Szabó Ferenc



NAPFOGYATKOZÁS

kereszténység és modernség

róma 1991

NAPFOGYATKOZÁS

Szabó Ferenc

NAPFOGYATKOZÁS

kereszténység és modernség

Eszmetörténeti tanulmányok

Róma 1991

A fedőlapot
Prokop Péter festőművész képe alapján
Szokoly György grafikus tervezte

A hátsó borítón látható felvételt
Max Armengaud párizsi fotóművész készítette
Szabó Ferenc hivatalában (Vatikáni Rádió)

Finito di stampare nel Giugno 1991

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

« NAPFOGYATKOZÁS »

(Előszó)

Itt összegyűjtött újabb, jórészt folyóiratokban már közzétett eszmetörténeti tanulmányaim címéül a Napfogyatkozás*-t választottam. Martin Buber zsidó filozófus 1953-ban megjelent kis könyve:* Gottesfinsternis (*francia fordítása*: Eclipse de Dieu) *egy tanulmányával világítom meg jelentését. Buber « Vallás és valóság » c. eszmefuttatása Nietzsche híres « Isten meghalt » formulájával, illetve a metafora heideggeri értelmezésével foglalkozik. E metafora sokak számára — nem minden alap nélkül — a racionalitást és szekularizmust a végletekig eltúlzó modernséget jelöli, bár már elmúlt az ún. « Isten meghalt »-teológia kérészéletű divatja; az ilyen tajtékot elsodorják a gyorsan támadó és eltűnő áramlatok.*

Mindjárt megjegyzem: a kereszténység és modernség *témakör nagyon összetett; nem gondoltam arra, hogy amolyan polihisztorként minden szempontját elemezzem. Elsősorban a keresztény gondolkodás, a hit és a teológia szemszögéből vizsgálom a modernség kialakulását és jelentését, kihatását a keresztény életre. A teológus nem lehet polihisztor, de valamennyire ismernie kell kora szellemi irányait, fel kell mérnie azt a szellemi-kulturális légkört, amelyben Isten szavát értelmezi és közvetíti kortársainak.*

Visszatérve Martin Buber tanulmányához, szeretném idézni annak pár lapját, éppen azt a szakaszt, amely könyvem címét sugallta: « Az égi fény megfogyatkozása, Isten elhomályosulása jellemzi azt az órát, amelyben élünk. De ezt a folyamatot nem lehet kellőképpen körülírni pusztán az emberi szellemben végbement változásokból kiindulva. Ha a Nap elhomályosul, ez azt jelenti, hogy valami 'történt' közötte és szemünk között, tehát a szem nem felelős érte. A filozófia nem gondolja, hogy vakok vagyunk Isten előtt, vakok az Ő észrevevésére. De azt tartja, hogy ma hiányzik nekünk olyan szellemi forma, amely ösvényt nyit a magasztos képeihez és lehetővé teszi az 'istenek Istene' (Hölderlin) új megjelenését. Ám ott, ahol valami 'történik', mint most is, az ég és föld között, az embernek nem sikerülhet a földi gondolkodás szintjén megtalálnia a misztérium kulcsát. Az, ami az előttünk levő transzcendencia hatóvalóságát nem érheti el, csak fokozza annak

sötétségét. Tényként vesszük, hogy az ember teljesen kiüresítette önmagában a természetfeletti világot. Azok az alapelvek és eszmények, amelyek így vagy úgy az Emberbe kapcsolódtak, eltűntek. Bár az ember igazi 'vis-à-vis'*-ja — amelyet nem érhet el, ha csak 'Reá' gondol, hanem csak úgy, hogy 'Te'-nek szólítja —, elhomályosulhat az ember szeme előtt, azért Ő (Isten) továbbra is él: elfelejtve is, 'napfogyatkozása' mögött élő marad. Az ember eltörli még 'Isten' nevét is, amelynek nincs többé létjogosultsága, ha már többé nem 'az ember Istene', mert az ember 'Isten' nevének szükségszerű megfelelője. Ő, akit e névvel neveznek, már csak örökkévalósága fényében él. Nekünk pedig — gyilkosoknak — kiszolgáltatva a Halálnak — a sötétség a lakóhelyünk »* (M. Buber, Eclipse de Dieu, *Nouvelle Cité, Párizs, 1987, 26-27).*

Tulajdonképpen ugyanaz volt már a modern kor szellemi helyzetéről adott diagnózisa H. de Lubac jezsuitának 1945-ben kiadott, az ateista humanizmus tragédiájáról írt könyvében: « Ha a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik. (...) Isten nemcsak norma az ember számára, amelynek alá kell vetnie magát és amely eligazítja, egyenesben tartja, hanem Ő az Abszolútum, aki az ember létét megalapozza; Ő a Mágnes, aki vonzza; a Transzcendens, aki mozgatja; az Örökkévaló, aki életterét alkotja; Ő valamiképpen a harmadik dimenzió, Ő az, akiben az ember mélységét megtalálja. Ha az ember önmagát teszi meg saját istenének, egy ideig azt az illúziót táplálhatja, hogy felemelkedik és felszabadul; de ez az egzaltáció csak átmeneti. Valójában Istent fokozza le önmaga szintjére, de ezzel az ember is lealacsonyodik. A Végzet erői, amelyeket a kereszténység legyűrt, csakhamar reánehezednek. Hiába álmodoznak még egyesek boldog paradicsomi állapotokról! Mások, akik mélyebben látnak, csakhamar emlékeztetik őket arra, hogy a Végzet legyőzhetetlen, hogy mindennek kezdete és vége — végzetes, és az ember számára az marad egyedüli lehetőségnek, hogy ezt a Végzetet átalakítsa valamiféle 'egzaltált eszmévé', meggyőzve magát arról, hogy ő maga is részét alkotja a Fátumnak, hogy szeretnie kell ezt a Fátumot: ego Fatum - amor Fati *(Nietzsche). Hiába mámorosodnak meg sokan az élettől, amelynek árama mindenhatónak tűnik és egyre növekvő győzelmeket ígér: egy közülük (Heidegger), látva hogy a 'semmi jellemzi az embert legmélyebb vonatkozásában', csakhamar megmutatja nekik, hogy a vereség lényegükbe van bevésve, hogy nem mások, mint 'halálra-szántlények'... » (H. de Lubac,* Le drame de l'humanisme athée, *1945, 66-67).*

Galilei, Darwin, Marx, Freud felfedezései nyomán lényegesen átalakult az emberről és világáról alkotott felfogásunk. A « homo faber » ma már nem tekinti « szentnek » a teremtést; mindent « manipulál » — beleértve önmagát is: mindenre a saját « képmását » nyomja rá. Egyszóval: az emberi dráma színtere ma már nem a szakrális világ — vagyis az « istenivel » átjárt természet —, hanem az emberi tevékenység által « humanizált » világegyetem. Mivel pedig a világ az ember « alkotása » lesz, az emberi szellem objektivációit tükrözi vissza; következésképp a modern ember nem találja Istent a természetben, — a mikroszkópok alatt vagy az űrrakéták pályáin nem találkozik a Teremtővel. Mindez megdöbbent talán bennünket. Az ember egyedül *érzi magát a világegyetemben: most már ő felelős az öntudatra ébredt Fejlődés sorsáért...*

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

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

A mai istentagadás tehát azt vallja, hogy az ember csak akkor lehet igazán ember, ha Istent elveti, — ha Isten meghal.

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

Szent Iréneusz mondotta: « Gloria Dei, vivens homo ». *Isten dicsősége az élő ember. Krisztus az örök élet üzenetét hozta el: ez az örömhír, az Evangélium. Isten nem tekinti vetélytársának az embert, hiszen azért teremtette, hogy legyen, hogy minél teljesebben és szabadabban legyen; — Tőle függve, és* éppen ezért *teljesen szabadon maga fejezze be önmaga teremtését.*

Korunk tragédiái, a háborúk, Auschwitz és a GULAG-szigetcsoport, a krematóriumok és koncentrációs táborok, megdöbbentő figyelmeztetések, hogy az « Isten halála » után — vagyis, ha az ember megöli lelkében Istent, ha elszakad az élő Istentől — az ember is halott. *Ezt egyes filozófusok ki is mondták. És tapasztaljuk következményeit az « emberarcú barbárság »-ban, az erkölcsi támpontok és normák megingásában is. « Az istenek halnak, az ember él » (Babits). A kereszténység a bálványistenek alkonyát jelentette, és az Isten képére teremtett, Krisztus által megváltott ember felemelkedését, a személyiség igazi kibontakozását hozta.*

De az ember csak úgy élhet, ha nem szakad el az élő igaz Istentől. *Ez a keresztény humanizmus alapja. Ennek megingása az újkor kezdetén a jelenlegi « modernség »-hez vezetett, amelynek különböző szempontjait elemzik az itt következő tanulmányok.*

A bevezető (Kereszténység és modernség) *a Tridentinumtól a II. Vaticanumig terjedő időszakot tekinti át madártávlatból: Pascaltól Teilhard-ig, Pázmánytól Prohászkáig: a modern szellemiség, evilágiság kialakulása, illetve visszhangja a teológiában a modernizmuson és az ún. « új teológia » korszakán át napjainkig.*

A különböző folyóiratoknak vagy gyűjtőköteteknek készült tanulmányokat, szemléket nem olvasztottam össze, nem dolgoztam át, így — a gyűjteményt indokló konvergenciák és egymást kiegészítő szempontok mellett — bizonyos átfedések is lesznek az egyes írások között. Ennek annyi előnye van, hogy ha valaki egy-egy tanulmányt olvas el a gyűjteményből, azt az egészből kiragadva is értheti. A Mérleg*ben megjelent, témakörünkbe vágó néhány szemlét a további kutatáshoz hasznos könyvészeti tájékoztató miatt közlöm. Természetesen, a kereszténység és modernség témakört még több más szempontból, más tudományágak távlatában is lehet vizsgálni. De talán e távlatokkal némi eligazítást nyújtok azoknak a hívőknek és keresőknek, akik korunk szellemi körképét kívánják felvázolni.*

Végül hálás köszönetet mondok Prokop Péternek és Szokoly Györgynek a borítólap képéért, ill. tervéért, Vertse Mártának és Szőnyi Zsuzsának pedig a kézirat és a kefelevonatok javításáért.

Róma, 1991. febr. 4.

Szabó Ferenc SJ

KERESZTÉNYSÉG ÉS MODERNSÉG

(Bevezető)

A kereszténység és a modernség kapcsolata manapság számos szellemtörténeti, filozófiai, teológiai és szociológiai könyv és tanulmány gyújtópontjában áll. Vajon a kereszténység ma is szembenáll a modernséggel, mint az újkor kezdetén, vagy a századfordulón, az ún. modernizmus kibontakozása idején? Vagy egy másik kérdés: a kereszténység volt-e (és mennyiben), ill. lehet-e ma is a modernség hordozója?

Persze, a kérdésre adott válasz függ attól, hogy miképpen értelmezzük a kereszténységet és modernséget, milyen jelentést adunk a fogalmaknak — *teológiai szempontból*, vagy még tágabb értelemben: a keresztény világnézet szempontjából. Mert eszmélődéseinkben mindig a keresztény hit szemszögéből tekintjük a jelenséget.

A XIX. század második felében és a XX. század első felében a hivatalos katolikus teológia (Tanítóhivatal) leleplezte az ún. « *modernizmus* », a modern szellem és modern eszmék, a *racionalizmus* és *szekularizmus*, a *relativizmus* tévedéseit. IX. Piusz *Syllabus*-ától, X. Piusz *Pascendi*-jén keresztül, XII. Piusz *Humani generis*-éig (az ún. « új teológia » gyanúsításáig) az egyház tehát ellenfelének tekintette a tényleg egyházellenes, agresszív Felvilágosodásból (*Aufklärung*) eredő eszmeáramlatokat, amelyek a teológiába és az egyházi életbe is behatoltak. A modernséget úgy értelmezték, mint a hagyománnyal, a *keresztény* középkorral való szakítást. Változást csak a II. vatikáni zsinat (1962-1965) és az azt követő negyed század hozott. A zsinat ki akart engesztelődni a « modern világgal »: a *Gaudium et Spes* kezdetű, az egyház és a mai világ kapcsolatával foglalkozó lelkipásztori konstitúció, miként az Egyházról szóló *Lumen gentium* és a kinyilatkoztatással foglalkozó *Dei Verbum* konstitúció, miként a vallásszabadságról szóló *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozat (hogy csak a fontosabb okmányokat említsük), számos « modern eszmét » magáévá tett, hála a zsinaton szereplő haladó, korábban gyanúsított és bírált teológusoknak. Egyébként ezek az eszmék, miként a Francia Forradalom

« szabadság, egyenlőség, testvériség » jelszavakkal jelölt eszményei is, keresztény gyökerűek; a hívők mulasztásai, a keresztények ellen-tanúságtétele folytán váltak « esztelenekké » és kerülhettek az egyház, a kereszténység ellenfeleinek zászlajára. Az első századokban éppen a kereszténység védte az emberi személyt, hirdette a Végzettel szemben a szabadságot, szabadította meg az « istenitől », az istenektől a teremtést.

A Tridentinumtól a II. Vaticanumig, Pázmánytól Prohászkáig hosszú az út. Ha egy szóval — nagy általánosságban — jellemezni akarnánk a szellemi fejlődést, akkor éppen a *modernség* kialakulását jelölnénk meg paraméternek, a szó sokrétű, tág jelentésében. Ismeretes, hogy Max Weber szociológus [1] összefüggést látott a protestáns etika és a kapitalista racionalitás között. Pascaltól és Galileitől kezdve a kialakuló modernség egyik jellemzője bizonyos *racionalitás, ami filozófiai-teológiai síkon is megnyilatkozik: egy bizonyos pozitivizmus és immanentizmus (a természetfeletti tagadása), általában a szekularizmus, teljes evilágiság, illetve a-teizmus (istentelenség) jellemzi teljes kibontakozásában*, jóllehet a XIX. századtól egyre erősödnek az irracionális áramlatok is, éppen a túlzott racionalizmus ellenhatásaként: életfilozófia, egzisztencializmus, az okkult vagy misztikus jelenségek iránti érdeklődés, illetve vallási újjászületés. Mindez érzékelhető már a romantika idején, majd Rosminitől [2] Blondelig a katolikus gondolkodásban, illetve a Hegellel szembeforduló Kierkegaardtól a liberális protestáns

---

[1] Vö. Max Weber, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat, Bp. 1982.

[2] Rosminiről lásd F. Évain-nel készített interjúmat a *Mérleg* 1981/3. számában. Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) példás életű olasz pap, megalapított egy szerzetesi kongregációt. Hatalmas keresztény enciklopédiát tervezett, hogy válaszoljon a XVIII. századi francia enciklopédisták kihívására; szintézise a terv szerint felölelte volna a logika, a pszichológia, a metafizika, az etika, a pedagógia, a politológia és az aszkézis területeit. Életművének kiadása (mintegy 80 kötet) folyamatban van. Sok tekintetben a II. vatikáni zsinat előfutárának tartják. A Szent Officium negyven tézisét elítélte (DS 3201-3241) és két könyvét indexre tette. (Sorsa és műve a mi Prohászkánkéra emlékeztet). « A Szentegyház öt sebe » c. munkájában számos olyan gondolatot találunk, amelyek a II. vatikáni zsinattal nyertek polgárjogot. Rosmini még Maréchal előtt szembenézett a kanti kritikával. Szt. Ágoston, Szt. Bonaventura és Pascal vonalában marad emberközpontú eszmevilága.

teológiában, Nietzschénél, Bergsonnál, Prohászkánál, Unamunónál... A modernizmustól az ún. « új teológiáig » a *történetiség* (tehát a konkrétum) felfedezése, a skolasztikával szemben a patrisztikához való visszahajlás, a rossz értelemben vett, merev « dogmatizmussal » szemben a *fejlődés* iránti érzék, általában a tudományok, az evilági valóságok felé való nyitottság jellemzi a katolikus gondolkodást is, amelyet most majd közelebbről megfigyelünk, illetve néhány gondolkodó bemutatásával illusztrálunk.

I. A MODERN KOR HAJNALÁN

Másutt vázoltam már az újkori szellemi fejlődést Pascaltól Teilhard de Chardin-ig (lásd erről: *Jelek az éjszakában*, Róma, 1983, főleg 157kk.: « Pascal és Teilhard de Chardin »). A tudós jezsuita maga gyakran hivatkozik földijére, amikor a « két végtelenről », a végtelen kicsiről (mikrokozmosz) és végtelen nagyról (makrokozmosz) elmélkedik, illetve felidézi a « végtelen csillagterek örök csöndjétől » megrémült hívő tudós, Pascal szorongását, hogy aztán ő maga a felfelé ívelő fejlődésben felfedezze a « harmadik végtelent », a végtelen komplexitást, aminek kibontakozásával párhuzamos a szellem növekedése: « *monté de conscience* ». Ha a tudós jezsuita, kortársait megelőzve a leghatározottabban a « modernség » mellett foglalt állást (vádolták is « modernizmussal »), ezt a katolikus világról, a filozófusokról és teológusokról általában nem mondhatjuk el. Pascal, a tudós, a « választással » (*Pari*) és a Jézus Krisztusba vetett misztikus hittel oldotta fel szorongását. Galileinél már elkezdődött a hit és a tudomány konfliktusa, ami csak napjainkban van eltűnőben.

Blaise Pascal — a csodazseni — 1643-ban húszéves. (Egy jó évtized múlva tér meg). Ebben az évben hal meg Port-Royal lelki mestere, « Saint-Cyran » (Jean Duvergier de Hauranne); az előző évben halt meg Galilei, akinek tanítványa, E. Torricelli kísérleteket végez a légüres térről. *Pascal két történelem kereszteződési pontján helyezkedik el*: az egyik Port-Royal (Angélique Anya, Singlin, Sacy) szigorú kereszténysége (ehhez csatlakozik Pascal megtérése után); a másik a tudomány világa, amelyben már egészen fiatalon kitűnt kutatásaival, felfedezéseivel.

Pascal maga a két történelemről nagyon fontos megállapításokat tett abban a töredékben, amelyet éppen a légüres térről

szóló traktátusa bevezetőjéül szánt (*Préface. Sur le Traité du Vide.* Pascal, *Oeuvres complètes*, Seuil, 1963, 230-232). E szerint a tudományok történetét az előrehaladás jellemzi, míg a teológia az átadás (továbbadás) tudománya. Az észtől és a tapasztalattól függő ismeretek tökéletessége a « növekedés »-ben van. A hit igazságai a tekintélyen (Szentírás, egyházatyák) alapulnak, miként minden olyan igazság (pl. a történelem), amely az emlékezés (memória) birodalmába tartozik. Ezek nem változnak. Innen van az, hogy pl. a fizikában a « modernek » többet tudnak, mint a régiek; *a teológiában* viszont (pl. a kegyelemtanban) azt kell keresni, hogy mit tanított Szent Pál, Szent Ágoston: itt *a « modernség » a tévedés jele.* A teológiában tehát vissza kell hajolni a forrásokhoz, míg a tudományokban újat kell felfedezni, hogy gyarapítsuk a régiek tudását. Pascal a « század szerencsétlenségét » pont abban látja, hogy mindkét tudás éppen a feladatával ellenkező irányban mozog: a fizikusok az ősök tekintélyére hivatkoznak, míg a teológusok új nézeteket találnak ki.

Pascal állandóan harcol e visszás magatartás ellen, akár a légüres térrel kapcsolatos tudományos kutatásokról van szó, akár vallási kérdésekről. Az ő eredetisége abban van, hogy világosan megkülönböztette az emberi állapotból fakadó következményt: a *hit igazságait* örök voltukról ismerjük fel, mivel alapjai, princípiumai természetünk felett vannak, — Isten nyilatkoztatja ki az embereknek bűnüket, Fia Megtestesülését, a Kereszt által hozott megváltást, amelyet maguktól sohasem ismertek volna fel. Pascal szerint természetesen a Kinyilatkoztatás teljes, befejezett. Ezzel szemben az a tudás, amely *az észre*, okoskodásra, illetve a tapasztalatra a tudás (kísérletre) támaszkodik, állandóan, vég nélkül tökéletesedhet az idők folymán: a mai természettudós felülmúlja a régieket, őt pedig majd túlszárnyalják a következők. Erről így ír említett töredékében:

> Az állatoktól eltérően (amelyek ösztönüket követve mindig ugyanúgy cselekszenek; lásd a méhkaptárt), az értelmes ember tudása folyton növekszik, egyik nemzedék átadja a következőnek a memóriában-könyvekben felhalmozott ismereteket. « És minthogy az ember megőrzi ezeket az ismereteket, könnyen növelheti is azokat (...). Innen van az a sajátos kiváltságunk, hogy nemcsak az egyes ember halad előre napról napra a tudományokban, hanem valamennyi ember együtt állandóan előremegy a haladás útján, amilyen mértékben a mindenség öregszik, mert ugyanaz történik az emberek egymást követő sorában, mint az

egyes ember különböző korszakaiban. Így tehát az emberek teljes sorozata együtt, az összes századok folyamán keresztül, úgy tekintendő, mint egyetlen ember, aki mindig fennmarad és állandóan többet tud (megért)... » (*I.m.* 231-232).

Ha ez a tudomány haladásának törvénye, érthető, hogy a vallásos tudat (lelkiismeret) milyen súlyos probléma elé kerül, amikor a tapasztalatot helyesen értelmező *ész* látszólag összeütközik a *hittel.* Természetesen csak látszólagos ütközésről, ellentétről van szó, hiszen a teremtő és kinyilatkoztató Isten ugyanaz. De éppen a látszatok zavarják meg az embert, pl. az, ha a fizikusok a Szentírásra hivatkozva védik Arisztotelész fizikáját, illetve amikor a teológusok a filozófiai okoskodásra adják magukat, ahelyett, hogy visszahajolnának a forrásokhoz (Szentírás, egyházatyák). Tekintsünk most pillanatnyilag el attól, hogy Pascalnak ez a felfogása *kétértelmű*: mindebből megértjük az ő drámáját és az egész korét, amikor a régi zárt világ végtelenül nyitottá alakul át az új természettudományos felfedezések következtében. *Az egész Galileieset is ebben az összefüggésben helyezendő el.* Galilei helyesen látta, Szent Ágostonra hivatkozva, hogy a Szentírás nem kozmológiát nyújt nekünk, hanem az üdvösségünkre vonatkozó tant tárja elénk! Mindjárt látjuk, hogy az a dichotómia, amelyet Pascal hangsúlyoz (amelynek gyökerei egyébként korábbra nyúlnak viszsza), veszélyes nézetekhez vezet; az ágostoni történelemteológia « profanizálását » sietteti. Ugyanakkor hozzásegíti a vallásos reflexiót ahhoz, hogy — ez csak a legújabb időkben lett világos — határozottan állítsa a tudományok (profán valóságok) autonómiáját, függetlenségét. A konfúzió éppúgy veszélyes (félrevezető), mint a teljes szétválasztás. Meg kell különböztetni a tudományok szintjeit, módszereit; de ugyanakkor azt sem feledhetjük, hogy az élő ember keres, keresi azt a teljesebb Igazságot, amely csak egy lehet, minthogy Forrása a teremtő és üdvözítő Isten.

* * *

A Felvilágosodással kezdődik az a Haladás-hit, amely a mai *szekularizmushoz* vezetett: vagyis teljes evilágiság, akár a Tudomány-hitben, akár a marxista dialektikus materializmus totalizáló ideológiájában fejeződik ki, amely a *Párizsi kéziratok* fiatal Marxának messianisztikus látomását idézve hirdeti, hogy megoldja a « történelem rejtélyét ». Valójában Transzcendencia nélkül nem

beszélhetünk a történelem értelméről, célról, irányról, tehát végeredményben haladásról sem, hiszen nincs mércénk, támpontunk. Ahogy a háború másnapján Merleau-Ponty Lukács Györggyel vitázva ezt kimutatta: ez a filozófia, amely lemond az abszolút Szellemről (Hegel még erre hivatkozott), nem állíthatja a *teljes* ember lehetőségét a *priori*, nem követelheti a végső szintézist (= humanizált természet), ahol minden ellentmondás megszűnik, és azt sem, hogy a szintézis elkerülhetetlenül megvalósul. Sartre pedig a *materialista* dialektikát bírálta (Engels mitikus felfogása *A természet dialektikája*ban): « ha a tudat, ahelyett, hogy teljesen azonosulna az egész dialektikával, csupán a 'lét tükröződése', csak egy mozzanata, fázisa az egyetemes fejlődésnek..., akkor nem más, mint egy szem a láncban, amelynek kezdete és vége igen messze esik tőle. És mi *biztosat* mondhat a láncszem az egészről, ha maga nem azonos vele? » (Vö.: *Les Temps Modernes*, n° 2, 1945, 335-356 és n° 9, 1946, 1543-1555. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, 1956, 530-535).

Maga a történelemtudomány, *a történelmi megismerés természete és az ember időbelisége* szerénységre int. Az emberi történelem *egészét*, teljességét a történelemfilozófia nem foghatja át, nem ismerheti meg. Ehhez istennek, Istennek kellene lenni! Csakis a kinyilatkoztatás alapján beszélhetünk a történelem értelméről, « végéről », de még ezzel az eszkatológiával is óvatosan kell bánnia a teológusnak. Isten nem akarta kielégíteni kíváncsiságunkat; a protológia és az eszkatológia tárgya: a Kezdet és a Vég a titok ködébe vész; — a Genezis és az Apokalipszis sajátos értelmezést igényel. Mindenesetre, a hívőnek van támpontja, mivel az Örökkévaló belépett az időbe, — az Isten Fia megtestesülésével és húsvéti misztériumával fényt derített a történelem értelmére, amely végső soron üdvösségtörténet. (Minderről a Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúciója kifejti a jelenlegi katolikus álláspontot: I. rész, 1. és 3. fejezet; vö. *Az ember és világa* c. könyvemben a hozzá fűzött kommentárt).

A történelemben Isten üdvözítő terve valósul meg; Fia, Jézus Krisztus halála-feltámadása által lehetővé tette az embernek és a mindenségnek a visszatérést az Atyához (1 Kor 15). De jóllehet Krisztus végbevitte a döntő tettet, nem mondhatjuk azt, hogy már a történelemben semmi sem történik. Az Isten Országa Jézus parabolái szerint lassan bontakozik ki (a konkoly együtt nő a

búzával az ítéletig). Most van az Egyház ideje, az Egyházé, amely nem azonos az Isten országával, hanem csak annak kezdete, megvalósulási helye a történelemben. Krisztus titokzatos Teste (Szent Pál kifejezésével) növekedésben van. Teilhard ezt nevezte « krisztogenezisnek ». Isten úgy akarta, hogy a Krisztus mennybemenetele és végső eljövetele közötti időszak ne legyen üres, haszontalan. Az objektív megváltásban az embereknek részesedniök kell; a választottaknak össze kell gyülekezniök a Fő alatt. (Isten egyetemes üdvözítő szándéka szerint mindenki « választott », mindenki meghívatott az üdvösségre; a predestinációt tehát pozitív értelemben kell vennünk; az irgalmas Atya eleve senkit sem szán a kárhozatra!).

* * *

Pascal — a már túlzó Ágoston egyes gondolatait eltúlozva Port-Royal befolyása alatt — *erősítője volt a protestáns iránynak az üdvözülés (eleve elrendelés) kérdésében.* (Kierkegaard majd még jobban túloz). Túlságosan az *egyéni* üdvösséget tartotta szem előtt; szinte megszállottja volt a predestináció és az egyéni üdvösség drámájának.

Hitünk azt tanítja, hogy *Krisztus titokzatos Teste* a történelem igazi alanya, hogy a világtörténés e Test kollektív növekedése, míg meg nem valósul a teljes Krisztus, *Christus totus*, ahogy Ágoston szerette mondani Pál nyomán, vagyis a Fő és a tagok együtt. (Vö. *Enarr. in Ps.* 30, 1,4: *Lumen Gentium*, 7). Szent Ágoston ezzel kapcsolatban « egyetlen emberről » beszélt, aki kiterjed az egész földkerekségre és növekszik a századokon át (*Enarr. in Ps.* 118, 16,6 stb.). Pascal ezt a gondolatot vette át Ágostontól a fentebb ismertetett töredékben (*Sur le traité du vide*): « Így az emberek egész sorozata, végig a századokon át szemlélendő, mint egyetlen ember, aki mindig fennmarad és állandóan többet tud ». Csakhogy *Pascal nem az Egyház növekedésére*, hanem a nyugati civilizáció ölén előre *haladó tudományokra* alkalmazta. Mintha a civilizációk történetében nem lenne hanyatlás! Ez persze egészen más jelentésű, hiszen itt már immanens haladásról van szó. A biztos kinyilatkoztatott igazságtól átmegyünk így egy hipotézishez, ahogy a Felvilágosodás és a modern kor történelemfilozófusai vagy szellemtörténészei tették, *profanizálva az üdvösségtörténetet.* Anélkül, hogy ezért Pascalt tennénk felelőssé (hiszen a folyamat már előtte

megkezdődött), ebben kell látnunk minden modern haladáshit, ideológia vagy mítosz (akár optimista, akár pesszimista) gyökerét. A történelem egészéről csak maga Isten (a kinyilatkoztatás) mondhat biztosat, minden más a kontingenciának és viszonylagosságnak van alávetve. És a kinyilatkoztatás szerint ott van a rossz, a bűn a világban; a lázadó emberi szabadság és önszeretet elmehet « *usque ad contemptum Dei* », egészen Isten megvetéséig, ahogy Ágoston tanította a *De Civitate Dei*-ben. A történelem konkrét kibontakozása bizonytalan: előre nem látható az emberiség sorsa. Az Isten-szeretettel, az « Isten városával », Jeruzsálemmel szemben ott van az « Isten megvetése », a « földi város », a *civitas diaboli*, Babilon. (*De Civ. Dei* XIV, 28; *Enarr. in Ps.* 64,2).

« Ha a történelem keresztény szemléletét optimistának lehet minősíteni, *tragikus optimizmusról* van szó: ezt a hit állítja és a remény biztosítja, a rossz rettenetes és nagyon is valós jelenléte ellenére, amelyet a múltbeli és mindennapi tapasztalat tanúsít. Ez nem pesszimizmus, hanem egészséges realizmus, ami sajnos, egy nagyon valós tényből ered: a rossz meghatározón jelen van a történelemben » (Marrou, *Théologie de l'histoire*, 1968, 50).

Innen van a történelmi idő gyökeres ambivalenciája, még a *látható* egyház történelméé is. Innen az ember paradox helyzete, a halálra-szánt-lény szorongása, amelyről Ágoston (*De Civ. Dei*, XIII, 10), majd Pascal beszélt. Végeredményben csak Isten ismeri a történelmi dráma visszáját: a jó (Isten-szeretet) és a rossz (önszeretet) csatáját, amely szívek mélyén zajlik. Isten Országa növekszik; valamiképpen a rossz is « fejlődhet », sőt annyira mehet « dinamikájában », hogy önmagát rombolja le. Szimmetriáról nem beszél Ágoston, mintha az Isten Országa növekedésével párhuzamosan a földi ország fokozatosan elmerülne az örvényben, a bűnben, rosszban. Az Apokalipszis értelmezése nehéz. A történelem misztérium. Egyedül a végítéletkor nyilvánul meg a két szeretet csatájának drámája. Ennek napját senki sem ismeri, még a Fiú sem (Mk 13,32); de az biztos, hogy az Atya a szeretet alapján ítél meg bennünket (Mt 25,31-46).

Ma már közhely az, hogy Nyugat a keleti és görög « örök körforgás » mítoszával szemben a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás nyomán fedezte fel a fejlődést mint fokozatos teremtést, vagyis olyan történést, amelynek során valami *új* jön létre. Az újabb kori történelemfilozófiák is (pl. Hegelé) valójában a zsidó-keresztény

teológiának szekularizált formái, amelyet Szent Ágoston dolgozott ki a *De Civitate Dei* 22 könyvében. Persze, ahogy Raymond Aron rámutatott (*Dimensions de la conscience historique*, 1961, 34-36), meglehetősen bonyolult folyamatról van szó: nem egyszerűen a keresztény teológia transzponálásáról. Már csak azért sem, mivel nem egyetlen történelemfilozófia létezik. A marxizmus Hegellel szembehelyezkedve fogalmazta meg a magáét (« lábára állítva » azt); Hegel a maga idejében szembehelyezkedett Kanttal, aki viszont keményen bírálta Herder eszméit; végül Herder, amikor 1774-ben közzétette *Auch eine Philosophie der Geschichte* c. művét, tudatában volt annak, hogy valami újat, *mást* hoz, mint a francia felvilágosodás.

E kísérlet célja az volt, hogy a szakrálisat profán síkra helyezzék át, a teológiát filozófiává szervezzék. De nem volt egységes maga a keresztény gondolat sem, amely ellen küzdöttek, és amelyet a korszellem is megfertőzött. A Felvilágosodás filozófusainak főellensége nem annyira Pascal volt, mint *Bossuet*: ez utóbbi már a *látható* történelmet értelmezte, tehát ami a történész számára észlelhető. A Szentírásból, meg Szent Ágoston *De Civitate Dei* c. művének helytelen értelmezéséből alkotta meg történelemfelfogását (*Discours sur l'histoire universelle*). *És ezzel csatlakozott a szent Ágostont tévesen értelmező középkorhoz, amely gyakorlatilag összekeverte a keresztény társadalmat (az « evilági várost ») Isten Országával. A tévedés tehát az volt, hogy azonosították a látható egyházat, a keresztény társadalom építését, fejlődését, a láthatatlan lelki valósággal, az Isten Országa növekedésével. Erre volt visszahatás a szekularizáció.*

A keresztény hit szerint Isten a mindenség, a történelem Ura, gondviselő Mennyei Atyánk: mindenható keze és végtelen irgalma vezérli a századokat a teremtéstől a parúziáig, a világ beteljesedéséig. Még ha a rossz, a bűn elárad is, Isten szereti a világot (Jn 3,16), és Krisztusban győzelemre viszi örök üdvözítő szándékát (Róm 8,28-29).

Pascal túlságosan optimista és túlságosan pesszimista. Optimista a tudós megtérése előtt; pesszimista az üdvösségéért szorongó keresztény megtérése után. A « tudás » totális emberének mítosza prométheuszi gőghöz, Isten-ellenes lázadáshoz, majd kétségbeeséshez vezeti a technika pusztító lehetőségeitől rettegő modern embert, akinek a Tudomány a hitvallása. Pedig — ahogy Teilhard hangoztatta — « a tudomány nem fedez fel valami új

istenséget, csak kikémleli az Anyagot, amely az Istenség zsámolya ». Pascal eltúlozza a természet és az ember romlottságát (a « manicheista » Ágostont követve), a szabadság sebzettségét (az « ágostoni » Luther « rabszolga-szabadságról » beszél), a predestináció-tant. Élete vége felé folyton azért könyörög, hogy Isten el ne hagyja.

* * *

A természet (szabadság) és a kegyelem kapcsolatának misztériuma végig a századokon — Ágostontól Pascalon keresztül egészen Teilhard-ig és az « új teológiáig » — központi kérdés a keresztény gondolkodásban.

Látjuk majd, hogy *Pázmány Péter* (1570-1637) teológiai írásaiban, grazi *De Fide*-traktátusában éppúgy, mint általában a protestánsokkal folytatott vitáiban (a *Sola Fide, Sola Scriptura, Sola gratia* egyoldalúságaival szemben) a szabadság-kegyelem viszonya, illetve a hit értelmes és ugyanakkor teljesen a kegyelemtől függő aktusa a központi probléma. És a magyar jezsuita teológus kiegyensúlyozott megoldást talál — Szent Ágoston és Szent Tamás szintézisével, ami — mint megmutattam *A teológus Pázmány* [3] c. monográfiámban, — Teilhard tömör meghatározására emlékeztet: « *Dieu fait se faire les choses* ». Itt közölt Pázmány-tanulmányaim majd jobban megvilágítják mindezt.

Pázmány kora kulturális forradalom, « kopernikuszi fordulat » időszaka.

A XVII. század első harmadában, Galilei elítélésével (1633) bekövetkezett a szakadás az Egyház és a tudomány között, amelynek következményei korunkig kihatottak. (Teilhard vagy Prohászka nehézségei is ezt példázzák). Csak a II. vatikáni zsinattal és II. János Pál 1983. május 9-i San Remó-i beszédével kezdődött meg a hívő tudós rehabilitálása. A Szentatya egy tudós társasághoz szólva így utalt a Galilei-perre: « Emlékezetünkben őrizzük azt a kort, amikor a tudomány és a hit között súlyos meg nem értés fejlődött ki, félreértések és tévedések eredményeként, amit csak alázatos és türelmes revíziónak sikerül fokozatosan elsimítania. » Később, 1988 decemberében a pápa a Vatikáni

---

[3] Szabó F., *A teológus Pázmány*, Róma 1990, 283-289.

Csillagvizsgáló igazgatójához, a jezsuita P. Coyne-hoz írt levelében még világosabban ezeket írta a Galilei-perről: « A probléma sürgős. A tudomány mai fejlődése manapság nagyobb kihívást intéz a teológiához, mint Arisztotelész bevezetése Nyugat-Európában, a XIII. században. De e fejlődés egyben fontos erőforrásokat kínál fel a teológiának. Miként annakidején, néhány nagy mester, mint Aquinói Szent Tamás szolgálata révén, az arisztotelészi filozófia kialakította a teológiai tan néhány igen mély megfogalmazását, miért ne remélhetnénk ma, hogy korunk tudománya, az emberi megismerés minden más formájával, megerősíti és alakítja a teológiának azt a részét, amely a természet, az emberiség és Isten kapcsolatait vizsgálja? » [4].

II. A MODERN ATEIZMUS KIALAKULÁSA

Hogy a mai helyzetet — a teljes evilágiság tendenciáit — megérthessük, ismernünk kell annak genezisét, *a modern ateizmus kialakulását* [5]. H. de Lubac jezsuita teológus a második világháború alatt megírta azóta klasszikussá vált művét az ateista humanizmus drámájáról [6], amelyben rávilágított a nietzschei eszméket követő hitleri újpogányság és a marxi ateizmusból fakadó kommunista rendszer anti-humanizmusának gyökereire. Ugyanazt a problémát fejtegette Gabriel Marcel a « problematikus ember »-ről írt esszéiben [7]: az emberiség háború utáni tragikus helyzetét szintén az « Isten halálá »-val magyarázta.

Modern korunk egészen sajátos jelensége az *abszolút* istentagadás. Kétségtelen, hogy a nyugati történelem nagy korszakaiban mindig voltak olyan egyének, akik ateistáknak vallották magukat. De ha jól megvizsgáljuk ezeket az eseteket, kiderül, hogy sokszor

---

[4] Idézi: Georges Minois, *L'Église et la science.* Histoire d'un malentendu. Fayard, Párizs 1990, 10.

[5] Lásd: Szabó F., *Az ember és világa*, Róma 1974², 11kk.

[6] H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée.* Az 1963-as zsebkönyvkiadás szerint idézem (« Le monde en 10/18 ». — Újabb kiadása 1983-ban a párizsi Cerf-nél.

[7] G. Marcel, *L'homme problématique*, 1955. — Vö. Szabó F., *Mai írók és gondolkodók*, Louvain, 1963, 187kk.: « Korunk világnézeti válsága ».

nem is hitetlenségről van szó, hanem csupán az antropomorf istenfogalom bírálatáról. Ez az eset pl. Xenophanésznél, vagy Lucretiusnál és Epikurosznál. Ezek az antik bölcsek a maguk módján istenhívők voltak, csupán a vallásos mesék és a torz isteneszme ellen küzdöttek. Ezért óvatosnak kell lennünk: nem szabad visszavetítetünk a modern ateizmust a régebbi korokba. Amikor a fiatal Marx Epikuroszban látja ateizmusának egyik mesterét, valamiképpen « a takarót magára húzza át », G. Morel szellemes megjegyzése szerint [8].

Itt most nem foglalkozunk az ókori ateizmus kérdésével. *Mivel az « abszolút ateizmus »* az újkorban alakult ki, éspedig *jórészt a kereszténység kritikájából született, ennek a genezisét vázoljuk fel egészen nagy vonásokban*. A középkori világkép felbomlásával és a reneszánsz szellem megjelenésével a régi teocentrikus szemlélet helyébe az antropocentrikus felfogás lép. Még a két háború között Jacques Maritain *Teljes humanizmus* c. könyvében jól elemezte ezt az átalakulást [9]. Mi most a felvilágosodástól indulunk el.

1. *Voltaire-től Feuerbachig*

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

Ha elolvassuk Voltaire « Ateisták » c. cikkét, amelyet az *Enciklopédia* számára készített, meglepődve tapasztaljuk, hogy az ismert kereszténygyűlölő és egyházgyalázó tulajdonképpen az istenhit apológiáját írja meg. (Mellékes most, hogy csupán egy sajátságos deizmust vallott). Voltaire Pierre Bayle eszméit cáfolja.

---

[8] Georges Morel, « Approche de l'athéisme moderne », *Études*, novembre 1964, 475.

[9] Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936. Amikor a *Populorum Progressio* « teljes humanizmusról » beszél, jegyzetben Maritain könyvére hivatkozik. - Pázmányról szóló tanulmányaimban bővebben szólok erről az átalakulásról.

Bayle maga nem volt ateista, csak szélsőségesen szkeptikus. Úgy vélte, hogy az ateizmus végül is jelentéktelen rossz. Voltaire megengedi, hogy az elméleti ateizmus (ezen szélsőséges szkepticizmust kell érteni) bizonyos szempontból kevésbé veszélyes, mint a babona. Szellemesen jegyzi meg: « Ha Erzsébet királynő trónjáról előzetve megtudná, hogy alattvalói utódjául az egyik leghirhedtebb londoni utcalányt választották meg királynőnek, sokkal inkább fel lenne háborodva, mintha az angolok új kormányformát választottak volna ». Vagyis: jobb nem beszélni Istenről, semmint a bálványimádók módjára eltorzítani és megcsúfolni az istenképet. De Voltaire ugyanakkor azt is állítja, hogy az Isten gyakorlati tagadása károsabb, mint a pogányság, mert a társadalom lerombolásához vezet. Miért? Azért, mert az Isten létének állítása végül is nem tetszőleges vélemény kérdése. A legfőbb Lény léte ontológiai szükségszerűség; Isten létét az értelem bizonyítja. Voltaire a hagyományos (Szent Anzelmtől származó) ontológiai istenérvre hivatkozik. Majd pedig érveléséhez hozzácsatol egy a XVIII. században igen gyakori eszmefuttatást: « De még ha nem is tudnánk kimutatni a legtökéletesebb Lény létezését, akkor is jogunkban állna, hogy az ateistáktól az ellenkező álláspont igazolását kérjük. Meg vagyunk ugyanis győződve arról, hogy a legtökéletesebb Lény eszméje nem zár magában belső ellentmondást s ezért, ellenfelünknek kell igazolnia ellentétes állítását... Igy tehát minden feladat az ateistára hárul. Az, aki nyugodtan elfogadja Isten létét, zavartalanul megmaradhat hitében, ellenfelére hagyva az ellentmondás kimutatását. Ez úgysem fog sikerülni neki... » [10].

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

De már a XVIII. században is találunk olyan radikális kételkedőket, akiket inkább az ateistákhoz sorolhatnánk. Úgy látszik,

---

[10] *Encyclopédie*, nouvelle édition, 1777, t. III, art. « Athéisme », 775. Vö. még az « Athées » c. címszót, 749skk.

ilyen volt Holbach, Mirabeau, vagy Sade márki. Ime egy részlet Sade első művéből, « *Egy pap és egy haldokló párbeszéde* » c. írásából:

> « *A pap*: Dehát végül mégiscsak megengedi, hogy valami van e földi élet után? Lehetetlen, hogy szelleme néha át ne tört volna a sűrű sötétségen, és meg ne látta volna, milyen sors vár ránk és hogy milyen eszmerendszer ad leginkább választ a túlvilági kérdésre; melyik tanítja helyesen, hogy számtalan kín vár azokra, akik rosszul éltek és örök jutalom azokra, akik jól éltek?
>
> *A haldokló*: Hogy melyik rendszer? Barátom, semmiféle megoldás nincs. A Semmi soha meg nem rémitett engem: csak vigasztalót látok benne. A Semmi egészen egyszerű. Minden más a gőg találmánya, egyedül a Semmi ésszerű. Egyébként ez a Semmi nem rettenetes és nem is abszolút. Itt van szemünk előtt a természet örök körforgása, újjászületése. Semmi sem veszik el, barátom, semmi sem pusztul el a világban. Ma az ember, holnap a féreg, holnapután a légy... mindig létezik valami... Ime, barátom, ez az a princípium, az egyedüli bizonyosság, amelyet követnünk kell és nincs szükségünk se vallásra, se istenre, hogy ezt az igazságot ízleljük és elfogadjuk; csak jó szívre van szükségünk. De érzem, hogy gyengülök. Papom, ne papolj! Szabadulj meg előítéleteidtől, légy ember, légy félelem és reménység nélküli ember! Hagyd a szónoklatokat és a vallásokat! » [11].

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

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

Robespierre 1793. december 21-én, a Jakobinusok klubjában tartott híres beszédében hangsúlyozta: « Az ateizmus arisztokra-

---

[11] Marquis De Sade, *Oeuvres*, textes choisis par M. Nadeau, « La jeune Parque », 178-179.

tikus, viszont a legfőbb Lény eszméje, azé a Lényé, aki az elnyomott ártatlanok igazát védi és bünteti a diadalmaskodó gonoszságot, népi eszme... Én magam kollégiumi éveim óta eléggé rossz katolikus voltam, mégis, annál inkább ragaszkodom azokhoz az erkölcsi és politikai elvekhez, amelyeket most előadtam. Ha Isten nem létezne, ki kellene találni » [12]. Tudjuk, hogy a másik híres konventi beszédnek (1794. május 7-én hangzott el) témája: a vallásos és erkölcsi eszmék viszonya a republikánus elvekhez. Robespierre beszédének hatására szavazták meg az első törvénycikkelyt: « A francia nép elismeri a legfőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát ».

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

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

Mielőtt azonban Marx ateizmusát megvizsgálnánk, Feuerbach valláskritikáját és Emberiség-kultuszát kell bemutatnunk. Igaz, a feuerbachi miszticizmus és metafizika Marxnál átalakul gazdasági-politikai problémává. Mégis, a történelmi materializmus geneziséhez hozzátartozik a feuerbachi « mozzanat ». Ezenkívül Marx előtt szólunk még Nietzscheről és Comte-ról is. E három gondolkodóval — Feuerbach, Nietzsche és Comte antitheizmusával — a nyugateurópai szellem megtagadja keresztény hagyományait, elfordul a keresztények Istenétől, hogy az *embert* tegye meg az új vallás istenének. Az új vallás az Emberiség kultuszát állítja középpontjába és a társadalmat a *teljes evilágiság* alapján akarja megszervezni.

---

[12] Vö. G. Morel, id. cikk, *Études*, nov. 1964, 480.

2. *Feuerbach és a vallás illúziója*

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

Hegel 1831-ben halt meg. A következő években a filozófiai viták középpontjában az Isten-probléma állt. Elsősorban tehát nem a politikai vagy a szociális kérdések miatt történik a hegeliánusok szakadása; a baloldali és a jobboldali hegeliánusok szembenállását a vallásos kérdésben keletkezett nézeteltérés magyarázza. Feuerbach csakhamar a balszárny vezére lesz. Vele egyidőben barátja, Friedrich David Strauss, a kereszténység eredetét tanulmányozza. Amint Strauss történetileg ki akarta mutatni, hogy a kereszténység illúzió, ugyanúgy Feuerbach filozófiai úton akarja bebizonyítani, hogy a vallás illúzió és hogy a teológia titkát az antropológia oldja meg. 1835-ben Strauss kiadja *Jézus élete* c. könyvét. Ebben azt akarja igazolni, hogy az evangéliumok egyszerűen a mítoszok közé sorolandók (a zsidó nép aspirációinak vetületei). Hasonlóképpen Feuerbach főműve, *A kereszténység lényege*, ezt a tételt próbálja bizonyítani: Isten csak mítosz; az isteneszmében az emberi aspirációk illuzórikus vetületét kell látnunk [13].

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

---

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

a magateremtette Istent imádja. Igy veszíti el, « idegeníti el » önmagát. Az ember elszegényedik, hogy istenét gazdagítsa [14].

De Feuerbach szerint ez a folyamat elkerülhetetlen volt. A hegeli dialektika szerint a vallásos korszak az antitézis mozzanatát képezi az emberiség történetében. A tagadás fázisán szükségképpen át kell mennie az emberiségnek, hogy eljusson a szintézishez, vagyis hogy az ember teljesen megtalálja önmagát. Ezért Feuerbach nem kárhoztatja a vallás múltbeli szerepét. Elismeri, hogy a vallás « az emberi szellem lényeges formája ». Vallás nélkül, vagyis egy « kívülálló » Isten imádása nélkül az ember nem jutott volna el a teljes öntudathoz, nem léphetett volna ki az állati sorból. Hegelt követve Feuerbach meggyőződéssel vallja, hogy az öntudat igazában csak ott ébred fel, ahol a létező lényegét objektiválja, gondolkodásának tárgyává teszi. Tehát a gondolkodó alany elkülöníti magát gondolata tárgyától. S mivel az öntudatosulás esetében az alany és a tárgy maga a szellem, az embernek valamiképpen meg kell kettőződnie. Más szóval: előbb el kell veszítenie önmagát, hogy aztán teljesen visszakapja önmagát (*Bei-sich-sein*).

Egy napon az elidegenedésnek meg kell szűnnie. A szintézis fázisában az ember visszaszerzi azt, amit kivetített önmagából. Akkor majd az emberiség elűzi a fantomot, a magateremtette istent, és a vallás illúziója után elérkezik az ember uralma. A történelmi korszakváltás akkor következik be, amikor az ember tudatára ébred annak, hogy az ember számára az egyedüli Isten maga az ember: *Homo homini Deus* [15].

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

Jól figyeljük meg: Feuerbach humanizmusa nem individualista, mint pl. Max Stirneré, aki ezt vallja: « *Ego mihi Deus* », én

---

[14] Vö. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums, Sämtliche Werke*, VI Stuttgart, 1903, 17. és 41.

[15] L. Feuerbach, *u.o.*, 326.

magam vagyok önmagam istene. Feuerbach hiszi ugyanis, hogy az ember imádandó attribútumai (igazság, bölcsesség, szeretet) nem az elszigetelt egyénben léteznek, hanem csakis a közösségben, az emberiség egészében. A vallás illúziója éppen abban van, hogy ezt a « kollektív létet » tagadja: helyébe a « külső » Istent állítja és vele szembe az atomizált egyedeket. Az emberiség így véges egyedekre porlik szét a végtelen Istennel szemben. Amily mértékben elűzi ezt az illúziót, oly mértékben részesedik az ember az emberiség lényegében és így válik istenné [16]. A vallás lényegét magában foglalja a szeretet gyakorlati törvénye. A szeretet az egyedet kiragadja önző elszigeteltségéből, megnyitja a másik felé, arra ösztönzi, hogy embertársai közösségében oldódjék fel. Végül is az isteni és az emberi között nincs más különbség, mint az emberiség és az egyed között. Feuerbach tehát altruista erkölcsöt vall: elveti az egoizmust. Sőt, amennyiben az ateizmus valamiféle negatívumot jelöl, azt is visszautasítja. Feuerbach azt nevezné ateistának, aki bálványimádó, vagyis magát jogtalanul igazi hívőnek vallja. Ez az ember, mivel nem hisz az értékek istenségében, egy fiktív alanynak tulajdonítja ezeket és ezt az istent imádja. Hogy fel ne áldozzuk szeretetünket ennek az illuzórikus « Istennek », ezt az istent kell feláldoznunk a Szeretetnek. Igy valósítjuk csak meg a vallás legtitkosabb szándékát, és megmagyarázzuk a kereszténység titkát is. Hiszen ennek a legtökéletesebb vallásnak a lényege: a szeretet.

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

Az új radikális nemzedék számára Feuerbach műve a vallási illúzió végét jelentette: megtalálták az emberi probléma megoldását. Németország fiataljainak a példáját az oroszok is követték. Bjelinszkij, a fiatalság egyik vezére, maga is Feuerbach és Strauss

---

[16] Vö. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Nr. 59, *S. Werke*, II, Stuttgart, 1904, 318.

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

Jellemző, szimbolikus tény, hogy Feuerbach először az « Ismerd meg magadat » címet akarta főművének, « A kereszténység lényegé »-nek adni. P. de Lubac hívja fel a figyelmet e kis tényre [17]. Feuerbach tehát a régi klasszikus jelmondatot (*Gnôti seauton*) írja ateista humanizmusa zászlajára, amelyet az első egyházatyák és a középkor teológusai is magukévá tettek. Kinyilatkoztatni az embernek saját lényegét, hogy így — nagyságát megismerve — bizalomra hangolódjék önmagával szemben: ez volt a szentatyák célja is. De míg ezek abban látták az ember nagyságát, hogy Isten teremtménye, *imago Dei*, addig Feuerbach éppen az isteneszme kihalásában látja az igazi humanizmus feltételét. Ezt az ateista humanizmust a marxizmus fejleszti tovább. Marx megfosztja az emberi lényeget attól a misztikus aurától, amellyel Feuerbach körülvette azt, de átveszi a mester alapvető tanítását: az ember számára az ember a legfőbb Lény.

3. *Nietzsche és Dosztojevszkij*

Nietzsche Feuerbach halálának évében teszi közzé első munkáját. Feuerbach inkább közvetve hatott Nietzschére: Schopen-

---

[17] H. de Lubac, *Le Drame...*, 26-27.

haueren és Wagneren keresztül [18]. Nietzsche maga nem sokra értékelte Feuerbach filozófiáját.

Sokat vitatták és vitatják még ma is Nietzsche ateizmusát és keresztény gyűlöletét. Valószínűnek látszik, hogy nem csupán « patológiás esetről » van szó. Az istentagadás nem csupán Nietzsche karrierjének a végén jelentkezik, az őrület mezsgyéjén, hanem sokkal korábbi *választás* eredménye. Ahogy ő maga írja az *Ecce homo*-ban, számára az istentagadás nem valaminek az eredője, még kevésbé életének egyik eseménye, hanem szinte « veleszületett » tulajdonság: « az istentagadás nálam magától értetődő, egészen ösztönösen jelentkezik ».

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

Az emberi probléma lényege tehát abban áll, hogy megakadályozzuk ezt a folyamatot, vagyis hogy az ember megőrizze, ill. visszakapja mindazt, ami legnemesebb részét képezi. A kereszténységben az ember elszegényedése a mélypontját éri el. Mindaz, ami jó, ami nagy és igaz van az emberben, kegyelmi ajándék. « Si-

---

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

ralmas történet ez; — hangoztatja Nietzsche — az ember olyan elvet keres, amelynek erejében kiérdemelheti azt, hogy ember lehet. Kitalál egy másik világot, hogy ezt a világot rágalmazhassa és bemocskolhassa. Igazában mindig csak a semmit ragadja meg és ebből a semmiből 'Istent' alkot, azt az 'Igazságot', amely megítéli és elítéli ezt az életet... ».

Nietzsche egészen természetesnek veszi, hogy Isten csak az emberi tudatban « élhet ». De itt nem kívánatos vendég: az embernek meg kell szabadulnia tőle. Nem arról van szó, hogy érveket keressünk, amelyekkel bebizonyítjuk, hogy valóban nem létezik, hanem azt kell megmutatni, hogyan keletkezett az isteneszme: hogyan « férkőzhetett be » Isten az emberi tudatba. Ez a « történeti cáfolat » az egyedüli megfellebbezhetetlen érv. Minden más bizonyítás — tehát annak bizonyítása, hogy Isten nem létezik — csak arra jó, hogy továbbra is elevenen tartsa az isteneszmét. Hiszen az emberek az érvelés után mindig azt mondhatják, hogy talán van jobb érv is, mint amit most megcáfoltak. Itt van példának Kant esete: miután a *Tiszta ész kritikájá*-ban széttörte annak a ketrecnek a rácsait, amelyben az istenhit fogva tartott bennünket, később az erkölcsi élet posztulátumaként újra csak visszalopja az isteneszmét és visszaállítja rabszolgaságunkat. Kant vállalkozása nem sikerülhetett — jegyzi meg Nietzsche —, mert elvi síkon mozgott és nem egy gyakorlati *döntésből* indult ki. Kant entellektüel volt, filozófiai szakmunkás. Az embernek mint olyannak kell felszabadítania magát a gyakorlati életben egy akarati aktussal. Ki kell jelentenie bátran: « *Isten halott* ».

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

Ne feledjük, hogy a romantika korában vagyunk! De még ha Nietzsche fiatalkori művein erősen érződik is a romanticizmus befolyása, nála nem csupán költői témáról van szó. Nem csupán egy ténymegállapításról (Krisztus halálára utalva), nem is csak szellemes gúnyolódásról, mint Heinénél, hanem egy *szabad döntésről*, egy akarati aktusról. Az ember csak akkor lehet igazán szabad, ha Isten meghalt. Tehát Nietzschénél az ateizmus morális megfontolásból ered, ahogy ezt Lukács György is megjegyezte [19]. « Isten nincs, tehát minden meg van engedve »: ez Zarathustra döntésének konklúziója Ez a gondolat egyébként visszatér Dosztojevszkij hőseinél is, és újabban J.-P. Sartre-nál.

Nietzsche tudja azt, hogy valami hallatlan, korszakalkotó tettet vittek végbe azok, akik megölték az Istent. A *Vidám tudás* híres töredéke, amely az *Ecce homo*-ban is megtalálható, drámai erővel írja le ezt a világraszóló tettet:

> « Hol van az Isten? »... Megmondom nektek. Megöltük őt, mi öltük meg, ti és én. De hogyan tehettük ezt? Hogyan voltunk képesek kiüríteni a tengert? Hova vezet ez az út, amelyen elindultunk? Nem zuhanunk-e a mérhetetlen semmibe? Hogyan vigasztalódunk meg mi, minden gyilkosok gyilkosai? E cselekedet nem túlságosan nagy-e számunkra? Nem kell-e nekünk is isteneknek lennünk, hogy legalább önmagunkhoz méltónak tűnjünk? Soha nem volt ennél nagyobb tett; és akik utánunk születnek, e tett miatt az eddiginél sokkal nagyszerűbb történelemhez tartoznak » [20].

A nagy eseményről a tömegnek még nincs tudomása. A csőcselék őrültnek tartja azt, aki az Isten haláláról beszél. A hívők és a vulgáris ateisták egyaránt kinevetik a prófétát. Az előbbiek, a hívők semmit sem értenek szavából s ezért meg sem zavarodnak: hitük vakká és süketté tette őket. A vulgáris ateisták is kinevetik: ezek sohasem hittek, még csak nem is sejtették, hogy valami is létezik az érzékek világán túl. Nietzsche tudta, hogy túl korán érkezett ezzel az üzenettel, még nem jött el az ő órája. Prófétának hitte magát, aki előre látta a nap hanyatlását. Az Isten napja már letűnt a láthatáron, de még megvilágítja, vörös fénye még bevérzi az alkonyi eget. Egyeseket, a tisztán látókat, megborzongat valami

---

[19] Lukács György, *Az ész trónfosztása*, 280-283.

[20] F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft, Werke*, (Kröner, Leipzig) V, 163.

sejtelem: az a különös érzésük támad, mintha a föld horizontján mindörökre eltűnt volna a nap.

Nietzsche romantikus költő: filozófiai üzenetét is költői képekben fejezi ki. De a « próféta » szándékát nem csupán Zarathustra gőgös felkiáltása fejezi ki: « Ó barátaim, szívem legmélyét tárom fel előttetek: ha istenek léteznének, hogyan viselhetném el azt, hogy én nem lehetek isten ». Az *Übermensch*, amikor túl akarja tenni magát a jó és a rossz kategóriáin (vagyis teljes « szabadsággal » önmaga akarja meghatározni, mi a jó és mi a rossz), nem az átlagember legalizmusa és konformizmusa ellen lázad. Nietzsche kifejezetten Isten nélkül akar élni, akarja, hogy Isten meghaljon végleg az emberi tudatban. Lehet, hogy az istentagadás valamiféle « veleszületett » tulajdonság, de ugyanakkor nehéz harc eredménye, kockázattal teli vállalkozás is, mint ahogy ezt *A Szavak*-ban Sartre is vallotta önmagáról [21].

Még egy igen lényeges megjegyzést kell tennünk. Isten, akinek a halálát Nietzsche hirdeti, nem a nagy Pán, nem valami elvont Abszolútum, hanem a keresztény Isten. Ő is, mint Feuerbach vagy Comte, a keresztények Istene és a keresztény erkölcsök ellen küzd. Élete vége felé, amikor már az elmezavar elhatalmasodott rajta, *egyre inkább Krisztus ellen fordult.* Nietzsche szemében a keresztény erkölcs a « legfőbb gaztett az élet ellen », hiszen a gyöngék, a gyávák, az effemináltak, a felebaráti szeretet beteges eszményére törekvők erkölcse. De nemcsak a keresztény morált támadja, hanem magát a názáreti Jézust is. A keresztrefeszített Krisztust gyalázza szenvedélyes gyűlölettel. « *Az Antikrisztus* » c. munkájában (1888-ban írta) új prófétaként lép fel, Antikrisztusként, és új korszak jöttét hirdeti.

G. Siegmund kimutatta [22], hogy Nietzsche határozott törekvése volt egy új vallásnak, az anti-kereszténységnek megalapítása. Már az « *Also sprach Zarathustra* » nyelvezete is biblikus tónusú; még inkább a prófétai ünnepélyesség jellemzi az *Antikrisztust*. Nem kell azonban eltúlozni Nietzsche eredetiségét, hangsúlyozza Siegmund. Löwith nyomán rámutat arra, hogy Nietzsche igen sokat

---

[21] J.-P. Sartre, *A Szavak*, Bp., Európa K., 1964, 247.

[22] Georg Siegmund, *Nietzsche der « Atheist » und « Antichrist »*,Paderborn, 1946.

átültetett műveibe Hegel és Feuerbach filozófiájából, valamint — közvetve vagy közvetlenül — Strauss, Bauer és Renan bibliakritikájából [23]. *A liberális szentíráskritika szétválasztotta a történelmi Jézust és a hit Krisztusát.* Nietzsche innen vett át néhány alapvető gondolatot. Ezeket átalakította és radikalizálta. (A mai « Isten meghalt-teológia »-nak radikális képviselői is protestánsok: eredetük ide megy vissza!) Siegmund kiemeli, hogy Nietzschének egészen egyoldalú, infantilis Jézus-képe volt. A kereszténységről is — annak erkölcsi eszméiről — ferde felfogást alakított ki. Tulajdonképpen a maga-alkotta Istenkép és kereszténység képrombolója. Ezzel persze nem állítjuk azt, hogy a keresztények nem adtak okot e torz felfogás kialakulására!

Nem egy tekintetben Nietzsche előfutárának tekinthető Dosztojevszkij, jóllehet a közvetlen « kapcsolat » igen kevés volt kettejük között [24]. Tény az, hogy Dosztojevszkij halála után hat évvel Nietzsche Nizzában olvasta a « *Földalatti szellem* »-et. 1887. február 23-án írja Franz Overbecknek: « Az egyik könyvtárban véletlenül megtaláltam Dosztojevszkij « Földalatti szellem »-ét... Ez olyan szerencsés véletlen volt, mint 21 éves koromban Schopenhauer felfedezése, 35 éves koromban pedig Stendhalé. Mindjárt hallottam a vér szavát (hogyan nevezhetném másképp?), és igen nagy volt az örömöm ». A *Vidám tudás* szerzője « testvérszellemre » talált. Nietzsche kijelentette Dosztojevszkijről: « ő volt az egyedüli ember, akitől valamit tanultam pszichológiában ». Később, 1888-ban még feljegyzi: « Mily felszabadulás Dosztojevszkijt olvasni! ». De ugyanebben az évben (november 20-án) már ezt válaszolja Georges Bandès-nek, aki óvja « ettől a keresztény érzelmű írótól », a « rabszolga-morál » hívétől: « Egészen különös

---

[23] G. Siegmund, « Nietzsches Antichristentum », *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1966/1, 77. Vö. Karl Löwith, Hegels Aufhebung der christlichen Religion: *Einsichten - G. Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1962, 167.

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

hálát éreztem iránta, jóllehet legmélyebb ösztöneimnek ellene mond ». « Úgy vagyok vele, mint Pascallal », tette hozzá még Nietzsche. És az *Ecce homo*-ban, amikor szellemi táplálékairól ír, már nem említi Dosztojevszkij nevét. A kezdeti ösztönös vonzódás heves ellenszenvvé változott [25].

« *Frères ennemis* », « testvér-ellenségek », ahogy P. de Lubac nevezte őket. Dosztojevszkij is megélte az « Isten halálát », az ateizmus központi probléma nála is, őt is kísértette az emberfeletti embernek az eszméje. De kiállta azt a kísértést, amiben Nietzsche elbukott. Dosztojevszkij túljutott a nihilizmuson és megtalálta Krisztust. Megjövendölte az ateizmus csődjét is [26].

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

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

---

[25] Vö. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 229-230.

[26] *U.o.*, 255-290 (III. rész, II. fej.).

a saját « érvei »: « *le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas* » (Pascal).

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

A. Gide egyik remek tanulmányában érdekes párhuzamot von Nietzsche és Dosztojevszkij között; megmutatja kettőjük ellentétét is. A vallás és a metafizika évszázadokon át e kérdésekkel gyötrődik: honnan jön az ember és hová megy? mi az igazság? van-e Isten és örök élet? « De — jegyzi meg Gide — Nietzsche óta egy újabb kérdés merült fel, amely nem ezekhez társul, hanem valamennyit helyettesíti. S ez az új kérdés így hangzik: Mit tud az ember megtenni? Mire képes az ember?... Tulajdonképpen ez az ateista alapvető kérdése. Dosztojevszkij ezt csodálatosan megértette » [27]. Gide szerint kétféle válasz lehetséges e kérdésre: két egymásnak ellentmondó válasz. Nietzschenél és Dosztojevszkijnél találjuk meg e két választ. « Ahol Nietzsche csúcspontot lát, ott Dosztojevszkij előre látja a csődöt ». E két gondolkodó meglátta, hogyan ágazik ketté az ember útja. Míg az egyik arra az útra állt, amely azt ígéri, hogy elvezet az *Übermensch*-hez, az istenített emberhez, a másik azt választotta, amelynek végén az emberré lett Isten áll.

Ny. Bergyajev jól látta: « Dosztojevszkij mindazt megtapasztalta, amit utána Nietzsche átélt, de még valami többet is. Dosztojevszkij végül mégiscsak kimondta az « *Eppur si muove* »-t: Isten él! Krisztus feltámadott! » [28].

---

[27] A. Gide, Dostoievski, *Oeuvres complètes*, t. XI, 267-268; vö. 289.
[28] N. Berdiaev, *L'Esprit de Dostoievski*, 66; H. de Lubac, *Le Drame...*, 244.

4. *Auguste Comte pozitivizmusa*

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

Mi is a comte-i ateizmus lényege? P. H. de Lubac nyomán röviden összefoglaljuk a pozitivizmus elméletének alapvető tételeit, majd rámutatunk e sajátos ateizmus lényegére [29]. De Lubac volt egyike azoknak a katolikus gondolkodóknak akik Comte nézeteinek fontosságára felhívták a figyelmet.

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

---

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

szociológia korszaka. Az ember nagykorúvá lesz és felhagy a gyerekes kérdésekkel (a « végső kérdésekkel »): honnan a világ? miért a lét? stb.

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

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

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

1851-ben Comte közzéteszi « *A pozitivista politika rendszere* » c. munkáját amelynek elején meghatározza rendszerét és megmagyarázza, miben különbözik a pozitivizmus a hagyományos ateizmustól. « A teológiai állapot teljes felszámolása ma a pozitivizmus előkészítésének elengedhetetlen feltételét képezi... Jóllehet én már régóta világosan elhatároltam — dogmatikailag és történelmileg — a pozitivizmust attól, amit ateizmusnak neveznek, most itt újra néhány általános megjegyzést fűzök e problémához, hogy elejét vegyem mindenfajta hamis értelmezésnek. Még intellektuális szempontból is az ateizmus csupán az ember részleges függetlenülését jelenti, mivel vég nélkül kinyújtja a metafizikai állapotot: szünet nélkül a « végső kérdések » újabb és újabb megoldására törekszik ahelyett, hogy radikálisan félretolna minden hiú metafizikai kérdésfeltevést. Az igazi pozitivista szellem abban áll, hogy a jelenségek állandó törvényszerűségét tanulmányozza és nem keresi azok végső vagy első okait; egyszóval: a *hogyant* és nem a *miértet* keresi. A pozitivizmus tehát összeegyeztethetetlen valamiféle sötét ateizmus gőgös álmodozásaival, amely a világegyetem keletkezését, az állatok eredetét stb. akarja megmagyarázni. Mindaddig, amíg azoknak a kérdéseknek a megoldását keressük, amelyek gyermekkorunkat jellemzik, képtelenek vagyunk elvetni azt a naív képzelgést, amely e korral természetszerűleg együttjár... A következetes ateistákat tehát úgy tekinthetjük, mint a legkövetkezetlenebb teológusokat, mivel ugyanazoknak a kérdéseknek a megoldását keresik, mint amazok, viszont elvetik az egyetlen alkalmas módszert » [30].

Comte szerint tehát az ateisták (és a panteisták) a teológiai szellem utolsó megtestesítői. Ő maga túl akar menni az ateizmuson, hogy véglegesen felszámolja az istenhitet. Az Isten uralma helyébe az emberiség, a felnőtté vált emberek uralmát kell állítani. *Istent nem tagadni kell, hanem helyettesíteni.* Miután kizártuk Istent, gyorsan helyettesítenünk kell, mert ha az « inter-regnum » elhúzódik, ez végzetes lehet. Csak azt rombolja le az ember véglegesen, amit helyettesít. « E maxima szerint a katolicizmust helyettesíteni kell, mert különben vég nélkül elhúzódik szégyenletes haldoklása ».

---

[30] A. Comte, *Système de politique positive*, 1, 66-8; H. de Lubac, *i.m.*, 135-136.

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

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

Comte élete vége felé egyre inkább a gyakorlati, a politikai élet felé fordul. « *A pozitív politika rendszere* » c. munkájában egészen határozottan kizárja a közélet irányításából mint maradiakat és rendbontókat, a katolikusokat, protestánsokat és deistákat, vagyis « az Isten mindenfajta rabszolgáit ». Az új Isten, az Emberiség, nem pontosan ugyanaz az « Emberiség », amelyről Feuerbach beszélt. Comte-nál ugyanis nem valami misztikus, meghatározatlan emberiségről van szó, nem olyan *eszméről*, amely magában foglalja az Isten attribútumait, hanem egy hatalmas *organizmusról*, amelynek tagjai mi vagyunk, az egymásután következő nemzedékek egyedei. Igaz, ennek az organizmusnak nem lesz mindenki integráns része: a bűnözők, még ha nagy történelmi személyiségek voltak is (pl. Néró, Robespierre, Napóleon), ki vannak zárva a nagy Lényből, mert ezek megzavarják az emberi harmóniát. Ugyanígy kizáratnak a paraziták is, akik, semmi pozitívumot nem adnak át az utókornak, akik nem segítik előre a fejlődést. Végeredményben az új Isten ugyanazt a szerepet tölti be, mint a régi, következtet Comte: « benne élünk, mozgunk és vagyunk »; ő szeretetünk központja. Akinek ez az Isten a szívét lefoglalta, nem kívánkozik vissza a régi rabszolgaságba.

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

Feuerbach, Nietzsche és Comte ateizmusának közös jellemzője az, hogy az embert, ill. az emberiséget állítják, az Isten

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

5. *Marx abszolút ateizmusa*

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

Nem célunk itt az, hogy Marx egész gondolatrendszerét ismertessük [31]. Csupán sajátos ateizmusát szeretnénk bemutatni. P. Georges Morellel [32] *abszolút ateizmusnak* nevezzük Marx istentagadását. Ez az ateizmus ugyanis egyrészt *radikális*: Marx gyökeresen kitép minden istenhitet, mindenfajta vallásosságot;

---

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

[32] G. Morel, « Un athée absolu: Karl Marx », *Études*, février 1965, 154-170.

másrészt *integrális*: nem elégszik meg azzal, hogy az egyén lelkiismeretében tagadja Istent, hanem arra törekszik, hogy az ateizmus nyilvánosságra jöjjön és áthassa a társadalmi életet, az egész emberi valóságot.

Mielőtt a vallási elidegenedésről szóló marxi tant ismertetnénk, vessünk egy pillantást Marx életére, személyiségére. P. Morel megállapítja, hogy — barátjától, Engelstől eltérően — Marx nem úgy *vált* ateistává: az ateizmus szinte *veleszületett* tulajdonsága. Úgy látszik, élete folyamán soha fel sem merült nála a hit « kísértése »: nem gyötörte a vallási nyugtalanság. A fiatal Engelsnél nem ezt látjuk. Őt a puritán keresztségben nevelték, amely zord és szentimentális volt egyszerre. Engels csak nehéz küzdelem árán lett hitetlenné. Erről tanúskodik pl. egyik barátjához írt levele: « Minden nap fohászkodom, szinte egész nap azért könyörgök, hogy megismerjem az igazságot. Mióta kételkedni kezdtem, állandóan imádkozom és mégsem tudom megtalálni a te hitedet... Könnyek tolulnak a szemembe, amikor ezeket írom. Teljesen fel vagyok dúlva, de érzem, hogy nem veszhetek el; egyszer újra megtalálom Istent, akit annyira óhajt szívem: ez is az isteni szellem mellett tesz tanúságot, amelyért kész vagyok élni és meghalni » [33]. Amikor e sorokat írja, Engels már a szélső baloldali hegeliánusokhoz tartozik. Már elvesztette hitét és rálépett arra az útra, amelyen hamarosan Marx-szal találkozik. De még küzd a hajdani hit « kísértésével ». Valami később is megmarad nála a fiatalkori vallásosságból: szívesen foglalkozik később is a vallások történetével. Nyikolajevszkij szerint öreg korában is megnyilatkozó dogmatikus türelmetlensége szintén a régi hit maradványa [34].

Marxnál viszont *semmi nyoma sincs* a metafizikai vagy vallási nyugtalanságnak. Úgy tűnik — legalábbis ezt állítja egyik neves életrajzírója [35] — egész fiatal kora óta számára abszolút bizonyosság volt, hogy az Isten csupán a beteges képzelgés találmánya. Már első írásában, doktori disszertációjában (1841-ben) világosan kifejti álláspontját. Demokritosz és Epikurosz természetfilozófiáját ha-

---

[33] Idézi Morel, 160.

[34] Vö. Nicolaievski-Maenchen, *Karl Marx*, 2e éd., Gallimard, 1937, pp. 80-81.

[35] Uo.

sonlítja itt össze, közben bírálja Kantot és Hegelt is. A filozófia autonómiáját hirdeti. Ennek hitvallása: megvet és gyűlöl minden istent, az égi és a földi isteneket egyaránt; az emberi öntudatot teszi meg a legfőbb istenségnek és a filozófiai naptár első szent vértanújának a lázadó Prométheuszt ismeri el [36].

Marx határozottsága, biztonság-érzete azért meglepő, mivel környezete nem volt ateista. Apja a zsidó vallásból áttért a protestantizmusra; mindvégig megőrzött egy bizonyos « deista » vallásosságot, amely akkoriban Németországban, de Franciaországban is, a polgári erkölcsösség garanciája volt. Erről tanúskodik egyik levele, amelyet a 17 éves Károlyhoz írt: « Egyáltalán nem kételkedem abban, hogy erkölcsileg rendes maradsz. Mégis, az erkölcsiség szilárd támaszra talál a tiszta istenhitben. Jól tudod, hogy én egyáltalán nem vagyok fanatikus hívő. De előbb vagy utóbb ez a hit az ember számára szükségesnek bizonyul; vannak olyan pillanatok az életben, amikor maga az ateista is, akarva-akaratlanul, leborul a Magasságbeli előtt » [37]. Néhány évvel később a fiatal Marx elmondja azt, mennyire megvetette mindig a polgári vallásosság kettősségét, apjának szétfolyó deizmusát. Mert ha az ember erkölcsös lehet anélkül, hogy hinne Istenben, mi szükség van még vallásra, hogy az erkölcsöt megalapozzuk? És miféle ateizmus az, amely *időnkint* Isten felé fordul, ahhoz az Istenhez, akit *általában* elvet?

Marx számára a radikális megoldás a következő: Amily mértékben a múlt század úgy fogta fel az istenek világát mint az emberek világának *képmását*, oly mértékben már megkezdte a vallásos felépítmény lerombolását. Az emberiség feladata most az, hogy teljesen befejezze ezt a folyamatot: vagyis, hogy végleg felszámolja az álmok beteges világát és végleg berendezkedjék a földön, amely az egyedüli valóság. Az embernek semmi köze Istenhez és túlvilághoz. De ezt a feladatot csak úgy lehet elvé-

---

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

[37] MEGA I, 1/2, 186 (1835 november), id. Wackenheim, 45.

gezni, hogy a vallási elidegenedés gyökereit, a gazdasági-politikai elidegenedést megszüntetik.

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

A profán világban, a társadalmi-gazdasági elidegenedésben kell tehát keresni a megoldást: « A vallási nyomor egyrészt a valódi nyomor *kifejezése*, másrészt *tiltakozás* a valódi nyomor ellen. A vallás a nyomorba sújtott teremtmény sóhaja, a szívtelen világ szíve, a szellem nélküli kor szelleme: ópium a népnek... Ezért a vallás eltűnése, vagyis a nép illuzórikus boldogságának eltűnése, igazi boldogságának követelménye... A vallás valótlan nap csupán, amely mindaddig az ember körül forog, míg nem az ember forog önmaga körül » [38]. A valláskritika lényege tehát ez: az ember alkotja vallását és nem a vallás az embert. A vallás amolyan melléktermék: a beteg organizmus váladéka, « ideológia ». A való ember egy konkrét államban, társadalomban él: « az ember nem más mint az ember világa, állam és társadalom. Az állam és a társadalom hozza létre a vallást, a világról alkotott téves felfogást,

---

[38] K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Oeuvres philosophiques*, I, 84.

mivel maguk is hamis világot alkotnak » [39]. A vallás kritikája tehát Marx szerint csak akkor lesz teljes, ha a filozófiákat, az ideológiákat, az államot is kritikának vetettük alá és megmutattuk minden elidegenedés gyökerét, a proletariátus kizsákmányolását és ennek alapját, a magántulajdon rendszerét. E kritika végén eljutunk ahhoz a szemlélethez, amelynek középpontjában az ember áll. « A vallás kritikája ebben a tanításban tetőződik be: az ember számára az ember a legfőbb lény » [40].

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

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

---

[39] Uo.

[40] Uo. 97.

getnek... A kereszténység szociális elvei alattomosak, a proletariátus forradalmi » [41].

Ezek a röpiratba illő aforizmák megmagyarázzák azt, miért nevezi Marx a kereszténységet az abszurdum vallásának. A *filozófia nyomorá*ban Marx élesen bírálja a francia szocialistát, Proudhont, aki a társadalmi folyamat elemzésekor (*A nyomor filozófiájá*ban) a Gondviselés titokzatos törvényére hivatkozik. Marxnál ezeket olvassuk: « A Gondviselés az a mozdony, amely Monsieur Proudhon egész gazdasági szerelvényét mozgatja... A Gondviselésnek külön fejezetet szentelt, s ez az adókról szóló fejezet után következik. « Gondviselés, » « gondviselésszerű cél »: íme, manapság ez a nagy szólam, amellyel meg akarják magyarázni a történelem menetét. Valójában ez a szó semmit sem magyaráz meg. Legföljebb ez is csak amolyan nagyhangú frázis, mint a többiek, amelyek a tények parafrázisát akarják adni » [42].

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

Marx valláskritikájával itt külön nem foglalkozunk [43]. A marxizmus alapvető tévedései a materializmusra vezethetők vissza. A « dialektikus materializmus » ellentmondásaira nemcsak keresztény szerzők mutattak rá, hanem még egyes ateista egzisztencialisták is. Igy pl. J.-P. Sartre, aki pedig igen közel került a *történelmi* materializmushoz, a « természet dialektikáját » (Engels) abszurdnak

---

[41] E szöveget lásd M. Rubelnél. Idézi Morel, *Études*, février 1965, 163.

[42] K. Marx, *Misère de la Philosophie*, Molitor, 140-141.

[43] Lásd Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, 557kk. (« Le marxisme devant la critique »). — Szabó F., *A rejtett Isten útjain*, Róma 1980, 117-137.

tartja és erősen bírálja a marxista szabadságfogalmat is [44]. Egyébként maga a marxizmus is igen sokat változott: ma már száz arca van [45].

Mindenesetre, Sartre és a hozzá közelálló egzisztencialisták egyetértenek Marx-szal abban, hogy csak ez a világ van, és ennek egyetlen istene maga az ember [46]. J.-P. Sartre, akit egyszerre Nietzsche és Marx örökösének tekinthetünk, Gide-ről írva így fogalmazta meg a mai ateizmus hitvallását: « Nem hiszem, hogy ma egyetlen hívő is szent Bonaventura vagy szent Anzelm érvei alapján lett keresztény; de nem gondolom azt sem, hogy akárcsak egy hitetlen is az ellenkező érvek alapján fordult volna el a kereszténységtől. Az Isten-probléma emberi probléma: az embereknek egymás-közti viszonyát érinti; olyan teljes probléma, amelyre megoldást mindenki egész életével ad, és ez a megoldás azt a magatartást tükrözi, amelyet ki-ki a többi emberrel és önmagával szemben szabadon választott. Gide legértékesebb ajándéka számunkra példája: úgy döntött, hogy a legteljesebben megéli az Isten agóniáját és halálát... Minden igazság *lesz* (nincs adva), Hegel szavai szerint. Gide páratlan példaképünk, mert ő azt választotta, hogy *a maga igazsága legyen...* » [47].

III. AZ EGYHÁZ – SZEMBEN A MODERNSÉGGEL

(A modernizmustól a Zsinatig)

Bár a századfordulón már felerősödött a pozitivizmus, immanentizmus és a különböző formákat öltő ateizmus is, az Egyház

---

[44] Az egzisztencializmus és marxizmus vitájával kapcsolatban lásd: Szabó F., *Mai írók és gondolkodók*, 189skk. (Sartre és Lukács Gy. vitája).

[45] Roger Garaudy, *Marxisme du XXe siècle*, La Palatine, Paris-Genève, 1966. Garaudy itt leleplezi a sztálinizmus hibáit, tévedéseit; elismeri saját tévedéseit is (pl. megtagadja « *La théorie matérialiste de la connaissance* » c. tézisét, ahol minden további nélkül elfogadta Sztálin koncepcióját).

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

[47] J.-P. Sartre, « Gide vivant », *Situations IV*, 88-89. Vö. F. Jeanson, *Sartre*, Coll. « Les écrivains devant Dieu », 9, DDB, Paris, 1966, 134-135.

elsősorban nem az ateizmussal és szekularizmussal szállt szembe (itt főleg a katolikus gondolkodásról van szó), hanem a liberális protestantizmus szentíráskritikájából származó nehézségekkel, a dogmák örök értékét kikezdő *modernizmussal*, és a fogalmi megismerést lekicsinylő, a vallásos tapasztalatra hivatkozó irracionális iránnyal. A katolikus gondolkodás egyik úttörője, Maurice Blondel jól látta a problémát, de a modernista válság miatt nem tudta nyugodtan kifejteni és megvédeni korszakalkotó meglátásait. A « modernséggel » igazában csak a II. vatikáni zsinat nézett szembe; de előtte át kellett esni a modernista vitákon, majd az ún. « új teológiát » gyanúsító és bénító zsinat előtti szellemi légkörön [48].

A katolikus teológia megújulása a századfordulón indul el. XIII. Leó pápasága hozza meg a katolikus tudományok fellendülését. A korszerű bibliakutatás (P. Lagrange OP és a Jeruzsálemi Biblikus Iskola), a megújuló egyháztörténet (Mgr. Duchesne), patrisztika (Altaner) és tomizmus (Mercier, majd Rousselot...) ad lendületet a katolikus gondolkodásnak. A modernizmus válsága sürgetővé teszi a katolikus tanítás újrafogalmazását, amely majd a II. vatikáni zsinat *aggiornamentó*jával bontakozik ki teljes szabadsággal.

Az 1907-ben kiadott *Pascendi* k. enciklika (DB 2072-2101) és az 1950-ben megjelent *Humani generis* (DB 2305-2330) két ízben is megtorpanásra készteti az egyre szélesebben kibontakozó teológiai megújulást.

1. *A modernista válság*

A modernizmus főleg Franciaországban bontakozott ki: a katolikus értelmiség és a papság szélesebb rétegeit mozgósította. Zászlóvivője vagy megtestesítője A. Loisy volt. Az angliai modernizmust néhány — francia kapcsolatairól ismert — személy képviseli (a volt jezsuita Tyrell, Friedrich von Hügel); Németországban sem keltett különösebb visszhangot (a német reformista katolikusok kerültek a XIX. századi liberális protestánsok befolyása alá); Olaszországban inkább szociális-kulturális jellegű, a *risorgimentó*hoz kapcsolódik, teológiai szempontból nem jelentős.

---

[48] A következőkben átveszem *H. de Lubac - Y. Congar* c. könyvem (TKK, Róma 1976) bevezetését.

Alfred Loisyt Duchesne vezette be a történelmi módszerbe. 1902-ben jelent meg a párizsi Picard kiadónál két könyve (a pap exegéta ekkor 45 éves), amelyek kirobbantották a már lappangó válságot. Az első címe: *Etudes évangéliques* (Evangéliumi tanulmányok), a másodiké: *L'Evangile et l'Eglise* (Az Evangélium és az Egyház). Ez a legenda szerint egy kis *piros* könyv volt (egy sorozat első kötete); ellentmondás jele lett és mintegy a modernizmus szimbóluma.

Loisy *Az Evangélium és az Egyház* c. munkájával a német protestáns történész, Adolf von Harnack konferenciasorozatára akart válaszolni: meg akarta világítani a «kereszténység lényegé»-t. Harnack ugyanis úgy mutatta be a római katolikus egyházat, mint jogra és hatalomra épített szervezetet, amelynek semmi köze sincs az evangéliumhoz, sőt annak egyenes meghazudtolása; ugyanakkor a liberális protestantizmust úgy állította be, mint Krisztus szellemének igazi képviselőjét. Loisy ellentámadást intézett Harnack ellen, az ő módszerét követve. Szerinte Harnack nem maradt hű — mint történész — sem a keresztény múlthoz, sem a modern filozófiához. Loisy az Evangélium történeti-kritikai elemzésével ki akarta mutatni, hogy a katolicizmus intézményes, dogmatikai és kulturális fejlődése folytonosságban van az őskereszténységgel és az Evangéliummal.

Könyve (egy fontos bevezetés után) öt fejezetre oszlik: az Isten országa, Isten Fia, az Egyház, a keresztény dogma és a katolikus istentisztelet alkotják az egyes fejezetek tárgyát. Loisy kísérlete egészen új volt a katolikus gondolkodásban; hamarosan viták pergőtüzébe került. X. Piusz *Lamentabili* k. dekrétumának jórésze (a 65 elítélt tétel kétharmada) Loisy könyvének nézeteit bélyegzi meg. Ugyanebben az évben, szeptember 8-án jelent meg X. Piusz *Pascendi* k. enciklikája, amely ünnepélyesen elítélte a modernista tévedéseket. (A « modernizmus » kifejezés ezután került át a közhasználatba.) 1908-ban kiközösítették az egyházból Loisyt.

Csakhamar a könyvek, brosúrák, cikkek tömkelege jelent meg: a teológiai viták az egész Franciaországot lázba hozzák. Az exegéták és a teológusok különböző táborokba csoportosulnak. A leginkább vitatott problémák a következők: a történeti-kritikai módszer alkalmazása az evangéliumok értelmezésében, a dogmafejlődés, a krisztológia néhány tétele, mint pl. Jézus istenemberi

öntudata és a « kenózis » értelmezése, a csodák, az új apologetika módszere, az egyház természete (egyházi intézmény stb.). A teológiai vitákban alapvető filozófiai kérdések is felmerülnek: történelemfilozófiai tételek, « természetfeletti » és filozófiai megismerés (pl. Ed. Le Roy dogmaértelmezésében és Laberthonnière tomistaellenes tételeiben). Széles körű vita alakul ki M. Blondel módszere és apologetikája körül. Blondel 1893-ban megvédett tézise, *L'Action*, már előzőleg sok vitára adott alkalmat. Most a gyanúsítások légkörében kétségbe vonják a katolikus filozófus ortodoxiáját. Sokan szemére vetették, hogy módszere (amelyet pedig 1896-ban megírt híres « Levelé »-ben minden félreértést kizáróan igazolt) túlságosan voluntarista, félreismeri az értelem értékét, túlságosan « naturalizálja » a természetfelettit stb. Ezek a félreértések csak évtizedek múlva tisztázódtak. Lényegében — mivel megoldatlanok maradtak — ezek a problémák merültek fel az « új teológia » körüli vitákban is, pl. H. de Lubac, *Surnaturel*je kapcsán is.

Blondel egy híressé vált cikksorozatban válaszolt Loisy ellenvetéseire: *Histoire et Dogme* (Történelem és dogma) tisztázza az élő Hagyomány szerepét a dogmafejlődésben. Ez a tanulmány döntő hatással volt az új katolikus teológiára; még a kinyilatkoztatásról szóló zsinati konstitúcióban is fellelhetjük nyomait. A krisztológiai problémákat (Jézus öntudata, « kenózis »...) Blondel Fr. von Hügellel folytatott levelezésében igyekezett tisztázni.

Mondottuk, hogy X. Piusz — végzetes veszélyt látva a modernizmusban — elítélte az újítók, főleg Loisy főbb tételeit. Ezzel megtörte a mozgalmat, határozottan megakadályozta az eretnekségbe hajló szárny kibontakozását. De ugyanakkor egy jó időre megbénította azt az egészséges új gondolkodást is, amely a keresztény üzenet korszerűsítésére törekedett, amely majd csak a két háború között az ún. « új teológiá »-ban kap ismét erőre. Az « integrizmus » kihasználta az 1910-es évek fojtott szellemi légkörét: gyanúsítások, félremagyarázások, meddő polémiák... Szinte minden eredeti gondolkodót valamiképpen « rossz hírbe » hoztak. Emlékezzünk arra, hogy Magyarországra is átterjedt ez a légkör: *Prohászka Ottokár is a gyanúsítottak listájára került*, majd három kis írását indexre tették. A Tanítóhivatal figyelmeztetése a modernizmus veszélyével kapcsolatban jórészt indokolt volt, de a túlzásokra való ellenhatás sok káros következménnyel is járt; megbénította a

kutatást, a szellemi megújulást. Pedig reális problémákat kellett volna megoldani. Amint P. Y. de Montcheuil SJ a 40-es években megjegyezte: « *A modernizmus problémája csak akkor oldódik meg, ha a teológia eleget tesz azoknak a követelményeknek, amelyek a modernizmust megszülték* ».

P.J. Daniélou SJ az *Etudes* 1946. áprilisi számában megjelent éleslátó cikkében (« A vallási gondolkodás mai irányai ») idézi P. de Montcheuil eme szavait, majd így jelöli meg az új teológia hármas feladatát: 1) Istenről úgy kell tárgyalnia, mint Istenről, vagyis nem mint valami tárgyról, hanem mint a legfőbb Személyről, aki akkor és úgy nyilatkozik meg, amikor és ahogyan neki tetszik; következésképp *a teológiát mindenekelőtt a « vallásos szellemnek » kell áthatnia.* 2) Meg kell felelnie a modern lélek *tapasztalatainak*, és számolnia kell azokkal az új dimenziókkal, amelyeket a *tudomány és a történelem* tárt fel a térben és az időben, valamint *az irodalom és a filozófia* (pszichológia, szociológia, fenomenológia) új eredményeivel. 3) A teológiának az ember teljes elkötelezettségét kell szolgálnia, *a gyakorlati cselekvéshez kell fényt nyújtania.* A katolikus teológia csak akkor lesz élő, ha megfelel ennek a hármas követelménynek. A két háború közötti megújulás éppen ezeknek a követelményeknek akart eleget tenni: ezt célozta a biblikus, patrisztikus, liturgikus és filozófiai megújhodás.

2. *A teológiai megújulás és az « új teológia »*

A *biblikus* megújulásra főleg az élenjáró (német) protestáns teológusok serkentették a katolikusokat. Az ún. formatörténeti módszer (Bultmann, Dibelius) térhódítása, valamint a fenomenológia alkalmazása a vallási kategóriák elemzésében új távlatokat nyitottak. A Jeruzsálemi Biblikus Iskola nyomában járva a *Revue Biblique* c. folyóirat munkatársai és az *Etudes Bibliques* c. könyvsorozat kommentátorai (P. Allo, P. Spicq, majd Benoit domonkosok), továbbá L. De Grandmaison, J. Lebreton és P. Prat jezsuita kutatók az új bibliakutatás és biblikus teológia élgárdáját alkotják Franciaországban. Belgiumban a Leuveni Katolikus Egyetemen J. Coppens, J. Tobac, később L. Cerfaux; továbbá a jezsuiták által kiadott *Nouvelle Revue Théologique* főszerkesztője, J. Levie szintén a biblikus megújulást mozdítják elő.

Rómában a Pápai Bibliai Intézet folyóirata, a *Biblica* igen óvatosan nyílik meg az új exegézisnek. Tudjuk, hogy csak XII. Piusz 1943-ban kiadott *Divino afflante Spiritu* k. körlevele biztosít nagyobb szabadságot a katolikus bibliakutatásoknak.

A Szentíráshoz való visszatéréssel párhuzamos a *patrisztika* megújulása és a középkori teológia történeti felmérése. Franciaországban e *ressourcement* élén jártak a Lyon-Fourvière-i jezsuiták a *Sources Chrétiennes* c. sorozat patrisztikus szövegkiadásaival (a sorozatot kezdetben H. de Lubac és J. Daniélou irányította), valamint a *Théologie* c. monográfiasorozattal. A középkori gondolkodás történeti-társadalmi-kulturális felmérésével és újraértékelésével Franciaországban E. Gilson, P. Mandonnet OP és a Le Saulchoir-i domonkosok egy csoportja (Chenu, Congar, Féret) foglalkozik. Új szemszögből kezdik tanulmányozni Szent Tamást és a tomizmust. A vezető személyiség P. *Chenu*, aki *történeti-szociológiai szempontokból vizsgálja és a XII-XIII. század szellemi mozgalmaiban helyezi el Szent Tamás életművét.* P. Chenu, miként rendtársa, P. Congar is, nyitott a modern világ felé, figyelemmel kíséri a világiak apostolságát is.

A teológiai megújulás és a keresztény élet elmélyülése sokat köszön a *liturgikus mozgalomnak.* Ez előbb Németországban bontakozik ki (a Maria Laach-i bencések, főleg Dom Casel kutatásai, majd J.A. Jungmann, R. Guardini és P. Parsch tanulmányai, ill. népszerűsítő írásai nyomán). Francia nyelvterületen Dom Guéranger munkásságát kell kiemelnünk; később a *Centre de pastorale liturgique* központ (Duployé és Roguet domonkosok), valamint a *La Maison-Dieu* c. folyóirat köre és a « *Lex Orandi* » könyvsorozat (pl. L. Bouyer művei) játszanak fontos szerepet a liturgikus, illetve a teológiai megújulásban.

A liturgikus megújulás, a biblikus és patrisztikus *ressourcement*-hoz kapcsolódva, több ponton éreztette termékenyítő hatását a teológiában. Egyik eredménye az volt, hogy a keresztény *misztériumra* irányította a figyelmet. Nemcsak a liturgiában (Dom Casel « Kultmysterium »-tanából kiindulva), hanem általában a kinyilatkoztatás értelmezésében, az üdvtörténet teológiai elmélyítésében (húsvéti misztérium, Egyház, Eucharisztia) központi helyre kerül a misztériumfogalom. A P. Jungmann és P. Lakner által elindított ún. « kerigmatikus teológia » gyökerei is ide nyúlnak vissza. E « mozgalom » ugyan elismerte a skolasztikus teológia

értékét, de hangsúlyozta azt, hogy a hívő népnek szüksége van olyan teológiára, amely életközelbe hozza az üdvösség üzenetét. Az igehirdetés megújítására törekedve rámutatott az üdvtörténeti szemlélet fontosságára, biblikus alapjaira. A hagyományos skolasztika elvontságát és racionalizmusát kívánta ellensúlyozni az a hullám is, amely a misztikusok pszichológiáját igyekezett feltárni, felhasználva a modern lélektan (mélypszichológia) felfedezéseit, továbbá a vallásfenomenológia és filozófia újabb eredményeit. *Bergson* és *Scheler* filozófiája, *Blondel* apologetikája, *Rousselot* és *Maréchal* újtomizmusa mind a vallási megismerés nem racionális, « misztikus » oldalára irányítja a figyelmet. Jellemző, hogy J. Maréchal is, mielőtt hozzáfogott volna hatalmas *Le Point de départ de la Métaphysique* c. 5 kötetes műve kidolgozásához (ebben a kanti filozófiát konfrontálja a tomizmussal, és megveti a transzcendentális módszer alapjait) a misztikusok pszichológiáját tanulmányozza.

K. Rahner szerencsés szintézist teremtett a régi és az új között. A Maréchal-iskola újskolasztikus nézőpontját és módszerét tartotta szem előtt, de ugyanakkor a mai egzisztenciális gondolkodás, az embertudományok és a természettudományok eredményeit is figyelemmel kísérte. Aránylag keveset foglalkozott exegézissel (bár ismerte a neves szentírástudósok kutatásait), többet dogmatörténeti kérdésekkel (pl. a penitenciatartás az első századokban); főleg a spekulatív teológiában volt úttörő, itt is a fundamentális és a dogmatika határkérdéseinek tisztázásában. A jó értelemben vett hagyományt teremtő módon továbbfejlesztette, szembenézve korunk problémáival. Egyik tanítványa, J.B. Metz helyesen méltatta ezekkel a szavakkal: « A tradíció teremtő elfogadásáról van szó, arról, amit Rahner konzervatív vonásának nevezhetnénk: arról a tényről, hogy állandóan kötve érzi magát — szükségesnek tartja ezt a kötöttséget — a hit és az Egyház történetéhez, amikor teológiáját kidolgozza. Világos, hogy számára hűségesnek lenni a tradícióhoz nem jelenti egyszerűen valaminek a feleleventését, a történelemben találtak meddő újra-elmondását, hanem a tradíció *teremtő* átvételét, újraalkotását a jelenben. A hagyomány kérdése Rahner számára mindig egybeesik a teológia lényegével és jövőjével. Mert számára a teológia jövője csak úgy van biztosítva, ha onnan indul ki, ahonnan származik: nála az új keresése nem a modernség szeretetéből fakad, hanem a történelmi

kezdethez való kötelező hűségből ». (*Mysterium Salutis* 12, Supplemento: « Lessico dei teologi del secolo XX », Queriniana, Brescia 1978, 533-534).

Ch. Müller és H. Vorgrimler (*Karl Rahner*) is kiemelik a teológus Rahnernek ezt a vonását: eredeti és mégis hagyományos gondolkodó. Ha keveset idézi is a Szentírást, mindig ez alkotja szellemi horizontjának fényforrását. Fiatalabb korában alaposan tanulmányozta Szent Tamást és az egyházatyákat. A Rousselot és Maréchal nyomán értelmezett tamási ismeretelmélet, valamint a kanti-maréchali transzcendentális módszer (a transzcendentális és a kategoriális megkülönböztetése) ismeretelméletének és antropológiai látásmódjának vázát alkotja. Heidegger ihlette az ún. természetfeletti egzisztenciále fogalmát. (E kérdésekről bővebben lásd: Szabó F., *Karl Rahner*, « Teológiai Kiskönyvtár » I/8).

A katolikus teológiában a harmincas évek felé már olyan eszmék kristályosodnak ki, amelyek az ún. « új teológia » képviselőinél jelentkeznek többé-kevésbé tételes formákban. 1937-ben « kézirat gyanánt » megjelenik P. Chenutől egy kis brosúra: *Une école de théologie: Le Saulchoir.* A domonkos teológus ebben egyrészt a lelki tapasztalat fontosságát hangsúlyozza a teológiában, másrészt azt az értéket, amelyet az egyház élete mint « teológiai hely » képvisel. (E könyvre később visszatérünk). Egy másik domonkos, L. Charlier *Essai sur le problème théologique* (1938) c. könyvében azt hangoztatja, hogy a teológiában nem beszélhetünk a szó szoros értelmében vett *demonstratió*ról: pusztán racionális, deduktív módszerrel nem bizonyíthatjuk a teológiai tételeket, minthogy a kinyilatkoztatott igazságok a kimondhatatlan misztériumra, Istenre vonatkoznak. Mindkét könyv 1942-ben indexre került. (Az *Osservatore Romano* kommentárja szerint a két szerző túlságosan hangsúlyozza a vallási megismerés misztikus oldalát, és a deduktív teológiát támadva kétségbevonja az értelem jogos szerepét a kinyilatkoztatás megismerésében).

Itt kell jeleznünk két korszakalkotó munkát: 1937-ben jelent meg P. Congar *Chrétiens désunis*, 1938-ban P. de Lubac *Catholicisme* c. munkája a P. Congar által alapított « *Unam Sanctam* » sorozat 1., ill. 3. köteteként. Mindkét könyv nemcsak ekkléziológiai szempontból jelentős (ökumenizmus), hanem egészen új alapvető magatartást sugall: a modern világ felé való nyitottságot,

a párbeszéd, a közösségi érzés és az igazi katolicitás szellemét. Főleg P. de Lubac távlatai szélesek: ebben az első könyvében csírájában már megtaláljuk egész életműve főbb irányvonalait, témáit (visszahajlás a patrisztikus forrásokhoz, az iskolás teológia korszerűsítése és megnyílás a modern világ felé, természet és természetfeletti, Egyház és Eucharisztia stb.).

A francia teológia fellendülését nem töri meg a második világháború sem. Az 1942-ben elindított « *Sources chrétiennes* » sorra közli a görög atyák műveit (francia fordítás, kritikai bevezetések és jegyzetek), köztük Origenészét. Az 1944-ben megindult « *Théologie* » sorozat első kötete: H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*; még 1944-ben megjelenik a sorozatban P. de Lubac *Corpus Mysticum*, 1946-ban pedig *Surnaturel* c. munkája. A most említett munkák, valamint Teilhard de Chardin akkor még csak kéziratban terjesztett írásainak bizonyos tételei (teremtés és fejlődés, eredeti bűn és monogenizmus stb.) csakhamar nyugtalanságot keltenek bizonyos tomista körökben. A *modernizmus hatását látják, történelmi és teológiai relativizmust vélnek felfedezni az « új teológiában »*, pl. ilyen kijelentésekben: « Amikor a szellem fejlődik, egy változatlan igazság csak minden fogalom egyidejű és korrelatív fejlődésével maradhat fenn, mert csak így marad ugyanaz a közöttük lévő viszony. Az a teológia, amely nem időszerű, hamis teológia. » (H. Bouillard, *Conversion et grâce...*, 219, lap. Vö. Garrigou-Lagrange, « La nouvelle théologie où va-t-elle? », *Angelicum* 1946).

A « *théologie nouvelle* » kiáltványának azt a cikket tekintik, amely az *Etudes* 1946. áprilisi számában jelent meg J. Daniélou tollából: « Les orientations présentes de la pensée religieuse ». Néha összekapcsolták ezt a « mozgalmat » P. Chenu és P. Charlier nézeteivel is. Mindenesetre fő képviselőit a jezsuitákban látták (H. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, Urs von Balthasar). A *Revue Thomiste* köre (Labourdette, Nicolas, Bruckberger) nyílt támadást intézett a jezsuiták ellen, akik közösen válaszoltak. (Az egész vitát lásd a *Dialogue théologique* c. füzetben, Saint-Maximin, 1947).

Mielőtt a jezsuiták közös válaszából egy hosszabb részt idéznénk, jegyezzük meg: Az a « relativizmus » amelynek bizonyítására P. Bouillard előbb idézett kijelentését hozták fel, egyáltalán nem a modernisták nézeteinek feléledése. Bouillard és társai, elfogadva

a megismerés történetiségét, megkülönböztetik az állítások maradandó szándékát, tehát azt, ami valós igazságtartalmat hordoz, és azoknak a technikai fogalmaknak változó használatát, amelyek révén a különböző történeti, kulturális és filozófiai kontextusokban kifejeződik az igazság. A valóságot (igazságot) kifejező fogalmak funkcionális egyenértékűsége megmarad: a teológusok különböző fogalmi kifejezéseiben megmarad a viszonyok analógiája.

Lássuk most, miként válaszolnak a jezsuiták a *Revue Thomiste* (P. Labourdette) kritikájára:

> « Az a relativizmus, amelyről (a cikk) folyton beszél, kétfajta: történeti és doktrinális. Nos, úgy gondoljuk, hogy éppen kettős illúziót, történetit és doktrinálist fedezhetünk fel a cikkírónál... Igen furcsa először is a teológiatörténetnek az a filozófiája, amely elfelejti, hogy a tradíció hosszú láncolatában az egyes újabb fázisok nem törlik el (nem szüntetik meg teljesen) azt, ami előttük volt. A fejlődésben a későbbi fázis az előzetes tradícióból táplálkozik, asszimilálja annak lényegét, és nem törli el teljesen a múltat. Mindezt a legnagyobb tisztelet mellett elmondhatjuk Szent Tamásról is, anélkül, hogy « lebecsülnénk » művét és elvitatnánk kiváló helyét... Még általánosabban: « minden szigorúan tudományos törekvés a keresztény gondolkodásban, amely a hit igazságait akarja kifejezni », csak egy-egy szempontot ragad meg, és számos konkrét elemet figyelmen kívül hagy, anélkül, hogy ellentmondana nekik. Nem meglepő tehát, ha az egyházatyáknál felfedezzük a kereszténységnek olyan szempontjait, amelyeket a tomista szintézis szükségképpen a feledés homályában hagyott. Ami pedig a doktrinális relativizmus és az antiintellektualizmus vádját illeti: disztingválnunk kell. A teológiában lehetséges olyan intellektualizmus, amellyel szemben habozás nélkül állást foglalunk. Ez az az intellektualizmus, amely a keresztény kinyilatkoztatást egy eszmerendszer közlésének fogja fel, holott az valójában egy Személy megnyilatkozása, magának a személyes Igazságnak önközlése, és az is marad mindig... Mindebből persze nem következik az, hogy a kinyilatkoztatást nem lehet fogalmakban kifejezni; hogy idők folyamán nincs szükség a fogalmi kifejezés csiszolására és kibővítésére; vagy hogy mindennek csak a gyakorlati élet segítése szempontjából van jelentősége, de igazságértékkel nem bír... De felfogásunkból következik, hogy a katolikus igazság mindig túlárad a fogalmi kifejezésen, és méginkább egy meghatározott rendszer tudományos megfogalmazásain. »

A jezsuiták válaszából kitűnik, hogy egyrészt integrálni akarják az új filozófiát (hegelianizmus, egzisztencializmus), azon túl, hogy érvényt akarnak szerezni az egyházatyák és a Biblia szimbolikus gondolkodásának; másrészt elhárítják azt a szemléletet, amely a modernizmus korában (pl. a bergsonista Ed. Le Roy dogmaér-

telmezésében) valóban a katolikus tant kikezdő relativizmushoz és irracionalizmushoz vezetett.

Ugyancsak a teológiai pluralizmust vette védelmébe Mgr. Bruno de Solages, a toulouse-i Institut Catholique rektora (a jezsuiták, köztük Teilhard barátja) abban a levélben, amelyet P. Nicolas OP-hez intézett. Mgr. Bruno de Solages dicséri azokat, akik, mint Teilhard is, igyekszenek a katolikus világnézetbe beépíteni a modern evolucionizmust. Szent Tamás forradalmi vállalkozására hivatkozik, aki a XIII. században szembenézett az új eszmékkel, nevezetesen az arisztotelizmussal, és azt pozitíven értékelte. A modern keresztény gondolkodásnak szembe kell néznie az evolucionizmus által felvetett problémával: « A struccpolitika nem vezet célhoz! A kérdés ez: hogyan lehet fenntartani az általános evolucionizmus keretében a transzcendens értékeket és valóságokat? »

Ilyen előzmények után jelent meg 1950. augusztus 12-i dátummal XII. Piusz *Humani generis* k. körlevele, amely rámutat a jelenkori katolikus gondolkodásban jelentkező veszélyes irányzatokra: hisztoricizmus, relativizmus, irénizmus az ökumenizmusban stb. A leleplezett veszélyek lényegében abból származnak, figyelmeztetett az enciklika, hogy egyes katolikusok igen nagy engedményeket tettek a modern filozófiáknak (marxizmus, egzisztencializmus, hisztoricizmus); ebből következett a spekulatív teológia és a dogmatikus formulák értékének lebecsülése (bizalmatlanság az értelem használatával szemben az apologetikában vagy a teológiában); a Tanítóhivatal irányelveinek elhanyagolása, visszaélés a szentírási és patrisztikus források használatában.

Az enciklika nagy visszhangot keltett az Egyházban. Sokan a *Pascendi*hez hasonlították (főleg a sajtó méltatta ilyen értelemben a *Humani generis*t). Ez túlzás volt. Mindenesetre XII. Piusz, hogy világosabban rámutasson azokra a tévedésekre, « amelyek a hit alapjait veszélyeztették », megmerevített bizonyos kitételeket, a szövegösszefüggésekből kiragadva őket. E formulákat olyan haladó teológusok műveiből vette, akik sürgető megoldásra váró problémákat igyekeztek tisztázni: dogmafejlődés, evolucionizmus és az ember eredete, eredeti bűn, természetfeletti stb. Ugyanakkor azt is meg kell jegyeznünk, hogy a *Humani generis* dicsérte a forrásokhoz való visszatérést. Később, a II. vatikáni zsinat alatt és után főleg ezt a pozitív szempontot vették figyelembe, minthogy a

teológiai-filozófiai fejlődés következtében lehulltak azok a korlátok, amelyeket az enciklika a kutatás elé emelt.

Mindenesetre az 50-es évek elején több neves teológus, köztük éppen H. de Lubac és Y. Congar, sokat szenvedett attól a fagyos légkörtől, amelyet az enciklika teremtett. Eltiltották őket a tanítástól; csak szigorú elöljárói engedéllyel tarthattak előadást; publikációikat megnyirbálta a cenzúra stb. Igaz, P. Congar még ebben az évben, 1950 novemberében közzétette *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* c. nagy művét, amely lényegében már 1947-ben kész volt, de a szükséges egyházi reformokról csak félve szólhatott, az egyházi légkör olyan volt, hogy a reformizmus és ökumenizmus témáit nem tárgyalhatta abban a szellemben, amelyben majd a Zsinat szemlélte őket. Yves Congar, *Chrétiens en dialogue* c. könyve (1964) elején közölt visszaemlékezéseiben « homályos éveknek » nevezi ezt a periódust. P. de Lubac rekollekciókat tart papoknak az Egyházról: ezekből születik meg *Elmélkedések az Egyházról* c. könyve (1953). Vallomásoktól áttüzesített lapjai fényesen tanúskodnak arról, hogyan élte meg a *homo ecclesiasticus* ezeket a nehéz éveket.

XXIII. János pápasága és az általa meghirdetett Zsinat teljesen « rehabilitálja » a két teológust, akiket egy évtizeddel előbb még « modernistáknak » tekintettek.

1950 körül (a *Humani generis* kezdetű enciklika megjelenésének éve), Rahnernek is nehézségei vannak a római Tanítóhivatallal, bár az enciklika őt nem érintette.

1954-ben, anélkül, hogy megnevezte volna, XII. Piusz személyesen bírálta Rahner nézeteit a szentmisére vonatkozóan (« Sok mise és egy Áldozat »). Ekkoriban Rahner írásait előzetes római cenzúrának akarták alávetni, de befolyásos személyiségek közbelépésére XXIII. János pápa nem foganatosította a tervezett « előcenzúrát ».

3. *Teológia a II. vatikáni zsinaton*

A zsinati « teologizálást » Congar nyomán így összegezhetjük (lásd: « La théologie au Concile », *Situation et tâches présentes de la théologie*, 1967, 41kk):

XXIII. János azóta sokat idézett zsinati megnyitó beszéde (1962. okt. 11) jelölte meg az utat, amelyet a zsinati atyák és

teológusok követtek. A Zsinat lényegében lelkipásztori célokat követett, a mai világnak feltárta az Isten üdvösségtervét, kereste a párbeszédet a nem katolikus keresztényekkel, más vallásokkal és a nem hívőkkel is. Nem dogmákat fogalmazott meg és anatémákat sorakoztatott fel; nem az önmagukban fennálló, már régebben megfogalmazott igazságokat ismételte, hanem válaszolni kívánt a mai emberek kérdéseire az Evangélium fényében, éspedig felhasználva az utóbbi évtizedek teológiai megújulását. P. Congar kifejezésével: a zsinat nem « dogmatizált », de azért nagyon is teológiai volt.

Kik voltak azok, akik a Zsinat teológiáját konkréten megalkották? Azok a katolikus gondolkodók, akik az előző harminc év során Franciaországban, Németországban, Belgiumban, Hollandiában, de Latin-Amerikában is, különböző területeken gyümölcsöző kutatásokat végeztek: az ekkleziológiában (VI. Pál ünnepélyesen elismerte e munka érdemeit *Ecclesiam suam* k. körlevelében); a Hagyomány, valamint a kinyilatkoztatás és a hit fogalmainak tisztázásában; a világiak küldetése és a Katolikus Akció mozgalmai, a liturgia, a szentségi teológia, az antropológia és nem utolsó sorban az ökumenizmus területein.

Ezt a teológiai kutatást azok az emberek végezték, akik az Egyház perifériáját és nem központját — vagy: a testét és nem fejét — képviselték, vagyis olyan gondolkodók, akik állandó kapcsolatban voltak a lelkipásztorkodó papokkal, a világiakkal, a protestánsokkal, és a mai gondolkodással (egzisztencializmus, marxizmus) párbeszédet folytattak (K. Rahner, Häring, Schillebeeckx, Moeller, Congar, de Lubac, Murray, Küng, Philips, Smulders, Medina...). Így tehát a sokszor nehéz körülmények között végzett munka, a három évtizedes kutatás gyümölcsei beértek, a jelenlévő teológusok a legfőbb Tanítóhivatal ülésein kamatoztatták az eredményeket. A teológusok a tanító egyház lettek a zsinati atyák szolgálatában.

Karl *Rahner*t (1904-1984) König bíboros meghívta a zsinatra teológiai tanácsadójának; XXIII. János pápa csakhamar kinevezte zsinati szakértőnek. Maga Rahner ezeket mondotta zsinati szerepléséről: « Ha itt vagy ott — hozzájárulásom nélkül — kijelentik, hogy a zsinat egyik mértékadó teológusa voltam, akkor ez természetesen túlzás, amelynek semmi tárgyi alapja sincs. A zsinat kezdettől fogva mindvégig közös munka volt. Olyan sokan szőtték

a zsinati szövegeket, hogy a legjobb akarattal sem tudnám megjelölni, mi az, amit különösen magaménak mondhatnék. Talán egészen a zsinat kezdetén volt egy pompás óra, amikor a német, francia és holland püspököknek sikerült az egyes zsinati bizottságok püspöktagjainak választását más vágányokra terelni, mint a kuriális előkészítők tervezték. Ebben az időben esetleg bizonyos jelentősége volt annak, milyen teológusokra hallgattak a zsinatnak ezek a nagyjai. Frings bíboros számára nagyon fontos volt Ratzinger, más püspökök számára más teológusok. Így a zsinat menetének ez az első irányváltoztatása azoknak a teológusoknak a műve is volt, akikre a tulajdonképpeni zsinati atyák és elnökök (mint pl. Alfrink, Suenens, Döpfner, Frings) ténylegesen hallgattak, anélkül, hogy ezt egyes esetekben ki lehetne mutatni. Ebben nekem is részem volt. Mindez nem megszervezett, tervszerű, hanem ezeknek a teológusoknak spontán együttműködése volt. Ezek együttesen feltétlenül jelentős hatást gyakoroltak a zsinatra, amit ma Lefèbvre hevesen felpanaszol és a zsinat rettentő szerencsétlenségének tart » (*Mérleg* 1979/1, 25-26).

Rahner szerény vallomását kiegészíthetjük tanítványa, K. Lehmann megjegyzéseivel. Ha a zsinati dokumentumokban nem is lehet kimutatni, melyik szakasz melyik teológustól származik, a francia, német, holland vezető teológusok között Rahnernek is jelentős szerepe volt nemcsak a zsinati « fordulatnál », hanem egészen végig. Többek között azzal is, hogy már a zsinat előtt egyes eszméi átjárták az egyházi tudatot; H. de Lubac vagy Congar mellett Rahner is hozzájárult az új légkör megteremtéséhez, amelyben — XXIII. János és VI. Pál vezetésével — az atyák szabadabban és korszerűbben gondolták át az egyház mivoltát, mai küldetését, illetve a mai világ égető problémáit.

Congar kiemeli a keleti zsinati atyák szerepének fontosságát is (IV. Maximosz pátriárka, Doumith, Ziadé, Edelby, Zoghby...), akik révén jelen volt a keleti teológiai hagyomány gazdagsága (pl. a Szentlélek szerepének hangsúlyozása).

De talán a leginkább figyelemre méltó a következő: a *tények* mindig megelőzték és elkötelezték az eszméket. Már magának a zsinatnak az élménye is felvetette a kollegialitás eszméjét: a világ valamennyi helyi egyházát képviselő atyák közös, a nem katolikus megfigyelők jelenléte az egyház-kommúnió tényét és a párbeszéd valóságát illusztrálta. 1965-ben VI. Pál és Athenagorasz pátriárka

ünnepélyesen visszavonták az 1054-es kölcsönös kiközösítést stb. A teológusoknak fel kell dolgozniok ezeket a tényeket, adottságokat.

Maguk a zsinati dokumentumok jól visszatükrözik az előző évtizedek teológiai megújulásának eredményeit: egyrészt *ressourcement*, vagyis visszahajlás a forrásokhoz (Biblia, egyházatyák és liturgikus hagyomány), másrészt *aggiornamento*, vagyis korszerűség, az evangéliumi üzenet újraértelmezése a mai világnak, párbeszéd a nem katolikusokkal, nem keresztény vallásokkal, nem hívőkkel.

A zsinat doktrinális műve (teológiája) tovább serkentette a teológusokat: erről a számos zsinati kommentár tanúskodik. K. Rahner, H. de Lubac és Y. Congar további teológiai működését is részben a főbb határozatok értelmezése, illetve a Zsinaton felmerült problémák további tisztázása köti le, jóllehet tudatában vannak annak, hogy a teológia stílusa, nyelvezete, problematikája a Zsinat óta eltelt évtizedekben is már sokat változott, hogy megfeleljen a XX., sőt a XXI. század embere gondolkodásának és nyelvezetének. Ha ugyanis a teológia hűséges akar maradni küldetéséhez, Isten szavát úgy kell megszólaltatnia (értelmeznie), hogy az érthető legyen a mai embernek.

K. Rahner így határozta meg a teológia mai feladatát egy Budapesten tartott előadásban (*Teológia* 1984/1, 3-8):

> « A teológiának — legfontosabb és legalapvetőbb témáiban — hitről kell számot adnia a világ előtt, a világ ateizmusa és értetlensége előtt, mégpedig úgy, hogy szoros egységbe fogja össze a fundamentális teológiát és a dogmatikát, mert a fundamentális teológia és az apologetika nem lehet a dogmatikát megelőző, semleges szaktudomány, hanem a dogmatika összes témájánál újból és újból hallatnia kell szavát. Hogyan lehet ma még hinni Istenben? Hogyan lehet bátorságunk azt hinni, továbbá az imádságban és a szeretetben az életünket arra föltenni, hogy az abszolút Titok mint az egész valóság ősalapja személyesen vonzódik az embernek nevezett parányi teremtményhez, akit felszabadít, akinek megbocsát és akivel önmagát közli? Mit jelent a kegyelem az emberi önfelfogás és tapasztalás dimenziójában, annak a tapasztalásnak a dimenziójában, amelyet valóban az ember szerez magáról és nem kívülről sujkolják bele szóbeli oktatással? Hogyan és milyen értelemben hihetünk abban, hogy minden korban az egész világ üdvösségét és szabadságát jelenti egyetlen embernek a halála, akit a vallási és a politikai hatóságok korlátoltsága ölt meg a világnak egy kis zugában? Mit jelent és mit nem jelent az, ha mi keresztények azt valljuk: a názáreti Jézusban a világnak és az abszolút Istennek egyedülálló szintézise valósult meg, úgyhogy komolyan beszélhetünk az Istenemberről, a megtestesülésről, és ezt nem érezzük mítosznak, amelyet ma már nem lehet komolyan venni? Hogyan

tekinthetjük ezt az egyházat történelmével együtt — mégpedig ostobasággal, bűnnel és kudarccal tele történelmével együtt — annak a helynek, ahol magának *Istennek* a szavát halljuk, és az ő kegyelmét tapasztaljuk szentségileg megfogható alakban? (...) A teológia nem lehet a ma 'még' hívők kicsiny és egyre fogyó csoportjának ezoterikus gettónyelve, azé a csoporté, amely egyelőre még megvan, mert a világban és társadalomban a vallás leépüléséhez idő kell; a mai teológia nyelvének offenzív nyelvnek kell lennie, amely be tud hatolni a nem hívő világba. (...) A teológiának, mint minden korban, ma is egyházi teológiának kell lennie. De tévedés és a teológia feladatának primitív leegyszerűsítése, ha azt mondják (...), hogy a teológiának *pusztán* a Tanítóhivatal tanítását kell kifejtenie, magyaráznia és megvédenie. (...) Katolikus teológiával csak úgy lehet foglalkozni, ha őszintén tiszteletben tartják a Tanítóhivatal normatív funkcióját. »

A modernizmus újraértékeléséről és a zsinat utáni teológia új irányairól későbbi szemlék tájékoztatnak. Most még az előbbiek kiegészítéseként rövid vázlatot nyújtok Chenu és H. de Lubac későbbi munkásságáról, ill. művük újraértékeléséről.

4. *P. Chenu és P. H. de Lubac — a zsinat után*

Csaknem egy évszázadot átívelt Marie-Dominique Chenu francia domonkos teológus gazdag élete (1895-1990). 1990. febr. 11-én hunyt el a domonkosok párizsi Saint Jacques-kolostorában. Január 5-én töltötte be 95. életévét, de szinte az utolsó pillanatig szellemileg friss és éleslátó maradt; az év elején — éppen 95. születésnapja alkalmával — még interjút adott. Élénken érdeklődött mindig a világ és az egyház sorsa iránt, minden időszerű kérdésről elmondta véleményét. Valóban a *má*-ban élt ez a tudós domonkos, aki — paradox módon — a középkori gondolkodás, nevezetesen a tomizmus egyik legjobb szakértője volt. « *Elkötelezett* » teológus volt, mondanánk a divatos megjelöléssel: a szociális kérdések, a munka teológiája és a munkáspapok kérdése éppúgy érdekelték, mint az igazi tomizmus mivolta, Szent Tamás és a Szentírás, Szent Tamás és Szent Ágoston, ill. az augusztinizmus kapcsolata, vagy egyáltalán a középkori teológia módszere.

P. Chenu egyike volt azoknak, akik — így E. Gilson is — Szent Tamás művére is alkalmazták a *történeti-kritikai* módszert. Ezt az új módszert akarta bevezetni a Le Saulchoir-i domonkos főiskolán is. 1937-ben kézirat gyanánt közölte híres, *Egy teológiai*

iskola: Le Saulchoir c. írását, amelynek az volt a célja, hogy « aggiornamentó »-t vezessen be a főiskolai oktatásba, korszerűsítse a teológiai képzést. Egyes teológusok nem jó szemmel nézték ezt az újítást, miként a születőben levő ún. « új teológiát » sem, amely visszahajolt a Szentíráshoz és az egyházatyákhoz, tehát az ún. « pozitív teológiához ». P. Chenu halála után jelent meg (Párizs, Cerf 1990) a tiszteletére már húsz évvel korábban összegyűjtött kötetnyi írás: *L'hommage différé au Père Chenu.* Tanítványok és barátok, pályatársak tisztelegnek a kiváló domonkos teológus előtt, őszinte tanúságtételek sorakoznak fel mindjárt a zsinat befejezése után szerzetesi fogadalma 50. évfordulója alkalmából. E kötet végén olvashatjuk P. Chenu szép vallomását életéről, munkásságáról (1964 őszén írta Rómában, amikor még tartott a II. vatikáni zsinat). A *Le Saulchoir-i iskoláról* megjelent kis művéről mondja: « Azzal vádoltak később, hogy tagadom a teológia tudományos minőségét, mivel azt mondtam, hogy e 'tudomány' tudományos vértezete csak úgy érvényes és úgy van értéke, ha a Szentírásban és a Hagyományban kifejezett Isten Szavából indul ki és azon belül bontakozik ki. Nem számít ez a távoli kis incidens, amely egyike volt annak a számos jelzésnek, amely — egyáltalán nem az újjászülető modernizmus, nem is az ún. 'új teológia' előjelzései voltak, amint hamarosan mondották, hanem — a teológia megújulásának követelményeit és akadályait sejtették: a biblikus mozgalom, a liturgikus mozgalom, a missziónárius mozgalom, az ökumenikus mozgalom kereszteződési pontján, amelyeknek bőséges tapasztalatai lassan-lassan összpontosultak, és amelyeknek következményeit és reménységeit teológiai tanulmányom összefoglalta Le Saulchoir számára. »

1985-ben újra megjelent P. Chenu O.P. kérdéses kis könyve a Le Saulchoir-i iskoláról, négy teológus tanulmányaival. (Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir.* Avec des études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua. Préface de R. Rémond. Cerf coll. « Théologies », Párizs, 1985).

A kötetben J. Ladrière louvaini professzor a központi problémát, *a teológia és a történetiség* összefüggését elemezi; míg a domonkos Jossua, P. Chenu tanítványa, azt világítja meg, hogy miben, mennyiben fejlődött a katolikus teológia a harmincas évektől kezdve, mi a még ma is időszerű, és mi a túlhaladott P. Chenu « tomizmusában ».

Lássuk most, főleg J. Ladrière nyomán, a P. Chenu által felvetett módszertani kérdéseket, nevezetesen *a teológia és a történelem* viszonyát (a történelmi-kritikai módszert). Tudjuk, hogy a század első harmadában jórészt még *a trentói zsinat utáni teológia deduktív módszerét* követik a katolikus egyetemeken, főiskolákon. Ez a történelemtől távol álló, merev, *jórészt racionalista és esszencialista teológia — a modernizmus által okozott sokk ellenére — tovább tartotta magát*, jóllehet elindult a biblikus, patrisztikus, liturgikus megújulás, az ún. « ressourcement », és egyes neves teológusok (éppen az « új teológia » képviselői) figyelembe vették a modern embertudományok és a történeti kritika problematikáját is.

A *Humani generis* a megújuló teológiában *relativizmust* és *historicizmust* vélt felfedezni. Láttuk, hogy P. Chenu ellen is főleg ezt a vádat hozták fel már 1942-ben. Az uralkodó skolasztikus teológia deduktív, esszencialista volt, a merev metafizikából indult ki, ill. egy bizonyos tomista rendszert alkalmazott a teológiában is. Amikor P. Chenu *történetiségről* beszélt, rögtön *az* igazság, az örök elvek relativizálását vélték fellelni törekvésében. J. Ladrière szerint P. Chenu *cenzorai hármas tévedést követtek el*: 1) Saját álláspontjukat azonosították *az* igazsággal vagy az ortodoxiával (igaz tanítással), holott nem volt más, mint nagyon is relatív teológiai kifejezése az igazságnak; 2) Félreismerték a kereszténység alapvető vonását, ami a Megtestesülésből következik. (P. Chenu gyakran hivatkozott a Megtestesülésre, amikor a kinyilatkoztatás és a teológia történetiségéről beszélt). A kereszténység *éppen mivel* a Megtestesülés vallása, elválaszthatatlan a történelemtől. A hitélet és a teológia tehát mindig történetileg szituált. Természetesen, a hit átadásánál mindig ügyelni kell arra, hogy hűségesen továbbítsák tartalmát és a korszerűsítésnél ne a divatot kövessék, hanem a kinyilatkoztatott igazságot közvetítsék. Végeredményben az örök és időtlen igazság helytelen eszméje jobban veszélyezteti az Egyház mivoltát és küldetését, mint a történeti és megtestesült igazság hangoztatása; 3) Végül a cenzorok elfeledték, hogy a teológia alapjául szolgáló filozófia is lényegileg *történeti*; következésképp a filozófiai nyelvezet történetisége a hit megfogalmazására is kihat. Mindezeket a kérdéseket a Zsinat utáni teológia igyekezett tisztázni. P. Chenu tehát közel egy fél századdal ezelőtt rátapintott

a teológia egyik központi problémájára. Alapbeállítottsága segítette abban, hogy későbbi műveiben mindig figyeljen az « idők jeleire ».

Említettem, hogy P. Chenu egyik érdeme volt, hogy kurzusaival, tanulmányaival, majd *Bevezetés Aquinói Szent Tamás tanulmányozásába* c. 1950-ben kiadott nagy monográfiájában, elhelyezte Szent Tamást kora történelmi-társadalmi-kulturális összefüggésében, és főleg a tamási mű biblikus, ágostoni, újplatonikus és misztikus forrásainak feltárásával ellensúlyozta a wolfi racionalizmusba hajló, főleg az arisztotelészi befolyásokra figyelő és konceptualizmusba merevedő ún. « tomizmust ». Rámutatott arra, hogy a történelmi helyzetet mellőző spekuláció, az esszenciára és az általános fogalmakra épülő « philosophia perennis » (örök filozófia) egyre inkább a tapasztalattól eltávolodva dolgozta ki a maga fogalomrendszerét (és ezt alkalmazta a teológiában is); az ágostoni és újplatonikus életnedv, amelyet Szent Tamásnál még megtalálunk, lassan elszivárgott. A teológiában a liturgikus, misztikus tapasztalatnak nem igen maradt helye, pedig az egyházi élet, a húsvéti misztérium megélése is olyan « teológiai hely », amely az eleven teológiai reflexiót serkenti. A tomista filozófia és teológia a XVI-XVII. századi felvirágzás után hanyatlani kezdett, és ez a folyamat egészen a XIX. század végéig, sőt — a XIII. Leóval elindított reneszánsz szerény eredményeit nem számítva — az I. világháború végéig tartott. P. Chenu kellőképp megmagyarázta, hogy a történeti szempont figyelembe vétele nem jelent relativizmust, hanem éppen a szellemtörténeti megközelítés kötelező útja.

Hadd idézzem fel itt személyes kapcsolatunkat.

Visszaemlékezem 1964-es párizsi szemináriumára: a középkori filozófia módszerét tanulmányoztuk az Institut Catholique-on. Már 70 éves volt, de rendkívül dinamikus, csodálatosan szabad, baráti és testvéri. Minket, fiatal doctorandusokat szinte meggyújtott tüze. Szerettem azért is, mert bizonyos eszméi nagyon közel álltak Teilhard de Chardin víziójához. Ebből kiindulva az egyházatyáknál kerestem a teremtés és megváltás kapcsolatát, a Krisztusért teremtett mindenség értelmezését. Végül is Szent Ambrusnál kötöttem ki, akire a görög egyházatyák mély befolyást gyakoroltak. Amikor már megvédett doktori disszertációm két fejezetét Rómából elküldtem (1967) volt mesteremnek, P. Chenu a rá jellemző kedvességgel válaszolt: « Milyen kedves emlékeket idéz fel bennem az *Augustinianum* hosszú cikke: 'A Fiú szerepe a teremtésben Szent Ambrus szerint'! Mert nem felejtettem el élénk munkaüléseinket, beszélgetéseinket, közös kutatószenvedélyünket. A tárgyalt téma egyébként rendkívül időszerű, nem csupán mint a zsinati krisztológia

kommentárja, hanem a világban élő keresztények számára mint a hit jelenlegi megértése. Azt kívánom, hogy minél több ilyen szakszerű és részleges monográfia jelenjék meg, mint az Öné. Köszönöm, hogy ilyen hűséges öreg professzorához, és testvéri tiszteletemet fejezem ki... » (1967. jún. 28) Jellemző e levélrészlet, mert éppen azt a kettős pólus között feszülő érdeklődést fejezi ki, amit P. Chenu jellegzetes vonásának tartok: a múlt alapos tanulmányozása, ugyanakkor jelenlét a legfrissebb jelenben, az Evangélium alkalmazása a keresztény mindennapokban. Ezt a második szempontot sürgette a II. vatikáni zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű, az egyház és a világ kapcsolatával foglalkozó lelkipásztori konstitúció, amelynek kidolgozásában P. Chenu is részt vett.

Hogy ez a problematika később is foglalkoztatta, példa rá egy következő hozzám intézett levele, tézisem egy másik fejezetének megküldése után: « Kedvesem, testvéri és meleg köszönet. Nemcsak hűségéért, amelyre nagyon érzékeny vagyok, kedves emlékeket őrizve —, hanem azért a bőséges anyagért is, amelyet felajánlott elmélkedésemhez és teológiámhoz. *Teremtő* Ige, *megtestesült* Ige: csodálatos és nehéz tézis a Zsinat távlatában, — és mint a megújított teológia sürgetése!... » (1968. ápr. 30).

Ahogy P. Congar megjegyezte: Bizonyos szempontból P. Chenu eszmevilágát Teilhard de Chardin-éhoz lehet hasonlítani. Teilhard megállapította, hogy kortásaink közül sokan azért nem tudnak hinni, mert a világ értékei, a teremtés szépsége mintegy elbűvöli őket, és elhomályosítja szemükben Krisztus fényét. Valójában el kell fogadnunk a világot — a fejlődő és az ember felé összpontosuló mindenséget, vállalnunk kell annak minden értékét, történetét és be kell fejeznünk a teremtést; humanizálnunk kell, hogy aztán Krisztus ereje átalakítsa ezt a neki felajánlott Kozmoszt. De míg Teilhard, a paleontológus és filozófus inkább a fejlődésben levő kozmosz egészére figyelt, P. Chenu inkább az emberi élet történelmi és társadalmi dimenzióját tanulmányozta. Ezért érdeklődött a munka, a társadalmi kérdések iránt; apostoli lelke mintegy belülről, a tésztában működő kovászként akarta megerjeszteni az átalakuló, társadalmiasuló és felszabaduló emberi « tömeget », jelenvalóvá tenni abban az Evangéliumot, vagyis Istent és Krisztust, mert meg volt győződve arról, hogy a világ megváltoztatása csak a feltámadt Jézus Krisztus Lelke erejében lehetséges. Isten a világ teremtője és — Lelke által — annak újjáteremtője. Ebben Isten munkatársa az ember, minden jóakaratú ember, de a hívő keresztény még öntudatosabban küzd azért, hogy a reménységben megváltott és most még « vajúdó » teremtés

eljusson Isten gyermekeinek szabadságára, és majd a végső átalakuláskor « Isten legyen minden mindenben ».

* * *

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

A zsinat utáni szellemi forrongás, az egyház jelenlegi válsága aggodalommal tölti el a hagyomány emberét. Nem mintha P. de Lubac megtagadta volna « haladó » múltját, vagy a korban előrehaladva « konzervatívvá » vált volna. Sok jel arra mutat, hogy aggodalma megalapozott. Nem a jogos kritikák ellen tiltakozik; ezeket ő maga mindig sürgette és ma is helyénvalóknak tartja. Mindig küzdött egy bizonyos « egyháztani monofizitizmus » ellen, amely nem különbözteti meg az egyházban az isteni és az emberi elemet. De a *homo ecclesiasticus* ma is az egyházhoz való hűséget követeli, amint a legnehezebb időkben is: amikor éppen az egyháztól szenvedett, az egyház iránti engedelmességről vallott (*Elmélkedés az Egyházról*). Régen is megbélyegezte az egyházat romboló szellemet. Ma is a követelődző kontesztálás erőszakos megnyilvánulásai ellen emeli fel szavát. Minthogy a teológia területén is olyan irányzatnak lehetünk tanúi, amely az új nyelvi kifejezések, a korszerűsödés ürügyén kiüresíti a hit lényegi tartalmát, H. de Lubac nyíltan tiltakozik: « A felbomló hit nem termékenyít. Egy széthulló közösség képtelen a kisugárzásra, nem gyakorol vonzóerőt. Az izgatás nem élet. Egy divatos jelszó még nem új gondolat. A legszenzációsabb kritikák egyben a legtermékenytlenebbek... A teremtő erő rendszerint nem azoknak erős oldala, akik dicsekszenek vele, főleg nem a hit és a keresztény élet terén. Tudom: aki ilyeneket mond, annak számolnia kell azzal, hogy 'leértékelt' kategóriába sorolják; 'konzervatívnak', 'reakciósnak', 'integristának', vagy egyszerűen 'idejétmúltnak' bélyegzik — enynyire ki lehet forgatni értelmükből a szavakat. És mégis biztos

vagyok ebben: az egyház egész jövője, küldetésének egész termékenysége és mindaz, amit a világnak hozhat és hoznia kell, ma a hit döntő erejű felébredésétől függ. Megszabadítani a keresztény tudatot a beteges negativizmustól, a kínzó neuraszténiától, a bénító kisebbségi érzéstől, a többértelműségek fojtogató hálójából: ez az alapfeltétele annak a megújulásnak, amelyre az egyház törekszik. »

H. de Lubac tehát az igazi zsinati « aggiornamento » híve. Nem pesszimista, mert hiszi, hogy Krisztus Lelke nem hagyja el az egyházat. E Lélek ma is működik az egyházban és rejtetten új dolgokat szül. Ma is támadnak próféták, akik felrázzák a lelkiismereteket, akik rámutatnak a jelen óra követelményeire, a szociális feladatokra éppen úgy, mint a belső megtérés szükségességére. A fiatal, friss keresztény közösségekben új, jövőt ígérő zsendüléseket tapasztalunk. Mennyi minden megváltozott, pozitív irányban a zsinat óta a katolicizmusban! De a tavaszi kibontakozásnak feltételei vannak. H. de Lubac szerint ezek a feltételek: 1) A Jézus Krisztus iránti szeretet. Ez teszi kereszténnyé az embert. Ettől a szeretettől semmi el nem szakíthat minket (*Róm* 8,35-38). Krisztus szeretete pedig elválaszthatatlan a felebarát szeretetétől. 2) A katolikus egység szerető gondja. Nincs ellentét az egyház és az evangélium között. Az egyház soha és sehol sem tökéletesen hűséges tagjaiban; a bűn és az emberi gyöngeség az egyházat sem kíméli meg. Mégis az egyház nyújtja nekünk az evangéliumot, az egyház — ma inkább, mint valaha — az evangélium szellemében való megújulásra szólít azok szavával, akik erre felhatalmazást kaptak. Az egyház belső egységén kell munkálkodnunk; mert ez az egység az alapfeltétele igazi hatékonyságának, ökumenikus erejének és missziós lendületének.

H. de Lubac mint teológus lényegében egész élete során e feltételek biztosításáért küzdött.

II. János Pál pápa 1983. február 2-án H. de Lubacot bíborossá nevezte ki. A páter kérte, hogy — korára való tekintettel — egyszerű pap maradhasson; nem szentelték püspökké. Törékeny egészsége ellenére nyomon követi a mai szellemi áramlatokat és az egyházi életet. Feltűnést keltett pl. a *La France Catholique*-ban közzétett 1985-ös interjúja (lásd *Mérleg* 1985/4, 320-340, kivonatos fordítás), amelyben elmondta véleményét a zsinatról és a zsinat utáni egyház helyzetéről, közben saját életművéről is vallott. Két

további könyve (*Théologies d'occasion*, 1984 és *Lettres de monsieur Etienne Gilson au Père de Lubac*, 1986), de főleg: a *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (Namur 1989) c. visszaemlékezései feltárják félszázados teológiai munkásságának hátterét.

A *Théologies d'occasion* végén (473-475.o.) 42 munka listáját találjuk. Maga a kötet « alkalmi » írások, bevezetők, tanulmányok gyűjteménye, mintegy fél századot ölel át a következő nagyobb témaköröket képviselve: teológia és lelkiség, az exegézis története, politikai teológia, összehasonlító vallástudomány, végül M. Blondel, Auguste Valensin és Paul Claudel életművével kapcsolatos írások. H. de Lubac tanulmányaihoz számtalan kiegészítő jegyzetet fűzött, mintegy « korszerűsítve » egyes témafeldolgozásait. A misztikáról és a buddhizmusról szóló tanulmányai ma is időszerűek miként több más esszéje is, pl. az apologetika és teológia című is (97-111.o.), jóllehet 1930 óta ugyancsak sokat változott az apologetika, újabb nevén fundamentális (alapvető) teológia. Idézem ezt az éleslátó megjegyzést (105.o.): « Végső soron nincs jobb eszközünk, hogy *számot adjunk* hitünkről — mert ezt meg kell tennünk —, minthogy minden erőnkből annak *megértésén* dolgozunk. *Fides quaerens intellectum* (a hit keresi a megértést): ezzel a törekvéssel elébe kell menni a másiknak: *intellectus quaerens fidem* (az értelem keresi a hitet). Márpedig e feladat kettős, legalábbis az analízis szempontjából. Először is meg kell értenünk magát a tant, hogy azt megmutathassuk a maga egységében, harmóniájában, szépségében. Ezután pedig meg kell mutatnunk benne (a tanban) azt a princípiumot, amely minden más megértésére vezet. *A hit megértése* után így eljutunk, mint annak szükséges kiegészítéséhez, *a hit általi megértéshez*: így a dogma mint az egyetemes világosság (fény forrása) tűzhelye jelenik meg. »

A *Mémoire*-ban (270-273. old.) olvashatjuk pl. az emlékiratot, amelyet 1947-ben elöljárói kérésére állított össze, és amelyben mintegy előre válaszol az 1950-es *Humani generis* körlevél körüli támadásokra, kritikákra. Ezek a visszaemlékezések és dokumentumok (pl. a filozófus Gilsonnal való levélváltásai *Surnaturel* c. könyve és az ún. új teológia ellen támadó « tomistákról ») világosan megmutatják, hogy P. de Lubac meglehetősen enyhén nyilatkozott a *La Croix*-nak bíborosi kinevezésekor az ellene folytatott támadásokról, illetve « rehabilitálásáról »:

« A már távoli múltban voltak teológiai viták, amelyek egy bizonyos zajt csaptak, ez igaz. De eredményük a valóságban sok-

kal kisebb volt, mint a közvéleményben keltett visszhangjuk. Félreállítottak, aminek megvoltak az előnyei, és semmiféle hivatalos közbelépésre nem volt szükség, hogy újra taníthassak. Ez alkalommal megfigyelhettem valamit, ami más hasonló alkalmakkor is feltűnt: az Egyház tekintélye általában mérsékeltebb, liberálisabb is, mint azok a szellemáramlatok vagy pártok, amelyek, joggal vagy jogtalanul, igyekszenek reánehezedni... ».

