PÁRBESZÉD A HITRŐL

szabó ferenc

MARX Moltmann BLONDEL
PROHÁSZKA Marcel ADY
Bultmann RAHNER Thüsing
PANNENBERG GYERGYAI
Duquoc CLAUDEL Guardini
NÉMETH Beckett FELLINI
Gide WEÖRES MARITAIN
GREENE Russell BABITS
KODOLÁNYI SILONE Proust
Green PÉGUY Bergman
PILINSZKY Teilhard RÓNAY

PÁRBESZÉD A HITRŐL

SZABÓ FERENC S.J.

PÁRBESZÉD A HITRŐL

TANULMÁNYOK ÉS MEGEMLÉKEZÉSEK

A szerző kiadása
RÓMA
1975

Cum permissu Superiorum

A fedőlapot Szokoly György tervezte

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

Bevezető

Az eszmék és az emberek megértésének alapvető feltétele a tisztelet és a szeretet. Ez az egyetlen útja a párbeszédnek is. « *A tiszteletet és a szeretetet ki kell terjesztenünk azokra is, akik társadalmi, politikai vagy akár még vallási kérdésekben is másként vélekednek, vagy más magatartást tanúsítanak, mint mi. Mert minél nagyobb emberséggel és szeretettel igyekszünk gondolatvilágukmélyére hatolni, annál könnyebben kezdhetünk velük párbeszédet* » (Gaudium et Spes, 28).

Azoknak a humanistáknak, akik még hisznek a fejlődésben, Teilhard szavaival « *közös frontot* » *kell alkotniok, hogy helyes irányban vigyék előre a világegyetem fejlődését. Mert az atomkorszak hajnalán, amikor az emberi jövő, egész civilizációnk sorsa és az emberiség léte forog kockán, nem hagyatkozhatunk a vak véletlenre vagy a biológiai fejlődés mechanizmusára. Egy bizonyos* « *konspirációra* », *egyetemes emberi összefogásra van szükség, — ennek pedig elengedhetetlen feltétele a párbeszéd.*

Roger Garaudy, a francia marxista ezeket írta a Zsinat után megjelent, A kiátkozástól a párbeszédig *c. könyvében* (De l'anathème au dialogue, *Plon, Párizs, 1965, 12):* « *Ezen a földgolyón, a világűrben hárommilliárd emberrel ingó hajón, amelyet személyzete minden pillanatban elsüllyeszthet, két nagy világnézet lelkesíti az embereket: száz meg száz millió közülük a vallásos hitben találja meg élete és halála értelmét, sőt az emberi történelem értelmét is; száz meg száz millió férfi és nő számára a kommunizmusban ölt alakot a földi reménykedés, és kap értelmet a történelem. Ez ennek a századnak letagadhatatlan ténye: az ember jövőjét nem lehet sem a hívők ellen, sem nélkülük megépíteni; az ember jövőjét nem lehet a kommunisták ellen, sem nélkülük megépíteni* ».

Kétségtelen, hogy a hívő keresztények és a marxisták párbeszéde első helyen említendő; nemcsak azért, mivel minket, magyarokat ez közvetlenebbül

érint, de azért is, mert a jövő építésében ez a két front a legszámottevőbb. Ez persze nem jelenti azt, hogy a világnézetek és hitek széles skálájára nem kell figyelnünk. Iszlám és a keleti vallások, az ősi afrikai vallások vagy a « kereszténység utáni » Nyugat pótvallásai, általános agnoszticizmus vagy egyenesen meddő nihilizmus: a « hitek » számtalan változata. Az Egyház ezek híveivel is keresi a párbeszédet, az együttműködést. « Hitet » mondunk, mert — szerintünk — még a hitetlenek vagy szkeptikusok is vallanak valamiféle hitet. Példa erre a Sartre köréhez tartozó ateista, Francis Jeanson vallomása: Egy hitetlen hite (= La Foi d'un incroyant, *Seuil, 1963): « Hiszem azt, hogy nincs se Isten, se ördög az embereken túl, nincsen se Jó, se Rossz, se Igaz, se Hamis. Hiszem, hogy végül is minden vallás embertelen lesz, hogy minden erkölcs demoralizálja az embert, és hogy semmiféle igazság nem ad soha számot arról az aktusról, amely révén a tudat ezt az igazságot visszautasítja vagy amelyben el akarja veszíteni magát. Hiszem, hogy önmagunkban kell léteznünk, magunknak kell értelmet adnunk életünknek azzal, hogy megéljük, és hiszem azt, hogy valamennyien külön-külön semmik vagyunk, semmink sincs, de együtt mindent megtehetünk... » — Jeanson hitvallása lényegében még optimista: azért relativizál isteneszmét és minden értéket, hogy az ember végtelen teremtő lehetőségeit magasztalja.*

Mások, mint pl. a biológus Jean Rostand vagy a strukturalista etnológus C. Lévi-Strauss, sokkal pesszimistább « hitet » (ideológiát) hirdetnek. Elég, ha itt a strukturalizmus vezéralakjának azokat a gondolatait idézzük, amelyeket a Szomorú trópusok *végén olvashatunk: « A világ ember nélkül kezdődött, és nélküle fejeződik be... Ami az emberi szellem alkotásait illeti, értelmük csak ennek a szellemnek a viszonylatában létezik, és mihelyt ez eltűnik, majd ezek is beolvadnak a káoszba. Úgy, hogy összefüggésében úgy írhatjuk le a civilizációt, mint egy csodálatosan bonyolult gépezetet, amelyben az vonz bennünket, hogy látni akarjuk, milyen lehetősége van világunknak a fennmaradásra, ha ugyan nem az volt a rendeltetése, hogy azt valósítsa meg, amit a fizikusok entrópiának neveznek, vagyis tehe-*

tetlenségnek. Minden szó, amit váltunk, minden kinyomtatott szó kapcsolatot létesít két beszélgető fél közt, mert elsimít egy olyan felszínt, amelyben annak előtte egyenetlenséget teremtett valami információ, vagyis egy nagyobb szervezettség. Antropológia helyett inkább « entropológiá »-t kellene írnunk, vagyis egy olyan tan nevét, amely arra hivatott, hogy legfontosabb megnyilvánulásaiban tanulmányozza ezt a szétbomlási folyamatot » (C. Lévi-Strauss, Szomorú trópusok, *Európa kiadó, Budapest, 1973, 472-473).*

Világos, hogy az ilyen « hitek » nem igen adnak lendületet az emberi cselekvésnek. A hitek igazságát a valóságalakító erő verifikálja. Nem mintha az igazságtartalom nem lenne fontos. Manapság talán túlságosan hangsúlyozzák a teológusok az « ortopraxis »-t az ortodoxia kárára. De annyi bizonyos — ez Szent János első levelének világos tanítása —, hogy az Isten Fiában való hitnek a testvéri szeretetben kell gyümölcsöznie. És lehetséges az, hogy valaki « helyesen » beszél Jézusról, Istenről, a dogmákról, de valójában nem hisz. « Alapvető különbség van e két magatartás között: egyrészt megismerni Jézust, úgy beszélni róla, mintha az ember hinne benne, és másrészt valóban hinni benne, olyan hittel, amelyet nem lehet elválasztani az élettől anélkül, hogy az el ne veszítené minden értelmét » (Marcel Légaut).

Amikor a keresztény párbeszédet kezd nem hivőkkel, más világnézetet vallókkal, mindenekelőtt élő hitéről tanúskodik, és nem propagandát fejt ki, nem « téríteni » akar. Figyel a másik igazságára, mert — jóllehet tudja azt, hogy az Igazsághoz csatlakozott, amikor Krisztushoz szegődött — nem gondolja azt, hogy ő birtokolja a teljes igazságot. Lacordaire mondotta helyesen: « Nem az én igazamról akarom meggyőzni a másikat, hanem arra törekszem, hogy egy magasabb igazságban egyesüljek vele ».

A merev rendszerek között lehetetlen, az élő emberek között mindig lehetséges a párbeszéd, ha megvan a felekben a kellő készség. János pápa megkülönböztetésére gondoljunk (Pacem in terris, *158-159), amelyet VI. Pál dialógus-körlevele* (Ecclesiam

suam) *is idéz: különbséget kell tennünk a tévedő és a tévedés, a társadalmi mozgalmak és az ideológiák között. Egyedül Istenre tartozik az ítélet, mert csak ő lát az emberszívekbe. Ha viszont valaki kifejezi (szóban vagy írásban) eszméit, arról ítéletet alkothatunk (anélkül, hogy az embert elítélnénk), hiszen a szellem objektivációinak objektív értékük van. Végelemzésben persze sose tudhatjuk egészen pontosan, mit fejezett ki valaki belső drámájából.*

* * *

Az itt összegyűjtött tanulmányokat, megemlékezéseket és kritikákat ebben a szellemben teszem közzé. Nyitottan szemléltem a valóságot, és őszintén kerestem a párbeszédet kortársainkkal. Keresztény szemmel néztem korunk szellemi helyzetét, a hit és hitetlenség mai szembesüléseit. Vallom azt, hogy a hit nem akadálya a tárgyilagos valóságlátásnak és az emberek megértésének. Ellenkezőleg: teljesebb tapasztalathoz segít, és megvilágítja az emberi dráma rejtett dimenzióit.

Az első rész nagyobb lélegzetű tanulmányai újabb távlatokat nyitnak: korunk néhány jellemző eszmeáramlatát mutatják be; a második rész (időrendben közölt) megemlékezései és kritikái mai írók, művészek és gondolkodók egzisztenciális magatartásán ill. életművén keresztül világítanak rá a hit és hitetlenség drámájára. Szinte valamennyi írás megjelent már különböző folyóiratokban (Katolikus Szemle, Mérleg, Szolgálat, Vigilia). A II. részbe felvettem néhány, a Vatikáni Rádióban elhangzott előadást. Az egyes tanulmányok vagy megemlékezések néha « keresztezik », tehát ki is egészítik egymást.

Róma, 1974 Karácsonyán

I. ÚJ TÁVLATOK

Emberi jövő és keresztény reménység

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

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

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

---

[1] Jelentős bibliográfia René Laurentin, *Novelles dimensions de l'espérence* (Cerf, Párizs, 1972) c. könyve végén: « Bibliographie sur l'espérence », pp. 163-181. - Tanulmányunk főforrásai: Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoff-*

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

Marxtól Moltmannig

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

Tudjuk, hogy Lukács György a világháború végén megtagadta « misztikus » múltját. Bloch viszont ebben az időben közzétette az *Utópia szellemét*, 1938-39-ben pedig megírta *Das Prinzip Hoffnung* (=A reménység elve) c. nagy munkáját, amely először (két kötetben) 1954-55-ben jelent meg. Bloch a fiatal (« hegeliánus ») Marx, a zsidó messianizmus

---

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

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

[3] *Uo.* 30.

és a kereszténység eszméit ötvözi ebben a különös könyvben. Lássuk röviden ennek a « *Meta-Religion* »-nak főbb tételeit és Moltmann kritikáját [4].

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

Aki tehát a vallást, nevezetesen a kereszténységet örökségként akarja, annak örökölnie kell az eszkatológikus reménységet; ezért vissza kell vezetnie a vallást ontikus eredetéhez. A lesújtott teremtmény sóhaja az öröm, a boldogság, a « haza » után — ez a sóhaj a vallás forrása —, Bloch szerint az ember megosztottságából (« *Zwiespalt* ») ered: abból a szakadékból, amely mostani megjelenése és még ki nem alakult természete között tátong; ezt a szakadást akarja betölteni a vallás. A vallásnak ez az értelmezése túlhalad a klasszikus marxista valláskritikán. Bloch a hégeliánus Marxon túl sokat merített a protestáns misztikából kinövő [6] Feuer-

---

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

[5] Marx, *Frühschriften*, ed. Landshut, 1953, 208.

[6] Moltmann hivatkozik R. Lorenz tanulmányára (*Evangelische Theologie*, 1957, 151 kk): Feuerbach filozófiája a

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

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

Marx átvette Feuerbach valláskritikáját (redukcióját) de antropológiáját módosította: történelmi és dialektikus materializmusa az emberből indul ki, aki átalakítja külső körülményeit és átalakítja önmagát is. Az ember és világa nem «közvetlenül adott tárgy », amely öröktől fogva és állandóan hasonló önmagához. Az ember lényegét csak megvalósulása után fedezi fel, az általa teremtett világ, állam, társadalom átalakítása révén. Marx nem az eget bírálja, nem az isteneket hozza le a földre, hanem valláskritikája a föld, a jog, a teológia, a politika kritikája lesz. A vallás gyökerei Marx szerint az em-

---

protestáns misztikában gyökerezik; de Moltmann szerint Luther krisztológiájából és úrvacsora tanából is sok idézet szerepel Feuerbachnál.

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

[8] Bloch is, Moltmann is hégeli értelemben használja a *Vermittlung, unmittelbar* kifejezéseket.

bernek az emberekkel és a természettel való konfliktusaiból erednek. A vallás megoldása csakis a konfliktusok megszüntetésében — az elidegenedés megszüntetésében —, a társadalmi forradalomban található meg, amely az embernek a természettel és önmagával szembeni ellentétét megszünteti. Emlékezzünk a párizsi kéziratok híres szövegére: « A *kommunizmus* mint a *magántulajdonnak* — mint *emberi önelidegenülésnek* — *pozitív* megszüntetése és ezért mint az *emberi* lényegnek az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása:* ezért mint az embernek *társadalmi,* azaz emberi emberként a 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 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 »[9].

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

---

[9] Marx, *Gazdasági-Filozófiai Kéziratok*, Budapest, 1970, 1970, 68-69. lapok.

