel mindig kész volt mások meghallgatására. Új műfajt teremtett, amely szerencsésen társította a reflexiót, a Szentírásra való hivatkozást, a lényeges valóságok kifejezését és a jelenkori gondolkodással való párbeszédet » (René Rémond).

F. Varillon 1905-ben született Lyonban. 1978. július 17-én halt meg. Életútját és tanítását kiválóan bemutatja az a beszélgetés, amelyet Ch. Ehlingerrel folytatott Lyon külvárosában kilenc napon keresztül, de már csak halála után, 1980-ban jelent meg a párizsi Centurion kiadónál *.

---

* *Beauté du monde et souffrance des hommes* = *A világ szépsége és az emberek szenvedése* címmel (400 oldal). A következőkben

Fiatalság és jezsuita képzés

Gyermekkori emlékei a ködbe vesznek. Lyoni középosztály sarja. Szülei mélyen vallásosak voltak. Szorgalmas tanuló volt az elemiben és a középiskolában. A maristákhoz járt. Mivel meglehetősen féktelen diák volt, nem tartották méltónak, hogy tagja legyen a Mária Kongregációnak. A középiskolában főleg az irodalom érdekelte. Baudelaire, Verlaine és a parnasszisták költeményeiért rajongott. (*A Romlás virágait* titokban olvasták, természetesen a teljes kiadást!)

A középiskola végén lelkigyakorlatot végzett (alig volt 17 éves). Ekkor kezdte először érezni, hogy talán szerzetesi hivatása van. A maristákra gondolt. De még bizonytalan volt. Szülei nem nagyon lelkesedtek e gondolatért. A Lyoni Katolikus Egyetemre iratkozott be, hogy irodalmat és jogot tanuljon. A Katolikus Egyetemisták Házában gyakran megfordult; itt megismerkedett az egyetemisták lelkészével, a jezsuita P. Roullet-val, aki döntő szerepet játszott jezsuita hivatásában. Ami leginkább jellemezte magatartását ezekben az években, az a szabadságérzet volt: a zárt kollégiumi nevelés után most a szabadság részegsége szállta meg. A zene, amely egész életére alapvető szenvedélye lett, már most hatalmába kerítette. (Jól zongorázott). Aztán Louis Aguettant (Claudel barátja) Baudelaire-ről és Verlaine-ről szóló előadásai lelkesítették.

A P. Roullet-val, majd pedig az ugyancsak jezsuita Prosoper Monier-val való beszélgetések nyitják meg neki a kereszténység mélyebb távlatait, és az ő hatásukra kezd érdeklődni a jezsuita rend iránt. Lyon ekkor a katoliciz-

főleg e könyv alapján mutatom be P. Varillon életművét (hivatkozás: VE). A szövegválogatásban hosszabb részleteket fordítottam ebből az interjúból.

mus fellegvára. Monier majd Victor Fontoynont SJ, illetve rajtuk keresztül Teilhard de Chardin és H. de Lubac eszméi alakítják világnézetét.

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

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

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

A noviciátus alatt alaposan megismerkedett a Szent Ignác-i lelkiséggel, elvégezte a 30 napos lelkigyakorlatot,

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

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

Jersey-ről Varillon a jezsuiták mongréi kollégiumába került (Lyon közelébe), ahol retorikát tanított. Itt

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

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

F. Varillon a teológiát 1935-től a Lyon-Fouvière-i jezsuita skolasztikátusban végezte. (1918 után a jezsuiták már Franciaországban is nyithattak tanulmányi

intézetet, ún. « missziós szemináriumot »). Itt ismét csak P. Fontoynont volt mestere és barátja, aki a skolasztikátus tanulmányi igazgatója lett. Számos baráti kapcsolat emlékét őrzi Varillon ezekből az évekből: H.U. von Balthasar, Ganne, Mogenet, Clément, de Lubac, Huby, stb. Itt születik meg majd a « *Sources chrétiennes* » nevű vállalkozás (az egyházatyák kritikai kiadása francia fordításban), illetve az « új teológiát » képviselő munkákat közreadó « *Théologie* » sorozat. A fiatal teológusok H. de Lubac *Katolicizmus* c. munkájának távlatában tájékozódnak, megismerkednek a domonkos Congar és Chenu írásaival, Martin *Teljes humanizmus*-ával, Monchanin abbé egzisztencializmusával, általában a modern gondolkodással, irodalommal, művészettel...

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

De közben már 1940/41-ben Mongréban elvégezte az ún. harmadik próbaévet, a « szeretet iskolá »-ját, amely amolyan második noviciátus a jezsuitáknál a tanulmányi évek lezárása után. Ünnepélyes utolsó fogadalmait 1945. febr. 2-án tette le a lyoni Katolikus Egyetemisták Házában. Közben ugyanis az egyetemisták lelkésze lett. Aztán kinevezték a Francia Katolikus Ifjúság Szövetsége (ACJF) helyettes országos főlelkészének. Később pedig maga alapította meg a Keresztény Vállalatvezetők és

Káderek Mozgalmát. Lyon és Párizs között oszlott meg tevékenysége; de végeredményben az egész francia katolikus értelmiségre kihatott munkássága: konferenciák, lelkigyakorlatok, írói tevékenység. Számtalan lelkigyakorlatot tartott papoknak.

Varillon « létfilozófiája »

F. Varillon nem tartotta magát sem szakfilozófusnak, sem szakteológusnak. Mégis távol állt tőle az, amit a franciák « haute vulgarisation »-nak (széleskörű népszerűsítésnek) neveznek, amikor a keresztény tanítást, a katolikus hit alapvető misztériumait magyarázta értelmiségi közönségnek. Ő maga tájékozott volt és haláláig tájékozódott a legújabb eszmeáramlatokban, filozófiában és teológiában; állandóan újragondolta és újrafogalmazta hitét, és miután vérévé vált, igyekezett kortársainak is érthető nyelven megmagyarázni azt. Nem félt attól, hogy bizonyos « mítoszfosztást » végezzen, hogy megszabadítsa a hitet az atavizmusoktól, rákövesedett értelmezésektől, babonás vagy egyenesen torzító elemektől. Kiváló érzéke volt ahhoz, hogy megkülönböztesse a lényegest a lényegtelentől, tehát megmutatta — a Zsinat kívánalmai szerint — az « igazságok hierarchiáját »: attól függően, hogy egy hitigazság milyen közel vagy távol áll a központtól, a Krisztus-misztériumtól, fontosabb, vagy kevésbé fontos helyet foglal el a katolikus tanrendszerben. De rögtön tegyük hozzá: Gabriel Marcellel együtt idegenkedett a rendszertől; a « lét misztériumának konkrét megközelítésére » törekedett.

P. Varillont a jezsuita skolasztikátusban már olyan tomizmusra nevelték (P. Marc a belga J. Maréchal, a skolasztika megújítójának tanítványa volt), amely párbeszédet kezdett a modern filozófiával; nemcsak a

német idealistákkal, főleg Kanttal, hanem Bergson, Boutroux, Blondel és mások gondolkodását is integrálni akarta. Maurice Blondel katolikus filozófusnak több barátja volt a Lyon-Fouvière-i jezsuita közösségben: Fontoynont, de Lubac, Auguste Valensin. Varillon is bekapcsolódott ebbe a körbe. De figyelte a marxizmus és egzisztencializmus áramlatait is: Marcel, Merleau-Ponty, Sartre, Simone de Beauvoir, Camus írásait szívesen olvasta; gyakran hivatkozott a perszonalistákra is, Mounier-re, vagy Jean Lacroix-ra.

Nem hódolt a racionalizmusnak, de sohasem engedett a fideizmusnak sem: kereste a hit miértjét, értelmi támasztékait is (*fides quaerens intellectum*), bár mindig hirdette és maga számára is irányelvnek tartotta, hogy a keresztény hit teljes, egzisztenciális elkötelezettség, az egész személyt követeli, és az ember csak akkor ért igazán, ha éli az igazságot. Ahogy Blondel értelmezte a maga módján Szent Jánost: « Aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre. » A tapasztalat szívében kereste a racionalitást, ugyanakkor igyekezett megmutatni, hogy túl kell szárnyalni az észt, a gondolatot, hogy az igaz életre eljussunk, a misztériumot megtapasztaljuk. Végül is Pascallal vallotta: « a szívnek » megvannak a saját « érvei », hogy a Szeretet-Istent vallja. És ezt is tudta: « Isten mindig nagyobb a szívünknél ».

Varillon tehát érzékeny volt a *kritikai ész* ellenvetéseire minden területen: filozófiában, teológiában, lelkiségben, irodalomban és művészetben. Mindig kereste a « koherenciát »: « Számomra a kereszténység semmi sem lenne, tiszta elidegenedés vagy vigasztalás-vallás lenne, ha nem lenne értelmi megalapozása. A hitaktusban az észnek nagyon fontos szerepe van szememben. Borzadok a fideizmustól, ami súlyos veszély. Az a

kereszténység, teológia, jámborság vagy lelki irányzat, amely nem megalapozott, számomra elviselhetetlen » (VE 280).

François Varillon érdeklődött a szociológia és a pszichológia, a pszichoanalízis iránt is. Tanulmányozta Freudot és újabb tanítványait, és józan mérséklettel felhasználta a lelki vezetésben a freudi felfedezések pozitívumait. És elsőrendű helyet foglaltak el szellemvilágában az írók, költők, művészek; különösen is olyan mesterek, mint Péguy, Claudel, vagy a zenében Wagner. A figyelmes olvasó észreveszi, hogy két fő művében, *Isten alázata* és *Isten szenvedése* c. könyveiben milyen fontos a költői-művészi megközelítés, amikor a Szeretet-Isten bibliai kinyilatkoztatását le akarja fordítani a modern ember pszichológiájára és nyelvére.

« Az ész nem az egész ember, ezért nagyon fontos a tapasztalat fogalma, illetve maga az élmény, mert ez az egész embert magába zárja. Mégis, mindenek felett a fideizmustól tartok. Péguy mondotta: « Isten dobogó szív ». Nagyszerű formula! De megvan annak a veszélye, hogy Istenbe átvisszük érzelmeinket. És amikor felvetettem magamnak az *Isten szenvedése* kérdését, és, későbbi tervként, *Isten örömét*, szembetaláltam magam ezzel a kérdéssel: milyen mértékben vihetjük át Istenre, Istenbe érzelmeinket? Mert azt kockáztatom, hogy antropomorfizmusokkal vádolnak. — Összefoglalásképpen ezt mondanám: Minden területen, a lelkiségben, filozófiában, teológiában, művészetben..., nagyon bizalmatlan vagyok az érzelemmel szemben. Mégis ezt mondom: az ész igazában csak akkor emberi, ha az érzelem nedve táplálja. Nem akarok visszatérni a költőkhöz, de van egy kifejezés, amit nagyon kedvelek, amikor művészetről beszélek, és ez: *incandescence*, fehér izzás. Egyesek

ugrattak is miatta. De nem találok jobbat. Fehér izzásig hevíteni azt, ami az emberben zavaros, homályos, és ami — P. Ganne szerint — énekelni és lázadni akar: ez az ingyenesség, tehát a hasznos elleni védekezés igénye » (VE 281).

A költészet és művészet célja valójában ez: fehér izzásig hevíteni a létezést, vagyis a lét lángolása. Ez egyébként a szeretet titka is, amely erősebb a halálnál.

Varillon egyénisége és lelki tanítása

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

1) *Eljárásmódjának következetessége.* — Tevékenységének tengelyében a következő lényeges (az ő kifejezésével: « *l'essentiel de l'essentiel* ») hittétel áll: Isten emberré lett, hogy az ember Istenné legyen. Ez megistenülés (*divinisation*). Vagy másképp kifejezve, az emberi tapasztalatból kiindulva: az ember képes úgy szeretni, ahogy Isten szeret, vagyis tiszta szeretetből. (E ponton főleg Fénelon volt a mestere). Ezt a meggyőződését (Dantéra emlékeztető) paradoxonnak tűnő állításával fejezte ki a legplasztikusabban egyik pokolról szóló konferenciájában: « Ha megtörténne, hogy a keresztény tanítás valamelyik pontjának semmi kapcsolata sincs a szeretettel, vagy ellentmond a szeretetnek, vagy nem a szeretet feltétele vagy következménye, akkor azt jogosan elvethetnénk. »

2) *Krisztus-központúság.* — P. Varillon elfogadja a költő Saint-John Perse e meghatározását: « a költő feladata az ember misztériumának elmélyítése »; de ugyanakkor hozzáteszi, hogy ez csak Isten misztériumá-

ból kiindulva valósulhat meg. Az ember és Isten misztériumát pedig csak Jézus Krisztus fényében mélyíthetjük el, aki tökéletes Isten és tökéletes ember. Krisztus — Isten, aki azért lett emberré, hogy az ember Isten legyen — Isten szentsége és az ember szentsége (hathatós jele). Az Isten és az ember egysége Krisztusban az a központ, amely értelmet ad az emberi létnek. Természetesen helyesen kell felfognunk a megtestesülést. Jézus Krisztusban Varillon felfedezi az alázatos és sebezhető Istent. Jézus Krisztus Atyja se nem az a boszszúálló Isten, aki fia áldozatát követelné, se a paternalista panteizmus Istene, aki megelégedne az emberek középszerűségével.

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

4) *Derű.* — A hit elmélyítésében a nyugodt derű jellemzi, amely nem siet, hogy mindent megértsen és megoldjon. Isten országának egyik törvénye a türelem, amely kellő időt hagy a csírázásnak és az érlelődésnek. P. Varillon mindig a hit lényegét akarja megvilágítani; tisztában van az igazságok hierarchiájával; de nem zárja el

az utat a másodlagos, vagy akár a lényegtelen kérdések megoldása előtt sem. (1967-ben az *Études*-ben közzétette « A katolikus hit rövid összefoglalása » c. kiváló « summáját »). 1947-55 között katolikus fiataloknak kifejtette a katolikus tanítás elemeit, amelyek előbb füzetekben láttak napvilágot, majd könyvalakban is megjelentek (*Éléments de doctrine chrétienne* I-II, « Livre de Vie », N. 64-65, 66-67, 1961). Ezt a munkát, jóllehet még a Zsinat előtt született, később hat nyelvre lefordították. Ma sem veszítette el időszerűségét. Lényegre törő, a tanítást és a lelkiséget egyesítő bevezetés a katolikus hitbe. Tartalmilag két nagy rendtársa, korunk kiváló teológusai ihlették: Y. de Montcheuil és H. de Lubac; módszerét pedig « Szókrátész », P. Fontoynont sugallta. Főgondja mindig az, hogy meghatározza az embert — a Hagyománnyal — mint Istenre képes, « átisteníthető » (*divinisable*) lényt, és hogy megadja neki a jövő reményét. A civilizáció építőinek lelkiségét dolgozza ki. Nem valami naív optimizmusról van szó: a világ szép, de ugyanakkor tragikus is, hiszen az emberek szenvedése véres valóság. Varillon interjújában így fogalmazta meg mottóját: « Egyik kezem a világ szépségén, másik kezem az emberek szenvedésén, és két lábammal a jelen pillanat feladatában » (VE 389). De bármennyire tragikus is az emberi lét, az optimizmust és a reményt az a hitből fakadó meggyőződés adja, hogy a megistenülés minden egyes ember és az egész emberiség hivatása: a Szeretet-Isten felkínálta ezt Jézus Krisztusban.

5) *A hit és a kultúra harmóniája.* — Varillon rendkívüli kultúrával megáldott személyiség. Szenvedélyesen szerette a muzsikát. A zenében megvoltak a kedvencei, túlságosan rajongott Wagnerért, amiért egy kicsit szemrehányást is tett magának; szerette Bachot és

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

De mindezek után idézzük René Rémond-t, aki Varillon egyik tanítványa volt (jelenleg kiváló szociológus és politológus, a francia katolikus értelmiségiek egyik főképviselője, a francia TV ismert szereplője): « François Varillon mindenekelőtt és lényegileg pap, szerzetes, Isten embere volt. Az irodalmat sohasem úgy fogta fel, mint valami szórakozást. Az irodalom nem térítette el

szolgálatától, de ugyanakkor — ezt is meg kell jegyeznünk — az irodalmat se térítette el sajátos céljától, nem fokozta le az apologetika eszközévé. Világnézetének vagy a földi valóságokról vallott teológiájának megfelelt az, hogy tisztelte a valóságok rendje közötti különbséget és számolt a különböző tevékenységek sajátosságával. Mindenek előtt Isten embere volt: minden az egyetlen szükséges körül rendeződött és gravitált. »

« *Teljes ember az igazságban* »

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

tatni az életet. A lehető legkevésbé rosszul beszélni Istenről. »

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

P. Varillon a forrásunkként használt interjúban többször hangoztatja, hogy a kereszténység az élet és egyszerre a meghalás művészete. Az ő « életművészetében » első helyet foglalt el a barátság, az igazi mélyen átélt barátság, amelyet nem pusztán « apostolkodási » eszköznek tekintett. Mestereiről, ill. barátairól (főleg rendtársak, de papok, világi férfiak és nők is) már említést tettünk. Megélte pl. azt, hogy a nők milyen kiváló munkatársak lehetnek, néhánnyal valóban barátian együttműködött, de ugyanakkor tudatában volt annak, hogy a pap (szerzetes) és a nő (szerzetesnő) közötti mély barátság feltételei ritkán valósulnak meg. Tudatában volt a veszélyeknek is. (Lásd a szemelvényeket!) — Láttuk azt is, hogy « életművészete » egyik fő problémája volt a kultúra (irodalom, zene) helyes értékelése és a keresz-

tény, szerzetesi lemondással való összeegyeztetése. Azt mondhatnánk, ez a harmónia egyedülállóan sikerült neki.

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

Az interjú végén így összegez:

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

Nincs halál, ha nincs az élet szeretete, nincs elszakadás, ha nincs odatapadás. Egy szóban foglalok össze mindent: *passion*, amelynek kettős jelentése van: szenvedély-szenvedés; az élet szenvedélyes szeretete és szenvedés. (...)

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

François Varillon főbb munkái:

Le sens chrétien, elmélkedések, 1942.

La sainte messe, 1943.

Libération des âmes, Union des âmes, két rádiós előadássorozat, 1944.

L'intransigence de l'amour, konferenciasorozat az egységért végzett imahéten, 1945.

Fénelon, oeuvres spirituelles, szövegek és tanulmány, 1954.

Fénelon et le pur amour, 1957.

Éléments de doctrine chrétienne, 2 köt., 1960-61.

Une spiritualité des laïcs: les groupes communautaires, 1967.

Claudel, 1967.

Paul Claudel, Journal I-II (Bibliothèque de la Pléïade), 1968-69; bevezető, jegyzetek.

L'humilité de Dieu, 1974.

La souffrance de Dieu, 1975.

(A két előző könyv magyar fordítását kiadtam Rómában 1982-ben *Isten alázata és szenvedése* címen).

Joie de croire, Joie de vivre (konferenciabeszédek a keresztény hitről, 1981).

SZÖVEGVÁLOGATÁS

VARILLON MŰVEIBŐL

1. *Beauté du monde et souffrance des hommes* (A világ szépsége és az emberek szenvedése). Ch. Ehlinger interjúsorozata P. Varillonnal. Le Centurion, Párizs, 1980. A részleteket fordította: Szabó Ferenc.
2. *Journal* I (Napló I), NRF, Gallimard, Párizs 1968. Bevezető, XXXVI-XLVII. old. (Kihagyásokkal). Fordította: Szabó Ferenc.
3. *Joie de croire, joie de vivre.* (A hit öröme, az élet öröme). Le Centurion, Párizs 1981. A válogatott konferenciabeszédeket fordította: Kaposi Tamásné, Eckhardt Ilona.
4. *L'humilité de Dieu* (1974). *La souffrance de Dieu* (1975). Mindkettő a Le Centurion kiadónál jelent meg. Magyarra fordította és egy kötetben Rómában 1982-ben megjelentette: Szabó Ferenc — *Isten alázata és szenvedése* címmel. (A válogatás lapszámai erre a magyar kiadásra utalnak).

1.
A VILÁG SZÉPSÉGE ÉS AZ EMBEREK SZENVEDÉSE

Jezsuita kiképzés — barátságok

A filozófiai kiképzésben a barátok éppoly fontosak voltak, mint a tanárok. A legteljesebb szabadságot élveztük. Átmehettünk skolasztikus társunk szobájába és vele dolgozhattunk. Jersey a nagy barátságok korszaka volt életünkben. Hangsúlyozni akarom a barátok szerepét a Társaságban; ez igen jelentős.

Egyébként a szünet-vakáció napjaiban szívesen olvastunk költőket vagy regényírókat. Emlékszem, hogy Jersey-ben olvastam Dosztojevszkijt. Ez volt a művelt, intelligens környezet öröme; mindenről nyíltan vitatkoztunk, eléggé szabadon.

Azok, akik a juniorátusból jöttek (a noviciátus utáni 1-2 év, ahol a jezsuita klasszikus nyelveket és irodalmat tanul, esetleg felügyelő egy kollégiumban — *ford. megj.*), nyitott, széleslátókörű képzésben részesültek, olyan mesterekkel, mint P. Charmot, P. Chantre, P. S. Lyonnet, P. Théolier. Ez utóbbi lángész volt, szerencsétlenségére beteg; akkor tartott órát, amikor jólesett neki, valóságos tűzijátékként sziporkázott.

Nem szabad elfelejtenünk egy pontot: Teilhard de Chardin felfedezését. Esszéi kéziratban kézről-kézre jártak; megőriztem őket dokumentációm között a mai napig, jóllehet most már nyomtatásban is meg vannak összes művei. Egymásnak kézről-kézre adtuk ezeket az írásokat; szabályos időközökben át kellett adni őket az

elöljáróknak, Róma ugyanis így rendelkezett. De néhány hónap múlva már más írások jártak körben. M. Carlhian, lyoni selyemgyárosnak volt egy sokszorosító gépe irodájában, ő nyomtatta és terjesztette Teilhard esszéit mindenfelé. Kétségkívül az eléggé független jezsuiták révén jutottak el Jersey-be, akik szóba álltak velünk. E jezsuiták kellemesnek találták, hogy egy kicsit nyitottabb skolasztikusokkal beszélgethettek és beavathatják őket, azzal a kockázattal, hogy elhagyják a skolasztika berkeit! Buktunk ezekre a szövegekre, másoltuk, gépeltük őket.

— *Tájékozódtak-e arról is, ami a nagyvilágban történt, legalábbis a Társaságon belül nyújtott hírek révén?*

Jersey-ben szívesen töltötték a nyári vakációt a jezsuiták, mint pl. P. Lebreton, aki minden évben visszatért oda. Összejöttünk az ilyen vendégjezsuitákkal. Sok hírt kaptunk a Madagaszkárban, Madurában, Közel-Keleten és Kínában dolgozó misszionáriusoktól is, nevezetesen a Fouvière-ben kiadott folyóiratok révén: *Les Nouvelles de Fouvière, En terre d'Islam.* És nagyon érdeklődtünk a politikai események iránt. Amikor megjelent a *Quadragesimo anno* kezdetű enciklika (1931), olvastuk az ebédlőben, esemény volt számunkra. XI. Piusz volt számomra a Pápa, az *a* pápa, akit szerettem, aki iránt szinte áhítatot éreztem. Olvastunk újságokat is, mint pl. *L'Echo de Paris*-t, azt hiszem. Mégis szenvedtünk az elszigeteltség miatt, bár tudtuk, hogy helyzetünk megóv bennünket a szétszóródástól. Rekonstruáltuk a világot gondolatban, intellektuálisan, ez csodálatos volt.

— *Filozófiai tanulmányai mellett kapott-e sajátosan keresztény tanítást: bibliai, lelkiségi, teológiai ismereteket, legalábbis amolyan nagy katekizmust?*

— Egyáltalán nem. Hallgattuk az elöljárók exhortációit (lelki buzdításait), minden évben elvégeztük

lelkigyakorlatunkat, komolyan, alaposan, és minden nap elmélkedtünk. Nyitottak voltunk a lelki szerzők felé, igen nagy szabadsággal. Meglep ma is, hogy abban a korszakban is milyen nagy volt a szabadság a Társaságban. Egyesek apostolkodtak Jersey szigetén, pl. fiatalok körében; én ekkor minden külső tevékenységet elhárítottam.

Jersey sziget volt. Otthon voltunk. Szép emlékeim vannak a sétákról, fürdésekről, a csodálatos tájról, meredek sziklákról. Sokat sportoltunk, nevezetesen megmásztuk a sziklás hegyoldalakat; minden évben volt egy halott.

P. Ganne-nal hangversenyeket szerveztünk csütörtök délutánonként a skolasztikusok számára, akiket ez érdekelt. Én zongorán játszottam, ő pedig konferálta, magyarázta a darabokat. Felengedett, nyitott légkör uralkodott. De megvolt mindig az elmélkedés szent órája; azt hiszem, ez gyakorlatilag 50 percig tartott.

És sohasem hagytam el a költészetet. Ha egy kicsit elhanyagoltam is, ismét csak elővettem egy újabb szerzőt. P. Ganne-nal rávetettük magunkat a *Selyemcipő*-re (Claudel darabja — *ford. megj.*), amely éppen akkor jelent meg.

— *Sokat beszélt a barátságról. Úgy tűnik, a közösség szó kevésbé meghitt az Ön számára. Pedig lényeges a szerzetesi életben.*

— Nem felejtettük el a közösséget; a szeretet követeli meg, hogy jelen legyünk ott, ahol jelen kell lenni. De amikor lehetőség nyílt, hogy visszavonuljunk komolyabb beszélgetésekre, kihasználtuk az alkalmat. Hárman voltunk a szobában: P. Ganne és egy bizonyos P. Noir, aki

később rektor lett Algírban, igen értékes ember. A lehető legszabadabb eszmecseréket folytattuk.

– Jersey-ről Mongréba került, a Villefranche-sur-Saône-i kollégiumba, amelyet akkor a jezsuiták vezettek, jelenleg világiak kezén van az asszumpcionisták segítségével. Elképzelem, hogy a folyosókon ott sorakoznak a később híressé vált jezsuiták fényképei. Meghökkentő. Az ember érzi, hogy a Társaság nagy erőt képvisel az egyház története számára.

– Ez Lyon környékének nagy internátusa-kollégiuma volt. Nemcsak a környékről, távolabbról is jöttek oda diákok. Pl. Teilhard Clermont-i volt, de Mongréban volt a jezsuiták diákja. Egyik professzora, Henri Bremond inkább panaszkodott miatta: « Költészetről beszélek neki, ő pedig azzal válaszol, hogy köveket mutogat. » Mongréban alighogy megkezdtem a juniorátust, rögtön megtettek retorikatanárnak, ahogy akkor mondták; a *retorika* nem jelentette azt, hogy beszédművészetet tanítottunk, hanem egyszerűen az érettségi előtti osztályt hívták így. Nagyon kötött bennünket az érettségi programja.

Mongréban ismertem meg V. Fontoynont atyát, aki akkor filozófiát tanított. Eltávolították Jersey-ből a teológiáról; egyébként P. Auguste Valensin is csak egy évet tanított Jersey-ben. (Ti. túl haladók voltak – *ford. megj.*). Ez egy kicsit érezteti a légkört. P. Auguste Valensin ajtaja előtt sorban álltunk, a többi tanárt pedig elhanyagoltuk, legalábbis P. André Marc jövetele előtt.

Auguste Valensin képviselte a filozófiát. Humanista volt a körme hegyéig, Blondel, Teilhard és Fontoynont barátja. P. Fontoynont állt e nagy-nagy emberek csillagképe közepén; nem nagyon ismerték, mert erejét-idejét teljesen a jezsuiták kiképzésére áldozta: amolyan Szók-

rátész volt, aki nem találta meg Platónját. Ő indította el biblikus pályáján P. J. Guillet-t, akinek *Bibliai témák* c. könyvét igen kedvelem.

Auguste Valensin-nek először is rendkívüli stílusa volt. Ma is élvezettel olvasom újra *Balthasar* c. könyvét, filozófiai dialógusait és Dantéról írt esszéit. Ez a lényegileg blondeli ember nagyon jól ismerte az egész német idealista filozófiát, de a franciákat is: Ravaisson, Maine de Biran, Boutroux. És micsoda pedagógiai érzékkel rendelkezett! Lyonban a katolikus egyetemen ő uralta a filozófiát, miként Aguettant az irodalmat. Súlyos beteg volt, gyakran hiányzott. Kevéssel halála előtt, amikor Nizzában tartózkodott, közzétette szép könyvét: *La joie dans la foi* (Öröm a hitben).

Testvére, Albert Valensin szintén a katolikus egyetemen tanított. Megelőzte korát. Esküdt ellensége volt az Action Française-nek, nyitott a nemzetközi jog felé. Később mint a *Lelkigyakorlatok* emberét ismerték.

P. Fontoynont előbb görög tanár volt Lyonban a Sainte-Hélène-kollégiumban, majd egy évtizeden át filozófiát tanított Mongrében. Világosan emlékszem: amikor 1932. aug. 15-én este megérkeztem Mongrébe, ott találtam ezt a férfit vacsora után a rekreációs teremben; felém jön és ezt mondja: « Ó, úgy tűnik, Ön szereti Claudelt! Remélem, szereti *A Múzsák*at (ez az első az *Öt Nagy Ódá*ból). Eljön hozzám holnap, megmagyarázom *A Múzsák*-at, együtt olvassuk! » Attól kezdve rendkívüli barátság alakult ki közöttünk. Képzeljen el egy nálam idősebb embert, aki egész napokat nekem szentelt, hogy megmagyarázza felvetett problémáimat. És akkor az egyházi élet problémáiról volt szó. A villanapot Beaujolaisben töltöttük, mogyorós rántottát ettünk. Negyven

kilométert gyalogoltunk, és megállás nélkül beszélgettünk. [...] Soha nem láttam ilyen művelt embert! A kultúra és a keresztény lemondás közötti állandó vívódásomban ő hozott világosságot és békét...

(53-56)

Hogyan hinni, mit hinni? Konferenciabeszédek

A hitről szóló konferenciáimban főgondom a változás bevallása. Nincs igazuk azoknak, akik nem merik nyíltan bevallani, hogy változás történt. Nem a hit lényegében, hanem a kereszténység egy bizonyos lefokozásához viszonyítva. Főgondom az, hogy küzdjek a túlzó antidogmatizmus ellen, amely végül is az értelmi reflexió visszautasításához vezet, de ugyanakkor az aktivizmus ellen is, amely puszta empirikus cselekvés, reflexió nélkül. Kétségkívül fontos a hit és az élet összhangba hozása, — ez a Katolikus Akció egész erőfeszítésének célja, és a probléma megmarad. De még előtte ott van a hit problémája: *hogyan hinni, mit hinni?* Íme, ezekre a kérdésekre kerestem választ konferenciabeszédeimben, előadásaimban. Egyáltalán nem értek egyet azokkal, akik a híveket tudatlanságban hagyják a keresztény gondolkodást illetően.

A fejlődés nagyon lassan halad előre; két-három évig egyazon városban kell maradni, hogy az ember észrevehesse munkájának bizonyos eredményét. Sok csalódás éri az embert az ilyen fajta munkában; az emberek nagyon rosszul értik meg, amit mondunk. Mégis meg kell tartani az előadásokat, hogy aztán lesokszorosítsák és így később is el-elgondolkodjanak a hallottakról, ill. megrághassák a szöveget. Nem beszélve azokról, akiknél közvetlen szabadulás van, vagyis az ember eltalálja a

szót, kifejezi azt, amit homályosan éreztek, ki akartak mondani, de nem merték megtenni, attól tartva, hogy eretnekséget mondanak.

— *Ön a magyarázó munkáját végzi. Hallgatói megvilágosodnak, biztonságot kapnak. De vajon tanítását életté váltják, tehát összekapcsolják a tanítást a liturgiával, az imával, ők maguk személyesen is olvassák a Bibliát, Isten Szavát? Megvilágosított, megnyugtatott közönség, de talán nem kész az elkötelezettségre, a cselekvésre?*

— Ez a Katolikus Akció lelkészeinek a nagy ellenvetése, és ez általános. Bizalmatlanok a tanítói hivatallal szemben. Igazuk lenne olyan mértékben, amennyiben előadásaim elszigetelődnének a többi munkától. Az egyik egyházmegyében a Katolikus Akció lelkészei ezt gondolták, mielőtt még hallottak volna engem; de két-három előadásom után maguk tapasztalhatták, hogy ez a lelki táplálék szükséges a Katolikus Akció csoportjai számára is. Megértjük, hogy az elkötelezett világiak bizalmatlanok az elvont tanítással szemben, amilyen az régen volt: szakadás volt az ismeret, a tudás és a pontos gyakorlati elkötelezettség között.

Mindenesetre én magam vagyok a legelső, aki bizalmatlan a teljesen időtlen keresztény tannal szemben, tehát amely közömbös a pszichológiai, szociológiai helyzetek-állapotok iránt. Időszerű akarok lenni. Mégis meg kell mutatni azt, ami időtlen, mondjuk inkább, örök a legközvetlenebb aktualitásban. Az előadó nyelvezetének alkalmazkodnia kell az emberek spontán nyelvezetéhez. Ebben az esetben eltűnik a nehézség, vagy legalábbis nagyon lecsökken.

— *A hit kifejezése már letűnt civilizáció és kultúra tapasztalataihoz kapcsolódik, mindenesetre túlhaladott kifejezésformákhoz. Új nyelvezetet alkotni hosszú tanulási időt*

tételez fel, és mi talán még csak a kezdeti dadogásnál tartunk.

– Biztosan. De nem kell feladni a küzdelmet; bizonyos beszéd lehetséges, mégha rögtön nem is megy tapogatódzás nélkül. Mégiscsak fel kell tárni azt, amit én a hit lényegének tartok. Nem mondom azt, hogy már megtaláltam a megfelelő nyelvezetet, hogy kifejezzem ezt a lényeget. De szerintem nagyon fontos, hogy a II. vatikáni zsinat felhívta a figyelmet a *dogmák hierarchiájára*, tehát hogy különböztessük meg őket aszerint, hogy milyen közel vagy távol állnak a hit lényegéhez. Vannak peremigazságok, másodlagos vagy másodrangú dogmák. Amikor valaki jól megértette a lényeget, meglátja, miként kell ehhez hozzákapcsolni azt, ami nem tartozik ehhez a lényeghez.

Megtörténik, hogy ezt mondom: « Ha nem látjátok (be), hogy az egyháznak ez és ez a tanítása a szeretet feltétele vagy annak következménye, ideiglenesen hagyjátok azt, mert mindennek, még a legmellékesebbeknek is, a szeretet kifejezésének kell lennie, a szeretet feltételének vagy a szeretet következményének. » De biztosnak kell lennünk abban, hogy helyesen értették Szent János kijelentését: « Isten Szeretet ». Mert nagyon felületesen is lehet azt érteni. És ha nem mutatjuk meg, hogy a szeretet és az ész egy és ugyanaz, vagyis ha nem utasítjuk vissza a romboló dichotómiát a számító vagy spekulatív funkcióra lefokozott ész és az irracionális szentimentalizmus között, semmit sem tettünk. Az objektív és a szubjektív szétválasztása egyenesen katasztrófát eredményez: oda vezet, hogy egyrészt a jámborságot, másrészt a cselekvést kiszolgáltatjuk az irracionálisnak.

— *Eddig nem igen használta a tapasztalat szót; a hit lényege dogmatikai lenne?*

— A tapasztalat lényeges, mindennek kiindulópontja. De amikor tapasztalatról beszélünk, meg kell mutatni, hogy mit is értünk rajta. A tapasztalat, amit a modernek megéltnek, a hit megélt jellegének, hitélménynek neveznek, racionális szempontot is tartalmaz, különben a tapasztalat az irracionálisra fokozódna le és fideizmusba esnénk. Az a megélt, amelyet nem vonatkoztatunk az észhez (értelemhez), állati élmény. Az észt viszont, hogy ne legyen elidegenítő, a tapasztalatból kiindulva kell megközelíteni. A nehézség ott van, hogy az embereknek olyan tapasztalatuk van, amely kérdéseket vet fel, (vallás) kultúrájuk viszont nagyon elégtelen, hogy világosan megértsék a nekik adott választ, tehát hogy kielégítse őket. Inkább megvilágításról van szó, semmint kielégítő válaszról, ezt alázatosan el kell ismernünk. Alapjában véve a szellem élete nem más, mint reflexió a tapasztalatra. A tapasztalat szükségképpen kiindulópont, vissza kell térni hozzá. Vegyünk egy hasonlatot: egy székesegyház megismerésében az első közvetlen pillanat a szépség megragadása; a második mozzanat elvont ismeret: az építésztől megtudjuk, hogy milyen az építmény szerkezete. Ez szükséges, de az építészeti kérdések tanulmányozása után vissza kell térni a székesegyházhoz, és akkor egy új közvetlenséget tapasztalunk meg: most már a szépség élvezésébe belejátszik mindaz, amit az elvont ismeretekkel megszereztünk. Az első mozzanatot első fokú közvetlenségnek nevezném, a másodikat az elvonatkoztatás állomásának, és a harmadikat szívesen bölcsességnek mondanám, vagyis itt a tudományos és szakszerű a tapasztalatba merül.

— Példája tökéletesen megmagyarázza azt, amit az előbb mondani akart a Biblia naiv olvasásáról. Ez áll minden liturgikus, művészi, irodalmi stb. tanulmányra.

— A nehézség onnan származik, hogy az emberek fogalmakat használnak; nem törik meg a szavakat, mint ahogy az ember megtör egy húsvéti tojást vagy feltör egy dobozt, hogy lássa, mi van benne. Nem látják, hogy kérdéseiket a tapasztalat szüli. Másképpen kifejezve: nem látják a játék kezdeténél, hogy az ember kérdezés, kérdés. Ha nem a tapasztalattól indulunk el, absztrakciók világában mozgunk, és ez a lehető legrosszabb. Az ember nem reflektál spontán módon tapasztalatára.

(125-127)

A világiak lelkisége és az ember feladata

Amikor a Varillon-csoportokról beszélnek, az ember- nek az a benyomása, hogy sokkal inkább foglalkoztatják őket aházassági és kulturális kérdések, mint a közéleti elkötelezettség.

— Hogy világosan lássunk, azt javasolom Önnek, mégha egy kicsit hosszú leszek is, hogy fejtsük ki a világiak lelkiségét. Ez lényeges.

Egy alkalommal előadást tartottam Párizsban (a Mutualité előadótermében) női szerzeteselöljáróknak — mintegy ezer személy vett rajta részt — ezzel a címmel: « A világiak lelkisége és a szerzetesi élet lelkisége ». Először is kiemeltem, hogy a zsinati dokumentumok, amikor a szerzetesekről beszélnek, szaporítják az összehasonlításokat: *nagyobb* helyhez kötöttség az életformában; a keresztségi kegyelem *bőségesebb* gyümölcsei; *belsőségesebben* az isteni szolgálatnak szentelik

magukat; a *szorosabb* és *állandóbb* kötelékek *jobban* visszatükrözik Krisztus képét; *nagyobb* szabadság a földi feladatokkal szemben; *közelebbről* utánozni azt az életformát, amelyet Isten Fia vállalt, amikor a világba jött; *jobban* hasonulni Krisztus szűzi és szegény állapotához; a szerzetesek *mélyebben* az emberekhez közelednek; *mélyebben* behatolnak Krisztus szívébe stb.

Mindezeket figyelembe véve azt mondanám, hogy ez már az összehasonlított összehasonlítása (a fokozás fokozása), hiszen már egyszerűen a keresztény élet is fokozás, amint ezt a latin *magis* (inkább, jobban) jelzi Szent Ignác Lelkigyakorlatainak első lapjától kezdve: a gyakorlatok célja az, hogy *jobban* megvalósítsuk Isten akaratát, végső soron, hogy *jobban* szeressünk.

Aláhúzom azt a tényt, hogy a keresztény élet lényegileg szeretet-élet, hogy a szeretet nem evangéliumi tanács, hanem egyszerűen parancsolat, bármilyen nehézségeket vet is fel a « szeretet *parancsa* » kifejezés.

Lehet-e megparancsolni valakinek, hogy szeressen? Szent János evangéliuma ezt mondja: « Ez az én parancsolatom: szeressétek egymást. » A parancsolat nagyon veszélyes, miként az « Isten akarata » is, mert azzal a kockázattal jár, hogy az engedelmességet amolyan katonai fegyelem-parancs végrehajtásának tekintjük, nem pedig lelki valóságnak. Ezért nagyon határozottan le kell szögezni, hogy a szeretet nem Isten egyik attribútuma a többi között, hanem Isten valamennyi attribútuma (jelzője) a szeretet egy-egy szempontja, jelzője: A szeretet mindenható; mert ha nem a szeretet mindenható, Isten mindenhatósága egyszerűen pogány. Márpedig, amint Etienne Borne írja, ahhoz nem kell kereszténynek lennünk, hogy ezt állítsuk: Isten mindenható. Így tehát, amint Isten attribútumai is a szeretet attribútumai,

ugyanúgy Isten parancsolatai az egyetlen parancsolat, a szeretet parancsa kifejezett meghatározásai.

Másképpen kifejezve: a szeretet nem egy erény a többi között, hanem az erények a szeretet összetevői. Hogy a szeretet igazi legyen, alázatosnak, engedelmesnek, türelmesnek stb. kell lennie, ahogy Szent Pál ezt felsorolja az első Korintusi levél 13. fejezetében. Mindebben parancsról, nem pedig tanácsról van szó, de a tanácsok egész rendje benne foglaltatik a parancsolatban olyan formában, ami nem szükségszerűen a szerzetesi életé, tehát nem a szerzetesi szegénység, tisztaság és engedelmesség formájában.

A kereszténység chartája Krisztus szava: « Legyetek tökéletesek, mint mennyei Atyátok tökéletes! » (Mt 5,48). Nincs más mód az Atya tökéletességének elérésére, mint a szüntelen törekvés rá, mert ha valaki lemondott arról, hogy törekedjék rá, lemondott arról, hogy elérje. Szeretni annyi, mint előrehaladni a szeretetben, és ez abszolút lényeges és alapvető minden keresztény számára. P. Y. Montcheuil jól mondotta, hogy ha valaki nem akar előrehaladni, ez nem a halál okozója, hanem már maga a halál. Ezek a lelkiség abszolút lényeges alapjai. Luther lázadása a szerzetesi fogadalmak ellen megmagyarázható azzal a ténnyel, hogy az ő korában a tökéletességre való törekvést úgy mutatták be, mint valami tetszőleges dolgot. Hasonlóképpen magyarázható Pascal haragja kora kazuistáival szemben: sok kazuista tanítása mélyén az az elgondolás húzódott meg, hogy a kereszténynek szoros értelemben csak a tízparancsolat kötelezi. A tízparancsolat az Ószövetség egyik végkövetkeztetése.

Mózes újította meg a szövetséget és foglalta így össze követelményeit. Az Újszövetség alaptörvényét viszont

Krisztus fogalmazta meg abban a pillanatban, amikor megalapította az új szövetség jelét, az Eukarisztiát: « Szeressétek egymást, ahogy én szerettelek titeket! » Ami feltételezi azt, hogy *törekszünk* testvéreink szeretetére. A « szeretni Istent » kifejezéssel szemben fenntartással élek, később még visszatérek rá, mit is jelent « Istent szeretni »? Az érzelmek félreérthető skálájára gondolhatnak egyesek. Ezen a ponton Fénelon volt számomra a mester.

— *Az Ön összehasonlítása (középfoka) nem jelöl fokozatokat az emberi, keresztény és szerzetesi élet között, mintha ez utóbbi értékesebb lenne az előbbieknél: ez hiúság, gőg és önelégültség lenne. Az Ön összehasonlítása a haladásra vonatkozik, vagyis ma előbbre vagyok, jobban, többet teszek, mint tegnap. Ez a több tehát dinamizmust, lendületet jelent, előre feszülök a cél, Isten felé.*

— Így tehát alapvető ez a *magis*, a több, jobb: jobban szeretni, keresve a szeretet igaziságának feltételeit, ez egészen más, mint leértékelni a laikus keresztény életet a szerzetesi élethez viszonyítva.

Próbáljuk meg tehát meghatározni a világiak lelkiségét, és egyben egyértelművé tenni több olyan szót, amelyek gyakran félreértésre adnak alkalmat. Itt kénytelen vagyok teljes képet nyújtani, a pontosság kedvéért hét lépésben adom elő a témát.

Először: az ember feladata embert alkotni. Bármilyen állapotban legyünk is — házasság vagy cölibátus — bármilyen a korunk, nemünk, foglalkozásunk, mindig arról van szó, hogy közvetlenül vagy közvetve, befejezzük az emberré tevést, mert az ember nem teljesen kész. A teljesen kész világ a dolgok világa; a teljesen kész ember egy dolog lenne a többi között, természet lenne a természeti dolgok között. Márpedig az ember egyszerre

természet és szabadság. A szabadság lényegéhez tartozik, hogy önmagát teremti. Isten az embert nem kész szabadsággal teremti, hanem a Teremtő *megalapozza* a lehetőségét (létet adva), hogy az ember megteremtse saját szabadságát. Így az ember természetére támaszkodva maga teremti szabadságát. Kétségkívül, szabadságunknak megvan a fizikai feltétele, minthogy szabadságunk nem olyan feltételektől mentes, mint Istené. A mi szabadságunk kondicionált kezdettől fogva; ezt nevezi M. Zundel előregyártott babának: öröklés, környezet, légkör gyümölcse, terméke.

Lényeges a szabadságnak, hogy Istentől függve teremtse magát. A transzcendens teremtő Isten alapozza meg önteremtő képességemet. Hányszor hangoztattam: nem vagyunk szabadok, meg kell teremtenünk szabadságunkat, szabadokká kell válnunk! Éspedig természetünkre támaszkodva.

Másodszor: Az emberi természet három alapvető ösztönös vágyból (pulsion) tevődik össze: szexuális (szerelmi) vágy, birtoklási és fogyasztási vágy, önállításunk akarása. Ez a három (ösztönös) vágy szüli az emberi lét és sors három objektív szféráját: ezekből kiindulva épül a civilizáció, teremti önmagát az ember. A *szerelmi vágy* szüli a családi közösséget. A *birvágy* és a fogyasztási vágy szüli a gazdasági társadalmat, amelyet a termelés, a csere és a javak elosztása alkot. Az *önállítás* szüli a politikai társadalmat, vagyis az emberek egymásközti viszonyát; e kapcsolatok csak akkor emberiek, ha mindenkit elismer az összes többi ember és megfordítva. Az önállítás tehát ez: létezem, és azt akarom, hogy ilyennek ismerjenek el.

A három ösztönös vágy a mi bűnnel megjelölt világunkban három alapvető elhajlásban vagy rendet-

lenségben nyilatkozik meg: az érzéki (testi) kívánság, a birtokló önzés, a hatalom gőgje, — a társadalmat szülő három szférának megfelelően. Ez a három rosszra hajló kívánság (konkupiszcencia).

Megfelelnek az ember három szenvedélyének: három állandó kétértelmű forrás egész épülő civilizációnk szívében, vagyis világunkban, amely még nem jutott el a történelem végéhez. E három szenvedély: szerelem, pénz és politika.

Jegyezzük meg mellesleg, hogy az első és a harmadik a pszichoanalízis kutatásainak tárgyát képezi: a freudi *libido* a testi élvezet ösztönös vágyát érinti, az Adler-féle hatalomvágy pedig az önállítást. Miért nem érdeklődtek a második vágy, a pénz- és a bírvágy iránt? Mivel látszólag nem érinti az ember létét, hanem csak a birtoklást. Valójában az ember legmélyebb mivoltát érinti, miként a másik kettő. Az Evangélium még kifejezettebb és határozottabb a bírvággyal kapcsolatban: « Könnyebb a tevének átmennie a tű fokán, mint a gazdagnak bemennie az Isten Országába. » Kétségtelen, a pénz külsődleges dolog, tehát nem annyira járja át az embert, mint a szexualitás vagy a hatalomvágy. De az ember, végessége folytán, elválaszthatatlanul lét és birtoklás, tehát nem lehet a pénzt (= bírvágyat) egyszerűen külsődleges dolognak tekinteni. Az ember a birtoklással, az eltulajdonított dologgal léte megszilárdítását keresi, sőt önmaga objektív kifejezését. Ezért a tulajdon joga természetes jog (természetjog) gyökerében és módozataiban. Ha ez nincs biztosítva neki, az ember nem « humanizált », hanem « csöves », csavargó marad.

Nos, ha az ösztönök (*pulsions*) rendje a « testi élvezet », majd a « birtoklás », végül az « önállítás » — minthogy ez a társadalmak kibontakozásának történelmi

rendje: a család, aztán a gazdasági társadalom, végül a politikai társadalom —, a szerzetesi fogadalmak rendjének így kell következnie: tisztaság, szegénység, engedelmesség. Gyakorlatilag a szegénységet helyezik előre, mert az ember a birtoklás révén válik rosszá. Ezt állítja az Evangélium nyomán Szent Ignác a *Lelkigyakorlatok* két zászlóról szóló elmélkedésében. Így a lelkiségben nem az emberi lét és tevékenység kibontakozásának történelmi rendjét fogadjuk el, hanem a kísértésnek kitett pszichológia sorrendjét. És itt a birtoklás áll az első helyen.

Harmadszor: Ha az emberi feladat az ember megalkotása a természetre támaszkodó szabadság működése révén, az időbeli (ideigvaló) valóság(ok) az ember döntésének helye. E döntések minden ember számára erkölcsi jellegűek, a keresztény számára pedig minden erkölcsi döntés ténylegesen lelki döntés. Itt nagyon lényeges a pontos fogalmazás, mert gyakran nagy az összevisszaság. Mi is az időbeli-evilági (*temporel*)? Az időbeli vagy evilági a világ, ahol kibontakozik az ember humanizáló tevékenysége. Minthogy az ember megalkotásáról van szó, az ember csak úgy lesz ember, ha döntései humanizálók. Az ember úgy válik emberré, hogy emberré alkot másokat, humanizál.

Negyedszer: A konkrét ember mindig szituációkban él, kötelezi el magát: család, foglalkozás, haza. Mindig az eseményektől is függ. Alá kell húznunk a *szituációk* és az *események* kifejezéseket: családi, foglalkozásbeli vagy politikai események. Ha az embereket a szituációktól és eseményektől függetlenül tekintenénk, amelyek kondicionálják történetüket, átalakítanánk őket kifejezetten embertelen absztrakciókká; és ez gyakran meg is történik, amikor az elvont *az* emberről beszélünk.

Ötödször: levezetést végzünk. Ezek a szituációk és események értékeket hordoznak: vagyis igazságosság vagy igazságtalanság, igazság vagy tévedés, szabadság vagy szolgaság, testvériség vagy gyűlölet. Egy szituáció sohasem semleges; egy esemény sohasem tiszta tény: egy sztrájk igazságos vagy igazságtalan; a békét bizonyos esetekben gyávaság árán szerzik meg; az erőszakos tett meg akar szüntetni egy ténylegesen erőszakos helyzetet vagy, ellenkezőleg, egyszerűen az önző agresszivitás levezetése.

Hatodszor: az az erkölcsi döntés tehát, amelyet a tények váltanak ki és amelyik diadalra akarja vinni az értékeket. Szükségszerűen az evilági valóságokra vonatkozik. Ezt gyakran hangsúlyoztam, mert ezt a szólamot hallottuk mindig: el kell köteleznünk magunkat az evilági valóságokban. Az ember szívesen így vágna vissza: « De mi lenne a kereszténynek az a kiváltsága, aminek alapján nincs elkötelezve az evilági valóságokban? »

Következésképpen minden erkölcsi elkötelezettség a szabadság konkrét döntése szemben az evilági valóságokkal, amelyekbe az ember belemerül, akár akarja, akár nem.