P. de Lubac itt is, mint annyi alkalommal, nagyon tapintatos; nem említi azokat a — nem hivatalos — személyeket, akik Rómában vagy másutt igyekeztek « eretnekséget » szimatolni írásaiban. P. Congar (*Une passion: l'unité*, 1974, 65) nyíltan kimondta: « A történelem megmondja majd egyszer, hogy mi történt Rómában 1946 második felében és hogy vajon új irányvétel történt-e XII. Piusz pápaságában. 1946 novemberétől olyan híreket hoztak Rómából, amelyek megalapozottságát 1947 és a következő évek igazolták. Ettől kezdve fenyegetett volt az, amihez később hozzányúltak. Ami engem illet: 1947 elejétől kezdve 1956 végéig szakadatlan feljelentésekben, figyelmeztetésekben, megszorító vagy megbélyegző intézkedésekben, gyanakvó közbelépésekben volt részem. » Csakugyan, a modernizmus idejének légkörére emlékeztettek ezek az évek; a fellélegzést és a « rehabilitálást » XXIII. János pápasága hozta az ún. « új teológia » képviselőinek.

Még a bíborosi kinevezés előtt nagy elégtétel volt H. de Lubac számára VI. Pál pápa 1976. február elsején kelt gratuláló levele, amelyet a 80 éves páternek küldött. Ebből idézünk:

« ... Kutatómunkád eredménye könyveid csodálatos sora, amelyekben — kemény és fáradságos munkával és bizonyos nehézségekkel küzdve — e sérthetetlen szabályt követted: szeretettel kerested az igazságot a mindig tiszteletreméltó egyházatyák nyomdokain haladva; magadévá tetted az ősök kipróbált tradícióját; a tárgyalandó kérdéseket a maguk idejére hagytad, ill. a maguk helyén és fontosságuk szerint kezelted; egyre több tanúságot összegyűjtöttél és ítéleteidben az egyenes irányt követted az analízis és a szintézis egyforma képességével. Csakugyan azt mondhatjuk, hogy ezek a kiválóságok és 'állandók' magyarázzák műveid időszerűségét és örök érvényét... »

VI. Pál még részletezi és dicséri H. de Lubac egyházszeretetét, az egyháznak és az egyetemes kultúrának tett szolgálatait, kutatómunkája mellett hosszú tanári működését. És még a levél elején, miután az Egyház nevében kifejezte elismerését, VI. Pál

rámutatott a Páter lelki forrásaira; gazdag életművét a következők magyarázzák: « igen éles értelem, szent és kiváló papi és szerzetesi élet, hit, apostoli buzgóság és a hitvallásba, néha az imádásba olvadó kutatómunka. »

IV. A ZSINATI EGYHÁZ SZEMBEN A MODERN EVILÁGISÁGGAL

Láttuk az abszolút ateizmusba torkolló evilágiság kialakulását, majd az egyházi gondolkodás « reakcióját » a modernségre, a dogmákat kikezdő modernizmusra. Most közelebbről vizsgáljuk meg, miként nézett szembe a katolikus egyház a II. vatikáni zsinaton a modernséggel, a szekularizmussal és az ateizmussal.

K.W. Marek « kihívó jegyzetei »-ben olvassuk e sorokat: « Mivelhogy kiszabadultunk a nagy klasszikus civilizációk üvegházából és az ember testi-lelki metamorfózison esett át, magunk mögött hagytuk a nagy vallásokat is. Ma már felesleges az ateizmusról vitatkozni vagy hadat üzenni a kereszténységnek. Világviszonylatban nézve a tényeket (...) azt mondhatjuk Nyugatról: a kereszténység betöltötte szerepét, a kereszténység eltűnhet. » És a szerző úgy véli, egyetlen *tény* lényegében igazolja ítéletét: *a kereszténység nincs jelen a jelenkori társadalmi átalakulásokban* « 1848 óta a társadalmi haladás a kereszténység befolyása, főleg pedig az Egyház tevékenysége nélkül ment végbe. A jótékonykodás a meglevő rend fenntartását és nem annak megváltoztatását célozza. Ez áll a kereszténység és az Egyház magatartására is, a társadalmi élet humanizálásában való részvételükre » [49]. Egyébként a szerző hozzáfűzi: « Az igazság kedvéért el kell ismernünk azt is, hogy az embertelenségekbe való visszaesés is a kereszténység részvétele nélkül történt ».

A fenti nézet visszhangjának tekinthető részben az amerikai szociológus, Gabriel Vahanian tétele az « *Isten haláláról* » [50]. A

---

[49] Kurt W. Marek, *Notes provocatrices*, Gallimard, Paris, 1964, 100-101 és 119. lapok.

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

könyv alcíme is jellemző: « A kereszténység-utáni kor kultúrája ». Bevezetőjében a szerző megmagyarázza szándékát: « A következő lapokon történetileg ki akarom mutatni, hogyan degradálódott fokozatosan a kereszténység, hogyan értéktelenedett el önmagában. Egyes mai gondolkodók egy új keresztény kultúra születését akarják bizonyítani: ezekkel szemben meg akarom mutatni, hogyan és miért mond ellent érveiknek a mi civilizációnk... Az utolsó tíz év állítólagos vallási megújulása tulajdonképpen nem más, mint átmenet a keresztény korból a kereszténységutáni korba... A modern kultúra alapjai se nem keresztények, se nem kereszténységellenesek, hanem egyszerűen kereszténység- utániak... » [51]. Az utószóban ismét csak ezt hangsúlyozza: « A XIX. században Kierkegaard panaszkodott az Egyház lanyhasága miatt és élesen támadta kora kereszténységét; igen sokan előtte hasonló álláspontot foglaltak el... A mai vallásosság szemfényvesztő: nem vesszük észre, hogy — Kierkegaard szavaival élve — képtelenek vagyunk már keresztények lenni az Újszövetség értelmében. A kereszténység aposztáziájának 'vallásossága' éppúgy elárulja a kereszténységet, mint a mai kultúra... A mi korunk kereszténységutáni, de még vallásos » [52].

Vahaniant nem lehet egyszerűen a « radikális teológusok » közé sorolni: ő maga élesen elkülöníti magát a *God is dead* (« Isten meghalt ») teológia képviselőitől. Az amerikai (jórészt protestáns) vallásosságot, a konkrét helyzetet nem egyszer éleslátóan elemzi, jóllehet megállapításait sokszor túlságos szkepticizmus és borúlátás jellemzi. Vahanian sajnálattal állapítja meg, hogy a mai (amerikai) kultúra struktúrájából gyökeresen hiányzik az igazi kereszténység: az újszövetség Istene valóban nem él már a legtöbb keresztény életében [53]. A kérdés mármost az, hogy egy *konkrét* kultúrtörténeti és vallási tényből kiindulva lehet-e *általánosítani*: lehet-e azt állítani, hogy a kereszténység és az ateizmus vitája idejétmúlta már, *hiszen* kereszténység-utáni korban élünk?

Hogyan látja a katolikus Egyház, *a Zsinat Egyháza* a mai hitetlenség kérdését?

---

[51] Vahanian, *La Mort de Dieu*, 14. l.

[52] Uo. 207-208. l.

[53] Az « Isten meghalt »-teológiát ismertette a *Mérleg* 1966. októberi száma. Lásd még: J. Bishop, *Les théologiens de la Mort de Dieu*, Cerf, Paris, 1967.

1. *Az ateizmus az idők jele?*

« Az Egyháznak... szüntelenül vizsgálnia és az evangélium fényénél értelmeznie kell az idők jeleit. Köteles rá azért, hogy minden egyes nemzedéknek korszerű választ adhasson az örök emberi kérdésekre az evilági és a túlvilági élet értelméről és a kettőnek egymással való összefüggéséről. Ismernünk és értenünk kell tehát azt a világot, amelyben élünk: várakozásait, törekvéseit és gyakori tragikumát » (GS 4).

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

Szekularizálódás a latin *saeculum* (a jelen világ) szóból származik. A modern kor egyik szembeötlő jelenségét jelöljük vele: azt a tényt, hogy az ember elfordul a « túlvilágtól » és teljesen a föld, a földi valóságok felé fordul [54]. Ez a mai « evilágiság » egy hosszú elvilágiasodási folyamatnak az eredménye. A tudományos felfedezésekkel az ember megfosztotta a természetet a mítoszoktól, fátum-talanította a történelmet. Az elvilágiasodás kezdetben az antiklerikalizmushoz és a vallásellenes fanatizmushoz kapcsolódott; társadalmi következménye az államok laicizálódása, Európában a közélet elkereszténytelenedése volt. Végső következménye pedig

---

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

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

Pedig a kereszténység szelleme nem ellenkezik egy bizonyos « evilágisággal », vagyis *a természet és az emberi valóság autonómiájának elismerésével*. Pierre Duhem, a neves francia tudománytörténész szerint a modern tudomány akkor született, amikor a kereszténység — éppen a teremtés eszméjével — megszabadította a természetet az istenektől (a különböző panteizmusokat elvetette) és így megnyitotta az utat a tudományos kutatásnak. H. Cox rámutat a szekularizálódás bibliai alapjaira [55]. Szerinte a természet a teremtéssel szabadul meg a bűvös, mitikus aurától; az Exodussal kezdődik a politika deszakralizálódása, a Sinai hegyi szövetséggel pedig az evilági értékek istenítését zárta ki a bibliai kinyilatkoztatás, amikor megtiltotta a bálványimádást.

A modern korban a városiasodás és a technikai kultúra sietteti az elvilágiasodás folyamatát. Természetesen, a jelenség a keresztény valláson belül is észlelhető: istenfogalmunk, vallási képzeteink is átalakulnak az új világszemlélettel. Amíg a modern ember a rádió-teleszkópok és az űrrakéták útján ki nem kémlelte a világegyetemet, az egyszerű hívő naív módon Istent valahol *ott fenn*, túl a csillagokon képzelhette el, a másik világban, az égben. Ma ez a « külső » isten halott. Tudjuk, hogy az Isten transzcendenciája nem jelent távollétet; őt, a Végtelent nem utazással közelíthetjük meg, hanem extázis által (Teilhard de Chardin).

Az emberiség fejlődését sematikusan A. Comte három « állapotával » jellemezhetjük. (Miután fentebb már bíráltuk a pozitivizmus torzításait és ideológiáját!). A természetből kiemelkedő ember fejlődését tehát így írhatjuk le: A primitív ember világképét a mágikus, animista, totemista, egyszóval a quasi-vallásos szemlélet jellemzi, az ember közvetlen kapcsolatban van

---

[55] *Uo.* 47-65. l.

a természettel. Ez a szemlélet a magasabbrendű vallások születésével és a metafizikai gondolkodás megjelenésével átalakul: az ember eltávolodik a természettől, öntudatosodik, reflektál helyzetére. A primitív világkép azonban továbbél, amennyiben a kozmosz a második periódusban, a filozófiai « állapotban » is megőrzi isteni vonásait. Ezt tapasztaljuk Görögországban a klasszicizmus idején, szerte Európában a reneszánsz idején, sőt még a német romanticizmusban is. A modern korral azonban beköszönt a tudomány érája, a « pozitív » kor: az ember nemcsak szemléli a világot, hanem átalakítja azt. A természetnek és benne az embernek a manipulálása a technika haladásával egyre inkább fokozódik. A technikai szemlélet teljesen kizárja a mágikus, primitíven vallásos magatartást [56].

A technika összezúzza és újjáalakítja a természetet. A modern ember szemében a világ nem hordoz ősképeket, archetípusokat; a természet nem utal az istenségre és nem lehet leredukálni semmiféle képre: A szó szoros értelmében « elképzelhetetlen ». Az antik ember szemlélte a világot, a harmonikus kozmoszt; a modern ember a technika segítségével a mechanizmusok világát alkotja meg. A technika átalakítja a *teret*. Nemcsak gépekkel népesíti be azt, amelyek az automációt segítik elő (automaták lépnek az ember helyébe, elektromos agyak stb), hanem a térből erők és energiák csomópontját (« mezőnyét ») képezi. Tehát ma már nem a régi kozmogóniák és filozófiák sima felülete a tér, hanem erővonalak góca. Az *idő* is megváltozik a technika korában: a természet körforgása, az « örök visszatérés », az antik civilizációk szabályos ritmusa (a kozmosz harmóniája, a csillagok szabályos járása, az évszakok váltakozása...) megtörik. Az idő hihetetlenül meggyorsul. Az elképzelés és a mérés lehetetlen. Egyszóval, a technika a képek világának tagadása. A modern ember profán univerzumban él, maga-alkotta világban. A természet nem utal a Teremtőre, hanem egyes-egyedül az emberre, aki ennek az új világnak a teremtője [57].

---

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

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

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

A zsinattal *a szekularizálódást az « idők jelei » közé soroljuk, de nem az ateizmust*, amelyet ideológiának (felépítménynek) tartunk.

Az « idők jelei » kifejezés ma már polgárjogot nyert a keresztény teológiában is. Régebben inkább a kor szociológiai és pszichológiai leírásánál használták. A XIII. szkéma tárgyalásánál azonban már teológiai jelentést kapott. XXIII. János a zsinatot összehívó bullájában (*Humanae salutis*, 1961. december 25) használja először a kifejezést [58]. A *Pacem in terris* k. enciklika is felsorolja « korunk jellegzetes vonásait »: társadalmiasulás, a munkásosztály előretörése, a nők emancipációja, a gyarmatok felszámolása stb. Az « idők jelei » kifejezés nem szerepel ugyan e körlevélben, de a gondolat igen: olyan általános és gyakori jelenségek elemzéséről van szó, amelyek kifejezik a mai emberiség szükségeit és törekvéseit. A XIII. szkéma (ez lett a *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúció) genezisét vázolva P. Chenu rámutat arra, hogy az egész lelkipásztori konstitúció a mai valóság elemzésére támaszkodik: az emberi méltóságról, a házaséletről, a kultúráról, a társadalmi igazságosságról, a népek szolidaritásáról szóló fejezetek az « idők jeleinek » tanulmányozásából születtek [59].

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

---

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

[59] Chenu, idézett hely, 209.

lönbözik is tőle). A világban végbemenő történések visszhangot keltenek az Egyházban, legalább olymódon, hogy kérdéseket intéznek hozzá. Az Egyház nem tud mindig mindjárt válaszolni a kérdésekre, legalábbis nincsenek előre-gyártott és minden szempontból kielégítő 'recept-válaszai'. Mindebből pedig az a tanulság, hogy nem elégséges a mindenkori leckének egyszerű ismétlése » [60]. A kereszténység lényegénél fogva *üdvtörténet*. Mióta az Ige testet öltött, mindennek tengelye, kristályosodási pontja Jézus Krisztus. De már Jézus születése előtt is minden feléje mutat. A világ végéig tartó természetes és természetfeletti « genezis » folyton újat hoz: az Isten országa részben a változó világhoz van kötve, hiszen polgárai egyúttal ennek a világnak a polgárai. Az Egyház gyermekeit a « *Civitas terrestris* »-ből toborozza; küldetése ehhez a világhoz szól, a történelemben sodródó emberekhez, a mai emberekhez.

A fejlődés, a történetiség gondolata jelentős szerepet kapott a zsinati tanításban. A II. vatikáni zsinat nem elvont, deduktív módszerrel fejtette ki az Egyház tanítását, hanem vizsgálta a történelmi helyzetet, a mai kor törekvéseit, igényeit és az eseményekből, a mai ember konkrét helyzetéből kiindulva induktív módszerrel igyekezett meghatározni mai feladatait. Ez az új magatartás az « idők jeleinek » teológiáját tételezi fel. A XIII. szkémában így határozták meg az « idők jeleit »: « Az Egyház kutatja az idők jeleit. Az idő ugyanis jel és szó az Egyház és az emberek számára, minthogy Isten jelenlétére, vagy — sajnos — távollétére utal, valamint az ember többé-kevésbé tudatos Istenhez fordulását jelzi. Az idő szavában tehát meg kell hallani az Isten szavát, éspedig úgy, hogy a hit fényében tudatosítjuk az emberek mai szükségeit és nyomorát, hogy ez a megismerés a gyakorlati szeretetre sarkalljon bennünket » [61].

A szkéma gondolata — bizonyos módosításokkal — bekerült a *Gaudium et Spes* 4. pontjába (fentebb idéztük a szöveget), ezenkívül észrevehető a 11. pontban is, amely az egész konstitúció alapvető szándékát fejezi ki: « Isten népe hiszi, hogy őt az Úrnak

---

[60] Y. Congar, *Le Concile au jour le jour*, Troisième session, Cerf, Paris, 1965, 84.

[61] Idézi P. Chenu az 58. jegyzet tanulmányában.

a földkerekséget betöltő Lelke vezérli. E hittől indítva arra törekszik, hogy fölismerje, mik *Isten jelenlétének és szándékának igazi jelei a kortársakkal együttesen átélt eseményekben, igényekben és vágyakban.* A hit ugyanis új fényt vet mindenre, felfedi az Isten elgondolását az ember egész hivatásáról, és a teljes értelemben vett emberi megoldások felé tereli az elmét. A zsinat a hit fényénél mindenekelőtt azokat az értékeket kívánja megvizsgálni, amelyeket a ma embere különösen nagyra tart, és vissza akarja vezetni őket isteni forrásukra ».

Az « idők jeleit » vizsgálva a Zsinat szembetalálta magát az elvilágiasodás, elvallástalanodás problémájával. Isten « távolléte », a Teremtő tagadása, a vallási közömbösség vagy akár egy bizonyos « politikai ateizmus » mit mondanak az Egyháznak? A szekularizálódás is az idők jele, de hogyan? Mennyiben felelős az Egyház a mai hitetlenségért, a tömegek elkereszténytelenedéséért? Mik az ateizmus okai? Mi a tragikusan kétértelmű az ateista humanizmusban? Mi a pozitívum a tudomány önállóságát, az ember szabad kibontakozását, a földi dolgok autonómiáját követelő mai szellemiségben? Hogyan lehet leválasztani az ateista ideológiát — ezt a pótvallást, ezt a parazita « felépítményt » — az « elvilágiasodás » jórészt pozitív mozgalmáról? Erre a kérdéskomplexumra tulajdonképpen az egész konstitúció válaszol (a *Pacem in terris* 159. pontjának megkülönböztetését követve), de az ateizmussal külön is foglalkozik.

2. *Az ateizmus kérdése a Zsinaton*

Ha az ember a zsinati okmányokat tanulmányozza, megállapíthatja, hogy *kifejezetten* elég kevés szó esik az ateizmusról. Az a benyomásunk támad, hogy a II. vatikáni zsinat nem foglalkozott kellő mértékben ezzel a fontos jelenséggel. A *Gaudium et Spes* is csupán a 7. és a 19.-től a 21. pontig terjedő szakaszban tárgyal kifejezetten a mai hitetlenségről [62].

Mindjárt meg kell jegyeznünk azonban P. Girardi-val, hogy az ateizmus problémája egy másik, sokkal általánosabb kérdést vet

---

[62] Lásd J. Girardi, « L'Eglise face à l'humanisme athée », in: *Vatican II*, tome II, 329-330.

fel: a keresztény tanítás új megfogalmazásának, az evangéliumi üzenet mai nyelvre való fordításának és általában az Egyház megújulásának a kérdését. Vagy másképpen kifejezve: « az ateizmus problémája végső soron nem más, mint az ember problémája » [63]. Ha jól megfigyeljük — s már mi is jeleztük a modern ateizmus kialakulásának leírásánál — a « nyugati » ateizmus keresztény kultúrkörben, a keresztény hitre való ellenhatásként jött létre. *Az az ateizmus, amelyet mi most itt tárgyalunk « kereszténység-utáni » jelenség*. Más kultúrkörökben, pl. Közel- és Távol-Keleten a modern ateizmust a mohamedanizmus, a konfucianizmus vagy a hinduizmus tanulmányozásából lehet csak megérteni. Amikor tehát a Zsinat az egyházi élet megújulásával foglalkozik általában, vagy amikor a *Gaudium et Spes*-ben az *ember* problémájára összpontosítja figyelmét, közvetve az ateista humanizmus kérdésére is válaszolni akar. Ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a XIII. szkéma kidolgozásakor a bizottság az egész konstitúcióval akart felelni az ateisták ellenvetéseire.

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

Mondjunk itt néhány szót a szkéma geneziséről. Már amikor a XIII. szkéma bevezetőjét vitatták — vagyis a mostani GS 7. pontját —, Charue namuri püspök (több más püspökkel ellentétben) túlságosan pesszimistának találta a szövegtervezetet. « Határozottan ki kell jelentenünk — mondotta —, hogy *a mai*

---

[63] Girardi, *uo.* 330.

pluralista társadalom igen sok pozitívummal rendelkezik, minden nehézség ellenére. Az embert nagyobb öntudatra serkenti és megkönnyíti az evangélium terjedését is. *Igaz, sokakat kísért az ateizmus; de ugyanakkor sok kortársunk a vallás felé fordul és keresi az igazságot* ». Charue püspök tehát a pluralista társadalom légkörét előnyösnek tartja a vallás igazságát keresők számára. 1964-ben, a Zsinat harmadik ülésszaka alatt egyes püspökök sürgették az ateizmus alaposabb tárgyalását. Suenens bíboros, Belgium prímása többek között ezeket jegyezte meg: « A szkéma nem beszél kellőképpen a modern korra annyira jellemző harcos ateizmus különböző formáiról. Nem elég elítélni az ateizmust; keresni kell azt is, miért tagadja annyi ember Istent vagy miért harcolnak sokan a hit ellen. Meg kell vizsgálni, milyen ezeknek az embereknek az istenfogalmuk, keresni kell a párbeszéd lehetőségeit. E párbeszédben ugyanis bemutathatjuk az igaz Isten arcát, az élő Istenét, akiről a hitetleneknek talán csak egészen torz képük van ». Döpfner bíboros, München érseke hasonló értelemben szólalt fel: « Az ateizmus természetének és okainak alaposabb vizsgálatára lenne szükség. Kutatnunk kell azt, mi akadályozza az embereket, hogy elfogadják a kinyilatkoztatást ». Franič jugoszláv püspök pedig hozzátette, hogy ez a pont rendkívül fontos a marxista eszméktől átjárt országok számára « Ezekben az országokban — hangsúlyozta talán egy kissé pesszimista hangot ütve meg — mindenekelőtt a hívőknek van szükségük erre a tanításra; a marxisták annyira meg vannak győződve a vallásos emberek 'elidegenedéséről', hogy úgy sincs remény az ő megingatásukra ».

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

Ezeknek a felszólalásoknak köszönhető, hogy az ateizmusról szóló pontokat (19-21) egy munkacsoport teljesen átdolgozta. E csoporthoz tartozott König és Šeper bíboros, valamint P. Daniélou és P. de Lubac, a két jezsuita szakértő. Maga König bíboros ajánlotta a következő felosztást: az ateizmus válfajai és gyökerei,

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

A GS ugyanebben a szellemben tárgyalja a súlyos kérdést. Mindenekelőtt röviden leírja a mai hitetlenség *válfajait* és kutatja az istentagadás *gyökereit.* Természetesen, mivel igen összetett jelenségről van szó, egy fél paragrafusban nem lehet róla kimerítő és teljesen hű képet adni [64]. Csupán a legjellegzetesebb formákat említi a konstitúció. Mindenesetre érdekes tény, hogy a Zsinat nem akarja leszűkíteni az ateizmust annak marxista válfajára. A szcientizmus, az agnoszticizmus, vallási közömbösség vagy az élvhajhászó materializmus bármelyik országban előfordul: hiszen a hitetlenség nem egy társadalmi-gazdasági rendszer « felépítménye »; lényegében szabad döntésről van szó. A GS külön kiemeli azt a jellegzetesen modern ateizmust, amely az ember védelmében utasítja el az istenhitet: « Némelyek az embert oly nagyra tartják, hogy az Istenben való hit szinte erejét veszíti tőle; úgy látszik azonban, hogy hajlamosabbak az ember jelentőségének állítására, mint az Isten tagadására ».

A 19. pont következő megjegyzései említést tesznek még pár olyan hitetlen magatartásról, amelyekre jó példákat találunk mai

---

[64] A Nem Hívők Titkárságának gondozásában, Girardi szerkesztésében megjelent a többkötetes kollektív munka: « *A mai ateizmus enciklopédiája* ».

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

Említsünk meg itt néhány példát a mai irodalomból és művészetből [65]. « Isten meghalt, *tehát* megszületett az ember », mondja Malraux Nietzschét idézve. Jean-Paul Sartre is Nietzsche « próféciájára » hivatkozik « *Az ördög és a Jóisten* » c. darabjának végén. Főhőse így kiált fel: « Öröm, öröm-könnyek! Nincs Isten. Üres az ég! ». Vagy « *Az egzisztencializmus humanizmus* » c. röpiratában Dosztojevszkijt idézi (láttuk: ez a gondolat közös Dosztojevszkijnél és Nietzschénél): « Ha Isten nem létezne, minden meg lenne engedve, írta Dosztojevszkij. Nos, ez az egzisztencializmus kiindulópontja ». Csak az ember létezik, a teljesen szabad, önmagát és saját értékeit alkotó ember. Sartre barátja, a filozófus Merleau-Ponty ezt írta: « Az erkölcsi tudat kialszik az Abszolútum érintésétől ». Igen gyakori a modern hitetleneknél a világban lévő rossz elleni lázadás. Dosztojevszkijt is az ártatlanok szenvedése botránkoztatta meg, mint ahogy Camus-t vagy annyi más kereszténytyt is. A svéd filmrendező Bergman *Nyári játékok* c. filmjében szintén jól érzékelteti a « botrányból » fakadó istentagadást. A film végén a fiatal Mária, akinek szerelme baleset következtében meghal, azt kérdezi nagybátyjától, hogy « érdekli-e Istent az ő szerelmi históriája ». A nagybácsi így válaszol: « Istennek más dolga is van, semhogy a fiatalok szerelmi históriájával foglalkozzék ». S erre Mária: « Ha Isten nem érdeklődik irántam,

---

[65] Lásd: Ch. Moeller, « Sur la théologie de l'incroyance... », *Concilium* 23 (1967) 29-44. Bővebb forrás: Ch. Moeller, *Littérature du XXe siècle et Christianisme*, I-IV, Casterman, 10965-1967.

én sem érdeklődöm iránta: arcába köpök ». Hinni Isten emberszeretetében: ez a legnehezebb!

Nem mindig a kifejezett istentagadás a legmélyebb. Ha az Isten elvetésének vagy a vallástalanságnak mélyebb indítékait keressük, ilyen típusokkal találkozhatunk: a katolikus Gabriel Marcel [66] írásaiban visszatér a számkivetés érzése (ismét csak a Rossz problémája, pontosabban misztériuma: egy barát, kedves meghalt...); Sartre hősei úgy élik meg az életet, mint fenyegető csapást, mint undort keltő abszurditást; Pirandello vagy Unamuno [67] az ürességet, a semmit « tapasztalják meg ». Egyeseknél gyermekkori traumatizmusok okozták a torz istenkép kialakulását, majd ennek elvetését. A mélypszichológia segítségével ki lehet elemezni bizonyos állandóan visszatérő szimbólumok jelentését: pl. az Ödipusz-komplexum, vagy a különböző elfojtásokból származó bűntudat vallásellenes tartalmat hordozhatnak. Joyce vagy T. S. Eliot művében találhatunk példát erre. Egy bizonyos agnoszticizmus illusztrálására felhozhatnánk G. Duhamel és Roger Martin du Gard esetét: az előbbinél inkább a hit utáni nosztalgiát rejti ez a magatartás, az utóbbinál kétségbeesett agnoszticizmusról van szó.

Nem folytatjuk a példákat. Csupán azt akartuk jelezni, hogy a GS vázlatos leírása jelzi a mai hitetlen magatartás árnyalatait és rugóit. Külön foglalkozik — a 20. pontban — a *rendszerbe-foglalt ateizmussal*. « A modern ateizmus gyakran jelentkezik bölcseleti rendszer formájában, és mint ilyen, egyebek közt odáig terjeszti ki az ember által óhajtott önrendelkezést, hogy nehézségeket támaszt mindennemű Istentől való függéssel szemben. Az ilyen ateisták állítása szerint a szabadság abban áll, hogy az ember célja maga az ember, saját történetének egyedül ő a mestere és alakítója; mindez pedig nem egyeztethető össze az Úristennek, a világ alkotójának és céljának elismerésével, vagy legalábbis teljesen feleslegessé teszi a reá való hivatkozást. Táplálkozhat ez a tanítás abból a hatalmi érzésből is, amellyel a mai műszaki haladás eltölti az embert. A mai ateizmus válfajai közül nem hagyható figyelmen kívül az, amely az ember gazdasági és társadalmi felszabadulásától várja elsősorban a teljes emberi felszabadulást. Azt állítja továbbá,

---

[66] Lásd: *Marcel önmagáról* c. szövegválogatásomat, Róma 1988.

[67] Unamunóról lásd alább e kötetben tanulmányomat.

hogy a vallás természeténél fogva útját állja ennek a felszabadulásnak, mégpedig azért, mert egy jövendő élet ábrándjával ébreszt reményt az emberben, és ezzel elveszi kedvét a földi társadalom építésétől. Ahol tehát ennek a felfogásnak hívei veszik kezükbe az állam vezetését, ott hevesen támadják a vallást, az ateizmust pedig kivált az ifjúság nevelésében, a közhatalom rendelkezésére álló eszközök alkalmazásával is terjesztik » (GS 29).

* * *

Kötetem *I. része* az újkor kezdetén működő Pázmányt és korát, ill. a jezsuiták szerepét világítja meg. A *II. rész* a tegnapi és mai modernizmus krízisét és a modernség kihívására válaszoló egyház magatartását érzékelteti, bemutatva egyrészt olyan hívő katolikus gondolkodókat mint Blondel, Prohászka vagy Teilhard, akik igyekeztek válaszolni a kihívásra, bár így a « gyanúsítottak » listájára kerültek (csak ma látjuk prófétai szerepüket!); másrészt hívő, nem hívő vagy hitetlenül is hívő modern írókat, mint Unamuno, Márai és Németh László. Jelezzük azt is, hogy — úgy tűnik — túljutottunk a nihilizmuson, és valami konszenzus-keresés indult el minden jóakaratú, hívő és nem hívő ember körében, hogy az alapvető emberi jogok, maradandó erkölcsi normák támpontjaihoz igazodva keressük az emberi jövőt, építsük a szolidárisabb, igazságosabb, testvéribb világot. A *III. rész* tanulmányai főleg a korfordulón élő egyház dialógus- és konszenzus-keresését kívánják illusztrálni.

* * *

Korunk szellemi körképének vázolásában fontos szerepet tulajdonítok az íróknak, költőknek, akik mindig is mélyen átérzik a létezés drámáját, a hit és a hitetlenség harcát. Így Pierre Emmanuel, aki szerint « a hit a világ tavaszát jelenti, amint az ateizmus a telet » (*Az emberi arc*).

Korunk megismerte a totalitarizmusokat, velük szemben állt a « szabad világ », amely azonban nem mindenben volt szabad. A pénz, a hatalom és az élvezet rabszolgáit is fel kell szabadítani. A technika optimizmusával szemben ott van az atombomba és a földünket fenyegető pusztulás réme, ha az ember csak a pusztítás eszközeit tökéletesíti, de az etika nem szabályozza a technikát. Bábel — avagy az emberiség egységesülése? Ezt a kérdést vetette

fel 1944-ben a francia költő, Pierre Emmanuel (aki később Pilinszky és a magyarok barátja lett). Hitler és Sztálin uralkodott, amikor megírta poémáját, *Bábel*t (első kiadása 1951-ben jelent meg, talán újkori történelmünk legsötétebb évében).

« Bábel », ahogy Emmanuel 1969-ben az új kiadás bevezetőjében magyarázza, nem a történelem misztifikálása, hanem inkább Krisztus misztériumában szemléli a világtörténelmet, vagyis Isten örök terve szerinti üdvtörténetnek tekinti. « Kereszténynek lenni — írja — annyi, mint hinni, hogy Krisztus itt és most *alakítja* az embert és a világot, és lehetővé teszi az embernek, hogy önmagát mondja, hogy mondja a világot, mondja Istent. Másképp kifejezve: nemcsak a keresztény szemében, hanem létében is, az emberi alak annyiban valósul meg, amennyiben a hívő észreveszi — ezt Isten adja meg neki — Krisztus jelenlétét, rejtett munkáját egészen az emberi lény legvégső határáig, amelyet egyedül csak Ő ismer szenvedésében és dicsőségében. Költő vagyok, ha ezt nem is tudom megérteni, legalább meg tudom énekelni. (...) Az igazi ember bennem a költő: költészetem Isten iránti szeretetem kifejezése, az a hely, ahol keresem Őt és találkozom Vele, Jelenléte titokzatos munkája szellememben. E Jelenlét alakít át minden embert rendeltetése szerint. » (...) Modern világunkban « az Isten nélküli Ember szemben áll az egyesítő Krisztussal, Bábel ellensége az Országnak. (...) *Bábel* számomra tanúságtétel koromról, szenvedélyes hitvallásom arról, hogy az örökkévaló jelen van a történelemben, főleg azok révén, akik látszólag a legkevesebbet *tesznek*: a Boldogságok népe, a vértanúk, a szentek révén. Az ő névtelenségük magáé Istené, és ezt tudják. Nélkülük értelmetlen lenne a történelem folyása, bármilyen lenne is, a lehető legjobb esetben is, mert az idő rendje menthetetlenül értelmetlen lenne, mert semmi sem lenne belőle megmentve, még a hiábavaló szépség egy szikrája sem. Mert itt a földön a szépség a legfőbb jelentés: nem más, mint kiáltás az értelem felé, amely annyira hiányzik, hogy éppen ez a hiány alkotja, paradox módon, a szépség lényegét és tökéletességét. A szentek nélkül nem létezne a szépség, miként a mély szó sem létezne néhány ember mérhetetlenül sokkal mélyebb csendje nélkül ».

I.

A MODERN KOR HAJNALÁN

(Pázmány és a jezsuiták)

1. PÁZMÁNY PÉTER ÉS A KATOLIKUS MEGÚJULÁS

« Reformáció és ellenreformáció Magyarországon » címmel Saáry Éva, a SMIKK elnöke előadást kért tőlem a tanulmányi napokra, miután Dénes Tibortól hallotta, hogy újabban Pázmánynyal foglalkozom. (Tiborral 1983 elején még Rómában találkoztam). Nem vagyok történész; Pázmány elsősorban mint teológus érdekel. Rendtársam, Őry Miklós, a neves Pázmány-kutató munkatársául szegődtem egy jó éve, hogy három évtizedes kutatásainak eredményeit segítsem feldolgozni. A mostani előadás megtartására tulajdonképpen ő lett volna illetékes, de gyenge egészsége miatt nem vállalhatta *. Egy Magyarországon (a Szent István Társulatnál) megjelenő Pázmány-antológiához elkészítettünk már kb. 150 oldalnyi bevezetőt, amelyben összefoglaltuk Pázmány életművét. Ezenkívül P. Őry « Pázmány tanulmányi évei » c. kötete folytatásaként szeretnénk feldolgozni Pázmány gráci éveit, az ott leadott filozófiai teológiai kurzusok anyagát, kiegészítve azokkal a szövegekkel, amelyeket P. Őry a göttweigi apátságban talált. Falb(ius), a későbbi bencés apát mint Pázmány tanítványa pontosan lejegyezte a diktátumokat, ezek alapján kiegészíthetjük az Összes Művekből hiányzó részeket.

Hadd jegyezzem meg, hogy már felsős gimnazista koromban örömmel foglalkoztam Pázmánnyal (akkor már jezsuitának készültem). Felejthetetlen élményem volt Sík Sándor *Pázmány, az ember és az író* c. műve. Még ma is ez a legátfogóbb munka a katolikus megújulás vezéralakjáról és munkásságáról. Előadásom első részében — néhány újabb könyv és tanulmány alapján — általános képet szeretnék nyújtani a hitújításról, kiemelve a reformáció szellemtörténeti jelentőségét és a magyar vonatkozásait. De ezt inkább csak bevezetőnek szánom, hiszen Kocsis Gábor

---

* Amikor előadásomat most letisztázom, P. Őry Miklós már nincs közöttünk: életének 75. évében szívinfarktus következtében Klagenfurtban elhunyt 1984. február 19-én.

már szólt a reformációról. A második részben foglalkozom tulajdonképpeni témámmal: itt felhasználom az említett bevezetőt, amelyet P. Őryvel írtunk az otthoni antológia elé. Kétségtelen, hogy a magyarországi ún. « ellenreformáció » jórészt összefonódik Pázmány Péter életművével; Hermann Egyed magyar egyháztörténetében joggal adhatta a XVII. századról szóló résznek ezt a címet: « Pázmány százada. A katolikus megújulás kivirágzása ».

Még egy megjegyzést teszek arról, hogy miért használom a hagyományos « ellenreformáció » kifejezés helyett a « katolikus megújhodás »-t. Először is különbséget kell tennünk « reform » és « reformáció » között. Reformtörekvések már a hitújítás kora előtt, a középkorban is voltak az egyházban. A reformáció a szó szoros értelmében a Luther és Kálvin által elindított reformtörekvéseket és a hitújítást, valamint az ezzel összefüggő tényeket jelöli; az ellenreformáció pedig az *erőszakos* visszatéritést, azt a katolikus törekvést, hogy gátat vessenek a hitújításnak, akár a politika erőszakos eszközeivel is. Külföldön és Magyarországon — pl. Ausztriában Pázmány gráci évei alatt a XVI. század végén — az erőszakos visszatérítésre is találunk példákat. Látjuk majd, hogy Pázmány maga nem volt híve ennek, tehát nem mondhatjuk minden megkülönböztetés nélkül, hogy az « ellenreformáció » vezetője volt az előbb jelzett értelemben. Egyébként H. Jedin 1946-ban megjelent műve, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* perdöntően igazolta, hogy az « ellenformáció » kifejezés nem fedi teljesen a történelmi valóságot. A katolikus megújulás a trienti zsinattal bontakozott ki; e zsinat tanítását és határozatait igyekezett megvalósítani Pázmány Péter mint hitvitázó, író és esztergomi érsek-prímás. Bitskey István « Egy modern Pázmány-kép elé » c. kitűnő tanulmányában (*Vigilia*, 1983 június) igazolta — hivatkozva az újabb magyar kutatásokra is, — hogy Pázmány esetében helyesebb katolikus reformról vagy megújhodásról, mint ellenreformációról beszélni.

I. REFORM ÉS REFORMÁCIÓ

A XVI. századi reformáció elterjedéséről szólva Szekfű Gyula hangsúlyozza, hogy « Magyarország és Nyugat egysége, felbonthatatlan kapcsolata talán sohasem volt annyira szemmel látható, külsőleg, a felszínen is érzékelhető, mint éppen ebben a század-

ban. (...) A magyarság ismét átélte a nyugatnak egyik leghatalmasabb szellemi áramlatát, melyből új kultúrák, új államok és életformák voltak születendők, keleti szomszédai pedig úgy a kiindulóponttól, mint annak következményeivel szemben örök idegenül állottak. A vallási mozgalom tehát újra megbizonyítaná, hogy Magyarország Európának tartománya... » (*Magyar Történet*, III, 228). Bármennyire is sajátos jelenséggé vált a magyarországi reformáció, végeredményben egy nagy európai mozgalom kisugárzása, éspedig jórészt a német fejlődésből ágazott ki; kezdetben, főleg a németajkú lakosság körében, a lutheri hit terjedt. Belejátszott aztán a gyors térhódításba a török hódoltság (a püspökök és a klérus eltűnése), valamint a nagybirtokosok, illetve népük automatikus áttérése a *cujus regio, ejus religio* elv szerint.

Közismert a kereszténység zilált helyzete a reformáció hajnalán: az ún. középkori kereszténység (chrétienté!) szétesett. Az újkor kialakulását számos gazdasági, politikai, kulturális tényező magyarázza. Elég, ha itt a Fuggerek, Gutenberg és Kolumbusz nevét említem! Ma már jól látjuk — pl. Lortz és Jedin kutatásai nyomán —, hogy a lutheri forradalom nem pusztán egy nyugtalan vérű Ágoston-rendi szerzetes műve, aki szembeszállt a züllött római egyházzal, a « pápistasággal », hogy aztán kiszámíthatatlan tragédiát zúdítson az európai kereszténységre. Most, a Luther-jubileum, a reformátor születésének 500. évfordulója alkalmával számos protestáns és katolikus kutató új fénybe állította a reformáció bonyolult jelenségét, folytatva az elmúlt évtizedek újraértékelő munkásságát. De már a nagy Newman bíboros megállapította a múlt században: « Lehetetlen, hogy a protestantizmus több, mint három évszázadon át továbbél valami nagy igazság vagy nagy részigazság nélkül. »

Mivel az idén nemcsak Luther-jubileumot tartunk, hanem Marx-centenáriumot is (Marx 1883. márc. 14-én halt meg), talán nem érdektelen, ha utalok arra, hogyan vélekedett Marx Lutherről. Miként Freud — Kopernikusz és Darwin után — az antropocentrizmus sírásójának vallotta magát, Marx Lutherével vetette össze a saját forradalmát. *Hegel jogfilozófiájának kritikája* c. művében ezeket írta: « A forradalom akkor egy barát (szerzetes) agyában kezdődött, ma egy filozófus agyában kezdődik. » Ebből még úgy tűnhetne, hogy Luther a vallási forradalom Marxa volt, illetve Marx a társadalmi forradalom Luthere. De Marx — e ponton hű tanítványa Hegelnek — dialektikusan gondolkodik.

Úgy mutatkozik be, mint új Luther, *és egyszerre* mint Luther ellentéte. Hegelen keresztül értelmezi Luthert és a reformációt. A katolicizmus — Marx szerint — a külsőségesség, a rituális konformizmus és az érezhető biztonság vallása; vele szemben Luther a bensőségesség, az egyedül a hit által kapott üdvösség vallását hozza. Marx elismeréssel szól a hitújítóról, aki forradalmasította teológiájával az elvénhedt római katolikus világot. De mindjárt hozzáfűzi: ez az elméleti forradalom csak elméletileg biztosította a német nép függetlenülését, amint ezt jól megmutatta Luther reakciós magatartása a parasztháború idején. A forradalmi feladat most az — hangoztatja Marx —, hogy a teóriát a gyakorlatba ültessük át, és ez a praxis lényegében a proletariátus forradalma. Így tehát Luther Marx számára egyszerre volt példa is, ellenpélda is. Vagyis éppúgy csodált, mint gyűlölt forradalmár. Amikor Luther fel akarta szabadítani a klérust — átváltoztatva tagjait világiakká —, egyben a laikusokat klerikusokká változtatta: egyetemes klerikalizmusa még ma is tart. Filozófusok és gondolkodók még klerikusoknak tekintik magukat. Hiába intettek búcsút a középkori babonának, az embereket nem szabadították meg a vallási rémképektől-képzetektől. A szellem vallása, amelyet Luther hozott, csak a paroxizmusig fokozta a vallásosságot és annak káros hatásait. « Luther — következtet Marx — megszabadította a testet láncaitól, mert bilincsbe verte a szívet. » Marx valláskritikáját ezek a kijelentések magyarázzák. Luther vallásosságát tisztábbnak tartja, mint a római katolicizmust, de éppen ezért károsabbnak is, és könyörtelen harcot vív ellene. A vallás rossz, de a bensőségesség keresztény vallása (a lutheri) a rossz teljessége. Luther az evangéliumi ember típusa, amelynek megsemmisítése nélkül nem lehet teljes az ember felszabadítása.

Fölösleges itt hangsúlyoznom, hogy mennyire sematizál és ezért torzít Marx. Az azonban világos, hogy korszakalkotó jelentőséget tulajdonít — joggal — a hitújítónak.

A reformáció szellemtörténeti gyökereinek megvilágításához számos tényezőről kellene szólnunk. Itt csupán felsorolásra szorítkozom:

— a keresztény szellem-lelkiség hanyatlása a késő-középkorban;

— a skolasztika leáldozása és a nominalizmus térhódítása;

— a pápai udvar és a papság elvilágiasodása, sőt züllöttsége a reneszánsz-korban;

— egy bizonyos nemzeti érzés és demokratizmus térhódítása;

— az újonnan felfedezett világrészek kultúrájának betörése Európába;

— gallikanizmus és racionalizmus; ugyanakkor

— a « devotio moderna » terjedése, vagyis egy bizonyos személyesebb, misztikusabb vallásosság igénye a külsőséges vallásgyakorlattal szemben; ebből eredően

— a mély egyházi reform szükségességének tudata (lásd pl. Sziénai Szt. Katalin szerepét már a pápák « avignoni fogsága » idején, a XIV. században!); általában

— a humanista és reneszánsz emberközpontúság és evilágiság; politikai szinten

— a pápaság és a császárság küzdelme.

A XVI. századi humanizmus, bármennyire is emberközpontú és klasszikus (a pogány görög-római kultúrához nyúlik vissza), lényegében még keresztény. Elég ha itt Erasmusra utalok. Az emberközpontúság csak a felvilágosodáson, majd Marx és Nietzsche világszemléletén keresztül válik istentagadó humanizmussá a legújabb korban.

Mindenesetre, ennek a szellemi fejlődésnek gyökerei a reneszánszhoz és a reformációhoz nyúlnak vissza: az ember és szabadsága naturalista felfogásához. Míg a reneszánsz túlságosan optimista szemléletével egyoldalúan magasztalta az Isten képmására teremtett ember értékét, addig a reformáció az ágostoni pesszimizmus nyomán megbontotta a természet és a kegyelem egyensúlyát (eltúlozta az áteredő bűn által megrontott emberi természet és szabadság « rabszolgaságát »). J. Maritain írja: « A reneszánsszal az ember nagysága és a világ szépsége öntudatát kiáltja az ég felé; a reformációval nyomorúsága és elesettsége kiáltását hallatja ». Az ember nagysága és nyomorúsága, a kegyelem és a szabadság viszonya (ezzel kapcsolatban a megigazulás, üdvözülés kérdése) lesz a hitújítás központi teológiai problémája. Nemcsak a katolikus-protestáns hitvitákban (*Sola scriptura, sola*

fide, sola gratia), hanem a katolikus teológián belül is a kegyelem-szabadság viszonya áll a disputák homlokterében (lásd a jezsuiták és domonkosok kegyelemvitáját, amelybe Pázmány is bekapcsolódik gráci tanárkodása idején). Pascal és a janzenisták korában még tovább gyűrűzik ez a vita. De a *Gondolatok* apologétája — ágostoni pesszimizmusával és misztikus kereszténységével — egyben már az első modern « egzisztencialista », ill. a tudomány embere, aki a természettudományos felfedezések folytán mérhetetlenné nőtt univerzumban az elveszett parány szorongását kiáltja a « végtelen csillagterek örök csendjébe ». (Lásd erről: Szabó F., *Jelek az éjszakában*, Róma 1983).

De térjünk vissza Lutherhez és a reformációhoz. Yves Congar francia domonkos teológus felhasználva a korábbi kutatások eredményeit, immáron klasszikussá vált művében (*Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 1969, 321kk.) kimutatta, hogy Luther kezdetben csak az egyház erkölcseit, életét akarta megreformálni, mint már a XIII. századi koldulórendek. Csak később ment át az egyház struktúrájának reformjához. Vagyis a lutheri hit- és egyházértelmezés, a sajátos hitfelfogás és az egyházi intézmény-struktúra forradalmi átalakítása (a tulajdonképpeni reformáció) fokozatosan bontakozott ki. Ugyanígy Kálvinnál is megfigyelhető ez a fejlődés, eltekintve bizonyos sajátosságoktól. A reformátori tevékenység az egyház *életének* területéről átment az egyházi *struktúra* megújításához, új egyháztanhoz és hitújításhoz. Végül már ez lett a cél: megváltoztatni az egyház hitét, megreformálni az istentiszteletet, felforgatni a pápa tekintélyét.

Ezzel szemben a katolikus reform — amelynek döntő ihletője volt a trienti zsinat (1545-1563) — nem akarta megváltoztatni az apostoli, hagyományos hitet és az egyházi struktúrát, hanem az egyházi élet és az erkölcsök megújítását célozta. A trienti egyetemes zsinat eléggé merev állásfoglalása a reformációs tanokkal szemben csak fokozta az ellenállást, a hitviták és a vallásháború pedig még inkább megmerevítette az álláspontokat. A szakadás elmélyült. Századokon át katolikusok és protestánsok nem azt hangoztatták, ami összeköti őket, hanem azt, ami szétválasztja. Csak a mi századunkban kibontakozott ökumenizmus, katolikus részről főleg a II. vatikáni zsinat, hozta meg a fordulatot. Igyekszünk eloszlatni a félreértéseket, keressük — a Szentírás és az első nagy zsinatok tanítása alapján — azt, ami hitünkben közös, új-

rafogalmazzuk az alapvető teológiai kérdéseket (Szentírás és hit, hit és egyház, megigazulás, szentségek, az egyházi struktúra mivolta, a pápai tekintély stb.). Most, amikor vázlatosan bemutatom Pázmány Péter szerepét a katolikus megújulásban, ez az ökuménikus szellem vezérel.

II. PÁZMÁNY ÉS A KATOLIKUS MEGÚJHODÁS

1. *A megújhodás kezdetei*

A Magyarországon futótűzként elterjedő reformációval szemben a katolicizmus szinte tehetetlenül állt. Oláh Miklós a XVI. század második felében igyekezett megvalósítani a trienti zsinat határozatait; de az ő tevékenységét leszámítva, alig történt valami egyházi téren. Az « ellenreformációt » lényegében az államhatalom kezdeményezi. I. Ferdinánd 1560-tól ismételten kéri a Szentszéket, hogy a trienti zsinat befejezéséig nézze el, vagy engedje meg a papok nősülését, a híveknek pedig a két szín alatti áldozást, de ő is, utóda, Miksa is eredménytelenül fáradoznak. Az 1553-i országgyűlés az akkor érsekké lett Oláh Miklós szorgalmazására kimondotta, hogy minden főúr igazolni tartozik kegyúri jogait. A katolikus egyház kezdetben tehát az egyházi birtokok visszaszerzésével próbálja helyreállítani pozícióit. A századfordulóra annyira elterjedt a protestantizmus Magyarországon, hogy Telegdi Miklós 1580 körül már azt írta a pápának: Magyarországon még a katolikus hit neve sem fog fennmaradni. Verancsis Faustus csanádi püspök úgy becsülte, hogy a katolikusok egész Magyarországon — Erdélyt is ideszámítva — a lakosságnak már csak egy ezrelékét teszik ki. (Vö. Hermann Egyed, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, 219. old.).

Az országgyűlésen a protestáns rendek kerekedtek felül; Miksa (1564-76) protestáns érzelmű volt; Rudolf alatt (1576-1608) az 1578-as országgyűlés már csak az anabaptisták, ill. unitáriusok ellen foglalt állást. A lutheránusokat és kálvinistákat a XVII. század elején közjogilag elismerik. Világossá válik, hogy a pusztán államhatalomra támaszkodó « ellenreformációs » akciókkal nem lehet visszaszorítani a protestantizmust; a katolikus egyház belső

megújulására van szükség. Oláh Miklós kezdte ezt a pozitív munkát, aki korábban Németalföldön Erasmus egyik leglelkesebb híve volt. Igaz, a trienti zsinat határozatait — protestáns érzelmei miatt — Miksa nem engedte kihirdetni (kivéve Draskovich György zágrábi, majd győri püspök intézkedéseit), Oláh azonban így is a zsinati reformokat szorgalmazta. 1561-ben Nagyszombaton megtelepítette a jezsuitákat, öt év múlva pedig a jezsuiták vezetésével megnyitotta az egyházmegyei szemináriumot. 1560-ban a nagyszombati zsinaton már elrendelte, hogy a papok nagy gondot fordítsanak a hitelemzésre. Felismerte Telegdi Miklós tehetségét; maga mellé vette, és 1562-ben lefordíttatta vele Kaniziusz Szent Péter kiskatekizmusát. Vásárhelyi Gergely jezsuita Kolozsvárott szintén lefordította ezt a katekizmust (1599). Draskovich György kalocsai bíboros-érsek érdeme, hogy a jezsuiták megkapták a túróci (volt premontrei) prépostságot: előbb Znióváralján, majd Vágsellyén házat-kollégiumot nyitottak. Telegdi Miklós és Monoszlai András (mindketten bihari származásúak, mint Pázmány) kezdték meg az irodalmi tevékenységet, a katolikus hit védelmét, amelyet aztán Pázmány Péter tüzes hitvitázó írásai követtek sorra a XVII. század elejétől, miután gráci tanárkodása után végleg hazatért (nem Erdélybe, hanem) Magyarországra.

2. *Pázmány hazai pályakezdése*

1607-ben Forgách Ferenc nyitrai püspök lett az esztergomi érsek. Pázmány már az 1600-as évek elején, első felsőmagyarországi missziózása idején Forgách teológiai tanácsadója. Már akkor ellenzi az erőszakos rekatolizálást. 1604 januárjában az éppen Kassán időző Forgách (Szuhay egri püspök nevében, aki Kassán székelt) Belgiojoso kapitány fegyveres támogatásával visszafoglalja a főtemplomot. Az eset nem maradt egyedülálló. A pozsonyi országgyűlésen (1604. márc.-ápr.) izgatott hangulatot idéztek elő az ilyen tények. Hermann Egyed így jellemzi a feszült helyzetet (*i.m.* 231-32): « A megyék és városok protestáns követei a király képviseletében megjelent Mátyás főherceg előtt kijelentették: addig semmiféle tárgyalásba nem hajlandók belemenni, míg a király nevében nem biztosítja őket vallásuk szabad gyakorlásáról, az elvett templomokat vissza nem adja és az elűzött prédikátorokat vissza nem helyezteti. Mátyás mégis rábírta a protestáns

rendeket, hogy a vallási sérelmeket csak a királyi propozíciók tárgyalása után vegyék elő. Ezután azonban az országgyűlést hirtelen berekesztette, úgyhogy a protestáns rendek már csak ünnepélyes óvás formájában tiltakozhattak a vallási kérdések figyelmen kívül hagyása ellen. Mátyás fogása talán mégsem járt volna súlyosabb következményekkel, ha a protestánsokat tovább nem ingerelte volna. A főherceg azonban egyszer s mindenkorra lehetetlenné akarta tenni a vallási ügyek országgyűlési felhozását. Rávette Rudolfot, hogy az országgyűlés letárgyalt huszonegy törvénycikkéhez még egy huszonkettediket csatoljon, amelyben a lefolyt országgyűlés lármás jeleneteire hivatkozva megtiltotta, hogy a jövőben bárki vallási ügyet előhozzon az országgyűlésen, s azokat, akik ez ellen vétenek, a régi törvények szigorával fenyegette meg. »

Mátyás főherceg eljárása a protestánsokat forrongásba hozta: a 22. törvénycikket nem ismerték el. Bocskai István vezetésével 1604 októberében kitört a felkelés: a jórészt hajdúkból álló felkelők kegyetlenül pusztítottak katolikus templomokat, kínoztak katolikus papokat. A következő évben a béke feltételéül azt követelték, hogy a katolikus főpapok a királyi tanácsban ne vehessenek részt, közhivatalt ne vállalhassanak, a jezsuitákat örökre száműzzék. Az udvar és a Forgách körül csoportosult főpapság nem fogadta el ezeket a követeléseket. Végül az 1606. jún. 23-i bécsi béke teremtett nyugalmat. Bocskai higgadtabb álláspontot képviselt, mint a prédikátorok (akik nem elégedtek meg azzal, hogy a király visszavonja a 22. törvénycikket, hanem egyenesen protestáns államegyházat akartak). A király hatályon kívül helyezte a 22. törvénycikket, és közjogi elismerést hozott a protestánsoknak.

Már lecsendesült a Bocskai-féle felkelés miatti vihar, amikor Pázmány, a gráci teológiatanár 1607 őszén végleg hazatért. (Bocskai 1606. dec. 29-én meghalt). Rudolf király csak a helyzet nyomása alatt szánta rá magát az engedményekre. Az 1607. júl. 4-én esztergomi érsekké kinevezett Forgách Ferenc (aki egyben a király helytartója lett), tovább akarta folytatni a « türelmetlen » egyházpolitikát. De, amint rögtön látjuk, Pázmány hatására lassan felhagy a fegyverre támaszkodó rekatolizálás módszerével (vö. Hermann, 244). A jezsuita arra sarkallja Forgáchot, hogy valósítsa meg a trienti zsinat szellemében fogant reformprogramot a papság fegyelmét, az iskolai tanítást és nevelést illetően.

Az újabb magyarországi kutatás már árnyaltabban látja Pázmány politikai szerepét, mint ahogy egész életművét is pozitívabban ítéli meg, mint az 50-es és 60-as évek kultúrpolitikája. Benda Kálmán Pázmány politikai pályakezdéséről írt figyelemre méltó tanulmányában (MTA I. Oszt. Közl. 31, 1979, 277) így jellemzi a jezsuita szerepét, magatartásának változását: « Az első kételyek Forgách politikájának helyességét illetően 1608 februárjában, a pozsonyi országgyűlésen ébredhettek Pázmányban. Ekkor döbben rá, hogy a mindenkivel való szembehelyezkedés, az uralkodó és a rendek ellen egyszerre folytatott harc, a már amúgy is meggyöngült katolikus egyház teljes megsemmisüléséhez vezethet. Aki gyönge, nem játszhat az erő és az erőszak politikájával. De az abszolút merev védelme sem kecsegtet sikerrel. (...) 1608 februárjától kezdve észlelhetjük az első, egyelőre még jelentéktelennek tűnő magatartásbeli különbségeket az érsek és tanácsadója közt. Néhány hónap alatt azonban nyilvánvalóvá válik, útjaik elváltak egymástól. »

Benda ezután két dokumentumot hoz fel ennek igazolására: Pázmány *emlékirata a vallásszabadságról* és beadványa a jezsuiták birtokjoga érdekében. Itt csak az elsőt ismertetem röviden. A királyválasztó országgyűlésre készülve Mátyás főherceg 1608 nyarán, mint kijelölt király, véleményt kért országa több teológusától: Adhat-e a protestánsoknak vallásszabadságot? Khlesl bécsi püspök, Millino bíboros, a pápai követ, Grosthoman teológiai doktor és egy ismeretlen főpap válasza ez volt: nem! Egyedül Pázmány adott árnyaltabb választ, felsorakoztatva a pro és kontra érveket: 21-et sorol fel a vallásszabadság gyakorlatának szentesítése és 12-t annak eltiltása mellett. Az előbbiek a reálpolitikus Pázmányra vetnek fényt, az utóbbiak inkább elviek, a hagyományos teológiát tükrözik. Világos, hogy Pázmánynál még nem beszélhetünk a mai értelemben vett vallási « türelemről », — ezt korában senki, a protestánsok sem vallották. Szemében az igaz vallás egyedül a római katolikus, és ennek védelme a király és mindenki alapvető lelkiismereti kötelessége. Az elvi engedmény egyet jelentett volna a relativizmussal, vallási közömbösséggel. Mégis, gyakorlatilag — a történelmi példákra és az ország akkori helyzetére hivatkozva — a vallásszabadság engedélyezését javasolja. Most is, később is, a törvényesség megtartásához ragaszkodik. Éppen a bécsi béke vallásszabadságot biztosító cikkelye értelmében követeli a jezsuita

rend elleni végzések megváltoztatását (lásd a rend melletti védőiratát: *Libellus Apologeticus Societatis Jesu*, Hanuy I, 22-25).

Mátyás főherceg a reálpolitikus Pázmány javaslatát követi, a *lehetséges* utat nyilvánítja a *járható* útnak, bár Forgách feljegyzéseiben arra sarkallja a leendő királyt, hogy ne hagyja becikkelyezni a bécsi béke rendelkezéseit. 1608. szept. 29-én Pozsonyban megtartották az országgyűlést. A koronázás előtt 23 törvénycikket hoztak a bécsi béke megújítására. November 16-án királlyá választották Mátyás főherceget. Az országgyűlés a jezsuitákat megfosztotta birtokaiktól és száműzésüket tervezte. Ekkor írta Pázmány említett jogi remekművét, a Jézus Társasága melletti védőiratát.

3. *A jezsuita író és apostol (1607-1616)*

Pázmány írásainak zömét (nem számítva gráci kurzusait) a vitairatok teszik ki. Latin művei között nyolc, magyar munkái között pedig tizenöt írás a hitvédelem szolgálatában áll. A váradi születésű, kálvinistából fiatalon katolikussá lett, majd a jezsuita rendben nevelkedett, külföldön alaposan felkészült apostolnak természeténél fogva is eleme a harc; de a reformáció, a hitviták légköre csak fokozta « harciasságát ». Valahol a keresztény életeszményt is így határozza meg: Földi életünk a Kereszt királyi zászlaja alatt való fáradságos bajvívás. Rögtön reagál a támadásokra. Hihetetlen munkabírással és gyorsasággal adja ki a század elejétől kezdve Feleletét, Diatribáját, Levelét, Bizonyságát, Rostálását, Mesterségét, Szégyenvallását, Tükröt, Okokat, Vezetőt, és mindezek summáját, a Kalauzt. (Vitairatai hosszú címéből csak a kulcsszót emeltem ki).

Pázmány főleg a tévelygések *tanítóit*, a protestáns vezetőket, lelkészeket ostorozza. Magukat az egyszerű lutheránus és kálvinista híveket keresztényi szeretettel akarja tanítani, visszavezetni az igazság útjára (lásd pl. a *Tíz Bizonyság* bevezetőjét, I, 385-398). A régi egyházatyák is keményen szóltak az eretnekek, hamis tanítók ellen. Pázmány, miután néhány példát felsorolt, így folytatja: « Ezt a végre hozom elő, szerelmes Atyámfia, hogy ne csudálkozzál, ha néha míis megélesíttyük az penna orrát, megmelegíttyük az téntát, mikor ez mostani új tanítókrúl szóllunk; és kerek szóval az hamisságot hamisságnak, az hazugságot hazugságnak nevezzük. Ha

tanító nem vagy, magadra ne végy effélét. Mert az tudgya, a ki lát mindeneket, hogy efféle nehéz szók csak a vak tanítókat illetik, kiknek felfuvalkodott dagályokat néha megis kell vágni, hogy kifollyon az genyedség: port is kell az fene-ötte sebekbe vetni, hogy megemésztessék az vad hús: a rosdát is fövennyel kell ledörgölni » (I, 390).

Vitairataiban is, de főleg építő, összegező munkájában, az *Isteni Igazságra Vezérlő Kalauz*-ban (első kiadása Pozsonyban, 1613), főcélja ez: « a hitnek úta-vesztettit üdvösséges ösvényekre akarjuk vezetni » (III, 5). A Kalauzba beledolgozta korábbi alkalmi vitairatait; tudatosan szerkesztette apologetikus-polemikus-dogmatikai összefoglalásnak. Később két újabb kiadásához újra meg újra alaposan átdolgozta. *Módszerét* így összegezi a III. könyv végén (III, 560-564):

« Rövid tanúság, mint kell hasznosan beszélgetni a hit dolgairúl ».

1. « Istent segítségül híván, hogy nyelvünket az eltántorodtak oktatására vezérellye, azon kell lenni, hogy keresztyényi szelídséggel, mértékletességgel és szeretettel szólva, szidalom, bosszúbeszéd és rágalmazás ne elegyedgyék a beszélgetésben. Mert jóllehet a hamis tanítóknak, kik eláltalkodott vakmerőségből tévelyegnek, keményen torkukba kell verni hamisságokat az sz. Pál hagyásaszerént, *Increpta illos dure* (Tit 1,13); de egyéb rend-béliekhez lágyan kell nyúlni... »

Mielőtt továbbmennénk, jegyezzük meg: Ma már természetesnek vesszük — hála az ökumenizmusnak —, hogy a Krisztushívők szeretettel folytatják a párbeszédet, de Pázmány korában más volt a légkör. A protestáns ellenfelek vádaskodásaira és gorombaságaira nemegyszer Pázmány is keményen visszavágott, de maga nem kezdeményezte a gorombáskodást. Bár a hitújítás korában is voltak Erasmusok és Lipsiusok, olyan humanisták, akik korukat megelőzve a vallási türelmet hirdették, akkor még a protestánsok és katolikusok nagy többsége távol állt a toleranciától. A Magyarival rokonszenvező mai történész, Makkai László (aki Erasmus-hatásokat is lát a sárvári prédikátornál), Pázmány ellenfeléről ezeket írja: « ... ezek a szavak (amelyeket korábban idézett) nem vallási türelmet hirdetnek, mert az ebben a korban a közömbösséggel lett volna egyenlő... Magyari érvelésében mégis

az a koránál előbbre járó gondolat tört utat, hogy a vallási vitákban mellőzni kell a külső kényszert és a meggyőzésre kell törekedni. » (Magyari István, *Az országban való sok romlásoknak okairól*, Magyar Helikon, 1979, 197. old., Makkai László utószavából).

Láttuk, hogy Pázmány is a meggyőzés útját választotta, Forgách erőszakos térítési módszerét ellenezte, a gyakorlati lehetőséget felismerve, a vallásszabadságot ajánlotta. De lelkiismerete szavának engedelmeskedve hirdette az egy igaz hitet és védte Krisztus igazi egyházát. (Lásd a *Kalauz* bevezetőjét).

De lássuk « módszerének » két másik fontos pontját:

2. « Két csalárd mesterségek vagyon az újítóknak. (...) Valamíg ennek a két mesterségnek eleit nem vészük és úttyát nem gátollyuk, csak szó-vesztegetés, valamit beszéllnünk az elfajúltakkal. » Az egyik: « nem fejtegetik-ki igazán a közbe-vetések székit és velejét, hanem oly rút hamisságokat kennek és kérődnek reánk, mellyeknek csak hallásától-is mindgyárt elidegenedik az ember. » A másik: az újítók, amint a megszorongatott róka egyik lyukból a másikba szalad, egyik témáról a másikra ugrálnak, ha megszorítják őket. Arra kell tehát rávezetni őket, hogy a vitatott témánál maradjanak: míg azt végig nem tárgyalták, ne kezdjenek a másikba.

3. A « gyümölcsös » beszélgetéshez fontos még: Tertullianus tanácsát követve ne engedjük, hogy « fel s alá kedvek-szerént gázollyanak a szent Írásban az ellenkezők. Mert a szent Írást az emberi elmének nyughatatlansága te s tova facsarhattya és idegen magyarázatokkal úgy meghomályosíthattya, hogy tellyességgel végtelenné tészi a perlekedést ». És itt Pázmány főleg a Kalauz III., IV. és V. könyvét ajánlja. Mindjárt össze is foglalja a vita menetét: a kiindulópont a Szentírás és Tradíció kapcsolata (kánonképződés!). Minden « közbevetés gyökere » ugyanis — amint írásaiban lépten-nyomon hangoztatja — a Szentírás helyes értelmezése.

Csakugyan, a katolikus-protestáns vitákban a Tridentinumtól a II. Vaticanumig egyik központi kérdés volt: vajon a kinyilatkoztatás egyedüli, kizárólagos forrása a Szentírás? A *Sola Scriptura*-elv (tehát az élő egyházi hagyomány kizárása) tarthatatlan, hangoztatja Pázmány, hiszen a Szentírásból nem tudjuk megállapítani, hogy melyek a szent, sugalmazott könyvek. Továbbá, mivel

« igaz bíró » kell a szentírás-értelmezéshez, szükség van a katolikus Anyaszentegyház tanítóhivatalára. Pázmány állandóan használja a Szentírást, de hozzáveszi az egyházatyák és a zsinatok értelmezéseit. Rámutat arra, hogy az újítók a saját szájuk íze szerint csűrik-csavarják a szövegeket, és nem veszik figyelembe a *teljes* Szentírást, a teljes kinyilatkoztatást.

Természetesen, Pázmány sorra veszi a reformátorok által támadott valamennyi hitigazságot: hit-megigazulás-jócselekedetek szentségek (főleg Eucharisztia), Mária és a szentek tisztelete, pápaság stb. Mindig a gyökérproblémákból indul ki és oda utal vissza, amikor kitér a részletkérdésekre, vádakra, hamis állításokra. Lényegében a trienti zsinat tanításait váltja aprópénzre, gyakran hivatkozik hittani döntéseire. Ez azt is jelenti, hogy — *Prédikációi*t és részben a *Kalauz*t kivéve — nincs szándékában a teljes hitrendszer kifejtése: elsősorban a támadott igazságok védelmét tartja szem előtt.

Külön kellene szólnunk Pázmány térítő, közvetlen apostoli tevékenységéről. Itt csak néhány adat és megjegyzés erejéig térek ki e szempontra. A hitvitázó és hittérítő Pázmánynak állandó gondja volt a katolikus főurak egyéni megtérítése, még akkor is, amikor — érseki kinevezése után — országos politikai ügyekkel foglalkozott. Szekfű Gyula azt írta, hogy « Pázmány térítéseinek számát és lefolyását nem ismerjük eléggé » (*Magyar Történet* IV, 118). Négy családot említ: Homonnay, Zrínyi, Thurzó, Pálffy. Az ő áttérítésükkel Pázmány nagy kiterjedésű területeken visszaállította a katolikus vallást, minthogy a « cujus regio, ejus religio » elve érvényesült. (Pázmány így értelmezte: « Akié a fundus, azé a capella »). Fraknói (*Pázmány Péter*, 73) a hagyomány alapján harminc főnemesi családról beszél. Felsorol harminckét olyan családot, amelyek a XVI. század elején még protestánsok voltak, Pázmány halála előtt viszont már buzgó katolikusok. Mindenesetre, nem állíthatjuk azt, hogy valamennyi főúr visszatérítése Pázmány befolyásának köszönhető, hiszen mellette más jezsuiták, más szerzetes- és világi papok is működtek. A kutatások alapján azt azonban állíthatjuk, hogy a rekatolizálásban Pázmánynak oroszlánrésze volt — közvetlenül vagy közvetve —, vagyis akár személyes térítései és írásai révén, akár az általa megszervezett papnevelés, a megalapított kollégiumok, az egyházszervezés és kormányzás által.

4. *Az esztergomi érsek (1616-1637)*

A « nemzetnevelő » Pázmányt bemutató Schütz Antal szerint az érsek Pázmány ült a magyar történelem szövőszékénél: 1616-tól haláláig az ő kezében futnak össze a magyar történelem szálai. Nádor és király, kamara és országgyűlés, törökök és erdélyi fejedelem, magyar püspökök és római bíborosok, egyházmegyés papság és szerzetesek, béketárgyalások és hadi mozgolódások, főurak lelki ügyei és polgárok-jobbágyok ügyes-bajos dolgai protestáns prédikátorok és katolikus hívek, szemináriumok és iskolák létesítése... — mindezt átfogja gondoskodása és apostoli buzgósága. A hallatlan feladatot páratlan energiával győzi, jóllehet utolsó éveiben egyre többet panaszkodik gyengülő egészsége miatt.

Alig fogott hozzá az ország lelkipásztori újjászervezéséhez, 1619. augusztus 26-án kitört Bethlen Gábor felkelése. Ettől kezdve a nikolsburgi békekötésig (1621. december 31.) a protestánsokat támogató Bethlen hatalma és tekintélye egyre növekszik. Pázmány a magyar püspökökkel együtt Bécsbe menekül, és csaknem három évet tölt ott száműzetésben.

De itt az osztrák fővárosban sem tétlen. 1619 végén megír két vitairatot és közben már dolgozik a *Kalauz* 2. kiadásán. 1619. jan. 10-én kelt a *Pázmáneum* első alapítólevele. A bécsi papnevelő intézet számára már korábban megvásárolta az épületet. A Bethlen-féle felkelés miatt elhúzódott az ügy; a második alapítólevél 1623. szept. 20-i dátumú. A Pázmáneum megnyitására csak 1624. május 24-én került sor. Pázmány 1621 szeptember végétől 1622. jan. 10-ig Nikolsburgban tartózkodik. Ez a dátum szerepel azon a levelén, amelyben békejobbot nyújt Bethlen fejedelemnek, hálát ad Istennek, hogy a keresztény vérontásnak vége szakadt (Hanuy I, 270). Bécsbe visszatérve készül a soproni országgyűlésre. Ennek tartama alatt (májusban) megbeszéléseket folytat a magyar püspökökkel, majd jún. 20-i keltezéssel emlékiratot küld a pápának (Hanuy I, 291-295). Ez a helyzetjelentés megdöbbentő képet fest a magyarországi állapotokról. A bajok orvoslására Pázmány hat pontból álló javaslatot terjeszt elő: ebből négy a nevelés, illetve a *papnevelés* biztosítására, kettő pedig a *népmissziókra* vonatkozik. Évi kétezer aranyat kér a pápától a nagyszombati kollégiumnak és papnevelőnek. Pázmány meg van győződve arról, hogy az ifjúság nevelése és a papképzés révén gyorsan meg lehet változtatni a vallási helyzetet. Ezenkívül hithirdetőket kell küldeni

a török hódoltság alatt élő magyarok közé, támogatni kell az eretnekségtől visszatérteket, magyarul tudó ferenceseket kellene küldeni a csíki székelyekhez.

« Ez a kettős törekvés — írja Sík Sándor (176-177) — a papnevelés és a belső pasztoráció biztosítása, végighúzódik Pázmány egész főpapi működésén. Újra meg újra fölkeresi emlékirataival a pápát, a nunciust, a királyt, kéri, biztatja püspöktársait, elsősorban azonban maga tesz meg mindent, amire anyagi és erkölcsi eszközei képesítik. (...) Állhatatos és következetes magatartását siker koronázta. Nemcsak a maga egyházmegyéjét hozta rendbe és virágoztatta fel anyagilag a nehéz időkhöz képest, hanem kedvező helyzetbe hozta az egész magyar egyházat... »

A bécsi Pázmáneum legkedvesebb intézménye maradt. A régensnek írt levelei tanúskodnak arról, milyen nagy gondoskodással figyelte, segítette működését. 1624 pünkösdjétől 1636-ig nagy fejlődést figyelhetünk meg: a megnyitáskor 13, a bíboros halála előtti évben (1636-ban) már 62 volt a növendékek száma. 1636. okt. 26-án ezt írta Hmira régensnek: « A halál csudálatos egy szörnyeteg; aki után kezeit kinyújtja, annak nem enged gondolkodásra időt. Erőmet szembetűnően fogyni érzem és jól tudom, hogy halálom után nem fog minden máshol már kifejezett akaratom szerint történni, ezért elhatároztam, hogy bécsi nevelőintézetem részére bizonyos összeget — nagyságát nem közlöm — még életemben átadok főtisztelendőségednek, hogy halálom után fekvő birtokok vásároltassanak és az ekként gyarapodó jövedelemből nagyobb számban, mint eddig lehetett, neveltessenek Magyarországon arravaló ifjak a lelkek gondozására » (Hanuy II, 722; Sík fordítása: 179).

Pázmánynak része volt az egész ország számára Nagyszombatban létesített (1631) szeminárium létrehozásában is. Fiatalokat küldött rendszeresen a római Német-Magyar kollégiumba és a gráci egyetemre. Bíborosi kinevezése, 1629 óta évenként tartott egyházmegyei zsinatot. Az 1629-es nagyszombati zsinat irányelveket adott a papoknak pl. a liturgiára, az apostoli működésre és a lelki életre vonatkozóan.

Most pedig a *nemzetnevelő* és *politikus* Pázmányról kell néhány szót szólnunk. A világiak szellemi-lelki neveléséhez iskolák alapításával járult hozzá. A nagyszombati kollégium létrehozását maga készítette elő Rómában 1614-15 fordulóján. Ennek diáksága

Pázmány érseksége alatt megkétszereződött: 1636-ban már ezer körül mozgott a diákok száma. Ezenkívül kollégiumot alapított Pozsonyban, Homonnán és Szatmárott. Az általa megtérített főurakat is arra buzdította, hogy segítsenek neki ebben az egyházi és kulturális munkában.

Pázmány kultúrpolitikájának koronája a *nagyszombati egyetem* megalapítása. 1635-ben hozta létre százezer forintos alapítvánnyal. Az alapítólevélben ezt a gesztust olyasminek minősíti, ami « ha nem is éppen a dolog nagyságához, de mindenesetre a lesújtott haza helyzetéhez illő. » Céljául pedig azt jelölte meg, « hogy ott a harcias nemzet lelke megszelídüljön és az egyház és az állam szolgálatára alkalmas emberek képeztessenek ». II. Ferdinánd királyhoz 1635. szept. 27-én emlékiratot nyújt be, amelyben ezt a kettős célt hangoztatja: « a katolikus vallás terjesztése Magyarországon és Magyarország kultúrája ». Jelzi azt is, hogy a bölcsészeti és hittudományi karon túl két « világi » karnak, a joginak és az orvosinak a felállítása is szeme előtt lebeg távlati tervként. Az érsek a gráci egyetem mintájára akarta létrehozni az egyetemet (egyelőre csonka felépítésű, de teljes jogú), és a jezsuita rendre bízta, amelynek tagjai külföldön szereztek kiképzést (a tanárok jórészt magyar származásúak voltak). 1635. nov. 13-án a filozófiai kar kezdte meg működését, három év múlva pedig a hittudományi kar is elindulhatott.

A *politikus* Pázmányról sokat írtak, gyakran a legellentétesebb nézetek ütköztek értékelésében — a « legnagyobb magyar » minősítéstől a hazaárulás vádjáig. Ezeket nem részletezzük. Örvendetes tény, hogy napjainkban Magyarországon újraértékelik és árnyaltabban, tárgyilagosabban mutatják be Pázmány politikai magatartását. Pázmány születésének 400. évfordulóján Rónay György rövid megemlékezésében már ennek a kiegyensúlyozottabb véleménynek adott hangot, hivatkozva újabb kutatásokra: « Ma már világosan látjuk, hogy egyrészt azokban a forró és forrongó időkben korántsem volt olyan könnyű eldönteni az 'igazságot' (vagyis, hogy mi igazában az ország és a nemzet érdeke), mint utólag ítélkezni; hogy másrészt Pázmányt, aki valóban népe javát akarta, semmiképp sem lehet egy kalap alá venni a Habsburg-érdekek későbbi kiszolgálóival; s hogy harmadsorban az ő 'politikája'is, mint minden igazán nagy politikusé, 'fejlődött': azaz számolt tapasztalataival és a változó körülményekkel, s végül is

német és török közt olyasféle — borotvaélen álló — egyensúlyállapot kialakítását javallotta, amelyben sem a német 'nem pökhet a galléruk alá, sem a török nem gázolhat le'... » (Rónay György, *Kutatás közben*, 1974, 51-52).

Rónay is, miként sokan mások (Prohászka, Hóman, Kolozsvári Grandpierre), arra a híres jellemzésre utal, amelyet Kemény János Önéletírásában olvashatunk Pázmányról. (Lásd: *Bethlen Gábor emlékezete*, Magyar Helikon, 1980, 232). Kemény a három nagy magyart, Bethlen Gábort, Pázmány Pétert és Esterházy Miklóst jellemzi. Számos tény és dokumentum igazolja Kemény meglátását: Pázmány, a reálpolitikus a független Erdély híve, legalábbis I. Rákóczi György fejedelmeségétől kezdve. Kétségtelen, hogy Pázmány a Habsburg-háztól várta a katolikus megújulás támogatását, de — ahogy Sík Sándor hangsúlyozta — « a királyi politikának éppen nem volt kritika nélküli eszköze. Akármilyen odaadással szolgálta fejedelmét, hűségének két szigorú ellenőrzője volt: lelkiismerete és magyar törvénytudata. (...) Így elsősorban neki köszönhető, hogy II. Ferdinánd trónralépése nem a fejedelmi abszolutizmus, hanem a rendi szabadságok növekedése irányában jelentett haladást » (Sík, *i.m.*, 205-206). A legújabb magyar kutatásokat és Pázmány levelezését összefoglalva Hargittay Emil így következtet: a reálpolitikus Pázmánynál « csak Zrínyi folytatott függetlenebb politikát ebben a korszakban. » (*Régi Magyar Levelestár*, I. kötet, 1981. 438-440).

5. *Epilógus: a nyelvművész*

Pázmány irodalmi jelentősége, nyelvművészete minden vitán felül áll. Sík Sándor, aki oly mélyrehatóan elemezte többször idézett könyve IX. fejezetében Pázmány nyelvművészetét, megállapította: « Az irodalomtörténet és a magyar alkotószellem fejlődése szempontjából Pázmány legnagyobb, legmaradandóbb és legtermékenyebb alkotása: stílusa, nyelvalakító és teremtő művészete » (333). Ebben egyetért Horváth Sándortól Klaniczay Tiborig, Kosztolányitól Kolozsvári Grandpierre Emilig mindaz, aki Pázmánytól tanult ízes magyar nyelvet, vagy nyelvalkotását alaposabban tanulmányozta. Talán legelőbb a *Prédikációk* nyelve. (Lásd Bitskey István, *Humanista erudíció és barokk világkép.* Pázmány Péter prédikációi, Bp., 1979, 133kk. és Kolozsvári Grandpierre Emil, « Pázmány », *Irodalomtörténet*, 1971-1, 65kk).

Időhiány miatt befejezésül csak Kosztolányit idézem: « Maga vallja, hogy 'felmelegített tintával' ír. Tollán forró tinta csordogál, kalamárisában pedig tűz van, égi szikra, de a poklok kénköves lángja is. Füstölgő állapotban kotorja ki szavait, melyeken még érzik egy barbár élet nyersesége, s minden tő és gyök messzemesse időről regél. Ő a magyar próza atyja és törvényhozója, öntudatos stílművész, aki már a 17. század elején becsüli a művészi gondot, inti a prédikátort, nehogy rögtönözzenek. Mindig leírja szentbeszédeit, gyalulgatja mondatait. Elődje nincs, senki (...) Pázmány Péter az első, aki egy ember lüktető gondolatait ágyazza a magyar prózába. (...) A reneszánsz fölszabadult egyéniségét érezzük, aki nem szégyenli különvalóságát. Azon a nyelven, amelyen csak enni és inni lehetett, kérni és meghányni-vetni a családi élet történéseit, a földművelés kezdetleges műveleteit, egyszerre leheletnyi gondolatárnyalatokat bűvöl elő, váratlanul hangot ad a harag, szeszély, önkívület és részvét minden rezzenésének. Nincs többé lehetetlen ezen a nyelven. Még csak néhány húrja van, de azért úgy játszik rajta, mint hangszeren. Csodát művel. »

2. PÁZMÁNY PÉTER, AZ EURÓPAI SZELLEMÁRAMLATOK KÖZVETÍTŐJE

(Az *Opera Omnia* Pázmány életművében)

Közismert, hogy a XVI. században — minthogy Ausztria, a cseh korona országai, Magyarország és Erdély, valamint a lengyel királyság és kapcsolt részei egybefüggő tömböt alkottak — a műveltségi és egyházpolitikai tendenciák is hasonlók voltak. A nemesek és klerikusok, prédikátorok és diplomaták szinte folytonos mozgásban voltak az említett térségben; de már a középkortól kezdve nyugatabbra (Párizsba) és délebbre, az itáliai egyetemekre is sok « deák » jutott el: e peregrinusok voltak a kultúra közvetítői. Már Szekfű Gyula hangsúlyozta (Hóman-Szekfű, *Magyar Történet*, III, 228), hogy a reformáció korában, a hitújítás, illetve a katolikus megújhodás reformmozgalmait és eszméit Magyarországon kívül született erők irányították; Magyarország és Európa egysége talán sohasem volt olyan kifejezett és látható, mint éppen a XVI. és XVII. század fordulója körül.

Ez *Pázmány Péter* kora. Szeretném megmutatni, érzékeltetve Pázmány kultúrközvetítő szerepét, hogy a külföldi egyetemeket megjárt fiatal erdélyi jezsuita, miután 1607-ben végleg Magyarországon kezdett működni, a trentói zsinat katolicizmusát képviselve és a jezsuita műveltségbe kapcsolódva, valóban « európai » szellem volt. Ahhoz pedig nem fér kétség, hogy az általa létrehozott intézmények, iskolák, főleg pedig 1635-ben megalapított egyeteme az ország kulturális felemelkedésének döntő tényezői lettek. (Vö. Kornis Gyula, *Pázmány személyisége*, 1935, 8-21 és 60-64).

Másokkal együtt Klaniczay Tibor rámutatott (*Pallas magyar ivadékai*, Szépirodalmi, Bp., 1985, 77kk.): a középkorban a kultúra, a tudomány, a művészetek tartós virágzását elsősorban az egyház, illetve különböző intézményei biztosították. « A XVI. században ezt a funkciót az udvarok, a már erősen laicizálódott egyetemek, valamint — a legfejlettebb országokban, elsősorban Itáliában — az akadémiák töltötték be. Udvar, egyetem és akadémia: ez a három intézménytípus volt a XVI. századi magyar

műveltség legfőbb hordozója. Magyarországon viszont ebben a korban nem volt sem igazi udvar, sem egyetem, sem szabályos akadémia. (...) » Pozsonyban kialakult ugyan egy költői és tudós társaság a XVI. század második felében és Mátyás udvarának hagyományai részben jelen voltak a XVI. század szellemi életében (főleg az erdélyi fejedelmi udvar esetében), de a török dúlás jórészt elsöpörte kultúránkat; egyetem alapítására nem kerülhetett sor. Igaz, a XVI. század második felében voltak regionális jellegű próbálkozások, a reformáció nyomán kialakult felekezeti harcok következményeként. Így pl. « Oláh Miklós érsek a Nagyszombatba telepített esztergomi káptalan iskoláját 1559-ben megreformálta, s kiváló külföldi professzorokkal megerősítette azzal a céllal, hogy azt fokozatosan majd egyetemmé fejlessze, s a reformációtól szorongatott katolicizmus fellegvárává tegye. 1562-ben a jezsuiták behívásával s az iskolának az ő kezükbe adásával remélte célja megvalósítását, de a jezsuiták ez alkalommal kudarcot vallottak, a magyar klérussal nem tudtak jól együttműködni, s néhány év múlva elhagyták az országot. Közben az érsek is meghalt, s az iskola megrekedt a középfokon egészen 1635-ig, amikor Pázmány Péter végre egyetemmé, a legrégibb, máig is működő egyetemmé fejlesztette ». (Klaniczay, *i.m.* 79; hivatkozás: Mészáros István, *XVI. századi városi iskoláink és a 'Studia humanitatis'*, 1981, 64-77).

A XVI. században a magasabb képzettséget kereső magyarok nemes « deákok » és klerikusok csak külföldi egyetemeket látogathattak. Egyébként ezt tették már az előző évszázadban is, amikor — Klaniczay szerint a kb. három és fél milliós országból száz év alatt kb. 5500-an látogattak külföldi egyetemet, túlnyomó többségükben a bécsit és a krakkóit. Jelentős volt még Padova, Bologna, Heidelberg és Wittenberg (ez utóbbi Luther és Melanchton városa), továbbá Róma, majd Graz (ez főleg a katolikus megújhodás, ill. az ellenreformáció idején). Az egyetemeken magyar diákkolóniák létesültek; « a diákok egy része tekintélyes könyvanyagot gyűjtött össze peregrinációja alatt » (Klaniczay, *i.m.* 80).

Pázmány Péter kulturális szerepe elvitathatatlan; az utóbbi két évtizedben a magyar szakemberek fokozatosan helyrebillentették azt a pártos és korlátolt szemléletet, amelyet 1970-ben, Pázmány születésének 400. évfordulójára írt fontos tanulmányában (*Irodalomtörténet* 1971/1,41) joggal megbélyegzett Kolozsvári Grandpierre Emil:

« Az utóbbi negyedszázadban elvétve, ha leírták a nevét (Pázmányét), amiben nyilván döntő része volt annak a nem túlságosan nagy szellemi erőfeszítésre késztető irodalomtörténeti és történelmi szemléletnek, mely a szellem embereit és velük az egész műveltséget két részre osztotta, melyek egyikébe a haladó, másikba a nem haladó személyeket és áramlatokat sorolta be. Az ellenreformátor eo ipso reakciós. Az író Pázmány azonban semmiképpen nem az. »

De a marxista előítélettől függetlenül, minden bizonnyal a nehéz stúdiumot követelő grazi latin traktátusok « megemésztése », meg a skolasztikával szemben táplált hagyományos ellenszenv is közrejátszott — hogy az *Opera Omnia* hat vaskos kötetét, vagyis Pázmány Grazban leadott filozófiakurzusait (1597-1600) és ún. « theologia scholasticá »-ját (1603-1607) olyannyira elhanyagolta a magyar tudományosság. Pázmány *filozófiai* előadásait, amelyek lényegében skolasztikus *Arisztotelész*-kommentárok voltak (logika, természetbölcselet, kozmogónia), ugyan méltóképpen elemezte 1935-ben Félegyházy József és a piarista Gerencsér István, de szinte teljesen homályban maradtak négyéves *teológiai* traktátusai. (E « theologia scholastica » tulajdonképpen a jezsuita *Ratio Studiorum* előírásai szerint *Szent Tamás Summa Theologicá*-jának bizonyos kérdéseit kommentálta a korabeli « skolasztikusok », főleg jezsuiták értelmezéseinek megvitatásával). Ezt a mulasztást igyekeztem pótolni *A teológus Pázmány* c. (METEM-könyvek 1, Róma 1990) monográfiámban. Ebben elemeztem a grazi « theologia scholastica » traktátusait (*Opera Omnia* IV-VI), és elhelyeztem Pázmány teológiáját kora szellemáramlataiban, hogy megvilágítsam viszonylagos eredetiségét.

Mostani felszólalásomban említett művem elemzéseire és irodalmára támaszkodva csak *néhány szempontot szeretnék megvilágítani Pázmány Péter szellemtörténeti helyével, kultúraközvetítő és fejlesztő szerepével kapcsolatban.* Mert Várad szülöttje, aki, a kolozsvári jezsuita kollégiumban nevelkedve, kálvinistából katolikus lett, majd kérte a felvételt a jezsuita rendbe, mint rendi növendék megjárta Krakkót, Bécset, Rómát, utána fiatalon a grazi jezsuita egyetemen tanított hét évet, valóban bekapcsolódhatott az európai szellemáramlatokba, megismerte nemcsak a skolasztikus gondolatrendszert, hanem a protestáns mozgalmakat, tanokat, a vallási és politikai, kulturális és művészeti törekvéseket is. Sokkal több volt ez, mint egyes utazók vagy zarándokok útleírásai, beszámolói, jegyzetei: Pázmány 37 éves koráig — amikor is végleg

« hazakerült » Magyarországra, mert a politikai helyzet miatt nem térhetett vissza « édes nevelő hazájába », Erdélybe — magába szívta és asszimilálta kora felsőfokú műveltségét, amelyet aztán Magyarországon magyar nyelven kamatoztatott. Őry Miklós rendtársam, aki feltárta Pázmány « gyökéreveit » (ezekről Fraknói és Sík alig írtak), így következtet *Pázmány Péter tanulmányi évei* (Eisenstadt 1970, 143) « Kitekintés »-ében: « Pázmány tehát (1597-ben) kész jezsuita. Teljes kilenc évig tartott kiképzése; ennek felét a kereszténység és a rend központjában, az Örök Városban töltötte. Tájak és emberek gazdag változatosságban gyarapították élményeit. Végigjárta Kelet-, Közép- és Dél-Európa legfontosabb jezsuita központjait: Krakkót, Jaroszlavot, Bécset, Rómát. Szent és tudós egyéniségek formálták fogékony lelkét, és a rendi kiképzés egész apparátusa művelte ki nagyratermett elméjét, szellemét. Olyan tele szívvel, annyi duzzadó erővel távozik, hogy telik belőle egy egész életre, negyven munkás és harcos évre: húsz éves jezsuita működésre és húsz éves érseki kormányzásra. Nyilvános pályafutása elején mintegy visszaadja kilencéves neveltetését a Társaságnak, amikor maga is kilenc éven át nevelői munkakört tölt be: Grácban három évig filozófiát, négy évig teológiát tanít... »

1. *Szellemi légkör Rómában és Grazban a XVI/XVII. századfordulón*

Pázmány kora a modern világ születésének hajnala. Amikor Bécsből Rómába érkezik (1593. április), hogy a XIII. Gergely pápa által alapított Collegium Romanumban (a mai Gergely-egyetem elődje) teológiát tanuljon, Róma mintegy 100 000 lakost számláló fényűző város, bár még nem a « kiásott ókor grandiózus emlékét » őrző Örök Város. A szellemiség forrong, a reneszánsz eszmék és a protestáns hitújítás visszhangja behatolnak a jezsuita kollégiumba is, ahol mintegy 200 atya, testvér és skolasztikus lakik. A teológiahallgatók száma kb. 60. Magát az egyetemet mintegy 2000 hallgató látogatja a világ minden részéről: a római szeminárium, a német-magyar, az angol, görög, maronita kollégiumok növendékei mind ide járnak.

A Római Kollégiumban, Pázmány közösségében laknak olyan nevezetességek, mint Chr. Clavius jezsuita matematikus, aki sűrű levelezésben állt Galileivel, Tycho de Braxheval és Keplerrel; a vándormissziós G. Mancinelli, aki Erdélyben és Magyarországon is

megfordult; a szentéletű P. Tucci, akit VIII. Kelemen pápa is tisztelt és többször személyesen felkeresett, hogy tanácsát kérje; végül, de nem utolsó sorban R. Bellarmino, a későbbi bíboros és szent, a hitvédők fejdelme, aki 1592 decemberétől 1594 novemberéig a ház elöljárója volt, és mindvégig mestere Pázmánynak a kontroverziákban, a hitvitázó teológiában. Teológiai summájának (*Disputationes de Controversiis Fidei*) utolsó kötete Pázmány odaérkezésének napjaiban hagyta el a sajtót Ingolstadtban. Pázmány már Grazban tanított teológiát, amikor 1605. márc. 25-én kelt levelével elküldte Bellarminónak a védelmére írt egyházról szóló diatribáját (*Krisztus látható Egyházáról, Diatriba Theologica*, hasonmás kiadás, Őry M. bevezetésével, 1975), emlékezve arra a két évre, amelyet gondoskodása és kormányzása alatt a Római Kollégiumban töltött. (A kiadatlan levél lelőhelye: ARSI, cod. Opp. NN 242, f. 117. Őry Miklós csak Bellarmino válaszát ismerte és közölte: *Diatriba Th.*, 16-17).

Pázmány Grazba 1597. szept. 1-én érkezett hetedmagával. Ott fogták elöljárói filozófiatanárnak: leadta a három éves kurzust. Graz a XVI. század végén Közép-Európa egyik legfontosabb városa volt. Az országos hivatalok ugyan részint Bécsben működtek (Rudolf király Prágában alkímiával foglalkozott és egyéb kedvteléseinek élt), de Közép-Európa politikáját jórészt Grazból irányította Belső-Ausztria kormányzója, Ferdinánd főherceg, aki jó barátja volt a jezsuitáknak. A grazi jezsuita házban Pázmány odaérkezésekor 71 jezsuita lakott, tízen közülük az európai hírű egyetemen tanítottak, ahova Európa szinte minden országából érkeztek hallgatók. Pázmány, a fiatal egyetemi tanár a XVI. század végén tanúja lehetett itt az erőszakos rekatolizálásnak; emiatt kell menekülnie Grazból Keplernek is, aki kapcsolatban állott Pázmány tanártársával, P. Deckerrel.

Hogy a XVI/XVII. századforduló szellemi légkörét érzékeltessük, idézzük fel Giordano *Bruno* alakját és drámáját: a volt domonkos mintegy a reneszánsz szellemiség megtestesítőjének tekinthető. Nicolaus Cusanus nyomán az újplatonikus tanokat hirdette, de misztikus látomásai, panteista ízű nézeteit a hittételekre, pl. a Szentháromságra is alkalmazta, és így eretnekség gyanújába keveredett. Egy hónappal Pázmány Rómába érkezése előtt vitték Brunót Rómába, az inkvizíció börtönébe. És amikor Pázmány hamarosan befejezi a filozófiatanítást Grazban, 1600.

február 17-én reggel a Campo de' Fioré-n máglyatűz vet véget Giordano Bruno életének.

Bruno — aki Cusanus, Paracelsus, Kopernikusz és Galilei szellemi családjához tartozik — valóban « peregrinus » volt: megfordult Európa szinte valamennyi híres egyetemén, hirdetve modern tanait. Arisztotelész-magyarázatait is felhasználta arra, hogy újplatonizmusát kifejtse. Nemcsak bírálta a skolasztikát, mint pl. Erasmus, hanem esküdt ellensége volt neki, mint Luther is. Két évig tanított Wittenbergben is (miután bejárta az olasz, francia és angol egyetemeket). Az egyetemen uralkodó felfogással ellentétben hirdette a Melanchtontól elvetett kopernikuszi világrendszert, amelyet az inkvizíció korábban nem támadott. Bruno 1588. márc. 8-án tartott búcsúbeszédében a wittenbergi egyetemnek háláját fejezi ki, hogy befogadta, ünnepli Albertus Magnust, N. Cusanust, Paracelsust, Kopernikuszt, de főleg Luthert, « az új Herkulest (...), a hármas koronájú Cerberusnak és a pokol kapuinak legyőzőjét, a hőst, akinek a toll volt a bunkója ».

Szemere Samu, akitől az előbbi adatokat vettem, 1914-ben a következőképpen jellemzi a reneszánsz szellemiséget, amelynek megtestesítője Giordano Bruno:

> « Egyelőre még csak abban nyilatkozik a gondolkodás önállósága, hogy az egyik hagyományt merészen fölcseréli a másikkal. De abban, hogy az egyházi tekintély ellenében az ókort teszi mérvadóvá az egész vonalon, a renaissance életérzése hasonló az ókoréhoz; mind a kettő velejében életigenlés: szeretik az életet és a valóságot, a világ nekik becses és szép, nem eredendő bűnnel terhelt. (...) A középkor utolsó századaiban Aristoteles a keresztyén egyháznak úgyszólván egyeduralkodó filozófusa; a skolasztika ő rá esküszik, ő a csalhatatlan tekintély a 'filozófus'. Ámde a skolasztika nem adja elfogulatlan interpretációját Aristoteles filozófiájának; a filozófia a theológia szolgálója: értéke nem önmagában van, hanem ama funkciójában, hogy bizonyító eszköze a katholikus dogmarendszernek; vele áll és bukik az egész középkori világfölfogás. Éppen ezért a középkorral szembeforduló humanisták, az egyházi világnézet ellen harcolva, Aristotelest támadják s így az egész vonalon a küzdelem Aristoteles ellen az általános jelszó. Éppenséggel sem meglepő, hogy, noha az ókornak jóformán valamennyi bölcseleti iskolája és iránya lett ismeretessé és talált híveket, köztük mégis Plato foglalta el az első helyet... » (Szemere Samu, Bevezető *Giordano Bruno Párbeszédei*-hez, Bp. 1914, VI-VII).

Hogy Szemere sarkít a skolasztika sommás megítélésében, azt megmutattam *A teológus Pázmány* c. monográfiámban (« A sko-

lasztika és Szent Tamás — történelmi távlatban », 18kk). Chenu, Gilson, Congar, Bouillard, H. de Lubac és mások rávilágítottak Szent Tamás ágostoni és újplatonikus gyökereire, a Szentírásból és a korábbi egyházi gondolkodókból forrásozó intuícióira. A *teológus* Aquinói sajátos módon *újraértelmezte Arisztotelész* filozófiáját, hogy azt « ancilla theologiae »-vá tegye, bár arisztotelészi eszközkészlete, a hülemorfizmus, az okokról szóló tan stb. továbbélt utána is, és — ismerjük el — « nehezékként » akadályozta a « tomizmus » újjászületését, alkalmazkodását a modern gondolkodáshoz.

A XIII. században az egyetemeken igen nagy volt az érdeklődés a tudományok iránt, főleg az új koldulórendek jeles képviselői és a világi papok körében (R. Bacon, Nagy Szt. Albert, R. Grosseteste, R. Lullus, Jordanus, Campanus...), egyes teológusok pedig a tudományos megismerés értékéről vitáztak (Szent Bonaventura, Halesi Sándor, G. d'Auvergne, Aquinói Szent Tamás, Henri de Grand, Siger de Brabant...). A XIII. századig teljesen csak Arisztotelész *Logikáját* ismerték, valamint más műveinek néhány töredékét. Amikor a XII. század végén és a XIII. század elején elkészült Arisztotelész *valamennyi* művének latin fordítása, és a tudományos világ megismerte « fizikáját », vagyis természetfilozófiáját és tudományos műveit, az összetűzés a tudomány és a teológia között felerősödött. A harc főleg a párizsi egyetemen volt heves, ahol Szent Tamás is tanított. XXI. János pápa 1277. jan. 8-i levelében, Étienne Tempier párizsi püspököt arra kéri, hogy vizsgáltassa ki az arisztotelészi tévedéseket, amelyek főleg az arab *Averroës* († 1198) Arisztotelész-értelmezései nyomán keletkeztek és amelyek ellenkeznek a hittel. A párizsi egyetem doktorai 219 ilyen tévedést jelölnek meg (pl. a világ öröktől fogva való létezése).

Aquinói Szent Tamás (1225-1274), aki elfogadta az arisztotelészi gondolatrendszert és saját teológiájának szolgálatába állította, igen merész újító volt abban a korban, mikor a teológia főleg a platonizáló ágostonos irányt követte. Természetesen, eltért Arisztotelésztől ott, ahol a kinyilatkoztatott hittel ellentétes nézetekről volt szó. Bár érdekes, hogy pl. a világ öröktől való létezése tételét (Arisztotelész azt mondja, hogy a világ szükségszerű és örök) elfogadja mint filozófus. Vagyis Tamás ezt állítja: a hívő a Szentírás (teremtéstörténet) révén vallja, hogy a világ kezdődött, tehát Isten *ex nihilo*, semmiből teremtette; a puszta értelem ezt nem

tudná igazolni. Paradox módon az 1277-es Arisztotelész-ellenes ítélet « utólag » érintette Szent Tamás mintegy 20 tételét is. Ennek ellenére az Egyház 1323-ban szentté avatta és a katolikus tanítás legfőbb doktorának vallja a mai napig. (Vö. Georges Minois, *L'Eglise et la science.* Histoire d'un malentendu. Fayard, Párizs 1990, 200-248).

Az újkori tudományosság és a filozófiában jelentkező « kettős igazság » (hit — ész) folytán a XVI. század végére, XVII. század elejére, tehát Pázmány korára) a merev arisztotelészi « *fizika* » (« természettudomány ») idejétmúlttá válik. Így ismét csak Arisztotelész kerül a viták középpontjába: a filozófus arab és zsidó — tehát a tamásitól eltérő — értelmezései, meg az újplatonizmus és az asztrológia reneszánsz-kori « divatja » olyan pogány-naturalista-panteista színezetű tanokat szül, amelyek kikezdik a teremtő és mindenható személyes Istenben, a lélek halhatatlanságában való hitet is, nem is szólva az egyházi tekintély elvetéséről: a szabad tudományos kutatás lesz a jelző. A nominalisták (occamisták) támadják a skolasztikát, amit csak felerősít a lutheri reformáció. A visszahatás a trentói zsinattal és a skolasztika spanyolországi (salamancai) tűzhelyéről kiinduló megújulásával lesz heves és gyökeres. A XIV. századi tudósok még azt hangoztatták, hogy az észt alá kell vetni a hitnek, és minden igyekezetükkel a dogmákhoz igazodtak. A reneszánsz-kori pápák még eltűrték a tudományos kutatás újdonságait, sőt az okkultizmus és a platonizmus keverését a keresztény tanokkal (Pico della Mirandola, M. Ficino). Arisztotelész elavult filozófiája háttérbe szorult, feltört egy bizonyos irracionalizmus is. De a trentói zsinat (1545-1563) utáni katolikus « restauráció » következtében a XVI-XVII. század fordulójára a légkör megváltozik: a Cusanust követő Bruno máglyahalála (1600) és a Kopernikuszt igazoló Galilei elítélése (1633) döntő fordulatot hoz. (Vö. G. Minois, *i.m.* 290-353).

2. *Pázmány — Arisztotelész értelmezője*

Gerencsér István piarista *A filozófus Pázmány* (Bp. 1937) c. művében — miként a vele egyidőben író Félegyházy József (*Pázmány bölcselete*, Bp. 1937) — jól érzékeltette a grazi latin filozófiai kurzusok (Arisztotelész-, ill. Tamás- kommentárok) elemzésével, miként kapcsolódott be Pázmány, « az első szorosabb értelemben

vett *tudós alkotó* magyar jezsuita » a nagy nyugati mozgalmakba, közelebbről: a fellendülő skolasztikába. A *Dialectica* (logika) és a *Physica* I-II (természetbölcselet és kozmogónia) « széleskörű tudást eláruló gondolatsorai rávilágítanak egy egész világ vajúdására, harcaira, küzdelmeire. A szürkének és elvontnak látszó sorokban ott remeg egy kor szellemének minden törekvése és a közvetlen alkotónak szellemereje. Pázmány e művekben is, mint a nagy keresztény kultúrközösség tagja és a nyugati indítású tudományosság hivatott munkása lép elénk. Tévedés lenne azonban Pázmány filozófiai műveit úgy tekinteni, mint a kor, a XVI. század közösségi szellemének egyszerű medencéjét és *csak* a közösségi szellem vonásait fedezni fel bennük. A gondos elemzés révén egész tisztaságában kibontakozik e műveket közvetlenül alkotó egyéni szellemnek: Pázmány Péternek a tudományos alkata is. Pázmány, a tudós, a filozófus úgy tudott a nagy európai tudományos szellemközösségnek tagjává lenni, hogy, miközben mindenestől benne élt kora szellemiségében, megmaradt *magyarnak és Pázmány Péternek*, megmaradt — már amennyire ez körülményei között lehetséges volt (az eredetiség helyes fogalmát véve) — *eredeti* tudós szellemnek. » (Gerencsér, *i.m.*, 3-4).

Gerencsér megállapításai — *mutatis mutandis* — a teológus Pázmányra is állnak. Szerintünk a teológus Pázmány *még eredetibb* a filozófusnál, bár itt is kötötték a jezsuita *Ratio Studiorum* előírásai, miként a filozófiában (lásd: Lukács L., *Monumenta Paedagogica* V, 279-284 és 397-401: reg. prof. phil., 269-276, cfr. 6-11 és 59-69: theol. schol., Szent Tamás *Summá*jának követése...). A filozófiában ugyanis az Arisztotelész-féle « fizikához » való kötődés (a rendi előírások miatt) megkötötte a természettudomány újabb felfedezéseinek követését, míg a teológiában, a « szabadon » vitatható kérdésekben Pázmány saját belátására, az érvek meggyőző erejére támaszkodhatott. Csakugyan, amikor belemélyed a legnehezebb problémákba, pl. a hitelemzésbe, a kegyelem és szabadság viszonyának akkor hevesen vitatott kérdéseibe, vagy a megtestesülés értelmi megközelítésébe, néha legnagyobb mestereit is bírálja, — Valentiát, Vasquezt, Suarezt és főleg Molinát, ami miatt — mint említettem — meg is gyűlik a baja a grazi jezsuita tanártárssal és kancellárral, a szélsőségesen molinista Deckerrel. 1604-ben és 1606-ban P. Decker küldi el — a rektorral együtt — Pázmány gyanúsított teológiai téziseit C. Acquaviva generálisnak.

(Mindezzel a cenzúra-ügy kapcsán részletesen foglalkoztam: *P.P. emlékezete*, 10-180).

A filozófiában tehát (a logikát és a teológiában is felhasználható metafizikai kérdéseket nem számítva) Arisztotelész elavult világképe tárul elénk. Itt nem annyira a tartalomra, az azóta gyökeresen megváltozott világképre kell figyelnünk, hanem *Pázmány érdeklődésére*, a roppant ismeretanyagra, mégha jórészt másodkézből veszi is azokat (Fonsecától és Toletustól, illetve Szent Tamástól, aki szintén Arisztotelészt értelmezi). Gerencsér szerint (4. old.) « Pázmány több, mint egyszerű kompilátor », igazi filozófus, és ezért filozófiai alkata, bölcseleti magatartása ismeretében jobban megértjük a vele megindított, *barokknak nevezhető* kort. « Vagy eltekintve a névtől, mindenesetre sajátosan megjellegzett kor » ez, és « ennek a sajátosságnak, mondjuk barokkságnak végső gyökereit éppen itt: a filozófiai állásfoglalás és bölcseleti stílus síkján kell keresnünk. A magyar barokknak nevezett szellemiség gyökereit nagy mértékben ittt kell kutatnunk: a XVI. századi skolasztika ethos-ában. A barokk lelkiségre ugyanis, bármiképp nézzük a dolgot, éppen a XVI. századi skolasztika igen nagy formáló hatással volt. »

Természetesen, amint Félegyházy József (*Pázmány bölcselete*, 140kk) kifejti, Pázmány elsősorban a jezsuita rend skolasztikus neveltetésén és mint tanár, a *Ratio Studiorum* által megszabott rend és tananyag követésén keresztül kapcsolódott be kora szellemközösségébe. Főleg Fonseca és Toletus jezsuiták tankönyveit követi, valamint más jezsuita szerzők (pl. Suarez, Valentia stb.) a mesterei. A reneszánsz szerzők közül főként J. Zarabellát (+ 1589), az averroista filozófust idézi; M. Ficino, Pico della Mirandola, Bessarion platonizmusa nem jelent különösebb befolyást nála, miként Cusanus, Bruno, Campanella is csak másodkézből vett szerzők, vélemények... Pázmányra inkább a reneszánsz *természetbölcselete* hatott, amikor három évig Arisztotelészt magyarázta: kommentárjaiban gyakran idézi a korabeli csillagászokat, orvosokat, természettudósokat, geográfusokat...

Félegyházy, miután hangsúlyozta, hogy a *bölcselő* Pázmányra legerősebben a reneszánsz néhány *világnézeti eleme*, a *világkép* pár vonása hatott, hozzáfűzi, hogy mindez « átalakulva, megtisztulva », mondjuk — a skolasztikán átszűrve — jut be a *kezdődő barokkszellemiség árjába*. Hiányoznak a « renaissance erőstónusú színei »:

« az egyetemes filozófiai, eklektikus vallás-tervezgetés, vagy az averroista fátumhit. De kiérezhető az emberi méltóság erős tudata, az emberi önérzet fellángolása, persze keresztény tartalommal megtöltve. Az a lendület, hév, magabízás, amely Pázmány bölcseletének csaknem minden sorából felénk csillan, ebből a szellemből táplálkozik. A harmónia, örökszépség keresése is kiütközik a tartalmi és formai választékosságból. Több gyakorlati érzék, előszeretet az antik világ iránt, új formaérzék, mindez renaissance vonás. Viszont az előző korok hagyományainak megbecsülése és fölhasználása, az új formának keresztény szellemmel való telítése s mindenek előtt a mindent hittel átitató, a diadalmas győzelem reményétől erőben duzzadó szellemarculat: a barokk örvendező szellemiségének a feltünedezése. Szerencsés harmóniában talál egymásra a letűnő renaissance s az életre kelő barokk. Ezek a vonások világosan felismerhetők Pázmány bölcseletében » (Félegyházy, *i.m.* 152-153).

Mindezt szeretném röviden illusztrálni a *Kalauz* első könyvével, mert itt világosan kivehető a grazi filozófia-tanítás hatása. Pázmány, egyike az első modern apologétáknak, a katolikus-protestáns kontroverziákkal foglalkozó fejezetek (*demonstratio catholica*) elé utólag hozzácsatolta az Isten létére vonatkozó *demonstratio religiosá*-t (I. könyv) és a keresztény igazságot igazoló *demonstratio christiana*-t, a II. könyvet.

Az I. könyv tehát — amelyet a protestánsok is pozitíven értékeltek — a Római levél 1. fejezete állítása szerint kimutatja, hogy Isten megismerhető a teremtett világból, « hiszen, ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, a világ teremtése óta művei alapján értelemmel fölismerhető... » (Róm 1,18-20). Pázmány nemcsak a Szentírást és az egyházatyákat (főleg Basiliust, illetve az őt másoló Ambrust, Ágostont, továbbá Tertullianus egyházi írót) idézi, hanem pogány szerzőket is (Seneca, Cicero, Plinius, Platón...), főleg *Arisztotelészt.* Nyilván felhasználja Grazban leadott *Arisztotelész-traktátusait* (00 II-III: *Physica; Tractatus in libros Aristotelis De Celo, De Generatione et corruptione atque in libros Meteororum*). Természetesen, mintául szolgált Szent Tamás *Summa Theologicá*-ja (I, q. 2) istenbizonyítása is.

Pázmány, amikor a *keletkezésből* vett istenérvet előadja (ÖM III, 24-26), cáfolja Arisztotelész nézetét, aki szerint a világ nem keletkezett, hanem öröktől fogva van. Bizonyítása végén hozzáfűzi: « Ebből világosan következik, hogy az egek forgási és az emberek nemzési, egy szóval a világnak ilyen állapattya, mint most vagyon, nem lehetett örökttűl-fogva; akár-mint habozzon ebben

Aristóteles, ki midőn a csipát szemérűl letörölvén bizonyosságinak töredelmes (= törékeny) pozdorjáját megismérte vólna, igazán megvallotta, hogy a világ kezdetirűl bizonyost nem túd mondani. Ezt, a ki teremtette e világot, mely az-előt nem volt, mí Istennek és világ Urának vallyuk. Ezt tisztellyük, mint teremtő és gondviselő fejedelmünket » (ÖM III, 26). Pázmány e kérdésben eltér Szent Tamástól, aki szerint — mint mondottuk — a világ keletkezésének tényét csak kinyilatkoztatásból ismerjük, ésszel nem bizonyíthatjuk, tehát nem cáfolhatjuk Arisztotelészt. Az egész kérdést Pázmány a *Physicá*-ban (00 II, 555-567) hosszan tárgyalja, felsorakoztatva és megvitatva a véleményeket. A *Kalauz* elején e lapokat rövidebben összefoglalja.

Pázmány érezhető gyönyörűséggel szemléli és írja le a természet csodáit: nemcsak a pogány és szent szerzőkre hivatkozik, hanem saját tapasztalatára is (tudjuk, hogy nagyon szerette a természetet, szívesen kertészkedett...) Isten alkotásait csodálja a természeti jelenségekben, a növény- és állatvilágban, főleg pedig az emberben. A zsoltárok ihlette szemlélődésen túl Szent Ignác, a rendalapító Lelkigyakorlatai fundamentumának és a szeretetről szóló záróelmélkedésnek a vízjegye is kivehető e lapokon. A jezsuita teológus mindenben Isten jelenlétét, erejét és bölcsességét látja és dicséri. De az érdekes az — és ez kétségségkívül a reneszánsz ember érdeklődését tükrözi — hogy a szemlélődő csodálkozás és az istendicséret az antik és a reneszánsz tudományosság eredményeinek felsorakoztatásával keveredik. Pázmány pl. hivatkozik tudós matematikus rendtársa (a római Kollégiumban lakótársa) *Clavius* 1602-ben Lyonban megjelent művére, kiegészítve Arisztotelészt az egek méreteiről: « Ebből a föld-körül-forgó Egek nagy-voltából azt hozza ki Aristoteles, hogy meg nem gondolhattya az emberi elme, mely sebes gyorsasággal forog a firmamentom, megkerűlvén huszon-négy óráig az egész főldet. Mert a mathematicusok tanítása-szerént (és itt hivatkozik Claviusra)a firmamentomnak akármely része egy órában oly messze mégyen, hogy ha valaki minden-nap tíz magyar mért-főldet menne, két-ezer-kilencz-száz négy esztendő kellene hozzá, hogy oly messze mehetne; és annyi üdő-alat, a mennyíben egy Mi-atyánkat mondunk, a firmamentomnak akármely része annyit mégyen, mennyit menne egy madár, ha azon üdő alat hétszer az egész főldet megkerűlné » (ÖM III, 34-35).

Amikor pedig az emberről ír, mintha Pico della Mirandolát hallanánk az ember méltóságáról (vö. *Reneszánsz etikai antológia*, Gondolat, Bp., 1984, 212kk). A reneszánsz bölcselő a Biblia mellett az antik görög bölcsekre (Platón, Empedoklész...) hivatkozik, és főleg az ember szabad akaratát magasztalja. Pázmány (ÖM III, 43kk) szintén a Bibliára (Zsolt, Jób, Makk), továbbá Ágostonra és Galénusra hivatkozik. ez utóbbinak orvosi műveit a *Physicá*ban is idézi: « Nem győz Galénus eleget csudálkozni az ember szemének, agya-velejének, szűvének mesterséges rendelésén; álmélkodik az emberi test táplálásának módgyán, a gyomornak emésztő erején, a vérnek sok erecskék csatornáján minden tagokra elosztásán » (ÖM III, 44).

Idézhetnénk még a *Kalauz* első könyvéből a szebbnél-szebb részeket Isten végtelenségéről, mindenhatóságáról (teremtés, fenntartás, kormányzás), mindenütt jelenvalóságáról, bölcsességéről: mindegyik attribútum leírásánál szerencsésen egyesül a tárgyilagos leírás és a költői szárnyalás, a Biblia szövegei mellett sorakoznak az egyházatyák és a pogány szerzők. Így tehát a grazi « fizika », Arisztotelész és más antik és reneszánsz filozófusok-természettudósok tanítása beépül Pázmány későbbi tanításába, a *Kalauz*on át egészen a *Prédikáció*kig. A « theologia scholastica » elemzésekor ezt több példán érzékeltettem (hit, kegyelem-szabadság, megigazulás). *A szerves Pázmány-műhöz hozzátartoznak a grazi latin kurzusok: ezek a gyökerek amelyekből a csodálatos magyar tanítás kivirágzik.*

Pázmány reneszánsz-ember, csodálja a világ szépségeit, de mindent a Teremtőhöz vezet vissza, az Ősi Szépséghez, mint a zsoltáros és Ágoston, mint a rendalapító Szent Ignác. A *Kalauz* első könyve végül Isten dicséretére és szolgálatára buzdít:

« Végezetre az emberi okosság a tellyes sz. Írással arra-tanít, a mint eléb mondók, hogy az Isten minket ő-magáért teremtett: nem hogy hasznot venne alkotmányitúl, hanem (...) hogy az ő szent neve dícsértessék és magasztaltassék; hogy az ő bőlcsessége, hatalmassága, foghatatlan méltósága megismértessék, és ő lévén utólsó czéllya életünknek, ő-reá nézzünk, ő-hozzá siessünk, néki szolgállyunk mint Urunknak » (ÖM III, 68).

3. *A teológus Pázmány és Szent Tamás*

A teológus Pázmány c. monográfiámban bővebben leírtam azt a szellemi légkört, amelyben a jezsuita *Ratio Studiorum* elkészítése

megszületett (különösen is figyelve a Szent Tamás követését előíró szabályokra), illetve az V. rendi nagygyűlés lezajlott (1593. nov. 3 - 1594. jan. 18), és ezzel egyben rávilágítottam a jezsuiták (molinisták) és domonkosok (bañeziánusok) közt folyó kegyelemvita (« *De auxiliis* ») hátterére is, ami nélkül érthetetlen a Grazban teológiát tanító Pázmány elleni cenzúra. VIII. Kelemen, az Aldobrandini pápa, részben a spanyol udvar és egy nyugtalan spanyol jezsuita csoport befolyására, kedvezőtlen magatartást kezdett tanúsítani Acquaviva generális és a jezsuiták ellen. A pápa kívánságára ült össze a rendi nagygyűlés, amelyen többek között meg kellett vizsgálni, mennyiben követik — követik-e? — a rendi főiskolákon Szent Tamás tanítását.

E kérdésbe belejátszott a domonkos-jezsuita kegyelemvita, amelyet a pápa közelről követett. A spanyol jezsuita L. Molina († 1600) *Concordia* c. művét (amely az emberi szabadság és az isteni előretudás összeegyeztetésén fáradozott) a domonkos, ugyancsak spanyol, D. Bañez szemipelagianizmussal gyanúsította, vagyis — egyszerűsítve — azzal, hogy az emberi szabadakaratot túlhangsúlyozva nem hagy helyet az isteni kegyelemnek, amely hatékonyan — Bañez szerint « *praemotio physica* »-val, vagyis fizikailag előremozdítva — indítja a szabadságot. Ez a tan Kálvinra emlékeztetett,nehezen tudta megmagyarázni, hogy Isten nem okozója a bűnnek, a rossznak is. Bañez feljelenti Molinát a spanyol inkvizíciónál. Pázmány még Rómában van 1597 nyarán, amikor VIII. Kelemen pápa megkapja Bañez feljelentő levelét a *Concordia* ellen. De már Grazban filozófiát tanít, amikor az ügy végleg a Szentszék elé kerül. VIII. Kelemen pápa egy idő után nyilvános vitát rendel el a Vatikánban: a domonkos és jezsuita teológusokkal jelen van generálisuk is, sőt maga a pápa is részt vesz bizonyos vitákon. Egy bíborosokból, püspökökből és « semleges » teológusokból álló bizottság vezeti a vizsgálatot. VIII. Kelemen 1604-ben már el akarja ítélni Molinát. Acquaviva generális ingerült, mivel a pápának egyébként is sok kifogása van a Társaság és az ő személye ellen. Ekkor, 1605. május 5-én hirtelen meghal VIII. Kelemen. Utóda, V. Pál alatt lecsillapodnak a viták. De előtte, 1604-ben Acquaviva még cenzúráztatja Pázmány több, a grazi elöljáró által beküldött, P. Decker által « heterodoxiával » gyanúsított tételét. (A végső cenzúra aránylag enyhe volt; közben el kellett oszlatni bizonyos alaptalan vádakat, amelyek Decker kan-

cellár, Pázmány molinista tanártársa túlbuzgóságából eredtek). A « *De auxiliis* » vitát Rómában 1607 nyarán zárják le. Ekkorra már Pázmány befejezi a teológiatanítást Grazban.

Pázmány a grazi katedrán a *Summa Theologica* 2-IIae-je és a III. rész egyes kérdéseit tárgyalta. (A 613 quaestióból összesen 84-et ismertetett az *Opera Omnia* anyaga szerint).

Amit a *kidolgozott, de le nem adott* anyagból ismerünk, az a maga 370 oldalával csak kis hányada a katedrán előadott anyagnak (1400 oldal). Ezeknek az új részeknek kidolgozására valószínűleg 1633-ban gondolt először. Igaz, csak 1634 őszén foglalkozott az egyetemalapítás gondolatával, de a szándék nagyon beleillik a római kudarc (« Legatio romana »), után fölmerülő *Összes Művek* tervébe. Jó építész módjára a tervezett épületnek azokat a részeit egészítette ki, amelyekből már volt valamije.

A Grazban leadott anyag alapos átdolgozása ekkor történt. A budapesti kézirat mutatja legjobban, hogyan dolgozott Pázmány. Betekintést enged az öreg Pázmány munkaműhelyébe. Az utódok — elsősorban Dobronoky titkár — valószínűleg úgy másoltatták az anyagot, ahogy találták. Komolyan vették végső akaratát: hogy örökségként hagyja ezt a dogmatikus-morális könyvet tankönyvül a nagyszombati egyetemnek. Sajnos a halál hirtelen ragadta el, úgyhogy a nagy építmény csak torzóként áll előttünk.

Pázmány Péter a *Ratio Studiorum* előírásai szerint Szent Tamást kommentálja, de számos korabeli « tomista » szerzőtől eltérően *nem a betűhöz ragaszkodik*, hanem Szent Tamás szándékát és szellemét (*mens*) követi, felsorakoztatja az ellenvéleményeket is és megrostálja azokat. Szent Tamásról mindig tisztelettel szól, de meg van győződve arról, hogy nem ejt csorbát az Angyali Doktor dicsőségén azzal, hogy megjegyzi hiányosságait. « *Modern* » *módszere* — Suarezéhoz hasonlóan — bizonyos *történeti-kritikai érzékről tanúskodik*: a *Summa* bizonyos vitatott kérdéseinél Szent Tamás más műveire is hivatkozik, illetve a *Summa* más részeire. Figyelembe veszi azt is, hogy a XII. századtól a trentói zsinatig fejlődés van a katolikus tanításban, tehát bizonyos vitatott kérdésekben nem Szent Tamásé, hanem a Tridentinumé az utolsó szó.

A skolasztikus teológiában nem annyira Bellarmino, hanem Valentia, G. Vasquez, Suarez és részben Molina műveit követi, — tőlük veszi át a felsorolt szerzők véleményét (gyakran találkozunk a

nominalistákkal!). Miután megvizsgálta a véleményeket és az egyes szerzők érveit, állást foglal: a legtöbbször Szent Tamás mellett, még jezsuita mesterei (Valentia, Vasquez, Suarez) véleménye ellenében is. Egy bizonyos értelemben Pázmány *eklektikus*, de nem annyira a tekintélyi érv, hanem a belső megfontolás és bizonyítás a döntő nála (természetesen, a « szabad » kérdésekben). Gyakran megfeledkezik a véleményekről, « tekintélyekről », és *végiggondolja a problémát, követve a kérdés logikáját, mérlegelve az érveket, és így alakítja saját véleményét.* Ez az « eklektizmus » pozitív jelentésű: megfontolt ítélet alapján történő rostálás és asszimilálás.

Minden bizonnyal a kegyelemvita tanulságai késztették arra az idős Acquaviva generálist, hogy 1611. május 24-én levelet intézzen a Társaság provinciálisaihoz *a tanítás szilárdságáról és egyöntetűségéről*, és hogy kikérje az egyes provinciák 6-8 nagytekintélyű és tudós páterének véleményét arról, hogy miként lehet megőrizni a tanbeli tisztaságot, milyen orvoslást javasolnak az elhajlások helyreigazítására, illetve hogyan lehet elkerülni a veszélyeket (Lásd: Pachter II, 12kk). A generális emlékeztet arra, hogy mennyit fáradozott a *Ratio Studiorum* kidolgozásán, és hogy az V. Congregatio generalis határozatot hozott *Szent Tamás tanításának követéséről*, remélve, hogy ez megfelelő út a kívánt cél, a tanítás szilárdsága és egyöntetűsége eléréséhez. A gyakorlat azonban azt mutatja — a jezsuiták számtalan írása arról tanúskodik —, nincs meg a kívánt egyöntetűség, ami veszélyt jelent a Társaság számára. Szent Tamást sem követik úgy, ahogy a rendi nagygyűlés kívánta, egyesek eltérnek attól, amit Tamás kifejezetten tanít egy témáról, csupán itt-ott idézik egy-egy kitételét, újdonságokat keresnek, eredetieskednek. A generális úgy látja, hogy nem elég megszorítani a cenzúrát a könyvek kiadása előtt, még alaposabb orvoslást keres a kérdésben. Ezért elrendeli, hogy a provinciális kérje ki 6-8 nagytekintélyű és tudós atya véleményét a kérdésről, és majd küldje el neki a hozzászólásokat, javaslatokat.

Pázmány Péter közben (1607-ben) már végleg hazatért Magyarországra, és éppen Bécsben tartózkodott (*Kalauz*án dolgozott), amikor 1611-ben az osztrák provinciális kérésére megfogalmazta véleményét *Szent Tamás követéséről* (Pázmány szövege: ARSI *Institut.* 213, F. 103). Jóllehet a grazi katedrát már elhagyta és a magyarországi kontroverziákba erősen bevetette magát, még jól emlékszik a fél évtizeddel korábbi skolasztikus problémákra, a

kegyelemvitára és a kellemetlen cenzúra-ügyre is. Amit itt előad, azt irányelvként követte grazi tanárkodása idején is, amikor Szent Tamás *Summá*ját kommentálta.

« Krisztusban Főtisztelendő Provinciális.

Főtisztelendőséged akarata szerint figyelmesen megvizsgáltam azt, amit Pater Generálisunk előír Szent Tamás tanításának követéséről. Körülbelül a következők ötlöttek eszembe ezzel kapcsolatban.

Először: Minthogy magának a Szentírásnak az értelmezésében is olyan szabadságot engednek, hogy több és egymástól igen eltérő, sőt egymásnak ellentmondó értelmezést adnak ugyanarról a szentírási helyről a katolikus tudósok és az egyházatyák; és eddig Isten Egyházában nem kapott helyet, és nem is lenne jó, ha helyet kapna, az a felfogás, hogy (a hit kára nélkül) valamennyien egy meghatározott hely egyazon értelmezését kövessék; nem tűnik sem hasznosnak, sem gyakorlatilag megvalósíthatónak, hogy minden szabadságot kizárjanak Szent Tamás tanításának értelmezésében, és hogy (ugyanakkor) különböző okoskodásokkal az ő tételeit egymástól eltérő, sőt egymással ellentétes véleményekhez idomítsák (csavarják el).

Másodszor: Nem igen tudom belátni, mi haszna lenne annak, hogy a mieinket szorosabban Szent Tamás véleményének követésére kellene szorítani, mint amire a domonkosokat kötelezik. Minthogy pedig Szent Tamás szándéka és igazi értelme körül még a tomisták körében is a legnagyobb véleménykülönbségek vannak, nem látom, miként lehetne ezt a szabadságot a mieinktől megtagadni, vagy hogy milyen haszna lenne. Szent Tamás szándékának értelmezésében az eltérések, úgy tűnik, három forrásból erednek.

1. A rendkívüli tömörségből, amelyet Szent Tamás különösen is a *Summá*ban alkalmaz. Ez a tömörség szükségképpen magával vonja a homályosságot. 2. Abból a tényből, hogy maga Szent Tamás bizonyos véleményeit megváltoztatta. Mert ha nem is szólok arról, hogy gyakran mást tanít, amikor a Magister [P. Lombardust] magyarázza és mást a *Summá*ban, még magában a *Summá*ban is gyakran megfigyeltem, hogy mást tanít az első részben, mást a I-IIae-ben és egyéb részekben. És a Szent Tanító nem is tudta átnézni és befejezni a *Summá*t mint első műveit, halála közbejötte miatt e műve befejezetlen maradt. 3. Mivel Szent Tamás óta (után) sok új szempontot vettek fel és vitattak meg, sok egyházi nyilatkozat látott napvilágot. Mivel ugyanis egyesek, hogy tomistáknak tekinthessék őket, még olyan kérdésekben is, amelyek Szent Tamás idejében nem merültek fel, Szent Tamás követőinek akarnak látszani, gyakran több irányba csűrik-csavarják Szent Tamás mondásait és véleményeit (amint ezt teszik Arisztotelésszel is). Mivel tehát ezeket az akadályokat teljesen nem lehet elhárítani, nem igen látom módját, miként lehetne Szent Tamás szándékát, szövegeinek ér-

telmét minden kérdésben teljes bizonyossággal kikutatni, vagy valamennyi jezsuitát egy vélemény követésére kényszeríteni.

Harmadszor: Úgy tűnik nekem, hogy az elöljárók ebben a kérdésben egy dolgot elérhetnek szorgoskodásukkal. Ti. hogy megtartsák minden megszorítás nélkül azokat, amelyeket előbb a Congregatio Generalis, majd pedig a *Ratio Studiorum* előírt. Erre ügyeljen a studiumprefektus (ha ő maga egyben nem professzor is, mert nehézségek támadhatnak a professzor és a kollégák részéről egyaránt, a nézőpontok lehetnek részlegesek). Ha pedig bizonyos esetekben túlzás történne (főleg olyan nézeteknél, amelyek kárára vannak a jámborságnak vagy akár csak távolról is veszélyt jelenthetnek a hitnek), az elöljáró találja meg a helyreigazítás módját ».

Pázmány Péter véleménye önmagáért beszél. Hajdani grazi tanártársa, P. Decker(s), aki egyben kancellár is volt és fontos szerepet játszott a cenzúraügyben, szintén beküldte véleményét az osztrák provinciálisnak Szent Tamás követéséről. Decker(s) véleménye kevésbé világos, mint Pázmányé. Inkább buzdító, jámborkodó, pszichologizáló. Hangsúlyozza a vélemények, illetve írások cenzúráját, a cenzorok kellő kiválasztását, megjelöli feladatukat. Egyébként az osztrák-német provinciában is, de más provinciák javaslataiban is gyakran visszatér a kérés a cenzúra megszigorítására vonatkozóan, valamint sürgetik a teológiai tételek részletes katalógusának elkészítését. Gyakori a fegyelmi kérdések részletezése, az elöljárók szerepének körülírása, az ellenőrzés hangsúlyozása, sőt a professzorok eskütételének javaslása is, ti. hogy esküvel kötelezzék magukat arra, hogy követik Szent Tamást. *Aránylag kevés az olyan kiegyensúlyozott, « szabad » vélemény, mint Pázmányé*, bár ilyenek is előfordulnak (Salmeron és Bellarmino nyomán).

* * *

Tulajdonképpen *a grazi évek teljesebb feldolgozása még kutatóra vár; miként szerzőre vár egy a legújabb kutatási eredményeket összegező Pázmány-életrajz a nagyközönség számára.* Ebben teljesebben meg kellene mutatni Pázmány helyét az európai és magyar szellemtörténetben. De úgy, hogy nem intézzük el egy kézlegyintéssel a skolasztikát, amelyet Pázmány magyar műveiben is felhasznált, átalakítva, egyszerűsítve, a való élethez alkalmazva, illetve felfrissítve azt a Szentírással és az egyházatyákkal (különösen is a protestánsok által is annyira tisztelt Ágostonnal). A *Kalauz* teoló-

giája, a *Prédikációk* dogmatikai és morális tanítása mögött ott van *a grazi filozófia logikája és a « theologia scholastica » eszmélődéseinek aranyfedezete.* Maga Pázmány írta a *Prédikációk* bevezetőjében: « ... Elme-élesítő iskolai vélekedéseket és vetélkedéseket, amellyek a lelki épületre nem szükségesek, írásomban nem elegyítettem: de nagy-részre, a mit az iskolai *Theológiá*-ban erkölcsünk igyengetésre alkalmatosnak itíltem, iskolai tanításból, prédikállószékbe hoztam... ».

Pázmány kora óta forradalmi változásokon esett át a világ, vele a világnézet, a szentírás-magyarázat és a teológia is sokat fejlődött, főleg az utolsó században. A modernizmus válsága a századfordulón arra késztette a katolikus teológiát (jórészt a protestáns liberális teológia hatására, amelyet erősen befolyásolt a « modernség »), hogy megújítsa, felfrissítse szemléletét, visszahajolva a Szentírás és az egyházatyák forrásaihoz, ugyanakkor figyelembe véve a modern filozófiát. A kanti kritika, Bergson, a modern természettudományok és az egzisztencializmus befolyása, valamint Blondel katolikus filozófiája nélkül nem érthető Rousselot és Maréchal filozófiája, majd Karl Rahner teológiája, illetve az ún. « új teológia » (Chenu, Bouillard, Teilhard de Chardin, H. de Lubac...), amelyet ugyan még 1950-ben modernista relativizmussal gyanúsított XII. Piusz *Humani generis* kezdetű körlevele, de amely főbb képviselőivel polgárjogot kapott a II. vatikáni zsinaton. E zsinat tanítása megoldást hozott százados vitákra, különösen is a katolikus-protestáns kontroverziák főbb kérdéseire (*Sola Scriptura, Sola Fides, Sola Gratia...*) találtak megoldást az ökumenizmus szellemében.

Pázmány Péter és kora ugyan messze van, de az akkor vitatott kérdések ma is időszerűek, mégha más szellemben és más távlatokban közelítjük is meg őket. *Mindenesetre, Pázmány skolasztikus teológiája nélkül nem érthetjük igazán magyar műveit és XVII. századi szellemtörténeti szerepét.* Ez a szellemi kincs az *Opera omnia* hat vaskos kötetében elrejtve várja, hogy méltóképpen feldolgozzák, megismerjék és elhelyezzék a magyar kultúrtörténetben. Reméljük, jönnek új, fiatal kutatók, akik vállalkoznak erre a szép feladatra.

3. PÁZMÁNY PÉTER EMLÉKEZETE

(A vitaíró és teológus portréjához)

350 évvel ezelőtt, 1637. március 19-én este hunyt el Pozsonyban Pázmány Péter esztergomi érsek, bíborosprímás. Étkezés közben lett rosszul, amikor három jezsuita társaságában ebédelt. A hálóterembe vitték át, szólni többé nem tudott. Csak arckifejezésével és kézmozdulatával jelezte, hogy gyónni kíván. A kancellár, Jakusich püspök, két jezsuita és két ferences, valamint néhány udvari embere vették körül, amikor este 10 és 11 óra között kilehelte lelkét. Mindezt titkára, P. Dobronoki jezsuita naplójából és P. Forró nagyszombati rektor Rómába küldött jelentéséből tudjuk.

Pázmány holttestét az érseki palota egyik termében helyezték el. Egyszerű fakoporsóba fektették, bebalzsamozatlanul, amint végrendeletében kívánta. Fejére jezsuita birétumot helyeztek, jezsuitaszabású vörös damaszt reverendába öltöztették. Határozott óhajának tettek eleget, amikor ékszerek és főpapi jelvények nélkül helyezték koporsóba. Április 3-án reggel ünnepélyes gyászmenetben 24 plébános vitte át a holttestet a pozsonyi káptalani templomba. A gyászmisét és a temetési szertartást Telegdy kalocsai érsek végezte öt főpap segédletével. A latin gyászbeszédet Szelepcsényi György esztergomi kanonok, a magyart P. Forró György tartotta. A koporsót a Pázmány által kijelölt helyre, az Alamizsnás Szt. János ereklyéi alatt nyitott sírboltba, a föld mélyébe engedték le. Egy márványtábla jelzi a bíborosérsek sírját: « Petrus Pázmány Cardinalis ».

Az évforduló alkalmával hazai és külföldi magyar szakemberek tisztelegnek a jezsuita bíboros előtt egy Rómában általunk kiadott gyűjtőkötetben [1]. A « magyar próza atyja » (Kosztolányi), a

---

[1] *Pázmány Péter emlékezete*. Halálának 350. évfordulóján, Róma 1987, 493 oldal. Szerkesztették: Lukács László SJ és Szabó Ferenc SJ. Őry Miklós (†), Szabó Ferenc, Bitskey István, Lukács László, Szántó Konrád, Mészáros István,

katolikus megújhodás vezéregyénisége « ébresztése » már vagy másfél évtizeddel ezelőtt megkezdődött. Két évvel ezelőtt, a nagyszombati egyetem alapításának 350. évfordulója alkalmával hivatalos ünnepségekre is sor került Budapesten. 1983-ban két antológia is megjelent Pázmány műveiből. Egyre több szakszerű kutatással találkozunk (élen járt Őry Miklós SJ) [2]. Lassan feltárják Pázmány életének homályos pontjait, jobban megvilágítják művének, politikájának, teológiájának egyes szempontjait, kiegészítve így Fraknói (Frankl) Vilmos 3 kötetes életrajzát, valamint Kornis, Schütz, Sík (a piarista « trió ») kiváló esszéit a nemzetnevelő és író Pázmányról.

Pázmány Péter születésének 350. évfordulója alkalmával (1570. okt. 4-1920. okt. 4) Prohászka Ottokár így jellemezte a katolikus újjászületés kimagasló alakját:

> « Magyarországnak nem volt renaissance-a. Mátyás király budai udvara s visegrádi vára s kertjei fölött elsuhannak ugyan az ébredő művészet tavaszának fecskéi; de e fecskék nem csináltak tavaszt, s néhány dicsőséges év után jött a tél s az éjszaka; gyönge, tehetetlen királyok után jött a török hódoltság... Mindazonáltal vannak nálunk is renaissance-ra emlékeztető alakok, erős típusok, úri egyéniségek, parancsolásra s alkotásra született akaratok, akik nemcsak látni, hanem tenni is tudnak; ezekhez számítanám — Istenem, édeskevesen vannak — Pázmány Pétert. Máshol a renaissance hősei államférfiak, hadvezérek, konkvisztádorok, fölfedezők s művészek voltak: Pázmány Péterben a hős nem karddal, hanem tollal harcolt — a konkvisztádor nem országot, hanem lelki világot hódított — a fölfedező nem tengerek, hanem a kultúra vizein evezett, hogy a mélységekből a géniusz kincseit, a magyar nyelv ismeretlen szépségeit kiemelje... Benne a religió valóság, küzdő s hódító hatalom volt. Tűz volt, mely égetett s gyújtott... » (Prohászka O., Ö.M. 12, 304).

Érdekes, hogy ötven évvel később, 1970-ben, Kolozsvári Grandpierre Emil Pázmányról szóló szép megemlékezésében szintén azt emeli ki, hogy Pázmányra inkább a renaissance, semmint

---

Fricsy Ádám, Gyurás István, Herner János, Hargittay Emil és Polgár László írásai.

[2] Lásd *Katolikus Szemle* 1985/3, 273-277: « Pázmány ébresztése ». A Szent István Társulatnál megjelent 3 kötetes válogatáshoz Őry M. és Szabó F. írt bevezető tanulmányt (I, 11-107). A Szépirodalmi Könyvkiadónál közzétett antológiát Tarnóc Márton gondozta.

a barokk vonások a jellemzők [3]. Állítja ezt Brisits Frigyes, Szekfű Gyula és Rónay György nyomán. Kolozsvári Grandpierre néha túloz, megállapításait megkérdőjelezhetjük, pl. ezt: Pázmány hitbuzgalmában gyakran rosszhiszemű; de abban igaza van, hogy renaissance-egyéniségét a hitben, a katolikus igazság védelmében bontakoztatja ki. Pázmány ízig-vérig térítő; a hitvitát hivatásának tartja. A *Kalauz*, főműve bevezetőjében így fogalmazza meg ezt a hivatást:

> « ... a hitnek úta vesztettit üdvösséges ösvényekre akarjuk vezetni... » Igaz, sok « eltébolyodott » és « töretlen útakra szakadt » ellene van: « haraggal fenik és agyarkodva köszörülik fogokat ellenünk. Oltalmazzák a keresztyénség egyenetlenségének gyújtogatóit; mardossák azokat, kik óltáni akarják az égő tüzet. (...) Sajnállyák, hogy az ártalmas szakadásokat hegyes írásokkal sértegettyük, noha azokra kellene neheztelni, kik szakadást szerezvén okot adnak a varrogatásra (...) Ezek így lévén, ha csak embereknek akarnánk kedveskedni és e világi nyugodalmat úzni, szaporáb vólna, kezünket egybekúlcsolván halgatni és Istenünkhöz fohászkodni, hogy-sem igazság hirdetéssel gyűlölséget szerezni. De mivel nékünk a Christus juhai óltalmára rendelt személyeknek nem bőrünkben, hanem lelkünkben jár, hogy az igazság-mellett kitámadgyunk, az isteni tudományért bajt állyunk, a bárány bőrrel béllett farkasok-ellen mind nyelvünkkel, mind szeges írásunkal vitézkedgyünk: én-is, egyházi hivatalomnak hivségéhez illendő kötelességemet szemem-előtt viselvén, noha sem elmémben, sem csekély és fogyatkozott tudományomban nem bizakodom, de az igazságnak győzhetetlen oszlopához és a jó igynek mozdíthatatlan erősségéhez támaszkodván az igazság óltalmáért kiszállok: hogy az ellenünk támasztott sok hamis fondorlásokat és káromló nyelveskedéseket, a mennyire Isten tudnom adgya, megfojtsam, és a régi igazságtúl elszakadott találmányok alkalmatlanságit szem- és világ-eleibe terjesszem. » (III, 5-6).

Idézzünk még itt Kolozsvári Grandpierre tanulmánya bevezetőjéből:

> « Annak ellenére, hogy Pázmány gondolata az Isteni hatalom, az üdvezülés, egyszóval a teológia köréből csak olyankor tör ki, ha az égi igazságok támogatására a földi jelenségekhez folyamodik, annak ellenére, hogy témái legfeljebb néhány teológust érdekelnek, műve mégis lenyűgözően élő, azzá teszi egyénisége, hivatástudata, politikusi múltja, de

---

[3] Kolozsvári Grandpierre Emil, « Pázmány (1570-1637) », *Irodalomtörténet 53* (1971).

mindenekelőtt írástudása. Pázmány Péter egyike az igen csekély számú magyar íróknak, akiknek műve kiteljesedett, aki tehát nem maradt meg torzónak. Talán ez az oka, hogy nem övezi a megérdemelt tisztelet. Közönségünk mindig többre értékelte azokat, akikből 'ki tudja, mi lehetett volna', mint azokat, akikből csakugyan lett valaki » [4].