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

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

---

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

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

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

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

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

tudja, hogy semmi sem « nagyon jó » addig, míg « minden újjá nem lesz »... » [11].

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

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

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

---

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

abszurdba, hanem *igen* annak a személyes Szeretetnek, aki — G. Marcel szavaival — ezt mondja: « Te, te nem halsz meg ».

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

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

Ez a hit az alapja a keresztény reménységnek, amely — mondottuk — nem naív optimizmus és nem jelent problémamentes evilági életet. A hamis

---

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

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

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

Persze, újabban meg az ellenkező véglet kísért: a naturalizmus és a horizontalizmus. Bizonyos tendenciák (a « felszabadítás teológiája » és felszabadító mozgalmak) az üdvösség transzcendens vonatkozásait felejtik, Isten országának abszolút elsőbbségét elhanyagolják, következésképp reménységük is evilági reménykedés vagy csalóka utópia lesz. Gyöke-

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

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

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

* * *

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

A keresztény reménység nem naív optimizmus; kettős pillére a halál és a feltámadás. Az Egyház a húsvéti misztériumot hirdeti és éli mindaddig, míg az Úr újra el nem jön. Meghalni és feltámadni Krisztussal, ez a keresztény egzisztencia törvénye. A keresztény *homo viator:* állandóan elszakad a földtől, biztonságos világától, önmagától, hogy hittel és reménységgel ráhagyatkozzék a Szeretetre. Előre

megy a bizonytalanul is biztos jövő felé, ahol Isten vár rá. Reménységének gyökere tehát a hit (« Hittünk a Szeretetnek »), záloga pedig az az isteni szeretet, amelyet a Lélek ad szívébe és amelyet a testvéri szeretetben gyümölcsöztet.

(1974)

A vallás — ópium a népnek?

A marxi valláskritika kritikájához

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

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

---

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

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

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

Materialista világnézet és vallási elidegenülés

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

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

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

A Szerző a továbbiakban is visszatér a materializmus alapelveire. A vallást a hamis tudat formájának fogja fel (Marx és Engels nézeteit követve). Hangsúlyozza az emberi tudat anyagi meghatározottságait, leírja a mindennapi tudat (a vallásos tu-

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

Ezeket a viszonyokat Marx részletesebben elemzi a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban: itt ír a társadalmi és ezen belül a vallási *elidegenülésről* is. Lukács megjegyzi, hogy e *Kéziratok*-ban még érezhető a fiatal Marxon Hegel és Feuerbach hatása. Csakugyan maga az « elidegenülés » (*Entfremdung*) kifejezés is hegeli kategória. Marx érettebb korszakában ritkábban használta, de később is előfordul nála, főleg, amikor az elidegenülést hordozó társa-

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

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

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

Marx materializmusának genezise és önellentmondása

Ismeres, hogy a fiatal Marx sokat köszön Hegelnek (dialektika), Feuerbach valláskritikájának, a francia szocializmusnak és a zsidó Moses Hess eszkatológikus gondolatainak [3]. Marx pályafutását a német filozófiai idealizmus hanyatlása idején kezdte és akkor fejezte be, amikor a 19. századi pozitivizmus domináns lett az európai gondolkodásban. A kulturális változás hihetlen mértékben meggyorsult; Marx meg akarta érteni ezt a mutációt; meg akarta határozni e változás kulturális, szociológiai és gazdasági feltételeit, vagyis azt, hogy az ember miként valósítja meg önmagát a kultúrában, civilizációban, a társadalomban. Erre törekedett már a német idealizmus is. Hegel nyitotta meg az utat; de Marx fokozottabban a praxis és a közgazdaság felé fordult. Lássuk ezt kissé részletesebben. Kant kételkedni kezd a metafizikai megismerés érvényességében. Utána Fichte és még inkább a romantikus filozófusok helyettesíteni akarják a régi metafizikát: valamiképpen megkisérlik rekonstruálni az objektív világot a szubjektív valóságokból kiindulva. Ez a követlen szubjektív valóság Kantnál a tapasztalati morális imperatívusz lesz. Fichtenél az erkölcsi idealizmus új metafizika principiumává emelkedik. Végül a romantikus filozófiában a szubjektív konstrukció alapelve az érzelem egyfajta kifejezési formájává válik. Mindenütt a szubjektum elsőbbsége. Ekkor jött Hegel. Bármint ítéljük is meg vállalkozása eredményeit, egy bizonyos: szándéka az volt, hogy kiengesztelje a szubjektumot a világ szubsztanciájával, a gondolkodást a valósággal, az észt a történelemmel. Egész filozófiája azt célozza, hogy felfedezze azt az eszközt, amely révén a szellem ténylegesen utat tör magának, hogy elérje az objektivitást az igazi történelmi világban, anélkül hogy elveszítené

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

magát ebben a folyamatban. (Az Állam lesz szemében az objektív szellem megvalósulásainak legtökéletesebbje.) A szellem objektivációjának — az objektivitásnak — ez a vágya Hegelnél annyira szenvedélyes, hogy gyanús lesz Marx szemében. Úgy tűnik, hogy Hegel kanonizál mindenfajta intézményt, a politikai társadalom bármilyen formáját. És e ponton jogos Marx kritikája.

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

Marx a hegeli dialektikát először arra használja fel, hogy megmagyarázza az elidegenülés eredetét: tudjuk, hogy a gazdasági elidegenítést (kizsákmányolást) tartja minden elidegenedés gyökerének. De ezzel az elemzéssel Marx csak a kapitalista elidegenítés *lehetőségének* magyarázatához jut el. A tőke magántulajdonából eredő kizsákmányolás lehetősége ténylegesen akkor lesz kizsákmányolássá, amikor a munkást megfosztják munkája gyümölcsétől. Marx maga mondja, hogy az eredeti tőkefelhalmozás történetét « tűzzel és vérrel » írták. Másszóval azt kell mondanunk, hogy itt az emberi szabadság gyakorlásáról, erőszakról van szó, nem pusztán gazdasági tényezőkről. Mivel Marx nem számolt eléggé az emberi szabadsággal, nem tudta teljesen megmagyarázni a kizsákmányolást, az elidegene-

dést. Marx a különböző elidegenedések (ideológiák, filozófia, vallás) gyökerét a gazdasági szinten kereste. De a filozófiai ösztöntől hajtva tovább kutatott; nem elégedett meg azzal, hogy egy elidegenedést egy másik alapvetőbb elidegenedéssel magyarázzon; visszavezette az ember kevésbé « természetes » szempontjait a természetesebbekre, végül az embert azonosította a természettel. Tudjuk, hogy a *Gazdasági-Filozófiai kéziratok*-ban[4] leírja azt a végső állapotot, amikor majd megszűnik mindenfajta ellentét lehetősége az ember és a természet között, amikor a természet teljesen humanizált lesz, az ember pedig teljesen « naturalizált ». Marx azonosítja az embert és a természetet: ez materializmusának sarkpontja. Az ember és kultúrája a természet részét képezik és semmiféle alapvető kiváltsággal nem rendelkeznek a természet többi részével szemben. (Engels *A természet dialektikája* c. könyvében következetesen alkalmazza a dialektikus materializmust; szemlélete végeredményben a panteizmus egy változata, ill. az örök körforgás mítoszának felújítása). Ez a dialektikus materializmus nemcsak a vallásnak és a metafizikának nem hagy helyet, hanem még az ember politikát teremtő, történelemalakító szerepét is lefokozza. Itt keresendő a marxista világnézet legfőbb gyöngéje: tagadja, hogy az ember szellem, önmagát alkotó és történelemalakító szabadság. Természetes, így nem marad hely a Transzcendenciának sem.

Marx materializmusa azonosítja a humanizmust és a naturalizmust. Ám a teljesen humanizált ter-

---

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

mészet az ember teremtő tevékenységének a műve; hogyan lehetne tehát az ember kultúrája, művészete, vallása, és maga az ember is teljesen része a természetnek? Az emberiség teljes aktusa a szabadság által alkotott történelem feltételein kívül jönne létre? A kommunizmust megteremtő teljes aktus így « idealista » posztulátum, hiszen nem veszi figyelembe a történelem dialektikus feltételeit.

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

---

[5] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Párizs, 1955; és még korában: *Humanisme et Terreur*, Párizs, 1947; « La querelle de l'existentialisme », *Le Temps Modernes*, n. 2, 1945; J.-P. Sartre, « Matérialisme et révolution », *Les Temps Modernes*, n. 9, 1946. — Lásd: Szabó F., *Mai írók és gondolkodók*, 1965, 189 kk.

[6] Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, 121-124.

[7] Sartre, id. cikk, *Temps M.*, 1543-1544.

ződés-elméletre, Sartre rámutat arra, hogy a dialektikus materializmus nem beszélhet a történelem egészéről, annak céljáról, végső állapotáról sem; a marxizmus=kommunizmus nem oldja meg a « történelem rejtélyét »[8]. « Ha... a (materialista) dialektika az anyag fejlődésmódját tükrözi, ha a tudat, ahelyett, hogy teljesen azonosulna az egész dialektikával, csupán a lét tüköződése, az egyetemes fejlődésnek egy fázisa, mozzanata; ha ez a tudat belső önkifejlődés hiányában a kívülről jövő érzetek és ideológiák okozata, amelyet elszenved, de nem maga teremt, akkor nem más, mint egy szem a láncban, amelynek kezdete és vége messze esik tőle. És mi *biztosat* mondhat a lánc egészéről, ha maga nem azonos vele?... »[9].

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

---

[8] Vö. a 4. jegyzetet.

[9] Sartre, *uo.* 1555.

[10] Roger Garaudy, *L'Alternative*, R. Laffont, Párizs, 1972, 252 lap.

ténelmet a « természet dialektikája » egy részleges esetének tekintjük, a « természeti » törvények alattvalójának (ez az a határeset, amely felé egy elidegenített társadalom tart), akkor visszatérünk a Gondviselés laicizált teológiájához. Az ember akkor « egydimenzióssá » válik... » [11].

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

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

A marxi valláskritika kritikája

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

Hagyjuk most azt az állítást (az idézettekben is burkoltan benne van), hogy a vallás nemet mond az

---

[11] *L'Alternative*, 137.

[12] Lásd fentebb: « Emberi jövő és keresztény reménység ».

emberre, nem engedi kiteljesedni, akadályozza az ember evilági boldogulását, a fejlődést stb. Inkább nézzük azt a posztulátumot, amelyből ez az állítás is, és általában a marxi valláskritika következik: az ember a vallásos hitben elidegeníti magát, illúzió áldozata, *hiszen nincs Isten.*

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

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

---

[13] Calvez, *i.m.*, V. fej., főleg: 552-553. lapok. Az elméleti ateizmust, a marxi valláselméletet és valláskritikát a gyakorlati ateizmusnak kellene verifikálnia. Ám a tényleges ateizmus (*athéisme de fait*) az elméleti ateizmus (*athéisme de droit*) *megszüntetése*, tehát az Isten tagadásának a meg-

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

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

Azt minden további nélkül megengedhetjük, hogy bizonyos részigazság van a dialektikus materializmus valláselméletében és valláskritikájában.

---

szüntetése. Másrészt a tényleges ateizmushoz csak az elméleti ateizmus által és olyan gyakorlati tevékenység által jutunk el, amely megfelel annak, amit az elmélet kifejez. A tényleges ateizmus tehát parodox módon feltételezi azoknak a feltételeknek megszüntetését, amelyek azt lehetővé teszik. Az ateizmus csak úgy valósulhat meg, ha megvalósulásának feltételeit megszünteti, de úgy *számunkra* nem létezik többé az ateizmus *valósága*. Megfordítva: az elméleti ateizmusnak, a kritikus ateizmusnak csak a más alapokon nyugvó megvalósítástól függően van jelentősége, ám akkor nem érvényes többé a *kritikai* ateizmus. Az elméleti és tényleges ateizmus kölcsönösen követelik egymást, de ez *circulus vitiosus*. Nem kell-e ebből azt következtetnünk, hogy az elméleti ateizmus *jogtalanul* tagadja Istent és hogy a vallási elidegenedés kritikája *posztulátumon* nyugszik?

Aszerint, hogy az ember halász, vadász, földműves vagy ipari társadalomban él, istenfogalma és vallási rendszere eltérő változatokat mutat. A vallástörténet és a néprajz igazolja, hogy a társadalmi viszonyok tükröződnek az isteneszmében és a vallási életben. (Külön kérdés a vallások tipizálása, erre itt nem térünk ki). De a marxizmusnak csak mennyiségileg van igaza. Rávilágít az isteneszme keletkezésének körülményeire, a vallási élet módosulásaira, de a tény igazi jelentését nem magyarázza meg, az istenhit forrását nem tárja fel.

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

Az külön tanulmányt igényelne, hogy kimutassuk: az isteneszme (a transzcendens Abszolútum eszméje) miként merül fel a szellemben, miként bontakozik ki (a kinyilatkoztató Isten fényében) az egyetlen személyes Isten hite. Ez a hit az értelem követelményeként illetve a természetfeletti megvi-

---

[14] M. Eliade, *Le Chamanisme,* 1951, 239, lap.

lásodás révén merül fel a tudatban, és önmaga által veszi hatalmába a szellemet, kelti fel a szabad önátadás vágyát. Végeredményben az igazi hit az Isten érintésére születik meg a lélekben. Istenhez vezető út számtalan lehet. Az értelem ellenőrízhet, tisztogathat, megfoszthat az illúzióktól, megszabadíthat az elidegenedésektől. Az igazi vallás vagy hit a szabad (minden elidegenedéstől megszabadult) szellem aktusa, aki kiszolgáltatja magát a személyes Szeretetnek.