Hetedszer: A keresztény számára, aki hiszi, hogy a Szentlélek jelen van szabadságában, ez az erkölcsi döntés lelki döntés lesz, mert a keresztény szóhasználatban a lelki azt jelenti, ami a Szentlélekkel van vonatkozásban, amiben a Szentléleké a kezdeményezés, amit a Szentlélek belülről átalakít. A lelkiség tehát az erkölcs vallási, vagy isteni, vagy krisztusi, vagy lelki dimenziója. A lelkiség nem valami elkülönített dolog. « Sok munkám van, és az evilági valóság számomra olyan nagyon fontos, hogy nincs időm a lelki életre ».

Mintha a lelki életet másutt kellene keresni, nem pedig az evilági valóságokkal szembesülő szabadság döntésében!

(152-158)

A jezsuita: a Lelkigyakorlatok embere

— *Világiak képzése és lelkisége, katekézis, prédikálás, lelki vezetés: miután az előző fejezetekben szóltunk ezekről, meg kell mutatnunk mindezek kulcsát, ami, azt hiszem, az Ön számára az ignáci Lelkigyakorlatok. A jezsuita mindenek előtt a Lelkigyakorlatok embere.*

— Igen, hivatása az, hogy lelkigyakorlatokat adjon, amilyen mértékben maga is tapasztalatot szerez róluk. Figyelembe véve a kellő arányokat és különbségeket, ezt mondhatnánk: miként a pszichoanalista is olyan ember, akit előzőleg didaktikai módon pszichoanalízisnek vetettek alá, ugyanúgy személyesen tapasztalatot kell szereznünk a *Lelkigyakorlatok*ról*, hogy azután helyesen adhassuk azokat. Nos, a Lelkigyakorlatok a megkülönböztetés és az ima iskolája.

— *Mikor és hogyan fedezte fel Ön első ízben a Lelkigyakorlatokat?*

— A noviciátus előtt fogalmam sem volt róluk. Jelenleg nem veszünk fel a noviciátusba olyan fiatalembereket, akiknek már nincs valamilyen tapasztalatuk a *Lelkigyakorlatok*ról. Ahogyan nekünk akkor a noviciátusban adták, számomra igazi, nagyon nagy felfedezést jelentettek. A felfedezés kezdetét! Természetesen, amikor később lelkigyakorlatokat adtam, tökéletesítettem, kiegészítettem tapasztalatomat mások tapasztalatai fényében.

---

* Az ignáci *Lelkigyakorlatok*-at nagy kezdőbetűvel írjuk.

— Ez azt jelenti, hogy Ön maga is elvégzi a lelkigyakorlatokat, valahányszor adja őket?

— Túlzás lenne ezt mondani. Amikor másoknak adom őket, lehetetlen számomra a kellő összeszedettség, hogy személyes megkülönböztetést-döntést végezzek. Teljesen lefoglal az, hogy másoknak segítsek az ilyen megkülönböztetésekben, döntésekben. Hamis lenne az a lelkigyakorlat, amelyet úgy végeznék, hogy másoknak is lelkigyakorlatot adok. De mindezek ellenére a lelkigyakorlat-adás elmélyítés. Minden alkalommal felfedezek valami újat.

— Gyakran csak elképzeljük az ignáci Lelkigyakorlatokat, anélkül, hogy igazán ismernénk őket, mert sokfajta módja van a lelkigyakorlatnak, amelyek többé-kevésbé az ignáci módszerből merítenek ihletet. De tulajdonképpen mi is történik a szigorúan ignáci Lelkigyakorlatok során?

— Szent Ignác a *Lelkigyakorlatok*at kb. egy hónapra gondolta el; négy « hétre », vagy inkább négy egyenlőtlen szakaszra osztotta fel őket. Hogy jobban megértsük őket, világosabban kell látnunk különböző szempontjaikat. Mint a megkülönböztetés tapasztalata az ilyen lelkigyakorlat hosszabb időtartamot igényel. Mint az imádság iskolája: nyolc nap már az imádság valóságos iskolája lehet. Mint megélt teológia vagy inkább keresztény tanítás: kevesebbel is megelégedhetünk. Ami engem nagyon érdekel a Lelkigyakorlatokban, az a következő: segíteni az embereket, hogy megéljék a kereszténységet, éspedig az ima gyakorlásával, nem pedig valamilyen elmélet elsajátításával. Kétségkívül szükség van egy bizonyos elméletre is, de azt át kell alakítani az imában.

Az időtartam attól függ, hogy az ember mit keres. Ha eredeti és pontos mivoltukban akarjuk végezni a Lelki-

gyakorlatokat, hosszú időtartamra van szükség. Két hétnél kevesebb idő alatt igazában nem lehet elvégezni a lelkigyakorlatos tapasztalatot, legfeljebb csak lelkigyakorlatot végzünk a *Lelkigyakorlatok*ból merítve. Személy szerint nagyon nehezen tudok elszakadni az ignáci Lelkigyakorlatok sémájától, mégha ezt meg is próbálom pl. olyankor, amikor ugyanazok a gyakorlatozók térnek vissza többször. Ismerek olyat, akit több, mint tízszer végezte el a Lelkigyakorlatokat velem. Néha a Hegyi Beszédről elmélkedve adok lelkigyakorlatot, máskor az Utolsó vacsorát veszem központul, de mindig a Lelkigyakorlatok sémájánál kötök ki, annyira meg vagyok győződve, hogy megfelel a keresztény valóságnak.

— *Azt mondta egyszer, hogy a Lelkigyakorlatok sémája nem más, mint a keresztény lét logikája.*

— Igen, a keresztény lét logikája. De pár szóval meg kell magyaráznom ezt a sémát. Minden lelkigyakorlatozónak, akár rövid, akár hosszabb gyakorlatot végez, az a feladata, hogy egy lépést tegyen előre az ingyenesség irányában. A cél a szeretet, és a szeretet csak akkor igazi, ha ingyenes, ha Istent önmagáért akarjuk, szeretjük. Márpedig az ingyenesség csúcsa, a szeretet mint legeslegingyenesebb valóság: a *bocsánat.* A megbocsátás a legingyenesebb ajándék. Meg kell tapasztalni a bűnbocsánatot, ez pedig feltételezi a bűn tapasztalatát, ismeretét. Ha Istent úgy határozzuk meg, mint a megbocsátás hatalmát, ez még elvont fogalom marad, ha Isten nem ragad ki engem a múlt börtönéből, megbocsátva bűneimet, tehát életre keltve és előre lendítve. És a bűn ismerete nem lehetséges Isten ismerete nélkül. Ha nem tudom, kicsoda Isten, hogyan tudhatnám, mi a bűn? Ezért a *Lelkigyakorlatok* az ún. Fundamentummal, az alapvető elmélkedéssel kezdődnek, ami modern nyel-

ven kifejezve: Teremtés a Szövetség végett. A Szövetség a teremtő terv szívében van; Isten azért teremt minket, hogy szeretetben magával egyesítsen bennünket.

Ebből következik néhány sor arról, amit hagyományosan *indifferenciá*nak, « közömbösségnek » nevezünk: a kifejezést nem Szent Ignác találta ki, hanem Cassianustól származik. A közömbösség: felszabadultság, szabadság. Itt különbséget kell tenni Gondviselés és végzet (sors) között. Az életet úgy értelmezzük, mint az üdvösség felé irányított Gondviselést, vagyis a cél a mi megistenülésünk, egyesülésünk Istennel.

Szabadnak kell tehát lennem, és ezt nagy általánosságban értem, anélkül hogy részletekbe bocsátkoznék: hosszú vagy rövid élet, tisztelet vagy megvettetés, gazdagság vagy szegénység... « közömbös » számomra, egyedül az fontos, ami lehetővé teszi, hogy elérjem célomat, ami végett Isten teremtett. A kellemetlen « közömbösség » kifejezés tehát nem « közönyt » jelent, hanem szabadságot, készséget, arra, hogy a célnak megfelelő eszközöket választhassam. A bűn nem építi, hanem lerombolja a szabadságot és egyben megsérti Istent, mert Isten azt akarja, hogy ember legyek, hogy szabadon befejezzem teremtésemet. A szabadság nem készen kapott, meg kell teremtenem, és megtörténik, hogy ahelyett, hogy megteremteném szabadságomat, beleegyezem a rabszolgaságba. Ez a bűn egyik meghatározása; még több más meghatározással is élhetünk. A lényeges az, hogy jól lássam: bűnös vagyok, éspedig Istenhez való viszonyomban vagyok bűnös. Ezzel foglalkozik a Lelkigyakorlatok első hete.

(...) Így az első hét végén a gyakorlatozó megtapasztalja szabadságát, szabadsága szükségességét. Nem tudja nem mondani szabadon: Mit tettem hát? Mi voltam?

Mit kell tennem? *Quid egerim? Quid agam?* Ha nem mondod: *Quid agam?*, ez azt jelenti, hogy semmit sem értettél meg, tehát minden külsődleges maradt, a fogalmak síkján. Monstruózus középszerűségről beszéltünk. Középszerűséged csak úgy tűnhet monstruózusnak, ha figyelembe veszed hivatásod transzcendenciáját. Ha nem mondod: *Quid agam?*, akkor Szent Ignác szerint haza kell küldenünk, nem vagy alkalmas a Lelkigyakorlatokra. Tanácsokat adnak: imádkozza a rózsafüzért, gyónjon meg időről időre, vegye magához az Eukarisztiát, de tovább nem mehet az illető. Viszont, ha nagyon őszintén ezt mondod: *Quid agam?*, ez olyan kérdés, amely választ vár. E pillanatban beléphetsz a Lelkigyakorlatok második hetébe, amelynek előjátéka a Krisztus Királyságáról szóló híres elmélkedés: itt kapod meg Krisztus válaszát a felvetett kérdésre...

(183-187)

Paul Claudel avagy az öröm titka

— *Claudelről beszélve nemcsak az Ön vele foglalkozó munkáját érintjük, hanem az Ön személyes felfogását is az életről, örömről, szépségről, hitről, a létezés drámájáról... Igyekezzünk kibogozni ezt a bonyolult és mély kapcsolatot. Ha Fénelon elbűvöli Önt, Claudel megjelöli.*

— Fénelon mélyen megjelölt engem, mert egész lelkiségem tőle származik. Claudel és Fénelon egy kicsit a véremmé váltak, nem fontos, hogy emlékszem-e ilyen és ilyen kifejezett szövegükre, mert bevallom, hogy régóta nem olvastam tőlük.

— *Milyen körülmények között lépett be az Ön életébe előbb Claudel műve, majd maga az ember?*

— Még egyetemista koromban felfedeztem néhány lapot Claudeltől, amikor felvetettem a hivatás kérdését.

Nyugtalanított az a gondolat, hogy ha átadom magam Jézus Krisztusnak, ez mintegy megakadályoz abban, hogy örüljek az egész teremtésnek. Márpedig a teremtés, vagyis az élet elbűvölt engem. Akkor a Claudeltől olvasott lapok felfedték nekem azt, hogy az öröm lehetséges. Az irodalmi alkotás szintjén Claudel ugyanazt a szerepet játszotta, mint P. Monier a keresztény világnézettel kapcsolatos problémáim megoldásában. Mondottam, hogy Claudel feltárta előttem, hogy a kereszténység, az önátadás nem az öröm alkonya. Ezért merném azt mondani, hogy részben Claudelnek köszönhetem hivatásomat, és hogy ezért hálával tartozom neki. Hogy lerójjam ezt a mély hálaadósságot — mivel az életemről, hivatásomról volt szó a szó szoros értelmében —, elfogadtam a megbizatást, hogy előkészítsem kiadásra Claudel *Naplóját**. Jelentős munka volt, és igen-igen hálátlan; nyolc évig foglalkoztam vele, természetesen, közben mást is tettem.

Egy teljesen ismeretlen pap, aki jól ismerte Claudelt, odaadta elolvasásra *A tűsz* (*L'Otage*) második felvonásából Sygne de Coûfontaine és Badilon abbé párbeszédét. Felfedeztem az öröm lehetőségét, és azt, amit későbbi könyveimben így neveztem: a szenvedés és az öröm, az áldozat és az öröm felbonthatatlan házassága. Íme a kezdet. Nagyon mély dologról van tehát szó. Részben Claudelnek köszönhetem, hogy megmaradtam hivatásomban és megőriztem a vidámságot, amellyel bezárkóztam habozás nélkül a noviciátusba; vagy ha tetszik: eltemettem ifjúságomat!

---

* *Journal* I-II, NRF, Pléïade, 1968-1969, 1453 és 1362 oldal; J. Petit közreműködésével; Varillon bevezetője, I. kötet, VII-LIX. old.

— *Amikor bemutatta Claudelt az* « Ecrivains devant Dieu » (*Írók Isten előtt*) *sorozatban, bevezetője első mondata ez volt: « Paul Claudel gyermek-, ifjú és serdülőévei: hosszú és fájdalmas zarándoklás az öröm felé. »*

— Az « öröm » szót kell felírni minden Claudellel foglalkozó munka vagy beszélgetés fölé. Véleményem szerint a legjobban elmélyítette az öröm témáját rendtársam, P. Ganne, egy kis könyvében, amely valóságos remekmű: *Claudel, humour, joie et liberté* (Claudel, a humor, az öröm és a szabadság). Ebben ezt olvasom: « Sokat tanulhatunk a nagy művészektől, költőktől, alkotóktól, ha helyesen tudjuk kérdezni őket. Tapasztalatuk mintegy az összes emberi gazdagság összesűrített lényege, azé a gazdagságé, amely eljutott a kifejezés és a nyelv érettségére, miként a gyémánt magába sűríti és kifejezi a 'közönséges szenet'. » Ez a tapasztalat önmagában egyetemes: minden ember többé-kevésbé homályosan megéli; de egyesek addig a fehér izzásig és sugárzásig hevítik, amit a nagy költők érnek el. P. Ganne ezt mondja: « A nagy költők mintegy képviselnek bennünket a kifejezésben, követek számunkra, akik sötétek vagyunk, akiknek abszolút szükségünk van arra, hogy eleget tegyünk a nyelv e dimenziójának. »

Claudel számomra küldött, « képviselő » volt a kifejezéshez; kifejezte egyszerre a leglíraibb és legracionálisabb nyelvezetben a lét és az élet lényegét. Claudel több, mint költő, és mivel több, mint költő, hitelesen költő. Pont az ellenkezője a versfaragóknak, annak a versgyártásnak, ami csak szórakozás. Claudel arra késztet bennünket, hogy a legkomolyabban vegyük a költészetet, és ne tartsuk alábbvalónak a tudománynál vagy a filozófiánál.

Eljutottunk itt annak a legmélyére, amit Claudel « az

öröm titkának » nevez. Ez nem pusztán valami érzelmi visszhang, hanem sokkal mélyebb: a létezés igazsága. Amit végső elemzésben remélünk, az nem más, mint az öröm. Itt nincs ellentét Fénelonnal, mert az öröm szeretet, és minél tisztább a szeretet, annál mélyebb és tartósabb az öröm.

Renan ezt mondja: az igazság talán szomorú. Claudel gyakran idézi e mondást; számára, mint számomra ez a leggyalázatosabb káromlás, ami emberi szájból elhangzott. Ha az igazság szomorú, akkor nincs más hátra, mint szedni a sátorfánkat. Az ember az örömre kapott meghívást. Én nem tudom azt gondolni, hogy az öröm nem azonos az igazsággal. Nem lehetséges, hogy a lét, a szó legfilozófiaibb értelmében, szomorú legyen. És gyakran, amikor már kifogytam az érvelésből a kételkedőkkel vagy a kétségbeesés felé közeledőkkel folytatott eszmecserékben, ahhoz ragaszkodom, hogy az igazság és az öröm abszolút azonosak. Hozzáadnám még a szépséget; ahol több szépség van, több igazság van. Gyakran hozzáfűzöm: ha egy másik vallás a kereszténységen kívül nagyobb örömet és teljesebb szépséget kínálna fel nekem, elhagynám a kereszténységet. Minél többet úsztam a claudeli életmű óceánjában,annál inkább megértettem, hogy ez *öröm-óceán.*

Figyelje meg: Claudel teljesen megfordította a szimbolizmus irányát, jelentését. Erről hajdan írtam jónéhány oldalt, amelyek — szerintem — nagyon fontosak Claudel megértéséhez.

A kiindulópontnál ott van nála a fulladás és a gázmérgezés ugyanazon érzése, mint a nála idősebb nagy költőknél, mindenekelőtt Baudelaire-nél, Mallarménál és Rimbaud-nál. Ugyanaz a szenvedély, hogy felfedezzék a nyílást vagy a hasadékot — ezek az ő szavaik —, hogy

megmeneküljenek a fulladástól. A nagy szimbolisták számára a költő szerepe az volt, hogy lehetővé tegye az életet, megakadályozza, hogy abban megfulladjunk. Mert ha a világ pusztán az okok és okozatok láncolata, ha a fizikusoknak van igazuk nemcsak az ő illetékességi területükön (ez rendben van), hanem abszolút értelemben, azt kell mondani, hogy a költészet tiszta lehetetlenség, és nem marad más hátra a költőknek, mint hogy bevonuljanak a bolondok házába. Ettől a pillanattól kezdve a költészet többé már nem játék, hanem életszükségletté válik, a megismerés eszköze, ahogy Rimbaud mondotta, hogy megváltoztassuk az életet. Az igazi élet távol van, meg kell változtatni az életet, nem vagyunk a világban. Kétségkívül Rimbaud ennek az életszükségletnek legkiemelkedőbb tanúja, és Claudel gyakran ismétli, hogy Rimbaud « nemző » befolyást (*influence séminale*) gyakorolt rá.

Jegyezzük meg tehát a nyílás keresését a fulladástól való szabaduláshoz. Claudelnél nagyon lényeges az ajtó (kapu) szimbolizmusa; erről írtam egy cikket a *Cahiers Paul Claudel* egyik számába. A kapu szimbolizmusának két funkciója van: kimehetünk rajta, hogy valahová elinduljunk, és valaki bejöhet rajta. Vagy istent kell játszani, elragadni a paradicsomot rögtön, ahogy Baudelaire mondja valahol; vagy pedig be kell engedni Őt, aki az ajtó előtt áll és kopog, aki megvilágítja a szent valóságot, amint Claudel mondja, megvilágítja, hogy Isten szimbólumává legyen, aki maga az öröm, a végtelen. Ez a fény, amely megvilágít mindent, egyszersmind felforgat mindent és megköveteli a lényeges áldozatot, ami a következő: a hatalmi akarat helyettesítése a befogadás (megnyílás) akaratával. Innen ered az áldozat, amely abszolút lényeges az örömhöz. Claudel írja: « A végtelen

csodálatos megjelenése magában a művészetben ». A végtelen csodálatos megjelenése (csatlakozása) nem engedi meg, hogy kényelmesen berendezkedjünk ebben a világban, minthogy mindennek az alapja az áldozat. Az áldozatnak ez az eszméje idegen volt a szimbolistáktól, legalábbis annak radikális formája, ami a hatalmi akarat helyettesítése a befogadási akarattal. A szimbolisták kit is fogadhattak volna be? Van valami tragikus abban, amit én a költészet katasztrófájának neveznék: Claudel úgy beszél az *Istenek alkonyá*ról, mint a wagneri képzelet katasztrófájáról. Bizonyos értelemben a *Götterdämmerung* kicsit mosolyra késztet, amikor azt látjuk, hogy Mallarmé belép a semmibe. Claudel lelke mélyén ott van a semmitől való borzalom; lehetetlen, hogy a lét a semmibe torkolljon.

Itt idéznem kell egy abszolút lényeges szöveget, különben nem igen értjük meg, miről is van szó: « Ha ez a világ körülöttünk az egyetlen valóság, ha a magyarázat, amit róla találhatunk, csak utánzás, nem pedig kulcs, minek azon fáradoznunk, hogy költői erőforrásainkból kettős célt valósítsunk meg; a látszatok bonyolult gépezete alatt valójában az űr, a semmi tátong. Ő (Mallarmé) tiszta tekintetet vetett a szörnyetegre, az Igitur kalandja végetért, átment az éjszakából az üresbe és a feketéből a fehérbe, mint hajdan szeme a sötét bársonyfüggönyökkel eltakart ablakból (Rome-utcai szalonjában, ahol keddenként fogadott és ahova Claudel is járt hosszú ideig) a tükör aranypartjai között a sápadt tóban megjelent. Kétségkívül a távollét kifejezésére még a legjobb eszköz a tartózkodás. »

Ez a szöveg lényegbevágó, hogy kifejezzük: ha ez a

világ nem más valami (valaki) szimbóluma, ha ez az egyetlen valóság, bármiképp magyarázzuk is ezt, akkor nem menekülhetünk meg a kétségbeeséstől.

— *Ön hasadékról, ajtóról, nyílásról beszél. Claudelnél betör az átalakult világ vagy ott van az elrepülés a nagy szabadság felé. Ezzel szemben a banális, földhöz tapadt élet börtönnek tűnik.*

— Igen, kiszabadulás, elrepülés. Az elrepülés szó talán kétértelmű, mert Mallarmé jól mondja, hogy bele kell kapaszkodni minden rácsba, ahonnan az ember hátat fordít az életnek, és hogy a szomorú kórház (a világ) fullasztó levegője olyan, hogy érdemes kitörni az ablakokat és elmenekülni, azzal a kockázattal, hogy egy egész örökkévalóság során folyton zuhanunk. Hová menni? Szabadulás, ez a helyes szó, mert az öröm a szabadság szinonímája.

Azt hiszem, vannak olyan egyenlőségek, amelyekről sokat kell gondolkodnunk: öröm = igazság = szabadság. Abban az előszóban, amelyet P. Ganne könyve elé írtam, azt mondom, hogy az öröm a lét egyik transzcendentáléja, olyan értelemben, ahogy a skolasztikusok beszéltek transzcendentálékról: egy, igaz, jó, szép. Ganne ezt a transzcendentálét, az örömet választotta, hogy belépjen Claudel művébe; de így szükségszerűen újra találkozunk az igazsággal és a szabadsággal. Szabadság tehát, ami nem elmenekülés, hanem ellenkezőleg a valóságban mint olyanban való lakás, majdnem azt mondtam, intenzív benn-lakás.

— *Ez mindig a világ, de a világ már másképp adatott nekem.*

— Igen. Rimbaud kapitulált, és amikor megkérdezték, miért, azt válaszolta, « mert rossz volt ». Rejtélyes szó, amely akkor világosodik meg, amikor — mint Rim-

baud maga mondja — amikor « visszaadatott a földnek », a keresés és a rögös valóság elfogadásának kötelességével. Ez tehát bizonyos értelemben a bukás (csőd), olyan bukás, amelynek igen fontos jelentése van. Claudel sohasem hagyta el a földet (talajt). De minden erőfeszítése azt célozta, hogy hagyja, hogy az isteni fény átalakítsa a valóságot, azt, amely adva van. Baudelaire ezt írja az *Utazás*ban:

> « Az örvény alá — Pokolba? Égbe? mindegy!
> Ismeretlen legyen, hol várva vár az *új*! »
>
> (Somlyó Gy. ford.)

Claudel ezzel szembehelyezi kb. ezt: megmaradni az ismertben, hogy ott megtaláljuk a kimeríthetetlent. Nem az új, amit az ember másutt keres, mivel egy bizonyos értelemben nincs új és nincs másutt, hanem ez a világ kimeríthetetlen, és a költő feladata az, hogy ezt próbálja kifejezni. Nem mondom azt, hogy feltérképezze a kimeríthetetlent, mert ez lehetetlen. Gabriel Marcel azt írja valahol, hogy a véges a feltérképezhető helye és hogy a feltérképezhető összeegyeztethetetlen az örömmel, mert az öröm csak a kimeríthetetlen szívének lehetséges. Nincs szó tehát felmérésről, mert ez körbenforgás egy zárt, véges világban; annyi, mint elfogadni a határokat. A költő feladata az, hogy kifejezze a kimeríthetetlent, amilyen mértékben a végtelen ott jelen van. Csakis a végtelen ismerete, vagy inkább a végtelen hite, a végtelennek való önátadás szüli a költészetet, amely kimeríthetetlen. A kimeríthetetlen világ megismerése: ezt nevezi Claudel a « föld összegyűjtésének ».

(...)

— *Ön azt mondta nekem egyszer, hogy « a költőben ott*

van már a misztikus élet kezdete». Ezt minden költőről állítja, vagy csak Claudelről, aki a költő az Ön számára?

— Minden igazi költőről ezt mondanám, minden költőről, aki nem versfaragó. Ha a költészet a valóság fehér izzása, ha Isten nem másutt van, hanem a valóság szívében, akkor a költészet már a misztikus élet kezdete. Lehetne akadály is, amilyen mértékben a költői kifejezés olyan hanyatlás lenne, amelymegakadályozná a misztikus lendületet, hogy az apophatizmusban bontakozzon ki, vagyis elhallgatna a kifejezhetetlen, mert kimeríthetetlen előtt, mert a misztika lényegileg apophatikus. Azt hiszem, Claudelnek igaza van, amikor a költő fiát választotta a keresztény társadalom hercegének vagy királyának.

— A költő egy kicsit kinyilatkoztató, valamiképpen a kinyilatkoztatáshoz kapcsolódik szerepe.

— Pontosan így van. Rimbaud mondta: « És én néha láttam azt, amit az ember látni vélt! » A valóság megéri, hogy megéljük, és a költő az intuícióban meglátja azt, amit kifejez. A költők előtt én végeredményben nagyon-nagyon félénk vagyok. A filozófussal, aki racionális fogalmakban fejezi ki magát, szintén félénk vagyok én, aki nem vagyok filozófus; igyekszem megérteni, egyetértek vele vagy nem, de mindig ott van bennem egy bizonyos ellenvetés: « igen, de... » Ezt sohasem érzem Claudel vagy Fénelon előtt. Teljesen egyetértek velük.

— A misztika azt követeli, hogy mindenen túlhaladjon az ember, beleértve a költészetet is; ez igen szigorú követelmény.

— A misztika biztosan megtisztulás. Mégis, a költészet is egy bizonyos szigorúságra törekszik. A költők pályájuk végén végül is nagyon józanok.

Az út mindig a csendtől a csendhez vezet, úgy gondo-

lom. A kezdeti csend sohasem tiszta némaság, mindig ott van egy hangjegy, amely a mű magva. Kezdetben — így mondanám — valami átmeneti állapot van a zene és a csend között; a zene még csend, de olyan csend, amely várja a kirobbanást, a kifejezés robbanását. És a végpont szükségképpen csend, mivel — végső elemzésben — a valóság kifejezhetetlen. Claudel mondja: « Világos párbeszéd a kimeríthetetlen csenddel. »

— *Mindent egybevéve, költészetben, zenében, filozófiában, teológiában, küszködünk, hogy kifejezzük magunkat, de végeredményben csak megcélozzuk azt, amit nem tudunk megragadni.*

— Fehér villanófényben, ami csak előrejelzése annak, amit majd megismerünk Isten dicsőségében. Hogy befejezzük az irodalomról, zenéről, festészetről mondandókat, ezt mondanám: mindez számomra lényeges a szellem életéhez, olyan mértékben, amennyire a művész fehér izzásig hevíti az ember mélyvalóságát, amilyen mértékben a szójátékok, képek, hangok révén valami rendkívüli mélyet elérünk, amilyen mértékben a művészet, bármilyen formát ölt is, prófétizálja azt, amit egyébként képtelen adni. Ezzel felvetődik a művészet és a hit egész kérdése. Claudel *A város* c. darabjának hősnője mondja: « Én vagyok az ígéret, amit nem lehet megtartani, és éppen ebben áll bájam/kegyelmem. » Az embereknek hallaniok kell ezt az ígéretet, és egyben tudniok kell, hogy senki emberfia nem tudja azt megtartani. Másképp kifejezve: mindannak távlatában, amit irodalmi képzettségemmel kapcsolatban mondtam, a hit csak akkor igazán szilárd, amikor az ember megélte, nemcsak megértette, a művészet elégtelenségét.

(226-234)

A barátság ára

— P. Varillon, papi szolgálata, nagy apostoli és kulturális tevékenysége során sok barátságot szőtt. Ön a barátság és ragaszkodás embere. Barátságot ébreszt maga körül. Mit jelent életében a barátságok szövevénye?

— Azt hiszem, jobban odatapadok, mint elszakadok. Márpedig az elszakadás a keresztény élet szívében van, de csak úgy van értelme, ha az odatapadással áll viszonyban. Nem bíznék az olyan szerzetesben, aki azt állítja, hogy tisztán és egyszerűen elszakadt, lemondott mindenről. Könnyen azt következtetném, hogy nem ember az illető, és ha nem ember, nem igen látom, hogyan lehetne Isten barátja. Ragaszkodom másokhoz, mert spontán ember vagyok, azt hiszem. Szívesen kimondom, amit gondolok, mégha néha naívnak látszom is — ezt mondják rólam, de ezt elfogadom szívesen, mert a naív szónak van olyan jelentése is, ami nem teljesen pejoratív. A kapcsolatok, a barátságok: ez az élet szeretete. Mi lenne az élet barátság nélkül? Szeretem az életet.

Beszélgetésünk elején azt mondtam Önnek, hogy a kereszténység életművészet és egyben a halál művészete. Erre P. Fontoynont tanított meg engem. Az életművészetben mindenek előtt ott van a barátság, az igazi barátság, a barátság mély ragaszkodással. Borzadok a barátságtól, ha azt az apostolkodás « eszközének » tekintik. Borzadok az olyasmiktől, amiket nem önmagukért akarnak; a művészetnek önmagában van értéke, nem más végett, még az apostolságnak sem lehet alárendelni. És ha Claudelről szólva azt mondtam, hogy katolikus költő, és mivel katolikus, azért nagy költő, ezt nem az Egyház tiszteletére mondtam, tehát nem apologetikus, hitvédelmi célzattal, hanem egyszerűen a költészetet önmagában tekintve. Miként Bach misztikus,

valószínűleg a protestantizmus legnagyobb misztikusa, és ez alkotja zenéjét.

Így tehát szeretek, mert szeretek. A rózsa virágzik, mert virágzik. A botanikusok mondhatnak bármit a virágzás okáról és a rózsanyílásról, ez engem nem érdekel, virágzik, hogy virágozzék. Valami hasonlót találhat Angelus Silesius (protestáns misztikus) költőnél. A barátság virág, mert virágzik. Miért van sok barátom? Egyáltalán sejtelmem sincs róla. De hiszek a barátságban, szeretem az igazán mély barátságokat.

Szeretném megkülönböztetni a barátságot és a közösséget. Isten a tanúm, hogy hiszek a közösségben, hiszen létre akartam hozni a házaspárok közösségét. De az a benyomásom, hogy jelenleg túl sokat beszélnek a közösségről és felejtik a barátságot. Jézusnak voltak barátai, pl. Betániában; az apostolok féltékenyek is voltak, minthogy Jézus « különlegesen » kedvelte Pétert, Jakabot és Jánost. P. Ganne mondja a « különleges » barátságokkal kapcsolatban, amelyekről morális kézikönyvekben is olvashatunk: milyen lehet a barátság, amelyik nem különleges! Hozzáfűzöm, hogy nemcsak férfi barátaim vannak, akikkel olyan beszélgetést folytathatok, mint most Önnel. Lyon jó városában barátaim között vannak férfiak és nők, akiknek nincs magas kultúrájuk, akikkel nem Claudelről beszélek, és akik talán sohasem hallottak Fénelonról semmit. Nagyon szeretem megragadni az emberségben a nagylelkűség mélységét, ami nem szükségképpen kapcsolódik a kultúrához. Mégis egyik nagy örömöm, amikor az embereket beavathatom abba, amit szeretek, tehát pl. Wagner vagy Claudel művébe...

Mély barátságban vagyok olyan emberekkel, akik törekszenek arra, hogy igazi keresztények legyenek. Nagyon szigorú voltam a polgári réteggel szemben.

Hosszú ideig azzal vádoltak, hogy kommunista vagyok, és hogy azzal töltöm időmet, hogy rosszat mondok a burzsoáziáról. Valójában szívesen megírnám az aranykönyvet a lyoni polgárságról: vannak ebben a városban olyan férfiak és nők, akik eljutottak az abszolút figyelemre méltó evangéliumi kereszténység fokára, tehát olyan emberek, akik a szó szoros értelmében megélték az irgalmas szamaritánus példabeszédét. Olyannyira, hogy néha féltékeny voltam, szent féltékenység fogott el. (...)

Vannak nagyon kedves barátaim, akik nagyon magas állást töltenek be, akik rendszeresen meghívnak ebédre-vacsorára. Vannak köztük ateisták is, mint pl. Párizsban Alfred Grosser. Megmondom, mert ő is beszél barátságunkról könyvében.

— *Alfred Grosser interjújában arról is beszél, hogy a nők mit tudnak felkelteni egy férfi életében. Arra segítik, hogy igazibb legyen, hogy felemelkedjék. A nő, akiről ma reggel Claudellel kapcsolatban beszélt, a « nagy megalázó »: az Ön életében is volt ilyen, egyáltalán felvetődött a probléma?*

— Találkoztam életemben egyrészt nagyon intelligens nőkkel; gondolok itt pl. egy nyelvészre, akivel állandó kapcsolatban vagyok, és másrészt találkoztam rendkívül szentéletű nőkkel; és ezzel nem akarom azt mondani, hogy az intelligencia kizárja az életszentséget, és megfordítva. Bevallom, hogy nagyon sokat köszönök ezeknek a nőknek. A nő, amikor intelligens és amikor szent, valami egészen rendkívüli. Ha egyik sem, könnyen borzasztó. Igen nehéz megvalósítani a szép női típust. Ha sikerül, ez valami ragyogó dolog! Azt mondanám: nem nagyon nehéz férfinak lenni, középszerű férfinak, aki megvalósítja a középszerű emberséget. Nem akarom itt

felhozni Éva és Mária klasszikus szembeállítását, sem azt, amit Gertrud von Le Fort ír az *örök nőiről*. De megéltem azt, hogy a nő milyen igazi munkatársnő lehet, világos ítélőképességgel és rendkívüli odaadókészséggel. Nem mondok többet. Életemben mindig voltak baráti kapcsolatok, néha mélyebbek, néha felszínesebbek, igen nagy értékű nőkkel.

Az olyan nő előtt, aki költő, aki teológus és ugyanakkor nagyon nőies, az ember elképzeli, milyen lehetett Szűz Mária: a gyengédségnek és a tisztaságnak összetétele, ami valami nagyon csodálatos dolog. De amikor tanácsokat adok egyes papoknak, szerzeteseknek és szerzetesnőknek, figyelmeztetek a lecsúszás bizonyos veszélyeire, főleg napjainkban, amikor nem léteznek többé az okosság (elővigyázatosság) szabályai, amelyek hajdan normálisak voltak szerzetesi körökben. Biztos, hogy gyerekes szabályok voltak ezek, és meg kellett tőlük szabadulnunk; de nagyon gyakran nem pótolják őket kellő lelki élettel. Ritkán valósulnak meg azok a feltételek, amelyek megengedhetik a férfi és a nő, a pap és a nő, a pap és a szerzetesnő közötti mély barátságot.

(274-277)

Fordította: Szabó Ferenc

2.
PAUL CLAUDEL LELKISÉGE

Részletek Varillon Claudel *Napló*jához
írt bevezetőjéből

Hiú, erőszakos, komor, nehezen összeférő, önző, fösvény: ezek a Claudelre alkalmazott jelzők könnyen torz képet adhatnak az utókornak Claudel személyiségéről. Többek számára, akik meghajolnak a mű előtt, az ügy elintézett: az ember lehetetlen volt. A rosszindulatú megközelítésekhez a *Napló* anyagot szolgáltat. De a megértő szeretethez szintén — a lét legmélyebb szintjén — döntő érveket nyújt.

Claudel eléggé vádolta önmagát. Alig van az énnek olyan kicsinyessége, amit nem ismert és nem ismert el. [...]

Komolyra fogva a szót így vall magáról: « Ha könyveim valami jót tettek..., ezt a Szentlélek kegyelme által művelték, akinek egy sugara átjárta mindazt, ami sajátom, vagyis az érzékiség, a hiúság és az erőszakosság szörnyű keverékét » (1939. márc. 17-i levél F. Varillonnak). Kicsinyességekről van szó! Paul Claudel természete — az örökölt vagy a szerzett — egy tömbként ellenállt a szabadság és az öröm befogadásának, amelyek a keresztény számára nem személytelen értékek, hanem — a *III. Óda* szavaival — « Valaki ». Ez a közelharc azzal az élővel, aki által az ember maga is élő. « Ő él, én élek » —, a Másikat kell « eltűrni önmagunkban » (*Déli osztozás*). Ez a harc az önmagunktól való teljes elszakadást követeli tőlünk, akár bencés, akár diplomata valaki. A belső élet helyett, amely az ember

viszonya vagy párbeszéde önmagával, a lelki élet viszony vagy párbeszéd a Szentlélekkel. Ha a drámák, költemények, bibliai kommentárok folytonos villámfénnyel megvilágítják Claudel lelki életét, ha — még pontosabban — műveinek veleje éppen ez a lelki élet, ez mindig csak olyan mértékben van így, amennyiben lehetséges a művészi áttétel a szeméremérzet vétója nélkül. Claudel napról napra és földhöztapadtan — és minden lelki élet napról napra és földhöztapadtan bontakozik ki — az imában és az aszkézisben, a lelkiismeretvizsgálatban és lelkiismeretfurdalásban, erőfeszítésében és derűs nyugalmában mutatkozik meg, és ezt az arcát egyedül *Naplója*, meg talán levelezésének egy része tárhatja csak fel.

Hogy beteljesítse művét és beteljesítse önmagát is benne, Claudelnek minden áron meg kellett védelmeznie a lényeges csendet, ami « minden Szó forrása és célja ». Már tudta, hogy a csend Isten egyik neve, amikor *Art poétique*-jében azt magyarázta, hogy minden mondatnak « fel kell bomlania », minden szónak « *Sigè*-Örvény fülében kell beteljesednie ». Márpedig az életben a csendet kérlelhetetlen ellenségek fenyegetik. Család, foglalkozás, kapcsolatok, ünnepségek, fogadások: mindezek közepette hogyan lehet megőrizni és növelni « azt a mély figyelmet, amellyel az igazi költő tartozik művének »? [...]

Claudel egy bizonyos mértékig felmenti önmagát amiatt, hogy nem szeretetre méltó. A feltétel az, hogy ne sértse meg a szeretetet! Márpedig ez gyakran megtörténik! Claudel tudja ezt és szenved tőle, megbánja szeretetlenségét, kéri Istent, hogy segítse meg. Buzgón olvassa-tanulmányozza a Bibliát, így meg van győződve arról, hogy a szeretet a felebarát iránt Krisztus tanítványának ismertető jegye; rossz lelkiismerete van ezen a

területen. « Nem adtál nekem szegényt, hogy tápláljam, beteget, hogy bekötözzem, sem kenyeret, hogy megtörjem » (*V. Óda*). « A szó, amelyet teljesebben megkapott, mint a kenyeret és a vizet », elég-e a szeretetparancs beteljesítéséhez? Claudel erről csak félig van meggyőződve. 1934-ben írta: « Abban a korban vagyok, amikor az ember nem igen táplálhat illúziót önmagával szemben. Szent Ferenc azt mondja, hogy a bűvészeket nem lehet egy sorba állítani harcosokkal, és hogy a legszebb szavak semmik a legkisebb szeretetaktus mellett. » [...]

Az érzékiség a csend másik ellensége. Nem kétséges, hogy Claudel követelődző testtel rendelkezett, és Henri Guillemin helyesen tette, hogy kiemelte Claudelnél az alázatos aszkézist, amely nagyon messze volt a « magasságoktól »; ezt könnyen elfelejtik, amikor felidézik Claudel küzdelmeit 1886 decembere és 1890 decembere között. Ugyanezt gondolhatjuk a Ligugé-i bencésekkel 1900-ban folytatott küzdelmes megbeszéléseiről. A *Napló* tartózkodó, de áttetsző megjegyzései jelzik, hogy a paráznaság démona gyakran követelte tőle táplálékát, amit pedig — esküje értelmében — vissza akart utasítani. [...]

E nagy költő tudja, hogy nagy költő. Miért is szimulálná (tettetné), hogy nem tudja? « Úgy hiszem, írja 1929-ben, nincs sok példa arra, hogy egy nagy költőt teljesen félreismernek és mellőznek korukban az akadémikusok és professzorok gyűlölete miatt, mint ahogy velem állandóan történik. Miért nem írok 12 verslábas költeményeket? Ha nem lett volna más mesterségem, Léon Bloy és Hello sorsa várt volna rám. Franciaország igazában csak a középszerűséget kedveli és ízleli. Ha majd meghalok, emlékműveket állítanak nekem és fizetik a professzorokat, hogy magyarázzák művemet. Akkor

majd a kritikusok könyveket írnak rólam, míg életemben egy pohár vizet sem kaptam tőlük, amint az előttem élt nagy költőkkel történt. Igen, alapjában véve így van; ez lehetővé tette, hogy művemet Isten tekintete előtt alkossam meg, magányban és tisztaságban » (VI, 110). Kétségtelen, a csodálatos utolsó mondat ellenére, ez a szöveg annak a szenvedésnek bevallása, amelyet az öntudatos zseni önmagáról alkotott gőgös véleménye táplál. De igazában mit várnánk? Azt, hogy a költő teremtő spontaneitása annyira megszabaduljon minden reflexiótól és önmagára hajlástól, hogy remekművet alkosson anélkül, hogy tudná: ő hozta létre? Egy kicsit úgy, ahogy a misztikusok eljutva a passzív állapotba, úgy szeretik Istent, hogy nem szeretik e szeretést és nem tudják, hogy szeretik Őt? Vagy pedig, ha az analógiát csak részben tartjuk találónak — a szenteknél ez csak korlát — azt akarjuk, hogy a művész érzéketlen legyen, holott szenved amiatt, hogy « vattacsendben » ejti ki azokat a szavakat, amelyeknek visszhangozniok kell a századokon át? [...]

Claudel hiú? Az a szerző dobja rá az első követ, aki önmagát becsapva azt hiszi, hogy mentes a hiúságtól! [...] Amikor a Théâtre-Français bejáratánál, *Selyemcipő* c. darabja előadása után éljenezik, nagyon megelégedett, de magán mulatva ezt mondja: « Fuvalkodj fel, béka! » (IX, 99). Két nap múlva azonban naív egyszerűséggel lemásol egy levelet, amelyet Wladimir d'Ormessontól kapott Rómából; a szentszéki követ leírja, hogy miként vélekedik XII. Piusz Claudelről: « Nem tudom kifejezni Önnek, mennyire magasztalta XII. Piusz, hogy mit jelent Ön mint szellemi erő az Egyháznak. A Gondviselés küldte ebbe a felkavart korba, mondotta. Neki köszönhetjük, hogy annyi lélek támogatást, annyi szív

vigasztalást, annyi szellem világosságot talált! Kisugárzó hatása egyetemes!... Franciaország büszke lehet rá, de nem kevésbé büszke az Egyház is és köszönetet mond Istennek! » (IX, 99). Íme, ötven év meg nem értés után a hirtelen elismerés, a Pápa kárpótolta « katolikus testvérei » mulasztásaiért. Krisztus helytartója elismerte Claudel műve apostoli értékét! Talán azt várnánk, hogy Claudel naplójában hozzáadja a maga mérséklő, de képmutatón alázatos kézjegyét?...

(*Journal* I, XXXVI-XLVII)

Fordította: Szabó Ferenc

3.
A HIT ÖRÖME, AZ ÉLET ÖRÖME
Válogatott konferenciabeszédek

A hit lényege

Értelem és értelmetlenség

Az olyan válsághelyzet, mint amilyenben mi most élünk, jótékony hatású. Tudom, hogy egy válság halálba is torkollhat, de vannak növekedési válságok is.

Péguy mind az egyén életében, mind a civilizációk történetében megkülönböztetést tesz « időszakok » (periódusok) és « korszakok » között. Időszaknak azt az időt nevezi, amikor nem történik semmi említésreméltó, amikor az egyén és a közösség élete a megszokott mederben folyik és sem az egyént, sem a közösséget nem hívja ki semmi fontosabb döntések meghozatalára. Korszaknak pedig azt az időt nevezi, amikor történik valami, amikor az ember lényegét alkotó szabadságot éri kihívás, amikor az ember nem alhat nyugodtan. A korszakok a történelemnek valóban döntő pillanatai, amikor az embernek minden áron fel kell ébrednie szendergéséből. Nem az alvók lépnek be Isten országába.

Az az idő, amelyben most élünk, « korszak ». Efelől nem lehet kétség. Fontos döntések meghozatalára kényszerülünk, olyanokéra, amelyeket nem odázhatunk el. Ezt a « döntés » szót még gyakran fogják hallani tőlem, mert minden ember annyit ér, amennyit a döntései érnek, akár kicsi, akár nagy döntésekről van szó: a döntések tesznek bennünket igazi emberré.

Egy olyan válság-időszakban, mint a miénk, ébernek kell lennünk (vannak halálos kimenetelű válságok),

ugyanakkor optimistának is. Annál is inkább, mivel jól tudjuk – ezt nem is kell külön hangsúlyoznom –, hogy a mostani válság nem csak egyházi természetű, az egész civilizáció van válságban, ami természetesen kihat a mi Egyházunkra is.

Röviden szólva, a mostani civilizációs válságot egy bizonyos ellentmondás jellemzi: egyrészt az ember egyre jobban kezében tartja a technika, a gazdaság, a politika összes eszközeit, másrészt egyre inkább érezhetővé válik a közös célok hiánya. Az említett eszközöket illetően fejlődik az emberi intelligencia, felgyorsul a haladás, míg a célok terén azt tapasztaljuk, hogy a helyzet egyszerűen abszurd. Az ember felmegy a Holdra, de, ahogy Malraux mondja: ha csak azért megy oda, hogy ott öngyilkos legyen, akkor semmivel se jut előbbre. Az ember hajszolja a jólétet, de minek? Mi akar *lenni* általa?

Van-e értelme az életnek?

Ez a kérdés, a lét értelmének kérdése, tehát minden emberben felmerül. Paul Ricoeur szerint « való igaz, hogy az emberek érzik az igazságosság és a szeretet hiányát, de talán még inkább a jelentés hiányát ». Mit jelent végülis ez az egész?

A filozófia alapkérdése: miért van a valami és miért nem « a semmi »? Gyakorlatilag így tehető fel ez a kérdés: Miért szükséges, hogy legyen növekedés, hatalom, több-lét? Hová vezet ez? Tulajdonképpen ebben foglalható össze az élet értelmének és értelmetlenségének problémája.

Még szerencse, hogy olyan sok dolognak van értelme! Van értelme a barátságnak, a szerelemnek, van értelme a kultúrának, a világban végbemenő gazdasági, társadalmi

fejlődésnek, az igazságosság fejlődésének. Mindenütt találunk valamit, aminek van értelme.

De beleütközünk az értelmetlenségbe is. Meglátogatok egy húszéves lányt a kórházban. Elmondja, hogy tisztában van az állapotával: rákja van, és néhány hónap múlva meg fog halni, bár nagyon szép, tele tehetséggel és nagyszerű jövő ígérkezett számára. Számára és hozzátartozói számára értelmetlen, hogy ő húsz esztendős korára elpusztuljon. Azt mondja: « Ez vérlázító! » És lázadása egyáltalán nem botránkoztat meg, ellenkezőleg, azt felelem neki: « Magával együtt lázadok én is. » Csodálkozik. Azt hitte, azt fogom felelni neki: a lázadás bűn. Nem. Az értelmetlenség, az abszurdum ellen lázadni egészséges dolog.

Annak a négygyerekes családapának a halála, aki egy ügyetlen fékezés miatt a nedves országúton szörnyethal: abszurdum. Csak egy szökőár, és máris ezer meg ezer pakisztáni éhínség áldozata lesz: abszurdum. Nincs értelme.

Hogyan is kerülhetnénk el a kérdést: vajon mi kerekedik felül végülis, az értelem vagy az értelmetlenség? Talán az értelmetlenség lesz a győztes? Vajon minden a halálba torkollik? A halál-e az az ütköző, amelynek nekimegy mindaz, aminek már van valami értelme, és mi kénytelenek leszünk Paul Valéryvel azt mondani: « Minden a föld alá kerül és visszajut a körforgásba? »* A természet körforgásába: holttesteink komposztul szolgálnak majd unokáink zöldségéhez!

Kissé filozófikusabban fogalmazva: vajon szabadságunkat, azt a nagyszerű szabadságot, amelynél fogva

---

* Paul Valéry, *A tengerparti temető*: « Mind-mind a földbe tér és ott vesz el! »

képesek vagyunk a természet többi létezői fölé emelkedni, végülis legyőzi majd a természet? Nem hiszem, hogy a lét értelmének kérdését ki lehetne kerülni.

Lehet persze nem odafigyelni rá. Bőven találunk magunk körül olyan embereket, akik belesüppednek a lét egy-egy töredékes értelmébe: a szerelembe, a barátságba, a kultúrába, a gazdasági és politikai fejlődésbe. Pascal azt mondaná ezekről: « szórakoznak ». Más szóval, felületesen élnek. Lehet nem odafigyelni az alapvető kérdésre, de abban a pillanatban, hogy odafigyelünk rá leküzdhetetlen erővel bukkan a felszínre.

A kereszténység úgy jelenik meg a földön, mint válasz erre, az embert emberi mivoltában meghatározó kérdésre. Kereszténynek lenni annyi, mint hinni abban a feleletben, amelyet Isten erre az alapvető emberi kérdésre Jézus Krisztusban ad. A keresztény hit az abszurdum és az értelmetlenség ellenségeivé és az értelem prófétáivá tesz minket. Vagy, ha jobban tetszik, az értelem tanúivá.

Kereszténynek lenni azt jelenti, hogy egy második, sokkal mélyebb értelmet tudunk adni mindannak, aminek egyébként már van értelme (a barátságnak, a szerelemnek, a kultúrának, a zenének, vagy akár az egyszerű bajtársi viszonynak), de értelmet tudunk adni annak is, aminek nincs értelme. Ezt mondtam annak a leánynak a kórházban, második menetben, miután vele együtt fellázadtam korai halálának értelmetlensége ellen: « Maradjunk hát ennyiben? Vagy hiszi-e, hogy sajátmaga képes értelmet adni ennek a történésnek, a halálnak, amely lényegében abszurd és nincs értelme? Nem éppen ebben áll-e szabadságunk nagyszerűsége; az értelem

nem magukban a dolgokban van, hanem a mi feladatunk értelmet adni annak, aminek nincs értelme? »

Különbséget kell tenni közömbösség és kételkedés között

Szeretném most itt, mintegy zárójelben, élesen megkülönböztetni a közömbösséget a kételkedéstől. Meg kell értenünk azokat, akiket én őszinte kételkedőknek neveznék, a « keresőket ». Aki kételkedik, nem utasítja vissza Krisztust. Egyszerűen nem foglal állást. Habozik.

A közömbösség egészen más. Aki nem kíváncsi rá, hol helyezkedik el a lét legmagasabb foka, aki « szórakozik » (Pascal), hogy ne kelljen szembenéznie az élet értelmének kérdésével, hogy elfojtsa lelkiismerete szavát, amelyet nem lehet nem meghallani, ha csak egy kicsit is odafigyelünk, az a közömbös. Persze, ne mondjunk ítéletet senki felett, mert nem tudhatjuk senkiről, valóban és tökéletesen közömbös-e. Mondjuk egyszerűen azt, hogy a teljes közömbösség — és csak Isten tudja, valóban létezik-e ilyen — embertelen vagy elembertelenedett.