Megkérdőjelezhetjük az utolsó mondatokat: az arra vonatkozókat, hogy Pázmányt miért nem övezte a megérdemelt tisztelet (az ún. « személyi kultusz » idejének kultúrpolitikája nemcsak Pázmánnyal bánt mostohán!); de Kolozsvári Grandpierre Emil tanulmánya szépen rávilágít — számtalan példát idézve — Pázmány renaissance egyéniségére és írásművészetére. Ma már aligha mond ellent valaki annak a megállapításának, hogy Pázmány írói nagyságához nem fér kétség. Erre egyébként már Kosztolányi is rámutatott, Sík Sándor pedig alaposan elemezte az írót.

E megemlékezésben most inkább a hitvitázó és a teológus alakjára irányítom a figyelmet. A *Pázmány Péter emlékezete* c. gyűjtőkötetben Pázmány hitelemzése kapcsán részletesebben foglalkoztam a teológussal [5]. Persze, ez csak egy kérdéskörben hozott újat; tulajdonképpen a teológus Pázmányról szóló irodalom nagyon gyér és sokszor felszínes. Őry Miklós tézise és későbbi tanulmányai is lényegében csak Pázmány egyháztanával foglalkoztak. A teljes grazi *theologia scholastica* feldolgozása még jövő feladat.

* * *

Pázmány Péter 1597-600 között három évig filozófiát tanított a grazi egyetemen. Utána tanári működését félbeszakította a felsőmagyarországi misszió. 1603-ben visszakerült Grazba; nov. 7-én kezdte meg — mégpedig a hitről szóló elemzéssel — a teológia tanítását, amelyet négy éven át folytatott. Tudjuk, hogy a kor jezsuita egyetemeinek tanrendje szerint Szent Tamás *Summa Theologicá*-ját kommentálták, éspedig válogatott kérdéseket. (Pázmány a *Summa* 611 quaestiójából összesen csak 74-et magyarázott).

---

[4] *Irodalomtörténet*, 53, 41-42.

[5] « Pázmány Péter hitelemzése a grazi De Fide-traktátusban », *Pázmány Péter emlékezete*, 99-180. old. Vö. még ugyanott (9-98): Őry Miklós, « Pázmány kegyelemvitája a grazi egyetemen »; a tanulmány után a vita és a cenzúra teljes dokumentációja.

A módszer körülbelül abban állott, hogy a *Summa* kérdésfeltevéséből indultak ki. De nem rekedtek meg Tamásnál; idézték, megvitatták a « modern », tehát a korabeli skolasztikus szerzőket is. A tanár felolvasottnak tekinthette a *Summát*, így nem annak articulusait magyarázta, hanem az újabb véleményeket, majd pedig előadta a sajátját.

Pázmány Grazban előadta a hit, remény, szeretet isteni erényeiről, az igazságosság és a jog, a megtestesülés kérdéseiről szóló traktátusait, tárgyalt a szentségekről általában, valamint a keresztség, bérmálás és az Eucharisztia szentségeiről. A skolasztika Pázmány korában fellendült. A salamancai egyetemről kirajzó domonkosok a XVI. században « iskolát » teremtettek: Vitoria, Soto, Cano, Medina, Bañez..., mind Szent Tamás követőinek tartották magukat, miként a spanyol jezsuiták (Toledo, Valentia, Suarez) is, bár ez utóbbiak újabb utakat törtek.

A kor szellemi irányzatait jellemezve említsük meg a legfontosabbakat. A *nominalizmus* Pázmány korában már hanyatlóban van a feltörő tomizmussal szemben, de « szelleme » még tovább él. Pázmány gyakran idézi Durandust, G. Bielt... Suarez sem tudott teljesen szabadulni a sajátosan nominalista szellemiségtől. A jezsuitáknál főleg módszertani szinten észlelhető a nominalizmus befolyása: a számos vélemény közlése igen nagy helyet elfoglal a kurzusokban a tények, a dologi valóságok közlése kárára. A tartalmi elemekkel szemben a formalisztikus elemek nyomulnak előtérbe. Az individualizmus, az *én* hangsúlyozása is megfigyelhető.

Egy másik hatás: *a renaissance, a humanizmus*. Pázmány művét, miként az egész skolasztikát, befolyásolta a görög-római antiquitas-élmény, a renaissance, ill. humanista klasszikus műveltség. Megnyilatkozik ez pl., a klasszikus szerzők szeretetén és a természettudományos érdeklődésen túl, Pázmány stílusán és egész magatartásán. Kolozsvári Grandpierre erre számos példát sorakoztatott fel. Mindez nemcsak latin műveiben, hanem magyar vitairataiban, a *Kalauz*ban és a prédikációkban is fellelhető.

Végül, természetesen a feltörő *protestantizmus* — közvetlenül, vagy ellenhatásként — nagymértékben alakította a XVI.-XVII. század szellemi arculatát. A gyökerében megromlott emberi természetről (az áteredő bűn következményeit eltúlzó Ágoston nyomában), a *fides fiducialis*-ról, a *sola fide, sola Scriptura, sola gratia* kérdésköreiről, általában a megigazulásról és predestináció-

ról, és ezzel kapcsolatban a szabadság és a kegyelem viszonyáról szóló protestáns tanok nagy erjedést indítottak el a katolikus teológiai berkekben is. A domonkosok (bañeziánusok) és jezsuiták (molinisták) kegyelemvitája jó példa arra, mennyire megzavarta a légkört a protestantizmus. Különben a *de auxiliis* vita nem mérgesedett volna el annyira, a bañeziánusokat nem gyanúsították volna protestantizmussal, a jezsuitákat pedig pelagianizmussal. A hit és a kegyelem kérdésében megzavarta még a helyzetet Baius tanítása, akinek hibrid módszere félrevezető volt (Pázmány számára is). Baius nem vette figyelembe a tanbeli fejlődést. Mint Luther, ő is a múlt felé fordult, a maga módján Ágostont értelmezte, de közben engedett a humanistáknak és reformátoroknak. Eltorzította Ágoston tételét a kegyelem nélküli érdemre vonatkozóan, miként Luther egyoldalúan magyarázta a cselekedetek nélküli hitről szóló páli tanítást. Mindebből érthető, hogy a rendi cenzúra intette Pázmányt: legyen óvatos Baius és Ágoston értelmezésében.

A végső római cenzúra aránylag enyhe volt. Pázmány maga egyébként meglepődve tapasztalta, hogy cenzorai egyszer pelágiánusnak tartották (tehát úgy látták, hogy túlságosan nagy teret hagy az emberi szabadságnak), máskor meg a lutheri tan befolyását érezték nála (tehát — gondolták a molinisták — nemcsak Bañeznek, hanem az újítóknak is enged, amikor olyan nagy szerepet tulajdonít a kegyelemnek).

Pázmány lényegében kiegyensúlyozott álláspontot képviselt a szabadság-kegyelem kérdésében. Túljutva a bañeziánusok, molinisták és ágostonosok « rendszerein », amelyek túlságosan *more mathematico* fogták fel a kegyelem és a szabad emberi cselekvés misztériumát, igyekezett helyesen értelmezni az Istentől függő, ezért öntevékeny emberi szabadságot; igyekezett elkerülni bizonyos antropomorfizmusokat is. A molinista cenzor szerint Pázmány (aki részben G. Vasquezt követte) elmosta a határokat a tágabb értelemben vett « kegyelem » és a megigazulást adó, lényegileg természetfeletti kegyelem között. Valójában azonban Pázmány azt akarta hangsúlyozni (helyesen), hogy a természetfeletti nem valami « ráadás » (*superadditum*), hozzáadás a természetes erőkhöz, hiszen a transzcendens Ok, Isten, felfokozza a másodlagos okokat, így a szabadságot is, hogy az ember — Istentől függve — maga tegye önmagává magát (vö. IV, 268-271). A természetfeletti és a ter-

mészet kapcsolatának helyes teológiája (vö. H. de Lubac műveit) igazolja ezt a szerves pázmányi szemléletet.

Tanulmányomban megmutattam, hogy Pázmány a hitelemzésben főleg *Valentiát* és *Suarezt* követi. *Bellarmino* inkább az egyháztanban mestere. Ami pedig *Szent Tamás követését illeti*: jellemző Pázmány véleménye, amikor C. Acquaviva generális 1611. május 24-i körlevele kérdésére válaszol: Miként kell a jezsuitáknak Szent Tamást követniök? (Ekkor már nem volt tanár, de tekintély volt az osztrák provinciában, ezért őt is megkérdezték) [6]. Röviden így foglalhatjuk össze Pázmány álláspontját:

1) Minthogy magának a Szentírásnak az értelmezésében is megengedett bizonyos szabadság, és tényleg nagyon eltérő és még egymásnak ellentmondó magyarázatokat is olvashatunk ugyanazon helyekről katolikus tudósoknál és egyházatyáknál, és — kivéve a hit alaptételeire vonatkozó kérdéseket — az Egyház sem rendelte el eddig, hogy egyöntetűen kell értelmezni az egyes helyeket, nem tűnik alkalmasnak, hogy Szent Tamás szövegeinek értelmezésénél kizárjanak minden szabad magyarázatot, és megtiltsák a különböző vagy sokszor egymásnak ellentmondó nézeteket.

2) Nem lenne helyes, ha a jezsuitákat arra kötelezném, hogy szorosabban kövessék Szent Tamást, mint ahogy magukat a domonkosokat kötelezik. A tomisták között is nagy az eltérés Szent Tamás értelmezésében, hogyan lehetne megtagadni e szabadságot a jezsuitáktól.

3) Ezután rávilágít arra, hogy miként lehetséges a nagy különbség a Tamás-értelmezésekben: a) Szent Tamás tömörsége (a *Summá*ban) a homályosságot vonja maga után. b) Maga Szent Tamás élete során változtatta tanítását, nemcsak P. Lombardus magyarázatától a *Summá*ig, hanem a *Summa* egyes részei között is eltérések vannak. Az Aquinói Doktor egyébként nem tudta átnézni művét, amely halálával befejezetlen maradt. c) Szent Tamás óta sokat fejlődött a teológia és az Egyház is több kérdésben nyilatkozott. Ha tehát a tomisták Szent Tamást akarják követni olyan kérdésekben, amelyek az ő korában fel sem vetődtek, kiforgatják Szent Tamás szövegét és véleményét (miként Arisztotelészét is) eredeti értelméből.

Minthogy ezeket a nehézségeket nem lehet eltünteni, Pázmány nem igen látja, miként lehetne mindig biztosan meghatározni Szent Tamás eredeti felfogását (*mens*), és miként lehetne minden jezsuitát egyetlen értelmezésre kötelezni.

---

[6] ARSI, *Inst.* 213 103*rv*. (Teljes fordítása előző tanulmányomban).

* * *

Amikor Pázmány ezeket az osztrák elöljáró kérésére papírra vetette, már évek óta (1607-től) magyar földön dolgozott; készülőben volt főműve, a *Kalauz*, amely először 1613-ban jelent meg. A kegyelemvita miatti cenzúrát nem feledhette. Közben újabb nehézségekkel kellett szembenéznie; nem is annyira a protestáns ellenfelek vádjai vagy rágalmai bántották, hanem az a tény, hogy bécsi jezsuita elöljárói is hitelt adtak a pletykáknak, amelyek továbbgyűrűznek, majd az érseki kinevezés körüli bonyodalmakba is belejátszanak [7].

A kegyelemvitában szerzett tapasztalatok (jóllehet a végső cenzúra nem volt szigorú) óvatosabbá tették Pázmányt. Különben is Magyarországon a katolikus-protestáns kontroverziák kötötték le figyelmét, nem bonyolódhatott iskolás « szőrszálhasogatásokba ». A Bécsben és Rómában töltött tanulmányi évek, valamint a grazi egyetemen előadott filozófiai és teológiai kurzusok gazdag erudíciójával, európai távlataival Pázmány Péter elindítja az ország szellemi-lelki reformját. Ezt 1616-tól mint Forgách Ferenc utóda az esztergomi érseki székben (1629-től mint bíboros) folytatja: vitairatokkal, prédikációkkal, térítésekkel, iskolák alapításával, egyházszervező és kormányzó működésével.

Magyarország helyzete a XVII. század elején eléggé kilátástalan volt. A török hódoltság elpusztította az egyházi struktúrákat is; az egyházmegyék jórészt pásztorok nélkül maradtak. Pázmány fellépésekor Magyarország két érsekségének és 12 püspökségének csak 300 lelkipásztora volt; ezzel a kis csoporttal 2000 protestáns pásztor állt szemben. Pázmány 1621-ben készített emlékirata (Hanuy I, 246-249) jól érzékelteti a talpraálló magyar egyház tragikus helyzetét. A paphiányhoz járult, hogy a katolikus iskolák csaknem mind eltűntek a XVI. század végére. A protestánsok 134 középiskolájával szemben csak 30 katolikus működött. A protestánsok hét főiskolán képezték ki pásztoraikat; katolikus részről csak az Oláh érsek által alapított nagyszombati szeminárium működött.

---

[7] Lásd *Katolikus Szemle*, 1985/3, 276-277. Bővebben lásd a *Pázmány Péter emlékezete* c. kötetben (197-267): Lukács László SJ, « Jezsuita maradt-e Pázmány mint érsek? »; az *Archivum Hist. S.I.* c. rendtörténeti folyóiratban (1985) megjelent francia tanulmányunk magyar változata a dokumentációval.

Megnyomorodott a katolikus irodalom is. A XVI. század végére ugyan már működött a katolikus triász: Telegdi Miklós, Monoszlai András és Pécsi Lukács, de a vallásos könyvek aránya 21:85 volt a protestánsok javára. A XVI. században a félezer kiadott magyar könyv kilenctizede protestánsoké volt: 22 nyomdájuk működött, míg a katolikusoknak csak Telegdi házinyomdája állt rendelkezésükre [8]. Közben a nagy nemesi családok protestánsokká váltak; velük együtt — a *cujus regio, ejus religio* elv alapján — jobbágyaik is áttértek az újítók hitére.

E néhány adatot csak annak érzékeltetésére idéztem, hogy Pázmány Péternek és jezsuita társainak, ill. más szerzeteseknek, világi papoknak milyen nehéz helyzetben kellett megvédeniök a támadott hitet, megállítani a protestáns térhódítást, illetve vitairatokkal és lelki beszélgetésekkel, prédikációkkal és iskolai neveléssel, a lelkipásztorkodás különböző eszközeivel plántálni és megerősíteni a katolikus hitéletet, jobbítani az erkölcsöket.

Ma, az ökumenizmus korában, esetleg megbotránkozunk Pázmány és ellenfelei hangnemén, a hitvitákban megnyilatkozó nem éppen keresztény magatartáson. De ne feledjük, hogy akkor a vallási türelem egyet jelentett a hitbeli relativizmussal, közömbösséggel. Egyébként Pázmány azzal indokolta a kemény hangot, hogy ellenfelei rágalmait, hazugságait kellett megcáfolnia, visszavernie. Főleg a tanítókat ostorozza; az egyszerű hívőkhöz szeretettel szól, hiszen félrevezetettek, felelősségük nem olyan nagy, mint a pásztoroké. Így magyarázza mindezt a *Kalauz* « előljáró levelé »-ben:

> Nem új, hanem igaz tudományt hirdet, a « régi igazságot újonnan rágja az emberek fülébe ». « Mert ez nem csak azért szükséges, hogy az elmének feledékenységét gyakran emlékeztető írásokkal segéttsük; hanem azért-is, hogy a hamis tanitók álnaksága megtessék, kik mesterséges halgatással elnyegik és fülök-mellöl bocsáttyák, a mit gyakran szájokba rágunk. Ollyakat kérődnek ellenünk az eggy-úgyű község-előtt az új tanitók, hogy ha azok igazak vólnának, semmi tudomány nagyob gyűlölséget nem érdemelne a minéknél. És noha számtalanszor heven torkokba verjük az ő hazugságokat; mindazonáltal ők azt csak el halgattyák, és azon-eggy régi bakot nyúzván a szegény tudatlan községet

[8] Lásd a Szent István Társulatnál megjelent antológia bevezetőjét, I, 30-33.

hazugsággal kötve tartyák. Azt hirdetik felöllünk, hogy mi a sz. Irást útállyuk és az emberi találmányokat bócsülletesbnek tartyuk, sőt a községet a sz. Irástúl eltiltyuk. Azt írják, hogy nálunk a hitnek és a Christus érdemének emlékezete sincsen, hanem magunk érdemében bizakodunk. Azt mondgyák, hogy nem a Christus Urunktúl, hanem a szentektűl várjuk javainkat, a fa-képektül kérünk segétségeket. Ezer illyen hamisságokat fognak reánk. És noha szám-nélkül pirongattatnak efféle költésekért, még-is naponként újíttyák a gyűlöltető hamisságokat. Azért szükség nekünk is gyakran újítanunk ellenek-való írásunkat » (III, 7).

Pázmány vitairataiban és a *Kalauz*ban mindig idézi az újítók könyveit; Luther és Kálvin írásait éppúgy, mint a külföldi és hazai protestáns irodalmat. Ezekre válaszol, ezeket cáfolja; közben előadja a katolikus tanítást. A szentírást és az egyházatyákat (főleg a reformátorok előtt is nagy tekintélynek örvendő Szent Ágostont), valamint a korabeli kontroverzia-irodalom katolikus szerzőit idézi. A skolasztikus teológiát jól ismeri, hiszen Grazban tanította; de vita-irataiban kevesebbet hivatkozik rá.

A *Kalauz*ba felvette, átdolgozva megfelelő helyre illesztette egyes korábbi vitairatait, és teológiai szempontból is elmélyített bizonyos kérdéseket, pl. a megigazulásról szóló tant a XII. könyvben. Itt felismerjük a grazi professzor elmeélét; a kegyelemvita kényes kérdései is előbukkannak, de Pázmány csak a protestánsokkal megvitatandó tételeket részletezi, nem mélyed bele a katolikusok (jezsuiták-domonkosok) részletvitáiba. A hosszú XII. könyv elejéről és végéről idézek, hogy érzékeltessem: mennyire plasztikus, szemléltető Pázmány, amikor ilyen nehéz kérdésről tárgyal.

« Christus Úrunkat két lator-közzé feszítették. Az ő igaz tanítása-is két szél-hámos tévelygések-között szorongattatik. Pelagius igen sokat tulajdonított a szabad-akaratnak; a mostani lutherista és calvinista tanítók semmi helyt nem adnak annak... » (IV, 491; vö. 375). Következik a protestáns tanok összefoglalása, idézetekkel, hivatkozásokkal, majd így határozza meg a katolikus álláspontot: « A romai Ecclesia közép úton, igyenesen jár: kárhoztattya Pelagiust; de az embert sem tészi barommá, mint Calvinus; kitűl hallók, hogy az ember okos állat nem lehet, ha szabadsága nincsen. Azért a sz. Írás tanításából álhatatosan vallya, hogy az eset-után-is (bűnbeesés után is) szabad akarattya vagyon az embernek, úgy hogy sem erőszakkal, sem kételenséggel nem vitetik jóra vagy gonoszra, hanem szabad választásából. Ama hegyeselméjú bőlcs Scotus azt írja, hogy pálcza-alá kel fogni, a ki ezt tagadgya és mind addig verni,

míg azt nem mongya, hogy ha akarjuk, megszűnhetünk a veréstűl. És ha panaszolkodik, mentségünk lehet előtte; mert egyebet nem mívelhetünk » (IV, 491-492).

Pázmány 63 nagy oldalon tárgyal a megigazulás különböző szempontjairól (a Szentíráson kívül főleg a kegyelem doktorát, Ágostont, idézi). A zsinórmérték a trentói zsinat tanítása. A végén a jócselekedetek érdemszerző erejéről beszél. A protestáns ellenvetésekre Kálvin szavaival felel, amikor azt állítja, hogy a mi érdemünk állítása nem kisebbíti Krisztus érdemeit:

> « Én-is azért azt mondom, hogy a Christus érdemével nem ellenkezik a mi érdemünk; mert ez amabból árad. És valamint a szőlő-tőt nem gyalázza, hanem böcsülletessé tészi a gyümölcsöző vessző: úgy a Christus érdemét magasztallya, hogy annak erejéből az erőtlen vessző gyümőlcsözik. Elégséges azért a Christus érdeme, mert ebből ered a mí érdemünk » (IV, 553).

Egyébként a megigazulás (*sola fide* — jócselekedetek stb.) tematikáját Pázmány már kifejtette a Magyarinak szóló *Felelet*-ben is (I, 116-144); itt (I, 131) megtaláljuk már a szép hasonlatot a szőlőtő és a szőlővesszők kapcsolatáról. A *Felelet* mögött pedig meghúzódik a grazi *De Fide*-traktátus mély elemzése.

A Pünkösd utáni XII. vasárnap prédikációja után első tanúságként szól az emberi nemzet romlásáról (az esetről, tehát a bűnbeesésről), második tanúságként pedig röviden « a bűnös ember igazulásáról » (VII, 369-379). A megigazulás fontos tételeit felsorolja a trentói zsinatra hivatkozva, majd pedig a *Kalauz*hoz utalja az olvasót: « Ezeket és az igazúlás tulajdonságit bévségesen megmagyaráztuk és bizonyítottuk a Kalaúz-ban, azért, hogy ne kétszerezzünk múnkánkat, azokrúl most többet nem szólunk ».

Részletesen kidolgozza viszont a hit-kegyelem-szabadság-jócselekedetek-megigazulás kérdéskörét a Pünkösd utáni XVIII. vasárnap prédikációjában: « A *hitnek szükséges-vóltárúl, méltóságirúl, hasznairúl* » (VII, 510-524). Tulajdonképpen itt magyarul összefoglalja grazi *De Fide*-traktátusát. Kiérett, kristálytiszta megfogalmazásban, közérthetően és mégis szakszerűen szól az egyik legfontosabb kontroverzia-kérdésről. Három évtized után is még ott villódzik a grazi tanár elmeéle, gazdagodva egy fél emberöltő lelkipásztori és lelki tapasztalatával. És a misztérium előtti alázatával is. Ez az egy példa, a hitelemzés kidolgozása különböző

korszakokban, magában is illusztrálja, hogy Pázmány Péter életműve szerves mű. Befejezésül idézzünk ebből a mélyre ható prédikációból.

« Hiszik az ördögök, hogy igaz a keresztyén hit; hitték, hogy Christus Isten Fia. Mert miképpen most nyilván láttyák, hogy a kik nem hisznek, kárhozatra vettetnek, a kik pedig a keresztyén hit-szerént élnek, üdvösséget nyernek: úgy, mikor Christus csudáit látták, világosan ismérték azokban az isteni mindenhatóságot. (...) Nem illyen a mí hitünk; mert noha bizonyos okokkal hiendőnek kel mutatni, a mi előnkbe adatik: de a hiendő dolgot vólta-képpen nem látván, akaratuknak, *Pia affectio*-ja, aítatos indúlattya vonsza értelmünket, hogy Istennek kiváltképpen-való segítsége-és malasztya-által hidgyünk, a mi homályosan előnkbe adatik ».

« Nem-is méltó azon csudálkozni, hogy a mennyei felséges, nagy titkokat homályoson értyük, mert a világi dolgok-közt menyi sok rejtve vagyon? menyit nem értenek, vagy igen homályoson értenek még az igen túdósok-is?... » Ezután egy sor példa következik a természet « titkaiból », majd az összefoglaló tétel, amelyet aztán kibont: « Ezekből kitetczik, hogy a hithez három dolog kívántatik: első, hogy Isten megjelencse az igazságot. Második, hogy vakmerőjűl és fondamentom-nélkül ne hidgyünk, hanem erűs bizonyságokkal és kétség kirekesztő jelenségekkel hitelesnek mutattassék, hogy mit hiszünk, azt Isten jelentette. Harmadszor, hogy a Szent Lélek malasztyával, akaratunk, *Pia affectio*-ra, aítatos kedvellésre, értelmünk bizonyos hitelre emeltessék — Oly kegyelmes gondot viselt Isten választottira, hogy ezek-közzül semmiben nem hagyott megfogyatkoznunk » (VII, 516-517).

4. PÁZMÁNY SZERETETÉNEK KETTŐS FÓKUSZA

Prohászka Ottokár 1920-ban, Pázmány Péter születésének 350. évfordulóján nagyon találóan így jellemezte Pázmány lelkét és legfőbb törekvéseit:

> « E kiváló hatalmas embernek lelkét *két érzés fűtötte*: Az Istenszeretet s a honszeretet, s két ország vonzotta: a mennyország és Magyarország! — Lelkét áthatotta a *religio szelleme*, mely benne nem szó, thezis és ige, hanem élet, tűz és szenvedés volt. (...) Benne a religio valóság, küzdő s hódító hatalom volt. Tűz volt, mely égett s gyújtott. Ő igazán élte s átszenvedte a religiot. A nagy egyházszakadás az ő szívén is mélységes sebet ejtett, s ő azt mindenáron hegeszteni s begyógyítani akarta. E misszióban állt ki a 'Jézus neve alatt vitézkedő Társaság' zászlaja alá...
>
> Pázmány Péter másik szerelme *Magyarország* volt. (...) Két hatalom, mint két világtenger, csapkodta a magyarság kis szigetét, a Félhold és az osztrák ház hatalma, s vigyázni kellett, hogy se ez, se az el ne nyelje. A török nem volt sem keresztény, sem magyar, s kettős veszedelmet jelentett; az osztrák ház buzgó katolikus volt, de nem volt magyar, s így mindkettő veszélyeztette azt, ami Pázmány Péternek Isten s az egyház után legkedvesebb volt, a magyarságot. E veszélyt el kellett hárítania, a magyarságot meg kellett mentenie, s ezt ő úgy eszközölte, hogy az osztrákot a töröknek s a törököt az osztráknak támasztotta neki s a két világhatalomnak két egymást nyomó íve alá állította Magyarországot. A Habsburg-háztól várta a magyar kereszténység oltalmát s a törökkel paktáló független Erdéllyel mint ellensúllyal megóvta az osztrák ház uralma alatt álló magyarságot... ».

A jezsuita bíboros halálának 350. évfordulóját ünnepeltük a közelmúltban. A Budapesten megrendezett egyháztörténeti konferencia során, főleg 1988. február 29-én, a Pázmányra emlékező ünnepi ülésen elhangzott előadások is igazolták Prohászka mélyen átérzett mondatait. Pázmányt, a « magyar próza atyját » (Kosztolányi) és a reálpolitikust — sok ferdítés és elhallgatás után — végre tárgyilagosabban kezdi értékelni a hivatalos kultúrpolitika is. Erről tanúskodik Köpeczi Béla akadémikus, művelődési miniszter ünnepi előadása (szövegét közölte a *Magyar Nemzet* 1988. március 1-jei száma). Idézzük ennek végkövetkeztetését:

« Úgy vélem, hogy a magyar nép történetét, mint természetesen minden más népét, egységben kell látni az egymással szemben álló erők harcában. Az egyoldalúságon, amely az 1945 utáni történetírást sokáig jellemezte, túljutottunk, és ma a *tudományos objektivitás alapján* tudunk szólni Pázmány Péterről, az ő egész munkásságáról halálának 350. évfordulója alkalmából. »

Az említett konferencia előadásait csakugyan ez a tárgyilagosság jellemezte. Pázmányról jórészt azok szóltak, akik már vagy másfél évtizeddel ezelőtt elkezdték « ébresztését » (lásd Bitskey István cikkét a *Vigilia* 1983. júliusi számában). Kétségkívül igen nagy feladat vár még a kutatókra, amint ezt Bitskey meg is jelölte, hogy kialakuljon egy « modern Pázmánykép », hogy alaposan feldolgozzuk — európai távlatokba állítva — Pázmány életművét. Elsősorban is Pázmány *teológiáját* kellene feltárni, elhelyezni a kor áramlataiban, kezdve a grazi *theologia scholasticá*n, amely nélkül igazából nem érthetjük meg a magyar nyelvű írásokat, nevezetesen a *Kalauz*t sem.

Meglepő, a kutatás milyen mostohán bánt a grazi teológiatanár (1603-1607) latin nyelvű kurzusaival. Ezért akarta Őry Miklós († 1984) kiváló Pázmány-kutató — Pázmány tanulmányi éveiről szóló monográfiája után — éppen a grazi éveket feldolgozni. A korszakhoz már nagyon sok anyagot gyűjtött; gyengülő egészsége miatt azonban lassan haladt előre a munka. Szívesen vállalkoztam, hogy segítek neki kutatásaiban. P. Őry nekem a skolasztikus teológiáról szóló kurzusok tartalmi elemzését és kiértékelését szánta. Ennek az elkezdett munkának részleges eredménye az a két tanulmány, amely — sajnos, már Őry Miklós halála után — Pázmány kegyelemvitájáról és hitelemzéséről, Lukács László közreműködésével kiadott gyűjtőkötetünkben (*Pázmány Péter emlékezete*, Róma 1987) jelent meg.

Hogy Pázmány maga milyen fontosnak tartotta grazi traktátusait (amelyek az *Opera Omnia* latin nyelvű sorozatában jelentek meg a századfordulón), bizonyítja az a tény is, hogy élete végén tankönyvül szánta őket Nagyszombatban megalapított egyeteme számára. Ezért javította, bővítette (a *Kalauz* alapján kiegészítette) a hitről szóló értekezését, amint erről a budapesti kézirat tanúskodik. A grazi *filozófiai* kurzusokat (1597-1600) Félegyházy József és Gerencsér István piarista dolgozta fel 1935-ben; e két monográfiához hasonló munka Pázmány skolasztikus teoló-

giájáról eddig nincsen. Csupán Őry Miklós magyar és német nyelvű tanulmányai kezdték alaposabban feltárni az *egyháztani* szempontokat. *

Most azonban nem Pázmány grazi éveiről és teológiájáról kívánok szólni, hanem a *Vigilia* főszerkesztője által megadott témáról: Pázmány magyarságáról és kereszténységéről. Ezért választottam bevezető jellemzésül a Prohászka-idézetet Pázmány szeretetének kettős fókuszáról. Hatalmas téma, átfogja a jezsuita bíboros egész életművét. Nem célom most, hogy e kettős vonást részletesen kifejtsem. Főleg Pázmányt magát szeretném megszólaltatni. Őry Miklóssal kidolgozott tanulmányunk, amelyet a Szent István Társulatnál megjelent háromkötetes Pázmány-antológia elé írtunk, e kérdéskörről is hoz számos adatot. Ezenkívül utalhatok a piarista hármas, Kornis, Schütz, Sík tanulmányaira, arra, amit ők Pázmány személyiségéről (a nemzetnevelésről, az emberről) és művéről elmondtak.

1. *Pázmány magyarsága*

Számomra mind ez ideig rejtély Pázmány magyar nyelvművészete. Hogyan magyarázható, hogy Krakkó-Jaroslav, Bécs, Róma, Graz után hazatérve olyan tökéletesen ír magyarul, mintha Bihar megyét vagy Magyarországot soha el sem hagyta volna. Őry Miklós is megállapítja ezt, *Pázmány tanulmányi éveiről* szólva, Kornis találó megjegyzésére hivatkozva: « ... Csodálatos tény, hogy a megerőltető szellemi munka, az odaadó készségű lelki formálódás, a hazájától távol töltött hosszú idő során a magyarság és missziós elhivatottság mélyrétege Pázmány szívében nem satnyul el, sőt egyre izmosodik. Csak így érthető, hogy a legelső adott alkalommal a szókőár erejével és bőségével tör felszínre. Szépen írja Kornis: 'A messze idegenben majdnem két évtizeden át megőrzi magyarságát, sőt ennek tudata csak fokozódik benne. Amikor hazajő... úgy ír, mintha sohasem lett volna távol: tőrőlmetszett magyarságával, nagyszerű eredeti szófordulataival, pompás írói művészetével, stílusának hatalmas energiájával egy új nemzeti

---

* Közben feldolgoztam a grazi « theologia scholastica »-t, monográfiám 1990-ben jelent meg Rómában *A teológus Pázmány* címmel.

irodalomnak megalapítója'... Amit Európától kapott — teszi hozzá később Őry — azt fel tudta dolgozni harmonikus magyar és pázmányi egésszé, nemzete javát, felemelését célzó missziós kinccsé. »

A rejtély főképpen Pázmány magyar nyelvtudása, nyelvművészete, éspedig a *Tíz Bizonyság*tól kezdve. Hiszen mondhatnók, hogy az élete végén kiadott *Prédikációk*at már kicsiszolhatta, három évtized alatt újra « megtanulhatott » magyarul. De már első magyar írásai is arról tanúskodnak, hogy tökéletesen kezeli a magyar nyelvet, a hosszú idegenben töltött évek után is. Figyeljük meg, hogy a nem szakembereknek (jórészt protestáns hívőknek) szánt *Tíz Bizonyság*ban milyen szép magyarsággal fordítja az idegen szerzőket, az egyházatyákat, a latin szövegeket (ez szinte egyetlen munkája, amelyben alig használ latin idézetet). Később még inkább remekel Kempis-fordításában! Krakkóban, Bécsben, Rómában, Grazban együtt volt vele pár magyar atya vagy skolasztikus — de Pázmánynak nem sok alkalma lehetett a magyar beszéd gyakorlására, mert a tanulás vagy tanítás idegen (jórészt latin) nyelven folyt.

Lehet, hogy az idegen környezet kihívása, a nehézségek csak serkentették magyar missziós *elhivatottságát.* Pázmány vérmérséklete is magyarázat lehet bizonyos tényekre, például a bécsi elöljárókkal való nehézségeire, amelyek kirobbantották lelki válságát az 1610-es évek elején. (Lásd: Lukács László: Jezsuita maradt-e Pázmány mint érsek?, in: *Pázmány Péter emlékezete*). Ha a bécsi elöljárók magatartása nem is igazolható (kétségkívül magyarellenességük is belejátszik magatartásukba), Pázmány « magyaros » nyakassága és meggondolatlanságai szintén elmérgesítették a helyzetet, amely a « töréshez » vezetett.

1600-ban grazi elöljárói így jellemezték a harmincéves Pázmányt: « Éles elméjű, józan ítéletű, tapasztalata nagy, igen jó az irodalmi képzettsége, kolerikus és submelankolikus, alkalmas a filozófia és a teológia tanítására, és talán a kormányzásra is. » Az elismerő jellemzésben megfigyelhetjük a « kolerikus » és a « submelankolikus » jelzőket. Pázmány kemény akaratú bihari származék volt, erről hatalmas életműve tanúskodik. Ugyanakkor rendkívül önérzetes, sőt érzékeny lélek, könnyen leverték az igazságtalanságok, nehézségek, nem is számítva az 1614 körüli krízist, amikor fizikailag megbetegedett az őt igazságtalanul ért rágalmak

és zaklatások miatt. Mindebben talán van valami « magyaros temperamentum »?

Bármint legyen is a jellem, a vérmérséklet kérdése, tény, hogy Pázmány « nemcsak írásmódjában, hanem tetteiben is minden ízében magyar. Egyoldalú Pázmány személyiségének az az értékfelfogása, mintha a katolicizmus érdekét feltétlenül minden fölé, még a magyarság érdekei fölé is helyezte volna: az ő szemében a katolicizmus és a magyarság érdeke teljes összhangba olvadt össze » (Kornis Gyula).

Tudjuk, hogy Pázmányt elöljárói erdélyi misszióba szánták: mivel a politikai helyzet miatt nem térhetett vissza szűkebb hazájába, Grazban tanított filozófiát és oda tért vissza teológiatanárnak. Szántó István, aki Kolozsvárott nagy befolyást gyakorolt a fiatal Péterre (Szántó 1580-84 között volt Kolozsvárott magyar szónok), mint jó erdélyi hazafi később könyörög a rendi elöljáróknak, küldjék Erdélybe a magyar jezsuitákat, és főleg a rektor legyen magyar, « hisz természetes, hogy mindegyik nemzet jobban szereti a maga fajtáját ». Szántó egyik legfőbb gondja a magyar papi és apostoli utánpótlás volt, ahogy később az érsek Pázmányé is; felfogása szerint minden eredmény a magyar nyelvű prédikáción múlik. 1600-ban Bécsből azt javasolja Acquaviva generálisnak, hogy Pázmányt küldje oda Grazból az ő helyére, hogy gyakorolja magát a magyar szónoklásban, mielőtt visszatérne Erdélybe. « Mert — fűzi hozzá — véleményem szerint Dobokayval és Forróval együtt Pázmányt föltétlenül minél előbb vissza kell küldeni Erdélybe. Ezek ugyanis kiváló nemes ifjak és sok eretnek rokonuk és hozzátartozójuk van; ha csak ezeket térítenék is meg az eretnekségből, az is elég nagy eredmény lenne... Azután azért is, mert Erdély urai jobban kedvelnék honfitársainkat, mint idegen nemzetbelieket, és nem lenne joguk kiűzni őket a birodalomból, mint annak előtte a különböző nemzetiségű atyákkal tették. » (Idézi Őry, *Pázmány tanulmányi évei*).

Pázmány tehát a politikai helyzet miatt nem térhetett vissza « szerelmes hazájába », amelyről kijelentette: « Én Váradot és a hozzá tartozó országrészt bizony méltónak ítélem, hogy az egész kereszténység hosszú időre is harcba szálljon érte. » Az 1630-ban álnév alatt kiadott *Jó nemes Váradnak gyenge orvoslása* című vitairatának bevezetőjéből idézzük az öregedő Pázmány lírai vallomását:

« Hallottam nem egyszer az Érsektül, hogy Váradot három dologért szereti és szánja: Először, mert szólatlan kisdedségének tejét őbenne szopta, felserdült gyermekségét kebelében töltötte; és sok vér-szerént való atyafiságának záloga most is benne vagyon. Másodszor: mert azt a várost Szent László király ezer és nyolcvan esztendő tájban, azaz ötszázötven esztendővel ennek előtte isteni jelenésből építette... Harmadszor: Mert ha mostani állapotját tekinti annak a Szűz Mária városának, sírásra méltónak látja... » (Őry, *i.m.*).

Ismeretes, hogy Pázmány milyen *büszke volt nemesi származására.* Amikor Zemplén vármegye egyik átiratában őt magyar jóhiszeműségében megtámadta (1616 augusztusában, Pázmány már turóci prépost volt, közvetlenül érseki kinevezése előtt állt), így ír Thurzó György nádornak: « Én is szinte oly magyarnak tartom magamat, mint akárki; hazámnak, nemzetemnek böcsülletit s csendességét szeretem és Istentül óhajtva kérem, az Nemességnek is privilegjomit szeretem és tehetségem szerént oltalmazom: mert noha most az sok hadak között megaprósodott az Pázmány nemzetség, de azt megbizoníthatom, hogy Szent István király idejetül fogva, jószágos nemes emberek voltak az eleim. Az anyám Massai nemzet volt, az nagyanyám Csáki Miklós leánya volt; Ártándi Kelemen, Czibak Imre közel való attyafia voltak az atyámnak. Azért soha bizony az nemesség privilegioma ellen nem törekedtem, ne is adja Isten, hogy törekedjem » (Hanuy I.).

Büszke volt szűkebb hazájára is és *gyengéd szeretettel vallott róla 1626-ban* — amikor még egyszer összefoglalta a hitvitákban szereplő « ikerkedést » — a *Szentírásról és az Anyaszentegyházról* szóló könyve ajánlásában:

« Az Böcsülletes Bihar vár-megyének — sok aldomásokkal gyarapodó csendes állapatnak hosszabbodását és lelki vígasztalásoknak terjeszkedését kyvánok Istentül. — Negyven egész esztendeje lészen, mikor az Úr Isten engemet honnyomból, az-az, őseimnek örökségéből, ismerőseimnek társaságából, atyafiságomnak nemzetségéből kegyelmesen kiszóllíta és egyházi állapatra választa. Soha az-ólta, *Édes nevelő Hazám*, feledékenségben nem volt előttem emlékezeted, sőt kívántam és kerestem abban módot, hogy velem-való dajkálkodásidat hála-adó szolgálattal valami részből megköszönyem, és benned-lakozó atyámfiainak csekély értékem-szerént kedveskedgyem. De mód nem adatván élő nyelven tanításával hozzád-való kötelességemnek terjesztésében, hogy tellyességgel háládatlanúl meg ne hallyak; vénségemben ezzel a kis írásomnak néked ajánlásával, ha kötelességemnek eleget nem tehetek, ismértetni akarom hála-adó igyekezésemet: és, ha tehetségem megfelelhet kívánságomnak,

azon lészek, hogy lelkednek szolgállyak és írásommal ösvényecskét irtogassak üdvösségedre. »

És így folytatódik, « szerelmes hangon », az ajánlás: « Szerelmes nevelőm », « Szerelmes Hazám », « Édes Hazám » megszólításokkal...

Pázmány magyarságtudatáról tanúskodik mindaz, amit a magyarság műveltségének emelésére tett — intézmények, iskolák létesítése, 1635-ben alapított egyeteme. Amikor a királytól egyetemi alapítványának megerősítését kéri, ezt a célkitűzést jelöli meg: « a katolikus vallás növelésére és Magyarország műveltségének emelésére ».

Pázmány, az agg főpap békét akar, békességért sóvárog; Bethlen Gábor és Rákóczi György erdélyi fejedelmekhez írt levelei a magyarság megfogyatkozásáért érzett sajgó fájdalomról vallanak. Bethlen serege is, a császári had is a magyar nemzet erejét fogyasztja. Ki törődik Európában a magyarság érdekével? « Mert ha nekünk nem fáj saját nemzetünknek fogyása, romlása, nem tudom, kinek fájhat. » Bethlent rimánkodva kéri 1623-ban, hogy keresse a békességet (Hanuy I). Máskor pedig Isten ítélőszéke elé idézi, hogy felrázza lelkiismeretét: « Vajha az Úr Isten az Felségednek szívét, és ezt a szüntelen való nyughatatlan törődését, elméjének és testének fáradozását más alkalmatosb dologra fordította volna. (...) Iszonyodom megmondani, de azt hiszem, kétszáz ezer magyar héjával vagyon Magyar Ország ez tizenhárom esztendő alatt, úgy hogy felséged eddig úgy viselte a Magyar Nemzethez magát, mintha ugyancsak ennek romlására emeltetett volna fejedelemségre... » Majd könyörögve kéri a fejedelmet, hogy vessen véget a pusztításnak, hiszen « ennyi sok ártatlan vérnek kiáltása » « vádolást tészen az Istennek igaz ítélő széki előtt » (1626. nov. 24. Hanuy I).

Pázmány I. Rákóczi György protestáns fejedelmet is európai távlatú politikai tanácsokkal látja el. 1636-ban, fél évvel halála előtt, arra buzdítja a fejedelmet, hogy igyekezzék elkerülni a török háborút, mert ez az erdélyi magyarság pusztulását jelentené (vö. Hanuy II). Óvja attól, hogy a német segítségben bízzon. « Hiszen elég példánk vagyon arrul, hogy Erdélyt a német segítség meg nem oltalmazhatja a török ellen. » Mennyire megindító Várad és Erdély miatti aggódása. 1636. október 26-án írja Pozsonyból Rákóczi Györgynek (Hanuy II.): « Kegyelmedet igen kérem, mind jót,

gonoszt, a mint vagyon, megírja: mert bizonyosan higyje kegyelmed, hogy itt fenn is sok gondolkodást szerez az Erdélyi állapot. Mivel ha Erdély elveszne (kit Isten ne adjon), bizony másoknak is jutna a nyavalyába... ».

2. *Pázmány « ökumenizmusa »*

Pázmány Péter egész életében, apostoli munkájával, szóban és írásban az « isteni igazságra » akarta kalauzolni az embereket. Ezt célozták térítései, vitairatai és főműve, a *Kalauz*, továbbá prédikációi, egyházszervezése és kultúrpolitikája. A trentói zsinat által kívánt reformot akarta megvalósítani Magyarországon, vagyis a római katolikus egyházba akarta elvezetni és abban megtartani az embereket, mert meggyőződése szerint ez volt Krisztus igaz Egyháza, az üdvösség útja. A következőkben több idézettel szeretném érzékeltetni Pázmány magatartását a protestánsokkal szemben, nevezetesen a hitvitákban megnyilatkozó « *ökumenizmusát* », bármennyire is anakronisztikusnak tűnik ez a megjelölés.

Kétségtelen, hogy Pázmány Péter, miután 1607-ben végleg hazatért Magyarországra, nem kívánta követni a Grazban látott és a Forgách által is szorgalmazott erőszakos ellenreformáció módszereit, hanem a szellem fegyvereivel, az igazság erejével akarta meggyőzni az « újhitűeket », elsősorban is a nemeseket. Benda Kálmán és mások megmutatták, hogy Pázmány már 1608 körül (a pozsonyi országgyűléstől kezdve) eltávolodott Forgách politikájától. A jezsuita teológus akkori véleményét és későbbi magatartását jól jellemzi az az 1608-as emlékirata, amelyben II. Mátyás főherceg kérdésére válaszol: *Adhat-e vallásszabadságot a protestánsoknak?* (Hanuy I). Az érvek és ellenérvek mérlegeléséből világosan kitűnik válasza: *Igen*!

Pázmány latin emlékirata 21 (gyakorlati) érvet sorol fel a vallásszabadság engedélyezése mellett és 11 (elvi) érvet ellene. Már itt is megsejthetjük a későbbi reálpolitikust. Igaz ugyan — fejti ki Pázmány a nemleges elvi érvek között —, hogy az eretnekség súlyosabb, mint a török csapás, mert ebből remélhető a szabadulás, de a lelki rabságból, amely a kárhozatra visz, nincs menekülés. A fejdelem felelős azért, hogy alattvalói az igaz vallást kövessék, neki kell megakadályoznia őket, hogy a hamis valláshoz pártoljanak. De — és ezek a gyakorlati érvek között szerepelnek

— nemcsak azt kell figyelembe venni, mi a jogos, hanem azt is, amit az ész tanácsol. Márpedig a tapasztalat szerint a zavaros helyzetekben célszerűbb engedményeket tenni, hogy az elvesztett előnyök visszaszerzésére időt nyerjünk, nehogy az engedményeket megtagadva mindent örökre elveszítsünk. Pázmány történeti példákat is idéz: V. Károly császárnak hatalmában állott volna, hogy kiirtsa Luther « új szektáját », de ő mégis a vallás szabad gyakorlatát biztosította protestáns alattvalói részére, mivel belátta: az erőszakos eszközök alkalmazásával nagyobb bajt idéz elő, mint amit el akar hárítani. A csehországi királyok megtűrték a huszitákat, Spanyolország hatalmas uralkodója vallásszabadságot engedélyezett a németalföldi protestánsoknak. Pázmány egyébként megkülönbözteti az új, tehát a kezdődő, és a már elterjedt és meggyökeresedett eretnekségeket (a protestantizmust ez utóbbihoz sorolja). A Szentírás talán csak a keletkező tévtanok kiirtását parancsolja; az a fejedelem tehát, aki a már korábban megerősödött hamis vallást eltűri, nem vádolható bűnnel. Végül kiemeljük Pázmány legelső érvét a vallásszabadság mellett: Magyarország különleges helyzetben van. A protestáns rendek szoros szövetségben állnak a törökkel, és inkább alávetik magukat a török uralomnak, mint hogy lemondjanak vallásuk szabad gyakorlásáról. Így tehát azt kell nézni, *mit lehet* megvalósítani. Mivel ez a helyzet Magyarországon, a katolikusoknak nem annyira azon kell gondolkodniuk, megadják-e a vallásszabadságot a protestánsoknak, hanem inkább arra kell törekedniük, hogy a katolikus vallás korábbi helyzetét visszaállítsák. Egyébként — fűzi még hozzá Pázmány — azt is lehet remélni, hogy a protestánsok szabad vallásgyakorlatának engedélyezése jótékonyan hat a katolikus rendekre: föléleszti vallásosságukat, és arra serkenti őket, hogy fokozottabban kötelezzék el magukat egyházuk védelmére és vallásuk terjesztésére.

II. Mátyás mások véleményét is kikérte, köztük volt például Khlesl bécsi püspök, Millino bíboros, a pápai követ, egy teológus és egy ismeretlen főpap: az ő válaszuk nemleges volt, tehát egyedül csak Pázmány javasolta — gyakorlati meggondolásokból — a vallásszabadság engedélyezését.

Pázmány látta, hogy az erős magyar protestáns rendeket « sem az udvar, sem az amúgy is gyönge egyház nem tudja megtörni. Egy megoldás van csupán: a rendi erőket a katolikus egyház

szolgálatába kell — a protestáns arisztokrácia áttérítésével hajtani. A kívülről indított fegyveres harc, a polgárok és parasztok templomainak erőszakos elvétele nem vezet célhoz, csak még jobban összekovácsolja a protestáns rendi egységet. Belülről kell meghódítani a rendiséget azzal, hogy meggyőzéssel, okos rábeszéléssel megnyeri az ellenséges tábor családjait, ellenségből szövetségessé teszi őket » (Benda Kálmán, MTA I. Oszt. Közl. 31, 1979).

Világos, hogy Pázmány korában a mai értelemben vett vallási türelem a vallási relativizmussal, közömbösséggel lett volna azonos; erről egyébként ugyanez volt a protestánsok véleménye is. A felvilágosodástól a II. vatikáni zsinatig hosszú az út a tolerancia, a vallásszabadság elismerésében és teológiai megokolásában. (Tudjuk, hogy bizonyos konzervatív katolikus körök nem fogadták el a II. vatikáni zsinat határozatait a vallásszabadságról és az ökumenizmusról, mivel a vallási relativizmus megengedését látták a dokumentumokban, melyek szerint « minden vallás és egyházi felekezet egyforma, egyformán igaz »). Pázmány meg volt győződve arról, hogy a katolikus keresztény vallás az egyedüli igaz, és egész tevékenységében arra törekedett, hogy az igaz hit ösvényére vezérelje a « setét hajnalcsillag után » bujdosókat. Írásában azonban azt is vallotta, hogy a hit az isteni kegyelem és az emberi szabadság műve, soha senkit nem szabad kényszeríteni erre a hitre. A tanítóiktól megtévesztett lutherista és kálvinista híveket megértő szeretettel igyekezett felvilágosítani. Erre hozzunk néhány példát.

Elsőnek *megírt* magyar munkája, a *Tíz Bizonyság* (1605) ajánlásában Pázmány így fordul a lutherista és kálvinista olvasóhoz:

> « ... Ércsd meg jól először mind az te vallásodat, s mind az mi tudományunkat: azután szidalmazd, a mit káromlásra méltónak alítasz. De minek-előtte olvasni kezgyed ez könyvecskét, röviden KÉT dologrúl akarlak inteni.
>
> ELŐSZÖR arrúl: hogy valamit ez könyvbe elő-hozok az Új tanító Atyafiak írásaiból, azt én magam az önnön saját könyvökből írom-le. (...) Mert ugyanis sok üdőtül-fogva olvasom az Új tanítók írásit: a végre, hogy minden tudományoknak és róka-lyukoknak végére mehessek. (...)
>
> MÁSODSZOR: jó lelkiismérettel tudománt tészek, hogy senkit akaratom-szerént nem igyekezém írásomban szidalmazni és gyalázni. Mivelhogy nem az Lutherista és Calvinista Atyafiak személye-ellen: hanem az ő tudományok és vallások-ellen írtam, valamit írtam, csak e végre, hogy az hamisságrúl levonassék az áll orcza, és az üdvösségnek úttya megesmértessék. »

Pázmány ezután megmagyarázza, hogy a tévelygések tanítói ellen ugyan « keményen szólott », de azért tette, mert mindenféle szidalmat, igazságtalan vádat szórtak a pápistákra. « Azok-közzűl, kik Magyar országba az régi keresztyén vallás-ellen írtak, alég olvastam, ki mértékletesbnek téttetné magát Magyari Istvánnál: de hogy megércsed, mely tisztességesen szoktak nekünk szóllani még azokis, kik csendesbeknek téttetik magokat, halhadsza, mely bölcsűlletes neveket és titulusokat ád őis az Régi hiten való keresztyéneknek. » (...) És itt Pázmány egy oldalon felsorolja azokat a nem mindig « szalonképes » jelzőket, amelyekkel a « mértékletes » Magyari illette a pápistákat, majd hozzáfűzi: « Ilyen szép bőcsülletes nevekkel ékesget minket fejenként egy tudatlan Colosvári taligás. És efféle, mind édes méz az Újító Atya-fiaknál. Ha pedig mi egy nehéz szót ejtünk, mindgyárt föstölög sokaknak az orrok, és azt akarják, hogy mint az Úr emberének, nékik minden szabad légyen, mi pedig csak vállal vonícsunk. »

Pázmány arra int, hogy már az Apostol, majd az egyházatyák is keményen szóltak az eretnekek ellen, hogy az emberek felismerjék a veszedelmes hamis tanítókat. « Ezt a végre hozom-elő szerelmes Atyámfia, hogy ne csudálkozzál, ha néha miis megélesíttyük az penna orrát, megmelegíttyük az téntát, mikor ez mostani Új tanítókrúl szóllunk: és kerek szóval az hamisságot hamisságnak, az hazugságot hazugságnak nevezzük. De ha tanító nem vagy, magadra ne végy effélét... ».

Egy másik példának vehetjük Pázmány főműve, a *Kalauz* bevezetését (« Elől-járó Levelét »), illetve a III. könyv végén található « módszertani » felvilágosítást: « Rövid tanúság, mint kell hasznosan beszélgetni a hit dolgairúl ». « Az isteni Igazságra vezérlő Kalauz », amint a címe is mutatja, nem akar mást, mint a « hitnek úta-vesztettit üdvösséges ösvényekre vezetni ». « Én-is, egyházi hivatalomnak hívségéhez illendő kötelességemet szemem-előtt viselvén, noha sem elmémben, sem csekély és fogyatkozott tudományomban nem bizakodom, de az igazságnak győzhetetlen oszlopához és a jó igynek mozdíthatatlan erősségéhez támaszkodván az igazság óltalmáért kiszállok. » Ezután Pázmány kifejti módszertani elveit, majd összefoglalja művét: « Rendi és sommája e könyvben foglalt tanúságnak. »

Most azonban inkább a III. könyv végén olvasható « ökumenikus » párbeszéd elveit szeretnénk bemutatni: « *miként kell hasznosan beszélgetni a hit dolgairúl* ».

1. Isten segítségét kell kérnünk, « hogy nyelvünket az eltántorodtak oktatására vezérellye, azon kell lenni, hogy keresztyéni szelídséggel, mértékletességgel és szeretettel szólva, szidalom, bosszúbeszéd és rágalmazás ne elegyedjék a beszélgetésben ». A hamis tanítóknak « keményen torkukba kell verni hamisságokat », de az egyszerű emberekhez, « egyéb rend-béliekhez lágyan kell nyúlni... »

2. Figyelni kell az újítók « két csalárd mesterségére »; az egyik: nem fejtik ki a lényeget, csak rágalmaznak, « rút hamisságokat kennek és kérődnek ránk ». A másik: nem maradnak a vitatott témánál, hanem « mint a róka eggyik lyukából kiszorittatik, másba szalad: úgy az új tanítók, midőn valóban a fáréra fogatnak (szorongattatnak), és erős bizonyságokkal sürgettetnek, mindgyárt nyomot vesztenek, egyből másba üttetik beszédeket, és csak alig vészed eszedbe, hogy az igazúlásrúl kezdett beszélgetést az úrvacsoráján kell végeznek... » Arra kell tehát rávenni a partnereket, hogy míg a megkezdett témát végig nem tárgyalták, ne kezdjenek másikba.

Végül a « gyümölcsös » beszélgetéshez fontos az, hogy ne engedjük a Szentírás helyes értelmét kiforgatni, tehát hogy az újítók « fel s alá kedvek szerént gázollyanak a szent Írásban ». Pázmány mindig kulcskérdésnek tartja a Szentírás és a Tradíció (az apostoli Hagyomány, a kánonképződés) kapcsolatának tisztázását. A *Kalauz* III. könyvén kívül még a IV. és az V. könyvet ajánlja. Ki kell mutatni, hogy az Egyháztól (« romai gyölekezettűl) elszakadtak nem értelmezik hitelesen a Szentírást. A *Sola Scriptura, Sola Fides, Sola Gratia* alapelveinek megcáfolása után már könnyebb bizonyos részletproblémák megvitatása.

A Kalauz VI. könyvének jórésze a *Sola Scriptura* körül forog: a VII. könyv pedig azt fejtegeti, hogy a római Ecclesia az ítélőbíró a Szentírás helyes értelmezésében. Pázmánynak a VI. könyv elején gondja van arra, hogy felsorolja azokat a pontokat, « mellyekben, ha értelemmel nem-is, de szóval minden közbevetés nélkül *eggyet értenek* minnyájan, valakik keresztyén nevet viselnek »:

1. Az igaz hit nem emberi vélekedésen, hanem Isten szaván és tanúbizonyság-tételén alapul; 2. a Szentírás, Isten Szava méltósága és normatív szerepe a hitben; 3. ha valamely vallás ellenkezik a Szentírással, nem eredhet Istentől; 4. a Szentírás igaz értelmét kell követni, nem szabad önkényesen « kitekerni » jelentését.

Pázmány 1626-ban, amikor újra összefoglalja az « ikerkérdésre », a *Szentírásra és az Anyaszentegyházra* vonatkozó tanítást, a bevezetőben, a « római hittől elszakadtakhoz » fordulva, ismét csak « ökumenikus » hangot pendít meg. Kálvin tanítására is hivatkozik, mivel a bihari kálvinistákhoz szól. (Érdekes, hogy Kálvinról mindig nagyobb tisztelettel beszél, mint Lutherről. Talán kálvinista neveltetése mindvégig befolyásolta?) Kálvin « holta napjáig azzal dicsekedett, hogy a tiszta Szent Írásnál egyebet nem tanított ». Nos, ha ez a « tudománnyal és díszes elmével bővelkedő » tanító megcsalatott, mennyivel inkább « mostani vezetőid, kik örökké csak az egy álhatatlanságnak szélvészétől és tétovázó habozásnak fergetegétől, locsból pocsban, fertőből posványban hurcoltatnak ».

Pázmány itt is megkülönbözteti a tévtanítókat az egyszerű hívektől, illetve különbséget tesz a tévedés és a tévedő ember közt: « Sem erejét nem tudgya, sem vezérlését nem követi a keresztyéni szeretetnek, valaki békétlenkedvén, gyűlöli a hitbe megcsalatott tébolygókat. Mert Sz. Ágoston tanítása-szerént *a tévelygés és az eltévelyedett ember-között választást kell tenni, úgy-hogy a tévelygést gyülöllyük, de azt, a ki megbotlott, keresztyéni szeretettel megölellyük*. (...) Én-is, ettől a szeretettől viseltetvén, és lelki pásztorságomnak kötelességével kénszeríttetvén, ez írásocskával segítő kezemet akarám nyújtani azok vezetésére, kik út-kívül bolyonganak. » Ezután pedig Pázmány megmagyarázza, hogy a keresztények közti viszályban minden azon fordul meg, hogy « megércsük, mellyik az Isten igéje és mint mennyünk végére ennek igaz magyarázattyának »; majd hozzáfűzi: « Minek-okáért minden sebesítő kötődés, gyülölség és versengés nélkül: a szűvnek és szájnak keserűsége-nélkül: mennél világosb rövidséggel lehet, az igaz vallásnak két válogatott jeles czikkelyit megmagyaráznom. »

E cikk olvasója talán túl soknak találta a Pázmány-idézetet. Szánt-szándékkal magát Pázmányt beszéltettem. Mert — sajnos — kevesen olvassák Pázmány szövegeit. Sokszor a róla írók is átveszik mások sematikus vagy ferdítő ítéleteit. Nemegyszer az az

ember benyomása, hogy ez a « szakember » nem is olvasta Pázmány műveit, amelyekről nyilatkozik. Legalábbis, ha ismerné egész művét, jobban árnyalná kitételeit. Ezt a felületességet főleg a Pázmány teológiájáról írt tanulmányoknál tapasztaltam.

Mutatis mutandis, Pázmányra is alkalmazhatjuk, amit Szekfű Gyula írt *A mai Széchenyi* című, 1935-ben megjelent munkája előszavában: « A legnagyobb magyar alakja szinte már elveszett a rá halmozott eszmék, gondolatok, tanítások és vallomások súlya alatt... » Ideje lenne most már Pázmány művét is megszabadítani az üres dicshimnuszok, dilettáns méltatások, illetve a félremagyarázások és egyoldalú ferdítések tömkelegétől, törmelékeitől. Túl páratlan nyelvművészetén — ezt ma már senki sem vitatja —, el kellene helyezni Pázmány ránk maradt művét eszmeileg — a latin és a magyar sorozatban tartalmazott összes művek « tanítását » — a magyar és az európai szellemtörténetben. De ehhez mindenekelőtt hozzá kell fogni Pázmány latin és magyar írásainak olvasásához, elemzéséhez, forrásainak felkutatásához: mert csak így lehetséges eredetiségének megvilágítása a kor szellemtörténeti összefüggéseiben. Mindez a munka több fiatal kutató feladata lesz.

5. A KERESZTÉNY LELKISÉG ALAPJAI PÁZMÁNY PÉTERNÉL

Most emlékezünk Pázmány Péter halálának 350. évfordulójára [1]. Amikor a világiak lelkiségéről, egyházi szerepéről szóló számunkban Pázmány ide vonatkozó gondolatait ismertetjük, nem pusztán a kötelező emlékezés, az évforduló « időszerűsége » vezet bennünket. Mindjárt látni fogjuk, hogy mindaz, amit Pázmány a keresztény lelkiség alapjairól mond, teljesen időszerű ma is, miként maga a Szentírás, legfőbb forrása, miként Szent Ágoston, legnagyobb mestere, és miként Szent Ignác lelkigyakorlatos megfontolásai, akinek lelkiségét a jezsuita hosszú kiképzése alatt magába szívta [2].

1. *Pázmány egyházszemlélete*

A kérdéshez számos értékes elemet szolgáltatott Őry Miklós S.J. (1909-1984), lapunk volt főszerkesztője, az ötvenes évek elején közzétett doktori disszertációjában és egyéb tanulmányaiban. Valójában azonban feldolgozásra vár Pázmány egyháztana (főleg a II. vatikáni zsinat és az újabb teológia szemszögéből, miként általában teológiája. Ha alaposan tanulmányozzuk felfogását a grazi *Theologia Scholasticá*-tól a *Kalauz*on át a prédikációkig, ha elhelyezzük művét a kor szellemi áramlataiban, az egyetemes teológiafejlődésben, kiviláglik, hogy Pázmány Péter európai távlatú szellem, aki bizonyos kérdésekben, mint pl. a hitelemzésben és a kegyelemvitában, vagy akár a *Kalauz* apologetikai beállítottságában —

---

[1] Lásd: *Pázmány Péter emlékezete.* Halálának 350. évfordulóján, Róma 1987, 492. old. Szerk. Lukács László SJ és Szabó Ferenc SJ. — Szabó F., Lukács L., Bitskey I., Szántó K., Mészáros I., Fricsy A., Gyurás I., Herner J., Hargittay E. és Polgár L. tanulmányai.

[2] Lásd: erről Őry Miklós *Pázmány Péter tanulmányi évei* (1970) c. könyvét és közös bevezetőnket a Szent István Társulat által kiadott Pázmány-antológiához: *Válogatás műveiből* (1983), I., 11-86.

viszonylag — eredeti nézeteket vall [3]. Meghamisítaná Pázmány művét az, aki csak — ma már legkevésbé időszerű — vitairatait venné alapul teológiája bemutatásakor, jóllehet a kontroverzia-irodalom nem elhanyagolható részét alkotja életművének. Az is egyoldalú szemlélet, amely a prédikációkban — legérettebb és nyelvi szempontból is legtisztább alkotásaiban — a moralizálást emeli előtérbe [4]. Őry Miklós többek között rámutatott arra, hogy Pázmány beszédeiben a dogmatikai, a Jézus misztériumaira vonatkozó eszmélődés még mennyiségileg is döntő. Persze, mint minden lelkipásztornak, Pázmánynak is egyik célja volt az erkölcsök nemesítése, a keresztények krisztusi életének elmélyítése, vagyis az evangéliumi megtérés és a Szent Ignác-i életreform.

Pázmány Péter — amint azt újabban Kolozsvári Grandpierre Emil megfigyelte [5] — « a renaissance-ból a barokkba való átmenetet készítette elő, mégpedig többnyire renaissance eszközökkel ». Korábban már Brisits Frigyes, Szekfű Gyula és Rónay György is a renaissance-elemeket emelte ki a jezsuita térítőnél. Kolozsvári Grandpierre idézi Rónayt: « Hiába érkezett Pázmány a barokk centrumokból, telve a barokk kultúra és művészet élményeivel, egy késő renaissance kultúrájú protestáns országba került. A magyar renaissance és humanizmus olyan nagy alakjai működnek még ekkor, mint Szenczi Molnár Albert, s alig egy évtizeddel hamarabb halt meg a magyar renaissance legnagyobb alakja, Balassi Bálint ».

De minket most elsősorban Pázmány *egyházszemlélete* érdekel, hiszen azt keressük, miként látta a laikusok szerepét az Egyházban. Történeti szempontból világos, hogy a XVII. század elején, a trentói zsinat utáni időszakban másként merült fel a világiak szerepének kérdése, mint ma, a II. vatikáni zsinat után, a modern szekularizálódás korában. Egészen sematikusan H. Fries-szel [6] így jellemezhetjük az egyházszemlélet fejlődését: Az első három szá-

---

[3] Lásd: Szabó F., Pázmány hitelemzése a grazi « De Fide-traktátusban », *Pázmány Péter emlékezete,* 99kk.

[4] Vö. Bitskey István, *Humanista erudició és barokk világkép* (1979).

[5] *Irodalomtörténet,* 1971/I. 41kk: « Pázmány ».

[6] H. Fries, « Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung », in: *Mysterium Salutis,* IV/1, 223-285.

zadban az *Egyház-Misztérium* (az Egyház mint a hit titka) volt az uralkodó motívum; a konstantini fordulat után viszont egész a középkor végéig az *Egyház-Imperium* eszme hódított teret. Azzal, hogy a kereszténység államvallás volt és az egyház jelentős evilági, politikai hatalomra tett szert, a keresztény nép helyzete is megváltozott. Az « egyház » lassanként a hierarchiát, a pápát, a püspököket, a papságot jelentette. VII. Gergely, majd még inkább VIII. Bonifác († 1303) idejére a pápa lett a keresztény nép egyetemes, korlátlan ura — nemcsak lelki, hanem politikai értelemben is. Jellemző hogy a « lelki » jelző (amely 1 Pét 2,5-ben minden megkeresztelt hívőt jelöl), most a felszentelt papokat jelöli. Míg a korai kereszténységben a világ az egész egyházzal állt szemben, ezentúl az egyházon belül is világi és lelki hatalomról beszélnek. Az egyház a pápa « állama » lesz (lásd a pápai államot); általában a jogi szemlélet érvényesül az egyházi életben, míg a « lelki egyház », a misztérium motívum (az Egyház Krisztus Teste, Krisztus jegyese) háttérbe szorul. Bár Gioacchino da Fiore (XII. sz.) volt ciszterci « lelki » mozgalma, továbbá az egész középkori misztika (pl. Szent Bernát és követői), majd a XIV. században Kempis Tamás és a « devotio moderna », az ágostonrendi Luther és általában a reformáció « lelki » egyházképét készítették elő.

Az újkor elején felbomlik a középkori (társadalmi keresztény-ség; tért hódít a szubjektivizmus, a « szabad gondolkodás » és a kritika; a pápai tekintéllyel szemben erősödik a konciliarizmus. A természettudományok függetlenülnek (lásd a Galilei-esetet 1633-ban), a renaissance és a humanizmus az antik művészethez, irodalomhoz és filozófiához való visszatérést sürgeti. Minden szinten az ember független egyéniségének kibontakoztatását tűzik ki célul. Az egyházi hierarchia, a pápaság és általában az intézményes egyház kritikájával polarizálódik a klérus és a laikátus közötti különbség. A középkorban a klérus felsőbbrendűségét hirdették, közben a világiak körében különféle mozgalmak indultak el (világi fejedelmek, királyok függetlenültek). Most viszont nemcsak a felsőbb társadalmi rétegek, hanem a keresztény nép is keresi az emancipációt. Ezt a reformáció kihasználja. Közben a hivatalos egyházban visszatér az impérium motívum, s ezzel párhuzamosan bizonyos triumfalizmus érvényesül (lásd pl. a Szent Péter-bazilikát). A barokk művészetben ez a triumfalizmus válik uralkodóvá. Ugyanakkor a pápaság és a papság romlottsága (ha-

talmi intrikák, nepotizmus, lelkiekkel való kereskedés, erkölcstelenség) a belső reformot követeli. Luther kezdeti kritikája megalapozott; de egy idő után a reformátorból hitújító lesz.

Az el nem odázható reformot a trentói zsinat igyekszik megvalósítani. A zsinati megújulás vezéregyénisége a XVII. század első harmadában Magyarországon (a három részre szakadt országban) Pázmány Péter. Katolikus megújhodást mondunk, mert amint ezt újabban kimutatták (Lortz, Jedin, egyháztani szempontból Congar), az erőszakos térítést megvalósító ellenreformáció mellett ott voltak a katolikus reformátorok, akik szellemi-lelki fegyverekkel vívták a csatákat, tehát a meggyőzés és a belső térítés útját választották. Így Magyarországon Pázmány Péter. Pázmány írásainak jórésze — zömében még főműve, a *Kalauz* is — vitairodalom. A magyar jezsuita egyháztani nézeteiben a jezsuita bíborost, Bellarmino Róbertet követi. Más teológiai kérdésekben viszont, pl. a hitelemzésben és a kegyelemtanban eléggé eklektikus, de nagy mértékben függ Valenciai Gergelytől és Suareztől. Persze mindig Szent Ágoston a legfőbb forrás, a Szentírás és az egyházi tanítás (trentói zsinat döntései) után. Ez áll imádságoskönyvére és prédikációira is. Ez utóbbiakban Ágoston mellett a leggyakrabban Szent Bernátot idézi, főleg Jézusról szóló « misztikus » beszédeiben.

Bellarmino és a kor teológiája nyomán Pázmány is az ún. ismertető jegyek *(notae)* alapján mutatja be az egy igaz Egyházat, a római Ecclesiát a *Kalauz* VIII. és IX. könyvében. A nicea-konstantinápolyi hitvallás szerint az igaz egyház; egy, szent, katolikus és apostoli. A X. könyvben pedig válaszol a hitújítók ellenvetésére: « a római pápa nem Antikrisztus ». Pázmány hangsúlyozza Bellarmino és a trentói zsinat nyomán, hogy az igaz egyház látható gyülekezet. Természetesen, sem ő, sem Bellarmino nem tagadja az egyház kegyelmi valóságát. Az újszövetségi Szentírást és az egyházatyákat véve főforrásul ezt nem is tehetnék; de a reformátorok támadásai, *egyoldalúságai* miatt a láthatóságot *egyoldalúan* emelik ki. A kontroverzia és az apologetikai beállítottság az egyháztanban is egyoldalúságokhoz vezet, főleg a későbbi ellenreformációs légkörben és a triumfalista barokk idején.

Pázmány « intim » írásaiban, az imádságoskönyvben és a prédikációkban éz az egyoldalúság nem érezhető. A nemes magyar asszonynak, Kapi Annának Grazban szerkesztett imakönyvében

szinte nyoma sincs a polémiának. Így történhetett, hogy 1609-ben egy eperjesi prédikátor (Mihálykó János) a maga neve alatt a könyv nagyrészét kinyomtatta. Pázmány az imakönyvben bemutatja a katolikus lelki élet szokásait, liturgikus gyakorlatait: ezeket meg kellett védenie az újítók ellen. A Miatyánkról és a szent kereszt jeléről szóló elmélkedést vagy a litániákat elhagyta a prédikátor, amint Pázmány a 2. kiadáshoz írt második elöljáró levélben jelzi (« sok helyen megszaggatta, és az ő foltos teczésének rongyával bé is tatarazta az én írásomat... »). A papi öltözetről szóló megjegyzései végén maga meghatározza célját: « Ezekről bővebben szólhatnánk, és több bizonyságot támaszthatnánk káromlóink ellen; de állítom, hogy *ez — is feleték — való a mostani munkában, mert itt nem a mi vallásunkat óltalmazzuk, hanem az híveknek ajtatosságát isteni szolgálatra akarjuk gerjeszteni* » (ÖM II, 106). Egyébként Kapi Anna asszonynak, Hethesi Pethe László feleségének szóló ajánlásában ezt írja 1610-ben, a 2. kiadásban: « Egynihány esztendeje vagyon, hogy az nagyságod kívánsága és intése szerént, egy kisded imádságos könyvecskét az végre írtam vala, hogy mind a világi állapotban, s mind az Istenhez való ajtatosságban megfogyatkozot hazánkban lakozó híveket, igaz hittel gerjedező fohászkodásra, keresztyény szeretetből származott imádkozásra vezérleném, és oktatnám... » (II, 5). Azt is megjegyzi, hogy imakönyve « minden rendektűl nagy kedven fogadtaték », ezért hamar el is fogyott.

Az imádságoskönyv tehát nem polemikus írás, hanem a keresztények lelki életének táplálására íratott: « töb dolgaim közt egynehány ajtatos könyörgéseket és hálaadásokat szedék öszve, nemcsak a régy szent Atyák írásiból, de legképpen a Szent írásból, hogy az Istennek szájából származot igékkel könyörgenénk » (II, 4). Pázmány még hozzáfűzi: noha a szentírási helyeket nem jelölte meg, az imádságoknak csaknem minden része a Szentírásból vétetett. Az Írás mellett a fő forrás Szent Ágoston volt, miként a prédikációkban és egyéb műveiben. Az imakönyv egyben feltárja Pázmány lelkét, belső világát. Nem véletlen az sem, hogy magyarra fordította a « devotio modernát » képviselő Kempis Tamás Krisztus követése c. könyvét, amely a magyar fordításirodalom gyöngyszeme. Mert akármennyire renaissance főpap lett is az érsek-bíboros Pázmány (1616, ill. 1629 után), a jezsuita lelkiségen, Szent Ignác lelkigyakorlatain nevelkedett szerzetes magára is al-

kalmazta Aranyszájú Szent János mondását, amelyet Kapi Annának idézett: « mivelhogy... valaki az imádkozást nem gyakorolya sem az tekélletes jószágokban nem gyarapodik, sem a lelki életnek gyönyörűségét meg nem kóstolta... » (II, 5). Amikor a prédikációit időnként imádságokkal tűzdeli meg, vagy Jézus misztériumai előtt (karácsonykor vagy nagypénteken) imádó elragadtatással könyörög, nem retorikai fogással él, nem is pusztán Ágostont vagy Bernátot tolmácsolja, hanem a saját lelkét is kifejezi. Ugyanígy, amikor Kempis Tamást fordítja. Krisztus követését olvasva a hívő « lelki vigasztalást és isteni szolgálatra-való gerjedezést vészen ». És az ajánló sorok végén: « Adgya a mennek földnek Istene, hogy valakik ezt olvassák, lelki vigasztalással gerjedezzenek naponként az isteni szolgálatra » (I, 208).

Látjuk tehát, hogy az imakönyv, Krisztus követésének lefordítása, miként a prédikációk célja is ez: a hívek ájtatosságát isteni szolgálatra gerjeszteni. Ezzel a keresztény lelkiség alapjaihoz jutunk. Most ezt vizsgáljuk meg néhány prédikáció elemzésével.

2. *A keresztény lelkiség alapjai a prédikációkban*

A prédikációk mindig a « keresztényekhez » szólnak, tehát minden rendű és rangú világi hívőkhöz. Ezért alkalmasak arra, hogy megvilágítsuk: miként látta Pázmány a világiak küldetését, lelkiségét, istenszolgálatát. Őry Miklós már röviden bemutatta Pázmány lelkiségét, amelyet hármas nagy élmény jellemzett: Isten misztériuma előtti hódolata, Jézus-eszménye (a Lelkigyakorlatok Jézus-teológiájából eredően), végül a harcban álló és hódító Egyház képe. Ebből a hármas lelki élményből vonta le a gyakorlati következtetést: a szolgálat szükségességét [7]. Pázmány lelki Írásaiban és beszédeiben Szent Ignác Lelkigyakorlatainak fundamentumát magyarázza: « Az ember arra van teremtve, hogy Istent, a mi Urunkat dicsérje, tisztelje és szolgáljon neki, és ezáltal lelkét üdvözítse. Minden egyéb a föld színén az emberért van teremtve, és azért, hogy segítse őt a cél elérésében, amire teremtve van. Ebből következik, hogy az embernek ezeket annyira kell felhasználnia, amennyiben célja elérésében segítik, és annyira kell megválnia

[7] Őry M., *Pázmány Péter lelkisége,* Klagenfurt 1964.

tőlük, amennyire akadályozzák abban... » A vezérelv mögött pedig megsejtjük a Krisztus Királyról és a Két Zászlóról szóló elmélkedést, az ignáci Krisztus-követés paradigmáit.

Pázmány az Imádságoskönyvben elsőnek a Miatyánkot kommentálta, hiszen ebben az Úr maga foglalta össze a sokaságnak és tanítványainak a leglényegesebbeket. Több beszédében a Miatyánk kéréseit variálja és magyarázza — a Szentírást, az egyházatyákat (főleg Ágostont), a pogány bölcseket (főleg Senecát) és a mindennapi tapasztalatot idézve.

A Pünkösd utáni XIV. vasárnapra szóló prédikációban (VII, 421-437) arról beszél Pázmány, hogy legfőbb feladatunk *Isten országának keresése*. Ez Krisztus parancsolata nekünk, ez a legszükségesebb, e királyság méltósága mindent felülmúl, hozzá képest « minden világi jók aprólékok és keveset érnek ». Különben is: Isten országa minden jót magában foglal; ha azt keressük, a világi jók is hozzáadatnak, azokat is megkapjuk ráadásul. Miután az első részben — állandóan a Szentírást idézve — így megindokolta, miért kell mindenekelőtt az Isten országát keresnünk, a másodikban megmutatja, miként kell ezt naponta megvalósítania a kereszténynek. Több gyakorlati példát idéz, majd rávilágít arra, hogy ki-ki *állapotbeli kötelessége* teljesítésével valósíthatja meg Isten országának keresését és Isten szolgálatát: « Egy szóval, abban ál nemcsak cselekedetünk ízi és jó illattya, de az is, hogy minden munkánkban, egyéb dolgok-előt és felet, Isten országát és igazságát keressük, hogy a mit hívatalunk- és tisztűnk-szerint mivelünk, azt tekélletesen és jól mivellyük, arra igazítván, hogy abban Istennek engedgyünk, az ő tiszteletire és neve dícséretire cselekedgyük minden munkánkat. Ki-ki vagy tehát, járj-el abban, a mit Isten hívatalod- és állapotod-szerént kíván tőlled. Igyekezzél, hogy tiszted- és kötelességed-szerént-való dolgaidat fogyatkozásnélkül, igazán végezzed és Istened tisztességére igazítcsad. Ha ezt miveled, igazán mindenekben Isten országát keresed » (VII, 433-34).

Isten tehát nem kíván a kereszténytől lehetetlent (Pázmány példákat sorol fel: kemény vezeklés, böjt, roppant templomok építése...), majd így folytatja: « Semmit effélét nem kíván Isten tőlled, a tekélletes jóság elnyerésére, csak olyan dolgot kíván, mely Istennek segítő-malasztya-után akaratodon ál és annak hátrahagyásában egyéb mentséged nem lehet, hanem a nem-akarom... »

(VII, 434). Jól kell tehát teljesítenünk állapotbeli kötelességünket. Pázmány mindjárt megmagyarázza, mit jelent ez a jól. De előbb fontos megjegyzést tesz. Mintha csak a II. vatikáni zsinat *Lumen gentium* kezdetű konstitúcióját olvasnánk: « Minnyájan egyenlő állapotúk és egy hívatalúk vagyunk abban, hogy a Szent Keresztségben felvettük a Christus bélyegét és keresztyénekké lettünk. Ez a hivatal kötelez minnyájunkat, hogy szabott üdőben imádkozzunk; misét, predikációt halgassunk, egyéb szokott isteni szolgálatokat végbe-vigyünk. Ezt, a mivel tartozunk és a mit naponként mivellyük jól, az-az mivellyük úgy, a mint Isten kívánnya, abban csak Istenre nézzünk, csak az ő neve tisztességére igazítcsuk cselekedetünket. Ha ezt mivellyük, igazán keressük az Isten országát és igazságát. Ezen-kívül világi állapatunkban külömböző hívatalok és rendek vannak, ki fő, ki alacson közöttünk, ki egyképpen, ki más-képpen keresi táplálását. Ha a mí rendünk és hívatalunk munkáit, mellyeket naponként cselekszünk, jól és híven cselekeszük, minden munkánk Isten országának keresése » (VII, 434). Következik a példák felsorolása, a különböző foglalkozások említése: *az emberi élet « comédia », színjáték, abban mindenki más és más szerepet kap; a lényeg az, hogy jól játssza a szerepet.* A keresztény életében a legfontosabb az, hogy « Istenhez-való akarattal és néki-való kedveskedés szándékával » művelje tetteit, teljesítse állapotbeli kötelességét: « Ha jobbágy, ha szolga, ha szabó, ha ötvös, ács, kovács vagy akár-minémű műves vagy, elnyerheted az Isten országát, csak azt, a mit mivelsz, jól mivellyed... » Ehhez pedig jószándék (Isten dicsőségének keresése), minden hamisság, hiúság, haszonlesés kizárása szükséges.

A Pünkösd utáni IV. vasárnapra írt prédikáció (VII, 179-194) azt fejti ki, hogy minden cselekedetünket « Isten tisztességének », vagyis *Isten dicsőségének* kell irányítania. Hogy e *célra* irányítsuk minden cselekedetünkben igyekezetünket, értenünk kell, hogy Isten mi végre teremtette a világot és minket. A hit tanítása alapján ezt mutatja meg Pázmány, szép kommentárt fűzve az ignáci Fundamentumhoz. Az ó- és újszövetségi írásokból vett idézetek mind Szent Pál szavait illusztrálják: « Minden a miénk, mi Krisztuséi vagyunk, Krisztus pedig Istené » (1 Kor 3,22-23).

« Azt kívánnya tehát Isten tőllünk és az igaz okosság azt mutattya, hogy a mi végre Isten teremtett, arra igazítcsuk cselekedetinket, a mely czélra nézett Isten, mikor a világot fondálta és

építette, arra arányozzunk mí-is » (VII, 184). Mindent Isten nagyobb dicsőségére! — ezt az ignáci mondást világítja meg a továbbiakban a prédikáció. Pázmány arra is figyelmeztet, hogy a cél nem szentesíti az eszközt; « Noha tehát a gonosz jóvá nem lészen, bár jó szántunkból mivellyük is: de azért, a jó szándéknak és jó végre-nézésnek két csudálatos és felséges nagy ereje és hasznos tulajdonsága vagyon. Első az, hogy a minémű cselekedetek, magok mivólta- és természete-szerént, sem Isten-előt kedvesek, sem a mennyei boldogságban jutalmazandók nem vólnának; ha azokat Istenre nézve és néki-való kedveskedésért cselekeszük, kedvesek, böcsülletesek jutalmat érdemlők Isten-előt... » Itt megint példák következnek: akár eszünk, akár iszunk, Isten tisztességére (= dicsőségére) tegyük. A házas ember, a szolga, a magas méltóságban levő, a betegséget vagy nyomorúságot szenvedő stb. egyaránt az Isten dicsőségét tartsa szem előtt. « ... Második ereje a tekélletes jó szándéknak az, hogy e-nélkül, *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas* (Préd 1,2); akár-mely nagy és tettetes fáradságok csak hiúságok és Isten-előt nem kedvesek... » (VII, 190).

Pázmány itt röviden kitér egy kegyelemtani problémára, amelyet G. Vasquez alapján hosszan tárgyalt grazi *De Fide*-traktátusában. Nem mondja azt, amit a hitújítók, hogy kegyelem nélkül minden cselekedetünk bűn, ha nem igazítjuk tiszta szándékkal Istenre; hiszen vannak úgynevezett « közömbös cselekedetek » (*actus indifferens*-ek), amelyek hasznosak, alkalmatosak a mindennapi életben, tehát amelyek nem bűnösek; de jóságuk, Isten előtt érdemszerző értékük csak akkor lesz, ha nem « magad akarattyát és kedved-tőltését keresed », hanem « ha Istenre-néző, ingyenes jó szándékkal » munkálkodol. Ki van zárva tehát a hiú dicsőség, mert egyedül Istent illeti a dicsőség (*soli Deo gloria,* 1 Tim 1,17). « Valami jó vagyon bennünk, bizonyos, hogy Istentül vagyon, a ki szerzi bennünk a jó akaratot és végbe viszi a jó szándékot (Fil 2,13), mert ő-nálla-nélkül semmit nem mivelhetünk (Jn 15,5)... » (VII, 191) Mindezt, a kegyelem és a szabadság, a hit és a megigazulás kérdéseit Pázmány részletesen kifejtette *De Fide*-traktátusában, magyarul pedig a *Kalauz* XII. könyvében, válaszolva a protestánsok ellenvetéseire. A könyv végén arra az ellenvetésre, hogy Krisztus érdemeit kisebbíti a mi érdemeink hangsúlyozása, Kálvin szavait idézi, majd így következ-

tet: « Én-is azért azt mondom, hogy a Christus érdemével nem ellenkezik a mí érdemünk; mert ez amabból árad. És valamint a szőlő-tőt nem gyalázza, hanem böcsűlletessé tészi a gyümölcsöző vessző: úgy a Christus érdemét magasztallya, hogy annak erejéből az erőtlen vessző gyümőlcsözik. Elégséges azért a Christus érdeme, mert ebből ered a mí érdemünk » (IV, 55).

A Vízkereszt utáni III. vasárnap első prédikációja azt fejti ki, hogy « *minden dolgainkat Isten akarattyához kell alkalmaztatnunk* » (VI, 330-359). Pázmány felsorakoztatja példának az ószövetségi szenteket (Jób, Dávid, Héli...), majd Pál megtérésére utal, és végül Isten Fia, az Üdvözítő engedelmességét hozza fel példának. Jézus nemcsak tanította, hogy mindennapi imádságunkban Isten akaratának teljesítéséért kell könyörögnünk, hanem saját példájával is arra serkent, hogy mindenben az Atya akaratát, tetszését keressük. Hangsúlyozza, hogy esztelenség is lenne Isten akarata ellen rugdalóznunk. Isten végzései ellen úgysem tehetünk semmit. « Keresztyének; ez a világ: foglyok-bűntető tömlöcze; ki arany-, ki vas-lánczal kötöztetett; kit szoros, kit tágas tömlöczben tartanak: de azért minnyájan rabok vagyunk; kötözve vagyunk. Mint a mely vad, tőrbe esik: mennél inkáb vergődik, annál inkáb nyakára foltya a kötelet és nagyob kínnyát érzi: úgy mi, ha csendeszen, Isten akarattyára hadgyuk magunkat, könnyebben visellyük rabságunk nyavalyáyát. De, ha rugóldozunk Isten-ellen, nem szabadúlást, hanem kínt szerzűnk magúnknak » (VI, 336).

Ez az újplatonikus és középkori szemléletre emlékeztetne bennünket, ha Pázmány — kizárva minden egyoldalú fatalizmust és helytelen értelemben vett predestináció-hitet — hozzá nem fűzné: « Nem mondom, hogy betegségűnkben orvosságot ne keressünk; ellenségűnk hada-ellen fegyverhez ne nyúllyunk; hamissan rajtunk szegezgetőnek ellene ne állyunk: igen-is tartozúnk óltalmazni magúnkat. Mert, noha tudgyuk, hogy Isten akarattyából vagyon a betegség és hadakozás; de nem tudgyuk, ha Isten ezt a betegséget halálunkra, ezt a hadat tellyes romlásunkra rendelte-e, vagy csak próbánkra: azért kötelesek vagyúnk a magúnk óltalmazására. De e mellett, arra készen kel lennünk, hogy, ha Istennek mélységes itíletiből, sem az orvosságok, sem az óltalmazások nem használnak: mind halált, mind rabságot és egyéb romlást, kész akarattal vegyűnk az Úr Isten kezéből... » (VI, 337) Pázmány — Ágoston nyomán — azt is hangsúlyozza, hogy nekünk kell Isten

akaratához igazítanunk a miénket, nem pedig azt várnunk, hogy Isten tegye meg azt, amit mi akarunk. Utána még bőven buzdítja a kereszténye ket arra, hogy hagyatkozzanak Istenre a csapásban (említi a török rabságot is!), rossz sorsban, betegségben, hiszen nem érthetjük Isten útjait, gondolatait (Róm 11,34; Jób 36,26; Iz 55,9). « Annakokáért, noha mi okát nem tudgyuk, miért látogat Isten keserves csapásival: de azt bizonnyal tudgyuk, hogy az ő végtelen jó-vólta és irgalmas gondviselése, nem bocsátaná ostorit reánk, ha azok-által valami nagy jót nem akarna kihozni. Mennyin vannak, kik egyéb-képpen örökké elvesztek vólna: de az Isten ostori-közöt, magokba szállottak és üdvözültek?... » (VI, 338). A prédikáció végén Pázmány arra buzdít, amit Szent Ignác a fundamentumban indifferenciának, vagyis Isten akaratához igazodó készségnek nevez. Ugyanezt fejezi ki a *Suscipe* is, a Lelkigyakorlatok végén. « Minden órában kiálcsunk Istenűnkhöz: *fiat voluntas tua;* tellyesedgyék Uram mindenben a te akaratod: nem az én kedvem, hanem a te akaratod légyen. (...) Gazdagságomat, jó híremet, egészségemet, el akarod-e venni? Régen reád bíztam mind azokat: kedved-szerént rendelj róllok. Gyermekeimet magadhoz szólítod-e? Tőlled vettem őket, néked neveltem: úgy bánnyál véllek, mint sajátiddal. Fájdalommal látogatod-e valamely tagomat? Egész testemmel szabad vagy: azt miveld, a mit akarsz. Kikivánod-e lelkemet? Ved hozzád, a mit adtál: *fiat voluntas tua;* mindenek mindenben úgy légyenek, a mint te akarod » (VI, 341).

Mindez a kereszténye knek szól, minden megkereszteltnek, hiszen valamennyien meg vannak híva az életszentségre; a Hegyi Beszéd mindenkitől ilyen lelkületet kíván. Pázmány a Vízkereszt utáni VI. vasárnap második prédikációjában (VI, 411-423) kifejti azt, hogy « *a lelki jóságban mindenkor növekedni kell az embernek* »: tehát a dinamikus, tökéletességre törekvő lelkiséget sürgeti a kereszténye knél. A szentek (pl. Szent Pál) példájára hivatkozva állítja: « mennél inkáb elő-mégyen valaki a lelki jóságokban, annál inkább eszébe vészi, hogy sok vagyon még hátra dolgában (VI, 413). Szent Ágoston is figyelmeztet: « az istenes életben, vesztég nem álhatunk: ha eléb nem megyűnk, vissza-térünk » (VI, 414). « Nincs oly nagy tűz, hogy magától el ne aludgyék, ha fát nem raksz reá. Nincs oly erős ember, hogy meg ne szakaszkodgyék, ha mindennap ennyie nem adsz. A nyilat, ha fellövöd, mihent fellyeb nem mégyen, ottan alá-fordúl: és sebesseb alá-jőte hogysem fel-

mente. (...) E szerént vagyon dolgúnk a tekélletes életben: gyakorlás-nélkül, ízetlenek a jó erkölcsök; és apróként, a gonosz szokások fakadozási elnyomják és fojtyák, a mi jó bennünk vagyon » (VI, 414-415). A prédikáció második részében arról beszél, miként kell az előmenetelre, a jóban való haladásra serkentenünk (« izgatnunk ») magunkat. Itt Szent Bernát és a bölcs Seneca tanácsait ismerteti, közben ismételten visszatér a Szentíráshoz és Szent Ágostonhoz. A végső buzdítás: « Légyünk azon, hogy, ha apránkéntis, de szűntelen, mindennap, eléb-eléb ménnyünk a bűnök győzedelmében és a jó erkőlcsök plántálásában. Mert, ha meg nem szűnünk, hanem kisded nevésekkel, mint a mustár, nevekedten nevekedünk a jóban: végre égik nevekedünk. Melyre segítcsen minnyájunkat az Atya, Fiú, Szent Lélek Isten. Amen » (VI, 423).

Hasonló gondolatokat — az istenszolgálat indítékait — fejt ki a Pünkösd utáni XXII. vasárnap prédikációja (VII, 566kk): « *Minnyájan Istené vagyunk, a kinek hasonlatosságát visellyük* ». Pázmány megmagyarázza, hogy nemcsak Isten képmását hordozzuk magunkban a teremtés által, nemcsak szolgái, hanem az ő fiai is vagyunk a kegyelem révén. « Minnyájan ördög szolgai vóltunk (a bűnbeesés miatt), de mikor Keresztségben ellene-mondottunk az ördögnek és a világnak, mikor Christus zászlója-alá szolgálatra irattuk magunkat, mikor kezeseket vetettünk, keresztatyákat, anyákat, mikor a szent Bérmálásban a Christus bélyegét magunkra vettük, akkor Istent választottuk Urunknak (MTörv 26,27), szolgálattyára köteleztük magunkat... » (VII, 575). Isten új szövetséget kötött velünk és a mennyei királyságot ígérte örökségül, ha híven szolgálunk. Harmadik kötelességünk pedig abból származik, hogy Isten fiai vagyunk (1 Jn 1,12; 3,1; Róm 8,16-17 stb.) Végül az összefoglalás: « Meghallátok keresztének, hogy a mí lelkünk nemcsak Isten képét és bélyegét viseli, hanem sok-képpen, nagy és hatalmas okokból Istené vagyunk: mivel ő-tőlle teremtettünk, szolgáivá lettünk, fiaivá fogadtattunk... » (VII, 578).

A bűntől való tartózkodásra és az istenes életre sarkall Pázmány a Pünkösd utáni XX. vasárnapra írt prédikációjával is (VII, 538kk), amely arról szól, hogy *Isten mindenütt jelen van.* E prédikációból megsejtjük, ami az Imádságoskönyvben és másutt is gyakran visszatér: Pázmány mélységes hódolata Isten misztériuma előtt. Minden ezen múlik, amint a bibliai és más szentek példája

tanúsítja: higgyük valóban (tehát éljük meg), hogy Isten mindenütt jelen van és lát bennünket. E jelenlét « emlékezete » megóv a « gonosztul és minden jókat belénk táplál: olyan csatorna, mellyen reánk szállanak a mennyei áldások ».

Végezetül röviden jellemezzük a Pünkösd utáni XII. vasárnapra írt prédikációt, amely a *testvéri szeretetről* szól (VII, 354). Ebben Pázmány utal a P. u. XVII. vasárnap prédikációjára, ahol az isteni szeretet méltóságáról beszélt. *A szeretet a törvény összfoglalata, természetes, hogy a kereszténységnek a főparancs megtartása az első kötelességük:* ez a boldogság útja, ez vezet a mennyországba, az üdvösségre. Pázmány az evangéliumok és az apostoli levelek, sőt az ószövetségi írások ide vonatkozó szövegeit idézi, elemzi. Szeretnünk kell egymást, mint Isten gyermekeinek és Krisztus testvéreinek. Főleg azt részletezi, hogy Krisztus nemcsak új parancsolatot adott, hogy szeressük egymást, hanem ő maga szeretett minket, példát adott, hogy hogyan kell szeretnünk egymást, amikor életét adta szeretetből váltságunkért (VII, 360-364).

Végül Szent Pál hasonlatára utal: a Krisztus Testének tagjai lettünk, tehát mint egymás tagjait kell szeretnünk egymást (Ef 5 és 1 Kor 12). « Végezetére: minek-utána Christus minket megvett Szent Vérével és a Keresztség-által magába óltott, minnyájan Christus tagjai vagyunk (1 Kor 12,28; Ef 5,30); az ő Testéből és nemzetségéből vagyunk: egy-másnak (Ef 4,4) tagjai vagyunk. Ha Christus tagja minden felebarátunk:tehát úgy böcsüllyük őket, mint Christus tagját; úgy kerűllyük, hogy meg ne sércssük,mint távoztatnók a Christus Teste sérelmét. Ha mí tagunk minden felebarátunk: tehát, mivel senki maga testét nem gyűlöli, hanem óltalmazza (Ef 5,29), szeressük és segítcsük felebarátunkat... » (VII, 368). Itt következik a testről szóló páli hasonlat (1 Kor 12), majd a következtetés: « Mind ezeket értvén, keresztyének: szeressük egy-mást, mint Isten fiait, Christus attyafiait, mint magunk saját tagjait... » (VII, 369).

6. A JEZSUITA ISKOLADRÁMÁK SZELLEMTÖRTÉNETI HELYZETE

« A magyarországi iskolai színjátszás társadalmi szerepét és művelődéstörténeti jelentőségét az a körülmény határozza meg, hogy a XVI. század közepétől a XVIII. század közepéig, tehát kétszáz esztendőn keresztül egyedüli formája volt a színháznak, a XVIII. században pedig előkészítette a nemzeti drámairodalom és a magyarnyelvű hivatásos színjátszás megszületését. » Staud Géza így kezdi bevezetését *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai* c. kétkötetes kiadványa elején (Bp. 1984 és 1986), jelezve egyben az általa közölt forrásanyag jelentőségét, valamint az iskoladrámák területén végzendő kutatások sürgősségét. Staud röviden értékeli az eddigi forráskiadványokat, illetve az iskoladrámákra vonatkozó jelentősebb irodalmat. Amint megjegyzi, sokat köszön a római Rendtörténeti Intézet magyar atyáinak, nevezetesen Lukács Lászlónak, aki a *Monumenta Paedagogica S.J.* öt kötetében (Róma 1965-1986) számos dokumentumot közöl az iskoladrámákra vonatkozóan is. Részben P. Lukács dokumentációit használta Mészáros István, a magyar iskolaügy kiváló szakértője, *XVI. századi városi iskoláink és a « studia humanitatis »* (Bp. 1981) c. művében, ahol elhelyezi az iskoladrámákat a jezsuiták iskolarendszerében és tanrendjében. « A jezsuita iskolaszervezők — a humanista hagyományok nyomán — nagy gondot fordítottak *a tanulók által előadott színdarabokra*, a félév, illetőleg a tanév végén előadott — s az egész tanulóifjúságot megmozgató — iskoladrámákra » (*i.m.* 136).

« Az iskola rektorának szóló utasítás rendelkezik *a színielőadásokról vagyis 'a tragédiákról és komédiákról'*, amelyeknek szereplőit nyilván az összes osztály tanulói közül válogatták ki: ezek latin nyelvűek, vallásos vagy erkölcsi témájúak legyenek; olyan közjátékokat ne illesszenek a felvonások közé, amelyek nem latin nyelvűek és 'illetlenek'; női szereplő, illetőleg női ruhába öltöztetett szereplő nem léphet színpadra. Ilyen 'össziskolai' színdarabokat csak ritkán rendezzenek — szól a szabály —, bizonyára arra célozva, hogy csak a félévek végén, illetőleg a tanévek végén

kerüljön sor rájuk, az iskola dísztermében, népes meghívott közönség előtt » (*u.o.* 141).

Ismeretes, hogy ezeket az iskoladrámákat elsősorban a Szentírás (főleg az ószövetség), részben a liturgia, illetve a középkori misztériumjátékok és az antik drámák ihlették. A jezsuita iskoladrámák történetírói megjegyzik, hogy már a rendalapító, Szent Ignác idejében (1556 elején), a karácsonyi ünnepkörben Rómában a templomokban a tanulók beszédeket és költeményeket adtak elő, közben színre vitték P. Frusius (des Freux) András dialógusát (misztériumjátékát) *a Krisztusban való újjászületésről.* Úrnapján pedig a kollégium kapujában felállított oltár előtt, mikor a szentségi körmenet a kapu előtt elhaladt, angyalruhába öltözött két fiú latin verseket adott elő az Oltáriszentségről és az erkölcsi jobbulásról (Polanco, *Chronicon*, VI, 11-12).

Szakértők megfigyelték, hogy Szent Ignác lelkigyakorlatai is befolyással voltak a jezsuita iskoladrámákra. Több iskoladráma elemzésével ezt pl. részletesen kimutatta H.J. Nachtwen (*Die Exerzitien des Ignatius von Loyola in den Dramen Jakob Bidermanns S.J.*, 1937). Szent Ignác Két zászlóról, ill. még előbb Krisztus királyról szóló elmélkedései hátterében kétségkívül felfedezhető Szent Ágoston két « civitasról » szóló történelemteológiája, amely olyan alapvetően befolyásolta a középkori történelemszemléletet, illetve az újkori keresztény drámát is Calderontól Claudelig. Egyébként a választás, a szabadság döntése központi helyet foglal el Szent Ignácnál, miként egyáltalán a keresztény üdvösségtörténetben. Loyolai Ignác *Lelkigyakorlatos könyvét* nem olvasni kell, hanem a lelki*gyakorlatokat* megfelelő vezetővel *gyakorolni* kell, vagyis az elmélkedés, imádság célja az, hogy valaki életpályát válasszon vagy megreformálja életét, tehát hogy cselekedjék. Az isten-emberi drámának igazi szereplője a lelkigyakorlatozó.

A jezsuita nevelés célja a keresztény vallás és erkölcsi eszmény megvalósítása. Ezt célozzák az iskoladrámák is. Egyesek azt a kifogást hozták fel az iskoladrámákkal szemben, hogy statikusak, nincsenek igazán drámai hőseik, nincsenek bennük egyéniesített jellemek, csak eszméket, erkölcsi elveket, erényeket képviselnek a dialogizáló « szereplők ». Ez részben igaz; bár voltak olyan költői tehetségek, mint pl. a szentéletű, szicíliai Stefano Tucci, akinek az utolsó ítéletről szóló latin iskoladrámája (*Christus iudex*) poétikai szempontból is kiváló. Egyébként a középkori misztériumjátékok-

ról ugyanezt elmondhatjuk: statikus, « epikai » jellegűek. « A drámai tárgy és a színpadi légkör hiányával együttjár az egyénített jellemek hiánya », írja volt kedves professzorom, Győry János *A francia dráma kialakulása* c. posztumusz művében (Bp. 1979, 26) a középkori misztériumokról és az iskoladrámákról értekezve. Így folytatja: « Igaz, hogy a középkori epika is elsősorban típusokkal dolgozik, de a színjáték még nagyobb mértékben: a mártírnak, az apostolnak, a démonnak nincsenek egyéni vonásai. Az adott helyzetnek és kész tézisnek megelevenítéséből, illetve illusztrálásából adódó jellem-nélküliség megtalálható a világirodalom egyik utolsó nagy misztériumjátékában, Madách *Az ember tragédiájá*-ban is. »

Lényegében találó Győry megfigyelése, aki a színházi illúzió kialakulásának kulcsát az újkori *duplex veritas*, kettős igazság eszméjében látta; vagyis — szerinte — az egységes (vallásos) középkori világkép szétesése, a hit és az ész elkülönülése, a lét és a látszat kettőzöttsége magyarázta az újkori dráma megszületését, a reneszánsz feszültségeit, a barokk illuzionizmus légkörének kialakulását, amelynek jellemző képviselője Corneille *l'Illusion* c. vígjátéka (1636). Itt már alig választható el a való és a képzeletbeli játéka; az eljátszott fantasztikum reálissá válik. Győry szerint a barokk illuzionizmus számtalan eleme tovább él, végig az egész klasszicizmuson (vö. *i.m.* 99-101).

* * *

Ha mármost a színházat, ezen belül a klasszikus ókori színdarabokat « megkeresztelő » és a középkori misztériumjátékokat « korszerűsítő » iskoladrámákat *nagyobb távlatban* akarjuk elhelyezni, a következő szempontokat figyelhetjük meg Hans Urs von Balthasar svájci teológussal, aki most hunyt el. (A Pápa bíborossá nevezte ki, de nem érte meg az 1988 jún. 28-i konzisztóriumot). Von Balthasar korunk legnagyobb teológusai közé tartozik és talán az egyetlen polihisztor volt: az irodalomtól a filozófián át, a Szentírástól az egyházatyákon keresztül a modern gondolkodókig átfogta és eredeti rendszerben — egy hatalmas trilógiában — dolgozta fel évezredek tudását. Az ún. transzcendentálék, a szép, a jó és az igaz kategóriái és valóságai szerint dolgozta ki teológiai esztétikáját (*Herrlichkeit*, 6 kötet), teológiai dramatikáját (*Theodramatik*, 5 köt.) és végül, kevéssel halála előtt fejezte be a háromkötetes *Theologik*-ot, amely fogalmi rendszerben fejezi ki a

kinyilatkoztatott igazságokat. A következőkben a *Theodramatik* 1973-as bevezető kötetéből veszek át néhány találó meglátást, ahol Von Balthasar az emberi dráma, illetve a színházirodalom elemzésével *készíti elő eszközkészletét, hogy a kegyelem és az emberi szabadság üdvösségtörténeti drámáját teológiai szempontból feldolgozhassa.* Mert igazában az ember nem puszta szemlélője a kinyilatkoztatott igazságoknak, hanem maga is szereplője az üdvösség drámájának: választania kell Isten mellett vagy ellene, meghallgatnia a hívást, a hitben igennel válaszolni és engedelmeskedni az isteni akaratnak. Az ember Isten képére és hasonlatosságára alkotott szabad szellem, partnerként válaszolnia kell Isten (Krisztus) megszólítására. Isten ugyanis Krisztusban belépett az emberi történelembe, a dráma főszereplője lett az « isteni színjátékban », ahol az ember üdvössége vagy kárhozata forog kockán. A dráma Krisztus kereszthalálában és feltámadásában éri el csúcsát; a végkifejlet pedig az utolsó ítélet lesz. (Bővebben: Szabó F., *Lélekben és igazságban*, 185-223).

Hans Urs von Balthasar az ókori szerzőktől (Platóntól), illetve tragédiáktól a « Világszínházat » megalkotó Calderonon keresztül Claudelig, Brechtig és Ionescoig megvizsgálja a színdarabok tematikáját (szabadság, felelősség és bűn, üdvösség és kárhozat, ember és Isten viszonya...). *Honnan ered a világ- és üdvösségtörténet drámaisága?* — ez az alapvető kérdés; és szerinte a választ csakis az a *teológia* adhatja meg, amely a színjátszás « kellékeivel », kategóriakészletével közelíti meg és fejezi ki a Kinyilatkoztatást, amelynek csúcsa Krisztus kereszthalála és feltámadása, a Szeretet-Isten önfeltárása és önátadása, « értünk, és a mi üdvösségünkért. »

A színházat, természetesen *pszichológiai-filozófiai* szempontból is megközelíthetjük. Az az egyszerű tény, hogy a gyermek a megélt világot színházi helyzetekbe transzponálja, már ezt sugallja. A gyermek a dolgok felfogásában (megszemélyesítésében), velük szemben tanúsított reakcióiban, nyelvezetében, játékában szinte ösztönszerűen « szerepet » vesz fel, « színészkedik ». A « színjátszás » talán az ember alapvető ösztöneihez tartozik. A különös az — állapítja meg Von Balthasar —, hogy miként a teológia, a filozófia sem foglalkozott eddig igazában színházzal, mintha a platóni város színészellenessége a maig napig éreztetné hatását. Néhány újkori kivétel mégis van: Hegel, Nietzsche, Simmel, Mar-

cel... és mások reflektáltak a színházi megjelenítés, a dráma filozófiai szempontjaira, különösen is a szerepet játszó színész tettére. Tudjuk, hogy Gabriel Marcel, a keresztény egzisztencialista filozófiai üzenetét drámahőseivel is elmondatja; ugyanígy pl. Sartre a háború másnapján nagysikerű színdarabjaival (*A szabadság útjai, Az ördög és a Jóisten, A legyek*), valamint regényeivel terjesztette ateista egzisztencializmusát, sokkal inkább, mint pl. vaskos *A lét és a semmi* c. filozófiai eszmefuttatásaival, amelyeket kevesen olvastak. (Hadd jegyezzem meg itt — Győry Jánost kiegészítendő —, hogy az egyik utolsó misztériumjáték Sartre *Barjona* c. karácsonyi darabja, amelyet a filozófus 1940 karácsonyára a német fogságban írt egy jezsuita kérésére. A misztériumjátékot elő is adták a hadifoglyoknak, Sartre maga játszotta a főszerepet. Ebben a darabban Sartre kifejti a szabadságról és a hitről alkotott egzisztencialista nézeteit. — Vö. Szabó F., *A rejtett Isten útjain*, 252kk).

A középkori misztériumjátékokat, majd a barokk drámákat bizonyos mértékig befolyásolta *a görög szellem*, a görög színház, amint ezt egyesek (G. Baty, J. Auger-Duvignaud) megállapították. Baty a középkori Misztériumokat « dráma-székesegyházaknak » nevezi, amelyek, miként a görög dráma, a liturgiából születtek, és el akarták érni az egész népet. (Miként a « Biblia pauperum », ezek a misztériumok is a keresztény tanításba és életbe akartak bevezetni). Magát az életet is — ahol a természetest áthatotta a természetfeletti — « megjátszották », és ezzel kifejezésre juttatták azt, ami rejtetten jelen volt a görög színházban: a « katolikus esztétikát ». Baty szerint « Aiszkülosz és Szophoklész, akik nem látták előre sem a dogmát, sem az Evangéliumok erkölcsét, a katolikus esztétika szerint működtek. » Egy nem keresztény szerző pedig, Auger-Duvignaud ezt kérdezi: « Van-e kapcsolat a katolicizmus és a színház között, amennyiben a hit kifejezése, megtestesülése a dolgokban és a lényekben megfelel az ajándék kölcsönösségének, az Istenivel való cserének? »

Hans Urs von Balthasar, előkészítve az üdvösségdráma (főleg a Krisztus-esemény) teológiai elemzését, végigvezet bennünket a színháztörténeten a görögöktől napjainkig, éspedig keresve a Calderon által megfogalmazott « Világszínház » eszméjének előzményeit. Milyen kapcsolat van az isteni világ és az emberi sors, Isten és az emberi történelem között? Már az ókorban —

a görögöknél és a rómaiaknál — megjelent *a lét és a látszat megkülönböztetése.* A mitikus korban még nem keresik a különbséget a cselekvő ember és az őt néző istenség között. Csak a filozófiai gondolkodás állapítja meg ezt a távolságot; a földi események bábjátékok, az istenek mozgatják a figurákat, illetve felülről szemlélik a bábuk játékát. Már Epiktetosznál megjelenik ez a gondolat: « Az igazi filozófus minden dologban, de főleg a balszerencsében, látvány (*spectaculum, theatron*), aki (amely) az istenek és az emberek örömére szolgál. » Platón késői művében, a *Törvények*ben előadja a másutt is visszatérő gondolatot: az emberi élet játék isten előtt, amennyiben ez a Múzsák által nevelt élet az isteni élet ritmusához emelkedik fel; ezt a ritmust maga isten mozgatja. « Így gondoljuk végig a dolgot: tegyük fel, hogy mi, élőlények, valamennyien isten alkotta bábok vagyunk, akár csak játékszerül az istenek számára, akár komoly céllal; ezt sohase fogjuk felismerni, annyit azonban tudunk, hogy a bennünk lakozó szenvedélyek mint valami fonalak vagy zsinórok rángatnak bennünket, és ellentétes természetük folytán egymással ellentétes cselekvések felé húzgálnak bennünket, s ezen dől el erény és bűn... » (*Platón* III, 474).

Később pedig (742-43. old.) ugyanebben a művében ismét visszatér a gondolat: « Manapság azt gondolják, hogy komoly dolgoknak kell a játékos dolgok kedvéért történniük. (...) Mi hát a helyes út? Játszva kell töltenünk életünket, bizonyos játékok közepette: áldozva, énekelve és táncolva, úgyhogy az istenek kegyét képesek legyünk megnyerni, ellenségeinket pedig távol tartani és harcban legyőzni. (...) A mi növendékeink is ebben a meggyőződésben higgyék el, hogy elég az, amit mondtunk, és majd az istenek is irányítják őket az áldozatok és tánckarok dolgában, hogy mely isteneknek mely alkalommal kell rendezni ünnepi játékokat, hogy így kegyüket megnyerve, a természet irányítása szerint élhessenek, hiszen mi, emberek, úgyszólván csak bábok vagyunk, és csak kevés részünk van az igaz valóságban » (Kövendi D. ford.).

Egyszóval azt mondhatnánk, *hogy az emberi élet, a maga egészében, « liturgia » az Istenség előtt.* Hans Urs von Balthasar megmutatja, hogy a görögöknél — Platón nyomán — és a rómaiaknál (pl. Marcus Aureliusnál és a sztoicizmusban) miként alakul ki a látvány etikája, illetve a szerepjátszás metafizikája. A sorsok, szerepek kiosztása egyébként világos megfogalmazást kap

Platón *Állam*a végén, mitikus nyelvezetben; ez készíti elő Nyugaton a « világszínház » eszméjét. Ezzel egyben felmerül a szükségesség-gondviselés-szabadság problematikája (fátum, fortuna, jó- és balszerencse, szenvedés...). Maga Plótinosz is felveti a problémát, és igazában Platón nyomán a színházhoz hasonlítja az életet, az istenek bábfigurákként mozgatják az embereket, akiknek sorsát előre megszabták.

A keresztény érában az első egyházi írók — természetesen visszahajolva az ószövetséghez (Jób és a próféták), illetve Krisztus szenvedése és győzelme távlatába állítva az emberi drámát, az üdvösségért folytatott küzdelmet (Szent Pál a sportolókhoz hasonlítja a küszködő hívőt) — elevenen tartják a *világszínház* eszméjét, éppen mivel sokat átvesznek a sztoikus filozófiából, így maga Szent Pál is: « Látványossága (*theatron*) lettünk a világnak, s az angyaloknak és az embereknek is » (1 Kor 4,9). A bábszínház hasonlatot átvéve a görögöktől a keresztények a világ *hiábavalóságát* akarják megmutatni, a hiúság *vásárát*, ami Calderónnál, az iskoladrámákban és általában a barokk kori épületes irodalomban szinte közhely lesz. A hiúságok hiúsága, a minden rendű és rangú emberen egyaránt diadalmaskodó halál és az ítélet végső számadása a barokk kori irodalomban (pl. Faludi Ferenc *Nemes ember*ében) éppúgy visszatér, mint a középkori játékokban, *danse macabre*-jelenetekben.

Hans Urs von Balthasar hangsúlyozza még *Szent Ágoston De civitate Dei*, Isten városáról szóló műve szemléletének befolyását az európai szellemiségre, a középkoron, majd Lutheren és Erasmuson keresztül egészen a barokk korig, Ronsard-on át Calderónig. Tudnunk kell, hogy Ágoston pesszimizmusa a protestantizmuson és a janzenizmuson keresztül egész a legújabb korig elhat. Ágoston szerint a színház a démoni felé kisiklott pogányság, bizonyos szempontból ellen-egyház: « *currunt illi ad theatrum, vos ad ecclesiam* » (ők a színházba szaladnak, ti a templomba, *Sermo* 198, 2). A két « város »: Isten városa, amelyet az istenszeretet és a világ városa, amelyet az önszeretet épített, itt a földön még összekeveredik, és így vannak emberek, akik « részben Isten ellenségeivel töltik meg a színházat, részben velünk a templomot » (*De Civ. Dei*, I, 34). De a « színház vallásának » ideje, vagyis a mitikus vallások ideje lejárt (*uo.* VI, 5; vö. IV, 10). Az egyház ünnepeire nem a színház csőcseléke (*Sermo* 351, 4) gyűlik össze.

Ágoston egy másik beszédében (198, 3) még így becsmérli a színházat: « Könnyelmű látványosságok, a színház általános szabadossága, a cirkusz őrjöngése, az amfiteátrum kegyetlensége... Viták egy színészről, egy komédiásról, egy pantomimről, egy versenykocsisról, egy állatszelídítőről »: mindez a démonok kultusza! (Lásd ma a futballszurkolókat!).

Ágoston jelentős hatást gyakorolt az ágostonrendi *Lutherre* ebből a szempontból is. Luther minden további nélkül eltörli az antik és középkori dialektikát Isten (Gondviselés) és a Fátum (fortuna) között. Szerinte a világ története Isten álarca (*larva*): Ő maga elrejtőzik a különböző tekintélyek álarca mögött; a történelmet éppúgy alakítja a paraszt, mint Nagy Sándor vagy Hannibál (vö.: F. Blanke, *Der verborgende Gott bei Luther*, Berlin 1928). Minden teremtmény Isten álarca és maskarája, tehát a világ folyása álarcok játéka mögött rejtve van. Tevékenységünk látszat, szimulált (színlelt) küzdelem, a lényeges rajtunk *keresztül* történik. Isten elrejtőzik már mint teremtő, de méginkább elrejtőzik — szeretetből — Krisztusban. Isten magára vállalja rejtett állapotában a bűnös elidegenített és ellentmondásos jellegét; Krisztus meghal és leszáll a bűnösök poklába, és a kereszt esztelensége által szerzi meg az üdvösséget. Luthernél, miként Rotterdami Erasmusnál nincsen igazában olyan kritérium, amely által különbséget tehetnénk a lét és a látszat, a bölcsesség és az esztelenség között. Mindenütt színlelés, mint a színházban, az élet komédiáját mindenütt egyformán játsszák. Krisztusban Isten « *Deus sub contrario absconditus* » lesz: Ő, az abszolút bölcsesség Krisztusban az esztelenséget választja, hogy megszégyenítse e világ bölcseit (vö. 1 Kor 1,18-31).

A barokk nem mehet tovább ebben az abszolút dialektikában, hanem keresi színházi kifejezését, megjelenítését. Shakespeare is kijelenti, hogy a világ színpad. Ronsard pedig (1564-ben) egy komédia zárószavában ezeket írja:

> Icy la comedie apparoist un exemple
> Où chacun de son fait les actions contemple:
> Le monde est le *théatre*, et les hommes acteurs.
> La Fortune, qui est maîtresse de la sceine,
> Apreste les habits, et de la vie humaine
> Les Cieux et les Destins en sont les spectateurs.

Látjuk, hogy visszatér a platóni eszme: a világ színpad, az emberek a szereplők a sors által kiosztott szerep szerint, és az istenek felülről nézik a színjátékot. Ehhez járul még az a gondolat, hogy az élet *álom*, illetve ez a világ hiúság *vására.* Ronsard mindezzel előkészíti az utat Calderón « Nagy Világszínházához ». Hans Urs von Balthasar hangsúlyozza Szent Ágoston *De civitate Dei* c. művének hatását *Calderónra* (1600-1681), aki a *Nagy Világszínház*on kívül megírta (1635 körül) *A világ nagy vására* és *Az élet álom* c. darabokat. Calderón a platóni-plótinoszi eszméknek teológiai töltést ad, az üdvösség drámáját viszi színre. Befolyása döntő lesz a barokk iskoladrámákra. De a keresztény üdvösségdrámában Isten nem pusztán szemlélője a drámának, hiszen Krisztusban belépett a történelembe, — szeretetből szenvedő Isten lett.

Balthasar szerint: « Calderóntól napjainkig a világszínház témája három nagyon különböző irányban bontakozik ki: a barokk, az idealizmus és a Hofmannsthallal jelentkező új forma. Majd következik egy negyedik forma; ez Pirandellóval és követőivel a színházra való reflexió lesz. »

Most nem követjük ezt a fejlődést. Befejezésül idézek Calderón *A nagy világszínház* c. darabjából Possonyi László fordításában (*Tettenérés* c. önéletrajza függeléke): A Mester mondja a dráma elején:

« ... A Teremtő kézből
Szabadultatok ki
Pályafutástokra,
De e kézben vagyon
Éltetek, sorsotok;
Az egek Urának
Csodás szándéka ez
Hogy megkötve mégis
Szabadok legyetek.
S Főnixként újulva
Életre keljetek,
Megítéltetésre.
Világ játszótere
Próbaköved ember,
Isten teremtménye!
Te, ki felneveled,
Te, ki feldajkálod,
Véreddel táplálod
Jelenj meg hát Világ. »

Később pedig:

« Rajta tehát, intésemre
Induljon a játék
Világ, te légy a játszótér
És az ember játsszék. »

7. KEGYELEM ÉS SZABADSÁG AZ IGNÁCI LELKISÉGBEN

Egyes szerzők gyakran úgy mutatják be Szent Ignácot, mint a katonás önfegyelem, a vasakaratú aszkézis hősét, aki a cselekvés és a szervezés példája: megalapította a jezsuita rendet, a minden szolgálatra kész katonacsapatot és azt a pápa rendelkezésére bocsátotta... Ez a kép átment a köztudatba, sőt bizonyos országokban még e század első felében is eleven volt Jézus Társaságán belül is; pl. Magyarországon, ahol — úgy tűnik — a németes mentalitás érvényesült. Az említett felfogás igen egyoldalú; ez a legkevesebb, amit mondhatunk, mert egyoldalúsága miatt annyira torzít, hogy hamisnak is bélyegezhető. Pár évtizede szakemberek megmutatták, hogy Loyolai Szent Ignác mindenekelőtt misztikus volt. Erről tanúskodnak különböző feljegyzései (« lelki naplója »), visszaemlékezései, levelei, de mindenekelőtt Lelkigyakorlatai és Konstitúciói.

A manresai élmények, misztikus látomások, vagy a La Storta-i látomás nélkül érthetetlen lenne a Lelkigyakorlatos könyv és a Rendalkotmány (Konstitúciók). Természetesen, a misztikus adományok (látomások, könnyek adománya), csak rendkívüli megnyilatkozásai Szent Ignác alapvető misztikus tapasztalatainak, a Szentháromságos Istennel való bensőséges egységének.

Itt mindjárt szeretnénk hangsúlyozni: a Lelkigyakorlatok és a Konstitúciók lelkisége, általában az ignáci lelkiség nem *különleges*, mégha észrevehetők is bizonyos sajátos vonásai, hanem alapvetően azonos a *keresztény* lelkiséggel. Loyolai Ignác szellemisége és beállítottsága — amint ezt a Konstitúciók is mutatják — annyira *egyetemes*, hogy — paradox módon — ezt mondhatnánk: sajátossága az, hogy nincs különlegessége, hanem egyetemes. Egyszerűen az evangéliumi Krisztus-követést fogalmazza meg gyökeres követelményeivel. A 33. általános Rendgyűlés meghatározása szerint: « A jezsuita, bár bűnös ember arra kapott meghívást Istentől, hogy Jézus Krisztus társa legyen, mint maga Ignác volt. Amikor azt kérte a Boldogságos Szűz Anyától, hogy 'tegye őt Fiával egy sorba', látta amint a keresztet hordozó Úr Jézus arra kérte a

Mennyei Atyát, hogy ezt a zarándokot vegye maga mellé életközösségébe ». A jezsuita igyekszik mindenben megtalálni Istent, a *magis* szellemében Isten nagyobb dicsőségét keresi, és Isten Országa terjesztésén, a lelkek üdvösségén fáradozik, fogadalmakkal kötelezve el magát a szegénység, tisztaság és engedelmesség evangéliumi tanácsainak követésére — a rendi Konstitúciók szerint.

A Szent Ignác által megszerkesztett *Rendalkotmány* (Konstitúciók) igazában lelkiségi dokumentum, ahogy A. Ravier és J. Thomas jezsuiták újabban megvilágították. Amikor III. Pál pápa 1540-ben jóváhagyta a Rendalkotmány vázlatát, ezt írta *Regimini militantis Ecclesiae* kezdetű bullájában: « *via quaedam ad Deum* », az alapszabály egy bizonyos út Istenhez. Csakugyan, Szent Ignác kortársainak, majd négy és fél évszázadon át ezer meg ezer jezsuitának a lelkigyakorlatos elmélkedések mellett ezek a rendi szabályok az Istenhez vezető utat jelentették. Míg a Lelkigyakorlatok az egyes embernek szólnak, aki Isten akaratát keresve hivatást választ vagy megreformálja életét, addig a Konstitúciók — Jézus Társasága szabályai — egy testületnek adnak irányelveket, a Társaság tagjainak, akik az Egyházban, « a kereszt zászlaja alatt », Istent akarják szolgálni a hit engedelmességében, az evangéliumi tanácsok szerint, mindig Isten nagyobb dicsőségét és a lelkek üdvösségét keresve.

Szent Ignác olyan szerzetesi testületet alapított, amely Isten akaratát keresve, Isten Országát terjesztve a legtökéletesebb engedelmességet akarja gyakorolni. De ez az engedelmesség nem militarista jellegű, nem katonai fegyelem, hanem a természetfeletti hitből fakad, illetve a természetfeletti remény és szeretet kifejezése. A Társaság nem lenne apostoli testület bizonyos szervezettség és szabályzat nélkül, tehát engedelmesség nélkül; de az engedelmesség köteléke igazában a szeretet köteléke, — annak kell lennie.

A jezsuita generálisok Laineztől Kolvenbachig körleveleikben, irányelveikben mindig a Lelkigyakorlatokra és a Konstitúciókra hivatkoztak, amikor az ignáci lelkiség követését hangsúlyozták a rendtagoknak. A legfőbb rendi tekintély, az 1974/75-ös és 1983-as általános Rendgyűlés pedig, figyelembe véve a kor követelményeit és a Zsinat szerzetesekre vonatkozó irányelveit, a Rendalapító szellemében és a Konstitúciók szerint körvonalazta a Társaság mai feladatait, illetve a korszerűsödéshez szükséges megújulás feltéte-

leit. A 32. és 33. általános Rendgyűlés határozatait világosan a Lelkigyakorlatok és a Konstitúciók sugallták, amelyek Szent Ignác lelkiségének legalapvetőbb dokumentumai.

A Konstitúciókban Isten mindenütt-jelenvaló: Szent Ignác mindig Róla és az Ő ügyéről beszél. J. Thomas statisztikát készített a nyelvi elemzés után; már maga a szókészlet is sokatmondó. 391-szer fordul elő az *Úr* szó; 212-szer *Isten*; 210-szer az *isteni* jelző; 76-szor beszél *Krisztus*ról és 25-ször *Jézus*ról. A *Teremtő* kifejezést 31-szer alkalmazza; a *Felség* szót 31-szer stb. « Isten nagyobb *dicsősége* » és « nagyobb *szolgálata* » a kulcskifejezések a Lelkigyakorlatokban és a Konstitúciókban egyaránt. A Konstitúciók 161-szer jelölik meg a Társaság célját « Isten dicsősége » keresésében. És 61-szer az intenzívebb formula szerepel: « Isten *nagyobb* dicsősége ». A leggyakrabban ilyen összetételben: « Isten, a mi Urunk dicsősége » (54-szer); sokszor együtt szerepel a « Teremtőnk és Urunk ». A « dicsőség » helyett vagy azzal együtt szerepel még a « dicséret »; a szolgálattal összekapcsolva pedig a « lelkek java », « az egyház egyetemes java ». Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a Társaság testületének legfőbb feladata az, amit az Úr imádságának első fele megjelöl: « Szenteltessék meg a Te Neved, jöjjön el a Te Országod, legyen meg a Te Akaratod ». Az egyes jezsuita és az egész testület erre kötelezi el magát.

« Az Isten dicsőségének szolgálatára vonatkozó számtalan hivatkozás révén tehát a Konstitúciók úgy határozzák meg a Társaságot, mint az Isten misztériumára teljesen nyitott testületet. Az élet és a tevékenység konkrét formái lényegtelenek. Mindezt relativizálja, viszonylagossá teszi Annak a Jelenléte, aki mindig távol marad, és akit mindig keresni kell, eljövetelét siettetni. Ez a Konstitúciók előfeltétele. Logikájuk egy már megszerzett lelki evidenciától függ, de egy egész életnek kell azt megerősíteni és kifejleszteni. A kérdéses evidencia a Lelkigyakorlatokban ragadta meg... » (J. Thomas, *Un Chemin vers Dieu*, 1989, 42).

Természetesen, szent Ignác nem maga találta ki a *szolgálat* és *dicsőség* kifejezéseket, hiszen mély bibliai gyökereik vannak (vö.: *Biblikus Teológiai Szótár* 229-236: *dicsőség* és a hozzá tartozó hivatkozások; valamint 1232-1242: *Szolga, szolgálat, szolgálni*) Valószínű, hogy Szent Ignác a liturgia révén vette át a bibliai kifejezéseket, illetve ismerte meg az általuk jelölt misztériumokat.

Tegyük hozzá, hogy a Lelkigyakorlatokon és a Konstitúciókon kívül Szent Ignác leveleiben is állandóan visszatérnek ugyanezek a szavak, formulák. Ezért mondhatjuk, hogy Loyolai Szent Ignác lelkét és lelkiségének lényegét fejezik ki. (Szent Ignác misztikájáról és üzenetéről lásd még: A. Ravier S.J., *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, 1974, utolsó V. fejezet).

A keresztény élet részvétel a húsvéti misztériumban, Krisztus halálában és feltámadásában a Krisztus Lelkétől kapott ajándék (kegyelem) révén. A keresztségtől kezdve, amikor eltemetkeztünk Krisztus halálába és vele feltámadtunk (Róm 6), a kegyelmi élet úgy bontakozik ki, hogy az ember szabadon befogadja az isteni ajándékot — itt és most — és azzal közreműködik. Az alapkérdés tehát mindig ez: mit kell tennem, hogy Isten Krisztusban megnyilatkozó szeretetére nagylelkűen válaszoljak, hogy a kapott ajándékot kamatoztassam, az isteni életet kibontakoztassam Isten rám vonatkozó akarata szerint, tehát: hogy hitem élő legyen és a szeretetben gyümölcsözzék? Tulajdonképpen ez az ignáci Lelkigyakorlatok alapkérdése is. A gyakorlatozó imádkozva, eszmélődve keresi Isten rá vonatkozó akaratát; esetleg a « választásban » felfedezi, hogy ilyen és ilyen életpályára hívja az Úr, vagy ha már visszavonhatatlan választást tett, megreformálja életét, keresi, hogy hogyan tudja *jobban* szolgálni az Urat, Isten Országát a már választott életállapotban. *Így tehát az egész keresztény élet és az ignáci lelkiség középpontjában is a szabadság és a kegyelem titokzatos drámája áll.*

A szabadság és a kegyelem közötti paradox kapcsolat értelmezése Szent Ágostontól és Pelagiustól, Szent Ignácon és Lutheren keresztül napjainkig a teológia és a gyakorlati keresztény élet egyik legnehezebb problémája. Igazában csak a gyakorlattal oldható meg! Szent Ignác az egyházi érzületre vonatkozó 17. szabályban (Lgy 369) ezt írja (nyilván a protestáns-katolikus vitákra célozva): « Ne beszéljünk a kegyelemről se olyan hosszasan és kihangsúlyozottan, hogy méreg származzék belőle a szabad akarat rovására. Beszélhetünk ugyan a hitről és a kegyelemről, amennyit isteni segítséggel és az isteni Felség nagyobb dicsőségére lehet; de nem úgy és nem olyan módon, főleg nem a mi annyira veszedelmes korunkban, hogy a cselekedetek és a szabad akarat kárt szenvedjenek és semmibe vétessenek ».

Látjuk tehát, hogy Szent Ignác meg akarja őrizni a helyes egyensúlyt a kegyelem és a szabadság viszonyában, elkerülve mind

Pelagius, mind pedig Luther egyoldalúságát. A kegyelem/szabadság viszonyáról a XVI/XVII. század fordulóján élesedett ki a vita a domonkos Bañez és a jezsuita Molina felfogása között; tudjuk, hogy a heves vitába Pázmány Péter, a grazi teológiatanár is belekeveredett. *A teológus Pázmány* c. művemben megmutattam, hogy Pázmány álláspontja kiegyensúlyozott volt ebben a kérdésben. Lásd fentebb Pázmányról szóló tanulmányaimat).

A *Lelkigyakorlatok* célja: felszólítás a nagylelkű szabadságra, hogy az ember mozgósítsa minden energiáját, képességét Isten Akaratának teljesítésére, Isten Országának terjesztésére. Ehhez pedig szükséges az önuralom, a szenvedélyek és helytelen vonzalmak megfékezése, az egyensúlyállapot (*indifferentia*) megteremtése: így választhatom csak Isten akaratát, illetve így teljesíthetem *jobban* azt, amit Isten itt és most akar tőlem. De az ilyen kitételek: « Akarom és kívánom, megfontolt elhatározásom az... » nem voluntarizmus, pelagianizmus kifejezései? A Lelkigyakorlatos könyvet olvasva az lehet a nem kellőképp tájékozott ember benyomása, hogy itt az akarat hőse, a kemény kötésű és szigorú aszkéta baszk katona beszél... De ha figyelmesebben olvassuk a szövegeket, észrevesszük, hogy pl. tízszer szerepel ilyen kitétel: « Kérjem azt, amit akarok ». Ez a kifejezés magába sűríti azt a paradoxont, amiről most szólunk. Tudom, hogy egyedül Isten adhatja meg nekem azt, amit akarok, vagyis csak az ő kegyelmével teljesíthetem, ezért kérem tőle a kegyelmet. Aki kér, az már kitárul az ajándéknak, túljutott az önelégültségen. Amint Szt. Ignác a Konstitúciókban mondja, Isten « vágyaim forrása ». Az a vágy, amit átérzek és kifejezek, Tőle jön. Ő kelti fel bennem azt, amit egyedül Ő tud megtenni. Az ember csak azért keresheti és találhatja meg Istent, mivel az Úr nagyon « óhajtja önmagát is nekem adni, amennyire isteni rendelkezése szerint ezt teheti » (Lgy 234). A Lelkigyakorlatokat lezáró, szeretetről szóló szemlélődésnek ez a kitétele alapvető; ennek megfontolása után következik a lelkigyakorlatozó önfelajánlása, a *Suscipe*.

Az önmagát adó — adni akaró — Szeretet-Istennek csak én szabok határt; minden attól függ, hogy kitárulok-e kegyelmi ajándékának. De ez a kitárulás is az ő kegyelme: Isten megelőző kegyelmével tárulhatok ki, és csak azért mehetek feléje, mert Ő vonz magához. Mindaz, amit a Lelkigyakorlatok « technikájának » nevezhetnénk, nem más, mint ez: disponálni, felkészíteni magun-

kat, megnyílni kegyelmének (Lgy 20), hagyni Istent működni bennem, cselekedni velem. A Konstitúciókban is arról van szó, hogy a jezsuita legyen alkalmas eszköz Isten kezében (814). Csakhogy az említett « hagyni magunkat », nem passzív magaelhagyás, hiszen Isten nem helyettem és nélkülem cselekszik! A kegyelem felszabadít, Isten működése cselekvővé tesz, hogy én magam alakítsam önmagamat. Vagyis: nem *részben* Isten (kegyelem), *részben* én (szabadság), hanem *mindent* Isten tesz és *mindent* én, de más-más síkon: én teljesen Istentől függve, aki cselekvővé, önállóvá tesz. Szent Tamás nyomán ezt helyesen meglátta Pázmány; Teilhard pedig így fejezte ki: « Dieu *fait se faire* les choses ».

Az egész lelkigyakorlat célja tehát nem más, mint hogy Isten rendelkezésére bocsátjuk magunkat (felszabadult készenlét, egyensúly: *indifferentia*), hogy megtegyük Isten akaratát (vö. Lgy 20, 134-135); hogy a gyakorlatozó minél jobban közeledjék Teremtőjéhez és Urához; és minél inkább eléri Őt, annál jobban felkészül az isteni és legfőbb Jóság kegyelmeinek és adományainak befogadására (Lgy 20). A lelkigyakorlatok szívében a választás áll; de tulajdonképpen nem én választok, hanem Isten választ ki, Isten hív; én azt kérem, hogy válasszon ki a tökéletesebb útra, fogadjon be zászlaja alá. A kegyelem mindig megelőz, *választásom mindig már válasz.* Minden Istentől függ, főleg a szeretet (Lgy 184, 237-238). Az ember ezt meg is tapasztalhatja a vigasztalás idején. Mindent Tőle kaptam, mindent visszaadok Neki: *Sume et suscipe, Domine...* (Lgy 234).

Amit most itt összefoglaltam, azt Szent Ignác egy mondásával szeretném illusztrálni, éspedig G. *Fessard,* H. *Rahner* és J. *Stierli* jezsuiták értelmezésében (részletesebben lásd: *Szomjúság-forrás* c. könyvemben, 228-235).

A magyar jezsuita, Hevenesi Gábor (1656-1715) Szent Ignác mondásaiból, illetve a róla szóló vallomásokból összeállított egy könyvecskét *Scintillae Ignatianae* (Ignáci Szikrák) címmel: e gyűjtemény először 1705-ben Bécsben jelent meg Szent Ignác ünnepére. Az év minden napjára hoz egy « szikrát », mondást, aforizmát, és egy-egy lapnyi elmélkedést fűz hozzájuk. A január 2-i « szikra » vált híressé; éppen mivel tömören összefoglalja Szent Ignác fő cselekvési elvét a kegyelem és szabadság viszonyára vonatkozóan. Ismeretes, hogy egy későbbi (1714-es nagyszombati) kiadásban « feloldották » az eredeti « dialektikus » feszültséget,

amely jobban kifejezi az ignáci lelkiséget. Mindezt aprólékos elemzésekkel megmutatta Gaston Fessard (1897-1978) *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace* c. monográfiájában (I. kötet, 1956, 305-363). A helyes (« dialektikus ») elv magyarul így hangzik: « Ez legyen az első cselekvési szabály: Úgy bízzál Istenben, mintha a cselekvés sikere teljesen tőled függne, és egyáltalán nem Istentől; mégis úgy vesd latba minden erőfeszítésedet, mintha te semmit sem tennél, hanem mindent egyedül Isten ». (Latinul: « *Haec prima sit agendorum regula: Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus* »).

Ez a formula (Hevenesié) helyesen kifejezi a természet (szabadság) és a természetfeletti « szervesen » vagy « dialektikusan » értelmezett kapcsolatát. A másik, a « dialektikát » feloldó (mivel a TU és a DEUS helyeit felcserélő) formula következménye az lehet, hogy szétválasztjuk a természet és a kegyelem szerves egységét, illetve egy bizonyos dichotómiát vezetünk be az isteni működés és az emberi cselekvés kapcsolatába, ebből pedig könnyen két elhajlás eredhet: a kvietizmus, vagyis: Istenben bízom, mert mindent ő tesz, és nem teszek semmit; vagy a pelagiánus voluntarizmus: teljesen bevetem erőimet, mintha minden teljesen tőlem függne, és megfeledkezem a kegyelemről.

Egyébként maga Hevenesi Gábor így magyarázta a január 2-i, idézett « szikrát », a pelagianizmussal küzdő Szent Ágostonra, a « kegyelem doktorára » utalva:

« A gyenge reménység ingadozik, ha nincs meg a kéz támasza. Aki téged, amikor nem voltál, közreműködésed nélkül megteremtett, most már nem üdvözít és segít közreműködésed nélkül. Add te a szikrát, Isten felszítja a tüzet; vesd el a magot, ő adja a növekedést. Így a vágyból növekszik minden, különben meddőn elszárad. Bármit akarsz is, semmit sem tehetsz Isten nélkül. Ő viszont semmit sem akar, bár képes rá, nélküled. Istennel szövetkezve mindent megtehetsz. Isten kegyelme, amely másokban annyit művelt, nem veszíti el egyedül benned hatóerejét, csak te el ne veszítsd a belé vetett bizalmat. Hol van reménységed? »

G. Fessard ezeket írja (i.m. 281-282) Hevenesi formulájáról:

« Nem szükséges kiemelnünk, hogy mennyire össze van sűrítve a *Lelkigyakorlatok* egész dialektikája ebben a kettős

ellentétben, amelyet ez a cselekvési szabály egyesít és egyszersmind a végletekig feszít. Mert először előírja az Istenben való hitet, tehát a passzivitást és a függőséget az isteni Szabadsággal szemben, de azzal a meggyőződéssel, hogy (Isten) mindenek előtt azt akarja, hogy az ember szabadsága és tevékenysége kibontakozzék minden vállalkozásában, mintha a siker *teljesen tőle* függne, és *semmiben sem Istentől.* Vajon az Istenbe vetett első hit nem jogosít fel egy bizonyos 'emberben való hitre', ahogy azt a leggyökeresebb ateizmus álmodja, amely következetesen arra buzdít, hogy tegyük magunkat túl jón és rosszon, és hirdessük: 'Ha Isten van, az ember nem létezik'? Az első hit (vagyis a formula első mozzanata) tehát ki meri tenni magát annak a kockázatnak, hogy az emberi tevékenység amely a végletekig nekifeszül a legjobb keresésének, esetleg hagyja magát újból elbűvöltetni a luciferi szellem által, megismételve az 'olyanok leszünk, mint az Isten' lázadását. (...) De másrészt, amikor vállalja ezt a kockázatot, a cselekvési szabály egyben hozzákapcsolja ennek ellensúlyozására a másik részt. Az én-t ugyanis, aki ennyire nekilendült, hogy megszerezze az önmagától-valóság isteni tulajdonságát, figyelmezteti, hogy abban a pillanatban, amikor mindent latba vet, hogy vállalkozása sikerrel járjon, a sikert mégiscsak úgy kell várnia, mintha *teljesen és kizárólag Istentől* eredne, és *semmiben sem az éntől*: ez annyi, mint előírni az emberi cselekvés végső beteljesedéséhez az Istenben való hit passzivitását. Ez a végső állomás visszahajol a kiinduló ponthoz, átfogva az egész emberi tevékenységet, miután lehetővé tette neki, hogy maximálisan kibontakozzék ».

Hugo Rahner szerint is a Hevenesi-féle formula « zseniális leírása az ignáci dialektikának ». Ez a következőt jelenti: « Minden tevékenységben tudatában kell lennünk annak, hogy Isten tesz mindent, és hogy az Istenbe vetett bizalom csúcsán sem kell megfeledkeznünk a saját (szükséges) közreműködésünkről. (...) Ami jellegzetesen ignáci, az a következő: teljesen át kell adnunk magunkat a feladatnak, de bensőleg mindig szabadnak kell maradnunk, hogy mindent Isten kezébe helyezzünk... » « Más szóval: (Ignác) azt akarja, hogy fiai olyannyira bízzanak Istenben, mintha minden művük tőle függne. Pontosabban: érezzük, hogy teljesen megragadott bennünket az Istenbe vetett teljes bizalom látszólagos esztelensége, és ugyanakkor odatenni a mi hozzájárulásunkat. És megfordítva: sohasem felejteni el Isten bölcsességét, még a leg-

bölcsebb emberi cselekvés kellős közepén sem. Még pontosabban: minden cselekvés után visszatérni a belső szabadsághoz, hogy Isten békéjében pihenjünk meg, ahonnan elindult az Isten által felkeltett és fenntartott tevékenység körkörös mozgása ». (H. Rahnert idézi J. Stierli, *Chercher Dieu en toutes choses*, 1985, 167-168; német eredetije 1981-ben jelent meg. Stierli itt közölt tanulmányai az ignáci lelkiség legjobb modern értelmezései közé tartoznak).

Szent Ignácnak tulajdonítják ezt a mondást is: « Istent sohasem múlhatjuk felül nagylelkűségben ». Ehhez kapcsolódnak Maurice Zundel szép szavai amelyeket befejezésül idézek: « Isten valóban adja azt, amit ad; azt is Ő adja, amit kér; és kétszeresen adja vissza, amit kap ».

Róma, 1990. január 1.

II.

MODERNIZMUS ÉS MODERNSÉG TEGNAP ÉS MA

1. MODERNISTA VÁLSÁG TEGNAP ÉS MA

Húsz évvel a II. vatikáni zsinat megnyitása után az Egyház helyzete több szempontból hasonlít a századeleji időszakhoz, amikor kitört az ún. modernista válság. Egyesek újmodernizmusról beszélnek akkor is, ha a bátrabbak, a « próféták » egyszerűen a Zsinat által akart korszerűsödést sürgetik. Mások, az « antimodernista », lényegében konzervatív katolikusok magatartására reagálva, az ellenkező végletbe esnek: tagadnak minden hagyományt, folytonosságot, gyerekesen « buknak » minden újra, kilúgozva a kereszténység lényegét is.