* * *

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

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

« A vallásnak mint a nép ópiumának igazi alternatívája nem a pozitivista ateizmus, mert a pozitivizmus nemcsak Isten nélküli világ, hanem ember nélküli világ. Az igazi alternatíva a harcos és teremtő hit, amely számára a valóság nemcsak az, ami van, hanem a jövő valamennyi lehetősége, annak a

---

[35] R. Garaudy, *L'Alternative*, 118.

jövőnek végtelen távlatai, amely mindig lehetetlennek tűnik annak, akit nem lendit a reménység » [16].

(1974)

* * *

Megjegyzés:

E tanulmányomat már kiszedte a nyomda, amikor kezembe berült két új magyar könyv: Pais István, *Ember és vallás* (Adalékok a vallás kritikájához és struktúrájához), Akadémiai kiadó, Budapest, 1974, 326 lap; Murányi Mihály, *Vallás és illúziók* (A valláspszichológia néhány főbb kérdése), Kossuth k., Budapest, 1974, 331 lap. Mindkét könyvben figyelemreméltó elemzéseket találunk a marxista vallásfelfogásról és valláskritikáról. Lukács József nézeteihez főzött kritikai megjegyzéseim e két munka alaptételeire is állnak.

---

[16] *Uo.* 122-123.

Maurice Blondel és az immanencia módszere

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

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

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

---

[1] Lásd « A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer », *Mérleg*, 69/1. 63—82. l.

[2] Blondel művéről illetve dialektikájáról nemrégiben két összefoglaló cikk jelent meg magyarul: Tarnay Brunó: « A régi és az új Maurice Blondel gondolkodásában ». *Teológia*, 1967. december. — Szabó Ferenc: « Maurice Blondel és a cselekvés dialektikája »: *Távlatok*, Róma, 1970, 97-106.

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

[4] Ezt a disszertációt 1893-ban tette közzé az Alcan kiadó és két évvel később már elfogyott. A most használt pél-

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

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

De a filozófus fejlődését nemcsak az ellenhatásokat kiváltó szellemi környezet világítja meg, hanem az élő mesterek és a kedvenc olvasmányok termékenyítő hatása is. Blondel mesterei között volt Léon Ollé-Laprune és Émile Boutroux, akikkel az École Normale-on találkozott. Ollé-Laprune « Az erkölcsi bizonyosság » (*La certitude morale*) című munkájának vezérgondolatai Blondel egész életművében fel-feltűnnek. Boutroux-tól pedig módszert

---

dányok utánnyomások a Presses Universitaires de France gondozásában.

[5] Frédéric Lefèvre, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel.* Aubier, Paris, 1966. 186 l. — I. h.: 19—20. l.

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

tanult: az *Action* szigorú elemzései és genetikus módszere Boutroux-ra emlékeztetnek. Blondel kedvenc olvasmányai: az Újszövetség (főleg Szent Pál), Szent Ágoston, Szent Bernát, Spinoza, Leibniz, Descartes és Malebranche írásai voltak.

Az « Action » születése

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

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

---

[7] Maurice Blondel, *Lettres philosophiques*. Aubier, Paris, 1961. 314 l. — I. h.: 12—13 l.

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

A « cselekvés » filozófiája

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

« Igen vagy nem: az emberi életnek van-e értelme és az embernek rendeltetése? ... E kérdés elől nem térhet ki senki. Az ember elkerülhetetlenül

---

8 Saint-Jean, I. m. 18. l.

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

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

megoldja ezt. Ez a megoldás, akár helyes, akár téves, egyszerre akaratunktól függő és szükségszerű: a megoldás benne van cselekvésünkben. Ezért kell tanulmányoznunk a cselekvést (*action*): magának a szónak a jelentése és gazdag tartalma is csak az elemzés során tűnik elő ».

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

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

---

[11] Az emberi megismerésnek és törekvésnek ez a Végte-

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

Ezzel el is érkeztünk a transzcendens vagy a természetfölötti kérdéséhez és a választáshoz. Az emberi akarás nem nyugszik meg a véges dolgok akarásában. A *volonté voulante* és a *volonté voulue* között mindig eltérés van: a cselekvés befejezetlen. Ebből az eltérésből és meg-nem-elégedésből tá-

---

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

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

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

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

miután hangsúlyozta, hogy a filozófia mint ilyen nem tud választ adni rá —, személyes tanúságtételként, végkövetkeztetésként hozzáad egy szót, amely az ő választásának (*option*), legfőbb döntésének kifejezése: *C'est,* igen, létezik.

Új Apologetika?

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

A racionalisták és nemhivő egyetemi tanárok csak fenntartással fogadták Blondel értekezését. Azt mondották: ez nem filozófia, hanem apologetika. Brunschvicg a *Revue de métaphysique et de morale* 1893. novemberi számában ismertette a könyvet és kijelentette, hogy a katolikus hit védelmezője udvarias, de elszánt ellenfelekre számíthat az Ész jogainak védelmezőinél. Hogy a félreértésekre és ellenvetésekre válaszoljon, Blondel igen fontos

---

[12] Y. de Montcheuil, id. bevezetés, 19. lap skk.

« Levelet » tett közzé az *Annales de philosophie chrétienne* 1896-os évfolyamában [13]. Ez a *Lettre* az *Action* módszerének összefoglalása és védelme. A katolikusoknak megmutatja a különböző apologetikai módszerek *filozófiai* elégtelenségét: a hitetleneknek pedig *racionálisan* igazolja szándékának jogosultságát. Egyszóval, kimutatja, hogy *az immanencia módszere és transzcendencia tana egymást kölcsönösen magába foglalja.*

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

Mielőtt ezt a kérdést tüzetesebben megvizsgálnánk, néhány történeti megjegyzést teszünk. Az

---

[13] *Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philophie dans l'étude du problème religeux.* Hat cikk az *Annales de philosophie chrétienne* 1896. január—júliusi számaiban. Rövidítve csak *Lettre*-t írunk.

[14] *Lettre* = *Premiers écrits. II.* PUF, Paris. 39. 1.

apologetikáról szóló cikksorozat (*Lettre*) heves ellenkezést váltott ki a katolikus (tomista) teológusoknál. Szemére vetették Blondelnek, hogy félreismeri az ész értékét, hogy « naturalizálja » a természetfölöttit, hogy szubjektivizmusba hajlik, hogy fideista stb. Sokan még hite őszinteségét is kétségbevonták és a modernisták közé sorolták. Az újabban közzétett dokumentumok, főleg Blondel levelezése [15], világosan tanúsítják a gyanúsított filozófus igazhitűségét.

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

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

---

[15] Maurice Blondel — Auguste Valensin, *Correspondance 1899—1912. I—II.* 1957. 380 + 390 l. *Correspondance 1912—1947. III.* 1965. 262 l. Mindhárom a párizsi Aubier kiadásában. — Maurice Blondel, *Lettres philophiques.* Aubier, Paris, 1961. 314 l. — Henri de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin.* Beauchesne, Paris, 1965. 166 l. (vö. *Mérleg,* 66/4. 310. l.) — Ezenkívül: René Marlé, *Au coeur de la crise moderniste, Le dossier inédit d'une controverse.* Aubier, Paris, 1960. 366 l. — Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste.* Casterman, Tournai, 1962. 696 l. (Poulat kiegészíti és bírálja Marlé dossziéját.) — François Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste.* Beauchesne, Paris, 1965. 287 l. (vö. *Mérleg,* 68/1. 92. l.).

Immanencia és a természetfölötti.

Y. de Montcheuil[16] nézeteit lényegében magáévá téve és Duméryt[17] bírálva, P. H. Bouillard jól tisztázta a problematikát « Blondel és a kereszténység » című könyvében[18]. Lényegében ezt a munkát követjük most, helyenkint hivatkozva Jean Lacroix[19] és P. Auguste Valensin[20] tanulmányaira is.

Mindenekelőtt vessük össze az *Action* módszerét a hagyományos apologetikáéval. Leegyszerűsítve a problémát, a következő három mozzanatot külön-

---

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

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

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

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

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

böztethetjük meg a klasszikus hitvédelem érvelésében:

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

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

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

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

P. Bouillard szerint a «természetfölötti» sajátos jellegű az *Action*-ban: *meghatározatlan (sur-*

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

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

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

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

(1970)

---

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

A hitvédő és teológus Prohászka

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

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

---

[1] Kiadja a Szociális Misszióstársulat, Budapest, 1927.

[2] I. m. 659—672 (*Magyar Kultúra*, 1927/9).

világosan elhatárolja őt attól a « modernizmustól », amelyet az egyház elítélt, s amely az ún. dogmamentes kereszténységre törekedett, kiiktatva a természetfelettit a hitből, kezdve Krisztus istenségén; « ha valakihez, úgy Loisy-hoz nincs köze ».

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

I. *Prohászka « modern katolicizmusa »*

XIII. Leó pápasága a katolikus tudományosság ébredését és a már el nem odázható szociális reformok kezdetét jelentette a századfordulón. Prohászka a nagy pápa eszméiért lelkesedik (lefordítja magyarra körleveleit és beszédeit), amikor alapos filozófiai és teológiai kiképzés után Rómából hazatér. Az esztergomi két évtized (1882—1904) — a csendes elmélyedés, tanári és spirituálisi munka — a hitvédő és teológus Prohászka legtermékenyebb időszaka. 1902 és 1904 között három önálló műve jelenik meg: *Föld és ég, Diadalmas világnézet, El-*

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

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

mélkedések az Evangéliumról. Már korábban (1882) kiadta első önálló munkáját *Isten és világ* címmel; 1893-ban pedig a Pázmány Péter Egyetem Hittudományi Kara Prohászkának ítélte oda a pályadíjat *A keresztény bűnbánat és bűnbocsánat* című monográfiáért. Ezenkívül a Schütz Antal által sajtó alá rendezett Összegyűjtött Munkák 15. kötetének (*Hit és ész, Hitvédelmi dolgozatok*) jó része szintén az esztergomi időből származik (a Magyar Sionban és más folyóiratokban megjelent tanulmányok). Sőt *Az elme útjain* című kötet (Bölcseleti dolgozatok) első fele is [5].

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

Prohászka a századfordulón megérezte, hogy « fordul a szél »: felmérte a kor kulturális változásait, a természettudományos világnézet és a szociális eszmék előretörését, és ugyanakkor a kultúra elidegenedését a kereszténységtől. Nem nézte tétlenül az « ideológiai zsibvásárt », hanem a kereszténység kitárulását sürgette: « Kulturális igényeinek megfelelően közel kell tehát hoznunk a régi igazságokat a modern érzéshez... Kössük össze a természetet a természetfölötti világgal, a szabadságot a tekintéllyel, a földi célokat az örök céllal... Haladás és tevékenység a mi korunk jelszava s mi mindnyájan tele vagyunk szimpátiával a haladó s tevékeny szellem iránt... » (M. K. 6-8.) Ugyanezt sürgette a *Diadalmas világnézet*ben és a Magyar Sion cikkei-

---

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

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

A *Modern katolicizmus* « Öntudatos vallásosság » című fejezete is ezt a nyitottságot és korszerűsödést hirdeti. Felszabadulni, kifejleszteni tehetségünket, felhasználni a technikát, hogy humanizáljuk a világot, hogy megszabaduljunk a nyomortól és bajtól. Mintha csak Teilhard-t és a *Gaudium et Spes* zsinati konstitúciót olvasnánk: « Isten adta, hogy segítsünk magunkon; tehát rajta, fejlesszük ki (erőn-

ket, tehetségünket) s eltűnik a sok baj a földről. Technikánkkal meg kell szüntetnünk az árvízveszedelmet; higiéniánkkal a ragályokat; forgalmunk s intézményeink tökéletesítése által az éhhalált. Küzdenünk kell a balesetek ellen; villámcsapás ellen a villámhárítóval, jégeső ellen a viharágyúval. Kell; Isten így akarja; akarja, mert erőt adott hozzá, erőt a védelemre, egy szebb s jobb világ megtemtésére » (M.K. 12-13).

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

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

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

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

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

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

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

Prohászka, miután összefoglalta az I. vatikáni zsinat helyes tanítását, néhány példát hoz fel arra, hogy az egyházban elterjedtek téves nézetek, voltak

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

II. *Prohászka és a modernizmus*

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

A tudományos « modernizmus » lényegében néhány tudós (szentírás-értelmező, teológus, vallásfilozófus) és klerikus szűk körű mozgalma volt; elsősorban Franciaországban, Angliában, Németországban és Olaszországban jelentkeztek képviselői. « Atyjának » Alfred Loisyt tekintik, aki Harnackkal és általában a protestáns bibliakritikusokkal, vallásfilozófusokkal dialogizálva távolodott el fokozato-

[6] Lásd P. Rezek Román tanulmányát a *Vigilia* 1974. decemberi számában.

san az egyháztól. X. Pius *Pascendi* körleve (1907, Prohászka *Modern katolicizmusa* is ebben az évben jelent meg!) ítélte el az új áramlat tévedéseit. 1907 után igen fojtott szellemi légkör alakult ki a katolikus egyházban.