Ami viszont a kételkedést illeti, nagyon óvatosnak kell lennünk. Ahogy Jean Lacroix mondja: « kortársaink közül sokan azért maradnak meg a dogmákkal (a hit 'igazságaival') szemben a részleges vagy akár a teljes bizonytalanság állapotában, mert lelkiismeretük szerint nem tehetnek mást. » Egy emberi aktus csak akkor valóban emberi, ha megokolt, és ez érvényes elsősorban a hit aktusára is. A teológusok mindig természetesnek tartották, hogy hitünk megértését keressük, hogy igyekszünk meg is érteni, amit hiszünk. Értelmünknek része van — méghozzá jelentős része — a hit aktusában: mi

nem vagyunk fideisták, mivel a fideizmus azt az álláspontot vallja, amely szerint az értelemnek nincs szerepe a hit aktusában.

Megint Jean Lacroix-t idézem: « A spiritualitás nélküli intellektualitásnál már csak az intellektualitás nélküli spiritualitás lehet rosszabb (persze ne valamiféle magasfokú intellektualitásra gondoljunk, amilyennel a különlegesen okos emberek rendelkeznek, hanem az egyszerű emberek hétköznapi értelmességére, akik megpróbálják megalapozni, igazolni hitüket. Reakcióképpen egyfajta kiszáradt intellektualitásra (amely hosszú éveken át egyfajta vallásoktatás jellemzője volt), ma sokan egy tiszta hitre való visszatérést prédikálnak, olyan hitre, amely nem keresne semmiféle megokolást... Ez azonban azt jelentené, hogy elfelejtjük — és ez főbenjáró hiba lenne —, hogy a fideizmusok éppoly biztosan tönkreteszik a hitet, mint a tradicionalizmusok a hagyományt; tagadnak minden dialógust és igen hamar belevésznek az erőszakba és oktalanságba (vagy mulyaságba). »*

Arra az emberre, aki jelenlegi meggyőződése alapján valóban a legteljesebb őszinteséggel átgondolta a vallás kérdéseit és határozottan úgy érzi, nem lát lehetőséget arra, hogy higgyen, nem csak hogy nem szabad követ vetnünk, hanem azt kell mondanunk: igaza van. Senkinek sincs joga azt állítani, amit az Egyház állít, ha nincs lelkiismerete szerint meggyőződve, hogy kötelessége azt állítani.

Aquinói Szent Tamás (akire pedig az Egyház teológiai hagyománya tekintetében mint vitathatatlan tekintélyre

---

* Jean Lacroix, *Le personalisme comme anti-idéologie*, PUF, 1972, 160. old.

hivatkoztunk) nem félt leírni ezt a mondatot: « Krisztusban hinni önmagában véve jó dolog, de erkölcsi hiba Krisztusban hinni akkor, ha az ész úgy véli, hogy ez az aktus rossz; mindenki köteles lelkiismeretének engedelmeskedni, még akkor is, ha lelkiismerete téves. »*

Azokról beszélek, akik azért kételkednek, mert mindenekelőtt tisztességesek akarnak maradni, éspedig azzal a bátorsággal, amely a tisztességgel együtt jár. Ők talán a keresztények középszerűségének fájdalmas tanúi: az intellektuális középszerűségnek, ha nem igyekszünk vallásos hiedelmeinket megtisztítani azoktól a mitikus elemektől, amelyeket elkerülhetetlenül magukkal hordoznak (hányan hivalkodnak például azzal, hogy Istent imádják, holott valójában ezzel csak a felsőbbség, a hatalom imádatát álcázzák!); az erkölcsi középszerűségnek, ha az Evangéliumot a könnyebbik oldaláról értelmezzük (hányan keverik össze például a felebaráti szeretetet az alamizsnálkodással, a szeretetet az érzelemmel, s ezáltal képtelenné teszik magukat arra, hogy megértsék Szent János igéjének valódi értelmét: « Szeretet az Isten »!).

Azok, akik becsületesen, tiszta lelkiismerettel kételkednek, nem hajlandók addig elfogadni a hitigazságokat, amíg nem látnak tisztán, nem hajlandók beérni valamiféle naív, hogy úgy mondjam prekritikus hittel. Csak az a fontos, hogy ezek az emberek ne sétáljanak el a Himalája mellett azzal, hogy ott nincs semmi érdemleges látnivaló. Mert nem lehet nem észrevenni, hogy a nagy zsidó-keresztény vallási mozgalom Ábrahámtól kezdve jelentős kincseket őriz birtokában. A fent említett kételkedőktől annyit meg kell kívánnunk, hogy legalább

* Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologica*, I-II, q. 19, a. 5.

csodálni tudjanak, de ugyanakkor nekünk is meg kell értenünk, ha csodálatukat nem kíséri okvetlenül meggyőződés, és vonakodásukat még nem kell feltétlenül gyanúsnak tekintenünk.

Az őszinte kételkedő nem azonos a szkeptikussal, aki a bizalmatlanságból elvet csinál, ami az értelem, az intelligencia egyik betegsége; sem az elkötelezettségtől riadozó emberrel, aki félelme miatt elméleti kételkedésbe menekül, ami az akarat betegsége. Önök azért kételkednek, mert félnek elkötelezni magukat? A hit elkötelezettség, nem egyszerűen vélemény: Isten létezésében nem azzal a hittel hiszünk, mint abban, hogy vannak-e repülő csészealjak, vagy nincsenek. Ha Isten létezik, akkor alapvetően fontos, hogy elkötelezzük magunkat mellette, mégpedig lényünk lényegével.

Nyilvánvaló, hogy ma sok embernek beteg az értelme, soknak meg az akarata. Az igazi baj azonban az, hogy az ember nem figyel oda, nem hagyja felszínre jönni alapvető kíváncsiságát az emberi lét végső értelme iránt, vagy — ami ugyanaz — nem igyekszik kibogozni a hit lényegét.

A lényeg lényege

Mert van lényeg. Ezt nem én mondom, hanem a II. Vatikáni Zsinat, amikor megállapítja, hogy « ...a katolikus tanítás igazságainak megvan a maguk hierarchiája, rangsora, aszerint, hogy más és más — közelebbi vagy távolabbi — kapcsolatban állnak a keresztény hit alapjaival. » (Dekrétum az Ökumenizmusról, 11.sz.). Más szóval, nem szabad mindent azonos síkra helyezni. Szívesen tartok Önöknek előadást az angyalokról, de előrebocsátom, hogy az angyalok kérdése sokkal kevésbé

fontos, mint a Szentháromság misztériuma. Még a Szűz Máriára vonatkozó dogmák is sokkal fontosabbak az angyaloknál, mégis, kevésbé fontosak, mint a Szentháromság vagy a Megtestesülés. Vagy, amiért Szűz Mária fontos, az a Szentháromsággal és a Megtestesüléssel való kapcsolata, mivel ő Jézus Krisztus édesanyja.

Persze, nem állítom, hogy hitünkben van, ami lényeges és van, ami mellékes, mert azt hiszem, ha valaki megértette a dolgokat, semmi sem mellékes a számára. Ellenben mégis azt mondom: van a lényeg és van, ami kevésbé lényeges, ami — szorosabban vagy kevésbé szorosan — kapcsolódik a lényeghez. És ma éppen az a képesség hiányzik nagyon az emberekből, hogy ki tudják hámozni a hit lényegét, legszívesebben így mondanám: a lényeg lényegét.

Azt szeretném, ha a keresztények két sorban válaszolni tudnának erre a kérdésre: végülis mit hisznek? És ugyanígy, azt szeretném, ha a hitetlen is sorban megválaszolná ezt a kérdést: mit nem hisz? mit nem hajlandó hinni, egész pontosan mit nem?

Amit mi hiszünk, az Isten válasza a lét értelmének elkerülhetetlen kérdésére. Ez a válasz maradéktalanul benne foglaltatik egy mondásban, mely az első századok óta él az Egyház hagyományában; először állítólag Szent Iréneusz lyoni püspök szájából hangzott el, aki 200 körül halt meg; ezt a mondást az egyházatyák Keleten-Nyugaton egyaránt állandóan idézték és kommentálták.

A hitelesség kedvéért latinul idézem Önöknek: « *Deus homo factus est ut homo fieret Deus* », azaz: « Isten emberré lett, hogy az ember Istenné legyen. »*

---

* Varillon itt alább részletesen kifejti, mit ért azon, hogy az ember « Istenné lesz », megistenül.

Vajon ez-e az Önök hitének lényege? Ha az iménti kis mondat hallatára azt mondják: ez azért túlzás, akkor ez a reakciójuk azt jelenti, hogy még nem jutottak el a hit lényegéhez. Gyakran előfordul, hogy felteszik a kérdést: « Nem éppen abban áll-e az eredeti bűn, hogy az ember Istenné akar válni? » Nos, itt egy szörnyű félreértésről van szó: igen, az eredeti bűn lényege azt állítani, hogy *saját erőnkből* leszünk olyanná, mint az Isten. De az már nem az eredeti bűn, sőt, éppen a hit lényege, hogy el kell fogadnunk az egészen hihetetlen ajándékot, megistenülésünket.

Eleget gondolkodtak-e már Önök ahhoz, hogy megértsék: ha ez nem így lenne, a Megtestesülés nem volna más, mint Isten látogatása a földön, úgy, ahogy azt valamennyi pogány mitológiában olvashatjuk, melyekben az istenek álruhában sétálgatnak a földön? Ha ez nem így lenne, azt kellene mondanunk: Isten felvette emberi alakunkat, és megjelent közöttünk egy bizonyos időre, hogy olyan erkölcsi tanítást hirdessen nekünk, amely vitathatatlanul felülmúl minden más erkölcsi tanítást, aztán visszaszállt a mennybe, és onnan figyeli, hogy s mint tevékenykedünk idelent, hogy aztán megjutalmazzon, ha a keresztény erényeket gyakoroljuk, vagy megbüntessen, ha inkább bűnben élünk: tessék, itt vagyunk a mitológia kellős közepében!

Ne csodálkozzunk, ha kortársaink, különösképpen a fiatalok, nem hajlandók belemenni ebbe a játékba. Ha ennyiből áll a hit, minden intelligens embernek az a dolga, hogy a lehető leggyorsabban kimásszon belőle. Nem tréfálok, és amit mondok, nagyon fájdalmas, mert tartok tőle, hogy még sokan vannak, talán aktív katolikusok, papok és apácák is, akik anélkül, hogy tudatosítanák, a mitológia világában élnek.

A fenti mondás, amelyet a hit lényegének a megjelölésére javasoltam, a lehető leghagyományosabb az Egyházban. Mellesleg megjegyezve: ne nevezzük hagyományosnak azt, amit egyesek közülünk a század első felében tanultak! Vannak tévedések, amelyekkel határozottan szakítanunk kell. Ma sokan akkor nevezik magukat hagyománytisztelőnek, amikor arra gondolnak, amit fiatal korukban tanítottak nekik. De tudnivaló, hogy ötven évvel ezelőtt olyan korban nevelődtünk, amikor az Egyház meglehetősen távol volt saját Hagyományától. Ezen nem kell megbotránkozni: az Egyház életében is vannak pillanatok, amikor enged a feszültség. Egy kicsit úgy van ez, ahogyan az írók életművében is meglepő módon találunk bizonyos részleteket, amelyek már az ostobaság határát súrolják. Vagy egy nagy zeneszerző művében is előfordulnak helyek, amikor úgy érezzük: a szerző elfelejti, kicsoda ő, annyira gyenge. Egy hatalmas műben természetes az ilyen feszültség-esés, de általában nem tart sokáig: a lángelme hamar összeszedi magát.

Így van ez az Egyház életében is: vannak pillanatok, amikor eléggé messze vagyunk a Hagyomány lényegétől. Emlékezzenek csak vissza idősebb hallgatóim: fiatal korukban sokat beszéltek-e nekik Szent Pálról? Aligha, féltek a szabadságtól! Ez csak egy példa a sok közül. Nagyon vigyáznunk kell tehát, hogy ne tévesszük össze az Egyház Hagyományát azzal, amit nekünk tanítottak, ami — s innen ered a jelenlegi válság — legtöbbször aránylag távol állt az Egyház valódi Hagyományától (aránylag, mondom, mert nem szabad semmit eltúlozni: a feszültség-esés még nem tévedés).

A két igazság: Isten megtestesülése és az ember Istenné válása (divinizáció) a legszorosabban kapcsoló-

dik egymáshoz. Ez az állítás feltétlenül hagyományos, ez a hit magva, az állandó, a változhatatlan, amit semmiféle új kulturális kontextus nem módosíthat, amit az Egyház sohasem fog megkérdőjelezni, akkor sem, ha a megfogalmazás módját meg is kérdőjelezi — mert arra bizony szükség van!

Mindig is ezt mondták nekünk, de talán rettenetesen elkoptatott szavakkal — a szavak is elkopnak, akár a szövet, amely a használat során egészen áttetszővé válik:

MEGSZENTELŐ KEGYELEM: kegyelem annyit jelent mint adomány; megszentelő pedig: ami divinizál, megistenít. Az ószövetségi szóhasználatban Isten neve: Szent (Lásd: « Szent, szent, szent a seregek Ura... »). Következésképpen megszentelő az, ami a szó szoros értelmében megistenít. Valamennyien tanultunk arról, hogy van megszentelő kegyelem, de talán elfelejtették pontosítani számunkra, hogy itt a mi divinizációnkról van szó.

ÜDVÖSSÉG: van-e ennél elkoptatottabb szó? Egy marxista értelmiségi, Gilbert Mury segített nekem, a Párizsban tartott « Katolikus értelmiségiek hete » alkalmával, hogy kifejthessem saját elgondolásomat az üdvösségről. « Véleményem szerint, mondta Mury, ez a szó négy kérdést vet fel:

kit üdvözítenek?
ki üdvözít?
mitől szabadít meg?
mi ennek az üdvösségnek a célja?

A marxista válaszok: kit szabadítanak meg? az embert; ki szabadít meg? a pártban szervezett proletariátus; mitől szabadít meg? az elidegenedéstől

(igazságtalanság, kizsákmányolás stb.); mi ennek a megszabadulásnak a célja? az osztály nélküli társadalom, a testvériségen alapuló, harmonikus állam megvalósítása. » Mire én is megadtam neki a magam — keresztény — válaszát: « Kit üdvözítenek? az embert; ki üdvözíti? Jézus Krisztus; mitől szabadítja meg? a teremtmény véges voltától; mi célból? nem az osztály nélküli társadalom megvalósítására, hanem egy isteni örök életre, ami egyébként nem zárja ki az emberi célt, egy igazságosabb, testvéri társadalom megvalósítását (mellesleg jegyezzük meg, hogy nem istenülhetünk meg és — a régi katekizmus szavaival élve — nem megyünk be a mennyországba, ha nem dolgozunk minden erőnkből egy igazságosabb, testvéribb emberi világ megteremtéséért). » Mindig is beszéltek nekünk az üdvösségről: talán elmulasztották ezeket a dolgokat pontosan meghatározni.

ISTEN FIAI: ez a kifejezés nemcsak teremtményt jelent, hanem azt, hogy ugyanazt az életet élni, mint Isten. Egy apa nem egyszerűen életet, hanem saját életét adja gyermekeinek. Mikor azt mondjuk: Isten gyermekei vagyunk, ezt állítjuk: Isten saját Életét adja nekünk, részesít. istenségében, azaz a szó szoros értelmében megistenülünk. És ezt komolyan gondolom ám! Óriási dolgokat mondok itt most: az, hogy a keresztség a legszorosabb értelemben Isten gyermekeivé tesz bennünket, bizony nem csekélység!

TERMÉSZETFELETTI ÉLET: intézzenek körkérdést környezetükben, a plébániákon, az iskolákban, gimnáziumokban: mit jelent ez a kifejezés? Egyesek számára Szűz Mária lourdes-i jelenése természetfeletti jelenség. Mások azt mondják: természetfeletti az, amit a természetben nem lehet megmagyarázni: egy repülő

csészealj természetfeletti jelenség. Ugyan hány keresztény tudja ma, hogy ez a szó a legpontosabban azt jelenti, hogy az ember hivatása részesedni magának Istennek az életében, megistenülni?

Ha a szavak el is koptak, értéküket veszítették, a tanított valóságot ne hagyjuk elveszni, mert itt a lényegről van szó.*

Krisztus feltárja, ki az ember és kicsoda Isten

Az emberi lét végső értelme: hivatásunk a megistenülés. Örülnék, ha az egyházban újból bevezetnék a « divinizáció » vagy a « deifikáció » szót. Erre a kérdésre vonatkozóan közvéleménykutatást kellene tartani: elfogadható-e ez a szó. Természetesen pontosítanunk kell: mi nem leszünk Isten örökkévaló módon, ahogyan Isten Isten, nem leszünk végtelen, abszolút lények, mint Ő, de ugyanazt az Életet fogjuk élni, mint Ő. Ezért szükséges tudnunk, miben áll ez az Élet. Érdekeltek vagyunk; hiába ismételgetnénk, hogy mindörökre Isten életét kell élnünk, ha nem tudjuk, miben áll ez az élet.

---

* Az előző lapokon és majd később is a francia *divinisation*-t néha latinosan « *divinizáció* »-nak fordítjuk, néha magyarul « megistenülés »-nek, miként Nemeshegyi Péter S.J. is, aki egyébként Reményik Sándor erdélyi költő Béke c. versének ezt a sorát választja fejezetcímül kegyelemtani munkájában: « Szeretni tisztán: megistenülés. » Vö. *Jó az isten*, TKK, Róma 1981, 63-75. P. Nemeshegyi itt tömören összefoglalja a Szentírásra hivatkozó egyházatyák tanítását. A görögök *theopoiesis* vagy *theosis* kifejezéssel jelölték az Isten kegyelméből megvalósuló megistenülés csodáját, ami nem más, mint az ember lelke mélyén megvalósuló, az Atyával, Fiúval és Szentlélekkel való közvetlen egyesülés. Így is mondhatjuk: Isten fogadott gyermekeinek élete Krisztusban a Szentlélek által beléjük öntött szeretet által. Vagy 2Pét 1,4 szerint: « részesedés az isteni természetben. » (*Szabó F. jegyzete*).

Isten nem tárhatja fel nekünk, hogy hivatásunk azzá válni, ami Ő, anélkül, hogy megmondaná, ki Ő. Különben becsapna bennünket.

Mi a misztérium?

Pontosan meg kell értenünk, mit jelent ez a szó: misztérium. Képzeljék csak, gyerekkoromban nekem úgy magyarázták, hogy misztérium az, amit nem lehet megérteni. Nos, nem sok sütnivalóm volt akkoriban, de ha egy kis eszem van, akkor visszavágok: ez mégiscsak különös! Isten azért szól hozzám, hogy megértsem, fura dolog hát ezt állítani: egyrészt Isten szeretetből feltárja előttem életét, másrészt ezt nem lehet megérteni.

Ez éppen olyan lenne, mintha valamelyiküknek azt mondanám: Önt roppantul szeretem, nagyon rokonszenvesnek találom, szánjon rám egy kis időt, és elmesélem Önnek az életemet, azt, hogy mit szeretek, mit csinálok, merre húz a szívem stb. Erre az illető azt mondaná: Valóban kedves Öntől, ez aztán az igazi barátság! De mit szólna akkor, ha ezek után elkezdenék neki kínaiul beszélni? Tökéletesen bolond, ezt mondaná; előbb kijelenti, hogy tiszta szeretetből beavat az élete titkaiba, aztán elkezd nekem kínaiul beszélni!

Márpedig akkor, amikor valaki azt állítja, hogy a misztériumot nem lehet megérteni, pontosan ezt teszi. Ebből a nagyon világos példából megállapíthatjuk, milyen lehetett egy bizonyos fajta tanítás akkor, amikor az Egyház részlegesen eltávolodott saját Hagyományától. Mert Szent Ágoston sohasem úgy határozta meg a misztériumot, mint amit nem lehet megérteni, hanem mindig úgy, mint aminek a megértése egy soha be nem fejeződő folyamat. És ez egészen más.

Egy igen boldog házasságban élő férfi mondta nekem húsz évi házasélet után: « Tudja, Atyám, a feleségem még most is titok számomra. » Én erre azt feleltem neki: « Ez nem azt jelenti, hogy a felesége rejtély, hanem azt, hogy húsz évi együttélés kevés volt Önnek ahhoz, hogy behatoljon felesége lényének legmélyébe. Annál jobb, mert így még nem is sejtett mélységeket fog felfedezni benne. »

Ugyanígy, ha egy Bach-művet hallanak, s a hangverseny végén megkérdezem: tetszett a versenymű? tetszett a fúga?, Önök erre azt felelik: csak lassan, mély dolog ez, másodszor, harmadszor is meg kell hallgatnom a darabot... Akkor talán, a tizenkettedik hallásra — mert hát Bach nem Isten — nem lesz többé misztérium. De ehhez idő kell.

Isten bevezet minket az Ő misztériumába. Érdekeltek vagyunk: nem intellektuális kíváncsiság, amikor azt kérdezzük: ki az Isten?, nem filozófiai kérdésre keresünk választ. Azt kell megtudnunk, mi a hivatásunk, mikor azzá kell válnunk, ami Ő. Ezért kell tudnunk, ki Ő.

Más szóval: az élet értelme Istenhez való kapcsolatunk, és ez a kapcsolat azt jelenti, hogy az örökkévalóságban az Ő életét fogjuk élni. A kereszténység lényegileg egy viszony (*relation*) igazsága. Meg kell értenünk, hogy az igazságnak nemcsak a tévedés lehet az ellentéte (kettő meg kettő négy, ez igazság, kettő meg kettő öt, ez tévedés), hanem a hazugság is. Vannak igaz viszonyok és vannak hazug viszonyok. Ha valaki azt mondja egy nőnek, hogy szereti, és úgy viselkedik vele, mint egy szerelmes, közben pedig egy másik nőre gondol, ez azt eredményezi, hogy kapcsolata az előbbi nővel hazug lesz, nem igaz kapcsolat.

A kereszténységben minden azért van, hogy Istenhez való viszonyunk igaz kapcsolat legyen. A kereszténységben mindennek (dogma, erkölcs, szentségek...) egyedüli célja, hogy garantálja, vagy hitelessé tegye Istenhez való viszonyunk igazságát. Ahhoz, hogy Istenhez való viszonyunk igaz kapcsolat legyen, nyilvánvalóan tudnunk kell, ki az ember és ki az Isten, ismernünk kell az igazságot az emberről és az Istenről. Nem lehet igaz kapcsolatunk valakivel, akit nem ismerünk! *Krisztus*, aki azért lett emberré, hogy az ember Istenné legyen, nyilatkoztatja ki nekünk, ki az ember és ki az Isten.

Ki az ember?

Ha azt kérdik tőlem, mi az ember, azt felelem: képes Istenre, divinizálható lény (*divinisable*). Ez a legalapvetőbb válasz, túl mindazokon az igen érdekes dolgokon, amelyeket az emberrel foglalkozó tudományokból megtudhatunk. Jól tudjuk, hogy a diákok tolonganak az ilyen tudományokat — pszichológia, szociológia, pszichoszociológia, pszichoanalízis stb. — oktató egyetemek kapujában. Mindez izgalmas dolog, de nem hatol le az ember legmélyébe, nem ad felvilágosítást arról, mi az ember misztériuma. Mert az ember: misztérium.

Miért divinizálható az ember? Egyszerűen azért, mert létezik egy ember, aki Isten. Egy ember, aki teljesen ember: az Evangélium és Szent Pál is többször kimondja: Krisztus teljesen ember; de hozzáteszi: kivéve a bűnt. Krisztus azonban éppen azért teljesen ember, mert nincsen benne bűn. Mert bűnös voltunk akadályoz meg bennünket abban, hogy tökéletesen emberek legyünk.

Ha az emberi nemnek valóban van egy tagja, aki Isten, ez azt jelenti, hogy minden emberben megvan a képesség arra, hogy olyanná váljék, mint az Isten. Ha egyszer van egy ember, aki Isten, akkor minden ember azzá válhat. Minden ember misztériuma, az ember létének értelme, az emberi élet jelentése nem más, mint az embernek az a lényeges képessége, hogy azzá válhat, ami Isten.

Ha ez nem így lenne, azt kellene mondanunk, hogy Krisztus nem ember, hanem csak zárójel az emberiség történetében, hullócsillag, égből pottyant jelenség. De az Egyház évszázadokon át küzdött, hogy mindenáron, mindennel szemben és mindennek ellenére fenntartsa Jézus Krisztus emberségének hitét. Krisztus egyáltalán nem zárójel, ellenkezőleg, Ő az Ember a maga teljességében. Kétség kívül van szókratészi ember, nehrui ember stb. De mi, keresztények, azt hisszük, hogy egyedül Krisztus közli velünk, mi is az igazi ember. Egyedül Krisztus valósítja meg tökéletesen az ember valódi meghatározását: Ő *az* Ember, és ez az ember Isten. Mi tehát csak akkor leszünk tökéletesen emberek, amikor megistenülünk.

Ellenvetésekbe ütközöm, mint például ez: nekem nem fontos, hogy megistenülök-e, elég, ha emberré lehetek; Istenné lenni — nem mond semmit, igazán ember akarok lenni. Ezen a ponton próbáljuk megérteni: Krisztus egyszerre humanizál és divinizál bennünket. Nem szükséges választanunk, teljesen emberré válunk-e vagy azzá leszünk, ami Isten. Be akartak zárni minket egy dilemmába: *vagy* ember valaki, *vagy* Isten. Ha választanom kellene az ember-volt és az Isten-volt között, olymódon, hogy az egyik lehetőséget kizárom, az ember-voltot választanám. Ez felelne meg méltóságomnak:

embernek születtem, az a feladatom, hogy emberré váljak. Nem tudnék hinni abban az Istenben, aki ilyen választásra kényszerít, mert az ilyen Isten csak bálványisten lehet. Valójában azzá válni, ami Isten, nem jelenti azt, hogy megszűnünk embernek lenni.

Mi a különbség Krisztus és miközöttünk? Két különbség van. Az első az, hogy nekünk azzá kell *válnunk*, ami Ő. Az a tény, hogy fogamzásunk pillanatától kezdve *nem vagyunk* olyanok, mint Ő, hanem egész életünk során kell Hozzá hasonlóvá válnunk, elegendő ahhoz, hogy végtelen különbséget teremtsen köztünk, amely az egész örökkévalóságon át megmarad. A második különbség, hogy Általa és csakis Általa válunk azzá, ami Ő. Az az ember, akit meg kell alkotnunk: Krisztus, az abszolút norma, a tökéletes emberré-válás típusa. Mi csak általa válunk emberré.

Ez a két ok elegendő ahhoz, hogy a különbség Krisztus és miközöttünk áthidalhatatlanul fennmaradjon. Jézus az egyetlen Isten-Ember, de minden ember divinizálható, mi többé-kevésbé azzá *válunk* ami Ő. Jézus puszta isten-emberi létével tárja ezt fel előttem. Mielőtt még a szavát hallanám, már attól a perctől kezdve, hogy hiszem egy Isten-Ember létezését, azt is hiszem: hivatásom, hogy én is istenivé váljak, az legyek, ami Isten. G. Morel szavaival élve: « *Ami* Isten *természete* révén, mi *részesedés* útján *válunk* azzá. » *

Ki az Isten?

Jézus feltárja előttünk, ki az Isten: az Isten Szeretet (1 Jn 4,8 és 16). Tudjuk, igen, de vajon komolyan vesszük-e

* G. Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, II.

ezt az állítást? Nyilvánvaló, ha van egy ember, aki Isten, ez azért van, mert Isten Szeretet. Nehéz elképzelnünk a Megtestesülést, ha Isten nem Szeretet. Ugyanis a szeretet legmélyebb törekvése, iránya, hogy azonosuljon a szeretett lénnyel, s ne csak egyesüljön, hanem eggyé is váljék vele. Ez a törekvés már az emberi szerelemben is megvan, de nem valósítható meg teljes mértékben.

Azt hiszem, nincs olyan öröm, amely a szeretet örömével összehasonlítható; ez az öröm nem mérhető össze a művészet vagy a tudományos kutatás örömével. A szeretet öröme tökéletesen egyedülálló, de szenvedéssel jár. Kinyílni a szeretetnek ezt jelenti: kinyílni az örömnek, de a szenvedésnek is. Nem csupán azért, mert mindig ott van az árulásnak, a megszokásnak, a kölcsönös érzelem fokozatos megkopásának kockázata, hanem sokkal alapvetőbben azért, mert itt a földön nem lehet betölteni a szeretet mélységes vágyát, azt, hogy neked és nekem nemcsak egyesülnünk kell, hanem neked és nekem eggyé, egyetlen eggyé kell válnunk.

Ezt valósítja meg Isten a Megtestesülésben: egy lesz velem; Isten Jézus Krisztusban nemcsak egyesül az emberrel, hanem egy vele. Így a szeretet valósul meg a maga teljességében. Amikor tehát az Egyház azt mondja: Krisztus egyszerre Isten és Ember, egyetlen személy, már tudom, hogy Isten Szeretet. És az egész Biblia ennek a valóságnak a kibontása.

A szeretet hatalmáról

A Kinyilatkoztatás egész története nem más, mint fokozatos áttérés egy hatalomnak tekintett Istenről egy szeretet gyanánt imádott Istenre. Ebben a távlatban kellene újra elolvasnunk az egész Bibliát és tanulmá-

nyoznunk a vallástörténetet. Természetes, hogy az ember először úgy tekinti Istent, mint a Mindenhatót. Képzeljék magukat az ősember helyébe, aki rájön arra, hogy bevetették egy veszedelmes világba, léte törékeny, bizonytalan, mindenfelől veszély fenyegeti: vadállatok, viharok, tengerár, járványok; ösztönszerűen keres egy olyan hatalmat, amely megvédi ezektől. A pogányok szentnek tartottak mindent, ami a hatalom érzését keltette bennük: a villámot, a napot, a fákat, a holdat stb.

De a hatalom fogalma nagyonis kétértelmű, a hatalom sok jót tehet, de sok rosszat is: vannak hatalmak, amelyek szétzúznak, megtaposnak, megsemmisítenek bennünket. Hitler egy ideig nagyon hatalmas volt, Sztálin is. Talán bizony szolgáltassa ki magát az ember tehetetlenül egy ilyen fajta hatalomnak? Nem. Ezért aztán a pogányok, mikor szembekerülnek ezzel a bizonytalan értelmű hatalommal, arra törekszenek, hogy áldozatokkal, imádsággal megnyerjék kegyeit, kiengeszteljék.

Lassanként — és ebből áll az egész Ószövetség története — a Hatalom-Isten átalakul Szeretet-Istenné. A próféták e fejlődés középső szakaszában kinyilvánítják, hogy az Isten igazságosságot akar: ti azon vagytok, mondják a zsidóknak, hogy kiengeszteljétek a Mindenhatót, igyekeztek megnyerni kegyét, s ezért tömjént égettek neki, bikát, bakot áldoztok, egyre-másra ünnepeltek, szertartásokat rendeztek, megülitek az újhold ünnepét; tudjátok meg hát, hogy csak egy módon nyerhetitek meg a Mindenható kegyeit: gyakoroljátok magatok között az igazságosságot, mert Isten igazságosságot akar! Ez a próféták nagy korszaka az Ószövetség történetének közepén.

Végül Jézus kinyilatkoztatja, hogy Isten szeretet. A pusztán mindenható Isten fokozatosan átalakul bennünk egy olyan Istenné, aki Szeretet – tulajdonképpen ebből áll mindannyiunk története? Nem az-e a feladatunk, hogy szüntelenül megtérjünk egy olyan Istenhez, aki csak Szeretet? Mert azzal, hogy azt mondjuk: Isten Szeretet, azt állítjuk: Isten *csak* Szeretet.

Isten csak Szeretet

Minden a « *csak* »-on múlik. Vessék alá magukat a tagadás tűzpróbájának, mert csak ezen át bontakozik ki valójában az igazság. Isten mindenható? Nem. Isten csak Szeretet, ne mondják nekem hogy Mindenható. Isten végtelen? Nem, Isten csak Szeretet, ne is beszéljenek nekem másról. Isten Bölcs? Nem. Ezt nevezem én a tagadás tűzpróbájának: feltétlenül át kell esnünk rajta. Minden kérdésre, amelyet feltesznek nekem, azt válaszolom: nem és nem, Isten csak Szeretet.

Ha azt mondjuk, Isten Mindenható, ezzel olyan hatalmat teszünk meg háttérnek, amely uralkodás útján, pusztítás útján érvényesülhet. Vannak lények, akik a hatalmat arra használják fel, hogy pusztítsanak (kérdezzék meg Hitlert, hatmillió zsidót pusztított el!). Sok keresztény a mindenhatóságot teszi meg háttérnek, aztán, utólag, hozzáteszi: Isten szeretet, Isten szeret minket. Ez így hamis! Isten mindenhatósága a szeretet mindenhatósága, a szeretet a mindenható!

Néha azt mondják: Isten mindent megtehet. Nem, Isten nem tehet meg mindent, Isten csak azt tudja megtenni, amit a szeretet megtehet. Mert Ő csak Szeretet. És valahányszor kilépünk a szeretet szférájából,

tévedésbe esünk Istent illetően, és valami Jupiter-félét fabrikálunk magunknak.Remélem, megértik, mi az alapvető különbség egy mindenható között, aki állítólag szeret minket, és a mindenható szeretet között. Egy mindenható szeretet nemcsak képtelen bármit is elpusztítani, de szeretetében képes elmenni egészen a halálig. Szeretek néhány embert, de szeretetem nem mindenható; jól tudom, hogy nem vagyok képes mindent odaadni azokért, akiket szeretek, azaz meghalni értük.

Istenben nincs más hatalom, csak a szeretet hatalma, és Jézus azt mondja (Ő tárja fel előttünk, ki az Isten): « Nincs nagyobb szeretet annál, mint meghalni azokért, akiket szeretünk » (Jn 15-15). Azzal tárja fel előttünk a szeretet mindenhatóságát, hogy elfogadja értünk a halált. Mikor a katonák elfogják, gúzsba kötik az Olajfák hegyén, ő maga mondja, hogy angyalok légióit hívhatta volna, hogy kiragadják a katonák kezéből. De a világért sem tette meg ezt, mert akkor hamis Istent tárt volna fel előttünk, egy mindenhatót nyilatkoztatott volna ki, ahelyett, hogy a valódi Istent nyilatkoztatta volna ki, azt, aki kész a halálba menni azokért, akiket szeret. Krisztus halála kinyilatkoztatja, miben áll Isten mindenhatósága: nem eltipró, uralkodó hatalom, nem afféle önkényes hatalom, amely azt a kérdést kelti az emberben: ugyan milyen tervet sző odafent, a maga örökkévalóságában? Nem, Ő csak szeretet, de ez a szeretet mindenható.

Most pedig újra felsorolom Isten tulajdonságait (mindenhatóság, bölcsesség, szépség...) — de ezek a szeretet tulajdonságai. Ezért a következő formulát szeretném javasolni Önöknek: « A szeretet nem *egy* tulajdonság Isten egyéb tulajdonságai között, hanem Istennek a tulajdonságai a szeretet tulajdonságai. »

A szeretet
mindenható
bölcs
szép
végtelen.

Milyen az a szeretet, amely mindenható? Elmegy a szeretet végső határáig. A szeretet mindenhatósága a halál: elmenni a szeretet végső határáig annyi, mint meghalni azokért, akiket szeretünk. És megbocsátani nekik. Ha akad Önök között valaki, aki megtapasztalta már, milyen fájdalmas dolog, amikor egy család vagy egy baráti kör tagjai összevesznek egymással, az tudja, milyen nehéz dolog igazán megbocsátani. A szeretetnek rettentő hatalmasnak kell lennie, hogy megbocsásson, hogy úgy istenigazában meg tudjon bocsátani. Bizony, nagy hatalom kell hozzá, hogy így szeressünk!

Mi a végtelen szeretet? Olyan szeretet, amelynek nincsenek határai. Én emberi szeretetemben, emberi barátságaimban határokba ütközöm, de Isten szeretete végtelen, ezért képes emberré válni és ugyanakkor megmaradni Istennek. Megvalósítja azt, amit még a legbensőségesebb egyetértésben élő házastársak sem tudnak megvalósítani. (Elég sok bizalmas vallomást hallok ahhoz, hogy tudjam: a házaséletben vannak felvillanások, rövid, futó pillanatok, amikor a férfi és a nő úgy érzi, hogy egyek, de ezek a pillanatok nem tartanak sokáig: eltávolodnak egymástól és megint ketten lesznek). Ezért mondtam, hogy lehetetlen belépni a szeretet körébe anélkül, hogy be ne lépnénk a szenvedésbe is, ha valóban szeretünk és ha megértjük, mit jelent szeretni: azt akarni, hogy eggyé váljunk a párunkkal. Isten végtelensége nem a tér végtelenje, nem parttalan, feneketlen óceán, hanem olyan szeretet, amely nem ismer határokat!

A szeretet jellemző jegyei

Újra felvetődik a kérdés: mi a szeretet? Nem lehetünk szentimentálisak, a szentimentalizmus ellen éppúgy küzdenünk kell, mint a racionalizmus ellen. A gregorián ének, amelynek lelkes híve vagyok, többek között azt a jótékony hatást gyakorolja rám, hogy mindig kirángat a száraz racionalizmusból, csakúgy, mint az ostoba szentimentalizmusból. Ha folyton a szeretet szót hajtogatja az ember, előbb-utóbb kissé « gyagyává » válik.

A szeretet: elfogadás és ajándék

Forgassák a dolgot, ahogy akarják: a szeretet ajándék és elfogadás. A csók gyönyörű szerelmi szimbólum, egyaránt jelképe az ajándékozásnak és az elfogadásnak. De csak akkor valóban ajándék, ha el is fogadják. Márványajak, szobor nem fogad el csókot, a csókhoz élő ajak kell. Élő az az ajak, amely elfogad és ugyanakkor ad is. A csók csodálatos gesztus, éppen ezért nem szabad prostituálni, játszani vele, hanem arra a célra kell fenntartani, hogy valami mély dolgot jelezzen. A csók leheletváltás, ami azt jelenti, hogy a mélységeinket cseréljük ki: én beléd lehelek, beléd lehelem a lelkem és magamba szívlak, úgy, hogy én benned legyek és te énbennem.

Azaz: kilépek önmagamból, hogy már ne én legyek önmagam számára a központ, hanem te légy az én központom. Téged szeretlek, te vagy az én központom, érted és általad élek; tudom, hogy te is kilépsz önmagadból, te sem vagy már önmagad számára központ, felém « központosulsz ». Én tehát feléd« központosulok », érted élek. Te felém « központosulsz », értem élsz, és mindketten egymásért élünk. Szeretni annyi,

mint a másikért élni (ez az ajándék), és a másik által élni (ez az elfogadás). Szeretni annyi, mint lemondani arról, hogy az ember önmagában, önmagáért és önmaga által éljen.

Ebben áll a Szentháromság misztériuma. Ha a szeretet ajándék és elfogadás, Istenben feltétlenül több személynek kell lennie. Az ember nem adja magát sajátmagának, nem fogadja be sajátmagát. Az Atya nem más, mint lendület a Fiú felé. Ő csak a Fiú által van. Hölgyeim, Önöknek gyermekeik adják meg anyamivoltukat: gyermekeik nélkül nem lennének anyák. Márpedig az Atya csak atyaság, tehát csak a Fiú által és a Fiúért van. A Fiú csak Fiú, tehát csak az Atyának és az Atya által van. S a Szentlélek a kettőjük csókja.

Mivel Isten élete ez az elfogadó és ajándékozó élet, én, akinek azzá kell válnom, ami Isten, én sem akarok magányos ember lenni. Ha magányos vagyok, nem hasonlítok Istenre. És ha nem hasonlítok Istenre, semmi áron sem válhatok majd életének részesévé mindörökre. Ezt nevezzük bűnnek: nem hasonlítani Istenre, nem igyekezni azzá válni, ami Ő: ajándék és elfogadás.

Ha Isten *csak* szeretet, akkor szegény, függő és alázatos. Ez első pillanatra lehetetlennek tűnik, pedig van Krisztusnak egy mondata, amely minden egyébnél fontosabb, és ezt a mondatot komolyan kell venni. Előttem a kép: látom Jézust, amint ott térdel az apostolok lábánál, dereka körül kendővel, mossa a lábukat, és ekkor, ebben a pillanatban mondja nekem: « Aki engem lát, látja az Atyát. » Azaz: « Aki engem lát, Istent látja » (Jn 14,9). A paradoxon kétségkívül erős és talán úgy érezzük, hogy értelmünk meginog, bizonytalanná válik, de nem tehetek róla. Isten nem Végtelen létezőként nyilatkoztatja ki nekünk magát. Az az Isten, akiben hiszünk,

nem a filozófusok, Arisztotelész vagy Platón Istene, hanem a Jézus Krisztus által kinyilatkoztatott Isten.

Mélyítsük el ezt az elmélkedést emberi tapasztalatainkból kiindulva. Mert ha nincs semmilyen tapasztalatunk a szeretetről, nem tudjuk, mit mondunk valójában, amikor azt mondjuk: Isten *csak* szeretet. Tapasztalataink alapján kell beszélnünk. Máskülönben az egész elvonttá válik, olyan, mintha a légből, ejtőernyővel pottyantották volna közénk, és a fiatalok borzadnak attól, amit csak úgy felülről, a tekintélyi elv alapján oktatnak nekik, anélkül, hogy a dolog a tapasztalattal valami kapcsolatban lenne.

Isten szegénysége

Emberi mivoltomban azt tapasztalom: nincsen szeretet szegénység nélkül. Próbáljanak csak meg egy pár percre maguk elé képzelni egy olyan szerelmes pillantást, amelyben nincs egyéb, mint szeretet. Nagyon nehéz dolguk lesz, mert minden emberi tekintetben mindig van valami más is, mint szeretet. Még a legszerelmesebb pillantásban is mindig van egy odasandítás sajátmagunkra. Bűnös vagyok — ebben az rejlik, hogy még akkor is, amikor azt mondom: « szeretlek », hozzá kellene tennem, ha valóban őszinte lennék: « valakit mégis jobban szeretek nálad — sajátmagamat ». Mert ez a bűn, bárminő formát öltsön is. Az eredeti bűn abban áll, hogy képtelen vagyok tisztán szeretni; ezért van az, hogy számomra a másik nem minden ('minden' a szó teljes értelmében), ezért nem vagyok tiszta lendület a másik felé ('tiszta' a szó szoros értelmében), mint ahogy a Szentháromságban az Atya tiszta lendület a Fiú felé, a

Fiú tiszta lendület az Atya felé, a Szentlélek pedig ennek a lendületnek kölcsönössége és dinamizmusa.

Azonban mégis van rá lehetőség, hogy elképzeljünk egy olyan szerelmes pillantást, amelyben nincsen más, csak szeretet, mert hiszen az emberi szeretet gyakorlatában (akár hitvestársi, testvéri, apai vagy anyai szeretetről, akár felebaráti szeretetről, másokért való önfeláldozásról stb. legyen szó) a sok önzéshez mindig elegendő szeretet vegyül ahhoz, hogy megértsük belőle, mit jelent az Istenben megélt szeretet a maga egész tisztaságában és egész teljességében.

Mit mondhat egy férfi egy nőnek, amikor rátekint azzal a szerelmes pillantással, amelyben nincs más csak szeretet? Milyen szavakkal fejezhetné ki ezt a szerelmes pillantást? Csak egyet tudok elképzelni: « Te vagy a mindenem, te vagy egész örömöm. » A szegénység bevallása ez: ha *te* vagy a minden, *én* semmi vagyok. Nélküled szegény vagyok. Gazdagságom nem magamban, benned van. Te vagy a gazdagságom, én szegény vagyok.

Ha ez igaz már az emberi szerelemben is, mennyivel inkább így van, ha Istenről van szó! Isten az Abszolút Szegénység; nyoma sincs benne vagyonnak, birtoklásnak. Az Atya mindörökkön örökké mondja a Fiúnak: te vagy számomra minden. És a Fiú válaszol az Atyának: te vagy számomra minden. A Szentlélek pedig ennek a szegénységnek a hajtóereje. Isten minden létező között a legszegényebb, és ha értelmünk meginog ez előtt a távlat előtt, mondjuk azt: Isten gazdag, de tegyük hozzá nyomban: gazdag a szeretetben, nem pedig javak birtoklásában. Nos, szegénynek lenni vagy gazdagnak lenni a szeretetben: egy és ugyanaz. Isten maga a végtelen szegénység: javak birtoklása az isteni mivolt szöges ellentéte.

Az emberi dolgok bonyolult szövevényében kétségkívül szükségünk van arra, hogy bizonyos javak a birtokunkban legyenek. Akinek semmije sincs, az csöves. A baj az, hogy ha nincs semmije, nagyon nehezen tud létezni, ebből következik, hogy itt a földön a birtoklás nélküli lét lehetetlen. Ezért mondja ki az Egyház a tulajdon jogosságát: az embernek a léthez szüksége van arra, hogy birtokában tartson valamit. De az Isten-léthez ez egyáltalán nem szükséges. És csak akkor léphetünk be Istenbe, ha majd megszabadultunk minden tulajdonunktól. Betlehem és Názáret anyagiakban való szegénysége csak sokkal mélyebb szegénység jele. A végtelen, abszolút Isten szegénységéé, ami nélkül nem mondhatjuk, hogy Isten szeretet.

Milyen messzire vagyunk bizonyos Isten-képektől! Vegyük komolyan a dolgot, nem tréfa ez, hanem hitünk középpontja. Vannak komolytalan ateisták, de vannak komolytalan keresztények is. Ha oda akarunk állni, ahová valók vagyunk, állítsuk szembe egymással a komoly kereszténytyt és a komoly ateistát. A komoly keresztény pedig az, aki azt állítja: Isten szegény.

Isten függősége

Próbáljuk ismét elképzelni, milyen az, amikor egy asszony szerelmes tekintettel a férjére néz és pillantásában feltételezhetően nincs más, mint szeretet, azután tételezzünk fel egy abszurd fordulatot. Mondhatja-e ez az asszony a férjének: Szeretlek, de ha az állásod miatt Madagaszkárba kell költöznöd, én természetesen itt maradok Franciaországban? Más szóval akkor, amikor kifejezem, hogy szeretlek, azt is kifejezem, hogy független vagyok tőled. Nyilvánvaló, hogy az ilyen magatartás

lehetetlen, elképzelhetetlen. Szeretni annyit jelent, mint akarni a függést: szeretlek, követlek a világ végére is, függni akarok tőled.

Egyébként minden emberi közösségben kimondatlanul is benne van ez a pár szó: függni akarok tőletek. Miért születik manapság, és hal meg idő előtt, annyi közösség? Mert nincs meg bennük ennek a kölcsönös függésnek ez az igenlése.

Ha az emberi szerelemben szeretni annyi, mint akarni a függőségét, mennyivel inkább érvényes ez Istenre, aki a szeretetet a maga teljességében éli meg? De ne felejtsük el a « csak »-ot, ne lépjünk ki a szeretet köréből. Ha Isten *csak* szeretet, akkor ő a legfüggőbb valamennyi létező között, maga a végtelen függőség. A tékozló fiú apja függ a fiától; ha fia nem jön vissza, sír; ha visszajön, örömtől ujjong (Lk 15).

Fel kell figyelni egy kétértelműségre, amelyet el kell oszlatnunk, ugyanis kétféle függőség van: vajon a csecsemő függ-e az anyjától vagy az anya a csecsemőtől? A lét, az élet szintjén a gyermek függ az anyától, de a szeretet szintjén vajon nem az anya függ-e gyermekétől? A gyermek függése anyjától nem kapcsolatos a szeretettel, a szabadsággal: ha a mama nincs ott, hogy megszoptassa, természetesen éhes lesz. De a szeretet síkján az anya függ gyermekétől, ezért mondja neki: te vagy minden örömöm. És ha a gyerek nehezen lélegzik, ha beteg, ha az orvos a fejét csóválja, a mama odavan, annyira függ gyermekétől. Isten a legfüggőbb az összes létező között: függő a szeretetben, de nem a Létben!

Isten alázatossága

Isten alázatos, az összes létezők legalázatosabbika. Nem csak Jézus, akinek azt mondjuk: « Szelíd és alázatos szívű Jézus, alakítsd szívünket a Te Szíved szerint! », hanem Isten a maga mélységében. Persze előre el kell oszlatnom egy esetleges félreértést: Isten nem olyan értelemben alázatos, mintha tökéletlen vagy gyenge volna. Mi úgy vagyunk alázatosak, hogy elismerjük szegény, emberi mivoltunkat. Isten nem ebben az értelemben alázatos, hanem annyiban, amennyiben a szeretet nem lehet fölényes.

Ezen a ponton is induljunk ki az emberi tapasztalatból. El tudják-e képzelni, hogy egy férfi a szerelemben azt mondja egy nőnek: « Szeretlek, de ne felejtsd el, hogy több vagyok nálad, nekem filozófiai diplomám van, te meg csak egy tanulatlan kis varrólány vagy! »? Elképzelhető-e hogy ez még szeretet? Lehet-e szerelmes az a tekintet, amely a magasban lebeg vagy felülről kegyesen letekint? Nyilvánvaló, hogy nem. Ezen el kell gondolkodnunk, idő kell hozzá, egy egész élet kell ahhoz, hogy egy kicsit is megértsük: mi a szeretet. Pontosan ebből áll a keresztény élet.

Mikor Jézus nagycsütörtökön megmossa az apostolok lábát, alulról néz fel rájuk, és ekkor, éppen ebben a pillanatban közli velünk, kicsoda Isten. Mi a Holdon keressük Istent, amikor itt van velünk, és mossa a lábunkat. Persze, a lábmosás lecke számunkra felebaráti szeretetből, de valójában több annál, mély kinyilatkoztatása, feltárása annak, mi az Isten. Isten nem tehet mást, mint hogy lent foglal helyet. Lehetetlen, hogy mást tegyen, különben nem mondhatnánk, hogy Isten szeretet. Forgassák a dolgot, amerre akarják, sehogysem

kapnak más megoldást. Isten alázatossága maga Isten mélysége.

Dehát végülis Isten nagyobb nálunk! — mondják Önök. Persze hogy nagyobb, nagyobb a szeretetben, hiszen Isten *csak* szeretet. Tehát Isten nagyobb nálunk az alázatosságban, mert mi sohasem leszünk olyan alázatosak, mint Ő. Az az Isten, akiben mi hiszünk, végtelenül alázatos, más szóval, nincs benne semmi « presztízs ». A « presztízs » mindig azonos a lényegtelennel. Mibennünk van bizonyos igény « presztízsre », valami talmira, hamisra; ez az igény nincs meg Istenben. Isten az alázatosság Teljessége.

Sok fiatáltól hallom, hogy nehezen viseli el a liturgiának ezeket a szavait: « Tiéd az ország, a hatalom és dicsőség ». Megértem őket. Azt nem mondom, hogy ki kell küszöbölni a liturgiából ezt a mondatot, mert a hagyományból ered és jelent valamit. De értsük meg azt, hogy a dicsőség alapja az alázatosság, amely nélkül a szeretet nem igazán szeretet. Az a szeretet, amely *csak* szeretet, sohasem lebeg felettünk, a magasban. Ha valaki leereszkedik a néphez, az nem szereti a népet. Aki leereszkedik egy gyerekhez, nem szereti a gyereket. Isten nem leereszkedő.

Isten lényegéhez tartozik, hogy hatalma van ahhoz is, hogy félreálljon. Mit gondolnak, mihez kell több hatalom, ahhoz, hogy valaki előretolja magát, vagy hogy félreálljon? Én úgy tapasztaltam, hogy sokkal több hatalomra van szükség a félreálláshoz. Márpedig, ha Isten mindenható, és ha én ebből a mindenható hatalomból a saját tapasztalatom alapján valamit meg tudok érteni, arra a következtetésre kell jutnom, hogy Isten végtelen hatalma félreállásában nyilvánul meg.