Nyilvánvalóan különbözik a helyzet is: *X. Piusz és II. János Pál* pápasága között két világháború zajlott le, a világ forradalmi változáson esett át (ez nemcsak a kultúrában nyilatkozik meg, hanem a vallási életben is). Mégis, ha meg akarjuk érteni korunk szellemi helyzetét, főleg pedig a katolikus egyház mai állapotát, ismernünk kell a századforduló válságát is. Az az 1900 körüli kialakult irányzat, amelyet *X. Piusz: Pascendi* kezdetű enciklikájában 1907-ben elítélt, nem volt zárt eszmerendszer: a *modernizmus* nevet csak később kapta.

« Az enciklika a modernizmus összefoglaló ismertetésével kezdődik és jellegzetes tévedéseit kétféle alapvető filozófiai tévedésre vezeti vissza: az agnoszticizmusra, amely vallási síkon tagadja az ésszerű bizonyítékok érvényét és az immanentizmusra, amely a vallási igazságot az élet szükségleteiből származtatja. Ez a filozófia bizonyos teológiához vezet el: a hit az emberi tudatban működő Isten észlelése; e tudat hozza létre a dogmát, amely eleven fejlődés során úgy alakul ki, hogy az emberi szellem ezt a tapasztalati tényt feldolgozza. A szentségek is abból a szükségletből keletkeznek, hogy 'a vallásnak látható alakot adjunk'; a szentírás a hívő zsidók és Krisztus első tanítványai tapasztalatainak a gyűjteménye; az egyház a kollektív tudat gyümölcse, és a tekintélynek csak az a feladata, hogy az egyének érzéseit kifejezze. Az enciklika messzemenően elveti a bibliakritika modernista elgondolását, a pusztán alanyi jellegű apologetika módszereit és az újító modernizmus követeléseit... Az évek múlásával a modernizmus valódi

tévedése jobban kitűnt. Biztosan értékes volt, hogy a *biblikus* modernizmus a dogmafejlődés törvényszerűségére és az írásos tanúságok tanulmányozásánál a történeti módszer szükséges bevezetésére rámutatott. De a modernizmus arra törekedett, hogy a tanúságok sugalmazott és természetfölötti jellegét, valamint a hagyomány és az egyházi tanítóhivatal értelmezési útmutatásait teljesen figyelmen kívül hagyja... A *teológiai* modernizmus néhány részigazságból indult ki, amelyeket aztán mértéktelenül és egyoldalúan kiaknázott. Kétségtelenül igaz, hogy a belső vallási tapasztalat a lelki élet lényeges eleme és sok esetben a hit lélektani forrása; hogy a dogmatikai megfogalmazások tárgyuknak (az Isten titkának) teljesen sohasem felelnek meg; hogy a kinyilatkoztatás elsősorban és sokkal inkább arra szolgál, hogy vallási életünket irányítsa, mintsem spekulatív kíváncsiságunkat kielégítse; hogy a kinyilatkoztatás üzenetét az egyház lassacskán és egyes pontokban csak több nekifutás után fejtette ki. Mégis téves az az állítás, hogy Isten megismerésének egyetlen útja a vallási tapasztalat; hogy a dogmatikai megfogalmazásoknak semmiféle tárgyi tartalmuk sincs; hogy a dogmatikus megfogalmazások olyan teljesen természetes folyamat által fejlődtek, amely Jézus eredeti üzenetét határtalanul kibővítette és ráadásul el is torzította, amiért is hozzá kell azokat igazítani az új történeti adottságokhoz. Az ún. *szociális* modernizmusról (amennyiben ebben az evilági valóság önállóságának a megerősítését célzó első, bár ügyetlen kísérletét látjuk) fontos megállapítani, hogy követői szemében az egyház nem annyira természetfölötti intézmény az üdvösség elnyerésére, hanem sokkal inkább a civilizációnak és az erkölcsi haladásnak egy tényezője a világban » — írja Roger Aubert, leuveni egyháztörténész professzor (Karl Rahner - Robert Scherer: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, 1973, 98-100. l.).

A modernizmus Olaszországban inkább szociális programot jelentett; Németországot alig érintette (itt a katolicizmusnak a liberális protestantizmussal már korábban szembe kellett néznie); főleg Franciaországban (és kisebb mértékben Angliában) hozta forrongásba az egyházi életet, a filozófiát és a teológiát. A német liberális protestantizmus, az új exegézis és a vallástudományok eredményei váltották ki közvetlenül a forrongást: Alfred Loisy, a francia pap exegéta Adolf Harnack egyetemi előadásaira (« A kereszténység lényege ») akart válaszolni « kis piros könyvével »

(« Az Evangélium és az Egyház »). De végső soron arról volt szó, hogy az Egyháznak szembe kellett néznie a modern kor kihívásaival a szellemtudományok, a kultúra, a társadalom különböző területein.

X. Piusz intézkedései ugyan elfojtották a modernizmust, de a problémák nem oldódtak meg; a 2. világháború után kibontakozó új egyházi tudományosság (részben az ún. « új teológia ») lendülete ismét megtorpant XII. Piusz: *Humani generis* körlevele után. Csak a zsinaton hódított tért sok olyan eszme, amely megoldást hozhatott a modernizmus idején felvetett problémákra. Mindezzel a most ismertetendő munkák « időszerűségét » akartuk jelezni. Mivel szemlémben többször utalok Blondel módszerére, e szemlém után közöltem egyik Blondelről szóló megemlékezé semet [1].

1. *A modernizmus dokumentációja*

A modernista válság dokumentumait tulajdonképpen csak az utolsó két évtized során tárták fel és tették közzé. Még a zsinat előtt jelent meg R. Marlé válogatása: *Au coeur de la crise moderniste*, « A modernista válság szívében » (Aubier, 1960), amely

---

[1] Itt rögtön megadjuk az ismertetett átfogó vagy részleges kérdésekkel, személyekkel foglalkozó művek listáját:

1. Emile Poulat: *Histoire, Dogme et Critique dans la crise moderniste.* Casterman, Paris, 1979[2].

2. D. Dubarle et alii: *Le modernisme. Institut Catholique de Paris*, « Philosophie », 5. Beauchesne, Paris, 1980.

3. André Boland: *La Crise moderniste, hier et aujourd'hui. Un parcours spirituel.* « Le Point Théologique », 35. Beauchesne, Paris, 1980.

4. J. Greisch - K. Neufeld - Ch. Theobald: *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques.* « Théologie Historique », 24. Beauchesne, Paris, 1973.

5. René Virgoulay: *Blondel et le modernisme. La Philosophie de l'Action et les sciences religieuses (1896-1913).* Cerf, Paris, 1980.

6. Marie-Thérèse Perrin: *Laberthonnière et ses amis, Dossiers de correspondance 1903-1916.* « Théologie Historique », 33. Beauchesne, Paris, 1975. — Idem: *La jeunesse de Laberthonnière. Printemps d'une mission prophétique.* « Le Point Théologique », 34. Beauchesne, Paris, 1980.

kiváló bevezetéssel számos teológiai szempontból fontos levelet tett közzé. Sokkal teljesebb volt már E. Poulat 1962-ben megjelent munkája, a modernista válságot több szempontból feldolgozó könyve: « Történelem, dogma és kritika a modernista válságban », amelynek 2. bővített kiadása 1979-ben látott napvilágot. Most ezt a második kiadást ismertetjük, amely a modernizmus kézikönyvének tekinthető.

A két kiadás között eltelt idő során a szerzőnek alkalma volt arra, hogy — számolva a kritikákkal is — némileg módosítsa értékítéletét, főleg *Blondel*re vonatkozóan. Ezt az is megkönnyítette, hogy közben feltárták a Blondel-archívumot. Poulat bevallja (VII. lap), hogy Blondellel szembeni korábbi szigorúságát éppen a dokumentumok hiányossága magyarázza.

A munka első két része lényegében Alfred Loisyval, illetve a « kis piros könyv » (« Az Evangélium és az Egyház », 1902) körüli vitákkal foglalkozik. A *Harnack*nak válaszoló Loisyt 1907-ben elítéli Róma, és megindul a vita Loisy nézetei körül: a papexegéta a támadások kereszttüzébe kerül. Poulat ezután vázolja a franciaországi modernizmus kibontakozását, bemutatja szereplőit: a Loisy kriticizmusa és « fideizmusa », a Jézus és a történelem, Jézus és az egyház témák körüli harcokat. Majd mélyebben megvilágítja a főbb kérdéseket, nevezetesen az egyik alapvető krisztológiai probléma körüli vitát (Krisztus emberi tudása); aztán hosszan elemzi a dogma és a történelem viszonyával kapcsolatos kérdéskört: ennek főszereplője Maurice Blondel (Blondel - Loisy, Blondel - von Hügel, Hügel - Wehrlé vitái, levelezése). A közel 700 lapoldal terjedelmű művet alapos bibliográfia és mutató egészíti ki.

Poulat főleg a « Loisy-ciklust » elemzi nagy alapossággal. Csupán néhány évről van szó, de ez a szakasz az egész modernista válság forrásvidéke. « Az Evangélium és az Egyház » c. kis könyv (1902. november) megjelenésétől a *Pascendi* kezdetű körlevélig (1907. szeptember) tartó fél évtizedről van szó. Ezekben az években volt leghevesebb a vita, legváltozatosabb a « szereplők » fellépése. Poulat a bevezetőben megmagyarázza módszerét: amolyan elképzelt párbeszédet kívánt létrehozni a szereplők között, ahol mindegyik érdekelt fél « szabadon hallatja szavát ». Ez alapvető feltétel ahhoz, hogy helyesen értsük, mit is akartak mondani. Nem akar semmiféle tételt igazolni, hanem egyszerűen felsorakoztatni a téziseket, rendezni az eszméket, hogy megragadhassa

lényegüket, és így felmérhesse jelentőségüket. Ez persze nem jelenti azt, hogy Poulat tétlen szemlélője az eseményeknek, a « drámának », vagy hogy csupán összegyűjtötte és rendezte az okmányokat. Ő maga is « belemerül » a szellemi kavargásba, maga is mintegy résztvevője a cselekményeknek. Csak így tudta értelmezni és — a maga szemszögéből — kiértékelni a modernista válságot. Végkövetkeztetésében (614. l.) így hangzik átfogó ítélete: A modernizmus nem rövid epizód az Egyház történetében, nem hasonló más egyháztörténeti részletmozzanathoz, hanem *eredeti visszahatás egy átfogó válságra.* « Ez az egyházi konfliktus sokkal nagyobb méretű konfliktusba illeszkedik és általa magyarázható. Átfogó civilizációs tényhez utal bennünket — a társadalmunkban végbemenő változásokhoz —, amelynek megítélésében a katolikusok mélyen megosztottak voltak; vallási következményei negatív oldalukkal döbbentették meg a kevésbé jólértesülteket: míg a városok és a vidékek népe elszakad az ősök vallásától, a kultúra kisiklik az Egyház hagyományos ellenőrzése alól, sőt vetélytársa lesz saját területén, szembehelyezve a *vallástudományokat a szent tudományokkal.* »

A kiengesztelődési kísérlet nemcsak éles ellentéteket szül, hanem végeláthatatlan félreértéseket. Mindez annak a jele, hogy *nemcsak az eszmék különböznek*, hanem sokkal mélyebben a *gondolkodásmód*, az okoskodás és a kifejezés módja is (616. l.). Valójában két szellemi univerzum van kialakulóban, és a kettő egymással szembeszegül anélkül, hogy kölcsönösen el tudná ismeri egymást. « A szakexegéták úgy vélik, hogy alapos kiképzés szükséges ahhoz, hogy valaki megérthesse problematikájukat; és a skolasztikusok ugyanezt kívánják tanulmányaikhoz; de az igazi szellemi szabályt mindegyik a saját tudományágában látja, a másikéban pedig csak hiábavaló erudíciót » (616. l.). A kérdés tehát így éleződik ki: Az új tudományt kell-e választani a skolasztikus tudatlansággal szemben? Meg kell-e védeni az üldözött tudósok középszerűségét a tájékozatlanok középszerűségével szemben? A válasz nem egyszerű mivel a *tudomány* és a *tudatlanság* itt nem élesen szembenálló fogalmak, hanem két *kultúráról*, gondolkodásmódról van szó, amely egymást kétségbe vonja. Ebben a harcban az egyik kultúra győzelme a másik felett nem annyira az *igazság* győzelme, mint inkább *erőpróba.* Végeredményben az igazság kritériumait kell kidolgozni, megvilágítani.

Jóllehet a modernizmus idején a problémákat vallási kérdésekben fogalmazták meg, lényegében korunk növekvő nyugtalanságáról volt szó, arról, hogy a nyugati emberiség a fejlődés útján merre felé tart. *A polémia exegétikai és vallási, krisztológiai kérdésekről folyt, de végeredményben az emberi történelem értelméről volt szó.* Ebben a távlatban kell szemlélnünk mindazt, amit az egyházról vagy az isteni történetiségéről (a megtestesülés következményéről) állítottak vagy tagadtak az ellenfelek. Blondel pl. Loisy történelemfelfogásában látta a kettőjük krisztológiai szemlélete közötti különbség magyarázatát. De — állítja Poulat — az igazi probléma az isteni történelmiesítése volt: valami történelmin túli epifániája az emberi történelemben (566. l).

2. *A modernizmus filozófiájához*

A Párizsi Institut Catholique hat professzorának tanulmányát teszi közzé « A modernizmus » c. kötet a filozófiai fakultás könyvsorozatában. A gyűjtőkötetet D. Dubarle domonkos mutatja be, aki egyébként maga is szerepel egy tanulmánnyal (« Modernizmus és vallási tapasztalat »). P. Colin a kantizmus és a modernizmus kapcsolatát, J. Houssave Ed. Le Roy vallásfilozófiáját, S. Breton a test feltámadása és az anyagfogalom modernista szemléletét, X. Tillette Blondel krisztológiáját, végül J. Greisch Blondel hermeneutikáját elemzi, ill. helyezi el a modernista viták összefüggésében.

1890-1910 között a modernista válság főleg szentírási és exegétikai kérdéseket hozott a felszínre, de ezek mögött vallásfilozófiai problémák húzódtak meg. 1907-ben előbb a *Lamentabili* dekrétum, majd a *Pascendi* enciklika a hívők számára ugyan pontot tett a vitás kérdések végére, de a válságot nem oldotta meg. Az egyházi tudományokban megmaradtak a nehézségek: ha a dogma (a katolikus hit) kérdésében a Tanítóhivatal meg is vonta a válaszvonalat, a mélyebben fekvő filozófiai problémák továbbra is jelen voltak, és egészen a II. vatikáni zsinatig, sőt napjainkig foglalkoztatják a szakembereket. Dubarle írja a bevezetőben: « A II. vatikáni zsinat volt a katolikus értelmiség 'poszt-modernista' táborának első találkozója: teológusok és vallástudománnyal foglalkozó szakemberek szembenéztek a tudás és az új emberi gondolkodásmód modernitásával. Ezt a találkozót a bizalom és az

optimizmus, néha talán a triumfalizmus szellemi légkörében élték meg, amikor az Egyház és a modern világ kapcsolatáról tárgyaltak... Úgy tűnik, nem igen sejtették, mi következik utána. De most, 15 évvel a zsinat lezárása után, mi már látjuk. Ideje, hogy ne csak tevékenyen belekapcsolódjunk a mai eszmeáramlatokba, hanem igyekezzünk *megérteni* is — meggondoltan, tárgyilagosan, fáradságosan, szenvedély nélkül » (7. l.).

Vannak olyan katolikus szellemtörténészek mint pl. C. Tresmontant (*La crise moderniste*, Seuil, 1979), akik meglehetősen borúlátók a jelenlegi katolikus gondolkodás értelmezésében. Tresmontant eléggé sommásan kijelenti, hogy a jelenlegi helyzetet *mint a modernista válság következményét* írhatjuk le: a modernizmus tévedései felnagyítva, sőt eltorzítva továbbélnek (az irracionalizmus, minden metafizika elutasítása stb.). A *Pascendi* diagnózisa tehát helyes volt; a katolikus Egyház ma sem gyógyult ki a pápai körlevél által megjelölt bajokból. Ismerjük *Maritain* éles kritikáját is, aki « A Garonne-i paraszt »-ban (*Mérleg*, 1967/1. 69kk.) « szénanáthának » nevezte a modernizmust a zsinat utáni helyzet súlyosságához viszonyítva. Kétségtelen, hogy Tresmontant is, Maritain is túlzott. Ez utóbbi pl. egyszerre lekicsinyelte a modernista válság súlyosságát, és ugyanakkor Tresmontant-nal eltúlozta a mostani válságot.

Most ismertetett könyvünk szerzői kiegyensúlyozottabbaknak és alaposabbaknak tűnnek. Igaz, S. Breton diagnózisa is meglehetősen riasztó (némiképp Tresmontant-ra emlékeztet), de meglátásai mélyebbre hatolnak és a megoldásokat is másképp jelzi. « Az intellektualizmus ma már nem jelent veszélyt —, ez a legkevesebb, amit mondhatunk. Legtöbbünk számára a kísértés ezen a téren nullpontra esett. Sokkal veszélyesebb a pragmatizmus, amely bizonyos irányzatokban megnyilatkozik. Úgy tűnik, hogy egyesek számára még maga Isten is leszűkül a politikai küzdelemben követelt igazságosság imperatívuszára. A hitnek bátran szembe kell néznie ezekkel az új problémákkal. De ezt csak úgy teheti meg, ha ma is, mint hajdan, aláveti magát az éleslátás és a gondolkodási szigor követelményeinek » (127. l.).

P. Colin megvizsgálja a modernisták, nevezetesen a modernizmussal vádolt Blondel ellen felhozott kritikákat, közben igyekszik megérteni a *Pascendi* közbelépésének jogosultságát. A modernizmus ugyan nem volt egységes áramlat, de a körlevél

egységes « rendszerként » mutatja be. Colin kettős hipotézise szerint a *Pascendi* nem csupán a modernistákat célozza, hanem azokon túl a liberális protestantizmust és A. Sabatier-t is; továbbá az enciklika szerzője a modernista rendszert szembeállítja bizonyos katolikus tanrendszerrel, a hagyományos deduktív « szent » tudománnyal. Valójában két igazságfogalom és módszer szembehelyezéséről van szó. Azóta a katolikus teológia nagy utat tett meg: befogadta a *történetiséget* és figyel a vallási *tapasztalatra*, amelyet pl. annyira hangsúlyozott a Bergson-tanítvány Ed. Le Roy. J. Houssaye tanulmánya azt kívánja kimutatni, hogy Ed. Le Roy nem szűkítette le a kinyilatkoztatást kizárólag a vallási tapasztalatra: a kinyilatkoztatás megelőzi, uralja és lehetővé teszi a vallási tapasztalatot és a hitet, de nem fokozható le ezekre, amint a modernizmus ezt vélte (110. l.). S. Breton is igazságot akar szolgáltatni Le Roy-nak, akit gyakran félreismertek, vázolva kissé neoplatonikus felfogását a test feltámadásáról és az anyagfogalomról (Ed. Le Roy Teilhard barátja volt).

A vallási tapasztalat kérdését elemzi D. Dubarle is hosszú, érdekes tanulmányában. Ennek középpontjában a tomista vagy újskolasztikus felfogás (nevezetesen a domonkos P. Gardeil műve) bemutatása áll: hihetőség és apologetika, kinyilatkoztatás és teológia, a lelki alkat és a misztikus tapasztalat. Ezek a problémák a modernista viták során gyakran visszatértek; Blondel is sokat foglalkozik velük, miként általában a katolikus gondolkodók, részben Kant ellenvetéseire válaszolva. Dubarle ki akarja mutatni, hogy az újskolasztika győztesen válaszolhat a kanti kihívásra, amely tagadta az Isten-tapasztalat lehetőségét (212. l.). Dubarle persze nem szorítkozik Gardeil és Szent Tamás gondolatára, hanem azokon túllendülve az újabb filozófia eredményeit is felhasználja, hogy tisztázza a modernizmus által felvetett filozófiai problémákat.

Ez a tény egyben — burkoltan — azt is jelzi, hogy bizonyos deduktív tomizmus nem számolt kellőképp a hit és a kinyilatkoztatás *történetiségével*; egyes skolasztikus tankönyvek (integralista filozófusok) méltán vonták magukra a « modernisták » kritikáját, sőt a modernizmussal nem vádolható Blondelét is, aki az immanencia módszerével újította meg az apologetikát, bírálva az « extrinszecisták » racionalizmusát, dogmatizmusát (a hit értelmi odatapadás a kinyilatkoztatott igazsághoz, az alapvető teológia a hitaktus logikai elemzésén nyugszik, a dogmatikus teológia a bi-

blikus tudományok fölött hegemóniát gyakorol stb.). Blondel módszere visszavezette a pascali víziót (intuíciót) a teológiába, figyelembe vette a tettet, a praxist, az elkötelezettséget, a tapasztalatot, miként *Laberthonnière* is (Minderről: D. Daly: *Transcendence and immanence*, Oxford, 1980).

Még mindig az elemzett « Modernizmus » c. kötetben figyelemre méltó Tillette SJ tanulmánya Loisy és Blondel krisztológiai vitájáról. Blondel krisztológiája, amely nem egy ponton érintkezik *Teilhard*-éval (vö. *Mérleg*, 1965/2. és 1966/4.), termékeny meglátásokat nyújt a mai krisztológiai kutatásnak is. Igaz, a blondeli « panchristisme » nehézségeket is vet fel (főleg Krisztus embersége, tudata, « kenózisa » szempontjából), de az Emmanuelről és az Emberfiáról olyan meglátásokat tartalmaz, amelyekhez hasonló irányú pl. K. Rahner « felszálló krisztológiája » (157. l.). Krisztus minden teremtett valóság záróköve, Ő a *Vinculum*, az egyetemes kötelék még a jelenségek sokrétű szövevényében is. Kár, hogy Blondel eszméi (miként barátaié, kortársaié: Rousselot, Laberthonnière, Lagrange, Huby...) a modernizmus körüli gyanúsítások miatt nem tudtak kellőképp kibontakozni.

3. *Modernista válság tegnap és ma*

André *Boland* jezsuita kis könyve a modernista válság « lelki » szempontjait vázolja fel. Nem elégszik meg tehát az elméleti osztályozásokkal, amely a tudományos modernizmust veszi tekintetbe, sem pedig a puszta szociológiai felméréssel. (Tudjuk, hogy Olaszországban a modernizmus főleg szociális-kulturális mozgalom volt a Rinascimentóhoz visszahajolva). Boland szerint helytelen, leegyszerűsítő az az osztályozás, amely « jobboldaliakról » és « baloldaliakról », konzervatívokról és progresszistákról beszél, illetve « középre » a mérsékelt reformátorokat állítja. Az egyházban jelentkező *lelki válság* összetett jellege óvatosságra figyelmeztet bennünket (15-16. l.). A szerző olasz példákra hivatkozik. Murri pl. a társadalmi modernizmus apostola volt, de ugyanakkor szembeszállt a gyökeres modernistákkal.

A szerző az I. fejezetben — vázolva a problematikát — jelzi az újtomista megújulás különböző következményeit. XIII. Leó pápa: *Aeterni Patris* kezdetű enciklikája adott új lendületet a tomizmusnak; de ennek egyik eredménye lett a pozitív teológia

háttérbe szorulása a spekulatív teológia mögött, másrészt váratlan következmény a *történelmi* dimenzió felfedezése. A látszólagos ellentmondás jelzi azt, hogy a szellemi megújulás nem kereshető és található meg egyetlen irányban (23. l.). Az amerikanizmus, a keresztény demokrácia, a Sillon-mozgalom ugyan peremjelenségek a modernizmushoz viszonyítva, de mégis felfedik azt a szándékot, hogy a katolikusok ki akarják engesztelni egymással az Egyházat és a társadalmat, olyan felfogást dolgozva ki a politikai és a vallási valóságok viszonyáról, amely éppúgy elkötelezi a lelkiséget, mint a teológiát (31. l.).

Boland röviden jellemzi a modernista viták főszereplőit: Blondel (32-35. l.), Loisy (35-38. l.), Le Roy (38-39. l.), Laberthonnière (39-41. l.), Tyrell (41-42. l.) problematikáját; majd megállapítja, hogy mindegyiküknél közös törekvés az, hogy a hitnek és kifejezésének visszaadják lelki szempontját, sőt misztikus dimenzióját (42. l.). Céljuk az, hogy a vallási *tapasztalatot* forrásánál, az első intuícióban ragadják meg — a fogalom, a kultusz, mindenfajta spekuláció előtt —, hogy aztán értelmezzék, « lefordítsák » azt a mai kor művelt embereinek (43. l.). A szerző röviden összefoglalja Loisy és Blondel, Blondel és von Hügel párbeszédét, bemutatja az egyházat elhagyó Tyrell drámáját.

Az utolsó fejezetben, ahol Blondel és F. von Hügel báró párbeszédét vázolja, kiemeli, hogy von Hügel ezt az ellenvetést hozta fel a blondeli « panchristisme » ellen: nem különbözteti meg kellőképp a földi Jézust és az örök Krisztust (107. l.). Hügel krisztológiájának uralkodó eszméje a *megtestesült* Krisztus, vagyis Jézus embersége és mindaz, ami ebből következik. Hügel kritikái segítették Blondelt abban, hogy árnyalja felfogását és jobban kiemelje Jézus emberségének jellemzőit.

A. Boland jó áttekintést ad a modernizmus néhány főszereplőjének lelkiségéről, misztikájáról, de túlságosan elnagyolt ez a szintézis.

Végkövetkeztetésében Boland rámutat arra, hogy mennyiben él tovább ma is a modernizmus, legalábbis annak néhány kérdése. Azok, akik az integrizmust képviselik (utalás *Lefebvre* zsinatellenes irányára) és új modernizmusról beszélnek, nem veszik észre, hogy a század eleje óta megváltozott a világ és az egyház helyzete: tegnap az egyházat kérdőjelezték meg, ma a hitet; tegnap a kereszténységet, ma az Igét. Kicsit leegyszerűsítve, a mai válság —

amely sokkal gyökeresebb, mint a tegnapi — így jellemezhető: a hit és a vallás, a hit és az emberi feladatok értelméről van szó. « Ha meghalt az a vallás, amely Istent úgy fogta fel, mint az emberi beszéd pótlását, megmarad a hit: a felnőtt embernek nem igen van szüksége Istenre ahhoz, hogy uralma alá hajtsa a világot, ez az ún. *'szekularizáció'* témája. Végső elemzésben a *vallás* nem is szükséges az üdvösséghez, sőt le kellene mondani róla az élő *hit* javára. Ez a dilemma — bár készakarva leegyszerűsítettük — jórészt Barth, Bultmann, Bonhoeffer és Ricoeur 'új' protestantizmusába ereszti gyökereit. Az emberi feladatokkal szemközt álló hitet kétféle módon közelítik meg: az egyik az 'Isten halála'-teológia nézőpontja, amelynek lelki követelménye a végsőkig vitt megtestesülés-teológia követelése lenne. Isten meghalt Jézus Krisztusban, és Jézus Krisztus testvérében; egyedül a testvéri szeretet lényeges. Ez az áramlat sokrétű: az ateizmustól a 'horizontális' kereszténységig... terjed. A másik mód konkrétebb: ki akarja engesztelni a Krisztusban való hitet az emberi feladatokkal, akár úgy, hogy lelki értelmet ad a profán életnek (pl. *Metz* politikai teológiája), akár pedig úgy, hogy a politika keresztény 'szemléletét' dolgozza ki » (124-125. l.). Boland könyve végén két katolikus gondolkodót idéz. J. Guitton Loisyról szóló könyvében ezt írta: « A modernizmus úgy tűnik nekünk, mint egyedi eset egy szélesebb rendszerben: olyan gondolatforma, amely mindig visszatér a katolicizmus gondolkodásában, amikor a szellem a hitet a korszellemre akarja alapozni, ahelyett, hogy a korszellemet fogadná be hitébe. » K. Rahner pedig a hit mai nehézségeiről írva ezt jegyzi meg: « Az egyház konkrét élete fegyvert szolgáltathat hitünk ellen. De ugyanakkor nagyobb érettségre is segíthet. Ha a hit halálát kellene jelentenie, nemde ezt jelentené: hagytuk, hogy ez a hit meghaljon szívünkben » (126. l.).

4. *A jelenkori válság*

« A jelenkori válság » c. kis könyv három fejezete eredetileg a Párizsi Institut Catholique által szervezett tanulmányi héten hangzott el 1973-ban. Christoph Theobald, aki Alfred Loisyről és Maurice Blondelről készített disszertációt a bonni egyetemen, azt vizsgálja, miként lépett be a vallási gondolkodásba és a teológiába a *történelem* a modernista válság idején. Karl Neufeld, Karl Rahner

tudományos asszisztense, Harnack ekkléziológiáját tanulmányozza; végül Jean Greisch, luxemburgi pap a jelenkori hermeneutika (értelmezéstan) válságát elemzi a Gadamer körüli viták kapcsán.

Theobald rávilágít arra, hogy Blondel és Loisy vitája (a modernista válság szívében vagyunk!) miért nem vezetett kölcsönös megértéshez. « Ami végső elemzésben megakadályozta a megértést Blondel és Loisy között, megfelel a mély szellemi egyensúly hiányának. A tudományos megértés fokozatos automatizálódása a modernista válság idején ezt az egyensúlyvesztést idézte elő az Egyházon belül. Az egyetlen megoldás az lett volna, ha pontosan meghatározták volna a tudományos megértés, a spekulatív értelem és a teológiai tapasztalat közötti viszonyokat. Ez nem valósult meg. A kutatás inkább több egymástól eltérő episztemológiai (ismeretelméleti) mezőny kialakulását eredményezte, amelyek vagy a megértés/tapasztalat fogalompár (Loisy), vagy a gondolat/cselekvés fogalompár (Blondel) segítségével szerveződtek meg » (73. l.).

Úgy tűnik, ma sem jutottunk közelebb a megoldáshoz. Theobald szerint még nagy feladat vár a teológiára: a közösségi cselekvés tapasztalata ez, amely sohasem befejezett és teljesen sohasem kifejezhető, de lehetővé teszi a hálaadás és a szeretet gesztusait (tetteit), és a teológiai gondolkodásnak feladata is, hogy egyre jobban elősegítse ezt. Blondel gondolatkörében mozgunk itt, akire a szerző is utal, két ízben is idézve az aixi filozófus híres kijelentését: « Mégha az ember mindent tudna is, amit a cselekvés magában foglal, még semmit sem bírna abból, amit egyedül a cselekvés ad..., mert a valóság misztériuma a cselekvés által közvetlenül jelen van számunkra, azonos velünk » (67. és 81. l.).

Jean Greisch úgy tekinti H.G. Gadamer művét, mint a hermeneutikai terv jelentős kifejezését, és az értelmezéstan mai vitáit az ő művével szembesítve ismerteti: hermeneutika és ideológiakritika (J. Habermas); hermeneutika és episztemológia (E.D. Hirsch); hermeneutika és grammatológia (J. Derrida). Anélkül, hogy ezekbe a vitákba belemélyednénk, néhány megjegyzést teszünk a teológia feladataival és jövőjével kapcsolatban. A mai teológia keresi a saját egységét. Szemközt a hermeneutikákkal, illetve a különböző tudományágakhoz kapcsolódó episztemológiákkal a teológusnak nem kell szükségszerűen elköteleznie magát ezek küzdelemében, amely nemegyszer ideológiák közötti párviadal. Jóllehet a hermeneutika segítségére lehet kutatásában, nem

kell G. Ebelinget követve a teológia egészét hermeneutikaként felfognia. Elfogadva a filozófiai gondolkodás egyetemességét, a teológus folytatja eszmélődését a hittapasztalat és a kinyilatkoztatás feltárásában: kutatásában sokkal inkább a Hagyományból él, semmint azt gyakran gondolja. A mai értelmezések sokfélesége és ellentéte annak a jele, hogy a történelem e szakaszában a kultúra és a társadalom széttört, szétbomlóban van. A széttört társadalom visszája az az ideológia, amely a feltétlen újat és a szakadás elsőbbségét hirdeti. Le kell leplezni az ideológiákat oly mértékben, hogy még az ideológiakritikákat is mítosztalanítani kell.

Végül említsük meg, hogy K. Neufeld német jezsuita kiválóan elemzi A. Harnack egyháztanát. Loisy és a modernizmus megértéséhez ez elengedhetetlenül szükséges.

5. *Blondel és a modernizmus* [2]

René Virgoulay 577 lapoldal terjedelmű monográfiája Maurice Blondel művének csak egy szakaszát tanulmányozza (1896-1913), tehát azt a korszakot vizsgálja, amikor az *Action* szerzője elkötelezte magát a modernista vitákban. Az apologetikáról szóló Levél (1896) fordulatot jelent. Előbb a filozófus fő gondja az volt, hogy az Egyetem mesterei előtt igazolja az *Action* filozófiai eljárását, amely a vallási kérdés tárgyalását is magában foglalta (ne feledjük, hogy ez a századvég a pozitivizmus és a racionalizmus ideje). De most azoknak a teológusoknak kell válaszolnia, akik szemére vetik: félreismeri a kinyilatkoztatott igazság természetfölötti mivoltát. E vitát csakhamar keresztezi egy másik: a biblikus kérdés és Loisy ügye, ahol a filozófus új utat nyit a dogmatizmus és a hisztoricizmus között (az előbbit a hagyományos katolikus teológia vallja, az utóbbit Loisy és a modernisták). A vita utolsó szakasza 1909-10-re esik, amikor Blondel védelmébe veszi a « szociális katolikusokat: bírálja a Maurras-szal kötött szövetséget és leleplezi az Action Française kereszténységellenes jellegét. A modernista viták alkalmat adtak Blondelnek arra, hogy jobban kifejtse eszméit: a cselekvés filozófiáját alkalmazta a vallástudományokra, az apologetikára és az alapvető teológiára (1896-os « Levél »), továbbá az

---

[2] Lásd még szemlém után Blondelről szóló megemlékezésemet.

exegézisre és a történelemre (« Történelem és dogma »), valamint a katolikus szociális tanításra (Bordeaux-i szociális hét).

René Virgoulay, teológiai doktor, az alapvető teológia professzora a Lyoni Teológiai fakultáson; hatalmas monográfiája nemcsak Blondel eszmevilágának jobb megértésébe vezet be, hanem Blondel szemszögéből áttekintést ad az egész modernista válságról. Jelentőségében E. Poulat első helyen ismertetett műve mellé kívánkozik. A könyv olvasmányos, jól áttekinthető a számos részletadat ellenére. Nem lehet szó arról, hogy pár bekezdésben részleteibe bocsátkozzunk. Rámutat arra, hogy az újskolasztikusokkal való vita váratlanul érte Blondelt. Mindent megtett, hogy a félreértéseket tisztázza és a helytelen értelmezéseket helyreigazítsa. De a légkör olyan volt, hogy a « modernizmus » gyanúját nem tudta teljesen elhárítani. (Tudjuk, hogy Prohászka Ottokárnak is milyen megpróbáltatást okozott az, hogy modernizmussal gyanúsították; három írását Indexre is tették ellenfelei).

Virgoulay kimutatja, hogy alapvető folytonosság van a cselekvés filozófiája és az apologetikáról szóló « Levél » eszméi között. Ez utóbbinál is az immanencia módszerét alkalmazza a keresztény tényre (bírálva az extrinszecizmust), pontosabban a katolikus természetfölötti-fogalomra. Van persze újdonság is, némi szemléletváltozás az *Action*tól a *Lettre*-ig. Egyrészt a « Levél » a « Cselekvés részleges alkalmazása, vagyis nem fogja át az *Action* teljes dialektikáját, hanem csupán ötödik részének felel meg (ahol a természetfölöttiről van szó). Másrészt filozófiai és teológiai szinten mozog *váltakozva*: ez megnehezíti a « Levél » olvasását, és « helyzeténél » fogva nem zár ki bizonyos kétértelműséget: ti. a racionalista és a skolasztikus gondolkodásmód találkozópontján helyezkedik el (54-59. l.).

A modernista válság kiszélesedése Blondel figyelmét egyre inkább az exegétikai és teológiai kérdések felé fordítja. A teológiai kérdések iránti érdeklődés nem marad Blondelnél epizód, nem pusztán zárójelbe tehető kíváncsiság. Loisy: « Az Evangélium és az Egyház » c. könyvének megjelenése alkalmul szolgál, hogy folytassa az exegéta pappal párbeszédét. Ebből születik a « Történelem és a Dogma » kapcsolatáról szóló tanulmány, amely *a dogmafejlődés* kérdéséhez ma is az egyik legjobb forrás. Megszületése nem volt könnyű. Mourret, Wehrlé, Hügel különbözőképpen reagálnak Loisy művére és Blondel szempontjaira is. Le

Roy-nak a dogmáról írt tanulmánya újabb polémiát vált ki, és Blondelt újabb reflexiókra készteti. Virgoulay a dokumentumokat elemezve rámutat arra, hogy Blondel megnyilatkozásaiban mindig igyekszik elhatárolni magát a modernistáktól (145. l.), főleg mivel látja, hogy egyes katolikus teológusok modernizmussal gyanúsítják.

Virgoulay művének VII. fejezete talán a legjelentősebb: itt foglalja össze azt, hogy milyen hatást gyakorolt a blondeli műre a modernista válság. A *Pascendi* enciklika ugyan nem ítélte el Blondelt, de az esemény őt sem hagyhatta közömbösen (259. l.). Nemcsak belső életében hozott gyötrődéseket, hanem gondolkodását is befolyásolta. Fejlődésében két olyan tényező játszott szerepet, amelyek többé-kevésbé kapcsolatban voltak az új eszmékkel: egyrészt egyre inkább érdeklődik a skolasztika iránt (ezt később szemére veti Laberthonnière); másrészt el akarja kerülni a modernizmus legkisebb gyanúját is (268. l.). E fejlődés a következőkben nyilvánul meg: a teológiai igazolások túlnyomó szerepe; az immanencia nyelvezetének elhagyása; a « teljes realizmus » felé való tájékozódás. Ez a realizmus főleg utolsó korszakában, a modernista válság elcsitulása után bontakozik ki, de jelei már az elemzett időszakban is megnyilvánulnak. Az említett okok magyarázhatják, hogy Blondel nem adta ki újra az első *Action*t, többek kívánságára sem. Később az első *Action*ban benne foglalt metafizikát, ontológiát kibontja: az *Action* (« Cselekvés ») közvetítő lesz a *Pensée* (« Gondolat ») és az *Être* (« Lét ») között (300. l.). Az ontológiai probléma egyébként már jelen van az első *Action* utolsó fejezetében: « a gondolkodás és a Cselekvés kapcsolata a Létben ».

Virgoulay szerint tehát nincs törés Blondel eszmevilágában; alapvető szándéka nem változott lényegében. De gondosan ügyelt arra, hogy az immanencia *módszerét* elkülönítse az immanentizmus *tanát*ól (amely tagadta a természetfölöttit). A modernizmus, negatív hatása (túlzott óvatosság, bonyolult stílus) mellett, főleg pozitív hatást gyakorolt a filozófusra: segítette, siettette eszmei érlelődését.

6. *Laberthonnière és barátai*

Marie-Thérèse Perrin 1975-ben értékes dossziét tett közzé a modernizmus egyik főszereplőjéről, az oratoriánus Lucien

Laberthonnière-ről és annak 1905-1916 közötti levelezéséről. Barátai is (L. Birot, H. Bremond, L. Canet, E. Le Roy...) többékevésbé részt vettek a vitákban. L. Laberthonnière ebben az időszakban az *Annales de Philosophie Chrétienne* c. folyóirat igazgatója volt. A közzétett levelezésből konkrét képet alkothatunk a modernista válság főszereplőinek terveiről, reakcióiról, félelmeiről és reménykedéseiről. Temperamentumuk, képzettségük és filozófiai irányuk szerint reagálnak a nehézségekre. Maga Laberthonnière, aki a levelezés középpontjában áll, az igazi derű és az éleslátó határozottság példaképeként jelenik meg, míg mások keserűen, lázadozva és haraggal fogadják a folyóirat betiltását.

M.-Th. Perrin meglehetősen kevés magyarázó jegyzetet fűzött a dokumentumokhoz; pedig a háttérben meghúzódó filozófiai-teológiai problémák megértéséhez szükséges lett volna a kommentár. (E szempontból példás volt R. Marlé dossziéja, amelyet e szemle elején említettünk: *Au coeur de la crise moderniste*). Fontos lett volna pl. megvilágítani Laberthonnière és Le Roy vitáit a dogmákról és a csoda kérdéséről. (« A csoda a modernista vitákban » témáról kiváló munkát adott ki 1965-ben François Rodé: *Le miracle dans la controverse moderniste*, Beauchesne).

M.-Th. Perrin 1980-ban közétett még egy kisebb könyvet *Laberthonnière ifjúságáról.* Ez mintegy bevezetőül szolgálhat az előbbi dokumentációhoz (L. és barátai levelezéséhez). A későbbi oratoriánus kiadatlan dokumentumait, nagyszemináriumi naplójegyzeteit, ifjúkori levelezését teszi közzé Perrin, ezúttal bővebben kommentálva a tényeket, eseményeket és dokumentumokat. A szerző kiemeli, hogy Laberthonnière vidéki környezetben nőtt fel, ez magyarázza szinte aggályos kötelességtudatát, egyenességét. Saint-Gaultier-ben, a kisszemináriumban otthonos légkörben nevelődött, de ezek az évek különösképpen nem formálták. Már mint kisszeminarista meg van győződve: egyedül a belső élet érdelmi meg, hogy a gondolkodó lény foglalkozzék vele. A Bourges-i nagyszemináriumba habozva lép be: a szemináriumi élet nem felel meg neki se szellemi, se lelki szempontból. Kétségek, szorongások, levertség kínozzák. De eljut ehhez a meggyőződéshez, amely bevilágítja életét: « hit és tudomány testvérek, egyazon atyának a gyermekei » (71. l.).

Laberthonnière egy évig tanít a Bourges-i szemináriumban, majd 1886-ban belép az oratoriánusokhoz (Neri Szent Fülöp rend-

jébe). Boutroux és Malebranche előadásaira jár (1887-1888), megkezdi « párbeszédét » Descares-tal, majd teljesen a filozófiatanításnak szenteli magát Jullyben. 1896-ban a Massillon-kollégiumba kerül, 1900-ban pedig kinevezik Jullybe elöljárónak. Ezzel az évvel fejeződik be Perrin dokumentációja. A recenzensek (pl. Olivier) bírálják ezt a kis könyvet is: sokkal jobban kellett volna elemezni és kommentálni a szövegeket. Ezenkívül Perrin asszony nem ismeri L. Pazzaglia ide vonatkozó fontos munkáját (*Educazione religiosa e Libertà umana in Laberthonnière*, 1973).

* * *

IRODALOM

Fonti e documenti 1, dedicato al gruppo radicale romano, 1972, 494. l.; *Fonti e documenti* 7. és 8. köt., 1978. — Kiadja: Centro per la Storia del Modernismo, Istituto di Storia dell'Università di Urbino. — Az olaszországi modernizmus dokumentációja.

Romolo Murri: *Carteggio. I. Lettere a Murri, 1889-1897.* Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1970.

Georges Tyrell: *Lettres à Henri Bremond.* Közli és kommentálja Anne Louis-David. Études Bremondiennes, Aubier, Paris, 1971.

Alec Vidler: *A variety of Catholic Modernists.* University Press, Cambridge, 1972.

Luciano Pazzaglia: *Educazione religiosa e Libertà umana in Laberthonnière.* Saggi 126, Bologna, 1973.

Jan Hulshof: *Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik.* Essen, 1973.

Monseigneur Duchesne et son temps. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome. Paris, 1975.

Claude Tresmontant: *La crise moderniste.* Seuil, Paris, 1979.

Gabriel Daly: *Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism.* Oxford, 1980.

Peter Neuner: *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus.* Frankfurt/Main, 1977.

A HIT MEGÉRTÉSE SZOLGÁLATÁBAN

(40 éve halt meg M. Blondel)

1989. márc 2-4 között Nemzetközi Kollokviummal emlékeztek meg Aix-en-Provence-ban Maurice Blondel francia filozófus halálának 40. évfordulójáról. (Igazában a megemlékezést kicsit elővételezték, Blondel ugyanis 1949. jún. 4-én halt meg. A megbeszélések során neves szakemberek méltatták, elemezték Blondel ma is élő és ható életművét, a cselekvés filozófiáját, az immanencia módszerét, sajátos apologetikáját, morális tapasztalatát, szentírás- és dogmaértelmezését. Paul Poupard bíboros, a Kultúra Pápai Tanácsa és a nem hívőkkel folytatott párbeszéd Pápai Tanácsának elnöke ezzel a címmel tartott előadást: « A hit megértése szolgálatában ». Szerinte Blondel eleven példaképe annak a világinak, aki az imádság és a reflexió kettős forrásából merítve elemzi a teljes emberi egzisztenciát mint a transzcendencia (Isten) felé törő dinamizmust, hogy az értelem és az akarat lendületében felfedje a végtelen Valóságra nyitott és önmagától befejezetlen emberi szellem titkát. De mielőtt ezt a módszert megvilágítanánk, néhány életrajzi adatra emlékeztetünk.

Maurice Blondel Dijonban született 1861. nov. 2-án. Már e város középiskolájában filozófiatanára megismertette Maine de Biran eszmevilágával, aki jelentős befolyást gyakorolt rá. Az egyetemen jogot és filozófiát tanult, majd 1881-ben a párizsi École Normale Supérieure-re (tanárképző egyetemre) került; itt főleg Victor Delbos hatott rá. Miután 1886-ban letette a diplomavizsgát, különböző középiskolákban tanított. Közben készítette doktori disszertációját a cselekvés filozófiájáról (*L'Action*), amelyet 1893-ban védett meg. 1895-ben óraadó professzor lett a Lille-i egyetemen, majd egy év múlva tanszéket kapott Aix-en-Provence-ban: itt az egyetemen tanított filozófiát 1927-ig, amikor is — szemevilága elvesztése miatt — meg kellett válnia a tanítástól. Továbbra is Aix-ben élt és dolgozott (írásait diktálta). Itt dolgozta ki trilógiáját: *A Gondolat* (1934), *A Létező és a létezők* (1935), *A cselekvés* (1936-37), majd pedig *A filozófia és a keresztény szellem* (1944 és 1946) c. műveit. 1949. jún. 4-én hunyt el; saját kérésére sírjára ezt a felírást helyezték el: « Filozófiaprofesszor ». Posztumusz tanulmánykötete ezzel a címmel jelent meg 1950-ben: *A kereszténység filozófiai követelményei*.

A század elején, a modernista válság idején Blondel is belekeveredett a modernista vitákba; egy bizonyos konzervatív katolikus irány még modernizmussal is gyanúsította, miként annak idején Prohászka Ottokárt is. Egyébként Blondel is, Prohászka is egy bizonyos túlzó « intellektualizmus », értsd: racionalizmus ellen emelte fel szavát; a teljes emberi egzisztenciát, az ész és a szív, az értelem és az akarat együttesét elemezve igyekeztek felfedni az emberi szellem rejtett dinamizmusát. Az ágostoni-pascali-newmani szellemirányhoz tartoznak; ezt az « ágat » alkotják a keresztény egzisztencialisták és perszonalisták: Marcel, Mounier, Lacroix, Nédoncelle, Ricoeur...

A XIX. század végén Franciaországban az agnosztikus és racionalista filozófiai irány teljesen háttérbe szorította a keresztény filozófiát, amelyet főleg a hanyatló skolasztika képviselt. A védekező tradicionalizmus idején úgy látszott, hogy a kereszténység képtelen szembenézni a modern problémákkal. A protestánsoknál elindult és szélesen kibontakozott a liberális bibliakritika. Ezzel akart párbeszédet folytatni A. Loisy tudós francia pap, de csakhamar kiderült, hogy ő maga is a később « modernizmusnak » nevezett irányhoz csatlakozott. X. Piusz elítélte ezt az elhajlást, mivel, úgy tűnt, kikezdi a keresztény hit alapjait.

Maurice Blondel benne élt a századvég szellemi kavargásában. Mélyen hívő világi gondolkodó volt. A racionalizmus, a német idealizmus és az új bibliakritika nyomán terjedő « immanentizmus » (transzcendenciát kiküszöbölő vagy tagadó evilágiság) olyan légkört teremtett, amelyben a keresztény hit alapjai látszólag meginogtak. Blondel szembenézett a kihívással: disszertációjában integrálni akart minden lehetséges ellenvetést, hogy azokat túlszárnyalja: a szigorú filozófiai módszer segítségével meg akarta mutatni a mélyen fekvő emberi akarás Istenre törő dinamizmusát, a természet és a természetfeletti helyes viszonyát, később pedig — a modernista vitákban — a hit (dogma) és az élet kapcsolatát, illetve a helyes dogmafejlődés mivoltát. (Ez utóbbi kérdésről lásd: P. Gauthier, *Newman et Blondel*, Párizs 1988).

« Igen, vagy nem: az emberi életnek van-e értelme, és az embernek van-e rendeltetése? » Ezzel a pascali kérdéssel kezdődik az 1893-as *Action*, vagyis Blondel *a* Kérdést akarja megvizsgálni, amely végig a történelem során az embereket gyötri — Ágostontól Pascalon keresztül Heideggerig. Tudatában van vállalkozása fon-

tosságának. Megvizsgálja a *mélyen fekvő* emberi akarást (*volonté voulante*), a létünk mélyéről fakadó lendületet és szinte ösztönös szándékot, illetve a *tényleges* akaratot (*volonté voulue*), amely a mindennapi cselekvésben kifejeződik, alakot ölt. Blondel megmutatja, hogy a két akarat között *eltérés* van (már Pál is megállapította a meghasonlottságot!): én nem az vagyok, amit ténylegesen akarok és teszek; a tényleges tervek, döntések, tettek nem fejezik ki a létemet lendítő mély akarást, amely a Létet, a Teljességet akarja. A Lét szeretete, akarása lendíti cselekvésemet, a korlátlan Lét akarása mozgatja szívem alapvető vágyát és a részleges dolgok akarását is. Mivel az ember szabadság, ezért tudatosan és szabadon akarnia kell az élet adottságainak szövevényét, az ösztönösséget és a külső determinizmusokat, egyszóval mindazt, amit a léttel együtt látszólag rákényszerít valamiféle titokzatos hatalom. Az adottságokat szabadon elfogadva, akarva mintegy újjászüli önmagát, és így igazán lesz, nemcsak egzisztál.

Blondel elemzései során kiküszöböli a dilettantizmust és a pesszimizmust, majd sorraveszi a gondolkodás és az élet (akarat, cselekvés) különböző szintjeit. Megmutatja, hogy a vég nélküli dinamizmus kiterjed a szerelem, család, állam, haza és emberiség « köreire », majd ezeken is túlszárnyalva a Mindenre irányul. Az akarati törekvés is a Végtelent célozza, miként a gondolkodás, az igazság megismerésének dinamizmusa, amelyet J. Maréchal belga jezsuita elemzett, amikor Kantot cáfolva kidolgozta az újtomizmus transzcendentális módszerét. (Ezt követte K. Rahner is). Ugyanakkor azt tapasztaljuk, hogy minden tettünkben *hasadás* van: sohasem tesszük meg teljesen azt, amit mélyen fekvő akaratunkkal akarunk, illetve sokszor azt tesszük, amit nem akarunk (a rosszat). Hogyan hozhatjuk összhangba a két akarást? Hogyan találjuk meg a harmóniát, igazi önmagunkat? Csak úgy, ha kilépünk önmagunkból és egy Másvalaki akaratát tesszük. Az embernek meg kell találnia az Egyetlen Szükségest: az isteni-Akaratot kell akarnia.

Blondel dialektikája tehát *választás* elé állít bennünket, amikor megmutatja, hogy az emberi cselekvés csak Istenben lehet befejezett és csak Benne találhatjuk meg önmagunkat. A természetfelettit pedig (a filozófiai síkon még meghatározatlan természetfelettit) így határozza meg: *szükséges, de elérhetetlen.* Szükséges, hogy az ember befejezett legyen, hiszen ha az ember visszautasítja Istent, léte a Lét nélkül marad. (A kárhozat az, ha Isten szentesíti a

lázadó akaratot: « Legyen meg a te akaratod, ember! ») Ugyanakkor az ember önmagától nem érheti el Istent (az üdvösséget). El kell tehát köteleznie magát, választania kell Isten mellett, elfogadni az Ő akaratát. Ha a teremtmények bálványozása helyett Istent imádja és szolgálja, megtalálja az üdvöt, önmaga kiteljesedését: teljesen Istentől függve teljesen szabad lesz és kiteljesedik. A keresztény filozófus, aki a *Cselekvés* elemzései során tárgyilagos maradt, a monográfia végén egy szóval vallomást tesz a saját *Igen-jéről*, választásáról: « *C'est* ». Igen, a filozófiailag feltételezett és az ember kiteljesedéséhez szükséges Természetfeletti « van », létezik; ezt a hívő filozófus megvallja, szabadon választja, elkötelezi magát a kegyelem erejében. (Egyébként egész hitvalló élete erről tanúskodik).

Erről a « természetfeletti »-ről sokat vitatkoztak. Végre H. Bouillard S.J. tisztázta, hogy az a természetfeletti, amelyről Blondel az *Action*-ban *mint filozófus* beszél, *meghatározatlan.* Amikor azt mondja, hogy szükséges (*nécessaire*) és ugyanakkor elérhetetlen (*impraticable*), rá akar világítani arra az *apriori*-ra (a szellemi lény eleve adott képességére), amely az embert egy esetleges (tényleges) kinyilatkoztatás elfogadására képessé teszi. Ez nem más, mint amit a Bibliában olvasunk az ember Isten-képiségéről: mivel az ember Isten képmása (*imago Dei*), képes a Végtelenre (*capax Infiniti*). Ágoston és a többi egyházatya ezt lépten-nyomon hirdette. Blondel tehát mint filozófus elvezet a keresztény hit küszöbéig. Nem állítja, hogy *Isten* köteles kinyilatkoztatni, közölni magát, hanem hogy az *ember* köteles megnyílni az esetleges kinyilatkoztatásnak, illetve, ha felismerte, a kereszténység által hirdetett természetfelettinek, ha azt akarja, hogy befejezett legyen. « Dialektikája » egy új apologetika alapjait vetette meg.

Mindezt a Blondel által is használt képpel világíthatjuk meg: Rómában a Pantheon kupolája felülről nyitott: ezen a központi nyíláson keresztül árad be a fény. Ugyanígy az emberi szellem is mint valamiféle befejezetlen mű, felülről nyitott, és az isteni fényt felülről kapja. Ha az embernek örök rendeltetése van, amely értelmet ad a létnek, a filozófus nem állhat vele szemben közömbösen. Ha ez a rendeltetés természetfölötti, ahogy a kereszténység állítja, és ezért az ember saját erejéből nem érheti el, az embernek választania kell, a hit aktusával kell szabadon csatlakoznia Istenhez.

1944-ben, amikor megjelent *A filozófia és a keresztény szellem* első kötete, Mons. Montini — XII. Piusz pápa nevében — köszöntötte Blondelt. A levélben többek között ezt olvassuk a filozófus életművének méltatásaként: « Filozófiai kutatásai mindig nagy gonddal ügyeltek arra, hogy tiszteletben tartsák a kinyilatkoztatott igazságok transzcendenciáját. Műve üdvös hatást fejt ki a hit misztériumának értelmezésében, kiegyensúlyozva azok felfogását, akik kizárólag az ész egyeduralmában hisznek. Ennek a racionalizmusnak a csődjét különben ma már világosan látjuk. Nagy tehetséggel és hittel végezte munkáját, és — egy-két kifejezésének pontatlanságát nem számítva — munkássága nagyban hozzájárul ahhoz, hogy tudományos körökben jobban megértik és könnyebben elfogadják a keresztény üzenetet, amely az üdvösség útja az egyének és az egész társadalom számára ».

2. PROHÁSZKA OTTOKÁR

PROHÁSZKA IDŐSZERŰSÉGE

« *Benne a religió valóság, küzdő s hódító hatalom volt. Tűz volt, mely égett s gyújtott...* » [1].

1920-ban, Pázmány Péter születésének 350. évfordulóján, így idézte fel Prohászka a katolikus újjászületés ragyogó alakjának emlékét. E sorokban *önmaga portréját is megrajzolta*. Mi sem jellemezhetnénk találóbban a nagy fehérvári püspököt, akit Nyisztor Zoltán joggal helyez a « hódítók » élére: a katolikus megújhodásban, « *Ötven esztendő* » történetében « neve úgy lángol, mint üstökös a csillagtáborban ».

De hagyjuk a szuperlatívuszokat, amelyeket a nagy « kortársak » hangoztattak Prohászkáról. Igazat adok Belon Gellértnek, aki hangsúlyozza, hogy « nem elég a Prohászkát méltató nagy kortársak végső megállapításait továbbadni »; mert bár szolgálatot teszünk a felnövekvő fiatalabb nemzedéknek, « a nagy megállapítások lelkes szavakba való burkolásával », az ünnepi megemlékezések szuperlatívuszaival igen nagy kárt is okozunk. — « Ahogy a feltorlódó villamos áram rendkívüli fényességre lobbantja lámpánkat, de rövidesen ki is égeti, úgy vagyunk Prohászka dicséretével is: a rendkívüli nagyság hangoztatása a saruszíjat megoldani nem merők kicsiségének és méltatlanságának érzetét neveli ki bennünk. És ha van panasz, hogy Prohászkát nem sokan olvassák — és sajnos jogosult panasz —, akkor ennek okát itt kell keresnünk. És amíg egy jól megírt és teljes Prohászka életrajz el nem készül, addig e babonás tiszteletből származó bénultság aligha fog eltűnni » [2].

Schütz Antal 152 oldalas tanulmányát, *Prohászka pályáját* végigolvasva (Prohászka Ottokár *Összegyűjtött Munkái*nak utolsó

---

[1] Prohászka Ottokár *Összegyűjtött Munkái*, 12, 304 lap. (Szent István Társulat).

[2] *Vigília*, 1959 január, 14. lap.

kötetében) csak jobban látjuk, hogy Belon Gellértnek igaza van! Őszintén szólva, az embert fárasztja az életrajzban állandóan visszatérő szuperlatívuszok sora, a « babonás tiszteletet » kifejező stílus...

Az érthető, hogy Prohászka kortársai, azok, akik látták és hallották beszélni őt, akiket e rendkívüli egyéniség varázsa elbűvölt, másképp szólnak róla, mint azok, akik már csak műveiből, hátrahagyott írásaiból ismerik őt. De nincs is szó egy bizonyos « tudományos tárgyilagosságról », amely kizárná a rokonszenvet és a csodálkozást! Hiszen a rokonszenv és a csodálat nem akadálya a tárgyilagos megértésnek. Sőt! Ahogyan Bergson tanítja: a rokonszenv, egy bizonyos « *sympathie intellectuelle* » az alapja az intuíciónak, a mély látásnak és megértésnek, tehát a « tárgyilagosságnak » is. (Intuíció = egybeesés a megismerendő valósággal, megragadása annak, ami benne egyedülálló és « kimondhatatlan » a beszéd eszközeivel).

S hogy mindjárt munkához lássak és megkezdjem Prohászka művének, ennek a betemetett aranybányának kiaknázását, kijelölök néhány pontot, ahol le kellene fúrni és felszínre hozni e nagy gondolkodó szellemi hagyatékát. Amolyan « *sondage* » ez, talajkutatás, tapogatódzás. E szerény kísérlet csupán jelezni akarja *Prohászka időszerűségét* és ösztönzés arra, hogy a sürgető feladatot, Prohászka életművének tudományos feldolgozását elkezdjük! [3]

Véleményem szerint nem is annyira egy jó életrajzra van szükség, mint ezt Belon Gellért mondja, hanem Prohászka *eszmevilágának* rendszeres feldolgozására. Bele kell állítanunk Prohászkát, a gondolkodót, a századforduló táján jelentkező európai eszmeáramlatokba: a katolikus megújulás, az « új filozófia » (bergsonizmus, az egzisztencializmus születése) és szociális mozgolódás (marxizmus), meg a fejlődéselmélet (darwinizmus)

---

[3] *Schütz Antal* Prohászka pályáját vázolja fel, ő rendezte sajtó alá és ő látta el jegyzetekkel az *Összegyűjtött Munkái* c. sorozatot. — *Sík Sándor*: Gárdonyi, Ady, Prohászka c. könyve Prohászka írói nagyságáról nyújt képet. *Horváth Sándor* A Szentlélek hárfája c. tanulmánya a misztikust mutatja be. *P. Rezek Román* O.S.B. ismeretelméleti és esztétikai szempontból tanulmányozta Prohászka műveit: Prohászka intuíciója és átélése, Prohászka esztétikája (1942), Prohászka és Bergson, Prohászka stílusának lelki alapjai, Szempontok és adatok Prohászka « bergsonizmusához » (1943).

áramlataiba. Meg kell jelölni pontosan Prohászka viszonyát az egyházi életben oly nagy hullámokat vető *modernizmushoz* (tisztázni kell pl. az indexre-tétel kérdését) [4]. S így meghatározhatjuk — külföldiek számára is! — a nagy magyar gondolkodó helyét az egyetemes, katolikus gondolkodásban. Meggyőződésem ugyanis, hogy Prohászka nemcsak a századeleji *magyar* katolikus megújhodásnak vezéralakja, nemcsak magyar vonatkozásban nagy szociális újító, rendkívüli író, szónok stb., hanem egyetemes szempontból is figyelemreméltó. Külön munka lenne aztán a *misztikus* bemutatása! Nem is utolsó rendű feladat! Hiszen Prohászkának egész életműve onnan érthető, hogy Jézus titkát éli szokatlan intenzitással és e titokról tesz tanúságot nemcsak Naplóiban és Elmélkedéseiben, nemcsak a páratlan szépségű, befejezetlen *Élet kenyeré*ben, hanem teljes életművével. Jézus titkát villantja elém e tanúságtétel, azt a titkot, mely mindig időszerű — s ezért nem avul el Prohászka műve! Olyan gondolkodó ő, akinek művén keresztül minden korok embere ráláthat az ősi és mindig új Igazságra, Szépségre.

I. PROHÁSZKA PÁLYÁJA

Mivel Prohászka Ottokárt a felnövekvő ifjú nemzedék nem igen ismeri és mivel művei ma nehezen hozzáférhetők, nem lesz fölösleges egészen röviden felidézni pályájának főbb állomásait.

1858-ban született Nyitrán. Atyja, Domonkos, cseh származású osztrák katonatisztként került Magyarországra. Pozsonyban, egy bál alkalmával ismerkedett meg a feltűnően szép Filberger Annával, egy nyitrai német pékmester leányával. Tehát Prohászka anyanyelve német volt. Magyarul Losoncon tanult meg, ahol a negyedik elemit és a gimnázium első két osztályát végezte. Losoncról Nyitrára megy, a piarista gimnáziumba, majd pedig a kalocsai jezsuita konviktusba kerül. A hatodik gimnázium után felveszik az esztergomi kisszemináriumba, ahol 1875 nyarán kiválóan leérettségizik.

---

[4] Az indexre-tétel problémáját P. Rezek *történeti szempontból is* vizsgálni kezdte, vö. az *Ahogy Lehet* 124. számának főleg 19-22. lapjait (1961).

A fiatal szeminaristát Simor János hercegprímás Rómába küldi. A jezsuiták vezetése alatt álló Collegium Germanico-Hungaricum növendéke lesz. A jezsuitáknál nemcsak kiváló filozófiai és teológiai kiképzést kap, hanem egész életére szóló lelki elirányítást is — Szent Ignác lelkigyakorlatainak szellemétől. Naplójegyzetei és későbbi lelkigyakorlatai tanúskodnak erről. Rómában kapta az első indítást a szociális apostolságra. Később ő lesz hazai szócsöve XIII. Leónak, a nagy szociális pápának.

Amikor hazatér és Esztergomban káplánkodni, majd pedig a szemináriumban tanítani kezd, « egy a jozefinizmustól és liberalizmustól leforrázott, ellaposodott világot talált, ímmel-ámmal dolgozó papokat, tétova levitákat » — jegyzi meg Schütz Antal. A hazai kiábrándultság, meg annak híre, hogy néhány germanista barátja belépett a jezsuita rendbe, arra az elhatározásra indítják Prohászkát, hogy ő is kérje fölvételét a jezsuitákhoz. 1890-ben Lainzban meg is történt a szabályszerű vizsgálat. De végül püspöke, Simor János lebeszéli róla. (Már régebben is be akart lépni a jezsuita rendbe, kalocsai évei alatt; akkor pedig atyja beszélte le).

A századforduló körül Magyarországon is, miként egész Európában, a liberalizmus, a szabadkőművesség és a szociáldemokrácia vitte a szót, alakította a közvéleményt, főleg a mindenható sajtó révén. A természettudományos ideológia, a szcientizmus, nevezetesen a fejlődéstan, a hitromboláshoz vezetett az értelmiség körében; a vallásos életet igyekezett megbénítani bizonyos erkölcsi szabadosság. A gazdaságilag kizsákmányolt és politikailag elnyomott tömegeket felkorbácsolták a szociális eszmék, forradalmi jelszavak.

Maga Prohászka a századfordulón így jellemzi az első világháborúig ható XIX. századi szellemiséget *Gondolatok* c. füzetében:

> « A *vallási téren* a modern gondolat, a 'fölvilágosultság' a hitet elhervasztotta; a közszellem a tudomány nevében emancipálni akarta magát a hittől. A múlt század (XVIII. sz.!) forradalma a hitet és az egyházat is el akarta söpörni s ha az nem is sikerült, hollószárnyait a század hitére terjesztette s a szabadosság mérgét a szívekbe csepegtette; a teológiába a racionalizmust..., a vallási életbe a közönyt vitte be... A vallásos élet hervadásával együtt járt az *egyházellenes, ellenséges* érzület. A gallikanizmus, febronianizmus, jozefinizmus nem fúlt meg a forradalom vérfürdőjében; beleoltotta a maga gyarló szellemtelenségét a XIX. századba; sőt az állami és nemzeti egyházak követelése a nemzeti érzés

fejlődésével lépést tartott... Az egyház iránti ellenszenvet sok helyen gyűlöletté fokozták a szabadkőművesek (Belgium, Franciaország), a carbonárik és mazzinisták (Itália), míg végre a porosz katholikusok az államegyház idealistáit a kultúrharcban csúffá tették... » (12,52-53).

Magyarországon az egyházellenes harcban a főszerepet a szabadkőművesség vitte, amely nem a finomabb angol, hanem a legbrutálisabb francia formában jutott el ide. A támadás főeszköze a sajtó, az irodalom és a színház volt, amint Prohászka kiemeli: « ... A sajtó átlag az erkölcstelenség s a tudákosság tapogató szerve; csiklandozza az állatot az emberben s tömjénez szenvedélyeinek. Az irodalom a naturalizmus örve alatt az aljast szolgálja; mikroszkópikus kezelés alá veszi, amit a tisztesség még nevén sem nevez; a művészet meztelenre vetkőződik s szeretné még a fügefalevelet is valahogy levetni... » (12,59).

Prohászka tehát világosan látja a helyzetet; tudja, hogy emberfeletti erőre van szükség, ha szembe akar szegülni a vallásosságot és erkölcsöket pusztító árral, ha az általános dekadenciában a keresztény megújulás munkása akar lenni. Ilyen szellemi légkörben lép fel a Rómából hazatért fiatal apostol; — teljes öntudattal és biztos hittel hirdeti a « diadalmas világnézetet » a *Magyar Sion* lapjain; majd más írásaival, könyveivel, konferenciabeszédeivel hirdeti Krisztust, a testté lett Igét, aki Világosság és Élet (12,61).

Az új Pázmány reformokat akar. Az eszmény most is ugyanaz, mint Pázmány korában; ugyanaz, mint Szent Pál idejében: a mi Urunk Jézus Krisztusra mutat, mert az Ő képére és hasonlatosságára kell megújulnia mindenkinek. A cél a « novus homo », az « új ember » — hangoztatja 1903-ban az egyetemi templomban összegyűlt férfiaknak. « Ezt az embert mindenkinek magának kell kialakítania az eszmék hatalmával, a kegyelem eleven erejével. Embert csak lélekkel lehet teremteni s inspirációval, mint ahogy az Úr teremtett hajdan: « *inspiravit animam viventem* » (belé lehelte az éltető lelket); az ember újjászületésének ereje csak erkölcsi erő lehet, melynek forrását Isten bennünk fakasztja ». (Ö.M., 13,87).

Az esztergomi tanári évek alatt Prohászka sokat olvas, elmélkedik és ír. 1902 és 1908 között három önálló műve jelenik meg: *Föld és ég, Diadalmas világnézet, Elmélkedések az Evangéliumról.*

1904-ben kinevezik dogmatika-tanárnak a pesti egyetemre, de másfél év múlva a székesfehérvári püspöki székkel cseréli fel a pesti katedrát. 1905. dec. 24-én X. Piusz szentelte püspökké a Sixtus-kápolnában.

Püspöki pásztorlevelei tanúskodnak jópásztori szelleméről (*Világosság a sötétségben*, Ö.M., 9.). A püspök továbbra is megtartja konferenciabeszédeit, lelkigyakorlatokat ad, katolikus nagygyűléseken szónokol stb. És továbbra is ír.

1911 júniusában váratlanul éri három írásának Indexre-tétele (Az intellektualizmus túlhajtásai, Modern katolicizmus, Több békességet). A kérdés elvi oldalára még visszatérek. Prohászkát lesújtja a hír, de engedelmesen meghajol a döntés előtt: « Én az egyház hű fia vagyok » — írja be naplójába.

Majd kitör a világháború. Prohászkának főleg az fájt, hogy a sok szenvedés és pusztulás lényegében a kapitalizmus hideg sakkjátszmájának és a diplomácia tehetetlen kapkodásának következménye. 1915-ben hadiárvaházra gyűjt pénzt és minden módon igyekszik enyhíteni a nyomort. XIII. Leó szociális tanításának tanulmányozása, főleg pedig a nép nyomorának megtapasztalása, kiérlelik benne a földreform gondolatát. A Gazdaszövetség közgyűlésén (1916, ápr. 13) benyújtja a földbirtok-politikával kapcsolatos tervezetét (Ö.M., 22, 164).

Indítványa részben a német Bodenreform-tól nyerte inspirációját s megmutatta, miként kellene a gazdák körében mozgalmat indítani egy örökbér-rendszer kidolgozására. (Bizonyos mezőgazdasági területeket az államnak át lehetne engedni haszonbér ellenében. Az állam bérigénye kiterjedne — az illetékes tényezőkkel való megbeszélés és a törvényhozás után — a hitbizományokra, bizonyos egyházi javakra, közalapítványi birtokokra. Csak mezőgazdasági művelésre alkalmas területekről lenne szó. Az állam e bérbevett területekből 15-35 kat. holdig terjedő kisbirtokokat alakítana, amelyek örökbérbe adhatók kisembereknek, főleg a háborúból visszatérőknek és hadiözvegyeknek. A bérlet részletekben való fizetését pontosan körülírnák stb.) — Az indítványt sokan lelkesedéssel fogadták (főleg a kisemberek), mások (a közvetlenül érdekeltek) vonogatták vállukat. Prohászka püspök, mit sem törődve a gyakorlati nehézségekkel, a maga birtokán (Ősiben és Tésen) megkezdte az örökbérletek megalakítását.

Az 1919-es diktatúra után Prohászka a nemzeti szervezkedéstől várta az ország újjászületését. Bár a gyakorlati politikához nem vonzza szíve, közéleti szerepet vállal: elfogadja Székesfehérvár képviselőjelöltségét. 1920. január 11-én megtartja programbeszédét, 25-én megválasztják. A nemzetgyűlésen osztatlan bizalom és tisztelet övezi. De csakhamar kiábrándultan kellett tapasztalnia, hogy az új kormány és a felsőbb igazgatás politikai, gazdasági kérdésekben iskolázatlan és hogy a keresztény politika cégére alatt gáncsvetők és karrieristák lépnek föl. A trianoni béke, IV. Károly húsvéti kísérlete (1920), a kilátástalan külpolitikai helyzet és a belső elégedetlenséget kihasználó liberalizmus és szociáldemokrácia, mind-mind megbénították a nemzetgyűlés munkáját. Prohászka keserűen állapítja meg, hogy nem lehet « keresztény kurzust » csinálni — keresztények nélkül! (Ö.M., 21, 276). Mert a « keresztény kurzus » nem keresztény volt, hanem csak *program* a kereszténységről!

Prohászka megérti, hogy az ő feladata nem a közéleti szereplés, hanem a lelkek felrázása. 1922. februárjában feloszlott a nemzetgyűlés. Prohászka ezentúl már csak az apostolságnak él: egyházmegyéjének papnevelési ügyét, a vallásos életet reformálja, konferenciákat tart továbbra is. És dolgozik nagy művén, az *Élet kenyerén*.

1927. április 1-én az egyetemi templom szószékén érte az agyvérzés, másnap délben hunyt el.

II. PROHÁSZKA, A GONDOLKODÓ

Fényes elme volt. Ám úgy tűnik, hogy lelki alapstruktúrája mégsem szakfilozófusnak és szakteológusnak szánta. Már 1885-ben ezt írta naplójába:

> « Néha semmi tudományos olvasmány nem ízlik, nem találok benne zamatot és nedvet. Utóvégre minden termékenység talaja az élet... Az egyház, az Isten országa egy nagy, terebélyes lombbokrétás fa; gyökerében az örök élet, minden íze és ága az életbe nyúlik, s egészen él. Ez a nagy emberiség, amely a társadalom rétegeit tölti be hemzsegve, él belőle és körülötte; ebben az emberiségben pedig minden konkrét! » (Ö.M., 23,69).

Prohászka mindenekelőtt élni akart és másokat is elvezetni az igazi keresztény életre. Jól tudta, hogy a hittel kapcsolatos ne-

hézségek is inkább a szív, mint az ész problémái. — « Boldogok a tisztaszívűek, mert ők meglátják Istent ». Jézus szavát ismétli Prohászka is, mint Ágoston és középkori követői. « *Dieu sensible au coeur* »: Istent a szív érzi meg — hangoztatta Pascal is. Csak a tiszta szív, a « belső örökkévalóságot » felfedező lelki ember érzékeny Isten jelenlétére; mert Isten Szellem, Szeretet. Ezért akarja Prohászka elmélyíteni a lelki életet, ezért célozza apostoli működése a hitélet fellendítését.

De ugyanakkor tudja azt is, hogy Isten ésszerű szolgálatot kíván, hogy a vallás « *rationabile obsequium* » (ésszerű odaadás). A tudományos gondolkodás, a szociális problémák és vallásos élet új kérdései is érdeklik, mert látja, hogy az értelmiség körében mennyi zavart okoznak az új eszmék. Hogy mennyire otthonos volt a filozófia és a teológia szakkérdéseiben, azt világosan bizonyítják *Föld és ég*, *Az elme útjain* c. kötetei, vagy a *Kultúra és terror* c. cikkgyűjteménye.

Világosan látott az eszmék zűrzavarában. Éles szeme észrevette azt, ami a születő új eszmékben maradandó érték; biztos ítélettel különítette el a mély áramlásokat a divatos tajtéktól. Elfogadta az igazság-töredékeket a nem keresztény gondolkodóktól is és a csíraszerűen kapott eszméket továbbfejlesztette, beépítette keresztény világnézetének szintézisébe.

Prohászkát be kell állítanunk a századforduló táján jelentkező európai eszmeáramlatokba: az egyházi életben oly nagy hullámokat verő modernizmus összefüggésébe, a szocializmus és a liberalizmus harcának összefüggésébe, illetve az « új filozófia », Nietzsche, Bergson, Blondel és a születő egzisztencializmus áramába.

A modernizmus mozgalmának feltérképezése az utóbbi időben elkezdődött (vö. R. Marlé SJ, *Au coeur de la crise moderniste*).[5] Ezenkívül az igazságtalanul modernizmussal gyanúsított

---

[5] Nem véletlen, hogy éppen e három szempontot választottam ki. Említettem, hogy Prohászkának három írása Indexre került 1911-ben. A « Több békességet » c. cikke (*Egyházi Közlöny*, 1910 karácsonyán), a « Modern katolicizmus » c. hitvédelmi könyve (1907, 172 lap, Bp. a Szent István-Társulat kiadása) és az 1910-es akadémiai székfoglalója: « Az intellektualizmus túlhajtásai ». Ezek főleg három kérdést érintenek: a Genezis értelmezését, a szociális kérdést és a fogalmi megismerés vitatott problémáját. Prohászka forradalmi nézetei — az intrikán kívül — a Szent Officium döntését érthetővé

Maurice Blondel életművének tárgyilagos feldolgozása is folyamatban van. A keresztény szellemű egzisztencializmus és a perszonalizmus is segít bennünket abban, hogy az « egzisztencialista » Prohászkát mélyebben megértsük. Azzal, hogy X. Piusz 1907-ben « Pascendi » kezdetű enciklikájával elítélte a modernistának nevezett tételeket, a szellemirány által felvetett problémák még nem oldódtak meg. Az ún. « új teológia » és annak gyanúsítása, illetve megbélyegzése a *Humani generis* (1950) kezdetű körlevél által, illetve egyes haladó teológusok félreállítása jelzi azt, hogy a problémák továbbélnek és megoldásra várnak, mégha a II. vatikáni zsinat és az általa rehabilitált neves teológusok több kérdésben már megnyugtató választ adtak is. Mindaz a problematika, amit « *modernség* » szóval jelölhetünk, jelen van már Prohászka életművében, « modern katolicizmusában ».

Vizsgáljunk meg most közelebbről *három* gondolatkört. Nézzük meg, milyen volt magatartása három új eszmeáramlattal szemben: Darwin és a fejlődéstan, Marx és a szociális kérdés, Bergson és az « új filozófia ». [6]

1. *Darwin és a fejlődéstan*

« A magyar kereszténység 900 éves jubileumára » írt füzetében, a *Gondolatok*-ban, így nyilatkozik Prohászka a XIX. sz. tudományos fejlődéséről:

> « *A tudomány* páratlanul haladt s azzal egyház s a hit iránti fölületes ellenszenv: kevéllyé lett az emberi szellem... Tényleg a tudomány trónja a hitetlenség katedrája lett. Most látta elérkezettnek az időt, hogy függetlenítse magát, nem annyira a filozófok segélyével (Comte, Spencer, Hartmann, Nietzsche), mint inkább a pozitív tudományok alapján, melyekkel az eget mérte, a föld rétegeit fölkutatta, az életet chemice s a fejlődést Darwin szerint magyarázta... » (Ö.M., 12,53).

Prohászka első könyvalakban megjelent műve (1891-ből): *Isten és a világ*. A könyv célja: megvédeni a tudomány nevében agitáló

---

teszik. A modernizmus korszakában vagyunk; az Indexre-tételhez elég az is, hogy az átlagkeresztények számára nehezen érthető vagy félreérthető az illető nézet, beállítás. Valószínűleg ez vonatkozik Prohászka írásaira is.

[6] E tanulmány megjelenése óta már számos monográfia feldolgozta a modernista válság dokumentációját. — Lásd itt közölt szemlémet: « A modernizmus tegnap és ma ».

vallásellenes támadásokkal szemben a keresztény világnézetet. A könyv mindenekelőtt a személyes Istenben való hit bölcseleti előkészítését nyújtja, tisztázza a teremtés fogalmát, megvitatja a fejlődéselmélettel felvetődött problémákat.

Jegyezzük meg mindjárt, hogy Prohászkának ez az első könyve a hagyományos hitvédelem (apologetika) keretei között mozog, még érződik rajta az iskolás módszer. A fejlődéselmélettel szemben is tartózkodóbb még, mint későbbi írásaiban, pl. a *Föld és ég*-ben. De már ebben az első könyvében is kijelenti:

> « Mi nem vagyunk elvi ellenei a leszármazás gondolatának; a belső kifejlődési törvény megvalósulása által életbelépő leszármazás nem ellenkezik a kinyilatkoztatással. De azért *a leszármazást el nem fogadjuk, mert nincs bebizonyítva*; lehet Baer-rel bizonyos rokontipusokra nézve korlátolt leszármazást is pártolni. Azonban a darwinizmust határozottan elvetjük, mert karrikatúrája a természettudományoknak » (Ö.M., 1, 128).

Prohászka ezután sorraveszi Darwin tételeit a *Fajok eredeté*-t elemezve: szembeállítja a darwini tételeket a paleontológia, a szisztematika, a morfológia és az akkori embriológia tanításával. A legjobb szakmunkákra hivatkozik: Linné, Decandolle, Agassiz, Jussieu, Cuvier nevét emlegeti, akik Darwinnal szemben megvédik a faj (species) hagyományos meghatározását. (Darwin szerint a mai alakok egyszerűbb alakokból származtak le, tehát a faj nem jelent lényegkülönbséget, amint ezt Arisztotelész nyomán állították a természettudósok; az alakok egy ugyanazon formának esedékes változatai). Prohászka kiemeli: « Jelenleg a természettudósok legnagyobb része a leszármazási elméletnek híve. De azért, hogy valaki a leszármazási elméletek valamelyikét vallja, nem mondhatni, hogy darwinista » (Ö.M., 1, 165).

Prohászka inkább azok felé az elméletek felé hajlik, amelyek nem külső tényezőkkel (létért való küzdelem, alkalmazkodás), hanem belső hatóerőkkel, csíraszerű, képességben kezdettől fogva meglévő *plasztikus erőkkel* magyarázzák a fejlődést és megtartják a « species » (faj) hagyományos fogalmát. Mert ha van is leszármazás, átfejlődés egyik fajból a másikba, ez nem lassú átmenet által történik, hanem ugrásszerűen, belső törvények hirtelen új iránya által. (Ma a gének mutációjáról beszélünk!)

A fejlődéselmélet bölcseleti vonatkozásait és az általa felvetett teológiai problémákat sokkal alaposabban tárgyalja a *Föld és ég* c. két kötet (Ö.M., 3 és 4.), a *Magyar Sion* 1900-1901-es évfolya-

mában megjelent cikkek gyűjteménye. E könyvet olvasva — Teilhard de Chardin tanulmányozása után is! — meglepett Prohászka eszméinek időszerűsége! A kötet alcíme: « Kutatások a geológia és theológia érintkezési pontjai körül. » Miután megállapította a modern geológia haladását, Prohászka így teszi fel a kérdést a bevezetőben:

> « S ugyan mi lesz e tágult, e nagy, szinte nem emberi, hanem igazán isteni világban a mi theológiánkkal? Mi lesz a fejlődő világok egymásutánjában, a fejlődés és leszármazás káprázató theóriáiban, a keresztény világban van otthon az igazi theológia s nem a képzelt, valótlan világban! Ha az elfogultság s a tévely vasrácsai szétesnek, akkor feszíti ki szárnyait az a sas, mely a napba néz s erejének érzetében s az isteninek honvágyával szívében emelkedik a homálytalan magasba... » (Ö.M., 3,1) [7].

Valamivel később Prohászka pontosan meghatározza módszerét: elfogadja a modern tudomány (geológia, paleontológia) eredményeit és « ismertetvén fölfogását a világ alakulásáról s a leszármazásról, a már kialakított modern nézetek keretébe » állítja bele a keresztény világnézetet. Nem konkordizmus ez, amely a Szentírás betűszerinti magyarázatához alkalmazza a modern tudományokat, hanem mindig érvényes és szükséges reflexió: a keresztény filozófus és teológus beállítja a tudomány eredményeit a hit és a kinyilatkoztatás fényébe.

Tudatában van annak, hogy forró talajon, alakulófélben lévő nézetek mozgó talaján halad előre és « hogy a fejlődő tudomány

---

[7] Gondoljunk Teilhard de Chardin kérdés-feltevésére a « *Benne élünk* » (Az Isteni Milió) elején: « Korunkban a vallási szellem gazdagodását és zavartságát kétségtelenül az váltja ki, hogy körülöttünk és bennünk föltárul a Világ nagysága és egysége... Az evangéliumi Krisztus... képes-e még átfogni és egy pont felé irányítani a mi csodálatosan megnövekedett Világmindenségünket? A Világ nem kezd-e hatalmasabbnak, bensőségesebbnek, káprázatóbbnak mutatkozni, mint Jehova? Nem készül-e szétrobbantani vallásunkat? Nem löki-e félre a mi Istenünket?... Ebben a kis könyvben... Isten, az igazi keresztény Isten, szemetek láttára ejti hatalmába a Világmindenséget, a mi mai Világunkat,... ezt fogja áthatni Isten, mint fény a kristályt... s már csak így kiálthattok: 'Uram, még nagyobb, mindegyre nagyobb legyen Világmindenséged, hogy mind fokozottabb és folyton kiterjedtebb kapcsolattal Hozzád tartozzam és Te tarts kezedben engem...' Az isteni milió egyedül alkotja létünk alapját... (S ezt meglátva) már teli tüdővel lélegezhetünk » (P. Rezek Román fordítása).

sok lapot szakít majd ki ebből a képeskönyvből ». De nyugodtan megy előre, mert az igazságot, a valóságot keresi, ezt kész bármikor elfogadni, — és mivel biztos abban, hogy a « Természet is az Úr revelációja. Belőle való; lényének képe. A geológia is az Isten logiája (szava, beszéde). A paleontológia is az Istennek megkövült gondolatait tárja elénk ». (A *Föld és ég* előtt írt cikkében: « Mire kell ma a theológiában súlyt fektetni? », Ö.M., 15, 194).

Prohászka — miként az egyházatyák is — a természetet « Isten szótlan kinyilatkoztatásának » tekinti. Mindenütt felfedezi a Teremtő nyomait [8].

Már a század elején leszögezi *a helyes szentírásmagyarázat* elveit, melyeket — fél évszázad forrongásának végkövetkeztetéseként — 1943-ban rögzített XII. Piusz pápa « *Divino afflante Spiritu* » kezdetű körlevele. (Vö. Denzinger, 2294).

« ... A szentírás — mondja Prohászka — nem a tudománynak, hanem a közfelfogásnak nyelvén szól, s nem természettudományos fölvilágosítást akar adni, hanem az emberek fölfogásához mért előadással akarja megismertetni a világnak Istenhez való viszonyát. Arra a kérdésre, hogy a föld tényleg hogyan keletkezett, vajjon ősködből vagy agglomeráció által lett-e, vajjon a fajokat Isten közvetlenül teremtette-e vagy csak az organizmusok plasztikus erőit fektette be a természetbe, a szentírásban nincs felelet; ezt a természettudománynak kell eldöntenie... » (Ö.M., 3,4).

Prohászka « a heveskedő skizmák divatját » kisszerűnek tartja: « ... a zélóták s a fanatikusok nem a fénynek a gyermekei, hiszen mindig sötétek; akár a tudomány zelótái, akár a vallásos-

---

[8] Amit itt, de elmélkedéseiben, naplójegyzeteiben is, vagy a *Magasságok felé* c. kötet költői írásaiban Prohászka kifejez, az nem természetromantika és nem amolyan népszerűsítő apológia. A hívő ember írja le élményét, a költő és a misztikus, akinek szemében a világ « áttetszővé vált » és « Jézus diafániája » lett — hogy Teilhard kifejezéseivel éljünk. — A hitetlen Sartre számára a természetben található « jegyek », színek, formák nem « jelek », hiszen nem jeleznek semmit, nem utalnak semmiféle értelemre. Van zöld és piros, van ilyen dolog, — ennyi az egész: ezek a dolgok önmagukban léteznek. Csak az emberi konvenció ruházza fel őket jelentéssel, amikor pl. a virágok nyelvéről beszél stb. De lényegében a természettel kapcsolatos szimbolizmus nevetséges játék, az ember találmánya, hogy megtörje a közönyös világegyetem megvető hallgatását (Vö.: *Situations*, II, p. 60).

ságnak fanatikusai legyenek! » — Ismételten hirdeti, hogy a kereszténynek nem kell félniök a tudománytól. « Száműzzünk minden ellenszenvet s teoretikus ellenkezést az evolúcióval szemben! » (Ö.M., 4,44).

Ez a *nyitottság* a leglényegesebb Prohászkánál. Ami a tudományos kérdést illeti: természetesen a tudomány akkori állását fogadja el. Ebben az időben még az általános evolucionizmust nem igen tartották, csupán a transzformizmust [9]. De készen áll minden « meglepetésre », minden újabb tudományos felfedezés elfogadására (Ö.M.,4,48).

Említettem már az *Isten és világ* c. könyvről szólva, hogy Prohászka — jóllehet elfogadja a fejlődést, küzd a darwinizmus ellen. A *Föld és ég*-ben így foglalja össze álláspontját (a katolikus Nadaillac-ra hivatkozva):

> « Meggyőződésem szerint az evolúciót a következőképp lehetne fölfogni: a Teremtő tényleg befektetett néhány alakba, lehet, hogy mindegyikbe, bizonyos plaszticitást, mely aztán a körülmények szerint kifejlődik s az állatnak új alakot ad, vagyis inkább új állatfajt állít a létbe. E plaszticitás iránt nincs kétség; számtalan adat bizonyítja csodálatos megnyilatkozásait, melyek következtében az állat életneme és sajátságai elváltoznak; ez a belső erő, mely minden alaknak a természete által van kipontozva és kimérve, hívhatta létbe az állattípusok elváltozásait. Ez elváltozásoknak oka nem a környezet, a tervtelen variáció, sem a létért való küzdelem; ezek a külső körülmények csak nyomást gyakorolnak annak a belső plasztikus erőnek ébredésére és az esetleges iránynak érvényesülésére » (Ö.M., 4,35).

Ez a felfogás nem mellőzi a teremtést, hanem annak helyes megértéséhez segít és ugyanakkor összhangban van a modern tudományos képpel, hangsúlyozza Prohászka. A világ teremtett volta azt jelenti, hogy *létében* függ Istentől. Metafizikai, transzcendens okságról van szó, nem pedig a világban bennmaradó (immanens) okságról, amely a tapasztalati jelenségeket magyarázza:

---

[9] A « transzformizmus » az élő világra korlátozza a fejlődést; az egyes fajok keletkezését és egymásba való átalakulását a létért való küzdelemmel (Darwin), az alkalmazkodással (Lamarck) magyarázza. Ma már kiterjesztik az evolúciót a kozmoszra is. — Teilhard de Chardin már a század elején vallotta az általánosított fejlődéselméletet.

« Az Isten nem lök, nem taszít, nem lendít, nem melegít a fizikai világban olyképpen, hogy valahol hozzáadna a mechanikai tényezőkhöz, máshol meg elvinne valamit; a lélek sem ad mechanikai erőt; összes erőit a test az anyagcseréből meríti s mégis az isteni okság mindennek kezdete és célja, az erőket sajátosságaikkal ő teremti, a világnak, az organizmusoknak nagy tényeit ő állítja a létbe, miután pedig a létben vannak, dolgoznak is, működnek is a természetnek s nem a természeten kívüll álló forrásnak erőivel » (Ö.M., 4,29).

Nem fogalmazhatnánk meg pontosabban az Első Ok (transzcendens Ok) és a másodlagos okok viszonyát. Isten a dolgok természetébe oltotta a « hatni képes elvet »; és a dolgok, a létezők valóban hatnak, cselekszenek, a létfokuknak megfelelő önállósággal rendelkeznek. Isten nem a teremtmények *helyett* cselekszik, hanem *cselekvőkké teszi* őket. (Dieu fait *se faire* les choses » — szereti mondani Teilhard de Chardin).

Prohászka jól látta, hogy a fejlődéselmélet legnagyobb problémája az *ember* származása (Ö.M., 4,55). E kérdéssel külön foglalkozik a XVII. fejezetben, melynek címe: *Ember és evolúció*. Ez a fejezet hiányzik a könyv 1912-es kiadásából, s ezt éppen az 1911-es Index magyarázza. Itt ugyanazzal a kérdéssel foglalkozik Prohászka, mint Indexre tett tanulmányában, a Modern Katolicizmusban: az ember és főleg az asszony teremtésének bibliai leírását értelmezi. Ebben az időben a Genezis értelmezése az egyik legvitatottabb probléma volt a teológiában. A római Bibliai Bizottság 1909-es döntése bizonyos pontokon még betűszerinti értelmezést követel, nevezetesen a nőnek az első embertől való « képzésével » kapcsolatban. Később, még az *Összegyűjtött Munkák* 1927-es kiadása előtt, a Bibliai Bizottság módosította döntését az exegézissel kapcsolatban, így az összkiadásban — Schütz Antal megszorító jegyzeteivel — már megjelenhetett a kérdéses fejezet.

A « *Divino afflante Spiritu* » kezdetű körlevél (1943) után, amely tisztázza az ún. « irodalmi műfajok » kérdését, és főleg a Bibliai Bizottság 1948-as levele után (Suhard kardinálishoz), Prohászka felfogása teljesen ortodox, összhangban van az Egyház mai tanításával. Vagyis szószerinti értelemben mondhatjuk: Prohászka megelőzte korát!

2. *Marx és a szociális kérdés*

Említettem, hogy Prohászka XIII. Leó pápa szociális tanainak forradalmi hirdetője volt magyar földön. Már jeleztük azt is, hogy

a fehérvári püspök elsőnek kezdte el a földreformot és gyakorlatilag is megmutatta, mit kíván tőlünk az igazi szeretet, amelynek minimális kifejezése a társadalmi igazságosság.

Itt most röviden azt szeretnénk kiemelni, hogy magatartása elvileg is megalapozott: Prohászka kiválóan ismeri Marxot és a korabeli társadalmi teóriákat; önállóan fejleszti tovább a pápa által adott társadalmi eszméket.

Prohászka radikális megoldást sürget: meg kell szüntetni a kapitalista termelés anarchikus módját, és olyan termelési móddal kell felváltani azt, amely a munka és a tőke új kapcsolatán, a munkásnak és a tőkésnek közösségén épül. Tehát bírálja a kapitalizmust, de ugyanakkor elveti az osztályharc-elméletet is. Ha megtörténik a termelés reformja, megszűnik a proletariátus is, megszűnik a szociáldemokrácia termőtalaja is. Hiszen « a szociáldemokrácia ereje nem Marx Károly filozófiája és nem a történelmi materializmusnak frázisai, amelyeket Isten, Krisztus és az Egyház ellen formál... A szociáldemokrácia ereje az a vagyon, föld, ház, otthon, remény nélküli proletariátus, az emberhez méltó lét anyaföldjéből kitaszított, gyökérvesztett tömegélet és tömeglélek... » (Ö.M., 13, 285).

Prohászka megállapítja, hogy a világ valamiféle szocializmus felé halad. De a « szocializmus » jelentése nem egyértelmű. Van állami vagy bürokratikus szocializmus, van testületi (korporatív) szocializmus és van kollektív szocializmus: ennek az utóbbinak hívei a szociáldemokraták. Prohászka a szociáldemokráciában (a mai kommunizmusnak megfelelő baloldali mozgalomban) nem a szociális reformtörvéseket kifogásolja, hanem azt a világnézetet, amely a « társadalmi kérdés » mögött húzódik meg, *a teljes* evilágiság tanát (Vö. Ö.M., 11,3 skk.).

De észreveszi azt is, ami pozitív Marx tanában, ami részletigazság fellelhető a történelmi materializmusban. Marx értékelméletéről nagy elismeréssel beszél (Ö.M., 11, 122).

Minthogy szerinte Marx tanainak sarkköve az értékelmélet, ezért alaposan tanulmányozza és elemzi a *Tőké*nek azt a részét, amely az értékelmélettel foglalkozik. Lássuk röviden, mit fogad el és mit utasít el (Ö.M., 11, 127 skk.).

Miután röviden összefoglalta a történelmi materializmus tételeit, így folytatja:

Senki sem tagadhatja, hogy a szocializmusnak ez a fölfogása nagyon *sok igazat* tartalmaz, s legyen szabad az igazság néhány fölcsillanó gyöngyére figyelmeztetnem is.

1. Igaz először is az, hogy a munka a munka-eszközöktől függ, a munkaeszközök kifejlése pedig a technika haladásával tart lépést...

2. Másodszor igaz, hogy a tőke a gépeket hatalmába keríti s a termelés hasznát a maga részére monopolizálja, s így a munka tényleg a tőkének szolgál...

3. Harmadszor az is igaz, hogy a korszerű eszmék a társadalmi szükségletekből valók, oly értelemben, hogy nincs talajuk a társadalom szükségletein kívül. Így például dacára a kereszténységnek, mily sokáig maradt érthetetlen az evangélium tana az egyenlőségről; érthetetlen annyira, hogy a rabszolgaság századokon tartotta fönn magát bele egész a VIII. századba...

4. Negyedszer igaza van a történelmi materializmusnak abban is, hogy a munkának, a termelésnek fejlődésében vannak korszakok, melyek a szenvedés, az elszegényedés és az egyenlőtlenség korszakai. E korszakokat az eszmék nem száműzhetik a világból. Ilyen a kapitalista termelés jelen szakasza... »

De ezek után Prohászka jelzi a marxizmus *tévedéseit* és *hibáit* is:

1. Hiba lenne az, hogy minden eszmét a termelésből s az élet anyagi szükségleteiből eredeztet. Marx Károly e hibába azért esett, mert szörnyű exklúzív volt; sohasem tekintett másra, mint az anyagi létnek közvetlen, anyagi föltételeire; az erkölcsöket, az eszményeket pedig ezekből magyarázta. Előtte a vallás, az erkölcs, a jog merő funkciója az élet szükségleteinek...

2. Hiba a történelmi materializmusban az is, hogy az eszméket megveti és eltagadja tőlük, hogy a társadalmi fejlődés útjára befolyással legyenek. Természetes dolog, ha az eszmék csak függvények, akkor nem csinálhatják meg azt, amitől függnek. De ha az eszméknek örök értékük és független forrásuk van, vajjon nem igazíthatják-e az értelmes embereket a társadalom sorsának javításában? — Prohászka hozzáteszi, hogy maga a szocializmus is eszmékkel akar hatni a társadalomra: « ... általában az egész tőkeuralom megítélése min fordul meg? nem-e az eszmék villámló anathémáján, mely régóta végig dörög a világon s óvja az emberiséget, hogy ne nyugodjék ebbe bele? »

Prohászka nem tagadja, hogy van egy bizonyos gazdasági determinizmus és hogy a tőkés társadalom lényegén édes-keveset változtatnak az eszmék; bizonyos fázisokat nem lehet átugra-

ni a fejlődésben. E ponton ő realistább még a materialista Marxnál is [10].

« A gazdasági fejlődés oly végtelenül komplikált láncolat, — hangsúlyozza Prohászka, — hogy utóvégre is előállhat egyik-másik, kevésbé méltatott tényező, mely megváltoztatja a számítást. Marx is, Engels is csalódtak, mikor előre megjósolták vagy legalább is kilátásba helyezték, hogy ennyi meg ennyi év alatt a kapitalista produkció lejárja magát és csődöt mond. Marx Károly értéktörvényét is mennyire elhomályosítják a verseny-árak (Konkurrenz-Preise), úgy hogy igen méltányos gondolkodók is ezt az alapvető törvényt csak szükséges fikciónak mondják; fikciónak az árak természetének tudományos analízisében. Pedig mily elragadó szép, mily logikus és kompakt Marx értéktörvénye! Igen, csakhogy lehet tényeket hamis hipotézisekkel is megfejteni »... (Ö.M., 11, 122).

Amikor a kapitalista rendszert bírálja és bizonyos pozitív elemeket átvesz a marxizmustól, Prohászka szinte egyedül áll a keresztény táborban; nemcsak a klérus, de általában a magyar tőkések is forradalmárnak tartják. De ő nem fél a radikalizmus vádjától:

> « ... Aki ezzel vádol, annak azt feleljük, hogy voltaképen csak azt akarjuk, amit XIII. Leó pápa akart. XIII. Leóval hirdetjük, hogy a proletáriátusnak joga van emberhez méltó életre, joga van az otthonra, a család fönntartására, a munkának a termelés gyümölcseiben való igazságos részesedésére... Valljuk a magántulajdon szentségét, de nem minden magántulajdonét; nem valljuk a plutokrácia rettenetes uzsoráinak, nem a közjóval ellenkező terjeszkedésnek jogait... » (Ö.M., 13, 286).

Mennyire merész Prohászka a magántulajdonnal kapcsolatos kényes kérdésben. (Ez is közrejátszott később az Indexretételben!) Több, mint egy félszázad kell ahhoz, hogy a *Mater et Magistra* igazolja Prohászka elveit: ebben XXIII. János pápa a magántulajdon ilyen korlátozását és a szocializálás ilyen szükségességét követeli!

Jegyezzük meg: Prohászka nem tagadja a magánbirtokot; csak az erőszakos foglalások, a közjóval ellenkező tőke-terjeszkedés

---

[10] Albert Camus is érdekesen mutat rá Marx « idealizmusára », a *L'homme révolté* (A fellázadt ember) c. könyvében.

ellen lép föl. Látja már a gazdasági élet új tendenciáját, amely abból áll, hogy a munka minél szociálisabb legyen és hogy fokozatosan « az egyes helyett az összesség fogja kezébe a termelést ». S megállapítja: « Azt azonban nem tudni, hogy a birtokviszony mily változatokon esik majd át; az a jövő titka » (Ö.M., 11, 120).

Prohászka nem akar jövendölni, mint Marx. De leszögezi azokat az elveket, amelyek minden korban érvényesek lesznek:

> « Lehetnek társadalmi állapotok, mikor a termelési eszközök magánbirtoklása társadalmi szolgaságra vezet; akkor azután a magánbirtoklásnak ezt a nemét a szükség szerint megszorítani nemcsak lehet és szabad, de kell is. A magánbirtoklás azon tárgyakra nézve, melyek a fogyasztásnak szolgálnak, mindig meglesz; ezt igenis kell fönntartani; de a termelés eszközeire nézve nem lesz... »

Tudatában lévén annak, hogy forradalmi elveket hirdet, hozzáfűzi:

> « A szíves olvasó most már tán azt gondolja, hogy a dolgozat írója kész szocialista; de ha ezt gondolja, csalódik. E reflexiókkal csak útját akartam vágni annak az együgyű fölfogásnak, mely a magánbirtoklást illetőleg minden most meglevőben thézist s változatlan dogmát lát, s amely teljesen elzárkózik a társadalmi fejlődésről szóló gondolatok ellen » (Ö.M., 11, 125).

Mert ilyen « elzárkózók » akkoriban (ne felejtsük el, hogy 1896-ban vagyunk!) igen sokan voltak a keresztények, az egyháziak között. Már 1894-ben a *Magyar Sion*ban így próbálja felrázni Prohászka a szociális kérdések iránt közönyös papságot:

> « Kereken kimondom, hogy a papság bizony sehol sem tett eleget a szocializmust megteremtő gonoszság és pogányság ellen, — sok helyen elkésett, — máshol meg még most sem tesz semmit. Ne botránkozzunk meg e nyílt szón! Ne ütközzünk meg főleg azon, hogy azt mondom: a « papság »; kivételeket nem sorozhatunk szabályok közé, de viszont a szabály nem tünteti el a kivételt... » (Ö.M., 11,41).

Prohászka mindenekelőtt azt kívánja a papságtól, hogy érdeklődjék a társadalmi bajok pusztítása, az iparosok, a munkások, a föld népének szenvedései iránt. « Ne kössük... össze magunkat az uralkodó rendszerrel úgy, hogy aztán vele állunk, vele dőlünk. Ne áruljunk egy gyékényen a liberális gazdasági rendszerrel, ne védjük azt » (Ö.M., 11,48). S azt is kívánja, hogy az egyháziak pártolják azokat az intézményeket és eljárásokat, amelyek a mun-

kásosztály javát szolgálják. S a papoknak lelkére köti a munkások közötti apostolkodást. Egyszóval az Evangélium szellemét kell átvinni a gyakorlati életbe: « a szegényeknek az evangélium hirdettetik! »

Mert végül is ez a lényeges: az Evangélium. Prohászka a szociális apostolságban sohasem tévesztette szem elől a lényeget. Jól tudta, hogy végső soron nem *rendszer*-kérdésről van szó és a szociális struktúra megváltoztatásáról (mindez inkább következmény), hanem *ember*-kérdésről:

> « A szociális kérdést csak úgy oldhatjuk meg, ha a vezérlő köröket éppúgy, mint a néptömegeket theoretikus és praktikus kereszténnyekké tesszük. Minden egyéb csak a felületen tapad, s a kérdés magvát nem érinti... Ha a kereszténység nem segít, akkor az utópiák véres izgalmai s az elkeseredett ember véres öklei a társadalmat beláthatatlan káoszba sodorják. Máris sodorják, mert késedelmesek vagyunk! » (Ö.M., 11,65-66).

Ez a vészkiáltás 1894-ben hangzott el...

3. *Bergson és az « új filozófia »*

A hitvédő és szociológus Prohászka után a filozófust szeretnénk bemutatni. A szoros értelemben vett filozófiai dolgozatokat « *Az elme útjain* » c. kötetbe gyűjtötte össze Schütz Antal (Prohászka akadémiai székfoglalójának — « Az intellektualizmus túlhajtásai » — is itt lenne helye, de az Index miatt nem vették fel a kötetbe).

Prohászka filozófiai érdeklődésének középpontjában az *ismeretelméleti* probléma áll, amely Descartes óta a modern filozófia homlokterébe került. Milyen viszonyban áll a valóság és az ismeret? — ez az újkori bölcselet legvitatottabb kérdése. Prohászkánál ez a kérdés így hangzik: milyen viszonyban van *az élet és a gondolat*? Az intellektualizmus túlhajtásairól szóló dolgozatában is ezt az « életbevágó » kérdést tárgyalja.

... Életbevágó kérdés. Mert Prohászka számára az ismeretelméleti probléma nem kizárólag « szakkérdés », hanem az ember gyakorlati magatartását lényegesen érintő probléma. Válaszolva Alexander Bernát ellenvetéseire, Prohászka világosan kijelenti « Az én filozófiám » c. (1911) tanulmányában:

« Mikor az intellektualizmus túlhajtásai ellen küzdök, akkor nemcsak ismeretelméleti érdek vezet, hanem vezet a nagy, erkölcsi elgyengülésre s a társadalmi életben az ethikai elemnek háttérbe szorítására való tekintet is; hiszem ugyanis, hogy az erkölcsi elemnek hanyatlása az értelmi ismeretnek helytelen, mert túlzó, értékelésével függ össze... Kiindulok..., ismeretelméleti megfontolásból; szándékom pedig az, hogy lendítsek az erkölcsi dekadencián, melynek féreg-ette gyökere az ismeretnek s a tudománynak lelki világunkba való helytelen s téves beállítása » (Ö.M., 14, 182).

Prohászka tehát a *túlzások* ellen emeli fel szavát: az egyoldalúan túlértékelt intellektuális műveltség és tudomány ellen, amely *elhanyagolja a cselekvő hit és az élet érdekeit.* Nem akarja azt mondani, hogy a tudomány mint olyan kárt tesz az erkölcsben! Hiszen ő maga igen nagyra értékeli a tudományokat — ezt láttuk már; tudta azt is, hogy a Természet tanulmányozása az Isten felfedezéséhez vezethet. Csak az öntelt racionalizmust és a pöffeszkedő szcientizmust bélyegzi meg.

A következőkben Bergson bölcseletével szeretném összevetni Prohászka nézeteit, mivel maga Prohászka legtöbbnyire Bergsonnal dialogizálva fejti ki felfogását az ismeret és a cselekvés, az intuíció mibenlétével kapcsolatban. De jegyezzük itt meg rögtön, hogy Prohászka még nem ismerte Bergsont, amikor akadémiai székfoglalóját elkészítette. Ekkor még csupán Nietzsche befolyása érezhető nála [11].

a) *Ismeret és cselekvés*

Mit ért Prohászka intellektualizmuson?

Ő maga válaszol erre a már idézett tanulmányában (*Az én filozófiám*): azt az irányzatot, « mely megfeledkezik róla, hogy mily

---

[11] Lásd: Zemplén György: *Prohászka és Nietzsche* c. felolvasását. — Prohászka « bergsonista » olvasmányaira vonatkozólág lásd: P. Rezek: Szempontok és adatok Prohászka « bergsonizmusához »; ez a tanulmány részletesen közli Prohászka könyvtárának idevágó könyvállományát. — Dienes Valéria és P. Rezek 1943-44-ben kezdték elemezni Prohászka « Az intellektualizmus túlhajtásai » c. tanulmányának kéziratos eredetijét, amely a nyomtatásban megjelent könyvnél négyszer nagyobb terjedelmű. A kézirat elemzése éppen csak elkezdődött...

szegényes és silány a mi értelmi ismeretünk s hogy abban az irányban, mely a dolgok konkrét létébe, az igaz, a tulajdonképpeni konkrét világba vezet, egyáltalán ki nem mélyíthető... » (Ö.M., 14, 184-185).

Nem Kant agnoszticizmusával állunk itt szemben (Prohászkánál nem a « Ding an sich » megragadása a probléma), hanem *a konkrét lét* megközelítésével, ami a mai *egzisztencializmus* problémája [12]:

> « Semmiféle tudománnyal sem érjük föl soha, hogy mi a dolog önmagában, hogy mi az anyag, mi a lélek, mi az ember, a maga konkrét mivoltában... Ez nem annyit tesz, hogy nincs objektív ismeretünk; van, hogyne volna, de épen hogy annyi-amennyi van belőle. Annyiban van ismeretünk, amennyiben mi a valóságot általános, absztrakt értelmi meghatározások közé foglalhatjuk... Ha tehát fogalmaink adják is a dolgokat, de nem adják önmagukban való mibenlétüket. Ezek a mi fogalmaink mind csak pontozások, megrajzolt körvonalak; hogy aztán az általános körvonalak közé fogott dolog konkrét valóságában micsoda, arról nincs tudomány... » (Ö.M., 14,185).

Prohászka az ellen a rossz értelemben vett « intellektualizmus » (= racionalizmus) ellen küzd, amely *kimerítő* tartalmat tulajdonít a fogalmi ismeretnek. Azt akarja ő, hogy az ismeret ingere és motívuma legyen a cselekvésnek és ne az élet megbénítója, ne elaltatója. Küzd a plátói « idealizmus » ellen; minden olyan irányzatot elvet, amely « beéri az ideákkal » és a valóságos világ helyett « kontemplálja az esszenciákat » (Ö.M., 14, 186) [13]

Miként Bergson és Blondel [14], Prohászka is *tettet* sürget, *átélést*: « azért ismerünk, hogy tegyünk és éljünk! » De ugyanakkor

---

[12] Prohászka « egzisztencializmusát » érdemes lenne tanulmányozni. Érdekes párhuzamot lehetne vonni pl. Prohászka és Gabriel Marcel között. Marcel is Bergson befolyása alatt állt, mint több mai egzisztencialista.

[13] Itt Jean-Paul Sartre kritikájára gondolunk, aki szintén nevetségessé teszi azt az « esszencializmust », amely beéri a « ciel intelligible » szemlélésével, « festett egekbe néz » — mondhatnánk Vörösmarty szavaival.

[14] Prohászka — úgy látszik — csak közvetve ismerte nagy kortársát, Maurice Blondelt (Vö. Ö.M., 15, 269). — Blondel írja: « A reflexió nem meddő: a gondolkodás az erők ereje, és ezzel az emelővel, mely a végtelen eszméjére támaszkodik, képesek vagyunk kifordítani sarkából a világot. Innen van az, hogy az elmélet hat a gyakorlatra; mert a gondolkodás a cselekvésnek

észreveszi Bergson túlzásait is. Kifogásolja nála azt, hogy a mozgást az állandóság (szubsztancia) kárára eltúlozza. Prohászka szerint Bergson egyoldalúan hangsúlyozza az « *élan vital* »-t és helytelenül csak « *morcelage utilitaire* »-nek tartja az értelmi ismeretet. Márpedig — jegyzi meg Prohászka — éppen az értelmi (fogalmi) ismeret jelzi az óriási különbséget az állati és az emberi élet között. Az ember az absztrakció (vagyis az egyetemes megragadása) által különül el a világegyetemtől, emelkedik az állatvilág fölé.

« A fogalmi ismeret által van más értelme a világnak bennem, mint az állatban, és ép attól a fogalmi ismerettől értem meg a világot úgy, hogy meghódíthatom; s ugyancsak annak a fogalmi ismeretnek hiányától merül el az állat a világban mint egyszerű objektum, mint egy darabja a világnak s nem emelkedik ki belőle » (Ö.M., 14, 206).

E helyesbítés után igazat ad Bergsonnak a cselekvés vezérszerepét illetően:

> « Ezt a nagy érdeket biztonságba helyezve, szívesen egyetértek én Bergsonnal az akció vezérszerepe iránt, mert igaz, hogy « *scientiae supereminet caritas* » (a tudást felülmúlja a szeretet) s egyáltalában « *supereminet actio* » (felülmúlja a cselekvés) » (Ö.M., 14, 208).

Prohászka bizonyos szempontból közelebb áll a mai egzisztencializmushoz, mint a skolasztikához. Ez utóbbit igen gyakran bírálja. Nagyon helyesen elkülöníti Szent Tamást (akinek « egzisztencializmusát » kimutatta Gilson) a későbbi skolasztikától. Néha azonban — úgy tűnik — túl szigorúan ítéli meg a skolasztikusokat, akiknek ismeretelméletét félreismeri [15].

---

egy formája: éppen a gondolat által van szabad akaratú cselekvés » (*L'Action*, 1893, 118-119. old.). — Ezt Prohászka is aláírja; ő is hangsúlyozza, hogy az ismeret is tevékenység (vö. 14, 189).

[15] P. Rousselot S.J. éppen Bergson bölcseletére reagálva kimutatta, hogy Szent Tamás « intellektualizmusa » nincs is annyira távol Bergson « intuicionizmusától ». « *Intellectus* » nem ugyanaz a Középkori Doktornál, mint « *ratio* ». Az előbbi (« intus-legere ») a közvetlen megismerésre képesít, — ma azt mondanánk: egy bizonyos intuícióra, a lét közvetlen megragadására, — míg a ráció a diskurzív gondolkodásra képesítő értelem. — Vö. J. Rousselot: *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, 1908.

Az « *intellectus* » Aquinói Szent Tamásnál nem « fogalmakat gyártó szerv » (« *fabricatrice des concepts* », ahogy Bergson mondja az értelmi megismerésről), hanem olyan képesség, amely a létet közvetlenül ragadja meg (« *captatrice de l'être* » — P. Rousselot kifejezése szerint). Ezért Prohászka is pontosabb lett volna, ha nem az *intellektualizmus*, hanem a *racionalizmus* túlhajtásairól beszélt volna [16].

b) *Az intuíció kérdése*

Prohászka szerint a konkrét valóság teljesebb megismeréséhez az intuíció vezet el bennünket. Mit ért ő intuíción? — a kérdésnek két fontos tanulmányt szentelt. Az egyik (Értelmi észrevevés és intuíció, 1918) a hagyományos absztrakció-elméletet bírálja. Ebben az intuíciót a jelenlevő valóság *látásának* és az értelemmel való *közvetlen* megtapasztalásának fogja fel. « Az intuíció nem fogalom, nem absztrakt kép, hanem az egyedi, konkrét léttel való kapcsolódás » (Ö.M., 14, 226). Nemcsak szemmel látom az előttem lévő, a jelenlévő valóságot, hanem ésszel is, vagyis a szó szoros értelmében « *észreveszem* ». — A másik tanulmány (Az intuíció lényege, 1921) Alexander Bernátot bírálja. Itt a következő meghatározást adja Prohászka: « Az intuíciót... az jellemzi, hogy az közvetlen meglátás, közvetlen észrevevés, a ténynek, az okságnak vagy az összefüggésnek távoli dolgok közt is villámszerű felfogása. Ezek a meglátások, ezek a villanások szó nélküli értelmi aktusok, melyek sokszor a tudománynak új utat nyitnak s valóságos kinyilatkoztatás számba jönnek. Gondoljunk Newtonra, aki a fáról lehulló alma esésében az általános gravitáció gondolatát ragadja meg... (Ö.M., 14, 276).

---

[16] J. Maréchal S.J., aki Rousselot nyomdokain halad a Szent Tamás értelmezésben, amikor figyelembe veszi a német idealizmust, főleg a kanti kritikát, arra a meggyőződésre jut már a misztikusok pszichológiájáról írt tanulmányában, hogy az emberi szellem dinamizmusának végső mozgatója a Lét tiszta intuíciója, vagyis az Isten látása utáni vágy. (*Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, I, 1924, 129). Maréchal *Le Point de départ de la Métaphysique* c. monográfiasorozatában kifejtette az értelmi dinamizmusra vonatkozó ismeretelméleti elgondolását, cáfolta Kantot, és megvetette annak a transzcendentális módszernek alapjait, amely a modern katolikus gondolkodás vezető iránya lett: K. Rahner, Lonergan és H. de Lubac jezsuiták ennek jeles képviselői.

Prohászka számára tehát az intuíció *közvetlen megismerés*, « látás ». Ez az intuíció legáltalánosabb meghatározása. Amikor pontosabban körül akarja írni, — a második tanulmányban —, akkor az intuíciónak egy sajátos formájára, az ún. « *sollertia* »-ra utal, amely a tudományos felfedezéseknél vagy az esztétikai « meglátásnál » játszik fontos szerepet. Jegyezzük meg, hogy a közvetlen megismerésnek (intuíció) egy egész sora lehetséges, kezdve az állati « *insight* »-tól egészen a « *visio beatifica* »-ig!

Bergson a *Teremtő Fejlődés*ben az intuíciót az értelmi rokonszenv (*sympathie intellectuelle)* egy fajtájának tartja, amely által az ember a megismerendő tárgy « bensejébe » helyezkedik, hogy egybeessék azzal, ami egyedülálló és következésképp kifejezhetetlen abban. (Vö. Bergson, *L'Evolution créatrice*, 192-193). Bergson az esztétikai élményre hivatkozik, amikor ezt a meghatározást adja.

Érdemes itt — párhuzamként — idéznünk Prohászka két 1915-ből való naplójegyzetét. « ... Isten teremtett, alkotott. A teremtés, a világ nem monista eszmék dialektikai fejleménye, hanem mű... Isten játékszere! Be kell hatolni a műbe; azt tehát csak játszva, a művész játékát ismételve, meglátva, szeretve, csodálva! Milyen buta, aki magába zsugorodik s egoista töpörtyű lesz; míg ellenben míly boldog az, aki kitágul s lendül s olyan 'anima, quae fit quodammodo omnia', de nem *intelligendo*, hanem *vivendo* » (1915. febr. 15, 23, 279).

« A dolgokat át kell érezni, akkor bennük vagyunk; s nemcsak nézni; akkor ugyanis kívül vagyunk! Ilyen kívülről való nagy tudomány esetében csak rendezni, de nem teremteni tudunk » (1915. máj. 12; 23, 287).

Ez tehát Prohászka tanítása: be kell hatolni a dolgokba, a műbe, és nemcsak kívülről szemlélni azokat; egybe kell esni a teremtő, az alkotó művész mozdulatával. Ez az intuíció és az átélés titka. Párhuzamot vonhatnánk Prohászka és G. Marcel meglátásai között is. (Nietzsche és Bergson hatása mindkettőjüknél érezhető). Marcel különbséget tesz a *probléma* és a *misztérium* között. A probléma előttem van, a tárgyi világ, a birtoklás (*avoir*) rendjébe tartozik, míg a misztérium személyes létemhez (*être*) kapcsolódik, bennem van, nem tudom elkülöníteni énemtől, nem tudom objektiválni. A misztérium (titok) tehát a részesedés, a jelenlét, a szeretet szférájába tartozik és kimeríthetetlen, kimondhatatlan, miként kimondhatatlan minden egyedi létező, személy:

individuum ineffabile. Erről ír Prohászka pl. 1923. máj. 9-i naplójegyzetében: « Lélekalatti erők emelkednek, löknek fölfelé, feszítik világom kérgét s látókörét. Szeretek nagyon — kimondhatatlanul. *Individuum ineffabile*... ah, skolasztikusok, nektek az általános fogalmakra orientált ismeretelmélet miatt, nekem a lélek miatt, a mélység, a bensőség miatt... » (24, 145).

Prohászka tehát pontosabban megközelíti az intuíció természetét naplójegyzeteiben. S amikor az *Élet kenyeré*ben a « *scientia saporosa* »-ról beszél, akkor összefoglalja mindazt, amit az élet filozófiájáról, a tett elsőbbrendűségéről, az intuícióról és a megélésről mondott. De itt már a misztikus közli élményét, a misztikus tesz tanúságot Jézus jelenlétéről! Prohászka nem annyira filozófus volt, mint inkább misztikus.

Prohászkánál minden a teljes életnek, a krisztusi életnek van alárendelve: az intuíció és az átélés a Krisztusban való részesedést célozza. Titok a világ, mély titok. « *Die Welt ist tief, viel tiefer als der Tag gedacht* » — szereti idézni Nietzschét (Vö. Ö.M., 4, 156 és 14, 202). Titok az emberi lélek, aki « önmagánál nagyobb » (Ö.M., 9, 192). E szavak Pascalt idézik: « *L'homme passe infiniment l'homme* ». De a legnagyobb titok — a *mysterium fidei*: az Oltáriszentség, Isten velünk-lakozása. Erről a titokról elmélkedik Prohászka az *Élet Kenyeré*ben, amelyből befejezésül szeretnék két szép részletet idézni:

> « Mi sokszor elfogódottjai szeretnénk lenni az Isten-közelségnek; szeretnők, ha megrendítene minket a megérzése a fölségesnek, mely oly közel van hozzánk. Élvezzük is sokszor, Istenbe merülésünk szentelt pillanataiban, mint olvad el s vész el a végtelen kékségben, akárcsak elolvadó álom volna, az egész világ. Élvezzük az Isten nagyságát a csillagok szféráiban, a föld néma, mély rétegeiben; a tenger csendes és sötét mélységeiben, az eltemetett kultúrák s évezredek tömegsírjai fölött, az árnyékká vékonyodott nemzedékek folytonos eltűnésében. Ez is liturgia; de gyönge szuszogás, míg a Végtelennek megfelelő imádás és engesztelés és hódolat csak az emberiségbe öltözködött Istenség hódolata... Ezt az Úr Jézus teszi mint áldozat a szentmisében... »
>
> « Uram, mily titkoknak s mily látomásoknak színhelyei a te oltáraid; elborítanak minket majd az érzés sejtelmeivel, majd a gyorsan tűnő s villámló fényekkel. Mintha tengerek fenekén térdelnénk, — óriási titkoknak, 8.000 méter magas tengeroszlopoknak nyomása alatt, mint alázatos kariatidok. Ott térdelünk s szinte csodáljuk, hogy élünk! Emberek nagy hitben, kiknek öntudata azonban csak 'sub coruscamine transeuntis scintillae': egy-egy ellobbanó szikrának fényében látják meg, azaz, hogy inkább sejtik meg a nagy valóságot » (24, 343 és 346).

PROHÁSZKA OTTOKÁR – PRÓFÉTA

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

Jó pár évvel ezelőtt *Prohászka időszerűségé*ről írt tanulmányomban [17] néhány kísérletet végeztem, hogy a magyar gondolkodót az európai gondolkodás távlatába állítva mutassam be. Darwin és a fejlődéstan új értelmezése (és a szentírás-magyarázat modern elvei); Marx és a szociális kérdés; Bergson és az új filozófia: ez volt az a három pont, ahol « próbafúrást » végeztem, megállapítva Prohászka eszméinek megdöbbentő időszerűségét.

Pár évvel ezelőtt a *Vigilia*, nem katolikus részről elinduló problémafelvetésre reagálva, igyekezett tisztázni néhány kérdést Prohászka körül [18]. Rónay György főszerkesztő írt jegyzetet a különszám elé. Érzékeltette a vállalkozás kockázatát, de ugyanakkor arra is rámutatott, hogy nincs szó Prohászka « rehabilitálásáról » (hiszen – legalább is katolikus körökben – senki nem ítélte el, egyszerűen csak hallgattak róla...). A *Vigilia* tanulmányírói kísérletet tettek arra, hogy kellő higgadtsággal, tárgyilagossággal és tudományossággal elkezdjék Prohászka életművének felmérését.

---

[17] « Prohászka időszerűsége », *Ahogy Lehet*, 1965 július-augusztus, 3-21, lapok. – Lásd az előző tanulmányt.

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

Rónay joggal hangsúlyozta: ennek a munkának csak az első lépésénél — a kezdet kezdetén vagyunk.

Prohászka szellemi hagyatékának egy része még kiadásra vár. De ott van a Schütz Antal gondozásában, jegyzeteivel megjelent 25 kötet: Prohászka Ottokár *Összegyűjtött Munkái* (bár már a nagyközönségnek nehezen hozzáférhető), — ennek alapján is meg lehetne rajzolni az « igazi » Prohászka képét, és felmérni felmérhetetlennek tekinthető jelentőségét a magyar szellemtörténetben. Van néhány « kényes » kérdés Prohászkánál: politikai szerepe (a Horthy-rendszerrel és a « keresztény kurzussal » való kapcsolata), zsidókérdésben elfoglalt álláspontja (sokat bírált « antiszemitizmusa »), az index-kérdés (bár ez ma már Rezek Román és mások kutatásai, ill. a modernizmus « tisztázása » után szinte megoldottnak tekinthető). Ezekkel a kérdésekkel is nyugodtan szembenézhetünk, bár bizonyára a nézőpontok és világnézetek szerint nem jutunk teljes egyetértésre. Mindenesetre azt mondhatjuk Rónayval: « Mi nem a legendák hagiografikussá szépített Prohászkájának eszményi (de irreális) képét szeretnénk a későbbi évtizedek magyar kereszténységére hagyományozni, hanem a valóságos, küszködő, csalódásokat megélő és belőlük kiemelkedő, új meg új kudarcokban edződő, s az őt néha mámorosan ünneplő korban fájdalmasan hontalan embert, azt, akit úgy magasztalnak, hogy igazában meg sem értenek, mert — akárcsak a vele (...) oly sokban rokon gondolkodású Teilhard — egy lépéssel korábban jött: több mint fél századdal a Zsinat előtt, mely sok mindenben az ő 'modern kereszténységét' kodifikálta » [19].

A II. vatikáni zsinat sok újat hozott az egyház életében, de nem tekinthető abszolút kezdetnek. Az egyház történetében mindig megfigyelhetjük a folytonosság és az új dialektikus egységét: az igazi reformok mindig a hagyomány mély forrásaihoz hajolnak vissza, tehát a reform egyben « ressourcement » is. Olyan nagy szellemek, mint Möhler és Newman már a múlt században (még a modernista válság kirobbanása előtt) « katolikus » érzékkel értelmezték az egyház tanbeli fejlődését (és az eretnekségeket), észrevették a Lélek munkáját az egyház életében, és — éppen az egyházatyákhoz (a keresztény múlthoz) visszahajolva — helyesen

---

[19] *Vigilia*, idézett szám, 793-794 lapok.

meglátták, mi az isteni és örök az egyházban, és mi az, ami emberi és történelmi esetlegesség. Ezekhez, Möhlerhez és Newmanhoz hasonlítanám Prohászkát. És mindjárt látjuk, hogy ez az összehasonlítás nem önkényes, hiszen maga Prohászka kifejezetten hivatkozik Möhlerre, aki egyébként a Zsinat egyik előfutárának, Congarnak is mestere volt.

A múlt században J.A. Möhler (1796-1838) és J.H. Newman (1801-1890) azon kevesek közé tartozott, akik a történetet tanulmányozva a keresztény valóságot a vallásos alanyokban vették szemügyre, tehát nemcsak az egyház objektíven létező szervezetére figyeltek, hanem a hívők élő közösségére, kommúniójára, amelyet a Szentlélek lelkesít; továbbá érzékenyek voltak a fejlődésre, a dogma és az egyházi élet történelmi kialakulására [20]. Ezt a két nagy szellemet élesen bírálták egy bizonyos « ortodoxia » nevében, sőt még a « modernizmus őse » megbélyegzést is alkalmazták rájuk, jóllehet ortodoxiájukhoz, igazhitűségükhöz semmi kétség nem férhet. Tény az, hogy az újabb ekkléziológia sokat köszönhet nekik, különösen is a katolikus ökumenizmus.

J.A. Möhler joggal vádolta racionalizmussal és individualizmussal a felvilágosodás korának ekkléziológiáját. A tübingeni iskola feje a régi egyházatyákhoz hajolt vissza ihletért (nevezetesen Szent Athanázhoz), de a romantika áramlata is befolyásolta, amikor az egyházat úgy mutatta be, mint élő organizmust, amelyet a pünkösdi Lélek lelkesít. Möhler hatása igen nagy volt. Passaglia révén Schrader részben neki köszönheti egyháztanát, az « Egyház = Krisztus titokzatos teste » teológiáját, amelyet bedolgozott az I. vatikáni zsinat *De Ecclesia* szkémájába [21].

Amikor Prohászka Rómában tanul mint a Collegium Germanico-Hungaricum kispapja, a Collegium Romanumban « még elevenek Passaglia, Tongiorgi és Franzelin hagyományai »

---

[20] Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Párizs, Cerf, 1969, « Unam Sanctam » 72, 16-17. lapok. Ebben a nagy munkájában Congar gyakran hivatkozik Möhlerre, nem egy alapvető gondolatot tőle kölcsönöz.

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

(Schütz). Nem csoda tehát, hogy később, amikor Möhlert olvassa, az egyházról szóló gondolatait szinte a sajátjának tekinti, nagy lelkesedéssel ismeri fel bennük a saját meglátásait. A hamarosan elemzett, 1919-ből való naplójegyzet ehhez beszédes dokumentum.

Prohászka Rómában hét év alatt nemcsak a bölcsészet és a teológia doktora lett, tehát a legmagasabb színvonalon sajátította el az egyházi tudományokat, hanem innen, a központból figyelte az új világ vajúdását, átélte XIII. Leó reformtörekvéseit és az egész XIX. századi katolikus újjászületést. Leó pápa keresztényszociális programját képviseli, amikor hazatér (magyarra fordítja körleveleit): már a század végén ezekről ír cikkeiben, erre neveli Esztergomban a fiatal papnövendékeket és majd mint székesfehérvári püspök az egész országot. Nemcsak hirdeti a szociális reformokat és a belső megújulást, hanem elsőnek maga igyekszik megvalósítani — a földreformot püspöki birtokán, a lelki megújulást imaéletében (naplójegyzetei és lelkigyakorlatos feljegyzései feltárják Jézus-misztikáját). A kor minden eszmeáramlata felé nyitott: Marx egyre terjedő tanait, a modern geológia és filozófia-teológia legújabb irodalmát a legszakszerűbb alapossággal tanulmányozza, értékeli, meglátva és asszimilálva minden maradandó értéket. Ez a *nyitott alapmagatartása* a leglényegesebb, ebben időszerű és példamutató. Az egyes tudományágak természetesen azóta sokat fejlődtek (ennek Prohászka mindig eleve tudatában volt); más lett a világ és az egyház konkrét helyzete is, de mégis időszerű és meglepően « zsinati » éppen az egyház és a világ, a történelemben sodródó egyház és a szekularizálódó világ kapcsolatának értelmezésében.

Lássunk egy konkrét példát, egy nagyon fontos, hosszú *naplójegyzetet*: 1919. júl. 7. Prohászka pályája zenitjén van, 61 éves. Átélte az első világháborút és az azt követő földindulást. De nemcsak a magyar valóságot tartja szemmel, hanem az egész világot átjáró forradalmi áramlatokat és a világegyházat megrázó « új szeleket ». Konstatál, figyeli az idők jeleit, a változásban keresi az egyház lényegét; kutatja, mi lesz az egyház küldetése a holnap emberisége körében.

> « Hát mi a lényeg az egyházban? Az, ami a kereszténységben az égből jött s mint isteni erő lépett a világba; szellem és lélek és élet volt, s történelmi csak akkor kezdett lenni, mikor emberi viszonyok közé lépve elhelyezkedett. Sok alakja volt, azon kezdve, mikor az egyházat így

jellemzi: credentium autem erat cor unum et anima una ('a hívők sokaságának egy volt a szíve-lelke', Csel 4,32). Jus canonicum, egyházi szervezet, tekintély megvolt lényegében, de a kapcsolatot a 'cor unum et anima una' jellemezte a gyakorlatban. Sok-sok alakot öltött azóta is végig a történelmen; másokat keleten, másokat nyugaton, s ugyancsak különbözőket a klasszikus, a középkori, az újkori egyházban. Ezeket a történeti formákat az államok, az uralkodó nézetek, a társadalmi fejlődés, a gazdasági élet határozták meg. Ezek jönnek mennek; maguk is változnak s változásukkal az egyházi formák reformját magukkal hozzák. Így lehet valami bizonyos időben egyházi s egyházias, ami előbb nem az volt, s megfordítva: lehetséges, hogy valami megszűnik egyháziasnak lenni, ami előbb az volt. Annak megítélése azután, hogy mikor kell valamit s hogyan behozni, hogy mi jó és korszerű, mi felel meg az igényeknek, úgy hogy a lelki életet fejleszti, nagy nézeteltérést s különféle állásfoglalást tűr meg, s főleg két irányban osztja el a szellemeket: haladi és maradi irányban, aszerint amint némelyek inkább a múltnak megszentelt hagyományait akarják fönntartani még akkor is, ha azok nem szolgálják a lelki életet, s azokat ősi garnituraképpen a szeszélyes idők forgandóságának feláldozni nem akarják; míg ellenben mások nem kisebb szeretetből az egyház iránt, de talán nagyobb megértésével az új idők igényeinek, az új formákat sürgetik. Ez utóbbiak szeretetének bátornak is kell lennie, mely nemcsak küzdeni kész a konzervatív elemek nehézkességével, de rossz értelemben vett modernizmus vádját is tudja nagylelkűen elviselni s a gyanúsítást szívére nem veszi. Így volt ez mindig; sokféle félreértés, ragaszkodás és féltés, hatalmi vágy, egyéni érzések, rokon- és ellenszenvek és szenvedélyek járnak az egyháztörténelemben is. Miért is ne? Hiszen emberi története az isteni erőknek!... ».

Mielőtt továbbmennénk a naplójegyzet olvasásában, figyeljük meg, milyen éleslátón különbözteti meg Prohászka az egyházban az isteni és emberi elemeket (ahogy ezt a II. vatikáni zsinat is tette olyan jeles teológusokat igazolva, mint H. de Lubac és Y. Congar). Prohászka nyilván a haladókhoz sorolja magát: hangsúlyozza, hogy az egyház szeretete vezérli. Nem feledte a modernista válság gyanúsításait, az 1911-es indexre tételt, de megértő ellenfeleivel szemben, hiszen az egyháztörténelemben mindig is így volt ez: « emberi története ez isteni erőknek » Az eszmény — hangsúlyozza Prohászka — az ősegyház szeretetközössége; a jog, a szervezet, az intézmények azért vannak, hogy a lelkek isteni életét szolgálják; e külső elemek változnak a korok szerint.

Miután így minden emberi elemet a történeti fejlődés szempontjából tekint és értékel, Prohászka felhívja a figyelmet, hogy a

múltból okulnunk kell, és azt kell kutatnunk, hogy miként valósíthatjuk meg az igazi reformot az egyházban, amelyben — a hívők szeretetközösségében — kétségtelenül benne működik Isten pünkösdi Lelke:

« Ilyen körülmények között az igazi s felvilágosult egyházi érzésnek lehetőleg magas és nemesen céltudatos szempontra kell helyezkednie s okulnia kell az egyháztörténetben megnyilatkozó fejlődés változatain, az eszmék szerencsés beöltözésén, a félreértéseken; s okulva, a kellő ítéleti látókört magának megnyitva ítéletet mondania arról a mai korszellem uralkodása alatt, a lelkek ily állapotában, ilyen szellemi áramlatok mellett mire volna szükség, mily reformra. Reformra az akcióban, a magatartásban, az eljárásban, a jogok megadásában, az egyházi érzés s szellem kifejlesztésében. Nem az isteninek, a lényegnek, az örökértékűnek háttérbe szorításától van szó, hanem arról, hogy emeljük azt ki s érvényesítsük igazán; nem az egyházi szervezet megváltoztatásáról, hanem az egyházban letett isteni erőnek kiemeléséről, a pünkösdi melegnek jobb kiárasztásáról, arról, hogy mily formában közeledjünk, hogy a kor ízlését eltaláljuk, érzékét fölébresszük; arról, hogy milyen eszközöket használjunk az örökérvényű célra. — A főindulat a szeretet az egyház iránt. Szeretjük az egyházat, benne gyökerezünk, belőle élünk. Mint Szent Athanáz és Görres József, az isteni erőnek megtestesülését látjuk benne végig a történelmen — a történelmi ballépésekkel, hiányokkal, gyarlóságokkal. Osztjuk s azt akarjuk érezni, amit Möhler mond Szent Athanázról (Prohászka német idézetét magyar fordításban közlöm): 'Egész életének minden gyökerével olyan mélyen és olyan szélesen, amennyire csak tehette, az egyházban állt; önmagát is csak az egyház közösségében és annak egész múltjában szemlélte. Azt tanította ugyanis, hogy Krisztus a legmélyebben összekötötte magát az egyházzal, úgy, ahogy az emberséggel, amellyel egy személyt alkotott, annyira, hogy az egyház maga is Krisztus' (Athan. der Grosse. Mainz, 1827. S. 122). Hiszem, s örülök, hogy az egyházban isteni erő s lélek lüktet ».

Ebből a szemléletből (mintha csak a II. vatikáni zsinat dokumentumait olvasnánk!) vonja le Prohászka a gyakorlati következtetéseket, azokat a követelményeket, amelyeknek a zsinati reform igyekezett eleget tenni (rövidítve idézzük Prohászkát:

« Mivel ezt hiszem, kívánok:

a) Nagy műveltséget, apostoli szellemet és bátor, nemes kollegialitást a papságba. Hol vannak a jó papnevelő intézetek? Ahányat felhoznak, annyi ellen tudok kifogást (...). Hát én a legalaposabb tudományos műveltséget adnám mindenkinek s nem sajnálnék sem időt, sem pénzt s küldeném Párizsba, Bolognába, Oxfordba az ifjakat, adnék

melléjük zseniális és spirituális skolárokat, kik egyenként neveljék s ne elszigetelten, hanem a kulturközösség csatornái s vízművei közt.

b) Ugyanakkor pedig azt szeretném, hogy a papok ne tartozzanak ahhoz a klérushoz, mely osztályt, pártot, elszigetelt társadalmi osztagot jelent. Szeretnék papokat, akik a 'bonum opus desiderant', de bennt állnak a népben — régi kézműves, rabszolga, fölszabadult, vagy patricius prezbitereket. Most a klérust fal választja el. Azt mondják, hogy a szentség izolációja. Ha csak az volna; de nem az; inkább a tekintély, a jog, a vagyon, a joghatóság izolációja. Ez az izoláció hideget hoz a nép és a papság közé s eltávolítja őket. Több meleget és szeretetet a nép és a klérus közé: többet a Szentlélekből s a testvériségből; ezt nem a házasság, hanem a demokratikus intézmények behozatala által. Ne a tekintély, a joghatóság, hatalom, parancs, hanem a belső elv, a szeretet dirigáljon. 'Cor unum et anima una' — mily kevés van itt a jogból, szétkülönülésből. (...) Nem a tekintélyt akarom ledönteni, hanem azt, hogy a tekintéllyel kooperálni lehessen, s így a tekintély épen a koncertnek, e kooperáló karnak karmestere, de nem szólózik. Nem kell (olyan) koncentráció, mely a tagokat kizárja, az erőt, az érdeket egyben koncentrálja; ez a perifériáknak s a szubaltern központoknak elhalását jelenti.

c) S mi szabadít meg ettől? Úgy vagyunk nevelve, hogy ne kritizáljunk, hanem lelkesüljünk és szeressünk. S én akarom ezt tenni, de azért az egyház javát s szabadságát s életét még a meggyanúsítás s az anathémával való fejbekólintás árán is akarnám szolgálni. Hát hogyan? Ime, most az új idők vihara mindenütt új helyzetet teremt; a hívek bevonulnak az egyházi keretekbe. Ne féljünk ettől, hanem higgyük, hogy az Úristen kalapácsa segítségünkre jön. Higgyük, hogy erősíteni akarja az egységet, melyért imádkozott, mely programja volt. Higgyük, hogy ezek a népek dolgozni készülő erők, s hogy iskola nyílik számukra, s hogy feladataik vannak. Az állammal szemben se vezessen minket a hagyományos jog, még kevésbé a hatalmi érdek. Ki tudja, mi marad meg a jogból, s ugyan mit akarunk most hatalmi érdekeket az állam, a hitetlen állam által biztosítani? Ezeket csak önerőnk, a nép által lehet. Minket nem a politika, hanem a nagy közérdek vezet az állammal, társadalommal szemben is. Tudjuk, hogy szolgálhatunk neki, s hogy a tiszta erkölcsöt csak mi biztosíthatjuk. Ettől függ állam, társadalom, ettől rend, fegyelem, boldogság. Hát ha valami kapcsolatba lépünk majd, íme az egyetlen érdek szempontja vezet s igazít el akkor minket a viszonyaink rendezésében!

d) Azután szükséges a nép nyelvének használata a liturgiában. A misét kivenném; de a szentségekben, főleg keresztelés-, házasság-, áldozásban, s az avatási, temetési szertartásokban! Nem nemzeti s nemzetiségi viszketeg dolgozik most a kívánalomban, hanem a természetes érzés. Hogy eddig úgy tartották, az nem argumentum a jövőre.

Különben az érvek Möhler életrajza végén remek lefejezésben részesülnek. A trienti zsinat tilalmáról azt kell mondani, hogy azt a reformáció ellen hozták ».

Az ember megdöbbenve olvassa ezeket a « prófétai » sorokat. Korszerű papnevelés, a klerikalizmus falainak ledöntése (sőt: munkáspapi mozgalom!), a laikátus bevonása az egyház küldetésébe, demokrácia az egyházban, népegyház, szegény és szolgáló egyház, együttműködés egy pluralista társadalomban (ateista állammal!), népnyelvű liturgia (egészen a Lefebvre-ügyig!) — minden mai korszerű (zsinati és zsinat utáni) kérdés felmerül itt — 1919-ben! — Prohászkánál, aki Möhler Szent Athanázát olvasva reflektál az új idők viharaiban a holnapi egyház feladataira.

Az ugyancsak « modernizmussal » gyanúsított Congar még a Zsinat előtt — az egyház múltját és jelenét tanulmányozva — jórészt Möhlertől ihletve — többek között ezeket írja az « *Igazi és hamis reform az Egyházban* » c. korszakalkotó művében (a « Próféták és reformátorok » c. III. fejezetben):

« Hogy megőrizzük a keresztény nedv életerejét, amely képes új hajtásokat hozni a történelem megkövesedésein túl, arra van szükség, hogy az Egyházban működő Lélek olyan szolgákat támasszon, akiknek hűsége túlmegy a 'teljesen kész' konformizmusán. Olyan embereknek kell támadniok, akik megtapasztalták a második születést. (...)