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

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

---

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

Igazában véve nagyon nehéz pontosan körülírni a modernizmust. « Ötven év távlatából is — írja Poulat — a jelenség úgy áll előttünk, mint a kortársak előtt: mindenütt jelenlévő és megfoghatatlan, anélkül, hogy ezt a tulajdonságot a mozgalom által kifejezett aspirációk szétfolyó és zavaros jellegének kellene tulajdonítanunk. Amikor a Pascendi enciklika a modernizmust « minden eretnekség találkozópontjának » jelölte meg, benne összefoglalta a keresztény megoszlás tizenkilenc századát; abban az összetett portréban, amelyet a körlevél a modernista típusáról megrajzolt, nem volt a katolikus tannak vagy a tudományágaknak olyan pontja, amelylyel szemben a modernizmus közömbös maradt volna, bár a bibliai exegézis és a dogmatörténet voltak kedvelt területei. Másrészt a modernizmus sohasem alkotott homogén mozgalmat egy gondolatrendszerrel, hacsak azzal nem, amelyet az enciklika rekonstruált. Sohasem rendelkezett azzal a « közös lélekkel », amely például a Sillon eredetiségét alkotta » [8].

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

A Prohászkát ért szellemi hatások pontos feltérképezését teljes életműve (beleértve kiadatlan

---

[8] Poulat, i.m. 9.

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

[10] Uo. 12—13.

hagyatékát is!) alapos feldolgozásával lehet csak elvégezni. De addig is, míg ez elkészül, lényegében megítélhetjük a modernizmussal szemben tanúsított alapmagatartását. Ő maga határolja el nézeteit az igazi hittől elhajolt eszmeáramlattól. 1912-ben (már az indexre-tétel után vagyunk!) bemutatta és bírálta A. Gisler churi szemináriumi tanárnak a modernizmusról szóló munkáját [11]. Prohászka kritikájában rámutat a lényegében « integrista » Gisler egyoldalúságaira, és nem rejti véka alá saját haladó felfogását.

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

Prohászka ezután — Gisler nyomán — megmagyarázza a két alapelvet, ismertetve a modern filozófia és teológia fontosabb tételeit. A kanti ismeretelméleti agnoszticizmus érvényesítése a vallásbölcseletben és a teodiceában (pl. az értelem útjai Istenhez, istenbizonyítás), az érzelmek és az átélés túlzott hangsúlyozása, a szimbólikus megismerés túlértékelése, a fogalmi ismeret kárára; az intuíció és nem az okoskodó ész jogainak követése stb. Mindezek a tételek Prohászkát is igen érdeklik, hiszen *Az intellektualizmus túlhajtásai* című akadémiai székfoglalója indexre került. Ezekben az években,

---

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

bizonyos támadásokra válaszolva [12], meg kellett védenie « filozófiáját ». Kétségtelen, hogy Prohászka ezen a ponton áll a legközelebb a szorosabb értelemben vett modernizmushoz (Bergson közvetlenül hatott rá, jóllehet a dogmák értelmezésében sohasem jutott oly messze, mint például a Bergson-tanítvány, E. Le Roy).

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

De az is figyelemre méltó, hogy Prohászka bírálja Gislert és a régi skolasztikus filozófiát: igaz, az új filozófia túloz, és a hagyományos filozófia-teológia helyesen mutat rá az emberi ismeret objektív értékeire, a hagyományos apologetika joggal han-

---

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

goztatja a tárgyi kapcsolatot az ember, a világ és Isten között; igaz, hogy hitünk « rationabile obsequium » (okos, ésszerű szolgálat), de azért még nem kell lebecsülnünk az érzés, az átélés, a cselekvés jelentőségét. Prohászka így figyelmezteti a régi filozófiát: « Nagyon ajánlom, hogy használja föl azokat az új belátásokat, melyek túlzásából lettek az új filozófiák, s ne kicsinyelje azokat. Az ember könnyen esik abba a hibába, hogy cáfolván az ellentétes nézeteket, túlhajtja a magáéit, s a mi esetünkre alkalmazva e tételt, könnyen megesik, hogy védvén az ész igazait, kicsinyeljük az érzés momentumait » (Ö. M. 15,272). Prohászka bizonyára nemcsak stílusfordulatból használ általános alanyt, amikor a fenti tételt emlékezetbe idézi; nem feledhette *Az intellektualizmus túlhajtásai* sorsát. Bizonyos kitételeivel, túlsó megjegyzéseivel maga is alkalmat adott a támadásokra [13].

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

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

(1974)

---

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

Az emberi dráma — egzisztencialista szemmel

Ha a tegnapi és mai filozófiai irányokat fel akarjuk térképezni, több szempontot választhatunk. Ismeretelméleti és módszertani szempontból azt mondhatnánk, hogy a századunk gondolkodását meghatározó egzisztencializmusok[1] a német idealizmus és általában a modern racionalizmus ellenhatásaként jelentek meg. Kierkegaard Hegel ellenhatásaként lépett fel. Lukács György kifejezésével: az utolsó században az « ész trónfosztásának » lehetünk tanúi Nietzschétől Heideggerig. Az anti-intellektualizmus jelentkezik Bergsonnál is, vagy — más színezettel és hangsúllyal — Blondelnél, aki a cselekvést elemzi és a keresztény tradícióval való folytonosság garanciáját a « hűséges cselekvés »-ben látja. A mi Prohászkánknál világosan kivehetjük ezeknek a törekvéseknek a hatását. Megújul a neoskolasztika is: a belga jezsuita, J. Maréchal a kanti kritikára válaszolva értelmezi újra Szent Tamást. Nyomában több mai filozófus és teológus (pl. K. Rahner) a transzcendentális módszert választja eszmerendszere bázisául. Ezzel párhuzamosan a keresztény gondolkodásbon is egyre nagyobb teret hódít a fenomenológia módszere. Husserl valamiképp átmenetet jelent az idealizmus és az egzisztencializmusok között. Azt a fordulatot képviseli, amely a neokantiánus irányzat ellenhatásaként a dolgokhoz való visszatérést sürgette: « *Zu den Sachen selbst* ».

---

[1] E. Mounier-val egzisztencializmusokról beszélünk (többes számban), hiszen az egyes egzisztencialista irányzatok lényegesen eltérnek egymástól. Elég ha itt a keresztény szellemű G. Marcel és az ateista J.-P. Sartre világnézetére utalunk... Továbbá: az egzisztencializmusokat is tágabb értelemben vesszük; ide soroljuk pl. Blondelt, Bergsont és a perszonalistákat, sőt az első egzisztencialistát, Pascalt sem feledjük... A magyar közönségnek marxista szempontból bemutatták az egzisztencializmusokat: Márkus György-Tordai Zádor, *Irányzatok a mai polgári filozófiában* (Gondolat, 2. kiad. 1972), Köpeczi Béla, *Az egzisztencializmus* (Gondolat, 1972).

Mégis, mindenekelőtt a szubjektumot, a tudatot elemzi, és egy bizonyos transzcendentális idealizmust dolgoz ki. (Husserl elmélkedéseiben világosan felismerhető Descartes és Kant hatása). Teilhard de Chardin joggal vethette szemére Husserl francia követőinek (Merleau -Pontynak és Sartre-nak), hogy még egy Galilei előtti világegyetemben mozognak: nem veszik figyelembe a kozmoszt és annak fejlődését.

Csakugyan, a fenomenológia módszerét követő egzisztencialistáknál igen erős a szubjektivizmus: lényegében csak a transzcendentális *ego* és a *Wesenschau,* a megismerő alany által meglátott és felfogott tudati tények elemzése érdekli őket. Kivételt képeznek a keresztény perszonalisták, Marcel, aki különös gonddal vizsgálta a testet, és részben J.-P. Sartre, aki egyre inkább a társadalmi-politikai elkötelezettséget sürgeti. (Tegyük hozzá: Sartre filozófiája a *Dialektikus ész kritikája* óta érezhetően megnyílt a marxizmusnak. Jóllehet Sartre ma is elveti az Engels által hirdetett « természet dialektikáját » — hiszen csak a szellem lehet dialektikus! —, határozottan vallja azt, hogy az egzisztencializmus mint valami élősdi jelenség a « marxista tudás » peremén jelent meg...).

Külön kellene még szólnunk a neopozitivizmus irányairól (ide sorolnánk a marxista szcientizmust is), a Freud nyomán kialakult pszichoanalizisről és a strukturalista módszerről, illetve ideológiáról [2]. De most nem a mai filozófia módszerei, nem is az ismeretelméleti problémák érdekelnek bennünket, hanem a tágabb értelemben vett *egzisztencializmusok tematikája.* Ebben a tematikában pedig központi helyet foglal el az *emberi dráma.*

Valójában minden filozófia egzisztencialista. Mert amíg a tudomány rendezi a jelenségeket és felméri az adottságokat, addig a filozófia a létet kémleli ki, a létezőket értelmezi. A szó modern értelmében azonban « egzisztencialista » egy meghatározott irányzatot jelöl. Mounier-vel így jellemezhetjük ezt az áramlatot: az ember filozófiájának ellen-

---

[2] A strukturalizmusról lásd: Szabó F., *Távlatok,* Róma, 1970, 219-247. lapok.

hatása az eszmék és a dolgok filozófiájára. Az egzisztencializmusok érdeklődési középpontjában tehát az ember áll: a konkrét, az időben sodródó és történelmet alkotó, a szabad és inkarnált (megtestesült) szellem, a létbe-dobott, halálra-szánt lény, a másokkal személyi kapcsolatba lépő és együtt létező, az Istenre nyitott (transzcendens) lény...

1. *A filozófiai ébredés*

Kant óta hagyományossá vált, hogy a filozófiai rendszereket az ismeretelméleti kérdésekkel kezdték. Az idealizmus általában azt tartotta, hogy a megismerő alany önmagára reflektálva, közvetlen intuíció révén juthat el a dolgok, a környező világ megismerésére. Először tehát a megismerő, közvetítő alanyt akarta megismerni és azt hangoztatta, hogy az embert könnyebben meg lehet ismerni, mint a dolgokat. Az egzisztencialisták visszautasítják ezt a posztulátumot. Azt mondják, hogy az embert ugyan nem könnyebb megismerni, mint a dolgokat, de ez az ismeret sürgősebb és fontosabb minden másnál. Pascalnak adnak igazat, aki ezeket írja a *Gondolatok*ban (Br. 218): « Úgy gondolom, nem igen fontos az, hogy az ember behatóan tanulmányozza Kopernikusz véleményét, de az igen... — életünk egész folyására döntő jelentőségű — hogy tudjuk, vajon lelkünk halhatatlan-e vagy sem! »

Az egzisztencialista filozófia (akár Kierkegaardot, akár Heideggert, Sartre-ot vagy Marcelt tekintjük) *kérdező* filozófia: a lét értelmét, elsősorban az emberi lét titkának megoldását keresi, és általában nem törekszik zárt rendszert alkotni (mint a nagy német idealizmus). « Ember, ébredj! Ébredj rá helyzetedre és öntudatosan vállald a létet, felelősséged tudatában kötelezd el magad! »

2. *Az emberi lét drámai, tragikus értelmezése*

általában jellemzi az egzisztencializmusokat. Ezen belül a következő témákkal találkozunk:

a.) *Az emberi lény kontingenciája.* Itt is először Pascalra kell gondolnunk, aki mindenkinél drámaibban megélte az « elveszett » atom esetlegessé-

gét, amikor a végtelen parány és a végtelen csillagterek között sodródó ember sorsáról elmélkedett. A kontingencia-élménynek híres irodalmi kifejezést adott Sartre *Undor (La Nausée)* című regényében. (A « véletlenül », « szemérmetlenül », cél nélkül burjánzó, fölösleges létet a gesztenyefa dúsan burjánzó gyökereihez hasonlítja...)

Az esetlegességhez társul az elhagyatottság érzése. Itt is Pascal jut eszükbe: « *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie* » (« A végtelen csillaterek örök csöndje rémülettel tölt el »). Camus pedig így ír: « Ha az ember felismerné, hogy a világegyetem tud szeretni, kiengesztelődne a léttel ». (Teilhard, hivatkozva Camus e kijelentésére, kifejti egy *személyes* világegyetemről szóló nézeteit, ahol áttetszik az isteni jelenlét...)

b.) *Az értelem tehetetlensége.* Már Pascal megkülönböztette az okoskodó értelmet (*raison*) és az intuícióra, belső ismeretre képes szívet (*coeur*). « Istent a szív érzi meg » (« *Dieu sensible au coeur* ») — hirdette. A századfordulón a katolikus gondolkodásba is behatol egy bizonyos anti-intellektualizmus, amely a dogmák értelmezésében is érezteti hatását. (Gondoljunk a Bergson-tanítvány Ed. Le Royra, vagy akár Prohászkára, akit modernizmussal gyanúsítanak, miként Blondelt is.)

Kierkegaard nyomán a protestáns teológiában igen erősen szembeállítják a hitet és az észt; a tomizmus racionalizmusának ellenhatásaként a katolikus teológiában is bizonyos mértékig az « ész trónfosztásának » lehetünk tanúi, még ha a katolikus gondolkodás vallja is a régi elvet: « *Fides quaerens intellectum!* » (« A hit keresi a megértést »). Vagyis: a hit ugyan nem logikai levezetés végkövetkeztetése, hanem szabad döntés, választásunk mégis értelmi belátásokra támaszkodik. Gabriel Marcel kifejti, hogy a lét misztériumát nem lehet racionálisan felfogni, mert az ész csak az előtte fekvő problémát ragadja meg. A lét titka viszont bennem van, egész lényemet érinti, kimeríthetetlen és megragadhatatlan, mivel a végtelen, a transzcendens Létre nyílik. (Lásd következő tanulmányunkat.)

c.) Az értelem tehetetlenségétől eljutunk az egzisztencializmusok egy másik, kevésbé ismert té-

májához: a lét « *lendületéhez* », illetve a *transzcendenciához*. Ha a mai filozófusok hangoztatják is az ember sebzettségét és sokszor a kétségbeesést hirdetik is, filozófiájuk nem a kvietizmust vagy az élvhajhász epikureizmust terjeszti.