Micsoda távlat nyílik ezzel Isten imádására! Előadásomat egy képpel fejezem be: Képzeljenek el egy egyszerű kislányt, egy tizenöt esztendős parasztlánykát. Képzeljenek el hozzá egy Don Juant, aki meglátja, a lány megtetszik neki és el akarja csábítani. Megtudja, hogy Máriának hívják és Názáretben lakik. Minél közelebb jut hozzá, annál erősebben érzi, hogy a kislányból olyan méltóság árad, amelytől minden csábítási kísérlet összeomlik. Olyan méltóság, amely előtt csak meghajolni lehet. És a csábító térdre hull a gyapjúkendős leány méltóságteljes alázata előtt. Ha meg akarom tudni, kicsoda Isten, továbbmegyek ugyanebben az irányban és akkor el is jutok Istenhez.Hol van már Jupiter, a paternalizmus és a triumfalizmus! Ezt az istent nyilatkoztatja ki nekünk Jézus Krisztus.

Halál és feltámadás

Ha beérnénk az imént elmondottakkal, okvetlenül beleütköznénk egy félelmetes ellenvetésbe: a megistenülés lehetetlen, mivel Isten éppenséggel az, amivé válni nem lehet, és Isten nem képes a lehetetlenre. Tévedés volna azt hinni, hogy Isten akármire képes: Isten nem teheti meg, hogy kétszer kettő öt vagy hat legyen, ez lehetetlen. Aki ezt állítja, az csak össze-vissza beszél. Amikor azt mondjuk: Isten transzcendens, pontosan azt jelentjük ki, hogy Ő az Egészen Más, az abszolút Más, és közte meg miköztünk olyan mélység tátong, amely semmi módon nem léphető át. Következésképpen, ha azt merjük állítani, hogy az ember hivatása istenivé válni, hogy az emberi lét értelme: megistenülni, látszatra lehetetlent állítunk.

Ezért javasolom, alakítsuk át ezt a mondatot: « A mi hivatásunk: megistenülni », ilyenképpen: « A mi hivatásunk: isteni módon átalakulni ». Senki sem alakulhat át Istenné olymódon, hogy békésen halad egy felfelé vezető úton. Abban az állapotban, amelyben vagyunk, nem juthatunk el Isten sajátos életéhez. Gyökeres — radikális — átalakulásra van szükségünk a szó legszorosabb értelmében (a « radikális » a latin « radix » szóból származik, amely gyökeret jelent). Az embernek ahhoz, hogy istenivé váljék, gyökeresen át kell alakulnia.

S ahogyan az első előadás kulcsszava a *csak*, a mostanié az *át* (*transz-*). Megtaláljuk ezt az igekötőt az olyan szavakban, mint: át-alakulás, át-változás, át-vitel, át-szállítás stb. Valahányszor az *át* igekötő megjelenik, valami meghal és valami új születik. Az az utas, akit a vonat Párizsból Pau-ba átszállít, meghal Párizsnak, a párizsi életnek, és megszületik Pau-nak. Ha egy jármű átvisz Pau-ból Lyonba, meghalok Béarn székvárosa és újjászületek az én városom, Lyon számára. Nincs *át* anélkül, hogy valami meg ne haljon és valami új ne szülessen. Ezért, ha a mi hivatásunk a megistenülés, elkerülhetetlen, hogy sorsunk ne *halál és feltámadás* formájában valósuljon meg.

Fontos dolog ezt a két kifejezést meghatározni. Amikor előadásomban a halál szót említem, nem egyszerűen arról a végső halálról beszélek, amikor az ember kileheli lelkét. Arról a halálról van szó, amelyre egész életünk során szükségünk van, arról, hogy meghaljunk önmagunknak, az önzésünknek: ezt nevezik áldozatnak. Világra hozni és felnevelni egy gyermeket áldozattal jár, ezt

mindenki tudja. Mikor feltámadásról beszélek, nem arról van szó, hogy a halál után visszatérünk abba az életbe, amelyet előzőleg éltünk: feltámadni annyit jelent, mint át-menni egy egészen más életbe.

Most azt szeretném Önök elé tárni, hogy az isteni életre, Isten életére való átmenet (a szó szoros értelmében) — vagy átvitel —, amely nem egyszerűen a halál után következik be, hanem egész életünk folyamán tart, mindig halállal és újjászületéssel — vagy feltámadással — jár. Vegyünk egy példát a mindennapi életből. Tudomásul kell vennünk, hogy a növekedés nem egyszerű nagyobbodás, hanem mindig átalakulás. Nagyobbodás csak az ásványok rendjében létezik. Mihelyst élő szervezetről van szó, akár csak állati szervezetről is, mindig átalakulás történik. Három példát hozok, igen egyszerű, de, úgy hiszem, beszédes példák.

a) *A kislányból felnőtt nő lesz*

A felnőtt nő nem azonos egy óriási kislánnyal; ha volna olyan felnőtt nő, aki óriási kislány, az szörnyeteg lenne. A kislány csak akkor válik felnőtt nővé, ha átalakul, vagyis meghal kislányi állapotának és megszületik mint felnőtt nő.

És most valami alapvető fontosságú ponthoz értünk. Ha megkérdezem a kislányt, mivel szerezhetnék neki örömöt, egyből azt feleli: olyan nagy, olyan formás szeretnék lenni, mint a mama. De egy pillanatra sem gondol arra, hogy ehhez le kell mondania a babáiról, a gondtalan életéről, és valami egészen új vár rá, amihez csak szenvedés árán jut majd el. Nem tudja, hogy ahhoz, hogy felnőtté váljék, meg kell halnia gyermeki állapota számára és meg kell születnie a felnőtt állapotra.

Talán jelentéktelennek tűnő példa, a valóságban azonban igen messzire ad kitekintést, mert olyan szempontot tár elénk, amelyet a modern szóhasználatban mítosznak neveznek. A mítosz egyik lényeges eleme: az ember arra való hajlandósága, hogy a jelent adott állapotában, átalakítás nélkül a jövőbe vetítse.

Ebben az értelemben mondhatjuk azt is, hogy a megjelenítés szintjén a Bibliában is találunk mítoszt. A Biblia ugyanis az örök életet, mint nyugalmi állapotot festi le, és azért hajlamosak vagyunk arra, hogy az örök életet afféle nyugalom síkján képzeljük el, amelyet annyira áhítunk a mi földi életünkben, ha fáradtak vagyunk. Amikor hagyjuk fantáziánkat értelmünk kontrollja nélkül elkalandozni, akkor úgy képzeljük el ezt az örök életet, mint valami örökös semmittevést. Mondhatják nekem, hogy a liturgia is erre biztat, hiszen a halotti szertartásban is ez áll: « Adj, Uram, örök nyugodalmat nekik! » Csakhogy a liturgia feltételezi rólunk, hogy értelmesek vagyunk, s ez alapvető dolog!

Úgy is szokták ábrázolni az örök életet, mint valami lakomát, ünnepi ebédet, mert a jelen életben a közös étkezés a testvériség, a béke, az öröm jele. Amikor az örök lakomáról beszélnek nekünk, a jövőbe vetítik a jelent, úgy ahogy van. Ez egyértelműen mitikus módszer, és be kell ismernünk, hogy a Bibliának, magának az Evangéliumnak és a liturgiának is vannak olyan mitikus szempontjai, amelyeket komoly kritika tárgyává kell tenni.

Ne botránkozzanak meg, amikor azt mondom Önöknek, hogy a bibliai kifejezési módokat kritika tárgyává kell tennünk. Isten Szava emberi szóban ölt formát, Jézus saját kora embereihez beszélt, és mivel azt akarta, hogy megértsék, olyan régi mitikus elemeket is felhasz-

nált, amelyek jelentettek számukra valamit. A teológia sajátja, hogy kritikát gyakoroljon a szó jó értelmében, vagyis átgondolja, megértse, mi van a mitikus kifejezések mögött, olymódon, hogy fantáziánk ne engedjen annak a jellemzően gyerekes kísértésnek, miszerint a jelent úgy, amint van, változtatás nélkül, kivetítse a jövőbe.

Így tehát hajlamosak vagyunk arra, hogy a mennyei boldogságot úgy képzeljük el, mint annak a felnagyítását, amit mi idelent boldogságnak nevezünk (nyugalom, lakoma stb.), holott a valóságban a mennyei boldogság magának Istennek a boldogsága. Megistenülni, a mennybe menni, ahogy a katekizmus mondja, nem azt jelenti, hogy felmászunk egy hegyre, vagy hogy elmegyünk valahová, hanem azt, hogy részt veszünk az isteni életben. Márpedig Isten csak szeretet, tehát az örök élet egyes-egyedül ebből áll: szeretni, kilépni magunkból, nem gondolni magunkra, nem bezárkózni és begubózni önmagunkba, másokat magunk elé engedni. Ez a mennyei boldogság.

b) *A hernyóból pillangó lesz*

A lepke nem nagy hernyó, mert a növekedés sohasem egyszerű nagyobbodás. De ha a hernyónak tudata lenne, és én beszélhetnék hozzá, mint a mesében, megkérdezném tőle, miről álmodik. Bizonyára azt felelné, mitikus módon, hogy azt szeretné, ha ő lenne az erdőben a legnagyobb hernyó, a hernyók királynője, császárnője, aki termete és súlya miatt az erdő összes többi hernyója felett uralkodik.

Ezt nevezik hatalomvágynak, ami nem más, mint átalakulás nélküli felduzzadása annak, amik vagyunk. A hernyó nem tudja, hogy ha az akar lenni, aminek lennie

kell, le kell vetnie hernyó-testét és új testet kell kapnia. Csak akkor lesz valóban az, aminek lennie kell, amikor lepke lett belőle.

c) *A búzaszemből kalász lesz*

Felesleges elidőznünk ezeknél az elemi példáknál: Jézus Krisztus maga gondoskodott nagyon ékesszóló példáról az Evangéliumban, ez pedig a búzaszem története (Jn 12). Jézus maga nem fejti ki bővebben ezt a történetet, de mi igen könnyen megtehetjük. Ha a jelenlevők közül valakiben van irodalmi véna, szívesen tanácsolnám neki, vegye tollára a búzaszem történetét. Hajdanában egy dán író, Joergensen, aki Assisi Szent Ferenc életrajzát is megírta, megpróbálkozott ezzel és csodálatos parabolát költött a búzaszem históriájából.

A búzaszem tökéletesen boldog a csűrben. Víz nem csorog rá, száraz a levegő, a kupacban lévő búzaszemkispajtások kedvesek, semmi veszekedés, minden nagyszerű. Hogy úgy mondjam: pici búzaszemboldogság a csűrben. Tegyük át a dolgot emberi síkra: emberi boldogság, tisztességes anyagi jólét, sikeres üzletek, jó egészség stb... Kétség kívül nem szabad lebecsülni az emberi boldogságot, mindnyájuknak kívánom ezt a boldogságot, a búzaszem boldogságát, kinek-kinek a maga csűrjében, de azért álljunk meg egy szóra! Ici-pici boldogság ez, ha azzal vetjük össze, hogy minek kell nekünk lennünk egy egész örökkévalóságon át.

Elképzelem, hogy a mi búzaszemünk igen jámbor lélek, hálát ad Istennek: Uram, köszönöm, amit adsz nekem, köszönöm ezt a boldogságot, hogy olyan jól érzem magamat itt a csűrben, és azt kívánom, bár örökké tartana ez! Igaza van, amiért köszönetet mond

Istennek. Csakhogy vigyázat! Nem lenne szabad a búzaszemnek egy nem létező Istenhez fordulnia! Mert egy olyan Isten, aki egy csűrben élő búzaszemnek csupán csűr-boldogságot teremt és csak azt biztosítja, — még akkor is, ha ez a boldogság teljesen jogos —, ilyen Isten, állítom, nem létezik, ez nem Isten, ez bálvány. Pontosan ezt az istent tagadja korunkban annyi ateista. Mondhatjuk-e, hogy nincs igazuk? S ha a búzaszem makacsul énekli a maga himnuszait, tollat fogok és írok egy értekezést a hívő ember illúzióiról.

Egy napon aztán a búzát felrakják egy szekérre és kiviszik a mezőre. A mező még szebb, még kellemesebb, mint a csűr. Kék ég alatt, napsütésben, a virágok, fák, hegyek, síkságok láttán a búzaszem ráduplázza a hálaénekre: Köszönöm, Uram! Olyan gyönyörű minden! Igaza van, hálát kell adni Istennek, amiért olyan szép dolgok vannak a földön. De a búzaszem még mindig búzaszem: olyan Isten, aki úgy intézné, hogy az is maradjon, aki a búzaszemet terméketlenül ott tartaná a csűrben, olyan Isten nincs.

Kiérnek a frissen felszántott földre. A búzát leszórják a talajra: kis borzongás, jaj de hűvös! Mindegy, kellemes, új érzés. Csakhogy aztán beledolgozzák a magot a földbe. Most már nem lát, nem hall semmit, egészen átjárja a nedvesség. És a búzaszem, amely az elkerülhetetlen halál révén most alakul át, most lesz azzá, amivé lennie kell — szép kalász —, vágyakozva gondol vissza a csűrre, ahol valóban boldog volt, csak éppen afféle apró, emberi boldogsággal. És most azt mondja, amit embermilliók mondanak körülöttünk: ha Isten létezne, nem történnének ilyen dolgok. Kár, mert éppen itt lép a színre a valódi Isten, az, aki átformálja a búzaszemet,

tehát a kalász állapotába viszi át. Ez az átalakulás csak a halál révén lehetséges. Az egyetlen létező Isten az, aki növekedésre serkent minket, egyszerű emberi állapotból megistenült emberi állapotba visz át bennünket.

Mindnyájunknak ez a története, ez az ember sorsa. Nincs növekedés átalakulás nélkül, nincs átalakulás halál és új születés nélkül. Ennek tudomásulvételével, megállapíthatjuk, hogy az emberiség történetében három típusú halál és születés, háromféle átalakulás, három tipikus átmenet = húsvét van.*

A mi életünkben két átmenet van:

Az első átmenet az, amikor világra születünk: abból a semmiből, amelyben születésünk előtt kilenc hónappal voltunk, átlépünk a bölcsőben fekvő csecsemő állapotába. Már ez is csodálatos átmenet: átmenet a semmiből az emberi létbe, az értelmes, szabad létbe. De ez az átmenet csak feltétele egy második átmenetnek.

A második átmenet az, amikor az emberi létből átmegyünk a tulajdonképpeni emberi-isteni létbe. Ennek az átmenetnek a jelentősége az előzőhöz képest felmérhetetlen, ha ezt nem vesszük tudomásul, akkor nem tudjuk, mit mondunk, amikor kiejtjük ezt a szót: Isten. Óriási dolog átmenni a semmiből az emberi létbe, de még sokkal óriásibb átmenni az emberi létből az emberi-isteni létbe. Az első átmenet beleegyezésünk nélkül történik, mert senki se kért tőlünk engedélyt ahhoz, hogy a világra hozzon. Már az öreg pesszimista latin költő, Lucretius, panaszkodott emiatt egyik csodálatos

---

* A húsvétot jelentő francia *Pâque* szó héber eredetű, talán « átmenet »-et jelent: *pèsah* héberül, *pascha* görögül, *pasqua* latinul, *pâques* franciául ahol a ^ jel az egykori *s* betűt jelzi (a *pascal* melléknévben megmaradt).

versében, amikor azt írja, hogy kidobatott « anyja méhéből a világosság partjaira », és hozzáteszi: « de mindez nélkülem történt! » A második átmenet azonban már nem történik a közreműködésünk nélkül, és egész életünk során tart.

Ha a két átmenet közötti különbséget térbeli fogalmakkal kellene érzékeltetni, azt mondanám, hogy a semmi és az emberi lét közötti távolság annyi, mint az asztal és a padló közötti távolság, az emberi lét és az emberi-isteni lét közötti eltérés pedig a föld és a nap közötti távolsághoz hasonlítható. S a párhuzam még így is sántítana, mert a föld és a nap közötti távolság mérhető, de az Istentől való távolság felmérhetetlen.

Megragadom az alkalmat, hogy mellesleg megemlítsem: a keresztény felfogás szerint valóban fenséges az emberi lét. Azzá lenni, ami az Isten, el tudják ezt képzelni? De ha fenséges az emberi lét, szükségszerűen tragikus is, ez nem lehet másképpen. A megistenülés és az elkárhozás között nincs középút. A fenséges nem volna igazán fenséges, ha a fordítottja nem lenne tragikus.

A húsvét ez a második átmenet, és az emberiség történetében három húsvét, három átalakító vagy átváltoztató átmenet van.

A három húsvét vagy három átalakító átmenet

a) *A zsidók húsvétja*

A Kivonulás Könyve beszéli el, amelyből minden kereszténynek el kellene olvasnia legalább néhány fejezetet, annál is inkább, mert ezt a könyvet úgy lehet olvasni, mint valami regényt.

A héberek elnyomott kisebbség voltak Egyiptomban. Azt hiszem, tudják, mit jelent kisebbségnek — gyakran kizsákmányolt kisebbségnek — lenni (gondoljunk a portugál, arab, vendégmunkásokra...). A zsidóknak szalmát és téglát kellett hordaniuk házépítéshez. Robotmunkára kényszerítették őket és bér gyanánt vékony fejadag hagymát kaptak abból a híres egyiptomi hagymából, amelyet ma is úgy árulnak Kairóban az utcasarkon, mint Franciaországban a sült gesztenyét. Ó, Egyiptomban csak tudják, mi a szegénység! Emlékszem, milyen zavarban voltam, amikor egy nap belépek egy trafikba és naívul egy csomag cigaretták kérek. Körülöttem csupa arab, akik nem egy paklit, hanem egyetlen szál cigarettát vásároltak. Szégyenkeztem, amiért olyan gazdag vagyok, hogy egyszerre húsz cigarettát vehetek!

Egy napon a Fáraó elhatározza, hogy — a ma is időszerű gazdasági kifejezéssel élve — « emeli a normát », vagyis elrendeli, hogy ugyanazért a bérért többet kell dolgozni. Mózes Istenhez fordul (értelmezzük így: lelki élményben van része, amelyet a Biblia az Istennel folytatott párbeszéd formájában ír le). Azt mondja neki: « Tűrhetetlen, hogy a te néped rabszolganép. » Isten azt feleli: « Igazad van, rabszolganéppel nem tudok párbeszédet folytatni. Azt akarom, hogy fiaim szabad emberek legyenek. Az embert a szabadság határozza meg. A te segítségeddel *átmennek* majd (*passage, pâque*) a rabszolgaság Egyiptomából a szabadság Palesztinájába. Palesztina az a föld, amelyet őseidnek megígértem, az a föld, ahol szabad emberek lesznek. »

Még tovább mehetünk és feltehetjük a kérdést: mit jelent a szabadság egy nép számára? Lényegében a gazdasági jólétet és a politikai függetlenséget. Ha a kettő közül valamelyik hiányzik, nincs szabadság. Palesztina

földje gazdag lesz, a Biblia « tejjel-mézzel folyó országnak » nevezi. Ami a politikai függetlenséget illeti, valahányszor az egyiptomiak, babiloniak, asszírok fenyegetik, Jahvé közbelép — ebből áll a zsidó nép története, ahogyan mi ismerjük.

A rabszolgaság Egyiptoma — vagyis a csűrben lévő búzaszem állapota — és a szabadság Palesztinája között a hatalmas Sinai sivatag húzódik. Negyven évre van szükség az átkeléshez, természetesen ez a szám szimbolikus és nagyon hosszú időt jelent. Minél jobban haladnak előre a zsidók a sivatagban, annál inkább hasonlítanak a földbe ásott búzaszemhez, és annál inkább visszasírják azt az időt, amikor rabszolgák voltak Egyiptomban. Akkor legalább megvolt a bérük, a vékonyka hagymaporciójuk, míg a sivatag kellős közepén nincs mit enniök. Lázadozni kezdenek, Mózesnek kell lecsillapítania őket a fürjcsodával, a manna-csodával, a sziklából fakasztott víz csodájával. Minél előbbre jutnak, annál szárazabb a föld: vissza akarnak fordulni.

Nézzék ezt a népet: rabszolga volt, halad a szabadság felé, és vissza akar térni a rabszolgaságba. Ismerik Önök Claudel szép darabját, a « *Kolumbusz Kristóf könyvét* »? Jean-Louis Barrault pár évvel ezelőtt nagyszerű előadásban vitte színre Párizsban. A tengerészek az Atlanti Óceán kellős közepén fellázadnak és vissza akarnak fordulni, mert éhesek, szomjasak és fáradtak.

A Karamazov-testvérekben, mely a világirodalom egyik legnagyobb regénye, Dosztojevszkij ezeket a szavakat adja egyik hőse, a nagy Inkvizítor szájába: « Ha a nép választhat a boldogság és a szabadság között, ó jaj! képes rá, hogy inkább a boldogságot válassza. » A búzaszem kis csűr-boldogságát. Egy olyan nép boldogságát, amely semmiért se felelős, nem vesz részt a nemzet

életében, nem kell felelősséget vállalnia (felelősséget, amely nélkül az ember nem igazi ember!), hanem beéri valami egészen középszerű tengődéssel, csak legyen lakása, ruhája, kosztja. Ez a baj: amikor választani lehet a boldogság között, a puszta boldogságot választjuk a szabad ember boldogsága helyett.

Mózes végül eléri, hogy a nép kövesse és eljusson az Ígéret földjére, vagyis a szabadság hazájába. Lehetetlen kikerülni a sivatagot, nincs más választás. A zsidóknak az az érzésük, hogy a halál felé mennek, holott a valóságban az igazi élet felé haladnak. Mint ahogy a földbe ásott búzaszem azt hiszi, hogy meghal, holott valójában a búzakalász-lét felé halad, hamarosan szép búzakalász lesz belőle, mely ott ring a szélben. Az ember nem alakulhat át anélkül, hogy át ne menne egy fajta halálon, hogy fel ne áldozna egy bizonyos boldogság-stílust, mondjuk ki világosan: az önző boldogságot. Le kell mondanunk önzésünkről, hogy megismerjük a valódi boldogságot, magának Istennek a boldogságát, amelyre meg vagyunk híva az örökkévalóságban. Keresztül kell mennünk a halálon, hogy eljussunk a nagy, az isteni szabadságra. Átváltozás nélkül nem válhatunk igazi, isteni szabadsággal rendelkező szabad emberré.

b) *Krisztus húsvétja*

Krisztus a maga személyében újra átéli azt, amit a népe átélt. Először szimbolikusan, amikor nyilvános fellépése előtt 40 napot tölt a pusztában (a negyven nap az exodus negyven esztendejére emlékeztet), majd, már nem szimbolikusan, hanem nagyonis valós módon, amikor felmegy a Kálváriára. A halál felé megy, de a valóságban az igazi élet felé: a Szentháromságon belül

élt feltámadt élet ez, maga az isteni élet. Az első húsvét csak kép volt, Krisztus húsvétja a történelem központi Húsvétja.

Már mondottuk, hogy Krisztus *az* ember, a tökéletes, a nagybetűs Ember, aki teljességében éli az ember sorsát, maga az emberré vált Isten, aki meghal, hogy feltámadjon, vagyis « evilágból átmenjen az Atyához » (Jn 13,1). Krisztus feltámadásával nem arra az életre tért vissza, amelyet halála előtt élt, hanem átlépett Isten életébe. Krisztus feltámadása után benne él a Szentháromságban, életfeltételei az isteni élet feltételei. Más lett, nem kötik többé — ahogyan minket kötnek — a tér és az idő összes kényszerei.

Gondolkozzunk csak: Krisztus egészen mássá vált, mégsem másvalaki, ugyanő maradt. Egy kicsit mint ahogy az őszi ködös Párizs egészen mássá válik nyáron, mikor a napfény átjárja, pedig ugyanaz a Párizs marad. A feltámadt Krisztus nem szűnik meg embernek lenni. Ahogyan Romano Guardini írja: az összes vallás közül « egyedül a kereszténység merte az (emberi) testet Isten legrejtettebb mélységeibe helyezni ». Krisztus feltámadásával nem vetette le magáról emberségét, nem dobta le a testét harminc év elteltével mint valami felesleges koloncot. A feltámadt Krisztus Isten-Ember az örökkévalóságban. Feltámadása óta a Szentháromság többé már nem az Atya, Fiú és Szentlélek, hanem az Atya, a megtestesült, meghalt és feltámadt Fiú és a Szentlélek; az Atya, Krisztus és a Szentlélek. A feltámadt ember-Jézus benne él a Szentháromságban. Érdemes az embernek az életét áldozni arra, hogy az emberek megtudják ezt és ebben reméljenek.

c) *A mi húsvétunk*

A történelem harmadik húsvétja a miénk, és nem csak egyetlen ilyen húsvét van, azaz: minden egyes döntésünk húsvét, tehát halál-feltámadás alakját ölti.

1. *Döntéseink fontossága*

Értsük meg először is, hogy elsősorban döntéseinknek van súlya életünkben. Tényleges emberi életem, vagy, ha úgy tetszik, minden, ami emberi az életemben, döntések szövedéke. Ami nem döntés az életemben, az semmi, nem épít semmit, csak töltelék (mint a szalma, amibe a törékeny tárgyakat csomagolják). Szent Ágoston költőibb hasonlattal él: « Olyanok vagyunk mint a hárfa. A hárfában egyetlen dolog fontos: a húrok. Kétségkívül van egy egész váz, de a húrok rezegnek. Életem alkotórésze, a rezgő elem: kisebb-nagyobb döntéseim. »

Vannak *kisebb*, jelentéktelennek tűnő döntések: szívességet teszek egy beteg szomszédnak, lemondok egy sétáról, hogy egy sebesült barátom ágyánál töltsem a délutánt a kórházban stb. Ha gyerekekhez szólnék, azt mondanám: átadom a helyemet a buszon vagy a vonaton, a kisebb darab húst veszem ki a tálból és a nagyobbat az utánam következőnek hagyom stb. Mindez áldozat: halál. Ha egy gyermek így tesz, ezzel már meghal az önzésének.

Vannak aztán életre szóló *nagy* döntések, amikor valaki házasságot köt, papi vagy szerzetesi életet kezd, lemond egy asszonyról, aki nem az esküdt felesége: megrendítő döntés ez, véresen fájdalmas dolog lemon-

dani valakiről, akit szeretünk; sokan beszéltek nekem ilyen tapasztalatukról, ez igazán maga a halál! Aki nem látja be, milyen rettenetes egy ilyen döntés, az nem ember, a pap pedig legyen ember!

A kis és nagy döntések között rengeteg fokozat van, de mindaz, ami az életben nem döntés, nem szabad cselekedet vagy választás, az semmi. Döntéseink tesznek bennünket azzá, amik vagyunk. Napról-napra, percről-percre, pontosabban döntésről-döntésre építjük fel örök életünket. Miért? Egyszerűen azért, mert a feltámadt Krisztus ott van döntéseinkben.

2. *Krisztus jelen van döntéseinkben*

Tegyük fel egyszerűen a kérdést: hiszik-e, hogy Krisztus *feltámadt*? Minthogy Önök keresztények, azt felelik: persze, természetesen. Szent Pál írja, hogy « ha Krisztus nem támadt fel, hitünk hiábavaló »(1 Kor 15,14).

Ha Krisztus feltámadt, akkor *él*, ugye? A válasz feltétlenül igen. Ha azt mondjuk: feltámadt, ez azt jelenti: él.

Ha él, akkor *jelenvaló*. Ugyan hol lehet? Nem a holdban, nem a Siriuson, nem a csillagok mögött, nem is abban a térben, amely itt, a teremben, elválaszt minket egymástól (mivel feltámadt, a tér már idegen számára, semmi köze a térhez). Szabadságunkban van jelen, mert szabadságunk által vagyunk valóban emberek, emelkedünk ki a természetből.

Ha jelen van, akkor *tevékeny*, tesz valamit, mert a nem cselekvő jelenlét nem valódi jelenlét. Emlékszem, egyszer egy fiatalasszony nem tudta megérteni, hogy Krisztusnak cselekvő része van szabadságunkban. Azt mondtam neki: « Nodehát Krisztus mégsem fatuskó! » Akkor egyszerre megértette. Krisztus nem fatuskó, nem

azért van itt, hogy itt legyen (hagyjuk egyelőre az Eukarisztiát, majd később lesz róla szó). Krisztus nem másutt van, mint ahol mi, és nem a májunkban van, sem a hasnyálmirigyünkben, hanem a szabadságunkban. Nem akkor van a szabadságunkban, amikor alszunk, hanem akkor, amikor szabad tetteket hajtunk végre, vagyis döntéseket hozunk.

Ha tevékeny, akkor *átalakító*. Ugyan mi mást tenne, mint hogy átalakít? Ő maga a Szeretet és a szeretet mindent átalakít, amihez hozzáér. Vegyük példának azt a szegény, félig neuraszténiás leányzót, aki nem akarja elhagyni a szobáját, nem eszik, nem alszik. Egy szép napon találkozik a mesebeli herceggel. Mindenki azt kérdi: mi történt ezzel a lánnyal? Egyszerre átalakult, a szerelem átalakította. Lehetetlen, hogy a szeretet ne alakítsa át mindazt, amihez hozzáér.

Ha átalakító, akkor *divinizáló*. Mivel szabadságunkban Isten van jelen, az ő szempontjából átalakítani minket annyit tesz, mint divinizálni, azzá tenni,ami Ő.

Azért hangsúlyozom ezt, mert ha itt-ott kérdezgetem az embereket erről, a válaszok alapján az az érzésem, hogy hitünknek ez a mindenképpen főbenjáró igazsága sok keresztény számára nehezen érthető, mert ezek az emberek még elvont fogalmakba vannak belebonyolódva. Ne mondják nekem, hogy mindaz amit én most mondok, nehéz dolog! Azt mondani valakiről, hogy él, az nem elvont (a jelenlét egyáltalában nem elvont dolog). Azt mondani, hogy jelen van szabad cselekedeteinkben, döntéseinkben, és hogy átalakítja azokat, szintén nem elvont dolog.

Ne mondják nekem azt, hogy « entelektüel » vagyok, különben egy-kettőre kimutatom, hogy vádolóim azok. Mert a szó rossz értelmében vett entelektüel az, aki

elkoptatott szavakat használ, anélkül, hogy kihámozná az értelmüket: feltörné őket. Fel kell törni a szavakat, ahogy feltörünk egy perselyt, egy húsvéti tojást, hogy megnézzük: mi van benne. Tessék feltörni a szavakat, anélkül nem jutunk előbbre.

3. *Krisztus divinizálja a mi humanizáló tevékenységünket*

Ez a megállapítás első látásra kissé túl tömör, de egyáltalán nem elvont, ellenkezőleg, a lehető legkonkrétabb. Krisztus isteni dimenziót ad emberalkotó — humanizáló — emberi döntéseinknek. Más szóval, divinizálja azt, amit mi humanizálunk.

Mit divinizáljon Krisztus, ha mi semmit sem humanizálunk? Ha egész nap papucsban maradunk? Ha azzal az ürüggyel, hogy bepiszkítjuk a kezünket, reggeltől-estig semmihez se nyúlunk? Ha az életünk nem olyan élet, amely azon munkálkodik, hogy átalakuljanak az emberi kapcsolatok, no meg az ezeket kondicionáló szociális és politikai intézmények (mert lehetnek az intézmények olyanok is, hogy a kapcsolatok szükségképpen embertelenek lesznek)? Kapcsolataink valóban emberiek-e és mindig emberibbek lesznek-e? Döntéseink abban az irányban hatnak-e, hogy a világ emberibb legyen? Pl. az értelmes szakszervezeti munka olyan tevékenység, mely az emberek közötti kapcsolatok humanizálására irányul.

Mert az Ember nincs, az embert meg kell alkotni. Mi csak ember-embriók vagyunk — mondja Szent Jakab.*

---

* Jak 1, 18, a Vulgata latin fordítása szerint: azért, hogy mintegy első termése legyünk teremtményeinek. Az ökumenikus fordítás szerint: azért, hogy mintegy zsengéi legyünk teremtményeinek.

Ember-vázlatok vagyunk. Isten nem kész embert teremt, Isten borzad a késztől. Isten olyan embert teremt, aki képes megteremteni sajátmagát.

Emberi feladatunk megteremteni az embert, vagyis azon lenni, hogy az ember legyen. Ne mondja nekem senki, hogy az ember van. Ki merné közülünk felemelni a kezét és azt állítani: én ember vagyok? Ha egy kisbabát látok az édesanyja karján, megdicsérem, azt mondom a mamának: Pompás kicsike, remélem, embert farag belőle! Ami teljesen nyilvánvaló a kisbabánál, az igaz bárminő korú embernél. Vannak kész dolgok, de az ember nem dolog, az embert meg kell alkotni. Kapcsolatainknak és intézményeinknek valóban emberivé kell válniuk, a humanizálás folyamatában vannak.

Az « emberréválás » folyamatában vagyunk, döntéseink segítségével válunk igazán emberré. És döntéseink akkor valóban emberiek, ha emberalkotók: humanizálók. A mi emberségünk a mások emberségén át valósul meg, a mi szabadságunk a mások szabadságán át jön létre. Egymagában nem válik szabaddá az ember, olyan nincs. Csak akkor lesz valaki szabad ember, ha dolgozik testvérei szabadságáért. Akkor leszünk emberebbek, ha azért dolgozunk, hogy a világ emberibb legyen.

Ritkán fordul elő, hogy az ilyen humanizáló döntés ne volna áldozat, meghalás az önzésnek; nem lehet egyszerre odaadni magunkat s ugyanakkor megtartani önmagunk számára. Mindenki tapasztalatból tudja, hogy áldozat nélkül nincs valódi humanizáló emberi élet. De a hitetlenek nem tudják, mi viszont tudjuk (ezért vagyunk keresztények), hogy minden egyes ilyen humanizáló döntés, amelynek folytán valamiképpen meghalunk

önzésünknek, egy lépés az isteni élet felé, minden egyes részleges halál újjászületés. A *döntésnek* van húsvéti struktúrája, halálfeltámadás-struktúrája.

Mert az isteni életbe nem a halál után lépünk be. Könyörgöm, verjék ki a fejükből azt a gondolatot, hogy Isten a lelkünkbe önt valami folyadékot, amelyet kegyelemnek neveznek, és ez lehetővé teszi, hogy halálunk után átszállítsanak bennünket valami szépséges kertbe, amelyet paradicsomnak neveznek! Mindez mitológia, a mai időkben igazán nem szabad így gondolkodni. Az isteni élet, az örök élet, a divinizáció nem csupán eljövendő élet, hanem máris itt van. Mi azzá leszünk, ami Isten, a « mennybe megyünk » minden egyes humanizáló döntésünkkel.

Ebből következik az a formula, amely nagyon a szívemhez nőtt és amely elegendő nekem ahhoz, hogy keresztény legyek, vagy inkább: megpróbáljak lenni (az ember azt teszi, ami kitelik tőle!). Mert amikor kísértést érzek arra, hogy szépen átcsússzak az önző álmok lejtőjére, arra, hogy ne tegyem meg a tőlem telhető maximumot egy emberibb, igazságosabb és testvéribb világ megteremtése érdekében, akkor felidézem magamban ezt a mondatot és így biztatom magamat: édes öregem, azért mégis, legalább teneked meg kellene valósítanod a gyakorlatban azt, amit széltében-hosszában prédikálsz Franciaországban!

Ez a formula pedig a következő: a feltámadt Krisztus, aki él, jelen van, cselekszik, átalakít és divinizál a mi humanizáló emberi döntéseink mélyén, ezeknek a döntéseknek örökkévaló, sajátosan isteni dimenziót ad.

Egyesek netán fennakadnak a dimenzió szón, mert kilométerekre emlékezteti őket, vagy egy tárgy térbeli kiterjedésére. Segítsenek más szót találni, évek óta kere-

sek, de nem találok. Egy hasonlat segíthet megérteni a dolgokat. Vegyünk egy nőtlen férfit: életének van fiúi dimenziója (vannak szülei); van testvéri dimenziója (vannak testvérei); nemzeti dimenziója (francia), zenei dimenziója (nagyon szereti a zenét), szakmai dimenziója (ügyvéd, orvos vagy asztalos). De mivel nőtlen, életének nincs házas dimenziója. Ha ez a férfi megnősül, élete új, teljesen elsődleges dimenziót kap, egészében megváltozik. És ez lesz a leglényegesebb dimenzió.

A hasonlat rávilágít a lényegre: azért van Egyház, hogy az embereknek feltárja: életük nem csupán emberi élet. Az emberek életének sajátosan emberi-isteni dimenziója van. Ilymódon Krisztus jelen van azoknak az embereknek a humanizáló döntéseiben is, akik nem is ismerik, mint például a 900 millió kínai. Ha lehetőségem volna arra, hogy elmenjek Kínába, megmondanám: nem azért megyek oda, hogy megváltsam a kínaiakat (Krisztus már régen megelőzött ezzel), hanem azért, hogy feltárjam előttük: ki az, aki megváltja, azaz divinizálja őket. Ha valaki azt mondja nekem, hogy ennek nincs jelentősége, annak azt felelném, hogy piszkos alak és nem szereti igazán Krisztust. Ha én szeretem Krisztust, akkor meg akarom ismertetni Őt azokkal, akik nem ismerik, még akkor is ha üdvözülnek, anélkül, hogy ismernék Őt, amennyiben — amint mondani szokás — lelkiismeretük szerint járnak el, azaz tevékenységük valóban humanizáló.

Valahányszor az igazságosság, a szabadság, röviden az ún. értékek mellett döntök, a feltámadt Krisztus sajátosan isteni dimenziót ad döntésemnek. Mellesleg mondva csakis humanizáló döntéseimet tudja divinizálni. Amit Krisztus sem tud divinizálni, az a bűn, mert az nem humanizál, a bűn mindig abban áll, hogy lemondunk a

humanizálásról, a bűn de-humanizál. Mert a bűn nem más, mint hivatásunk megtagadása. A bűnnel visszautasítjuk a divinizációt, ez pedig az önzésben nyilvánul meg, annak minden formájában, vagyis abban, ami épp ellenkezője az Istennek.

Ez a történelem húsvétja, a történelemben pedig annyi húsvét van, ahány humanizáló emberi döntés. Nap mint nap, döntésre, emberi-isteni örökkévalóságot építünk, de ez az örökkévalóság azért emberi-isteni, mert Krisztus velünk együtt építi. Mi, keresztények, hisszük, hogy ez a mi létünk értelme, és ezt az értelmet éljük akkor, amikor emberi feladatunkat végezzük el. Ha *csak* emberek lennénk, csak emberit építenénk; s erről írja versében Paul Valéry: « Minden a föld alá kerül és visszamegy a körforgásba. » De az, aki emberré lett azért, hogy az ember istenné váljék, ott van szabadságunk szívében és isteni módon átalakítja humanizáló emberi tevékenységünket.

Az « Evangélium » jelentése: « Jó Hír »; azt jelenti, hogy Isten csak Szeretet és hogy az ember nagysága határtalan, mert hivatása végtelenül túlmegy azon, amit sajátmaga el tudna képzelni vagy kieszelni: képes szeretni úgy, ahogyan Isten szeretett.

Jézus tanításának középpontja: a Hegyi Beszéd

Aki megérti, mit mond Jézus ezzel a csodálatos tanítással, az valóban eljut a kereszténység középpontjába. Az Evangélium egyik legfontosabb szövege ez. Tulajdonképpen nem is lenne szabad « beszéd »-nek nevezni,

---

* P. Valéry: *A tengerparti temető.*

nem nagyon szerencsés szó ez rá. A Szent Máténál (5., 6., 7. fej.) és Szent Lukácsnál (6,12-49) található Hegyi Beszédből kétségkívül bizonyos egység sugárzik: egységes a hangnem, egységes a logika. Krisztus gondolatmenete egyfajta belső logika, a kereszténység logikája szerint halad. Annak az életstílusnak, létezési módnak a logikája ez, amelyet Jézus kíván a világba bevezetni. Egyszóval magának a szeretetnek a logikája.

Kereszténynek lenni annyi, mint osztozni a Fiú élményében

Szent Lukácsnál a Hegyi Beszédet két fontos közlés előzi meg: Jézus az egész éjszakát imádságban töltötte a hegyen (6,12), majd reggel kiválasztott tizenkét tanítványt, akiket apostolnak nevezett el (6,13-14):

— Jézus imája: nagy misztérium, a Szentháromság misztériuma áll előttünk. Jézus az Atyához és a Lélekhez fordul, akik mások, mint ő és mégsem mások (csak egy Isten van). Ő maga testté lett: aláveti magát a teremtmény törvényének, amely abból áll, hogy előbb elfogad, aztán ad, és azért fogad el, hogy adjon: « Semmit sem teszek magamtól » — mondja Jánosnál (5,30). A Hegyi Beszédben aztán felhív minket a fiúság megélésére: Jézus tapasztalatból beszél, mert ne képzeljük, hogy olyasmit mondana, amit maga nem tapasztalt meg, nem élt át. Arra hív majd fel, hogy osztozzunk vele egy élményben, *a fiúság* élményében, abban, hogy a fiú *csak* fiú. Nagyon fontos ez, ha ki akarunk keveredni az elvont fogalmak köréből, és egyszer s mindenkorra meg akarjuk érteni, hogy minden megélés dolga.

— Az apostolok kiválasztása: mivel Jézus tanítása felhívás arra, hogy osztozzunk fiúi élményében, vagyis a

— mindenekelőtt az elfogadás formájában átélt — szeretet megtapasztalásában (a Fiú az Atyától kap), szükséges, hogy elsőként azok az emberek osztozzanak Mesterük élményében, akiknek a feladata hirdetni ezt a Jóhírt: Isten atya. Ettől kezdve a tizenkettő mindenhová követi Jézust, akármerre megy. Márk gondosan megállapítja: « Tizenkettőt választott ki... hogy társai legyenek, s hogy elküldje őket hirdetni az Evangéliumot » (3,14). Jézus tanítása nem filozófia, hanem élettapasztalat, Jézus apostolai tehát nem lehetnek egy filozófia, egy gondolatrendszer propagandistái. Csak akkor ismételhetik el újra szavait, ha egy élményről, egy bizonyos Istennel való kapcsolat megtapasztalásáról tehetnek tanúságot. Jézus életében igen tökéletlenül tanúskodnak még: « Hitük csak lassan jön meg, hajlamosak a torzításra, nehezen hordozzák (a megismert igazságot — *ford.*) ».* De Pünkösd után a Szentlélek: Jézus Lelke, vagyis Az, aki belülről ihleti és mozgatja Jézus tevékenységét, megadja majd nekik a képességet, hogy utánozni tudják Jézus életmódját és viselkedését, Jézus életstílusát, létminőségét, a szeretet logikája szerinti, teljességben élt életet. Ennek híján a kereszténység puszta eszmerendszer lenne, vagyis merőben más dolog; itt viszont élményről, tapasztalatról van szó, az pedig megéri a fáradságot!

Az Evangélium mindenkinek szól

Lukács és Máté szerint a Hegyi Beszédet Jézus a tanítványokhoz intézi, de mindkét evangélium megállapítja, hogy nagy sokaság van jelen, messziről jöttek az emberek, nemcsak Jeruzsálemből, hanem a tengerparti Tyrusból és Sidonból is (Sour és Saida a mostani

* J. Guillet S.J., *Jésus devant sa vie et sa mort*, 1971, 85. old.

Libanonban). Az üzenet, amelyet Jézus átad nekünk, nem elmélet (hanem átélt tapasztalat), de nem is ezoterikus tanítás (mindenkinek szól, nincs néhány kiválasztott személynek fenntartva). Jézus ezt mondja: « Amit a fületekbe súgnak, azt hirdessétek a háztetőkről! » (Mt 10,27). A II. Vatikáni Zsinat mintegy ezt visszhangozza: « Az Egyház a világért van. » A tanítványok a néptömeg miatt vannak ott Jézus mellett, tanítványi minőségben, s amit Jézus nekik mond, az minden embernek szól. A tanítványok azért vannak, hogy a tömeg előtt tanúsítsák: ezt az életvitelt, amelyet Jézus minden ember számára javasol, bárki kipróbálhatja, hiszen néhányan már ki is próbálták, amikor vállalkoztak Jézus követésére.

A kép tehát világosan kirajzolódik előttünk. Így kívánja ezt Loyolai Szent Ignác is *Lelkigyakorlatai*ban. Elmélkedés előtt képzeljük el a képet: előttünk áll Jézus, körülötte a tanítványok, aztán a tömeg, amely ott tolong « egy sík terepen » (amint Lukácsnál olvasható). Itt látható előttünk:

Jézus	a tanítványok	a tömeg
a Szent	a már megszenteltek	a megszentelendők
az emberré lett Isten	a divinizáltak	a divinizálandók
a szabad ember	a már megszabadítottak	mindazok, akik « meghívást kapnak a szabadságra » (Ga 5,13)
a Fiú, aki tökéletesen Fiú	azok, akik már tapasztalják a fiúságot	azoknak a tömege, akik meghívást kaptak erre a megtapasztalásra

Mit lát a tömeg? Látja Jézust és mellette tanítványait. A tanítványokat, vagyis olyan embereket, akik nemrégi-

ben még a tömeghez tartoztak, úgy éltek, mint bárki más, életstílusuk olyan volt, mint a többi emberé. Ezek most egészen Jézushoz tartoznak, vele élnek, úgy, mint Ő, követik « mindenhová, ahová csak megy ». A tömeg tehát látja, hogy ezekkel az emberekkel történt valami, ami nem történt meg a többiekkel. Ez világos, látható, bizonyos módon kirajzolódik a helyszínen.
Mit látnak a tanítványok? Látják a tömeget, ahonnan maguk is kikerültek, amelyhez most majd elküldik őket. *Mit lát Jézus?* Látja maga mellett Egyházának magját, s azon túl, a nagy Egyházat, amelyről azt akarja, hogy határai kiterjedjenek a világmindenség végső határáig. Látja mindazokat, akiket tanítványai útján arra hív, hogy osszák meg vele istenfiúi élményét. Ő az Atya küldötte, a tanítványok Jézus küldöttei lesznek (ez az « apostol » szó jelentése). És tudja, hogy a világ kiveti majd őket, mint ahogy őt is kiveti. A Kereszt misztériumát, amely a teremtő Aktus magja (amikor Isten teremt, vállalja a Fiú keresztjének kockázatát), a tanítványok is ugyanúgy átélik majd, mint Ő.

Értelmezzük helyesen a Nyolc Boldogságot

Ekkor Jézus « szólásra nyitotta ajkát »: Máté használja ezt a hagyományos formulát, amely kiemeli az utána következő mondanivaló fontosságát. Kicsit olyan ez, mint amikor csendre intenek: hallgassatok, egyetlen szót sem szabad elmulasztanotok. S Jézus első szavai, mint tudjuk, a Nyolc Boldogság. Sajnálatos módon el szokták választani a Boldogságok-at az utánuk következő szövegektől, mintha ez a rész önmagában elegendő, önmagában is érvényes egész lenne. Meg az is előfordul, hogy egyes keresztények szemében a Nyolc Boldogság

azonos a Hegyi Beszéddel, mintha a kettő ugyanaz lenne, holott a valóságban a Nyolc Boldogság alig 10 sor, míg a Hegyi Beszéd Máté evangéliumában három hosszú fejezetet tesz ki.

Igen helytelen az a szokás, hogy a Boldogságok-at elválasztjuk mindattól, ami ezután következik, mert végzetesen Jézus elgondolásának gyökeres félreértéséhez vezet. Mintha az evangéliumi üzenet abból a közlésből állna, hogy ami eddig fekete volt, az most egyszerre fehér lett! Mintha a szerencsétlenséget (nyomor, könynyek, éhség) mától kezdve boldogságnak kellene nevezni! Végső soron odajutunk, hogy Krisztus nevében szentesítjük a rosszat és a szenvedést, s ezzel elmegy a kedve az embernek minden olyan törekvéstől, hogy legyőzze ezeket: ne tegyétek az embereket gazdaggá, hiszen Jézus azt mondja: a szegények a boldogok! Oda lyukadunk ki, hogy passzívan, lemondóan nézzük az emberek baját, mert Jézus állítólag azt mondta, hogy a boldogtalanság, szerinte, egyenlő a boldogsággal.

A hamis értelmezés megtörtént, mi most fizetünk az elkövetett hibákért, amiért korábban így értelmezték a dolgokat. Péguy « *Jean Coste* » c. könyvében hallatlanul kemény szavakat használ ezzel kapcsolatban. Szó sem lehet róla, hogy szentesítsük a nyomort, hogy azoknak a szegény embereknek, akik képtelenek megélni a kis fizetésükből, azt mondjuk: Sose búsúljatok, Jézus azt mondja, boldogok vagytok, mert szerencsétlenek vagytok! Ha a nyolc boldogság közhelyszerű vigasztaló szavakat javasolna nekünk, a kereszténység siránkozó, könnyező vallás volna. Az az igazság, hogy mi könnyű örömökből álló, olcsó boldogságról álmodunk. Jézus ezt az álmot ítéli el, s azt javasolja (a « javasolja » szó

lényeges), hogy magát a boldogság-ideálunkat alakítsuk át. Boldogok, százszor is boldogok azok, akiknek a lelke elég emelkedett ahhoz, hogy legfőbb vágyuk az legyen: úgy élni, mint a mennyei Atya gyermekei!

A szegénység, a könnyek, az éhezés, az üldözés tehát nem feltételei annak, hogy a Jézus-hozta boldogsággal legyünk boldogok. A balsors nem egy fajta előfeltétele ennek, mintha sírni és éhezni kellene ahhoz, hogy megismerjük az igazi boldogságot. Guillet atya írta ezeket a — szerintem döntő fontosságú — szavakat: « A nyomor, a fogság, az éhség, a könnyek Jézus szerint is az emberi boldogtalanság különböző szempontjai; ha Jézus azokat, akiket e bajok sújtanak, boldogoknak nevezi, ezt azért teszi, mert nem másért jött, mint hogy megszabadítsa őket bajaiktól... Az Evangélium eredetisége nem abban áll, hogy arról, ami eddig fekete volt, azt állítja, hogy most egyszerre csak fehér lett, hanem abban, hogy új, boldog kiutat nyújt azoknak, akik bajban vannak. »*

A Nyolc Boldogság az embert egy lét-átalakító folyamatban való részvételre kötelezi el. Ez a szöveg mintegy előre vetített kommentárja a húsvéti misztériumnak. A húsvét: átmenet a természetből a történelembe vagy a szabadságba, misztériuma annak, hogy kiszakítjuk magunkat egy előregyártott énből azért, hogy mi magunk hozzuk létre saját énünket. Ebből az előregyártott önmagunkból, amely öröklés, környezet, nevelés folytán jött létre, át kell lépnünk a szabadságba. Spontán, ösztönös boldogságvágyunk a természettel egyezik; át kell alakulnia, hogy az igazi szabadságra eljussunk.

A Nyolc Boldogság *tehát felhívás.* Nem általános jellegű igazságot formuláz meg (a boldogtalanok

---

* J. Guillet, *Jésus devant...* 89.

boldogok), hanem egy magatartásra akar rábírni, arra szólít fel, hogy osztozzunk Jézus élményében. Márpedig a Hegyi Beszéd további szövege mondja el, miből áll ez az újtípusú lét, amely megfelel az ember igazi nagyságának, s amelynek a következménye a boldogság lesz, de nem a könnyű örömökből álló, olcsó boldogság, hanem az emberhez méltó boldogság, az Isten gyermekeinek nagyságához méretezett boldogság, az a boldogság, hogy szeretünk, és nem az, hogy vágyaink kielégülnek. Milyen boldogságot akartok? Milyen természetű, milyen szintű boldogságot? Ezen múlik minden. Mert a boldogságnak is vannak szintjei, éppúgy, mint ahogyan például a kultúra terén is vannak olyan fajta zenék, amelyek méltók az ember legmélyén rejtőző értékekhez, és vannak olyan zenék, amelyek csak legfelszínesebb vagy legfelületesebb énjéhez szólnak.

1. *Boldogok a lélekben szegények, mert övék a mennyek országa*

Természetesen nem szabad a bibliai kifejezést « lelki szegények »-nek fordítani! « Lélekben » azt jelenti: gyökerében, lényünk legmélyén. A lélekben való szegénység a szeretet belső lényege. Szegénység nélkül a szeretet nem szeretet (amit aligha érthet meg az, aki ezt nem élte meg!). Ezért Isten maga is szegény, mert távol áll tőle minden birtoklás (Istennek nincs semmije — nem birtokol-*ford.*), mert *lét*módja a szeretet.