Isten prófétájának lenni a zsidó-keresztény eszme szerint nem szükségképpen annyit jelent, mint előre megmondani a jövendőt. A próféták gyakran az események után szólnak vagy azokkal egyidőben, és mégis prófétaként beszélnek. Próféták, mert más nevében, Isten nevében szólnak. És mit mondanak? Lényegében Istennek a dolgokra vonatkozó ítéletét; e dolgokat Isten abszolút igazságához mérik, hogy így megtalálják azok abszolút igazságát: vagyis hogy kinyilvánítsák azok igazságát, beállítva őket Istennek a világra vonatkozó tervébe, az ő szándékaiba. A próféták olvasni tudják az « idők jeleit », megvilágítják az események jelentését az eszkatológikus beteljesedéshez viszonyítva őket; ők a föld sója egészen különösen ebben: megakadályozzák, hogy az evilági dolgok ízüket veszítsék az örökkévalóhoz való viszonyukban, és a relatívok az abszolúthoz való viszonyukban (...) Lényegében funkciójuk megfelel Isten népe helyzetének, amely a kettő között menetel hivatása beteljesítése felé, amely hívás arra, hogy megvalósítsa Istennel való igazi belső kapcsolatát; ezért a prófétai funkció megfelel a választott nép körében teljesített prófétaságnak: ezt a népet állandóan meg kellett óvni a kettős kísértéstől: a farizeizmusba való visszatéréstől és a zsinagógába való

bezárkózástól. Ezért van az, hogy a próféták az első reformátorok között vannak » [22].

Mivel a reformizmus mindenekelőtt a « történelmi-társadalmi hibák » kiküszöbölését célozza, a reformátoroknak óvniok kell a népet az említett kettős kísértéstől. Congar számos történeti példával illusztrálja a helytelen magatartásokat és elhajlásokat. A farizeizmus, vagyis a külsőségesség (az isteni élet elhanyagolása), és a zsinagógává válás, vagyis a továbbhaladás visszautasítása minden korban kísértette az egyházat. Az igazi reformnak, a helyes haladásnak ezek ellen kellett és kell küzdenie; ugyanakkor a prófétáknak is óvakodniok kell attól, hogy az egyházon *kívül* keressék a reformokat. A « szakadás nélküli reform » feltételei Congar szerint: 1) a szeretet és a lelkipásztori szempont elsőbbsége; 2) közösségben maradni az egésszel; 3) türelem, a megfontolási idő tiszteletben tartása; 4) igazi megújulás az alapelvhez és a hagyományhoz való visszatérés révén, nem pedig az « újítások » mechanikus bevezetése által [23].

Prohászka fentebb elemzett naplójegyzete — de egész életműve is — tanúskodik arról, hogy ezeket a feltételeket mindig figyelemmel tartotta, amikor a reformokat « prófétaként » sürgette a magyar és az egyetemes egyház életében.

Prohászka Ottokár, az « *apostolus et praeceptor Hungariae* » lényegében azt akarta, amit Möhler, Congar és a II. vatikáni zsinat: az egyház korszerűsödése ne szorítkozzék az egyházi élet *formáinak* korszerűsítésére, hanem nyúljon vissza az evangéliumi forrásokhoz. Az egyház így találjon új létmódot és kifejezésmódot, így válaszoljon a szekularizálódó világ kihívásaira, és kötelezze el magát annak evangéliumi szolgálatára.

---

[22] Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, 1969 (Unam sanctam 72), 179. és 183-184. lapok.

[23] Vö. Szabó F., *H. de Lubac - Y. Congar* (Teológiai Kiskönyvtár), 1976, 108.

PROHÁSZKA « MODERN KATOLICIZMUSA »[24]

(Az 1990-es válogatásról)

Szakos Gyula székesfehérvári püspök előszavával jelent meg ez a régóta várt antológia Prohászka Ottokár († 1927) volt székesfehérvári püspök műveiből. Ebből az előszóból és Koncz Lajos utószavából megtudjuk, hogy a Prohászka-hagyaték gondozója, Vass Péter piarista († 1982), majd Belon Gellért püspök († 1987) a hetvenes-nyolcvanas években előkészítettek egy többkötetes Prohászka-antológiát, de haláluk miatt a munka félbemaradt. Koncz Lajos teológiai tanár folytatta a feladatot; a Szent István Társulat megbízásából egy kötetnyi anyagot állított össze a Schütz Antal-féle 25 kötetes kiadás alapján. Vass Péter a díszkiadás sajtóhibáit kiigazította, a kéziratok alapján egyeztette a szöveget. Schütz Antal annak idején *Soliloquia* címmel kiadta Prohászka naplójegyzeteinek jórészét (bizonyos személyes feljegyzések kihagyásával, néha érthetetlen csonkításokkal). Schütz Antal megállapította a Napló hiányosságait. Sajnos, Némethy Ernő plébános, Prohászka hagyatékának egyik gondozója többféleképpen megcsonkította a napló kéziratait, két füzet pedig elkallódott. Az összkiadás után a Némethy-hagyatékból szerencsére előkerült 8 naplófüzet, amely a múlt század utolsó évtizedét fogja át, továbbá a Shvoy-hagyatékból az 1904-1919 közötti naplófeljegyzések. Ez utóbbinak kb. egyharmada most jelent meg először. Nagyon reméljük, hogy újabb kutatók vállalkoznak a kiadatlan naplójegyzetek teljes kiadására, illetve a Schütz-féle *Soliloquia* kihagyott részeinek pótlására; továbbá Prohászka levelezése is kiadásra vár még (a Prohászka-múzeumban kb. 800 kézírásos eredeti és 300 hiteles másolatot őriznek; a többit össze kellene gyűjteni).

A most megjelent Koncz-válogatás *I. része: Prohászka élete és életműve.* Ebben olvashatjuk Koncz-Vass összeállítását: « Prohászka pályája és személyisége Naplóinak tükrében », valamint Koncz Lajos 28 oldalnyi tanulmányát: « Az életmű értékeléséhez ». A *II. rész*: *Szemelvények Prohászka műveiből*: 1) Prohászka önmagáról. Itt olvashatjuk a Shvoy-hagyatékból előkerült, 1904-1919 közötti nap-

---

[24] Prohászka Ottokár, *Modern katolicizmus.* Válogatás Prohászka műveiből. Szerkesztette: Koncz Lajos. Szent István Társulat, Bp. 1990, 420 old.

lójegyzeteket — jó húsz oldalt — első publikációban. Igen lényeges jegyzetek, Prohászka lelke legmélyére engednek bepillantást. 2) A teológus és hitvédő: A *Diadalmas világnézet* (1903) első és 22. fejezete; A hitetlen világ útjai Krisztushoz (1907); az indexre került *Modern katolicizmus* (1907). 3) Szociális apostol a közélet küzdőterén. E rész végén olvashatjuk Prohászka híres a papságnak írt 1919-es körlevelét, amelyet a Tanácsköztársaság cenzúrája miatt a püspök nem tett közzé. Kiválóan rávilágít Prohászka kiegyensúlyozott álláspontjára: meglátta azt, ami pozitív a szocializálódásban, miként Marx értékelméletének pozitívumait is észrevette. XIII. Leó szociális eszméit képviselte Magyarországon írásaival is, de a gyakorlatban is igyekezett megvalósítani püspöki birtokain örökbérletek létesítésével. Prohászka már a századfordulón a liberalizmus és a szociáldemokrácia végletei között kereste azt az utat, amelyet a későbbi pápák — XI. Piusztól II. János Pálig megjelöltek a szociális kérdésben. 4) A hitszónok és a lelki író. Itt olvashatjuk az 1929-es (posztumusz) *Élet kenyere* teljes anyagát, amely tulajdonképpen az elmélkedések és a naplójegyzetek szintézisének is tekinthető, a misztikus Prohászkát állítja elénk.

Végül a kötet *III. részében Koncz félszázad Prohászka-értékeléséből válogatott* (Schütz, Sík, Belon G., Szabó F., Rezek R., valamint a Gergely-Vadász-interjú az útkereső Prohászkáról).

Koncz Lajos a « Prohászka-problémáról » írva (46) vázolja a *Vigilia* 1974/12. úttörő Prohászka-számának megszületését. Rónay György, Belon Gellért és jómagam leveleztük le, ill. beszéltük meg a szám összeállítását, miután Gergely Jenő a *Világosság*ban elkezdte « vitatni » a Prohászka-kérdést, három évtizedes elhallgatás után. (Egyébként ugyanez volt a sorsa a másik magyar géniusznak, Pázmány Péternek is). Gergely tanulmányára a Vatikáni Rádióban reagáltam, és igyekeztem helyrebillenteni az értékelést, hivatkozva a párizsi (majd São Paulo-i) *Ahogy Lehet*-ben, P. Rezek lapjában 1965-ben megjelent hosszabb Prohászka-tanulmányomra. Ma is őrzöm Rónay Gy. 1974. jún. 9-i hozzám intézett levelét, amelyben vázolja a *Vigilia* tervezett Prohászka-száma (1974/12) tartalmát, és írást kér tőlem. Meg is írtam a tanulmányt, amelyet most Koncz közöl az értékelések között.

Prohászka « modern katolicizmusa » nem volt modernizmus a szó szoros, X. Piusz által elítélt értelmében, hanem olyan nyitott szemlélet, amely tulajdonképpen már a II. vatikáni zsinat « nyitását », szellemiségét elővételezte. Most, hogy újraolvastam az ügyes válogatás egyes darabjait, elsősorban is az 1907-es címadó

« modern katolicizmus »-t, ismét csak megerősödtem ebben a véleményemben: Prohászka igenis próféta volt, nézetei a fejlődéselméletre, a szentírásértelmezésre és a szociális kérdésre vonatkozóan ma is időszerűek, mégha a természettudományok (evolúcióra vonatkozó kutatások), az exegézis és a szociális kérdés elemzései sokat fejlődtek is. Elsősorban Prohászka alapbeállítottságáról, szelleméről van szó: a modernség pozitív mozzanatainak elfogadásáról, a tudomány, művészet, általában a kultúra és a keresztény hit párbeszédéről, illetve az egyházi élet, a papság, a világiak apostolsága reformjáról, a zsinat által szentesített megújulásáról. Amit Prohászka a századfordulón megálmodott és követelményt megfogalmazott, e század végén kezd megvalósulni.

Örömmel gratulálunk a Szent István Társulatnak és Koncz professzornak e szép Prohászka-antológia megjelentetéséért. Az 1989-es fordulatnak kellett jönnie, hogy — ha nem is a tervezett három kötet — ez az egy kötetnyi anyag napvilágot lásson. Annak idején Belon Gellérttel beszéltünk a válogatás kiadásának nehézségeiről: a cenzúra miatt nem jelenhetett meg az anyag, mert Prohászkát a Kádár-korszak kultúrpolitikája egyszerűen a Horthy-korszak reakciós ideológusának, a « kurzus » támogatójának, illetve antiszemitának tartotta. Gergely Jenő érdeme, hogy annak idején kezdte árnyalni ezt a véleményt.

Persze, nem értünk egyet a *Vigilia* 1981/6. számában megjelent és a most ismertetett antológia végén újra közölt Vadász-Gergely interjú utolsó, összegező mondataival (420), Gergely e szavaival: « A katolikus püspöki karban kezdettől Habsburg-ellenes álláspontot foglalt el, és Horthy közvetlen hívei közé számíthatta a fehérvári püspököt. Az ellenforradalmi törekvéseknek egyik ideológiai alátámasztója. Prohászka nevét és a Prohászka-jelenséget használja fel a Horthy-korszak arra, hogy a rendszer keresztény jellegét legitimálja. Magatartása 1919 augusztusától egészen haláláig, 1927-ig — életének komolyan föl nem tárt időszaka. Nekem az a véleményem, hogy ebben a korszakában Prohászka már nem mond ideológiailag újat. A 19 utáni Prohászka már semmiképpen sem azonosítható azzal a Prohászkával, aki a XX. század első évtizedében még éppen szellemi merészségével, a más áramlatok iránti toleranciájával és együttműködési igényével tűnik ki ».

Így Gergely Jenő sommás ítélete, amelynek torzító kitételeire egész tanulmánnyal kellene válaszolnunk. (Talán egyszer erre is sor

kerül). Lehetséges, hogy maga Gergely Jenő sem ismételné ma meg tíz évvel ezelőtti kijelentéseit. Mert hát őt is kötötte a cenzúra. Világosan kitűnik ez pl. a még Miklós Imre által lektorált « A katolikus egyház Magyarországon » c. 1985-ös könyve és az 1990-es « Az 1950-es egyezmény és a szerzetesrendek feloszlatása Magyarországon » c. dokumentumgyűjteménye bevezetőjének összehasonlításából! — Mert, visszatérve Prohászkáról mondott szavaira már az « ellenforradalmi törekvések » kitételt is megkérdőjelezhetjük. Nyilván, ez a kommunista szemléletet tükrözi. Tudjuk, hogy 1956 is ellenforradalom volt, ma már forradalom, ill. szabadságharc, és okt. 23 nemzeti ünnep. Anélkül, hogy a Horthy-korszak sok árnyoldalát tagadnánk, azért mégiscsak a történelmi igazsághoz tartozik az, hogy « sötétségben » vetekszik vele a Tanácsköztársaság! Az sem állja meg a helyét, hogy Prohászka mindvégig támogatta a Horthy-rezsim « kurzusát », hiszen feljegyzéseiből világosan kitűnik, hogy rövid politikai szereplését csődnek tekintette, ill. élesen bírálta azt az ún. « keresztény » kurzust, amely csak program volt a kereszténységről, de igazában szellemiségében nem volt keresztény. Ne feledjük, hogy az 1927-ben meghalt Prohászka nem láthatta, hogy a 30-as és a 40-es években hova fejlődik a Horthy-korszak! Történelmietlen lenne, — anakronisztikus — az, ha valaki a Szálasi-időket vetítené vissza a 20-as évekbe! Ha Gergely megállapítja, hogy Prohászka életútja 1919-től haláláig « komolyan » még nincs feltárva, milyen alapon állítja a következő mondatban — mégha személyes véleményként is —, hogy Prohászka 1919 után már más, mint a század első két évtizedében volt? Hogy már nem toleráns más áramlatokkal szemben, vagy hogy « nem mond ideológiailag újat »? Milyen ideológiáról van szó? Prohászka a keresztény világnézetet, hitet, szociális tanítást, kultúrát képviselte 1919 előtt éppúgy, mint utána. Mindvégig küzdött a szociáldemokrácia és a liberalizmus túlhajtásai ellen, az egyház merevsége, az egyháziak szociális érzéketlensége és az egyházat elnyomó szabadosság és laicizmus ellen.

Hadd idézzük itt befejezésül Prohászka 1920. jan. 28-i naplójegyzetét. (A válogatásban a 211. oldalon olvasható; se Schütz, se Koncz nem javították ki a szabadon idézett Petőfi-versre, a *Föltámadott a tenger*-re utaló sorok elírását: *pálya* helyett *gályát* kell írni!)

« Az eszmék járása, kigyulladása s hamvadása a bennünk elraktározott erők viszonyától függ. Az eszmejárat olyan mint a tenger hullámzása, vagy inkább mint a szél vagy a szélvész járása. Jön s megy, elül egészen. Mikor úgy jön s nekifekszik az emberiség lelkivilágának, nincs hatalom, mely azt lefogja vagy lekösse s ugyancsak addig nincs nyugalom, míg ki nem tombolta magát s ki nem adta mérgét... Ez a méreg mindannyiszor valami reakció az ellentétes elvek s eszmék által felgyülemlített rossz ellen. Van az eszmejárásban tehát a szellemi erőknek valami mechanikája; érvényesül bennük az akció s reakció törvénye. (...) Az ember küzd s kell neki; küzd a történeti helyzet energiája s orientációja szerint, utasításai szerint; de a végleges elintézést, a megnyugtató lelki egyensúlyt a szellemi világnak a harcok sorozata, a feszült erők kisülése adja. Tegyük meg kötelességeinket! Küzdjünk a kor, a hit, a hivatás, az őszinte jóindulat igényei s inspirációi szerint s higgyük, hogy mi a mi gályáinknak csak evezősei vagyunk, mert

Bár fölűl a gálya s alúl a víznek árja,
Azért a víz az úr.

A küzdelem végén belátjuk, hogy rendesen mindkét fél túlzott; az új eszmék rajongói éppenúgy, mint a régi igazságok tisztelői. Mindkettőnek meg kellett érteni, hogy a világ folyton új alakot ölt; mondjuk, modern lesz; de hogy minden, a modernség is, amennyiben ésszerű, végre is annak az örök emberinek ideiglenes alakja. Modern = emberi — a mi zónánkban! Adjuk hát át, azaz *hagyjuk meg a világkormány gyeplőit az Isten kezében*! »

3. TEILHARD DE CHARDIN

(1881-1955)

« A zsinat..., a Krisztus egybegyűjtötte Isten népének hitét tanúsítva és magyarázva, nem (is) adhatná ékesebb bizonyságát az összetartozás érzésének, a tiszteletnek és szeretetnek az egész emberi család iránt, amelynek körében él, mint hogy párbeszédet kezd vele. Hiszen az emberi személyiség megmentésére, az emberi társadalom megújítására van szükség... Szent zsinatunk vallja, hogy az embernek fölséges hivatása van, állítja, hogy valami isteni mag van elvetve belé... ».

A *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati konstitúció elején olvassuk e sorokat. A zsinati atyák — osztozva « az öröm és a reménykedés, a szomorúság és a gond » érzelmeiben, amelyek korunk embereit eltöltik — be akarják mutatni az emberről szóló keresztény tanítást; felvázolják a « földi valóságok teológiáját ».

A zsinati okmány egyik vezérgondolata a következő: Isten, amikor az embernek kinyilatkoztatja magát mint szeretet, egyúttal megvilágítja az emberi állapotot is: az embert is kinyilatkoztatja önmagának. Minden teológiai kijelentés az ember titkára is fényt vet. A konstitúció másik alapgondolata pedig ez az állítás; ugyanaz az Isten egyszerre ura az emberi történelemnek és az üdvtörténetnek. E két alapigazságból folyik az emberi méltóságról és a földi valóságok isteni értékéről vallott zsinati tanítás (*Gaudium et Spes*, 22 és 41).

Amikor így megvilágítja az ember titkát és az emberi történelem értelmét, a zsinat választ ad a válságban szorongó mai embernek. Mert a tudományos és technikai fejlődés, a társadalmi életben beállott változások mélyreható válságot idéznek elő a tudatban és az erkölcsi életben is. « Az új viszonyok hatnak (végül) a vallási életre is. Az erősebb kritikai érzék egyfelől megtisztítja a vallási életet a világ mágikus felfogásától és a még mindig mutatkozó babonás csökevényektől, egyúttal pedig megköveteli a napról napra személyesebb és tevékenyebb csatlakozást a hithez. Ennek következtében sokakban válik elevenebbé az Isten iránti

érzék. Másfelől azonban mind nagyobb tömegek hagynak fel a vallás gyakorlásával. Sőt az Isten és a vallás tagadása, vagy a közömbösség e téren, ma már nem oly kivételes jelenség, mint volt a múltban. Manapság tudniillik gyakran jelentkezik úgy, mint a természettudományos haladásnak vagy valami új humanizmusnak a követelménye. És sokhelyütt nemcsak bölcseleti nézetként hangzik el az ilyen állítás, hanem nyíltan és széltében kifejeződik az irodalomban, a művészetben, az emberre vonatkozó tudományok és a történelem értelmezésében, sőt mi több, befolyásolja a törvényhozást is. Mindez sokak lelkében okoz zavart » (GS 7).

Ha Teilhard de Chardin eszméi a keresztény világban és azon kívül is oly nagy népszerűségnek örvendenek, ez kétségkívül jórészt annak köszönhető, hogy már jó előre — idestova fél évszázada — felismerte a mai szellemi válságot és annak gyökereit. Egyik eredetisége is éppen ez a « prófétai » tehetség: az a tény, hogy a szó szoros értelmében egy nemzedékkel megelőzte kortársait. *Innen van eszméinek időszerűsége is.* Ha ma már egy-egy megállapítása « banálisnak », « közhelyszerűnek » tűnik, ez onnan magyarázható, hogy eszméi az utóbbi évtizedek során lassan behatoltak a katolikus gondolkodásba. Közvetve, a zsinati teológusokon keresztül, hatottak a zsinatra is, főleg a *Gaudium et Spes* k. okmányra. Amikor ennek a szkémáját (XXIII. szkéma) vitatták, Teilhard neve több ízben szóbakerült a zsinati aulában. Spülbeck kelet-német püspök hangsúlyozta, hogy az Egyháznak minden fenntartás nélkül el kell fogadnia a modern tudomány eredményeit, ha párbeszédet kíván folytatni a modern emberrel. Megmagyarázta, hogy Teilhard de Chardin művének sikere jórészt tudományos jellegén alapszik. « Teilhard pap — mondják a tudomány emberei —, de a mi nyelvünkön beszél ». Teilhard megoldja a tudomány és a hit konfliktusát, amelyet az ateisták az Egyház ellen használnak ki. Meyer bíboros, Chicago érseke Szent Pál tanítására hivatkozott, és kiemelte, hogy az emberi munkát Isten megváltó tervébe kell beállítanunk. S bár nem említette Teilhard nevét, az ő kozmikus vízióját vázolta fel: « Szent Pál tanítása szerint a Fiúnak kozmikus küldetése van: az emberi erőfeszítés és a világ tőle kapja szilárdságát. Úgy tetszett az Atyának, hogy Fiában engeszteljen ki mindeneket (vö. Kol 1 és Ef 1). Ez a mű csak a világ végén fejeződik be a test feltámadásával és a világegyetem titokzatos átalakulásával... De az átalakulás már meg-

kezdődött a világban az emberi erőfeszítés révén. Az emberi munka tehát nem teljesen profán dolog; Isten örök tervében helye van. Hasonlóképpen a világ sorsa sincs a véletlenre bízva: Isten megváltó tervének kell beteljesednie rajta... » Két nappal később Hurley dél-afrikai érsek Meyer bíboros gondolatmenetét folytatva hangoztatta, hogy a Zsinatnak mindenekelőtt egy alapvető problémát kell tisztáznia: a természetes rend és a természetfeletti viszonyát. És nagy elismeréssel szólt « az Egyház kiváló fiáról », Teilhard de Chardin-ről. « Teilhard eszméi — hangsúlyozta — összhangban vannak Szent Pál és Szent Tamás tanításával, olyan értelemben, ahogy ezt Meyer bíboros kifejtette... »

Ez a néhány adat is jelzi, hogy Teilhard « jelen » volt, amikor « Az Egyház a mai világban » c. zsinati konstitúció szkémáját vitatták.

Teilhard már a két háború között felhívta a figyelmet arra, hogy valami « nincs rendjén » az ember és az Isten között. A növekvő ateizmus és egyre előretörő elkereszténytelenedés okait kutatva, olyan dinamikus keresztény világnézetet vázolt fel az általánosított evolucionizmusból kiindulva, amely teljes humanizmusával és krisztocentrikus beállítottságával új *látásra* nevelheti a kereszténye ket.

1936 októberében Pekingben *a világ megtéréséről* elmélkedik. (Tulajdonképpen egy olyan « jelentés »-ről van szó, amelyet a kínai apostoli delegáció egyik tagjának kérésére Teilhard Rómának szánt. Eredeti címe ez volt: « *A l'usage d'un Prince de l'Eglise* ». Vö. *Teilhard de Chardin, Oeuvres* 9: *Science et Christ*, 155skk). Miután sorravette a modern hitetlenség okait és rámutatott a helytelen keresztény magatartásra, hármas feladatot jelöl meg a *teljes vízió* kidolgozásához:

a) Ki kell fejteni (a « Philosophia perennis » vonalában maradva) az evolúció helyes fizikáját és metafizikáját. A helyesen értelmezett fejlődéselmélet nem vezet a materializmushoz. Ellenkezőleg: új spiritualizmus forrása lehet, ha megmutatjuk, hogy a szellem felé összpontosuló fejlődésnek a mozgatója csak egy személyes Központ lehet.

b) A dogmatika feladata az lenne, hogy olyan krisztológiát dolgozzon ki, amely figyelembe veszi a modern természettudományokat és megmutatja Krisztus szerepét az anyagi világ

megszentelésében és átalakításában, kibontva Szent Pál és az egyházatyák tanítását Krisztus és a teremtés viszonyával kapcsolatban.

c) A misztika (lelki élet teológiája) és a morális pedig, az előbbiekre támaszkodva, kidolgozná az emberi erőfeszítés evangéliumi teológiáját. Meg kell mutatni, hogy az emberi tevékenységnek isteni értéke van: együttműködés a Teremtővel és a világot megszentelő Krisztussal.

De Teilhard nemcsak a feladatot jelölte ki: ő maga igen sokat tett, hogy erre a teljes látásra elsegítse kortársait. Műve éppen az említett három területen mutat fel sok új meglátást; időszerűségét általánosított evolucionizmusa, krisztocentrikus teológiája és teljes humanizmusra törekvő misztikája ismeretében értjük meg. Lássuk most röviden e három pontot!

1. *Teilhard általánosított evolucionizmusa*

Teilhard de Chardin világának kulcsát a Fejlődés tényének értelmezése adja: mindent « organikusan » lát; számára minden *genezis*: « fejlődő teremtés ». A fejlődés nagy látomása hastingsi teológiai évei alatt [1] « özönli el belső világa egét »: « lassan-lassan felderengett előttem annak tudata — írja *Az Anyag szíve* c. visszaemlékezésében —, hogy a körülöttem létező Világegyetemet valami mély, ontológiai, egyetemes áramlás sodorja; és e gondolat fénye egészen elözönlötte belső világom egét ».

1907-ben jelent meg H. Bergson *Teremtő fejlődés* (*Évolution créatrice*) c. könyve. A fiatal teológus nagy érdeklődéssel olvassa nemsokára. Tíz év múlva maga is összefoglalja vízióját *L'union créatrice* c. esszéjében. A világfolyamat lényégében *egységesülés*, magyarázza Teilhard. A sokszerű egyre inkább összpontosul, egyre összetettebb lesz: megjelenik az Élet, majd pedig az állati és az emberi Tudat. A világfejlődés tehát a nagyobb szellemiség felé mutat. Ezt az alapvető intuíciót Teilhard később pontosabban kifejti és paleontológiai érvekkel is alátámasztja *Az Emberi Jelenség* c. remekművében, amikor megfogalmazza a « Centro-komplexitás/

---

[1] Teilhard de Chardin (1881-1955) jezsuita paleontológus és gondolkodó életrajzi adatait lásd *Távlatok* c. könyvemben, 127-143.

Tudat » alapvető törvényét. Teilhard sokat átvesz ugyan Bergson eszméiből, de hangsúlyozza, hogy világképük « ellenkező előjelű ». Éppen az előbb említett *Teremtő Egységesülés*ben (1917) így különbözteti meg a saját evolucionizmusát Bergsonétól: « Míg Bergson *Teremtő Fejlődés*ében a világ úgy mutatkozik, mint valami szétszóródó sugárzás, egy forráspontból kiinduló sugárkéve, — addig a *Teremtő Egységesülés* világképét egy konvergens, összpontosuló sugárkéve jelképezi: a fejlődés csúcspontján helyezkedik el az a fókusz, amely egy végtelenbe táguló felületről összegyűjti a sugarakat. Mindkét elmélet a fejlődésre épül, de irányuk ellentétes ».

Teilhard szaktudományos munkássága főleg az emberi paleontológiára összpontosul (a Sinanthropus felfedezése 1929 körül Peking közelében, Csoukoutiennél jórészt az ő nevéhez fűződik). Rendtársa, a paleontológus P. Boné így foglalja össze Teilhard tudományos munkásságának jelentőségét: « Teilhard igazi kutató; rendkívüli tehetséggel volt megáldva; a szerencse, a kezdeményezés a tehetséggel párosulva lehetővé tették számára, hogy együttműködjék elsőrendű nemzetközi kutatócsoportokkal. Különleges módon nyitott szellem, a szintézisek szenvedélyes keresője. Igen érzékeny a fejlődés és annak folytonossága iránt. Ez a fejlődés szemében a kozmogenezisből kiinduló biogenezis. És végül, de nem utolsó sorban olyan gondolkodó, akinek érdeklődési középpontjában az ember áll. Teilhard oly erőteljesen kibontotta az emberi lény biológiai és állati gyökereit, hogy tekintéllyel hívhatta fel a mai tudományosság figyelmét arra a felelősségre, amely a jövő fejlődésre vonatkozik. Piveteau szavai szerint Teilhard megalkotta a jövő paleontológiáját. » (E. Boné, « L'oeuvre paléontologique de Pierre Teilhard de Chardin », *Revue des Questions scientifiques*, 20 janv. 1964).

Teilhard túlmegy a pozitivista értelemben vett tudományosságon: szaktudományos kutatásainak eredményeit szintetizálva olyan « fenomenológiát » dolgoz ki, amely a fogalmak (« tudat », « szeretet » stb.) kitágításával filozófiába hajlik át. Tudományos fenomenológiáját pedig keresztény világnézete tetőzi be, amelynek középpontjában az egyetemes Krisztus áll. Amikor az « emberi jelenséget » tanulmányozza, hangsúlyozza: « az Ember a legnagyobb 'geológiai' és biológiai jelenség bolygónkon ». A kozmogenezist betetőző antropogenezis továbbfolytatódik a társa-

dalmi és a kulturális « összpontosulással »: a planetizáció és a fokozódó társadalmiasulás a biológiai fejlődéshez kapcsolódik, de az egyetemes fejlődés a nooszférában *új szinten, új formában* halad előre: « A világegyetem alapvető fejlődési lendülete nem áll meg az emberi agynál és az egyéni gondolkodásnál. Ellenkezőleg, ettől a ponttól kezdve a komplexitás-tudat mechanizmusa új lendületet vesz, új nagyságrendben és új eljárással folytatódik tovább. Ezentúl már nem a sejtek rendeződnek, hanem a zoológiai egyedek szerveződnek magasabb organizmusba, planétáris távlatokban... Az emberi jelenség, a maga egészében tekintve, látszólag kritikus érési pont (talán egy pszichikai 'szökés') felé közeledik, amelyet a Föld minden elemi reflexiójának egységesüléséből eredő kollektív Reflexió, egyetlen pontba irányuló egyetemes Reflexió jellemez. Ezen túl már nem látunk világosan... » (« Agitation ou genèse? », *Oeuvres* V, 284-285).

Teilhard már az első világháború alatt kezdi kidolgozni általánosított fejlődéselméletét, bár a háború alatti írásokban inkább filozófiai és teológiai kérdések állnak előtérben. Nem annyira az evolúció módozatai, a biológiai fejlődés miként je érdekli, hanem szintetikus látásra törekszik: az egyetemes világfejlődés *irányát* keresi. A lamarckizmusból és a neodarwinizmusból több elemet átvesz, de jelentős szerepet juttat a gének mutációjának. (Ma már általában szintetikus elméletet vallanak a tudósok). A fejlődést nem korlátozza az élők világára: állandóan hangsúlyozza, hogy az evolúció problémája átfogóbb, mint a transzformizmus kérdése. Nemcsak « visszafelé », a kozmoszra terjeszti ki a « biológiai » fejlődést, hanem az emberiség jövőjére is: extrapolációi vitathatók, de talán éppen ebben van legnagyobb eredetisége, és ugyanakkor időszerűsége is. Gaston Berger írja Teilhard prospektív (előre tekintő) filozófiájával kapcsolatban: « Abban a pillanatban élünk, amikor az emberiség szintet, magatartást, rendszert változtat... a kollektív emberiség nem csupán intézményesített emberiség lesz, hanem egyetlen organizmus, egyetlen test, egyetlen élőlény » (G. Berger, *Prospective*, n. 7, 135).

Nem részletezzük most Teilhard általánosított evolucionizmusának vitatható pontjait. Következő megjegyzéseinkkel azt szeretnénk megvilágítani, miként látta Teilhard a fejlődés és a teremtés viszonyát, különösképpen pedig a *hominizáció* (emberré válás) kérdését.

Teilhard törekvése az volt, hogy megmutassa: a fejlődéselméletet jogtalanul használják fel vallásellenes propagandára. Túl akart jutni a spiritualisták és a materialisták vetélkedésén; ezért azt hangoztatta, hogy az Anyag a Szellem bölcsője (*Materia Matrix*), és ugyanakkor az Ember — mivel reflexióra képes és szabad lény — a teremtés csúcsán áll. « A mi új időnkben lényegileg az a viszony a legforradalmibb és legtermékenyebb, amelyet Anyag és Szellem között látunk: a Szellem már nem független az Anyagtól, nem is áll vele szemben..., hanem szintézis és központosulás útján fáradságos munkával emelkedik ki az Anyagból ». Teilhard szemében az Evolúció nem « teremtő », de *a teremtés kifejezése* a térben és az időben.

Helyesen kell értenünk a teremtés eszméjét. P. Sertillanges, aki elfogadta Bergson és Teilhard evolucionizmusát, a *teremtés eszméjéről* írt könyvében (1945) kimutatta, hogy a fejlődés gondolata jobban összeegyeztethető a teremtéssel, mint a fixizmus, és hogy egyes katolikus gondolkodók felfogása hemzseg az antropomorfizmusoktól, amikor az « autentikus » keresztény tan nevében támadják az evolucionizmust. Mert mit is jelent a teremtés? Isten oldaláról nézve olyan örök aktus, amely a *létbe* « helyezi » és a *létben* « fenntartja » mindazt, ami van. Kifejezésünk fogyatékos: valójában a teremtés nem történik « időben », amint ezt az előbbi kijelentés érteni engedi; az időt a világgal együtt teremti Isten. Végeredményben a teremtés aktusa azonos Isten örök akaratával, magával Istennel. A teremtmény oldaláról nézve pedig a teremtés *vonatkozás* (reláció): a (véges) létező *létében függ* a Létteljességtől.

Teilhard maga így magyarázza meg a teremtés és az evolúció viszonyát egyik fontos (1926-ban írt) tanulmányában: « Ama kapcsolat erejénél fogva, amelyet az evolúció létesít a dolgok között, minden felfelé, a Szellem felé mutat; minden, ha nem is a szellem, legalábbis a szellem feltételeinek távoli előkészítése, 'alapanyaga'. És ne féljetek, hogy ez az elgondolás, amely ellentéte a panteista materializmusnak, átcsap az ellenkező végletbe: valamiféle monista spiritualizmusba, amely ugyancsak kizárná egy Végső Okozó transzcendens cselekvését. Sokaknak az a benyomásuk, hogy az evolucionista világkép nem hagy helyet a keresztény Isten számára; de ennek az az oka, hogy helytelen fogalmuk van a teremtésről... Hogy a világ teremtve van, ez azt jelenti, hogy 'transzcendentális' viszonya van Istenhez: létében függ Tőle, részesedik Belőle; mint-

egy fel van függesztve Istenre... De hagyjuk ezeket az elvont fejtegetéseket. Nemde Isten naponta egy tömeg emberi lelket 'teremt' az embriogenezis folyamán, ahol semmiféle tudományos megfigyelés sem tudna szakadást felfedni a biológiai jelenségek láncolatában? Ez a mindennapi példa világosan mutatja, hogy a teremtés aktusa teljesen észrevehetetlen, teljesen túlmutat a tudományos tapasztalaton. Miért támasztanak hát sokan annyi nehézséget, amikor az első ember megjelenéséről van szó?... A teremtő aktus viszonya a fenoménekhez ugyanaz az ontogenezis (az egyed származása), mint a filogenezis (a faj eredete) esetében... » (*Oeuvres* III, 187-189).

Az emberi lélek teremtésének ténye látszólag kizárja az evolúciót, pontosabban a hominizációt. Teilhard éppen ezt a példát hozza fel, hogy a teremtés és a fejlődés helyes értelmezését illusztrálja. Magyarázata teljesen egybevág a tomista Sertillanges-éval. A keresztény filozófia és a katolikus dogma ugyanis a test és a lélek szubsztanciális (lényegi) egységét vallja. Az ember két *alkotó-elv lényegi* egysége, nem pedig két *szubsztancia* összekapcsolódásának eredménye. A szellemi lélek a test formája. A lélek nem létezik előre. Tehát amikor azt állítjuk, hogy Isten « külön », « közvetlenül » teremti a lelket, ezt nem így kell érteni: Isten a szülők által nemzett testbe « beleleheli » a külön megteremtett lelket. A lélek teremtése *a testben és a testtel együtt* történik, és pedig úgy, hogy nem lehet szétválasztani Isten és a természet (szülők) művét. A hominizáció (akár az első ember megjelenéséről van szó, akár a mindennapi embriogenezisről) végeredménye a test és a lélek egysége, vagyis az ember, aki *teljesen* a Teremtő műve és *teljesen* a természeté (szülőké). Valójában, ahogy Szent Tamás írja a *De Potentia*-ban, a teremtésről szóló traktátusban: *homo generat hominem*, az ember nemzi az embert (és nem csupán a testet). « A lélek szoros értelemben nem a nemzés gyümölcse — magyarázza Sertillanges —, hanem annak terminusa, vagyis a nemzési folyamat végén jelenik meg... Így tehát az ember esetében a teremtés aktusa immanens, bármennyire is transzcendens a teremtő Ok. Szent Ágoston szerint a teremtés Isten tette, amely alkotásainak tevékenységéhez vegyül ». Isten a főok, mivel Ő hozza létre a természetet, a természet pedig a másodlagos ok: de a két okság összefonódva hat mint egyetlen princípium. Nem *egymás mellett*, hanem a másodlagos okság a transzcendenstől (= a te-

remtő okságtól) függően. Isten tette öntevékennyé teszi a teremtményeket: « *Dieu fait se faire les choses* », szereti ismételni Teilhard.

Teilhard mindig helyet hagy fenomenológiájában a transzcendens okságnak. Amikor a fejlődés végső magyarázatát keresi, a transzcendens Omegában jelöli meg a felfelé ívelő világfolyamat « mozgatóját ». Mert miután a fejlődés emberi szintre érkezett és *auto-evolúció* lett — vagyis az emberi döntéstől függ a világ sorsa —, csak egy végtelen Személy, a személyeket beteljesítő végtelen Szeretet tudja fenntartani életlendületünket. Életkedvünknek (« *goût de vivre* ») biztosítója csakis a halhatatlanság reménye lehet. S ha a keresztény a kinyilatkoztatás fényében felismeri, hogy amit értelme és szíve követel, az élő Valóság; ha a hit által felfedezi, hogy az Omega nem más, mint a megtestesült Ige, aki által és akiért minden lett (Kol 1,15-17), akkor ez a « konvergencia » is (a tudomány és a keresztény hit összhangja) az igazság kritériuma lesz számára. A kereszténység nemcsak beteljesíti az ember vágyát, de túl is haladja azt a természetfeletti élet ígéretével.

Élete vége felé (1950-ben) Teilhard ezeket írja *Az Anyag Szívé*ben: « Amikor most újra elolvasom *Az Isteni Miliő* őszinte buzgósággal megírt lapjait, megdöbbenve állapítom meg, hogy kriszto-kozmikus szemléletem leglényegesebb vonásai már ebben az időben (1926) le voltak rögzítve. De másrészt azt is meglepődve látom, hogy világképem mennyire határozatlan és szétfolyó még ebben a korszakban... Akkor (1930 táján) a kozmikus összpontosulás és annak egy sereg következménye (a Komplexitás/Tudat törvénye, az emberiség egységesülése, a Noogenezis csúcsán létező Omega Pont...) — mind nem jelentkeztek még tisztán tudatomban... A következő húsz év állandó munkájának és örömének gyümölcse lesz az, hogy megerősödik körülöttem, kölcsönösen hatva egymásra, a világ krisztusi Sűrűsége (*Densité christique*) és kozmikus Sűrűsége (*Densité cosmique*)... Egészen addig, míg a mozgásban lévő világfolyamat csúcsán észrevettem azt a kapcsolatot, amely megvan — most már nem egyszerűen és szétfolyóan Krisztus és az Anyag között —, hanem « a fejlődés mozgatójaként » világosan meglátott Krisztus és a Fejlődésnek most már határozottan vallott Pólusa között. Krisztus Szíve egyetemessé válva egybeesett a szeretettől átizzított Anyag szívével ».

2. *A fejlődő világegyetem és az egyetemes Krisztus*

Az első világháború alatt írt esszéknek (*Écrits du temps de la guerre*, Grasset, 1965) központi témája: a világ és Krisztus viszonya, a Megtestesülés kihatásai a fejlődésben levő világra. 1916 és 1919 tavasza között nem kevesebb, mint tizenhat tanulmányt írt Teilhard — a fronton! Ha valaki ezeknek a « zsengéknek » a genezisét, keletkezésük körülményeit akarja megismerni, olvassa el Teilhard-nak unokanővéréhez, Marguerite-hez írt leveleit (*Genèse d'une Pensée*, Lettres 1914-1919, Grasset, 1961) [2]. Teilhard eszméinek kibomlását szemlélve észrevesszük, mily központi helyen áll a Megtestesülés titka. Víziója sokszor költői és szétfolyó, ahogyan ezt később maga is megállapította az *Isteni miliő*vel kapcsolatban, amely krisztocentrikus szemléletének első szintézise. Leszerelése után (1919-ben) Teilhard esszéiből néhányat eljuttat — közös barátjuk, Auguste Valensin S.J. közvetítésével — Maurice Blondelnek. (Lásd: H. de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin*, Beauchesne, 1965). Blondel két elkerülendő zátonyra hívja fel a fiatal Teilhard figyelmét: *a*) A tudomány területéről vett képeknek, hasonlatoknak nem szabad teljes hitelt adnunk, amikor a Megtestesülés kozmikus kihatásairól beszélünk. Kifejezéseinkben gondosan el kell kerülnünk az antropomorfizmust. *b*) Még nagyobb veszélyt jelent az, ha egyrészt a természetes rendnek önmagában teljes szilárdságot tulajdonítunk, és ha — másrészt — Krisztus kozmikus szerepét túlságosan *fizikai* értelemben vesszük, mint pl. egyes panteizmusok (az Istenség összeolvad a világgal). De e fenntartások mellett Blondel alapjában véve egyetértett Teilhard de Chardin-nal: « Én is osztom P. Teilhard nézetét a krisztológiai problémával kapcsolatban. A természettudományok és az embertudományok következtében megnövekedett világ távlatai előtt nem maradhatunk annál a jelentéktelen és korlátolt szemléletnél — ha csak nem akarjuk elárulni a katolicizmust —, amely Krisztusból egy történelmi « járulékot » csinál, amely a kozmosz egy jelentéktelen elemének tekinti őt, tehát olyasvalakinek, aki hivatlanul vagy amolyan jöttmentként került a világegyetem eltipró

---

[2] E tanulmányom megírása óta megjelent Teilhard *Naplója* (*Journal* I., 26 août 1915-4 janvier 1919, Fayard 1975), ebben még bővebb adatokat találunk Teilhard eszmevilágának geneziséhez.

és ellenséges mérhetetlenségébe... A cél világos előttünk: mindenek összefoglalása Krisztusban, *instauratio tota in Christo* (sic!)... Menjünk hát bátran előre ebben az irányban s így amily mértékben a világ és az ember megnövekedik szemünkben, olyan mértékben Krisztus is egyre nagyobb lesz szemünk és szívünk számára... » (H. de Lubac, *Blondel et Teilhard*, 21-22).

Mint ez *Az Isteni Miliő* bevezetőjéből is kitűnik, Teilhard egyik fő törekvése az, hogy a modern embernek — a saját belső életének példáján keresztül — megmutassa, hogy az Evangélium Krisztusa képes a mai táguló és fejlődő világegyetemet is uralma alá hajtani, és hogy a hagyományos kereszténység « áttehető » modern nyelvre.

Mondottuk, hogy Teilhard szemében minden *genezis* és hogy víziójának középpontjában (vagy csúcsán) Krisztus áll. Krisztus, de nem « önmagában », hanem misztikus testével, amely állandóan növekszik. Teilhard szívesen beszél « krisztogenezis »-ről. « Mióta Jézus megszületett és növekedett, meghalt és feltámadott, minden továbbra is fejlődik, mert Krisztus még nem nyerte el végleges alakját. Még nem vonta magára Ruhájának utolsó szegélyét, amelyet híveinek teste és szeretete sző köréje. A misztikus Krisztus nem érte el még teljességét... » (*A kozmikus élet*, 1916; *Oeuvres*, V, 397).

Amikor Teilhard Krisztus növekedéséről (= « Krisztogenezisről ») beszél, Szent Pál tanítására gondol vagy kifejezetten rá hivatkozik. Legszívesebben az Efezusiakhoz és a Kolosszeiekhez írt leveleket idézi « kozmikus » szemléletük miatt. Az Atya mindent (tehát az anyagi világot is) alá akar vetni a feltámadott Úrnak, mindent össze akar foglalni Krisztusban mint Főben. Ha a világ genezis és ha az Ige valóban testté lett, vagyis a Transzcendens *részben* immanens lett, akkor teljesen igazolható az a szemlélet, amely Krisztust teszi meg az egyetemes konvergencia gyújtópontjának, vagy Omega Pontjának. Ha Krisztusnak az Atya terve szerint mindeneket össze kell foglalnia (Ef. 1,10), és csak akkor nyeri el teljességét misztikus testében, amikor minden alá lesz vetve neki (1 Kor. 15,24-28), akkor az Evolúció Omega Pontja (végpontja) és a Pléróma (a teljes Krisztus) összekapcsolódnak.

Így a fejlődő világegyetem és a misztikus Krisztus « szintéziséből » születik az « *egyetemes Krisztus* » (*le Christ universel*) eszméje. « Ez egyáltalán nem valami új istenséget akar jelölni —

hangsúlyozza Teilhard (*Comment je crois*, 1934) —, hanem egyszerűen a kereszténység központi titkának, a Megtestesülés titkának kibontása ». Csak a statikus világkép helyett ma már fejlődő világegyetemet fogadunk el. Hogy a modernizmus vádjának elejét vegye, *Az Isteni Miliő*-ben is hangsúlyozta: « Szent Pál misztikus Krisztusa, az Egyetemes Krisztus számunkra csak akkor kap értelmet, ha úgy jelenik meg, mint a Máriától született és a kereszten meghalt Krisztus kitárulása (« kitágulása »). A misztikus Krisztus lényegében a történeti Krisztustól kapja azt az alapvető tulajdonságot, hogy szintén kétségbevonhatatlan és valóságos » (*Oeuvres* IV, 141 = B.É. 105) [3]. Isten Fia belép a világfolyamatba; meg kell halnia és fel kell támadnia, hogy *egyetemes* legyen, hogy megdicsőült emberségével is a világ ura legyen. A feltámadt Krisztus emberségében is elnyerte azt, amit mint Isten birtokolt. Mindent hatalma alá tud vetni — *omnia sibi subjicere* (Fil 3,21; Efez 1,19-23; 2,14-22; 4.4-16; 1 Kor 15... Vö. *Oeuvres* IV, 149-152 = B.É. 114).

Teilhard megmutatja, hogy Krisztus misztikus növekedésének és második eljövetelének természetes feltételei vannak. « Krisztusnak a beteljesedéshez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára, amint szüksége volt fogantatásához egy asszonyra ». Természetesen, feltételes szükségszerűségről van szó: *necessitas ex suppositione.* A természetfeletti ingyenes adomány, Isten ingyenes, irgalmas szeretetének műve. De *ha* egyszer Isten elhatározta, hogy *így* (a megtestesülés és a kereszt által) váltja meg a világot, akkor alá kell vetnie magát bizonyos szükségszerűségeknek, amelyek a feltételből folynak. Helyesen magyarázza P. de Lubac: « A nagy Noogenezis — kettős valóságával: egyrészt kozmikus és szükségszerű oldalával, másrészt szabad és erkölcsi oldalával —, amelyben beteljesül a teremtés és az ezt folytató emberi történelem, csak előkészítése lehet annak a célnak, amiért Isten teremtett minket és amiért kinyilatkoztatta Fiát nekünk. Ez az előkészítés elengedhetetlenül szükséges: hogy a gyümölcs felhasadjon és megnyíljék, meg kell érnie » (Teilhard). A világ természetes elemei, « amelyeket a természetfeletti annyira átgyúr, hogy azok *többek* és *mások*

---

[3] A *Le milieu divin* szövegeit P. Rezek Román fordítása alapján idézem: *Benne élünk, Ahogy Lehet* kiadása, Párizs-Bécs, 1965.

lesznek », « szükségesek, hogy az üdvözülés művének tápot és megfelelő alapanyagot adjanak; Krisztus *természetfeletti* teljessége a Világ *természetes* teljességére támaszkodik » (Teilhard)... Más szóval: az « idők teljességéről » szóló páli tanítás érvényes Krisztus második eljövetelére éppúgy, mint az elsőre, — anélkül, hogy az üdvösség művének ingyenessége és természetfeletti jellege csorbát szenvedne akár az egyik, akár a másik esetben » (H. de Lubac, *La Pensée religieuse de T. de Ch.*, 175-176).

Teilhard tehát « visszaállítja a természet és a természetfeletti harmóniáját » (Jean Daniélou). O. Rabut is hangsúlyozza, hogy Teilhard ezen a ponton Szent Tamás szellemét őrzi, csak új dimenzióba teszi át (« transzponálja ») a hagyományos elvet: *Gratia perficit naturam*, a kegyelem nem rombolja le, hanem tökéletessé teszi, beteljesíti a természetet. A megszentelődés folytatja és befejezi a *teremtést*, mondják a régiek; a krisztogenezis folytatja és befejezi a világ *genezisét*, állítja Teilhard.

3. *Az emberi erőfeszítés megszentelése*

Ezzel el is érkeztünk harmadik pontunkhoz: Teilhard lelkiségének és misztikájának alapvetése tulajdonképpen az, amit az első két pontban mondtunk. A *Benne élünk* így foglalja össze egy mondatban a természetes és természetfeletti történetet: « ... A határtalan időn és a rengeteg emberi egyeden keresztül csak egyetlen művelet folytatódik: a kiválasztottak hozzákapcsolódása Krisztushoz; egyetlen dolog történik: Krisztus misztikus Testének alakulása a Világ minden szétszórt vagy megkezdett lelki energiájától kezdve » (*Oeuvres* IV, 181 = B.É. 137-138).

Mivel az ember teste, származása révén szoros kapcsolatban van a világmindenséggel, az üdvösség művébe közvetve az anyagi világ is bekapcsolódik: « ... A mi szellemi létünk folytonosan a tapasztalható világ számtalan energiájából táplálkozik ». « Az Anyag által mindnyájunkban részlegesen a Világ egész története tükröződik... Minden lélekben Isten — szinte részletekben — az egész világot szereti és menti meg; ezt a világot viszont a lélek foglalja össze sajátos és közölhetetlen módon » (*Oeuvres* V, 45 = B.É. 33).

Az ember és a világmindenség szoros kapcsolatának tényét mint altételt használja fel Teilhard *Az Isteni miliő* híres szillogiz-

musában, amelynek főtétele Szent Pál tanítása a titokzatos Test növekedéséről. S az *Anyag-Lélek-Krisztus* összekapcsolásból vezeti le az emberi erőfeszítés megszentelésére vonatkozó tanítását.

A *Benne élünk* első részében a cselekvések divinizációjával (« *divinisation des activités* ») foglalkozik. Természetesen nem arról van szó, hogy az ember a saját erejéből teszi istenivé cselekedeteit. Teilhard el akarja hárítani a pelagianizmus legkisebb gyanúját is. Szent Ágostont idézi, aki ennek az V. századi eretnekségnek a pörölye volt: « bennünk semmi sincs, ami első fokon és gyökereiben ne volna = in nobis sine nobis », vagyis: bennünk, de nélkülünk. De ugyanakkor azt is vallja Ágostonnal: « Aki közreműködésed nélkül teremtett, nem üdvözít közreműködésed nélkül ». A kegyelmi rendben is érvényes Teilhard mondása, amelyet már fentebb idéztünk: « *Dieu fait se faire les choses* »; az isteni kegyelem nem az emberi szabadság helyébe lép, *Isten nem helyettünk cselekszik, hanem cselekvőkké tesz bennünket.* De nekünk ki kell tárulnunk szabadon e kegyelemnek, be kell fogadnunk Krisztus Lelkét.

Az Isten Fia azért jött, hogy megszentelje a világot: « *voluit mundum consecrare* », olvassuk a karácsonyi Martyrologiumban. Teilhard maga a liturgia (az egyik Mária-mise) szavait szereti idézni: « *Non minuit, sed sacravit* ». (A testté lett Ige nem csökkentette, hanem megszentelte Mária szüzességét). « A megtestesült Ige nem azért jött, hogy lefokozza bennünk azt a nagyszerű felelősséget és azt a ragyogó törekvést, hogy mi *magunk tegyük magunkat önmagunkká.* Ismét kiáltjuk: 'Non minuit, sacravit', nem fokoz le, hanem megszentel » (*Oeuvres* IV, 62 = B.É. 44).

A kegyelemnek és a természetnek (szabadságnak) ez a harmonikus felfogása vezeti Teilhard-t akkor is, amikor nemcsak a *szándékot* hangsúlyozza a cselekvésben, hanem a létrehozott *műnek* is fontos szerepet juttat az Isten Országának építésében. Nem akarja elvetni a jószándékkal kapcsolatos tanítást, csupán az egyoldalú felfogást bírálja. A jószándék elengedhetetlenül szükséges cselekvéseink erkölcsi értékéhez. (Mindent Isten nagyobb dicsőségére! — ez a szentignáci jelszó). De nem elégséges. Magának a műnek objektív jósága is szükséges ahhoz, hogy tettünk teljesen jó legyen. (Teilhard itt korrigálja az ún. szituációs erkölcsöt). Keresztény humanizmusunknak alapja krisztológiai szemléletünk. A « világ megvetésének » helytelen eszméjét ki kell igazítanunk,

anélkül persze, hogy « térdet hajtanánk » a világ előtt (Maritain). « Isten úgy szerette a világot (a teremtést és főleg benne az embereket), hogy egyszülött Fiát adta érte », írja szent János (Jn 3,16). Most tehát nem a « bűn világáról » van szó, amely Isten ítélete alá esik, hanem a teremtmények összességéről.

Teilhard szerint minden munkánkkal, kezünk és szívünk legkisebb mozdulatával is valamiképpen hozzájárulunk Krisztus titokzatos Testének növekedéséhez, ahhoz, hogy a « Pléróma megvalósuljon », hogy Krisztus beteljesedjék. Nemcsak a kifejezetten « természetfeletti » cselekedetekről van szó, hanem a « profán » tettekről is, ha Krisztusban (hittel és hűséggel) végezzük őket. Végeredményben nincs is természetfeletti szempontból közömbös tett, hiszen a tisztán természetes rend (*natura pura*) csak absztrakció [4]. Az adott üdvrendben, kifejezetten vagy burkoltan (a nem-keresztények), mindenki állást foglal Krisztus mellett vagy ellene. A Zsinat is hangsúlyozta, hogy Isten kegyelme azoknak a lelkében is dolgozik, akik magukat hitetleneknek vallják: a lelkiismeret szaván keresztül Isten mindenkit hív.

Minden hittel (vagy « lelkiismeretesen ») végzett munka az Isten Országának előfeltételeit teremti meg. A tésztát gyúró munkája, vagy az aratóé csakúgy hozzájárul az Ostya előkészítéséhez, mint a pap tevékenysége felajánláskor. A konszekrációt a pap szavai által Krisztus maga végzi. Ugyanígy minden emberi tevékenység előkészítheti a világot a nagy átalakulásra, amelyet majd a feltámadott Krisztus visz végbe Lelke által.

Sokaknak feltűnt Teilhard optimizmusa. Egyesek azzal vádolták, hogy nem hagy helyet világképében a rossznak, a bűnnek, következésképp az áldozatnak és a megváltásnak sem. *Az Isteni Miliő* lapjai megcáfolják ezt a vádat. Amikor a « passzivitások 'divinizációjáról' » szól, Teilhard hosszan foglalkozik a rosszal, a halállal; később pedig a Pokol titkával. Igaz, a bűnről (eredeti és személyes bűn) nem tárgyal részletesebben; de kis könyve nem akar morális traktátus lenni, csak az új lelkiségnek azokat a vonásait emeli ki, amelyeket homályban hagytak. Hogy mennyire komolyan veszi a bűnt, a Szeretetet visszautasító szabadság kockázatát, azt világosan érzékelteti a Pokolról szóló elmélkedés: « Az Isten Országának története: határozottan valami egységesülés tör-

---

[4] Erről lásd: Szabó F., *Henri de Lubac az Egyházról*, 56-65.

ténete. Az egész Isteni Miliő azzal alakul ki, hogy a Jézus Krisztusnak kiválasztott lelkek egy testbe formak össze. Ámde aki kiválasztásról beszél, ezzel már választást, kirostálást is mond... » S miután az evangéliumi képeket felidézte az ítélettel kapcsolatban, így következtet: « A teljes folyamat, amelyből fokozatosan megszületik az Új Föld: *szétválasztással* egybekötött *Összegyűjtés* (*Oeuvres* IV, 187 = B.É. 142). A Pokol « a világegyetem egyik szerkezeti eleme », « súlyosságot, élt és mélységet ad az Isteni Miliőnek ».

Milyen a keresztény magatartás a csökkenést hozó passzivitásokkal szemben? Hogyan küzdjön a hívő a Rossz ellen és hogyan alakítsa át a bukást, a halált? Teilhard hangsúlyozza, hogy a rossz elleni küzdelem keresztény *kötelesség.* Természetesen: lázadás és keserűség nélkül. Az a rossz, amely akaratunkon kívül ér bennünket vagy szeretteinket, Isten « áldást hozó kezének » ajándéka: Isten a mi javunkat akarja, amikor megengedi. De a lustaságból, hanyagságból stb. eredő bukás vagy betegség nem fogható fel úgy, mintha *közvetlenül* az Isten akarata küldené őket. Bár utólag ezekből is — a megbánt bűnökből is — lelki jó származhat. « Az Istent szeretőknek minden javukra szolgál » (Róm 8,28); még a (megbánt) bűnök is — *etiam peccata*, fűzte hozzá Szent Ágoston. Ezért — jegyzi meg Teilhard — Szent Lidvina csodálatos lelkierőssége a szenvedésben, Ágoston bűnbánata ezt kiáltatja velünk *Felix dolor, felix culpa*! Az Egyház is ezt énekli húsvét éjjelén: Ó boldog bűn, amely ily nagy Megváltót érdemelt ki számunkra! Ahol elhatalmasodik a bűn, túlárad a kegyelem (Róm 5,20).

A halál a bűn következménye. De Jézus « megtörte » hatalmát, elvette fullánkját. Az átkot áldássá változtatta. A hittel és engedelmességgel vállalt halál szerető egyesülés lehet Istennel. Krisztus halálig menő engedelmessége nyitotta meg számunkra az üdvösséget: a keresztény tökéletessége is az Isten akaratának való engedelmességben áll, hiszen ez a szeretet kifejezése. Szépen írja Teilhard unokanővérének 1919. április 20-án (nagypénteken): « ... Meglepett, hogy milyen hangsúllyal ismételteti az Egyház szünet nélkül e szavakat: '*Christus factus est oboediens usque ad mortem crucis*', Krisztus engedelmes lett a kereszthalálig (Fil 2,8). Nyilván ez a kereszt pontos és mély értelme: az engedelmesség, az alávetettség az élet törvényének. Dolgozni türelmesen egészen a halálig, és elfogadni mindent szeretettel, beleértve a halált is: íme,

ez a kereszténység lényege. — Hidd el nekem, legjobb, ha kútba ejtesz minden haszontalan sajnálkozást a múlt miatt és minden bizonytalan szorongást a jövővel szemben. Csak arra legyen gondod, hogy Istennek engedelmeskedj napról napra, teljesítve hűségesen a jelenben megnyilatkozó akaratát » (*Genèse d'une pensée*, 384).

Teilhard tehát a hit szemével nézte a rosszat, a szenvedést és a halált. Nem a « megváltó evolúcióra » hagyatkozott, ahogy ezt egy gúnyirat szemére vetette, hanem a kereszten meghalt és a feltámadt üdvözítőbe vetett hit volt reménysége forrása. « Optimizmusa a hit győzelme », ahogy P. de Lubac találóan írta róla. Teilhard de Chardin egész életműve tanúságtétel Krisztus mellett, aki által és akiért minden lett és akiben minden fennáll (Kol 1,16-17).

Teilhard de Chardin időszerűségét P. H. de Lubac nagyon tömören összefoglalta: « Pontosan abban az órában jött, amikor az emberiség tudatára ébred annak, hogy sorsa közös és hogy csak két formában gondolható el: vagy eviláginak, vagy transzcendensnek. Kiállt az útkereszteződésre és megmutatta a mai embernek az egyedül járható utat » (H. de Lubac, *La Pensée religieuse...*, 295). Rámutatott Krisztusra, aki « az Út, az Igazság és az Élet ».

Mivel önmaga számára gondolkodott, kutatott, mivel elsősorban önmaga számára igyekezett kifejezni a lehető legpontosabban, legőszintébben azt, amit gondolt és hitt, azért talált oly széleskörű hallgatóságra. Különös paradoxon! Mély keresztény hitét, misztikus lelkét, szellemi nyugtalanságát és alapos tudományos felkészültségét életművébe dolgozta bele. Mivel élt, visszhangot keltett az élőkben, — öntudatos létre rázta fel az alvajárókat. « Prófétai » küldetésének tudatában egyszer jól jellemezte életművét: « Elég, ha az Igazság egyetlen egyszer megjelenik, egyetlen szellemben fellobban; elég ahhoz, hogy semmi se tudja többé elfojtani: előbb-utóbb mindent lángba borít » [5].

---

[5] Teilhard de Chardin-ről lásd még a következő tanulmányaimat: *Mai írók és gondolkodók*, 129-185 (« Teilhard de Chardin keresztény humanizmusa »); *Távlatok*, 125-185 (« Teilhard vallásos eszmevilága » és « Teilhard perszonalizmusa »); *Henri de Lubac az Egyházról*, 65-77 (« Teilhard de Chardin és korunk »).

4. A KÉTSÉGBEESETT REMÉNY PRÓFÉTÁJA

Unamuno lelki útja (1864-1936)

Érdekes egybeesés következtében 1989-ben jelent meg először magyarul Miguel de Unamuno *A tragikus életérzés* c. filozófiai műve és franciára fordított *Naplója.* * A *Sentimiento tragico de la vida* 1913-ban látott napvilágot; a *Diario* füzeteit pedig csak 1966-ban tették közzé, kevéssel előtte fedezték fel. Charles Moeller kiváló monográfiájában már idézte 1960-ban. A *Napló* felbecsülhetetlen dokumentuma a filozófus író 1897-es lelki válságának és megtérésének, számos meglátását átvette és továbbfejlesztette, orkesztrálta *A tragikus életérzésben.* A spanyol « Kierkegaard » világszemléletét lényegében megtaláljuk ezekben a könyvekben, valamint a *Velásquez Krisztusa* c. hatalmas költeményben (1920). *A kereszténység agóniája* (1925) lényegében már nem módosította az író-gondolkodó világnézetét.

Tanulmányomban igyekszem tárgyilagos képet rajzolni e bonyolult egyéniségről, e baszk egzisztencialistáról, Ágoston és Pascal, valamint Kierkegaard tanítványáról, e hitetlenül is hívő katolikusról, akit Lukács György bizonyára « az ész trónfosztói » közé sorolt volna (Kierkegaard-ral egyetemben), ha híres (és hírhedt) művében nem szorítkozott volna a német irracionalizmus bemutatására. Egy kicsit Lukács torzító értelmezése, a « lukácsi kategóriarácsok » kísértenek *A tragikus életérzés* Utószavában, Szentei Dezső eszmefuttatásaiban. (A tanulmány elején nem « stílusos » a szúrás a Szent Officium felé, amely 1957 elején a tiltott könyvek jegyzékébe vette fel Unamuno munkáját; hiszen a marxista index 1989-ig tartott, míg a katolikus egyház már korábban megszüntette azt a zsinattal!)

---

* *Művek, irodalom, hivatkozások.* — Miguel de Unamuno, *A tragikus életérzés*, Európa Kiadó, Bp. 1989, ford. Farkas Géza; (= T). Miguel de Unamuno, *Journal intime*, Cerf, Párizs 1989, ford. Paul Drochon; (= J). Ch. Moeller, *Littérature du XXe siècle et christianisme*, IV. kötet, 4. kiadás, Casterman, Párizs 1965, 46-146; (= M). F. Castelli, « Miguel de Unamuno dinanzi a Cristo »; *La Civiltà Cattolica*, 1984/IV, 237-250. old.

Unamuno végeredményben — minden pogány, gnosztikus és panteista színezetű eszmefuttatása ellenére — *anima naturaliter christiana*; Isten-éhsége, öröklétszomja a mai ateizmusban és gyökeres evilágiságban prófétai figyelmeztetés. A halálra-szánt-lény léte az örök élet reménye nélkül — abszurdum. Egyedül Krisztus adja nekünk a feltámadás reményét, hogy így értelmet adjunk az életnek és a halálnak.

1. *Unamuno életútja*

A további elemzések jobb megvilágítása végett röviden vázoljuk Unamuno életútját, lelki kalandja főbb fordulóit. Mert ha gondolkodónál és írónál számít az életrajzi vonatkozás, akkor nála kétségtelenül. Rá is áll, amit a filozófusokról írt: « A filozófia különböző filozófusok emberi terméke, és minden filozófus egy-egy hús-vér ember, aki másokhoz, hozzá hasonló hús-vér emberekhez fordul filozófiával. És akár akarja, akár nem, nem csupán értelemmel, hanem akarattal, érzelemmel, hússal, vérrel, teljes lélekkel és teljes testtel filozofál. Az ember filozofál ». (...) « *Primum vivere, deinde philosophari*, mondja az ókori latin szállóige, és a filozófusnak — aki először is ember és csak azután filozófus — élnie kell, hogy filozofálhasson, valójában azért filozofál, hogy élhessen. És csakugyan vagy azért filozofál, hogy beletörődjön az életbe, vagy azért, hogy valamiféle célt keressen hozzá, vagy azért, hogy szórakozzon és feledje a kínokat, de az is lehet, hogy sportból és játékból » (T 30-31).

Miguel de Unamuno 1864. szept. 29-én született Bilbaóban. Mélyen keresztény nevelést kapott. A bilbaói gyermekévek misztikus « köde » még legsúlyosabb vallási válsága idején is nosztalgiát keltett benne: a filozófusokat nyugtalanul végigvándorló elme, akiben egyszerre működött a racionalizmus és a « szív » sejtelmes örökvágya, szeretett volna egyszerűen, gyermeki alázattal hinni akkor is, amikor az « ész » ateizmusát nem sikerült felülmúlnia. Már kamasz korában mohón olvassa a filozófusokat; elsősorban ez az « absztrakt költészet », a filozófia érdekli. Előbb Jaime Balmès (1810-1848) katalán katolikus filozófus és apologéta révén ismeri meg a német idealistákat, később eredetiben olvassa őket, Hegelt, Kantot, Fichtét, miként a liberális protestáns teológusokat (Harnack, Ritschl, Troeltsch), a francia « modernistá-

kat » (Loisy, Le Roy), vagy az angol pozitivistákat. De Szent Tamástól Pascalon keresztül Kierkegaard-ig végigvándorol minden gondolkodón. Természetesen a spanyol misztikusok és írók állandó « barátai », azon túl, hogy rendszeresen olvassa a Szentírást és az egyházatyákat is. A gyermekkori miszticizmus és a kamaszkori intellektuális tudásvágy tehát végigkíséri életét. Egy időben érezte a hívást, hogy pap legyen (miként Claudel és Bernanos). Morális válságon esik át; elutasít egy bizonyos moralizáló katolicizmust, főleg a kamaszkori szexuális nehézségek miatt. 1891-ben Salamancában elnyeri az egyetem görög tanszékét; feleségül veszi gyermekkori barátnőjét, Concepción Lizárragát, aki kilenc gyermekkel ajándékozza meg.

Unamuno egzisztenciális nehézségeinek egyik súlyosbító körülménye volt az, hogy egyik gyermekük vízfejűnek született, és évekig agonizált. Felesége hűséges társa, lelki küzdelmeiben támasza, « anyás » vigasztalója. 1897-ben szívbetegsége és állandó halálfélelme vallási válságot idéz elő nála. Megéli a « halálos ébredést », mint Ch. du Bos és Julien Green. Egy bizonyos « holdfényes damaszkuszi úton » meglátja a létezés éjszakai oldalát, az Isten és reménység nélküli élet tragikumát. Felesége, Concha, anyaként mellette áll, amikor a Semmi Angyala megkísérti. « Ő igazi Anyám, aki a legvégső pillanatban, az örvénylő szorongás szélén, amikor látta, hogy a Semmi Angyala szorongatott, és emberfeletti sírásra fakadtam, emberfeletti, isteni méhe legmélyéről kiáltott, karomba vetve magát: 'Gyermekem!' Akkor felfedeztem mindazt, amit Isten értem tett ebben az asszonyban, gyermekeim anyjában, szűz-anyámban, akinek regénye azonos az enyémmel, ő az én szent nemtudásom, öröklétem tükre » (M 116).

Egyik barátja, Pedro Corominas így mondja el ezt az esetet: « Egyik levelében úgy magyarázta nekem ezt az krízist, mint valami villámcsapást, amely egy szép éjszakán érte. Több órája nem tudott aludni, és forgolódott a hitvesi ágyon, ahol felesége feküdt némán, a félelemtől megdermedve. Hirtelen (Miguel) elkezdett nyögni, vigasztalhatatlanul, patakzottak könnyei, egész testében remegett. Akkor a szegény asszony, akinek lelkében a szánalom legyőzte a félelmet, karjába vette férjét, simogatta ezekkel a szavakkal: 'Mi van veled, gyermekem?' A következő nap Unamuno elhagyott mindent, és bezárkózott a domonkosok salamancai kolostorába, és ott maradt három napig » (J 16-17).

Maga Unamuno 1897. okt. 30-án ezt írta egyik barátjának, Juan Arzadunnak: « Annyi mondanivalóm van Neked! Mérhetetlen belső szorongásokon estem át! Lényem legmélyéig felkavartak az örök problémák, főleg örök üdvösségem kérdése. A feneketlen semmi-örvény szélén álltam, és végül megsejtettem, hogy van más eszköz is az észen kívül, hogy kapcsolatba kerüljünk a valósággal, hogy van kegyelem és van hit, az a hit, amelyet az ember végül is elnyer, ha valóban akar hinni. Vajon valóban hiszek, vagy pedig csak hinni akarok? Nem tudok tájékozódni, de nagyobb belső békére találtam » (J 17).

Ez a bizalmas közlés bevezet bennünket abba a belső drámába, amelyet a *Diario* füzetei megörökítenek, és amelyet részben *A tragikus életérzés* is tükröz. Megsejtjük Don Miguel lelki útját 1897-ig; főleg látjuk, miként kerítette hatalmába a saját halála és az örök élet (feltámadás) problémája, és ezzel kapcsolatban az Isten-éhség — ezek *A tragikus életérzés* központi egzisztenciális kérdései —; továbbá a *Napló* és ez a most említett 1913-as műve is rávilágítanak arra, mennyire csalónak és csalárdnak tűntek fel neki korábbi szcientista-pozitivista nézetei, a racionalizmus szemlélete, és hogy milyen lényeges a Valóság, az élő Isten és a természetfeletti megismerésében a « szív » szerepe, pascali értelemben. Egyébként Unamuno nagyon gyakran hivatkozik Pascalra és Kierkegaard-ra.

« Akárcsak Pascal, én sem tudom megérteni az olyan embert, aki fittyet hány erre a kérdésre (a halhatatlanságra); és aki azzal az üggyel nem törődik, 'amelyben rólunk magunkról, az örökléttünkről, mindenünkről van szó, az jobban taszít engem, mint amennyire megindít, elképeszt és megrémít', és aki így érez, az az én szememben, akárcsak Pascalében, akinek szavait idéztem, 'szörnyeteg' » (T 41). Így ír « A halhatatlanság éhe » c. III. fejezetben. Később ugyanebben: « Mi hát az életöröm, *la joie de vivre*, amelyről annyit beszélnek nekünk mostanában? Isten éhe, az örökkévalóság, a túlélés szomjúhozása mindig elfojtja bennünk annak az életnek a nyomorúságos élvezetét, amely egyre csak múlik, és nem marad meg. A féktelen életszeretet, vagyis az a vágy, amely véghetetlennek akarja tudni az életet, leginkább az dönti halálfélelembe az embert. (...) A fájdalom, a megsemmisülés költője, Leopardi, miután utolsó ábrándja is oda lett, már nem hitte, hogy örökké él,

... Però l'inganno estremo
ch'eterno io mi credei

(*eltűnt a végső ábránd, hogy öröknek higgyem magam*), s az *infinita vanità del tuttó*-ról beszél, amikor a saját szívéhez szól; észrevette a közeli rokonságot a szerelem és a halál között, mert mihelyt 'szerelmes érzés ébred a szív mélyén, nyomban bágyadt és fáradt halálvágyat érzünk a keblünkben'. (...) Tragikus és örök probléma ez, és minél inkább menekülünk előle, annál inkább belesüllyedünk. A derűs — de csakugyan derűs? — Platón a lélek halhatatlanságáról szóló dialógusában már huszonnégy századdal ezelőtt elszólta magát: arról beszélt, hogy kétes dolog a halhatatlanságról álmodozni, és fennáll a kockázat, hogy nem alaptalan az a mélyértelmű mondás: 'Szép kis kockázat!', vagyis kiderülhet, hogy az a kockázat szép, amit azzal a hitünkkel vállalunk, hogy sohasem hal meg a lelkünk; s ez a mondat egyben Pascal híres érvének a csírája » (T 44-45. Unamuno itt Pascal ún. Pari-jára, fogadására utal; vö. pl. *Gondolatok*, 233). Később visszatérünk erre a problematikára, és megvilágítjuk azt is, miként próbálta megtalálni a « megoldást » Unamuno a keresztény hitben.

De előbb még néhány életrajzi adatot közlünk. Unamuno 1900 októberében a Salamancai Egyetem rektora lett. E hivatalától 1914-ben politikai okokból megfosztották (továbbra is helyettes rektor maradt). Don Miguel gyakran a spanyol monarchia ellenségeként nyilatkozott. De a hatalommal akkor került éles összeütközésbe, amikor Primo de Rivera diktátor uralkodott (1923-1930). Támadó cikkei miatt 1924-ben száműzték; néhány hónapig a Kanári-szigeteken tartózkodott, ażután Franciaországba menekült. Párizsban élt, majd 1925-ben Hendaye-ben telepedett le. 1931-ben tért vissza Spanyolországba, és visszakapta salamancai egyetemi rektori állását; itt halt meg íróasztalánál, egyik barátja jelenlétében 1936 szilveszterén.

2. *Az ész és szív csatája: az 1897-es megtérés*

Ch. Moeller tárgyilagosan így jellemzi Unamuno világnézetét: « Ha a salamancai rektor nem is ismerte soha azt 'a békét, amely meghalad minden értelmet' (Fil 4,7), hinni akarása teljes ellentétben áll a gyökeres ateizmussal. Ha szüntelenül megtapasztalja

azt az áthatolhatatlan szegélyt, amely elválasztja a természetfeletti hitet a *querer creer* (hinni akarni) szinte kétségbeesett nekifeszülésétől, ez nem annyi, mint 'gyúlékony kastélyt építeni a kétely alapjaira', hanem megismerni a kétely és az állítás állandó harcát. Unamuno barátai egyébként úgy értelmezték lelki fejlődését, mint Istenhez való visszatérést, és a két oldalról ellene intézett támadások azt mutatják, hogy ha nem vált hívővé a szó ortodox értelmében, nem is maradt álcázott ateista, aki komédiát játszott önmaga és mások előtt... 'Megtérése olyan igazi vallásos megtérés, amelyet látszólag Jézus Krisztus és Egyháza felületes vagy talán mély félreismerése jellemez; lelkileg érvényes megtérés ez, még ha objektív szempontból kifogásolható is' (M. Nédoncelle). Bizonyos szövegeinek panteista íze ellenére az a vallásos teizmus, amelyhez eljutott a salamancai rektor, a keresztény kinyilatkoztatás elemeivel van áthatva, mert számára egyedül a hús-vér ember feltámadása adhat értelmet a világ történetének és az egyes ember sorsának. Bármilyen hiányos is üzenete, a XIX. századvégi és a XX. század eleji Európának szüksége volt erre » (M 93).

A következőkben ezt az összefüggést szeretném illusztrálni Unamuno szövegeivel, főleg a *Diario* és a *Sentimiento tragico* jórészt egymásnak megfelelő gondolataival, vallomásaival.

A *Diario* egyik vezérmotívuma Szent Pál megtérése; ehhez hasonlítja Unamuno a saját « holdfényes damaszkuszi útját ». Érezte, hogy Isten valóban hívta őt, hogy « felébredjen » az álomból, hogy lelkileg újjászülessék, megtisztulva bűneitől. « A halál félelme a bölcsesség kezdete » — írta Naplójába, módosítva az Írást, amely « Isten félelméről » beszél. Felfedezi, hogy elérkezett születése órája, de ez a *partus mortis*. Pedig egész lényével, minden idegszálával és lelke legmélyebb indulatával az öröklétre, az élő Istennel való örök életre, feltámadásra vágyakozik. Ezt nemcsak filozófiai reflexióval keresi; a materializmus és pozitivizmus kritikájával; a racionalista teizmus, ill. a racionalista istenérvek kritikájával előkészíti az utat a hit, remény és szeretet « más rendbe tartozó » megismerésének. Úgy tűnik azonban, hogy az « isteni erények » értelmezésében nem követte a katolikus tanítást. Más kérdés az, hogy Unamuno, az ember, a keresztény, lelke mélyén hogyan és mit hitt, remélt és miként szeretett. Ez az Isten és az ő titka.

« Eszemmel egy racionalista Istent kerestem, aki, mivel puszta eszme volt, elpárolgott... Eljutottam így a Semmi-Istenhez,

ahova a panteizmus vezet, és a tiszta fenomenizmushoz, ami minden ürességérzés gyökere. Nem éreztem az élő Istent, aki bennünk lakik, és aki szeretet-tettei révén nyilatkoztatja ki magát nekünk, nem pedig a hiábavaló gőgös fogalmak révén, egészen addig a pillanatig, amikor szívemen kopogtatott és a halálszorongásba merített » (J 24). Unamuno gyakran hivatkozik « a tragikus lelkületű amszterdami portugál zsidó », Spinoza ismert gondolatára: a szabad ember a halálra gondol a legkevesebbet; de hozzáfűzi: « csakhogy az ilyen szabad ember halott ember, aki az élet rugójától szabad, nincs benne szeretet; a szabadságnak rabszolgája ő. Az a gondolat, hogy meg kell halnom, s az a talány, ami a halál után vár rám, szüntelenül fáj a tudatomnak » (T 41; vö. T33, és ugyanez a gondolat a Naplóban, J 25).

« Az alázattal az ember békében él önmagával és a világgal, az Úr békéjében, az igazságra, nem pedig az észre támaszkodva. — Az én álomban töltött éveim gőgjével lépek be a hitbe, és számomra így minden a hiú dicsőségek szövése, mert úgy cselekszem, hogy Isten szolgáljon nekem, nem pedig hogy én szolgáljak Neki. Gondolok a híres konvertitákra és a külsőséges katolicizmus hiúságára. Kérem Istent, hogy vetkőztessen ki önmagamból » (J 26).

A Naplóban nemcsak feljegyzi, hogy « kérnem kell » ezt és ezt Istentől, hanem elmélkedése gyakran imává alakul át; a Miatyánk parafrázisa végigvonul naplójegyzetein. « *Miatyánk.* Atya; íme a kereszténység eleven eszméje. Isten Atya, Isten Szeretet. És Ő a 'mi Atyánk', nem az 'én Atyám'. Ó Istenem! Szenteltessék meg a Te Neved. Csak a Te dicséretedet halljuk, és mindent Hozzád vonatkoztassunk: így jön el a béke, és hal meg a gőg » (J 27).

Unamuno tudatában van annak, hogy a racionalista ész gőgös; Istent nem ragadhatja meg, nem szoríthatja a fogalmak börtönébe. Az élő Istenhez gyermeki alázattal imádkozni kell, mert Ő csak a kicsiknek nyilatkoztatja ki magát. « Amikor imádkoztam, szívemmel felismertem azt az Istent, akit eszem tagadott. Ha eljutok a hitre, mi szükség van a hit igazságának más bizonyítékára? Ez csoda lesz, igazi csoda, a hit igazságának tanúsítása. Azok a könnyek, amelyeket akkor ontottam, amikor kitört a krízis, a szorongás, nem pedig a megbánás könnyei voltak. A bűnbánat könnyei lemosnak, a szorongás könnyei idegesítenek és felizgatnak » (J 30).

Gyermeki alázata elvezeti újra Máriához, az Irgalmasság Anyjához. « Eljutottam egészen az értelmi ateizmushoz, egészen addig, hogy elképzeltem a világot Isten nélkül; de most látom, hogy mindig megőriztem titkos hitemet Szűz Máriában. A nehéz órákban önkéntelenül is ez a kiáltás szakadt fel szívemből: 'Irgalmasság Anyja, légy kegyes hozzám!'... Valamennyi titok közül Mária a legédesebb. A nő a hagyomány alapja minden társadalomban. Ő a nyugalom a zaklatottságban, ő a pihenés a harcban. A Szűz maga az egyszerűség; az anya, a gyöngédség. Az Istenember aszszonytól született, az emberiség nyugalmából, egyszerűségéből » (J 34-35).

1897 nagycsütörtökjén rányit a legfőbb megoldásra is: « Tanulj meg Istenben élni, és többé nem félsz a haláltól, mert Isten halhatatlan » (J 39). A Misererét imádkozza: « Istenem, teremts nekem új szívet, újítsd meg keblemben az erős lelkületet... Uram, nyisd meg ajkamat, és szám hirdeti dicséretedet! » (J 41).

3. *Hinni Istenben — « hinni akarni »*

Unamuno a racionalizmus (intellektualizmus) ellen küzdve a másik végletbe esik; egy bizonyos protestáns fideizmust kezd vallani, jórészt a protestáns liberális teológia (és Kant) hatására. Igyekszik megcáfolni a klasszikus teodicea istenérveit (lásd *A tragikus életérzés* VIII. fejezetét: « Istentől Istenig »). Egy kicsit Kantot követi, aki « egy ugrással » eljutott *A tiszta ész kritikájá*tól *A gyakorlati ész kritikájá*ig, vagyis: « Kant a szívével újjáépítette azt, amit a fejével rombolt le » (T 7). Persze hatással volt rá az ugyanitt említett Kierkegaard is abban, hogy — miként Kant, ő is — az « arisztotelészi istentől », az elvont Istentől eljutott a lelkiismeret Istenéhez, az erkölcsi rend Alkotójához, a lutheránus Istenhez és hitfogalomhoz. (Vö. T 7 és 159) Eljut ahhoz az Istenhez, « aki emberi célt és emberi értelmet ad a világegyetemnek, és aki nem az *ens summum*, nem a *primum movens*, sem pedig a világegyetem teremtője, aki nem az Eszme-Isten. Élő, szubjektív Isten ő — hiszen nem más, mint az objektivált szubjektivitás, avagy az egyetemesített személyiség —, aki több mint puszta eszme, és aki inkább akarat, mint ész. Isten annyi, mint Szeretet, vagyis Akarat. Belőle származik az ész, az Ige; de Ő maga, az Atya mindenekelőtt Akarat » (T 159).

Nem szállunk itt most vitába Unamunóval, hogy megmutassuk a helyes teodicea helyesen értelmezett « istenérveit » (az *analogia entis* alkalmazását a természetes istenismeretben, annak érvényét és korlátait, illetve a kanti kritikára válaszoló maréchali transzcendentális módszert). Katolikus felfogás szerint a természetes ismeretnek egy bizonyos határon belül megvan a jogosultsága; Isten alapvető állítása a *via negationis*, vagyis a tagadás, amely megtisztít az antropomorfizmusoktól, nem törli el az alapvető állítást, csak relativizáljá azt. Végső soron a kinyilatkoztatás alapvető kijelentése: *Isten = Szeretet* (1 Jn 4,8.16). Istent, személyes valósága belső misztériumát maga Isten nyilatkoztatta ki nekünk Fiában, Jézus Krisztusban, és a Feltámadott Lelke által azoknak tárja fel, akik hisznek benne.

De mi is igazában a keresztény hit? Abban igaza van Unamunónak — és ugyanezt tanította már Szent Ágoston, sőt a Jakab-levél —, hogy nem csupán Isten léte elfogadásáról van szó (ezt az ördögök is hiszik, és rettegnek), nem csupán bizonyos igazságok elfogadásáról; hinni Isten*ben* (a latinban is rendhagyó a vonzat: *credo in Deum*) annyi, mint egész lényünkkel igent mondani Neki, feléje menni szeretettel, engedve az Ő vonzásának (Jn 6,43-44), kiszolgáltatni magunkat a Szeretetnek (Vö. T 183-184).

« Az élő Istennek, Krisztus Atyjának attribútumait az evangélium és minden egyes hívő keresztény tudatában fellelhető történelmi kinyilatkoztatásból kell kikövetkeztetni, nem pedig metafizikai okoskodásokból, amelyek csak Scotus Eriugena Semmi-Istenéhez, a racionális vagy panteista Istenhez, az ateista Istenhez, egyszóval az elszemélytelenített Istenséghez vezetnek. — Mert az élő Istenhez, az emberi Istenhez nem az ész útján, hanem a szeretet és a szenvedés útján lehet eljutni. Az ész inkább csak elválaszt Őtőle. Nem lehetséges előbb csak megismerni, és csak azután megszeretni Őt; először is meg kell szeretni, sóvárogni kell rá, éhezni kell Őt, és csak azután lehet megismerni ». « Hébehóba közvetlenül is érezzük az Istent, különösen a szellemi fuldoklás pillanataiban. Ez az érzés — jól figyeljünk, mert ebben van ennek az érzésnek minden tragikuma és az egész tragikus életérzés — az Istenre való éhezés, Isten hiányának érzése. Először is akkor hiszünk Istenben, ha — mint látni fogjuk — azt akarjuk, hogy legyen Isten, és képtelenek vagyunk Őnélküle élni » (T 160-161).

És itt elérkeztünk Unamuno sajátos felfogásához: hinni annyi, mint *akarni hinni* (*querer creer*). Szakemberek (pl. Moeller) megállapították, hogy a *querer creer* jelentése Unamunónál bizonyos jelentésváltozáson esett át. Az 1897 körüli időben, amelyből a Napló is származik, a *hinni akarni* világosan különbözik a hit isteni erényétől, a természetfeletti hitaktustól, úgy, ahogy a katolikus tanítás azt értelmezi. Mert ez a « teológiai » (= isteni) hit a kegyelem műve, még a hit kezdete is, tehát a hinni akarás is, ahogy az Egyház a szemipelagiánusok ellenében hangsúlyozta.

A Naplóban (a harmadik füzetben) lejegyzi meglátását: « Ismerek egyeseket, akik hasonló krízishez jutottak, és kijelentették nekem, hogy hinni akarnak. Nem, nem akarnak hinni, nem akarják azt igazán. Azt hiszik, hogy hinni akarnak; vagy pedig akaratuk beteg. Mert ha valóban hinni akarnának, akkor alapjában véve már hinnének; és a hitet a megalázkodásban és az állandó imában keresik. Honnan jön a hinni akarás? Ha Istentől jön és kegyelméből, megtaláljuk önmagunkban, ráhagyatkozva erre a szent vágyakozásra, a kegyelmet, hogy imádkozzunk és hogy kérjük Istentől: adja meg nekünk a hitet; és Ő kegyelmével magadja azt nekünk. — Kegyelem már a hivés vágya, amely kiérdemli számunkra az imádság kegyelmét; és az imádsággal elnyerjük a hit kegyelmét. Szívesen így hiszem ezeket a dolgokat, és ha így hiszem, Uram, nemde ez azt jelenti, hogy már hiszek Benned? » (J 109).

1900-tól kezdve viszont, úgy tűnik, Unamuno összekeveri a hinni akarás két szempontját: a modernisták, Harnack és Loisy hatására már csak a *hinni akarást* fogadja el, a « teremtő hitet », amely önmagát hozza létre, vagy talán Isten önmagát teremti az emberben a hit által: « Isten és az ember ugyanis kölcsönösen alkotja egymást; Isten az emberben alkotja meg vagy nyilvánítja ki magát, az ember pedig Istenben jön létre. Isten önmagát hozta létre, *Deus ipse se fecit*, mondta Lactantius, és azt is mondhatjuk, hogy folyamatosan hozza létre magát, éspedig az emberben és az ember által » (T 162).

A deista racionalizmus ellen küzdve Unamuno nemegyszer hivatkozik a Szentírásra: « Az emberi ész igazában maga is csak az ésszerűtlenre, a vitális tudat egészére, az akaratra és az érzelemre épül; hát ez a mi emberi eszünk nem képes bebizonyítani egy olyan Legfőbb Észok létezését, amelynek magának is a Leg-

főbb Ésszerűtlenen, az Egyetemes Tudaton kellene alapulnia. És éppen ennek a Legfőbb Tudatnak az érzelmi világunkban és képzeletünkben — szeretet, hit és megszemélyesülés útján — való megnyilatkozása vezet bennünket az élő Istenben való hitre. És ez az Isten, az élő Isten, a te Istened, a mi Istenünk bennem van, benned van, bennünk él, mi pedig Őbenne élünk, mozgunk és vagyunk. És azáltal van bennünk, hogy éhezünk Rá, hogy sóvárgunk Rá, hogy képes vágyakozást ébreszteni Önmaga iránt. Az alázatosak Istene Ő, mert Isten a világ bolondjait választotta ki magának, hogy megszégyenítse a bölcseket, és a világ erőtleneit választotta ki, hogy megszégyenítse az erőseket, ahogy az Apostol mondta (1 Kor 1,27). Isten minden egyes emberben olyan, amilyennek az egyes ember érzi és szereti Őt » (T 169).

« Istenben hinni annyi, mint arra sóvárogni, hogy legyen, és ezenkívül úgy is viselkedni, mintha lenne; annyi, mint ebből a sóvárgásból élni, és tevékenységünk legbenső rugójává tenni ezt a sóvárgást. Ebből az istenség utáni sóvárgásból vagy éhségből születik meg a remény; a reményből a hit, a hitből és a reményből pedig a szeretet; ebből a sóvárgásból fakad a szépség, a célszerűség és a jóság érzése » (T 176). — Így összegez Unamuno *A tragikus életérzés* VIII. fejezete végén; a következő, « Hit, remény, szeretet » c. fejezetben ezt fejti ki. A spanyol filozófus, felhasználva protestáns teológusok műveit, megmagyarázza a *hinni* ige különféle jelentéseit a közhasználatban, majd Szent Pálnál, akinél a *pisztisz*-nek megfelel a *bizalom*: megbízni valakiben, bizalommal reá hagyatkozni. « Hinni — ismétlem — annyi, mint hitelt adni valakinek, és a hívés mindig valamely személyre vonatkozik... Másfelől azonban ez a személyes elem érzelmi jellegűvé teszi, szeretettől áthatottá teszi a hitet és — főleg a vallásos hitben — a remény tárgyára vonatkoztatja » (T 181-182).

4. *A halálra-szánt-lény hősies reménye*

Unamuno 1897-es megtérése « holdfényes damaszkuszi út » volt. Hallotta Isten hívását, de a « rejtőzködő Isten »-t (Pascal — Izajás nyomán) összekeverte valamiféle kozmikus fájdalom érzésével. Unamuno úgy tapasztalta meg Istent, mint aki « a világ kezdete óta hallgat, és ez az egyetemes tragédia alapja » (vö. M 116). Mérhetetlen szorongása a halál előtt a semmi egyetemes

vízözöne előtti rémületté vált: vajon ez az özönvíz, a semmi sodra nem viszi el magát Istent is? Unamuno megtérése nem « *partus vitae* », hanem « *partus mortis* » volt.

Az egyetemes tragédia megoldását kereste a kereszténységben, Krisztus és a saját feltámadásának hitében, ill. reményében. Meg volt győződve arról, mint Pál, hogy ha Krisztus fel nem támadt, hiábavaló hitünk, mert mi sem támadunk fel, akkor nyomorultabbak vagyunk minden más embernél: illúzió áldozatai. « Abszurd az, hogy születtünk, abszurd az, hogy meghalunk » — vallotta később a francia ateista egzisztencialista, J. P. Sartre, aki levonta az ateizmus végkövetkeztetéseit.

Unamuno nem ateista (legfeljebb csak az eszével az), hanem Isten-kereső, « hinni akaró ». Vajon illúzió áldozata? Nem hitetlen az, aki a hitért kiáltoz Istenhez. Márk 9. fejezetéről elmélkedve (a megszállt néma ember apja így kiáltoz Jézushoz: « Hiszek, Uram, segíts hitetlenségemen! ») ezeket írja: « Hiszek, Uram; segíts rajtam, hitetlenen! » Ellentmondásnak tűnhet ez, hiszen ha hisz, ha bizakodik, akkor hogyan kérheti az Úrtól, hogy segítsen rajta, mert nem bizakodik? És mégis: ez az ellentmondás ad meg minden emberi értéket ennek a felkiáltásnak, mely a gonosz szellem megszállta fiú apjából szakad ki. Hite bizonytalanságon alapuló hit. Mert hisz, vagyis hinni akar, mert szüksége van rá, hogy meggyógyítsák fiát, megkéri az Urat, segítse ki őt a hitetlenségből, a kételkedésből, mert kételkedik abban, hogy ez a gyógyítás megtörténhet » (T 117).

Unamuno, Kierkegaard tanítványa szereti a paradoxonokat, az *ad absurdum* fokozott dialektikát. « Nemcsak ésszel, hanem az ész fölött és az ész alatt sem lehet hinni: csakis az ész ellenében lehet hinni. A vallásos hit — nem győzöm ismételni — nem csupán ésszerűtlen, hanem észellenes is. 'A költészet ábránd a megismerésen innen, a vallásosság pedig ábránd a megismerésen túl. A költészet és a vallásosság száműzi a világias életbölcsesség *vaudeville*-jét, bohózatát. Aki nem költői vagy vallásos módon él, az mind ostoba'. Kierkegaard mondja ezt, ugyanaz a Kierkegaard, aki szerint a kereszténység a kétségbeesés szülte kiút. Igaz — fűzi hozzá Unamuno — de csak ilyen — kétségbeesés szülte — úton juthatunk el a reményhez, ahhoz a reményhez, amelynek életadó illúziója minden ésszerű megismerésen túltesz; ugyanis azt sugallja, hogy mindig van valami, amit nem lehet visszavezetni az észre. És

ez utóbbiról, az észről is el lehet mondani, amit Krisztusról: aki nincs vele, az ellene van. Ami nem ésszerű, az észellenes. Így a remény is. Ha végigmegyünk ezen az úton, akkor mindig a reményhez jutunk. A szeretet misztériumának, ennek a fájdalmas misztériumnak még a formája is rejtélyes: ez pedig az idő... A szeretet mindig a jövőbe néz, mindig feléje tart, hisz az a dolga, hogy megörökítsen bennünket; a szeretet legsajátosabb része a reménykedés és csakis a remény az, amiből táplálkozik... » (T 188-189)

Valamivel később Unamuno így magyarázza a hit-remény-szeretet kapcsolatát, dialektikus összefüggését: « Ha a hit a remény lényege, akkor a remény a hit formája. A hit — mielőtt reménységet nyújtana — alaktalan, zavaros valami, és csupán esély; csak a hit lehetősége, hitvágy. De hát okvetlenül hinni kell valamiben, és abban hisz az ember, amit remél, a reményben hisz. A múltra emlékszik, a jelent ismeri, hinni tehát csak a jövőben lehet. Abban hinni, amit nem látunk, annyit tesz, mint abban hinni, amit látni fogunk ... A szeretet teszi, hogy hiszünk Istenben, akiben reménykedünk, és akitől az eljövendő örök életet várjuk; a szeretet teszi, hogy hisszük, amit a reménykedés álomvilága alkot bennünk » (T 190).

Unamuno antiintellektualizmusa végletes, a *credo, quia absurdum* hite-reménye ez, aminek — miként az előbb idézett szövegeknek — lehet helyes értelmet adni. A valóság ugyanis nem csupán az, amit a tudomány és a matematikus ész feltérképez, képletekben és fogalmakban kifejez. Költők és misztikusok mindig arra törekedtek, hogy a kimondhatatlant mondják ki, ezért teremtenek képeket, szimbólumokat, mítoszokat. A szívnek megvannak a maga érvei, amelyeket az ész nem ismer, ahogy Unamuno egyik mestere, Pascal hirdette. Istent a szív érzi meg; a szeretet szeme látja meg, mert Isten Szeretet. Szent Jánostól Szent Ágostonon és a középkori misztikusokon keresztül Gabriel Marcelig és Claudelig ezt jól « látták » azok, akik felfogták, hogy a szeretet « más rendből való »; — végső soron természetfeletti, kegyelmi ajándék, miként a hit és a remény is. Marcel is a szeretet öröklétét akaró, a Másiknak örök életet biztosítandó és remélő élményét elemezve jutott el az abszolút Te-hez, aki ezt mondja nekünk: « Te, te nem halsz meg, mert szeretlek; azért lettél, mert örök szeretettel szerettelek, és mivel szeretlek, örök életre szánlak ».

Unamunónál az *esperanza* egyszerre remény-szenvedély: nekifeszülés a célnak, vagyis bizonyos jó, a boldogság (halhatatlanság) felé irányuló törekvés, ugyanakkor kapcsolatban van — legalábbis burkoltan — a keresztény (természetfeletti) reménységgel, amelynek végső alapja a feltámadt Krisztus által megígért örök élet, a test feltámadása. Unamuno Naplójában ezeket a szavakat idézi Jeruzsálemi Szent Cirill katekéziseiből: « Minden jótett kezdete a feltámadásba vetett reménység » (J 168). A reménység isteni erényének alapja az a bizonyosság, hogy Isten hűségesen megtartja ígéreteit. Ezt a bizonyosságot végső soron a Szentlélek adja, vagyis isteni kegyelem, az ember önmagától képtelen eljutni a boldog bizonyosságra. Erről Szent Pál így ír a Római levélben (5,1-5): « Miután tehát a hit által megigazultunk, éljünk békében az Istennel Urunk Jézus Krisztus által. Általa, a hit segítségével, utunk nyílt a kegyelemhez, amelyben élünk és dicsekszünk is Isten (fiai) dicsőségének reménységével. De nemcsak ezzel, hanem szenvedéseinkkel is dicsekszünk, mert tudjuk, hogy a szenvedésből türelem sarjad, a türelemből kipróbált erény, a kipróbált erényből meg remény. A remény pedig nem csal meg, mert Isten szeretete kiáradt szívünkbe a ránk árasztott Szentlélek által ». — Ugyanez a bizonyosság — ami nem zárja ki a még be nem teljesedett reményt, vagyis a test feltámadására váró teremtmény sóhajtozását a vajúdó természettel — tör fel a Római levél 8. fejezetéből. Az első Korintusi levél 15. fejezete pedig a beteljesedésről szól, amit Unamuno nem teljesen ortodox módon az *apokatasztázis* (« Isten minden lesz mindenben ») gondolatkörében értelmezett (T 228 kk.). Valamit azonban helyesen sejtett meg a filozófus: az Istennel való örök élet nem lehet merev változatlanság, unalmas semmittevés, hanem — minden értelmet meghaladó — intenzív élet, és ha élet, akkor « változás » is, a végtelen Szeretet teljességének több-kevesebb megközelítése, az isteni életben való részesedés különböző mértéke. Unamuno itt nemcsak a Szentírást idézi, hanem a misztikusokat is, Swedenborgot és Avilai Szent Terézt, Dantét és Aquinói Szent Tamást. Érinti a « változó », « szenvedő » Isten misztériumát is, amelyet annyit feszeget a mai teológia. Unamuno helyesen veti fel a problémát, de a megoldáshoz hiányzik nála a teológiai árnyaltság; egy kicsit vallási szinkretizmusba keveredik. De hát ki is tudna pontosan beszélni a « szem nem látta, fül nem hallotta », a minden értelmet meg-

haladó mennyei boldogságról?! Mindenesetre: « Az apokatasztázis több, mint misztikus álom: cselekvési minta, világítótorony hőstettek véghezviteléhez » (T 265).

« Unamuno páratlan nagysága abban van — írta találóan Ch. Moeller —, hogy versben és prózában, filozófiai esszéiben és színdarabjaiban, kritikai cikkeiben és regényeiben azt állította: ez a világ alapjában véve abszurd, ha nem létezik túlvilág. Iludainnak, aki azzal vádolja, hogy a földi élet megvetésében telik kedve, hogy e világot siralomvölgynek tartja, így válaszol: 'A halál megszállottsága az élet teljességéből származik; mivel érezzük, hogy az élet túlmutat rajtunk, azért akarjuk azt mérhetetlenül. A gyengék ragaszkodnak (ehhez) az élethez. Hangsúlyoznom kell az embereknek egy másik személyes élet hitét. Mivel annyira szeretem az életet, azért tartom elvesztését a legnagyobb rossznak. Azok, akik napról napra élvezik az életet, anélkül, hogy törődnének vele, hogy elveszítik-e azt vagy sem, azok igazában nem szeretik'. — És pascali csengésű szavakkal hozzáfűzi: 'Végeredményben az érzékiek szomorúbbak, mint a misztikusok. Megelégedetten élek a misztikusokkal » (M 125; itt a további hivatkozások).

5. *A költő Unamuno Krisztusa*

A *La Civiltà Cattolica* jezsuita irodalomkritikusa, Ferdinando Castelli 1984-ben két tanulmányt közölt (III, 477-491; IV, 237-250), amelyekben erre a kérdésre keresett választ: Kicsoda Jézus Krisztus Unamuno számára? Castelli a Diario elemzése után erre a következtetésre jutott: ha az 1897-es vallásos krízis nem is vezette el az írót a teljes, végleges megtéréshez, mindenképpen Krisztus mellé állította, akihez szenvedélyes reménnyel és szeretettel, hinni akarással ragaszkodott. 1913-tól (ez a Tragikus életérzés dátuma) 1920-ig megírta Velásquez Krisztusa nagy költeményét (1920-ban tette közzé), amely lelke legmélyét, életérzését legszebben kifejezi. Castelli szerint ez a költemény nemcsak Unamuno művének, hanem az utolsó 300 év spanyol költészetének legszebb képviselője.

A poéma 2538 — tizenegyszótagos — verssorból áll, négy egyenlőtlen részre oszlik. Krisztusról szóló költői elmélkedés, számos bibliai utalással (a Zsoltárok és az Énekek Éneke

szimbolizmusával), a sok százados keresztény jámborság lírai áttételeivel. « Költői és realista krisztológia », biblikus, keresztény és spanyol alkotás, ahogy a költő maga jellemezte. A « spanyol Krisztust » énekelte meg. Most Castelli elemzése nyomán némi ízelítőt adunk ebből a csodálatos poémából.

Velásquez Krisztusát (*El Cristo de Velásquez*) Diego Velásquez « El Cristo » c. festménye ihlette, amely a madridi Pradóban látható. A természetesnél kicsit nagyobb kép mély drámaiságával szinte megrendíti a nézőt. Nem annyira a halál ábrázolásának realizmusa indít meg, hanem a sötét háttér tágasságából kiváló Krisztus-test: az őt körülvevő sötétségek mintha eltávolodnának, hogy magára hagyják a Megváltó kereszten függő testét — az emberek imádására. A meztelen hús naturalizmusa helyett isteni áhítat ömlik el a képen: a töviskoronás fő méltóságteljesen hajlik le teljes megadással — « fejét lehajtja, mint a Naptól elfonnyadt liliom. Arcán a szenvedés árnyéka az ember szégyenét rejti; fátyolos szeméből többé nem sugárzik a megbocsátás, hanem szívünk örvényeit kutatja, hogy oda ültesse át koronája töviseit; füle sem figyel ránk: a két kagyló magába gyűjti az éjszaka könnytengerének panaszos hullámmorajját, a halhatatlanság szomját és éhét sóvárgók sóhaját ».

De a festményen túl Unamuno ihletet merített Fray Luis de León (1528-1591) híres Krisztusról szóló művéből is (*Los nombres de Cristo*), amelyben a tudós Ágoston-rendi *Krisztus neveit*, a Krisztusra vonatkozó bibliai elnevezéseket és szimbólumokat értelmezi. Művében egybeolvad a teológia, a misztika és a reneszánsz szellemiség — a spanyol vallásosság platonikus elemekkel vegyül. Fray Luis Krisztusában az ember nemcsak megtalálja középpontját és igazságát, hanem az egész mindenség megvilágosodik és felmagasztosul. (Egy kicsit — más, evolucionista világképben — Teilhard kozmikus Krisztusát idézi).

Ki tehát Unamuno Krisztusa? A katolikus *Credo* Krisztusa, a megtestesült Ige, a kereszten maghalt és feltámadt, így egyetemessé vált Istenember, avagy valamiféle isteni Eszme, gnosztikus Idea, a hegeli filozófia (« szekularizált krisztológia ») Krisztusa? Mindkét értelmezés megtalálható a kritikusoknál. P. Castelli a középúton halad. Igaz az, hogy bizonyos heterodox elemek is találhatók a költeményben, de ne feledjük, hogy a költő és misztikus szól, nem pedig a dogmatikai formulákat értelmező teológus.

Ki ez a Krisztus? « Isten teste », « az Ember, aki meghalt, hogy megváltson minket a haláltól »; « a látható Isten », « az Ember », « az örök Emberség », « az Istenember », « az Emberfia ». « Te vagy az Ember, az Értelem, a Norma; a te kereszted a mi mérővesszőnk, a megnemesítő szenvedés mértéke, egyenességünk szabálya: amikor az ember elbukik, kereszted felemeli. Te humanizáltad az Universumot, ó Krisztus! Nézd: 'Ecce homo!', az Ember, aki számára Isten valaki. 'Nincs emberem!' mondjuk halandó életünk kemény pillanataiban. De te ellentmondasz: 'Én vagyok az Ember, az Igazság, az Élet!' Íme az Ember, a száműzött nemzetek, a szent Egyház, a hajléktalan nép Királya, amely a halálsivatagon át vándorol a kereszt zászlaja, az örök jelképe alatt!... » — « ... Ó, megbocsátás Krisztusa! Te megbocsátasz nekünk, még mielőtt vétkeztünk volna, és így megszabadulunk a sodró árból, amely a kárhozat örvényébe visz. Te megbocsátasz az embernek, aki nem tudja, mit cselekszik. A megbocsátás a te tejszínű holdfényed! » (« *Perdón es tu lechosa luz lunar*! »).

A költő felsorakoztatja Krisztus bibliai költői képeit: Ő a pap és az áldozat, az ötpecsétes könyv, amelyet csak a szeretet nyithat ki; a mennyország fehér kapuja; a fájdalomvölgy lilioma; az egek fehér galambja; az élővíz, amely az örökkévalóság szomját oltja; az éltető és megerősítő igazság amely megszabadít a hazugságtól; Isten Városa, az ember végső célja, ahol már nem érvényes a régi törvény, és nem uralkodik az állandó változás... A kereszt körül magány és csend uralkodik. Krisztus elhagyatva Istentől, az emberektől és az angyaloktól, a magány trónusára függesztve holtan, « töltsd be a lelkek magányát, és tedd a magányos embereket egyetlen emberré! Egyesíts bennünket, és leheletedre a lelkek egyetlen hullámként haladjanak előre. Mert, Jézus Krisztus, te azért haltál meg, hogy egybegyűjtsed Isten szétszóródott gyermekeit egyetlen nyájjá, egyetlen pásztor alatt! »

A halál a legfőbb magány. De míg a mi halálunk nyomor és átok, Krisztusé szabadulás és élet. « Te a halált, a véget az élet kezdetévé és királynőjévé tetted... Ó, Krisztus, haláloddal emberi véget adtál a Mindenségnek, és végre te a halál Halála lettél! » Krisztus állandóan meghal és feltámad bennünk. Halála, az örök áldozat, számunkra örök élet és a végső feltámadás bölcsője.

Hogyan minősülhetne « hegelinek » a költemény végső könyörgése? Itt a költő az Úrhoz fohászkodik: « Uram, add meg

nekem, hogy amikor eljön a vég, és én elveszetten vergődöm, hogy kijussak ebből a sötét éjszakából, ahol álmodva a szív gyötrődik, belépjek az alkonyt nem ismerő ragyogó nappalba, fehér testedre szegezett szemmel, Emberfia, teljes Emberség, a teremtetlen, soha meg nem haló fényességben; szemem a te szemedre szegezve, ó Krisztus, és beléd veszítve, Uram, tekintetemet ».

A *Diario intimo*, amely 1897-es « megtérését » rögzítette, *A tragikus életérzés* (1913) és *Velásquez Krisztusa* ugyanazt a Miguel de Unamunót tükrözik, akinek esze szkeptikus és « ateista » volt, de akinek « szíve » érzékeny volt Istenre, a Szeretetre, és aki — hisszük — 1936 szilveszterén a halálban találkozott Krisztussal, akit teljesen sohasem tagadott meg.

5. VALLOMÁS A KASSAI ULYSSESRŐL

Márai megváltás-keresése

« A mű nemcsak betű, hanem magatartás is ». E megállapítást Márai Babits-megemlékezésében olvasom, a tömör, találó « Lélek » c. vallomásában, a *Babits-Emlékkönyv*ben. Máraira is alkalmazhatjuk, aki tulajdonképpen mindig vallott, magáról írt, világnézetéről és hitéről, ill. hitetlenségéről, szorongásáról és megváltás-kereséséről. Legalábbis külföldi bolyongásai során. A « kassai Ulysses » *« homo viator »*-nak is nevezhető — Marcel kifejezésével —: a hontalanság megélt metafizikája nála az emberi sors paradigmájává változott. Sokat utazott, miután elhagyta Budapestet, de lényegesebb volt nála az a belső, szellemi kaland, amelyről naplói minden lapján és néhány más könyvében vallott, pl. a *San Gennaro vére* c., talán legszemélyesebb regényében, vagy a *Harminc ezüstpénz* c. esszénovellában, amely Jézus és Júdás « drámája » kapcsán az említett megváltás-keresést tematizálja.

Mielőtt mindezt jobban kifejteném, megjegyzem Valéryvel (akire oly gyakran hivatkozik Márai naplójegyzeteiben): ha az író közzétette művét, kiszolgáltatta magát az értelmezéseknek. Valéry a *Tengerparti temető* értelmezésével kapcsolatban írt erről — idézem: « Sohasem létezik egy szöveg igazi értelme. Itt a szerzőnek nincs tekintélye. Bármit *akart mondani,* azt írta, amit írt. Egy szöveg, ha már közzétették, olyasmi, mint egy készülék, amelyet bárki kedve és eszközei szerint használhat: nem biztos, hogy megszerkesztője jobban használja, mint valaki más ».

* * *

Amikor Márai tragikus halála után újraolvastam egyik legszebb, *San Gennaro vére* c. regényét, amely először 1957-ben németül jelent meg *, megdöbbentem, milyen pontosan « megjövendölte » saját sorsát — a vasfüggöny mögül Nápoly környékére

---

* Márai Sándor műveit a Griff-kiadásokban idézem.

menekült, majd öngyilkosságba *menekült* hős alakjában, a pap és az élettárs által felidézett beszélgetésekben.

Az élettárs így mondja el egyik beszélgetésüket (a hős Stefan Zweig, Toller, Majakovszkij és Thomas Mann fia öngyilkosságára utalt): « ... Zweig hitt egy Európában és egy napon megértette, hogy nincs többé az az Európa... Toller és Majakovszkij hittek a forradalomban és egy napon megértették, hogy nincs sehol az a forradalom... É a többiek, akik megtették (ti. elkövették az öngyilkosságot) más és más okból, mind megértették ezt. Itt tart most ő, mondta. Mit feleltem?... Ilyenkor nagyon nehéz felelni. Nem lehet érvekkel felelni, amikor valakinek a szívében megalvad a vér... Emlékeztem a csodára, amelyet délelőtt láttunk, arra, hogy a vér, amely valamikor egy ember szívében dobogott és aztán megalvadt... olyan volt, mint egy fekete szurokdarabka... a csoda erejével egyszerre mégis olvadni és buzogni kezdett... Megkérdeztem, nem hiszi-e, hogy a mi szívünkben is megolvad egyszer az alvadt vér... minden, amit megéltünk, minden, amiből halál következik, egy napon felolvad és élni kezd, mint az üvegtartályban a szent alvadt vére?... Azt mondta, nem hisz ebben. A világot csak akkor lehet megváltani, ha áldozatot hoznak, ismételte... » (205).

Márai nem tudott hinni a csodában, amit Szent Januáriusz vérének felforrása csak jelképez. Pedig ez a hontalan, szellemi tájakon örökösen utazó Ulysses, *homo viator,* aki átvándorolt világnézeteken, vallásokon, kultúrákon, keresve az élet értelmét és a megváltást, néha — amikor nemcsak szkeptikus-kritikus éles eszére, hanem a szívére is hallgatott — megsejtette a transzcendenciát, azt a valami « más »-t, amiről éppen a *San Gennaro vére* borítójának fülszövegében vallott: « Öreg vagyok, nem hiszek semmiben. De meg kell mondjam, az elmúlt évtizedekben — néha ásítón köznapi, néha fogvacogtatóan félelmes — fordulatok közben mindig újra gondolnom kellett arra, amit a regényben a nő mondott (ti.: 'Volt itt cirkusz, babonaság... de volt valami más is'). Nem tudom, van-e 'csoda'? De most, a vége felé — nemcsak a regény, hanem sok minden vége felé —, mindig újra megkísért a gyanakvás, hogy a tapinthatón és érzékelhetőn túl van valami 'más' is. Lehet, hogy ez csak rögeszme. Az is lehet, hogy csak gyávaság. De így igaz, hát leírtam... ».

Itt is a nietzschei « erős ember », a vallásos hitet gyávaságnak tartó pogány szellem gőgje kísért. Márai gyakran hivatkozott

Nietzschére; pl. amikor a halálra, ill. az öngyilkosságra gondolt ebben az 1976-os naplójegyzetében: « Nietzsche. Meghirdette, hogy 'az erős ember idejében hal meg'. Nem tér ki a halál elől, nem érzi gyöngeségnek, ha levonja a bukás következményeit. (Személy szerint nem sikerült 'idejében meghalnia'). A keresztény morál bűnnek tekinti az öngyilkosságot. A japánok — mint Nietzsche — szükségességnek ». (*Napló,* 1976-1983, 10).

A *San Gennaro véré*-ben olvassuk, hogy a hős régóta készülődött az öngyilkosságra, azt akarta, hogy a nő adja be neki a morfiuminjekciót, mert ő nem érezte magát elég erősnek. « Egyetlen csillag sem volt az égen... s ez a csillagtalan nápolyi égbolt tud félelmes lenni. A Vezúv sem látszott, a tenger sem. Egyedül voltunk. Éjfél után megszólalt. Arra kért, hogy öljem meg. Nyugodtan beszélt. [. . .] Azt mondta, az öngyilkossághoz igen nagy erő kell, az őrület ereje... Sok orvos hiszi, hogy minden öngyilkos őrült, abban a pillanatban... De ő nem őrült. Ő csak egy ember, akinek nincs ereje megtenni, s engem kér, tegyem meg neki ezt a szívességet, öljem meg... ».

Az öngyilkosság, miként egyáltalán a halál, megérthetetlen, mert titok. Ezt jól érezte Márai, aki 1981-ben ezt jegyezte be naplójába (*Napló* 1976-1983, 114): « A halált — mint a világegyetemet — nem lehet értelemmel megközelíteni. Nincs 'értelme'. Csak van, mint a föltétlen tények, értelem nélkül ».

* * *

Itt az abszurdról meditáló Albert Camus jut eszembe, akivel meglehetősen rokonszenvezett Márai; sokszor idézte, sokban igazat adott neki. Camus, az abszurd ellen lázadó ember *Sziszüphosz mítosza* elején ezt a kijelentést teszi: « Egyetlen igazán komoly filozófiai probléma létezik: az öngyilkosság. Eldönteni, hogy az élet megéri-e vagy sem, hogy leéljük, ez annyi, mint választ adni a filozófia legalapvetőbb kérdésére... ». Ez a hamleti kérdés: Lenni, vagy nem lenni? De Camus, aki végigveszi az abszurd ember, így az öngyilkos magatartásait, megjegyzi: az öngyilkos tettével csak azt bizonyítja, hogy ő maga nem találta meg az élet értelmét. Kell értelmének lennie, de ő nem találta meg!

Ismerjük Sziszüphosz mítoszát, amelyet Camus könyve végén felidéz: A mitikus hőst ott látjuk a hegy tövében a sziklával. Camus, aki egyébként később túljutott ezen a világnézeti állás-

ponton, megjegyzi: « Boldognak kell képzelnünk Sziszüphoszt! » Szerény vigasz, abszurd álláspont. De úgy tűnik, egy időben Márai is ezt vallotta, amikor túl a kereszténységen és a buddhizmuson (mindkettő eszkatológiáját elvetette), 1976-ban azt jegyezte be naplójába, hogy a legrokonszenvesebb végül is a görög mítoszbölcsesség, « amely vállalja a létezés árát, és a 'győzelem reménye nélkül harcol'... » (*Napló* 1976-1983, 30).

Hitetlenségének és pesszimizmusának kétségkívül *racionalizmusa* is egyik forrása lehetett. Kutatta a világegyetem rejtélyét: Teilhard paleontológiájától és fejlődéselméletétől kezdve a csillagvilág titkaiig, ill. a genetikáig minden természettudományos probléma izgatta; ugyanígy a történelem iránya (Toynbee-t szerette), a kultúrák kibontakozása és hanyatlása (Spengler), a politikai rendszerek szerkezete... a vallásszociológia, pszichológia, misztika... — egyszóval mindaz, ami az emberre és sorsára fényt vethet. De csak azt fogadta el, amit belátott. A hitet gyengeségnek vagy betegségnek tartotta, vagy primitív babonának. Bár Assziszi Szent Ferencnek és Avilai Szent Teréznek némileg « megkegyelmezett ». És természetesen Jézusnak, « az irgalom zsenijének ». Ebben nem követte az őrült Nietzschét, aki féltékenységében gyalázta a Názáretit, Dionüszoszt állítva a Keresztrefeszítettel szembe.

A *San Gennaro véré*-ben a ferences pap így számol be a hőssel folytatott egyik beszélgetéséről. « Megkérdeztem tőle, mit képzel megváltásnak?... Iparkodtam tárgyilagosan kérdezni. Akkor még gyanakodtam, hogy őrült, vagy komédiázik. Azt felelte, nem tudja pontosan megmondani, de megvizsgált minden lehetőséget. Gondolt arra is, hogy ez az ötlet — így mondta, ötlet... — egyféle kóros kényszerképzet, a paranoiás tünetek egyike. Mindazok, akik eddig ilyesféle igénnyel léptek fel önmagukkal és a világgal szemben, patológiás emberek voltak. Így mondta. Megkérdeztem, mit gondol, a mi Urunk Jézus Krisztus is patológiás volt-e?... Azt mondta, nem hiszi. Jézus egészséges volt, harmonikus és előkelő ember... Így mondta. Jézus — ezt is mondta még — nem is hitte soha, hogy ő az ember, akit Isten kiválasztott a világ megváltására. Jézus mindig szenvedett a tudattól, hogy talán ő a kiválasztott, utolsó pillanatig, a kereszten is szenvedett a nagy szereptől, amelyet csak elviselt és elfogadott, de soha nem keresett... » (148).

Mindezt, mindjárt látjuk, bővebben kidolgozta a *Harminc ezüstpénz*-ben. De most még egy mozzanatra figyeljünk, ami Má-

rainál (éppúgy, mint Jézusánál, Júdásánál vagy más hőseinél) döntő: a *félelem,* vagy inkább — Kierkegaard kifejezésével: a *szorongás, ami a szabadság szédülete.* Ez is szerepet játszott öngyilkosságában, gondolom. A *Föld, föld* c. emlékezések végén írja (312), miután a Budapestről érkezett Arlberg-expressz az utolsó igazoltatás után továbbindul az ennsi hídról: « Az éjszaka csendes volt. A vonat zajtalanul indult. Néhány pillanat múltán elhagytuk a hidat, a csillagos éjszakában utaztunk tovább egy világ felé, ahol nem várt senki. Ebben a pilanatban — életemben először — csakugyan félelmet éreztem. Megértettem, hogy szabad vagyok. Félni kezdtem ».

* * *

A *Harminc ezüstpénz*ben, amely *Jézus*-esszé (ez a régebbi) és *Júdás*-novella együtt, a *megváltás* gondolata a központi téma; az « árulás »-eszme Júdás szerepe és drámája kapcsán — szerintem — csak másodlagos. (Esszét, novellát mondtam, mert igazában a könyv nem sorolható a szokványos értelemben vett « regény » műfajába, hanem inkább « előtanulmány », legalábbis az első fele; amolyan hosszabb naplójegyzet-sorozatnak is tekinthető). A film csak a könyv felénél mozdul meg, amikor Jézus fellép és Júdás színre lép. A történeti-szellemtörténeti helyzet, légkör egyszóval a tér-idő koordináták felvázolásánál Márai elsősorban a Szentírást használja. (Hűségesebb hozzá, mint pl. a krétai Ulysses, N. Kazantzakisz *Utolsó kísértés* c. regényében, amelyből Martin Scorsese vitatott filmje készült). Kodolányi János *Én vagyok* c. Jézus-regénye viszont (amelynek « betétje » a *Jehuda bar Simon*-Júdás) még hűségesebbnek tűnik, mint Márai írása, akinél felfedezem E. Renan és az ő forrása, a liberális Strauss exegézisét és Jézus-értelmezését. De Márai felhasznált számos profán forrást is. Igazában mégsem exegéta, nem is történész, még kevésbé teológus. Mint művész, író igyekszik megragadni és megrajzolni Jézus egyedülállóan szép Alakját, és ez irodalmi szinten sikerül is neki. A költői beleélés és a pascali « szív » (az intuíció) segíti abban, hogy megközelítse Jézus titkát, az Irgalom megtestesülését. (Vö. 35. és 103. old.).

Jézust kezdettől fogva — pontosabban fellépése kezdetétől fogva — ez a kérdés nyugtalanítja: « Hogyan lesz az Istenből ember?... Ez a kérdés életének tartalma, az ő titka » (35). Majd « teljesen eltöltötte a félelmetes tudat, hogy az Egyisten, a Névtelen egy vele, az emberrel » (37). « A pogány, a hellenisztikus, a

zsidó világban Jézus az első ember, aki nem 'hiszi', hanem tudja, hogy az Isten egy emberbe költözött. És ez a tudat nem mámorítja meg és nem torzítja el személyiségét: emberi marad, a titokkal a szívében harmonikusan él tovább. Az alak ezt a különös összhangot sugározza, rögtön az első pillanatban, mikor megjelenik a történelmi színpadon. [. . .] A titok értelme annyi, hogy zsidók és pogányok sorsán túl van közös megoldás az emberek számára. Így lép föl és így jelenik meg az alak, földien és tapinthatóan a mindenkori Tamások számára. Emberi voltában is emberfelettien, mert találkozott Istennel, aki benne ember lett. Így tudja ő, így hiszik később mások » (43).

Ezekkel a sorokkal zárul « Az alak » c. ragyogó fejezet, amely tiszta költemény. Márai vallomása az istenkeresésről, értelem- és üdvösségkeresésről; arról az emberiségről, amely a századok során számtalan arcot alkotott magának Jézusról. « A názáreti arca, ahogyan az emberiség látta, megalkotta, kifejezte és megőrizte: a lelkiismeret látomása. [. . .] Kellett egy arc a nagy panoptikumban, egy arc, amelybe az emberi bűntudat belemintázza az irgalom, a részvét, az együttérzés vonásait » (30). A különböző korokban megmintázott « Jézus-arcok egyek lesznek abban a másik, soha nem ábrázolt és kifejezett ember-arcban, amely egyedül 'hivatalos', mely minden szorongatott ember lelke mélyén megvilágosodik, mikor egy ember úgy érzi, elveszett az élet számára, nem remélhet már segítséget az emberektől. Úgy működik ilyenkor az emberi képzelet a veszély ihletében, mint a művészek idegrendszere: alkotni kezd. Ezt az arcot alkotta meg. Ezért 'hiteles' ez az arc » (31).

Márai könyve első részében mintegy a Jézus-jelenség fenomenológiáját vázolja fel, megvilágítva az *eidoszt,* az isteni ember alakját, *ahogy szépségében megjelenik.* Világos, hogy nem pusztán az emberi vágy kivetítődéséről és a képzelet alkotásáról van szó. Az Írások és a keresztény hagyomány volt mindig a támpont ebben az alakításban, « teremtésben ». Egy nagy svájci teológus, Hans Urs von Balthasar *Herrlichkeit* c. teológiai esztétikájában a szépség, a « Dicsőség » oldaláról közelíti meg Jézus *Alakját,* — persze a szakember hatalmas anyagismeretével. Azon lehet vitatkozni, hogy mindaz, amit Márai mond Jézus istenemberi öntudatának ébredéséről, teológiailag helytálló-e. Ez a titok egyébként is a teológusok keresztje. De a művészi megközelítés szintjén hiteles-

nek mondhatjuk a regényíró eszmélődésének kifejezését. E megközelítés után helye van még a további reflexiónak, és *főleg egy döntő lépésnek: a hitének.* Mert a Jézus-jelenség kihívás és megoldás. Kihívás, felszólítás a hitre. Megoldás is rögtön a választás után: mert « a Szó és az Ige új értelmet adott mindennek » (7), nemcsak Palesztinában, hanem a legegyetemesebb távlatokban. Ami Jézusból felhangzik az időben: « A kérdés, amely nyugtalanítja a szenvedélyes és hívő lelkeket: az Isten viszonya az emberhez. Az Isten, aki nem 'szólítja' az embert, nem is szállást vesz benne, hanem egy lesz vele... É ebben az ember számára van valami félelmetes » (36-47). « Jézus, amikor meghirdette, hogy van feltámadás: megrendített egy életérzést » (39).

* * *

Lássuk ezek után a dráma másik szereplőjét, Jézus « ellenlábasát », Júdást, aki kevéssel Jézus fellépése, megkeresztelkedése után lép színre, illetve kapcsolódik be a történetbe. Márait főleg a szerep, a típus érdekli, az « Áruló », aki mindig jelen van a történelemben, legyen az írástudó, pap, forradalmár... A *Harminc ezüstpénz* utolsó lapján Márai jegyzetéből megtudjuk, hogy a könyvet egy emberöltő előtt « egy budapesti romos szükséglakásban » kezdte írni; a sárguló kéziratot magával vitte külföldre. « Többször áthajózott az óceánon... ».

A « városból » való Júdásnak, aki nem követi vak hittel a Názáretit, mint az egyszerű halászok, megfontoltan állást kell foglalnia a Prófétával szemben. Hit és kétely között vergődik. A későbbi evangélista Lévi vámossal, Mátéval folytatott tudós beszélgetés után meggyőződik arról, hogy Jézus nem az a messiás, akit ő várt. Rászánja magát az árulásra. Már csak azért is, hogy megszabaduljon a félelemtől, a kételyből, a bizonytalanságból származó szorongástól. Amikor átlépte Annás főpap küszöbét, *« az a sajátos nyugalom áradt el testében, amit az ember akkor érez, ha betölti szerepét »* (151). Pedig előtte tétovázott, hogy beavatkozzék-e az eseményekbe. « [Ez az izgalom... olyan volt, mint a búcsújárás nyugtalansága, a rendkívüli idegállapot, melyben a 'profán' és a 'bigott', a köznapi környezetből és tennivalóból felszabadult, idegenbe rándult emberek kézdörzsölő és jókedvű életérzése szorongással és félelemmel vegyül. Mert minden ilyen búcsújárásnak legmélyebb és legtitkosabb rugója a félelem: egy ember

elindul hazulról batyuval, asszonnyal és gyerekkel, *mert fél.* Mindig így indul el. Akkor is, ha a totem nyomába megy. Vagy egy kegyes kép felé, mely a csodát ígéri. Vagy — mint a zsidók az ünnep idején — a rítus és az Arctalan felé. De most a félelem is másképpen sugárzott a tömegből: nem volt egyszerű istenfélelem, nem is a búcsújáró izgalom kipárolgása]. Júdás szimatol. Jeruzsálem már napok óta nyugtalanságban élt. A hír, hogy a názáreti eljött az ünnepre és beszélt a Templomban [. . .] — a híreket nem lehetett pontosan megítélni, mert mindenki mást mondott... De a várakozást szimatolni lehetett, mint egy testi szagot: a félelem párája úszott a sikátorokban, mint a füst és a köd. Júdás átlépett a nyögdécselő, rongyokba burkolt embereken. Talán a Messiást várják, gondolta. De talán csak azt várják, hogy a félelem szorongása enyhüljön beleikben és végre történjen valami — nagyszerű és csodálatos, vagy borzalmas és érthetetlen, de végre történjen valami. És a félelem, amely őrölt a húsukba, akkor eloszlik » (149kk).

Amit itt Júdás *szerepvállalásáról* mond, azt — *mutatis mutandis* — Jézus messiási szerepére is alkalmazza Márai. Itt világosan felismerem Renan *Jézus*-ának hatását. (Egyébként egy helyütt kifejezetten is említi Renan nevét). *Amit Jézus messiási öntudatának felébredéséről és szerepvállalásáról itt olvashatunk, az jórészt — mint mondtam — a XIX. századi liberális szentíráskritikára* emlékeztet, nevezetesen Straussra, aki Renannak is egyik forrása volt. (A francia aposztata pap magasztalja Strausst bevezetőjében).

« Itt van egy ember, aki már nem a nemzetet akarja megváltani, hanem az emberiséget. Nem a Törvényt akarja betölteni, hanem az Istent. Itt állott a Messiás, előttük és közöttük. Különös, gondolták és megborzongtak... » (70). A nők és az egyszerűbb emberek, a halász-apostolok ösztönösen megérzik, hogy ő a Messiás. Szívükkel értenek, magyarázza Márai — a pascali « szívre » (vö. 103) utalva. Az írástudó, művelt Júdás már okoskodik, nem tud hinni ilyen egyszerűen. Az emberek megérzik, hogy Jézus Alakjában — az emberi alakban — valami emberfelettivel találkoznak. Majd az új prófétára, Jézusra irányítja tekintetét, az Ember fiára: akinek nehéz lesz a Szerep vállalása. Mindvégig voltak « belső megrázkódtatásai » — magyarázza Márai —. « Magatartása hősies és következetes: elfogadta a végzetet, hogy ő a Messiás, elvállalta, mint egy félelmes áldozatot. De közben fel-

lobbantak pillanatok és időszakok, amikor *félt.* És nemcsak a kínzástól félt, a szenvedéstől és a haláltól. Nemcsak az emberek baromi kegyetlenségétől félt, a félreértéstől és a gúnytól. Ettől is félt, mert ember volt. És előkelőség és büszkeség volt lényében, türelmetlen büszkeség, amely mindenki ellen fordult, aki nem hitt benne, vagy nem hitt elég gyorsan és feltétlenül. Ilyenkor, idegesen és érzékenyen, rögtön vádolt és ítélt, még fenyegetett is. De ezek az emberi rövidzárlatok feloldódtak a tudatban, mely mélyebb, szervesebb volt a lényében, mint minden, amit ember szándékkal gondolhat: a tudatban, hogy ő a Messiás » (74-75).

Márai szerint Jézus vállalja a végzetes messiási *Szerepet,* amely egyedülálló a történelemben. (Valójában az evangélium szerint Atyjától kapott küldetését teljesíti!).

« És nem önkényesen vállalt ez a szerep, hanem végzetesen. Ezért megborzad » (77). Nem bölcs, mint Seneca vagy Szókratész. « Miben volt 'zseni' Jézus? Mi volt a 'műfaja'? Nem volt filozófus, sem író. Költő volt, de nem művekben fejezte ki magát, hanem egy nagy szerepben. Lényében volt költő, magatartásában és megnyilatkozásában. Jézus, amikor szerepe megtisztul minden időszerűtől és emberitől, az irgalom zsenije lesz. Lángész az irgalomban, zseni a kegyelemben » (77). « Jézus nem trónkövetelő, hanem megváltó. Ez a 'szerep' feltétlenül végzetesen eltölti (83).

Ezt a fatalizmust a teológus visszautasítja. Egészen más a kiválasztottság és a küldetés, amelyet Jézus, a Fiú, az Atyának engedelmeskedve teljesít.

De Márai így látta. Két sors, két dráma, két szerep: Júdásé és Jézusé. Nem tudhatjuk, miért árulta el Júdás Jézust. « Mert gyűlöli? Annás horkanásszerűen felnevetett: — Nem gyűlöli. — Akkor miért árulja el?... A főpap hallgatott, mint aki tűnődik, érdemes-e válaszolni? Fogtalan mosollyal nézett a hamvadó cédrusüszkök parazsába. Inkább magának felelt, mint aki egy hosszú élet gyakorlatában megtanulta, hogy a végzettel és az emberekkel nem érdemes vitatkozni: — Mert belement az ördög. És visszaült a tűzhöz » (154). Ezután következik az éjszakában maga az árulás. Jézus elfogatása. Kozmikus panoráma: az akkori földközi-tengeri tájon, illetve az ismert földön mindent, mindenkit beborít a sötét éjszaka: Júdást és a kínai császárt, Rómát és Nápolyt Caprival, Gamalielt és Saulust. Júdás, miután betöltötte történelmi szerepét, miután kiszolgáltatta Jézust, akire hamarosan « Feszítsd meg! »-et

kiált a tömeg, eltűnik az éjszakában. Annás tovább töpreng, miért tehette: pénz, irígység, féltékenység, sikeréhség?... Mindez nem mond többet, mint a Szentírás: Mert belement az ördög. *Mysterium iniquitatis.*

És már készülődik Saulus, hogy felajánlja szolgálatait a jeruzsálemi templomnak, hogy cselekedjék, mert Jahve kiválasztott népét veszély fenyegeti: mindenfelé kezdenek fertőzni az új tan cinkosai, a Názáreti követői (163).

Jézus mondotta: « Akik titeket megölnek, szolgálatot vélnek tenni Istennek ». Lehet, hogy Júdás is Jahve ügyét akarta védeni, miként most Saulus. De akkor a kariotiból miért lett áruló és öngyilkos, a tarzusiból pedig a megtért apostol, Jézus hirdetője? Kiválasztottság, predestináció? Az is, bár Isten nem determinálja a szabadságot a rosszra. Az öngyilkosság és a vértanúság látszólag — fenomenálisan — hasonló: mégis abszolút különbözők. Az öngyilkos *elveti* magától az életet, a vértanú *odaadja* azt másokért, egy eszményért, pl. a szabadságért. Az öngyilkos *gyűlöl:* önmagát, Istent, a világot —, ezért gyilkos, mint a sátán, ahogy János írja. A vértanú, mint Jézus is, *szeretetből* odaadja életét barátaiért és ellenségeiért. Meghal Júdásért is. És ez a végletekig menő szeretet lesz feltámadása. Keresztje már felmagasztaltatás. Mert a szeretet erősebb, mint a gyűlölet és a halál. A Feltámadott teríti majd le Saulust a damaszkuszi úton, s majd Krisztus szeretete űzi Pált, hogy hirdesse a keresztre feszített és feltámadt Krisztust a Földközi-tenger tájain, egészen Rómáig, ahol életét adja Krisztusért. « Szeretett engem, és önmagát adta értem! » — kiált fel Pál. Szeretem én is, és életemet adom érte — ez a válasz. Ez is misztérium, miként a gonoszságé — *mysterium caritatis.*

* * *

Márai egyik 1961-es naplójegyzetében (*Napló* 1958-1967, 83-84) Jaspers « Az atombomba és az emberiség jövője » c. könyvére reflektál, ahol a német egzisztencialista filozófus arra is utal, hogy az 1956-os magyar forradalomnak pedagógiai kihatása van: « A mártírok fokozzák azok erejét, akik utánuk jönnek és példát vesznek róluk... ». És itt következik Márai megjegyzése, aki annyit foglalkozott az áldozatból eredő megváltással, megsejtve annak titkát, bár hinni nem tudott benne: « Az 'áldozat' végső értelme mindig misztikus és a szabadságvágy tud olyan robbanást okozni,

mint egy atombomba. Arról ír (ti. Jaspers), hogy a szabadságvágy 'megnemesít egy népet, hogy megnemesíti az egyéneket is...'. Ilyen 'nemesség' — ritkán — észlelhető az emigrációban is. Azok, akik elhagyták szülőhazájukat, holott erre személyes okuk nem volt. De nem tudtak és nem akartak szabadság nélkül élni. Ez az új nemesség ».

Kétségkívül, az író itt önmagára is gondolt. Sorsát a megdöbbentő *Halotti beszéd*-ben így jellemezte:

« Tűrd, hogy már nem vagy ember *ott,* csak osztályidegen,
Tűrd, hogy már nem vagy ember *itt,* csak szám egy képleten,
Tűrd, hogy az Isten tűri ezt s a vad, tajtékos ég
Nem küld villámot gyújtani, hasznos a bölcsesség... »

És még befejezésül, epitáfiumként ez az önarckép, az *Ujjgyakorlat* 1. szakasza:

« Este nyolckor születtem, fújt a szél.
Kassát szerettem és a verseket,
A *nő*ket, a bort, a becsületet
S az értelmet, mely a szívhez beszél.
Mást nem szerettem. Minden más titok.
Nem könyörgök s ne irgalmazzatok ».

6. NÉMETH LÁSZLÓ HITE

A hitetlenül is hívő író üdvösség-keresése

« Ama kései, tékozló remény,
az utolsó, már nem a földet lakja,
mint viharokra emelt nyárderű,
felköltözik a halálos magasba ».

(Pilinszky János, *Ama kései*)

Ezt a négysorost Pilinszky János ajánlásként írta fel arra az idézetgyűjteményre (Gustave Thibon készítette Simone Weil írásaiból), amelyet Németh Lászlónak ajándékozott. A zsidó értelmiségi családból származott, lélekben keresztény lány műve — amint Németh László maga írja — Pilinszky számára « valóságos pótevangéliummá vált: igényességének öröm, hitének megerősítés ». Az ajándékkötet és a dedikáció figyelmeztetés volt Némethnek arra, hogy elmélyedjen a francia filozófus-misztikus nő írásaiban. « Minthogy olyan ember biztatott rá, aki maga vallásosságáról néhány szóban többet mondott, s hitelesebben, mint bárki más, s aki az én vallásos élményeim határait is ismerte, kötelességemnek éreztem, hogy kedves szerzőjében, ha késve is, elmélyedjek ». Németh László ezekután röviden bemutatja Simone Weilt, akinek « élettörténete egy misztikusra készít elő — egy modern Szent Terézre ». Ez a kis könyv — folytatja Németh László — « minden csak nem líra — a megtérés élménye, az Istenbe olvadás stációi, mindaz, ami egy Claudelt is himnuszokra sarkallt. (...) A misztikus égést ő filozófiai műszavak alá rejti, a könyv címében levő két szó — a pesanteur és a grâce Simone Weil szótárának két sarkalatos szava. (...) Úgy gondolom, a vallásos élménynek ez a filozófiai műszóba szedése az, amit teológiának neveznek, s Simone Weil ebben a könyvében mint önmaga kereszténységének teológusa áll elénk ».

Németh később még megjegyzi: « Pilinszky Jánosnak szerencséje van, a megtérítésre kiszemelt öreg barátjának könnyű bejárása van a pesanteur és grâce rendszerébe. Első regényemben,

az *Emberi színjáték*ban használtam az 'ellengravitáció' szót, amelyet munkásságom első, úttörő méltatója, Gyulás Pál azonnal felkapott, kiemelt. Az emberi cselekvésnek megvan a maga mechanikája, olyan szabályszerű, következetes, mint a földi nehézkedés hatása. (...) No, a gravitáció az, amit Simone Weil is így nevez, pesanteurnek, nehézkedésnek. Az ellengravitáció meg az, amire a rég bevált szót, a grâce-t, kegyelmet alkalmazza. A két szóhasználat mögött persze rögtön szembetűnik a különbség is. Az ellengravitáció énnálam, ha Boda Zoltánt ki is viszi az életből, természet s az erkölcs, amelyet én a fejlődésirányító szervek legmagasabbikának tekintettem, a testi fejlődés lezáródása után ő licitálja ki az emberből lehetőségeit, s egyre magasabb célok felé törve, ő rázza le, szputnyik módra, a nehézkedéshez szükséges okosság mechanikáját, s röpíti azt, akit elkapott, egy lelki kiteljesedés, az üdvözülés s ezzel a halál felé. Simone Weilnél a pesanteur s a grâce a természetfölötti lélek behatolása... »

Itt most nem lényeges az, hogy Németh László miképpen értelmezi Simone Weilt. A kereszténység küszöbéig eljutott francia misztikus olvasása is, miként minden más olvasmány, téma, *alkalom arra, hogy önmagát szituálja, nézeteit tisztázza.* Az esszéktől és könyvismertetésektől kezdve a vallomásokig, az életrajzi adalékokig, naplókig, műve folytonos értelmezéseiig, *Németh László egyetlen témája, alanya-tárgya: Németh László.* Mielőtt elemeznénk néhány Németh-értelmezést, majd több önröntgenezésből eredő képet, « látleletet » Németh vallásosságára vonatkozóan, az említett Pilinszky-vers és Simone Weil-utalás kapcsán szeretném hangsúlyozni, hogy itt a « *minőség* forradalmá »-ért küzdő szellemi ember, a *minőség*erkölcsöt és *minőség*szocializmust hirdető próféta, az « *emelkedő nemzetért* » kiálló elkötelezett író lényeges « betájolódásáról » van szó.

1. *Értelmezések*

A « MINŐSÉG » fogalom valamiképpen Németh László « ISTEN »-évél, vallásosságával és etikai felfogásával is kapcsolatos. Mindenesetre kulcsfogalom életművében. Ezt megerősíti Király István jelentős tanulmánya is (amellyel egyébként sok ponton nem értek egyet) « Németh László gondolatvilágáról », amely az 1989-es *Életmű szilánkokban* c. kétkötetes mű (= *Ész*: Tanulmányok, kritikák, vallomások) bevezetőjeként jelent meg. Jelentős,

mivel — immáron szabad légkörben — némileg rehabilitálja Németh Lászlót, bár még kísért a régi marxista (lukácsi) szemlélet, amely annakidején torzulásokat eredményezett pl. Király István Ady-értelmezésében is, főleg Ady istenes verseinek ideológizáló interpretációjában. Idézem azt a szakaszt Németh Lászlóra vonatkozóan, ami első megközelítésben helyesnek tűnik, mégha később árnyalnunk is kell, el is kell mélyítenünk.

Király István szerint a némethi *személyiségelv* antropológiai vetülete: a minőségerkölcs. A személyesség-elv célja *a minél teljesebb önmegvalósítás.* Valószínűleg Ortega y Gasset nyomán a « tömeg » ellenszavaként jelent meg nála az « *elit* », a « *nemesség* », a « *minőség* », amiről maga Németh megjegyezte: « A Minőség gondolata valóban vízjele lehet... életművem minden egyes oldalának ». (Tegyük hozzá: lehetséges Nietzsche befolyása is). Király István így magyarázza: « Különféle variációkban a *feljebb* volt egyberendelve vele értelmező szóként. Minőségről szólva Németh mindig magasba törésről, ellengravitációról, ormokra vitt zászlókról, éterlángszerű lobogásról, felfelé törő lépcsőkről, a teljesség, az abszolút, az örök szomjáról, a nagyság, a szárnyalás szenvedélyéről, magaslatról beszélt. 'Az embert nem igazolhatja semmi, csak az, ami följebb hajtotta' — fogalmazta meg számos változatban az 'ünnepi magas lebegést', a minőségigényt. Ily értelműen — a *felfelé* parancsát közvetítő metaforaként — kísértett nála az *Isten* képzete is. 'Isten: ragaszkodás lelkünk magaslataihoz' — sűrítette össze a maga ateista, huszadik századi 'vallásosságának' legbensőbb lényegét. A *felfelé*, a *maiora canamus*, a *Holdnak, mint minden jó vitéz* gondolatát — a minőség parancsát — magában hordva vallástalanul is vallásos lehetett az én » (*Ész* I, 51-52).