Az emberi hatalom Nietzschénél értékteremtő erő, Heideggernél és Jaspersnél létlehetőség, ugrás vagy lendület (*Aufsprung, Absprung*), Sartre-nál az önmagát teremtő szabadság terve (*projet*); mások az emberi szellem transzcendenciájáról beszélnek. Mit jelent mindez? Azt, hogy az emberi egzisztencia mindig több, mint ami egy adott pillanatban, jóllehet még nem valósította meg a benne szunnyadó lehetőségeket, még nem az, ami lesz. Sartre paradox kifejezésével: « az ember olyan létező, aki nem az, ami, és az, ami nem » (« *l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas* »). Az emberi egzisztenciának ez a prospektív, előremutató jellege Heideggernél ellentétben áll a klasszikus egzisztencia-fogalommal, a « zárt » természettel, vagy szubsztanciával. A *Dasein* nem zárt, nem az inercia (tehetlenség) jellemzi, hanem a lendület — az önmeghatározó szabadság. Jaspers szerint az emberi létező az emberi egzisztencián túlra törekszik: ezt nevezi « transzcendenciának ».

Amikor az egzisztencialisták (hivők és hitetlenek) « transzcendenciá »-ról beszélnek, a következő jelentésekre gondolnak: statikus értelemben a létezőknél tapasztalható ontológiai szakadást jelöli, — a jó és rossz, az igazság és a hazugság összekeveredését az emberi életben. Lehet továbbá annak a ténynek a jelölése, hogy az ember állandóan mintegy megelőzi önmagát, tervet készít, a jövőbe vetíti ki önmagát. Egyszóval itt « horizontális » transzcendenciáról van szó. A keresztény gondolkodók még tovább mennek és rámutatnak az emberi szellem alapvető dinamizmusára, arra a transzcendenciára, amely a végtelen Létre, az Abszolutumra nyit rá, vagyis az emberi személyt a Transzcendens Személlyel hozza kapcsolatba: a befejezetlen és örökké nyugtalan lény a végtelen Te-ben találja meg beteljesedését.

d.) *Az emberi lény törékenysége.* A kontingencia tényéből és a végesség megéléséből követ-

kezik az, hogy az ember egzisztenciája ideiglenes, bizonytalan. Az alapvető kontingencia-élményt az egzisztencialisták *szorongásnak* nevezik. A fulladás, az ürességérzés és a szédület élménye színezi ezt az alapélményt. A szorongás — magyarázza Kierkegaard — nem azonos a félemmel, (mert nincs meghatározott tárgya), hanem lényegében a választás előtt álló szabadság szédülete. A szorongást a világba-dobottság, a halálra-szántság és elhagyatottság, a bizonytalanul biztos vég tudata magyarázza. A hivő gondolkodó a kontingencia megéléséből eljut az Abszolutumhoz: felismeri, hogy létében minden pillanatban a Teremtőtől függ.

e.) *A végesség és halálra-szántság.* Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel..., valamennyi egzisztencialista foglalkozott ezzel a témával. Jaspers a halál és az öngyilkosság problémáját elemzi. Felfogása nem egyszerű agnoszticizmus, de kereszténynek sem lehet nevezni. Jaspers szerint az ember igazában csak a határhelyzetekben lesz nagy, éli meg szabadságát: a harcban, a vétekben, a szenvedésben, a szerelemben, a halálban. Ezekbe a « falakba » ütközik bele a korlátolt emberi létező. Nem tudja felülmúlni e korlátokat, de nem is tudja eltüntetni, « átlátszókká » tenni ezeket a falakat. Tulajdonképpen ezek teszik lehetővé a szellem transzcendenciáját. Vegyük példának a halált. A halál csak az empirikus lét számára abszolút fenyegetés. A transzcendens szellemet a reménységre provokálja. Persze, a teljes tapasztalatnak vállalnia kell azt a bizonytalanságot is, amely mostani tapasztalatunkat kíséri és igen valószínűtlennek mutatja a személyes halhatatlanságot.

Jaspers gondolatát kibontja és pozitívebb irányba lendíti a katolikus Gabriel Marcel, amikor a halhatatlanság és a reménység eszméjéről elmélkedik, kiindulva a szeretett lény halálának megéléséből. Heidegger számára viszont az emberi egzisztencia halálra-szántsága (*Sein-zum-Tode*) abszolút. Ezt vállalnom kell, ha autentikusan akarok élni. Csak a halállal szemközt teljesedik ki az emberi szabadság. Ezt a gondolatot, amelyben felismerjük a Nietzsche által is hirdetett, pogány *amor fati*-t, megtaláljuk Sartre-nál is: « Abszurd az, hogy szü-

lettünk, abszurd az, hogy meghalunk » (*L'Être et le Néant*, 631).

f.) Végül — még mindig az emberi lét tragikus szemléletén belül — a nihilizmus témájáról kell szólnunk. J.-P. Sartre *A Lét és a Semmi* című munkájában, miután kifejtette azt, hogy az ember lényegileg semmi más, mint végtelen vágy — annak a vágya, hogy Isten legyen —, arra a következtetésre jut, hogy ez a vágy hiábavaló, hiszen az isteneszme abszurd, a személyes Isten nem létezik; az ember tehát csak elidegeníti, elveszíti önmagát: « *L'homme est une passion inutile* » (« Az ember meddő szenvedés »). Innen következik az élet hiábavalóságának érzése, a kétségbeesés és a nihilizmus. *Az ördög és a Jóisten* című darabban Götz a nietzschei antiteizmust és nihilizmust hirdeti (a kettő összefügg). De a tettetett örömujjongás mögött («Isten nem létezik! Öröm, örömkönnyek! »...) valójában nihilista kétségbeesés kiált (« Az ember semmi! »).

Figyelemre méltó, hogy a hivő Gabriel Marcel, anélkül, hogy tagadná az emberi lét tragikumát vagy a halál előtti szorongás rettenetét (Krisztus is vérrel verejtékezett halála előtt!), a kétségbeesés helyett a reménységet hirdeti. Ennek a reménységnek alapja pedig a mások felé való megnyílás, vagyis a szeretet. Miután megnézte Sartre *Huis-Clos* (Zárt tárgyalás) című darabját, amelyben az író ezeket a szavakat adja hőse ajkára: « A Pokol, az a többi ember! », Marcel kijelentette: « Számomra a menny: a többi ember ». Aki szeret, az már most megkezdte az örök életet, amely majd az Istennel való szeretetközösségben teljesedik be. Ha valakit szeretünk — írja Marcel —, annak ezt mondjuk: « Te, te nem halsz meg! » Igaz, a véges lénynek ez a vágya tehetetlen óhaj. De ha a végtelen Te, Isten mondja nekünk, akkor biztosak lehetünk abban, hogy örök életünk van. Isten Krisztusban nyilatkoztatta ki emberszeretetét.

3. *A személyes megtérés és az elkötelezettség*

Az utóbbi gondolatokkal már kifejezetten a keresztény egzisztencializmus területén vagyunk. Egy következő nagy témakör — a személyes meg-

térés — szintén keresztény ihletésű gondolkodóknál található: Bergyajev, Marcel, Mounier, Nédoncelle... Láttuk, hogy az egzisztencialistáknál központi helyen áll az emberi dráma iránti érdeklődés. Ez a személyes Istennel kapcsolatos.

Az ember — mondják a keresztény ihletésű egzisztencialisták — nem azonos azzal, amit birtokol. Az emberi lét bensőség, szubjektivitás. És — amint Ágoston tanította — ez a belső ember bukkan rá a Végtelenre, aki « közelebb van hozzám, mint én önmagamhoz: *interior intimo meo...* » és ugyanakkor végtelenül fölöttem áll: « *...superior summo meo* ». Az ember Istenhez rendelt lény (*esse ad Deum*), ezért csak akkor bontakoztatja ki igazi önmagát, ha megtér Istenhez. A személy — mondhatjuk egy szójátékkal — nem csupán *sum* (vagyok), hanem *sursum* (felfelé nyitott). Blondel szerint hasonlít a római Pantheonhoz, amelynek kupolája az égre nyílik.

Az agnosztikus vagy ateista gondolkodók elutasítják az emberi « megtérés » ilyenfajta értelmezését. A « megtérést » csak abban látják, hogy az ember vállalja sorsát, a halálra-szántság végzetét, és így a mindennapi ember (a tömegember) « szórakozása » helyett az autentikus életet éli. A heideggeri « igazi » ember nem Isten szólítására válaszol, hanem a lét hívására, amely végül is nem jelent szabadulást, hiszen az elhagyatott, kétségbeeső ember a halál megsemmisülésébe zuhan.

Az elkötelezettség (*engagement*) nem csupán ténymegállapítás, hanem feladat, életszabály az egzisztencialisták számára. Talán sehol sem közeledik annyira egymáshoz az egzisztencializmus hivő és hitetlen szárnya, mint ezen a ponton. A világba dobott, mindig szituált szabadság csak úgy teljesedhet ki, úgy teremtheti önmagát, ha elkötelezi magát. Valójában ugyanis már maga a születés elkötelez bennünket. « *Nous sommes embarqués* » (Pascal): a létbe dobattunk, mielőtt öntudatra ébredtünk volna; megszülettünk, anélkül, hogy mi magunk választottuk volna. Az ember fellázadhat e tény ellen; az öngyilkos megfoszthatja magát az élettől; de ugyanakkor szabadon választhatja is a létet, amelyet valamely titokzatos hatalom látszólag rákényszerített.

A keresztény felismeri, hogy a világban minden adottság (élete is) adomány: a teremtő Isten ajándéka. Vállalja helyzetét, hivatása szerint befejezi teremtését. Természetesen, a szabadság mindig valamilyen érték hívására kötelezi el magát (igaz, jó, szép). Humanizálva a természetet (munka, művészet), történelmet alkot és olyan emberi társadalmat teremt, ahol másokkal együtt egyre szabadabban tárulhat ki a Végtelennek.

4. *Együtt-létezés másokkal*

Az emberi személy ugyanis nemcsak társas lény (közösségben bontakozhat ki), hanem lényegileg nyitott mások (és a Másik) felé. Az egzisztencialistáknál (hivőknél és nem-hivőknél) különleges hangsúlyt kap a közösség, együttlét, a tudatok kölcsönös nyitottsága (*communion, Mitsein, intersubjectivité*). Bármennyire is egyedi és egyedülálló minden személy, az ember csakis a másokhoz fűződő kapcsolattal, a személyek közötti nyitottságban, végső soron a szeretetben lesz emberré. Ezt a perszonalisták szakadatlanul ismétlik. (Maritain a két háború között még azt bizonygatta — bizonyos félreértések miatt —, hogy a perszonalizmus homlokegyenest ellenkezik az individualizmussal, hogy a *personnel* nem a *communautaire* ellentéte.)

Amikor az emberi személyek kölcsönös nyitottságáról beszélünk, elsősorban ontológiai, nem pedig szociológiai vagy politikai tényekre gondolunk, bár ennek a szemléletnek megvannak a társadalmi-politikai következményei is. Mihelyt az *én* felébred és gondolkodni kezd, máris találkozik másokkal, és önismeretében már burkoltan jelen vannak mások (jelen van a *mi*, és annál kifejezettebb lesz, minél inkább elmélyül a személyes közösség). A kölcsönös nyitottság, egymás tisztelete és szeretete nélkül nincs igazi társadalmi együttélés és emberi közösség. A jogrend és a béke alapja is itt keresendő.

Gabriel Marcel — részben Max Scheler és Martin Buber gondolatait követve — kidolgozta a *communion* filozófiáját. A kommunió, illetve a szeretet élményéből kiindulva jut el a halhatatlanság eszméjéhez és a végtelen Te, Isten jelenlétéhez.

Befejezésül éppen a *transzcendenciáról* teszünk még néhány megjegyzést. Mégpedig nem a fentebb említett « horizontális » transzcendenciáról, hanem az emberi szellem és a személyes Abszolutum kapcsolatáról.

Amikor áttekintjük az egzisztencializmusok tematikáját, felmerül a kérdés: az a filozófia, amely ennyire az egyedi létezőt, a szubjektivitást, a konkréten szituált szabadság önteremtő tevékenységét hangsúlyozza, mondhat-e valamit a létezők lényegéről, az esszenciáról, amely mindig feltételezi az egyetemest, az általánost? következésképp: megismerheti-e egyáltalán a valóságot, hiszen csak az egyetemes ragadható meg, fejezhető ki és közölhető? Más szóval: mi a kapcsolat az *egzisztencia* és az *igazság* között? Az emberi drámával foglalkozó egzisztencializmus lehet-e több, mint valamiféle « szokratészi út », tehát kérdezés, keresés, esetleg paradox kijelentések sorozata, — ha egyáltalán túljut a szubjektív élmények leírásán? Vagy legjobb esetben *ennek* a konkrét létezőnek « hívása », felhívása arra, hogy én magam elmélyítsem saját létem titkát?

A kérdés jogosult. Nemcsak a fenomenológia egyes képviselői, nemcsak a marxisták, hanem — láttuk — a keresztény realizmus képviselői is megkérdőjelezik az egzisztencializmusok szubjektivizmusát. Ez persze nem jelenti azt, hogy az egzisztencializmusok nem sejtetik meg az egyetemes emberi drámát. De túl a kierkegaard-i paradoxonokon, túl a kimondhatatlanra utaló jeleken (Jaspersnél a « chiffre » a lét kibogozhatatlan talányát jelöli), a keresztény filozófus és teológus a teljes valóságot keresi: a szubjektívet *és* az objektívet, a belső embert *és* a kozmoszt, a végest *és* a Végtelent akarja megismerni és valamiképpen kifejezni. De az egzisztencializmusok megtanítottak bennünket arra — ha egyáltalán elfeledtük —, hogy a lét misztériumát kimerítően sohasem ismerhetjük meg, csak valamiképpen megközelíthetjük.