A szegénység lelkével rendelkezni (a lélek szót úgy értelmezve, ahogyan egy hegedű « lelkéről » beszélünk: talán így fordítható legjobban a « lélekben szegény ») azt jelenti, hogy lemondunk önmagunk birtoklásáról, azaz egyrészt kiszolgáltatjuk magunkat a másiknak, másrészt

ráhagyatkozunk saját boldogságunkat illetően. A szegényt két mondat határozza meg: « Hiszek neked » (*Credo*) — ez a hit; és: « Rád bízom a boldogságomat » — ez a remény. A szegény, a hitre és a reményre támaszkodva, a szeretetben él: így tud szolgálni, tudja magát a másik és a mások szolgálatára szentelni, mert *megszabadult béklyóitól.*

A Bibliában *Jahve szegénye* mindvégig azonos Jahve szolgájával, tehát bent van a mennyek országában: boldogok a lélekben szegények, mert övék a mennyek országa. Megpróbálták-e már Önök megtapasztalni ezt, megélni ezt az életstílust, ezt az életformát? Ha igen, Önöké a mennyek országa. Akik még nem, Jézus hívja őket: ha igent mondtok, tiétek lesz a mennyek országa, vagyis az Istennel való bensőséges kapcsolat. A szegénység boldogsága uralja az egész Evangéliumot. Nem lehetne elképzelni ezt a boldogságot, ha Isten maga nem lenne szegény; Tőle idegen mindenfajta birtoklás: Istennek nincs semmije, Ő minden, a Létteljesség. Aki minden, annak nincs semmije. És egész lénye az Odaadott Minden. Ő csak szeretet.

2. *Boldogok a szelídek, mert övék lesz a föld*

A szelídség egészen közel áll a szegénységhez, olyannyira, hogy felvetődik a kérdés: a szelídek boldogsága nem ugyanaz-e, mint a szegényeké, csak más szóval kifejezve. A héber *anav* szó szelídséget is és szegénységet is jelent. Azt jelenti, hogy az ember, amikor csak önmagáról van szó, tehát csak saját hiúsága forog kockán, lemond minden jogáról (a társadalomban persze szükséges egy bizonyos jogrend, nemkülönben az azt védelmező hatalom).

A szelídséghez nyugalom és lelki erő kapcsolódik. A szelídség szeretet, nem csupán a jellem tulajdonsága, hanem értelmes szeretet. Arra indít, hogy meghallgassuk és megértsük a többieket még akkor is, ha gondolkodásmódjuk eltér a miénktől, vagy éppen ellenkezik vele (példa erre: egy jobboldali katolikus is olvassa a *Témoignage Chrétien*-t, a baloldali pedig a *La France Catholique*-ot, mert meg akarják tudni, miként gondolkozik « a másik » és megpróbálják megérteni). A szelídség elkerüli a merev, parancsoló magatartást a történelem váratlan eseményeinek bekövetkezésekor, lehetővé teszi, hogy napról-napra kitaláljuk a választ az adott — legtöbbször előre nem látott — esemény kihívásaira.

3. *Boldogok, akik szomorúak, mert majd megvígasztalják őket*

A szomorúak boldogságához a legjobb kommentár — legalábbis a modern idők legjobb kommentárja — kétség kívül Péguy nagyszerű szövege, a *« Legyőzöttek vagyunk »* (1909): « Valami titkos ösztön, titkos intés, titkos lelkifurdalás figyelmeztet arra, hogy mindig van egy bizonyos tisztátalanság a sikerben, durvaság a győzelemben, valamilyen — legalábbis metafizikai értelemben vett — tisztátalanság, lerakodott piszok, maradék szenny a szerencsében; tehát a történelem folyamán jogosan mindig is a balszerencsének járt ki a titkos nagy dicsőség, a legfőbb tisztelet. »

Péguy itt úgy szól, mint egy próféta, szövegét meg kell világítanunk egy filozófus szövegével (nagyszerű dolog, hogy ugyanazt mondja a próféta és a filozófus, és ugyanazt hirdeti az Evangélium is!). Kérjük meg tehát Jean

Lacroix-t erre az értelmezésre: « A siker önmagában véve jó dolog, mert a siker magának az erőfeszítésnek az értelme (az ember azért tesz erőfeszítést, hogy sikert érjen el vele). A siker — vagyis az akadály legyőzése — révén tudatosítjuk fokozatosan és teremtjük meg önmagunkat. De a siker (paradox módon) csak annyiban jó, amennyiben ennek fényében mutatkozik meg a legvilágosabban a kudarc... Ha a siker elfeledtetné a kudarc létezését, a lehető legrosszabb « szórakozás » volna. (Pascali értelemben — *ford.*). Azok, akiknek — mint mondani szokás — minden sikerül és nincs más eszményük, mint mások fölé kerekedni, felületes emberek, és éppen ők nem jutnak el arra az autentikus létre, amelyet a társadalomból kiszökött elemek, a kósza egzisztenciák, a mindenféle reményvesztett és lecsúszott emberkék megsejtenek és amely nekik, a « sikereseknek », annyi gyötrelmet okoz. Még mindig inkább vagyok Rameau unokaöccse (az elhibázott egzisztencia jellemző típusa Diderot regényében) vagy a sarki koldus, mint Homais úr vagy valami felkapaszkodott gazdag (Homais úr, az a hülye alak, akit — Mauriac véleménye szerint — Flaubert zsenije tett halhatatlanná). És Don Juan nagysága sem abban állt, hogy sikerei voltak a nőknél, hanem abban, hogy sikerei sohasem elégítették ki, mert minden asszonyban egy eszményképet keresett és ezt sohasem tudta megtalálni. »*

Megértjük tehát, hogy Jézus milyen értelemben állítja: boldogok akik sírnak, mert vigasztalást nyernek. Ahogyan Bonhoeffer mondja, az a protestáns teológus, akit a nácik felakasztottak: « A tanítványok látják, hogy a víg ünnep zajától visszhangzó hajó már léket kapott ».

---

* J. Lacroix, *L'échec*, 84.

« Schubert zenéjében — mondja Julien Green —, a táncban már ott leselkedik a halál. » De az ember nem a halálért van, hanem az életért. Ezért az a tudat, hogy Isten gyermekei vagyunk, végülis az egyetlen igazi emberi ünnep. Jézus hozza el azt nekünk, el kell fogadnunk, azaz meg kell élnünk az istenfiúságot: megélni, nem csak gondolatban, hogy fiak vagyunk és van atyánk.

Eszembe jut az a pap, aki, valahányszor találkoztunk, spontán kérdésemre: hogy van? minden alkalommal azt felelte: « Nem lehetek rosszul, mert az Atyának gondja van rám ». Az ilyesmi szemmel nemigen látható, hinni kell! És át kell élni! Végülis nem lehet másképpen átélni, mint ahogy Jézus élte át, mert szigorúan véve egyedül Ő tapasztalja meg Isten atyaságát, és az Ő szavára hisszük, hogy az Atyának gondja van ránk. Másképpen honnan tudnánk? Szemmel nemigen látható, hogy Istennek gondja lenne azokra, akik rákban haldokolnak egy kórházi ágyon!

Claudel a *Selyemcipő* c. drámájában egy helyen nagyszerűen világít rá a szomorúak boldogságára. Dona Prouhèze mondja, szerelmére Rodrigue-ra gondolva, aki távol van tőle: « Az eget nem tudom neki adni, de legalább a földtől elszakíthatom. Csak én üthetek szívében oly nagy hiányt, mely vágya méretének megfelel. »*

Jaj azért azoknak, akiknek soha senki se tárta fel hiányos voltukat! Más szóval, jaj az önelégülteknek!

---

* Claudel *Válogatott művei*, 575. old., ford. Semjén Gyula.

4. *Boldogok, akik éhezik és szomjazzák az igazságosságot, mert eltelnek vele*

Éhezni és szomjazni az igazságosságot, ez az egyetlen módja annak, hogy igazságosak legyünk. Itt csak másodsorban van szó társadalmi igazságosságról, első sorban hűségről van szó. Az önmagunkhoz való hűség azt jelenti: szűnjünk meg törekedni a hűségre. A Biblia kulcsszavainak egyike: keresni. Jézus mondja máshelyütt: « Keressetek és találtok! »; « Ti elsősorban az Isten országát és annak igazságát keressétek, s ezeket mind megkapjátok hozzá. » De ha beérjük a világgal és önmagunkkal, az végtelen voltunk tagadását jelenti. Bizonyos értelemben az Egyház azért van, hogy vitasson minden társadalmat, bárminő legyen is, vitasson minden politikát, még a legjobbat is. Természetesen bölcsességgel és kellő belátással, de itt a földön sohasem lehetünk maradéktalanul elégedettek. Azt mondhatnók, hogy az ember egy végtelen, feneketlen edény, amelyet csak az önmagát adó, élő Végtelen tud betölteni.

5. *Boldogok az irgalmasok, mert majd nekik is irgalmaznak*

A francia « *miséricordieux*» (irgalmas) latin megfelelője: *misericors*; etimológiáját figyelembe véve — « szószerint » — így fordíthatjuk: « Szív a nyomorhoz ». Irgalmas az, akinek a mások szenvedése fájdalmat okoz. Aki nem tud « együtt szenvedni » másokkal, az nem tudja elfogadni Isten adományát, mert elsősorban maga Isten szenved együtt az emberrel. Krisztus szenvedése, a passió és a kereszthalál, az Istenben lévő szeretet olyan

mélységének érezhető jele, amelyet kétségkívül szenvedésnek nevezhetünk. Valami nagyon titokzatos dolog ez, ami nélkül a szeretet nem volna szeretet, s amit egyedül Krisztus szenvedése tud feltárni előttünk.

Az irgalmasság fogalmába beletartozik az, hogy előnyben részesítjük a kicsiket, a gyengéket, a nyomorultakat, a betegeket, a magányosokat (a magány az egyik legnagyobb emberi szenvedés!), azokat, akiket megaláznak, akiken erőszakot követnek el, akik igazságtalanságot szenvednek, akik gyötrődnek, nyugtalanok. Ez határozta meg Jézus életét:azoknak a felszabadításáért dolgozni, akik valamiképpen — mindegy hogy hogyan — rabszolgák; tanúságot tenni arról, hogy az ember csak akkor szabad, ha testvéreinek felszabadításáért dolgozik, mert szabaddá csak a szeretet tehet, a szereteten kívül nincs szabadság. Szabadnak lenni és szeretni: egyet jelent.

6. *Boldogok a tiszta szívűek, mert meglátják Istent*

« Ki a tisztaszívű? » kérdi Bonhoeffer. « Aki nem szennyezi be szívét sem azzal a rosszal, amit elkövet, sem azzal a jóval, amit megtesz. » Be nem szennyezni szívünket azzal a jóval, amit teszünk, isteni ajándék, amit csak Isten adhat meg. Aki nem tekinti tulajdonának a jót, amit tesz: az a tiszta, vagyis egyszerű, ráncnélküli lélek. Tiszta annak az embernek a magatartása, aki nem emlegeti mindig önmagát, nem hangoztatja jótetteit. Emlékszem, egyszer valaki megmentette az életét egy kislánynak, akit majdnem elgázolt a vonat. Hőstett volt, az illető az életét kockáztatta. Mikor szóba hozták előtte, kijelentette: « Ugyan már, semmi probléma, természetes dolog, ne beszéljünk róla, kérem, nincs benne semmi érdekes! »

Az egyszerűség a szó szoros értelmében a kettősség ellentéte: az ember ne nézze sajátmagát, amikor jót tesz, ne tegyen tükröt maga elé, ne gyönyörködjék abban, hogyan növekszik a szeretetben, mint egy szépítkező kacér nő, aki a tükörben figyeli, miként emeli természetes báját a mindenféle kenceficélés. A kettős élet álarcos élet: az álarc megkettőzi az arcot (van, akiről azt mondják, több arca van). Marcel Proust bemutatta, mennyire sajátja a nagyvilági életnek a kendőzés, az álarc, az a fajta maszk, amely már-már a bőrhöz tapad. Elemezte az « inegzisztencia »: nemlétezés vagy az álarcos egzisztencia számtalan arcát. Semmi sem mutatkozik több alakban, mint ami nem létezik, aminek semmi értelme, jelentése: a jelentéktelen. Isten a mi egyetlen, álarc nélküli arcunkat szereti, a szegény-arcunkat. Igazi arcom az az arc, amely egykor meglátja Istent, aki mindörökké szembe néz vele.

7. *Boldogok a békességben élők, mert Isten fiainak hívják őket*

Az embernek békében kell élnie önmagával, hogy dolgozni tudjon az emberek közötti békéért. Békében élni önmagunkkal azt jelenti, hogy belsőleg egységesek vagyunk. Ami nem mond ellent annak, hogy alapvetően nem érjük be mindazzal, ami *csak* emberi. Az önelégültség hamis egység-elv volna.

Békében lenni önmagunkkal azt jelenti, hogy felülemelkedünk a felszínen mutatkozó összes ellentéteken, bizonyos fokig összebékítjük már azt, ami a felületes lelkek számára összebékíthetetlennek tűnik, mindazt, aminek talajából létrejönnek — divatos kifejezésekkel élve — a haladók és a tradicionalisták, a

nacionalisták és az internacionalisták, a szélső jobb- és a szélső baloldaliak, a misztikusok és a polemizálók, röviden mindaz, ami « szektás », mert egyoldalú, mindaz, ami a kettősségeket kételvűséggé (a dualitásokat dualizmusokká) merevíti. A vallási szekták lármás veszekedése közismert volt Jézus idejében. Annak érdekében, hogy « isten fiainak » hívjanak minket, vagyis, hogy maga az Atya nyilvánítson bennünket gyermekeinek, azon kell dolgoznunk, hogy az emberek testvérekké váljanak. Ha a fiú nem igazán fiú, nem tekinti többé testvéreinek az embereket. Ez csak akkor lehetséges, ha önmagunkkal békében, belsőleg egységesen dolgozunk az egész világ békéjéért.

8. *Boldogok vagytok, ha Krisztusért üldöznek benneteket*

Jézus levonja a következtetést: ha vállaljátok ezt az életformát, üldözni fognak titeket. Ez elkerülhetetlen. Jézus itt nem mondja, de talán gondolja (később mondja is): mint ahogy engem is üldözni fognak. *Mert az olyan kereszténység, amely nem kelt megütközést, nem valódi kereszténység.* Baudelaire mondta esztétikai viszonylatban, hogy a szép mindig szokatlan. Be kellene látnunk, hogy az igaz is mindig szokatlan. A divat éppen a szokatlan elvetése. Van szokatlansága az igaznak is, mint ahogy van szokatlansága a szépnek.

Emmanuel Levinasnak vannak erről a kérdésről alapvető gondolatai: « Egy olyan igazság eszméje, amely alázatosságában nyilatkozik meg, egy üldözött igazság eszméje az egyetlen lehetséges módozata a transzcendenciának (ami azt jelenti, hogy egy olyan Jézus, akit nem üldöztek volna, semmiképpen sem lehetne a

transzcendens Isten tanúja)... Alázatos emberként, a legyőzöttek, szegények, üldözöttek szövetségeseként megnyilatkozni: ez éppen azt jelenti, hogy nem állunk be a sorba... A megalázott ember mindenképpen zavaró: nem e világból való... Az üldözés és a vele járó megaláztatás az 'igaz'-nak a módozatai. »* Ha semmilyen formában nem üldözik Önöket, akkor vigyázat! baj van, könnyen lehetséges, hogy teljesen hamis, vagy pedig felszínes az életük. Emberek ezrei igyekeznek két húron játszani: Krisztus bölcsességének és a világ bölcsességének húrján. Ez nem lehetséges. Ha Krisztus bölcsességének húrját választják, üldözni fogják Önöket, mert kizökkentik az embereket a megszokott kerékvágásukból.

Noha Lukácsnál négy és Máténál nyolc « boldogság » szerepel, lényegében csak egy van: boldogok azok, akik megtapasztalják az igazi létet. Ez a megtapasztalás: a boldogság és a kereszt, egyidejű és elválaszthatatlan egymástól, a kettő együtt jár. Mert a kereszténység a boldogság és a kereszt közötti szoros kapcsolat. Ha ugyanis el akarunk jutni a legmagasabb fokú boldogságra, le kell mondanunk a könnyű boldogságról, a felületes boldogságról. Amit mi mennyei boldogságnak nevezünk, az a szeretet boldogsága, vagyis az az öröm, hogy kilépünk önmagunkból, már nem gondolunk önmagunkra, egyáltalán nem gubózunk be önmagunkba. Hogyne jelentene áldozatot itt a földön ennek a boldogságnak az elsajátítása? Hiszen önkéntelenül csak magunkra gondolunk, még az emberi szerelemben is a másikat ösztönszerűen elsőrendű eszköznek tekintjük önszeretetünk érdekében. A kereszt az olcsó boldogsá-

---

* E. Levinas, in: *Recherches et Débats*, n. 62, 188-189.

gokon való felülemelkedés, a belépőjegy ahhoz a nagy boldogsághoz, mely egyedül méltó Isten fiaihoz: a szeretés boldogságához. Ebbe a boldogságba csak áldozat árán léphetünk be, s ezt többé-kevésbé mindnyájan érzékeljük mindennapi életünkben.

Az új Törvény: adni, ahogyan Isten ad

A boldogságok után következnek az új Törvény parancsai. E Törvény alapja: miután kaptunk, adnunk kell. Az elfogadás az adás céljából történik. Elfogadunk, hogy adjunk. De mit fogadunk el? Mit ad Isten? Nem kész dolgot ad, hanem teljesítendő feladatokat.

« Adni — mondja Guillet atya —, ez a Hegyi Beszéd egyik ismétlődő nagy motívuma: 'Ne utasítsd vissza... ne követelj... adj kölcsön és ne várd vissza... adj és te is kapsz...' De vigyázat! az adás eszközül szolgálhat a hódításra és a saját értékünk fitogtatására (a nagylelkűség szívesen fitogtatja értékeit). Az adás tiszta örömét, azt az örömöt, hogy egyesülünk a megajándékozottal, csak a szegény képes megismerni, vagyis aki már megélte a Boldogságokat és felfedezte, miképpen ad Isten. »*

Adni, ahogyan Isten ad (Isten nem veri nagydobra adományait): ilyen értelemben lehetünk mi a föld sója, a világ világossága. Az Evangélium: íz és fény, mert Istennek emberi életek tükrében felfogható átalakító Jelenléte és Hatalma. Ha a só elveszti ízét, vagyis a pap nem igazán pap, a szerzetes nem igazán szerzetes, a keresztény nem igazán evangéliumi, akkor *a tanítvány*

---

* J. Guillet, *Jésus devant...* 93.

többé nem legjobb lesz, hanem legrosszabb: ízetlen sóvá válik, szemétre való. Teljesen érdektelen lesz, gyakorlatilag semmi. Állandó habozásban él, nem tudja mi — vagy inkább ki — legyen.

Az új Törvény: felhívás a szabadságra

Az új Törvényt az jellemzi, hogy követelményei radikálisak, de ugyanakkor szabadságot hirdet a törvény betűjét illetően. Ezen nem mentességet vagy emancipációt kell érteni: *Jézus leszögezi, hogy nem « eltörölni » jött a Törvényt, hanem « beteljesíteni »:* nem új előírásokat csatol hozzá, nem kiegészítéseket javasol, hanem a törvény igazi horderejét tárja fel, megmutatja, hogy az magában foglalja önmaga túlhaladásának elvét.

Mert a szeretet parancsa, amely a Tízparancs első rendelkezése, a törvény középpontja, önmagánál fogva határtalan. A szeretetnek nincsenek korlátai. Éppen azért, mivel a szeretet abszolút, követelményei radikálisak; ugyanakkor csak a szabadság tudja meghatározni, hogy a gyakorlatban, az adott körülmények között, hogyan kell megélni a szeretetet. Ez a Hegyi Beszéd. Első pont: a követelmény radikális. Második pont: az ember szabadon dönti el, miképpen éli meg a követelménynek ezt a radikalizmusát. Ezért fél olyan sok ember a szabadságtól, és azt kívánja, adjon neki Jézus utasításokat. Jézus azonban nem hajlandó utasításokat adni. Jézus egyszerűen megmutatja az ember szabadságának mélységét.

Ezért határozza meg erőteljesen az ellentétet aközött, hogy « Hallottátok a parancsot », és: « Én pedig mondom nektek... ». Mi volt a parancs, és mit mondok nektek én?

— Hallottátok a parancsot: « Ne ölj! » Én pedig mondom nektek: « Már azt is állítsák a törvényszék elé, aki haragot tart embertársával! » Mert szeretni, annyit jelent: akarom, hogy a másik létezzen, a lehető legintenzívebben éljen. A haragos tekintet, a haragos szó testvérem élete, sőt, teljes léte ellen irányul. « Ferdén » nézni valakire (ahogy mondják) végső soron azt jelenti: azt akarom, hogy ne létezzen, arra törekszem, bármily csekély mértékben is, hogy megsemmisüljön. Gondolatban megsemmisítem, ugyanakkor fölébe helyezem magamat, úgy vélem, hogy az én életem értékesebb, mint az övé.

— Hallottátok a parancsot: « Ne törj házasságot! » Én pedig mondom nektek: « Aki bűnös vággyal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követ el vele. » Valóban, mint ahogy vannak gyilkos tekintetek, ugyanúgy vannak bitorló tekintetek is, amelyek a másik emberből mintegy saját tulajdonnak tekintett dolgot csinálnak. Mintha az asszony tulajdonba vehető tárgy lenne...

— Hallottátok a parancsot: « Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet! » Én pedig mondom nektek: « Szeressétek ellenségeiteket! » Mert a szeretet nem igazi szeretet, ha viszonzáshoz kötik. Nem azért szeretlek, mert te szeretsz engem, nem azzal a feltétellel szeretlek, hogy te is szeretsz, nem abból a célból szeretlek, hogy te is szeress engem. Szeretlek, még akkor is, ha te nem szeretsz. Mégis szeretlek. Szeretetem nagyobb a közönyödnél, nagyobb még az ellenséges érzületednél is. Szeretetem nem ingadozik a te válaszod ingadozásai szerint. Itt a követelményeknek nincsenek korlátai, a felemelkedésnek nincs felső határa. A felső határ — ami éppenséggel nem határ — az Atya tökéletessége.

« Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes. » Egyetlen módon lehet csak elérni az Atya tökéletességét: állandóan törekedni kell rá.

Azt mondják erre: hát nem utópia ez az egész? Megvalósítható-e mindez a gyakorlatban? Az ember hajlamos lenne azt felelni: igen, ez utópia, nem lehet megvalósítani. Látszatra így igaz. Mert odaadni a köpenyünket annak, aki csak a ruhánkat kéri, odatartani bal orcánkat annak, aki megütötte a jobbot, kivájni szemünket és levágni kezünket, lemondani a szükségesről annak a javára, aki a fölösleget kéri — mindez azt jelenti, hogy már nem is vagyunk sajátmagunké, hagyjuk, hogy élve felfaljanak minket.

Akkor hát mit tegyünk? Talán cukrozzuk meg ezeket az előírásokat, kezdeményezzük mi magunk a megnyirbálásukat, miközben azt állítjuk, hogy Jézus tanítványai vagyunk? Semmiképpen sem. Mindenekelőtt semmi álszenteskedés, semmi hazugság, semmi kettősség: nem mondhatjuk magunkat keresztténynek és ugyanakkor Jézust álmodozónak, mert emberhez méltatlan dolog volna tanítványul szegődni egy álmodozóhoz. Egyébként Jézus életének és tanításának egész kontextusa tanúsítja, hogy Krisztus éppenséggel ellenkezője az álmodozónak.

Tehát nem szabad semmit se megédesíteni: Jézus tudja, mit mond. De ne felejtsük el, hogy a szabadságunkra hivatkozik. Azt lehetne mondani, hogy nem is Jézus az igényes, mi magunk vagyunk azok, anélkül, hogy tudnánk. Mi magunk álcázzuk önmagunk előtt saját igényeinket, mert félünk tőlük és félünk attól a kötelességünktől, hogy emberek legyünk. Jézus csak feltár bennünket sajátmagunk előtt, lerántja a fátylat szabadságunk nagyságáról, letépi azokat az álarcokat, amelyeket sajátkezűleg fabrikáltunk magunknak féle-

lemből és önzésből. Azt mondja nekünk: te többet érsz, mint gondolod, nagyobb vagy, mint amilyennek tudod magad. Élj úgy, ahogy azt ez a nagyság megkívánja, minél inkább megtapasztalod ezt a fajta életet, annál jobban felfedezed, hogy nagy vagy és ez a nagyság követelmény. Fel fogod fedezni, milyen messzire vezethet téged szabadságod, ha ledobod az arcfestéket és az álarcot.

Az új Törvény, a kereszténység, nem lehet utasítások listája, hanem az emberi nagyság határtalan horizontjainak feltárása tipikus példák segítségével. Nincs más dolgunk, mint a lelkiismeretünkre hallgatni, amikor odajutunk, hogy végre megértjük, mit érünk és a valóságban mit akarunk, amikor felfedezzük, hogy ezek a követelmények nem egy másvalakinek, hanem sajátmagunknak a követelményei. Határtalan nagyság ez, melyet a legegyszerűbb, a leghétköznapibb életben élünk át. Határtalan horizont a *legegyszerűbb horizontok — háztartás, szomszédok, lakóhely, munka — közepette.* Jézus elmondja nekünk mindazt, amire az ember képes a legegyszerűbb életben, feltéve, hogy valóban fia Istennek, aki Atya.

Ezért világért sem szabad valamiféle, engedelmességnek képzelt lemondást felajánlani Istennek. Mit kell felajánlanunk Istennek? Szabadságunk napról-napra való építését, hogy az igazából ne a rabszolgák szabadsága, hanem a fiak szabadsága legyen.

Mit jelent ez az állítás: « Krisztus meghalt érettünk »?

Minden lelkiség Krisztus Keresztjének lábánál fut össze. Az évszázadok során sokféle utat nyitottak meg, hogy az embert elvezessék az Istenével való lehető legbensőségesebb egyesüléshez. Egyesek Keresztes Szent János és Szent Terézia útján járnak, mások inkább Szent Domokos, ismét mások Assisi Szent Ferenc, Szent Ignác, Szalézi Szent Ferenc vagy Foucauld atya nyomdokain. De vannak olyan utak is, amelyek sehová sem vezetnek, elvesznek az illúzió homokjában. Van hiteles út és van tévútra vezető ösvény. Azt hiszem, elmondhatjuk, hogy a biztos ismérv, a lelkiség hitelességének egyetlen mércéje a Kereszt. Minden, ami a Kereszthez vezet, valóban keresztény. Minden, ami a Keresztet eltávolítja vagy megkerüli, az álértékek vagy pótlékok kategóriájába tartozik.

Csakhogy a Kereszt jelentését jól meg kell érteni. Krisztus halála, amely körülbelül harminc éves korában történt, időben és térben lezajlott, történelmi esemény. Mit jelent ez az esemény? Önmagában nem más, mint « *egy vándor prédikátor* meglehetősen *banális* elbukása » (C. Duquoc), aki azt állította magáról, hogy próféta és Izrael megváltója. Szenvedett Poncius Pilátus alatt, meghalt és eltemették. Minthogy mindez egy olyan per eredményeként zajlott le, amely némi port vert fel Róma Judea provinciájában, megemlékezik róla a zsidó hagyomány, sőt Tacitus is, *Annales*ében. Nekünk, keresztényeknek, ez az esemény a történelem középpontját jelenti. Azaz, ezt az *egyszeri* eseményt (mintahogy

minden esemény egyszeri) *egyetemes* jelentőségűnek tartjuk. Miben áll a jelentősége? Nagy felelőtlenség volna elsiklani e kérdés felett.

A Megváltás misztériumának kezdetleges bemutatása

Fel is vetik ma a kérdést, méghozzá annál is mélyrehatóbb módon, mivel érezzük, hogy az Egyház válsága, számos ezzel járó problémán túlmenően, szükségessé teszi, hogy következetesen visszatérjünk a Központhoz, azaz fedezzük fel újra a Központot. Márpedig a Központ nem lehet másutt, csak itt. Abban a nagyszámú teológiai értekezésben, amelyek jelenleg főleg Németországban és Franciaországban napvilágot látnak, elsősorban az szökik a szemünkbe, hogy mind elvetik a Kereszt misztériumának egy bizonyos fajta bemutatását, azt, amely elődeinkre és sajátmagunkra is rányomta bélyegét, és amelyről kétség kívül bebizonyosodott, hogy eltorzította a valóságot.

Ratzinger bíboros, müncheni érsek, ezt írja erről: « *A keresztény tudatra e téren széles körben rányomta a bélyegét Canterbury Anzelm (1033-1109) elégtétel-teológiájának rendkívül primitív tolmácsolása.* » Figyeljék meg, mit mond a teológus Ratzinger, aki mestere a tollnak. Nem vitatja Anzelm tulajdonképpeni koncepcióját, csak ennyit mond « Anzelm teológiájának rendkívül kezdetleges tolmácsolása », és hozzáfűzi:

« Számos keresztény, főleg pedig azok szemében, akik csak elég messziről ismerik a hitet, a kereszt szinte egy megsértett és helyreállított jog mechanizmusán belül helyezkedik el. Ez lenne a módja annak, hogy Isten igazságossága, miután végtelen nagy sérelem esett rajta,

egy végtelen nagy elégtétel fejében újra megbékül [...] Egyes vallásos iratok szinte azt a gondolatot keltik bennünk, hogy a Keresztbe vetett keresztény hit olyan Istent állít elénk, akinek a kérlelhetetlen igazságossága emberáldozatot — saját fia feláldozását — követel meg. Amilyen elterjedt ez a kép, éppoly hamis. A Biblia a Keresztet nem úgy mutatja be, mint egy jogsértéssel kapcsolatos eljárás részét. »* Olyasvalakit akartam itt idézni, aki teológiai téren valódi tekintély.

Megköveteli-e Krisztus halálát Isten igazságossága?

Az elképzelés világos: Krisztus eszerint a bűnös emberiség helyett magára vállalta azt a büntetést, amely az emberiség osztályrésze lett volna és engesztelő áldozattá tette életét. Hangsúlyt helyezünk ezekre a szavakra, mert fennáll a kockázat, hogy az emberek anélkül használják őket, hogy megnéznék: mi van mögöttük. A bűnös emberiséget meg kell büntetni: büntető Istennel állunk szemben. Ha Isten büntet, bizonyára nem saját kedvtelésére teszi: részéről a büntetés nem lehet önkényes intézkedés, mert önkényes intézkedéseket zsarnokok hoznak, Isten pedig nem zsarnok. Ha büntet, azért teszi, mert büntetnie « kell », igazságossága megköveteli. Mármost Krisztus odaáll az emberiség helyére, hogy elszenvedje a büntetést. Magára veszi a büntetést. Tehát ha meghal, nem a saját bűnei miatt hal meg (Krisztus ártatlan), hanem a mi bűneink miatt. Engesztel helyettünk.

---

* Fordításunk alapja J. Ratzinger könyvének francia kiadása: *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, 1976, 197. old. A német eredeti magyar kiadása: *A keresztény hit*, OMC, Bécs 1976.

Gyakran használják továbbá a « jóvátétel » és a « kárpótlás » szót. Azt mondják: Az Isten ellen elkövetett sértésért jóvátétel jár. Az emberek bűneikkel megtagadták Istentől a neki járó tiszteletet, ezt aztán a bűntelen Krisztus kárpótlás gyanánt felajánlja. Ezek a legfontosabb szavak, amelyek valamikor a katekizmusokban és jámbor olvasmányokban állandóan előfordultak. Még egyszer elsorolom őket: igazságosság, büntetés, helyettesítés, kiengesztelés, jóvátétel, kárpótlás.

E szavak igazolására a következőképpen érvelnek: a büntetésnek arányban kell állnia a bűnnel. Isten haragja csak akkor szűnhet meg, ha a törvénysértés elnyerte jogos büntetését. Mivel azonban a sértett fél maga Isten, az ember nem tud kellő elégtételt szolgáltatni. Ezért Krisztus — aki ember, de Isten is — beáll az ember helyébe, hogy Istennek Hozzá méltó, vagyis végtelen értékű elégtételt szolgáltasson. Isten szeretete az emberek iránt tehát — elképzelésük szerint — ebben a helyettesítésben nyilvánul meg, melynek célja az isteni igazságosság kielégítése volna.

Eszerint a lényeg a jóvátétel. Jóvátétel azonban csak olymódon lehetséges, hogy az isteni igazságosság valamiféle kárpótlást kap. Ez a kárpótlás büntetés formáját ölti, melyet maga az áldozat is elfogad, ezért jelölik elégtétel vagy engesztelés szóval. Úgy-e látják, mennyire igaza van Ratzinger bíborosnak, mikor azt mondja, hogy Krisztus halálának értelmét ilyenformán bemutatni « rendkívül kezdetleges » dolog. Ez még elég enyhe kifejezés. Ezért hozzáfűzi: « Az ember borzadva fordul el egy olyanféle isteni igazságosságtól, amelynek sötét haragja minden hitelességétől megfosztja a szeretet-üzenetet. »

Valóban, gondolkodjunk csak: azt mondják nekünk, hogy Isten nem bocsáthatott meg az embernek anélkül, hogy igazságossága ne kapott volna előbb elégtételt, amiből tehát azt a következtetést kell levonnunk, hogy Isten nem Végtelen Ingyenesség. A megbocsátási folyamatnak mintegy beiktatott szakaszába becsempésznek egyfajta « igazságosságot », amely elkerülhetetlenül a szeretet korlátjának tűnik. Olyan szeretetet tulajdonítanak Istennek, amelyet korlátoz az igazságosság. Ha Isten igazságossága kárpótlást követel a bűnért, beszélhetünk-e még a szó szoros értelmében bocsánatról? Ez azt jelentené, hogy Isten csak akkor engedheti szabadjára irgalmát, ha előzőleg elégtételt kapott. Az ember azt gondolja, hogy Istenben valamiféle konfliktus zajlik le a bosszúálló igazságosság és az atyai szeretet között, és az atyai szeretetnek határt szab a bosszúálló igazságosság. Jézusnak a Kálvárián ontott vére tehát egy adósság törlesztése, amelyet Isten kárpótlásként követel, mert az emberek bűne csorbát ejtett a becsületén.

Pedig az újszövetségi szövegek...

Nem lehet közönyösen elsiklani amellett, ami ebben a felfogásban elfogadhatatlan. El kell azonban ismerni, hogy az Evangéliumok és Szent Pál is, úgy látszik, feljogosítanak az ilyen szavak alkalmazására: kiengesztelés, elégtétel, kárpótlás, helyettesítés. Hiszen Szent Márknál is ezt olvassuk: « Az Emberfia azért jött, hogy életét adja váltságul sokakért » (10,45). Váltságul? Megkeresem a szó értelmét egy megbízható bibliai szótárban, és ezt találom: pénzösszeg, melyet hadifogoly vagy rabszolga kiváltásáért adnak (innen származik a megváltás

szó, amely kiváltást jelent: Krisztus kiváltott, megváltott minket). Mégse radírozhatjuk ki csak úgy Szent Márknak ezt a szövegét, amelynek hitelességéhez nem fér kétség.

Annál kevésbé, mert Szent Márk előtt húsz esztendővel Szent Pál ugyanezt a gondolatot fejezte ki körülbelül ugyanezekkel a szavakkal: « Őt adta oda Isten véres engesztelő áldozatul azokért, akik hisznek, hogy kimutassa igazságosságát. Isten végtelen türelmében elnézte a korábban elkövetett vétkeket, hogy igazságosságát most kimutassa. Mert amint ő igaz, úgy akar igazzá tenni mindenkit, aki Jézusban hisz » (Rm 3,25). Ez a szöveg rendjén újra előhozza mindazt, amit szeretnénk kiiktatni: vér, áldozat, igazságosság, büntetés, nem hiányzik semmi. Vagy: « Krisztus [...] odaadta magát értünk jóillatú áldozati adományként az Istennek » (Ef 52,2). S nem utolsó sorban ott van a Zsidókhoz írt levél, amelyben a szerző, amikor Krisztus halálának értelmét fejtegeti, állandóan az Ószövetség véres áldozataira hivatkozik. Ebből semmit se lehet kitörölni.

Akkor hát? Benne vagyunk az ördögi körben, ahogy Montaigne mondja? Kénytelenek vagyunk vagy elvetni Szent Márk és Szent Pál szavait, vagy hitbeli ténynek elismerni olyasmit, ami csak felháborodást kelthet kortársainkban? Mert — amint azt Duquoc atya helyesen jegyzi meg —, amikor Bossuet felkiált, hogy « Az Atyaisten kitöltötte bosszúját Jézuson! », az ember, aszerint, hogy milyen hangulatban van, vagy lázadni, vagy nevetni kénytelen. Lázadni, mert milyen jogon tulajdonítunk Istennek olyan érzelmeket, amelyek szégyenére válnak, és tételezzük fel, hogy mindez szükséges a mi üdvössé-

günkhöz? Vagy nevetni, mert az, hogy Krisztus helyettesíti « a bűnük jóvátételére képtelen szegény embereket », teljesen önkényesnek és elvontnak tűnik.

Az igazság az, hogy Jézus keresztje először az apostolok számára is nevetséges kudarcnak tűnt. Abban a hitben követték Jézust annak idején, hogy benne találták meg a legyőzhetetlen királyt, s íme, kiderül, hogy várakozásukkal ellentétben, olyan emberhez szegődtek társul, akit aztán elítéltek és kivégeztek. Önök erre azt válaszolhatják: a Feltámadás azonban megvilágosította őket, miután Jézus több ízben megjelent nekik, visszanyerték előző meggyőződésüket, és biztosak voltak benne, hogy Jézus valóban az a király, akiben korábban hittek. Ez igaz. De azt talán nem vesszük észre, hogy az apostoloknak sok időre volt szükségük, míg megértették, mire kellett a Kereszt. Nem tudtak mit kezdeni a Kereszttel. A Feltámadott mondta az emmauszi tanítványoknak: « Vajon nem ezeket kellett-e elszenvednie a Messiásnak, hogy bemehessen dicsőségébe? » (Lk 24,26). Miért « kellett »? Ezt a tanítványok csak lassacskán értették meg.

Az eseményre magyarázatért először az Ószövetséghez fordultak, pontosan a sajátosan zsidó gondolati kategóriákhoz. Márpedig ezek rituális, kultikus kategóriák. A zsidó vallási életben központi helyen a kultusz állt. A kultusz, azaz a kultusz szertartásai (nincsen kultusz rítus nélkül). Az apostolok tehát Jézus feltámadása után meg voltak győződve arról, hogy mindaz, amit az Ószövetség mondott, Benne valósult meg, sőt, csak Jézusból kiindulva érthető valóban mindaz, amiről Ő előtte szó volt. Szent Pál és az evangélisták tehát az

Ószövetség kultusz teológiai eszméiből kiindulva « magyarázták » a Keresztet, értelmezték azt az eseményt, hogy « Jézus harminc éves korában keresztre feszítve meghalt ».

Az « áldozat » szó például ehhez a teológiához tartozik: tudjuk, hogy Izraelben rituális állatáldozatokat mutattak be. Az « áldozat » szó felbukkan az Újszövetségben is, de ott csak hasonlatképpen. Jézus maga is a régi áldozatok képében fogja fel saját halálát: vérét mint a Szövetség áldozati vérét ajánlja fel, « ez a vér sokakért kiontatik »-mondja (mi is ezt mondjuk a misében az átváltoztatáskor) és ez az emlékezeti aktus, amelyet azokban a húsvéti napokban elrendel, a húsvéti bárányáldozat forrásából merít. De Jézus ezt csak képnek szánta: Ő nagyonis jól tudta, hogy halála egyáltalában nem rítus! Amit Ő mond, az a következő: a régi áldozatok nem voltak hatékonyak, csak az én halálom tudja beteljesíteni azt, amit azok az áldozatok akartak megvalósítani és jelezni. Így elmondható, hogy Jézus halála « áldozati » aktus, és az Evangélium is ezt mondja.

Hosszú ideig jelentős félreértésben éltünk, amikor a Zsidókhoz írt levelet az Ószövetség kategóriái alapján próbáltuk értelmezni. A levélíró elejétől végéig a régi Templomra, a zsidó Törvény áldozataira, a levita papságra hivatkozik. Csábító dolog volt azt hinni, hogy a szerző — valószínűleg Szent Pál valamelyik tanítványa — Krisztus halálát ezek szerint a kategóriák szerint értelmezte. A valóságban elgondolása egészen más volt: Krisztus halálát azért hasonlította a régi áldozatokhoz, hogy megmutassa: e halál és ezen áldozatok között *lényeges különbség* van. Olvasói előtt jól ismert kategóriá-

kat használ (a zsidókhoz szól a levél), hogy megértesse velük: reménységük minden várakozáson felül beteljesült.

Ratzinger néhány sorban csodálatosan összefoglalja a szerző gondolatát: « Az emberiség egész áldozati apparátusának, a világ összes erőfeszítéseinek, hogy Istent kultuszok és rítusok segítségével kiengesztelje, az volt a sorsa, hogy eredménytelen, hiábavaló emberi mű maradjon, mert Isten nem kecskebakot akar, se nem bikát, se nem bármiféle egyéb rituális adományt. Áldozhatunk Istennek állathekatombákat az egész földtekén, nem kell neki, hiszen amúgyis mindez az Övé, az ember mindezt elégetheti az Ő dicsőségére, akkor sem adott semmit Istennek... Istent az ember érdekli, egyes-egyedül az ember. Az egyetlen igazi imádás az ember feltétel nélküli 'igen'-je Istennek. Minden Isten tulajdona, de Ő megadta az embernek azt a szabadságot, hogy 'igen'-t vagy 'nem'-et mondjon, hogy szeressen vagy visszautasítsa a szeretetet. Az egyetlen dolog, amelyet Isten elvárhat, a szeretet szabad csatlakozása. »* Ezen kívül minden értelmetlen. Egyedül ezt nem helyettesítheti semmi.

Márpedig a régi kultusz azt igyekezett helyettesíteni, ami helyettesíthetetlen, állat-áldozatokkal akarta helyettesíteni az ember szeretet-áldozatát. Az efféle helyettesítés tökéletesen hiábavaló volt. Jézus sajátmagát ajánlotta fel: kimondta Istennek a gyermeki engedelmesség « igen »-jét. (Itt most a Zsidókhoz írt levelet foglalom össze; nem állítom azt, hogy ezzel megmagyarázom, miért a gyermeki engedelmesség « igen »-je

* J. Ratzinger *i.m.* 200.

Krisztus halála, minthogy éppen azt véljük elfogadhatatlannak és botrányosnak, hogy Isten, igazságossága nevében, Fia vérét követelje; de majd még erre is rátérünk.)

A Zsidóknak írt levél szerzője szerint Krisztus saját személyét állítja a régiek hiábavaló, eredménytelen áldozatai helyébe. Kétségkívül Jézus, a szöveg szerint, vérével hajtotta végre Isten kiengesztelését (9,12). De ez nem azt jelenti, hogy a kiontott vér anyagi adomány, a kiengesztelés fizikailag mérhető eszköze: a kiontott vér egy *olyan szeretet konkrét kifejezése, amely saját végső határáig elmegy.* A Zsidókhoz írt levél szerzője szerint Krisztus az, aki mindent odaadott, tökéletesen mindent. Ebben a vonatkozásban Ő *az* Ember, az ember a maga tökéletességének teljében. Ő a szeretet abszolútuma, azé a szereteté, amelyet csak az tud nyújtani, akiben maga az isteni szeretet vált emberi szeretetté.

Tehát ha az Evangéliumok, Szent Pál és a Zsidókhoz írt levél Krisztus halálával kapcsolatban váltságdíjról, kiengesztelésről vagy helyettesítésről beszél, nem maradhatunk rabjai — ahogy sokáig azok voltunk — annak az elméletnek, amely szerint az Atya Krisztus halálát elégtételül követelte volna az emberek bűnéért. Más szóval, nem leszünk hűtlenek a Szentíráshoz, ha ezt az elméletet elvetjük (mert ez csak elmélet, s nem az egyetlen eset, amikor a teológusok a hit lényegét helytelenül egy magyarázó elmélethez kötötték). Krisztus halálának értelmezése esetében a teológiai értekezésekben és katekizmusokban évszázadokon át uralkodó elmélet nem csak hogy vitatható, hanem — mondjuk ki bátran —, súlyosan torzító! Itt vagyunk hát sarokba szorítva: mi az

értelme akkor a Credóban ennek a mondatnak: Krisztus meghalt érettünk?

Javasolt teológiai megfontolások

Mindig Jézusnak arra a mondatára kell visszatérnünk, amely a János-evangéliumban olvasható: « Aki engem lát, látja az Atyát » (14,9). Jézust látni annyi, mint Istent látni. Istent mi csak Jézus által ismerjük. De ha Jézust ismerjük, akkor valóban ismerjük Istent is annyira, amennyire ez szükséges ahhoz, hogy igaz kapcsolatban legyünk vele. A fő kérdés az, hogy ne legyen hamis elképzelésünk Isten mivoltát illetően.

Minden, amit Jézus mond vagy tesz, Istent tárja fel vagy Róla lebbenti fel a fátylat. Ami Jézusban látható módon létezik, az Istenben láthatatlanul, titokzatosan van meg. Ha a Megtestesülés alázatossági aktus, ennek oka, hogy Isten alázatos Lény. Ha Jézus szegény, ennek oka, hogy Isten is szegény. Mikor tehát azt látom, hogy Jézus nagycsütörtökön alázatosan emberi lábakat mos, akkor Istent látom, aki maga is mindörökre Szolga, alázatosan, dicsőségének mélységes mélyében. Krisztus alázatosságában nem Isten dicsőségének valamiféle kivételes metamorfózisát kell látnunk, hanem annak a ténynek az emberi történelem dimenziójában való megnyilvánulását, hogy az alázatosság mindörökre ott van a Dicsőség szívében. Jézus akkor sem szűnik meg azt mondani nekünk: « Aki engem lát, látja az Atyát », amikor meghal a kereszten. Éppen ellenkezőleg: Jézus halála tárja fel, leplezi le, mutatja meg számomra, kicsoda Isten, mi az Ő lénye, mekkora Isten örök Lényének mélysége.

Krisztus számára az Atya iránti engedelmesség nem azt jelentette, hogy parancsot teljesít, úgy, ahogy itt a

földön egy beosztott teljesíti főnöke parancsát. Ne úgy képzeljük el az Atyaistent, hogy így szól a Fiúistenhez: megparancsolom neked, hogy harminc éves korodban kínhalált szenvedj! Ha ez volna a krisztusi engedelmesség, habozás nélkül beállnánk a mindenféle rangú és rendű kritikusok közé, hogy visszautasítsuk. A valóságban Krisztus azzal « engedelmeskedik » az Atyának, hogy olyannak nyilatkoztatja ki nekünk, amilyen Ő valóban, és nem olyannak, amilyennek az emberek szeretnék látni. Feltárni Istent olyannak, amilyen, Jézus számára egyet jelentett a halál elfogadásával. Ha Jézus nem fogadta volna el a halált, Istent nem olyannak nyilatkoztatta volna ki, amilyen.

1. *A szeretet: meghalni önmagunknak, kiszolgáltatni önmagunkat*

A dolog alapja ugyanis az, hogy Istenben a halál örökösen ott rejtőzik az élet szívében. Isten szeretet. Márpedig a szeretet meghalás az énnek, de nem csak olymódon, hogy a szerető lény a többieket önmaga elé helyezi, hanem (mikor Istenről van szó, aki teljességgel szeret, és mindörökre a tökéletes szeretetet valósítja meg) lemond arról, hogy önmagáért és önmaga által létezzen, és egyes-egyedül mások által és másokért létezik. Isten Háromság: az Atya csak lendület a Fiú és a Lélek felé, a Fiú csak lendület az Atya és a Lélek felé, a Lélek csak lendület az Atya és a Fiú felé. Hangsúlyozom a *csak*-ot, mert ez a szócska fejezi ki Isten misztériumát, és azt jelenti, hogy Isten lényege az élettel azonos halál. Kilépni önmagunkból azt jelenti, hogy meghalunk önma-

gunknak. Élni annyit tesz, mint szeretni, de szeretni egyenlő a meghalással, mert azt jelenti: csak mások által és másokért létezni.

Pontosan ezt nyilvánítja ki Jézus, amikor meghal a kereszten. Szent Pál azt mondja, hogy Isten Fia « kiüresítette magát, szolgai alakot öltött és hasonló lett az emberekhez... megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig » (Fil 2,8-9). Ez azt jelenti, hogy Isten lénye: örökös önkiszolgáltatás másoknak. Kétségtelenül nem tudjuk pontosan megérteni, mit jelent ez, mert Isten örök Lénye meghaladja minden elképzelésünket, de megpróbálhatjuk megérteni, hogy ebben áll tulajdonképpen Isten Lényének « misztériuma ». Mégiscsak tudnunk kell, milyen Istenben hiszünk!

A zsidók Isten diadalmas megnyilvánulását várták. S most itt, a Kálvárián, Isten nem lép közbe, elrejtőzik és hallgat. Nem a Szabaoth, a seregek Istene van itt, hanem a seregétől megfosztott, fegyvertelen Isten. Gazdagnak, hatalmasnak képzelték el és kétség kívül az is, mert Ő a Végtelen, de most látható, hogy gazdagsága nem a birtoklásban, hanem az adásban áll: a teljes, fenntartás és hátsó gondolat nélküli adás ez. Félreértenénk a szeretetet, ha azzal gyanúsítanánk Istent, hogy valami hátsó szándékkal él. A szeretet nem csak valamicskét szolgáltat ki önmagából, hanem a lényeget. Ha hátsó gondolattal vagy hátsó szándékkal élne, önmagának birtokosa lenne. Márpedig Istenben nyoma sincs a birtoklásnak.

Az Atya távolról sem igényli Fia feláldozását azért, hogy ezáltal igazságossága elégtételt kapjon. Ő Fiát feláldozva azt áldozza fel, ami neki a legdrágább. Vagyis önmagát. Az Atya nem kíméli önmagát. Mivel az Atya

lénye csak (mindig a *csak*) a Fiú által és a Fiúért van, Fia kiszolgáltatásával sajátmagát szolgáltatja ki. Lénye, « természete » az « önkiszolgáltatás » (a « kiszolgáltat », « kiszolgáltatja magát » szó az Evangélium leggyakoribb kifejezései közé tartozik).

Krisztus halála arra a gondolatra vezet, hogy Isten lénye egészen más, mint amilyennek mi elképzeljük, hogy Isten tökéletes tulajdonságai nemcsak végtelenül magasabbrendűek annál, mint amit mi tudunk elérni a tökéletesség terén, hanem azt is, hogy ezek a tökéletes tulajdonságok a miénktől végtelenül eltérő módon vannak meg benne: Isten Egészen Más! Mi, emberek, úgy vagyunk gazdagok, hogy birtoklunk; Isten úgy gazdag, hogy megfosztja magát. Mi úgy vagyunk erősek, hogy uralkodunk, Isten úgy erős, hogy szolgává teszi magát.

Krisztus azzal, hogy szolgává tette magát, hogy kínszenvedése során hagyta, hogy megkötözzék, s magától az élettől is megfosztotta magát, emberi gesztusokkal és cselekedetekkel « értelmezi » Istent. Ahogy mondják, Ő Isten « prizmája », mely testi szemünk előtt felbontja az Istenség vakító fehér fényét. Ő ez a prizma, életének első percétől a végéig, de főleg halála által az. Mikor utolsót sóhajt, mikor magától az élettől — tehát mindentől — megfosztja magát, abban a pillanatban Ő emberileg az, ami Isten istenileg az egész örökkévalóságban. Abban a pillanatban mindenható emberi módon, úgy ahogy Isten mindenható isteni módon. Ekkor vesz részt Isten mindenhatóságában, amely se nem uralkodó hatalom, se nem önfitogtató hatalom, hanem elmosódás.