Ezt a jellemzést elfogadjuk első megközelítésnek, de mindjárt látjuk, hogy ennek az « ateista, huszadik századi 'vallásosságnak' legbensőbb lényege » több, bonyolultabb. Sokkal « dialektikusabban », vagy dialogikusabban kell megfogalmaznunk a hitetlenül is vallásos Németh László « filozófiáját » és « hitét », hiszen — miként Ady esetében is —, az ő hitetlensége nem volt csupán szcientista, sem aufklerista ateizmus; « hite » olyan feszülő-vívódó « dialógus » a vallástalan és vallásos ember között, amelyet jól illusztrál az 1954-es esszé *a vallási türelemről* (*Megmentett gondolatok* = *Mg* 167-175). Ez mintája lehet minden « ökumenikus » párbeszédnek.

*Emlékezünk, mennyire « szíven ütötte » az írót, amikor hallotta, hogy az egyik kiváló teológiai tanár ilyen címen adott ki szakdolgozatát: « Németh László útja a liberális protestantizmustól az ateizmusig ». Németh maga vallott erről Dr. Makay Miklósnak 1968-ban, amikor nyilatkozatot adott a Reformátusok Lapjá*nak. Ezt válaszolta arra a kérdésre, hogy mennyire tartozik a protestantizmushoz: « csak egész művemmel lehetne pontosan felelnem — vagy legalább egy antológiával, mely a kérdezőt egy-egy (nem reformátusok számára készült) írásomhoz utasítaná ». És Németh a *Négy próféta* előszavához, *A vallásos érzés neveléséről* szóló tanulmányához, valamint a *Negyven év* c. pályatörténet utolsó fejezetéhez utalja a tájékozódni akarót (*Utolsó széttekintés* = *Usz* 846).

Ezekután könnyűnek tűnhetne feladatunk: össze kell gyűjtenünk egy kis antológiát Németh László vallomásaiból, esszéiből, naplójegyzeteiből, és máris előttünk áll a « hitetlenül is hívő » portréja. Valójában nem ilyen egyszerű a kérdés. (Eltekintve attól, hogy végső soron csak Isten lát a lelkekbe). Mert nem mindig a *kifejezett* vallomások a legbeszédesebbek, legjellemzőbbek, hanem a személy és a mű « mélyrétegeiben » meghúzódó élmények és az áttételes « elszólások », illetve regényekben és drámákban megformált alter-egók.

Ezért előbb még meg kell vizsgálnunk az ember és az író néhány « értelmezését », kortársai, ismerősök és kritikusok megközelítéseit. Most már azért könnyebb feladatunk, mivel az életmű-kiadás is teljesebb lett az utóbbi években, megjelentek eddig így vagy úgy cenzúrázott írások vagy naplójegyzetek, illetve tárgyilagosabban « mernek » szólni a korábban « vonalas » kritikusok is. Elsősorban is hivatkozom azokra a kiváló jellemzésekre, amelyet az *Új Látóhatár* 1971. ápr. 18-i, a Németh László 70. születésnapjára megjelent különszámában láttak napvilágot (Hivatkozás: UL + lapszám).

Németh László mint esszéíró kitűnően tudott jellemezni írókat, értelmezni műveket [1]. Néhány « arcképe » ma is tökéletes, pl.

---

[1] Ez főleg magyarokra áll. Kevésbé volt mély és tárgyilagos, amikor idegenek életművét mutatta be. Ha jól megsejtette Proust nagyságát, Joyce *Ulysses* vagy Claudel *Le soulier de satin* c. műveinek eredetiségét és nagyságát

Cs. Szabó Lászlóé (1942-ben: *Két nemzedék* = *Kn* 732). Nos maga Cs. Szabó — aki elismerte a telitalálatot, mégha nem is tetszett neki, később « visszaadta » azt a « Mintadiák » c. Németh-portréval (UL 105-130).

« Németh László portréi, kritikái a húszas-harmincas évek fordulóján a magyar kritikai irodalom maximuma. (...) Engem meg, népiek s urbánusok közé ékelve, remekül átvilágított egy esszében. Hízelgőbbet írtak rólam, találóbbat nem, a röntgenfelvételen rajta van akkori gondolkodásom csontrendszere. Halász Gáborról mondtam egyszer, hogy gyémántfúró az agya, Németh Lászlóé is az, de a teljesítmény tízszer akkora. Hozzátéve, hogy a kritikus már nem volt annyira tisztában saját alkatával, mint nemzedékéből a legjobbakéval; ha meg ismerte, akkor tág határait is keveselte... » (UL 108). Találó Cs. Szabónak ez a párhuzama-ellentéte is (a regény- és drámaíró Némethről van szó): « A táj daltalan, rideg, Móricz Zsigmond a fecskékkel cikázza be, kéményszinten, pormagasságban, Németh László a sasokkal köröz felette, mégis ő az érzékenyebb és gyöngédebb. Ha másképp ír a látványról, nagyobb távlattal, 'görög korszakának' tulajdonítaná — akkor itatják át a tragédiaköltők — és Proustnak. (...) De az angol kritika jóval később még fordításon át is Tolsztoj s nem Proust szagát szimatolta meg, helyesen. A görög hatásban igaza volna, csakhogy az meg mind mélyebbre süllyedt, hogy a háború után csodát művelve táplálja, a végső megfogalmazásnál, az *Iszony* altalaját » (UL 109).

Cs. Szabó kiváló tanulmányában még számos találó vonást rajzol fel Németh arcképéhez: « Tervhalmozó », ahogy Gulyás Pál baráti szatírája, hosszú verse élethűen ábrázolta; feminin alkat, túlérzékeny; « csakhogy a nebántsvirág prófétában, másik pólusán megvolt az ellenfeszültség is, lelke népmentő részével szemben a rejteszkedő része, ugyanolyan töltésű. Ambivalens jelenség ». És még: « Németh László nem ideológus volt, azaz egy reakciós

---

nem emelte ki kellőképpen. Claudel « drámacsináló », a *Selyemcipő* « álremekmű », amint hogy ő legbonyolultabb esete az írói hamis nagyságnak » (*Európai utas* = *Eu* 460). Nem értékelte Claudel költőiségét, ami éppen — sajnos — hiányzik az ő drámáiból; nem vette észre a megtért íróban a pogány és a keresztény kemény csatáját.

hatalom vérebe vagy egy forradalmi hatalom szálláscsinálója, hanem pedagógus, a minőség szelíd forradalmára » (UL 113).

A két háború közötti értelmiségiek: Illyés, Márai, Zilahy, Veres Péter, Szabó Zoltán és Cs. Szabó éppúgy, mint Németh, a német vagy az orosz gyarmatosítás között keresték a kiutat, a megoldást, a « Harmadik Utat », — ami Cs. Szabóval: « egy szárazföldi nép menekülése képzelt csolnakokon a szellem tengerére » (UL 115). (Erre a kérdésre itt nem térek ki, mert szorosan nem tartozik témámhoz. Lásd: Borbándi Gyula, *A magyar népi mozgalom*, Püski, 1983).

Nemcsak Cs. Szabó, hanem Borbándi Gyula (*i.m.* 155-158) és főleg Veress Dániel is (UL 153-173) hangsúlyozzák Németh enciklopedikus törekvéseit, ami főleg a *Tanú*-korszakban szembeötlő. De egész művén végigvonul. Távlatokat nyitott, európai távlatokat, és a szó nemes értelmében « nemzetnevelő » akart lenni. Nemcsak « mintadiák », mintatanár is volt. Természetesen, « minőségre » akart tanítani-nevelni, ez volt « rögeszméje » hangoztatta. Pedagógus, a szó teljes értelmében; akkor is, ha tudománytörténetet, szellem- vagy vallástörténetet magyarázott. Mindjárt látjuk, hogy ezt figyelembe kell vennük a vallásra vonatkozó megnyilatkozásainál, pl. a vallásos nevelésről szóló tanulmánya elemzésekor. Ezt részben maga is tudta, pl. amikor művei készülő összkiadása elé írta az előszavakat: « A készülő összkiadás rákényszerít, hogy a kötetek elé írt előszavakban irodalomtörténésze is legyek önmagamnak. Felfogásom szerint egy mű csak a rávonatkozó, belőle mérhető gondolatokkal válik a nemzeti műveltség részévé s minthogy a műhöz már nincs hozzáadnivalóm, irodalomtudományunk pedig elég rest volt továbbgondolásukban, de még magyarázatukban is, mint annyi más munkát, ezt is én próbálom vállalva az illetéktelenség vádját erőmből telően pótolni » (Levél Veress Dánielhez 1969-ben, in: *Megmentett gondolatok* = *Mg* 587).

Veress Dánielnek megmagyarázza — csoportosítva műveit korszakok szerint —, hogy mi is volt a Minőség, ez az életét megszálló rögeszme: « Ha gondolkozol, milyen az az ember, akit a Tanú igazán átjárt, átnevelt, előtted sem bizonyos gondolatrendszerek vallója jelenik meg, hanem egy magatartás, életvitel, emberi atmoszféra. A Minőség nemcsak eszme, utópia: anthropologikum. (...) A görög istenekben volt meg ez az anthropologikumban gyökerező, az áthangoló eszmei érvényű valami, amelyet

én Minőségnek neveztem el » (*Mg* 589). És Németh László itt kifejezetten Kerényi Károly barátjára utal, aki « görögségben » mestere volt.

Ezt a kapcsolatot ki kell emelnünk, mert Németh vallásosságának megértéséhez is hozzásegít bennünket. Mindaz, amit Kerényi Károlynál a « Valláslélektan és antik vallás » c. tanulmányban olvashatunk (Kerényi K., *Halhatatlanság és Apollón-vallás.* Ókortudományi tanulmányok 1918-1943, 263-275), a « görögségért » lelkesedő Németh László vallásfilozófiájának alapzatába beépült. Kerényi ebben az 1936-os tanulmányban világosan kifejti a saját elméletét is, amely viszont sokban függ az « antik vallásnak egy híres, és hozzátehetjük: mélyen vallásos ismerője », Walter F. Otto elgondolásaitól, aki szerint « az európai ember vallási eszméjének tulajdonképpen a görög vallás felel meg ». W. Otto Hölderlin éjről szóló költeményéből kiindulva közelíti meg az antik vallásos élményt, azt a « lelki valóságot », ami különbözik a hallucinációtól; valóság, amit tudományosan lehet tanulmányozni abból a történeti tényből kiindulva, hogy az antik vallás és az antik műveltség szorosan összefügg. « Az antik élet vallásos — írja Kerényi — abban az értelemben, hogy az antik ember mártír- és hitvalló-pátosz nélkül, de állandóan ráteszi személyét az istenekre. De ugyanakkor egy negatívum is jellemzi ezt a vallásos életet. Ez pedig a hit teljes hiánya abban az értelemben, amint a hitet a természetfeletti vallások értik » (*i.m.* 271) [2]. A görögöknél és Némethnél tehát nincs szó természetfeletti hitről, amihez isteni tekintély és isteni kegyelem szükséges — a keresztény felfogás szerint. Nevezhetnénk az antik vallást « természetvallásnak », vagy

---

[2] Kerényi és Németh kapcsolatáról lásd: Vekerdi László, *Németh László.* « Arcok és vallomások », Bp. 1970, 78-79, 127-129. Kerényi 1935-ös *Sziget* c. évkönyvében jelent meg Németh « Sziget és alkotás » c. tanulmánya. — Németh az *Európai utas* c. gyűjtőkötetet 1973-ban Kerényi Károlynak ajánlja: « régi barátságunk emlékére ». Ennek elején olvashatunk néhány tanulmányt és jegyzetet a « görögök »-ről, továbbá az 1935-ös « Levél Kerényi Károlyhoz », valamint a « Sziget és alkotás » is itt található. — Németh filozófiájának görög vonatkozásairól lásd még: Hanák Tibor: « Mennyiség - minőség », UL 183-190, később: *A filozófia: kritika* c. kötetben, Bécs 1980, 145-153. Utána következik mindjárt Hanák kiváló tanulmánya Kerényi Károlyról: « Apolló és Dionüzosz között ».

« kozmikus kinyilatkoztatásnak », ellentétben az ó- és újszövetségi tételes kinyilatkoztatással, Isten Szavával. Ugyanakkor — Király Istvánnal ellentétben — állítjuk: « *Isten* » *Németh számára több mint puszta metafora.*

De ezzel már közel kerültünk Németh László vallásának vizsgálatához. Mindenekelőtt őt magát kell meghallgatnunk, hogy utána megtehessük értékelő megjegyzéseinket. Lássuk tehát, mit vall önmagáról az író.

2. *Németh önmagáról*

Németh László sokat vallott önmagáról, vallásosságáról és hitéről is közvetlenül, vagy áttételesen. Most csak néhány jellemzőbb és személyesebb írását, jegyzetét vizsgáljuk meg, hogy aztán — egy utolsó részben — továbbgondoljuk és mérlegeljük felfogását.

Tudomány- és szellemtörténeti írásaiban gyakran szólt arról, hogy Galileitől kezdve miként vált szét a hit és a racionalitás, illetve alakult ki az újkori hitetlenség [3]. A filozófiában és a tudományban (Németh általában *természet*tudományt ért ez utóbbin), az ész veszi át a döntő szerepet, a hit legfeljebb csak a pascali « szív » sejtelme , intuíciója vagy irracionális választása marad. Németh Lászlót joggal sorolja Féja Géza a legnagyobb magyar racionalisták közé: « az ész legerősebb fénykörtéje ég benne szüntelenül s száműz minden 'idegen' elemet. Erős, átható fényt vet a vizsgált szellemi jelenségekre s életterületekre, hogy boncoló keze ne tévedhessen. (...) Németh racionalista alkatára vall, hogy az Encyklopaedia vágya támad fel benne szüntelenül. Az emberi ész világképének megteremtésére törekszik, tanulmányai csupa készülődések az Encyklopaediára, vagy elemek az Encyklopaedia épületéhez » (UL 268). Németh reagál erre a jellemzésre egy 1943. júniusi jegyzetében (*Homályból homályba* = *Hh* II 525): « Racionalista vagyok, ahogy Féja mondja? Ésszerűen látom be az ésszerűtlent is. Vagy csak egy velem született tisztaságérzék óv az

---

[3] Közismert, hogy a szociológus Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* c. művében (Bp. 1982) milyen pozitív szerepet tulajdonít a *racionalitásnak*, mint társadalomszervező tényezőnek.

irracionális beleszédülések mocskos, majdnem hogy szexuális kielégülésétől? (...) Azzal szeretném megajándékozni magam s az embereket, hogy a vallás megint olyan természetes, egyszerű valamijük legyen, mint a kenyér. S ugyanakkor mégis állandóan a határtalan ismeretlenség partján éljenek. A rajongókhoz képest racionalistáknak lássunk; s minden tettünk, mozdulatunk összefüggjön az észen túli végtelennel ».

Nem az a pöffeszkedő racionalizmus ez, amely azt hiszi, hogy ésszel mindent felér, kikémlelhet, és hogy a vallásnak nincs pozitív szerepe az emberek életében. Ezt Németh soha nem állította, sőt gyakran éppen az ellenkezőjét bizonygatta. Például a *vallási türelemről* szóló « dialógusában » a vallástalan partner többek között ezt mondja: « Azt, hogy a vallás milyen erős szükséglete az emberi léleknek, semmi sem bizonyítja jobban, mint hogy ahol az ész a vallást elsorvasztja, rögtön megjelenik pótszere: a filozófia. (...) A vallásos ember 'szentül', a filozofáló ember 'bölcsen' akar élni, de mindkét esetben arról van szó, hogy a lelket, vagy ha úgy tetszik a reflexeinket egy nagy elvvel öblítsük át, amely úgy alakít át bennünket, hogy a kozmosszal s az emberiséggel harmóniában éljünk. » Majd valamivel később, mintegy önjellemzésül: « Az hogy vallástalan vagyok, nem azt jelenti, hogy az emberi léleknek ezt az ős szükségletét nem ismerem (ez annyi volna mint azt mondani: nincs májam vagy vesém), hanem hogy a vallást nem érzem többé e szükségletek egészséges kielégítésmódjának ». A továbbiakban a « vallástalan » még megmagyarázza a vallás fontos történeti szerepét: « az ember, úgy érzem, minden 'találmánya' közül a vallásnak köszönhet legtöbbet. Ha az állatsorból az egyenes járás s első szerszámai emelték ki: a vallás tanította meg az 'erkölcsi egyenes járásra'. Az embernek kétségkívül jogos büszkesége az a munka, amellyel a természetet akarata és esze alá hajtotta, de a rendkívüli erőt, ami ehhez kellett, kétségkívül onnét nyerte, hogy valahová a természeten túl is nézett, a legnagyobbat nem embernek, hanem istennek tette ». (...) (Mi vallástalanok) « úgy élünk, mintha az, amit a vallás tanít, igaz lenne. Azaz a vallás az emberi nem 'járószéke'. (...) S a vallások javára mondjuk meg mindjárt: e járószék elvetése, amelynek az ókorban egyszer már tanúi voltunk, s új szorosabb járószékek ácsolásához vezetett, az újkorban igen gyorsan, rohamosan s az emberek nagy többségére vészthozóan történt meg. A természettudomány elvette a hitet, kiütötte

hónunk alól a kétlábon tartó segédfogalmakat, a lélek halhatatlanságát, isten beavatkozását a dolgok tehetetlen gördülésébe, de akkor derült ki az is, hogy a kétlábon járás nem vált még annyira természetünkké, hogy friss méltóságát nyakunk elég merőlegesen tudná hordani. Az újkor órjási haladását nem kísérte hasonló erkölcsi fejlődés. (...) A politikai gyakorlat mindig teli volt sötétséggel. Amióta azonban maga a politika függetlenné vált az istenfélelemtől, az államok szinte elvszerűen lege artis gonoszkodhatnak egymás, sőt tulajdon polgáraik ellen... » (*Megmentett gondolatok* = *Mg* 168-169). Az esszé 1954-ből való!

Az ilyen megfontolásokból logikusan következik mindaz, amit Németh a *vallásos-erkölcsi nevelés szükségességéről* hangoztatott; erre mindjárt visszatérünk. De még a most idézett esszében miután Graham Greene újfajta (irracionális) vallásosságáról tett megjegyzéseket, leszögezi a « vallástalan » (racionalista) ember nevében: « Mi ragaszkodunk a ráció olajához, amelyet az elmúlt három-négy század föl-lesrófolható lámpába fogott s a képekhez, amelyeket a lámpa a világ sötétjéből kiszakított. Agnosztikusok vagyunk, de csak ezen a tudáson túl. Az ilyen (Graham Greene-féle) ember 'agnoszticizmusa' szétfoszlat minden tudást, tudományt. Az ember semmit sem tud, legföljebb sejt. (...) Csodálható-e, ha az ilyen ember a vallást nem hittételeiben, nem történeti szerepében nézi, hanem mint valami olyasmit, ajándékot, amelynek ő nem lehet bírája, az életről, lélek és világról szóló tanításában azonban ott érez egy-két igaz, szíve szimatát felborzoló nyomot — s elfogadja az egészet, mint a gyerek és mindenestől fogadja el az embert, akinek a tejét megkóstolta » (*Mg* 171).

Németh « vallástalan » embere nem tartja egészségesnek ezt a lelkiállapotot; szerinte « a hit haldokló civilizációkban szokott így fellépni ». Ez a tragikus életérzés és hit azonban érthető, ha meggondoljuk, mi mindenen mentek át az utolsó nemzedékek, « mennyi minden történt, ami a világot denaturálta s épp az értékes embert magányossá tette... » (*Uo.*).

Van Németh Lászlónak egy hosszabb tanulmánya *a vallásos nevelésről*, amely 1962-ben íródott (*Sajkódi esték* 9-73). Vekerdi László szerint: *A « vallásos » nevelésről* c. esszé « egy vallás és isten nélküli 'teológia' alapelveit foglalja össze nagy, súlyos gondolattömbökbe » (Vekerdi, *Németh László*, 305). Bizonyos itt rendszerezett gondolatokat megtalálhatunk — áttételesen — Né-

meth regényeiben és drámáiban (*Emberi színjáték, VII. Gergely, Galilei*): hősei általában valami *jó ügy*nek kötelezik el magukat, azt szolgálva keresik az immanens üdvösséget. Ezt szolgálják *lelkiismeretesen*, követve a belső hangot (*foné tisz daimoniosz*-t), miként Szókratész.

Németh Lászlót nem befolyásolta a századelő nagy nyugati konvertita íróinak katolicizmusa, legalábbis az *Emberi színjáték* Boda Zoltánját nem: « nem volt benne megtérés, az ész feladásának, az elhivésnek semmi halálugrása. Boda Zoltánból úgy lett üdvözült lélek, egy kis gyülekezet életosztó, tisztító forrása, hogy közben, ha jól emlékszem, Isten nevét sem igen mondta ki. Akkor már számos könyvet olvastam, jelentős szellemekét is, akik a vallás vigaszát valahogy kiverekedték maguknak, de én az *Emberi színjáték* után is elhatároltam magam tőlük, sőt sokszor gúnyolódtam is a hazai neokatolikusokon. Az elméleti eredmény, amit a regény visszahagyott, ott van a megindult *Tanú* több, vallással foglalkozó írásában s emlékeztet arra, amit Toynbee a szív igényéről mond. Én nem azt mondtam, hogy ott van bennünk a vadember, hanem hogy vannak vallásos ösztöneink... A vallások szerepe az volt, hogy ápolták, az élet forrásaivá tették ezeket az ösztönöket... » (*Se* 18).

Németh itt tér rá a már említett szókratészi-platóni *foné tisz daimoniosz*-ra, a *belső hangra*, arra a kulcsfogalomra, amely körül a vallásos-erkölcsös emberről alkotott felfogását kikristályosította. Ezzel jelölte a vallásos ösztönök egyik legfontosabbikát, amely benne is legerősebb volt és amit *üdvösségösztönnek* nevezett. Egy jó ügy szolgálata, eszmény felé törekvés ez. « A 'hang' volt az első, sokszor visszatérő vallásos fogalom, melyet az üdvösségösztön leírásánál fölhasználtam; ez annak az érzékszervnek a helyeslő vagy rosszalló jele, amely üdvösségünk kapaszkodóján irányít. S mily boldog voltam, amikor Platonban is megtaláltam a foné tisz daimonioszt, amelyre Szokrátész mint tettei irányítójára hivatkozik » (*Se* 18) [4].

---

[4] Platón, *Szókratész védőbeszéde*, 31d és 40a-c; *Platón összes művei* I 424 és 437. A szókratészi *daimonion*-nak felel meg Ovidiusnál a « deus in nobis ». Az etikusok általában morális lelkiismeretről beszélnek e « belső hanggal » kapcsolatban. Platón értelmezéséről lásd: Pais István, *A görög filozófia*, Bp. 1988, 277-279.

Ugyanez a gondolat már megjelenik két fontos 1936-os tanulmányban, mindkettő Németh László « hitébe » vezet be bennünket. Az egyik « *A teológus Ady* » (*Két nemzedék* = *Kn* 61-66); a másik válasz Ravasz Lászlónak: « *Két templom közt* » (*Életmű szilánkokban* I = *Ész* I 463-469). Ezekre mindjárt kitérünk. Folytassuk az elemzett tanulmánnyal. Németh a vallásos nevelésről írva vallja: « Gyermekkoromból nincsenek vallásos élményeim. A szüleim vallástalanok voltak. (...) Ady figyelmeztetett rá, hogy az Istenhez való viszony az egyházon kívül egy nagy embernek is lehet fontos dolga. Versben én is megpróbáltam valami Istent csinálni magamnak, meglehetősen panteista Istent, de természettudományos iskolám, a körülöttem zajló keresztény kurzus megerősített minden ugrásszerű 'elhivés' elleni tiltakozásomban » (*Se* 17).

Adyról mondta: « Hozzám közelebb áll bármely vallásos gondolkodónál. Annak, amit én laikus protestantizmusnak nevezek, Ady a legutolsó és legnagyobb Lutherje. Minden ponton a protestantizmus lépett tovább benne, s minden ponton tovább lépett. A protestantizmus órjás lépés: Isten emberbeköltözése. Az egyházat, a díszt, túltagolt külvilágot ez a költöztetés bontotta le. (...) A katolikus Istenhez csöngettyűk közt kell fohászkodni, a protestánsoknál az imádság a hálókamra suttogása lett. Ady pedig már nem is imádkozik, ahogy nem is monologizál — legföllebb versben — játékszerűen; hisz eleget imádkozik életével. S ha Kálvin: eleve elrendeltnek tartotta az üdvözülést; Adynál: az üdvözülés *egy* ajándék az élettel; akiket megszáll, azokat kényszeríti is. Ami ott elakadt: itt kimondatott. Ady Luther útján az utolsó szóig rohant » (*Kn* 65).

Még személyesebben vall Ravasz Lászlónak válaszolva, a *Két templom közt*-ben: « Amikor apámat a háború elsodorta, ez a zsoltáros hitetlenség vitt s ültetett eszem nyílásakor Ady Endre, Szabó Dezső és Móricz Zsigmond térdeire. Nem a magyar protestantizmusban voltak-e titkos bátyáim? Nagybátyáim, mert jóval több volt a melegéből még bennük, mint bennem. (...) Pályámon egy pillanatig sem szolgáltam a protestáns egyházat — sőt, mint minden mai egyháznak, ellenfele voltam és vagyok, de mindig szívesen követtem a magyar protestáns hagyományt, melynek legfrissebb s legteljesebb kivirágzását Adyban szerettem. (...) Nekem a protestantizmus a vallásos állapot egy formája, mely Luther előtt

legalább kétezer évvel kezdődött, s messze túlárad ma is egyházain. A protestantizmus az emberből szóló isten vallása. Azé az istené, aki nem a világ rendjében hangos, hanem az akaratunk tövén. Foné tisz daimoniosz, egy isteni hang... » (*Ész* I, 465-469).

3. *Mit hitt Németh László?*

Németh László idézett vallomásai hátterében helyesnek tűnik Gombos Gyula következő jellemzése (UL 143):

> « Németh László emberi természetében van valami, ami nehezen keveredik a világgal. Ennek visszahatása táplálta kivonulási rohamait: többször kivonult az irodalomból, ki akart vonulni a társadalomból, néha még a családjából is. A lelkialkat, melynek tisztaság-kényszere irtózott a világ tisztátalanságától, természetes hajlammal vonzódhatott a szerzetesi élet magánya és tisztasága felé. S ehhez járult eredendő protestantizmusa, mely közelebb állt Adyéhoz, mint Móriczéhoz vagy Szabó Dezsőéhez, s már semmi köze sem volt az egyházakéhoz. A szolgálatban és áldozatban megszentelődő élet protestáns ethoszát nem Kálvinék találták ki. Ez középkori örökség volt. S a középkori kolostorokban teljesebben élték meg, mint bármikor azóta is ».

Németh Lászlóban megvolt a hajlam a remete- vagy szerzeteséletre. Érdekesek ezzel kapcsolatban 1965-ös bejegyzései (« Karthauzi »): « A személyes Istennel együtt, aki egy láthatatlan teleszkópon át látja jó törekvéseinket, s méltányolja üdvösségünk harcát, a szerzetesség boldogságát is elvesztettük, nem lehet Istennek tetsző életre társaságokba verődni ». « Isten nélküli remetejelölt rengeteg van a világban. Kapcsolataikban csődöt mondtak, s ott állnak szomorúan, rend nélkül, magányuk fenekén. Akikben így sem aludt ki a magasabb életrend vágya, azok vonultak el az ókor végén Isten társaságába, azokból lettek a remeték » (*Utolsó széttekintés* = *Usz* 110-111). Németh itt kétségkívül kicsit magát is jellemzi; lelkialkatánál fogva vonzódott a remeteség felé. Meg is fogalmazta a képzelt « remete » reguláját, amelyben egy kicsit Gandhi szelleme és az *amor sanctus* — az Isten- és emberszeretet szentírási eszménye keveredik (*Uo.* 113-115): « Az *amor sanctus* pótlása ez. A szerzetes is azért zárta el szíve kis csápjait, hogy az egész életre egy szerelmes sugárba lőjön az Isten, a Krisztus felé. Mi az amor sanctus pótlása? Csak egy másik amor sanctus; nem az Isten, de nem is az ember vagy az

emberiség iránt. Az élet szebb képét, egy aranykor tudását hordja szívében, ebbe bukott bele s erről nem akart lemondani. Istenszeretet is: hisz mi más az Isten, mint a nagy lehetőségmező, a világnál valóságosabb világ gazdája, a lehetőségek kilicitálója. (...) Emberszeretet is: hisz az egész emberi nemnek igyekszik magában, épp abban, hogy nem adja meg nekik magát, a jobbra igényt formálni. Egészben mégis több, érettebb az Isten- s az emberszeretetnél: a lét, a megvédett s fölfelé törő lét pátosza, amely munkáiban csak tükrözi — értelme, igazolása, célja az lehet csak, hogy van » (*Uo.* 115).

Németh a vallásos nevelésről írva már kifejtette — Adyra és a görögökre hivatkozva — mi is az a « *Szent Lehet* »: az eljövendő « Isten », aki nem más, mint a kiteljesedett Ember, értelmezhetnénk Ernst Bloch utópiája és « reménység-elve » távlatában. Ennek a *deus absconditus*nak alázatos kultuszát szolgálja a némethi pietás. A szent lehetőséget kell valóra váltani, « kihúzni a világból egy szebb, magasabb világot ». E « jámborságba » belejátszik a taoizmus bölcsessége is, amely szerint a világ *egy* Út. « A tételes vallás — írja Németh Toynbee 'vademberére' hivatkozva — a kollektív 'vadember' állapotát ülteti át a kor fogalmainak megfelelő kozmogóniába, a lelket tápláló, kárpótló hitté, reménységgé. Új vallások felnövése — Platón, Buddha, Lao Cse, Jézus, az arab törzsek körében az Iszlám — megváltozott kollektív közérzetnek is jele » (*Se* 25).

Ebben a szinkretizmusban, mint láttuk, jelentős szerepe van a görögségnek. A némethi pietás « igen szép és fölemelő érzés, van benne valami a régi görögök végzetérzéséből: az a tudat, hogy egy nagy világjelleg rabjai vagyunk. Ugyanakkor ott van benne a fellebezés lehetősége, a remény, hogy ez a végzet szóbaáll velünk, megszelídíthető — ami az Altamira barlang mágiájától a keresztény imáig annyi vallásos szertartás létrehozója volt » (*Se* 28).

Felfigyelhetünk arra, hogy az iménti idézetben Jézus egy sorban szerepel Platónnal, Buddhával, Lao-ce-vel és Mohameddel (Iszlámmal). *Jézus Krisztus egy próféta a többi között Németh László szemében.* Nem fogadja el a Rá vonatkozó keresztény hitvallást, azt, hogy Isten Fia, a testté lett Ige meghalt bűneinkért és feltámadt a mi megigazulásunkra, amint a Római levél elején vagy az első Korintusi levél 15. fejezetében olvassuk, s amint Pál hirdette még az evangéliumok megírása előtt. Krisztus feltámadása alapoz-

za meg a mi feltámadásunkat és reménységünket. A hívő keresztények vallják: Jézus Krisztus nélkül az ember nem találhatja meg azt az üdvösséget, amelyet Németh László hasztalan keresett. Nem hihetett Jézusban és a halhatatlanságban, hiszen nem hitt a személyes Istenben sem. Gombos Gyula találó összegezését elfogadhatjuk (UL 145):

> « A görög ember is félte az isteneket. De nem azért, mert náluk az igazság, hanem mert hatalmuk van az emberek fölött. A görög magában kereste az igazságot, s ha megtalálta, érte az istenekkel is kész volt szembeszálni. Az előre bizonyos bukás tudatával. Ez a legmagasabb görög erkölcs: a tragédiák erkölcse. Németh László egében már nem volt keresztény Isten, s helyébe a görög istenek sem tudnak beköltözni. Neki csak üdvössége volt már, Isten és istenek nélkül. Az ő üdvösségét nem lehetett örök életre váltani a túlvilágon; ebben a világban volt csak érvénye, itt kellett helytállni érte, s számon is sehol másutt, csak őbenne magában tartatott. Fohászkodni sem lehetett hozzá, mert a mindenségben nem létezett. De követelt és tiltott, mint az ótestamentumi Isten; vígasztalt és felemelt, mint a keresztények Istene; és erőt adott elbukni az igazságért, mint a görög tragédia-hős egetvívó szenvedélye ».

Németh Lászlót régebben foglalkoztatta egy Jézus-regény terve, miként Márait és Kodolányit is; de míg ők valóra váltották a tervet, Németh nem írta meg, hanem — bár 1954 tavaszán, megbetegedése idején újból felmerült — bibliai tanulmányait József patriarchára összpontosította és megírta a *Négy próféta* c. darabot. (1964) Ehhez volt előkészület a Biblia tanulmányozása, nevezetesen egy német teológusnak az ószövetség teológiájáról szóló könyve (Prosch: *Theologie des Alten Testaments*, vö.: az 1954-es « Az Ószövetség olvasása közben », *Mg* 72kk. Lásd még: pályatörténet, *Né* 50). A természettudomány és a kereszténység olyan összeházasítása, amit Németh kísérel meg ebben az előtanulmányban (*Mg* 80-81) nem szerencsés. Egyáltalán mit értett meg Jézus keresztjéből, a Kálvária drámájából Németh, ha ilyen kijelentéseket tesz: « Az Ószövetség s az Apokalipsis nélkül az Evangélium sokszor nagyon is légben lebegő, álomszerű lett volna. (...) Az Ószövetség emberi természet, s Isten korbácsa rajta: a valóságos történelmi lét. Jézus története pedig valóban a rokokó utóhang ». A kihagyott mondat viszont igaz: « Az ember az Ószövetségben ismert rá magára s világára, s az Újszövetségben az orvosságra és megváltásra ».

Németh László az 1965-ös pályatörténet végén (*Né* 69-70) a *Vásárhelyi Certosa* (naplójegyzete a vásárhelyi évekből) remetéjét idézi — a szerzetes-*ént*, aki mindig élt benne, és céltalan üdvösségkereséséről ezt írja (Albert Schweitzer Bach-könyvére utalva: « Bach nem embereknek, Istennek komponált »): « Annak, aki már nem hisz, mint ő, a lipcsei karnagy, a személyes Istenben, ez nehezebben megy majd, később is fogott hozzá. De ha Istennek a világ mögött álló, abban csak részben megvalósult s bennünk is megvalósulásért küzdő lehetőséget tekintjük, akkor a világtól elhagyatva, de lelkünkben meg nem törve, amíg bírjuk: ennek a lehetőségnek tömjénezni, mégiscsak olyasvalami lesz, mint a karthauzi imája Istenéhez ».

Cs. Szabó, miután idézte ezt a szakaszt (UL 129), hozzáfűzi: « Második olvasásra jöttem rá, hogy Teilhard de Chardin jezsuita filozófus és természettudós is írhatta volna. Persze nem ilyen jól ». Nos, Cs. Szabó valamit jól megsejtett, bár éppen ennél az idézetnél nem talált; ha Ernst Blochot mondott volna, akkor talán találóbb lett volna a párhuzam. Mert Teilhard de Chardin Ómega-Pontja mégsem csak az eljövendő Valóság, már létezik, transzcendens, ezért tudja « amorizálni » a felfelé ívelő fejlődést. Az viszont igaz, hogy Németh természettudományos szemlélete, a világfejlődésről alkotott nézete helyenként P. Teilhard-ra emlékeztet.

Németh is ráfeledkezik a világ szépségére, bár igazában már hisz a Toynbee-féle « vademberrel » abban, hogy a Világmindenség mögött ott van a Teremtő, az Isten. « Az efféle fogalomalkotás a természettudósnak sem idegen », állapítja meg Németh. A világpotencia mögött mint hatóok áll az Isten: « Ilyesféle lépés megtételére modern tudósokban is megvan a hajlandóság, s ez valóban nemcsak az ő vademberüknek, de mindnyájunkénak megengedi mindazokat az érzéseket, melyeket a világgal hadilábon nem álló vallások híveinek a Teremtésen való elámulása megengedett. Vannak persze 'dacos' vallások, mint a buddhizmus vagy az északi filozófiák, melyek ezt az érzést elutasítják. A kereszténységben szinte Jézus óta megvan a kettősség: a Világ megvetése s szépségének a dicsérete, s aszerint hogy életemelyes vagy életkedves korokon megy át, hol ez, hol az kerül fölül benne. Az egészséges vallásos érzés azonban — fűzi hozzá Németh — általában szeret a természet bölcs rendjében gyönyörködni, s erre a

fizika differenciálegyenletei neki még nagyobb alkalmat adhatnak, mint Pázmányunknak a méhek életének elámult szemlélete » (*Se* 39) [5].

Az ilyen egészséges vallásos érzésű gondolkodók és misztikusok közé tartozott a paleontológus jezsuita Teilhard de Chardin is, akinek műveiből *A mindenség himnusza* címmel állítottak össze antológiát. Teilhard — a Megtestesülésbe és a Feltámadásba vetett hite folytán — az Anyag lelki hatalmát magasztalta, *Az Isteni Miliő* c. lelki könyvében, a világ megvetése helyett, azt a pozitív lelkiséget akarta bemutatni, amelyet Németh az *ünneplő áhítat* pietásáról írva érint (*Se* 45-46).

Amikor 1964-65-ben Rezek Román barátommal Párizsban átnéztük *Az Isteni Miliő* általa készített fordítását, az ApCsel 17,28-ból felírt mottó alapján a *Benne élünk* címet ajánlottam; ezzel jelent meg a magyar fordítás.

Szántszándékkal idéztem ezt a kis epizódot. A « *Benne élünk, mozgunk és vagyunk* » Szent Pál athéni, areopáguszi beszédéből való, amelyet most Németh László vallásosságáról szóló tanulmányom *végkövetkeztetésénél paradigmának* használok.

Németh László a *Homályból homályba* II. kötetében « A megölt költő » cím alatt közzétette — rövid kommentárral — fiatalkori verseit (*Hb* II 321kk). Ezek között találjuk *A névtelen Isten temploma* címűt, amelyről Németh megjegyzi (365): a református hittanórákon szerzett tudomást róla, amikor Izsák tiszteletes úr az Apostolok Cselekedeteit olvastatta velük. Ez a *deus ignotus*: « *Egyedüli, kitől megludbőrzök. / Bennem lakik és irígy* ». A templom: « Kőhazugság. Vigye a vér-vihar! » Itt világosan érezhető az Ady-hatás. A vers két utolsó versszaka:

---

[5] Németh itt Pázmány *Kalauz*ának első könyvére utal (ÖM III, 41), ahol a jezsuita teológus a teremtmények szépségéről elmélkedve emelkedik fel a teremtő Istenhez. Pázmány forrásai: Szentírás (Zsoltárok, Róm 1), vagy az egyházatyák (pl. Basilius, akit többször idéz), de a pogány szerzők is, mint Plinius, akire a « méhek rend-tartásán » csodálkozva hivatkozik. « Mikor kasba szállanak, először királyoknak öregb és temérdegb tőltéssel erősíttetett palotát csinálnak; az-után, noha geometriát nem tanúltak, de szép egyformán hat szegeletű házacskákat raknak lábokkal és szájokkal, mellyekhez hasonlókat sok mérlegeléssel kellene a bőlcs mathematicusoknak csinálni ».

Ismeretlen Úr, kímélj engemet.
Soklikún ravasz, athéni módra
Nézd, templomot tákolok
S engesztellek, hogy óvjam városom.
Meglehet: nem is vagy félelmetes.
Isten se vagy, csak kimustrált démon.
De félem a meglepetést
S jó a szörnyeket számon tartani.

Ismerjük Pál beszédét az Areopáguszon: « Athéni férfiak! Látom, hogy minden szempontból nagyon vallásos emberek vagytok. Amint ugyanis körbejárva megtekintettem szentélyeiteket, olyan oltárra akadtam, amelyen ez a fölírás állott: '*Az ismeretlen istennek*'. Noshát én ezt hirdetem nektek, akit ti ismeretlenül is tiszteltek. A világot és minden benne levő dolgot teremtő Isten nem lakik kézzel épített templomokban, hiszen ő a mennynek és a földnek ura. Semmiben sem szorul emberi kéz szolgálatára, hiszen ő ad mindenkinek életet, leheletet, mindent. Ő telepítette le az egy őstől származó emberi nemet az egész föld színén, s megszabta ittlakásuk pontos idejét és határát. S mindezt azért, hogy keressék Istent, hátha rátalálnak, míg utána tapogatóznak, hiszen nincs messze egyikünktől sem. Benne élünk, mozgunk és vagyunk, amint ezt már egyik-másik költőtök is megmondta: Az ő fiai vagyunk... » Eddig a « görög » Németh László is figyelte az Apostolt.

De azután, hogy Pál a bálványimádás ellen és megtérésről kezd beszélni, és arról az Úrról, aki Isten terve szerint majd megítél mindeneket, Krisztusról, az Üdvözítőről, akit az Atya azzal igazolt, hogy feltámasztotta halottaiból, « némelyek gúnyolódni kezdtek, mások meg azt mondták: 'Erről majd még máskor is meghallgatunk téged'. Pál erre eltávozott közülük. Néhányan mégis csatlakoztak hozzá és hívők lettek » (Csel 17,22-33).

Németh László tapogatózva keresett, és mindvégig az « Ismeretlen Istennek » áldozott, aki nem mint « kimustrált démon », hanem mint *daimonion* sugallta.

Németh László « számára nincs Ige, csak Hang » — összegez tanulmánya vége felé Hegedűs Loránd —. (...) Nincs Logos, sem az örökkévalóságban, sem a testet öltött Krisztusban, sem az igehirdetésben. Csak foné tis daimonios van, amely önmagunkban, belülről hallható. Nincs élő Krisztus, akiben az Ige testté lett és akinek Lelke úgy tanít, mint akinek hatalma van, akinek sebei hatalmasabban szólnak, mint szavai és akinek minden gondolata amint száll, zeng át időn és lelkeken, minden rezdülésével újra

meg újra emel, hevít, gyógyít és felmagasztal. Csak az üdvösségügyet önmagában saját felelősségére harcoló ember van, akinek az élete mélyéből felhangzó személyes hang követelésében nincs lehetősége a mindenség mindenki számára érvényes alaphangjának megtalálására úgy, ahogyan az a hívő számára Krisztusban adatik ». (egedűs Loránd, *Nyitás a végtelenre*, é.n. 1989?, 137-138).

Mindenesetre — utolsó gondolatként — szeretném leszögezni, hogy a keresztény hagyomány mindig is azt tartotta, hogy az ember köteles lelkiismeretét követni. (Persze azt is hozzáfűzte: köteles nevelni lelkiismeretét és nyitottnak maradni a felismert teljesebb igazság felé). Nem kisebb tekintély, mint Aquinói Szent Tamás tanítja (*Summa theol.* I.II, 19,5): « Hinni Krisztusban, ez önmagában véve jó dolog, de erkölcsi vétek az, ha valaki úgy hisz Krisztusban, hogy esze-lelkiismerete ezt rossz tettnek minősíti; mindenki köteles engedelmeskedni lelkiismeretének, mégha ez téves is ». (Természetesen, ha a tévedés nem szándékos, nem hanyagságból ered.)

Hogy mit hitt igazában Németh László, milyen volt kapcsolata az Ismeretlen Istenhez lelke mélyén, hogy lelkiismeretében miként követte a belső Hangot, ennek csak Isten lehet a megmondhatója, aki a szíveket és a veséket vizsgálja. Ennek eldöntése az ítélő Krisztusra tartozik. De tudjuk, Krisztus figyelmeztetett: « Nem mindaz, aki ezt mondja nekem: 'Uram, Uram!' megy be a mennyek országába. » Végül is nem szavaink, hanem tetteink alapján ítél meg bennünket az irgalmas Bíró.

(1991)

7. TÚL A NIHILIZMUSON?

(Mai irodalom és kereszténység)

A kiváló esszéíró és szellemtörténész, az ortodox *Olivier Clément* az ateizmuson túlhaladva érett korában lett keresztény. *A látnokok* c. esszégyűjteményében néhány mai író és gondolkodó újabb életművét elemezve kimutatja, hogy az emberiség — a krízisből kilábaló Nyugat és Kelet — lassan túljut a nihilizmuson (1). Miként előző könyvében, *A Szellem lázadásá*-ban (1979) vagy a még korábbi *Szolzsenyicin szellemé*-ben kifejti, hogy a Nyugat, de főleg a Kelet evangéliumi hagyománya még eleven. A koncentrációs táborok, a totalitárius rendszerek és annyi barbárság ellenére a Szellem lázad, egyfajta földalatti misztika terjed és a Feltámadott diadalmaskodik. Nemcsak valami szétfolyó, irracionális vallásosság iránti igény jelentkezik (innen a nagy érdeklődés a keleti vallások és misztikák iránt), hanem kifejezetten a zsidó-keresztény bibliai hagyomány, a kultúránkat átható keresztény szellem így, vagy úgy megnyilatkozik, nemcsak a tematikában, hanem néha a művek rostjaiban is jelen van. Mostani szemlénk ezeket a nyomokat keresi és világítja meg.

1. *Korunk szellemi körképéhez*

A világnézeti szituációt elemezve szellemtörténészek már néhány évtizeddel ezelőtt megállapították: *látszólag* minden jel arra mutat, hogy « a gyanú mesterei » (*Ricoeur* kifejezése), *Marx, Nietzsche, Freud* és követőik valláskritikája után nemcsak a kereszténység, hanem egyáltalán az istenhit is halálos csapást szenvedett. Az « Isten halála » után (ti. az után, hogy az emberek tudatában elhalványult az isteneszme) az ember is halott. Az ember, aki a bibliai hit szerint Isten képmása, most már nem méri magát Istenhez, nem tekinti magát az ő teremtményének és isteni életre hivatott lénynek, hanem a véletlen és a szükségszerűség játékaként világba dobott, értelmetlen, megsemmisülő létezőnek. « Hasztalan szenvedés-szenvedély » (*Passion inutile*) — így határozta meg az embert *Sartre* a háború másnapján *A lét és a semmi*

c. művében, amelyet élete végén megtagadott. Az ateista humanizmus tragédiáját megtapasztaltuk: Ha az « ember az ember istene », akkor « az ember embernek farkasa » lesz, amint századunk történelme tanúsítja.

Széttört és felbomló világunkban, ahol az ember is halott vagy magányos tömeg, van-e helye még a lírának? Mintha *Babits* már a két háború között megsejtette volna: « A líra meghal, néma ez a kor... » Persze egyesek, az értelmetlenség ellenére is remélők azt mondják, hogy az irodalomnak le kell írnia, meg kell énekelnie — vagy el kell dadognia — a pusztulást, a szétesõ világot, « nevet adni a pusztulásnak ». Szerény vigasz. *J. Sojcher* így jellemzi ezt a szellemi helyzetet (4,145):

« Írni arra, ami összeomlik, hogy újra megízleljük az üreset, a semmit, azt, hogy senkit sem szeretünk és főleg nem önmagunkat, egyedül a szavak gyengeségével, amelyek az árbóc csúcsára húznak fel engem: nevetséges jel, vásári önmutogatás, hogy ne legyek ebből a világból, a ti bebiztosított, elismerést vadászó és rangokkal páváskodó világotokból. Mintha ez még egy esély lenne ».

Olivier Clément írja: « Az ember ellen elgondolt Istenből születik az Isten elleni ember állítása. A modern lázadás megállapítja, hogy 'isten' e világ dimenziójára zsugorodik: Marxnál az osztályharc projekciója, Nietzschénél a gyengeség és az ellenérzés, Freudnál pedig a sikertelen szexualitás kivetítődése. A politikában, az orvostudományban vagy a pszichológiában tudós teóriák és technikák keletkeznek, hogy feloldják az alapvető szorongást, csökkentsék a véletlen és a szükségszerűség romboló következményeit. Ha nincs semmi más, mint a világ, törvényeinek állítólagos teljes igazolása igazolja a totalitárius rendszereket. Ha nincs semmi más, mint a gyönyör, akkor ezt kell előállítani és fogyasztani, egészen a végső euthanáziáig. Szolzsenyicin nem tréfált, amikor azt mondotta, hogy az inflációnak nincs más oka, mint a bűn. (...)

Ma a nyugati racionalitás győzedelmeskedik. A technikák és ideológiák planetárissá fokozzák ezt a racionalitást. Ez szétbomlasztja az ősi kultúrákat, amelyeknek emberei jólétet és szabadságot várnak tőle. Mégis, *Hitvalló Maximusz* szavai szerint, mi a « jólét », amely nem válhat « örökléttė »? És mi annyi 'felszabadítás' szabadsága, ha nem az ösztönökre és a szenvedélyekre

való hagyatkozás, hogy becsapják a szorongást? Hacsak a 'jólét' és az 'öröklét' közti szakadás, ill. az üres szabadság tévelygése nem váltja ki bennünk állapotunk igazi tudatát? Nyugat a végső kérdések elé állítja az emberiséget. Ma az ember teljes egészében kérdésessé válik » (1,27-29).

Tulajdonképpen már az ember (az alany) halálát érzékeltette *Franz Kafka* életműve is, amint *Michel Meyer* kiváló tanulmányában megmutatja (4,9kk). Kafkát úgy ismerjük, mint aki az abszurd és paradox világot, a bürokratikus (ha nem is totalitárius) társadalmat mutatta be, amely e század elején már kezdte megbénítani életünket. Írásai azt a válságot tükrözik, amely megrázza egész kultúránkat, ahol nemcsak a világ, az ember környezete, hanem maga az ember is kérdésessé válik. Az előbb említett gondolkodók, Marx, Nietzsche és Freud nyomán maga a gondolkodó alany, ill. a morális személy válik kérdésessé: a kétely, a relativizmus, a nihilizmus lesz uralkodóvá, vagy pedig a pozitivizmus, a természettudományos empirizmus marad biztos támpont-nak. A metafizika gyanús és gyanúsított lesz, a poétika, ill. általában az irodalom révén, vagy a cselekvés révén igyekeznek meghaladni (*Valéry, Malraux, Sartre*), mások pedig, mint *Wittgenstein*, a hallgatást ajánlják. Kafka életműve azt példázza, hogy nincs válasz a kérdésekre (4,13).

Az ember halála teljes *S. Beckett* művében, ahol az egész mindenség hullaszagot áraszt. Fikciói, abszurd írásai ezt példázzák: « Godot » sohasem érkezik meg, de azért nem hiába várjuk, mert közben jobban tudatosíthatjuk gondolkodásunkat és az irodalommal szemben támasztott követelményeinket. Ha az irodalom felbomlik, ez azért van, mert felbomlik a világ is, amely az irodalmat sugallja. *Elissa Barmack-Balgley* helyesen állapítja meg (4,59): « Beckett műve kidomborítja az emberi tehetetlenséget, a létezés hiányosságait és következetlenségeit. Az élethez való keserű hűség, amelyet az író humorral és becsülettel megőriz és a történelem (mint folytonosság? hazugság?) visszautasítása egészen sajátos vonása Beckett művének ».

Mivel gyakran Beckettnek tulajdonítják az « abszurd színház (*Esslin* kifejezése) feltalálását, jó lesz itt idéznünk a román származású, francia drámaíró, *Eugène Ionesco* emlékirataiból a rá vonatkozó szakaszt: « Amikor azt mondják hogy Beckett az Abszurd Színház megalapítója, elhallgatva azt a tényt, hogy valójában

én vagyok, az újságírók és a dilettáns irodalomtörténészek félrevezetnek, és ennek én vagyok az áldozata. Ez tudatos félrevezetés, mert én nem tetszem nekik! Miért? Azért, mert én nem voltam kommunista abban az időben, amikor nem illett nem kommunistának lenni. Nem bocsátották meg nekem, hogy kommunistaellenes voltam őket megelőzve. Ez arcátlanság volt » (9,46). Amikor Ionesco így magának követeli az « abszurd színház » alapítói jogát (csakugyan, *A kopasz énekesnő, A székek, A kötelesség áldozatai* korábbiak, mint a *Godot-ra várva*), ez nem jelenti azt, hogy mindvégig megmaradt az abszurd filozófiánál. 1987-es emlékiratai éppen Isten- és Jézus-kereséséről tanúskodnak. Ha korábban kifejezte — drámailag megjelenítette — a modern ember elidegenedéseit, az elembertelenítő helyzeteket és a humanizmus hiányát, nem akart megrekedni a zsákutcában, hanem éppen a kiutat kereste. Rá akarta ébreszteni a modern embert abszurditásaira, hogy azokon túllendülhessen. Ionesco sokkal pozitívabb korábbi műveiben is, mint Beckett, Genet vagy Sartre. Most pedig így gondolkodik szellemi helyzetünkről:

« Nem vagyunk urai az eseményeknek, amelyek ellenünk fordulnak. Gyakran kijelentettem és gyakran leírtam — de nem hallgattunk egymásra, nem tehetjük meg ezt, mert az irracionalitás uralkodik —, ezer példát hozhatnánk fel: háborúkat indítunk, hogy megvédjük birodalmainkat, aztán elveszítjük a háborúkat. Még Jeanne d'Arc is — sugallatai ellenére — nagy katolikus Franciaországot akart teremteni, és az eredmény az ateista Franciaország. A bírák-törvényhozók az igazságosság, testvériség, szabadság világát akarják megalkotni, és íme az igazságtalanságot alapítják meg, az eltörlendő kiváltságokat, az igazságosság helyett a bosszúállást és a büntetést, a megtorlást, a Történelem számtalan boszorkányüldözését. A szabadság helyett a kényszer és a zsarnokság uralkodik. A népek függetlenségét akarták, de az állampolgárok számára a függetlenség nem szavatolja személyes szabadságukat. Egyes új 'független' országok más országok által elfoglalt területek lettek, ahol csak növekedett a rabszolgaság más név, a kényszer neve alatt... » (9,87).

Ionesco korrajza — kórrajz, sötét kép, de ki tagadná, hogy realista. A drámaíró bizonyos *szupra*-racionalitásban keresi a kiutat. Megállapítja, hogy az Istenbe vetett hit ma már nem nevetséges. « Isten újra megmutatkozik. Megismétlem azt, amit Malraux mon-

dott: a XXI. század vagy vallásos lesz, vagy nem létezik. Csakugyan, valami eredményt elértünk: *egyre kevésbé nevetséges Istenben hinni*, Istent figyelembe venni » (9,89). Ionesco kritikája nem kíméli Sartre-ot és bizonyos baloldali értelmiségieket, akik azután is megmaradtak kommunistának, hogy többen, pl. ő, a román író, vagy a magyar *Koestler*, leleplezték a sztalinizmus borzalmait. (Sartre árulónak és gazembernek titulálta Koestlert!) « Haragudtak rám, mert előttük akartam látni, tudni, előttük tudtam. Tilos volt megelőzni őket. Baloldali és anarchista voltam 35 éves koromig. (...) De ők hiú módon az elsők akartak lenni, éleslátóbbak. Sartre néhány évvel ezelőtt azt mondta, hogy a marxizmus az utolsó, a tökéletes, a végleges filozófia. De mihelyt megjelentek az ún. új filozófusok könyvei, egy összejövetelen kijelentette, hogy: 'két év óta Simone (de Beauvoir) és én már nem vagyunk marxisták'. Így a ravasz Sartre már nem volt elmaradott, hanem éppen ellenkezőleg: előfutár... » (9,43-44).

Ha már Sartre-nál tartunk, az író-filozófus utolsó világnézeti változásáról idézzük O. Clément « Jean-Paul Sartre szembesülése az ateizmussal és a nihilizmussal » c. tanulmányát (2,51-59). J.-P. Sartre († 1980) ismert ateista nihilizmusa az utolsó években átalakult valami nyitottabb, etikusabb perszonalizmussá (mégha az író mindvégig ateista maradt is Simone de Beauvoir feljegyzései szerint). A volt marxista-maoista *Pierre Victor*, igazi nevén *Benny Lévy*, Sartre titkára volt az utolsó években. A zsidó Lévy *Szolzsenyicin* és *Maurice Clavel* hatására felfedezte az ember lelki dimenzióját és saját zsidó szellemi örökségét. Sartre Benny Lévyt akkor vette maga mellé titkárnak, amikor elveszítette szemevilágát. Rajta keresztül kapcsolatba került a zsidóság vallási hagyományával. A Benny Lévynek adott interjúk arról tanúskodnak, hogy Sartre utolsó éveiben — a zsidó gondolkodás befolyására — már nem vallja *A lét és a semmi*, valamint egzisztencialista-ateista színdarabjai tételeit, melyek szerint az ember Isten akar lenni, de e törekvése hasztalan szenvedés-szenvedély, továbbá hogy mivel Isten nincs, minden megengedett. Most már elfogadja az ember korlátait, a másik ember másságát. Azt állítja, hogy a tudat a más tudatokhoz való vonatkozásában létezik, vagyis a másik tudata és másokért való tudat. A szabad tudatoknak ezt a kölcsönösségét nevezte Sartre erkölcsi tudatnak. Így közel került a keresztény perszonalistákhoz (*Marcel, Mounier, Nédoncelle*).

Olivier Clément szerint a zsidó történelem megfontolása megszabadította Sartre-ot a hegeli-marxista felfogástól. Mert ott van egy nép, amely tegnapig még hazátlan volt, szétszórva a világon, és mégis megőrizte egységét. Hogyan lehetséges ez másképp, mint Istenhez, titokzatos Nevéhez és Szavához való viszonya révén? Lehetséges tehát — mondja Sartre —, hogy az emberi tudatban a vallás révén van « valami metafizikai kapcsolat a végtelennel ». A feltámadás várása dinamikussá teszi az etikát, reményt kelt, hogy lehetséges a morális forradalom. Sartre utolsó szava tehát a reményé volt, következtet Clément, majd hozzáfűzi: « és ha nekünk, kereszténveknek bátorságunk van ahhoz, hogy önmagunk legyünk, kétségkívül mások felfedezik, hogy *Isten testamentuma* (ez egy másik zsidó író, *Bernard-Henry Lévy* könyvének címe) az Evangéliumban teljesedik be, és hogy a feltámadás, amelyet nemcsak remélünk, hiszen már megkezdődött, még erősebben megalapozza a kommúnió-szeretetközösség etikáját. Sartre halálával befejeződik az ateizmus és nihilizmus közötti küzdelem. Ha meg akarjuk menteni az etikai alanyt, vagyis az embert, csak a lelki dimenzió marad. Halála előtt Sartre is megsejtette ezt » (2,58-59).

2. *Bibliai témák mai regényekben*

Clément rávilágít arra, hogy az újabb katolikus, protestáns és ortodox teológia azt akarja megmutatni a mai embernek, hogy a szabadulást (üdvösséget) egyedül a kereszten meghalt és feltámadt Krisztus, ill. az ő Lelke adhatja, mert ő hozza a személy és a szabadság, ill. az emberi jogok abszolút tiszteletét, mert Ő a feltámadás és az élet. A bibliai (újszövetségi) kinyilatkoztatásból Nyugat megőrizte azt a bizonyosságot, hogy minden személy páratlan érték, mert örök életre hivatott. De később elfelejtettük a feltámadás üzenetét, amely reménységünk alapja. A keresztények feladata ma az, hogy újra felfedezzék és megéljék az Evangélium nagy látomását a feltámadásról.

A Nobel-díjas *Isaac B. Singer* lengyel származású zsidó író, 1935-ben emigrált az Egyesült Államokba. Jiddis nyelven ír, Közép-Európában a zsidók ezt beszélték. Regényhőseinek gyökerei mélyen a zsidó vallási hagyományokba, szokásokba nyúlnak. De a zsidó hagyomány mélyén keresi az egyetemes emberit, azt, ami az

egész emberiségnek szól. Jelen van a mindennapi élet (történeteiben mindig esznek, mint a Bibliában), örömek és fájdalmak, fantasztikus és reális történetek keverednek: szerelem, árulás, remény, kiábrándulás, vágy, halál, hit... A jezsuita *Jean Mambrino* írja róla:

« De sugallatának legközpontibb forrása a szerelem, ezer csodájával és nyomorával, erőszakával és gyengédségével, könnyeivel, extázisaival, nyerseségével és fényével. Állandóan és vég nélkül és minden hangnemben újrakezdi (...) az *Énekek Énekét*. Pontosan ez az ének nyitja meg — egészen bibliai szabadsággal — az élő Isten imádását ». Mambrino Singert idézi: « Amikor két lény — egy férfi és egy nő, két férfi vagy két nő — összeölelkezik, egymásnak örök szerelmet esküszik és szenvedélyesen egyik a másiknak adja magát, ez számomra nemcsak a test aktusa, hanem azon messze túlmutat » (6, 267).

Singer főműve: *Nőellenségek, egy szerelmi történet*. Arról szól, hogy Herman Broder, a náci mészárlásból megmenekült zsidó házasként él New York-ban a szolgálóval, aki megmentette, de ugyanakkor szenvedélyes viszonya van Mashával is. És hirtelen megjelenik Tamara, első felesége, akiről úgy tudta, hogy meghalt a táborban. Singer regénye mindent összefoglal a nemiség és a természetfölötti viszonyáról, a testi és a lelki vágy összefonódásáról, a vágy és a gyengédség ellentmondásairól, amelyek talán nem is ellentmondások. A látszólagos hűtlenségek ellenére a lélek elkötelezi magát. Bonyolult viszonyok, a jellemek labirintusa, megfejthetetlen titkok. Mindegyik lénynek saját zára van, és csak neki van meg hozzá a kulcsa. Mambrino *Bernanos*-t idézi, Singert értelmezve: « *egymást követő igazságok* » (*vérités successives*) vannak bennünk. Mert vannak *szimultán* igazságok — magyarázza az *Études* irodalomkritikusa —, amelyek egyszerre, egy időben ragyognak lényünk különböző pontjairól, mélységeiről vagy magasságairól. És a « felszín » nem kevésbé igaz, mint a központ. A regényíró, aki éleslátón és bölcsen megnyitja nekünk szereplői szívét, egyben rávilágít saját szívünkre is, és figyelmeztet: ne ítéljetek! A vágy, a szenvedély, a szerelem és a hűség számos összetevőjére világít rá (6, 268).

Mambrino kiválóan elemzi az egyik legnagyobb modern francia regényíró, az 1976-ban elhunyt *André Malraux* 1974-es *Lázár*-ját is (6, 175kk). *Az emberi állapot* hitetlen egzisztencialistája, aki *A.*

Camus egyik mestere volt, hirtelen kórházba került, az idegbetegség teljes bénulással fenyegette. Amikor a mentő Párizs utcáin rohan vele, találkozik a « rémület istenével », ami független a félelemtől és a szétfolyó szorongástól. Valóban azt hiszi, hogy vége. Azonban lassan felépül, két év haladékot kap. Akkor írja meg *Lázár*t, amelyben az élet és a halál titkáról elmélkedik. (*Lazare* a *Miroir des Limbes* második kötetében található: az első kötet volt az *Antimémoires*, a Gallimard gondozásában).

Malraux nem is annyira a saját halálára gondol, hanem egyáltalán a halálra, a túlvilágra, a továbbélés lehetőségére. Apja annakidején öngyilkos lett; ő maga bérmálása után elveszítette hitét, de Ázsiában látta a hívő tömegeket, amelyek mély benyomást gyakoroltak rá. A zarándokok ezrei Lahore-ban vagy a rangooni pagodában, a békés Buddha-szobrok... Mit jelent mindez? Ki tudja, mi van ezen a világon túl, mit találunk a halál után? Malraux-nál főleg bizonyos *testvériség*, érthetetlen kommúnió (szeretetközösség) eszméje (élménye) kristályosodik ki. Úgy tűnik, Lázár lassan közeledik a nagy titok felé, lelke csúcsával mintegy megérezve, hogy az Örvény szélén valami *más* felé fordult. « A végső tudatban nincs semmi közös cselekedeteink emlékével, sem titkaink felfedezésével. Az ember nem önmaga története önmaga számára ». Valami mély lendület elfordítja önmagától, múltjától, gyökereitől. Visszautasítja az összegezést, előre lendül, mintha lényünk lényege ez a teljes előrelendülés lenne. Raja Rao nevű indiai barátja szavaira emlékezik: « A nyugatiak, de nemcsak ők, hiszik, hogy létezik egy szoba, az élet, és egy másik: a túlvilág, és hogy a halál az a kapu, amelyen keresztül az egyikből a másikra jutunk, nem így van? Miért dramatizálják ezt a kaput (átlépést)? A halál az út a fény felé... » Malraux is megállapítja, hogy a kereszténység túlságosan felszította a halált, a szenvedést, és gyakran elfelejtette Isten jelenlétét. De Krisztus haláltusája szemben áll *Szókratész* egyébként oly szép halálával, éspedig kimondhatatlan gyengédségének tekintélye révén. A Művészet nagy képeinek ékesszólását elhalványítja a Kereszt igazsága. Mert « senki sem beszél derűsen, amikor kínozzák ». Istennek ez az önkiüresítése a szeretet által, az egyedüli valóság, amely válaszol a pogány anya kétségbeesésére, aki gyötrődik feláldozott gyermeke előtt. A rossz misztériuma előtt (amely annyira gyötörte Dosztojevszkijt: ez volt Karamazov Iván ateista lázadásának forrása), Malraux, aki nem

hisz a Megváltásban, mégiscsak felfedezi végül, hogy egyetlen áldozat- és szeretetaktus misztériuma nem kevésbé mély örvényre nyit rá. « Végül is arra gondoltam — írja a *Lázár*ban —, hogy a kegyetlenség rejtélye nem jobban elbűvölő, mint az egyszerű hősiesség vagy szeretet aktusa. (...) De egyedül az áldozat tud szembenézni a kínzással, és Krisztus Istene nem lenne Isten a keresztrefeszítés nélkül » (6, 180).

Jean Mambrino, a jezsuiták folyóirata, az *Études* irodalomkritikusa *Le chant profond* c. esszégyűjteményében (amelyet még majd idézünk), kiváló tanulmányokat közöl *G. Simenon, J. Giono, M. Yourcenar, Thomas Mann, M. Duras* egy-egy művéről is.

Néhány újabb regény — kevésbé híres írók művei —, amelyek *bibliai témát* dolgoznak fel:

P. Bourgeade Júdás emlékiratai (17). A Júdás-témát számos író feldolgozta (pl. a közelmúltban tragikusan elhunyt magyar *Márai Sándor*). Szerzőnk az evangéliumi Júdás árulásának történetén keresztül Jézusról is beszél, minthogy — mint ő mondja — titkos kapcsolat van a szépség és az árulás, miként a szépség és a szerelem között. Júdás arra van ítélve, hogy a századokon át kiengesztelje Krisztus halálát, egészen napjainkig. A haláltusa nem szűnik meg, most már az egyházé lett. Júdás részt vesz ebben.

H. Bianciotti: Krisztus irgalma nélkül c. regénye (18) Adélaide Marèse élettörténete Párizs Faubourg Saint-Denis negyedében. A piemonti olasz családból származó argentin író, aki 1955 óta Európában, 1961-től Párizsban él, ezt a regényét már franciául írta. Adélaide élettörténetét « mesélve » olyan teológiai problémákat feszeget, mint Jézus elhagyatottsága a kereszten, pokolraszállása... (*Hans Urs von Balthasar* teológiailag is feldolgozta azt a nehéz kérdést, hogy Jézus szeretetből bűneinkért átélte a poklot!)

J. Mercanton: A hitetlen Tamás c. regénye (19) modern történet, de a bibliai hitetlen Tamás példáját szemlélteti. Egy fiatal nő Tamás számára annak a nőnek a képét jeleníti meg, akit szeretett, de meghalt. Myriam egyetlen gesztusa felidézi az eltűnt Mária mozdulatát. A látható a láthatatlan egyik formája. Tamás számára a világon semmi sem elég önmagának, vagy inkább: a közömbös és önelégült világ egyensúlya állandóan önmagára utalja, és nyugtalanságát, gyötrődő keresését szítja, hogy megtalálja a lehetetlen békét. Mercantont úgy tekintik a francia nyelvű Svájcban, mint az egyik legnagyobb modern írót. Barátja volt *Joyce*nak

és *Massignon*nak, számos regénye jelent meg. Folyamatban van összes műveinek kiadása.

Jeanne Bourin: A nagy tűz c. regénye (22) a XI.-XII. századba visz vissza bennünket. Isambour és Bernold szerelmi-házassági történetén keresztül az írónő életre kelti a középkor szokásait, erkölcseit, hitét; kicsit *Sigrid Undset* stílusában.

Muriel Spark: Az egyetlen probléma (23). Jób könyve nyomán a rossz és a szenvedés örök problémáját boncolgatja. Az írónő skót zsidó apa és anglikán anya leánya. Amikor *Newman* bíboros leveleit olvasta, elérkezett arra a pontra, amikor már többé nem tudott nem hinni. Rómában rendszeresen misére járt, de mindig csak a prédikáció után érkezett... Regénye úgy kezdődik, mint egy modern családi komédia, és mint bűnügyi regény végződik: egy gazdag férfi tragikus története, ki könyvet ír Jóbról és az életben a rossz problémáját kutatja.

Bátori Miklós: Barátunk Lázár c. elbeszélése (21) tulajdonképpen egy tudós jezsuita és a szerző beszélgetése a halálról és a túlvilágról. A jezsuita (*P. Morley*) egész életét a fiatalok nevelésének szentelte; a halál küszöbén felteszi magának a kérdést: « Vajon valóban van-e feltámadás, ahogyan Jézus megígérte? » És a beszélgetésben gyakran felidézi a bibliai Lázár történetét, akit Jézus visszahívott az életbe. A magyar származású Bátori Miklós szándéka az volt, hogy hűségesen lejegyezze jezsuita barátja utolsó gondolatait.

Nicolas Saudray: A próféták háza c. regénye (20) Keletre visz bennünket, ahol *mozlimok* és keresztények élnek együtt, sokszor feszültségekkel, különféle nehézségekkel terhes légkörben. « Már amikor húgom feleségül ment Roane-hoz, kitört a botrány. Roane barátom volt, de nem volt keresztény, ezért nem volt joga ahhoz, hogy feleségül vegye húgomat. Mindenki azt várta, hogyan állok bosszút... »

3. *Claudel utóélete*

Mielőtt a legújabb költészet és a kereszténység kapcsolatáról szólnánk, külön kell foglalkoznunk a katolikus költőóriással *Paul Claudel*lel (1868-1955). Életműve időnként homályba szorul, majd ismét ráirányítják a figyelmet, és még mindig újat hoznak elő ebből a kimeríthetetlen kincsesbányából. A már idézett Jean Mam-

brino tanulmánykötetének első, *Az Aranytó* c. írása (6, (6,11kk) Claudelről és a költő képalkotásairól szól, de bevezet bennünket az életmű szívébe. « Egy arany-tó vizén adok neki találkát » — mondja Dona Musique a *Selyemcipő*ben. Ez a sor mint sóhaj, mint vallomás száll fel az asszony ajkáról. Kimondhatatlan édességgel visszhangzik a harsogó claudeli szimfónia szívében, a szavak, a vágyak végtelen zsibongásában. Mambrino úgy tekinti Claudel egész művét, mint pompázó aranytűz-függönyt, amely arra szolgál, hogy elkendőzze a legalázatosabb, legegyszerűbb éneket. « *Animus* zsenije minden erőforrását felhasználja, hogy valami fönséges muzsikával építsen menedéket, amelyben *Anima* védetten dúdolhatja paradicsomi énekét. A *Kantáta három hangra*, amelyet Claudel élete felezőjén írt, először ezt a címet viselte: *Ez az óra a Tavasz és a Nyár között*. Felfedezem itt Claudel előszeretetét a félhangok, a keverék, a félszínek iránt: az alkony és az éjszaka, az éjszaka és a hajnal közötti kimondhatatlan óra elárulja a finom, érzékeny lelket, — pedig Claudelt gyakran tartották indulatosnak és türelmetlennek. (...) Az egész *Kantáta három hangra* tanúskodik arról, hogy a mély csend ott van a költő életműve szívében... » (6,11-12). (A *Kantáta* teljes fordítását lásd *Szavak forrása csend* c. könyvemben).

Mindennek illusztrálására Mambrino több részletet idéz a költő műveiből. Az egyik gyakori kép a *rózsa* titkával kapcsolatos. A *Második Ódá*ban írja:

> « Végül én is megtaláltam — a halált, ami nekem kellett!
> Megismertem ezt az asszonyt. Megismertem az asszony szerelmét.
> A tiltottat magamévá tettem.
> Megismertem a szomjúság-forrást...
> (...)
> És íme, mint aki hátat fordít, elárultál engem,
> nem vagy többé sehol, ó rózsa!
> Rózsa, nem látom többé arcodat ebben az életben! »

Dehát ki is ez a Rózsa? Amit *H. Guillemin* Claudel « megtéréséről » írt könyvében, vagy *F. Varillon SJ* Claudel naplójához írt jegyzeteiben sejteni engedett, azt nemrég « kimondta », feltárta két fontos Claudel-életrajz: *Marie-Josèphe Guers* írónő Claudel-életrajza (11) és *Gérald Antoine* még alaposabb monográfiája: *Paul Claudel avagy a lángész pokla*, amely az életrajzi keretben Claudel egész életművét feldolgozza.

Claudel 1900 októberében Kínába tartva az *Ernest Simons* hajón váratlanul összetalálkozott egy 29 éves, négygyermekes családanyával, aki meghódította őt szerelmével. *Rose Vetch* (Rosalie Agnès Thèrèse Scibor Rylska) és a fiatal költő tiltott szerelme négy évig tartott Kínában. Claudel már korábban, 1886-ban a párizsi Notre Dame-székesegyházban megélt karácsonyi vesperáson megtért: a kegyelem villámcsapása leterítette, ahogy ezt többször elmondta és megénekelte. Mégis — ezt most már világosan látjuk a most elemzett két életrajz adatai alapján — ez a « megtérés » nem volt pontszerű: hosszú ideig tartott a költő szívében a harc a pogány érosz és az égi agapé (kegyelem) között. Erről tanúskodik a *Déli osztozás*tól a *Selyemcipő*ig műveinek sora, és személyes vallomásai, levelei is. Claudel megtérése után arra is gondolt, hogy bencés lesz. De hirtelen a hajón megjelent a Nő, Isten vetélytársa. Erről szól Mesa éneke a *Déli osztozás*ban (Mesa szerelme Ysé):

« Miért? Miért ez az asszony? Miért jelent meg az asszony hirtelen ezen a hajón?
Mit keresett itt közöttünk? szükségünk volt rá? Egyedül Te!
Te voltál bennem a győzelem és a látogatás és a szám és a döbbenet és a hatalom és a csoda és a hang!
És ez a másik, hittünk-e benne? hittük-e, hogy a boldogság karjaiban?
Egy napon felismertem, hogy Tiéd vagyok és hogy átadom magam, de ez szegényes volt.
De megtettem, amit tudtam, átadtam magamat,
és Te nem fogadtál el, és a másik ragadott meg... »

Claudel itt a papi hivatásra utal, amellyel sokat foglalkozott megtérése után. Két szenvedély, két szeretet között folyt a rettenetes küzdelem. Majd a csalódás, Rose árulása, aki otthagyva szerelmét, Claudelt, és férjét, egy harmadikkal megszökött Kínából, és méhében Claudel gyermekével eltűnt valahol Belgiumban.

Claudel és Rose leánya, Louise 1905-ben született meg, de a költő csak jóval később talált rá. 1906-ban feleségül vette Lyonban *Reine Sainte-Marie Perrin*-t, akivel hamarosan Kínába indult vissza, ott született meg 1907-ben első kislányuk. Már 1906 őszén megjelent a *Déli osztozás*, amelyben a Rose-zal való szerelmének állít emléket. Antoine megmutatja (10, 102kk), hogy a házassággal sem csitult el teljesen a vihar Claudel lelkében. Az emlékek időnként megrohanták. A költő hangja mindig el-elcsuklott, amikor a « Ró-

zsa neve » visszatért költeményeiben, a fojtott szenvedély időnként felizzott egészen a *Selyemcipő*ig (1924), amikor már — úgy látszik — végleg megtörtént a szublimálás. Guers így következtet (11, 101): « Az antagonizmus feloldódásával látszólag minden arra vall, hogy Claudel engedett a mindenáron létrejövő harmónia kísértésének, ami természetének megfelel. Hogyan beszélhetünk így a konfliktus megoldásáról? Az isteni Szeretet és az emberi szerelem kibékítésében (utalás a *Selyemcipő* korszakára, az 1919-1924-es évekre), nem kell-e inkább a konfliktus redukciójáról, lefokozásáról beszélnünk? Miután 1918 júniusában újra megtalálta Rose Vetch-et, Claudel hiába állítja, hogy szerelme olyan nagy volt, hogy elfelejtette a 'test útjait', (...) és hogy a szerelem egyedül a test birtoklása nélkül marad örökkévaló, — továbbra is szerelmes Rose Vetch-be. Élete az elmúlt húsz év során kísérlet volt arra, hogy e szerelem nélkül éljen, — a házasság, az apaság, az ima, az érvelés révén igyekezett helyreállítani lelkiismereti egyensúlyát (...), hogy újra megtalálja széthullott lelki egységét. Ezekben az ingadozásokban nem kell a bizonytalanságok jelét látnunk, hiszen annak a lénynek a gazdagságát tanúsítják, aki oly intenzíven élt, hogy állandóan tovább akarta mélyíteni önismeretét. — Azok a megtérési válságok, amelyeken Claudel 1906-ig átment, megtanították arra, hogy — bármilyen legyen is — 'pihenőnk a paradicsomban rövid'. De az ember csak a megrendülés révén alakíthatja önmagát. A krízisek hozták el számára azokat az elemeket, amelyekre szüksége volt önmaga, kamaszkora óta folytatott kikémleléséhez... »

René Habachi libanoni származású perszonalista (3,78kk) a szerelemről írva mély meglátásokat rögzít a *Déli osztozás* és a *Selyemcipő* által leírt lelki drámára hivatkozva. Gyakran idézi *Pascal*t: « Az ember végtelenül túlszárnyalja az embert »; ez a *dépassement*, önfelülmúlás történik a férfi és a nő igazi szerelmében is. A szerelmesek túlszárnyalják egymást a szerelmi ekszтázisban az Abszolútum felé. Ezt fejezi ki Mesa a *Déli osztozás*ban, amikor karjában tartja Ysét:

« Ó asszony karjaim között!
Tartalak, megtaláltalak — ez túl sok!
Így tehát én is megragadtalak téged!
és magát testedet tartom karjaim között
és te egyáltalán nem állsz ellen,
és bensőmben hallom, ahogy ver a szíved!

(...)
Ó oszlop! Ó szerelmesem hatalma! Ó mily igazságtalan, hogy találkoztam veled!
Minek nevezzelek! Anya vagy ... és nővér... és zsákmány...! »

A nő biztonságot jelent. De a biztonságnak csak a kalandban van értéke. Csak az önmagunkon túlmutató kísért bennünket, nem kevesebb, mint a végtelen, különben az ember az unalomtól-undortól a kérlelhetetlen elemi erők karmaiba kerül. Az örök nőiség hívása a kalandban felemel, túlhaladásra késztet — az Abszolútum felé lendíthet.

Ezt fejezi ki a *Selyemcipő*ben Rodrigo, aki így beszél a kínai szolgához:

« Azt hiszed, hogy csak a teste képes bennem ilyen vágyat gyújtani?
Nem azt szeretem én, ami benne felbomolhat, ami kisiklik előlem és távol lehet és ami egyszer többé nem szeret, hanem ami létének oka és csókjaimra az életet teremti, nem a halált!
S ha megtanítom arra, hogy nem a halálra született, ha halhatatlanságát kérném tőle, a csillagot, mely tudta nélkül lényének mélyéről sugároz, ó hogy is tudná ezt tőlem megtagadni!... »

(*Semjén Gyula* ford.)

4. *« A mély ének »*

Mambrino már idézett tanulmánykötetének címét adom e fejezetnek, amelyben röviden a modern, *többé-kevésbé bibliai ihletésű líráról* szólok. Sajnos, ez a nagy költészet, amelynek — Claudel nyomán — egyik utolsó képviselője *Pierre Emmanuel* volt, lassan elapad, elhalkul.

Kicsit pogány, de alapvetően humanista — *naturaliter christiana*? — volt az a két francia költő, akiről elsőnek megemlékezem. Az egyik *Saint-John Perse*, eredeti nevén *Alexis Léger* (1887-1975). Halálakor Mambrino az *Études*-ben így kezdte megemlékezését: « E század egyik legnagyobb — talán a legnagyobb — költője és biztosan a költészet történetének egyik legnagyobbja elhagyott bennünket... » Mambrino itt (6, 347kk) főleg az *Amers* c. költeményciklust elemzi, amelyet a költő 65-70 éves korában írt, majd 71 éves korában feleségül vette a szerelmest, az amerikai *Dorothy Russel*t, aki a költeményeket ihlette.

Saint-John Perse valahol elismeri, hogy sokat kapott Claudeltől, majd vallási felfogásával kapcsolatban ezeket jegyzi meg:

« Minden dologban az 'istenit' kerestem, ez a keresés feszítette egész pogány életemet ». Az *isteni* volt tehát életművének mágnese. Meglehetősen panteista ízű vallásosság (a kínai taoizmus befolyására) és természetmisztika (*Szelek, Száműzetés*) jellemezte. Végül a Szerelemben találta meg istenét. A nő, az anya, a kedves képében a szerelem kozmikus méreteket ölt. Mindig visszatér a tenger képe, a tenger, amely minden élő bölcsője és temetője, a tenger, amelyet a fiatal Alexis az Antillák szigetén szemlélt, és amely mindig ott zúgott öntudata mélyén.

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

Csak suttogva olvashatjuk az ilyen csodálatos sorokat (a szerelmes nő beszél):

A nyár mosolya leheletedben, mint a hajó védő vitorlája alatt.
A szellő a csónak sátrában...
Legyek számodra a hű gyengédség és a simogató szépség a vizek felett: csend és virrasztás virrasztásodban és a lüktetés remegő szempilláid alatt.
Tiéd női homlokom és asszony-illatom halántékomon;
enyém ez az erős vérlüktetés a férfi-szív-üregben ».

Nemrég meghalt a másik nagy költő, *René Char* is (1907-1988), akinek naturalista panteizmusa Saint-John Perse-ére emlékeztet. Camus barátja volt. Humanista és egzisztencialista: verseiben és egyre tömörebb aforizmáiban (16) a létezés értelmét kutatta: a titokzatos, érthetetlen valóságot saját tapasztalatán, értelmén és szívén átszűrve próbálta « kifejezni », « megnevezni », hogy így megvilágosodjék a lét.

« A fénynek kora van,
az éjszakának nincsen.
De milyen volt első pillanata
ennek az egész forrásnak? »
. . .

« Sötétségeinkben nincs hely a szépségnek. Minden hely a szépségé ».

Elhagyott bennünket *Pierre Emmanuel* is (1916-1984), aki *Pilinszky* nagy barátja volt. Claudel mellett a katolikus vagy « bibliai » ihletésű modern költészet legkiválóbb képviselője (ld. *Szabó Ferenc: Szavak forrása csend*, bevezető és műfordítások). Emmanuel az ateizmus telében a tavaszt hirdette, a Szó hatalmát, és a Lélek leheletét, aki mindeneket újjáteremt. O. Clément már idézett könyvében, *A látnokok*ban (2, 129kk) hosszan elemzi a költő összegző, utolsó művét, a *Grand Oeuvre* c. poémát, amely címével is az alkímiára emlékeztet. Tudjuk, hogy az alkímia művelői keresték a kozmosz titkát; a költő is a « halott életet » az átváltozott élet « aranyává » akarja átváltoztatni. Clément megmutatja, hogy a Biblián kívül lényegesen hatottak a francia költőre a keleti vallások, a középkori misztikusok, az orosz vallásbölcselők (Szophiológia), és mindehhez társult, vegyült a fiatal kora óta tanulmányozott és asszimilált freudizmus. Kétségtelen, hogy Emmanuelnél néha az ószövetségi és keresztény hitelemek veszélyes módon egybeolvadnak mitologikus elemekkel. Kicsit *Hamvas Béla: Scientia Sacrá*jára emlékeztet világnézete. (Ami nem meglepő, hiszen bizonyos misztikusok, mint pl. *J. Böhme* vagy az orosz vallásbölcselők mindkettő forrásául szolgáltak). Ugyanakkor Emmanuel prózai írásaiban kifogásolhatatlan keresztény hitet vallott, mégha ez a hit inkább Baudelaire és Claudel « költői » katolicizmusa volt is, semmint a római katekizmusok tételes hitigazságainak megvallása. (A *Boldogságok*ról szóló költeményciklusa teljesen evangéliumi, miként pl. *A találkozás* is). Emmanuel hisz a megfeszített és feltámadt Krisztusban, akiben a világ — minden bűn, kegyetlenség, elnyomás, megalkuvás és igazságtalanság ellenére — átalakulhat:

« Mivel a szenvedő Krisztus közöttünk a dicsőségben trónoló Isten
A föld eleve átváltozott és a halál győzelme megtört
(...)
Krisztus feltámadva saját áldozata által amelyet
minden rostjában elszenved a mindenség

A legyőzhetetlen halált legyőző teljes emberrel
néz szembe nyíltan minden emberben
Ő a Fiú aki az Atyától született mindenek előtt
a mértéke az Embernek ahol kezdődik és befejeződik
a világok játéka a kezdeti káosz örvényléseitől
egészen a végső harmóniáig ».

Az 1980-as irodalmi Nobel-díjat *Ceslaw Milosz* kapta meg, aki 1911-ben Litvániában született, lengyelül ír és a kaliforniai Berkeley-egyetemen szláv irodalmat tanít (vö. Mambrino, 6, 277kk). A költő nem tudja feledni a varsói gettóban véghezvitt náci vérengzést, és nemcsak az sújtja le, hogy a túlélők között van, hanem az is, hogy így úgy tűnik: cinkosa « a halálra-adóknak: a körülmetéletleneknek ». Semmi sem maradt az elpusztított földön, — sem kő, sem levél, sem test —, azon a bolygón, ahol még a rothadásnak sincs helye. A rongyokban földönfutó Lázár így panaszkodik:

« Foszforeszkáló fénynyaláb a sárga falat nyalja
Elnyeli az állatok szőrét és az emberek haját ».

A pusztulás sivatagja fölé magasodik az Elnyomás és a Képmutatás uralma. « A barátok máról holnapra eltűnnek, mintha valami lyuk nyelte volna el őket. Még füst sem marad ».

De a költő, bármennyire is leverte a pusztulás utálatossága, demokráciáról beszél, kultúráról, testvériségről. Olvassa a Bibliát, jóllehet kezét még *Marx*on tartja. A Lengyel Népköztársaság volt diplomatája nem adja meg magát. Talán Isten nem akarja, hogy « elveszítsük lelkünket ». Talán el kell fogadnunk önmagunkat mint Isten teremtményét, és dicsőíteni Őt a teremtésen keresztül, mert a föld megérdemel « egy kevés, ici-pici gyöngédséget ».

« Isten szeretete önszeretet
A csillagok és a tengerek telve vannak a drága Énnel
Édes mint a párna és a szopott ujj.
A bálványimádók megszégyenülnének
Ha a meleg fűben cirpelve a tücsök
Tudná dicsőíteni a Létnek mondott lényt
Egyetemesen, feledve a saját személyét ».

Lázár e sötétségek mélyéről támadt életre, így kezdett el énekelni. Végül megelégedett azzal, hogy költő lehetett.

« Kis fenyőrigó ugrálva megjelenik, majd megáll
Az eukaliptuszfák törzse csillog a fényben.
A tölgyek teljessé teszik a májusi lombok árnyát.
Egyedül ez méltó dicséretre. Egyedül ez: a nappal ».

Végül néhány *általánosabb angol és német művet*, ill. *német antológiát* említek. *Mi az irodalom, a költészet és a nyelv keresztény távlatban?* Még konkrétabban: mit tanulhatunk az írásról az édenből kizárt világban? Ezekre a kérdésekre keres választ az angol irodalomkritikus, *Michael Edwards*, Racine-szakértő (7). *Dante, Shakespeare, Molière, Wordsworth* és *T. S. Eliot* művén keresztül elemzi — többek között — a nyelvi kifejezés és irodalmi műfajok problémáit. Elemzései hozzásegítenek bennünket a Szentírás (kinyilatkoztatás) és a hitkifejezések teljesebb megértéséhez.

A *Biblia és az irodalom* kapcsolatát tárgyalja *Northrop Frye* (8), megmutatva, hogy milyen fontos befolyást gyakorolt a Biblia a nyugati kultúrában a művészetre és az irodalomra. — *Franz Niehl* (15) szövegválogatása: *irodalmi illusztrációk bizonyos bibliai témákhoz*, szövegekhez, — felhasználható a katekézisben és a prédikációban. — Részben hasonló célt szolgál *C. P. Thiede* kétkötetes zsebalakú antológiája: « Keresztény irodalom a XX. században » (14).

Ha a legújabb *német, vallásos ihletésű* vagy keresztény költőket olvasom, az a benyomásom, hogy elapadt a költészet mély forrása, elhalkul az a « mély ének », amelyről Mambrino beszél, — nem számítva persze olyan nagyokat, mint *Gertrud von Le Fort, Reinhold Schneider, Nelly Sachs, Heinrich Böll...* De ők már a tegnaphoz tartoznak. Olyan református költők, mint pl. a svájci lelkész, *Kurt Marti* (24), aki az evangéliumi történetek « margójára » írja tömör elmélkedéseit, számomra nem képviselik az igazi költői ihletet. « Versei » inkább a rövid sorokra tördelt aforizmák, « tanítások ».

Paul Konrad Kurz (5, 233kk) már 1971-ben felvetette a kérdést (vö. *Mérleg*, 1971/4, 336kk): « Miért lesz vége a keresztény irodalomnak? » Ezt hangoztatta: a mai keresztények által művelt vagy a kereszténység szellemében továbbélő irodalomnak nyugtalanná, lázadóvá, önállóvá kell tennie a « hivatalos » kereszténységet. Szerinte csaknem elkerülhetetlen a feszültség e modern költészet (mivel « eretnekségbe » hajló) és a hivatalos egyház között. A lényeg ez: a tegnap bírált kereszténységnek holnap a

társadalom bírálóinak kell lenniök, hogy kritikai funkciójukkal a társadalom átalakítását siettessék. Igen, de ez csak egy szempont, és félő, hogy könnyen ez a « költészet » is ideológiává válik, mint bizonyos felszabadítási teológiák. Nemcsak az ortodoxia (igaz, mélyátélt hit) hiányát kifogásolom náluk, hanem a poézist, a költészetet, amely még élt olyan « kritikus » kereszténynyeknél, mint *Dosztojevszkij, Péguy* vagy *Bernanos.* A mély forrás kiapad. És a szépség meghal. Pedig Dosztojevszkijnek igaza van: Csak a szépség mentheti meg világunkat. Persze az a szépség, amely elválaszthatatlan a jóságtól és az igazságtól.

* * *

Közelről sem teljes szemlénket J. Mambrino utószavával zárjuk. (6, 357-358: « A költészet, avagy... ») Ez egyben választ ad arra is, miért haldoklik a költészet. Az ember sötét, sötét önmaga számára legbensőbb központjában. De a dolgok lényege szintén sötét, és a szent valóságot is mintegy lefátyolozza ragyogása, minden erejét és remegését abból a sötétségből merítve, amely megalapozza. A költőnek egyszerre össze kell szednie magát lénye legmélyebb rejtélyében, és meg kell nyílnia a Lét csókjának, megszámlálhatatlan érintésének. Lénye legmélyén érintkezik a dolgok lényegével, és ez az éjjeli találkozás felébreszti álmából a lélek központját. « A költészet ez a villámlás, amely két éjszaka találkozásából fénylik fel. Ebben a villámlásban nemcsak az ember mindenhatósága nyilatkozik meg, hanem az a vakító kinyilatkoztatás is, amely a legkisebb teremtményben is rejtve van, a homokszemben, a pillangóban, a költő *én*jében. A mindenségnek ez a töredéke, ez a pillanata új valósággá változik: költeménnyé, amelynek sötét ragyogása a szellemnek ízt ad. Ez a ragyogás sötét, mert az értelem (jelentés) túlcsordulása ». (...) Itt egyszerre ismeret és élvezet van, mint minden igazi *jegyesi* találkozásban. « Ami ismert és ízlelt — 'tükör által homályosan' megsejtett —, az a kimondhatatlan valóság mélye, amelynek forrása a Megnevezhetetlen, aki a végtelen szeretetlendületben állandóan teremti szépsége képeit. De az egész mindenség az ember felé összpontosul, aki a Teremtő igazi képmása. *Gloria Dei vivens homo* (mondja *Iréneusz*: 'Isten dicsősége az élő ember'). Minden valóságban, miként minden költeményben, tehát az ember képe rajzolódik ki ».

« Így azt mondanám, hogy nincs költészet a Lét mély szeretete nélkül, ama kimondhatatlan jelenlét iránti nyitottság és szinte imádó figyelem nélkül, amelynek csendje a teremtmények szívéből sugárzik. A mindenség legkisebb töredéke is szent üzenetet hordoz. De lehetetlen bezárkóznunk a dolgokba, mert lényegük csak a szellem sötét éjszakájában tárul fel. Ez a lelepleződés felvillant számunkra valami fényt első forrásunkból, a tőle elválaszthatatlan édesség által. Itt is azt kell mondanunk, hogy nincs költészet élvezés nélkül, ami mintegy az eljövendő szépség árnyéka vagy megsejtése, a föld közepén zárt kert emléke, és amelynek néha, estefelé belélegezzük illatát ».

IRODALOM

1. Olivier Clément: *La révolte de l'Esprit*, Paris, Stock/Monde Ouvert, 1979.
2. Olivier Clément: *Les visionnaires*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
3. René Habachi: *Le moment de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.
4. G. Hottois (szerk.): *Philosophie et Littérature*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1985.
5. Walter Jens - Hans Küng - Karl-Josef Kuschel: *Theologie und Literatur*, Zum Stand des Dialogs, München, Kindler, 1986.
6. Jean Mambrino: *Le chant profond*, Paris, José Corti, 1985.
7. Michel Edwards: *Towards a christian poetics*, Michigan, W. B. Eerdmans, 1984.
8. Northrop Frye: *The Great Code*, The Bible and Literature, New York/San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1983.
9. Eugène Ionesco: *La quête intermittente*, Paris, Gallimard, 1987.
10. Gérald Antoine: *Paul Claudel ou l'Enfer du génie*, Paris, R. Laffont, 1988.
11. Marie-Josèphe Guers: *Paul Claudel*, Biographie, Arles, Actes Sud, 1987.
12. Paul Konrad Kurz (szerk.): *Wem gehört die Erde*, Neue religiöse Gedichte, Mainz, Grünewald, 1984.
13. Walter Jens (szerk.) *Leben im Atomzeitalter*, Schriftsteller und Dichter zum Thema unserer Zeit, Gräfelfing/München, Moos & Partner, 1987.
14. Carsten Peter Thiede (szerk.): *Christliche Literatur des 20. Jahrhunderts*, I-II. k., Wuppertal, R. Brockhaus, 1985.

15. Franz W. Niehl (szerk.): *Moderne Literatur und Texte der Bibel*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 1974.
16. René Char: *Éloge d'une Soupçonnée*, Paris, Gallimard, 1988.
17. Pierre Bourgeade: *Mémoires de Judas*, Paris, Gallimard, 1985.
18. Hector Bianciotti: *Sans la miséricorde du Christ*, Paris, Gallimard, 1985.
19. Jacques Mercanton: *Thomas l'incrédule*, Lausanne, Éd. de l'Aire, 1981.
20. Nicolas Saudray: *La maison des prophètes*, Seuil, Paris, 1984.
21. Miklós Bátori: *Notre ami Lazare,* Cerf, Paris, 1983.
22. Jeanne Bourin: *Le grand feu*, Paris, La Table Ronde, 1985.
23. Muriel Spark: *Das einzige Problem*, Zürich, Diogenes, 1985.
24. Kurt Marti: *Geduld und Revolte*, Die Gedichte am Rand, Stuttgart, Radius-Verlag, 1984 (Dichtung im ausgehenden Zwanzigsten Jahrhundert, 5).

III.

KERESZTÉNYEK A KORFORDULÓN

(Zsinat és korszerűsödés)

1. EMBERI JÖVŐ ÉS KERESZTÉNY REMÉNYSÉG

Marxtól Moltmannig

A mai emberiség szorongva keresi a jövő távlatait: futurológiák és utópiák próbálják pótolni a megrendült reménységet. A technikai és tudományos felfedezések nem hangolnak egyértelműen derűlátásra, naív bizakodásra; a felvilágosodástól a múlt századig kibontakozó haladáshitet felváltotta az atomkatasztrófától való rettegés, a környezetszennyeződés fenyegetése sem képzelődés Csernobil után... Jóllehet az ember egyre inkább hatalmába keríti a földet, a világűrt, a természetet, jóllehet ma már a génmanipuláció és a « fajnemesítés » hallatlan lehetőségeit is vitatják, nem olyan biztos, hogy az ember a világot jobbra változtatja és önmagát jó irányban manipulálja. Az evilági messianizmusok — utópiák — is fejcsóválást váltanak ki, főleg mióta nyíltan beszélhetünk a sztálini totalitarizmus embertelenségeiről, társadalmi-gazdasági csődjéről.

Most, hogy újraolvastam E. Bloch 1938-39-ben megírt *Das Prinzip Hoffnung* (*A Reménység-elv*) c. könyvét, amely először a Sztálin halálát követő években, 1954-55-ben jelent meg, a szó pejoratív értelmében romantikusnak találtam, ahogy — továbbfejlesztve az 1918-as *Az utópia szellemé*-t — a fiatal hegelianus Marx, a zsidó messianizmus és a kereszténység eszkatológiáját ötvözve kifejti a jövőre és a reményre vonatkozó *meta-vallását* (*Meta-Religion*), valójában pótvallását. Ernst Bloch az első világháború előtt több jeles gondolkodóval, köztük a fiatal Lukács Györggyel, Max Weber baráti köréhez tartozott Heidelbergben. Bloch és Lukács megjelenése « valóságos forradalmat jelentett — írja Hanák Tibor (*A filozófus Lukács*, 1972, 30). Webert lenyűgözték szellemességükkel, színes fogalmazásukkal, üdítő radikalizmusukkal, az idők közelségébe vetett hitükkel. 'Ki a négy evangélista? — kérdezték akkoriban: Márk, Máté, Lukács és Bloch' — írja Helmut Plessner a Max Weberről szóló megemlékezésében ».

Tudjuk, hogy Lukács György az első világháború vége felé megtagadta « misztikus » múltját, amiről pl. *A lelki szegénységről* szóló párbeszéd, vagy *A regény elmélete* is tanúskodik (megírásuk

ideje: 1911 és 1914-1915). Ez utóbbiból idézek (*Utam Marxhoz*, I, Tandori D. fordítása), mert emlékeztet az ezoterikus marxista E. Blochra, akiről mindjárt bővebben szólok. Lukács a zárt kultúrákról, az eposzok koráról írva történelemfilozófiát is nyújt:

> « Boldog kor, melynek a csillagos ég a járható és a bejárni való utak térképe, boldog kor, melynek útját csillagok fénye világítja meg. Ilyen időkben minden útnak számít, egyszerinek és mégis, mintha régtől fogva ismerős lenne; egyszerre van jelen a kaland és a birtoklás igézete. A világ: tágas, és ugyanakkor otthonos, hiszen a tűz, mely a lélekben lobog, egylényegű a csillagokkal; élesen válik el egymástól a világ és az Én, a fény és a tűz, és mégsem lesznek egymás számára soha idegenek; mert a tűz: minden fény lelke, és minden tűz fénybe öltözik. Így lesz a lélek minden tette értelmessé és kerek egésszé ebben a kettősségben: teljességgé az értelem jegyében és az érzékek számára; legömbölyített, kerek egésszé, mert magában nyugszik cselekvés közben a lélek; mert tevékenysége elválik, különválik tőle, és önmagává válva megleli saját középpontját, s zárt kört kerít maga köré. 'A filozófia tulajdonképpen honvágy — mondja Novalis —, az a vágy, hogy mindenütt otthon lehessünk'... » (*Utam Marxhoz*, I, 102).

A « honvágy », ill. az otthonkeresés E. Bloch reménység-elvének is egyik vezérmotívuma, meta-vallásának mozgatója. Bloch egybeolvasztja a bibliai és hegeli fogalmakat, amikor a zsidó és keresztény messianizmusból átmenti a forradalmi örökséget és azt filozófiája erjesztőjévé teszi. A nagy vallásokban — magyarázza Bloch, túlhaladva a marxizmus szokványos valláskritikáján — gyakran elárulták a jobb világ utáni vágyakozást, elcsitították a vigasztalás balzsamával, de ugyanakkor sokáig ez a vágyakozás volt a vallások legdíszesebb része, sőt szinte egész építményét alkotta. Aki tehát át akarja venni a vallások örökségét, nevezetesen a kereszténységét, annak örökölnie kell az eszkatologikus reménységet; e célból vissza kell vezetnie a vallást ahhoz a létforráshoz, ahonnan eredt. Az elnyomott teremtés sóhaja az öröm, a boldogság, a haza után a vallás forrása, és ez onnan ered, hogy az ember megosztott, szétszakított: szakadék van jelenlegi megnyilvánulása és még nem jelen levő természete között. Blochnál kulcsfogalom a jövő *homo absconditus*-a, az a még meg nem határozott, fel nem fedezett ember, aki a jövő számtalan lehetőségeinek megvalósulásával teljesedik be, aki tulajdonképpen a jelen ember « Istene ».

L. Feuerbach, aki a keresztény misztikát örökölte, de nem a keresztény eszkatológiát, a kereszténység lényegét Isten és az em-

ber közvetlen kapcsolatában látta (kikapcsolva a jézusi közvetítést), és végül — részben Hegelt követve — a teológiát lefokozta antropológiára. Az emberi szellem legjobb tulajdonságait « elidegeníti », amikor kivetíti önmagából és az « Isten » attribútumaivá teszi. Az embernek valamiképpen el kell veszítenie önmagát ebben az elidegenítésben, hogy aztán teljesen visszakapja önmagát, « otthon » legyen (*Bei-sich-sein*). A szintézis fázisában az ember elűzi a fantomot, a magateremtette istent, akire saját lénye legjavát ráruházta: ekkor majd, a vallás illúziója után, elérkezik az ember uralma. A történelmi korszakváltás akkor következik be, amikor az ember tudatára ébred annak, hogy az ember számára az egyedüli Isten maga az ember: *Homo homini Deus.* És itt Feuerbach a testi szerelem Én-Te viszonyára gondol. Feuerbach igazában az égből visszatér a földre és áldja a teremtést, a szerelmet. (Ebben követi őt a *Duinói elégiák* Rilkéje is).

Vele szemben *Marxnál* (aki sokat átvett Feuerbach valláskritikájából) « az ég kritikája » nem a föld áldásába torkollik, hanem a jog, a vallás, a politika kritikája lesz. Marx történelmi és dialektikus materializmusa számára az ember: az ember világa, az állam, a társadalom. Az ember társadalmi-gazdasági-politikai viszonyait kell megváltoztatni a forradalom (osztályharc, magántulajdon eltörlése, kizsákmányolás megszüntetése stb.) által, hogy megszűnjék az ember és a természet, az ember és az ember közti ellentét, tehát elérkezzék az igazi humanizmus, a befejezett naturalizmus korszaka. Bloch ezt nevezi az *identitás hazájának.* Mielőtt ezt jobban megmagyaráznánk, idézzük a párizsi kéziratokból Marx híres szövegét, amely a marxi messianizmus kulcsa, a marxi történelemszemlélet egyik alapszövege.

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

A fiatal Marx messianisztikus utópiája visszatér a fiatal Lukácsnál és E. Blochnál. De míg Lukács szakít a miszticizmussal — Fejtő Ferenc megjegyzése szerint « egész munkássága folytonos kísérlet arra, hogy összhangba hozza filozófiai inspirációját a Párt dogmatizmusával, és a dialektikát (Hegel örökségét) a materialista metafizika páncélzubbonyába szorítsa » (*Esprit*, 1961/2, 249kk) —, addig E. Bloch továbbépíti ezoterikus marxizmusát, messianisztikus Reménység-elvét. A *jövő* és az *újdonság* (a *novum*) lesz a két kulcsfogalom, amelyet a keresztény eszkatológiából átment rendszerébe. Kétségtelen, hogy a *jövő* a keresztény történelemszemlélet, teológia középpontjába áll. A hívő várja Isten országa (uralma) eljövetelét, várja, hogy Isten « új eget és új földet » teremt: ennek elővételezése Krisztus feltámadása. Azt is mondhatjuk: Isten állandóan jön, eljövendő; csak a végső időkben tárul fel, hogy mik vagyunk és hogy kicsoda Ő (1 Jn 3,1-3).

Bloch a reménység ontológiai alapját keresve ontológiai síkon elemzi az ember elidegenedését és az azonosság megtalálását is. A vallás lényege a reménység, magyarázza, és e reménység forrása az a különbség — ontológiai szakadás —, amely a már meglevő és a még nem levő, az egzisztencia és az esszencia, a jelen és a jövendő valóság között van — akár az emberben, akár a világmindenségben. Az ember mint meghatározatlan (*nicht festgestellt*), befejezetlen, nem azonosult lény végtelen feladatok előtt áll: a jövő lehetőségei nyitva állnak előtte. Az emberben és a világban az autentikus (igazi) még hátra van (*ausstehend*), még várat magára, a bukás félelmével és a siker reményével. Bennem és a világban még sok a feladat; be kell fejeznem önmagamat és a világot: ez alkotja a remény tárgyát. A feuerbachi « *Homo homini Deus* » helyett (az izajási *Deus absconditus*-ra utalva) Bloch azt hangsúlyozza, hogy a jelenlegi ember « istene » a jövendő tökéletes *homo absconditus*-a. Amikor majd megszűnik az ember ontológiai elidegenedettsége, tehát megszűnik lényegi szétszakítottsága (*Zwiespalt*), amikor egybeesik igazi énjével, amikor a « sikerült identitás hazájában » megszűnik az én és a világ ontológiai különbsége, akkor majd megszűnik a vallás mint reménység, mert beteljesül. Jegyezzük meg: a blochi elidegenítettség — *Entäusserung* — Hegeltől ered, ő viszont Szent Pál Filippieknek írt leveléből (2,7) vette át és azt « szekularizálta ». Itt Krisztus kenózisáról, önkiüresítő leereszkedéséről, halálig menő engedel-

mességéről van szó, Blochnál viszont a Kintibe, a világba önmagát kifejező szellemről, az identitását ideiglenesen elveszítő emberről.

E. Bloch számára tehát az « Isten » mint az ember képe vagy bálványa nem fokozható le az ember tapasztalati jelenére (a Feuerbach-féle, a testi szerelemben megnyilatkozó Én-Te viszonyra), sem pedig az elidegenítő és antagonizmusoktól feszülő társadalmi helyzetre (Marx), hanem azonos az eljövendő, még fel nem fedezett, meg nem valósított *humanum*-mal. Bloch — J. Moltmann tömör megfogalmazása szerint — « Istent » úgy tekinti, mint « az ismeretlen ember utópisztikusan hiposztáziált eszményét ».

A protestáns teológus, Jürgen Moltmann 1966-ban megjelent *Theologie der Hoffnung* c. könyvében válaszolt Bloch kihívására, kifejtve a kinyilatkoztatáson alapuló keresztény *reménység-teológiát.* (Bővebben: Szabó F., *Párbeszéd a hitről*, Róma 1975, 11-24. Közben megjelent: Jürgen Moltmann, *A reménység fényei.* Szathmáry Sándor szövegválogatása és fordítása. Budapest, 1989). Moltmann, bírálva Bloch nézeteit, ezt kérdezi a filozófustól: Mi élteti az emberi reménységet, mi lendíti előre az embert a cselekvésben? Honnan van az, hogy — Ágoston kifejezésével — az ember kérdés lett önmaga számára, nehézségek földje? Mi ösztönöz bennünket arra, hogy kiszakadjunk a jelen világ csigahéjából és az ismeretlen jövő felé lendüljünk? Mi akadályoz meg bennünket abban, hogy megtaláljuk a harmóniát önmagunkkal és a világgal? Bloch nem ad egyértelmű választ ezekre a kérdésekre, illetve válasza « misztifikáló ». Úgy is mondhatnánk — Hanák Tibor ideológiakritikájára gondolva —, hogy Bloch ideológiát épít fel a Reménység-elvben. « Az ideológiákban mindig megtalálható a jövőre irányulás mozzanata, legtöbbször annak a követelésnek a formájában, hogy a 'világnak' (állapotnak stb.) meg kell változnia. Az ideológiák soha nem maradnak a ténylegesség (*vérité de fait*) síkján, mint a tudomány, hanem a 'kell' szférájába néznek. Ennyiben mindig van bennük valami az utópiából... » (Hanák T., *Ideológiák és korunk*, 1969, 9).

Bloch szerint az ember cselekvésének mozgatója az identitáskeresés. Meg akarja önmagát valósítani, ki akarja aknázni a jövendő végtelen lehetőségeit. Nem tudja elviselni maga körül az űrt, a negativitást, ezért valami pozitívumot, teljességet keres. Bloch a semmire, a *horror vacui*-ra hivatkozik. De igazában nem

tudjuk, mi ez. Talán Nietzsche és Heidegger meglátásaira gondolhatunk (egyébként Bloch idézi ezeket a szerzőket): az « Isten meghalt » nietzschei eszmére és Heidegger halálra-szánt-létezője (« *Sein-zum-Tode* ») szorongására. Az « Isten » megszüntetése, « halála » után maradt a sötétség, az űr; ezt akarja betölteni azzal a teljességgel, amit a jövendő ígér. Miután elvette a személyes Istent, nem a plátói ideákhoz, nem is az arisztotelészi formákhoz menekül, hanem a « cselekvés nyitott szféráját » jelöli meg, amely még minden lehetőséget magában rejt: az eget és a poklot, az Országot és az örvényt, a mindent (*totum*) és a semmit (*nihil*). Bizonyos keresztény misztikusokra (pl. Keresztes Szt. Jánosra) emlékeztetnek ezek a szavak. (Egyébként Bloch, miként Lukács György is tanulmányozta a misztikusokat).

Moltmann szerint Bloch távlatában maga a Reménység-elv is veszélybe kerül: szinte önmagát rombolja le. Két lehetőség van ugyanis, választani kell: *Vagy* a végtelen (vég nélkül) remény túlhalad minden véges tárgyon, magasból uralja mindazt, amit projektál, előre eltervez: ebben az esetben az ember örök és *történelmietlen Egzisztenciáléja* (lényegi meghatározója) lesz, az élő világfolyamat pedig vég nélküli fejlődés; de ekkor elvonatkoztatunk a reális történelemtől és a « reményben-élni » az « ember »-faj elvont meghatározása lesz. (Hol van az egyén, a történelemben sodródó, szorongó, szenvedő, meghaló ember drámája?!) *Vagy*, ellenkezőleg: egy szép napon a « transzcendens » reménység utópisztikus módon egy meghatározott, véges remény lesz, és megelégszik — mondjuk — bizonyos « szocialista sikerekkel »; de ebben az esetben elárulja önmagát. (Ezt a második alternatívát Bloch határozottan elvetette).

Egyetértünk Moltmann-nal abban, hogy a « Reménység-elv » szükségszerűen önmagát tagadja, hacsak — a keresztény reménységet követve — az ember hittel nem fogadja el az élő Istent és az abszolút jövőt, amelyben minden újjá lesz Krisztus Lelke erejében. Ebbe a jövőbe máris belépett Krisztus halála és feltámadása által. A keresztény reménység alapja Isten hűsége ígéreteihez, aki « életre kelti a holtakat és létre hívja a nem létezőket » (Róm 4,17). De ez az Isten a « reménység Istene » (Róm 15,13), nem pedig a *Deus spes*, remény-isten, ahogy Bloch mondja. A végső kiengesztelődés hazája az az új világ lesz, amelynek eljövetelét várjuk, amely után sóhajtozunk reménykedve (Róm 8), amely ak-

kor valósul meg, amikor a halottak feltámadnak és az ember humanizált világát Krisztus Lelke átváltoztatja, amikor « Isten lesz minden mindenben » (1 Kor 15). Mindezt a keresztény hiszi a kinyilatkoztatás alapján, ezért beszélhet már most a végről; mivel Krisztus feltámadt, azért reménykedhet a végső beteljesedésben, Isten Országa végső eljövetelében. Akkor jön el a « szabadság országa » (Marx), az « identitás hazája » (Bloch); akkor majd megoldódik a történelem rejtélye. Addig küzdenünk kell a nyomor, az éhség, az igazságtalanság, mindenfajta elnyomás és jogtalanság ellen. Innen érthető, hogy a reménység-teológia a felszabadítás-teológiák és a politikai teológia ihletője lett Moltmann-nál és Metznél, vagy a latin-amerikai gondolkodóknál (G. Gutiérrez, L. Boff, J. Sobrino...).

A keresztény reménység nem naív optimizmus, mert számol a reális történelem tragikumaival, a szenvedés és a halál « negativitásaival ». A hamis optimizmus, amely Bernanos szerint rejtett önzés (« ... azért optimisták, hogy ne kelljen szánakozniok az emberek nyomorán... »), egyik vetülete lehet a világmegvetés, a világtól való elmenekülés, a társadalmi felelősség elmulasztása. A keresztények a múltban sokat mulasztottak, amikor a « másvilágba » menekültek az evilági feladatok elől, jóllehet Krisztus az ítéletről szólva figyelmeztette övéit: « Amit egynek a legkisebbek közül tettetek, nekem tettétek » (Mt 25,31-46). Marx észrevette a múlt századi keresztények mulasztásait, tehetetlenségeit, a kereszténység szociális elveinek hatástalanságát, és forradalmi programjával nemcsak értelmezte, hanem igyekezett megváltoztatni a világot. Szent haraggal fordult az elnyomók ellen, osztályharcot hirdetett, de a marxi materializmus nem tudott szabadulni a gyakorlatban az ember önmanipulálásának pokoli köréből. Mert a közös munka folyamata ilyen pokoli kör: az ember állandóan új igényeket teremt magának; a szocialista társadalomban is eleven a fogyasztói mentalitás, a gyakorlati materializmus. A szükségletek kielégítése után újabb szükségletek támadnak: a bírvágy szomjúsága kielégíthetetlen. Az ember, a *több létre* törekedve, csak a nálánál nagyobban találja meg a végleges életet, a teljességet; az abszolút jövő, a Krisztus által adott feltámadás reménye nélkül az emberi erőfeszítés, életkedv és lendület híján, lehanyatlik. (Ezt hangoztatja Teilhard de Chardin az « emberi jelenség » távlatait vizsgálva). Az ember nem tudja

megszabadítani önmagát a negativitásoktól: a szenvedéstől, haláltól, önzéstől, bűnöktől, gyűlölettől.

Marx megálmodott « kommunizmusa », ahol megszűnik minden antagonizmus az ember és a természet, ember és ember között, ahol a humanizált természet és a naturalizált ember eljövetelével megvalósul a messiási kor, ideológia és utópisztikus posztulátum marad. Az elidegenedés — a legfőbb, amely az önzésben, bűnben fejeződik ki — társadalmi-politikai változásokkal nem szüntethető meg. A természetben való elveszés vagy az önelidegenítés mozzanata nem hozza meg automatikusan a kiengesztelődést és a « hazatérést », ahogy Bloch véli. Az erkölcsöt rákényszerítheti az emberre egy zsarnok-isten vagy a mindenható Állam, de igazában az ember csak akkor újul meg, amikor — a próféták meglátása szerint — Isten a szívekbe írja a szeretet belső törvényét. Ezt teszi Krisztus Lelke, a mi hitünk szerint.

* * *

Az 1988-ban elhunyt, bíborossá kinevezett svájci teológus, Hans Urs von Balthasar egy jelentős tanulmányt írt *a reménység három formájáról*, amelyet jobban kidolgozott trilógiája II. része IV. kötetében is (*Communio* 3, *Theodramatik* IV, 122-167). Tőle veszek át befejezésül néhány gondolatot.

A mai *zsidó eredetű utópiák* túlhaladnak az örök körforgás mítoszán (amelyhez Engels is folyamodott *A természet dialektikájá*ban) éppúgy, mint az ázsiai eredetű, buddhista evázión (elmenekülésen). Valami ezoterikus misztikában keresnek kiutat. Ennek az utópisztikus humanizmusnak a nyomai jónéhány modern zsidó gondolkodónál fellelhetők: Bergson, Simmel, Scheler, Freud, Bloch, Buber, cionizmus... Állandóan beigazolódik Jakob Taubes diagnózisának helyessége: « Izrael képezi a nyugtalanító elemet a világtörténelemben » (*Abendländische Eschatologie*, 1947). Az ószövetségi dualizmus, a törvény és a prófécia közötti kettősség felfedezhető náluk: prófétai módon be akarnak hatolni abba a tragikus « törvénybe », amely szerint csakis a természetben való elveszés, az önelidegenítés révén találhatja meg magát az ember; a messiási kor megálmodott szabadságát csak az elidegenedésen keresztül szerezheti meg. Láttuk, hogy az ifjú Marxnál, a Párizsi kéziratokban is kivehetők a zsidó eredetű utópia nyomai. Marx jól észrevette a filozófiai idealizmus és a tudományos evolucionizmus

erejét, amikor előre feszülő, prófétai szemléletét megfogalmazta. Éppen akkor alakult ki ez a messianizmus, amikor a hegelianizmusban feltárult a kereszténység bizonyos formáinak végső dekadenciája, vagyis amikor nyilvánvalóvá vált, hogy a múlt századi « kereszténység » nem képes megváltoztatni a világot, megvalósítani a testvéri szeretetet.

Az újjudaizmus (utópia) lényegében azt akarja, hogy az ember szabadítsa meg önmagát (miként a buddhizmus is az önmegváltást hirdeti). A gnózis és a kabala végeredményben azt hiszi, hogy az emberi szabadság legbensőbb centrumát az anyag tartja fogva, ezért az anyagtól kell megszabadulnunk. Urs von Balthasar több példát hoz fel a modern zsidó kihívásra: Jonas, Chagall, Schönberg, Löwith, Wittgenstein, Nelly Sachs... Szerinte a keresztényeknek el kell fogadniok ezt a kihívást: az antiszemitizmus nem old meg semmit. Az a hit, amelynek alapja a Megtestesülés, kizárja a világból való elmenekülést; az a keresztény hit, amely teljesen az Isten kezdeményezésétől függ, kizárja az önmegváltás minden formáját.

A keresztény nem menekül el a « másvilágba ». Vállalnia kell evilági küldetését, anélkül hogy engedne a prométheuszi kísértésnek. Úgy kell közreműködnie a világ üdvösségének munkálásában, hogy tudja: ez a feladat sohasem sikerülhet teljesen, mert az üdvösség eszkatologikus, a világ végén valósul meg teljesen. A keresztény tudja azt is, hogy felelős a történelemért, és nem számíthat semmiféle fatális (sztoikus) gondviselésre, tehát arra, hogy valami végzet majd úgy irányítja a történelmet, hogy elkerüljük az atomháborút, a katasztrófákat... Az embernek magának kell előre látnia, terveznie, az igazságosság és a béke feltételeit megteremtenie, a környezetet védenie... Isten Gondviselése Jézus Krisztusban van, akinek halála és feltámadása a döntő és végleges esemény a világtörténelem számára. Ez az esemény ugyan transzcendens, de jelen van erejével: a keresztény a hit, a remény és a szeretet révén részesedik a Krisztus-esemény örök erejében. A hívő a reménytelenségben is remél (Róm 4,18), és reménykedve várja — dolgozva érte — a megváltás beteljesedését, a test feltámadását és a mindenség végső átalakulását (Róm 8).

Ebben áll a keresztény reménység és a zsidó remény, ill. az újjudaizmus utópiája közötti lényeges különbség: a keresztény nem akarja prométheuszi-prófétai erővel megváltoztatni az elidegenítő

« törvényt », vagyis az emberi egzisztencia struktúráját, jóllehet — amennyire ezt a földi élet megengedi — igyekszik ezt a világot humanizálni, a szeretet spontaneitásával emberibbé tenni a társadalmat. A keresztény tudja, hogy nem válthatja meg önmagát, és hogy szabadsága csak másokkal való közösségben bontakozhat ki. Tudja, hogy Isten országa — jóllehet Jézussal megkezdődött — nem valósul meg az időben. A menny nem fog a földre leszállni. A keresztény nem a jövő emberének juttatja az elsőbbséget: vigyáz arra, hogy az elnyomók elleni harag vagy az elnyomottak iránti szánalom érvényesüljön; senkit sem vigasztalhat a holnap ígéretével. Nem áldozza fel a mai nemzedéket a holnapi társadalomért; nem halasztja az igazságosságot az ítélet napjára, mert tudja, hogy Krisztus aszerint ítéli meg, hogy mit tett *itt és most* legkisebb testvéreiért, akikkel Ő azonosította magát (Mt 25).

2. EGYHÁZUNK A KORFORDULÓN

A zsinattól II. János Pálig

Nehéz meghatározni azt a « *korfordulót* », amelyben magunk is benne sodródunk; kellő távlat híján korunk történetének vázolása mindig csak részleges lehet: bizonyos *szempontokat* nyújthatunk értelmezéséhez. Mindez természetesen érvényes az egyháztörténelemre, az egyházi eseményekre is. Az 1985-ös rendkívüli püspöki szinódus a II. vatikáni zsinat után eltelt két évtizedet igyekezett felmérni és az egyházi megújulás és az evangelizálás szempontjából értékelni. Ezt egészíti majd ki az a szinódus, amelyet a pápa Velehradban hirdetett meg, és amely Európa újraevangelizásával foglalkozik. A Szentatya újra és újra hivatkozik a zsinat tanítására, sürgeti irányelveinek megvalósítását. Ugyanakkor kritikus teológusok és értelmiségiek (elsősorban katolikusokra gondolok, akinek szívügye az egyházi megújulás), azt hangoztatják, hogy II. János Pál pápasága alatt egyre erősödik egy bizonyos konzervativizmus, a kúriai centralizmus, sőt, valóságos « restauráció » történik: a középkori « keresztény » Európát álmodja vissza a lengyel pápa, és Európa egységét nem a modernség elfogadásával, hanem a « keresztény gyökerek » újrafelfedezésével és a római katolicizmus hit- és erkölcstanának közéleti érvényesítésével akarja megvalósítani.

A következőkben — számolva az említett kritikákkal, amelyek az úgynevezett « kölni nyilatkozat »-ban és annak kiterjedt visszhangjában is kifejezésre jutottak (vö. *Szolgálat* 1990/1, 82.) — szeretném tárgyilagosan áttekinteni az egyház helyzetét, méghozzá elsősorban a római központból, a pápai szolgálat szempontjából. A Vatikáni Rádiónál eltöltött több mint két évtizedes szolgálatom lehetővé tette, hogy közelről figyelhessem VI. Pál és II. János Pál pápaságát, a zsinat utáni válságos időszak egyházi eseményeit. Mivel immár a magyar egyház missziós küldetése előtt szabad tér nyílik, az idő alkalmas a részleges « mérlegkészítésre » is: hogyan valósul meg a zsinati korszerűsödés, amit Róma állandóan sürget? Ehhez az eszmélődéshez szeretnék néhány gondolattal hozzájárulni.

1. *Az egyház a modernség kihívásával szemben*

Keresztény teológusok és szellemtörténészek a korforduló jellemzésekor állandóan a « modernség » bűvös szavát emlegetik; csaknem ez lett mindennek a mércéje és mértéke. Ezzel szemben konzervatívabb katolikus körök (és itt nem Lefebvre érsek szélsőséges — szakadár — konzervativizmusára gondolok!), a mai haladóbb egyházi (teológiai, erkölcsi és egyházfegyelmi) nézetekben modernizmust és relativizmust szimatolnak. Ez a helyzet kissé a századeleji légkörre emlékeztet, amikor is X. Piusz pápa elítélte a modernizmust, és amikor olyan katolikus gondolkodókat is a gyanúsak listájára tettek, mint például Blondel vagy a mi Prohászka Ottokárunk. Egyesek — és sokan a pápát is e pesszimisták közé sorolják — azt hangoztatják: Európa beteg, és most, a *posztmodern* korszakba történő átmenet idején világosan látjuk, hogy betegsége éppen a « modernség ».

Melyek a modernség főbb jellemzői? A *szekularizáció*, a technikai civilizáció és a konzumizmus, az élvhajhászat és az erkölcsi szabadosság; illetve a *racionalitás*, amely a vallást az irracionalitás szférájába utalja, a hitet az egyén magánügyének tekinti, a világot úgy szervezi meg, hogy kikapcsolja a transzcendenciát, — « mintha Isten nem létezne ». A szekularizmussá vált teljes evilágiság már nem harcos *anti*teizmus, miként a marxista-kommunista ideológia volt, hanem egyszerűen *a*-teizmus: az ember « megvan » Isten nélkül.

« Isten halott », de ezzel az ember is halott; Isten nélkül nem valósítható meg az emberi társadalom, mert ahol az ember számára az ember a Legfőbb Lény, ott az ember könnyen a másik ember farkasa lesz. Hivatkoznak Auschwitzra és a Gulag-szigetcsoportra vagy Csernobilra is, e szimbólumok azt jelzik, hogy az emberi emancipáció és a naív haladáshit, az a « racionalitás », amely a modern nyugati világot jellemzi, csődöt mondott: az ember valójában nem ura a természetnek és a történelemnek. A tudomány etika nélkül katasztrófához vezet: az ember manipulálásához, a környezet, sőt egész bolygónk pusztulásához. Európa, mely azt vallotta, hogy feltétlenül modernnek kell lennie, hogy legfőbb kötelessége e « modernizálódás », most kiábrándultan tapasztalja, hogy elveszítette identitását: a *ratio* és a *fides*, az ész és a hit hajdani egyensúlya, a szabadság és az igazságosság értékei, a humanista és az emberi jogokat tisztelő Európa veszendőben...

Új humanizmusra, új evangelizálásra, a keresztény gyökerek újrafelfedezésére van szükség, hangoztatja II. János Pál.

Az *istentagadó* modernség negatív megítélésében a pápa nem áll egyedül: már a háború másnapján leleplezte az ateista humanizmus tragédiáját az egyik legjelesebb katolikus teológus és szellemtörténész: a jezsuita Henri de Lubac. Előtte már J. Maritain is így gondolkodott, később G. Marcel szintén az « Isten halálá »-ban látta annak magyarázatát, hogy az ember kérdésessé vált önmaga előtt, és milliók váltak lágerlakókká. Mindez nem maradi katolikus retorika, hiszen nem hívő gondolkodók (például C. Lévi-Strauss) is az ember haláláról beszélnek, vagy « emberarcú barbárságról » (francia « új filozófusok »). Vagy idézhetjük Václav Havelt, aki a német könyvkereskedők békedíjának átvétele alkalmából így írt: « Gorbacsov a piac és a szólásszabadság bevezetésével akarja megmenteni a szocializmust. Li Peng diákok lemészárlásával, Ceausescu pedig úgy, hogy buldózerral egyengeti el nemzetét. Vajon mit jelent a *szocializmus* szó az egyik szájában, és mit a másik kettőében? Miféle titokzatos dolog ez, amelyet ennyire különbözőképpen kell megmenteni? Az előbb a francia forradalomról és arról a szép nyilatkozatról szóltam, amelyet a forradalom idején tettek közzé. Ezt a nyilatkozatot egy olyan ember írta alá, akit e felséges, humánus szöveg nevében az elsők között végeztek ki. És utána még százak és ezrek következtek. Szabadság, egyenlőség, testvériség — micsoda fenséges szavak! És milyen félelmetessé válhat az, amit jelentenek: a kivégzés előtt kigombolt ing szabadsága, a meztelen nyakra lezuhanó guillotine sebességének egyenlősége és a testvériség abban a gyanús menyben, ahol a Legfőbb Lény uralkodik! » (*Mérleg* 1989/4).

A pápa, igaz, néha nem különbözteti meg a *szekularizációt* — az evilági valóságok jogos autonómiájának állítását, amit a *Gaudium et spes* kezdetű zsinati okmány 36. pontja is hangsúlyoz — a *szekularizmus*tól. (Ez a teljes evilágiság, a transzcendencia, a teremtő Isten tagadása, amit határozottan elvet ugyanaz a konstitúció: « Ha azonban az *evilági dolgok autonómiája* kifejezésen azt értik, hogy a teremtett dolgok nem függnek Istentől, és hogy az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhetik velük, akkor minden Istenhívő megérti, mennyire hamis ez a nézet. A teremtmény ugyanis a Teremtő nélkül a semmibe zuhan. Egyébként bármely vallás hívei mindig meghallották Isten szavát és

megnyilatkozását a teremtmények nyelvén. Tegyük még hozzá, ha Isten feledésbe merül, maga a teremtmény érthetetlenné válik ».

A *modernség* egyik lényeges szempontját fejezi ki az « Isten halála » metafora, amely tulajdonképpen keresztény eredetű: Isten Fia, Krisztus halála (Fil 2) a szó valódi értelmében *Isten* halála. A kifejezést Luthertől átvéve Hegel, majd Nietzsche racionalizálták, illetve tették az ateizmus kifejezésévé; végül — Heidegger és a hívő Bonhoeffer nyomán — a modern evilágiság, illetve a teizmus (metafizikai istentan) csődjének jelölésére használták. (Lásd E. Jüngel felfogásáról szóló kritikámat: *Lélekben és igazságban*, 23-53.o., rövidebben: *Mérleg* 1985/2).

Anélkül, hogy itt e bonyolult filozófiai és teológiai kérdésbe belemélyednénk, meg kell jegyeznünk, hogy « Isten halála » paradox, sőt abszurd kifejezés, ha a Nietzsche által szándékolt jelentést adjuk neki, mert Isten, ha létezik, nem halhat meg, hiszen ő az Abszolútum, Örök, Halhatatlan. Legfeljebb csak az emberek tudatában halhat meg; azokéban, akik tagadva őt, elvágják magukat az élő Istentől. Számukra már nem létezik. A modern istentagadásnak ez lehet az egyik jelentése. Isten eltűnik a világból — az emberi tudatok számára: ennek a drámának a metaforája az « Isten halála » kifejezés.

De lehet — D. Bonhoeffer paradox felfogása szerint — az evilági világ, a teljesen szekularizált (de nem hitetlen) világszemlélet paradigmájának is tekinteni: *etsi Deus non daretur* = mintha Isten nem létezne. És ez nemcsak az evilági valóságok önállóságának, egy bizonyos « módszertani ateizmusnak » a jelölésére szolgál (ez még menthető, ha helyesen értelmezzük a teremtő, transzcendens okságot, amely önállóvá, cselekvővé teszi a teremtményeket és önmaguk felülmúlására készteti őket), hanem a « felnőtt » világ feltételéül: « Isten, aki hagy bennünket létezni a világban az 'isten-hipotézis' nélkül, az az Isten, aki állandóan jelen van: Isten nélkül állandóan Isten előtt és Istennel élünk ».

E paradox kijelentést csak az úgynevezett negatív teológia helyes alkalmazásával, illetve krisztológiai megfontolásokkal lehet feloldani. Isten szeretetből kiüresíti magát (Fil 2,7-8) a kereszten, erőtlen és tehetetlen lesz (1 Kor 1,23-24), így « elmosódva » van jelen világunkban, és segít bennünket láthatatlan kegyelmével. (Lásd minderről: F. Varillon *Isten alázata és szenvedése* című könyvét). « Az ember számára az ember a legfőbb Lény » (Marx),

« Semmi más, csak a Föld » (Nietzsche) — e jelszavak visszájukra fordultak, a marxi messianizmus éppúgy csődöt mondott, mint a nietzschei nihilizmus. A Gulag és a gázkamrák tanúskodnak erről. Ha itt együtt emlegetem a marxi és a nietzschei istentagadást, illetve az utóbbiból fakadó hitleri újpogányságot, ez nem véletlen. Többen rámutattak arra, hogy a sztálini és hitleri totalitarizmus egy tőről fakad. Olivier Clément konvertita, ortodox szellemtörténész *A szellem lázadása* című könyvében párhuzamot von Marx és Nietzsche között: Marx és Nietzsche abban a pillanatban jelenik meg, amikor Nyugat történelmében a reneszánsz és a humanizmus lendülete lehanyatlik, mivel eltűnik az a keresztény szemlélet, amely a Biblia és az egyházatyák nyomán az Isten képére teremtett ember « megistenüléséről beszélt, minthogy e hit szerint az ember Jézus Krisztusban, Isten emberré lett Fiában isteni életre hivatott ».

A modern ember, tagadva Istent, lázadva ellene, a saját erejéből akar megistenülni, miután hatalma alá hajtotta a természetet. A kereszténység megszabadította a kozmoszt, a világot az istenektől, a bálványoktól. Tudománytörténészek (például Duhem) megmutatták, hogy éppen a teremtés eszméje, a másodlagos okok helyes autonómiájának elismerése tette lehetővé a modern természettudományok kibontakozását is. És paradox módon, mert az a modern világ fordul a kereszténység, az istenhit ellen, amely ebből született meg. A modern ember az « Isten halálát » hirdetve isteníti a tudományt, a hatalmat, az osztályt, a fajt, az eroszt, a pénzt, a jólélet, a maga teremtette bálványoknak hódol, miután az igaz Istent elvetette. (Avagy csak a hamis istenképet vetette el?) Végül is a politika, a gazdaság, a társadalom emberellenes lesz, visszaesünk a fetisizmusba és az « emberarcú barbárságba ». Marx, Nietzsche és Freud, « a gyanú mesterei » (Paul Ricoeur) a valóság minden zónájába bevitték a *modernséget jelképező racionalitást*; igyekeztek leleplezni (részben jogosan) bizonyos vallásosság illúzióját, mégha a vallás lényegi mivoltát nem is tudták kikezdeni. Inkább csak az ember-kigondolta « isten » hamis képét zúzták össze, amikor azt az istent a világ méreteire fokozták le, ill. projekciónak mutatták meg: Marxnál az elnyomott ember sóvárgásának kivetítése, Nietzschenél a gyengeség és az ellenérzés szülöttje, Freudnál a frusztráltság, a nem sikerült szexualitás pótléka. Valójában az Istenhez rendelt, Isteni életre hivatott, mert

Isten képére teremtett ember alapvető törekvését nem érintették. « Az ember végtelenül felülmúlja az embert » (Pascal). Nem több *birtoklás*, hanem a több *lét* — a végtelen isteni élet csitíthatja csak « nyugtalanságát », amelyről Szent Ágoston beszél.

De nem lenne teljes a vázlatos panoráma, ha nem jeleznénk a korforduló pozitív mozzanatait a vallás, illetve az egyház szempontjából. Észre kell vennünk bizonyos vallási ébredés jeleit is, mégha óvakodnunk is kell a naív optimizmustól, vagy az utóbbi időben egyházi körökben tapasztalható triumfalizmustól: megbukott az ateista kommunista ideológia és gyakorlat, tehát, legalábbis Közép-Kelet-Európában, a vallási újjászületés tanúi lehetünk. (Ezt a legutóbbi püspöki szinóduson is hangoztatták).

Valójában ez csak részben igaz, illetve óvatos megkülönböztetésre van szükségünk. Igaz az, amit Olivier Clément ortodox teológus idézett könyvének címe sugall: A « szellem lázad »; a transzcendencia vágya, az Isten utáni vágy nemcsak a keleti, hanem a nyugati fiatalokban is feltör: a keleti vallásosság és misztika iránti érdeklődés, a szétfolyó Jézus-mozgalmak, a szekták terjedése, okkult jelenségek irracionális feltörése stb. részben a modern racionalizmus ellenhatásai. A « New Age » áramlat zavaros, megtisztulásra vár, de elvezethet az igazi Transzcendencia küszöbéhez. Még örvendetesebb jelenség a karizmatikus imacsoportok, bázisközösségek, általában a kisközösségek, keresztény mozgalmak kibontakozása, életereje. Most Közép-Kelet-Európában is szabadon terjedhetnek a közösségek. Ugyanakkor szabadon behatol a nyugati szekularizmus, a liberális, laicista szellemiség is.

A negyven évig tartó elnyomás és egyházüldözés olyan pusztításokat vitt végbe, hogy szinte elölről kell kezdeni az evangelizálást: újraépíteni a struktúrákat, lelkipásztori kereteket, kibontakoztatni az újra induló szerzetesrendeket, helyreállítani a papság egységét, amely széttöredezett az elnyomatás, a bizalmatlanság légkörében, a túlterheltség és elmagányosodás következtében, az Állami Egyházügyi Hivataltól irányított igazságtalan diszpozíciók és zaklatások miatt. Magyarországi látogatása során is, miként más apostoli útjain, Péter utódának egyik feladata az lesz, hogy *megerősítse testvéreit a hitben*, hogy *újraszője a bizalom szálait, az egységet* püspökök, papok és hívek között, hogy *új lendületet adjon az evangelizálásnak.*

Senki sem vonja kétségbe, hogy a pápa személyes varázsa, karizmatikus egyénisége szerte a világon elősegítette ezt a helyi

egyházakban. Mégha a kritikusok hangoztatták is, hogy « a taps az énekesnek szól, nem az éneknek ». Tény, hogy a pápa hittani és erkölcsi tanítása süket fülekre talált több nyugat-európai és észak-amerikai országban. Bizonyos szempontból a nyugati szekularizmus, ateizmus, liberalizmus és laicizmus nehezebb talaj az evangéliumi mag elhintéséhez, az újraevangelizáláshoz, mint a volt kommunista tömb meggyötört, katakombákból kijövő és újraéledő helyi egyházainak társadalmi környezete.

Az egyháznak szembe kell néznie a modern ateizmussal, amely ma nem harcos ideológia, hanem közömbösség, gyakorlati materializmus vagy egyszerűen agnosztikus szemlélet formájában jelentkezik, de mindenképpen kihat a hívők vallásgyakorlatára, a közélet moralitására, a törvényhozásra... Nem arról van szó, hogy csak a hívő és gyakorló keresztény lehet erkölcsös! Ilyen abszurditást senki sem állíthat. Sokszor a magukat keresztényeknek, hívőknek vallók (vagy megkereszteltek) igen távol állnak nemcsak az evangéliumi testvéri szeretettől, hanem az emberi szolidaritástól és a becsületességtől is. Kereshetünk egy bizonyos *konszenzust* jóakaratú és humanista nem hívőkkel (akik talán « anonim keresztények », hiszen nem cselekszenek lelkiismeretük ellen, és készek a teljesebb igazság elfogadására, ha azt felismerték)... A pápa éppen az *emberi jogok*, elsősorban is a lelkiismereti és vallásszabadság jogának tiszteletben tartását, a szolidaritást, a teljes fejlődést és az igazságosságot, valamint a béke védelmét jelöli meg közös feladatnak, találkozási pontnak a katolikus egyház és más egyházak, illetve vallások, sőt hívők és nem hívők számára. Ezt teszi apostoli útjai során, ezt újévi üzeneteiben vagy a különböző nemzetközi fórumokon elhangzó megnyilatkozásaiban. II. János Pál pápának ezt a tevékenységét mindenfelé elismerés kíséri, mégha bírálatok érték is az egyházon kívül és belül, amikor az emberi élettel és a szexualitással kapcsolatos etikai elveit pontosabban kifejtette.

2. *II. János Pál a kritikák kereszttüzében*

A II. vatikáni zsinat (1962-1965), amelyet XXIII. János pápa hirdetett és nyitott meg, és amelyet a második ülésszakától VI. Pál pápa vezetett, a katolikus egyház újkori történetének sarkpontja marad. Tulajdonképpen a « konzervatív » és « progresszista » ka-

tolikusok tábora között is a II. Vaticanum a vízválasztó. Ha eltekintünk olyan szélsőségektől, mint — mondjuk — Lefebvre vagy Küng nézetei, beszélhetünk zsinati (haladó) és zsinatellenes (maradi) katolikusokról, akár tanbeli, akár egyházfegyelmi vagy lelkipásztori kérdésekről legyen szó. De még azok körében is megoszlás van, akik elvileg (szóban) elfogadják a zsinat tanítását, mert a nemegyszer kompromisszumon alapuló zsinati szövegek lehetővé teszik a haladó, illetőleg maradi értelmezést. Wojtyla pápa és központi kormányzatának (nevezetesen a Ratzinger bíboros által vezetett Hittani Kongregáció) kritikusai azt hangoztatják, hogy egyre erősödik az a « visszaforduló » tendencia, amely a Tridentinum és az I. Vaticanum egyházképét és teológiájátgyakorlatát állítja a II. Vaticanum helyébe. A modern világ előtt szorongó, becsukódó pápa és környezete pesszimista, nem veszi észre a pozitívumokat a szekularizációban, a kollegialitást nem gyakorolja (például a szinódus valójában központilag irányított tanácsadó szerv), a helyi egyházakat nem hallgatja meg (például a püspöki kinevezéseknél vagy a pápa apostoli útjaira beszédeit a központ készíti el), vagyis a pápai primátust tekintélyi alapon gyakorolja; a Tanítóhivatal nem konzultál a teológusokkal, illetve a pápa konzervatív teológusokkal veszi körül magát (lásd például a *Humanae vitae* körlevél értelmezésével kapcsolatos beszédeket 1988 novemberében), általában a szexuális erkölcsre vonatkozó megnyilatkozásai « archaikusaknak » tűnnek sok katolikus számára; az ökumenikus párbeszéd is éppen a papságra, a nők pappászentelésére (anglikánok) vonatkozó álláspont, illetve a primátus « abszolutisztikus » gyakorlása miatt lelassult. Ratzinger bíboros egy kijelentése alapján a médiák « restaurációról » is beszélnek.

Nem áll szándékunkban itt sorra venni a « Róma-ellenes komplexus » (H.U. von Balthasar) e kritikáit, hogy megmutassuk egyoldalúságukat, sőt sokszor alaptalan voltukat is. A hittől idegen, csak szociológiai kategóriákban gondolkodó és látó szemlélet nemegyszer *a priori* ítél és elítél, anélkül, hogy a tényekről tájékozódna. (Például ami a római központ és a püspökkari konferenciák kapcsolatait, az előzetes információkat, konzultációkat illeti, nevezetesen, amikor a pápa apostoli útjaira elkészítik a beszédeket). Azok, akik talán a pápa szemére vetik, hogy sokat utazik, elfelejtik, hogy előzőleg éppen azért bírálták, hogy nem

tájékozódik a helyi egyházakról; vagy ha nem mozdulna ki a Vatikánból, bizonyára ugyanők ezért a bezárkózásáért bírálnák. Nem veszik észre, hogy mennyire megváltozott a pápai « stílus » nemcsak XII. Piuszhoz, hanem még VI. Pálhoz viszonyítva is, éspedig kedvező irányban. Vagy ha észreveszik, legalább burkolt kritikával jellemzik e stílusváltást, mint például R. Solé: « Vége VI. Pál szenvedő töprengései idejének, aki szinte az egész világot hordozta vállán. Karol Wojtyla vele szemben a keménykötésű hegyi ember, aki inkább az Egyházat viszi hátán, mint egy tiroli hátizsákot... A bizonyosságok egyháza ez, és itt nem keveredik a papok és a világiak szerepe... » (*Le Monde*, 1986. okt. 3).