Nyugtalan keresésünkben megéljük azt, hogy megismerőképességünket sohasem elégítik ki a véges tárgyak, létezők: a teljes Lét látása utáni vágy mozgatja szellemünk dinamizmusát. A hivő filozó-

fus felismeri és elismeri ezt a tényt, és így ráismer Isten rejtett jelenlétére. Pascalnak Izaiásra utaló szavai jutnak eszembe (Juhász Ferenc tolmácsolásában, *A halottak Királya* mottójául szolgálnak): « A dolgok nem mutatják, hogy nincs Isten, de nem is mutatják kézzelfoghatóan Isten jelenlétét. Rejtőző Istent mutatnak csak. Minden magán viseli e bélyeget ».

Ezért van az, hogy az ember tagadhatja Isten létét, és az, hogy a hit szabad *igen* Istennek. A szabadság szédületes kockázata ez. Ahogy Sartre egy kiadatlan darabjának (Barjona) hőse mondja: « A szabad ember ellen Isten se tehet semmit »! A kárhozat — Blondel szerint — nem valamilyen eltipró Hatalom bosszúja, hanem a teremtményét mindig szerető és tisztelő Isten szankciója: *Fiat voluntas tua, homo!* Isten sohasem szűnik meg szeretni azt az embert, akit önmagáért teremtett és akiért Fiát adta. Aki kitárul ennek a Szeretetnek, annak örök élete van. Mivel hiszünk a Szeretetnek, reméljük, hogy Ő, akinek hatalma van a mindenség fölött, magához szelídíti majd lázadozó akaratunkat is. « Mert Isten nagyobb a mi szívünknél. »

(1973)

Gabriel Marcel egzisztencializmusa

(† 1973. október 8.)

Egy negyedszázaddal ezelőtt, a második világháború utáni években « új » szellemi irányzatot reklámozott a sajtó: az egzisztencializmust. Franciaországban a « divat » népszerűsítéséhez hozzájárultak Sartre nagysikerű színdarabjai, Camus írásai és a Café de Flore « irodalmi körének » megnyilatkozásai. Felbukkant egy addig nem igen ismert író, Gabriel Marcel neve is, akit — az ateista Sartreral szembeállítva — « keresztény egzisztencialista » címkével jelöltek.

A világháború által okozott « szellemi földrengés », az élet veszélyeztetettsége, az egyének és a civilizációk mulandóságának tudata és az általános létbizonytalanság érzése kétségkívül kedvező talajt készített elő ennek az irányzatnak, amely az emberi lét esetlegességét, a halál előtti szorongást, és — legalábbis egyes képviselőiben — a lét abszurditását hirdette. Az egzisztencializmus azonban « nem úgy nőtt ki hirtelen a földből, mint valami óriásgomba egy viharos éjszakán », hogy P. Foulquié plasztikus hasonlatával éljünk [1]. Még ha módszere, a fenomenológia viszonylag új is volt, problematikáját évtizedek, sőt évszázadok készítették elő. E. Mounier az egzisztencializmusokról írt könyvében [2] az « egzisztencialista fa » gyökereire Szokratészt, a sztoikusokat, Ágostont és Bernátot írta; törzse Pascalon, Maine de Biran-on és Kierkegaard-on keresztül a fenomenológusokban ágazik szét; egyik oldalon Nietzsche, Heidegger, Sartre, a másikon Jaspers, a perszonalisták és G. Marcel; középütt pedig — hogy csak a nagyobb neveket

---

[1] Paul Foulquié, *L'Existentialisme.* «Que sais-je?», PUF, Paris, 1946, 5. 1. - Lásd még előző tanulmányunkat.

[2] Emmanuel Mounier, *Introduction aux Existentialismes.* Éditions Denoël, 1947; *Oeuvres de Mounier.* III. 1944-1950. Paris, 1962, 71. 1.

említsük — Bergson, Blondel, Scheler, Buber, Barth, Bergyájev, Chestov...

« Gabriel Marcel filozófiai művének publikálása 'Metafizikai napló'-jával kezdődik (1927), és azt mondhatjuk, hogy valamennyi későbbi írása bizonyos értelemben ugyanennek a naplónak töredéke. E kifejezési forma választását könnyen megmagyarázza gondolkodásának tárgya és az az eljárás, amelyet kezdettől fogva egészen spontán módon ennek az elérésére választott. Miként Maine de Biran... Gabriel Marcel is a francia gondolkodók ama irányához tartozik, akiknél a filozófiai gondolkodásnak egyedüli forrása saját belső tapasztalatuk, és gondolkodásukat állandóan ez a forrás táplája »[3].

Marcel eme belső tapasztalatát és egész filozófiai keresését a vallási kérdés polarizálja, már kora ifjúságától kezdve, de főleg megtérése (1929) után. A Transzcendens, az abszolút Te keresése és megtalálása a Homo Viator állandó nyugtalanságának és reménykedésének mozgatója. Igen sokatmondó, hogy tervezett (de soha be nem fejezett) doktori értekezésének mottójául Szentviktori Hugó ágostoni csengésű szavait választotta: « Istenhez emelkedni annyi, mint betérni önmagunkba; de ez nem elég: önmagunk mélyén még saját magunkat is túl kell szárnyalnunk... ».

Az ember és műve

Hogy Marcel művét jobban megérthessük, néhány életrajzi adatot, eseményt fel kell idéznünk. Igaz, az ilyen vállalkozás félrevezető lehet. Hiszen, amint ő maga hangsúlyozza visszaemlékezéseiben[4], az emberi lény nem azonos életével; a megélt életet nem lehet kartotékozni; néhány dátum, életrajzi adat legfeljebb csak kerete lehet a drámának. De Marcel mégis, maga is, emlékezik, még ha nem is

---

[3] Étienne Gilson, « Un exemple », bevezető az *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* című gyűjtőkötethez, « Présences » sorozat, Plon, Paris, 1947. 1. l. - Ugyanebben a kötetben jó elemzések Pierre Colin (« Existentialisme chrétien ») és Roger Troisfontaines (« La notion de Présence chez Gabriel Marcel ») tollából.

[4] Gabriel Marcel, *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard, Paris, 1971. 14—15 l.

vállalkozik arra, hogy « elbeszélje » életét. Melyek azok a tények, amelyek nélkül érthetetlen műve?

Agnosztikus apától és zsidó anyától született Párizsban, 1889. december 7-én. Szüleinek egyetlen gyermeke volt: vézna, végtelenül érzékeny, mindig gyenge egészségű. Négyéves korában meghalt édesanyja. A gyász igen mélyen érintette; életét, későbbi eszmefuttatásait is meghatározta ez az élmény. Apja feleségül vette anyja nővérét; a nagynéniből lett mostohaanya vállalta tehát a kis Gabriel nevelését, aki vallási ismereteit úgyszólván kizárólag olvasmányai alapján szerezte. Apja államtanácsos, francia követ Stockholmban, majd múzeumi ill. könyvtári igazgató Párizsban, mély irodalmi, művészeti és zenei műveltséget biztosított Marcelnek, aki 1910-ben már filozófiai képesítést szerzett. Gyenge egészsége miatt csak kisebb-nagyobb megszakításokkal tanít filozófiát. Az első világháború alatt vöröskeresztes szolgálatot teljesít. Itt kerül szembe az emberi szenvedéssel, a Rossz misztériumával, amely oly nagy helyet foglal el későbbi eszmélődéseiben és drámáiban. 1919-ben házassága egy mélyen vallásos protestáns családdal hozta kapcsolatba. (Feleségének apja protestáns missziók igazgatója). Ő maga nem gondolt arra, hogy áttérjen felesége hitére. Felesége tért át, 15 évvel saját megtérése után, 1944-ben a katolikus vallásra.

Gabriel Marcel, akit szülei nem kereszteltettek meg, « természeténél fogva keresztény lélek » volt. 1929. március 2-án vette fel a keresztséget. Két személynek döntő szerep jutott megtérésében. Charles du Bos saját konverziója és barátsága révén egyengette útját. A döntő lépésre Mauriac felszólítása késztette. Marcel ismertetést írt François Mauriac « Isten és Mammon » című vallomásairól. Mauriac, miután elolvasta a könyvismertetést, levelet írt Marcelnek, amelyben többek között ez állt: « De végül is, Uram, miért nem tartozik Ön hozzánk? » Ez a felszólítás felkavarta Marcelt: « François Mauriac — vallja később — úgy jelent meg előttem, mint Isten képviselője. Isten szólt hozzám általa. Mindjárt arra gondoltam: miért is lenne jogom ahhoz, hogy a kereszténységen kívül maradjak? E döntő pillanatban éreztem, hogy el kell köteleznem magam. És

mindjárt a katoliczmusra gondoltam, mert ez képviselte számomra a kereszténység teljességét »[5]. Később, az *Être et Avoir*ban megtérésére visszatekintve megjegyzi: « Tulajdonképpen nem tudom megmagyarázni magamnak, hogy azon a napon, amikor... F. Mauriac azt a felszólítást intézte hozzám, miért választottam inkább a katolicizmust, mint a protestantizmust. Azt mondtam magamnak: 'Igen, keresztény vagyok; gyávaság lenne tőlem, ha még elodáznám a döntő lépést'. De akkor egy olyan hívást éreztem, amely sokkal messzebbről jött, mint Mauriactól, s a katolicizmust *kellett választanom* »[6].

Rövid előkészület után a negyvenedik évében lévő férfi tehát felveszi a keresztséget (anyja izraelita tanítójának, Altermannak a fia kereszteli meg; Alterman abbé volt Charles du Bos lelkiatyja). A keresztség és az első áldozás után kimondhatatlan béke száll lelkébe: « Ezt a belső állapotot alig mertem remélni — jegyezte fel aznap naplójába —: semmi egzaltáció, hanem a béke, az egyensúly, a reménység és a hit érzése ».

Marcelt — a « Metafizikai napló » tanúskodik erről — már bizonyos élmények előkészítették erre a döntő lépésre. Anyja halála, a világháború alatti tapasztalatok korán a túlvilág-halhatatlanság misztériuma felé fordították érdeklődését. Felesége apja és családja révén a protestáns vallásosságról szerzett tapasztalatokat: egy ideig élénken érdeklődött az « okkult » jelenségek iránt, és spiritiszta körökkel

---

[5] Marcel nyilatkozata Marie-Madeleine Davy-nek: Davy, *Un Philosophe itinérant: Gabriel Marcel.* Flammarion, Paris, 1959. 42—43. l. Davy könyvének német fordítása: *Gabriel Marcel* (J. Knecht, Frankfurt, 1964) címen jelent meg.

[6] Gabriel Marcel, *Être et Avoir.* Aubier, Paris, 1935, 27. l. Ezt a könyvet két kötetben 1968-ban újra kiadták a « Foi Vivante » c. zsebkönyvsorozatban (85—86 sz.). Ez Marcel « Metafizikai napló »-jának a folytatása (1928—1933). Marcel két másik fontos filozófiai műve könnyen hozzáférhető zsebkönyvkiadásban: Az 1940-ben *Du Refus á l'Invocation* címmel megjelent tanulmányait közzétette a Gallimard kiadó « Idées » című sorozatában (119. sz.) *Essai de Philosophie concrète* címmel (1967-ben, 377 lap); az 1951-ben az Aberdeen-i Egyetemen tartott tíz előadás szövegének (*Le Mystère de l'être*, 2 köt. Aubier, 1951) második része *Foi et réalité* címen 1967-ben megjelent a « Foi Vivante » 38. köteteként.

is kapcsolatba került. Victor Delbos és H. Bergson filozófiája (mindkettőhöz személyes barátság fűzte) a századvégi materializmust és racionalizmust ellensúlyozta. Ezenkívül mint ihlető zseni, a konvertita Paul Claudel is nagy hatással volt rá. Paul Ricoeurrel folytatott beszélgetésében Marcel elismerte tartozását Claudellel szemben, jóllehet ő költő volt és nem szakfilozófus. Kétségkívül a test és a nyelv döntő szerepének felismerésében, a « megtestesülés » filozófiájának felvázolásában Marcel sokat köszön Claudel zsenijének [7].

És itt rögtön szólnunk kell a művészetről: a zene és a dráma Marcel művének szerves részét képezi. Ezt nemcsak ő maga, hanem minden kritikusa hangoztatja. Jóllehet szemlénkben elsősorban a filozófus Marcelt szándékozunk bemutatni, néhány utalást nem kerülhetünk el. Bachot mindig szerette; az ő muzsikája táplálta lelki életét. Tizenhat éves korában megvásárolt vagy félszáz kantátát, és elkezdte ezek olvasását, játszását. « Alapjában véve a Passiókon és a Kantátákon keresztül jutott el hozzám a keresztény élet » — vallja Marcel. Később ő maga is komponált. A muzsika sokkal több volt számára, mint valami futó szórakozás: lényeges táplálék és belső diszciplína, sőt: ablak a felsőbb világ felé. « A zene az én igazi hivatásom, főleg ott vagyok teremtő. Ez adta meg gondolkodásom legigazibb keretét. J.-S. Bach az volt életemben, akihez nem hasonlíthatom sem Pascalt, se Szent Ágostont, se egyetlen más szerzőt ». Bachon kívül Beethoven, Mozart volt kedveltje, de Schubert, Brahms és Debussy is többet adott neki, mint bármelyik író.