Amíg nem értettük meg, hogy Isten mindenhatósága a félrehúzódás mindenhatósága, amíg saját életünkben nem tapasztaltuk meg, hogy az elmosódáshoz több — szeretetből fakadó — erőre van szükség, mint az ön-

fitogtatáshoz, addig mindaz, amit itt mondtam, a szó szoros értelmében érthetetlen. Szeretni valakit annyit jelent: akarni, hogy legyen, és nem azt, hogy eléje akarunk kerülni azért, hogy kisebbé váljék: ez a szeretet hatalma!

2. *A szeretet mindenhatósága a megbocsátás*

Amikor Krisztus részt vesz Isten mindenhatóságában, amely a háttérbe húzódás hatalma, — és akkor vesz részt benne, amikor a háttérbe húzódik, vagyis amikor meghal —, részt vesz a megbocsátó hatalomban is, amely Isten lényege. Szó szerint meghal értünk, emberekért, « megvált » minket. Ez némi magyarázatot kíván, mert nehéz dolog helyesen szólni a megbocsátásról; pedig, amint Mauriac mondja, még a kenyérre sem éhezünk úgy, mint a megbocsátásra.

A megbocsátás nem egyszerűen az elnézés aktusa, hanem újra-*teremtés.* A megbocsátás újrateremti az emberi szabadságot, amelyet a bűn által elvesztettünk. A megbocsátás nagyobb isteni hatalmat feltételez, mint a teremtés, mert újrateremteni több, mint teremteni. Az újrateremtő hatalom a teremtő hatalom szívéből fakad, mint többlet-hatalom. Amikor Isten szabadságot teremt, lángoló szeretetében vállalja, hogy visszaadja a szabadságnak azt a hatalmat, amellyel felruházza: hogy megteremtse önmagát. Márpedig a teremtő aktus Istenben alázatosság és lemondás: *Isten* a minden, és Ő mond le arról, hogy Minden legyen. Mert aki Szeretet, az nem viseli el, hogy Minden legyen; nem lehet valaki egyszerre Szeretet és Minden. Teret nyit tehát a

szabadságnak. És ahogyan Hölderlin, a német költő írja: « Isten úgy hozza létre az embert, mint a tenger a szárazföldeket: visszahúzódik. »

Ha Isten számára a teremtés aktusa a visszahúzódás aktusa, akkor vajon az újrateremtés vagy megbocsátás, a szabadság újracsinálásának aktusa, nem a visszavonulási aktus megkettőzése? Vajon megbocsátani nem azt jelenti-e: kétszeresen visszahúzódni? Nem ez lesz-e a legfőbb Mindenhatóság? A XXVI. évközi vasárnap könyörgése kifejezetten ezt mondja: « Isten, aki hatalmadnak legfőbb bizonyítékát adod, amikor megkönyörülsz rajtunk és fáradhatatlanul megbocsátasz, add nekünk kegyelmedet! »

Krisztus tehát *halála révén* részese Isten legfőbb, újjáteremtő, megbocsátó hatalmának. Az az ember, aki Szűz Máriától, vagyis a mi fajtánkból született, halála folytán rendelkezik a megbocsátás isteni hatalmával. Az az Isten, aki kegyesen megbocsát, csak gyanús lehetne. Semmi sem gyanúsabb, mint bizonyos paternalista módon azt mondani: megbocsátok neked. De egy Emberré lett Isten, aki halála révén bocsát meg, akinek a halála azonos a megbocsátással, hogyan volna gyanús?

Helyesen mondjuk tehát, hogy Krisztus kiontott vére megváltott minket. Ezt fejezi ki az átváltoztatás mondata: íme a vér, mely kiontatik a bűnök bocsánatára. Ezek a szavak nem azt jelentik, hogy a vér kárpótlás Isten igazságossága részére, aki állítólag azt követeli, hogy Krisztus a vérét ontsa. A kiontott vér olyan szeretet jele, amely elmegy a végsőkig (vö. Jn 13,1). Az adás végső pontjáig, vagyis a bocsánatig, ami az adás maximuma.

Hangsúlyozom, hogy Krisztus Keresztjének misztériuma tökéletesen értelmetlen rejtély, ha nem fordítjuk meg gyökerénél fogva azt az elképzelést, amelyet az

ember ösztönösen alkot Isten hatalmáról. Minden ember a hatalom vonalán kezdi el keresni Istent; Isten a « nagy főnök », ez elkerülhetetlen, szükségképpen először ebben az irányban tájékozódunk, de ez pogány irány. Ösztönösen azt szeretnénk, ha Isten folytonosan beavatkozna dolgainkba, ha Ő írná meg helyettünk történelmünket, ha Isten megszabadítana bennünket ettől a rettenetes felelősségtől, miszerint mi magunk vagyunk saját sorsunk irányítói.

Mikor valaki kereszténnyé válik (mert az ember nem keresztény, hanem azzá válik, minden nap újra meg újra meg kell térnie) és a keresztre szegezett Isten-ember abszolút tehetetlenségét szemléli, nagyon nehezére esik elfelejteni az első (pogány) lépést, mely mélyen ránk nyomta bélyegét. Megtérésünk sohasem tökéletes. Az isteninek két képe között ingadozunk, melyeket — mivel nem tudjuk egységbe olvasztani őket — jól-rosszul összeegyeztetünk: a pogány, uralkodó Mindenhatóság képe és a Keresztre szegezett, haláltusáját vívó Krisztus Mindenhatóságának képe. A pogány mindenhatóság képe változatlanul meghúzódik tudatunk mélyén, erre mintegy rányomódik a keresztre szögezett Krisztus Mindenhatóságának képe. E két kép együttes jelenléte katasztrófa a lélek és a szellem számára.

Naphosszat, évek során át, sajátosan keresztény módon kell elmélkedni, hogy mélységesen meggyőződjünk róla: a Kálvária Mindenhatósága tárja fel Isten, az örökkévaló, végtelen lény Mindenhatóságának valódi természetét. Krisztus halála tárja fel teljességgel Isten dicsőségét, ezt a Dicsőséget, mely azonos a Szeretettel,

mint önmagát megsemmisítő Hatalommal. A keresztre feszített Jézusban nyilvánul meg világosan az élő Abszolútum — amely Háromság — tiszta « érted »-je vagy « értetek »-je. Egy elcsúfított, vérző, köpésekkel, verítékkel, vérrel borított ember, akit Izajás a vágóhídra vezetett bárányhoz hasonlít, lebbenti fel a fátylat az arcnélküli örök Lényről. Az emberi létnek csak benne és általa van értelme: ez hitünk központi állítása.

Mennyire megértjük Szent Pál megindulását, amikor azt mondja nekünk, hogy « sír », ha azokra az emberekre gondol, akik « úgy élnek, mint Krisztus keresztjének ellenségei » (Fil 3,18)! Kétség kívül az volna jó, ha tudnánk, vagy képessé válnánk vele együtt sírni.

Az imádság

Imádságról beszélni manapság könnyen azt a látszatot keltheti, hogy a divatnak hódolunk. Pedig az imádságot semmiképpen sem volna szabad divatkérdésként kezelni. Aki némi filozófiai képzettséggel rendelkezik, az jól ismeri a történelem ingamozgásának törvényét, melyet Bergson a kettős őrület törvényének nevezett: az ember őrült szenvedéllyel rohan az irányba, hogy aztán ugyanolyan őrült szenvedéllyel száguldjon az ellenkező véglet felé.

Az André Gide személyiségének varázsától megihletett generáció után, melyet a « dilettantizmus »* nemzedékének lehetne nevezni, volt Franciaországban, nem is olyan régen, egy nemzedék,

---

* A szó ebben az összefüggésben a gátlás nélküli életörömöt, az élvezetek korlátlan hajszolását jelenti. — *Ford.*

amelyet Emmanuel Mounier divatossá vált szavával « az elkötelezettség, nemzedéke » néven emlegettek. Az elkötelezettség, vagy, ha jobban tetszik, a maradéktalan önátadás a társadalom szolgálatára, kiábrándítónak mutatkozik, látszólag nem túl eredményes; megerőltető elemzéseket kíván meg mind szociális, mind politikai téren, és mindazok a megfontolások, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a világ szolgálatára való elkötelezettség gyümölcsöző legyen, sok erőfeszítést kívánnak.

Határozottan úgy látszik, hogy az elkötelezettségigénye manapság csökkenőben van és az emberek ismét az imádság felé fordulnak. Képletesen szólva: a vízszintes és a függőleges között ingadoznak: az után a nemzedék után, amely kicsit elfelejtkezett a függőlegesről, azaz az Istennel való kapcsolatról, most újra visszafordulnak ebbe az irányba. Emiatt persze egyáltalában nem kell sopánkodni, csupán az a sajnálatos, hogy mindez az ingamozgás jegyében történik, holott a vízszintes és a függőleges megoldást egyszerre kellene megvalósítani, az volna a kívánatos, hogy « az ideigvaló dolgokban való foglalatosságunk kiterjedése a lelkiekben való összpontosulással párosuljon ».

Mert imádság elkötelezettség nélkül semmivel sem ér többet, mint elkötelezettség imádság nélkül. Nem volna szabad, hogy az a nemzedék, amely újra felfedezte az imádság fontosságát — aminek csak örülhetünk —, ugyanakkor elfelejtkezzék az elkötelezettségről, a cselekvésről, az emberi feladatok támasztotta követelményekről.

Hogyan imádkozzunk?

Vajon az Egyház jelenlegi válságának eredménye misztikus megújulás lesz-e? Ezt kell kívánnunk, annál is

inkább, mert az Egyház történetében minden válság valódi misztikus megújhodást hozott magával. Így történt a reneszánsszal is, amelyet a XVII. sz. csodálatos misztikus felvirágzása követett Franciaországban. Talán most is ilyen misztikus megújhodás előtt állunk. Az egész azon múlik, hogy a megújhodás valóban hiteles lesz-e. Nyomban rátérek arra, mik ennek a feltételei.

Annyit elöljáróban le kell szögeznem, hogy az imádság lényeges eleme ugyan a lelki életnek, de nem maga a teljes lelki élet. A « lelki » szó azt jelenti: « együtt a Szentlélekkel ». A lelki élet egyszerűen maga az élet, de a Szentlélekkel együtt élt élet. Vannak, akik így panaszkodnak: annyi a gondom, annyi a munkám, nincs időm lelki életet élni! Pedig inkább azt kellene mondaniuk: annyi a dolguk, hogy nem jut idejük az imádkozásra, és nem azt, hogy mindennapi tevékenységük nem fér össze a lelki élettel, idegen tőle.

Keresztes Szent János is arra hívja fel figyelmünket, hogy majdan szeretetünk alapján ítélkeznek felettünk. A szeretetet pedig kötelességünk teljesítésében éljük meg, akár a családban munkálkodunk, akár az oktatásban, vagy a sokféle elkötelezettség valamelyikét vállaljuk a szakszervezeti, a szociális, a gazdasági vagy a politikai életben, egyszóval: a szeretet maga az élet.

Az imádkozás három módja

Az imádságról szólva az Evangélium roppant egyértelmű. Csak két mondatot ragadok ki Krisztusnak az imádságról szóló számos kijelentése közül:

« Szünet nélkül mindig kell imádkozni és nem szabad abbahagyni » (Lk 18,1).

« Amikor tehát imádkozol, menj be szobádba, zárd be az ajtódat, imádkozzál titokban... » (Mt 6,6).

Ugyanaz a Szentlélek vezeti az embereket ki a pusztába és gyűjti össze őket testvéri közösségbe. A Bibliában elejétől végéig állandóan felhangzik (ha szabad ezt a kifejezést használni: felhangzik, akár egy zenei téma a hangszerek együttesében) a puszta gondolata. A puszta: magány, csend, összeszedettség, áhítat, ugyanakkor belső meztelenség, szárazság, szénné égés, Istenre való éhség és szomjúság. Ami pedig a testvéri közösséget illeti, csak Pünkösdre kell gondolnunk és megértjük, hogy a Szentlélek — Bábellel ellentétben — egybegyűjti az embereket. A bábeli torony a nyelvek zűrzavarában szétszórta a népeket, Pünkösd összefogja őket a nyelvek megértésében.

A nagy szerzetesi regulák (pl. Szent Ágoston, Szent Benedek) az imádságnak hagyományosan három formáját különböztetik meg:

— Mindenek előtt áll az *Eukarisztia*, mely a teljes, a tökéletes imádság, mert benne magának Krisztusnak az imája terjed ki egészen miránk. És az Eukarisztiát körülvevő Zsolozsma olyan, mint ragyogó gyémántkövet körülölelő gyöngykoszorú. Szerzetesek, szerzetesnők, barátok, apácák, papok imája a zsolozsma, ez a sajátosan liturgikus imádság.

— *A magánima*, vagy a rejtekben mondott imádság: ez az Istennel való négyszemközti, szívbeli együttlét. Ezzel váltjuk valóra az evangéliumi ajánlást: « menj be szobádba, zárd be ajtódat, imádkozzál titokban! ». Természetesen a szoba csak jelkép. Az igazi szoba, a belső szoba.* Ez a « szív » rejtekében való belső, tudati ima (a

---

* Vö. Claudel, *Kantáta három hangra*, « A belső szoba éneke », in: Szabó F., *Szavak forrása csend*, 1985, 57kk.

Bibliában oly gyakran előforduló « szív » szó egyáltalán nem az érzelmeket, hanem a tudatot jelenti).

— *Az állandó ima*, a minden pillanat imádsága, mely egybeolvad munkánkkal, tevékenységünkkel, úgyannyira, hogy észre se vesszük, hogy imádkozunk. Az imádságnak ebben a formájában valósul meg Jézus mondása: « szünet nélkül kell imádkozni és nem szabad abbahagyni ». Nyilvánvaló, hogy ha itt a szó szoros értelmében vett imádkozásról volna szó, amikor félbeszakítjuk a munkát és térdre borulunk, nem vehetnénk komolyan ezt az evangéliumi felszólítást. Az Úr azonban arra akar felhívni bennünket, hogy sose zárjuk ki Istent életünk látóhatáráról, neki mindig ott kell lennie, talán tudat alatt, talán félig tudatosítva. Ez az ima valamiképpen a játszó kisgyermekre emlékeztet, aki, anélkül, hogy odanézne, tudja: anyja ott van a közelében, pedig nem is néz a mamára. De annyira tudatában van jelenlétének, hogy ha az anya netán elmegy, a kicsi azonnal észreveszi.

A magánimádság nehézségei

Szeretjük a dolgok könnyebbik végét megfogni, ezért szívesen kikapcsoljuk életünkből az imádság második formáját, — amikor felhagyunk munkákkal, szokásos tevékenységünkkel, — a kissé hosszabb, néhány percig tartó magánimát. *Kissé* hosszabbat mondok, mert akikhez szólok, többségükben világiak, és semmi esetre sem szorgalmazom az ő esetükben a hosszantartó imádkozást, ami a szerzetesek sajátja.

Az Eukarisztiát hűségesen megüljük és úgy képzeljük, hűségesen gyakoroljuk az « állandó imát » is, de azt gondoljuk, meglehetünk anélkül, hogy időt fordítanánk a magánimádságra. Csakhogy fennáll az a veszély, hogy

az Eukarisztiát nem tesszük igazán bensőleg a magunkévá, és az előttünk lejátszódó liturgikus cselekmények nem válnak mibennünk liturgiává. Az imádkozó közösség ezzel könnyen felületessé, tehát ingataggá válik. Ez a veszély fenyeget ma számos kisközösséget — szerzetesek és világi hívek közösségeit egyaránt —, ha hiányzik az igazi, mélyből fakadó ima.

Ami az állandó imádságot illeti, ha nem szakítunk mellette meghatározott időt a magánimára, nagy a veszélye annak, hogy állandó imánk értéke szinte észrevétlenül csökkenni fog. Mindennapi életünkben egyre ritkábban pillantunk fel Istenre és döntéseinket (amelyek életünk lényegét alkotják, hiszen ezekkel valósítjuk meg szabadságunkat és kisebb-nagyobb döntéseinkkel alakítjuk ki öröklétünket) már nem Istennel és nem Istenért, hanem önmagunk függvényében és önmagunkért hozzuk.

Tapasztalatból tudjuk, milyen nehéz igazán őszintén azt mondani: Jöjjön el a Te országod! Még önzetlen, apostoli tevékenységünk során is, amikor azt mondjuk: Jöjjön el a Te országod!, valahol magunkban az a gondolat motoszkál: hozzam el én a Te országodat, hozza el a Te országodat az Actio Catholica vagy az a vallásos mozgalom, amelynek tagja vagyok. És ha a végsőkig kíméletlenek akarnánk lenni, azt kellene mondanunk, hogy lelkünk mélyén, öntudatlanul, ezzel fordulunk Istenhez: Jöjjön el az én országom a Tied révén! Ez pedig a legnagyobb aljasság, a tökéletes hazugság és képmutatás.

Miért hanyagolja el az ember oly gyakran az Istennel való, talán kissé hosszabbra nyúló, négyszemközti együttlétet, szívbeli találkozást? Gondolom, egyszerűen azért, mert unja, « fád »-nak érzi. Tetszetősebben kife-

jezve: az ember szívesebben fáradozik másokért és élvezi fáradozása örömét. Főleg amikor még fiatal, tüzeli a tettvágy és szinte pszichikailag képtelen egy kis időre is megállni vagy éppenséggel tartósan magába szállni. Az élet csupa mozgás, kezdeményezés, felelősségvállalás, ugyanakkor az imádság nyugalom, mozdulatlanság, várakozás, megalázkodás. Aki rajong az intenzív életért és intenzív életet él, az úgy érzi: az imádság számára egyfajta halál. És az ember mindig vonakodik a haláltól.

Azon okok között, amelyek nem egy embert visszatartanak attól, hogy naponta pár percet az imádságnak szenteljen, ott szerepel a fantázia és az érzelmesség iránti bizalmatlanság is: mi az, hogy áhítat? buzgóság? Szeretheti-e az ember Istent úgy, mint egy nőt, nem egészen másfajta szeretetről van-e itt szó? Érvényesül-e az érzelmeknek az a vibrálása, amit a testi szerelemben érzünk, akkor is, ha Istennel állunk szemben? S beszélhetünk-e még imádságról, ha hiányzik ez az érzelmi megborzongás?

Bizalmatlanok vagyunk az introspekció: a befelé nézés iránt is és a pszichoanalízis korában óvakodunk a belső kérődzés parazita változataitól. Azokban az ifjakban és leányokban, férfiakban és nőkben, akik belekóstoltak a mélypszichológiába, elvi kifogások támadnak. Narcizmustól tartanak, és valóban, mindig fennáll a veszély, hogy saját képmásunkat vetítjük magunk elé és elnevezzük Istennek. Azt hisszük, Isten előtt állunk, holott valójában önmagunkkal állunk szemben, ennek folytán aztán könnyű dolog egyszerre kérdezni is, felelni is. Elnevezzük Isten akaratának azt, ami alapjában véve nem más, mint a mi akaratunk.

Bonhoeffer, ez a Németországban és Franciaországban oly nagy befolyással bíró protestáns teológus,

akit a nácik 1945-ben felakasztottak, így fogalmazta meg ezt: « Az ember (az ilyen imádságban — *ford.*) kedélyesen eltársalog önmagával. »

A kérő imádság is gondot okoz a mai embernek. Vajon amikor a teremtmény Istenhez fordul, végülis nem kegyes pszichológiai fortéllyal él-e a sajátmaga megnyugtatására? Ha nem nyúlna túl hosszúra ez a fejtegetés, most szólnom kellene arról az örökös kockázatról, hogy a lélektanit összekeverjük a lelkivel, azaz a belső életet, amelyet az ember önmagában él (a szerelmesnek is van belső élete, a filozófusnak is van belső élete), összekeverjük a lelki élettel, ami viszont nem más mint élet a Szentlélekkel. Mi is megkérdezhetjük Y. de Montcheuil atyával: « Nem nyer-e meghallgatást az ember egyszerűen azáltal, hogy felemelkedik a lelke? »* Vajon nem maga a lelki felemelkedés jelenti-e az imádkozó ember kérésének igazi meghallgatását?

Pogány imádság kockázata

Az imádkozás nem sajátosan keresztény jelenség, magatartás. A « pogányok », azaz nem-keresztények is sokat imádkoztak, és éppen úgy, ahogy evangelizálni kellett az « elkötelezettséget », úgy kellett az imádságot is evangelizálni, mert az automatikusan, önmagától nem evangéliumi.

Hit és vallás két különböző dolog. Kétségkívül sokszor visszaéltek ezzel a protestáns eredetű megkülönböztetéssel, emiatt azonban még nem állíthatjuk hamisnak. A vallás és a hit összefonódnak ugyan, a

* Lefordíthatatlan szójáték, a *s'exaucer-s'exhausser* azonos hangzású szavakkal: « meghallgatást nyerni » — « felemelkedni ». *Ford.*

kettő mégsem azonos. A vallás emberi eredetű, a hit csatlakozás Isten kezdeményezéséhez. A vallás kultúrjelenség, feltételezhető, hogy minden korban létezett. Az emberi faj sokmillió évvel ezelőtt jelent meg a földön, míg Ábrahámtól nem egészen négyezer év választ el bennünket.

Felvetődik a kérdés: vajon a megszámlálhatatlan évezredek során az ember — Arisztotelész kifejezésével élve — « vallásos állat » volt-e? Marx tagadta ezt, szerinte a vallás csak az ember ember által történő kizsákmányolásával jelent meg a földön, és ebből azt a következtetést vonta le, hogy egykor, ha majd az osztálynélküli társadalomban, beköszöntenek a « daloló holnapok »,* megszűnik ez a kizsákmányolás, a vallásnak nem lesz többé létjogosultsága. Úgy gondolom azonban, hogy ezen a ponton a legtöbb marxista hűtlenné vált Marxhoz; manapság a marxista értelmiségiek elejtették Marxnak ezt a tézisét, és velünk együtt úgy vélik, hogy mióta ember él a földön, a vallás mindig létezett.

A vallás kulturális tényező, emberi tényező. Hangsúlyozom: itt a vallásról mint vallásos érzületről beszélek, amennyiben az önmagában, a hittől függetlenül vizsgálható. A vallás olyan tényező, amely bizonyos emberi szükségletek, mégpedig lényegében kétfajta szükséglet kielégítésére szolgál.

A biztonság és stabilitás igénye

A világba belecsöppent ember hamarosan rájön, hogy léte bizonytalan, törékeny, állandó veszély fenyegeti. Hogy mi fenyegeti? Természetesen a jövő. Nem tudja,

---

* Célzás egy közismert Aragon-versre.

mi vár rá: éhség, villámcsapás, betegség, baleset, halál? Még napjainkban is, mi is, akik műveltnek és fejlettnek valljuk magunkat, megőriztük ennek a primitív gondolkodásnak a maradványait, s egyrészt « a régi szép időkről » beszélünk, másrészt azt mondogatjuk: ki tudja, mit hoz a jövő? A múlt megnyugtat, a jövő fenyeget. Ezért képzelte azt a primitív ember, hogy kezdetben volt az aranykor. Ez a mítosz minden népnél fellelhető. Az eszményi tehát a múlté, a rossz oka a változás, az lenne jó, ha minden változatlan maradt volna. S a vallásban találja meg az ember azt, ami a változatlanhoz, ahhoz az ősi múlthoz köti, amikor — állítólag — ártatlan volt a világ.

Ezzel most egy rendkívül érzékeny pontra tapintottunk rá, nevezetesen a politikum és a vallás elkerülhetetlen interferenciájára. Tény az, hogy bármilyen uralmon levő rendszer — monarchia, demokrácia, diktatúra, mindegy —, amely — érthető módon — igyekszik fennmaradni és fél minden változástól, képtelen hatalma alá hajtani az emberek lelkiismeretét. Megalkot egy törvényt, de sajátmaga, a politikai hatalom, nem tudja lelkiismereti kényszerrel kötelezni az embereket a törvény megtartására. Hatalma nem terjed ki az ún. belső ítélőszékre, a lelkiismeretre. Ezért mindig hajlik arra, hogy a papokhoz forduljon segítségért, akik az adott időszak stabilitásának megvédése érdekében rendszerint segítőtársul szegődnek mellé és lelkiismereti kötelességüké teszik az embereknek, hogy engedelmesen megtartsák az állam által alkotott törvényeket. Ezzel a papság a politikai *status quo* őrzőinek mintegy természetes segítőtársaivá válik (pl. a fáraók Egyiptoma, a görög, a római kultúra stb.).

Ezért környékezi meg örökösen az a kísértés a világ minden papi testületét, hogy valamiféle pogány papsággá süllyedjen vissza. A vallás a paptól Isten nevében követeli meg azt, amit az uralmon levő rendszer csak a törvény nevében tud megkövetelni. A pap az örökkévalóság szankcióival fenyegetőzhet akkor, amikor a politikai rendszer nem tud mással fenyegetni, csak börtönnel vagy büntető eljárással. Hála Istennek, a papság tisztában van azzal, hogy kötelessége ellenállni ennek a kísértésnek. Ha mégsincs tisztában vele, annak oka csak az lehet, hogy hibásan nevelték, hogy infantilis. Sajnos, ez is előfordul.

Az ilyen magatartás egy rettenetesen veszélyes, hamis istenképhez vezet, egy múltbéli istent állít elénk, aki valamiképpen az aranykorból való, akihez a *status quo* fenntartásáért fordul az ember, azért, hogy megszabaduljon a félelmetes változásokat hozó jövő rémétől.

Az istenségtől (divinum) való rettegés elűzésének igénye

Félreértések elkerülése végett ismételten le kell szögeznem, hogy itt nem a keresztény hitről beszélek, hanem a vallásról, mint univerzális jelenségről. A vallás másik gyökere: igény arra, hogy az ember megszabaduljon attól az ösztönös félelemtől, amelyet az istenség, a divinum kelt benne, egy olyan istenség, amelynek a kilétéről nem sok fogalma van. A nap lenne talán az isten? Vagy a villám? Vagy pedig a nap, a villám mögött van az Isten? Sose lehet tudni! Annyi bizonyos, hogy a pogányság mindent imádott, szent volt számára a természet minden dolga: vannak szent tehenek, szent kígyók, szent fák, szent kövek. A pogány ösztönösen maga elé képzel egy felsőbb hatalmat, mely többé-

kevésbé a természeti jelenségek mögött rejtőzik valamiféle világon-túliságban, amit Nietzsche « A vallás kritikájá »-ban 'hátsó világ'-nak nevezett.

A vallásos érzület egyrészt egy múltbeli istent teremt magának, másrészt egy hátsó világba tolt istent, egy olyan hatalmasságot, akitől függünk, akinek lehet tetszeni, de akit fel is lehet ingerelni. Ez a hatalom adja a napfényt, a jótékony esőt, de ugyanez zúdítja ránk a viharokat meg a villámokat is. Ezért meg kell nyernünk a kegyét, a magunk oldalára kell állítanunk.

Ez lehet az imádság karikatúrája: jellegzetesen pogány imádság ez, még akkor is, ha az imádkozó egyébként kereszténynek tartja magát. Annak érdekében, hogy kedvessé tegye magát az isten előtt, hogy a maga oldalára állítsa, imákat mond el (ezek tetszenek istennek), áldozatokat mutat be (ezek hatására a mindenható istenség megbékél). A vallás eszerint olyan szertartás- és parancsolatrendszer formájában jelenik meg, amelynek célja az istenség kegyeinek elnyerése. Ezek a szertartások és parancsolatok aztán — természetes módon — szokásokká alakulnak, amelyeket az ember szentnek tekint. Szentté teszi a szokást! Ez lenne a vallás « tiszta » állapotban, azaz hit nélkül.

A « hasznos » isten

Marx, Nietzsche és Freud nyomán óriási irodalom aknázta ki ezt a témát: a vallás egy múltbeli és túlvilági vagy hátsó-világbeli istenhez vezet, a gyakorlatban pedig különböző szertartásokhoz és parancsokhoz, melyek nyilvánvalóan karikatúrái az imádságnak. Ezek az imádság-karikatúrák csak akkor tűnhetnek el, ha képesek leszünk megszabadulni az isten-karikatúráktól. A

kettő között ugyanis szoros a párhuzam, és nyilvánvaló, hogy napjaink keresztény csoportjai körében még fellelhető sok pogánykori csökevény.

Az egyik legdurvább, ugyanakkor legrafináltabb istenkarikatúrák közé tartozik a nagy varázsló képe: azé az istené, akit hasznosnak tartunk szükségleteink kielégítése céljára. Ő a mindenható, akihez akkor fordulunk, amikor kénytelenek vagyunk elismerni tehetetlenségünket. Ebben az esetben az imádság egyszerűen hasznos könyörgés egy hasznosnak tartott istenhez, akit úgy kezelünk, mint egy lelki fogyasztási cikket, szükségleteink kielégítőjét.

Ha igazi keresztények akarunk lenni, el kell jutnunk a hitnek arra a fokára, amelyen Isten számunkra tökéletesen haszon nélküli. Az igazán érdekmentes imádsághoz csak akkor lehet eljutni, ha az ember olyan Istent tekint kiindulási pontnak, aki nem *szükséges* a számára. A szeretet csak akkor szeretet, ha ingyenes, minden érdektől mentes. Minden önérdek, amit az imádságba belekeverünk, a szeretet halálához, tehát a kereszténység halálához vezet.

Itt csak érintőleg: feltétlenül lényegbevágó dolog különbséget tenni « szükséglet » és « vágy » között. Mert minden ezen áll vagy bukik: csak « szükséges »-e számunkra Isten, vagy vágyódunk utána? Amire csak « szükségünk van », azt önmagunkért akarjuk, ami azonban vágyódásunk tárgya, azt nem magunkért, hanem önmagáért kívánjuk. Denis Vasse atya « A vágy ideje » c. könyvében így ír: « az az imádság, amelyben nem éljük át, hogy Isten nem szükségleteink kielégítése céljából létezik, csak valami ködös ábránd... Imádkozni nem azt jelenti, hogy szükségünk van vagy nincs szükségünk valamire, hanem azt, hogy egyre jobban

tudatosítjuk magunkban: képesek vagyunk valakit önmagáért kívánni, szeretni, pontosan olyan mértékben, amennyiben ez a lény nem szükséges nekünk, nem tudjuk elfogyasztani vagy megismerni. Imádkozni annyi, mint megmutatni: az ember képes vágyódni a lehetetlenre ».* A szükséglet kielégíthető, a vágy soha. Pusztán önmagáért vágyódni valakire (valójában ez a szeretet meghatározása) annyi, mint megindítani egy folyamatot, amely csak tovább, egyre jobban elmélyíti a vágyat.

Nekünk, kereszténveknek, dialógust kell folytatnunk a körülöttünk levő ateista világgal. Ezek a kérdések kulcsfontosságúak korunknak ebben a dialógusában, amelyben nem szabad, hogy « a távollevők jámbor gyülekezete » legyünk, amint azt annak idején Jean Guéhenno mondotta. Ezért le kell számolnunk az « istenkarikatúrával », az állítólagos univerzális javítószerelővel, a hiánycikkpótló istenséggel, aki átveszi tőlünk a stafétabotot, amikor erőink végső határához értünk.

Ne felejtsük el, hogy ennek az istennek rohamosan csökken a szerepe. Mikor az orvostudomány még gyenge lábon állt, mint például Molière idejében, az emberek egy-kettőre Istenhez fordultak imájukkal. Azóta a tudomány óriási haladást tett, és ma már sok időnek kell eltelnie, míg rászánjuk magunkat, hogy megkérjük Istent: vegye át tőlünk azt a bizonyos staféta-botot. Ezért az univerzális javító-szerelőként kezelt ál-isten jelentősége a nulla felé tart. Azt nem állítom, hogy valaha

---

* D. Vasse, *Le temps du désir*, 1969, 30.és 34. old.

is eléri a nullát, de afelé tart, mert szerepe bizonyos értelemben fordított arányban áll a tudomány fejlődésével.

Miért imádkozzunk? Az imádság szükséges voltának alapvető okai

Ha az eddig elmondottakat figyelembe vesszük, semmi sem indokolja többé a bizalmatlanságot a tulajdonképpeni evangéliumi imádság iránt, feltétlenül szükség van erre. Az imádság révén érünk el az érdeknélküliség legmagasabb fokára. Életünk pedig annyit ér, amennyit érdek-nélkülisége, a szeretet ingyenessége ér. Annyi mindenesetre nyilvánvaló, hogy imádkozni *kell*, azaz az Isten*ről* szóló szavaknak, a teológiai értekezésnek, az Isten*hez* intézett szavakba kell torkollnia. Természetesen: nem beszélhetünk Istenhez, ha nem tudjuk róla, miféle Isten; akármit mondunk is *Neki*, egyidejűleg *Róla* is beszélünk, beszédünkben van katekézis és bizonyos tan ismerete. Végül is azonban mindennek a lényege az, hogy Isten*hez* beszélünk. És most elsorolok néhány okot, a legalapvetőbbeket, amelyek szükségessé teszik, hogy egy kicsit hosszabban is imádkozzunk. Ha csak egyet említenék is közülük, önmagában már az is bőven elegendő volna.

1. *Isten maga is kéréssel fordul hozzánk* *

Az ember imája, kérése Istenhez: válasz Istennek hozzá intézett szavára, kérésére. Csak a legnagyobb körültekintéssel szabad beszélni Isten parancsairól, még

* A francia « prier » szó kettős értelmű: kér, imádkozik. Az alcím pontos fordítása ez lenne: Isten maga is kér minket, vagy: Isten maga is imádkozik hozzánk.

Isten akaratáról is. Távol álljon tőlem, hogy ki akarjak iktatni hagyományos szavakat, amelyeket maga Jézus is használt, csak éppen helyesen kell értenünk őket. Nem önkényes, parancsoló akaratról van itt szó. Olyan környezetben, ahol az emberek szeretik egymást — például egy családban — nem szokás « dirigálni », parancsolgatni egymásnak; a családtagok kölcsönösen kérik egymást, óhajt fejeznek ki, azt mondják: « légy szíves », meg « kérlek », vagy « örülnék, ha ezt megtennéd... ». A magam részéről szívesebben beszélek Isten kívánságainak teljesítéséről, annyira elborzaszt az a gondolat, hogy sokan, félreértve az « Isten akarata » vagy « parancsai » szavakat, valami diktatórikus hatalmat, voluntarista szellemet tulajdonítanak Istennek. Isten parancsai azt a küszöböt (alsó határt) jelentik, amelyen innen nincs szeretet.

Jean Lacroix szerint — nagyon szeretem idézni ezt a mondását — « szeretni annyit tesz, mint megígérni és elhatározni, hogy a szeretett lénnyel szemben sose alkalmazok hatalmi eszközöket ». Az emberi szeretetben és szerelemben sok az ilyen « hatalmi eszköz », az ártatlan csábítgatástól kezdve az aljas megerőszakolásig, és a kettő között a hatalmi eszközöknek egész skálája sorakozik.

Isten a Mindenható, de hatalma éppen abban áll, hogy nem kíván hatalommal élni. Ezt a nagy igazságot nyilatkoztatja ki Jézus Krisztus. *A szeretet* a hatalmas, márpedig a szeretet hatalma éppen a hatalom gyakorlásáról való lemondás, a szó teljes értelmében. Az, aki lemond a hatalom gyakorlásáról, nem parancsol, hanem kér. Isten *kér* bennünket.

Az Istennel való élet kölcsönös kérések sora: mindketten, Isten is, mi is, kívánságot adunk elő. Isten azt az

óhajt fejezi ki: legyünk teljes emberek, jussunk el a lét legmagasabb fokára, a legtisztább minőségű létre. Egy ember életében az a legborzasztóbb, amikor az illető, anélkül, hogy észrevenné, középszerűvé válik. Isten pontosan csak egy dolgot mond mindegyikünknek: lépj ki középszerűségedből, ne alacsonyítsd le magad, emelkedj fel az emberség legmagasabb fokára! Ez az ő óhaja, ebből áll az egész Evangélium. Mi pedig válaszképpen elmondjuk a mi óhajunkat: dicsőíttessék meg az Úr és a mi saját megszentelődésünk legyen az ő dicsősége és öröme. Szent Pál Isten utánzására szólít fel minket, ezen a téren aztán igazán nem vonhatjuk ki magunkat az alól, hogy utánozzuk Istent, aki szakadatlanul kéri az embert.

2. *Isten az örök te, aki sose válhat ő-vé*

Gabriel Marcel szerint « Isten olyan Te, aki sohase válhat Ő-vé ». Ha harmadik személyben beszélünk Istenről, már nem Róla van szó, hanem egy tárgyról, egy dologról. Lehet beszélni egy tárgyról, egy dologról, de Isten semmiképpen sem tárgy, Isten alany. Nem lehet egy ige tárgya, különben csak isten-karikatúra. Másrészt Isten mindig jelenvaló; távollevő személyekről beszélünk harmadik személyben, amikor valaki jelen van, nem azt mondjuk: ő, hanem azt, hogy te. Hozzá szólunk.

Az Istennek mondott « Te » (magázni is lehet, ez nem lényeges, a 2. személy a fontos) az imádság gyökere. A földön minden párbeszéd. Párbeszéd önmagunkkal — ez a gondolat; párbeszéd a dolgokkal vagy az eseményekkel — ez a cselekvés; párbeszéd a többiekkel — ez a bajtársi viszony, a barátság, a szerelem; párbeszéd Istennel — ez az imádság.

De ez az Istennel való párbeszéd nem sorolható be többi párbeszédeink közé, nem is rajtuk kívül álló dia-

lógus, mert Isten nem olyan lény, amely egy sorba állítható a többi lényekkel. Ahogy a filozófusok mondják, Isten nem számít teremtménynek. Nem az a helyzet, hogy tessék, itt van az elmélkedést tartó atya s hozzá hat-hétszáz hallgató, plusz itt van Isten, aki valahol felettünk lebeg. Éppen ez az ő misztériuma: másvalaki és mégsem más. Jobban énem, mint énmagam, ott van minden párbeszéd mélyén, amelyet önmagammal, a dolgokkal vagy más emberekkel folytatok. Ahogyan Claudel tolmácsolja Szent Ágoston gondolatát (« *interior intimo meo* »): Isten énbennem jobban én, mint én magam.

Isten nem harmadik személy, szinte azt merném mondani: konkurrens harmadik személy, aminek egyébként egyes ateisták tekintik, akik éppen ebben a harmadik személy mivoltában utasítják vissza. Dosztojevszkij *Ördöngősök* c. nagy regényének egyik hőse azért lesz öngyilkos, mert nem bírja elviselni Isten tekintetét, amely állandóan « erőszakot követ el rajta ». Ezért veszélyes « Isten szeméről » beszélni, az Ő szeme nem néz, még kevésbé figyel bennünket (ahogy Victor Hugo írja: « a szem ott volt a sírban és nézte Kaint »)!

Óvatosnak kell lennünk bizonyos kifejezésekkel kapcsolatban, amelyeket a gyerekeknek szoktak mondani: « szüleid nem látnak, de van valaki, aki mindig lát: Isten! » — Borzalom! Az ilyesmi öngyilkosságba hajszolhatja az embert! Jean-Paul Sartre *A szavak* c. kis önéletrajzi írásában elmondja, hogy egyszer ő is majdnem öngyilkos lett, mert — igen puritán — gyermekkorában, Schweitzerék környezetében, Elzászban, gyufával játszott és kiégetett egy szőnyeget. Megpróbálta eltussolni a kárt, de aztán azt mondta magában: mama nem veszi észre, de Isten lát! Elszaladt, bezárkózott a fürdőszobába, s azt hitte, megőrül a gon-

dolattól: lelkiismeretét megerőszakolja, állandóan megerőszakolja Isten szeme. Ekkor kezdte elveszíteni a hitét.

Isten nem *néz* bennünket. Csak nem képzeli bárki is, hogy mi valami látványosság vagyunk Isten számára? Az efféle elképzeléseket feltétlenül el kell oszlatni, mert borzalmas következményekkel járnak. Az ember látványosság lenne Isten számára? Ugyan már! Semmi kedvem, hogy az emberek úgy nézzenek rám, mint valami látványosságra, és nem akarok az lenni senki számára sem, még akkor sem, ha az illetőt Istennek hívják. Emberi méltóságom nevében visszautasítom az ilyesmit. Hál' Istennek, az az Isten, akit Jézus Krisztus tárt fel előttünk, nem olyan Isten, aki *néz*, hanem olyan Isten, aki *átölel* minket. Ez pedig egészen más.

Az imádság bizalmas beszélgetés Isten és az ember között

A Kinyilatkoztatás: Isten bizalmas megnyilatkozása az ember előtt (ez lehetne egyébként a Biblia meghatározása is); az imádság viszont: az ember bizalmas megnyilatkozása Isten előtt. A Kinyilatkoztatás Isten szívveréséről beszél: miként ver Isten szíve? Ki az Isten? Milyen az élete? Mi a titka? Mindez misztérium, ahogyan bizonyos értelemben én is misztérium vagyok a többi ember számára.

Ha szeretek valakit, bizalmasan feltárom előtte lényem legmélyét, de ilyen bizalmasan csak akkor beszélek, ha szeretem. Minden bizalmas beszélgetés feltételezi a szeretetet (egy ismeretlen emberhez nem megyek oda az utcán azzal, hogy elmesélem neki egész életemet), de ugyanúgy, nincs szeretet bizalmas megnyilatkozás nélkül.

(Nem tudom elképzelni, hogy egy vőlegény azt mondja menyasszonyának: « Szeretlek, de rólam ugyan semmit se fogsz megtudni! »). Egyébként nincs meghatóbb annál, mint amikor a pajtási viszony — éppen a kölcsönös bizalmas közléseken keresztül — lassan barátsággá alakul át; a barátságon túl pedig, a szerelemben, a bizalom odáig mélyül, hogy két ember valósággal átlátszóvá válik egymás számára.

Isten bizalmára az ember azzal válaszol, hogy bizalmasan közli lénye legmélyét, bizalomért bizalmat ad, bizalmas beszélgetés alakul ki közöttük. Az imádság nem kizárólag formulák elmondásából áll, sokkal inkább szívbeli együttlét Istennel. Beszámolunk neki életünkről: vágyainkról, nehézségeinkről, szorongásainkról, örömeinkről. A valódi istengyermeki magatartás a bizalom. Persze semmi újat nem hozunk Isten tudomására, tudja Ő jól, mik vagyunk. Itt nem arról van szó, hogy tudomására hozzunk valamit Istennek, hanem arról, hogy a legmélységesebben igaz magatartást tanúsítjuk, Isten gyermekeinek magatartását, akik útban vannak az Istennel való egyesülés (divinizáció) felé. Természetes tehát, hogy magatartásunk gyermeki, vagyis bizalmas.

Néma szeretet nincs. Az imádság is a szeretet kifejezése, ahogyan — földi viszonylatban — a bizalmas beszélgetés a szeretet kifejezése. Ha pedig erre azt mondják nekem, hogy két szerelmes hosszú ideig el lehet egymással anélkül, hogy egy szót is váltanának, azt felelem: ilyen esetben a némaság a legmagasabb szintű beszéd. Kifejezés nélkül nincsen semmi, amit nem fejeznek ki, az fokozatosan elhalványul, végül semmivé lesz. Az imádság a hit kifejezése.

Az imádság Isten ajándékának elfogadása

Ha a szeretetet úgy határoztuk meg: elfogadni s egyszersmind adni, akkor nem lehetünk csupán adakozók, hanem – és elsősorban – el kell fogadnunk, amit kapunk. Úgy érzem, itt jutunk el keresztény mivoltunk sajátos lényegéhez. Nagy számban vannak nem keresztények, akik rengeteget adnak, nem vonhatjuk kétségbe sokuk őszinte nagylelkűségét. Ezen a téren nincsenek statisztikák, de jobb is, ha nem készítünk ilyesmit, mert nem biztos, hogy nagylelkűség terén a keresztények vinnék a pálmát. A különbség az, hogy a keresztény Istentől kapja és fogadja el azt, amit továbbad az embereknek. A keresztény azért keresztény, mert képes elfogadni. Elfogadjuk Isten ajándékát és továbbadjuk testvéreinknek ezt a szeretetet, melynek átadására Isten tesz képessé bennünket.

Henri de Lubac atya írja valahol: « minden olyan tevékenység, amely megérdemli, hogy kereszténynek nevezzék, szükségképpen bizonyos passzivitáson alapul. » De Lubac atya nem fél a « passzivitás » szótól, mi talán az « elfogadás » szóval válthatnánk fel, mert nem hiszem, hogy ez a szó bizalmatlanságot keltene kortársainkban.

Szeretni nem csak azt jelenti: adni, hanem ezt is: elfogadni. Az imádság: Isten csókjának elfogadása. Csodálatos szimbólum a csók. A szerelmes csókban nyilvánul meg a kölcsönös elfogadás és adás. A zsoltáros így énekel: nyisd fel szádat, és én betöltöm azt. Befogadom leheletedet és beléd öntöm leheletemet. A leheletváltás a kölcsönös adással és befogadással a mélységes lélekváltást jelenti. E mellett szól az is, hogy a

latinban ugyanaz a szó — *anima* — fejezi ki a lehelet és a lélek fogalmát. Ezért vétek prostituálni a csókot, amely csodálatos, felséges dolog.

Az imádságban tudatosítjuk, mi az Isten és mit tesz életünkben

Életünk során bizonyos dolgokat fokozatosan tudatosítunk. Így például fiatal korunkban nagyon halvány fogalmunk van arról, mennyi szeretetet kapunk szüleinktől, aztán egy szó vagy egy körülmény hatására egyszerre tisztábban és intenzívebben tudatosodik bennünk szüleink szeretetének jelentősége.

Ha Istenről van szó, legtöbbször igen alacsonyszintű ez a tudatosítás, ezért imádkozunk olyan keveset és olyan rosszul. Az imának spontán kellene felszöknie, valahányszor egy adott alkalommal rádöbbenünk arra, mi az Isten és mit tesz a mi életünkben.

Tudatosítjuk magunkban, hogy Isten ott van minden egyes szabad cselekedetünk mélyén és isteni dimenziót ad humanizáló emberi tevékenységünknek. Egy tevékenység csak akkor igazán emberi, ha « humanizál ». A mi feladatunk — bármely formát öltsön is — mindig abban áll, hogy egy emberi világot építünk fel. Az ember: nincs, csak csírájában létezik, rajtunk áll, hogy legyen. Csak egy nagybetűs Ember van: Jézus Krisztus. Mi mindnyájan az emberré válás állapotában vagyunk és olyan mértékben válunk egyre inkább emberré, amennyiben szabad tetteket hajtunk végre, « humanizáló » döntéseket hozunk, olyan döntéseket, amelyek az igazság, a szeretet, a testvériség, a szabadság irányában hatnak. Erre vonatkozóan mindenki egy véleményen van.

Mi, keresztények, azonban hiszünk abban, hogy minden ilyen döntés mélyén ott található Isten, és ő felméri

ezeket a döntéseket, hogy sajátosan isteni dimenziót adjon nekik, hogy « humanizáló » tevékenységünk ne maradjon pusztán emberi, hanem emberi-istenivé váljék. Ha egy nős férfi elhatározza, hogy megcsalja a feleségét, Krisztus nem lehet részes ebben a döntésben. Ha ezzel szemben úgy dönt, hogy bátor fellépésével erőteljesebben érvényesíti az igazságot a munkahelyén, Krisztus részese lesz ennek a döntésnek, ez már nem csupán emberi, hanem emberi-isteni döntés.

Napról-napra, percről-percre hozott döntéseink — mivel ott van bennük Isten — hozzák létre azt, amit mi örök életnek nevezünk. Ezt nevezném én « keresztényi állapot »-nak, André Malraux *Az emberi állapot* c. regénye címének analógiájára. Vajon tudatában vannak Önök keresztényi állapotuknak? Ha igen, hát hogyne törne fel spontán az ima: Igen, Uram, köszönöm, Uram! Az imádság gyökerénél fogva egyidejű annak a ténynek a komoly tudatosításával, hogy az Atya, a feltámadt Krisztus és a Lélek tevékenyen és « divinizáló » módon jelen van szabadságomban.

Az imádságnak négy fajtáját különböztetjük meg (azelőtt dicsérő, hálaadó, engesztelő és kérő imáról beszéltek), ezeket négy szóval jelölhetjük:

— *Igen*: az Istennek szóló igen az imádás. A muzulmán úgy dicsőiti Istent, hogy meghajtja homlokát felsőbbsége előtt. Mi is megtehetjük ezt (miért ne?), de számunkra az imádás mindenekelőtt az isteni csók elfogadása, az *igen* Isten csókjára, a « divinizáló » csókra. Nincs kizárva, hogy az adoráció (imádás, dicsőítés) szó a latin *os, oris* = a száj-ból ered. Az imádás: az ajkak találkozása, az *igen* Istennek.

— *Köszönöm*: az Eukarisztia, azaz a hálaadás. hogy is ne mondanánk köszönetet Istennek, ha tudatában

vagyunk annak, miképpen alakítja át egész életünket, ha tudatában vagyunk annak, milyen módon ad életünknek olyan dimenziót, amelyet el se tudunk képzelni, fel se tudunk fogni. Ha egy ember óriási jótéteményben részesül, például jelentős összeget kap valakitől, amellyel kiszabadulhat a börtönből, elképzelhetetlen, hogy ne mondjon köszönetet annak, aki mindenét feláldozta, hogy a másik szabad ember lehessen. És ez csak tökéletlen kép ahhoz képest, hogy micsoda Isten és mit tesz értünk.

— *Bocsánatkérés*: amikor én « dehumanizáló » döntést hozok, mert bűnös ember vagyok, mit kezdjen Krisztus az ilyen döntéssel, hiszen nem divinizálhatja? Akkor hát hogyne kérnék bocsánatot Istentől, amikor tudatosítom ezt? Ezt nevezzük bűnbánatnak.

— *Adj*: a kérő ima, amellyel az Evangélium szerint azt kell kérnünk Istentől, adja nekünk a Szentlelket, azaz gazdagítsa bennünk a szeretetet, tegye bennünk intenzívebbé Annak jelenlétét, aki a Szentháromságban — a teológusok szóhasználatával — a « szubsztanciális szeretet ».

Kérhetünk-e Istentől anyagi javakat? Igen, természetesen, az Egyház is bátorít erre. Mert ha nem mondom el Istennek azt, amit emberi mivoltomban kívánok (egészséget, sikert, hogy ne csalódjak egy számomra fontos szerelemben stb.), nem tekintem atyámnak. Az anyagi dolgokra vonatkozó kérések azt jelentik, hogy gyermeki magatartást veszek fel Istennel szemben, úgy fogadom el ajándékát.

De mindezek a kérések csupán egy sokkal mélyebb kérést jeleznek, azt, hogy áradjon el bennünk az Isten és alakítson át minket. Ez az egyetlen kérés, amely mindig

teljesül, mint ahogyan a tüdőnk is mindig megkapja, amire szüksége van, amikor lélegzünk. Minél előbbre haladunk a lelki életben, imádságunkban annál inkább csak azt kérjük Istentől, amit adni akar nekünk, vagyis: növelje bennünk a szeretetet. Az Evangélium szava egyértelmű erre nézve: « A mennyei Atya megadja a Szentlelket azoknak, akik kérik Tőle » (Lk 11,13). Atyánk megadja nekünk a Szentlelket, csak tegyük magunkat alkalmassá a befogadására.