A társadalmi kulturális mutáción áteső világban, ahol a krízis általánossá vált (a tekintély válsága egyetemes, nemcsak az egyházi életet érinti), VI. Pálnak, majd II. János Pálnak tagadhatatlanul emberfeletti problémákkal kellett szembenéznie. Túl az egyházi megújulás és korszerűsödés gyakorlati kérdésein — ami többek között a kormányzás kollegiális jellegét, illetve a világi hívek szerepének fokozását érinti —, a katolikus egyháznak és általában a keresztény egyházaknak szembe kellett nézniük a korábban vázolt modernség kihívásával, a fokozódó szekularizációval és ateizmussal, Európában az elkereszténytelenedés és elvallástalanodás ijesztő méreteivel, illetve a « harmadik világ » egyházainak sürgető problémáival (inkulturáció, felszabadítás-teológiák, teljes fejlődés és szociális igazságosság). Bármennyire is Európa-központú Róma, planetáris távlatokban kell gondolkodni a szolidaritásról, a fejlődésről, az igazságosság és a béke problémáiról. És senki nem tagadhatja, hogy VI. Pál és II. János Pál megtette ezt a « nyitást », mégha a « lengyel pápát » látószöge miatt bírálat éri is. II. János Pál *Redemptor hominis, Dives in misericordia, Laborem exercens* vagy *Sollicitudo rei socialis* kezdetű körlevelei világosan a zsinat, a párbeszéd szellemében íródtak, és határozottan XXIII. János *Pacem in terris*, vagy VI. Pál *Ecclesiam suam* és *Populorum progressio* kezdetű körleveleinek továbbfejlesztései, korszerűsítései. Ki vonhatná kétségbe II. János Pál pápa olyan gesztusainak horderejét, mint a világvallások vezetőivel történt találkozását (1986. okt. 27) Assisiben, vagy a római zsinagóga meglátogatását (1986. ápr. 13).

Nem állja meg a helyét azon állítás sem, mely szerint Wojtyla pápa nyitottabb és dinamikusabb a világ nagy problémái (emberi jogok, fejlődés, igazságosság, béke irányában), mint a katolikus

egyházon belüli kérdések (cölibátus, nők szerepe, papok és világiak kapcsolata), illetve az ökumenikus párbeszéd területén. Nyilvánvaló, hogy minden attól függ, milyen *kritériumokat* alkalmazunk, mihez viszonyítjuk a « nyitottságot », a « haladást ». Mondottuk, hogy a zsinati szövegeket (éppen, mivel kompromisszumokból eredő szövegezések) lehet « haladó », és lehet « maradi » nézetek igazolására használni.

A II. vatikáni zsinat « haladó » többsége haladó volt az egyházi kérdésekben, amikor óvott a katolikus egyházon belüli római centralizálástól, mivel ez magában hordja a bürokratizmus és a konzervativizmus veszélyeit, de nem volt haladó központellenességük, mivel Róma az egyháztörténet bizonyos pillanataiban dinamikusabbnak mutatkozott, mint a helyi egyházak. Így például a középkorban a Kúria segített egyes egyházmegyéket, hogy megszabaduljanak a politikai gyámkodástól. Vagy XI. Piusz pápa a kínai püspökök szentelése ügyében liberálisabbnak bizonyult, mint a helyi egyházak. Vagy gondoljunk a legutóbbi időkig a kommunista elnyomástól szenvedő egyházak helyzetére, illetve Rómával való kapcsolatára: a pápák védték a helyi egyház szabadságát a politikai hatalom zsarnokságától, illetve jozefinista gyámkodásától, ami a cezaropapizmustól szenvedő nemzeti (autokefál, központi tekintélyt nélkülöző) ortodox egyházaknak nem sikerülhetett. A zsinati többség nem különösebben mutatkozott haladónak akkor, amikor a harmadik világ problémáiról, a « szegények egyházáról », a szociális kérdésekről volt szó. Szinte Lercaro bíboros volt az egyedüli, aki hallatta szavát a « szegények egyháza » érdekében.

Az említett kritériumok problémája felmerült a zsinat utáni időszakban is, például a püspöki szinódusok alkalmával. Ezekben az években egyre sürgetőbbé vált a fiatal egyházak problémája, a latin-amerikai, afrikai, ázsiai helyi egyházak nehézsége: a szociális igazságosság, felszabadítás és marxizmus, inkulturáció... Ezek létkérdések voltak és maradtak, míg bizonyos belső egyházfegyelmi kérdések (például a cölibátus), amelyek a nyugati egyházakat foglalkoztatták, eltörpültek mellettük. Nos, Karol Wojtyla, az « európai », sőt a « lengyel », észrevette e problémákat, meglátta, hogy a legsürgetőbb feladat az *első evangelizálás*, az igazságos fejlődés előmozdítása, a kultúrákkal és vallásokkal folytatandó párbeszéd. Az egyes földrészek püspöki karait összefogó szervek (például CELAM), illetve a harmadik világ püspökeinek fellépései egyre

inkább éreztették hatásukat a szinódusokon. Valójában Krakkó bíboros-érseke, miután a pápai székbe került, a kezdeti « lengyelesítés » tendenciáját legyőzve valóban *katolikus* lett: egyetemes távlatokban gondolkodik és kormányoz, mégha — érthetően — Európa jövője érdeklődése homlokterében áll is. Itt hangoztatja a volt keresztény (« vén »!) Európa felelősségét a fiatalabb egyházakkal szemben. 1988. október 11-én az Európa Parlament előtt mondott beszédében világosan leszögezte ezen álláspontját.

« A mai Európa kétségtelenül az idők jelének tekintheti a tagállamai közti béke és együttműködés immár hosszan tartó állapotát, annál is inkább, mivel ezek az államok évszázadokon át arra fecsérelték erejüket, hogy háborúkat folytassanak egymással az egyeduralom kivívásáért.

Az idők jele az emberi jogok és a demokrácia értéke iránti fokozott fogékonyság. Ennek kifejeződése az önök gyülekezete is, amely épp ezt az értéket kívánja szavatolni. S kell is mindig ragaszkodni ehhez az értékhez, hogy minden körülmények között érvényesüljön a jog és az emberi személy méltóságának tisztelete. (...) Az Európai Egységokmány, amely 1992 végén fog életbe lépni, meggyorsítja az európai integráció folyamatát. Az európai népek szabad elhatározásán alapuló közös politikai szerkezet — anélkül, hogy veszélyeztetné a közösség népeinek azonosságát — méltányosabban fogja szavatolni az egész térség jogait, köztük a kulturális jogokat is. Ezek az egyesült európai népek nem fogják elfogadni egy nemzet vagy egy kultúra uralmát a többi fölött, hanem olyan állapotot fognak megteremteni, amelyben az összes nemzetnek egyenlő joga lesz ahhoz, hogy a maga különbözőségével gazdagítsa a többieket. (...).

(...) Én, az egyetemes egyház legfőbb pásztora, aki Kelet-Európából származom, és ismerem a szláv népeknek, európai hazánk másik « tüdejének » törekvéseit, azt kívánom, hogy a magának szuverénül szabad intézményeket teremtett Európa egy napon majd abban a teljes terjedelmében bontakozhasson ki, amelyet a földrajz és még inkább a történelem adott neki. Hogyan kívánhatnék mást, mikor a keresztény hit által inspirált kultúra olyan mélyen átjárta egyetlen Európánk összes népének, a görög, a latin, a germán és a szláv népeknek a történelmét, minden viszontagság ellenére, túl társadalmi rendszereken és ideológiákon?

Történelmünk folyamán az európai népek mind kitüntették magukat a világra való nyitottságukkal és azzal, hogy beható kap-

csolatokat létesítettek más földrészek népeivel. Senki sem képzeli, hogy egy egyesített Európa bezárkózhat saját egoizmusába. Egységes fellépéssel, erőinek egyesítésével képes lesz arra — még inkább, mint a múltban —, hogy energiáit és újonnan megnövekedett erőforrásait a harmadik világ országai fejlesztésének nagy feladatára szentelje... » (*Mérleg* 1989. 4. 370.o.).

Hosszabban idéztem a pápa fontos beszédét, hiszen kristálytisztán összefoglalja valóban katolikus, vagyis egyetemes látásmódját, ami a harmadik évezred felé közeledő egyház evangelizáló és újraevangelizáló küldetésének keretét is megadja. A világ súlypontja áttevődik Európából Ázsia felé, az egyházé Latin-Amerika felé; mégis, a « vén » Európának továbbra is jelentős szerepe lesz az emberi fejlődésben és — remélhetőleg — a keresztény gondolkodásban és evangelizálásban is.

Ratzinger bíboros, aki osztja II. János Pál felfogását Európa jövőjéről, a következő tételekben fogalmazta meg « látomását »:

— « Európához, mióta Hellászban létrejött, elválaszthatatlanul hozzátartozik a demokrácia és az eunómia (manipulálatlan jog) belső egysége.

— Ha az eunómia a demokrácia életképességének feltétele, akkor az eunómiának viszont alapvető feltétele a közös — és a közjog számára kötelező — tisztelet az erkölcsi értékek és Isten iránt.

— Ha az ateizmussal szemben nyilvánosan elismerjük Istennek mint az ethosz és a jog alapjának tiszteletét, akkor ezzel tagadjuk, hogy a nemzet vagy a világforradalom a legfőbb jó (« summa bonum »).

— Európához szervesen hozzá kell tartoznia a lelkiismereti szabadságnak, az emberi jogoknak, a tudomány szabadságának és így az emberi szabadságon alapuló emberi társadalomnak.

Az újkornak ezeket a vívmányait meg kell őriznünk — következtet Ratzinger bíboros — és tovább kell fejlesztenünk anélkül, hogy a transzcendenciát tagadó és a szabadságot belülről felfüggesztő ész feneketlen szakadékába zuhannánk. A keresztény ember ehhez mér majd minden európai politikát, és ezt szem előtt tartva teljesíti politikai megbízatását » (*Mérleg* 1989. 4. 385.o.).

* * *

1990 elején, amikor a Szentszéknél akkreditált diplomatákat fogadta, II. János Pál pápa reflektált az 1989-es történelmi eseményekre, különösen is a Közép-Kelet-Európában bekövetkezett politikai változásokra, amelyek megmutatták, hogy a szabadságszomj mérhetetlen energiaforrás. A falak ledőltek, a kapuk megnyíltak. A nemzeteket elválasztó, leomlott falak köveiből építeni kell az európai « közös házat ». Mihail Gorbacsov gondolatára utalt a Pápa, akinek Európa egységére vonatkozó felfogása részben érintkezik a szovjet államfőével, amint ezt 1989. dec. 1-én a történelmi vatikáni találkozás alkalmával megállapították. Az eltérés az, hogy a szláv pápa állandóan emlékeztet *Európa keresztény gyökereire*: az európai humanizmust a keresztény hit és kultúra hozta létre, az európai nemzetek bölcsőjénél a keresztény Egyház áll; az új evangélizálásának a közös keresztény gyökerekhez kell visszahajolnia, és megszüntetve Kelet és Nyugat szakadását, Európának az Atlanti Óceántól az Uralig mindkét « tüdejével » kell lélegeznie.

Az « esztelenné vált keresztény eszmék », a szabadság, egyenlőség, testvériség, visszanyerhetik eredeti « töltésüket » Európa újraevangélizálásával. A hamis kommunista internacionalizmus és a nemzeti értékeket semlegesítő liberalizmus « egyetemessége » helyett a krisztusi hit adja *az igazán egyetemes emberi* elismerését, a szabadság, egyenlőség és testvériség biztosítását, mert *Krisztusban* nincs zsidó és görög (pogány), szolga és szabad, férfi és nő, hanem csak megváltott ember (vö. Gal 3,28), az egy Atya gyermekei, Krisztusban testvérek, akik valamennyien az istengyermekség szabadságára hivattak. Ez II. János Pál és a katolikus Egyház meggyőződése, ez a hit reménységünk táplálója.

3. ERKÖLCS A SZEKULARIZÁLT VILÁGBAN

Valamennyien emlékezünk a megborzongató jelenetre: Pekingben, a vérbe fojtott forradalom első szakaszában egy fiatal kínai a Tienanmen téren fegyvertelenül a felvonuló tankok sora elé áll, hogy feltartóztassa az erőszakot. Ez a jelenet jelképezi a morált, a lázadó szabadságot az embertelenség ellen, az erkölcsi lelkiismeret szavát, amely tiltakozik mindaz ellen, ami eltapossa az embert. E fiatal kínai, aki megállította a páncélosok sorát, miként az 1956-os magyar forradalom hősei is, a kockázatos emberi kaland egyik legfőbb erejét, a szabad szellem mérhetetlen lehetőségeit sejteti meg velünk: végső soron mégsem a véletlen és a szükségszerűség, a különböző determinizmusok, a gazdasági-társadalmi « alap » határozza meg az emberi fejlődést, hanem van a materiális világból kiemelkedő szellem, amely átalakítja, humanizálja az ösztönök és az erőszak világát, új világot teremt és önmagát teremti, emberi társadalmat, politikai rendet, humánus kultúrát valósít meg, hogy « otthon » érezze magát a világegyetemben.

Igen, de ez a szellem veszélyt is jelent, ha az ember nem tud a szabadsággal élni, ha azt nem az élet kibontakoztatására, hanem a pusztításra használja, ha a tudományos vívmányok hihetetlen lehetőségét az ember manipulálására fordítja és a hatalom eszelősei rendelkezésére bocsátja; egyszóval: ha a technológiát nem szabályozza az etika, az ember mindent megtesz, amit megtehet. Korunk « emberarcú barbársága » példázza, hogy « ember embernek farkasa », ha az ember minden dolog és cselekvés végső mértéke, értsd a haszonleső, élvhajhász, hatalomsóvár embert, aki elfojtja lelkiismerete szavát. Mert az « Isten halála » utáni, szekularizált világban, amikor *hívők és nem hívők valami konszenzust keresnek az erkölcsi támpontokra vonatkozóan*, mégiscsak az *ember* a kiindulópont egy bizonyos morális humanizmus felvázolásához: akár a sokat vitatott « emberi természet » (persze a szabad szellemi lény természetéről van szó) alapján keresik a normákat (miként pl. a Nürnbergi Per során egy bizonyos természetjogra alapozták a morális ítéleteket), akár az Emberi Jogok Egyetemes

Deklarációja chartájában kristályosodik ki ez a konszenzus, közmegegyezés.

Az emberi-társadalmi együttélésben nélkülözhetetlenek bizonyos erkölcsi normák amelyek éppen az emberi életet védik, az ember — minden ember — kibontakozását segítik elő. A kérdés azonban az, hogy hogyan lehet meghatározni és igazolni az erkölcsi alapelveket.

Mert még az « immorális » Nietzsche vagy Gide is egy bizonyos erkölcsöt képviselt, hirdetett. Nietzsche az örök élet helyett az örök elevenséget, életigenlést hirdette, de az emberi-társadalmi életben szükséges erkölcsi normákat az élet ellenségének tekintette, és kidolgozta *Übermensch*-elméletét, amely féktelen individualizmusával és hatalmi mámorával alkalmas lehetett az irracionális totalitarizmus és fajelmélet igazolására. Gide dilettantizmusa is a szabadság halálát jelenti: ha az ember nem kötelezi el szabadságát, mert mindig készenlétben akar lenni, hogy minden élvezetet megpróbáljon (« Ne mondj le semmiről, minden lemondás egy kis halál », Babits), végeredményben nem lesz felnőtt a szabadságban és az erkölcsben (szeretetben). Egyébként az is választ, aki nem akar választani, aki visszautasítja az elkötelezettséget.

Az erkölcs manapság visszatér, hangoztatják korunk szellemi fejlődésének figyelői. Csakugyan, pl. a bioetikai problémák, a kínzások és a terrorizmus, a fajgyűlölet és a háborús konfliktusok, a világgazdaság és a népek szolidáris fejlődése, az emancipációs mozgalmak egyéni és nemzeti-nemzetközi szinten, mind-mind felvetnek etikai kérdéseket, hiszen az egyes országok törvényhozása vagy nemzetközi fórumok döntőbíráskodása a jogos és jogtalan, igazságos vagy igazságtalan megítélésében mind feltételez bizonyos etikai normákat.

Ne legyünk túlságosan pesszimisták! Tulajdonképpen az erkölcs, az erkölcsi szokások (*mores*) mindig is irányt szabnak az erkölcsi cselekvésnek és szabályozzák a társadalmi együttélést, mégha a korszellem és a « divat » szerint változnak is. A « primitív » emberek rokonsági viszonyától, a vérfertőzés megtiltásától (ami C. Lévi-Strauss szerint az emberi civilizáció kezdetét jelölheti) egészen az Emberi Jogok Chartáiig (Amerikai Függetlenségi Nyilatkozat, 1776; a francia forradalom Emberi Jogok Nyilatkozata, 1789; az ENSZ 1948-as Egyetemes Emberi Jogok

Deklarációja...) az erkölcs genealógiáját nyomon követhetjük. Ezek a charták ugyanis egy bizonyos konszenzus alapján születtek meg, az emberiség közös eszményét képviselik; igazában jogi formába öntik a lényeges erkölcsi alapelvet vagy *az erkölcsi törvényt*, amelyet Kant így fogalmazott meg: minden ember méltósága abszolút tiszteletet követel; vagy: az emberi személyt sohasem lehet puszta eszközként kezelni, mivel önmagában is cél. Napjainkban,amikor a történeti szemlélet lett uralkodó, a természettörvény vagy természetjog félreérthető vagy « naturalista » módon félremagyarázható alapelvei helyett inkább az *emberi jogokat* fogadjuk el első támpontokul.

Egyesek talán (egzisztencialisták?) olyan abszolút szabadságról álmodnak, amely a semmiből teremtené magát, vagy — Éric Weil irónikus megjegyzése szerint — « üres és meztelen emberről, aki az értékek áruházába belépve kénye-kedve szerint válogatna, anélkül, hogy tudná, mi kell neki vagy mi nem ». De ez a « szabadság » fikció. Az ember testben élő lény, másokhoz és a világhoz fűződő kapcsolatok (viszonyok) szövedéke.

1. *Sartre példája: az abszurdtól a testvériség felé*

A háború másnapján Jean-Paul Sartre kezdte Franciaországban terjeszteni Nietzsche és az első Heidegger egzisztencialista eszméit, a létbe dobott és halálra szánt ember undorát az esetlegesség és céltalanság abszurditása miatt. « Abszurd az, hogy születtünk, abszurd az, hogy meghalunk », hirdette filozófiai írásaiban és drámáiban, regényeiben, — egyedül az önteremtő és minden törvénytől, transzcendenciától független szabadság értékét ismerve el. « Isten halott », ha pedig Nietzschének igaza van, akkor Dosztojevszkij ateista hősével levonhatjuk a következtetést: « Ha Isten nincs, minden megengedett ». A negyvenes-ötvenes évek Sartre-ja, miként élettársa, Simone de Beauvoir is, az « immoralizmus » prófétájának tűnt, jóllehet — azóta már tudjuk —, kezdettől fogva ki akart dolgozni valamiféle etikát, természetesen a *szabadság* legfőbb értékét véve alapul. (Persze, egészen más felfogása volt a szabadságról, mint Lukács Györgynek, akivel 1949 körül éles vitát folytatott).

Sartre szerint a világ mint értékek rendszere jelenik meg, és ezeket az értékeket a szabadság teremti. A létbe dobott ember

önmagát teremti; valójában nem más, mint amivé szabadon teszi magát. Maga a konkrét szabadság nem igazolható; kontingens (esetleges), egyszerűen adva van. Az emberi lét ezért lényegében abszurd, értelmetlen, mint a világ és benne minden létező. Sartre nyomán Simone de Beauvoir is megmagyarázza, hogy az emberi « természet » nincs előre adva, az ember önmagát teremti és önmaga ad értelmet (valamilyen célt és jelentést) az abszurd létnek. Simone de Beauvoir így összegezi a « kétértelműség morálja » alapvető megállapításait: « Az egzisztencializmus kezdettől fogva úgy határozta meg önmagát, mint a kétértelműség filozófiáját. Kierkegaard a kétértelműség lényeges vonását hangsúlyozza, amikor szembeszáll Hegellel; és napjainkban Sartre *A Lét és a Semmi* c. művében a kétértelműségben látja az ember alapvető jellemvonását: vagyis az ember olyan lény, amelynek léte a nemlét, olyan alanyiság (*subjectivité*), amely csak a világban való jelenlét révén valósítja meg önmagát; elkötelezett szabadság, az önmagáért-létező (*pour-soi*) születése, amely közvetlenül mások számára való adottság is » (*Pour une morale de l'Ambiguïté*, 1947, 15).

Sartre és általában az egzisztencialisták-perszonalisták számára a *másik* ember (alany, személy) léte, a másik szabadsága problémát jelent. Ismeretes a *Huis-Clos* c. darab hősének kijelentése: « A Pokol: a többi ember! » G. Marcel hívő egzisztencialista, amikor megnézte Sartre darabját, kijelentette: « Számomra a többi ember: az ég! » Marcel, miként a keresztény ihletésű perszonalisták, azt hangsúlyozza, hogy az ember, a személy nem elszigetelt alany, hanem *inter-subjectivité*, tudatok (alanyok) egymásra nyíló közössége, szellemi *vonatkozások csomópontja, kommúnió-kapocs*, vagy német kifejezéssel: *Mitsein*. A szellem és a szabadság, bármennyire is egyedülálló és megismételhetetlenül egyetlen, nem zárt valóság, hanem nyitott a másik, mások felé; — legalábbis nyitottnak kell lennie, hogy a párbeszédben és a testvéri közösségben kiteljesedjék. Sőt, mivel Istenhez rendelt lény, az emberi szeretet keresztül megnyílhat az abszolút Te-nek, a legfőbb Szeretetnek.

Most már eltávolodtunk a fiatal Sartre világnézetétől. De az öregedő filozófus-író, aki ismét csak morális kérdésekkel foglalkozott, ebben az irányban tapogatódzott. Sartre kevéssel halála előtt (1980 tavaszán) Benny Lévynek (titkárának) adott interjújában (*Le Nouvel Observateur*) már a mások felé való nyitottságot,

az *intersubjectivité*-t a szellem lényeges meghatározójának tekinti, és egy bizonyos « testvériségre » akarja felépíteni morálját. Sőt, a mindvégig ateista végül a reménységelvben valami (horizontális) transzcendenciát ismer el: « Mindenki reménnyel él, vagyis hiszi, hogy valami, amibe belefogott, vagy ami rá, illetve arra a csoportra vonatkozik, amelyhez tartozik, megvalósulóban van, meg fog valósulni, és kedvező lesz számára és a közösség számára. Azt gondolom, hogy a remény az ember részét alkotja: az emberi cselekvés transzcendens, vagyis a jelenből kiindulva egy jövőbeli tárgyat céloz; (...) és a cselekvési módban ott van a remény, vagyis az a tény, hogy célt tűzünk ki, amelyet meg kell valósítani » (NO, 1980. márc. 10). Sartre elismeri, hogy *A Lét és a Semmi* korszakában Kierkegaard és Heidegger hatása alatt állott, és hogy engedett a divatnak, hogy életművében ellentmondás van, sőt metafizikai síkon bukásnak könyveli el választását. De élete végén meg akarta alapozni reménységét és azt erősítette: jóllehet a harmadik világháború fenyegetése és az a nyomorúságos együttes, amit planétánk képvisel, a reménytelenségre hangol, küzdeni akar ellene, és úgy érzi, reménységben hal meg.

Nagyon érdekes, amit egy kidolgozandó morális alapjairól szól, éspedig elvonatkoztatva a keresztény hagyománytól, ami pedig megjelölte gondolkodását így vagy úgy. A morális *szociális* céljait, közösségi összetevőit keresi. (Elismeri « balossága » tévedéseit, jóllehet már 1949-ben azt vetette Lukács György szemére, hogy szabadságát kiszolgáltatta a pártfegyelemnek, nem mert konteszálni a sztálinista hatalom ellen). Sartre a morális alapelvét *a másik emberhez való viszonyban* keresi, továbbá a kötelezettség dimenzióját, meg a Kafkára emlékeztető gondolatot hangoztatja: az egyén « megbízatást » kap, a szabadság « mandátum ». Sartre csatlakozik Scheler, Marcel, Mounier és más keresztény perszonalisták nézetéhez: a tudatok kölcsönössége, a szellem nyitottsága a másik, mások felé, illetve mások meghatározó jelenléte alapvető a morális megalapozásában. « Jelenleg úgy tűnik nekem: minden tudat egyszerre önmagát megalapozó (*comme se constituant*) és ugyanakkor a mások tudata, a másikért való tudat. Ezt nevezem morális tudatnak: ez a valóság, ez az önmaga, aki magát a másikért való tudatnak tekinti, minthogy viszonya van a másikhoz (*être-pour-autrui*) ». Sartre elismeri, hogy közel négy évtizeddel korábban, *A Lét és a Semmi* c. művében az egyént túlságosan

elszigeteltnek fogta fel: « Nem határoztam meg akkor, amit ma próbálok meghatározni: minden egyén függő viszonyban van az összes többi egyéntől ». De a francia filozófus egyben hangsúlyozza: a másoktól való függés nem « rabszolgaság », hanem szabad függés. « Mert ami jellegzetes a morálisban, az a következő: a cselekvés ugyanakkor, amikor finoman kényszerűnek tűnik, úgy jelenik meg, 'adódik' (*se donne*), hogy lehetséges nem végrehajtanunk (tartózkodhatunk a cselekvéstől). Így tehát, amikor az ember végrehajtja a cselekvést, választ, szabad választást tesz. Ez a 'kényszer' (*contrainte*) szürreális: nem determinál; bár kényszerként jelentkezik, a választás szabadon történik ».

A következő beszélgetésben (*Le Nouvel Observateur*, 1980. 3.17) Sartre a *testvériségről* fejti ki gondolatait. Itt szó esik *A dialektikus ész kritikája* c. filozófiai művéről, amelyben közel került egy bizonyos marxizmushoz. Most elkülöníti magát Marxtól: « Az emberek legmélyebb viszonya (*rapport*) az, ami a termelési viszonyokon túl egyesíti őket. Ez teszi azt, hogy egymás számára mások, mint puszta termelők. Emberek. Ezt kell tanulmányoznunk. Mit jelent embernek lenni és képesnek lenni — a szomszédjával összefogva, aki szintén ember — törvényeket, intézményeket létrehozni, és a szavazat révén állampolgárrá tenni magunkat? A felépítményeknek marxi megkülönböztetése szép kísérlet, de teljesen hamis, mert az embernek az emberekhez való első viszonya más, és ezt kell most megtalálnunk ».

Sartre most főleg a testvériséget hangsúlyozza: « Ha a társadalmat úgy veszem mint az embereket a politikánál alapvetőbb kötelékkel egyesítő egység eredőjét, akkor úgy tekintem, hogy az embereknek egy bizonyos első viszonnyal kell rendelkezniök, vagy tudnak vele rendelkezni: *ez a testvériség viszonya* ». A beszélgetés során B. Lévy arra készteti Sartre-ot, hogy a testvériséget ne biológiai vagy mitológiai referenciákkal határozza meg. Így merülnek fel a következő támpontok: a testvéri viszony egy bizonyos affektív jelleggel rendelkezik (« meg kell újra találni az ajándékot »); a testvériség alapja a közös eredet (a múltban) és a közös cél (a jövőben). De vajon itt igazi, elgondolható tapasztalatról van szó, veti fel a kérdést B. Lévy. Sartre válasza: « Szerintem a teljes, a valóban elgondolható tapasztalat majd akkor létezik, amikor a cél — amit valamennyi ember magában hord —, az Ember megvalósul. Akkor majd azt lehet mondani, hogy az emberek, akik

'eredmények' (*'produits'*), valamennyien közös eredettel rendelkeznek, nem az anya vagy az apa nemisége által, hanem az évezredek óta foganatosított eljárások összessége által, amelyek az Embert eredményezik. Az lesz majd az igazi testvériség ».

És mi jelzi ezt előre? — Pontosan az, hogy van morális. De nem mitológia ez? Jelenlegi tapasztalatunk alapján hogyan mondhatunk testvériséget anélkül, hogy ne folyamodnánk a mitológiához? — veti ellen B. Lévy. Sartre válasza: « Azért, mert végső soron a jövőben lesz. Tehát, mivel a mitológia mindig a múltban van, ez nem mitológiához való folyamodás. A testvériség az, amit az emberek egymáshoz való viszonyukban alkotnak, amikor egész történelmünkön át érzelmileg és tevékenyen egymáshoz kapcsolódnak ».

Nem folytatjuk itt az « érett » Sartre nézeteinek bemutatását és megvitatását. Mindez csak példának és paradigmának szolgált: még az abszurdot hirdető és látszólag minden morált elvető filozófus is a valóságra reflektálva túljuthat a nihilizmuson, bizonyos morális alapelveket vagy alaptényeket elismerve szinte újra « feltalálja » a morálist, amely megközelítése a zsidó-keresztény hagyománynak, a felebarát szeretete alaptörvényének, mégha — látszólag vagy valóságosan — ki is zárja az isteni transzcendenciát, a Szeretet-Istent, aki a végső Cél (miként a kezdeti Forrás), aki szeretetenergiánkat majd összegyűjti személyes Lényében, aki reménységünket lendületben tartja, mert a végső beteljesedés ígéretét megalapozta Jézus Krisztus halálában és feltámadásában. Egyébként a testvériség csak szép álom és utópia, bár mindenképpen érdemes megcélozni; de Krisztus Lelke nélkül lehetetlen megvalósítanunk. Viszont a Lélek ott fú, ahol akar.

2. *A szabadság és az erkölcsi törvény*

« Ha Isten nincs, minden megengedett »: Dosztojevszkij ateista hősének kijelentése, amelyet a fiatal Sartre is megismételtetett drámahőseivel, leegyszerűsíti a valóságot, bár sarkításával egy alapvető igazságra akar rámutatni: arra, hogy az erkölcsi normák *végső* igazolásánál szükség van *abszolút* támpontra. Mindenesetre, a mai szekularizált világban, amikor az emberek « megvannak » Isten nélkül, vagy legalábbis úgy élnek, mintha Isten nem létezne, reflexiónk mostani mozzanatában még elvonatkoztatunk az

Abszolútum, Isten lététől, és a tapasztalatból (az emberi együttélésben jelen levő « erkölcsök »-ből), a konszenzuskeresésből, illetve a filozófiai megfontolásokból kiindulva határozzuk meg az erkölcsi támpontokat.

Mindenekelőtt a szekularizálódás három főbb szempontját jelezzük: 1) Jogi-politikai jelenség, az állam és az egyházak modern szétválasztására utal. 2) Ezzel függ össze az a tény, hogy a vallás (illetve az egyházak szerepe) egyre jobban kiszorul a társadalmi-politikai életből; az egyház és az állam szétválasztása tulajdonképpen ennek a tendenciának legláthatóbb oldala. 3) Az előbbiek forrása pedig egy alapvető szellemtörténeti tény: a hit és a vallás (erkölcs) relativizálása a terjedő *evilágiság* (*saeculum* = világ) eredménye, vagyis azé a tendenciáé, amely a racionalitás és szcientizmus térhódításával kizárja vagy mellőzi a Transzcendenciát, Istent: a világmagyarázatot az ember nem a hittől (kinyilatkoztatástól) és a teológiától várja, hanem az értelemtől és a tudománytól; az evilági valóságok és a kutatás függetlensége kap hangsúlyt, a tapasztalat — kísérletezés — verifikáció módszere kiterjed minden területre. A középkorban (Európában) a vallás és a teológia szinte minden valóságot és tudást átfogott. Galileivel bekövetkezik a « kopernikuszi » fordulat. A hívő tudós a szentírásértelmezéssel kapcsolatban mondta ki az újkori alapelvet: « A Szentlélek (az Írásban) azt mondja meg, hogyan jutunk az égbe (vagyis: üdvösségünkre vonatkozóan ad kinyilatkoztatást), nem pedig a csillagos ég szerkezetét és mozgását tárja fel ».

A II. vatikáni zsinat (*Gaudium et Spes* kezdetű konstitúció, 36) már határozottan elismeri az evilági valóságok helyes autonómiáját, amit a teremtés eszméjével és a transzcendens okság hiteles értelmezésével igazolhatunk, csupán a szcientista ideológiától és a *szekularizmus*sá váló szekularizálódástól óv, vagyis az Istent mellőző vagy tagadó (kizáró) *teljes evilágiságtól*, amit a « gyanú mesterei », Marx, Nietzsche, Freud és követőik képviselnek a Transzcendencia teljes tagadásával.

De térjünk vissza az erkölcsiség alapvető kategóriájához, a szabadsághoz, hiszen erkölcsi felelősség csak ott van, ahol van *szabadság*, ez pedig bizonyos *normákhoz* kapcsolódik. Az emberiség újkori története emancipációs mozgalmak, felszabadítási törekvések sorozata, illetve ezek bukása az erőszak és az elnyomó hatalmak miatt. A különböző forradalmakat és szocializmusokat a

felszabadítás vágya és ígérete mozgatja. Korunkban a felszabadításvágy a tetőfokára hágott. A keresztény teológusok is (legalábbis azok, akik nem szobateológusok, hanem az emberek konkrét világnézeti és etikai problémáit igyekeznek megoldani) felszabadításteológiákat és politikai teológiákat kezdenek kidolgozni a krisztusi üzenetből, a keresztény reménységből kiindulva...

A modern (egzisztencialista-perszonalista) filozófia az embert szabadságként határozza meg: olyan lény, aki felszabadulva a természet, a véletlen és a végzet, az ösztönvilág és a gazdaságitársadalmi determinizmusok, emberi elnyomások alól, szabadon befejezi a teremtést, humanizálja a természetet és így — másokkal közösen — befejezi saját teremtését is. Mindez beillik a keresztény emberképbe és a Teremtőtől kapott emberi hivatásba, hiszen Isten nem féltékeny az emberre: « Isten dicsősége az élő ember » (Szent Iréneusz). Isten nem is erkölcs-csősz, a morális garantálója, hanem szeretetből szeretetre rendelte az emberi személyt: önmagáért (az emberért) akarja és Önmagához rendelte. Az ember *imago Dei* (Isten képmása) és *capax Dei* (képes Istenre), vagyis mivel szellem és szabadság, képes szellemközösséget alkotni embertársaival és képes részesedni Istenben, aki — keresztény hitünk szerint — Szeretet. Mindezzel a keresztény embertan transzcendens távlatát akartam jelezni. Végső elemzésben csak ebben a háttérben határozható meg az emberi szabadság és rendeltetése a maga igazi mélységében.

A hagyományos katolikus morális nem annyira a szabadságra, hanem inkább a törvényre és a törvényszegésre (bűnre) összpontosította a figyelmet; a tabuk, tiltások, parancsolatok rendszerét dolgozta ki (különösen is a szexuális erkölcs területén), nem pedig az emberi tevékenység pozitív értékét, a szabadság értékekbe kapcsolódó és értéket teremtő erejét hangoztatta. Egy bizonyos kazuisztika ellen joggal emelte fel szavát már Pascal. Az újabb morális szerencsére Krisztus törvényét, a szabadság és a szeretet törvényét emeli előtérbe (pl. B. Häring morális szintéziseiben).

Helyesen kell látnunk *a szabadság és a törvény (etikai norma) kapcsolatát.* Valójában a kettő nem áll egymással ellentétben, hanem inkább egymást hívják, követelik. A szabadság mint a személy állítása magában foglalja az etikai szabályozást. Etikai norma csak értelmes és szabad lény számára gondolható el, a gép vagy állat számára nem. A szabadság az ember önmegvalósításának feltétele,

nélküle nem létezik felelős erkölcsi cselekedet. Az ember csak szabad cselekvés révén bontakozhat ki érett személyiséggé, mint Isten képmása csak így valósíthatja meg hivatását. A szabad cselekvés feltételezi az értelmi ismeretet (az értelem az erkölcsiség lényeges eleme), az akarati döntésben pedig, ahhoz, hogy felelős legyen, szükséges a függetlenség, a kényszertől és szabadságot korlátozó determinizmusoktól való mentesség. A modern ember szabadságkövetelése ebből a szempontból (a kisiklások és túlzások ellenére) igen nagy fejlődést jelent.

Manapság különösen is hangsúlyozzák — joggal — a szabadság és az erkölcsi cselekvés *közösségi*, társadalmi-politikai vonatkozását. Az emberi jogok követeléseire alakult mozgalmak vagy a felszabadítás-teológiák éppen ezt a szempontot sürgetik gyakorlatilag is, a vele járó etikai követelményekkel. Ma már a fejlődés és az egész emberi kaland világméretű lett, világméretű szolidaritásra és planétáris távlatú tervezésre van szükség, amint az újabb pápai megnyilatkozások is hangoztatják (*Pacem in terris, Populorum progressio, Sollicitudo rei socialis*). A fejlődés és a béke kérdéseit ma már csak nemzetközi szinten lehet megoldani.

Néha a szabadság első felfedezése a korlátlanság káprázatát — illúzióját — villogtatja meg az embernek, aki azt hiszi, hogy abszolút ura cselekedeteinek, semmi *normától, törvénytől* nem kötelezve, egyedül maga határozza meg, mi a jó és mi a rossz. Mindez azonban csak a képzelődés síkján marad; láttuk, hogy a nietzschei-sartre-i « túl minden jón és rosszon » ideológia tarthatatlan. A valóságban az embert « kötik » nemcsak a biológiai-társadalmi « korlátozások », szükségszerűségek és szokások, hanem magában a szabadságban jelen van valami paradox tény: a szabadság ugyanis, amely a kiindulópontnál a lehetőségek előtti meghatározatlanságot is jelenti, csak úgy lesz valóság, a képzelődés és a teória síkjáról úgy megy át a praxisba, vagyis úgy nyer értelmet, ha döntésbe torkollik, tehát részleges választásba, ezzel pedig lemond más lehetőségekről: *önmagát korlátozza*, mivel lemond más lehetőségekről. Az említett önkorlátozás nem valami külső mozzanat a szabadsághoz viszonyítva, mintha a törvény kívülről korlátozná (a legalista törvénytartás még nem okvetlenül erkölcsös), hanem belső, és az emberi szabadsághoz tartozó szükségesség igazolja a szabadság gyakorlását, ez ad neki értelmet. Ez az a pont, ahol a szabadság *normatív etikába* kapcsolódik. A sza-

badságban jelen levő belső szükségszerűség feltételez valami *indítékot*: mivel a szabad lénynek választania kell és kikerülhetetlenül választ (az is választ, aki nem akar választani), e választást nem lehet az önkényre és a véletlenre bízni. A személy, vagyis az önmagát értelmesen és szabadon elkötelező lény nem hagyatkozhat az irracionálisra vagy a káoszra. A szabadság úgy lesz konkréten választó és úgy nyer értelmet, ha az ember értelmesen bizonyos indítékok alapján dönt és cselekszik, legalábbis választásában ahhoz igazodik, amit *maga számára jónak vél.*

Ezen a ponton már elérkeztünk az *erkölcs birodalmába*, ahol a szabadság gyakorlása és a normatív követelmény között szorosabbra fűződik a kapcsolat. Most már nemcsak arról van szó, hogy gyakorolnunk kell szabadságunkat, hanem e használatban valamiféle *emberhez méltó célkitűzéshez* kell igazodnunk. Ez a második szükségesség, amely az elsőből fakad, még jobban korlátozza a szabadságot. Természetesen, itt rögtön felmerül az a probléma — az etikai *norma*, az erkölcsi törvény problémája —, hogy milyen célt választ az ember (milyen konkrét és végső célhoz igazodik), hogy önmagát kibontakoztassa, Istentől kapott hivatását megvalósítsa. És itt már figyelembe kell vennie a másikat, *mások szabadságát, javát, jogait*, mások önkibontakozását és a közösség javát. Különböző értékek (számomra vagy mások számára « javak » vonzása) célként indítják az értelmet és az akaratot. A kérdés az, hogy melyik értéknek adom az elsőbbséget, vajon a magam javát mindig elébe helyezem-e másokénak, az önszeretetet a szolgáló szeretetnek stb. És felmerül az *abszolút* érték-norma vagy Jó, a végső Cél polarizáló és amorizáló szerepe, illetve léte is. Az erkölcsi törvény végső célja csakis az ember teljes kibontakozása, önmegvalósítása lehet, Isten terve, a sajátos hivatás szerint: a beteljesedést nevezhetjük boldogságnak is. Keresztény szemlélet szerint ez csakis a kegyelem, Krisztus Lelke erejében lehetséges, mert az ember képtelen az Isten- és az emberszeretet kettős-egy « törvényének » megvalósítására a maga erejéből, még ha fel is ismerte az « aranyszabályt », amit Krisztus a Hegyi beszédben újrafogalmazott és kihirdetett. Mert más az ismeret, a felismerés, és más a megvalósítás.

A katolikus morálteológia ezt a teljes emberképet, az üdvösségteológiába kapcsolódó antropológiát veszi alapul (a teremtett, bűnbe esett, megváltott, de bűntől sebzett, végső megdicsőülésre

szánt embert), amikor meghatározza az erkölcsi törvényt. Az Evangélium nem teljesen kész morál-kódex, nem nyújt recepteket az erkölcsös cselekvéshez, hanem felszólítás a megtérésre, Krisztus követésére, az Isten- és emberszeretet megvalósítására, mert a szeretet minden törvény, minden parancs összfoglalata, amint majd Szent Pál is hirdeti. Szent Ágoston pedig kimondja: « Szeress, és tégy, amit akarsz! » Persze, ez nem jelent erkölcsi anarchiát, hiszen az igazi szeretetnek megvannak a súlyos követelményei, és megvan a maga dinamizmusa: « a tűz sohasem mondja, elég! ».

A Krisztusban hozott új élet « lelke » tehát a szeretet (amelyet a Szentlélek áraszt a szívekbe), az erkölcsi cselekedetek « testét » pedig a Tízparancsolat, illetve a kinyilatkoztatást nem ismerők számára a lelkiismeretbe írt « természeti törvény » alkotja. Két egyoldalúságot kell itt elkerülnünk. Egyrészt óvakodnunk kell attól, hogy a szeretet primátusát hangsúlyozva elhanyagoljuk pl. az igazságosságot, hiszen az igazságosság a szeretet útjának egyik állomása, a szeretet kifejezése. Máté evangéliumának szakasza az utolsó ítéletről (« Amit egynek a legkisebbek közül tettetek, nekem tettétek », mondja Krisztus), valamint Szent János figyelmeztetése itt döntő: « Aki nem szeret, nem ismeri Istent, mert Isten: Szeretet... Szeressük Istent, mert Isten előbb szeretett minket. Aki azt állítja: Szeretem Istent, de felebarátját gyűlöli, az hazug. Aki ugyanis nem szereti testvérét, akit lát, Istent, akit nem lát, hogyan szerethetné? Ezt a parancsot kaptuk tehát tőle: Aki szereti Istent, szeresse testvérét is » (1 Jn 4,8 és 19-20).

A másik egyoldalúságot nevezhetjük biblicizmusnak: ennek követői az erkölcs konkrét szabályait, cselekvési recepteket akarnak kiolvasni a Bibliából, akár az emberi életről, a szexualitásról, akár a társadalmi igazságosságról vagy a politikai elkötelezettségről van szó. Valójában a kinyilatkoztatás is feltételezi a « természettörvényt » (persze ezt helyesen kell értelmeznünk), amely ugyan egyetemes, mégis minden korban jobban el kell mélyíteni, az új erkölcsi problémák által felvetett nehézségekkel szembenézve jobban meg kell határozni, figyelembe véve mindig számos szempontot, több érték hívását, végső soron a konkrét helyzetben a lelkiismeretet hívó-kötelező isteni sugallatot. Ebben segíti a hívőt a Szentlélek és az egyházi tanítás iránymutatása (pl. az egyház szociális tanítása).

Hogy eszmefuttatásunkat jobban konkretizáljuk, vegyünk egy példát, a « *Ne ölj!* » parancsot, amely benne van az ószövetségi Törvényben, és Krisztus is magáévá tette, szentesítette, tökéletesítette, amikor a Hegyi Beszédben kihirdette Országa *magna chartá*ját. E parancsolat konkrét alkalmazásában — a *norma* síkján, tehát az etikai alapelv helyessége síkján mozgunk! — számos nehézség merül fel, akár a halálbüntetésre vagy a háborúra, akár az abortusz és az eutanázia problematikájára gondolunk. Az Ószövetségben, ahol e parancsot megfogalmazták, Jahve nevében nagymértékben alkalmazták a halálbüntetést. A héber nyelv ismerői szerint — amint ezt a jezsuita Bruno Schüller hangoztatja (*Mérleg*, 1985/1, 49kk) — a parancs (vagy tiltás) így hangzik: « Ne ölj jogellenesen! » (Ne gyilkolj!) Az ötödik parancsolatnak nem az a célja, hogy tanítást adjon arról, mi az erkölcsileg helyes és mi a helytelen (feltételezi annak elfogadását, hogy az emberi élet jogellenes kioltása, tehát a gyilkosság bűn), hanem buzdítás a hallgatókhoz, hogy lelkükre kösse, tegyék meg, amiről tudják, hogy meg kell tenniök (ill. kerüljék el azt, ami tiltott). A Tízparancsolat elsősorban *etikai intelem*, amely már feltételezi, hogy bizonyos magatartási módok helyesek, erkölcsösek, mások pedig nem. Ez az intelem tehát a cselekvésre irányul, és e két formulára vezethető vissza: 1) Tudod, mit kell tenned; tedd is meg! 2) Tudtad, mit kell tenned; ennek ellenére mégsem tetted meg.

Más a helyzet — konkrét szituáció —, amikor az *etika normatív* szerepéről van szó, tehát a normák meghatározását célozzuk: feltételezzük, hogy mindenki a helyeset, erkölcsileg jót akarja tenni, de nem tudunk megegyezni abban, hogy *egy konkrét helyzetben, esetben* egy meghatározott cselekvési mód helyes-e (erkölcsös-e), vagy sem. Pl. erkölcsileg helyes-e vagy helytelen a terhességmegszakítás alkalmazása akkor, ha csak ezzel lehet megmenteni az anya életét. Itt tehát nem intelemről vagy vádaskodásról van szó, hanem érvelésről, figyelembe véve a tapasztalatot és egybevetve azt a különböző értékek hívásával, az objektív erkölcsi normákkal. Feltételezzük, hogy tisztázva van az embergyilkosság abszolút tilalmának érvénye és tartalma; most egy konkrét esetben meghatározott erkölcsi ítéletet akarunk kialakítani, hogy döntsünk, vagyis *egy általános erkölcsi értékítéletet és egy tényítéletet összekapcsolni.* (Ezt nevezik « *kevert normá* »-nak; a « tiszta norma » pusztán elvont erkölcsi értékítélet). A katolikus Tanítóhivatal, ami-

kor mint emberölést elítéli az abortuszt, tulajdonképpen « kevert normát » képvisel. Mert abból a tényítéletből kiindulva alkalmazza az emberölés tilalmát a terhességmegszakítás esetében, hogy a megtermékenyített petesejt, illetve magzat a csírasejtek egyesülésének, vagy a méhben való megtapadásának (beágyazódásának) pillanatától fogva ember, mégpedig abban az értelemben, ahogy az emberölés tilalma érti. Szabatosan így kellene fogalmaznunk: nem szabad megölnöd egy élőlényt, ha az az élőlény ember. Rendszerint nem okoz nehézséget, hogy egy élőlényt az emberrel azonosítsunk; de vannak *határesetek*, amikor probléma merül fel, nevezetesen az emberi élet kezdetének és végének megállapításakor: vajon az élőlény *már* ember (pl. a megtermékenyített pete a beágyazódás előtt), vagy még ember (mikor áll be a halál)? — E tényítéletnek etikai szempontból (bizonyos helyzetekben) igen nagy jelentősége van. Itt a tudomány és a filozófia (teológia) együttműködésével kell tisztázni bizonyos nehézségeket. A biológia-genetika, ill. az orvostudomány, általában a bioetika területén számos még tisztázatlan etikai és erkölcsteológiai probléma merül fel, ahogy az empiria gazdagodik, amint a szaktudományok fejlődnek.

A közös támpontok, a konszenzus keresésén túl — ez a hívők és nem hívők párbeszédének első területe — még a keresztény hívők körében, a katolikus egyházon belül is elmélyült párbeszédre van szükség, hogy a bioetika és szexualitás, a mesterséges megtermékenyítés és szervátültetés, a halálbüntetés és a forradalmi erőszak, a háború és a környezetvédelem stb. problémáit tisztázzuk. Főleg, amikor az etikai probléma a demokratikus törvényhozást is érinti. Elsősorban az állandóan fejlődő valóság és a tudományok haladása vet fel új meg új erkölcsi problémákat, vagyis a tényítéletek területén van bizonytalanság; de ugyanakkor a modernség, a szekularizmus és a történetiség elfogadása is relativizál bizonyos abszolút (vagy abszolútnak vélt) normákat. Ez végső soron felveti az erkölcs abszolút megalapozásának és a transzcendenciának a kérdését.

Nem véletlen, hogy amikor a végső kérdésekről, az ember végső céljáról, a történelem értelméről van szó, olyan ateisták is, mint Sartre, az utópia és a mítosz felé közelednek: Sartre — láttuk — élete végén Bloch ezoterikus marxizmusához, a zsidó messianizmus és a marxi-hegeli történelemfilozófia keverékből al-

kotott Reménység-Elvhez közeledett, ami végül is utópia. Ezt J. Moltmann protestáns teológus megmutatta, kifejtve a keresztény reménység-teológiát, ami csakis a krisztusi hit eszkatologikus távlatában érvényes. Hasonlóképpen Marx (« a kommunizmus feloldja a történelem rejtélyét! » — hirdette a *Párizsi kéziratok*ban), Engels (örök körforgás mítosza a *Természet dialektikája* végén), vagy ma J. Monod biológus is Sziszüphosz mítoszához folyamodik a *Véletlen és szükségszerűség* végén.

* * *

Végső elemzésben, amikor az erkölcsi elvek abszolút megalapozásáról van szó, főleg pedig amikor *a törvények tényleges megtartása*, az új ember kialakítása és a bűnös struktúrák megváltoztatása (az emberek személyes bűneiből eredő igazságtalan társadalmi rendszerek átalakítása) kerül szóba, a történelem és az emberi élet *végső értelmét* adó Isten nem « kapcsolható ki ». Negyven év tapasztalata Magyarországon kijózaníthatta azokat, akik a lenini utópiában hittek. Lenin az *Állam és forradalom* c. művében így foglalta össze a kommunizmus erkölcsi eszményét: « A kommunista társadalom viszonyai között, amikor az emberek 'erőszak nélkül, kényszer nélkül, alárendeltség nélkül' fokozatosan hozzászoknak az erkölcsi követelmények és normák megtartásához, amikor ezek értelmének tudatosítása fogja vezérelni őket, s mélységes egyéni meggyőződés alapján fognak cselekedni, az antagonisztikus megnyilvánulási formájától megszabadult erkölcsi haladás a humanizmus és az igazságosság alapelveinek egyre teljesebb megvalósulását fogja eredményezni » (*Etikai Kislexikon*, Bp. 1984, 147).

Végső soron, ha a mai ember kulturális-erkölcsi válságát tekintjük, igazat kell adnunk Gabriel Marcelnek, aki 1955-ben ezeket írta *A Problematikus ember* c. könyvében: « Merném azt állítani, hogy az a folyamat, amely a barakklakó emberig vezetett és ahhoz a szorongató kérdéshez, hogy miért lettek emberek milliói földönfutókká, valójában egy elüszköszödési folyamat, amelynek igazi oka *metafizikai természetű.* Ha az utolsó két évszázad történelmi és szociológiai fejlődését tekintjük, nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy *az ember elveszítette isteni* támpontját: ma már nem méri magát Istenhez, nem tekinti magát az ő teremtményének és képmásának. Annak a ténynek a magyarázatát, hogy

az ember megoldhatatlan kérdés lett önmaga számára, vajon nem az Isten halála adja, az 'Isten halála' pontosan abban az értelemben, ahogy Nietzsche használta a szavakat? ».

Érdemes lenne ezt a kérdést alaposabban megvitatni ma Magyarországon is, negyven év « szocialista » pusztítása után, amikor a hivatalosan ateista pártállam és a vallást-egyházakat elnyomó hatalom igyekezett kiölni a tudatokból az istenhitet, lerombolni vagy relativizálni a fiatalságban az erkölcsi értéktudatot; most amikor az új, valóban pluralista és demokratikus országban annyira szükség van erkölcsös, felelős magatartásra a nehéz újjáépítéshez.

Ehhez a párbeszédhez bevezetőnek szántam a *Kortárs* által kért jelen tanulmányomat.

IRODALOM

- Bernhard Häring, *Frei in Christus*, I-III, Herder 1979.
- Jean-Marie Aubert, *Vivre en chrétien au XXe siècle*, I-II, Salvator 1976.
- Paul Valadier S.J., *Inévitable morale*, Seuil 1990.
- Paul Valadier S.J., *Jésus-Christ ou Dionysios*, Desclée 1978.
- Paul Poupard, *La Morale chrétienne demain*, Desclée 1985.
- Jean-François Collange, *Théologie des droits de l'homme*, Cerf 1989.
- Több szerző, *L'Europe au sortir de la modernité*, Cerf 1988.
- Abel Jeannière S.J., *Anthropologie sociale et politique*, Centre Sèvres 1989.
- M. Contat - M. Rybalka, *Les écrits de Sartre.* Chronologie. Bibliographie commentée. Gallimard (NRF) 1970.

4. MATERIALIZMUS ÉS KERESZTÉNY ÉRTÉKEK

(Az etikai támpontok közös keresése tegnap és ma)

> « Hívők és nem hívők általában egyetértenek ezen a ponton: a világon mindent az ember érdekében kell elrendezni, mivel az ember áll minden középpontjában és csúcsán. De mi is az ember?... » (*Gaudium et spes* 12).

Korunk egyik jellemzője kétségtelenül a kulturális válság, amely kihat az erkölcsökre és a vallási életre is. A mai ember az eszmei zűrzavarban nehezen tájékozódik, támpontokat keres a gondolkodáshoz és a felelős cselekvéshez. Ugyanakkor azt érzi, hogy megingott lába alatt a talaj, nincs biztos pont; az értékek csillaghullásában nem tud tájékozódni akkor sem, ha a hagyományos valláserkölcsi alapelveket vagy normákat veszi tekintetbe. Pár évtizeddel ezelőtt — korunk szellemi helyzetét elemezve — Gabriel Marcel a világnézeti válság igazi okát metafizikai síkon kereste: « Ha az utolsó két évszázad történelmi és szociológiai fejlődését tekintjük, nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy *az ember elveszítette isteni támpontját*: ma már nem méri magát Istenhez, nem tekinti magát az ő teremtményének és képmásának. Annak a ténynek a magyarázatát, hogy az ember megoldhatatlan kérdés lett önmaga számára, nem az Isten halála adja-e, az 'Isten halála', pontosan abban az értelemben véve e szavakat, amely értelemben Nietzsche használta azokat? » [1]

Ugyanezt a tételt illusztrálta H. de Lubac a második világháború másnapján, a nitzschei nihilizmus és a marxi evilágiság következményeit, a hitlerizmus és a sztálinizmus emberarcú barbárságát is szemmel tartva. Az ateista humanizmus drámáját — tragédiáját — ebben látta: Ha a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik. Az ember, aki lényegénél fogva Istenhez rendelt lény,

---

[1] G. Marcel, *L'Homme Problématique*, 1955, 26.

nem élhet Isten nélkül. Az « Isten halála » után az ember halála következik [2].

Jóllehet a véres valóság igazolta e diagnózisok érvényességét, az elmúlt két-három évtizedben — főleg a zsinat alatti eufória légkörében — egyesek sokkal optimistábban értékelték (és értékelik ma is) a gyökeres evilágiságot, a szekularizmusba torkolló szekularizációt. A társadalmi és egyházi válság tagadhatatlan. Most, hogy a bukott kommunista rendszerrel a dialektikus és történelmi materializmus ideológiája is devalválódott, veszélyes lenne abba az illúzióba ringatnunk magunkat (mint azt néha egyháziak is teszik), hogy a hivatalos ateista ideológia bukásával visszatér a vallásosság érája. II. János Pál gyakran figyelmezteti az európai (és északamerikai) főpásztorokat, hogy a gyakorlati materializmus, a konzumista (fogyasztói) és hedonista (élvhajhász) mentalitás és magatartás kikezdi nemcsak az erkölcsi normákat, hanem egyszerűen « egydimenzióssá » fokozza le az Istenhez rendelt embert; — az Isten képmása (*imago Dei*) és Istenre képes (*capax Dei*) lény fogyasztó állat és a gyönyörök rabja lesz...

De itt felemelik szavukat a nem hívő humanisták is, katolikus gondolkodók és vezetők is: elsietett és hamis általánosítás az, ha valaki azt állítja, hogy a nem hívő nem lehet becsületes, erkölcsös, hogy az ateizmus szükségképpen erkölcsi (világnézeti) nihilizmushoz vezet. Valóban, óvakodnunk kell a gyors általánosítástól, főleg ha nem eszmékről, tendenciákról, hanem konkrét személyekről van szó. Hiszen magukat nem hívőknek valló humanistákkal éppúgy találkozunk, mint « Uram, Uram » szólamokat hangoztató névleges hívőkkel, akik távol vannak Isten országától, nem teszik, amit hitük szerint tenniök kellene.

Amikor tehát éppen az *erkölcsi támpontok* kérdésében a hívők és « materialisták » (= nem hívők, teljes evilágiságot vallók) közti párbeszédről, konszenzuskeresésről (egyetértés-keresésről) lesz szó, elsősorban nem az ún. vulgármaterialistákra gondolunk, nem is a hedonizmusnak élőkre, hanem olyan humanistákra, akik nem hisznek Istenben és az ember igazi transzcendenciájában sem, tehát

---

[2] H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 1944; vö. Szabó F., *Az ember és világa*, 1974, 12kk. — *Az emmauszi úton*, 1987, 43kk. (Istenhit és istentagadás). — Ugyanerről e könyvem bevezetőjében írtam.

az embert nem tekintik Isten teremtményének és isteni életre rendelt lénynek, még ha a szabadság és bizonyos szellemi értékek « objektív » létét el is fogadják, tehát nem « materialisták » a szó szoros értelmében. Elsősorban elvi kérdésekről folytatunk párbeszédet; a személyes lelkiismeretek megítélése Istenre tartozik.

1. *Keresztények és marxisták tegnapi párbeszéde*

XXIII. János és VI. Pál pápa, illetve a II. vatikáni zsinat új korszakot nyitott az egyház történetében. A zsinati szellemiséget az « aggiornamento » és a « dialógus » szavaival jellemezhetjük a legrövidebben. A volt marxista Garaudy szavaival: az egyház eljutott a « kiátkozástól a párbeszédig ». Az egyház és a világ kapcsolatával foglalkozó lelkipásztori konstitúció (*Gaudium et spes* = GS) bevezetőjében, majd az ateizmusról szólva, végül végkövetkeztetésében egyaránt hangsúlyozza (VI. Pál *Ecclesiam suam* kezdetű első, dialógus-körlevelének gondolatait is visszhangozva) az emberek különböző csoportjaival folytatandó párbeszédet, amelynek kibontakoztatására külön vatikáni titkárság is alakult König bíboros vezetésével (jelenleg mint tanács működik Poupard bíboros elnöklete alatt).

« A zsinat... nem is adhatná ékesebben bizonyságát elkötelezettségének, tiszteletének és szeretetének az emberek nagy családja iránt, amelyben maga is él, mint hogy párbeszédet kezd vele » olyan alapvető kérdésekről, mint: hogyan alakul a világ, mi az ember helye és szerepe a mindenségben, van-e értelme egyéni és közösségi erőfeszítéseinknek, egyáltalán mi a lét és az ember végső célja; « az evangélium fényét vetíti rájuk, és az emberiség rendelkezésére bocsátja azokat a felszabadító erőket, amelyeket a Szentlélek vezetése alatt álló egyház kap alapítójától. Hiszen az embert, a személyt kell felemelni, és az emberek közössége vár megújításra. Ezért az ember áll minden fejtegetésünk középpontjában: az ember, a maga egységében és teljességében, aki test és lélek, akinek szíve és lelkiismerete, értelme és akarata van » (GS 3).

A *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció I. részének I. fejezete éppen az emberi személy méltóságáról szól, hogy minden félreértést eloszlatva leszögezze, mi és ki is az ember, akiről annyi

egymásnak ellentmondó nézet kering, tehát hogy a nem hívőkkel folytatott párbeszédben elkerüljön minden kétértelműséget.

« Az ember test és lélek egysége. Testi mivoltánál fogva magába gyűjti az anyagi világ elemeit, amelyek benne emelkednek fel a legmagasabbra, és általa szólalnak meg, hogy felszabadultan dicsőítsék a teremtőt... Nem önáltatás, ha az anyagi világnál magasabbrendűnek ismeri el, és ha többre tartja magát, mint a természet egy részecskéjének vagy a társadalom valamilyen névtelen alkatrészének... Amikor az ember felismeri, hogy benne szellemi és halhatatlan lélek van, nem valami csalóka ábrándképpel, merőben a fizikai és a társadalmi körülmények egy termékével hitegeti magát, hanem épp ellenkezőleg, mélységes tárgyi igazságra talált rá » (GS 14).

A konstitúció ezután megvilágítja az emberi szellem méltóságát, az értelem és annak bölcsessége, a lelkiismeret és a szabadság kimagasló értékét; szól a halál rejtélyéről, majd pedig a személy gyökeres transzcendenciájáról, amit az ateizmus tagad: « Az emberi méltóság lényeges alkotóeleme, hogy hivatása van az Istennel való közösségre. Isten már az eredet címén hívja párbeszédre az embert, aki csak azért létezhet, mert Isten szeretetből megteremtette, és szeretetből folytonosan a létben tartja. Nem teljesen az igazság szerint él tehát az, aki nem ismeri el önként ezt a szeretetet, és nem adja oda önmagát Teremtőjének » (GS 19).

Miután pedig az ateizmus válfajairól és okairól, majd az ateizmussal szembeni egyházi magatartásról szólt, így következtet: « Ha az egyház teljességgel el is utasítja az ateizmust, mégis őszintén vallja, hogy minden embernek, hívőnek is, nem hívőnek is együtt kell működniök, hogy helyes módon épüljön a világ, mindnyájunk közös lakóhelye. *Az együttműködés viszont nem valósulhat meg őszinte és okos párbeszéd nélkül.* Ezért sajnálja az egyház, ha egyes államvezetők, nem ismerve el az emberi személy alapvető jogait, igazságtalanul különbséget tesznek hívők és nem hívők között. Az egyház valódi szabadságot sürget a hívők számára, hogy az Isten templomát is építhessék ebben a világban. Az ateistákat pedig udvariasan felkéri, hogy tanulmányozzák elfogulatlanul Krisztus evangéliumát » (GS 21).

A konstitúció befejezésében pedig (a 92. pontban) a II. vatikáni zsinat ismét csak *a mindenkivel folytatandó párbeszédet*

sürgeti: « Az egyház küldetése folytán jele annak a testvériségnek, amely lehetővé teszi és erősíti az őszinte párbeszédet... Olyan párbeszédre vágyódunk, amelyet — a kellő okosságon kívül — csakis az igazság szeretete vezérel. E vágyakozásunk senkit sem mellőz, tehát azokat sem, akik az emberi szellem csodálatos értékeit megbecsülik ugyan, de azok Teremtőjét nem ismerik el; azokat sem, akik ellenfelei az egyháznak, és különféle módokon támadják. Az Atyaisten mindennek kezdete és végső célja; valamennyien arra vagyunk tehát hivatva, hogy testvérek legyünk. Éppen ezért, ha egyszer ugyanaz az emberi és isteni hivatás szólít mindnyájunkat, akkor erőszak és hátsó gondolatok nélkül együttműködhetünk, és együtt is kell működnünk, hogy igazi békében épüljön a világ ».

Ez a szellem, ezek az irányelvek vezérelték tehát a katolikus egyház képviselőit, akik a zsinat után különböző szinteken keresték a párbeszédet a marxistákkal, általában a nem hívőkkel. *Mi két és fél évtizedes erőfeszítésük eredménye?*

Úgy tűnik, Marienbadtól (1967) Budapestig (1986) hosszú utat tettek meg katolikusok és marxisták a párbeszéd útján. Valójában azonban csak az utóbbi években, tehát Budapesten kezdődött el igazában a dialógus viszonylag szabad légkörben, bár — ahogy a katolikus fél hangoztatta — akkor, 1986-ban még mindig nem teremtették meg igazán a marxista-kommunista rendszerben a teljes szabadságot minden szinten az igazi, őszinte és gyümölcsöző párbeszédhez. Az igazi fordulatot Közép-Kelet-Európában 1989 hozta a gorbacsovi peresztrojkával, illetve a vasfüggöny lebontásával. De ez már a mához tartozik...

A zsinat másnapján először 1965-ben Salzburgban a müncheni Paulus-Gesellschaft rendezte meg a keresztények és marxisták találkozóját, amelyet aztán néhány évig más-más helyen megismételtek: 1966-ban a bajor Herrenschimseeben, 1967-ben a Prága közelében fekvő Marienbadban (Mariánské-Lázne) tartották a szimpóziumot. Marienbadba mintegy 200 szakember — szociológus, filozófus, teológus, újságíró — érkezett Nyugatról és Keletről (kivéve a Szovjetuniót), mindegyik magánemberként. Magyarországról jelen volt Lukács József, a Világosság főszerkesztője, aki a szocialista rendszer liberalizálódásával egyre inkább szorgalmazta a katolikus-marxista párbeszédet, és (kevéssel halála előtt) az 1986-os budapesti találkozónak is egyik fő szervezője volt. Ott volt

Szigeti József marxista filozófus, Pákozdy László Márton, a budapesti Református Teológia professzora; katolikus részről pedig: Gál Ferenc és Szennay András a Központi Hittudományi Akadémiáról, Mihelics Vid és Rónay György a Vigiliától, valamint Saád Béla, az Új Ember felelős szerkesztője. A párbeszéd témája ez volt: « Alkotás és szabadság a humánus társadalomban ». Igazában itt még inkább csak — a téma ürügyén — a keresztény-marxista párbeszéd lehetőségeinek és feltételeinek megvitatásáról volt szó.

Marienbadban az egyik marxista főszereplő a francia gondolkodó, Roger Garaudy volt, aki leghamarabb nyílt meg a keresztény perszonalizmus felé. Kacskaringós útja ismert: amikor már majdnem teljesen visszatért a keresztény hithez, ismét nagy fordulatot vett: a mohamedán valláshoz csatlakozott. Mindenesetre a volt marxista marxizmuskritikáját helytállónak tartjuk [3]. Nem minden marxista-kommunista látta meg és leplezte le olyan könyörtelen őszinteséggel a rendszer szörnyűségét, a totalitarizmus emberellenességét és a zsarnokság pusztításait. Egy ideig a Gulág-szigetcsoport szerzőjének vészkiáltása is hasztalan volt.

Hiábavaló volt egyes kiábrándult marxista értelmiségiek leleplező vallomása is, hiába az « új filozófusok » kommunistaellenessége; nemcsak naív világiak, hanem egyháziak, katolikus gondolkodók sem vették észre a marxista ideológia félrevezető szempontjait. G. Fessard jezsuita (aki Marx és Hegel kiváló ismerője) világosan rámutatott már 1937-ben a katolikus-kommunista párbeszéd buktatóira, majd a zsinat utáni francia baloldali « progresszisták », a « marxizálók » és a « marxista társadalmi elemzést » alkalmazók illúzióira [4]. Ugyanígy a francia püspöki kar is figyelmeztette a katolikusokat a veszélyre, miként pár évvel ezelőtt a Hittani Kongregáció két útmutatása a felszabadításteológiák egyoldalúságaira [5]. Mintha elég lenne az ember

---

[3] R. Garaudy, *L'Alternative*, 1972, és *Parole d'homme*, 1975; vö. Szabó F., *A szeretet hullámhosszán*, 1977, 203kk.

[4] G. Fessard SJ, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* 1937. — *Chrétiens marxistes et théologie de la libération*, 1978 (főleg J. Girardi « marxista » elhajlását elemzi és bírálja). — *Église de France, prends garde de perdre la foi*! 1979.

[5] Vö. Szabó F., « A felszabadulás teológiája », in: *Lélekben és igazságban*, 1986, 121kk. Az 1984-es és 1986-os dokumentumokat ismerteti még Gál Fe-

társadalmi-politikai felszabadítása ahhoz, hogy siettessük Isten országa eljövetelét; mintha a « haladás » (milyen haladás? mi felé?) érdekében alkalmazni lehetne az « osztályharc » forradalmi (= erőszakos) eszközeit; mintha az igazságtalan struktúrákat nem a személyes bűnök hoznák létre; mintha az ember saját erejéből megszerezhetné az üdvösséget, amelyért a szép új világban nem kell a mennybe szállani, mert a « menny fog a földre leszállni ». (Emlékezzünk Petőfi Az apostol c. költeményének utópiájára!)

VI. Pál pápa *Ecclesiam suam* kezdetű körlevele, amely pedig annyira sürgette az egyház párbeszédét minden szinten, prófétai módon leleplezte és elítélte az ateista rendszereket. (Vajon egy idő után — egy évtizedes kísérletezés után — nem kellett volna megszívlelnie e szavakat az ún. *Ostpolitik*nak — a Szentszék « keleti politikájának » — is?).

« Kénytelenek vagyunk Mi is, mint Elődeink és mindazok, akiknek szívén fekszik a vallásos értékek megmentése, elítélni az istentagadó és egyházüldöző rendszereket, amelyek gyakran bizonyos gazdasági, társadalmi és politikai rendhez kapcsolódnak elválaszthatatlanul, és ezek közé tartozik egészen különleges módon az ateista kommunizmus. Egy bizonyos értelemben nem is mi ítéljük el ezeket az eszmerendszereket és az őket megtestesítő társadalmi-politikai formákat, amelyek ideológiájukkal harcolnak ellenünk, és gyakorlatilag elnyomnak bennünket; ők maguk ítélik el önmagukat. Valójában mi nem az ítélőbírák szavát hallatjuk, hanem az áldozatok panaszát. Ilyen feltételek mellett a párbeszéd igen nehézzé, hogy ne mondjuk lehetetlenné válik; bár még ma sem zárjuk ki *a priori* a párbeszéd lehetőségét azokkal a személyekkel, akik ezeket az eszméket vallják és ezekhez a rendszerekhez tartoznak. Annak, aki szereti az igazságot, a párbeszéd mindig lehetséges. De igen erősen fokozzák a nehézségeket olyan erkölcsi akadályok, mint a kellő vélemény-és cselekvési szabadság hiánya, vagy a szavak jelentésével való visszaélés: amikor a nyelvi kifejezés már nem az objektív igazság keresésére és közlésére irányul, hanem előre kiszámított hasznos célokat szolgál. Ezért az ilyen helyzetekben a párbeszéd helyett csak a

---

renc L. Boff *Miatyánk.* c. könyvéhez írt bevezetőjében (« A felszabadítás teológiája »), 25kk. (Ecclesia).

hallgatás marad számunkra mint egyedüli lehetőség » (*Ecclesiam suam*, 105-107).

Hosszabb kommentár helyett [6] most csak egy pontra szeretném felhívni a figyelmet: « *a szavak jelentésével való visszaélésre* », amely a keresztény marxista párbeszéd egyik fő buktatója. Az okos megkülönböztetés (helyes filozófiai-teológiai szemlélet) hiánya eltéríti a hívőket a helyes cselekvéstől. Miről is van szó?

Először is a dialektikus és történelmi materializmus távlatában más a jelentése az embernek, a humánumnak, az ember kiteljesedésének, a szabadságnak, az igazságosságnak, a békének, mint a keresztény világnézetben és a krisztusi hit által ihletett szociális cselekvésben; mások az etikai értékek, amelyek a cselekvés normájául szolgálnak. A « Szabadság, Egyenlőség, Testvériség » jelszavai valóban alapvető emberi értékeket jeleznek (ezekre is elmondhatjuk, hogy « megkergült » keresztény értékek: vagyis egy bizonyos laicizált, szekularizált keresztény gyökerű forradalmi mozgalom tűzte őket zászlajára). De más volt a jelentésük a francia forradalom idején, mint mondjuk a magyar Tanácsköztársaság napjaiban vagy a sztálinizmus sötét korszakában.

« ... Haza... szabadság... hallod ezt? ó ember! messze fuss,
Mert ellenséged aki szól, zsarnok és háborus:
Mert minden édenek neve vad poklokat büvöl
S Kasszandra átkát gúnyosan visszárul veri föl.
Hazánk, harsan, s már durva harc dúlja a drága tájt,
S új tusa borzadt oka lesz, ha ki békét kiált.
Eszmét neveznek — és a föld bitókkal fölfakad;
Jövőt — és viszik halni, már a gyönge fiukat;
Népjavát — s a nép új nyomort lát, újabb szenvedést;
Emberközösség: pompa-szó! de kerüld mint a kést;
Szabadság: ez még csábosabb; de vigyázz, ki ne mondd,
Mert súlyosabb bilincsbe fogsz botolni majd, bolond!

---

[6] Lásd: Szabó F. « Marxizmus és kereszténység », in: *Lélekben és igazságban*, 127-145. Itt alaposabban megvitattam a marxizmus és a kereszténység párbeszédének lehetőségeit és feltételeit. Hogy a tanulmány mennyire « talált », az a tény is mutatja, hogy az ÁEH cenzúrája e tanulmány miatt nem engedte terjeszteni Magyarországon ezt a könyvemet.

Ó, varázs van a szavakon, hogy a Teljesedés
Fordítva értse mind... »

(Babits: Szittál-e lassú mérgeket? 1919)

Világos, hogy a leninista másképp érti az Igazságosság és a Béke szavakat, mint a keresztény; mindkettő a társadalmi elemzésről és a társadalmi feladatokról, végső soron az emberről alkotott felfogása szerint. Másképp értelmezi a revizionista marxista Heller Ágnes a marxista forradalmat és a keresztény forradalmi cselekvést, mint mondjuk az egyház szociális tanítása [7]; másképp a humánumot, az ateista humanizmust valló Lukács József, mint a keresztény világnézetet valló filozófus [8].

De még zavaróbb a helyzet, amikor az értelmezési horizontokon túl a kommunista rendszerben *megtévesztő stratégiaként* használják pl. a « *Béke* » jelszavát, illetve szervezik a békemozgalmat, beleértve a békepapi mozgalmat is. Hogy ennél az utolsó konkrét példánál maradjunk: nem kell túlságosan sokat magyaráznunk, miről is van szó, hiszen tegnap még gyakorlatban volt ez az egyházi életet bomlasztó-bénító « béke »-stratégia. Világos, hogy valamennyien békét akarunk a pápával és minden hívővel, minden jóakaratú emberrel együtt. De éppen újévi békeüzenetei fejtik ki, hogy milyen békéről van szó, hogy mik az igazi, igazságos béke feltételei. Más kérdés viszont, hogy a szovjet impérium miként manipulálta a békemozgalmakat, ill. hogy a Rákosi-időkben és később is (egészen az ÁEH feloszlatásáig) a katolikus békepapi mozgalmat miként használták fel a papság és az egyház megosztására. Sőt: arra, hogy kifejezetten ártsanak az egyházi életnek, a lelkipásztorkodásnak, amikor pl. az « együttműködni » nem hajlandó papokat (szerzeteseket) félreállították, vagy állandóan áthelyezték az ifjúsággal foglalkozó dinamikus lelkészeket... Hogy

---

[7] Heller Ágnes, « Che Guevara és Camilo Torrez találkozása ». (Marxista etika, keresztény etika és társadalmi forradalom). *Vigilia*, 1971. október, 678kk.

[8] Lukács Józseffel folytatott vitámat lásd: « Az ateizmus-humanizmus? » in: *A rejtett Isten útjain*, 1980, 117-137. Vö. még: Lukács J., « A párbeszéd néhány kérdése és az erkölcs », in: *Világosság* 1986/11, 665-675. — Lásd még az 1986-os budapesti keresztény-marxista szimpózium anyagát: *Gesellschaft und Ethische Werte*, UKI, 1989.

« állami segítség nélkül », vagyis hatalmi eszközök nélkül nem sikerült volna létrehozni a papi békemozgalmat, illetve hogy az 1950-es párthatározat alapján politikai manipulációra használták fel a mozgalmat, azt már Gergely Jenő 1985-ben megjelent könyve is sejteni engedte, pedig még csak a féligazságot mondta ki (Miklós Imre lektorálta!): « Tagadhatatlanul külső, hatalmi támogatásra volt szükség ahhoz, hogy az egyházon belül jelentkező, együttműködni kész elemek látható és hallható demokratikus mozgalommá szerveződjenek. Állami segítség nélkül a püspökök felszámolták volna... » [9]

Persze, hogy mennyire volt « demokratikus mozgalom » a papi békemozgalom, azt megint csak a szavak jelentésével való visszaélés távlatában kell látnunk. Úgy, ahogy « népi demokráciának » nevezték a diktatúrát, « felszabadításnak » a csatlós államok kialakítását...

Nem túlságosan pozitív tehát a tegnapi marxista-keresztény párbeszéd mérlege. Mivel a marxizmus széttöredezett, és legújabban egészen világossá vált a lenini-sztálini marxizmus csődje, ügyelni kellene arra, amit már VI. Pál pápa *Octogesima adveniens* kezdetű, Roy bíboroshoz írt 1971-es levele tisztázni kezdett [10], amikor a « szocializmusokon » belül a marxizmus-leninizmus különböző értelmezéseit megjelölte: 1) a *praxis* (gyakorlat) szintje: osztályharc az emberi kizsákmányolás ellen; 2) politikai szint: a cél a politikai és gazdasági hatalom megszerzése és egy párt uralma; 3) *ideológiai* szint: a történelmi materializmus és az ateizmus ideológiáját valló világnézet (akár hatalmon vannak a kommunisták, akár nem); 4) végül, legenyhébb formában: *módszer* a társadalmi és politikai valóság elemzésére és átalakítására.

A tapasztalat azt mutatja, hogy ez az utóbbi « szint » volt a legmegejtőbb, főleg a harmadik világ országaiban, így a latin-amerikai felszabadításteológiákban és « forradalmi » gyakorlatban. A Hittani Kongregáció instrukciója tulajdonképpen nem tett mást, mint jobban kifejtette VI. Pál következő figyelmeztetését (*Octogesima adveniens* 34): « Jóllehet a konkrétan megélt marxizmus változataiban meg lehet különböztetni ezeket az (előbb felsorolt)

---

[9] Gergely Jenő, *A katolikus egyház Magyarországon 1944-1971*, 1985, 96-97.
[10] Vö. Szabó F., *Lélekben és igazságban*, 14kk.

szempontokat és velük kapcsolatban a keresztény reflexió és cselekvés számára felmerülő kérdéseket, illuzórikus és veszélyes lenne, ha valaki elfeledné azt a köteléket, amely azokat gyökeresen összekapcsolja; tehát pl. elfogadni a marxista módszert (4. pont) anélkül, hogy tudatosítanánk kapcsolatát az ideológiával (3. pont); gyakorolni az osztályharcot (1. pont), és elfogadni annak marxista értelmezését, feledve azt a totalitárus és erőszakra alapozott társadalmi típust (2. pont), amelyhez ez a folyamat vezet ». Lényegében ezeket az irányelveket ismételte meg 1977-ben a francia püspökök két dokumentuma a keresztény hit és a marxizmus viszonyáról, visszatekintve 30 év tapasztalatára, a marxista-keresztény párbeszéd és együttműködés pozitív és negatív szempontjaira.

2. *Párbeszéd hívők és nem hívők között az etika alapjairól*

A jelenkori kulturális és erkölcsi válságban hívők és nem hívők (marxisták és mások), keresztény vagy « szekularizált » humanisták egy bizonyos *konszenzust* keresnek az etikai alapelvek és a humánus társadalom feltételeinek tisztázásában, kezdve az alapvető emberi jogoktól, a bioetika és környezetvédelem kérdésein keresztül, a szolidáris fejlődés és a világbéke kérdéseiig. A Nem Hívők Titkársága (újabban Pápai Tanács) Poupard bíboros vezetésével, elsősorban P. F. Rodé buzgólkodására, 1981-ben körkérdést fogalmazott meg az « Evilági etika és hitetlenség » témakörben. Összesen 12 kérdésre bontották a témát. A világ püspökeitől, katolikus szakemberektől, egyetemi tanároktól és lelkipásztoroktól beérkezett válaszokat összegezték, majd az 1983-as ülésen még tovább megvitatták neves szakemberek részvételével. Most ennek a dokumentációnak az anyagát felhasználva [11] vázoljuk az etikai kérdések (erkölcsi értékek) körüli « konszenzus » eredményeit.

---

[11] Paul Poupard, *La morale chrétienne demain*, 1985. Egyes válaszokat közzétett a Titkárság *Ateizmus és párbeszéd* c. többnyelvű folyóirata, így pl. Lékai László bíborosét franciául az 1983/1. számban. (Magyar szövege: *Magyar Kurír*, 1983, 4. 16). Mostani ismertetésemhez nemcsak az összegező francia könyvet használtam fel, hanem valamennyi, a közgyűlésen elhangzott előadás szövegét (kéziratban).

a) *Szekularizálódás és etika*

Mindenekelőtt a jelenlegi helyzet vázolásához tisztáznunk kell a szekularizálódás fogalmát, amelyet (részben De Rosa SJ nyomán) három szempontból vizsgálhatunk:

a) *Történeti*: jelenti azt az elvilágiasodási folyamatot, amely a középkor végén kezdődött, és a mai « kereszténység utáni » korhoz vezetett: felszabadulás az egyház « gyámkodása » alól, a lelki és politikai hatalom szétválása, eltávolodás a kereszténységtől és az egyháztól gondolkodásban és cselekvésben. Marx, Nietzsche és Freud nyomán (« a gyanú mesterei », Ricoeur kifejezésével) kialakult a teljes evilágiság, szekularizmus, amely Isten, ill. a természetfeletti gyökeres tagadása, elvetése. « Semmi más, csak a Föld! » « Az ember számára az ember a legfőbb lény! » — Rögtön jegyezzük meg, hogy a zsinat (GS 36) elismerte a földi valóságok jogos autonómiáját, tehát a szekularizáció pozitív mozzanatát; ugyanakkor határozottan kizárta a szekularizmust, amely szerint « a teremtett dolgok nem függnek az Istentől, az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhet velük ». Hiszen « a teremtmény a Teremtő nélkül a semmibe zuhan »; « ha Isten feledésbe merül, maga a teremtmény érthetetlenné válik ». Persze, a helyesen felfogott transzcendencia nem jelenti azt, hogy Isten vetélytársa az embernek, hanem éppen az ember teljes (isteni) kibontakozását biztosítja. « Isten dicsősége az élő ember » (Iréneusz).

b) *Filozófiai-teológiai* jelentés: ez a történeti fejlődés kettős irányának felel meg. Egyrészt az evilági valóságok jogos autonómiáját állítja és igazolja azzal, hogy a teremtés helyes eszméjére hivatkozik: Isten a teremtett valóságoknak megadta a saját önállóságukat, « természetüket » létfokozatuk szerint; az embernek pedig az akaratszabadságot, hogy önmagát határozza meg: befejezve a teremtést, befejezze önmagát is. A világ — paradox módon — éppen mivel létében és működésében teljesen Istentől függ, azért autonóm, vagyis önfelülmúlással « felfejlődik ». Ugyanígy — más síkon — az ember a kegyelemtől függve szabadon határozza meg magát. Isten nem a teremtmények helyett cselekszik, hanem cselekvőkké teszi őket: « Dieu *fait se faire* les choses ». (Teilhard de Chardin) Viszont az ateista humanizmus, a teljes immanentizmus (szekularizmus) ideológiája, akár szcientista vagy pozitivista, akár metafizikai meggondolásokra támaszkodik, nem

felel meg az igazságnak, a keresztény világnézetnek. Ennek illusztrálására egy idézet Heller Ágnestől [12].

« Az emberi emancipáció az ember önfelszabadítási folyamata mindenfajta transzcendenciától. A 'nembeli lényeg' elidegenedettségének felszámolása az az út, mely ehhez az emancipációhoz vezet. Ezért harcolnak — mint láttuk — forradalmi marxisták és forradalmi keresztények egyaránt. A szent család titka azonban — valljuk Marxszal — a földi család. Ha az emberi emancipáció megvalósul — és föltéve, hogy megvalósul —, az embereknek nem lesz többé szükségletük arra, hogy higyjenek bármiféle transzcendenciában. Ha az emberek tudatára ébrednek annak, hogy sorsukat maguk irányítják, hogy értékeiket maguk alkotják és választják — és ennek csak akkor ébrednek tömegesen tudatára, ha sorsukat valóban maguk irányítják, ha értékeiket valóban maguk választják —, akkor nem lesz többé vallásos szükségletük, és isten vagy az istenek léte vagy nem léte irreleváns kérdéssé válik számukra ».

c) *Szociológiai* értelem: « szekularizáció » jelenti a vallás, ill. vallási intézmények kiszorulását a közéletből, a vallás privatizálódását, a vallási közömbösséget a családi, társadalmi, politikai életben; a törvényhozásban az etikai elvektől való eltávolodást és « laicizmust ». (Ehhez kapcsolódik az egyházi vagyon « szekularizálása », az intézmények, iskolák államosítása stb.).

Mindez természetesen felvet számos *etikai kérdést* a szekularizált társadalomban, a laikus-liberális állam politikájában: az abortusz legalizálásától és gyakorlatától, a sajtótörvényen keresztül, az iskolai hitoktatásig. Világos, hogy a szekularizált társadalmi-politikai gyakorlat összefügg a világnézettel, vagyis az előző pontban vázolt teljes evilágisággal. Mert hol vannak végül is az etikai támpontok, miben lehetséges az etikai konszenzus? Az újabb immanentista filozófia ugyanis, amely a történetiséget alapkategóriának fogadta el, tehát az ember és világa meghatározójának, nemcsak az isteni támpontokat (kinyilatkoztatást) küszöböli ki, hanem az « emberi természetre » alapozott természetjogot és természettörvényt is megkérdőjelezi, ami pedig a katolikus etika

---

[12] Heller Ágnes, a 7) jegyzetben idézett cikk, *Vigilia* 1971/10, 684-685.

alapjául szolgált. Bár az is igaz, hogy a nürnbergi pertől kezdve, az emberi jogok egyetemes nyilatkozatán és más nemzetközi jogi szerződéseken keresztül, a tendencia ismét egy bizonyos természetjog/természettörvény elfogadása felé mutat. Sokan éppen az emberi jogok egyetemesen elismert « értékeit » jelölik meg kiindulópontul a hívők és nem hívők etikai konszenzuskeresésében. Éppen ezért nem hívők is elismeréssel szólnak a pápa és a Szentszék nemzetközi tevékenységéről, az ENSZ-ben vagy más nemzetközi fórumokon elhangzott pápai megnyilatkozásokról, a fejlődés, az igazságosság és a béke ügyéért kifejtett erőfeszítésekről.

Paulo Evaristo Arns brazil bíboros a Nem Hívők Titkársága 1983. márciusi teljes ülésén beszámolt a São Paulo-i Katolikus Egyetemen folytatott, *hívők közötti etikai párbeszédről.* Kiindulópontnak éppen az Emberi Jogok Egyetemes Deklarációját vették, amikor keresték a konszenzust a gyakorlati cselekvéshez, az emberi értékek konkrét társadalmi megvalósításához. A társadalomtudomány szakembereivel folytatott megbeszélésen — mindig szem előtt tartva az emberi személy alapvető méltóságát, anélkül, hogy kifejezetten hivatkoztak volna Istenre, amikor az erkölcsi kötelezettségeket meg akarták alapozni — megvitatták a liberális társadalmak egyéni jogait, a modern világ társadalmi-közgazdasági jogait, a népek jogait planetáris távlatokban. A résztvevők hamar egyetértettek abban, hogy elvi síkon lehetetlen a széleskörű konszenzus; nem elég felsorolni az emberi jogok listáit, hanem a konkrét helyzeteket is figyelembe kell venni. Különben az Emberi Jogok Nyilatkozata már bizonyos konszenzust, egyetértést fejez ki. Ezek alapján hívők és nem hívők megvitathatják a konkrét kötelezettségeket az adott helyzetekben, megjelölhetik azokat a feladatokat, amelyekkel csökkenthetik a távolságot az eszmény és a valóság között, tehát tisztázhatják: hogyan lehet kidolgozni konkrét közös akcióprogramokat, hogy az emberi jogokat beépítsék a törvényhozásba, illetve a gyakorlatban megvalósítsák...

A második megbeszélést São Paulóban (a Katolikus Egyetemen) a biológia, a genetika és a fizika szakembereivel folytatták. Az atomkutatás és az atomenergia békés, ill. háborús felhasználása; a genetika hasznosítása új növények létrehozásához, ill. a génmanipuláció emberi egyedeken stb.: mind-mind súlyos etikai kérdéseket vet fel. Milyen etikai « kódexhez » kell igazodni a

tudományos kutatásban és a technikai vívmányok alkalmazásában? Kétségtelen: a hívőknek részt kell venniök a kutatásban és az emberi fejlődés előmozdításában. A keresztény hit, az evangéliumi erkölcs nemcsak tilalomfákat állít fel, hanem — elsősorban — előrelendít, mert a világ végső átalakulásába és feltámadásunkba vetett reménység arra sarkall bennünket, hogy humanizáljuk a hominizált világot, hogy majd ezt az emberivé tett világot — elsősorban is a dráma főszereplőjét, a szabadon alkotó és szerető embert — istenivé alakítsa az isteni Lélek. Arns bíboros Teilhard de Chardint idézte: « Egyre inkább biztos vagyok abban, hogy a keresztény reneszánsz első megnyilatkozásait észleljük, melynek az a hivatása, hogy teljesen meghódítsa a világot, jobban, mint kétezer évvel ezelőtt az evangélium első elterjedésekor. A Krisztusba vetett hit, a világba vetett hittel szintézisbe hozva, úgy érzem, ellenállhatatlan szellemi energiákat képvisel: minden jelenleg lobogó lángnál erősebb Tűz! »

Igazában itt van *a lényeges különbség* az evilági humanizmusok (marxizmus, pozitivizmus, szcientizmus, pragmatizmus) és a keresztény etika, a teljes humanizmus között: *a motivációban* (indítékokban), amely lendületet ad a cselekvéshez, mert értelmet, célt ad — végső Célt — az emberi kalandnak. És főleg: az emberi szívet átalakító Lélek kegyelme képessé tesz bennünket a különben lehetetlen testvéri szeretetre. A keresztény az emberi személyt (így az etikai értékeket és elveket is) Istenhez, Krisztushoz való viszonyában szemléli: minden ember Isten teremtménye, Isten képmása, az Atya gyermeke, Krisztus testvére és örök életre hivatott lény. Az ember, akivel « erkölcsösen » vagy « erkölcstelenül » bánok (az alaptörvény a szeretet!), Istent, Krisztust képviseli, ahogy Máté evangéliuma az utolsó ítélet leírásakor hangsúlyozza: « Amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek! » (Mt 25,40). Szent János levelében pedig ez áll: « Aki nem szeret, nem ismeri Istent, mert az Isten Szeretet... Aki nem szereti testvérét, akit lát, Istent, akit nem lát, hogyan szerethetné? Ezt a parancsot kaptuk tőle: Aki szereti Istent, szeresse testvérét is! » (1Jn 4,8 és 20-21).

Persze, a mai szekularizált ember idegenkedik attól, hogyha valaki a teizmus (istenhit) vagy tételes (kinyilatkoztatott) objektív erkölcsi normák alapján szól hozzá az etikai problémákhoz. Nem az isteni jutalmazás vagy büntetés a motívum, nem is az újkan-

tiánus elv, mely szerint a becsületes, erkölcsös életnek az erény az immanens jutalma. Úgy kell élnünk erényesen, « mintha Isten nem létezne », tehát kiteljesíteni emberségünket és másokét, hogy élvezhessük mint érett személyek életünk gyümölcseit már most és majd az eljövendő életben. Vagyis a jutalom-büntetés motívuma nem valami külső ráadás földi életünkhöz, hanem belső kapcsolat van a kettő között. Az imát és az önmegtagadást is — mondják a hívők, akik részben elfogadják ezt a szemléletet — nem külső parancs követeli meg, hanem az élet cél felé törő kibontakozása. Ez a szemlélet inkább az angolszász erkölcsfilozófusok által befolyásolt tendenciát jellemzi. Egy bizonyos szubjektivizmus és pozitivizmus ellenében tisztázni kell az objektív erkölcsi normák mibenlétét, hiszen szakadék van az « erkölcsök » (tényleges erkölcsi konszenzus) és az értékek, illetve azok igazolása között, az objektív értékek és a lelkiismeretek szubjektív értékítélete között.

a) *Konszenzus felé?*

Az a tény, hogy nincs egyetértés bizonyos etikai-erkölcsi kérdésekben, még nem jelenti azt, hogy nincsenek életet védő *objektív törvények*, amelyek érvényesek akkor is, ha nem tartják meg őket. Az a tény, hogy egyesek nem látnak rosszat a házasságtörésben vagy a hátrányos faji megkülönböztetésben, még nem jelenti azt, hogy ezek a « törvényszegések » nem ártanak a házasságnak vagy az emberi közösségnek. Miként az a tény, hogy az emberek nem tudták: a vitaminhiány ártalmas szervezetüknek, nem akadályozta meg szervezetük romlását. Ha az egyéni lelkiismeretek különböző értékítéleteket alkotnak, és mást-mást éreznek kötelezőnek, nem jelenti azt, hogy a velük született premisszák, ill. a hagyományos etika, amelybe beleszülettek, és amelyben nevelkedtek, csak számukra érvényes normák, vagyis kétségbe kell vonnunk az erkölcsi ítéletek egyetemességét és objektivitását (tárgyi érvényét). A nehézkedés törvénye objektíven igaz volt Newton felfedezése előtt is.

Igazában véve a törvények felismerése és igazolása a probléma. A moralitás bizonyos objektív igazságokat, normákat feltételez, mégha a lelkiismeret a konkrét szituációban (számos kulturális, szociális, pszichológiai, vallási tényező összejátszása folytán) más és más módon érzi is magára kötelezőnek a törvényt.

Miként a keresztény hit igazságait, úgy az erkölcsi igazságokat sem ragadhatja meg az ember puszta értelmi megismeréssel; számolni kell a szív felkészültségével és készségével is. Ezt hirdette Newman bíboros: az alázatos és készséges szív alkalmas a jó és az igaz megragadására, az egyenes lelkiismeret ítélete helyes, a gőg és az elbizakodottság, illetve az önzés elvakulttá tesz, és megkeményíti a szívet.

Az angolszász empirizmuson és pozitivizmuson már túljutottunk. De problémát jelent az, hogy mi az állandó az esetleges, a történeti változásban, mi a közös a különböző erkölcsi magatartásformákban, az egyes népek « erkölcseiben » és etoszában. A joggyakorlat vagy a társadalmi intézmények leírásában is a tények egyszerű kijelentésén túl szükség van az igazság meghatározására is. A sokat bírált « természettörvény »-ben, amint erre Herbert Hart rámutatott, megtalálható a *bon sens*, egy bizonyos józan erkölcsi érzék magva; ki lehet fejteni annak minimális (egyetemes) tartalmát. A felnőtt és normális személyek gyakorlati erkölcsi értékítéletei egyetemesíthetők, tehát több kérdésben lehetséges egy bizonyos etikai konszenzus, azon túl, hogy mindenki elfogadja e formális ítéletet: « A jót tenni, a rosszat kerülni kell ».

A mindennapi életben — és a politikában is, — nem feketefehér a valóság: van jó is, rossz is, kompromisszumok születnek, hiszen különböző értékek vonzása és érdekek egyeztetése bonyolulttá teszi az erkölcsi értékítéletet és a felelősségteljes döntést. Tulajdonképpen egyesek azt javasolják, hogy a konkrét értékítéletekből kell kiindulni, hogy eljussunk valami közös nevezőre a jó és rossz tartalmának, objektív normáinak meghatározásában. Nem puszta empirizmus ez, hanem egy bizonyos alapvető bizalom az emberi « becsületességben », az emberiség erkölcsi hagyományának « bon sens »-ában, konszenzusában. Naponta újabb és újabb lelkiismereti helyzetek elé állít bennünket az élet: a kábítószer és a terrorizmus, az abortusz és a bioetika számos kérdése (a mesterséges megtermékenyítéstől az eutanáziáig), az igazságos forradalom vagy önvédő háború stb. dilemmái között sokszor gyors erkölcsi állásfoglalásra van szükség. A modern élet teszi újra időszerűvé az etikát! [13]

---

[13] Vö G. Angelini, « Ritorno all'etica? » in: *Il Regno-attualità* 14/90, 438-449. A milánói etikaprofesszor alaposan dokumentált tanulmánya az 1989.

A Nietzsche-szakértő francia jezsuita, Paul Valadier, aki a Nem Hívők Titkársága 1983-as ülésén figyelemre méltó előadást tartott e problémáról, legújabban *Inévitable morale* (*Elkerülhetetlen morális*) c. könyvében bővebben kifejti akkor vázolt elgondolásait [14]. Túljut a nihilizmuson és a relativizmuson; ugyanakkor elfogadja a nietzschei és marxi ellenvetéseket az objektivizáló és « dogmatikus » vagy extrinszecista (külsőlegességre alapozó) morál ellen. A páli és hegeli kategóriákat elemző G. Fessard [15] nyomán — a férfi és nő, ill. szolga-úr « dialektikát » alkalmazva az ember természetes és történeti létének értelmezésében, illetve a keresztény hit természetfeletti távlatában — megmutatja, hogy a modern kort jellemző *történetiség elfogadása* és helyes értelmezése nem vezet erkölcsi relativizmushoz.

Miről is van szó? Súlyos kérdésről, és ez már a keresztény antropológia és történelemfilozófia metafizikai szempontjait is érinti. Lehet-e egyáltalán abszolút és egyetemes erkölcsi alapelvekről (normákról) beszélni, vannak- e változatlan erkölcsi igazságok, és ha igen, hogyan lehet ezt igazolni a materialista-pozitivista ideológiával, világnézettel szemben? A történelem a változó helye; ha az ember történelemben sodródik, ha kultúrája és jogrendje, szokásai változnak, hol vannak az « örök értékek », az egyetemesen érvényes értékek? Van-e abszolút a történelemben, kultúrában, erkölcsben?

P. Valadier válasza igenlő, szemlélete optimista, mégha első látásra — amikor elfogadja a « gyanú mestereinek » kritikáját — aggasztóan « pozitivistának » tűnik is. Mindjárt — első megnyugtatásul — idézhetjük vele együtt Eric Weil irónikus megjegyzését azokkal az egzisztencialistákkal kapcsolatban (ilyen volt az ifjú Sartre is), akik úgy vélték, hogy az ember abszolút szabadsággal rendelkezik, teljesen önmaga teremti meg önmagát, és végül is

---

dec. 5. és 7. között megrendezett kongresszusra készült beszámolónak. A megbeszélések témája ez volt: « Erkölcs, vallás, politika a mai Olaszországban ». Ez a tanulmány több ponton « átfedi » jelen cikkemet.

[14] Paul Valadier, *Inévitable morale*, Seuil 1990.

[15] Lásd: G. Fessard SJ, *De l'actualité historique* I-II. köt. Desclée De Brouwer 1959. Az első kötetben P. Fessard összegyűjti és továbbfejleszti korábbi elméleti-módszertani tanulmányait, a II. kötetben a keresztény progresszizmussal és a munkáspapok kérdésével foglalkozik. Legfontosabb tanulmánya: « Esquisse du mystère de la société et de l'histoire », I, 121-175.

nem más, mint amivé szabadon teszi magát, illetve amit tesz. Ezek úgy képzelték el, hogy az « ember csupaszon és üresen belép az értékek áruházába, hogy kiválassza, ami neki tetszik, anélkül, hogy tudhatná, hogy mi is kell vagy mi nem kell vállalkozásához ». Ez a szabadság fikció, nincs konkrét jelentősége, elvonatkoztat az ember adott helyzetétől, másokhoz való viszonyától, céljától. Az ember beleszületik egy bizonyos erkölcsi hagyományba (a primitívek rokonsági viszonyától a mai társadalom viszonyhálózatáig), amelyet többé-kevésbé magáévá tesz öntudatlanul is: igazodik népe bölcsességéhez, bizonyos társadalmi szerepet játszik, cselekvési modelleket és « divatot » követ « erkölcsei »-ben is. Már azzal is, hogy többé-kevésbé magáévá teszi az illemtan szabályait. A közösségi élet számtalan tekintetben befolyásolja magatartását, értékítéleteit, erkölcsi döntéseit. És így máris egy bizonyos « konszenzushoz » igazodik. Ezen túl, mint már jeleztük, a nemzetközi joggyakorlat és törvényhozás, az emberi jogok deklarációi és különféle nemzetközi egyezmények is egy bizonyos *minimális etikai konszenzus* felé mutatnak. De mindez még nem ad megnyugtató választ kérdéseinkre, hiszen naponta tapasztaljuk a véleménykülönbségeket és értékítéleteket pl. az abortusz vagy a halálbüntetés, illetve a bioetika számtalan kérdésében.

Anélkül, hogy rögtön a keresztény hit abszolút-mozzanatát hívnánk segítségül, pusztán *a helyes racionalitás síkján* is előre léphetünk, ha Valadier-vel jobban szemügyre vesszük a történelem és az erkölcs közötti mély viszonyt, ill. a már említett kettős « dialektikát ». A történelem valójában nem a változások vég nélküli és rendezetlen sora, nem az a folyó, melynek áramába (Hérakleitosz megfigyelése szerint) kétszer nem léphetünk bele, hanem az a mezőny, amelyben felmerül vagy megnyilatkozik valami rejtett (latens) abszolút. Paradox módon: a történelem nem a relatívum, hanem éppen az abszolútum megnyilvánulásának helye. Hogyan lehetséges ez? Szerintem Valadier burkoltan hegeli eszmékre hivatkozik, de igazolása végső fokon csakis a keresztény hit távlatában helytálló; tehát a történelemben azért van « irány », mivel az Abszolútum belépett az időbe, és így annak értelmet, vagyis jelentést és célt adott.

Ha nem fogadjuk el a hegeli Abszolút Szellemet, akkor pusztán racionális síkon nem igazolhatjuk Valadier tételét. A keresztény Kierkegaard-ral elfogadjuk: a hívő szerint a pillanat az

örökkévalósággal kapcsol össze; a szabad döntés a « kegyelmi pillanat ». A hívő « Krisztus kortársa » lesz. Az ember a történelemben, a relatívum folyamatában úgy találkozik az Abszolútummal, hogy Isten hívására igent mond. Azért, mert Krisztus eljövetele miatt az emberi történelem üdvtörténet lett, és minden az eszkatologikus (végső) kifejlet felé mutat, amikor majd beteljesednek Isten ígéretei, és a vajúdó mindenség (Róm 8), az ember természetes és természetfeletti drámájának színhelye is részesedik a megváltott emberek dicsőségében. Nem az elvont Abszolút Szellem, hanem a meghalt és feltámadt Krisztus Lelke működik a történelemben. Ez a Szentlélek az új Szövetség alaptörvényének, a szeretetnek a Lelke. Így van jelen a történelemben az erkölcsi « Alapelv », a legfőbb törvény, az Isten- és emberszeretet kettősegy törvénye, amelyet most már nem kőtáblákra vésnek, hanem a Szentlélek írja a hússzívekre (Vö. 2 Kor 3,3).

Mindezzel azt is állítjuk, hogy — jóllehet az emberi lelkiismeret eljut bizonyos törvények felismerésére, tehát lehetséges egy bizonyos konszenzus a « természettörvény » alapján —, igazában csak a kinyilatkoztatott evangéliumi erkölcs adhat teljesen biztos támpontokat a szabad és felelős döntéshez. De az evangéliumból sem olvashatunk ki kész recepteket az egyéni vagy politikai döntésekhez; a konkrét szituáció, különböző értékek hívása, új problémák felmerülése a technika és az embertudományok folytán stb., újabb reflexióra ösztönzik a gondolkodókat. *Az egyetemes alapelveknek* vagy a *szeretet alapelveinek* konkrét alkalmazása mindig próba elé állít bennünket. Az isteni hívás és különböző értékek hívása, illetve a történelmi valóság kihívásai (a gonosz szellem kísértései) közepette kell előrehaladnunk a Lélek sugallatát (lelkiismeretünk szavát) követve, mindig készen a teljesebb (erkölcsi) igazság elfogadására és megvalósítására. Mindig tudva azt is, hogy a célt megcélozva is kevesebb az, amit megtettünk, mint amit akartunk.

* * *

Befejezésül idézem a Nem Hívők Titkársága 1983-as nemzetközi közvéleménykutatásának összefoglalását [16].

Az egyház történelme során igyekszik találkozni minden emberrel és az egész emberiséggel, földi zarándoklásuk minden

---

[16] Paul Poupard, *La morale chrétienne demain*, 11. jegyzet, 220-221.

szakaszán. Az értékek keresése, amely oly drámaivá vált korunkban, a hívő számára azt jelenti, hogy az emberek lelkiismeretük mélyén, öntudatlanul is kapcsolatba kerülnek Istennel, hiszen az Igazságot keresik. Az egyház tudja, hogy az értékeket kereső embert « tudtán kívül is mintegy az Isten keze vezérli, azé az Istené, aki a mindenséget létben tartja, ő teszi a dolgokat azzá, amik » (GS 36). Azt vallja az egyház, hogy « a Szentlélek mindenkinek módot ad arra — Isten tudja, miképpen —, hogy a húsvét titkában részesedjék », hiszen minden jószándékú ember szívében « láthatatlan módon működik a kegyelem » (GS 22).

Ezért a *keresztények keresik a párbeszédet* minden emberrel, hívőkkel és nem hívőkkel egyaránt, magukévá téve az emberek örömét és reményét, szomorúságát és gondját (vö. GS 1). A párbeszéd alapja maga az ember (vö. GS 12), a maga egységében és teljességében, aki test és lélek, akinek szíve és lelkiismerete, értelme és akarata van (GS 3), aki Isten képmása és Istennel való életközösségre hivatott Krisztusban (GS I. rész, 1. fejezet).

A keresztények és nem hívők között az egyetértés és az együttműködés akkor válik lehetővé, amikor közösen elismerik az emberi személy méltóságát, a társadalmi igazságosság, a személyes szabadság és szolidaritás, az életminőség, valamint a népek közötti béke és kiengesztelődés, az elnyomott és szegény országok megsegítése, a kisebbségek jogai és a nemzeti kultúrák védelme értékeit, ill. az orvosi etika és környezetvédelem bizonyos követelményeit. Az emberi jogok védelmében a párbeszéd és az együttműködés az egyén és a társadalom javára válik.

Ugyanakkor a keresztény tudja, hogy — éppen az antropológiai és teológiai horizontok különbözősége, valamint a fogalmak (eszmények) bizonyos kétértelműsége miatt — mindig lesznek bizonyos eltérések a gyakorlatban. Így az igazságosság és a béke felfogásában más lesz annak az álláspontja, aki elfogadja a demokratikus értékeket, mint azé, aki bizonyos forradalmi célok megvalósításáért minden (még erkölcstelen) eszköz használatát is jogosultnak tartja. A párbeszédben mindig tisztázni kell a használt fogalmakat, azok tartalmát. Vannak olyan helyzetek, ahol a párbeszéd kétértelmű vagy egyenesen lehetetlen: ahol hiányzik az egyik (hívő) fél szabadsága és egyenlő esélye. (Ezt hangoztatták egyébként vatikáni részről az 1986-os budapesti szimpóziumon).

Minden erkölcsös eszközt fel kell használnunk, hogy építsük a « szeretet civilizációját ».

5. A TEOLÓGIA ÚJ KORSZAKA FELÉ?

(Módszer és igazság a mai teológiában)

Ha valaki az újabb teológiai irodalmat tanulmányozza, gyorsan felismeri, hogy — az általános vagy részletkérdésekben, az interdiszciplináris munkákban vagy egyes szakokon belül — állandóan visszatérnek a *módszertani kérdések* *. A teológia önigazolása, a metafizikai alap megingása (vagyis az egységes filozófia széttöredezettsége), illetve a belőle eredő pluralizmus, a történetiség térhódítása és a « dogmatizmus » (tekintélyi elv) hanyatlása, a hermeneutika szétágazó problematikájával, az ökumenikus megnyílás és a vallásokkal, a különböző kultúrákkal folytatott párbeszéd: mind-mind felvetette a teológia mint tudomány módszerének kérdését, és még alapvetőbben a történetiség és az igazság kapcsolatát.

Mostani tallózásunk még világosabbá teszi, hogy a H. Küng által vitatott krisztológiai és egyháztani kérdések (*Mérleg,* 68/1., 71/1., 73/4., 75/2-4., 77/1., 80/1.), vagy akár E. Schillebeeckx újabb munkássága (*Mérleg,* 81/1., 86/4.) alapvetően módszertani problémákat vetett fel. Mostani szemlénk könyvei közül kifejezetten ezt tanúsítják: 3,7-100 (*Kasper* módszertani megfontolásai, amelyekre még visszatérünk), Küng új könyve: 28,81-85, 129kk. (főleg, ahol Küng Schillebeeckx krisztológiájával hasonlítja össze a sajátját), továbbá: a 4. és 5. pontban megadott gyűjtőkötetek és 19,9-20: Schillebeeckx bevezetője.

1976-ban, a *Christ sein* kritikája kapcsán (a *Diskussion über Hans Küngs « Christ sein »* c. kötet kritikájában) J. Ratzinger helyesen irányította a figyelmet a módszerkérdésre. Nemcsak a történeti-kritikai módszer korlátaira és a « dogma » nélküli ke-

---

* Egyszerűség kedvéért szemlénk végén megadtuk a felhasznált irodalmat; a szövegben erre hivatkozunk két számjeggyel: az első a lista sorszámaként a kötetet jelzi, a második az oldalszám. Csak a jelentősebb kötetekkel foglalkozunk részletesebben, illetve a gyűjtőkötetekből a témánkba vágó tanulmányokat jelezzük.

resztény teológia tarthatatlanságára mutatott rá, hanem sürgette a katolikus teológia módszertani kérdéseinek tisztázását. « Küng könyve — írta — azzal, hogy visszautasítja a dogmát mint dogmát, láthatóvá teszi általában a teológia súlyos helyzetét. E szorongatott helyzet felülmúlása sokkal fontosabb, mint megvitatni konkrét megnyilatkozásainak különböző formáit ».

1. *Mai áramlatok — pluralizmus*

Walter Kasper (3,7kk) a teológia mai helyzetét jellemezve rámutat arra, hogy századunk katolikus teológiájának kiemelkedő eseménye kétségkívül az újskolasztika túlhaladása. Ez az irány az újkori teológiai krízisben megkísérelte, hogy a középkori skolasztikához kapcsolódva valami időtlen, az egyetemes egyházra érvényes, egységes teológiát alapozzon meg. El kell ismernünk e vállalkozás, az újskolasztika érdemeit, bár a modern gondolkodás túlhaladt rajta. A Tübingeni Iskola, alkalmazkodva az újkori gondolkodáshoz, már megkezdte azt az áttörést, amelynek aztán két fő képviselője német nyelvterületen K. Rahner és Hans Urs von Balthasar lett, mégha egymástól részben eltérő úton haladtak is.

Számos belső és külső indítóoka volt ennek az áttörésnek: a Szentírás mint a teológia lelke újrafelfedezése; a történeti-kritikai módszer az exegézisben, ill. annak felvétele a dogmatikába; az egyházatyák gazdag kincstárának feltárása és ezzel párhuzamosan a liturgia és a hagiográfia megújulása; a kulturális és ökumenikus megnyílás. Azt, ami az új irányzatokban, az említett megújulásban értékes volt, jórészt magáévá tette a II. vatikáni zsinat, itt már nem lehet visszalépés. De éppen a teológia feladata, hogy ezt az áttörést befejezze, a zsinattól kapott indításokat felhasználva újjászervezze a teológiát, kidolgozva az eddig kevésbé tárgyalt kérdéseket is: béke és igazságosság, szabadság és felszabadítás, környezetvédelem és az emberiség jövő sorsa (fennmaradása), a természet és a kegyelem új értelmezése, etikai kérdések...

Tény az, hogy a mai világban egyre nagyobb teret hódít a pluralizmus: a kultúrák, vallások, ideológiák, tudományok sokfélesége jellemzi ezt a világot, és a valóság a pluralista szemléletet követeli. A hatvanas években és a hetvenes évek elején annyit vitatott szekularizálódás jelenségének a teológiában éppen a pluralizmus felel meg. Ezt alapvetően a klasszikus metafizika

széttöredezettsége, az egységes filozófia válsága idézte elő. Mindez pedig — a történetiséggel és relativizmussal, a vallási türelemmel és a lelkiismereti szabadsággal együtt — felveti az *igazság* problémáját általában. Hogyan ismerhető meg az igazság, hogyan verifikálható a felismert igazság; mi a garancia arra, hogy helyesen ismertük fel a történeti kinyilatkoztatás igazságát; a kultúrák, nyelvek, vallások pluralizmusában hogyan igazolható a keresztény igazság és hogyan lehetünk pluralisták, anélkül, hogy relativizmusba esnénk?

A jelenlegi helyzetet jobban megértjük, ha C. Geffré francia domonkossal (2,83kk) még nagyobb távlatba állítjuk a jelenkori teológiai fejlődést, nevezetesen a nagy protestáns teológusokat is figyelembe vesszük. Manapság megállapíthatjuk, hogy egyre nagyobb az érdeklődés a történetiség, ill. a történelem teológiája iránt, és ez kezdi kiszorítani a K. Barth és R. Bultmann által korábban képviselt ige-teológiát (Isten Szava teológiája). A történelem érvényre juttatásában nemcsak olyan neves protestáns teológusok játszanak szerepet, mint W. Pannenberg és J. Moltmann, hanem pl. a katolikus J.-B. Metz is a politikai teológia kidolgozásával. (Metz, K. Rahner tanítványa, igyekszik túlhaladni mestere transzcendentális teológiáját). Pannenberg Barth liberalizmus-ellenességén és « vertikalizmusán » túlhaladva, magát a történelmet tekinti a kinyilatkoztatás keretének, helyének; nem elégszik meg Isten Szava, vagyis az Írás tekintélyével. Igaz, a Szentírás a teológia lelke marad, de nem annyira mint Istentől sugalmazott adottság, hanem mint tanúságtétel, amelynek jelentése csak a történelmi hagyomány mozgásában megragadva tárul fel. Éppen a történeti-kritikai módszer késztette arra a protestáns teológiát, hogy megkérdőjelezze a *Luther*nek kedves elvet: a Szentírás autonóm tekintélyét. A tény és a jelentés közti szakadék, az a kérdés, hogy a Jézus-esemény hogyan ér el engem ma, a szentírási elv megkérdőjelezéséhez és a bonyolult hermeneutikai problémához vezetett. Másrészt a modern racionalizmus nem fogadja el a tekintélyi érveket, mégha Isten tekintélyéről van is szó; a modern ember, válaszolva a gyanú mestereinek, verifikálni akar, keresi az igazság bizonyítékát.

Gyakran túl hamar elismerik a hit és az ész közötti szakadást, és sokan — protestánsok és katolikusok — a fideizmusba, a fundamentalizmusba vagy dogmatizmusba menekülnek. Felejtik

azt, hogy a hívő keresztény a történelemben « éri el » (hallja és fogadja el) a kinyilatkoztatott Istent. A kereszténység nem gnózis vagy mítosz, hanem történelmi valóságra támaszkodik, mégha végső soron Isten tekintélye alapozza is és a kegyelem « magyarázza » is. Barth követői sokszor a « vertikálisan », minden történelmi, emberi közvetítés nélkül engem megszólító Isten Szava természetfölöttiségébe menekültek. Ha viszont a mai embernek akarjuk közvetíteni Isten szavát, nem elégséges az írott szöveg (Írás) elemzése és annak hangoztatása, hogy Isten Lelke itt és most hív, sugall, hogy a hit aktusában meghalljam a szót; a *történelmi közvetítésre* is szükség van: éppen maga a történelmi tény lesz a teológia hermeneutikai (értelmezési) elve. Az autoritárius teológia visszautasítása és annak az igénye, hogy az igehirdetésen túl elérjük a történelmi tényt, megfelel egyszerre a jelenkori hermeneutika természetének és az ész jelenkori kultúránkban elfoglalt helyének. A történelmi közvetítés biztosíthatja a hit objektivitását; lehetővé teszi, hogy elkerüljük az illúziókat, és egyben válaszoljunk a « gyanú mestereinek » *(Marx, Nietzsche, Freud).*

Már Bultmann protestáns tanítványai, E. Fuchs és G. Eberling a hermeneutika felé fordultak: a késői *Heidegger* irányát követve a nyelvet tanulmányozták, mint a lét eseményét. De ők még túlságosan függtek Heidegger egzisztenciális létértelmezésétől olyan értelemben, hogy az ember létértelmezéséből kiindulva vetették fel az Isten-kérdést, illetve, amiként Bultmann, azt mutatták meg, hogy a kinyilatkoztatás (hit) miként ad választ az emberi egzisztencia kérdésére. Pannenberg szerint Fuchs és Ebeling még túlságosan engedtek a szubjektivizmusnak és individualizmusnak. Valójában, állítja Pannenberg, a *történeti másság* biztosítja a hit objektivitását, vagyis: a múlt esemény és a jelen közötti történeti különbség, a múlt esemény mássága, amely ma interpellál, szólít, éspedig éppen *más mivoltában.* Pannenberg szerint az egyetemes történet szolgáltatja a megfelelő megértési horizontot, hogy számot adhassunk a keresztény hitet megalapozó részleges eseményekről. « A történelem a keresztény teológia legátfogóbb horizontja ».

Anélkül, hogy tovább elemeznénk Pannenberg módszertani vizsgálódásait, a következő megjegyzéseket tehetjük *Geffré* nyomán (2,90kk): Pannenberg nagy érdeme, hogy megmutatta, hogy a történelem teológiája csak úgy lehetséges, hogy a történelmi megismerés síkján túlhaladjuk a *tény* és a *jelentés* közötti ellentétet.

Pannenberg sokat köszön H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode* c., 1960-ban megjelent alapvető munkájának (magyarul: *Igazság és módszer,* Bp., Gondolat, 1984, Bonyhai Gábor fordítása). Ez a filozófiai hermeneutika kimutatta a szöveg interpellációja és a jelenlegi megértés közti szoros egységet, tehát azt, hogy a tény és a jelentés egymást átjárja. Ugyanakkor Pannenberg bírálja is Gadamert, aki az értelmezést párbeszédhez hasonlítja. Szerinte Gadamernek még nem sikerült túlhaladnia a kijelentés objektív igazsága és az értelmező szubjektív értelmezése közötti ellentétet. Hogy eljusson hozzánk nemcsak a *szöveg* jelentése, hanem a *valóság* jelentése is, amelyről az beszél, az értelmezés horizontjául magát az egyetemes történelmet kell vennünk. Ennek teljes jelentése persze csak a történelem végén nyilvánul meg, de a hívő elébevághat Jézus Krisztusban.

« *Das Wahre ist das Ganze* ». « Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az Abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény,* hogy csak a *végén* az, ami valójában (igazában) ». *Hegel: A szellem fenomenológiája* előszavában írja ezt. Pannenberg felfogása némileg Hegelére emlékeztet, anélkül, hogy elfogadná a hegeli rendszert, nevezetesen az Abszolút Szellemről vallott felfogást. Pannenberg is elismeri Gadamerrel az emberi szellem (és megismerés) végességét, és azt is vallja — mivel csak az egész érthető és csak a befejezett történelemről lehet teljes tudásunk —, hogy a hitben való igazságismeret is csak az eszkatológia (a végső beteljesedés) megvalósulásakor lehet teljes. Pannenberg számára a történelem a saját értelmezője. Nem egészen világos, miként beszélhet Isten történelmi kinyilatkoztatásának nyilvánvalóságáról. Az is túlságosan nagy igényre vall, amikor az egyetemes történelmet veszi értelmezési alapelvül. Mindenesetre, Pannenberg eszmefuttatásai segítették a teológiát, hogy megszabaduljon egy bizonyos szupernaturalizmustól (Barth vertikalizmusától) és szubjektivizmustól; ugyanakkor igyekszik elkerülni az igazság relativizálását, egy bizonyos historizmust.

2. *Módszer és igazság*

Amikor a történelemről és teológiai szinten a Hagyományról van szó — hiszen a *sola Scriptura* (egyedül a Szentírás) protestáns

elvén túlhaladva a hagyomány-elvet is figyelembe kell vennünk a kinyilatkoztatott igazság értelmezésénél — felmerül a kérdés: Mi is igazában a Hagyomány? Hogyan történik a kinyilatkoztatás « letéteményének » áthagyományozása, értelmezése és újraértelmezése, mi ebben a szerepe az egyházi tekintélynek, Tanítóhivatalnak?

Az világos, hogy az élő Hagyományt (Tradíciót) nem lehet kikapcsolni a keresztény hit értelmezésében: már az apostoli hagyomány, az Írások kánonja megállapításánál is ez a Tradíció a mérvadó. De az Igazság tekintélye miképpen függ össze a Hagyomány tekintélyével? Hogyan ismerjük meg az Igazságot (történelmi valóságot) és egyáltalán: mi az Igazság? W. Kasper nyomán (3,79kk) a következő megfontolásokat tehetjük: az antik, patrisztikus és későskolasztikus tannal szemben az újkor nem ismeri a Hagyomány által közvetített *előre adott* igazságot: az igazság nemcsak történetileg közvetített, hanem maga is történet, *történeti.* Ezzel már nem lehet mindent kiengesztelni és Hegellel minden « történeti szellemet » felvenni az abszolút Szellembe, de nem is lehet mindent forradalmasítani és a Hagyomány igazságát alárendelni a mindenkori praxisnak, illetve az általa megvalósítandó történelmi célnak. Honnan vesszük a kritériumokat a helyes praxishoz, vagyis a humánus és humanizáló praxishoz (ortopraxishoz)? Vajon nem áldozzák fel az emberi személyt arcátlanul a történelmi társadalmi folyamatnak? De ha valaki ehelyett mindent ki akar engesztelni, a végső eredmény akkor sem lesz kevésbé cinikus. Vajon minden hagyomány az igazság, a szabadság és értelem hagyománya lenne? Vajon nem kell-e inkább sok értelmetlenséget, igazságtalanságot és hatalmi törekvést tapasztalnunk és helyrehoznunk? Vagyis, másként vetve fel a kérdést: vajon közvetlenül azonosíthatjuk a Hagyományt és az Igazságot, a Hagyományt és a Szellemet?

A probléma súlyos, már a *modernizmus* idején is feszegették a modernisták és tradicionalisták (vö. 20-23). Leggyakrabban Hegel nézeteire hivatkozva, az ő panteizmusát bírálva fejtik ki újabban a filozófusok és teológusok nézeteiket (mint pl. Pannenberg is). A keresztény teológiában az Újszövetség alapján — a Jézus-esemény, illetve Jézus Krisztus feltámadása és a vele megkezdődött eszkatológia kifejtésével — keresnek választ a Hagyomány folytonossága és azonossága történeti értelmezéséhez.

Végső soron Krisztus keresztje és feltámadása egyszerűen *a* Hagyomány, illetve ez a húsvéti esemény az ősalapja, tartalma és paradigmája minden keresztény hagyománynak. Kasperrel (3,92) összefoglalóan ezt mondhatjuk: « Keresztény szempontból a Hagyomány Isten önközlése Jézus Krisztus által a Szentlélekben az Egyház állandó jelenébe. A Tradíció (Hagyomány) a Szentlélekben történő *memoria Jesu Christi* (Jézus Krisztus emlékezete); a Hagyomány a Szentlélek által a hívő szívében élő Isten Szava ».

A II. vatikáni zsinat a *Dei Verbum* kezdetű konstitúció II. fejezetében fogalmazta meg az isteni kinyilatkoztatás továbbadására vonatkozó tanítást, a Szentírás és a szenthagyomány, ill. egyházi tanítóhivatal katolikus értelmezését: « A szenthagyomány és a szentírás szorosan összefonódik és átjárja egymást. Mert ugyanabból az isteni forrásból fakad mind a kettő, valamiképpen egyesül, és azonos cél felé tart. A szentírás ugyanis Isten szava, mert ez van benne írásba foglalva a Szentlélek sugalmazására. A szenthagyomány viszont Isten szavát, amelyet Krisztus Urunk és a Szentlélek bízott az apostolokra, sértetlenül származtatja át ezek utódaira, hogy azt igehirdetésükkel, az Igazság Lelkének fényénél, hűségesen őrizzék, kifejtsék és terjesszék. [. . .] Kizárólag az egyház eleven tanítóhivatalára van bízva az a feladat, hogy hitelesen magyarázza Isten írott vagy áthagyományozott igéjét. Tekintélyét Jézus Krisztus nevében gyakorolja. [. . .] ».

A történelem és igazság (dogmák és igazság, dogmafejlődés stb.) problémáit már *a modernista válság idején* felvetették anélkül, hogy sikerrel megoldották volna; részben azért, mivel X. Piusz elfojtotta a vitát (lásd erről fentebbi tanulmányomat). Azóta — jórészt a történeti-kritikai módszer elterjedése, a monolitikus (« keresztény »?) filozófia felbomlása (az ontoteológia és a teizmus vége, vö. 2,67kk; 1,281kk) következtében — a helyzet csak súlyosabbá vált. A metafizika és bizonyos újskolasztika válságát jelzik az Isten-kérdés körüli viták is (*Mérleg,* 85/2: « A filozófusok Istene és Jézus Krisztus Istene »; ezenkívül mostani szemlénk könyveiből: 16, 17, 18).

Igaz, egyesek, mint Jean *Ladrière* vagy a magyar *Weissmahr* Béla megvédik a helyes metafizika jogait (lásd pl. Weissmahr tanulmányát a *Mérleg,* 86/4. számában « A metafizika feladatai ma » címmel). Ugyanakkor a krízis súlyosabb annál, hogy ne éreztetné hatását a teológiában is. Világos, hogy van metafizika és

metafizika. Minden attól függ, ki hogyan határozza meg a lét, a végső kérdések filozófiáját, illetve mit vár annak alkalmazásától a természetes teológiában, istentanban. Jellemző pl., hogy Kant *A tiszta ész kritikája* 2. kiadásának előszavában (Bp., 1981, 12) így ír: « A metafizikának, e teljesen elkülönített spekulatív észismeretnek, mely a tapasztalatból nem merít semmit, mely a puszta fogalmakból ismer meg [. . .], melyben tehát az ész maga magának tanítványa, eddigelé nem kedvezett a sors, nem juthatott a tudomány biztos útjára, habár régibb a többieknél... ». Ezzel szemben már *Bergson* olyan metafizikát vázolt fel, amely « teljes tapasztalat ». J. Maréchal belga jezsuita pedig, Kant ellenvetéseit megcáfolva — az értelmi dinamizmus igazolásával — olyan transzcendentális módszert dolgozott ki, amely a mai napig a katolikus gondolkodás egyik legéleterősebb irányának bizonyult (lásd: *Mérleg,* 79/1 36-37). K. Rahner teológiájának is ez az alapja (lásd: Szabó Ferenc: *Karl Rahner,* TKK I/8, illetve *Teológiai vázlatok* VI, 369-458).

Az a benyomásunk, hogy egyes mai katolikus teológusok is túl könnyen engednek a metafizika-ellenes hullámnak, amely részben Kantra, részben Heidegger bizonyos kitételeire hivatkozik: « A teizmus halála », « a metafizika vége », « metafizika-utáni kor », « az ontoteológia objektív istenének halála » stb. Így C. Geffré is mintha a nem metafizikai teológiában látná a jövő teológiájának legígéretesebb jeleit (2,66).

Heidegger kritikája az ontoteológiát illetően tartalmaz helytálló mozzanatokat, főleg ha bizonyos objektivizáló és konceptualizáló iskolás teodiceákra gondolunk, de ez nem jelenti azt, hogy minden metafizika jogosulatlan és minden « metafizikai » beszéd Istenről hamis. Kimutatható, hogy a valóságra vonatkozóan lehetséges olyan « jelentő » (jelentést hordozó) beszéd, amelyet nem lehet tapasztalatilag igazolni. Vagyis nem lehet lefokozni a nyelvet (beszédet) az empirikus előadásra (tudományosan verifikálható kijelentésekre); ez pedig azt is jelenti, hogy lehetséges a metafizika. A filozófus szempontjából a teológiai nyelvezet szükségképpen metafizikai, legalábbis olyan tág értelemben, hogy empirikusan nem verifikálható. A teológia nyelve metafizikai és spekulatív, « áthágja » a tapasztalat közvetlen adottságait és alapelvénél fogva olyan valóságot *céloz* meg, amely csak értelmezés révén hozzáférhető.

Látnunk kell a metafizikai megismerés lehetőségeit és korlátait. A filozófiai értelemkeresésnél lehetőleg a *teljes* tapasztalatot kell figyelembe vennünk, és ez túlmutat az empirikus valóságon. A metafizika mint az őselv (Princípium) kifejtése ezt mondja: a titokzatos transzcendens valóság (az « isteni » horizontja, vagy a nagy vallások Istene) valójában nem más, mint az a Princípium, amelynek létét és tulajdonságait értelmi úton felfedi. A vallásos tapasztalat alakot ad ennek a Princípiumnak. Kétségtelen, megvan az a kísértés, hogy a metafizika az Istent azonosítani akarja a Teljességgel, magával a Totalitással, amennyiben ez a spekulatív gondolkodásban megnyilatkozik. Isten ekkor már nem Isten, hanem gondolatrendszer eleme lett: ez az objektiváció bálványozás, ahogy pl. J.-L. Marion hangoztatja (16,103kk). De a helyes metafizikában nincs szó lefokozásról: ez a metafizika elismeri, hogy a Princípium elgondolása végeredményben csak az Abszolútum *megcélzása (visée),* tehát megsejti, jelzi azt a Célt, ahol a végső Valóság « lakozik », de nem akarja azt fogalmaiba szorítani, « megragadni », gondolati tárggyá lefokozni.

A racionalista létfilozófia és a kauzális gondolkodás *(Arisztotelész-Szent Tamás)* egyoldalúságait helyesen igyekszik ellensúlyozni egy bizonyos egzisztencialista-perszonalista irány, amely — úgy tűnik — közelebb van a Biblia világához, szimbolikus nyelvezetéhez, dialogikus alapállásához. Itt csupán jelezzük, hogy Weissmahr Béla metafizikája a transzcendens okságra vonatkozóan, amellyel Isten minden evilági működését kizárólag a másodlagos okokkal magyarázza, újabban kritikát kapott Raphael *Schulte* részéről (6,137-156: Ratzinger-Festschrift). Schulte szerint Weissmahr túlságosan a *fizikai* okság paradigmájában gondolja el Isten evilági működését; a Biblia szimbolikus-perszonalista látásmódja teljesebb képet ad a hit Istenéről. Tegyük hozzá: Weissmahr — szerintünk — helyesen magyarázza az immanencia-transzcendencia kapcsolatát, a teremtő okságot és azt az elvet, amelyet Teilhard tömören így fogalmazott meg: *« Dieu fait se faire les choses »,* Isten cselekvőkké — önmeghatározókká — teszi a dolgokat (és a személyeket). De a csodák, ill. természetfeletti (kegyelem-szabadság) esetében jobban ki kellene fejtenie álláspontját, hogy elkerüljön minden félreértést.

De lássuk most, hogyan is áll a helyzet a katolikus teológiában, mi az igazság kritériuma a kinyilatkoztatáson és a hiten

belül, mi az Igazság konkrét « helye »? Ha nincs is, ha nem is lehet ezentúl monolitikus filozófiarendszert alapként, vonatkozási pontként megjelölni, melyek a katolikus teológia alapelvei? Első megközelítésben W. *Kasperrel* (3,11kk) hármat jelölünk meg:

1. *Egyháziasság (Kirchlichkeit):* Isten Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatását, az üdvösséghozó Evangéliumot, amelyet eredetileg a Szentírás rögzített, csakis az Egyház tanúságtételében és az által birtokoljuk. Az Egyház nélkül nincs Jézus Krisztus és nincs Szentírás. A katolikus teológia csakis az egyházi közösségen *(communio)* belül lehetséges. J. Ratzinger helyesen hangsúlyozza (8,11kk; 331kk): az egyháziasság nem valami tanrendszerhez való kötődést jelent, hanem beilleszkedést az Egyház eleven hagyomány- és kommunikáció-folyamatába, amelyben Krisztus Evangéliumát olvassák és aktualizálják. Ezzel megoldódik az a hamis alternatíva, amely a szubjektivista és objektivista igazságértelmezés szembeállításával áll elő. Az Egyház átfogó *« mi »*-je *(Wir)* a hit alanya és az igazság helye. Ebben az élő hagyományozásban a dogmának megvan a sajátos helye: ezt a kötelező egyházi írásértelmezésként kell felfogni. A dogmákat az egyházi Krédó teljes struktúrájában kell értelmezni és figyelembe kell venni az « igazságok hierarchiáját », amelyről a II. Vatikánum ökumenikus határozata beszél. (A dogmaértelmezésre még visszatérünk). A katolikus teológiának tehát az Egyház kommunikáció- és konszenzus-folyamatában kell részt vennie (a *sensus fidei* = hitérzék és a *sentire ecclesiam* = egyházias érzék elengedhetetlen).

2. *Tudományosság (Wissenschaftlichkeit):* A keresztény hit nem az Egyházba vetett hit, hanem az Egyházban és az Egyház által *Istenre irányul:* hiszünk Istenben (az Atyában), aki Jézus Krisztus által a Szentlélekben közölte magát. Ezért a teológia az egyházi Hagyományból indul ki és azzal összeköttetésben marad, de úgy igaz, ha önmagán túlra mutatva Isten mindig nagyobb igazságára irányul. A teológia tulajdonképpeni tárgya nem az Egyház hite, hanem az Egyház hitbizonyságai által tanúsított Igazság: Isten önkinyilatkoztatása. De a teológiának megvan a kritikai szerepe az egyes hagyományokkal szemben. A hit keresi a megértést *(fides quaerens intellectum),* a hitnek megvan a belső logikája. Az emberhez méltó aktus — a hit ilyen szabad tett — nem követeli az értelem feláldozását *(sacrificium intellectus),* hanem az értelmes

hódolatot, engedelmességet az Igazságnak. A teológia mint tudomány programját úgy valósítja meg, hogy a hit megértésére törekedve, más tudományágakkal párbeszédet folytatva a nyilvánosság előtt is igyekszik számot adni a keresztény reménységről (1 Pét 3,15). Miután a hagyományos újskolasztikus paradigmát gyakorlatilag feladták (vö. 4,5 és 28.), a katolikusok is új paradigmákat keresnek a teológiában. Kasper szerint a transzcendentális és egzisztenciális paradigmák (K. Rahner és R. Bultmann) kitágították ugyan a keresztény teológia horizontját, de ugyanakkor túlságosan szűk maradt még látókörük, a valóság számos szempontját figyelmen kívül hagyták. Az emberi szabadság és felszabadítás, politika, környezetvédelem, az emberi élet, a kultúrák és vallások stb. valóságait alaposabban meg kell vizsgálni a keresztény hit fényében. A mai teológia jobban kezd figyelni a konkrét történelmi valóságra, az emberi valóság esetlegességére és le nem vezethető « történetiségére ». Amint már jeleztük, a történetiség (a történelem teológiája) és általában a hermeneutika jelenti az új paradigma felé való tájékozódást. Ezzel elérkeztünk a harmadik sajátossághoz.

3. *Nyitottság a kor problémái iránt:* a teológia *Sitz im Leben*-je a keresztény élet, a gyakorlat, a konkrét vallási tapasztalat és lelkipásztorkodás, inkulturáció, párbeszéd a keresztényekkel, nem keresztény vallásokkal, ateistákkal stb. Az Egyház és a világ helyes kapcsolata, a földi valóságok teológiája követeli a természet és a kegyelem kapcsolatának újragondolását, a társadalom és a politika problémáinak evangéliumi elmélyítését, továbbá az ember- és természettudományok által felvetett új erkölcsi problémák elemzését. Nem utolsó sorban pedig a nem-európai kultúrák (vallások) figyelembevételével a teológia « inkulturációjára » van szükség (vö. 13: *Panikkar* tanulmányai a kereszténység és hinduizmus-buddhizmus párbeszédéről, és 14: *Ohlig* krisztológia-története). Ha Európa nem akarja elveszíteni lelkét, új evangélizálásra és a kereszténység új inkulturációjára van szüksége.

3. *Dogmák — dogmatizmus nélkül*

Az utóbbi évek egyik jelentős teológiai eseménye volt az Egyház, ill. a pápa csalatkozhatatlansága körüli vita, amely főleg H. Küng nevéhez fűződik. (Vö. 3,43kk; 6,1145). A teológia és a

Hagyomány (zsinatok, tanítóhivatal) kapcsolata, a dogmák « igazsága » és kötelező ereje, ill. értelmezése kérdései már Küngnek az Egyházról szóló korábbi könyve kapcsán is felmerültek, még jóval az *Unfehlbar?* (1970) előtt. 1976-ban, a *Christ sein* körüli vitákban, Kasper, Ratzinger és K. Rahner — másokkal együtt — rámutattak a Hagyomány és dogmák nélküli katolicizmus tarthatatlanságára, mélyrehatóan bírálva Küng módszerét.

H. Küng új könyve (28: *Theologie im Aufbruch* = Feltörő teológia) nem oszlatta el kételyeinket a tübingeni teológus ortodoxiájával kapcsolatban. A tanulmánygyűjteményben, amely jórészt már a *poszt-modern* kor vallásosságát és teológiai paradigmáját kívánja vázolni, találunk ugyan egy meglehetősen kiegyensúlyozott tanulmányt a Biblia és az egyházak viszonyáról (az újszövetségi kánonképződés, a Biblia normatív szerepe stb.), de — sajnos — az 1962-es íráshoz Küng 1986-ban egy *post-scriptum*ot fűzött (28,108-109), amelyben megjegyzi, hogy negyedszázad alatt sok víz lefolyt a Tiberisen, és hogy az 1967-es *Egyházról* szóló könyve, majd az 1974-es *Christ sein* óta már más a véleménye. Csakugyan, a következő fejezetekből ez kiviláglik.

Tanulságos az a megfontolás is (28,133kk), ahol Küng összehasonlítja a saját módszerét és krisztológiáját E. Schillebeeckxével. Ezt állítja: alapvetően osztja a holland domonkos módszerét, csak részletkérdésekben tér el tőle. Valójában azonban Schillebeeckx nem annyira önkényes a történeti-kritikai módszer alkalmazásában, és jobban figyelembe veszi a Hagyományt, egyházatyákat és zsinatokat, meg a Tanítóhivatalt is, mint Küng, aki — szerintünk — túltesz *Harnack* liberalizmusán és *Bultmann* mítosztalanításán is.

Anélkül, hogy Küng módszerét most részletesen elemeznénk, idézzük azt a programszerű felsorolását (28,247), amelyet már 1978-ban, *Existiert Gott?* c. könyve megjelenésekor megfogalmazott. A mai ökumenikus teológia új paradigmát és vele együtt új stílust követel, amelynek alapjellemzői a következők:

1. E teológia nem titok-tudomány kizárólag a hívők számára, hanem érthető a nem hívők számára is.

2. Nem a « simán » hívők kiváltsága vagy az « egyházi » rendszer védelmezése, hanem az igazság keresése a legszigorúbb tudományossággal, megalkuvások nélkül.

3. Az ideológiai ellenfelekről tudomást vesz, de nem börtönzi be őket, nem is fogadja el őket teológiailag, hanem nagylelkű toleranciával *in optimam partem* értelmezi, és egyben kész a becsületes, szakszerű vitára.

4. Az interdiszciplinaritást nemcsak követeli, hanem gyakorolja: párbeszéd a vonatkozó tudományágakkal és összpontosítás a saját témájára összetartoznak.

5. Nem tanúsít ellenséges magatartást, de nem az egymást békén hagyó egymásmellettisége, hanem kritikus-dialogikus együttléte a teológiának és filozófiának, a teológiának és a természettudománynak, a teológiának és az irodalomnak: vallás és racionalitás, de vallás és költészet is összetartoznak!

6. Nem a múlt problémáinak, hanem a mai ember és társadalom sokrétű és szétágazó probémáinak juttatja az elsőbbséget.

7. A minden más normát szabályozó Norma a keresztény teológiában nem valamiféle egyházi vagy teológiai hagyomány vagy intézmény, hanem csakis az Evangélium, maga az őseredeti keresztény üzenet: olyan teológia, amelyet mindenben a történeti — kritikai módszerrel elemzett bibliai alap irányít.

8. Ez nem a bibliai archaizmusban vagy a hellenista-skolasztikus dogmatizmusban, nem is a divatos filozófiai-teológiai zsargonban fejeződik ki, hanem a mai ember mindenki által könnyen érthető nyelvén.

9. Hihető teória és megélhető gyakorlat (praxis), dogmatika és etika, személyes jámborság és az intézmények reformja összetartoznak, elválaszthatatlan összefüggésben vannak.

10. Nem felekezeti gettómentalitás, hanem ökumenikus nyitottság, amely a világvallásokat éppúgy figyelembe veszi, mint a modern ideológiákat: nagylelkű tolerancia az egyházon kivülállókkal, a nem keresztény vallások követőivel, általában minden emberrel szemben, és ugyanakkor a sajátosan keresztény kidolgozása összetartoznak!

Küng e « tízparancsolat » után még a következő négy szóval jellemzi a kritikus ökumenikus teológiát: «Katolikus », « hagyományos », « krisztocentrikus », « teoretikus-tudományos ». Hogy mennyire nem katolikus és hagyománytisztelő a küngi teológia, arra már utaltunk. Ez kiderül egyébként a kötet utolsó tanulmányából is (28,253-306): a kereszténység és a világvallások közötti párbeszéd taglalásában elsikkad nemcsak a keresztény sajátosság, hanem egyáltalán a keresztény Igazság.

Talán ez a végkövetkeztetés is tanúsítja Küng relativizmusát és az igazsággal szembeni szkepticizmusát (ide jut, aki az önké-

nyesen gyakorolt történeti-kritikai módszert és a mai embernek tetsző « plauzibilitást » fogadja el teológiájában végső kritériumnak): « *Számomra,* hívő számára, *számunkra* mint hívő közösség számára a kereszténység, *amennyiben* Istentől származik Jézus Krisztusban, biztosan az *igaz* vallás. De: a *teljes* igazságot egyetlen vallás sem birtokolja, mert ezzel *egyedül Isten* rendelkezik, ebben *Lessing*nek már igaza volt. Egyedül *Isten maga az* Igazság! »

De ezután vizsgáljuk meg pozitívan, mi is a kapcsolata *a dogmának és az igazságnak* a teológiában és az egyház hitében. Itt a francia jezsuita teológus, *B. Sesboüé* fontos tanulmányát követjük, amely az 1. helyen említett gyűjtőkötetben jelent meg (1,239-257; vö. még 8: Ratzinger könyve első két fejezetét). Ezzel választ adunk a Küng által felhozott problémákra is.

Vajon a dogma a mai katolikus tanítás igazsága? Erre a kérdésre keres választ P. Sesboüé, elkerülve egyszerre a dogmatizmus és a dogmanélküliség szélsőségeit. Tanulmányában hivatkozik W. Kasper: *Dogma und Evangelium* c. könyvére is. Már K. Rahner óvta a teológusokat az ún. Denzinger-teológiától, tehát attól, hogy pusztán a Denzingerben található zsinati döntéseket magyarázzák, ami maguknak a dogmáknak a szándékával ellenkezik. A dogma, vagy tágabb értelemben az egyházi Tanítóhivatal dokumentuma a « dogmatisták » számára nem csupán *norma proxima,* hanem *norma unica,* sőt *norma normans* is a Szentírás helyett. Az utóbbi évtizedben a khalkedoni dogma értelmezése körüli viták megmutatták, hogy — amint K. Rahner mondotta — Khalkedon nem végpont, hanem kiindulópont. Minden dogma nyitott későbbi értelmezések és újraértelmezések felé: természetesen, ez az értelmezés mindig a hit apostoli hagyományával való belső kapcsolatban tekinti a dogmatikai kifejezést. A dogmát a történelmi és kulturális összefüggésben kell értelmezni, hiszen mindig « szituált », az Egyház meghatározott élethelyzetében fogalmazta meg (gyakran eretnekségek, tévedések elhárítására).