Marcel műveinek felét drámái teszik ki (kb. negyedszáz drámája jelent meg; színházi sikere nem igen volt, egyes darabjait sohasem adták elő). F. Mauriac jól látta, hogy Marcel a drámaírással nem annyira eszméit akarta színre vinni, hanem inkább szereplőit használta fel arra, hogy megvilágítsa és világosabban felismerje eszméit. Hőseibe többet belevitt önmagából, mint filozófiai írásaiba. Ezt

---

[7] Paul Ricoeur—Gabriel Marcel, *Entretiens*. « Présence et Pensée ». Aubier, Paris, 1968. 23—25. l.

Marcel meglepő gyakorisággal hangsúlyozza különböző megnyilatkozásaiban; legutóbb visszaemlékezéseiben elemezte szereplői és önmaga viszonyát, a mikor életének és művének kapcsolatát akarta megvilágítani [8]. Paul Ricoeurrel beszélgetve a szigetekkel körülvett Görögországhoz hasonlítja életművét. A kontinentális részt a filozófiai írások, a szigeteket a drámák képviselik. A drámákat csak a filozófiai műveken keresztül lehet megközelíteni. A két rész között pedig a zene a közvetítő, a kapocs [9].

Marcel számtalan kritikát írt; lektor volt kiadóknál; tanfolyamokat, előadássorozatokat tartott szerte a világon. Több díjjal (köztük az Erasmus-díjjal) tüntették ki, néhány egyetemtől megkapta a « doctor honoris causa » kitüntetést. 1973. október 8-án halt meg párizsi lakásában a rue de Tournonon egy szívroham következtében.

Gabriel Marcel nem dolgozott ki új filozófiai rendszert; semmitől nem irtózott annyira, mint a zárt rendszer, a szisztéma szellemétől. « Metafizikai napló »-jának és más filozófiai írásainak töredékei Pascal gondolat-töredékeire emlékeztetnek. Kétségtelen, hogy a határozott struktúra hiánya megnehezíti eszmevilágának összefoglalását. Legjobb ismerője, Roger Troisfontaines SJ nyomán mégis megkíséreljük vázolni dialektikájának főbb vonásait. Troisfontaines kétkötetes monográfiája [10] elé

---

[8] Marcel, *En chemin...* 21, lap és kk.

[9] Ricoeur - Marcel, *Entretiens.* 54. l.

[10] Roger Troisfontaines: *De l'Existence á l'Être, La Philosophie de Gabriel Marcel.* I—II. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1953; 1968; 416+506 l. A 2. kötet végén az 1953-as bibliográfia kiegészítése 1963-ig (1963 decemberéig teljes bibliográfia). További elemzéseinkben Troisfontaines köteteire *T 1* és *T 2* rövidítéssel utalunk a szövegben. — Még néhány fontos munka Marcelről: Charles Widmer: *Gabriel Marcel et le théisme existentiel.* « Cogitatio Fidei », Cerf, Paris, 1971. 244. l. (Röv.: *W*); — Pietro Print, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile.* Roma, 1950; francia fordítása: *Gabriel Marcel et la Méthodologie de l'invérifiable.* Desclée De Br., Paris, 1953; — Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel.* Beauchesne, Paris, 1958; — Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel.* Fordham University Press, New York, 1962; — Vincent Berning, *Das*

írt « levél-bevezetőjében » G. Marcel maga elismeri e szintézis kiváló érdemeit: « .. Igen nagy megkönnyebbülés számomra az, hogy ez a munka létezik. Ez végeredményben megvalósítja azt..., amit én magam akartam megcsinálni... Ön végtelenül világos és érthető, ugyanakkor tökéletesen hűséges is. Most megismétlem, amit már több ízben mondtam Önnek. Megírva azt a könyvet, amelyet én magam szerettem volna megírni, Ön megtette azt, amit nekem kellett volna megtennem, és és így igen nagy szolgálatot tett nekem... » — Tegyük hozzá rögtön: Troisfontaines, aki Marcel minden fontos szövegét feldolgozza, rendszerezi (1953-ig; az utána megjelent írásokat 1963-ig csak a bibliográfia kiegészítése regisztrálja), részben továbbfejleszti Marcel filozófiáját. E rendszerező munkának megvan az a veszélye, hogy « erőszakot követ el » Marcel gondolkodásán, ahogy ezt a könyv ismertetésekor (1954-ben) P. Geiger OP megjegyezte.

« Az egzisztenciától a Létig » című munka azt mutatja meg, miként jut el Marcel bizonyos idealista színezetű fenomenológiától az ontológiai közösség metafizikájáig. A « lét titkának konkrét megközelítése » a részesedés metafizikájának körvonalazása. (Az ő szemében az emberi lét nem az Esz méből részesedik, mint Platónnál, hanem a Tettből, a végtelen Valóságból). Az ember három mozzanatot képező « dialektika » révén részesedik a Létből, tehát jut el az *egzisztenciától* (vagyis az öntudatlan részesedéstől) az öntudatos *létezőig* (= lesz önmagát elkötelező szabad személy, önmaga teremtését befejező személy): 1) Még az öntudatra-ébredés és a személyes reakciók előtt az ember már ott van a világban, olyan szituációban, amelyet nem maga választott, de amely mégis meghatározza: ez az *egzisztencia* fázisa. 2) Az « első reflexió » elemzi ezt az összetett helyzetet, szétválasztja a reflexió előtti állapot különböző elemeit: ez az *objektiváció* mozzanata. Ezen a szinten születik meg a tudomány, amely veszélyezteti a személyes részesedést. 3) Ennek elkerülése végett van szükség a « máso-

---

Wagnis der Treue. Gabriel Marcels Weg einer konkreten Philosophie des Schöpferischen. Albert, Freiburg, 1973.

dik reflexió»-ra, amely lehetővé teszi azt, hogy az ember visszaállítsa kapcsolatát a világgal, másokkal, hogy elkötelezze magát a *lét*ben. Az egzisztenciától eltérően tehát a lét megköveteli a személy választását (*option*). E harmadik fázisban a személy fenntartja, illetve újrateremti kapcsolatát a világgal, más személyekkel, Istennel (e kommúnió kialakításában közvetítő a test, az « én testem ») és így részesedik a végtelen Létből. — Troisfontaines könyve ennek a dialektikának a kibontása, szemléltetése.

Marcel sajátos « egzisztencializmusa »

Az « egzisztencializmus » szót idézőjelbe tettük, mert Marcel nemcsak a « keresztény » vagy « katolikus » egzisztencialista címkét vetette el (1949-től egyre határozottabban), hanem azt is helytelenítette, hogy egyáltalán — minden árnyalat nélkül — az egzisztencializmus irányzatához sorolták. Csakugyan, « Metafizikai napló »-ját Heidegger: *Sein und Zeit*-jével egyidőben tette közzé a két háború között. (Heidegger gondolatait jóval később ismerte meg.) Jasperset is csak később « fedezte fel », később ismerte fel, hogy több gondolatuk közös. Minderről pár évvel ezelőtti visszaemlékezéseiben (*En chemin, vers quel éveil?*) érdekes lapokat olvashatunk. Marcel hangsúlyozza például azt, hogy Heidegger találkozásaik alkalmával nem mutatkozott olyan radikális « ateistának », mint amilyennek Sartre bemutatta őt; hogy Jaspers rendszeréből (akit egyébként önteltnek talált, amikor személyesen is megismerte) főleg az *egzisztencia* kérdésének szentelt kötetet tartotta nagyra, amint erről tanúskodik a *Du Refus à l'Invocation* című gyűjtemény utolsó tanulmánya (1933-ból). Ha már a visszaemlékezeseknél tartunk, megemlítjük azt is — bár a kérdésre még visszatérünk —, hogy Marcel megtérése után, főleg Jacques Maritain és köre ösztönzésére, alaposabban foglalkozni kezdett a tomizmussal, amelyet addig teljesen félreismert és amellyel igazában sohasem tudott megbarátkozni. Maritain: *Les Degrés du Savoir* című nagy munkáját (amelyről kritikát is írt, de amelynek közlésétől Maritain kérésére

elállt) igen időszerűtlennek tartotta: szerinte a középkori nyelvezet idegen a mai embertől, a modern filozófiától. Az emlékező Marcel egy kis lelkiismeretfurdalást is érez, hogy nem tanulmányozta alaposabban magát Szent Tamást és egyes modern értelmezőit, pl. Maréchalt.

Marcelt sokat foglalkoztatta az egzisztencializmus egyik központi problémája: az esszencia és az egzisztencia viszonya; ő maga nem fogadta el — Heidegger és Sartre felfogása szerint — az egzisztencia elsőbbségét.

Az ontológia a létezőkben megkülönböztet két metafizikai princípiumot: az esszenciát (lényeget) és az egzisztenciát (létezést). Az *esszencia* azt jelöli, hogy micsoda a létező; pl. az ember emberi eszszenciát birtokol. Az egy fajtához tartozó létezőkben van valami közös: az egyetemes esszencia, ezt kiegészítik az egyedek sajátos jegyei: az egyetemes esszencia egyedi esszencia lesz. Amikor egyszerűen csak esszenciát mondunk, az egyetemes eszszenciát jelöljük. Ez persze nem jelenti azt, hogy az esszencia valami dologként önmagában megvalósul; de ugyanakkor nem is pusztán semmi. Az eleve lehetséges esszenciát az *egzisztencia* valósítja meg, a lehetőséget ez aktualizálja. A klasszikus filozófiának ezeket a megkülönböztetéseit elfogadta az egzisztencializmus, de felvetette a kérdést: melyiknek kell elsőbbséget tulajdonítanunk? Az « esszencialista » filozófiával szemben az egzisztenciának tulajdonította az elsőbbséget.

Marcel nem fogadja el az egzisztencialisták sorrendjét. Számára az esszencia az, « ami csak felfogott », mint az általános eszmék, amelyek által gondolkodunk. (Tehát Marcel nem a létező egyik princípiumát látja az esszenciában.) Ugyanakkor az egzisztencializmussal együtt elfogadja azt, hogy az ember nincs előre meghatározva, mindenki maga határozza meg szabad önteremtéssel (persze, nála ez nem abszolút, mint Sartre-nál) egyéni esszenciáját, vagyis azt, amivé lesz. Az ember valójában csak az, amivé (szabad cselekvésével) válik. Marcel számára az egzisztencia több, mint az élet: az egzisztencia ugyanis az emberi (értelemmel, szabadsággal rendelkező) lényt jelenti; de ez az eg-

zisztencia csak szabad cselekvéssel *lesz* igazán (*être*): vagyis amikor megnyílik a világnak, másoknak és Istennek, a Létteljességnek.

Mielőtt ennek a létszemléletnek főbb vonásait megvilágítanánk, utalunk Marcel filozófiájának genezisére. Charles Widmer Marcel « egzisztenciális teizmusáról » írt munkájában a következő fázisokat különbözteti meg (W 12—14. l. és kk.):

1) Fiatalkori írásaiban (1909—1914), főleg « Metafizikai napló »-ja első részében az idealizmussal küzd: bírálja a racionalizmust és azt akarja megmutatni, hogy Istent, a nem verifikálható Abszolútumot nem az értelem, hanem a hit révén állíthatjuk. 2) A « Metafizikai napló » második része (1915—1923), « Az egzisztencia és Objektivitás » (1935) című cikk, valamint az *Être et Avoir* (1929) eleje arról tanúskodik, hogy Marcel felfedezte a teljes emberi valóságot, az érzéklést és a testet (*saját* testét): az emberi kommúnión keresztül rányít az abszolút Jelenlétre. 3) Az *Être et Avoir*-tól a lét misztériumáról (*Le Mystère de l'Être*) című művéig (1929—1951) Marcel fokozatosan kidolgozza az Istenhez vezető utakat: a hűség, a reménység és a szeretet « fenomenológiáján » keresztül a végtelen Te ontológiájához jut el.

A lét titkának konkrét megközelítése

Ha Marcel filozófiájának legeredetibb és legérettebb gondolatait akarjuk összefoglalni, akkor — « Metafizikai napló »-ján kívül — a *Du refus à l'Invocation* (« A visszautasítástól a segélykérésig ») című tanulmánygyűjteményét és azt a fontos előadását kell elemeznünk, amely a *Le Monde cassé* (« Az összetört világ ») című drámája függelékeként jelent meg 1933-ban: *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (« Az ontológiai titok helyzete és konkrét megközelítései »). A darabot és a konferenciát Maritain tette közzé az általa irányított « Les Iles » sorozatban (Desclée De Brouwer). Marcel ezen a szinten a megtérése utáni években túljut a Descartes nyomán haladó husserli problémafelvetésen, végleg megszabadul a német

idealizmustól, amellyel annyit viaskodott « Metafizikai napló »-ja első részében.

Természetesen, Marcel számára is az *ego* (az alany) és a valóság kapcsolata az elsőrendű probléma — azaz, most már felismeri, hogy nem is problémáról, hanem misztériumról van szó.

A « probléma » és a « misztérium » azóta klaszszikussá vált megkülönböztetésével az *Être et Avoir* (1928—1933 közötti « Metafizikai napló »-ja) lapjain találkozunk. « A lét misztériuma, az ontológiai misztérium kifejezés ellentétben a lét problémájával, az ontológiai problémával, ezekben a napokban hirtelen ötlött fel bennem. Ez a felfedezés megvilágított. A metafizikai gondolkodás a misztériumba bekapcsolt reflexió. De a misztérium lényege az, hogy felismerjék: a metafizikai reflexió feltételezi ezt a fel(el)ismerést, amely nem az ő illetékességi köréhez tartozik. A miszteriózus és a problematikus megkülönböztetése. A probléma olyasvalami, amellyel az ember útján találkozik, amelybe beleütközik. Teljesen előttem van. Ellenkezőleg a misztérium olyasvalami, amelyben el vagyok kötelezve, amelynek lényege következésképp az, hogy nincs teljesen előttem. Mintha ebben az övezetben a *bennem* és az *előttem* megkülönböztetése elveszítené jelentését » (*Être et Avoir* 145. l.).