Az imádság az ingyenesség gyakorlása

Nem hangsúlyozhatjuk eléggé, milyen égetően szükséges dolog az ingyenesség, az érdeknélküliség. Az ingyenesség tulajdonképpen a szeretetnek egy másik elnevezése, mi pedig olyan korban élünk, amikor szinte semmi sem érdek nélküli. Igaz, ott van a művészet, de még ez is áruvá válik, jócskán megtapasztalhattuk ezt például a mozi esetében. Valóságos rabszolgái vagyunk a hasznosnak. A kereszténynek fontos feladata volna, hogy egy ingyenes, érdeknélküli szférát teremtsenek meg a társadalomban.

Miért imádkozzunk? Csak úgy. Egyszerűen azért, mert Isten Isten. És ha Istennek az a kívánsága, hogy eljussak a legtisztább ingyenességre, ezt úgy gyakorlom, hogy kikapcsolom az áramot: leállítom emberi tevékenységemet és *időt* ajándékozok Istennek. Időt: ez az a felvetőszál, amelyre minden tevékenységem rászövődik (az idő az emberi lét legalapvetőbb sajátja).

Kikapcsolom az áramot, eloltom a lámpát és azt mondom Istennek: az időmet adom Neked, mert végül is semmi mást nem adhatok. Úgy adok Neked egy kis időt, mint a bűnös nő az Evangéliumban: csöppenthetett

volna csak néhány csepp illatszert Jézus lábára, de nem, ő eltörte az edényt; én is eltöröm az edényt, érdek nélkül, ingyenesen. Itt már semmi kifogást nem lehet felhozni az ima ellen. Nem mond semmit neked az imádság? Jó, nem mond semmit, sebaj, ajándékozz időt! — De nincs semmi mondanivalóm Isten számára! — Hát ne mondj neki semmit, ajándékozz időt! Ez persze valóságos meghalás, rövid ideig tart, de a tapasztalat azt mutatja, hogy az ember vonakodik a haláltól, még napi pár percre is.

Emmanuel Mounier írja (ő aztán igazán aktív ember volt, túlzott aktivitása vitte sírba ötven éves korában): « A mozgalmas élettől való visszavonulás egyáltalán nem pihenés. Az, aki leszáll önmagába és nem áll meg az első nyugalmas pihenőhelyeknél, hanem elszántan halad a kaland végéig, hamarosan messze sodródik, távol minden menedékhelytől. Művészek, misztikusok, filozófusok néha az összeroppanásig átélték ezt a teljes élményt, melyet elég furcsa módon 'belső' élménynek neveznek.

Az imádság arra hajt minket, hogy kötelezzük el magunkat testvéreink szolgálatára, de végül is minek? Azért, hogy visszatérhessenek a valódi belső életre. Miért szükséges, hogy minden ember jóllakhasson, legyen tisztességes lakása, ne küszködjön szorongató anyagi gondokkal? Azért, hogy valóban ember lehessen, azaz befelé fordulhasson, élhessen a saját mélységében, s maga is képes legyen igazán adni, maga is beállhasson az « adók » sorába.

Szellemi tisztogatási erőfeszítésre van szükség napjainkban a hit terén (nem maradhatunk infantilis keresztények), de ezt az erőfeszítést az imádságban átélt elmélyülésnek kell kísérnie, különben a hit veszélybe

kerül. « Előfordulhat, hogy valakinek felvilágosult és tiszta a hite — vagy annak hiszi az illető —, ugyanakkor lehet ez a hit gyenge, elvont, hogy úgy mondjam, tétova, élettelen, nem képes még egy porszemet se felemelni. A hit ugyanis nem bizonyos értékeknek vagy igazságoknak valamiféle helyeslése, hanem személyes csatlakozás az élő Istenhez. » (Henri de Lubac).

Az is természetes, hogy ami érzelem van az imában, az letisztul, mert az érzelemben mindig van valami öncélú. Ha valóban azt akarjuk, hogy az imádság gyümölcse az önmagáért akart Másik legyen, bele kell egyeznünk abba, hogy megválunk mindennemű érzelemtől. Ez nagyon megerőltető dolog, a misztikusok beszélhetnének róla, ők mind átélték Istent mint sivatagot és az imádságot mint néma stációt a sivatagban. Végső soron Isten csak akkor igazán Isten a számunkra, amikor nem érezzük. Mert valahányszor érezzük, akkor az, amit mi Istennek tartunk, nem más, mint Istennel kapcsolatos érzésünk. A hit nem azonos a vallásos érzelemmel! Avilai Szent Teréz mondotta: ha a hozzám hasonló kis nőknek szükségük van érzelemre az imádsághoz, az még csak hagyján; de amikor felnőtt férfiakat látok, akik csak akkor imádkoznak, amikor kedvet éreznek hozzá, akkor igazán méregbe jövök! Ebben áll az imádság autentikus volta.

Szolzsenyicin csodálatos imájával fejezem be, melyet aznap írt, amikor megkapta a Nobel-díjat:

> « Milyen könnyű teveled élni, Uram,
> milyen könnyű benned hinnem!
> amikor szellemem habozva menekül vagy meginog,
> amikor a legértelmesebbek sem látnak messzebbre az estnél,
> és nem tudják, mit kell majd holnap tenni,
> belémöntöd a derűs bizonyosságot, hogy Te létezel
> és Te őrködsz azon, hogy ne záruljon el a jó minden útja.

A földi dicsőség magaslatán
döbbenten szemlélem ezt az utat a reménytelenségen át
ezt az utat, amelyen még én is tovább küldhettem
az emberiségnek ragyogásod egy sugarát.
Amit még tükröznöm kell,
Te megadod nekem
És amit majd nem sikerül sugároznom,
azt másoknak jelölöd ki feladatul. »

4.
ISTEN ALÁZATA ÉS SZENVEDÉSE

Isten alázata

Hatalom és alázat

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

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

*

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

E két kép együttese tragédia a lélek és a szellem számára. Igaz, Isten Mindenható. De milyen Hatalomról van szó? Ez a Kálvária Mindenhatósága, amely kinyilatkoztatja a végtelen Lény Mindenhatóságának igazi természetét. A szeretet alázata adja a kulcsot: kevés hatalom kell az önmutogatáshoz, sok a visszahúzódáshoz.

Isten az alázat (visszahúzódás) határtalan Hatalma.

*

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

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

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

Egyetlen etika sem vitatja: a társadalmi élethez szükséges, hogy az embernek legyenek jogai és hogy azokat tisztelettel követelhesse magának. Ezeknek a jogoknak az alapja az az általános jog, hogy jogaink legyenek. És ez a Jog végső elemzésben az értelembe vetett hiten alapul, vagyis az emberbe vetett hiten. Senki sem kötelezhet tehát senkit a lemondó alázatra. Különben aláásnánk a szükséges jogi rend alapjait. Az alázatosság nem kötelesség. Még csak ajánlani sem lehet. Az etika síkján az alázat még nincs meghatározva (ambiguë): leggyakrabban megtöri az egyént, kivéve, ha képmutató módon éli meg. Legfeljebb azt lehet kérni valakitől, hogy « mérsékelje gőgjét vagy beképzeltségét ». De ezzel máris

megrontanánk az alázat lényegi jelentését, minthogy lekicsinyelnénk azt. Az igazság az, hogy az alázatosság « a moralitás rendjének gyökeres túlhaladásáról » tanúskodik. « Meghamisítjuk az alázatosság jelentését (vagy annak eszméjét), amikor lealacsonyítjuk annak a lénynek értékét, aki alázatos. Ellenkezőleg azt kell gondolnunk, hogy az alázat csak akkor nyeri el teljességét, ha kapcsolatban marad a legmagasabb felfogható értékkel, és ha mintegy annak legfelső kifejezése. » Ebben az értelemben az alázat « isteni ».

Lehetetlen tehát, hogy egy hívő ezt az alázatot ne tulajdonítsa Istennek.

*

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

Istenben nem lehet szétválasztani a szeretet intenzitását és tisztaságát. Intenzitás vagy hatalom, hogy egészen önmaga végső határáig, az esztelenségig menjen

el — *manikos eros*, mondta Cabasilas. Tisztaság vagy alázatosság, hogy semmit se követeljen maga számára.

*

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

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

Meghajolni mások nagysága előtt, igazában véve ez még nem alázatosság. Ez csak lojalitás, becsületesség, igazság, « a szellem udvariassága ». Ha egy kisebb tisztelettel adózik a nagyobb előtt, ez még nem tanúskodik rendkívüli lelki nemességről. De ha a nagyobb hajol meg

« tisztelettel » a kisebb előtt, ez a szeretetet jelenti szabadsága és hatalma teljében. Assisi Szent Ferenc nem alázatos, amikor letérdel a Pápa előtt, hanem amikor megalázkodik egy szegény előtt, akiről elismeri, hogy szegény mivoltában is fenségbe öltözött. Gesztusa nem « leereszkedés »; tekintete semmit sem árul el « felsőbbrendűségéből ». Semmi kényszer: a spontaneitás teljes, a szeretetet fejezi ki, amint a lélegzés kifejezi az életet. Végtelenül nagynak kell lenni ahhoz, hogy valaki így lélegezzék. Istennek kell lenni. Szent Ferenc alázata részesedés Uráéban. (Guardini, *Le Seigneur*, II, 1945-ös francia fordítás, 21-29, 69-73. lapok).

Ismerjük egy XVII. századi fiatal flamand jezsuita mondását, amelyet Hölderlin mottóul választott *Hyperion* elé: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* = « Túlterjedni a legnagyobbon, és mégis belesimulni a legkisebbe, ez isteni dolog. » Nem lehet szebben kifejezni Isten nagyságának keresztény felfogását. De én túl merek lépni az ellentéten: éppen a legkisebbe való belesimulás alkotja a nagyságot, amelyet semmibe se lehet beleszorítani.

*

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

Innen viszik át a lét rendjébe, ahol aztán új jelentést kap. De megőrzi emlékét eredeti értelmének. Nem sikerül teljesen eltüntetni ezt a vonatkozást a birtoklás-hoz. Így a « gőgös szegénység » szókapcsolat nem tűnik annyira különösnek, kivéve, ha « szegénység »-en már

« alázatot » értünk. Szegénység önmagában még nem jelenti az önző önmagára-hajolás hiányát, még akkor sem, ha a lelki életről szólva általában így értik. Az alázatosság, amely a lét rendjében született — tehát nincs vonatkozása a birtoklás rendjéhez — a szegénység lelke.

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

*

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

Ha Isten láthatatlan, ez azért van, mivel Szellem (Lélek), és mivel bennünk-maradó (immanens). Ez « ontológiai » tulajdonság. Ha ezt a bennünk-maradást

« lelki » szempontból tekintjük, ezt mondjuk (Ágostonnal): *interior intimo meo*, bensőségesebb, mint legbensőbb mivoltom. « Bensőséges » már többet mond, mint « immanens », azt jelenti, hogy Isten átöleli a lelket szeretetben. Ő a Másik, de távolság nélkül. És rejtett. Alázatosan rejtett, mert ha az ember látná, nem maradhatna szabad. Isten láthatatlansága nem más, mint szabadságunkat tisztelő alázata.

*

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

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

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

*

Nehéz megakadályoznunk képzeletünk csapongását. Visszautasítjuk a végtelen Nárcisz képét, aki csodálja önmagát és önmaga bűvöletében él. De ha nem vigyázunk, könnyen helyettesítjük ezt a képet egy félénk Lény rémképével, aki bezárkózik, elszürkül, sőt végül már szégyenli, hogy Isten, és lemond arról, hogy abszolút legyen. A diadalmas vagy barokk dicsőség elmosódik, de

úgy, hogy minden dicsőség eltűnik. Abszurd módon megjelenik egy olyan emberiesség eszméje, amely bevallja hiányát vagy szükségletét. Ez is bálványozás, a másik végleten.

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

*

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

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

*

A legjobban csodált írókat nem mindig szeretik a legjobban. Amikor barátsággal szeretünk egy költőt vagy egy regényírót, mintha mellettünk élne, nem azért teszszük, mivel műve elvarázsol, hanem mivel a szív és a

szellem összhangja értékes boldogság. De a csoda törékeny! Elég, ha egy mondatnál vagy verssornál érezzük a gőgöt, máris hanyatlik baráti rokonszenvünk.

Ha én baráti szeretettel szeretem Claudelt, amint csodálom is, ez azért van, mivel műveiben, különösen is *Naplójá*ban tallózva az alázatosság világos jeleivel találkoztam. 1900-ban Ysé karjai megfojtották fiatal gőgjét:* felismerte benne a « nagy megalázót ». Ami a hiúságból ezután még megmaradt benne, az már nem zavart. Mivel ezt a hiúságot mint fogyatékosságot élte meg. Claudel nem azok közül volt, akikről Péguy ezt mondta: « elmulasztják, hogy hibázzanak » (« manquent de manquer »). Sokan ezt nem látták. Csodálják Claudelt, de nem tudják szeretni.

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

Így vagyunk nemcsak a nekünk kedves írókkal, de

---

* Paul Claudel 1886. dec. 25-én történt híres « megtérése » csak a kezdete volt egy megtérési folyamatnak. Olyan szakemberek, mint P. Varillon, aki Claudel *Naplójának* kritikai kiadását elkészítette, és Henri Guillemin (*Le « converti » Paul Claudel*, Gallimard, 1968), dokumentálták e « megtérés » küzdelmes voltát. Claudel egyes visszaemlékezéseiben és költői vallomásában « deformálta » a valóságot, ahogy maga bevallotta. 1900-ban Kína felé tartva egy hajón, beleszeret egy házas asszonyba, akitől gyermeke is lesz. A gyötrő kaland 1901-1904 között tart. Ennek a drámának állított emléket Claudel 1905-ben a *Partage de Midi* (*Déli osztozás*) c. darabjában. Vö. még: Szabó F., *Szomjúság-forrás,* Róma 1989, 76-82 és 89-109.

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

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

*

Az emberi szerelem megtapasztalása talán a legkevésbé alkalmatlan arra, hogy sugallja az Istenben megélt szeretetet. Mert ha még nagyon « természetes » is és olyan is, hogy fenomenológiailag nem tudja leírni az ember összetevőit, ez az emberi szerelem már végső célja felé tart: már gyökerénél olyan szeretet után vágyódik, amellyel Isten szeret; képesség arra, hogy a Lélek átalakítsa és így beteljesedhessék hivatása szerint. Igaz, csak nagyon távolról közeledik az isteni szeretet abszolút érdektelenségéhez, de — mégha az önmagára hajló, önző szenvedély keveredik is belé — megkülönböztethetünk benne egy fénysugarat, amely már hajnalodása idején is az örök napból származik. Nincs két nap; nincs két szeretet. Ha az emberi szeretet (szerelem) elvezethet az isteni szeretethez, ez azt jelenti, hogy az emberi az isteni kifejezése, mégha kezdetben alig tudatosította is nemességét, és ha nem is tudja, hogy majd át kell alakulnia. Ezért merem arra szólítani a jegyest vagy a házasfeleket vagy barátomat, hallgassák, hogyan ver a legjobban szívük: meghallják Isten szívének dobogását.

A szeretet szegénység, függés, alázatosság.

A szerető ezt mondja a szeretettnek: « Te vagy az én örömöm. » Ez a szegénység állítása: nélküled szegény

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

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

Az ember nem nézhet valakit felülről, akinek ezt mondja: « Szeretlek ». A tekintet fölénye megsemmisí-

tené a szeretetet. Ez világos, ha a megvetésről van szó. De igaz már akkor is, ha a szerető, aki valamilyen módon nagyobb, mint a szeretett, nem tagadja gyökeresen magában a szeretetaktusban fölényét. Szótlan ez a tagadás, teljesen a tekintetben fejeződik ki. Az a tekintet, amely ezt jelenti: « Többet érek, mint te », nem mondhatja ezt: « Szeretlek ».

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

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

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

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

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

Másként kifejezve: Isten olyan, hogy gazdagsága, szabadsága, hatalma — a szeretet gazdagsága, a szeretet szabadsága, a szeretet hatalma — nem fejezhetők ki, és tényleg nincsenek is kifejezve, kinyilatkoztatva másként,

mint Jézus Krisztus szegénységében, függésében és alázatában.

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

*

Jobb, ha nem képzeljük el Isten tekintetét az emberen. Ezt mondom: « képzeljük », mert valójában csak képről van szó. De hogyan küszöbölhetjük ki? A kritikai erőfeszítés után is tovább megmarad. Alig sikerül szétfoszlatni a « tekintet » legdurvább formáit: a kémkedő tekintetet, azt, amelyik megsemmisít, amelyik tárggyá vagy látvánnyá fokoz le, azt, amelyik megmerevíti a szabadságot. Feltételezve, hogy ez sikerül, megmarad az a tekintet, amely miatt alig sértődnek meg a legtöbben, de amely Kirillovot, a *Megszállottak* (*Ördögök*) hősét szinte az őrületig gyötri: a tekintet, amely egyszerűen néz. Kirillov kitalált személy (Dosztojevszkij hőse), de Guardini jól kimutatta, hogy esete rávilágít Nietzschéére, amint a patológia gyakran leleplezi a normális érzékenység rugóit és tendenciáit. A büszke lény számára elviselhetetlen, ha egy másik tekintete, legyen ez a másik akár Isten, megsérti titkos intimitását. « Ami szorongással tölti el Kirillovot, az nem valami részleges indítóok, pl. félelem attól, hogy bűnös; hanem, a másik óriási árnyéka előtt, véges és törékeny léte miatt szorong, amely lét az élet teljességére vágyik és követeli szabadságát és méltóságát; úgy érzi, kiűzték lénye legintimebb mélyéről, megsértették méltóságában és szeméremérzetében. » Hasonlóképpen Nietzsche: Isten tekintete

« megfosztja emberségétől és méltóságától ». Isten szorongással tölti el az embert. Ő maga az ember szorongása. El kell tüntetni őt, mert « ha nekem lennem kell, ő nem lehet. Nekem lennem kell: tehát ő nem létezhet ». (R. Guardini, *Le monde et la personne*, Seuil, 1939, 41kk).

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

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

*

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

---

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

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

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

Egy másik küszöböt lépünk át, amikor Krisztus kinyilatkoztatja a Teremtőt mint Atyát, aki átisteníti teremtményeit és gyermekeinek nevezi őket (1Jn 3,1). Ekkor az alázatosság a megismert Isten aktív elfogadásává válik: elfogadjuk Istent nemcsak mint

Adományozót, hanem mint olyat, *Aki önmagát adja.* Isten benseje megnyílik, hogy bevezessen minket *önmagába:* már nem *előtte* létezünk; « Krisztusban élünk, mozgunk és vagyunk » (Csel 17,28), és Krisztus az Atyában (Jn 14,10). Itt az alázatosság már csak dadogás, meghatódottság a szegénységtől, a Szeretet végtelenségének néma imádása.

A harmadik küszöb: a Szeretet végtelenségét mint az Alázat végtelenségét ismerjük el. Ekkor az ember alázatossága elismeri csődjét. Csak amikor majd befejezzük utunkat, amikor majd a Tisztítótűz végre megsemmisíti bennünk — Blondel szavaival — « semmiségünket », csak akkor leszünk képesek úgy szeretni, ahogy Isten szeret, csak akkor leszünk olyan alázatosak, mint Isten. Amíg a földi úton járunk, az alázatosságot — mindig szükségesnek tartva — elérhetetlen határesetnek kell tekintenünk. Mert a birtoklás ösztöne — tárgynak tekintve azt tetszelegve — hiúsággal ruházza fel ezt az alázatosságot, és amint meggyökerezik és növekszik, le is rombolja azt. Egyedül Isten tesz bennünket alázatossá úgy, hogy megláttatja velünk: nem lehetünk alázatosak. Az alázatosság győzelme nem lehet más, mint saját csődjének elismerése.

Elég, ha a szenteket kérdezzük meg erről. Különböző fokokban mindannyian tökéletesek akartak lenni, megfaragva saját szobrukat. Előbb vagy utóbb valamennyien lemondtak arról, hogy tökéletesek legyenek, mivel Isten megvilágosította őket: képtelenek arra, hogy ne nézzék önmagukat, amint növekszenek a tökéletességben. E lemondás nélkül nem lennének szentek. Mert nem a *bírás* (*avoir*) rendjében áll szemben a leggyökeresebben a kisajátítás a szeretettel. Veszélyesebb és csalókább a birtoklás a *lét* és a *cselekvés* rendjében: önmagunk birtok-

lása, és főleg az erkölcsi haladás « javának » birtoklása. Miként a kacér nő a tükör előtt önmagát szemléli, amint a szépítkezés növeli báját, ugyanúgy a lélek is tökéletességre törekedve gőgös lesz haladási törekvése láttán. A « lényünket jellemző semmi » önmagára csukódik.

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

*

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

Vladimir Jankélévich írja: « Fénelon azt ajánlotta a szeretőnek, hogy ne szeressen a *szeretésért,* hanem a *szeretettért: amare amatum* (szeretni a szeretettet), nem pedig *amorem* (a szeretetet). A szeretet ugyanis nem arra való, hogy az ember önmagát szeresse elvetélt szeretettel,

és természetellenesen, szégyenletesen, fekete szeretettel, hanem, hogy szeresse kedvesét győztes szeretettel. Az a szeretet, amely önmagára csukódik, a szeretet csúfos torzszülöttje; de a szeretet alanya, aki egyenesen fut szeretete tárgya felé, hogy azt elérje, végül elér a nem-én végtelenül távoleső másságához; ennek az alanynak a szeretete célba ér » (*Le pur et l'impur,* Flammarion, 1960, 271. lap.).

*

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

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

*

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

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

Nem mondjuk tehát ezt: Isten, amikor a megtestesülés által egy « természettől » függő lett, lealacsonyította (« megkisebbítette ») önmagát. Ez a függés éppen ellenkezőleg azt mutatja meg, mit jelent Istennek lenni. Bulgakov azt mondja, hogy Isten « az alacsonyabbhoz igazodik ». A kifejezés merész, de nem akarja azt állítani, hogy Isten lemond transzcendenciájáról; hanem inkább azt akarja megértetni, hogy akkor mondana le róla, ha bezárkózna ebbe a transzcenden-

ciába. A magányos bezárkózás a szeretetbe — *contradictio in terminis,* ellentmond a szeretet meghatározásának.

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

*

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

Amikor Szent János ezt ismétli első levelében: « Isten Szeretet » (4,8 és 16), a hagyománnyal ezt úgy kell értenünk, hogy a szeretet nem Isten *egyik* attribútuma, amely, mégha az első is, egy a többi között. Az apostol

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

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

*

A Magasságbeli. — Nem szabadulunk meg egy kép naívságától, ha egy ellentétes, de ugyanolyan kategóriából való képpel helyettesítjük. Az sem sokkal többet ér, ha a fogalmat részesítjük előnyben. A magasság metaforája a transzcendenciát sugallja, a mélység az immanenciát. De ezek a fogalmak, bármennyire is elvontak, a térbeliség kategóriájához tapadnak. Léon

Brunschvicg kétségkívül nem esett csapdába, amikor mesterségesen létrehozott ellentétet állított fel a « magasan fekvő képzelet » (« imagination en hauteur ») és a « mélységi reflexió » (« réflexion en profondeur ») között. A képeket és a fogalmakat egyaránt bírálni kell, ha az ember nem akar durván vagy finoman csalódni. A misztikusok nem csapódtak be, amikor a lélek « magaslatáról », « csúcsáról », « hegyéről » beszéltek — *apex, acies, acumen mentis, intimum, supremum.*

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

egymással szembeni ajak (« un bouche-à-bouche, *ad os*), ahol a leheletek különböző alázatosságból fakadó különböző tiszteletben találkoznak.

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

*

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

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

E nevetséges esetektől távol a történelem tiszta dicső-

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

Isten dicsősége, túlszárnyalva minden határt: szentsége. A kettő között a Biblia nem tesz egészen világosan különbséget. Ez a létezés teljessége, intenzitása, sűrűsége, súlya. Ha a szentség a tűz lényege, a dicsőség az, ami elviselhetetlen és elbűvölő, amikor a tűzhöz közeledünk. Egyszerre a lét szívének határa és legbensőbb titkának kiterjedése az egész földre. Mozgékony; és ha valami olyasmit sugallhatnánk, ami távolról megközelíti, akkor paradox módon a könnyedséget a súlyossághoz kellene kapcsolni, a sast a bazalthoz, a táncot az oszlophoz. Mindaz, ami a Szépségben robusztus és légies.

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

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

(Rónay Gy. fordítása)

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

*

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

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

*

Mindentudás. — A félreértés itt félelmetes: ha Isten mindent tud, ismer — múltat, jelent, jövendőt —, hogyan szabadulhatunk meg a fatalizmustól? Tudása megbénítja szabadságomat. Bármennyire is megfékezem csapongó fantáziámat, nem tudom eltörülni látóhatárom széléről azt a magasan fekvő megfigyelőhelyet, ahol Isten mozdulatlanul áll, magasból szemlélve és ellenőrizve a

tengerek és a síkságok egész felszínét, a bábszínházat, ahol lezajlik az emberi komédia, amelyet (mint mondják) öröktől fogva ismer: ismeri annak menetét, kacskaringóit és kifejletét. Mi marad még hátra a szereplőknek, hacsak nem az, hogy jól játsszák a szerepet? És hogy még jobban aláhúzzuk a karikatúra legsértőbb vonását, észrevesszük az isteni ajkakon a gőgös irónia mosolyát: « Ők nem tudnak, én, Isten, tudok! » Ezután azt állítani, hogy Isten Szeretet, nemcsak hogy semmit nem helyesbít, hanem lázadást és visszautasítást kelt, mert az ilyen szeretetet nem lehet szeretni.

A torzító kép makacs, és sokan, akik a filozofálásban tetszelegnek, bár a szellem előteréből előzték, háttérből ható befolyása alatt állnak. Ez a hamis kép akkor született, amikor változtatás nélkül transzponáltam Istenbe az én birtoklásra lett tudásomat. Az az ismeretösszeg, amely bennem részleges, úgy gondolom, Istenben teljes. Bennem korlátolt, véges; Benne határtalan, végtelen. Képzeletben kitágítottam tudásomat, kiradírozva a határokat, amelyekbe beleütközik, és ezt mondtam: Istenben nincsen határ, nincsen part, sem idő, sem tér: mindentudó. A művelet gyümölcse annak a tudós Istennek fantazmája, aki csak színleli a párbeszédet teremtményével, valójában azonban csak önmagával társalog.

Hibám abban állt, hogy nem vettem észre magamban a megismerés és a szeretet szétválaszthatóságát, vagy — hogy bizonyos filozófusok nyelvezetét használjuk — a szellem és a lélek közötti különbséget. Itt van az emberi korlát: képesek vagyunk ismerni szeretet nélkül és szeretni ismeret nélkül. A szeretet nélküli megismerés a szellemnek az az önmagára hajló pillantása, amely megtöri a lélek lendületét. « Annak a gondolatnak fénye, amely megreked a megismerésnél, önmaga ismereténél,

csak megbicsaklott lendület lehet: szellem. Újra kell kezdeni: lélek » (J. Paliard, *Profondeur de l'âme,* Aubier, 1954, 131. lap.). De a lélek csak akkor tud újra nekilendülni, ha lemond arról az élvezetről, amelyet « a szellem játéka és hatalmának megtapasztalása » nyújt neki; és előbb csak tapogatódzva halad előre az éjszakában. A szellem aztán megvilágítja, de ismét önmagára hajolva. A megismerés és a szeretet egységét állandóan keressük, de soha el nem érjük.

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

*

A szépség. — Közvetlenül semmit sem tudunk mondani Isten szépségéről, mivel az, amit szépnek mondunk, az érzékleteshez kapcsolódik, márpedig Isten, úgy ahogy önmagában van, az, « amit szem nem látott, fül nem hallott ». Másrészt, amint tapasztalatunkban hiátus van a megismerés és a szeretet között, ugyanúgy a szeretet és a szépség között is. A művészet értelme a szellem dinamizmusához kapcsolódik: helyreállítani az elveszett

egységet, újra megtalálni az őseredeti azonosságot. Péguy az esztétikainak és az etikainak erre az egybeesésére céloz, amikor morális érték-fogalmakban fejezi ki « a klasszikus tájat szép férfias érettsége teljében ». Ezt írja: « Igazi táj... méltányos táj... jó táj. De nem azzal a gyűlöletes jósággal, amely gyengeség... elpuhulás, visszaesés a bűnözésbe. Igazi jóság, az igazságosság leánya, a pontosság leánya, szilárd jóság, a helyes szilárdság leánya. Az egyetlen valóban jó... Csak a robusztus, csak ami robusztus... Édes táj, de csak e szilárdság értelmében, amely az egyedül igazi édesség. [...] Sem az a gyűlöletes gyengeség, amely magát a jóságot is meggyűlölteti. Sem pedig az a gyűlöletes keménység, amely még a szilárdságot is meggyűlölteti » (Péguy, *Deuxième Élégie XXX,* 1955, 134.).

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

A szépség azonban a mi világunkban nem szeretet, még ha szép is szeretni, még ha nincs is szépség szeretet nélkül. Sem Péguy, sem Lourié nem ejti ki az « alázatosság » szót. Igaz, amit mondanak, az magában foglalja, de én a magam részéről kifejezetten fel akarom azt ismerni. Mert szerintem az alázat a Szép egyik lényeges

attribútuma; legalábbis az, amelyik lehetővé teszi, hogy többé-kevésbé helyreigazítsam azokat az ügyetlen képeket, amelyeket spontánul Isten szépségéről alkotok. Egy gondolkodó lény nem lehet gőgösen szép. Mihelyt a szépség önelégült, elveszíti ragyogását, bemocskolódik a bírvágy által; saját tekintete sebzi meg, ezért már képtelen lesz megsebezni azt szeretettel, aki szemléli, márpedig minden ártatlan szépség belénkhasít. Marcel Proust beszél « azokról a fiatal lányokról, akik egyetlen tekintetben olyan távolságot állítanak közéjük és közétek, amelyet szépségük fájdalmassá tesz ». Mi lenne, ha ezeknek a lányoknak tekintetében az alázat állítana távolságot maguk és maguk közé!

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

*

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

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

Székesegyházaink kapuiban nagyon szép « Felséges Krisztusokat » (« Christ en majesté ») láthatunk, de a legegyszerűbb feszület is jobban feltárja (leleplezi) Isten felségét. Mert a halál jelzi minden ellenvetést megcáfolva a szeretet intenzitását és tisztaságát, amelyek nélkül a felség egyáltalán nem felség. Egyes misztikusok inkább az intenzitásra, mások inkább a tisztaságra voltak érzékenyebbek. Mindkettő egyformán szükséges, és azt követelik, hogy semmi más ne vegyüljön beléjük. Az alázatosság a tisztaság vonalában helyezkedik el.

Egyszer majdnem leborultam egy asszony előtt, aki maga volt az áhítat. A népi nyelv jól kifejezi azt, amit

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

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

*

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

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

*

A gyengédség. — Óvatosan beszélek Isten gyengédségéről. Ez a szó valami olyan nagyon szépet idéz fel, hogy az ember szeretné azt átvinni abba a birodalomba, ahol minden érzés, semmi sem száraz. Mégis bírálnunk kell a gyengédséget cinkosság nélkül. A gyengédségnek gyakran automatikus megnyilvánulásai vannak: annak a

spontán villódzásnak meghosszabítása egészen a másikig, vagy kivetítése a másikra, amely lehet még önszeretet. A csalódás gyakori. A misztikusok leleplezték az illúziókat; Fénelon rendszeresebb igyekezettel, mint mesterei vagy társai, mert tapasztalatból tudta, hogy « a száraz és keserű béke » kíséri kevesebb kockázattal a centrifugális szeretetet. De van, az aszkézis után lehetséges az Isten és a teremtmények iránti tiszta gyengédség. Semmi sem mélyebben emberi ennél. Tehát isteni. Tehát nem tagadhatom meg ezt Istentől. Jézus jelzi nekünk ezt a csodát, Jézus, akinek tetteit nem gyanúsíthatjuk automatizmussal. Neki nem kellett semmit tisztítania, mert tiszta volt, mint Isten.

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

*

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

fényével a regényírót: azt a gyermekséget, amely teljes ártatlanságát csak a haldoklónál valósítja meg.

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

Az első ártatlanság itt a földön szeretet és szabadság

---

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

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

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

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

*

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

szemben itt és most az a kötelességem, hogy letegyem a számítás, a cselszövés és a hazugság minden fegyverét.

(*Isten alázata és szenvedése,* 59-85)

Isten kenózisa: a Szentháromság titka

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

Ki ez az ember? Az apostolok megvallották hitüket istenségében, de ez egy bizonyos genezis végén történt. Előbb hallották, hogy Jézus « Atyának » szólította Istent, az *Abba* szót használva (magyarul: Apuka!), amely kifejezi a létező gyökerénél a gyermeki ráhagyatkozást. Látták, hogy Jézus közvetlen Isten- és embertapasztalat szerint cselekszik, mint valaki, aki egyszerre embert néző Isten és Istent néző ember. Tanúi voltak ennek az egyedülálló bensőségességnek, amelyet Jézus nemcsak előttük, hanem értük élt meg, minthogy felszólította őket, hogy osszák meg vele: « Mondjátok amint én: Abba, Atya! » Ezt az intimitást megőrzi a legfőbb szenvedésben, amikor Isten hallgat és az emberek a végletekig kegyetlenek: « Atyám, kezedbe ajánlom lelkemet... Bocsáss meg nekik... » Amikor feltámad, kinyilvánítja, hogy Isten ezzel az *emberrel van*, de még felmerül a kérdés, hogy vajon ez az ember *Isten-e*? Isten

és Jézus kettő vagy egy? Pünkösdkor az apostolokat elözönli a Szentlélek, Jézus Lelke. E tapasztalatot csak metaforikusan tudják értelmezni. Egészen másról van szó, mint a görögök költői « lelkesedéséről ». Ezentúl már bennünk van Az, Akit Jézus hordozott magában. Ugyanazokra a tettekre vezeti őket; bátorságot ad, hogy vállalják a kockázatot, sőt még a halállal is szembenézzenek. Jézus Lelke ez, de nem más, mint Isten Lelke, mert egyedül Isten adhatja a Lelket. « Már az ember szelleme (esprit), saját szellemünk a legszemélyesebb, amit egyébként mi magunk sem adhatunk semmiképp másoknak. Egyedül Isten adhatja Lelkét, vagyis csak ő lehet önmaga önmagával szemben. » (J. Guillet SJ).

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

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

Ha az Egyház történelme századai során szenvedélyes harcot vívott azért, hogy a misztérium mélységét el ne töröljék egy közvetlen racionalizmus javára, ez azért történt, mivel szigorú logika diktálta neki, hogy ne válassza szét egy hitében a hármas hitet: a Szent-

háromságban, Jézus Krisztusban és az emberiség megistenülésében való hitet. (Ez a szigorú logika felsőbbrendű racionalitásból származott, amelynek követelményét mindig megőrzi a Szentlélek a mi középszerű kompromisszumaink kísértései ellenére.) Ha Isten nem Háromság, a Megtestesülés mítosz, és reménységünk hiábavaló. És nem kell eltompítani, mint ahogy ez gyakran történik bizonyos katekézisekben, ennek a reménységnek távlatát. Amikor az Egyház « üdvösségről » beszél, nemcsak azt mondja, *mitől* menekült (szabadult) meg az ember, ti. a bűntől és a végesség valami alsóbbrendű formájától, hanem azt is, hogy *mivégre*, ti. azért, hogy részesedjék Isten életében.

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

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

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

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

Atya az, « aki » önmagát adja; hiszen ő inkább az « önmagát-adás Aktusa ». Ugyanez áll a Fiúra és a Szentlélekre.

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

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

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

rem nemo videt... »* A Szentháromságban a Szentlélek maga a Szeretet: az Atya Szeretete a Fiú iránt; a Fiú Szeretete az Atya iránt. Közös Csók, ha tetszik. A szeretet kölcsönössége Személlyé magasztosulva.

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

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

Az Evangéliumba oltott teológiának vissza kell hajolnia az Evangéliumhoz. Jézus szavai a maguk

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

alázatosságában hallatlan gazdagságot sejtetnek: « az Atya és én egyek vagyunk » (Jn 10,30). « Legyenek egyek, amint mi egyek vagyunk » (Jn 17,22). « A Szentlélek, akit az Atya az én nevemben elküld, megtanít benneteket mindenre » (Jn 14,26).

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

*

Mivel Isten transzcendens, azért immanens a teremtett lényben. Az ész, miután megtisztult a térbeli külsőség képzetétől, csak úgy értheti meg a transzcendenciát, mint túlszárnyalást a bensőségességben: Isten bennem jobban én, mint énmagam vagyok. De a szentháromságos misztérium kinyilatkoztat, ha szabad ezt mondanom, egy még magasabb transzcendenciát, amely még mélyebb immanencia. Isten csak úgy van jelen önmagának, hogy jelen van a másiknak. Önmagához való viszonya vonatkozás a másikhoz. Csak úgy éri el önmagát, hogy önmagát adja a másiknak: tehát a létkommunikációban és az által. Ő nem az a *Lény*, aki elmosódik, mintha dialektikusan felül kellene múlnia egy « önellátó » Szubsztanciát, hanem Ő az elmosódás *Aktusa*. Ha az alázatosság fogalma jelenti az önmagához való gőgös vonatkozás tagadását, akkor Istennek tulaj-

donítva tagadni kell e tagadást. Ha az « önátadás » (« désappropriation ») feltételezi, hogy az önbirtoklás logikailag megelőzi az önmaga-átadás aktusát, akkor Istenről beszélve tagadni kell a logikai előzetességet. Isten lényege az, hogy végtelenül távol álló önmagától. Csak a másikban közeli. A bensőségesség szupertranszcendenciája. Tehát bensőségesség túl az immanencián. Ha Isten kevésbé lenne távolálló önmagától, kevésbé lenne számomra intim.

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

*

Zola *Rêve* (Álom) c. regényének utolsó lapjain bemutatja Angélique-et, az államilag gondozott leányt, aki átadja igazolványát vőlegényének, a gazdag nagyúrnak, Félicien de Hautecoeurnek. « Ezentúl a tökéletes alázatosság állapotában volt — írja Zola —, azt akarta, hogy

vőlegénye jól ismerje, milyen alacsonyságból emelte fel legendás neve és hatalmas vagyona dicsőségébe. Ez (a kis könyv) volt az ő pergamenje, ez az adminisztratív darab, ez a rabigazolvány, amelyen csak egy dátum volt és egy sorszám. A lány mégegyszer belelapozott, aztán átadta vőlegényének pironkodás nélkül, örülve annak, hogy semmi se volt, és hogy ő mindenné tette. »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

. . . az, aki önmagához közeledik...
Egészen az önszeretet önmagára-csukódásáig...
Mennyire elveszik önmagában...
Az önszeretet szörnyéből rabot alkotsz...
E varázsos pillanatig nem ismertem önmagam
És nem tudtam önmagam szeretni és elérni!...
De én, szeretett Nárcisz, már csupán csak
Saját lényegemre vagyok kíváncsi;
Minden más számomra csak titokzatos szív
Minden más puszta távollét...
A legszebb halandó csak önmagát szeretheti...
Szeretek... Szeretek! És ki szerethet mást
Mint önnönmagát?...

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

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

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

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

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

*

Kevésbé tévednénk Istenről beszélve, ha következetesen kizárnánk azokat a szavakat, amelyek *re*-vel (visszával), *a fortiori retro*-val kezdődnek.* Ezek a szavak csaknem mind ellene mondanak az extázisnak és meghajlítják a létezőt: *re*pli = visszahajlás, *re*flux = visszautalás, *re*flet = visszatükröződés, *rétro*spection = hátrapillantás... És még a *re*flexió is.

*

Ha kilúgozzuk a szeretet (szerelem) szókincsét, könnyen elértéktelenítjük a kereszténységet. Amikor olyan fiúkkal, lányokkal találkozom, akiket ez az infláció boszszant, egyáltalán nem ütközöm meg. Ellenkezőleg! Ez annak a jele, hogy észreveszik: akár az én beszédemben, hogy — akaratom ellenére — én is hozzájárulok e kilúgozáshoz, akár szüleiknél, nevelőiknél vagy társaiknál, hogy a szerelem-szeretet nemcsak felületeset és szentimentálisat jelenthet, hanem határozottan veszélye-

---

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

set is. Van ugyanis a szeretetnek egy olyan felfogása és gyakorlata, amelyek felnőtt korban is makacsul kamaszosak maradnak. Ez már a hanyatló gyermekség, de még nem az agónia. Az ember érzi, hogy sohasem jut el az agónia fokára, hacsak akkor nem, amikor már az ember megszűnt élni. Ez a kamaszos szeretet: vitális fakadás, az irracionálisnak mint olyannak fiatalos követelése, a meggondolatlan vagy éretlen elkötelezettségek igazolása, vakbuzgó vallási tevékenység, az összeszedettség és a szükséges elmélkedés felejtése, rendszeres intézmény-ellenesség, a gondolkodás gyerekessége, a cselekvés romantikája. Vannak, akik ezt mondják: Szeretet..., mint mások: Lélek, Lélek..., vagy ismét mások: Uram, Uram...

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

*

Amit most majd a teremtő Aktusról mondok, remélem, megérteti azt, mit akarok paradox módon ezzel a kifejezéssel jelölni: Isten Létének és Életének konstitutív Agóniája. Ez semmi más, mint a szeretet abszolút komolysága, miután már kitartóan megfosztottuk minden önkényességtől, dilettantizmustól vagy játéktól, és amikor már változatlan változásának végső végtelen állapotában szemléljük. Mondottam, hogy Bernanos fájdalmas útja vezetett el engem arra, hogy a gyermekség és az agónia örök egymásbanyomódásáról elmélkedjem. Most erre gondolok. Emléke megőriz attól a veszélytől, hogy rám is alkalmazzák azt a szemrehányást, amelyet jogosan vagy jogtalanul Lévinas tett Heideggernek: lefokozta « a patetikus gondolatokat a professzorok kategóriáira » (Lásd: Jean Wahl, *Petite histoire de*

l'existentialisme, 1947, 84. és 90. old.) Arra szólít fel, hogy mindenben szorosan összefogjam a tapasztalatot és a reflexiót.

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

*

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

Továbbá be kell biztosítanunk magunkat a legdurvább illúzióval szemben, amely nem más, mint a teremtő Aktus térbeli és időbeli exterioritása. Isten nem léte egy bizonyos pillanatában határozta el, hogy teremt: létének nincsenek pillanatai. Amikor Szent Iréneusz a Szentháromság három Személyének « Tanácsáról » beszél, akik elhatározzák a teremtés « ökonómiáját », nagyon jól tudja, hogy ez a kép antropomorfizmus; hasonlóképpen Loyolai Szent Ignác is, amikor az isteni Személyeket szemléli, amint elhatározzák a megtestesülést. A teremtő kezdeményezés kiterjed Isten örökkévalóságára, amelynek természetesen nincs időbeli dimenziója. Ugyanígy történelmi szempontból is: a teremtést az idő kezdetére helyezni, úgy tekinteni, mint a múlt eseményét — mintha Isten egy « lökést » adott volna, amelynek következtében a világ elkezdett létezni — a szó szoros értelmében értelmetlen.

Ugyanúgy értelmetlen egy fabrikáló Isten eszméje is. A « fabrikáció » vagy « termelés » olyan cselekvésfolyamatot, « műveletet » jelent, amely összeegyeztethetetlen Isten egyszerűségével. A hit szemével ez az « értelmetlenség » botrányos, mivel nem méltó a szeretethez az, hogy « készt » « csináljon ». A szeretet nem tudja nem akarni azt, hogy amit teremt, önmaga tegye magát önmagává. Ő a létezés égő ragálya (contagion). Nem bízom a « csinálni » (faire) igében, mert nem tudom úgy kiejteni, hogy ne gondolnék a « fabrikálni » vagy « termelni » igékre. Inkább azt mondom: amikor Isten teremt, nem « csinál » semmit, hanem « ragályosan » létezik. Ilyenek az igazi nevelők. Például az a szerzetes, akivel több, mint húsz évig együtt dolgoztam: soha semmit sem parancsolt nekem, sőt kifejezetten nem is tanácsolt, de jelenléte állandó hívás

volt a magasabb létezésre, — szinte magával húzott. Ilyenek azok a férfiak és nők, akik — baráti szemmel szemlélve azokat a serdülőket, akik (mivel nem szeretik őket) útban vannak a gengszterizmus felé, amely csaknem üres lét — sikerrel visszatérítik Őket az igazán nemes élet irányába.

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

Hegel óta sokszor ismétlik, hogy az alany számára a lét annyi, mint megnyilvánulni. Ez igaz. A görög *aletheia* elsődleges jelentése arra a valóságra utal, amely nincs leleplezve (*a*-letheia = *a* + *lanthanó*). Ez megóv bennünket attól, hogy Isten önmagának elégséges teljességét úgy képzeljük, mint egy kört, amelynek belsejébe a háromságos szeretet be lenne zárva. Ha a létező lényegéhez tartozik, hogy megnyilvánuljon, Isten a végletekig leleplezi magát, túlcsordulva önmagának elég létteljességén. A véglet: a nyitott önmagának-elég-lét. Ez a kifejezés nem lepi meg annyira azt, akinek van tapasztalata olyan szeretetről, amely szükségszerűen túlterjed egy tökéletesen egybeforrt család határain. Szükségszerűen? Ez a szükségszerűség maga a szabadság: senki és semmi nem gyakorol rá nyomást. Ami a teremtő Aktusban menthetetlenül titokzatos, tehát elképzelhetetlen, az a kapcsolat Isten önmagában való tökéletes befejezettsége és örök terve között, amely terv — e befejezettségen belül — megnyílás az önmagán kívüli másoknak. De az ember sejti, hogy ha Isten Szeretet, befejezett tökéletessége nem bezártság, hanem kezdeményezés.

A *megnyilatkozás* szó mégis csalóka. Nagyon könnyen a látványosság eszméjét idézi fel. Márpedig Isten nem önmagának szemlélője; tehát nem nyújtja önmagát látványként teremtményének; és nem látványosság szá-

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

A teremtés bibliai és dogmatikai állítása szemben áll mindenfajta panteizmussal és emanációs-tannal, amelyek szerint — mivel a teremtmény valóságosan nem különbözik Istentől — vele való egysége nem lehet a szeretet egysége. A szeretet egyazon lendületben differenciál és egyesít. Így Isten egyszerre lehet önmaga, és más, mint önmaga. A másikat létrehívhatja mint saját valóságát. Ez a misztérium nem rejtély: egy kicsit megközelíthető a szeretet tapasztalatából kiindulva. Szeretni annyi, mint egyszerre tisztelni a másikat és egyesülni

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

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

Márpedig Krisztus keresztre feszített. Itt jelenik meg Isten sebezhetősége és az, amit örök « agóniájának » mertünk nevezni. A szeretet nem manipulálja az Általa teremtett szabadságokat. Nem kényszerítheti őket arra, hogy szeressenek. Megadva nekik azt, hogy önmagukat teremtsék, elfogadja azt a kockázatot, hogy esetleg elfor-

dulnak tőle vagy ellene fordulnak. A szabadságokat teremtő Szeretet csak szenvedő Szeretet lehet. Csodatevő Gergely nem fél attól, hogy a nem szenvedhető (impassibilis) Isten « szenvedéséről » beszéljen.* És már előtte Szent Iréneusz úgy látta Isten Igéjét, mint aki « bele van nyomva kereszt alakjában az egész teremtésbe ». (A görög *kéchiasmenos* a latin *infixust* fordítja vissza.) Ezért mondja Iréneusz, hogy még az Ige is láthatóan fel volt függesztve a kereszt fájára (*Adv. haer.*V, 18, 3, « Sources chrétiennes », n. 153, 244. lap.) Evdokimov szerint (*Les âges de la vie spirituelle*, Desclée, 1964, 44. lap) « Isten ezen a kereszten Isten ellen az ember pártjára állt ». Ebben nyilatkozik meg Isten, mert a szeretet nem tud nem elmenni a végsőkig. A szeretet áldozati jellegű (*sacrificiel*), különben önmagát korlátozza. De az ember szabad marad a kereszt előtt. És Istennek az ember szabadsága iránti tisztelete szintén a végsőkig megy el. Az isteni áldozat lehet balsiker. A visszautasítás az ember részéről lehetséges: lehetséges tehát az ember balszerencséje (szerencsétlensége), így Atyja agóniája is legbensőbb mivoltának titkában.

A hit megértéséhez szükséges, hogy ne válasszuk szét, amit az elképzelés megkülönböztet és amit az Egyház dogmatikai meghatározások formájában terjeszt reflexióink elé. Ezeket a meghatározásokat nem szabad atomizálnunk és mintegy kicentiznünk, mert akkor nem lesznek már hitelre méltók. Koherenciájuk törékeny, és eredetiségük gyanús. Ez elkerülhetetlen, amikor a tapasztalat nem táplálja a reflexiót, vagy amikor a

---

* P. Varillon ezt a gondolatot jobban kifejtette következő könyvében, *Az Isten szenvedése* c. munkájában, amelyből alább részleteket közlünk.

reflexió nem világítja meg a tapasztalatot. Valójában tapasztalat, reflexió és keresztény dogmák *együtt* vezetnek el Isten misztériumához, akiben minden egy: szeretet, Háromság, teremtés, megtestesülés, Krisztus keresztje, az emberek megistenülése (divinisation) és még esetleges kárhozatuk is.

*

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

*

Egy ember, aki egész életén át szenvedett, ezt mondta Istennek halála előtt: « Istenem, ha létezel, megbocsátok neked ». Szabadra engedve a fantáziámat szívesen képzelem el Istent, amint hallgatja ezt az imát (mert ima!). Súlyosan mosolyog, irónia nélkül. Komolyan elfogadja az ember megbocsátását. Emlékszik arra, hogy maga is habozott, hogy magára vegye-e az ember szenvedésének és a Bárány « megfojtásának » (Jel 13,8) kockázatát.

Alázatosan kitárja karját, hogy szenvedő és megbékélt fia belévesse magát.

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

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

vedésünket, és túlságosan tiszteli önmagát, hogy megkímélje önmagát a mi szenvedésünk miatti szenvedéstől.

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

*

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

Isten « szomorúsága », amelynek jele Jézusé a Getszemáni kertben, nem olyan természetű, hogy valami fabrikáló-vidámság megvigasztalhatná vagy túlszárnyalhatná. A « szemtelenség » jól illik a « fabrikálóhoz », és a két szó nagyon jól kifejezi azt, hogy Isten *mi nem*: öröm, hogy önmaga lehet, hatalmas, uralkodó, tekintélyét másra kényszerítő. Isten vidámsága, amelyet a Lukácsnak kedves *agalliasis* jelöl, éppannyira alázatos, mint végtelen. A Másik, egyedül a Másik adja ezt a vidámságot önmagáról lemondó lényének. A Háromság mindegyik Személye a másik kettő vidámsága, és az ember az Isten vidámsága. Nem fabrikálhat az ember

úgy, hogy ne tetszelegne magában. Mivel Isten nem fabrikálja az emberi szabadságot, azért sebezheti meg szívét ez az emberi szabadság, és ezért van az, hogy az örömteli teremtő Aktust beárnyékolja a kereszt.

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

*

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

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

(Nemeshegyi Péter fordítása)

A szakemberek vitatkoznak még az *ékénosen* teológiai jelentőségén. Úgy tűnik, hogy az első keresztények számára (kétségkívül nem igen voltak metafizikusok, akik ezt a himnuszt szerezték) nem az Ige örök aktusáról volt szó, hanem csak a szegénységnek és az alázatosságnak

arról az *állapotáról,* amelyet Jézus választott földi életében. P. Benoit OP ezt így magyarázza a Jeruzsálemi Biblia egyik jegyzetében: « Nem annyira a Megtestesülés tényéről, mint inkább annak módjáról van szó. Amitől az emberré lett Krisztus szabadon megfosztotta magát, az nem az isteni természet, hanem a dicsőség, amelyhez joga volt, amelyet birtokolt, amikor Istennel volt (praeexistentia, Jn 17,5), és amely normálisan elöntötte volna emberségét (lásd: Színeváltozás, Mt 17,1-8). » — Krisztus kereszthalálával « tette semmissé », « üresítette ki » önmagát: a legtöbb exegéta szerint ez a szöveg lényege.