Ugyanakkor az is igaz, hogy a teológusnak szüksége van az élő hagyományt képviselő egyházi tekintélyre, tanítóhivatalra. A dogma, a katolikus hit értelmezésében elengedhetetlen a *tekintélyre* való hivatkozás. Igaz, az előadott kinyilatkoztatott igazságot nem az *egyházi* tekintély miatt hiszem, hanem a kinyilatkoztató *Isten* tekintélye miatt *(propter auctoritatem Dei revelantis).* Az igazság itt tehát isteni eredetű, a kinyilatkoztatásból ered, ezt hiszem

isteni hittel. Sesboüé megjegyzi: « Minden hitismeretben a következő paradoxonnal találkozunk: egyrészt valóban emberi ismeret, amely ésszerű akar lenni, és ennélfogva minden emberi eljárás ítéletének alá van vetve; másrészt Isten és Isten történelmi közbelépésének ismerete, és ennélfogva kívül áll az emberi eljárások hatáskörén. Mert belefoglalja az ún. hermeneutikai körbe Isten ajándékát és kegyelmét, amely felszabadítja szabadságomat, hogy elismerjem Isten Szavát és csatlakozzam hozzá ». (A hermeneutikai kör jelenti a hitértelmezésben azt a tényt, hogy egyrészt: értenem kell, hogy higgyek, másrészt: hinnem kell, hogy értsek. Ez nem bűvös kör, mivel a kegyelem, a hit természetfölötti ajándéka más síkon helyezkedik el, mint az emberi megértés).

Mindez — tehát a hitmegismerés eredetisége — lényeges következményekkel jár témánkra vonatkozóan. Semmiféle emberi tudomány nem alkothatja a hitigazság végső vonatkozási pontját. Különben a teológiát lefokozzuk egy vallástudomány szintjére. (A történeti-kritikai módszer kizárólagosságát hirdető Küngnél ez az eset). A teológia és valamelyik vallástudomány közötti különbség a következő: az előbbi esetében a tudományos kutatás a *szabad hitaktuson belül* folyik, amely e tudományt állandóan motiválja és serkenti, és az igazságfogalom *normatív;* a második esetben viszont olyasvalaki folytatja a kutatást, aki zárójelbe teszi a kinyilatkoztatás isteni eredetének kérdését, és annak adottságait bizonyos módszertani semlegességgel elemzi, felhasználva a filozófia, a történelem és más szaktudományok forrásait, és az igazságfogalom *megállapító.* A teológus kifejezetten a kinyilatkoztatást és Isten önközlését vizsgálja; a vallástudomány « semleges » szakértője viszont egyszerűen bővíteni akarja tudását, amennyiben a vallást mint emberi jelenséget tanulmányozza. (Ezt megteheti egy ateista is).

Hogyan ér el bennünket az isteni kinyilatkoztatás? Melyek a tekintély történelmi közvetítései? Isten Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatását befogadja az Egyház, tanúskodnak róla az első tanúk, majd Isten népe továbbadja, élő hagyomány ölén jut el hozzánk. A kinyilatkoztatás közvetlenül a kinyilatkoztatás hagyományává válik, mielőtt még Szentírás lenne. Olyan esemény (szóbeli) áthagyományozásáról van szó, amely mindig hagyományesemény. Ez lehet az Egyház egyik meghatározása is. A Hagyomány természetesen mindig alá van vetve az esemény ere-

deti áthagyományozásának (az apostoli hagyománynak). A Lélek erejében az Evangélium átadása kommunikáció és hitbeli csatlakozás. A keresztény tanúságtétel ölén Isten Szavának igazsága tekintéllyel rendelkezik, a megtérésben (hitben) és a hitéletben nyilatkozik meg.

A hit élő áthagyományozásában az Írás a középpontban áll. A Szentírást is a Hagyomány hordozza, a hitvallás élő hagyománya, amelynek ölén értelmet kap. A hagyomány emlékezet lesz, és ezt segíti az írás, amely a térben és időben való jelenlét pótlása. A Szentírás tekintélyét ezzel nem csökkentjük: ez az Írás Isten Evangéliumának *normatív tanúsítása* az emberek között. És a teológiai igazság fő vonatkozási pontja a Szentírás. De az Írás csak az élő Hagyomány ölén szól hozzánk tekintéllyel. A maga objektivitásában véve nem más, mint *írás,* csak az Egyházban válik *Szentírássá,* mert ez az Egyház adja át nekünk úgy, mint Isten Szava kifejezését. Az apostoli Egyház ölén jött létre, az apostolok utáni Egyház állapította meg végleges kánonját. Az Egyház ad neki tekintélyt! Itt ismét paradoxonnal állunk szemben: a kánon megállapítása az Egyház által egyszerre, elválaszthatatlanul *engedelmességi* aktus és *tekintélyi* aktus. Az Egyházban egyébként minden tekintélygyakorlás engedelmességi aktus. Egy döntés azért bír tekintéllyel, mivel *általa a kinyilatkoztatás tekintélye ér el bennünket.*

A hitélet és az igazság teológiai kutatása az Egyház tanítóhivatalára hivatkozik, amikor a Hagyomány és a Szentírás révén értelmezi Isten Szavát. Az Egyház Isten Szavát szolgálja — a *magisterium: ministerium* —, tehát a tanítóhivatal szolgálat: vagyis tanítás és a hit szabályozása, amikor aktualizálja a keresztény üzenetet a mai emberhez szólva. Az egyetemes zsinatokon és dogmakihirdetéseken kívül (ezek képviselik a magisztérium rendkívüli gyakorlását) a püspökök és a pápa rendes magisztériuma is « dogmatikus » mozzanatot képvisel. A doktrinális vagy dogmatikai határozat *kétszeresen relatív,* mégha az abszolút igazságot *célozza* is. Először is relatív a Szentíráshoz viszonyítva, amely az alapító esemény eredeti tanúsítása. Vagyis a dogma *norma normata* a Szentíráshoz mint *norma normans*-hoz viszonyítva. (Ez persze nem jelenti azt, hogy bármelyik keresztény tetszése szerint megítélheti, mennyiben hűséges a dogma az Íráshoz). De a dogmatikus határozat relatív az Isten népe által és e népben hordozott eleven hithagyományhoz viszonyítva is. E két vonatkozásban kell tehát

értelmezni a dogmát. A Szentlélek segíti a magisztériumot a hitletétemény őrzésében és értelmezésében, de ez a Lélek kifejeződik Isten népe hitéletében is. Mindezt a II vatikáni zsinat egyháztana összegezte.

P. Sesboüe három szabályt ad a teológusnak *a hitre vonatkozó tekintély* megkülönböztetéséhez:

1. A teológusnak az értelmezésnél mindig meg kell különböztetnie egyrészt azt, ami valóban a kinyilatkoztatáshoz tartozik és ezért a hit csatlakozását követeli, másrészt azt, ami általában keresztény tan, teológiai következtetés vagy vélemény. Ez a klasszikus megkülönböztetés fokozottabban sürgető manapság: a hermeneutikai szigor elengedhetetlen.

2. Ezt a megkülönböztetést a teológus mindig az Egyházban — *in medio Ecclesiae* — végzi el: nem vonatkoztathat el a kinyilatkoztatás történeti közvetítései (Hagyomány, Írás, zsinatok, tanítóhivatal megnyilatkozásai) *teljességétől.* Ebben az értelmezésben — a teológiai « helyek » hermeneutikájában — bizonyos körforgás indul meg: egyes vonatkozási pontok megvilágosodnak és értéket kapnak a többivel való kapcsolatuk révén. A katolikus teológus nem hagyhatja figyelmen kívül a Szentírás bizonyos szövegének hagyományos értelmezését; viszont nem értelmezheti a Tanítóhivatal egy határozatát (dogmáját) anélkül, hogy ne hivatkozna a Szentírásra és a szenthagyományra. A katolikus teológia igazsága nem a dogma (elszigetelten véve), hanem *Isten Szava, amelyet a hagyomány és az Egyház élete hordoz.* Így egyes zsinati határozatok értelmét alkotja az is, hogy hogyan és mennyiben fogadta be az Egyház (recepció); a hit megkülönböztetésében szerepet játszik a *sensus fidei* is.

3. Anélkül, hogy lekicsinyelnénk a teológusok közmegegyezését *(consensus)* bizonyos tételekben, el kell vetnünk a teológusok magisztériumának gondolatát. Ez a zűrzavar káros lenne a teológia tudományára és az egyházi magisztérium gyakorlására nézve egyaránt. A Tanítóhivatal szerepe az, hogy a történelmi viszontagságokon és kontesztálásokon keresztül megőrizze az Evangélium tisztaságát, a *lectio difficilior*-t; a teológusé viszont az, hogy egyre mélyebben számot adjon a hitről itt és most, az újabb kultúrákkal szemben. (A kritérium nem lehet a *lectio facilior,* vagyis a küngi

« plauzibilitás »: a transzcendencia mellőzésével azt fogadjuk el a kinyilatkoztatásból, ami könnyebben elfogadható, hihető a modern ember számára). Csak akkor beszélhetünk a hit igazi inkulturációjáról, ha a kérdéses kultúra *igazságban* szembesül a hit transzcendens, őt túlhaladó állításaival; és ez megköveteli a megtérést. Különben a szinkretizmushoz és relativizmushoz, a « minden vallás egyformán igaz » következtetéshez jutunk, elveszítve a keresztény igazság sajátosságát.

Az itt röviden vázolt módszertani elveket kell alkalmazni az egyes teológiai diszciplínákban, nevezetesen az alapvető teológiában és a dogmatikában, amelyeket manapság nem választanak annyira szét, miként a múltban. C. Geffré tömören összefoglalja e két diszciplína új irányvételét: alapvető teológia: 2,17-42, dogmatika: 2,43-66. Lényegében P. Sesboüé elveit vallja. Részletezik, tankönyvszerűen kidolgozzák a két diszciplínát: *Fries* (11) és *Gánóczy* (15). Lásd még a 8-10., valamint a 26. pontban felsorolt műveket, illetve azok ide vonatkozó tanulmányait. (Magyarul a *Teológiai Kiskönyvtár* = *Teológiai vázlatok* ide vonatkozó köteteit ajánljuk: Alszeghy -I/1- és Horváth T. -I/4.-5.).

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. M. Michel (kiadó), *La Théologie à l'épreuve de la vérité,* Paris, Cerf, 1984.
2. Claude Geffré, *Un nouvel âge de la théologie,* Paris, Cerf, 1987.
3. Walter Kasper, *Theologie und Kirche,* Mainz, Grünewald, 1987.
4. Hans Küng - David Tracy (kiadók), *Theologie — wohin?,* Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Zürich-Köln, Benziger-Gütersloh, Gütersloher Verlag Gerd Mohn, 1984.
5. Hans Küng - David Tracy (kiadók), *Das neue Paradigma von Theologie,* Strukturen und Dimensionen, Zürich, Benziger-Gütersloh, Gütersloher Verlag Gerd Mohn, 1986.
6. *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt,* Kiadja Walter Baier, Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, 2 kötet, St. Ottilien, EOS Verlag, 1987.
7. Josef Ratzinger, *Dogma und Verkündigung,* München-Freiburg/Br., E. Wewel, 1973.
8. Josef Kardinal Ratzinger, *Theologische Prinzipenlehre,* Bausteine zur Fundamentaltheologie, München, E. Wewel, 2. kiad., 1982.

9. René Latourelle - Gerald O'Collins (kiadók), *Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie,* A német fordítást átdolgozta és szerkesztette Johannes Bernard, Innsbruck-Wien, Tyrolia, 1985.
10. Karl Heinz Neufeld (szerkesztő és kiadó), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie,* A német kiadást szerkesztette Lothar Ullrich, Leipzig, St. Benno-Düsseldorf, Patmos, 1986.
11. Heinrich Fries, *Fundamentaltheologie,* Graz-Wien-Köln, Styria, 1985.
12. Francis Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology,* Jesus and the Church, New York, Crossroad, 1984.
13. Raimundo Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics,* Crosscultural studies, New York - Ramsey - Toronto, Paulist Press, 1979.
14. Karl-Heinz Ohlig, *Fundamentalchristologie,* Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München, Kösel, 1986.
15. Alexandre Gánóczy, *Einführung in die Dogmatik,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
16. H.-B. Vergote (kiadó): *L'être de Dieu,* Paris, Cerf, 1986.
17. D. Bourg, *Transcendance et discours,* Essai sur la nomination paradoxale de Dieu, Paris, Cerf, 1985.
18. Ghislain Lafont, *Dieu, le temps et l'être,* Paris, Cerf, 1986.
19. Edward Schillebeeckx, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu,* Paris, Cerf, 1987.
20. Guy Mansini OSB, *« What is a Dogma? »,* The meaning and truth of dogma in Edouard Le Roy and his scholastic opponents, Roma, PUG, 1985, 400 o., (Analecta Gregoriana, 239).
21. Émile Poulat, *Modernistica,* Horisons, physionomies, débats, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982.
22. Émile Poulat, *Le catholicisme sous l'observation,* Entretiens avec Guy Lafon, Paris, Le Centurion, 1983.
23. Émile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie,* Introduction au devenir du catholicisme actuel, Tournai, Casterman, 1977.
24. Olivier Rabut, *Peut-on moderniser le christianisme?,* Paris, Cerf, 1986.
25. Yves Floucat, *Pour une philosophie chrétienne,* Éléments d'un débat fondamental, Paris, Téqui, 1983.
26. Ricoeur - Levinas - Haulotte - Cornélis - Geffré, *La Révélation,* Bruxelles, 1984.
27. Többen, *Qu'est-ce que Dieu?,* Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson, Bruxelles, 768. o., 1984.
28. Hans Küng, *Theologie im Aufbruch,* Eine ökumenische Grundlegung. München-Zürich, Piper, 1987.

6. A « KÖLNI NYILATKOZAT » ÉS AMI MÖGÖTTE VAN

Fokozódik a Róma-ellenes komplexus?

« Az Egyház a vihar közepette néz szembe ma jövőjével » — írta a zsinat másnapján (1969-ben) P. Y. Congar domonkos teológus, zsinati szakértő, aki felfigyelt az Egyház belső válságára, és kereste annak okait (*Au milieu des orages*). Lényegében a jelenlegi civilizáció válságából eredeztette ezt a belső egyházi válságot, még pontosabban pedig a tekintély krízisének kirobbanását látta a feltörő lázongásban; ezért éppen a tekintély és a közös felelősség helyes értelmét magyarázta meg tradicionalistáknak és haladóknak. A katolikus Egyházban isteni alapítás folytán létezik a szolgálati papság, a hit és szentségei, a közösségi egység és a szeretet diakoniája biztosítására. Az egyházi közösségben a közjó a Krisztus által számunkra megszerzett üdvösség — magyarázta Congar —, a lelkipásztori tekintély tehát az üdvösség közvetítését célozza, éspedig az egyházirend szentségéből eredően. Az Egyházban tehát minden tekintély, struktúra, intézményes, ill. jogi keret a személyek isteni életének kibontakoztatásáért van, ami a Szentlélek működésének gyümölcse. Ez az egyházszemlélet — a zsinaté — kizárja a klerikális egyháztant és a lelki tekintély hatalomként való gyakorlását.

A zsinati egyháztan és szemlélet csak lassan ment át a gyakorlatba. 1968-ban VI. Pál pápa meghirdette a hit évét; akkor, jún. 30-án mondta el a Szent Péter téren « Isten népe krédóját », és 1968-ban tette közzé *Humanae vitae* kezdetű körlevelét a születésszabályozásról, amely a már feszülő tekintélyi válságot kirobbantotta. A továbbgyűrűző kontesztálás és teológiai viták során a pápának, Péter utódjának szerepe, tévedhetetlensége, primátusa, lelkipásztori szolgálata került a támadások keresztttüzébe. A kontesztálók egyik hangadója, Hans Küng 1970-ben megjelentette *Unfehlbar?* című könyvét, amely a pápaság (a pápai « csalatkozhatatlanság ») kemény kritikája volt, és heves vitát váltott ki. (Ismeretes, hogy Róma H. Küngtől megvonta a kánoni

megbízatást, ezért az Egyház nevében nem taníthat katolikus dogmatikát a tübingeni egyetemen). Most, egy évtized után, zsebkönyvformában, újra megjelent az *Unfehlbar?* — némileg bővítve; H. Haag bevezetője szerint éppen a « kölni nyilatkozat » (és ami mögötte van) teszi időszerűvé ezt a vitatott könyvet. (*Unfehlbar? Eine unerledigte Anfrage*, Piper, München/Zürich 1989).

Kétségtelen, hogy a II. János Pál pápa megválasztása óta eltelt jó évtized során az egyházi válság csak elmélyült; mindazok a problémák, amelyeket a II. vatikáni zsinat felvetett, és csak részben oldott meg (tekintély-szabadság, papság-világiak, ökumenizmus és vallásközi párbeszéd, pápai primátus és kollegialitás...), az általános kulturális válság és a fokozódó szekularizálódás folytán, ma élesebben vetődnek fel. Paul Valadier SJ, az *Études* volt főszerkesztője (Nietzsche-szakértő) *L'Église en procès* (A perbe fogott Egyház, 1987) c. könyvében éleslátóan elemezte a katolicizmus és a modern társadalom viszonyát. Az átalakuló társadalomban, amelyet a szekularizáció, a pluralizmus, az egyes tudásterületek autonómiája jellemez, a katolikusoknak, a hívőknek és pásztoroknak jelen kell lenniük, elfogadva a kihívásokat, határozottan állítva önazonosságukat — hangsúlyozza a francia jezsuita.

A szekularizálódás tény; egyre inkább terjed — ha nem is a szenvedélyes, « harcos » ateizmus — a vallási közömbösség és a gyakorlati materializmus. Ugyanakkor tény az is, hogy feltörőben van egy bizonyos új vallásosság: ezoterikus, okkult jelenségek iránti érdeklődés, a keleti vallások népszerűsége, többé-kevésbé keresztény szekták terjedése, de az elmélyültebb kereszténység jelentkezése is, főleg bázisközösségekben, megújulási mozgalmakban. Mindez, *mutatis mutandis*, a négy évtizedes bénultságból feléledő magyarországi társadalomra és egyházakra is áll.

A katolikus egyházon belül Magyarországon nincs az az éles ellentét, mint pl. Franciaországban a Lefebvre-féle, skizmába hajló tradicionalizmus és a marxi baloldallal kacérkodó katolikus értelmiségiek között. Tulajdonképpen a magyarországi egyháznak most kellene hozzáfognia igazán a II. vatikáni zsinat megújulási programjának megvalósításához, ahogy ezt egyébként a zsinat bezárása 20. évfordulóján megrendezett püspöki szinódus és maga a szentatya is hangsúlyozza világviszonylatban. Meg kell találni a helyes egyensúlyt a modernista ízű relativizmus és a merev konzervati-

vizmus között. Sajnos, a vasfüggöny mögötti országok egyházi fejlődése — éppen a politikai helyzet, az elnyomás miatt — nem volt egységes: a hűség gyakran a merev formák megőrzését, konzerválását jelentette, pedig az igazi hűség a hagyomány és a korszerűsítés helyes egyensúlyából származik. (Paradox módon a hivatalosan is szekularizált közép-kelet-európai országokban erősebb a klerikalizmus, mint a nyugati országokban!) El kell fogadni a modernség kihívását, amely egyszerre felhívás a szabadságra, a hit elmélyítésére (ez folytonosság *és* újdonság), a teremtő kezdeményezésre. Meg kell találni a világegyházban a helyes egyensúlyt a központ és a periféria között, illetve ki kell fejleszteni a pápa (a római kúria) és a helyi egyházak párbeszédét, együttműködését, éppen a zsinat által megfogalmazott kollegialitás szellemében.

Jórészt ez a probléma húzódik meg az európai teológusok kontesztálása mögött, amelynek kifejezése az ún. « kölni nyilatkozat »: 1989 vízkeresztjén német nyelvű teológusok fogalmazták meg ezt a « manifesztumot »; később különböző formákban szolidaritást vállaltak velük a francia, a flamand és az olasz nyelvű teológusok is. (Lásd a dossziét: *La Documentation Catholique*, Nr. 1979, 1989.3.5).

Ha az aláírók számát tekintjük, jelentősnek kell tartanunk e kontesztálást. Hans Küng, aki nem kezdeményezte, de aláírta a nyilatkozatot, 1989 végén az *Il Regno* c. folyóiratnak adott interjújában — a maga demagóg stílusában — ezt hangoztatta: A pápa és Ratzinger vissza akarnak menni a középkorba; Rómában még nincs peresztrojka!

Az 1989. jan. 25-én közzétett kölni nyilatkozatot 163 nyugatnémet, svájci, osztrák, luxemburgi és holland teológiatanár írta alá. A kontesztálás lényegében három eseményre, tényre vonatkozik, illetve azok kapcsán bírálja a pápai-kúriai « centralizmust » és a tanítóhivatal illetéktelen kiszélesítését:

1. A római kúria egyoldalúan és következetesen olyan püspököket nevez ki világszerte, akik a központ bizalmát élvezik, anélkül, hogy kellőképpen kikérnék a helyi egyházak véleményét, illetve tárgyilagos információkat szereznének a helyi egyházakról (itt a pápai nunciusok szerepét is kifogásolják). A II. vatikáni zsinat egyik vívmánya éppen a pápa és a püspökök közötti kollegialitás megfogalmazása. Az említett gyakorlat megfosztja a helyi

egyházakat jogos önállóságuktól; a kollegialitást elfojtja az új centralizmus, a püspöki kinevezésekben gyakorolt tekintély ellentmond az evangéliumi testvériségnek és a szabadságnak, továbbá megbénítja az ökumenikus folyamatot.

2. A római kúria (a pápa) következetesen visszavonja vagy megtagadja a kánoni megbízatást olyan teológiaprofesszoroktól, akik jól felkészültek ugyan a tanításra, és helyi püspökük is alkalmasnak tartja őket, de a hit és erkölcs kérdéseiben nem mindenben igazodnak Rómához, minthogy figyelembe veszik az « igazságok hierarchiáját » vagy bizonyossági fokát, a zsinat tanítása szerint.

3. Tulajdonképpen erre vonatkozik a legfontosabb, harmadik pont, éspedig főleg a *Humanae vitae* kezdetű, a születésszabályozásról szóló enciklika pápai értelmezésével kapcsolatos.

Hogy jobban megértsük a teológusok kritikáját, ismernünk kell II. János Pál pápa 1988. okt. 15-i és nov. 12-i beszédeit a *Humanae vitae* értelmezéséről: a « kölni nyilatkozat » is főleg ezeket bírálja, amikor a pápai tanítóhivatal nem igazolható kiterjesztése ellen tiltakozik a következőképpen: « Az utóbbi időkben a pápa — teológusokhoz és püspökökhöz intézett beszédeiben — anélkül, hogy tekintettel lett volna az egyházi kijelentések közötti bizonyossági fokozatokra és azok különböző súlyára, a születésszabályozásról szóló tanítást oly mértékben a hit alapvető igazságaihoz kötötte — ilyenek: Isten szentsége és a Jézus Krisztus által szerzett megváltás —, hogy szerinte, akik bírálják a születésszabályozásról szóló tanítást, ilyen vádakat vonnak magukra: 'támadják a keresztény tanítás alapvető oszlopait', tévedésbe esnek, amikor a lelkiismeret méltóságára apellálnak, 'meghiúsítják Krisztus keresztjét', és tagadják 'az ember méltóságát'. A pápa az 'alapvető igazság' és 'isteni kinyilatkoztatás' fogalmait alkalmazza, hogy egy teljesen különleges tanítást igazoljon, amelynek nincs alapja sem a Szentírásban, sem az Egyház hagyományában » (Id. dosszié, 242.lap).

A nyilatkozat hivatkozik az *Unitatis redintegratio*, az ökumenizmusról szóló zsinati dokumentum 11. pontjára, ahol ezeket olvassuk: a teológusok az ökumenikus párbeszédben « a tanítások egybevetésekor ne feledjék, hogy a katolikus tanításhoz tartozó

igazságoknak hierarchiájuk (rangsoruk) van, mert más-másképpen kapcsolódnak a keresztény hit alapjához ».

A német nyelvű teológiaprofesszorok szerint a pápa nincs tekintettel e fontos elvre, amikor a születésszabályozás kérdését a legalapvetőbb hitigazságokhoz köti. Számolni kell ugyanis a teológiai kijelentések különböző bizonyossági fokával és a teológiai megismerés korlátaival az orvosi-antropológiai kérdésekben; továbbá ténylegesen is biztosítani kell a szakteológusoknak a kutatás és az ellenőrzés szabadságát, amihez pedig érvelés és véleménycsere szükséges. Az egyéni lelkiismeret szerepe nem csupán az, hogy automatikusan igazodjék a tanítóhivatalhoz, hanem megvan a saját méltósága és felelőssége a döntésekben, amikor a konkrét helyzetekre alkalmazza az egyetemes normákat.

(Itt megjegyezzük, hogy a *L'Osservatore Romano* 1989. febr. 16-i száma « Precisazioni » címmel « félhivatalos » jelleggel állást foglalt ezzel a ponttal kapcsolatban, megintve a teológusokat, akik zűrzavart keltenek. Hivatkozva a *Humanae vitae* 14. pontjára, hangsúlyozza: amit VI. Pál és II. János Pál a születésszabályozásról tanít, az nem tartozik a teológusok által szabadon vitatható témák közé; ha valaki az ellenkezőjét tanítja, tévedésbe viszi a házasfelek erkölcsi lelkiismeretét).

A Vatikán sajtótermének igazgatója első reakciójában igyekezett minimalizálni a kölni nyilatkozat jelentőségét, « helyi ügyről » beszélt, utalva a német püspökök állásfoglalására (1989. jan. 26). A német főpásztorok elismerik, hogy a nyilatkozat számos nehéz témát érint. Kritikák mindig voltak és lesznek az Egyházban; a kérdés csak az, hogy milyen szellemben és milyen eszközökkel teszik ezt. A nyilatkozat hangnemén, általánosító megjegyzésein túl tartalmilag is fenntartással élnek azzal kapcsolatban, amit a teológusok II. János Pál pápa említett beszédei felhoznak. A súlyos kérdésekről is nyíltan lehet tárgyalni, de kerülni kell a « demagóg » módszert, az elsietett általánosításokat, törekedni kell a tárgyilagosságra.

A nyilatkozat továbbgyűrűzött Európában, francia, flamand és olasz teológusok csatlakoztak hozzá, többé-kevésbé közvetlen módon. A francia, valamint a francia nyelvű belga és svájci teológusok (157-en) levelet intéztek Ratzinger bíboroshoz, amelyben hangsúlyozták: a kölni nyilatkozatot aláíró teológus kollégáik nem voltak « elszigeteltek ». Ők maguk el akarják kerülni a polémiát,

amit nehezen lehetne jó mederben tartani a jelenlegi feszült helyzetben, de azt kívánják, hogy a felvetett problémákat « ne ássák el », hanem komolyan tanulmányozzák és vitassák meg őket, éspedig az evangéliumi szabadság szellemében.

Később megtudjuk, hogy a Nemzetközi Teológiai Bizottság is foglalkozott ezzel a levéllel, és hogy Ratzinger bíboros majd válaszol rá. A *Hittani Kongregáció prefektusa* utalt a nyilatkozatra és a levélre 1989. márc. 9-én, amikor mintegy harminc egyesült államokbeli főpásztorral találkozott a Vatikánban, majd mikor a pápa Rómába hívta a német püspököket (1989. nov. 13-14). Ez utóbbi alkalommal, a német püspökökhöz szólva, kijelentette, hogy a kölni nyilatkozat a pápai tanítóhivatal és a német nyelvű teológusok kapcsolatának krízisét tükrözi; alaposan elemezni kell ennek a helyzetnek a létrehozó okait, különösen is a teológiatanítást az egyetemi fakultásokon és felsőfokú intézetekben: az Egyháztól való függetlenülés tendenciája, túlságos specializálódás, a lelkiség és az egyházias szellem hiánya stb. Mindez persze befolyásolja a papképzést, hiszen a leendő papok általában e fakultásokon készülnek hivatásukra.

1989. dec. 30-án a *Le Monde* munkatársának többek között ezt nyilatkozta Ratzinger bíboros, aki egyébként igazságtalannak tartja a centralizmus és az autoritarizmus vádját: « A rossz közérzet jellemzi valamennyi nyugati egyházat, és általában az Egyháznak mint látható társaságnak minden nagy változást átélő korszakát. Hogyan magyarázzuk ezt? Rendkívüli paradoxont élünk át. Európa és a világ — úgy tűnik — a fokozatos egyesülés felé tart; ugyanakkor minél inkább közeledik egyik ember a másikhoz, annál inkább fél, hogy elveszíti személyazonosságát. A közelség félelmet szül, és ebből fakad az, amit én újprovincializmusoknak nevezek. Ez áll az egyház-társaságra éppúgy, mint a politikai társadalomra. Megfigyelhetjük a regionalista pártok kialakulását különböző európai országokban. Sikerüket arra alapozzák, hogy tiltakoznak az abszurdnak és totalitáriusnak minősített centralizmus ellen. A 68-70-es évek nagy reménykedései, amelyek egyrészt a marxizmushoz, másrészt az embertudományok fejlődéséhez kapcsolódtak, általában kiábrándulóshoz vezettek. Ma az ember önazonosságának védelme a tudományos és technikai hatalmakkal szemben jórészt az etikai elvekre való hivatkozás nélkül alakul. Az a törekvés, hogy új egyensúlyt találjanak egyrészt az emberi, er-

kölcsi és lelki értékek, másrészt a modern világ új horizontjai felé való nyitottság között, mindenfelé bizalmatlanságot szül, ami nem kiméli meg a katolikus egyházat sem ».

Miután Ratzinger bíboros a problémát ilyen széles távlatokba helyezte, válaszol Róma és a helyi egyházak kapcsolatainak kérdésére is: « Centralizmus, autoritarizmus... A trentói, ill. az I. vatikáni zsinattól kezdve ezek állandó problémák, és mindig szükséges a helyes egyensúly keresése. A magam részéről igazságtalannak tartom az előbbi szemrehányásokat. A Szentszéknek a gyakorlatban foglalkoznia kell mindazokkal a problémákkal, amelyek szerte a világon felvetődnek. A püspököket soha nem konzultálták annyit a kongregációk, mint ma: az ötévenként esedékes *ad limina* látogatások alkalmával, de a pápa külön is találkozik egyes püspökkari konferenciákkal, amint ez pl. Brazília, az Egyesült Államok és Nyugat-Németország püspökeivel történt. Ezenkívül a püspökkari konferenciák elnökei gyakran megfordulnak Rómában. Húsz évvel ezelőtt még elképzelhetetlen volt az ilyen gyakori érintkezés. A helyi egyházak tehát nagy önállóságot kaptak, de feladatukat a Szentszékkel való egyre nagyobb együttműködés szellemében kell teljesíteniök. Mert jóllehet olyan világban élünk, amely egyre inkább egyesül, egyre világosabbá válik a lelki széttöredezés veszélye is. Fáradhatatlanul dolgoznunk kell az Egyház egységéért, mert a megosztott emberiség az Egyháztól az egység jeleit várja ».

Végül Ratzinger bíboros a kontesztáló teológusokkal kapcsolatban ezeket mondta: « A rossz közérzet nemcsak a teológusokat érinti, hanem a papokat és az elkötelezett világiakat is, tehát azokat a katolikusokat, akik az élvonalban jobban ki vannak téve a modern mentalitás és az Egyház hite közötti konfrontációnak. Azt kértem a francia püspököktől, hogy fogadják azokat a francia teológusokat, akik levelet intéztek hozzám, és — egyébként udvariasan — szolidaritást vállaltak a kölni nyilatkozattal. A levelet megvizsgálta a Nemzetközi Teológiai Bizottság, amelynek elnöke vagyok, és készülök a válaszadásra. De ezt a levelet homályosnak ítéltük. Nem világos, mennyire terjed ki a francia nyelvű teológusok szolidaritásvállalása a németekkel, és mennyiben élnek fenntartással a kölni nyilatkozat szövegét illetően. Az a benyomásom, hogy a rossz közérzetet csak a teológusok és a püspökök párbeszéde révén lehet eloszlatni ».

[. . .] « A teológus szerepe nemcsak a tanítás, hanem a hit elmélyítése is: választ kell találni az új problémákra, és néha bírálnia is kell. De a kritika jogának határt szab az Egyház szeretete és a tanítóhivatal tisztelete. E szempontból igen nagy a hiányosság, és újra kellene fogalmazni a hagyományos szabályokat. Ma már a teológus nem cellája magányában dolgozik, mint hajdan. Tudatában kell lennie a hívekkel szembeni felelősségének, akiket közvetlenül tájékoztat — és nem mindig tárgyilagosan — a mass media. Meg kell találni a helyes egyensúlyt a tanítóhivatal tisztelete, a hívek java és a szigorú tudományos kutatás követelményei között ».

Mindezeket az általános megjegyzéseket helyesnek tarthatjuk. A probléma persze ezzel még nincs gyakorlatilag megoldva. Világos, hogy a pápa nem tud minden teológiai és egyházfegyelmi kérdéssel személyesen foglalkozni: a római kongregációk és más hivatalok (tanácsok), a Nemzetközi Teológiai Bizottság, a Pápai Tudományos Akadémia, személyes teológus szakértői stb. segítségére vannak. Ezenkívül a püspöki szinóduson és más alkalmakkor — *ad limina* látogatások, apostoli útjai során — is konzultálja a helyi egyházak vezetőit, szakértőit. Tagadhatatlan, hogy bizonyos morális kérdésekben a tanítóhivatal nagyon konzervatív morálteológusokat követ, amint ezt P. Häring elmondotta az *Il Regno* c. olasz lapnak (1989. jan. 18). A haladó teológusok ellen folytatott hajsza a X. Piusz alatt tapasztalt modernizmus ellenes kampányra emlékeztet — mondotta a jeles redemptorista morálteológus: úgy tűnik, hogy Róma egyedül a legkonzervatívabb morálteológusokat tartja megbízhatónak a bioetika és a születésszabályozás kérdésében.

A II. vatikáni zsinatot (1962-1965) lényegében nyugati, nevezetesen európai püspökök és teológusok készítették elő, és a zsinat során is meghatározó volt szerepük. Haladók és konzervatívak nézetei ütköztek az ülések során, és az eltérő vélemények némileg tükröződnek bizonyos zsinati dokumentumokban is, pl. az Egyházról szóló *Lumen gentium* kezdetű konstitúció III. fejezetében, ahol az egyházi hierarchiáról, a pápai primátus és a püspöki kollegialitás viszonyáról van szó. Mégis, nagy általánosságban véve, azt mondhatjuk, hogy a 2. ülésszaktól kezdve, VI. Pál pápa vezetésével, a « haladóbb » irány kerekedett felül, és nyomta rá bélyegét a zsinati tanításra.

Eltekintve pillanatnyilag a tanbeli kérdésektől (az Egyház mivolta, szerkezete, viszonya a nem katolikus egyházakhoz és egyházi közösségekhez, illetve a nem keresztény vallásokhoz stb.), ami a pápa, illetve a *római kúria és a helyi egyházak* viszonyát illeti, megjegyezzük: a zsinat óta egyre több bennszülött papot és püspököt szenteltek, és általában előtérbe kerültek a nem európai egyházak sajátos problémái (pl. inkulturáció az evangélizálásban, katekézisben, liturgiában, tehát a keresztény üzenet és a helyi kultúrák, vallások viszonya, az ezekkel folytatott párbeszéd, illetve pozitív elemeik felhasználása az igehirdetésben). De a « harmadik világ » gazdasági, társadalmi, politikai problémáinak előtérbe kerülése miatt is megnőtt az ún. « harmadik egyház » szerepének súlya, különösen Latin-Amerikában. Itt már a zsinat előtt szervezeti keretet találtak a püspökök együttműködésének, amely később a CELAM (Latin-Amerikai Püspöki Tanács) néven kezdett működni: Medellínben és Pueblában a földrész sajátos helyzetére alkalmazta a zsinati tanítást, hangoztatva, hogy a társadalmi igazságosság előmozdítása elválaszthatatlan az evangélizálástól. Ugyanakkor a helyi püspökök és a római központ óvták a baloldali katolikusokat, teológusokat, papokat és híveket a marxizmus kísértésétől, a felszabadításteológia és a szociális elkötelezettség egyoldalúságaitól. Mindenesetre Latin-Amerika, Afrika és Ázsia helyi egyházai fokozottabban magukra vonták a római központ figyelmét. A pápa apostoli útjai során szintén meggyőződhetett arról, hogy Rómából nem mindig lehet teljesen átlátni a sokrétű helyi problémákat.

Sokan a szláv pápa megválasztásában is már annak előjelét látták, hogy a pápaság végre kilép a hagyományosan latin örökségből. Csakugyan, Wojtyla pápa fokozottabban figyelt a kelet- és közép-európai egyházakra, már csak azért is, mivel hazája helyzetét jól ismerte, és követte a lengyel kibontakozást. Valóban II. János Pál körlevelei és megnyilatkozásai mind azt mutatják, hogy nyitott a szociális kérdés, a világméretű szolidaritás és az emberi jogok előmozdításának problémái felé, ami pedig a béke biztosításának alapja. A vallásokkal és a kultúrákkal folytatott párbeszédet is sürgeti. Minden bizonnyal doktrinális meggondolásokból mérsékeltebb az ökumenikus törekvésekben (pl. az anglikán-katolikus párbeszédben megtorpanást hozott a nők pappá, ill. püspökké szentelésének bevezetése egyes anglikán

tartományokban). Az ökumenikus teológiai párbeszéd szépen előrehaladt a katolikus-ortodox és még inkább a katolikus-protestáns vegyesbizottságokban. Természetesen a legnagyobb nehézséget a pápaság, a pápai primátus és a csalatkozhatatlanság dogmája okozza. Vagy talán méginkább annak gyakorlása.

A katolikus tanítás szerint az Egyház Krisztus teste, Isten népe, az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységéből (kommúniójából) egybegyűlt nép; Krisztusban mintegy szentsége, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének (vö. *Lumen gentium* 4 és 1). Az Egyház Krisztus misztériumát jeleníti meg, az ő üdvözítő művét folytatja a Lélek erejében, tehát — jóllehet látható társaság is — kegyelmi, nem politikai valóság, tehát nem lehet a monarchia vagy a demokrácia kategóriáival jellemezni. A katolikus Egyház, amely a legteljesebben megvalósítja a Krisztus által akart « ekklésziát », tehát a más egyházakban található elemeket is magában foglalja, szent, mert a Lélek megszenteli, de bűnös is tagjaiban; tehát állandó megtisztulásra szorul: bűnbánat útját járva vándorol az égi haza felé (*Lumen gentium* 8). Ez az Egyház a helyi egyházak kommúniója (szeretetközössége) a primátust képviselő római egyház, illetve annak püspöke, Péter utóda (a pápa) körül. A keresztény éra kezdete óta a római egyház élen járt a hit tanúságtételében és a szeretetben. A pápának mint Róma püspökének van joghatósága az egyetemes egyház felett, tehát hivatala nem hasonlítható pl. az ENSZ főtitkáráéhoz vagy valamiféle világkormány elnökééhez. A pápát a bíborosi testület (kollégium) választja. A bíborosok hajdan a római, ill. Róma környéki egyháziak voltak; ma már csak címtemplomaik vannak Rómában, valójában az egész világot képviselik, hiszen a bíborosi kollégium egyre inkább nemzetközi összetételű. A lényeg az, hogy a pápa továbbra is egy marad a püspöki kollégium tagjai között, Róma püspöke, jóllehet a kollégium feje, és mint ilyen primátust gyakorol a tanításban és az egyházkormányzatban. A II. vatikáni zsinat, amikor teljesen elfogadta az I. Vaticanum dogmáját a pápai primátusról, kiegészítette azt a püspöki kollegialitásról szóló tanítással. A kollegialitás gyakorlásának egyik módja a püspöki szinódus működése, illetve a püspökkari konferenciák és a római kúria hivatalainak kapcsolatai. Meg kell találni a helyes egyensúlyt az egységet biztosító központi kormányzat és a helyi egyházak jogos autonómiája kö-

zött. Ez vonatkozik tanbeli és egyházfegyelmi kérdésekre egyaránt. Ha az Egyház teológiailag és jogilag képes tiszteletben tartani a népek kulturális különbözőségét — természetesen a lényeges hitletétemény és egyházfegyelem feladása nélkül —, akkor elkerüli az uniformizáló, a kultúrákat semlegesítő centralizmust, másrészt viszont (éppen a helyes egyetemesség, katolicitás révén) a nacionalizmusra és partikularizmusra hajló részegyházakat bekapcsolja az egyetemes egyház vérkeringésébe. A gyakorlatban nem könnyű ezt megvalósítani; még Európában sem, ahol pedig a közös keresztény gyökerekből fakadó kultúra, teológia, liturgia megkönnyíti a nézőpontok összehangolását. Nehezen szabadul meg a központi kormányzat a százados bürokratikus centralizmustól.

P. Valadier példának hozza fel a következőt: az 1985-ös rendkívüli püspöki szinóduson, amely a zsinat lezárásának 20. évfordulója alkalmával mérleget készített két évtized egyházi fejlődéséről, az angliai főpásztorok bizonyos (egyébként udvarias) kritikát fogalmaztak meg a kúria egyoldalú centralizmusa ellen; mire egyesek rögtön a skizma (szakadás) veszélyét szimatolták: « Vigyázat, az angolokkal, az elszigetelt 'szigetlakókkal' semmi sem biztos! » Ez a reflex — jegyzi meg Valadier — mélyről fakad, és kettős irányt jelez: egyrészt a pápát a hízelgők az Egyház fölé emelve magasztalják, másrészt Rómában egy bizonyos « *helyi-egyház-ellenes-komplexus* » érvényesül. II. János Pál kétségtelen tekintélyére támaszkodva egyesek valóságos pápaimádatot fejlesztenek ki, mintha a pápa személye lenne a jövő garanciája, az Egyház hitének kőszikla-alapja. Ez a szemlélet nem katolikus, hanem egyháztani pelagianizmusnak tekinthető, mivel egyedül emberi erőkre számít, nem pedig a Szentlélek Egyházban működő hatalmára. Nem a pápa személye, hanem a pápa mint Róma püspöke, mint Péter utóda a hit és az egység garanciája az Egyházban.

Valadier előbb említett kifejezése Hans Urs von Balthasar 1974-es könyve címére utal: *Der antirömische Affekt*: « A Róma-ellenes komplexus »-sal fordítom a francia fordítás nyomán. Ez a sok tekintetben éleslátó munka Balthasar halála után most 1989-ben újra megjelent változtatás nélkül. A zsinat utáni krízisben, a Rómát támadó kritikák közepette a svájci teológus a mélyre hatolva, a tajték alatt az új, veszélyes irány sodrásának nehézkedési erőit fedte fel. Diagnózisa lényegében ma is érvényes.

Az egyházon belül tapasztalt *Róma-ellenesség*, Rómával szembeni ellenérzés és kritika csak egy bizonyos mértékig igazolható; egyeseknél olyan túlzásokba esik, hogy a katolikus egyház önrombolásának tekinthető, ahogy L. Bouyer nyomán H.U. von Balthasar hangoztatta J. Ratzinger 60. születésnapjára írt tanulmányában, amely kérdéses könyve 2. kiadásának bevezetőjeként szerepel.

« Miként az Egyház a maga egészében, ugyanúgy vezetése sem tisztán lelki; valami angyali eszme nem találhat helyet a Megtestesülés Egyházának struktúrájában. A test tagjai erősen súrlódnak, mozgásuk fáraszt, és az ember megérezheti, miként a 'funkcionálási igény', a kifejezési lehetőség korlátait és mechanizmusa elhasználódása által eredményezett lassúságot. Még mélyebben: az emberi testet szellemi princípiuma mozgatja, amely immanens (benne maradó), az 'ember-rendszer' egy bizonyos autonómiával rendelkezik, bizonyos harmóniával is; az egyházi testet egy 'fő' mozgatja, amely fölötte áll, hozzá viszonyítva 'természetfeletti', és az Egyház irányításának funkciója, főleg a pápaság azért létezik, hogy állandóan emlékeztessen erre a transzcendenciára és azt képviselje. Ez a helyzet kellemetlen a testnek olyan mértékben, amennyire immanensnek fogja fel magát, tehát ha pusztán szociológiai távlatban tekinti magát ».

Balthasar ezután megemlíti, hogy már a korintusi közösségben jelentkezett egy bizonyos Pál-ellenes komplexus, majd Pál személye eltűnt, de Péter megbízatása megmaradt, miként az apostolutódoké, a püspököké is. « A Pál-ellenes komplexus tovább él, mint Péter-ellenes komplexus », állapítja meg a teológus. Erről tárgyal a könyv, megmutatva, hogy a II. vatikáni zsinat helyreállította az egyensúlyt a püspöki kollegialitás és a pápai primátus között, vagyis eszményileg megoldódott a probléma. Természetesen, a gyakorlatban nem ilyen egyszerű a kérdés.

Néha van igazság az olyan kritikákban, amelyek — mint az előbb Valadier is — a központ « helyi egyház-ellenes » komplexusát emlegetik; vagy azokéban, akik a központi bürokratizmust, az élettől elzárkózó adminisztrációt, a hivatalviselők hatalmi viszszaéléseit stb. bírálják. Világos, hogy a lelki hatalom az isteni élet szolgálatáért van, az intézmény a szentségi kegyelem közvetítésének kerete; a « rendszer » nem alkothat falat Isten és a lelkek között, a hívő és az evangélium élő Krisztusa között. A láthatatlan

kegyelmi közösség külső, szociológiai-jogi struktúrája nem lehet az isteni élet kibontakozásának akadályozója.

De *az Egyházban a bírálat* legyen mindig « építő », ne romboló; sugallja az egyházias érzék és az *Anya*szentegyház szeretete. Főleg pedig legyen mindig « önbírálat » is: Nekem is állandó bűnbánatra és megújulásra van szükségem, minthogy a zarándokegyház bűnös tagja vagyok. Az élő Egyház — Krisztus titokzatos teste — tagjaként be kell töltenem szerepemet ebben a szervezetben (1 Kor 12,12kk; Ef 4,1-16).

Különben az intézmény és a struktúrák elleni harc utolsó fázisa lesz annak a betegségnek, amelyet Madeleine Delbrêl világosan felismert: « Az a világ, amelyet kereszténnyé tettek, úgy látszik, belülről kiürül: előbb Istent, majd Isten Fiát végül azt az istenit ürítik ki, amelyet Krisztus közvetített Egyházának. Gyakran a külső felület omlik össze utolsónak ». (Idézi H. U. von Balthasar).

Mivel senkinek sincs hatalmában a jövő, nem jósolhatja meg előre az eseményeket, az Egyház sorsának alakulását. Nem lehet kizárni bizonyos szakadásokat (lásd pl. a Lefebvre-ügy), amikor pedig egyre sürgetőbb a keresztények egységének keresése. Az Egyházban a Lélek működik, ez reménységünk biztosítéka. Ezen túl megvannak a teológiai és jogi erőforrásai is ahhoz, hogy szembenézzen a világban tapasztalható változásokkal, válságokkal és kihívásokkal, illetve a világ egységesüléséből és a planetizációból eredő feladatokkal. Egyetemesség és figyelem a helyi problémákra, egység a sokféleségben. Itt kell megtalálni a helyes egyensúlyt, és ennek biztosítéka — emberi szinten — Péter utóda, Róma püspöke: *servus servorum Dei*, Isten szolgáinak szolgája.

7. A ZSINAT NYOMDOKAIN

Hol tart Európában az aggiornamento?

Az 1989-es nagy politikai fordulat után megjelent két tanulmányban (« Helyünk a hazában »: *Teológia*, 1989. május és « Prófétai küldetésünk és feladataink »: *Teológia*, 1989. augusztus) Szennay András — rövid visszatekintés után — világosan megjelöli a Zsinat nyomdokain megújuló magyarországi egyház küldetését, feladatait. Ez a két tanulmány végeredményben újrafogalmazza az új helyzet számára azt, amit szinte egy negyed századon át hangoztatott *Rejtőző Istenség* (1969), *Hitünk sodrában* (1974) és *Isten vándorló népe* (1982) c. tanulmánykötetében.

Szennay András egy bizonyos « kritikus » hitre akar bátorítani, de a bírálatot építőnek szánja; felfigyel a krízisjelenségekre, de ezeket jórészt — optimistán — a növekedés válsága jeleinek tekinti; vizsgálja az « idők jeleit » és prófétai szerepet szán a hívőknek; Suenens és Mühlen nyomán az új pünkösd eljövetelét reméli, és a karizmatikus elemeket szerencsésen kiemeli; ugyanakkor nem veti el az intézményes-jogi kereteket, — bár a megmerevedett struktúrák megújítását sürgeti éppen a Zsinat által megkívánt korszerűsödés (*aggiornamento*) szellemében. Szent Pál nyomán hangsúlyozza, hogy a karizmák, rendkívüli kegyelmi ajándékok az egyház építésére szolgálnak.

I. A II. VATIKÁNI ZSINAT (1959-1965)

(Előzményei, értelmezése, befogadása)

1. *Előzmények*

« A II. vatikáni zsinat és — joggal mondhatjuk — mindaz, ami azt előkészítette és követte, mély nyomot hagyott napjaink és minden bizonnyal a holnap teológiai munkájában. Sok minden megváltozott. Szemléleti vonatkozásban, konkrét tudományos eredményekben és a gyakorlati kérdésekben egyaránt. (...) E folyamat

során egyházunk élete mozgásba jött, egyre dinamikusabbá vált. Olyan változásoknak lehettünk és vagyunk tanúi, melyek néhány évtizede (...) elképzelhetetlenek voltak. Ha azonban kissé jobban szemügyre vesszük az eseményeket, megállapíthatjuk, hogy ez a dinamikus fejlődés mégsem nevezhető oly váratlannak és meglepetésszerűnek, mint az talán többek szemében úgy tűnnék » (Szennay András, *Isten vándorló népe*, 13-14).

E tanulmányom célja éppen az, hogy kissé « jobban szemügyre vegyem » a Zsinat előzményeit, hiszen csak így — kellő történelmi távlattal — értelmezhetjük helyesen; majd pedig vázlatosan szólok a Zsinat recepciójáról. Nem követem most már Szennay András régebbi írásait, főleg nem az újabb, a II. János Pál pápa alatti időszak elemzésénél, az európai helyzet alakulása leírásánál *. Majd írásom II. részében a jelen feladatairól kívánok szólni, különös tekintettel a magyar valóságra.

Bármint értelmezik is a katolicizmus mai helyzetét, a krízist és a megújulási folyamatot, a feszültségeket, egy kétségtelen: az egyházi élet mostani dinamizmusa a *II. vatikáni zsinat* (1962-1965) eredője. Ennek az egyetemes zsinatnak a horderejét aligha vonhatja valaki is kétségbe. Maga II. János Pál pápa is, aki mint krakkói érsek tevékenyen részt vett munkáiban, pápai szolgálata legfőbb vonatkozási pontjának tartja, mintegy a Zsinat irányelveinek megvalósítását tekinti programjának.

Köztudott, hogy XXIII. János pápa — mintegy a Szentlélek hirtelen indítására — váratlanul jelentette be a zsinat összehívását, amelynek programja csak lassan körvonalazódott. Nem kívánt új dogmákat meghatározni és kihirdetni; ezt megtette a két előző egyetemes zsinat: a *Trentói* (1545-1563) a protestáns eretnekséggel szemben szögezte le — meglehetősen sarkítva — a katolikus álláspontot. Az *I. Vatikáni* (1869-1870) pedig a modern tévedések, a kritikai racionalizmus ellenében fogalmazta meg a katolikus ál-

---

* *Irodalom*: Paul Valadier S.J., *L'Eglise en procès*, Párizs 1987; Jan Grootaers, *De Vatican II à Jean-Paul II* le grand tournant de l'Eglise catholique, Párizs 1981; G. Alberigo - J.-P. Jossua (kiadók), *La Réception de Vatican II*, Párizs 1985; Paul Ladrière - René Luneau (kiadók), *Le retour des certitudes*, Párizs 1987; *Le Deuxième Concile du Vatican* (1959-1965), Coll. de l'Ecole Française de Rome, 113, Róma 1989; *Le rêve de Compostelle* (R. Luneau - P. Ladrière), Párizs 1989.

láspontot; mindenekelőtt a pápai csalatkozhatatlanságot dogmatizálta. E zsinat egyháztana nem lehetett teljes, mivel a francia-porosz háború miatt félbe kellett szakítani a munkákat. A II. vatikáni zsinat szerencsésen kiegészítette az I. Vatikánum egyháztanát az Isten népéről szóló tanítással, valamint a kollégialitás eszméjének kidomborításával. A trentói zsinat egyoldalúságát pedig — ami érthető a *Sola Scriptura* protestáns elvére való visszahatásból — a *Dei verbum*, az isteni Kinyilatkoztatásról szóló konstitúció ellensúlyozta, elhagyva a « két forrás »-tételt, és a Szentírásnak — az egyházi hagyomány ölén őrzött és értelmezett Bibliának — tulajdonította a Kinyilatkoztatás forrása címet. Ezzel a Szentírás jelentősége megnőtt az igeliturgiában és a keresztény lelki életben. Az egyháztan « korszerűsítése » egyben lehetővé tette a katolikus ökumenizmus kibontakozását: így a nem katolikus egyházakkal és egyházi közösségekkel folytatott teológiai párbeszéd szépen előrehaladt. Ezen kívül a vallásszabadságról szóló nyilatkozat új távlatba állította a nem keresztény vallásokkal folytatott párbeszédet. A *Gaudium et Spes*-ben pedig a szekularizáció pozitívumainak elismerése (kizárva persze a szekularizmust és az istentagadást), nevezetesen az evilági valóságok jogos autonómiájának megvallása az egyház és a modern világ kapcsolatát helyezte új alapokra.

A II. Vatikánum részben tisztázta azokat a problémákat, amelyek egyrészt a századeleji modernizmus idején (X. Piusz) majd pedig a háború után, a negyvenes évek második felében (XII. Piusz) doktrinális és egyházfegyelmi téren felmerültek, és amelyeket a pápai elítélések (*Pascendi, Humani generis*) csak elfojtottak, de meg nem oldottak. E « tisztázás » persze nem jelenti azt, hogy a gyakorlatban, az egyházi vezetők, a teológusok és a hívek mentalitásában és életében is minden megoldódott volna, vagyis mintha ezentúl már csak a Zsinat *megvalósításáról* lenne szó. (II. János Pál pápa egyes megnyilatkozásai, miként a zsinati megújulást felmérő, 1985-ös rendkívüli szinódus záródokumentuma ezt sugallja, mintha a krízis — a Zsinat utáni egyre erősödő és máig tartó egyházi válság — egyedül abból eredne, hogy nem hajtják végre a Zsinat határozatait).

Tény ugyanis: nem mindig világos, hogy mi is a Zsinat igazi tanítása, tehát hogy mit jelent a *hűség* a Zsinathoz. Vagyis különböző *értelmezések* lehetségesek. És itt elsősorban nem a Küng-

és a Lefebvre-szélsőségekre gondolunk, tehát azokra az értelmezésekre, amelyek egyrészt túllicitálják a protestantizmust is és valóban a katolicizmus szétbomlasztásához vezetnének, másrészt azokra a tradicionalistákra, akik megrekedtek a trentói egyházmodellnél, illetve X. Piusz modernista-ellenes magatartásánál. A szélsőségeken belül is lehetségesek különböző értelmezések, éppen mivel a Zsinaton, annak dokumentumaiban különböző irányok érvényesültek, elegyedtek, bizonyos kompromisszumok eredményeként, mégha VI. Pál vezetésével a nyitottabb zsinati « többség » győzött is.

2. *Értelmezések*

Vegyük példának az 1985-ös rendkívüli szinódus zsinatértelmezését, amit befolyásolt J. Ratzinger bíboros, a Hittani Kongregáció prefektusa interjúja (V. Messorinak adta 1985-ben: *Rapporto sulla fede*). Paul Ladrière (*Le retour des certitudes*, 300 és kk.) a következő kritikai megjegyzéseket teszi. A szinódust előkészítő beszámolókban a püspökkari konferenciák megjelölték a II. vatikáni zsinattal bekövetkezett egyházi fordulatot, de a záródokumentumban ennek nyoma sincs. Ennek két alapvető állítása: « a Zsinatot az Egyház nagy tradíciójának folytonosságában kell értelmezni »; és: « az Egyház önmaga és azonos önmagával minden Zsinaton ». Ladrière szerint a folytonosság hangsúlyozása arra emlékeztet, hogy annakidején a római Kúria ellenőrizte és a « tradicionalista » katolicizmus szellemében készítette el a Zsinat előtti dokumentumokat. Szerencsére, bekövetkezett a zsinati fordulat, a « nyitottabb » irány győzött, és ez a tény visszatükröződik a hivatalos zsinati okmányokban is. Az 1985-ös szinódus záródokumentuma mintha a Zsinatot előkészítő kúria « tradicionalizmusához » térne vissza. Mintha Ratzinger bíboros megjegyzései, értelmezései befolyásolták volna: « A II. Vatikánum — mondotta interjújában a bíborosprefektus — egyedülálló eset, talán részben azért, mivel ez a történelem első olyan zsinata, amelyet az egyházi élet (legalábbis látszólagos) derűs pillanatában hívtak össze. A válságok utána következtek... » Márpedig ez a megállapítás figyelmen kívül hagyja az egyháztörténet legújabb — e századi — szakaszát: a század elején a modernista válság (amelyet X. Piusz dokumentumai és intézkedései elfojtottak), majd a szépen kibon-

takozó patrisztikus biblikus, liturgikus, ökumenikus mozgalmak nehézségei, végül az ún. « új teológia » (H. de Lubac, Bouillard, Teilhard de Chardin, Congar, Chenu...) megbénítása (XII. Piusz *Humani generis* kezdetű körlevele 1950-ben, egy évtizeddel a Zsinat előtt súlyos csapást mért a megújuló katolikus gondolkodásra, mert ismét csak a modernizmus és relativizmus feltörésétől tartott). Mindenesetre, a helyzet nem volt olyan « békés », hogy azt Ratzinger bíboros jelezte.

Az 1985-ös rendkívüli szinódus záródokumentuma pedig — P. Ladrière szerint — elsősorban azokat a panaszokat, kritikákat rögzíti, amelyek a szinóduson elhangzottak a Zsinat egyoldalú, felületes, ferdítő értelmezései ellen. (Elsősorban a « modernista », haladóbb elhajlásokra céloz). Igaz, a záródokumentum megjegyzi, hogy a Zsinat dokumentumai sokszor bonyolultak, nehezen kibogozhatók, de főleg a Zsinat (be)elfogadása, recepciója körüli fényeket és árnyakat hangoztatja; elítéli a Zsinat utáni elméleti és gyakorlati elhajlásokat, majd olyan értelmezést javasol, amely szinte *elhomályosítja a II. vatikáni zsinat által hozott tényleges újításokat.* A szinódust előkészítő beszámolókban több kritika hangzik el pl. a római Kúria autoritatív, centralizáló gyakorlata ellen, ami feszültségeket okoz a Központ és a helyi egyházak között; ezek a kritikák hiányoznak a szinódus záródokumentumából. A Kúria kritikája mögött persze kivehető II. János Pál pápa új stílusának, mindenütt-jelenvalóságának közvetett bírálata is, tehát a péteri hivatal kollégiális gyakorlásának az igénye. A szinódusi záródokumentum beszél a « szekularizációról ». E *kifejezés* nem szerepel a II. vatikáni zsinat dokumentumaiban, de a valóságról szó van pl. ott (GS 36), ahol az evilági valóságok jogos autonómiáját elismeri a Zsinat. Az 1985-ös szinódus előkészítő dokumentumai és a záródokumentum is beszélnek a szekularizációról, de a zárójelentés kissé naív optimizmussal hangsúlyozza a « szent visszatérését », tehát bizonyos új (irracionális) vallásosság ébredését, ami tény, bár nem okvetlenül értelmezhető úgy, mint « a transzcendencia és az isteni új éh-szomja », hanem *esetleg* elvezethet a transzcendencia küszöbéhez. Valójában az egyház és a világ helyzete aggasztóbb, mint ahogy azt a legutóbbi két évtizedet felmérő szinódusi jelentés érzékelteti (Ugyanezt elmondhatjuk II. János Pál pápa bizonyos megnyilatkozásairól, amelyek az « új evangélizálásról », « második evangélizálásról » beszélnek). Pontosabban: a helyzet — az egy-

házi helyzet — nem mindig olyan sötét, mint ahogy azt egyes tradicionalisták lefestik; de nem is olyan egyszerű és derűs, amint ezt az irracionális, okkult vallási megnyilvánulásokat pozitíven értékelők vélik.

És itt talán azt kell állítanunk P. Valadier-vel (*L'Eglise en procès*, passim), hogy az egyház és a világ viszonyát, a gyakran félreértett *szekularizációt* kell helyesen látnunk, értelmeznünk. A Zsinat ugyan szembenézett a modernséggel, a szekularizáció problémáját is érintette, de elemzése nem volt teljes; a Zsinat utáni korszakban sem tisztázódott e probléma. Emlékezzünk, hogy Maritain, a tomista filozófus, aki oly sok tekintetben alaposabb volt, mint egyes « modernkedő » kontesztálók, a Zsinat utáni válságot olyan súlyosnak tekintette, hogy — szerinte — hozzá képest a modernizmus csak szénanátha volt. És Maritain a főhibát abban látta, hogy egyesek — a Zsinatra hivatkozva — « térdet hajtanak » a világ előtt. Mások a marxista elemzéseknek dőltek be, a felszabadítás-teológiák szélsőséges képviselői szinte feledték, hogy az üdvösség elsősorban a bűntől való megszabadulás Jézus Krisztus kegyelme erejében.

Milyen legyen tehát *az egyház és a (modern) világ viszonya?* (Itt nem a jánosi értelemben vett bűnös « világ »-ról van szó, hanem az egész teremtett mindenségről, a kozmikus és emberi valóságról, annak gazdasági, társadalmi, kulturális, politikai vonatkozásairól). Mert a Zsinat következményeit helyesen csak úgy mérlegelhetjük, ha nem pusztán a zsinati okmányok közvetlen « gyakorlati » alkalmazását vesszük szemügyre, hanem valóban számolunk azzal, amit egyesek így jellemeztek: *a trentói (zsinat) korszakának vége, szembesülés a modernséggel.*

A *szekularizációt* (ami a vallás és a modern társadalmak kapcsolatát illeti) Valadier nyomán három fő vonással jellemezhetjük: 1) Jogi-politikai jelenség: az egyházak és az állam szétválasztása. Ez a szeparáció természetesen más és más a különböző hagyományokkal rendelkező európai országokban. 2) Ehhez kapcsolódik a következő jellegzetesség: a vallás kiszorulása a közéletből, tehát a vallási élet privatizálása. 3) Jóllehet a vallás privatizálása (a vallás « magánügy ») részben politikai eredetű, vagyis éppen az egyház-állam szétválasztásának « belső » oldala, van egy fontosabb oka is, és ez a szekularizálódási folyamat harmadik jellegzetessége: a tudományos technikai haladás, a tapasztalat és kísérletezés, valamint

a racionalizálás következtében azt a szemléletet alakította ki, hogy a bonyolult valóság kikémlelésére egyedül az egyre inkább szakosított, az egzakt tudományok alkalmasak; így a vallás « relativizálódik », elveszíti a jelentőségét a valóság kikémlelésében; nem is szólva arról, hogy a teológia mint « tudomány » nem törekedhet arra, hogy a valóság *egészét* átfogja, amikor a hit fényében értelmezi az emberi létezést. Már az egyik első « modern », Galilei megfigyelte (egyébként írásértelmezésében, helyesen, Szent Ágostonra hivatkozott): a Szentlélek (Kinyilatkoztatás) azt mondja nekünk, hogyan juthatunk az égbe (üdvözülhetünk), nem pedig az ég (a világmindenség) mozgását, az asztrofizika rejtélyeit magyarázza. Ez a szekularizáció tökéletes megfogalmazása.

A szekularizációval tehát együttjár a valóság területeinek és az emberi tevékenységeknek a *racionalizálása*, ez viszont magával hozza a valóság egyre árnyaltabb differenciálódását. Ezzel magyarázható a politikai és vallási szférák szétválása, a vallás kiküszöbölése a közéletből. Mindez nem jár feszültségek és konfliktusok nélkül. Mert egyrészt jogos ugyan az evilági valóságok (tudomány, kultúra, politika) helyes autonómiája, de ha a szekularizáció szekularizmussá lesz, vagyis olyan ideológiává, amely nemcsak « módszertanilag », hanem abszolút módon kizárja Istent az emberi életből, tagadja a világ függését a Teremtőtől, vagyis teljes evilágiság, ateizmus (« Semmi más, csak a föld! », « Az ember számára az ember a legfőbb Lény! »), akkor ezt a kereszténység nem fogadhatja el. Hasonlóképpen az a szcientizmus is, amely a tudomány nevében tagadja Istent, veti el a vallást, túllépi illetékességi körét. (Miként az a teológia is, amely a « profán » területeken akar illetékes lenni...). Úgy tűnik, hogy az 1985-ös szinódus záródokumentuma túlnyomórészt a « szekularizmus » értelmében beszél a szekularizációról.

Szcientizmus, laicizmus és etatizmus a szekularizáció rákosodásának tekinthetők, ezekből ered a szekularizmus ideológiája, amely következetesen ki akarja szorítani, sőt le akarja rombolni a vallásokat. A marxista-leninista harcos ateizmus ennek az ideológiának szélsőséges megnyilatkozása. De az ilyen eltévelyedések ellenére is fenn kell tartanunk, hogy a szekularizációnak vannak pozitív vonásai is.

Minderről világos, kiegyensúlyozott megjegyzéseket olvashatunk Szennay Andrásnál. (*Rejtőző Istenség*, 226-242, « A hívő

ember és a világ »). « *A szekularizáció: kihívás és feladat* ». « A szekularizált világ: olyan világ, amelyet az ember alakít, melyben az emberi fejlesztő munka jelenti a fejlődést s melyben az ember felelős kormányzásától függ jelen és jövő. Az ember nem rabszolga, nem alattvaló, hanem szabad gyermeke és örököse saját világának. Az ember lassan nagykorúvá érett saját világában... » (Szennay András, *i.h.* 236).

3. *A Zsinat befogadása (recepciója)*

Mielőtt a szekularizált világ kihívásából adódó egyházi feladatokról szólnánk tanulmányunk II. részében, néhány vonással a zsinati recepciót vázoljuk. (Vö. főként G. Alberigo bevezető tanulmányát az általa közzétett gyűjtőkötetben: *La réception de Vatican II*, 1985).

Minden egyetemes zsinat után kezdődött egy olyan rövidebb-hosszabb időszak, amikor a határozatok, rendelkezések gyakorlati megvalósítását hangsúlyozta a központi és helyi vezetés, amikor új struktúrákat kellett létrehozni, visszaéléseket megszüntetni. Így volt ez pl. trentói zsinat után is. Pázmány Péter főgondja is az volt, hogy a Tridentium tanítását és gyakorlati rendelkezéseit (pl. papnevelés, cölibátus) átültesse a gyakorlatba. Erről világosan tanúskodnak zsinatai. (Vö. Hermann E., *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, 246-248).

A II. Vatikánum utáni válságos időszakban VI. Pál és II. János Pál legfőbb gondja szintén a zsinati rendelkezések megvalósítása. Az 1968-ban megjelent *Humanae vitae* kezdetű enciklika körül kitört kontesztálás a mély tekintélyi válság egyik megnyilatkozása volt, részben a társadalmi-politikai életben mindenfelé jelentkező (lásd 1968 májusa Párizsban, diáktüntetések Európaszerte) tekintély-krízis egyházi vetülete. II. János Pál alatt felerősödött a « Róma-ellenes komplexus » (H.U. von Balthasar), egyrészt éppen a római Kúria centralizmusa (püspöki kinevezések, ill. nunciusok szerepe), másrészt a zsinati teológia egyoldalú, « tradicionalista » értelmezése miatt. Ezek ellen tiltakozott 1989 elején az ún. « Kölni Nyilatkozat », amelynek német-holland aláírói nem maradtak magukra, hiszen valamiképpen csatlakoztak hozzájuk a francia és olasz nyelvű teológusok is. A Hittani Kongregáció 1990-es dokumentuma a teológusok és a Magisztérium kapcsolatairól

nem oldotta meg a problémát. Valóban felmerül a kérdés — mégha a Hittani Kongregáció egyes « vizsgálatait » (pl. Küng nézeteinek kivizsgálását és elítélését, a tanítási mandátum megvonását) jogosnak tartjuk is — hogy vajon a *Pápa és hivatali megnyilatkozásait* (amelyeket a rendes tanítóhivatal körébe sorolnak) milyen értelemben és fokon kell « tévedhetetlennek » és « kötelezőnek » tekinteniök a kutató teológusoknak. (Úgy tűnik, hogy a Tanítóhivatal « türelmesebb » a Zsinatot elvető és engedetlen Lefebvre-iránnyal, mint a « progresszisták »-kal szemben). A Zsinat kollégialitásról szóló tanítása, vagy az ökumenizmusra vonatkozó irányelvei mintha homályba merülnének, mintha a Központ a fékezés szerepét játszaná, mintha egyre erősebb lenne a Kúria « helyi egyház-ellenes komplexusa » (Valadier).

Alberigo úgy véli, hogy a Zsinat utáni egyházi problémák között a legsúlyosabbak nem bizonyos « elhajlások », tehát az érthető tájékozatlanság, bizonytalanság (érthető, hiszen a zsinati okmányokat többféleképpen lehet értelmezni, ha nem tekintjük belső dinamikájukat, lényeges lendületüket). A százados mozdulatlanság, a tridentinumi korszak merevsége után jött a lényeges fordulat, ez menthetetlenül bizonyos zavart okozott. Nem szükséges « mentegetni » a Zsinatot azzal, hogy *post hoc*, de nem *propter hoc*, vagyis bizonyos zűrzavar a Zsinat után igenis a II. vatikáni zsinat számlájára is írható. De ez természetes, minden zsinat után megtörtént ez a be-elfogadás időszakában.

Egy bizonyos mély dinamizmus lendítette előre a zsinati atyák többségét, amikor — figyelve az idők jeleire és a Lélek indítására — valóban kitárták a kapukat és határozottan az *aggiornamento*, a korszerűsödés útján kötelezték el az egyházat, ami nem jelent a világhoz való idomulást, hanem megtérést és reformot, megújulást lélekben és struktúrákban egyaránt. A II. Vatikánum minden korláta vagy kompromisszuma ellenére a keresztény kaland, a holnap egyháza lendítő erejévé vált, valóban fordulópont. Hogy a változás válságot idéz elő, ez természetes: kihívás és választásra, elkötelezettségre késztet minden hívőt. A begyökerezett szokásokat, a maradi mentalitást igen nehéz megváltoztatni.

Különös nehézséget jelentett a zsinati « újítás » *a vasfüggöny mögötti országokban*, ahol az elnyomott, üldözött egyháznak helyt kellett állnia, *modus vivendi*-t keresnie, és ahol egyes egyházi vezetőknél, papoknál és híveknél a *hűséget* a megőrzés, *konzerválás*

jelentette, tehát a változás hűtlenségnek, árulásnak tűnhetett. Innen a volt kommunista országok egyházainak konzervativizmusa. Ehhez járult persze az a tény is, hogy ezek a helyi egyházak el voltak vágva az egyetemes egyház vérkeringésétől, a vasfüggöny szellemi-lelki téren is erős volt, a sajtót korlátozták és cenzúrázták, a Zsinati teológiát és a megújulás folyamatát példázó külföldi egyházi jelenségeket nem közvetítették. Jellemző pl. hogy valamennyi zsinati dokumentum magyarul csak tíz évvel a Zsinat befejezése után látott napvilágot Budapesten. A liturgia reformja ugyan lassan megvalósulóban van; de még 1990-ben is várjuk pl. a Lectionárium és a Breviárium végleges, teljes magyar kiadását. (És ezt a mulasztást nem lehet a bukott valláselnyomó rendszer nyakába varrni!). A magyar elmaradottságra — joggal — példaként szokták felhozni a klerikalizmust is: tehát a világiak fokozottabb bevonása az egyházi életbe, lelkipásztorkodása, amit a Zsinat nyomán a Pápa gyakran sürget, még csak a kezdeténél tart. Nem is szólva bizonyos új egyházi struktúrák megteremtéséről, ami most majd a demokráciában meggyorsulhat.

II. A ZSINATI AGGIORNAMENTO HELYZETE

Ezzel el is érkeztünk a jelen és a jövő által támasztott gyakorlati követelményekhez, a zsinati *aggiornamento* által sürgetett feladatokhoz. Itt különösen is figyelünk Szennay András tanulmányát is szemmel tartva, a magyar kérdésekre.

1. *A Zsinat: hivatás és feladat*

A II. Vatikánum elegendő dinamizmust tartogat, hogy a történelmi fordulat után előre vigye az egyházat az Evangélium követelményeinek megvalósításában, Krisztus műve folytatásában. És itt nem elég az, hogy a Kánonjogi Kódex kodifikálta az új egyházi törvényt, szabályozta az egyházi életet; sem az, hogy elkészül majd egy általános « zsinati » katekizmus. Hiszen az élet túlcsordul a kánoni szabályokon, az Evangélium korszerű hirdetése és az egyházi élet inkulturációja változik földrészek és országok szerint. Kétségtelen, hogy a II. vatikáni zsinaton végső soron mé-

giscsak elsősorban az európai és amerikai « atyák » vitték a vezérszerepet. Újabban pedig a « harmadik egyház »: a fejlődésben elmaradt, ill. missziós országok egyházai kerülnek előtérbe, mégha II. János Pálnak egyik főgondja továbbra is Európa újraevangélizálása és egységének helyreállítása keresztény múltja, « gyökerei » alapján.

A kommúnió-szeretetközösség egyháztanát kell megvalósítani, és ez a Lélek műve lesz, akinek minden hívő kitárul. A központosított bürokrácia, a « konzervatív restauráció », bizonyos trienti szellem bevezetése, az újítástól való félelem éppúgy nem segít, mint az irracionális féktelen kontesztálás, a romboló kritika, a dogmákat, a hit és erkölcs lényegét is kikezdő relativizmus. A helyes *aggiornamento* nem lehet a világhoz (a bűnös, a materialista « világhoz ») való idomulás, az eltűnő és ideigvaló bálványozása. Ugyanakkor nem lehet összetéveszteni a hűséget a konzerválással. Az igazi hűség tiszteletben tartja a Tradíciót; *régit és újat hoz elő a nagy keresztény örökségből.*

A Zsinat utáni katolicizmus feladata az, hogy megkülönböztesse a mély zsinati dinamizmust, az eseményt a másodlagos elemektől, hogy befogadva a *zsinati hívást*, kreatív, teremtő módon testesítse meg az evangéliumi értékeket a « világi világban »; nem « szakralizálva » e világot, hanem humanizálva azt, tudva, hogy az üdvösség drámájának a színtere és egykor majd követi a megváltott embert a dicsőségben. Elő kell készíteni a nagy ostyát az átváltoztatásra, amelyet a feltámadott Lelke visz véghez (Teilhard de Chardin).

« Korszakfordulókon, világkrízisek idején könnyen gondolunk rá, hogy a világ történetének végéhez érkeztünk. Pedig talán helyesebb, ha így beszélünk: *egy* világ végén állunk. És *a születő új világ egyháza* nem tehet egyebet, mint hogy ugyanannak a Léleknek engedelmeskedik, amelynek engedelmeskedett az indulásakor, az őskeresztény korban », írja. Szennay András, aki itt VI. Pál 1969-ban mondott szavait idézi a holnap egyházáról: « Nagyobb szabadság korszaka áll előttünk egyházunk életében, s következésképpen minden fia életében. Ez a szabadság kevesebb törvényben lefektetett kötelezettséget és kevesebb belső gátlást jelent. A formaszerű fegyelem csökken, minden önkényesség eltűnik majd, ugyanígy minden türelmetlenség és minden abszolutizmus is. A pozitív törvény egyszerűbb lesz, a tekintély

gyakorlása mérsékeltebb és egyre jobban kifejlődik a keresztény szabadság érzéke ». Szennay András hozzáfűzi: « Mindezt *a szabadságot a szabadság Lelke fogja, illetőleg lesz képes egyedül biztosítani.* A szabadság Lelke nélkül az Isten egyre jobban távol marad az embertől, pontosabban az ember eltávolodik Istenétől. Krisztus a múlté, az evangélium pedig holt betűvé válik. A szabadság Lelkének támogatása nélkül az egyház emberi szervezetté, egyfajta totális állammá degradálódik, a tekintély benne emberi uralkodássá fajul. A hit terjesztése már csak evilági propaganda, esetleg politikai, társadalmi háttérrel, az istentisztelet pedig merev formák rögzítése. A keresztény cselekvés egyfajta szomorú rabszolga-morál. — A szabadság Lelkének erejében azonban az evangélium ma is mindig éltető erő és nem halálthozó, életet kioltó betű » (Szennay, *Isten vándorló népe*, 95-95).

Mindennek a feltétele — hiszen a Lélek a mi közreműködésünket várja —, hogy a vezetők és hívők kitáruljanak a karizmákat osztó, teremtő Léleknek. A keresztény közösség vezetőjének türelemmel és hozzáértéssel tanítania kell, ahogy Szennay magyarázza Suenens bíboros nyomán (Uo. 86kk). Idézi Ratzinger 1969-es könyvét is (*Das neue Volk Gottes*, 279): Ne feledjük, hogy *nem elég az ún. igazhitűségre ügyelni*: « ... az ortodoxia szűk gettója önmagáról nem is sejti, hogy milyen hatástalan az emberek között. És ez az ortodoxia annál hatástalanabbá, eredménytelenebbé teszi önmagát, minél rátartibban képviseli saját ügyét ». (Érdekes ezeket olvasni a Hittani Kongregáció jelenlegi bíborosprefektusától!) — Szennay András még a következőkben jelöli meg *a megújulás kritériumait*: Krisztus-központúság; Szentírásos imaélet; egyháziasság. *A cél az Egyház épülése*; ennek kell alávetni a kritikát is, ezt kell szolgálnia a belső dialógusnak, a nyílt eszmecserének.

Mindezek után Szennay András így jelöli meg *feladatainkat* (uo. 95kk):

> Ami a mi megújító, a Lélek erejével közreműködni kívánó feladatunkat, lelkipásztori, katechetikai, evangélizáló munkánkat illeti, az első kérdés az — és ez nekünk szegezett kérdés — vajon hogyan tehetünk és tegyünk ma kereszténnyé annyi névleges keresztényt, *hogyan evangélizáljuk, hogyan újítsuk meg a környező világot*, mindenekelőtt az ifjúságot, amely többé-kevésbé már túl van Krisztuson, kereszténységen. Sőt talán már az ateizmuson is, ahogy Rahner mondotta: posztateisztikus fázisban élünk. Hogyan segítsük kibontakozásához a megújuló egyházat, amely-

ben az a hiteles keresztény, aki valóban megtért Krisztushoz, öntudatosan járul a szentségekhez; aki hitben megnyílt a Szentlélek ajándékainak, hogy betölthesse természetfölötti rendeltetését. — Ez a lelkipásztori működésnek, ez a hitoktatói és evangélizáló munkának alapvető kérdése ».

Szennay András ezután hangsúlyozza a papok és világi hívők *hitből fakadó életét*, a hazai kisközösségek fontos szerepét (a túl nagy egyházközségi közösségekkel szemben); a szeretet, a karitász elsőbbségét, és főfeladatként ezt: « *önmagunkon mutassuk be a Szentlélekkel eltelt ember képét* ». Pap és világi hívő ehhez megkapja a Lélek sajátos adományát, karizmáját. « A Szentlélek útraindító ereje tárja föl *ma* is az egyház kapuit, hogy hirdessen *régit és újat, de mindig a Krisztus felől érkező igazságokat.* A Lélek vezet el *az igazság teljességére.* A Lélek erejében *őrzi* az egyház mindazt, amit Krisztustól kapott, de ugyanakkor *tud megújulni* is, hogy az őrzés feladatát mindig az élet törvényeinek tiszteletben tartásával végezze. (...) Az egyház nem metafizikai, nem elvont valóság: *Vándoregyház*, melynek története van és bár története során nincsenek ismétlések, mindazonáltal *életében működik egy konstans hatóerő, a Lélek*, az újra és újra megújító, kapukat kitáró Szentlélek » (Szennay, *Isten vándorló népe*, 99).

2. *Helytállás a szekularizált világban*

A Közép-Kelet-Európában bekövetkezett 1989-es fordulat, a kommunista rendszerek összeomlása egyes kereszténységeket triumfalizmusra sarkallhat: az ember Isten nélkül nem élhet; bár esetleg egy ideig Isten nélkül is építi világát, de az Isten-ellenes humanizmus csak embertelen lehet. Van ebben igazság, de óvakodnunk kell bizonyos leegyszerűsítésektől. A Magyarországon kialakult új helyzet, ahol — reméljük — a fejlődés a demokrácia és a pluralizmus felé mutat, figyelmeztető. Azzal, hogy az államideológiaként használt hivatalos, harcos ateizmus megbukott, még nem okvetlenül nyílik szabad tér a vallásosság elmélyülésének. A gyökeres evilágiság (a « liberalizmus » különböző formái alatt) szívósan tartja magát; az egyház és az állam szétválasztását gyökeresebbnek akarja, mint a kommunizmus (amely valójában jozefinista gyámkodást gyakorolt és taktikai szempontoktól vezetve esetleg bizonyos területeken több szabadságot engedett a vallás-

nak, mint ez a « felvilágosult » liberalizmus). A szekularizáció — nyugati mintákat követve — valóban lehet szekularizmus, teljes evilágiság, amely már nem harcol a vallás ellen, hiszen a kereszténység *utáni*, az ateizmus *utáni* kor « szelleme » szerint a teljes « semlegességben », közönyben rendezkedik be. Ha nem üldözi is a vallást és az egyházakat — a türelmet és a pluralizmust vallva —, valójában « pártos » ideológia, rejtetten egyházellenes (szabadkőművesség!) és antiklerikális, a közéleti etikára fittyet hány az érdek, a gazdasági haszon vagy egyszerűen a szabadság ürügyén gyakorolt szabadosság nevében.

Vajon az ilyen helyzetben a keresztények vonuljanak ki a közéletből? Mit jelent akkor a gazdasági-társadalmi-politikai élet autonómiája? Semmiképpen sem azt, hogy az egyház gyermekei kivonulnak a « bűnös » világból, és « e világ » fiainak hagyják a közösség sorsának irányítását. A keresztény hívők felelőssége fokozottabb a szekularizált világban!

A zsinati egyház — joggal — hangsúlyozza, hogy nem kötődik semmilyen társadalmi-politikai rendszerhez. (Egyébként II. János Pál körlevelei éppúgy elítélik a dialektikus materializmus ideológiájára támaszkodó marxista-kommunista rendszert, mint a gyakorlati materializmuson alapuló, a nyereséget bálványozó, a munkásokat kizsákmányoló liberális kapitalizmust). Ez az egyház mégsem mondja azt, hogy minden rendszer egyformán jó, tehát megfelel az evangéliumi etika, a társadalmi igazságosság követelményeinek és biztosítja az embernek transzcendens hivatása megvalósítását. Mert az a rendszer, amely tagadja az ember transzcendens rendeltetését és az Istenhez rendelt szellemet « egydimenziós » lénnyé degradálja, termelő és fogyasztó « állattá » teszi, tehát ahol a *többlét*, a megistenülés helyett a *jóléten* van a hangsúly, vagyis a birtokláson, nem pedig a létben való növekedésen, nem felel meg a keresztény világnézetnek. Így tehát a pluralizmusban, demokráciában választó hívő számára nem lehet közömbös, milyen világnézetet és társadalmi programot előirányzó pártra adja le szavazatát.

A szekularizáció kétségtelen *kockázatot* jelent a hit számára. Ezt a magyar egyházban világosan láthatjuk a négy évtizedes vallásellenes, egyházakat elnyomó társadalmi-politikai rendszer pusztításai után. Most, hogy szabad tér nyílt a pluralizmusnak, az « ateista » vagy vallástalan (« laikus ») társadalom építése lehet

olyan irányzat, amely — hatalomra törve — túllendül a « semlegességen » és különböző manőverezéssel, demagógiával igyekszik megakadályozni a keresztény szellemű demokratikus kibontakozást. A magyar demokrácia első hónapjainak parlamenti vitái (1990 tavaszán és nyarán) ebből a szempontból figyelmeztetők.

A keresztény hívő tehát, ahelyett, hogy az « Isten halála » utáni katasztrófát, az ember halálát hirdetné, számol a modernség tényével, az « evilági világ » és társadalom adottságaival, sőt a szekularizáció pozitív vonásaival (az evilági rend jogos autonómiájával), és a kihívásra válaszolva vállalja evilági felelősségét: az emberibb,igazságosabb, több létet biztosító társadalom építését mozdítja elő, sajátos küldetését teljesítve. Az egyház szociális tanítása irányt mutat, kritériumokat nyújt a konkrét helyzetekben történő választásokhoz. Nem vágyódik vissza a végleg letűnt « régi szép időkbe », nem várja a « *prométheuszi ember* » bukását és az Isten nélküli társadalom összeomlását, valamiféle « teokratikus » társadalom restaurációját...

A « modern », szekularizált társadalom pluralista: nem függ valamiféle egyöntetűen elfogadott világnézet és etika alapelveitől. Funkcionálása szabályai, a rendező értékek nem eleve (*apriori*) adottak és ismertek, hanem azokat állandóan keresni kell, felfedezni, módosítani, ahogy a tudományok előre haladnak. Az evilági valóságok autonómiája csak úgy engedelmeskedik sajátos (autonóm) törvényeknek, ha azokat állandóan keresik. E társadalom tehát állandóan keresi és módosítja is etikai alapjait, ami nem jelenti azt, hogy nincsenek támpontjai, tehát hogy az erkölcsi ürességben tévelyeg, hogy minden értéket relativizál. Túlságosan leegyszerűsítő az az állítás, hogy Isten nélkül minden erkölcsi érték ingadozik, mint a börzeértékek. (Végső soron ez igaz, de nem minden « semleges », esetleg magát nem hívőnek valló « racionalista » veti el az abszolút értékeket). A tapasztalatra, verifikációra, számító racionalitásra alapozó mai szellemiség minden területen (a tudomány, a társadalom, a politika területén) keresi *az értékek meghatározott tartalmát, értelmét*, pl. amikor a *szabadság, egyenlőség* és *testvériség* « forradalmi » értékeinek meghatározásáról van szó. A pluralista társadalom nem fogad el semmiféle « hivatalos » világnézetet vagy etikát, hanem a különböző etikai és vallási hagyományok kereszteződési pontján keresi a biztos támpontokat.

Mindez azt is jelenti, hogy a modernség elérkezése az *egyén*, a *személyiség* elérkezése, és hogy most már nem a hagyományok,

a társadalmi-vallási keretek határozzák meg a személy döntéseit, hanem a saját *lelkiismerete*, amelyet persze nevelni kell, meg kell világítani az objektív etikai normákkal. A hagyományos értékek relativizálása nem fakadhat a múlt ostoba és gyerekes megvetéséből, hiszen senki sem kezdheti nullaponton, minden nemzedék az előzők vállán áll, átveszi a stafétabotot. Nem lehet egyszerűen azt állítani, hogy a mai nemzedék többet tud és többet ér, mint az előzők. Tény az, hogy a racionalitása kerekedik felül a természeten és a társadalom; a tudás és a tudás alkalmazása fejlődésével nem lehet egyszerűen a már megismert és megszerzett dolgoknál megrekedni. A természetes és társadalmi életnek ez a növekvő racionalizálása (ami a modernség fő ismérve) megrendíti a hagyományos szimbolikus struktúrákat, amelyek kifejezték az ember viszonyát a természethez és a társadalomhoz, és amelyek lehetővé tették, hogy az ember elhelyezze magát a természetben és a történelemben. Ide tartoztak a mítoszok, mesék, legendák, hiedelmek, vallási gyakorlatok, nevelési és házassági rendszerek stb. Mindezek most felbomlottak a társadalmi-politikai élet átalakulása következtében. A társadalmi struktúrák és szimbolizmusok átalakulása természetszerűen megrendítette a vallási-erkölcsi világot.

Ebben a helyzetben a tradicionalisták panaszai (a katolicizmus felbomlása, vallási relativizmus stb.) nem igen lehetnek segítségünkre. Igaz ugyan az, hogy « ha a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik » (H. de Lubac). Igaz, hogy az Abszolútum elvesztésével az ember elveszíti támpontját, és ez az erkölcsi életben is megnyilatkozik. De ez nem jelenti azt, hogy az Istenre való *közvetlen* hivatkozás nélkül felbomlik a társadalmi élet és erkölcsi nihilizmusba süllyed a világ. Ha bíráljuk a szekularizációt, a modernség saját belső alapelveiből kell kiindulnunk. Mert ha a modernség értelme ez: a számító racionalitás fokozatos hódítása az egyes területek egyre árnyaltabb differenciálódásával, ez a modernség nem mehet el logikája végső határaiig. Mert ez a teljes szekularizmus lenne, a teljes evilágiság, ateizmus, a transzcendencia kizárása és a vallási vonatkozás megszüntetése. Természetesen, mint már mondottuk, ezt a Zsinattal a hívő ember visszautasítja. Különben is a szekularizmus már ideológia, hiszen az ilyen átfogó ítélet túlhaladja az egyes egzakt tudományágak illetékességét. Vissza kell tehát térni a természethez (bizonyos természettörvényeket

kezdenek elismeri a nürnbergi per után és az emberi jogok egyetemes nyilatkozata után) a történelemben pedig keresni kell a kinyilatkoztató Isten, az Abszolútum jelenlétét.

A modernség és szekularizáció tehát nem azonos az ateizmussal, de a relativizmushoz és vallási közömbösséghez, illetve az ateizmushoz is vezethet. Az egyházak és bennük a hívők feladata az, hogy ebben a helyzetben Isten mellett tanúskodjanak, hogy életükkel és szavukkal hirdessék az Igazságot, Jézus Krisztus, aki mindenki üdvözítője, mindenkiért meghalt és mindenkit örök életre hív.

A *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati konstitúció (22. pont) szép szavait idézem befejezésül:

> « A keresztény ember a Fiúnak, a sok testvér között elsőszülöttnek a képmása; megkapta tehát a 'Lélek zsengéit' (Róm 8,23), és így teljesíteni tudja a szeretet új törvényét. Ez a Lélek — 'örökségünk záloga' (Ef 1,14) — bensőleg megújítja az egész embert, 'a test megváltásáig' (Róm 8,23). (...) A keresztény ember — ez magától értetődik — kénytelen, sőt köteles is, sok gyötrődés közepette küzdeni a rossz ellen, és el kell szenvednie a halált is, de reményből merített erővel a feltámadás felé menetel, hiszen a húsvéti misztériumban részesedett, és Krisztus halálához hasonul. — Mindez azonban nemcsak a keresztény hívőre vonatkozik, hanem minden jószándékú emberre is, akinek a szívében láthatatlan módon működik a kegyelem. Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra — Isten tudja, miképpen —, hogy a húsvét titkában részesedjék ».

(1990)

8. KERESZTÉNYEK A VILÁGBAN

(A II. vatikáni zsinat tanítása szerint)

« Az az öröm és remény, az a szomorúság és gond, amelyet korunkban az emberek, különösen a szegények és a szenvedők éreznek, öröme és reménye, szomorúsága és gondja Krisztus tanítványainak is. Nincs olyan igazán emberi érzés, amely szívükben visszhangra ne találna. Hiszen emberekből épül fel közösségük, Krisztus körül egybegyűlt emberekből, akiket a Szentlélek irányít vándorútjukon az Atya országa felé, és az a feladatuk, hogy megvigyék az üdvösség üzenetét mindenkinek ».

Így kezdődik a *Gaudium et Spes* (= Öröm és reménység), az egyház és a világ kapcsolatával foglalkozó zsinati lelkipásztori konstitúció, amely lényegében körülírja a mai keresztények evilági feladatait. Miután a bevezetőben leírta az ember helyzetét a mai világban, az I. részben az egyház és az ember hivatásáról tárgyal (alkalmazza a *Lumen Gentium* egyháztanát és vázolja azt a keresztény antropológiát, amelynek középpontjában Krisztus, a megtestesült Ige, az Istenember áll), a II. részben pedig néhány különösen égető kérdéskörrel foglalkozik, eligazítást nyújt a házasság és a család értékelése, a kultúra helyes fejlesztése, a közgazdasági-társadalmi-politikai élet keresztény szemlélete területén. A zsinati okmány miután a 43. pontban arra világított rá, hogy milyen segítséget kíván *adni* a keresztények révén az emberi tevékenységnek, elismeri (44. pont), hogy többfajta segítséget *kap* a mai világtól. Idézzünk pár bekezdést e pontokból:

> A zsinat buzdítja a keresztényeket — mind a két országnak polgárait —, hogy igyekezzenek hűségesen teljesíteni földi feladataikat, mert ezt kívánja tőlük az Evangélium. Távol járnak az igazságtól azok, akik arra gondolva, hogy nincs itt maradandó hazánk, hanem az eljövendőt keressük (Zsid 13,14), úgy vélik, hogy elhanyagolhatják az evilág szolgálatát. [. . .] Korunk súlyos tévedései közé kell számítani a sokaknál tapasztalható hasadást vallott hitük és mindennapi életük között. [. . .] Az evilági feladatok és tevékenységek — nem kizárólag, de elsősorban — a világi hívőkre tartoznak. Amikor tehát — akár egyenként, akár együttesen — mint a világ polgárai munkálkodnak, tartsák tiszteletben

az egyes szakterületek sajátos törvényeit, sőt igyekezzenek tökéletes jártasságra szert tenni a maguk munkakörében. Szívesen dolgozzanak együtt az azonos célokért fáradozókkal. [. . .] A világi hívők eleve jól kiművelt lelkiismeretére hárul az a feladat, hogy az isteni törvényt a földi társadalom életének irányítójává tegyék. Papjaiktól viszont a lelki világosságot és erőt kell várniok. [. . .] Mindig őszinte párbeszéd útján iparkodjanak magukat a másikkal megértetni, a kölcsönös szeretetet gyakorolva és a közjóval törődve mindenek felett. — A világi hívőknek az egyház egész életében tevékeny szerep jut; ezért nemcsak az a feladatuk, hogy keresztény szellemmel hassák át a világot: arra is hivatva vannak, hogy benn a társadalomban, és minden helyzetben, Krisztus tanúi legyenek » (GS 43).

« Az egyháznak is javára válik a múló századok sok tapasztalata, a természettudományok haladása és a kultúra különféle formáiban rejlő gazdagság; ezek által jobban feltárul maga az emberi természet, és új utak nyílnak az igazság felé. [. . .] (A kinyilatkoztatott igének az egyes korok kívánalmaihoz, a különböző kultúrákhoz és az egyes emberek műveltségi szintjéhez való alkalmazása) « továbbra is szent törvénye az Evangélium szolgáinak. Mert így válik képessé minden nemzet arra, hogy a maga módján fejezze ki Krisztus üzenetét; egyszersmind így indulhat meg az élénk eszmecsere az egyház és a népek kultúrái között (vö. LG 13). [. . .] Az egyház hálás lélekkel tapasztalja azt a sokféle segítséget, amelyet akár a maga közösségében, akár egyes fiainak személyében kap bármilyen rendű és rangú embertől. Akik előbbre viszik az emberi közösség ügyét a családi, a kulturális, a közgazdasági, valamint a nemzeti vagy nemzetközi politikai élet terén, azok Isten terve szerint nem csekély szolgálatot tesznek az egyházi közösségnek is, amely nem független a kívülről jövő hatásoktól » (GS 44; vö. LG 9).

1. *A zsinattal bekövetkezett « kopernikuszi fordulat »*

Ez a néhány idézet is érzékelteti, hogy a II. vatikáni zsinat döntő fordulatot hozott az egyház és a világ kapcsolatában. A volt marxista Garaudy kifejezésével: « a kiátkozástól a párbeszédig » jutott el; vagy kevésbé sarkítva: az « örök igazságok » időtlen hirdetése és a belőlük levezetett abszolút elvek (« dogmák », a szó tágabb értelmében, vagyis ideológiába hajló tételek) átadták helyüket a tapasztalatból kiinduló (« induktív ») módszernek, a közgazdasági-társadalmi-politikai-kulturális tények és vívmányok elemzéséből kiinduló szemléletnek, hogy a « helyzetelemzés » után állítsák a problémákat az örök Evangélium fényébe. Éppen ez különbözteti meg az *egyház szociális tanítását* (legalábbis mai értelmezésben) bizonyos ideológiáktól, zárt eszmerendszerektől. (Vö.

M.-D. Chenu O.P., *La 'doctrine sociale' de l'Eglise comme idéologie*, Párizs, 1979). XXIII. János pápa, aki a zsinatot meghirdette, *Pacem in terris* kezdetű körlevelében (1963) alkalmazta az « idők jelei » evangéliumi kifejezést (vö. Mt 16,1-4), amely azóta közkedvelt lett. Ez is azt akarja kifejezni, hogy a hívők figyelnek az átalakuló világra, hogy a hit fényében megkülönböztessék azt, ami Isten országa építését segíti, az Ország eljövetelét készíti elő, illetve kihívás a missziós küldetés teljesítésére.

« Az egyház kötelessége [. . .], hogy szüntelenül vizsgálja és az Evangélium fényénél értelmezze az idők jeleit, enélkül ugyanis nem adhatja meg minden egyes nemzedéknek a korszerű választ az örök emberi kérdésekre az evilági és a túlvilági élet értelméről és a kettőnek egymással való összefüggéséről. Ismernie és értenie kell tehát azt a világot, amelyben élünk: várakozásait, törekvéseit és sokféle formában megmutatkozó drámaiságát » (GS 4). Isten népe a hit fényében, a Szentlélektől irányítva, megkülönbözteti az eseményekben, korunk követelményeiben Isten jelenlétének és üdvözítő szándékának igazi jeleit.

Pontosan ebben a « megkülönböztetésben » segíti a hívőt az egyház szociális tanítása, amint a 100 évvel ezelőtt megjelent *Rerum novarum* 80. évfordulóján írta VI. Pál pápa nevében Maurice Roy bíboros (*Octogesima adveniens*, 1971, 4. pont):

> « Az annyira változatos helyzetekkel szemben nehéz egyetlen szót kiejtenünk, nehéz egyetlen, egyetemes érvényű megoldást javasolnunk. Ez nem is szándékunk, nem is tartozik küldetésünkhöz. A keresztény közösségek feladata az, hogy ők maguk elemezzék tárgyilagosan saját országuk helyzetét, hogy azt megvilágítsák az Evangélium el nem avuló szavai fényével, hogy *a reflexióhoz elveket, az ítéletalkotáshoz normákat, a cselekvéshez irányelveket* merítsenek *az egyház szociális tanításából*, úgy, ahogy azt kidolgozták a történelem folyamán, nevezetesen ebben az ipari korszakban, XIII. Leó pápa történelmi üzenetéről, a 'munkások helyzetéről' szóló 1891-es *Rerum novarum* kezdetű körlevelétől kezdve... ».

II. János Pál pápa a *Populorum progressio* kezdetű enciklika (VI. Pál 1967-ben adta ki) 20. évfordulójára írt *Sollicitudo rei socialis* kezdetű körlevelében aktualizálta az egyház szociális tanítását, hangsúlyozva a folytonosságot és a megújulást ebben a tanításban (hivatkozás történik az *Octogesima adveniens* előbb idézett 4. pontjára):

« Az Egyház szociális tanításában ez a kettős jelleg tipikus. Egyrészt *állandó*, mert azonos marad alapeszméjében, 'vezérelveiben', 'értékítéleteiben' és 'cselekvési normáiban', de főként az Úr evangéliumával való eleven kapcsolatban; másrészt ez mindig *új* is, mert állandóan alkalmazkodni kell — megfelelő módon és szükségszerűen — az idők változó körülményeihez és az állandóan változó eredményekhez, amelyek között az emberek és a társadalom mindennapi élete zajlik » (SRS 3).

Az *aggiornamento* kötelezettsége abból a tényből folyik, hogy az Egyház, a megtestesült Ige hathatós jelenlétének szentsége a világban — Krisztus Teste, « kiterjedése és folytatása » —; misztérium és látható társaság egyszerre, a történelemben sodródik, tökéletlen tagokból áll. Ezért egyszerre szent is — hiszen a Szentlélek élteti —, de ugyanakkor *tagjaiban állandóan megtisztulásra, reformra is szorul*, — a bűnbánat zarándokútját járja, mégcsak el nem érkezik a vég, a beteljesedés. « Az egyház 'vándorolva járja útját, a világ üldözi, az Isten vigasztalja, az Úr keresztjét és halálát hirdeti, amíg ő el nem jön' (vö. 1 Kor 11,26). Megerősíti a feltámadott Úr ereje, hogy külső-belső bajait és nehézségeit türelemmel és szeretettel legyőzze, és a valóságnak homályos képével ugyan, de mégis hűségesen kinyilvánítsa a világban Ura misztériumát, amíg végül is az meg nem mutatkozik teljes világosságában » (LG 8).

A II. vatikáni zsinattal az Egyház egészen új tapasztalatra tett szert: önmagára reflektálva próbálta kifejezni a megélt titkot, saját titkát és tisztázni mai küldetését, a belső megújulás és a korszerű evangélizálás feladatait. A reflexió feltételez egy bizonyos « távolságot » a megélt valóság és a tudat között; eredménye pedig egy bizonyos kritika és krízis: válság. Az új látásmód új kérdéseket vet fel, az új nehézségek kihívás elé állítanak bennünket, a változások választást követelnek, ez pedig válságot okoz. Nem okvetlenül negatív jelenség a válság: az ember növekedése, a « nagykorúságba » való átmenet természetes kísérőjelensége. Így van ez az egyházi közösségben is, Krisztus Teste szervezetében is, ahol minden tagnak megvan a sajátos feladata, küldetése, a kapott talentumok és kegyelmi adományok, a különböző hivatások szerint (1 Kor 12).

A zsinat után az egyházi tanítóhivatal folyton folyvást hangsúlyozza a világiak részvételét az egyház küldetésében (legutóbb II. János Pál pápa *Christifideles laici* kezdetű apostoli buzdításában). A keresztséggel lettünk a titokzatos Test tagjai: az egyház

« bekebelezett » minket és ezzel máris « szerepkört », küldetést kaptunk. De a nagykorúsággal (amelynek szentsége a Szentlélek ajándékát közlő bérmálás) öntudatos választással akarunk részt vállalni az egyház küldetéséből, a családban, társadalomban, munkahelyen, közéletben betöltött szerepünknek megfelelően. Papok, szerzetesek és világiak az életszentségre hívattak, de különböző módokon valósítják meg (a sajátos karizmák, lelki adományok szerint) e hivatást, Krisztus követését, az Egyház építését, a megváltás művének beteljesítését.

A *mai* egyház küldetésében kell részt vennünk. Illúzió lenne visszamenekülni a múltba! Nem X. Piusz, hanem II. János Pál Pápa irányelveit kell követnünk. Lefebvre érsek szkizmatikus magatartása éppúgy elvetendő, mint azoké a (Küng-féle) « progresszistáké », akik minden hagyományt elvetve (beleértve a nagy egyetemes zsinatok dogmáit, határozatait is), önmaguk szabják meg saját igazságukat és normáikat. Az igaz, hogy komolyan kell vennünk a történetiséget, ami minden teremtett dolog lényegéhez tartozik, minden emberi valóságot elér, így az egyház látható szerkezetét és működését is. Az egyház, amely a változó világban Krisztust képviseli, a kinyilatkoztatást értelmezi a hit és erkölcs kérdéseiben, alá van vetve az időbeliség törvényének. A változó emberi valóság, az új történelmi helyzetek, új veszélyek vagy eretnekségek a tanítás újrafogalmazását követelik; ezt — láttuk — világosan leszögezte a zsinat a *Gaudium et Spes* konstitúcióban. Ha beszélünk (helyes értelemben) dogmafejlődésről, méginkább van fejlődés az egyház szociális tanításában. Az egyház nem ad hozzá semmi « újat » a kinyilatkoztatáshoz, de « korszerűsíti », újrafogalmazza, elmélyíti a hit igazságait, új szempontokat világít meg az embertudományok és más ismereteink fejlődésével.

A hitletéteményt lehet statikusan is értelmezni. Nem arról van szó, hogy az egyház « elrejtve », érintetlenül őriz valami dolgot, « kincset », hanem Isten Szavát, amely már eleve emberi szóba testesült és amelyet az élő egyház ölén született Írások rögzítettek, a *má*-ban hirdeti, ma ad eligazítást fényükben annak az embernek, aki itt és most elkötelezi magát az Evangélium megvalósítására. *A hűség nem jelent konzerválást*, merev megőrzést. (Sajnos, a kommunista államokban elnyomott keresztények egy része — érthető, de nem igazolható okokból — így próbálta megvalósítani a hűséget. A zsinat szelleme még alig-alig hatolt be

egyes körökbe). Egy bizonyos « konzervativizmus » éppen a hűtlenség kifejezése lehet. Mert senki sem utasíthatja vissza a haladást, senki sem hanyagolhatja el rendszeresen az aggiornamentót anélkül, hogy meg ne hamisítaná éppen azt, amit meg akar őrizni! Hogy itt és most azt mondja az egyház, amit Krisztus szándéka szerint hirdetnie kell a mai embereknek, új nyelven kell szólnia, az Evangélium « inkulturációjára » van szükség. Mindig régit és újat kell előhoznia a kimeríthetetlen krisztusi tanításból. *Nova et vetera.*

A bukott kommunista-ateista rendszerben bírálták, befeketítették az egyházat és az egyháziakat. Sokszor ártatlanul. Az egyháztörténelemből csak a « sötét » korszakokat és tényeket emlegették. Egyébként a cenzúra miatt nem volt alkalmunk a védekezésre, a katolikus könyvkiadást és sajtót korlátozták, külön is tilos volt egyháztörténelemmel foglalkozó hittankönyvek vagy ilyen munkák kiadása. Az egyház története nem szeplőtelen, sok botrányos tény megtörtént, amit nem kell szépítenünk: a vallásháborúk, az inkvizíció és eretnekégetés, a lelki és az evilági hatalom összefonódása, visszaélés a lelki hatalommal, igazságtalanságok eltűrése stb. — tények, tárgyilagosan fel kell tárnunk azokat, miként mindazt a szépet és jót, amit az egyház a századok során tett szentjei és buzgó apostolai, szerzetesrendjei és elkötelezett világi hívei révén...

Jacques Maritain jegyezte meg egyszer: még vannak olyan keresztények, akik « illetlennek » találják, ha felfedjük az egyházban levő hiányosságokat, hibákat. « Az ember azt gondolná, félnek, hogy gondot okoznak ezzel az apologetikának ». Nos, lejárt annak az apologetikának a kora, amely elkendőzte a hibákat, amely mindent megszépített az egyháztörténelemben. Sohasem voltak ideális helyzetek a magyar egyháztörténelemben sem: a múlt században sem, a Horthy-korszakban sem, a 45 utáni nehéz években sem. A megszépítő messzeség idealizálása vagy a múlt árnyainak egyoldalú emlegetése egyaránt megtévesztő, elvon a jelen feladatoktól.

Az egyháziak és a világi keresztények nem örökölték az Istenember kiváltságát, aki bátran kijelenthette: « Ki vádolhat engem közületek bűnről? » (Jn 8,46). Ha már a megtestesülés és a kereszt botrány volt a zsidóknak, a pogányoknak pedig esztelenség, mennyivel inkább botrányos a nem hívők szemében az egyház emberi arca, az egyháziak hibái, a keresztények ellen-tanúságtétele

pl. éppen a szakadás, a megosztottság miatt. Nem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy az ökumenizmus az ateizmus korában a kereszténység létkérdése.

Szerencsére, ha abszolút számban meg is fogyatkoztunk, egyre több lesz az öntudatos hívő, aki teljesen elkötelezi magát a zsinat szellemében. Egyre kevesebb azok száma, akik a hithez való hűséget összetévesztik a szenvedélyes merevséggel, az intranzigenciát az intoleranciával (pl. Lefebvre tradicionalistái számára a lelkiismereti és vallásszabadság elismerése egyenlő a vallási relativizmussal!) Egyre kevesebben lesznek azok a klerikálisok (bár Magyarországon, miként a volt kommunista országokban általában, még erős a klerikalizmus, aminek következménye többek között a világiak visszaszorítása az egyházi életben), akik a kegyelem munkáját, Krisztus ügyének előrehaladását a papság társadalmi-politikai befolyásával mérik le, Isten dicsőségét a szolgáinak juttatott kiváltságok és előnyök alapján. Egyre kevesebben lesznek azok a katolikusok, akik számára mindaz merénylet az isteni rend ellen, ami a papság anyagi érdekeit vagy az egyház intézményeit támadja.

Az « evilágiságot », vagyis *az evilági valóságok jogos autonómiáját* — elismerjük a zsinattal (vö. GS 36 és 76), de elvetjük a szekularizmussá vált szekularizációt, amely kizárja a transzcendenciát, a Teremtőt és az ember természetfeletti hivatását, tehát az embert « egydimenzióssá » fokozza le. Azt is hangoztatjuk, hogy az Isten országa, az üdvösség műve haladását nem lehet lefokozni gazdasági haladásra, politikai felszabadításra. (Itt van bizonyos marxista befolyás alatt álló felszabadítás-teológiák és gyakorlatok egyoldalúsága, elhajlása, amire a Hittani Kongregáció figyelmeztetett). Az ember lelke mélyén nemcsak *jólétre*, hanem *több létre* vágyik; a hominizációt követő humanizáció a divinizációra nyílik, mivel az ember Isten képmása, *capax Dei*, nyitott a Végtelenre, Isten életében való részesedésre hivatott Krisztus Lelkében. Aki ezt a keresztény antropológiát felejti vagy tagadja a politikai elkötelezettségben, könnyen a marxista vagy más evilági utópiák útvesztőibe téved.

« Éppen a teremtés tényéből következik, hogy minden dolognak megvan a maga állaga, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei, és megvan a saját rendje: ezeket az embernek tisztelnie kell azzal, hogy elismeri a tudományok és művészetek

saját módszereit. Ha valóban tudományosan és az erkölcsi elvek szemmeltartásával folyik a módszeres kutatás, akkor ez egyetlen ismeretágban sem kerül soha igazi ellentétbe a hittel, hiszen a földi valóságok és a hit valóságai ugyanattól az Istentől erednek ». Majd miután kifejezte sajnálkozását a hit és a tudomány múltbeli konfliktusaiért (a jegyzetben utalva a Galilei-esetre is), a zsinat így folytatja: « Ha azonban *az evilági dolgok autonómiája* kifejezésen azt értik, hogy a teremtett dolgok nem függnek Istentől, és hogy az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhet velük, akkor minden istenhívő megérti, mennyire hamis ez a nézet. A teremtmény ugyanis a Teremtő nélkül a semmibe zuhan. Egyébként bármely vallás hívei mindig meghallották Isten szavát és megnyilatkozását a teremtmények nyelvén. Tegyük még hozzá, hogy ha Isten feledésbe merül, maga a teremtmény érthetetlenné válik » (GS 36).

2. *Keresztények a szekularizált világban*

Manapság lépten-nyomon szekularizációról, elvilágiasodásról, illetve Európa elkereszténytelenedéséről hallunk. A szekularizáció tény: a középkori teokratikus szemlélet, a lelki és evilági hatalom összefonódása megszűnt, az államot és az egyházat szétválasztották, a vallásgyakorlattal felhagynak a « hívők », a vallás kiszorul a közéletből és a törvényhozásból, legalábbis egy bizonyos laicizmus és liberalizmus a « privát » szférájába akarja visszaszorítani. Ami természetesen elfogadhatatlan a hívők számára, hiszen a kovász, a fény és a só szerepét kell betölteniök a világban, vagy az első századok felfogása szerint: szerepük az a társadalomban, mint a léleké a testben.

Óvatosaknak kell azonban lennünk, amikor Európa elkereszténytelenedéséről beszélünk. Erre figyelmeztetett az őszi püspöki szinóduson Willebrands bíboros is, amikor beszámolt az atyáknak az európai földrész vallási helyzetéről. Hiszen a középkorban sem volt teljesen keresztény Európa, mégha intézményeit a « chrétienté » határozta is meg, ahol összefonódott a lelki és a politikai hatalom. A « teokratikus » szemlélet és gyakorlat jellemezte a középkort: az egyházi hierarchia és a klérus vezető szerepet vitt a társadalmi-politikai-kulturális életben, részben azért is, mert a klerikusok voltak az « írástudók ». Tény az, hogy a középkorban

az egyház Európa nevelőanyja volt; a mai Európa nem érthető keresztény gyökerei nélkül. A francia forradalomtól kezdve a klérus és az egyház befolyása egyre inkább háttérbe szorult; a Galilei pertől kezdve a tudomány egyre függetlenebb lett; a filozófiában szétvált a hit és az ész « igazsága », majd Marx és Nietzsche nyomán egyre erősebb lett a gyökeres ateizmus, amely egy ideig anti-teizmus volt egyeseknél, most pedig az « Isten halála »-utáni, kereszténység-utáni kort a nyugodt (?) vallási közöny jellemzi: « megvagyunk Isten nélkül », mondják. Bár újabban — az embertelen totalitárius rendszerek bukásától függetlenül is — valami újabb vallásosság van éledőben. Egyre többen rádöbbennek arra, hogy Isten nélkül az ember is halott. « Ha a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik ». (H. de Lubac szavai, aki a háború másnapján kimutatta az istentelen humanizmus tragédiáját). A nácizmus és a bolsevizmus « emberarcú barbársága » figyelmeztetés lehet!

Galileitől IX. Piusz 1864-es Syllabusáig, sőt a X. Piusz alatti modernizmus idején is a hivatalos egyház küzdött a modern emancipációs folyamat ellen, megkérdőjelezte a tudomány és a kultúra, a politikai közösség autonómiáját, elítélte a modernséget mint modernizmust. A magyar Prohászka Ottokár is indexre került « modern » (a II. vatikáni zsinatot előre jelző!) nézetei miatt: a fejlődéselmélet és a társadalmi kérdés területén, de az egyházi élet reformját illetően is, csak a II. vatikáni zsinattal lettek meglepően « korszerűek » a székesfehérvári püspök haladó nézetei. Láttuk, hogy a zsinattal kopernikuszi fordulat következett be.

A mai világ — az « evilági », emancipált világ — kétségtelenül a szocializálódás és a nagyobb szolidaritás felé tart, a szabadabb és felelősebb emberek társadalma van kialakulóban ott, ahol a kultúrában és a közéletben (minden barbárság, erőszak, deviáns tünetek ellenére) érvényre jut a humanizmus. Hívők és nem hívők, a különböző világnézetű emberek egy bizonyos *konszenzust* keresnek az igazságosabb és békésebb világ építéséhez. A francia forradalomtól az ENSZ (1948-as) deklarációjáig az *alapvető emberi jogok elismerése* és különböző nemzetközi megegyezésekkel való « megerősítése » az a vonatkozási pont, amely — *egyetemes etikai értékek* kifejezéseként — lehetővé teszi a hívők és más világnézetűek párbeszédét és együttműködését a pluralista demokratikus társadalomban.

Persze még az ún. « szabad », liberális társadalmakban sem elegendő ezeknek a jogoknak a hirdetése, sőt az alkotmányba való felvétele; gondolkodni kell azok gyakorlati megvalósításáról is. A jogállamnak ezt garantálnia kell. A francia forradalom kétségkívül fontos állomást jelentett bizonyos polgári jogok kivívásában, de a Haladás hívei azt nem igen hangoztatják — amit Marx észrevett —, hogy ezek a polgári jogok végeredményben csak a polgárságnak, a jómódúaknak jelentettek változást. Az « egoista », « burzsoá » individualizmus gyakorlatilag kizárta e jogokból a szegényeket, a továbbra is kizsákmányolt proletárokat. A nyugati « liberalizmus » a mai napig szentesít bizonyos elnyomó struktúrákat (amint erre a pápák körlevelei felhívják a figyelmet), miként a « szocializmus » is lehet szép szó, az elnyomás és a diktatúra takarója, mégha igaz is az, hogy bizonyos « keresztény » (latinamerikai) országok sem valósítják meg a kereszténység « szociális elveit ». A szabadság, egyenlőség, testvériség kétségkívül — a forradalmakban « esztelenné » vált — evangéliumi eredetű elvek. A világ jövőjét egy bizonyos (humanista) *szocializmus* biztosíthatná, de ma még ez is, miként a sokat hangoztatott « demokrácia », sokértelmű.

Václav Hável még az 1989-es fordulat előtt, 1989 tavaszán írta, amikor megkapta a német könyvkereskedők béke-díját (mivel ő maga nem vehette át, egy színész barátja olvasta fel beszédét a frankfurti Pál-templomban):

> « Gorbacsov a piac és a szólásszabadság bevezetésével akarja megmenteni a szocializmust. Li Peng diákok lemészárlásával. Ceausescu pedig úgy, hogy bulldózerrel egyengeti el nemzetét. Vajon mit jelent a *szocializmus* szó az egyiknek a szájában, és mit a másik kettőjében? Miféle titokzatos dolog ez, amelyet ennyire különbözőképpen kell megmenteni? Az előbb a francia forradalomról és arról a szép nyilatkozatról beszéltem, amelyet a forradalom idején kibocsátottak. Ezt a nyilatkozatot egy úr írta alá, akit e fenséges, humánus szöveg nevében az elsők között végeztek ki. És utána még százak, talán ezrek következtek. Szabadság, egyenlőség, testvériség — micsoda fenséges szavak! És milyen félelmetessé válhat az, amit jelentenek: kivégzés előtt a kigombolt ing szabadsága, a meztelen nyakra lezuhanó guillotine sebességének egyenlősége és a testvériség abban a gyanús mennyben, ahol a Legfőbb Lény uralkodik! » (*Mérleg* 1989/4, 408).

Tulajdonképpen elvileg mindenki egyetért abban, hogy « mindent az ember érdekében kell elrendezni, minthogy az ember áll

a földi lét középpontjában és csúcsán », — kezdi antropológiai vázlatát a zsinati konstitúció (GS 12). « De mi is az ember? Sok és különféle egymásnak ellentmondó nézetet vallott és vall önmagáról ». Minden attól függ, hogy elfogadja-e valaki az ember transzcendenciáját, természetfeletti rendeltetését: *Istenhez rendelt lény.* « *Fecisti nos ad Te...* », vallja Szent Ágoston. Pascal pedig: « *L'homme passe infiniment l'homme* », az ember végtelenül túlszárnyalja az embert. Vagyis Isten képmása, isteni lény. Mi azt a *teljes humanizmust* valljuk, amelyet Jacques Maritain fejtett ki a két háború között, és amely VI. Pál szociális tanítását, illetve a zsinati konstitúciót is ihlette: « (A zsinat párbeszédet kezd az ember mivoltáról és végső rendeltetéséről), hiszen az embert, a személyt kell felemelni, és az emberek közössége vár megújításra. Ezért az ember áll minden fejtegetésünk középpontjában: az ember, a maga egységében és teljességében, aki test és aki lélek, van szíve és lelkiismerete, van értelme és akarata. A zsinat vallja, hogy az embernek nagyszerű hivatása van, és állítja, hogy valami isteni csíra szunnyad benne. Az egyház tehát felkínálja az emberiségnek őszinte együttműködését: segít megteremteni azt a mindenkire kiterjedő testvériséget, amely egyedül méltó ehhez a hivatáshoz » (GS 3).

Az emberi jogok elismeréséhez, a szabadság, egyenlőség és testvériség megvalósításához kapcsolódik a *demokrácia* eszméjének kibontakozása és fokozatos megvalósulása. Itt elsősorban nem politikai rendszerre gondolunk, hanem az emberi kapcsolatok új típusára, amelynek alapja minden ember egyenlő méltóságának tisztelete, elismerése, minden kiváltság és hátrányos megkülönböztetés eltörlése. Itt tehát mint *etikai eszményt* tekintjük a demokráciát, amelyért minden keresztény hívőnek el kell köteleznie magát. Ez a civilizáció új formája, amelyben a társadalmi « test » tagjai arra vannak hivatva, hogy maguk intézzék felelősen egyéni és közösségi sorsukat. Világos, hogy ezt az eszményt csak többé-kevésbé közelítik meg a különböző megvalósulóban levő demokráciák.

A legelterjedtebb a *liberális demokrácia*, amely eltörli a kényszert, a türelmetlenséget és a zsarnokságot, de politikai intézkedéseivel, törvényrendeleteivel nem mindig garantálja azt, hogy mindenki valóban élhessen a szabadsággal, mindenfajta alapvető szabadságjoggal. A « szabadság » sokszor csak kevesek

kiváltsága, nincsen sem egyenlőség, sem testvériség. Mert a szeretetet minimális kifejezése az igazságosság. Egyébként a szabadság nem olyasvalami, ami előre létezik, tehát amit csak meg kell őrizni, hanem olyan lehetőség, amit ki kell bontakoztatnunk. *Nem adottság, hanem feladat.* A szabadságot meg kell érlelnünk szabad elkötelezettségben, etikai értékek megvalósításában, felelős társadalmi-gazdasági-politikai tevékenységben. természetesen, mindez vonatkozik a keresztény hívőkre is.

Az Újszövetségben nem találunk « politikai teológiát » a modern értelemben, de találunk olyan szellemiséget, amely egy bizonyos politikai ethoszt sugall, irányelveket, erkölcsi intelmeket az egyéni és közösségi élethez, elsősorban is az ószövetségi törvényt beteljesítő krisztusi tanítást a kettős-egy szeretetről. Ma Isten országa eljövetelét nem a teokrácia szerint gondoljuk el, az égi és földi ország, a vallás és a politika nem olvadhat össze, vagyis nem gondoljuk azt, hogy az igazságosabb társadalom megszervezésével, a nagyobb demokráciával *közvetlenül* Isten országát építjük, eljövetelét siettetjük. Ez tévedés és utópia lenne. Isten országa emberi feltételeit valósítjuk meg; az ember humanizálásával előkészítjük a divinizációt: az emberibb körülmények megteremtésével lehetőséget az embernek, hogy teljesen kibontakozzék vallási téren is; de tudjuk, hogy az üdvösség Krisztus Lelkének a műve, a beteljesedés csak eszkatologikus lehet. Teilhard szép hasonlatával: előkészítjük az « egyetemes ostyát », amelyet Isten Lelke változtat át.

A keresztény hit lerombolja az istenített állam (uralkodó) mítoszát, a paradicsomi állapotokat ígérő hajdani és mai politikai messianizmus utópiáját. Helyette vallja a hivatalos tekintélynek való (nem vak!) engedelmességet, és sürgeti az állami közösség építését, még a keresztényüldözés idején is. A kereszténynek a rosszat jóval kell legyőznie. Az igazi « ellenállás » a jócselekedet, a politikai etika megtartása még az üldöztetés idején is. Nincs kétfajta erkölcs: az ellenállásé és az uralkodásé, hanem csak egyetlen erkölcs van: az isteni parancsok megtartása (vö. Róm 13,1-10).

Az öntudatos keresztény az értelmét használja az ítéletalkotásban, a politikai cselekvésben, választásban. Ebben segít a katolikus hívőnek az egyház szociális tanítása, amely — mint láttuk — nem ad minden helyzetben érvényes recepteket, hanem evangéliumi kritériumokat, irányelveket, normákat a döntéshez és

a cselekvéshez. A keresztény antropológia és társadalomtan az embert Isten teremtményének és Istenhez rendelt lénynek tekinti. Az ember misztériuma Istenébe kapcsolódik. Ezt vallja a teljes humanizmus. Az emberi léthez hozzátartozik a morális, amelyet Isten parancsolatai szabályoznak. Ez az erkölcs nem magánügy, hanem a közösség ügye is, az emberi együttélés szabályozója, ami a jogok és a kötelességek hálózatában fejeződik ki. A jó tisztelete, jótettek nélkül nem lehetséges a jó politika sem. A politikai tevékenység célkitűzése — keresztény szemlélet szerint — csakis ez lehet: érvényre juttatni az erkölcsi értékeket a közéletben, lehetőleg Isten törvényeihez igazítani a törvényhozást is.

A demokratikus szabadság nem jelentheti az értékektől való « megszabadulást »; ezek az értékek alkotják az *ethoszt*, amely a szókratészi, a keresztény vagy más etikai hagyományokhoz kapcsolódik. A « felvilágosult », kizárólag az észre támaszkodó, a hagyományt (kinyilatkoztatást) elvető, pusztán az egyéni belátást követő, önmeghatározó szabadság (tehát, amelyik nem kapcsolódik etikai értékekbe), könnyen teljes relativizmusba esik, és a gyakorlatban eljuthat a szabadossághoz, az erkölcsi anarchiához. Ez természetesen nem lehet a liberális demokrácia eszménye. Hívők és más világnézetűek párbeszédében ezért első feladat — politikai síkon is — bizonyos konszenzus keresése, és ebben vonatkozási pont lehet az emberi jogok egyetemes nyilatkozata. Ez kiindulópont is a « szeretet civilizációja » felé.

* * *

A hívő ember nem pusztán (hit) igazságokat fogad el, hanem átadja magát egy élő Személynek, a Szeretetnek. A kinyilatkoztatás, Isten Szava (Szentírás) közvetítő az élő Isten felé: az Ő üzenetét hozza el nekem, általa szólít, hív Országa építésére engem. A hívás a Szeretet-Istentől jön, és a feltámadt Krisztus Lelke teszi érzékennyé a szívet, hogy kitáruljon az Ajándéknak. Isten mindenkit « nevén nevez », különleges szeretettel, személyesen hív. Ez a hívása mindig aktuális: *itt és most* szólít az események, a nehézségek és feladatok, az engedelmesség, a kötelesség, a Törvény révén. A Törvény *heteronómiáját* Isten kegyelme változtatja át *autonómiává*, belülről ható dinamizmussá (Róm 5,5).

Istennel mindig a *konkrét szituációban* találkozunk, mindig egyedülálló helyzetben válaszolok szabadon a kegyelem hívására.

Természetes és természetfeletti adottságaim, egész múltam (hiszen tetteim megváltoztatnak!), a szabadságomat befolyásoló öröklött tulajdonságok és a külső körülmények, általános hivatásom (pap, szerzetes, világi hívő) és a jelenlegi hívás, valamint a hivatásnak és a hívásnak megfelelő kegyelem (*Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*): mindez olyan egyedülálló (kegyelmi) pillanatot teremt számomra, ami soha meg nem ismétlődik. « A szituáció olyan vallási valóság, amelyben az ember szembetalálja magát Istennel, a legfőbb Te-vel, egy soha meg nem ismétlődő, egyedülálló pillanatban » (F. Fuchs S.J.). A jelen az örökkévalóság ablaka.

Ebben az egyedülálló helyzetben kell választanom, elköteleznem magam; senki nem dönthet helyettem, senki nem cselekszik helyettem. Főleg nem Isten, a kegyelem: mert Ő cselekvővé tesz, felfokozza szabadságomat, hogy önmagam határozzam meg önmagamat az értékek hívására válaszolva, kötelezőnek fogadva el számomra ezt és ezt a törvényt vagy tanácsot, ezt és ezt a társadalmi vagy egyházi feladatot.

Sokszor azért kötelezzük el magunkat oly nehezen, mert nem látjuk a teendőt, nem vesszük észre, fogjuk fel a hívást. Máskor — mint az Apostol — látjuk a jót, helyeseljük is, mégis a rosszat tesszük rosszra hajló természetünk vagy más negatív befolyások hatására (vö. Róm 7,14-25). Világosságunk és erőnk Krisztus Lelke. S ha megtesszük az igazságot, ha előre megyünk a naponta kapott kis fényben, eljutunk a teljes Igazságra, a feltámadt Krisztusban megtaláljuk az Életet (vö. Jn 3,16-21).

E KÖTETBEN ÖSSZEGYŰJTÖTT ÍRÁSAIM EREDETI KÖZLÉSÉNEK HELYEI

I. RÉSZ: *A modern kor hajnalán*

1. *Pázmány Péter és a katolikus megújulás.* — Előadás a Svájci Magyar Irodalmi és Képzőművészeti Kör (SMIKK) 1983. okt. 25-31 között Lugánóban megrendezett konferenciáján. Megjelent a SMIKK kiadásában (Zürich 1985) közzétett gyüjtőkötet-ben: *Gesta Hungarorum* II. Történelmünk Mohácstól a kiegyezésig. 108-123. old.

2. *Pázmány Péter, az európai szellemáramlatok közvetítője.* — Készült a Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus 1991. augusztusában Szegeden megrendezendő ülésére.

3. *Pázmány Péter emlékezete.* A vitaíró és teológus portréjához. — Megjelent a *Katolikus Szemle* 1987/1. számában, 1-11. old.

4. *Pázmány Péter szeretetének kettős fókusza.* — *Vigilia,* 1988/1, 840-847. old.

5. *A keresztény lelkiség alapjai Pázmány Péternél.* — *Szolgálat,* 1987/1, 30-40. old.

6. *A jezsuita iskoladrámák szellemtörténeti helyzete.* — Előadás a Noszvajon (Eger mellett) 1988. okt. 13-15 között rendezett tudományos konferencián. Megjelent az *Iskoladráma és folklór* c. kiadványban a konferencia összes anyagával (« Folklór és etnográfia » 50), Debrecen, 1989, 15-23. old.

7. *Kegyelem és szabadság az ignáci lelkiségben.* — Bevezető tanumány a *Loyolai Szent Ignác írásaiból* c. szövegválogatáshoz, Róma 1990, 13-23. old.

II. RÉSZ: *Modernizmus és modernség — tegnap és ma*

1. *A modernista válság tegnap és ma.* — *Mérleg,* 1983/1, 64-80. old. A hit megértése szolgálatában. (40 éve halt meg M. Blondel.) — Új Ember, 1989. ápr. 9.

2. *Prohászka Ottokár.* — *Prohászka időszerűsége.* Némileg rövidítve megjelent az *Ahogy Lehet* 147. számában (São Paulo, 1965. július-augusztus, 3-21. old. — *Prohászka Ottokár — próféta.* — Megjelent *A szeretet hullámhosszán* c. könyvemben, Róma 1977, 240-250. old. — *Prohászka « modern katolicizmusa ».* — *Távlatok* 1991/1. (Előzőleg rövidebben elhangzott a Vatikáni Rádióban).

3. *Teilhard de Chardin.* — Megjelent: *A szeretet hullámhosszán,* 251-271.

4. *A kétségbeesett remény prófétája.* (Unamuno) — *Szolgálat,* 1990/3, 53-68. old.

5. *Vallomás a kassai Ulyssesről.* Márai megváltás-keresése. — *Új Írás,* 1990. május, 87-93. — Eredetileg mint előadás elhangzott a MTA Márai ülésszakán, 1989. nov. 13-án a Kossuth-Klubban.

6. *Németh László hite.* A hitetlenül is hívő író üdvösség-keresése. — Előadás Budapesten a Ráday Kollégiumban a Németh László-emlékülésen, 1991. április 9-én.

7. *Túl a nihilizmuson?* (Mai irodalom és kereszténység). — *Mérleg,* 1989/4, 413-430. old. — Rövidebb változatban (mint a KÉSZ rendezésében 1989. júl. 9-én a budapesti Adalbertinumban tartott előadás összefoglalása): *Jel,* 1989/3-4, 38-40. old.

III. RÉSZ: *Keresztények a korfordulón.* (Zsinat és korszerűsödés)

1. *Emberi jövő és keresztény reménység.* Marxtól Moltmannig. — Készült 1988-ban egy, az utópiáról tervezett gyűjtőkötet számára. Itt jelenik meg először.

2. *Egyházunk a korfordulón.* A zsinattól II. János Pálig. — *Vigilia,* 1991/1, 14-20. old.

3. *Erkölcs a szekularizált világban.* — *Kortárs,* 1991. április.

4. *Materializmus és keresztény értékek.* — *Szolgálat,* 1990/4, 24-42. old.

5. *A teológia új korszaka felé?* (Módszer és igazság a mai teológiában). — *Mérleg* 1987/4, 374-392 old.

6. *A «Kölni Nyilatkozat» és ami mögötte van.* Fokozódik a Róma-ellenes komplexus? *Szolgálat,* 1990/1, 82-91. old.

7. *A Zsinat nyomdokain.* Hol tart Európában az aggiornamento? — Készült a Szennay András 70. születésnapjára kiadott ünnepi kötet számára.

8. *Keresztények a világban* (A II. vatikáni zsinat tanítása szerint), *Távlatok,* 1991/1, 4-15. old.

TARTALOM

« NAPFOGYATKOZÁS » – (Előszó) 5

KERESZTÉNYSÉG ÉS MODERNSÉG – (Bevezető) 9

I. A modern kor hajnalán . . 11

II. A modern ateizmus kialakulása 19

1. *Voltaire-től Feuerbachig* 20
2. *Feuerbach és a vallás illúziója* 24
3. *Nietzsche és Dosztojevszkij* 27
4. *Auguste Comte pozitivizmusa* 35
5. *Marx abszolút ateizmusa* 39

III. Az Egyház – szemben a modernséggel (A modernizmustól a zsinatig) 45

1. *A modernista válság* 46
2. *A teológiai megújulás és az « új teológia »* . . . 49
3. *Teológia a II. vatikáni zsinaton* 56
4. *P. Chenu és P. H. de Lubac – a zsinat után* . 60

IV. A zsinati egyház – szemben a modern evilágisággal 69

1. *Az ateizmus az idők jele?* 71
2. *Az ateizmus kérdése a Zsinaton* . . . 76

I.
A MODERN KOR HAJNALÁN
(Pázmány és a jezsuiták)

1. PÁZMÁNY PÉTER ÉS A KATOLIKUS MEGÚJULÁS 87

I. Reform és reformáció 88

II. Pázmány és a katolikus megújhodás 93

1. *A megújhodás kezdetei* 93
2. *Pázmány hazai pályakezdése* 94
3. *A jezsuita író és apostol (1607-1616)* . . . 97
4. *Az esztergomi érsek (1616-1637)* 101
5. *Epilógus: a nyelvművész* 104

2. PÁZMÁNY PÉTER, AZ EURÓPAI SZELLEMÁRAMLATOK KÖZVETÍTŐJE – (Az *Opera Omnia* Pázmány életművében) . . 106

1. *Szellemi légkör Rómában és Grazban a XVI/XVII. századfordulón* 109
2. *Pázmány – Arisztotelész értelmezője* 113
3. *A teológus Pázmány és Szent Tamás* 118

3. PÁZMÁNY PÉTER EMLÉKEZETE – (A vitaíró és teológus portréjához) 125

4. PÁZMÁNY SZERETETÉNEK KETTŐS FÓKUSZA . 137

1. *Pázmány magyarsága* . . . 139
2. *Pázmány « ökumenizmusa »* . 144

5. A KERESZTÉNY LELKISÉG ALAPJAI PÁZMÁNY PÉTERNÉL 151

1. *Pázmány egyházszemlélete* 151
2. *A keresztény lelkiség alapjai a prédikációkban* . 156

6. A JEZSUITA ISKOLADRÁMÁK SZELLEMTÖRTÉNETI HÁTTERE 164

7. KEGYELEM ÉS SZABADSÁG AZ IGNÁCI LELKISÉGBEN 173

II.
MODERNIZMUS ÉS MODERNSÉG TEGNAP ÉS MA

1. MODERNISTA VÁLSÁG TEGNAP ÉS MA . 185

1. *A modernizmus dokumentációja* . . 187
2. *A modernizmus filozófiájához* . . . 190
3. *Modernista válság tegnap és ma* . 193
4. *A jelenkori válság* 195
5. *Blondel és a modernizmus* . . 197
6. *Laberthonnière és barátai* . . . 199

Irodalom 291

A hit megértése szolgálatában – (40 éve halt meg M. Blondel) 202

2. PROHÁSZKA OTTOKÁR . . 207

Prohászka időszerűsége . . 207

I. Prohászka pályája 209
II. Prohászka, a gondolkodó . 213

1. *Darwin és a fejlődéstan* . . 215
2. *Marx és a szociális kérdés* . . 220
3. *Bergson és az « új filozófia »* . 225

a) *Ismeret és cselekvés* . 226
b) *Az intuíció kérdése* . . 229

Prohászka Ottokár – próféta 232

Prohászka « modern katolicizmusa » (Az 1990-es válogatásról) . . 241

3. TEILHARD DE CHARDIN – (1881-1955) . . 246
1. *Teilhard általánosított evolucionizmusa* 249
2. *A fejlődő világegyetem és az egyetemes Krisztus* . . . 255
3. *Az emberi erőfeszítés megszentelése* 258

4. A KÉTSÉGBEESETT REMÉNY PRÓFÉTÁJA – Unamuno lelki útja (1864-1936) 263
1. *Unamuno életútja* 264
2. *Az ész és a szív csatája: az 1897-es megtérés* . . . 267
3. *Hinni Istenben – «hinni akarni»* 270
4. *A halálra-szánt-lény hősies reménye* 273
5. *A költő Unamuno Krisztusa* 277

5. VALLOMÁS A KASSAI ULYSSESRŐL – Márai megváltáskeresése 281

6. NÉMETH LÁSZLÓ HITE – A hitetlenül is hívő író üdvösségkeresése 292
1. *Értelmezések* 293
2. *Németh önmagáról* 299
3. *Mit hitt Németh László?* 304

7. TÚL A NIHILIZMUSON? – (Mai irodalom és kereszténység) 311
1. *Korunk szellemi körképéhez* . . 311
2. *Bibliai témák mai regényekben* . 316
3. *Claudel utóélete* 320
4. *«A mély ének»* 324
Irodalom . . 330

III.
KERESZTÉNYEK A KORFORDULÓN
(Zsinat és korszerűsödés)

1. EMBERI JÖVŐ ÉS KERESZTÉNY REMÉNYSÉG – *Marxtól Moltmannig* 335

2. EGYHÁZUNK A KORFORDULÓN – A zsinattól II. János Pálig 345
1. *Az egyház a modernség kihívásával szemben* . 346
2. *II. János Pál a kritikák keresztтüzében* . . . 351

3. ERKÖLCS A SZEKULARIZÁLT VILÁGBAN . 358
1. *Sartre példája: az abszurdtól a testvériség felé* . 360
2. *A szabadság és az erkölcsi törvény* 364
Irodalom 373

4. MATERIALIZMUS ÉS KERESZTÉNY ÉRTÉKEK — (Az etikai támpontok közös keresése tegnap és ma) . . . 374
1. *Keresztények és marxisták tegnapi párbeszéde* 376
2. *Párbeszéd hívők és nem hívők között az etika alapjairól* . 384
a) *Szekularizálódás és etika* . . 385
b) *Konszenzus felé?* . . . 389

5. A TEOLÓGIA ÚJ KORSZAKA FELÉ? — (Módszer és igazság a mai teológiában) 395
1. *Mai áramlatok — pluralizmus* . . 396
2. *Módszer és igazság* 399
3. *Dogmák — dogmatizmus nélkül* . . 405
Felhasznált irodalom . 412

6. A « KÖLNI NYILATKOZAT » ÉS AMI MÖGÖTTE VAN — Fokozódik a Róma-ellenes komplexus? 414

7. A ZSINAT NYOMDOKAIN — *Hol tart Európában az aggiornamento?* 427
I. A II. vatikáni zsinat (1959-1965) — (Előzményei, értelmezése, befogadása) 427
1. *Előzmények* 427
2. *Értelmezések* 430
3. *A zsinat befogadása (recepciója)* . . 434
II. A zsinati aggiornamento helyzete . 436
1. *A zsinat: hivatás és feladat* . . . 436
2. *Helytállás a szekularizált világban* . 439

8. KERESZTÉNYEK A VILÁGBAN — (A II. vatikáni zsinat tanítása szerint) 444
1. *A zsinattal bekövetkezett « kopernikuszi fordulat »* . 445
2. *Keresztények a szekularizált világban* . . . 451

E KÖTETBEN ÖSSZEGYŰJTÖTT ÍRÁSAIM EREDETI KÖZLÉSÉNEK HELYEI 458
I. rész: *A modern kor hajnalán* 458
II. rész: *Modernizmus és modernség — tegnap és ma* 458
III. rész: *Keresztények a korfordulón* (Zsinat és korszerűsödés) . . 459

TARTALOM . 460

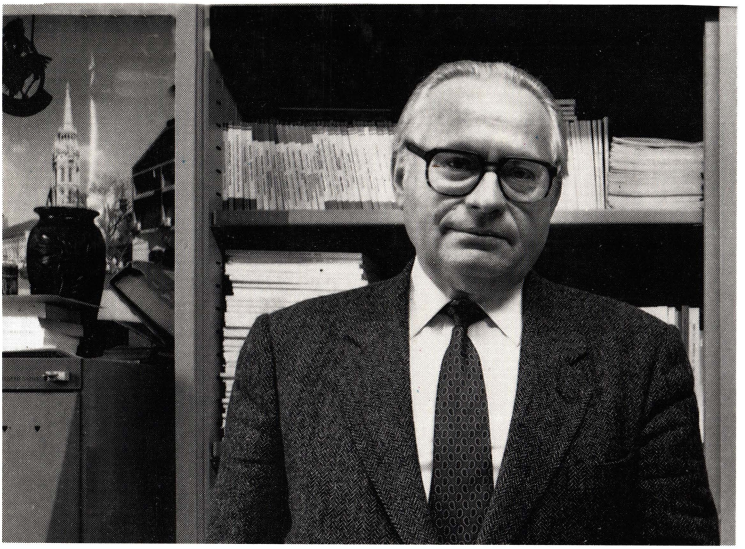
SZABÓ FERENC KÖNYVEI

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.
Párbeszéd a hitről. Budapest 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.
Személy, házasság és család. Róma 1988.
Arcod keresem. Istenkeresők vallomásai. Róma 1988.
Hans Urs von Balthasar. Róma 1989.
F. Varillon önmagáról. Róma 1990.
Y. Montcheuil S.J., *Világ világossága.* Budapest 1990.



Szabó Ferenc S.J. — 1931. február 4-én született Kálocfán (Zala m.) 1953-ban lépett a jezsuita rendbe, miután már egy-egy évet tanult az egri és a szombathelyi szemináriumban. 1953-56 között Budapesten az Idegen Nyelvek Főiskoláján, majd az ELTE bölcsészeti karán francia-magyar irodalmat hallgatott, közben a rendi noviciátust végezte. 1956 novemberében hagyta el hazáját. Fél évet Ausztriában töltött. Leuvenben filozófiai és teológiai licenciátust szerzett. 1962-ben szentelték pappá Brüsszelben. 1964-66 között Párizsban teológiai doktorátust szerzett Szent Ambrus krisztológiájából. 1967-től a Vatikáni Rádió magyar műsorának szerkesztője, majd vezetője. Rádiós tevékenysége mellett számos könyvet és tanulmányt írt, fordított, szerkesztett és adott ki, részben mások közreműködésével. Szellemtörténeti, filozófiai, teológiai és irodalmi témák feldolgozása mellett költemények-kel és műfordításokkal is jelentkezett. Az utóbbi években főleg Pázmány Péter életművét, ezen belül is grazi tanári munkásságát és teológiáját tanulmányozta. Ebben a tanulmánykötetében mintegy összegezi negyedszázados írói munkássága főbb gondolatait: Pázmányon kívül a modern kor világnézeti fejlődését, a szekularizmus és ateizmus, illetve a korszerű keresztény eszmék változását mutatja be: korunk szellemi körképének vázlatához ad szempontokat.