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

Hitem szíve ez: Isten *léte* megfelel *megjelenésének* Krisztusban. Jézus nemcsak azt mondja nekünk, hogy az embernek hogyan kell szeretnie, hanem azt is, és elsősorban azt, hogy hogyan szeret Isten. Ha létezik Krisztus

kenózisa, ez azt jelenti, hogy Isten, Atya, Fiú, Lélek örökösen kenózisban van, vagyis önmaguk áldozati kiszolgáltatottságának aktusában. Egyáltalán nem kell ahhoz kereszténynek lenni, hogy tudjuk: senkinek sincs része a szeretet örömében anélkül, hogy egyben meg ne tapasztalná a szeretet miatti szenvedést. De a keresztény magában Istenben alapozza meg ezt a kölcsönösséget, majdnem azt mondtam, azonosságot. Isten *az*, amivé Krisztusban válik. Nem lenne a megtestesült Ige kenózisa, ha a Háromság — nemcsak az Ige — nem lenne önmagában a kenózis Potenciája és Aktusa.

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

Boulgakof egy « metafizikai és örök Golgotáról » beszél, amelynek — szerinte — a « történelmi Golgota » fenomenális megfelelője (kifejezője). Ám legyen! annál jobb, ha ilyen merész szavak könnyebben bevésődnek az emlékezetbe! De, könyörgöm, a szeretet tapasztalata, úgy, ahogy azt alázatosan megéljük, továbbra is legyen

közel hozzánk, hogy meggyőződjünk erről: boldogság és áldozat, ahelyett, hogy egymással ellentétként szembenállnának, éppen össze vannak kapcsolva! Ha nem, valami égi Golgota megbotránkoztatja az értelmet és fellázítja a szívet.

*

Isten képére vagyunk teremtve, és az a hivatásunk, hogy az ő hasonlatosságára alakuljunk át. Amikor a szórakozottság nem távolít el bennünket túlságosan önmagunktól, megéljük a halál követelményét, amely a szeretet szívében van, és megértjük egy kicsit, hogy Isten, aki azt megéli önmagában, számunkra is akarja. Jézus ezt nagyon egyszerű szavakkal és nagyon alázatos tettekkel mutatja meg nekünk. Bizonyos órákban, amikor az önzés kevésbé tart fogva bennünket, amikor elcsillapodik tagjainkban a félelem attól, hogy emberek legyünk, beleegyezünk abba, ami lerántja az álarcokat, amelyeket saját kezünkkel készítünk, hogy önmagunkat feljogosítsuk a középszerűségre, vagyis arra, hogy ne kelljen meghalnunk. Ezekben az órákban szembenézünk, csupasz arccal, szabadságunk nagyságával. És magunktól kívánjuk azt, amit Jézus mond nekünk. Az ő hangja és a miénk egyetlen hangot alkot: Többet akarsz, mintsem hiszed, nemességed túlszárnyalja azt a tudatot, amelyet róla alkotsz szétszórt életedben. Ennek az élménynek visszhangja Bernanos következő jegyzete:

« Reá gondolok, és lassankint önmagamat fedezem fel, ugyanúgy egy másik Őt, egészen a mocsár mélyén, ahol mozgok.

Nem arról van szó, hogy akaratunkat az Övéhez igazítsuk, hiszen az Ő akarata a miénk, és amikor fellázadunk Ellene, ezt csak úgy tudjuk megtenni, hogy elszakadunk egész belső mivoltunktól, ennek ára: önmagunk szörnyű szétszórtsága. Akaratunk a

világ kezdetétől egyesült Övével. A világot velünk teremtette... Milyen édes arra gondolni, hogy — még ha meg is sértjük Őt — sohasem szűnünk meg teljesen azt kívánni, amit Ő kíván a lélek Szentélyének legmélyén!

Valóban akarjuk azt, amit Ő akar, valóban akarjuk, anélkül, hogy tudnánk: akarjuk bajainkat, szenvedéseinket, magányunkat, amikor azt képzeljük, hogy csak élvezetünket akarjuk. Azt képzeljük, hogy rettegünk halálunktól és menekülünk tőle, pedig valójában akarjuk ezt a halált, amint Ő is akarta az Övét. Amint feláldozza magát minden oltáron, ahol a misét bemutatják, ugyanúgy minden agonizáló emberben újra kezdi a haldoklást. Mindazt akarjuk, amit Ő akar, de nem tudjuk, hogy ezt akarjuk, nem ismerjük önmagunkat, a bűn miatt önmagunk felszínén élünk, és csak akkor térünk be önmagunkba, amikor meghalunk, és Ő ott vár bennünket. » (G. Bernanos, *Agenda* 1948, január 21, 23 és 24; lásd: Béguin, *i.m.* 146.)

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

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

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

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

*

Általában így okoskodunk: a szenvedés és a boldogság összeegyeztethetetlen; lehetetlen, hogy a boldogság ne legyen lényeges a tökéletességhez. Márpedig Isten tökéletes, tehát boldog; ha boldog, nem szenved: a szenvedő Isten nem Isten. A vallásos lelkiismeret itt megegyezik a logikával: mindkettő számára botránykő az Isten szenvedése. Ha egyedül a logika lenne kérdéses, kétségkívül hátrálásra késztetnénk, meggyőzve arról, hogy inkább merev, mint szigorú, és elnagyolt pszichológia vezérli a háttérből. De a spontán tudat megsértését elkerülni sokkal kényesebb feladat, tehát nagy óvatossággal kell eljárni. Ezért fontos, hogy megnyugtassuk azzal, hogy

előbb minden további nélkül ezt állítjuk: Isten abszolút boldogsággal boldog. Semmi sem homályosíthatja el Öröme misztériumát. De éppen ez az Öröm misztérium: nemcsak magasabb és teljesebb, mint a miénk, hanem különböző, egészen más.

Saját tapasztalatunk azonban arra szólít bennünket, hogy visszautasítsuk a dilemmát. Isten vagy tökéletlen és szenved, vagy tökéletes és nem szenved. De milyen tapasztalatról van szó? Kétségkívül nem arról a durva tapasztalatról, ahol a gyönyör és a fájdalom érzései nem létezhetnek együtt. Egy erős fogfájás nem okozhat egyszerre fájdalmat és gyönyört. De mihelyt felemelkedünk az érzékenység egy magasabb szintjére, a gyönyör és a fájdalom szavaknak megváltozik a jelentésük. A szókészlet szegénysége miatt továbbra is fájdalomról beszélünk, de a gyönyör eltűnik; esetenként az öröm vagy a boldogság szó helyettesíti. És máris megkezdődik az érzésekből a finomabb affektív állapotokba való átmenet, ahol már nem annyira összeegyeztethetetlen az öröm és a fájdalom, mégha nem is léptünk be a szeretet birodalmába. Marcel Proust elemző zsenije ügyesen kibogozta ezt, megmutatva összetettségét. Az esztétika tetszeleg a tudat e szegélyeiben, amelyeket a régiek pszichológiája nem ismert, de amelyet a jobban felszerelt modern pszichológia kikémlel.

Csak a szeretet által akart áldozat szintjén tapasztalhatjuk meg a szenvedés és az öröm paradox egységét. Amikor az ember kilépett önmagából, amikor a másik az, akinek az ember nagyobb hazugság nélkül ezt mondja: « Te minden vagy nekem », amikor az életet vagy az életnek egy szektorát « feláldozzuk » a másiknak, akkor a szenvedést úgy éljük meg, mint az öröm lényegi alkotórészét. Ezt megsejtjük, amikor ezt a kis

mondatot halljuk egy jóbaráttól, aki barátjának áldozatot követelő szolgálatot tesz: « olyan boldog vagyok, hogy ezt megtehetem érted! » Ha ezen a vonalon továbbhaladunk, megértjük, hogy a végső határig el lehet menni: örömet jelent, ha valaki szeretetből meghal a másikért. Itt már a szenvedés nem tökéletlenség és nem is akadályozza a boldogságot: a szenvedés maga a boldogság.

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

Antropomorfizmus? Igen, mindenesetre. De inkább ezt választom az ellentétes antropomorfizmus helyett, amely elfogad egy szenvedni nem tudó Istent (*Dieu impassible*), akinek racionalista módon értelmet tulajdonítanak, de megtagadják tőle a szívet. A Biblia Istenének szíve van (pontosabban: méhe). Izajás szerint anya: « De megfeledkezhet-e csecsemőjéről az asszony? És megtagadhatja-e szeretetét méhe szülöttétől? S mégha az megfeledkeznék is, én akkor sem feledkezem meg rólad » (Iz 49,15). Az az anya, aki azt merné mondani, hogy annyira boldog, hogy gyermekei szenvedése őt nem érinti, egy szörnyszülött boldogságával lenne boldog! Egy olyan Atya, aki dicsősége trónjáról fájdalom nélkül

---

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

Kél és száll a szív viharja
Mint a tenger vésze;
Fájdalom a boldogságnak
Egyik alkatrésze;

Az örömnek levegőjét
Megtisztítja bánat,
A kizajlott búfelhőkön
Szép szivárvány támad...

szemlélné, mi történik a Getszemáni kertben és a Kálvárián, hogyan lehetne Atya? Ha a nem kontrollált antropomorfizmus félelmetes lehet, mennyivel inkább az a hangulat szerinti antropomorfizmusok keveréke vagy az értelmesség látszata! Itt például: Istennek megtartjuk a trónt, vagy legalábbis a mennyei obszervatóriumot, de megtagadjuk tőle a könnyeket!

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

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

> « Úgy tűnik, Szent Ágostonnál van valami mérhetetlen finomság (délicatesse), amely arra ösztönzi, hogy túlfinomítsa és mintegy simogassa a kifejezés által a dolgokat, amelyektől el kell szakadnia éppen abban a pillanatban, amikor pont készül elszakadni tőlük. Az a kör, amelyen belül mozog, mindig annyira a lehető legszélesebb kör, hogy semmiféle általa megtett mozgás nem tűnik szűknek, és soha az *antinómia* legkisebb jegyét sem mutatja. Az elszakadás maga is nála olyan mozdulat amely a virágnyílás édességére emlékeztet. Ez onnan van, hogy — betöltve a buzgalom és a naívság együttesével — amikor lelke elhagy egy tárgyat egy magasabbért, biztos ösztönnel érzi, hogy megtalálja a magasabb tárgyban a jobbat és a másik lényegét, mindig valami *többet* — egy *többletet*, amely az új tárgyból és saját új állapotából fakad. Ez a bizonyosság, hogy igazi szakadás nélkül növekedhet, Szent Ágoston minden gesztusának — és nem kevésbé elszakadásának — a

legkönnyedebb nemességet kölcsönzi. Szent Ágoston hasonló érzéssel szakad el a virágoktól, mint amilyennel Parsifál felfedezi őket a réten. » (Charles du Bos, *Choix de textes*, La Colombe, 1959, 236. lap.)

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

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

*

Paul Valéry két hónappal halála előtt egy másik Angyalt szemlélt, ez is Isten alakja. De egy egészen más Istené. A tiszta értelem Szelleme, akinek a világban levő rossz kérdést tesz fel, amely örökre megválaszolatlan kérdés marad. A régi Nárcisz elhagyta a mitológia világát, metafizikai Angyallá változott. A forrásban, ahol önmagát csodálja, Embernek látja magát, és sírónak. Képe nem hasonlít önmagára. Érthetetlen hűtlenség! « Csodálatosan tiszta szellemi szubsztanciája » « a csu-

pasz vízben a végtelen szomorúság zsákmánya ». « Valami Emberformájú szomorúság volt ott, amely nem találta okát a tiszta égben ». « Ó Bajom, mondta, mi vagy nekem? Megpróbált önmagára mosolyogni: és sírt ». Rejtély Isten számára. Nem az, hogy az Angyal szenved, « mert ami a mi pontatlan természetünkben a fájdalmat okozza, csak egy kérdést szül az abszolút lényegeknél ». Kérdést, amely megsebzi a megismerés egyetemességét és egységét, függőben tartja « tévedhetetlen műveletét », de nem éri el a fényes alanyt. « Ki az hát, aki önmagát annyira szereti, hogy gyötrődik? » — mondta. « Megértek mindent, és mégis azt látom, hogy szenvedek. » Két Én: az Angyal és képe Ember formában, megérthetetlenül különböző mása. Nemcsak különböző: ellentétes. Az Angyal lát, az Ember szenved. « Ez az arc az én arcom, e könnyek az én könnyeim... és mégis nem vagyok az az átlátszó hatalom, akié ez az arc és akié ezek a könnyek, és mindezek, sőt okuk és ami eltüntetné ezt az okot, csak a tartam észrevehetetlen homokszemei? » A harmónia azonban tökéletes az eszmék egében: a könnyek csillognak, « egyik a másik fényétől, mint ékszerek: az egyesítő megismerés koronáján. » Miért ezek a könnyek, honnan vannak? « Ami bennem tiszta, mondta, Értelem, amely erőfeszítés nélkül megemészt minden teremtett lényt, anélkül, hogy valamelyik is elérné és meghamisítaná: ez az Értelem nem ismerhet magára ebben a síró arcban, ezekben a szemekben, amelyeknek alkotó fénye mintegy ellágyul könnyeik nedves közelségétől... Ó megdöbbenésem... Bájos és szomorú fej, van hát más is, mint a fény? » Isten megdöbbenése soha nem ér véget. Az ember, mivel sír,

úgy gondolja, hogy az Értelem érthetetlen önmagának. « És egy örökkévalóságon át folyton megismer és nem ért. »

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

(*Isten alázata és szenvedése*, 91-115)

Isten szenvedése (Teológiai megközelítés)

Az a hívő, aki — akárcsak kérdő formában is — fel meri vetni Isten szenvedésének lehetőségét, látszólag átlépi a kihívás határait. Az ész már megütközik annak az Istennek az eszméjén is , aki emberré lesz, de most mintegy lökdösi ez a sértő kihívás. A Lét lényeges attri-

bútumai forognak itt kockán: tökéletes, örök, mozdulatlan, változhatatlan, sebezhetetlen. Mindjárt a kezdet kezdetén tagadni, hogy az ember hihet olyan Istenben, aki szenved, a legáltalánosabb kísértés, főleg ha emlékezünk arra, hogy a III. század elején Szent Hippolitusznak és Tertulliánusznak fel kellett emelniök szavukat az ún. patripassziánusok ellen, akik az Atya « szenvedéséről » beszéltek. Igazában véve a patripasszianizmus a modalizmus egyik formája volt: az Ige csupán az Atya másik neve (létmódja), tehát az Atya lett testté, ő szenvedett. Az általunk itt felvetett kérdésnek semmi köze ehhez az eretnekséghez. Távol a régi szentháromságtani és krisztológiai vitáktól, a szó (sokkal inkább, mint tartalma) manapság a képzelethez szól és sokakat a teljes elzárkózásra ösztönöz.

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

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

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

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

*

A görög gondolkodás hajnalán Xénophánész a szigorú kritika kezdeményezője volt: bírálta azokat az emberi formákat, amelyekkel honfitársai az isteneket beburkolták. Megnyitotta az utat a nagy eleátáknak, Parmenidésznek és Zénónnak. Ezek a filozófusok képtelenek voltak felemelkedni egy személyes Isten eszméjéhez, aki az embert a saját képmására teremti, ezért legalább határozottan kétségbevonták az ember képmására alkotott Istent. A vallási antropomorfizmusok kritikája Nyugaton a reflexív gondolkodás elindítója volt. Az alapvető dogma a Létező mozdulatlansága. A Létező van. Ő Minden. Nem tud nem lenni. Mindig lennie kellett. Nem szűnhet meg létezni. Nincs se kezdeti, se

végső semmi. Ha minden van, semmi sem lesz. A mozgás csak látszólagos. « Fönn Dél, a mozdulatlan Dél ragyog » (Paul Valéry).*

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

A következő századok filozófiája ellene fordult Xénophánésznek. Megtisztította elnagyolt panteizmusát az eleáta felfogástól, és vele szemben újra megkülönböztette az embert és az istent. De amit Parmenidész a Mindenről állított, azt továbbra is a Létezőnek tulajdonította: Platón Ideája, Arisztotelész mozdulatlan Mozgatója, Plotinosz őseredeti Egye. Hérakleitosznál megvolt a tragédia magva, a szorongásnak a csírája, a szkepticizmus fenyegetése, valami nyugtalanító homály. René Char írja: « Eljárása napjaink sötét és villámló állomásához ért el » (R. Char, *Recherche de la base et du sommet*, 1955, 103. lap.). Kortársaink exhumálták Hérakleitoszt, amint felkeltették a kíváncsiságot Qohélet

---

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

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

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

(Prédikátor könyve) iránt is. De a *philosophia perennis* egyenes vonala Nyugaton az azonosság elve biztos logikája szerint vonul végig, védetten az ellentmondásokkal, átalakulásokkal és a szétfolyó nézetekkel szemben: ha Isten örök, akkor változatlan; ha változatlan, nem tud szenvedni (*impassible*).

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

Mégis Origenész ezt írja:

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

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

De az Atya maga is, a mindenség Istene, ő, aki tele van türelemmel, irgalommal és szánalommal, vajon nem szenved egy bizonyos módon? Vagy nem tudod, hogy amikor az emberi dolgokkal foglalkozik, emberi szenvedést szenved el? « Az Úr, a te Istened hordoz mint gyermekét, az egész úton... » (MTörv 1,13). Isten tehát magára veszi a mi szokásainkat, amint Isten Fia magára veszi szenvedéseinket. Maga az Atya sem mentes a szenvedéstől! Ha imádkozunk hozzá, szánalmat és együttérzést tanúsít. A szeretet szenvedésétől szenved! » (*Homélies sur Ezéchiel*, 6,6).

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

Origenész korában a *pathè* szónak — nemcsak a szenvedés, hanem a szenvedély, a megindultság értelmében is — pejoratív jelentése volt a filozófiai nyelvezetben. A leggyakrabban fizikai vagy metafizikai fogyatékosságot vagy erkölcsi hanyatlást idézett fel. Ezért, az evangéliumi tanúság ellenére, néha haboztak, hogy alkalmazzák, még Krisztussal kapcsolatban is. Ha Origenész mégis el meri fogadni, amikor az Atyáról

beszél, ez azért van, mert mélyen átalakítja jelentését: számára csak a szeretet szenvedéséről lehet szó a teljesség szívében. Ami a legcsodálatosabb szövegében, az a következő: erősen megőrizve az Atya-Fiú kettősségét, visszautasítja a kettő szembehelyezését, mert attól tart, hogy végül is az Atya visszautasításához vezetne. Jól tudjuk, hogy az igazi keresztény hagyomány ellenében ez a visszautasítási irány ma veszélyesen felgyorsul.

Egy párbeszédes formában írt kis könyvben (*De passibili et impassibili in Deo*) Csodatevő Gergely, Origenész tanítványa igyekszik összeegyeztetni Isten szenvedésmentességét (amit nem von kétségbe) szenvedő szeretetével, amelyet Jézus Krisztusban él meg. Azt mondja: a Fiú szenvedésében és halálában nyilatkozott meg az isteni lényeg változhatatlansága. Amint a szalamandra (tűzgyík) elegendő hideget hord magában, hogy lehűtse az őt beburkoló lángot és ne égjen el tőle, ugyanúgy Isten halálba megy, de romolhatatlan marad. *Együtt érez, anélkül, hogy szenvedne.* (*Il compatit sans pâtir.*)

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

Már Alexandriai Kelemen, aki nagyon erősen állította Isten *apatheia*-ját, « kifejezetten megtartotta az irgalmasság (éléos) jogait; mert jól megértette hogy ezt nem

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

Jacques Maritain mégis bevallja itt zavarát. Amit Szent Tamás állít, « tökéletesen igaz, és világos, hogy a szomorúságot és a lesújtottságot nem lehet Istennek tulajdonítani, mert ezek magukban foglalják a függést és a tökéletlenséget. És mégis mindez nem elégíti ki a szellemet, főleg, ha emlékezik » az evangéliumi példabeszédekre: az elveszett bárány, a tékozló fiú, Lk 7 bűnös asszonya, a szamariai asszony, a házasságtörő asszony. Az Atya nemcsak *teszi* mindazt, amit Jézus *tesz*, hanem az Atya *az is, ami* Jézus. Maritain így határozottan ellene mond Szent Tamásnak:

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

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

*

A vén Arkel naívul és mélyértelműen felkiált *Pelléas*ban: « Ha Isten lennék, megszánnám az emberek szívét! » Miután idézte ezt a mondatot, Julien Green *Napló*jában ezt írja: « Egy író Párizsban jártában telefo-

nált nekem, hogy megmondja: 'káromlásnak' tartja e kijelentést (*Journal*, 1938, I, 18).

*

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

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

Ezzel kapcsolatban Maurice Nédoncelle így érvel és kérdez: « Egyes gondolkodók megtagadnak Istentől minden érzelmi életet (*vie émotionnelle*). Úgy vélik, hogy az érzés valami szervi zavar tudata, és hogy Istent nem érheti el, mivel ő tisztán szellemi lény. Érvelésük felületes pszichológiára támaszkodik, az emberi tapasztalat

affektív állapotaira. És főleg elhamarkodott ennek a tapasztalatnak az átvitele az isteni valóságokra. Miért kell visszautasítani azt, hogy Istenben az érzés végtelen élete legyen, amikor minden habozás nélkül a megértés végtelen életét tulajdonítják neki? Ha az emberi megindultság a testi állapotokhoz van kötve, ugyanez áll az emberi gondolkodásra is; és ha eme anyagi kapcsolat ellenére az emberi gondolat Istenből való részesedésnek tűnik, miért lenne másképp legjobb érzelmi valónkkal? »

M. Nédoncelle egy másik könyvében (*La réciprocité des consciences*, 1942, 285. lap) megjegyzi, hogy « sajnos a finom érzékenység fenomenológiáját sohasem kísérelték még meg: teljesen hiányzanak a szavaink, hogy szellemünk árnyalatait jelöljük. Mindenesetre egy dolog biztos: ezek a területek nem maradhatnak 'szűzföldek'; kortársaink vallási igénye végleg elfordul a verbális válaszoktól, amelyeket ezen a ponton adnak ». Már Schelling is ezt mondotta: « A Kinyilatkoztatás filozófiája nem a gazdagok és jóllakottak számára van, hanem azok számára, akik éhezik és szomjúhozzák gondolkodásmódjuk valódi és gyökeres megújítását » (X. Tilliette, *Schelling, Une philosophie en devenir*, 1970, II. köt., 443. lap.).

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vannak nagyság nélküli szenvedések; nincs nagyság szenvedés nélkül.

*

A mai kísértés az, hogy vastag és határozott vonással eltöröljük az isteni *impassibilitas* (*apatheia*) metafizikáját, egész görög, patrisztikus és középkori terjedelmében. Nem biztos az, hogy ez a művelet minden veszély nélkül való. Ha joggal sajnálhatjuk ezen a ponton a régebbi századok egyoldalúságát — legalábbis Nyugaton —, bizonytalan lenne az a haladás, amely egy ellenkező egyoldalúságot kényszerítene ránk. A szimbólumok különbözősége megvéd bennünket a szektásság kockázatától, a rendszeralkotás és a bálványozás szellemétől.

Blondel jól tudta ezt: « Ezért az elképzelésekben (ábrázolásokban) a különbözőségek szabad játékát hirdette. Azt tanácsolta túlzottan perszonalista von Hügel barátjának — ugyanazt tette volna ellenkező előjellel egy arisztotelistának —, hogy valami módon hozza egyensúlyba a személy fogalmát a szubsztanciáéval, amikor Istenre alkalmazza » (Jean Lacroix, *Le désir et les désir*s, 1975, 165 lap.).

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

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

De néhány sorral alább Martelet hozzáfűzi:

« Teilhard mégis úgy véli: az isteni változatlanságnak ez az állítása ugyan *semlegesíti* a tévedéseket, de még nem fejezi ki a teljes igazságot. A legparadoxabb az, hogy Istent, az « igaz » Istent *Önmagában* és *számunkra* a máshoz való átmenet révén kell meghatározni és ezen a címen a szeretet igazi valamivé válása (*devenir*) révén...

Isten csak úgy változatlan, hogy mint Atya örök *átmenet* Fia másságába a Szentlélek Egységében. » (G. Martelet, *Sens humain et sens divin*, Cahier VI de l'Association Teilhard de Chardin, 1971, 95-97. lapok).

*

Palamasz Gergely a XVI. században — és vele az egész keleti keresztény hagyomány egészen Boulgakofig — megkülönbözteti Istenben a *lényeget* vagy szupereszszenciát és az *energiákat*: a lényeg hozzáférhetetlen, az energiákból részesedni lehet. Ha az isteni lét teljesen azonos lenne esszenciájával, Isten nem léphetne ki önmagából, hogy magán kívül cselekedjék (működjék): így a teremtés lehetetlen lenne. De « ha a lényeg szükségszerűen lét, a lét nem szükségszerűen lényeg. » Isten tehát megnyilatkozhat magában létében, miközben lényegében lehetetlen részesedni. Akarata, nem pedig esszenciája a teremtett lét forrása. A teremtés változatlanul hagyja lényegét: Istennek nincs szüksége a teremtésre és nem szenved hatalma korlátozásától, mert ilyen igény és hatalmának ilyen korlátozása egyszerre gyengeség és « komplexitás » (összetettség) lenne. Ha Isten csak esszencia lenne, nem lehetne egyszerre szabad, impassibilis és aktív; ha nem lenne maga « esszencia és energia », *nem birtokolná természetszerűen* a teremtő hatalmat, és nem *kezdhetne* teremteni. Pala-

masz ezt kérdezi: « A számos isteni gondolat és a leendő létezők képe, amelyeket e gondolatok tükröznek... hogyan lehetnének maguk is a lényeg? Csakugyan, Isten általuk van vonatkozásban a létezőkkel, míg lényege révén kívül van minden vonatkozáson. » (Jean Meyerdorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, 1959, 292, 306kk. lapok).

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

H. Urs von Balthasar pedig így ír ugyanerről: « A Kenózis végső alapfeltevése az isteni személyek 'önfelejtése' (amennyiben tiszta vonatkozások) a szeretet szentháromságos életében... A Báránynak van egy idő-feletti tartós állapota, nemcsak úgy, ahogy ezt a Francia Iskola bemutatta, tehát mint a Feltámadott 'áldozati állapotának' folytatása, hanem mint a Fiú állapota, amely kiterjed az egész teremtésre, és így bizonyos módon eléri isteni létét is. » (H. Urs von Balthasar, *Le Mystère pascal*).

*

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

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

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

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

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

*

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

Ha azt mondjuk Szent Tamással — a « reális vonatkozás » és az « észbeli vonatkozás » megkülönböztetésére támaszkodva (*S. Th.* I, 13,7; *Con-*

tra Gentes, II, 12-14) —, hogy a változás teljesen az ember oldaláról van, egyáltalán nem Isten oldaláról, ezzel talán megmentjük a Létet, de ugyanakkor megsebezzük a Szeretetet. Fájdalmas történelmünk nem lenne Jézus Krisztusban valóságosan az Ige története, a mi levésünk (*devenir*) az ő levése, életünk az ő élete. A Megtestesülés eseménye csak az ember, de nem az Isten számára lenne esemény.

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

De megvan a csalás veszélye akkor is, ha — visszahőkölve a « *levés* » (*devenir*) és a *változás* szavak előtt, attól félve, hogy megsértjük az isteni változatlanságot —, a réginél finomabb dokétizmust vezetünk be, amely éppoly gyanús, mint a régi eretnekség. A Megtestesülés Jézus Krisztusban nemcsak *az ember változása*, hanem Jézus Krisztusban *Isten változása az emberben*. Amint

szintén Péguy mondotta: a Megtestesülés « az ember maximuma és mintegy Isten maximuma ». És Isten maximumát a szeretet maximuma méri. Nincs meg a szeretet maximuma, ha « minden levés, minden történelem fáradságaival együtt az abszolút mélységen *innen* marad, amely összekeveredés nélkül elválasztja a változatlan és szükséges Istent az érzékletes és esetleges világtól. » (K. Rahner, in *Problèmes actuels de christologie*, 1965, 24. lap.).

*

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

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

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

*

A mozdulatlan örökkévalóság, úgy, ahogy azt sokan *elképzelik*, nem elbűvölő, még akkor sem, ha a boldog-

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

Ha nem kerülhetjük el az antropomorfizmust, jobb, ha az örökkévalót felidézve inkább az újság tapasztalatára támaszkodunk, semmint az ismétlődésére. Az ember örökkévalósága fiatalság, csodálkozás, vágy. « Kielégíthetetlen kielégültség », mondja Szent Ágoston (*satietas insatiabilis*). Ha Isten örökkévalósága nem lenne önmagában szökellő forrás, zuhogó vízesés és a szeretet frissesége, számunkra is csak valami monoton tartamot adna. Le Senne meglepődve állapította meg, hogy az örök életet úgy lehet tekinteni, mint «végső állapotot »: « Nincs végső állapot, mondotta; el kell hárítanunk azokat a tanokat, amelyek az időből olyan átmenetet csinálnak, amely révén a szellem eljutna egy olyan állapotba, ahol mindennel el lenne halmozva, és ahonnan

már nem tudna lebukni. » P. de Montcheuil ezt válaszolta neki: « Ha nincs is végső állapot, lehetetlen, hogy legyen tökéletes aktus? A kereszténység igazi örök élete végül nem merevíti meg a lelket egy tárgy passzív szemlélésében, mégha ez a tárgy a legtökéletesebb is. Ha minden szellem tökéletessége a szeretet győzelme benne, és ha Isten maga a tökéletes Szeretet (*Charité subsistante*), a szellem beteljesedése az állandó részesedés (devenir participant) Isten eme benső tevékenységében. Ez nem a mozdulatlanságba és a megmerevedésbe való hanyatlás, az erőfeszítést helyettesítő élvezet, hanem a cselekvés tökéletessége, amely helyettesíti e cselekvés tökéletlen gyakorlását. » (Y. de Montcheuil, *Nouvelle Revue théol.*, 1939. június: « Une philosophie du devoir »).

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

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

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

*

Jacques Maritain élete vége felé Toulouse-ban Jézus Kis Testvéreivel élt; nekik ajánlott egy lapot; nem naív, de gyermekien egyszerű írást, ahol már nem találjuk a *quo*-t és a *quod*-ot, — kevésbé képzeletszerű, átgondol-

tabb, semmint az első látásra tűnik; bizonyára Lisieux-i Terézt is elbűvölte volna. Íme néhány mondata:

« Amint a megtestesült Igének a földön egyszerre isteni és emberi élete volt, ugyanúgy az üdvözültek az égben a színelátás révén belépnek magába az isteni életbe, de ugyanakkor a színelátáson kívül, bár áthatja őket annak ragyogása, dicsőséges és átalakult emberi életet is élnek. Van közöttük... értelmi kapcsolat (természetesen szavak nélkül), amely mindegyik szabad akaratától függ. Minden megdicsőült ura gondolatainak és szívének, szabadon kitárja őket annak, akinek akarja. Az égben vannak *események*, amelyek megtörténnek: új boldogok érkeznek állandóan a földről, hogy az örök életre szülessenek, a többiek fogadják őket, barátságok alakulnak ki közöttük... Mindez nagyszerű történelmet alkot, a mi történelmünktől különböző tartamban... A szeretetet, amelyet a szentek a földön éreztek « szeretteik » iránt, megőrzik az égben, átalakítva, de nem eltörölve a dicsőség által... Emlékeznek Lisieux-i Szent Teréz szavára: 'Azzal akarok foglalkozni az égben, hogy jót teszek a földön'. Ez a kijelentés nagyon messze megy abban az irányban, amelyet a szentek humanizmusának nevezhetnénk még az égben is... Miért beszélek Önöknek különösen is azokról, akiket ismertünk?... Így tehát különleges szerepet kell elismernünk a nem kanonizálható választottaknak, a rejtett szenteknek... Elvitték az égbe barátaik emlékét. Továbbra is úgy szeretik őket, mint régebben szerették... »

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

*

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

Most már napról napra fiatalabb vagy és napról napra felnőttebb, a napról napra jobban leegyszerűsödő lelki megértés komoly lelkesedésében. Értelmes (*raisonnable*) lelkesedés mint Rimbaud számára az angyalok éneke! Komolyság, de nem szigorú, hanem szuverén módon nyugodt! Fénylő testedben szenvedélyesebben szerelmes vagy, mint valaha is voltál. Ez a ragyogó mosoly, amelynek kifeslése mint a madárdal elbűvölt, pirulásra késztetett, ma Isten teljes ragyogását tükrözi. Vágyad birtoklás, és birtoklásod vágy. Teljesség van benned, de ugyanakkor a teljesség állandó növekedése. Egyetlen mozdulattal Isten felé feszülsz és felém, aki szerettelek. Egyre mélyebben Isten szívében vagy és az én szívemben. Az enyémben, de nem vagy távol többi embertestvérünktől, mert ha én lennék tekinteted egyetlen tárgya, többé nem tudnád szemlélni Istent! Egy bizonyos kék vagy, egyetlen, helyettesíthetetlen a rózsaablakban, amely tökéletesen egy és milliárd színből van megalkotva. Én is segítettem kialakítani azt a kéket, amely te vagy: belőlem is van benne. Én már ez az árnyalat vagyok, nem azonos, de hasonló a tiédhez, most még átlátszatlan, az a por fedi, amelyet Szent Ágoston

*glutinum*nak nevez. Isten, és te vele (mert a szentek közbenjárnak, és a közbenjárás cselekvés), állandóan rálehel. Ugyanaz a Lehelet teremt és tisztogat. A Tisztítótűz, amelyben ugyanolyan erősen hiszek, mint Egyházam bármelyik dogmájában, benned kezdődött, egy küszöb fájdalmas átlépésében, a megfiatalodás e mozdulatában, amely többé nem szűnik meg. Érzem, hogy felgyorsul benned a lendület, az ölelés hatalma és édessége. Minden ölelés édesség és hatalom. Édesség és hatalom benned — sajnos! nem bennem — együtt növekszenek. A kozmosz egész végtelensége számodra benne van a legmelegebb bensőségességben, és ami lelki szemeidnek hatalmasabbá válik, szívednek egyre bensőségesebb lesz. Tudni — nem, hinni, pontosabban: hinni és megsejteni — mennyire boldog vagy, ez sírni az örömtől! Szeretném, én az apa, aki elveszítettem kislányomat már mint nagylányt, férj, aki eltemettem feleségem holttetemét, szeretném, ha nem lenne más örömre szükségem, mint a tiédre. Legalább is akarom, hogy a te örömödre legyen szükségem!

*

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

Természetesen tagadnunk kellene, hogy Isten szenved, ha *minden* szenvedés részben valami frusztrált (meghiúsult) önzés eredménye lenne. Ez az önzés benne van az emberi szerelemben-szeretetben, még a legönzetlenebben is: siratni a másikat, aki nincs többé ott, ahol én vagyok, ez egyben önmagam siratása is. Az emberben semmi sem abszolút tiszta. Maga a gyermek annak a tisztaságnak szimbóluma, amelyre szüntelenül töreked-

nünk kell; de e tisztaságról tudjuk, hogy sohasem érjük el, még a haláltusában sem. Különben a tisztítótűz katolikus hitének nem lenne értelme. Fel lehet fogni valami tiszta szenvedést a szereteten belül, amely csak szeretet? Ha igen, akkor ez az Isten szenvedése.

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

kér: amit Én felajánlok neked, el akarod fogadni? Amikor az ember meghallgatja Isten kérését, eléri a lét legmagasabb szintjét.

Helytelenül gondoljuk azt, hogy a tökéletes szeretet nem törődik a kölcsönösséggel. Amikor Isten viszontszeretetre szólít bennünket, ezt nem azért teszi, mintha önmagára hajolna és becsukódna, hanem — mivel a szeretet a legfőbb érték — azt akarja, hogy mi is abból éljünk, mint ő maga. A végletekig fokozott érdektelenség nem más, mint közömbösség a másik iránt. Amikor önmagát akarja túlszárnyalni, tagadja önmagát. Hogy megsejtsük annak a kockázatnak a mélységét, amelyet Isten vállal, amikor teremt, és azt is, hogy a kölcsönösség vágya, tehát a reménység és a félelem is, nem idegen emberszeretetétől, először szemlélnünk kell a tökéletes szentháromságos Szeretetet, úgy, ahogy önmagában van. Szentviktori Richárd irányítja legjobban a tekintetet. Lényegében ezeket mondja: nem a boldogság, hanem a szeretet szempontjára kell helyezkednünk, hogy megértsük: valami hiányzana a tökéletesen szeretőnek, ha a tökéletesen szeretett nem lenne maga is tökéletesen szerető. Mert egyedül a szeretet tökéletessége méltó arra, hogy tökéletesen szeressék. Tökéletesen szerető és tökéletesen szeretett: ez azt jelenti, hogy mindegyik isteni Személy, minthogy tökéletes a szeretetben, tökéletesen szeretetre méltó. Nem létezhetne a szeretet tökéletessége a kölcsönösség tökéletessége nélkül. (Lásd: Fernand Guimet, *Caritas ordinata* et *amor discretus* dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor, in *Revue du Moyen Age latin*, août-octobre 1938).

A véges és bűnös teremtmény nem tökéletesen szeretetre méltó. Isten nem tudja nem kívánni azt, hogy ami *van* a szentháromságos életben, az ne *legyen* (*devienne*)

Krisztus által az *emberrel-való* életében is egyre inkább, örökre egyre inkább, mondaná Péguy. Minthogy Isten nem tudja nem kívánni — kivéve, ha nem szeretne — hogyan tudna, addig míg *in via* vagyunk, *nem félni* attól, hogy visszautasítjuk, tehát nem viszonozzuk szeretetét, vagy esetleg viszontszeretetünk gyenge lesz? Márpedig a félni a remélni visszája. Isten, mivel elsőnek szeret és kér, elsőnek remél és fél.

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

« Ha az isteni öntudat és személyiség a feltétele minden sorsnak *(destinée),* ez csak olyan mértékben van így, *amennyiben az Isten és az emberi személyiségek közötti viszonyok a lehető legtökéletesebb formát öltik, — amilyet csak felfoghatunk és amelynek kidolgozásához egyáltalán eljuthatunk szellemünknek mint irányított képességnek sorkentése által.* És ez a tökéletes forma nem a tekintélyé és a félelemé, sem az uralkodás és a hatalom együttműködéséé; ez nem fogható fel másként, mint a Szeretet kölcsönösségének formája. Ez a szeretet az embernél felfelé száll, bizalomból van, amelyben az ember ráhagyatkozik Istenre, hogy Őt befogadja értelmébe, érzelemvilágába és akaratába; - leszálló szeretet Istennél, aki önmagát adja és így az embert léte növekvő birtoklására segíti, amilyen mértékben az ember beleegyezik abba, hogy szabadon befogadja.

Ha elmélyíti az *ajándékozás kölcsönösségének* eszméjét két különböző formájában, felszálló és leszálló mozzanatában, és ha azt nemcsak szóbeli formulába foglalja, hanem belép annak szándékába és mozgásába, a filozófiai lélek egyre újabb felfedezéseket tesz, soha ki nem merítve annak gazdagságát, mert a bizalom és az ajándék végeláthatatlan fejlődést tesz lehetővé; de e lélek ott különösen is megtalálja a Bölcsesség újabb és végleges elítélését. Mert ez a Bölcsesség sohasem ismerte a *Szeretetet;* sőt elvetette azt mint gyengeséget, és azt vélte, hogy helyettesítheti a *nagylelkűség* egy bizonyos erényével, hasonlóan a nap fényéhez, amely megvilágítja a tereket egyszerűen természete megnyilvánulásával; ugyanígy a bölcs bölcsessége ott ragyogna az emberek világán, anélkül, hogy elveszítené olimposzi derűjét és anélkül, hogy az oktalanoktól

függővé tenné magát. De az ilyen magatartás nem felelne meg az igazi szeretetének; mert ez a szeretet nem abban áll, hogy *ad,* hanem *magát adja,* és az önmaga-adás mindig magában foglal egy *kockázatot,* hogy nem kap választ, nem fogadják el, visszautasítják, tagadják.

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

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

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

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

embert és sokfajta lealacsonyodását. Légy vagy válj azzá, ami akarsz, emelkedj fel vagy alacsonyodj le, nekem nem számít: én Isten vagyok és szeretlek.

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

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

*

Az ész szerint a Lét tökéletes, nem szenved se változást, se korlátokat, abszolút: Isten neve Abszolútum. De ez a fogalom tisztán negatív. Az abszolútról semmit sem mondhatunk, mivel minden meghatározás relativizálja, tehát megsemmisíti. Claude Bruaire, akinek mély filozófiáját Schelling sugallta, ezzel kapcsolatban emlékeztet gyakran elhanyagolt elemi megfontolásokra: « A megismerés feltételez egy tárgyat, egy meghatározott és kimondható létezőt. Mégha el is fogadunk bizonyos intuitív, nyelven kívüli megismerést, akkor is szükséges, hogy e megismerés megragadhasson bizonyos meghatározást, hacsak nem akar a zűrzavarba, majd saját ürességébe fulladni. Márpedig semmiféle pontosítás, semmiféle meghatározás nem lehetséges vonatkozás nélkül. A vonatkozás teszi lehetővé a valóságos megkülönböztetéshez szükséges különbséget. Ezt jól kimondja az állítások, meghatározások (definíciók) logikája, amely mindig körülírja azt, amit meg kell ismerni: elhatárolja azt a különbségek, a szembeállítások eszközeivel. De az abszolút megtilt minden vonatkozást. Helyesebben: maga ez a tiltás. Így az abszolútum, vagy a

vallásos nyelvhasználat szerint Isten, csak a tiszta megismerhetetlent jelöli, és, a tökéletesség kérdésében, az üresség tökéletességét. Üresség minden megismerés számára, amely semmijébe felszívja mindazt, amit a vallások Istenről meg akarnak ismertetni » (Claude Bruaire, *Le droit de Dieu,* 1974, 18. lap.).

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

Claude Bruaire ezt a legjobban kibogozza, gyakorolva a filozófusok « kutatási jogát », hogy visszavonja « a negatív abszolút formuláját, minden racionalizmus és az

azt követő vallástalanság vagy ateizmus alapformuláját » (C. Bruaire, *i.m.,* 107. és 108. old.).

*

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

Kétségkívül nem kell megmerevíteni a végletes rendszerezéssel a japán teológus gondolatát. Megengedhetjük, hogy egészséges reakció ez egy bizonyos liberális teológiára, és igaz, gondoljuk mi, hogy Krisztus halála kinyilatkoztatja nekünk Isten mélységét. De nem gondoljuk azt, hogy Isten *maga a* Tragédia. Ő Boldogság és sebezhető Szeretet *akar* lenni, ami egészen más dolog. Ha Isten lényegénél fogva szenvedés, önmagát viseli el, amikor minket szeret. Feltéve, hogy Kitamori nem megy

el addig, hogy azt gondolja (Bruaire szavaival): « kiragadja magát a semmiből » azzal, hogy Szenvedés akar lenni. De úgy tűnik, a Kinyilatkoztatás nem enged meg ilyen értelmezést.

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

*

Az ember kicsit bűnösnek érzi magát az indiszkréció, sőt a tiszteletlenség miatt, amikor arról mer elmélkedni, hogy mi történhetett a Kálvárián az Atya és a Fiú között. Fentebb mégis azt sugalltuk, hogy Jézus az emberek fájdalmának mélyére jutott le, amikor a kereszten vállalta magányosságukat. Azt mondtuk: nem tudta, hogy az Atya megosztotta szenvedését: ez a kenózis örvénylő mélysége. De amit akkor az Atya megoszt, az mélyebb minden más szenvedésnél: a Fiú magányossága. Mert tudja, hogy a Fiú nem tudja, és szeretete hatalma csúcsát éri el, amikor visszatartja magát a közbelépéstől: ez szószerint a *Minden*-Hatóság. Gondolhatjuk-e — a kérdésnél tovább nem merészkedem —, hogy mindegyik isteni személy szenved a Kálvárián egy olyan szenvedéstől, amelyet nem alakított át a kommúnió? Kommúnióban szenvedni egészen más, mint magányosságban szenvedni. A Három, ha szenved, kommúnióban szenved. Márpedig egy a Három közül, a Fiú magányosságban szenved. Tehát mellette, benne az Atya és a Szentlélek. A Megtestesülés vajon azt nyilatkoztatja ki, hogy a Szeretet, úgy, ahogy azt a Három Személy kom-

múnióban megéli, elég hatalmas ahhoz, hogy magányosságban is megélje Egyikük? A sebezhetőség így a Lét mint legfőbb Hatalom szívében lenne.

*

Kössük kévébe tallózásunk eredményét.

Isten a szeretet örök Döntése,
tehát a szóé,
tehát a kérésé,
tehát talán a szenvedésé.

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

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

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

Kérés. — A szeretetből fakadva és a szabadságokhoz fordulva a Szó Kérés lesz. Az isteni *Agapè*ban bennmaradó *érosz* felkínálkozik az emberi *érosz*nak: azt kéri tőle, hogy nemesedjék meg elfogadva az ajándékot, amely őt átalakítja a részesedés által *Agapèvá*. Isten egy és ugyan-

azon mozdulattal önmagát adja és könyörög, hogy fogadják el.

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

*

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

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

(*Isten alázata és szenvedése*, 165-188)

TARTALOM

ELŐSZÓ . 5

FRANÇOIS VARILLON SJ (1905-1978) 7

Fiatalság és jezsuita képzés 8
Varillon « létfilozófiája » . . . 13
Varillon egyénisége és lelki tanítása . 16
« Teljes ember az igazságban » 20
François Varillon főbb munkái 24

SZÖVEGVÁLOGATÁS Varillon műveiből . 25

1. *A világ szépsége és az emberek szenvedése* (részletek egy interjúkötetből) 26
Jezsuita kiképzés – barátságok 26
Hogyan hinni, mit hinni? Konferenciabeszédek 31
A világiak lelkisége és az ember feladata . 35
A jezsuita: a Lelkigyakorlatok embere 43
Paul Claudel avagy az öröm titka . 47
A barátság ára 57
2. *Paul Claudel lelkisége* (Részletek Varillon Claudel *Napló*-jához írt bevezetőjéből) 61
3. *A hit öröme, az élet öröme* (Válogatott konferencia-beszéde) 66
A hit lényege 66
Értelem és értelmetlenség . 66
Van-e értelme az életnek? 67
Különbséget kell tenni a közömbösség és a kételkedés között 70
A lényeg lényege 73
Krisztus feltárja, ki az ember és kicsoda Isten 79
Mi a misztérium? 80
Ki az ember?. 82

Ki az Isten? . . . 84
A szeretet hatalmáról 85
Isten csak Szeretet . . 87
A szeretet jellemző jegyei . . 90
A szeretet: elfogadás és ajándék 90
Isten szegénysége . 92
Isten függősége . 94
Isten alázatossága 96
Halál és feltámadás 98
Átalakulás 99
a) A kislányból felnőtt nő lesz . 100
b) A hernyóból pillangó lesz 102
c) A búzaszemből kalász lesz 103
A három húsvét vagy három átalakító átmenet 106
a) A zsidók húsvétja . 106
b) Krisztus húsvétja . 109
c) A mi húsvétunk . . 111
1. Döntéseink fontossága . . . 111
2. Krisztus jelen van döntéseinkben 112
3. Krisztus divinizálja a mi humanizáló tevékenységünket 114
Jézus tanításának középpontja: a Hegyi Beszéd 118
Kereszténynek lenni annyi, mint osztozni a Fiú élményében 119
Az Evangélium mindenkinek szól . . . 120
Értelmezzük helyesen a Nyolc Boldogságot 122
1. Boldogok a lélekben szegények, mert övék a mennyek országa 125
2. Boldogok a szelídek, mert övék lesz a föld . . . 126
3. Boldogok, akik szomorúak, mert majd megvigasztalják őket 127
4. Boldogok, akik éhezik és szomjazzák az igazságosságot, mert eltelnek vele 130
5. Boldogok az irgalmasok, mert majd nekik is irgalmaznak 130
6. Boldogok a tiszta szívűek, mert meglátják Istent 131

7. Boldogok a békességben élők, mert Isten fiainak hívják őket 132
8. Boldogok vagytok, ha Krisztusért üldöznek benneteket 133
Az új Törvény: adni, ahogyan Isten ad 135
Az új Törvény: felhívás a szabadságra 136
Mit jelent ez az állítás: « Krisztus meghalt értünk? » . 140
A Megváltás misztériumának kezdetleges bemutatása 141
Megköveteli-e Krisztus halálát Isten igazságossága? 142
Pedig az újszövetségi szövegek . . 144
Javasolt teológiai megfontolások 150
1. A szeretet: meghalni önmagunknak, kiszolgáltatni önmagunkat 151
2. A szeretet mindenhatósága a megbocsátás . 154
Az imádság 157
Hogyan imádkozzunk? . . 158
Az imádkozás három módja 159
A magánimádság nehézségei 161
Pogány imádság kockázata . . 164
A biztonság és stabilitás igénye 165
Az istenségtől (divinum) való rettegés elűzésének igénye . 167
A « hasznos » isten 168
Miért imádkozzunk? Az imádság szükséges voltának alapvető okai 171
1. Isten maga is kéréssel fordul hozzánk 171
2. Isten az örök Te, aki sose válhat Ő-vé . . . 173
Az imádság bizalmas beszélgetés Isten és az ember között . 175
Az imádság Isten ajándékának elfogadása 177
Az imádságban tudatosítjuk, mi az Isten és mit tesz életünkben 178
Az imádság az ingyenesség gyakorlása . 181
4. *Isten alázata és szenvedése* (részletek) . 185
Isten alázata . 185
Hatalom és alázat 185
Isten kenózisa: a Szentháromság titka . 222
Isten szenvedése (Teológiai megközelítés) 256

SZABÓ FERENC KÖNYVEI

Mai írók és gondolkodók. Louvain 1963.

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

Isten barátai. Hitünk korszerű bemutatása. Róma 1969.

Távlatok. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1970.

Henri de Lubac az Egyházról. Róma 1972.

Az ember és világa. Róma 1974.

Párbeszéd a hitről. Irodalmi és világnézeti tanulmányok. Róma 1975.

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

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

Jézus Krisztus megközelítése. Róma 1978.

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

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

Őszi ámulat. Versek és műfordítások. Róma 1982.

Jelek az éjszakában. Tanulmányok és versek. Róma 1983.

Teljes évszak. Versek és műfordítások. Róma 1984.

Szavak forrása csend. Műfordítások. Róma 1985.

Lélekben és igazságban. Tanulmányok. Róma 1986.

Az emmauszi úton. Hitünk megalapozása. Róma 1987.

Szomjúság-forrás. Napló, versek, műfordítások, tanulmányok. Róma 1989.

A teológus Pázmány. (METEM-könyvek 1.) Róma 1990.

Mások közreműködésével

(*szerkesztés, összeállítás, fordítás, tanulmány*)

Ábrahámtól Jézusig (Bevezetés a Bibliába). Róma 1976.
Életadó Lélek (Bevezetés a keresztény hitéletbe). Róma 1980.
F. Varillon, *Isten alázata és szenvedése.* Róma 1982.
Biblikus Teológiai Szótár. Budapest 1983.
Vallomások Teilhard-ról. Róma 1984.
Jézus Krisztus tegnap és ma. Róma 1985.
Pázmány Péter emlékezete. Róma 1987.
Szabó-Triznya, *Mielőtt szürkülnek a színek* (versek és akvarellek). Róma 1987.
Mauriac önmagáról. Róma 1987.
Marcel önmagáról. Róma 1988.
Arcod keresem. Istenkeresők vallomásai. Róma 1988.
Hans Urs von Balthasar. Róma 1989.
F. Varillon önmagáról. Róma 1990.