Marcel is vallja Kierkegaard-ral, hogy az « igazság: szubjektivitás ». Vagyis: ő is, mint általában az egzisztencialisták, az emberi személynek, a szubjektivitásnak (= szabadságnak) tulajdonítja az elsőbbséget a létezésben. De nála ez a szubjektum nem elszigetelt; nem arra törekszik, hogy — az idealisták módjára — hidat verjen az én és az objektivitás között. Nem is teszi zárójelbe a « külső valóságot ». Az egyén, az emberi egzisztencia adva van az adott világ ölén; részesedik a létből a többi lénnyel együtt. A szubjektum és az objektivitás között már ott van az *én testem*, amelyet nem úgy birtokolok, mint valami tárgyat. Bizonyos értelemben én a testem (is) vagyok. Testemet sohasem úgy gondolom el, mint *egy* testet (tárgyat), hanem mindig abba a ténybe ütközöm, hogy az *én testem*. Marcelnél igen sokszor visszatér ez a gondolat, amely a megtestesült szellemről és a létben való

részesedésről vallott eredeti felfogásának csírája. « Azt mondani, hogy egy dolog létezik, ez nem csak annyi, mint azt állítani, hogy ugyanahhoz a rendszerhez tartozik, mint az én testem (...), hanem annyi, mint azt állítani, hogy valamiképpen velem egyesült, mint a testem. A testben-lét — a metafizika központi adottsága » (*Être et Avoir*, 11. l.). Ez tehát a kiindulópont: testem köt össze a világgal, másokkal, akikkel együtt létezem. Az *intersubjectivité*, a személyek kölcsönös nyitottsága és a kommúnió Marcel filozófiájának tengelyében áll.

« *Szeretni annyi, mint lenni* ».

« Az az aktus, amely révén az egyén önmagát teremti... nem valami mágikus rendelkezés (dekrétum), amely révén az egyén egyedülálló központtá tenné magát; a szolipszizmus 'törvénytelen' megoldás, fenomenális szempontból elfogadhatatlan, metafizikai szempontból elégtelen. Az egyén konstitutív (önmagát alkotó) aktusa magában foglalja az egyének sokaságának állítását..., vagyis burkoltan a szeretet rendjének állítását tartalmazza » (Kiadatlan jegyzet, idézi *T* 2—7 l.). « A szeretet fogalma megfelel annak, amit *intersubjectivité*-nek neveztem. Ezen azt kell érteni, hogy az alany csak úgy lesz alany (személy), ha elismeri a másikat is alanynak (személynek) » (berlini előadás 1950-ben, *T* 2, 7. l.).

Ez a két idézet összefoglalja Marcel « hüperfenomenológiáját » a másokkal való találkozással és a személyek kommúniójával kapcsolatban.

A « másik » nem « akárki », valami névtelen « az az illető ». Hogy általa *legyek*, hogy *ő velem együtt legyen*, találkoznom kell vele. A találkozás nemcsak pillanatnyi « érintkezés », hanem ontológiai esemény, amely reám (és reá) jelentős befolyást gyakorol, lelki fejlődésemet alakítja. De ehhez az szükséges, hogy elismerjem a másikat mint személyt, hogy kész legyek kapni tőle, tehát hogy kölcsönös nyitottság, « csere » valósuljon meg, egyszóval, hogy ő « te » legyen számomra és a « mi »-ben egyesüljünk, amint ez a szeretetben,, barátságban, szerelemben történni szokott. Amikor « mi »-t mondok,

akkor veled vagyok és te velem, együtt *vagyunk* a szó szoros értelmében (*co-esse*). Ez az együttlevés feltételezi a kölcsönös jelenlétet (Marcelnél a *présence* valóságos intimitást, bensőséges személyes együtt-létet jelent), és végső soron a szeretetet. Az ilyen közösség kimeríthetetlen — a végtelen Lét misztériumában részesít.

Az emberi egzisztencia csak annyiban *van* (a szó marceli értelmében), amennyiben az én, a megtestesült szabad szellem elkötelezi magát a létben, vagyis elismeri a körülötte létező dolgokat, főleg más személyeket, a maguk egyediségével, sajátosságaival. Elismeri, elfogadja a létezőket. Ez a személyek közötti kapcsolatoknál azt jelenti, hogy kommúnió, szellemközösség alakul ki: közösen részesednek a lét egyetlen titkában. Ez a közösség (kommúnió) tehát nem az *avoir* (birtoklás), hanem az *être* (létezés) síkján valósul meg és legjobban a szeretetben fejeződik ki, ahol az egyik személy nem birtokolni akarja a másikat (ezzel tárggyá fokozná le), hanem azt akarja, hogy legyen — a tőle telhető mértékben a legteljesebb létet akarja biztosítani neki.

Szeretni — Marcel egyik darabja szerint — annyi, mint ezt mondani a szeretett lénynek: « Te, te nem halsz meg! » A szeretetben van valami abszolút; a végtelenre tör, azt szereti a másikban, ami örök, örök létet akar biztosítani neki. Amikor az ember szeret, legyőzi a halált is: soha semmi sem veszett el véglegesen. Itt jegyezzük meg: Marcelnek a kommúnióról (a lenni=szeretni egyenértékűségéről) alkotott felfogása a szeretett lények halála miatt érzett tragikus élményből bontakozott ki. (Egyébként Marcel szemében a Rossz misztériuma állandóan az istentagadásra kísértő botrány!) Egyik fontos tanulmányában « Halálom és én » címen [11] többek között így vall erről:

« Gyakran megtörténik művemben, hogy valamelyik drámám hősének ajkán találom meg azokat a szavakat, amelyek jobban, és azzal a konkrét pontossággal fejezik ki mondanivalóm lényegét, amely-

---

[11] Gabriel Marcel, « Ma mort et moi », *Pour une sagesse tragique*. Plon, Paris 1968. 189—190. l.

re a filozófia nem igen törekedhet. Antoine Sorgue szavai az *Emissaire* utolsó jelenetében, úgy tűnik, egész életművem egyik legmegvilágosítóbb mozzanatát képezik: 'Szüleim halála után fedeztem fel valamit. Az, amit mi továbbélésnek (*survivre*) nevezünk, valójában csökkenő élet (*sous-vivre*), és azok, akiket továbbra is szeretünk lényünk legjavával, mintegy remegő, láthatatlan árkádokká válnak — megérezzük és mintegy érintjük őket —, alattuk haladunk előre egyre inkább meghajolva, egyre inkább elszakítva önmagunktól, egészen addig a pillanatig, amikor mindent elnyel a szeretet' ».

Az abszolút « Te » jelenléte

Marcel számára a láthatatlan világ valósága a szeretett lények jelenlétének megtapasztalása formájában merült fel. Túljutva bizonyos spiritiszta tapasztalatokon, elfogadva a keresztény hitet, filozófiai reflexiójában központi helyre került a szellemek kommúniója (szeretet), amely képes legyőzni a halált. És e távlatban új fényben jelent meg számára az abszolút Te, Isten is.

Az átmenet a birtoklástól a léthez, az egzisztenciális közösségtől (*communauté*) az ontológiai közösséghez (*communion*) a szeretet révén történik; ez pedig feltételezi az elkötelezettséget, a diszponibilitást (önmaga felejtését, feláldozását a másikért), a hűséget és a reménységet. A teremtő szabadságok kölcsönös nyitottsága megnyílás a Transzcendensnek: az igazi szeretetkapcsolat horizontális viszonyát vertikális viszony polarizálja: így tör be világunkba a létet fenntartó és az öröklétet biztosító abszolút Jelenlét (lásd W 182. l. kk.).

Tény az, hogy az emberi kapcsolatok nem mindig nyitottak az abszolút « Te »-re, Istenre. Az ember ragaszkodása a másikhoz a tévedésen is alapulhat és csalódásba torkollhat. Az ember esetleg nem a másikhoz, hanem a róla alkotott eszményképhez hűséges. « Te, te nem halsz meg! » — ezt csak az abszolút Szeretet mondhatja úgy, hogy teremtő szó legyen; emberi síkon a reménység megcsalhat minket. És itt lép közbe a hit aktusa, a szeretett lényhez való hűség átadja helyét az Istenben

való hitnek, reménykedésem az eszkatológikus reménységben kap abszolút alapot.

Láttuk, hogy Marcel, jóllehet férfikorban keresztelkedett meg, már kora ifjúságától kezdve érdeklődött a vallás, a hit kérdései iránt. Tervezett doktori disszertációjában is azt akarta kimutatni, hogy a vallási tapasztalat miként igazolható filozófiailag, a hit milyen feltételek mellett lehet « érthető ». Így dolgozta ki a misztérium, lét, stb. fenomenológiáját. « Metafizikai napló »-jának első részében még túlságosan az idealizmus és egy bizonyos fideizmus (irracionalizmus) hatása alatt áll, amikor az abszolútum megismeréséről-verifikálásáról beszél. Már ekkor is leleplezi a szcientizmus előítéleteit és túlkapásait, a « technika » káros hatásait a hit területén. A szubjektivizmustól, a fideizmustól szabadulni akar, de ugyanakkor az objektivista (pozitivista) szellemiségtől is óv. Az « objektivizmust » még a hagyományos teodiceák « istenérvei »-ben is felfedezi, és ezért erősen bírálja azokat. Attól fél, hogy ezek a « tudós » bizonyítékok objektiválják (eltárgyiasítják) Istent, tehát az evilági dolgok szintjére fokozzák le a transzcendens misztériumot, a végtelen személyt, akinek titkát még akkor is meghamisítjuk, ha harmadik személyben *őróla* beszélünk, hiszen az abszolút « Te » csak akkor marad az, Aki, ha hivő lélekkel kitárulok neki, egész lényemmel Hozzá fordulok és az imában, esdeklésben, imádásban közvetlenül « Te »-nek szólítom.

Ha bizonyos skolasztikus tankönyvekre vagy tomista szakkönyvekre gondolunk, Marcel kritikájának igazat kell adnunk: A teodiceák valóban nem egyszer eltorzították az élő Isten arcát. Ugyanakkor Marcel egyoldalúságaira, túlzásaira is rá kell mutatnunk: Ezek jórészt abból erednek, hogy hiányzik nála a rendszeres metafizikai alap. Még olyan rokonszenvező, baráti kommentátora is hangsúlyozza, mint R. Troisfontaines (*T* 2, 378—79. l.): « Sajnálhatjuk, hogy Marcelnél hiányzik a kritikai alap és a metafizikai gondolkodás kifejezettebb struktúrája. Ezt Marcel is megengedi... » Említettük már, hogy Marcel pár évvel ezelőtt megjelent visszaemlékezéseiben (*En chemin...*) bevallotta,

hogy nem tanulmányozza kellőképpen Szent Tamást és annak újabb értelmezőit (Maréchalt nevezi meg). Csakugyan, ha igazat is adunk neki abban, hogy Istent nem lehet lefokozni a véges dolgok, a tárgyak gondolati tárgyak!) színvonalára és egy gondolatrendszer elemévé tenni — a *theologia negativa* mindig is hangsúlyozta Isten transzcendenciáját —, azt is ki kell emelnünk, hogy a helyesen kifejtett istenérvek logikai érvénye megmarad akkor is, ha *ennek* a konkrét embernek nem is bizonyítják Isten létét.

Marcel tulajdonképpeni nehézsége e téren a kauzális gondolkodástól való irtózás. A « Metafizikai napló »-tól kezdve mindig visszautasította azt, hogy Istenre alkalmazza az ok fogalmát. Még a « Problematikus ember »-ben is (1955) ezt írja: « Végleg fel kellene hagyni az Isten-ok eszméjével, végezni azzal az istennel, aki önmagába gyűjt össze minden okságot, vagy pontosabban kifejezve: elkerülni az okság fogalmának minden teológiai alkalmazását » [12]. J. M. Le Blond SJ kiváló tanulmányban [13] mutatja ki, hogy Marcelnek igaza van akkor, ha a filozófiában szokásos értelmet adjuk az okságnak: a « fizikai » (vagy tudományos) okság, amely a jelenségeket rendezi, az immanens ok-okozati összefüggéseket « magyarázza », nem alkalmazható Istenre, a Transzcendensre. Ám az arisztotelészi távlatokat elfogadó és módosító tomizmus transzcendens oksága különbözik a Newton- és Kant-féle okságtól. Szent Tamásnál a « Végső Ok » nem immanens oksági lánc utolsó « szeme », hanem minden létező Forrása. Tamás átalakítja az okság arisztotelészi fogalmát is (ez nem mindig világos az « öt út » bizonyos bemutatásaiból!): nála a traszcendens okság (az isteni okság) *teremtő*: vagyis létet adó-fenntartó. Amikor a teodicea az oksági elv alapján kimutatja Isten létét, akkor a transzcendens okságot alkalmazza; ez az okosko-

---

[12] Marcel Gabriel, *L'Homme problématique*. Aubier, Paris, 1955. 63. l.

[13] Le Blond SJ, « L'usage théologique de la notion de causalité », *De la Connaissance de Dieu*. « Recherches de Philosophie », III—IV. Desclée De Brouwer, Paris, 1958. 15—26. l. G. Marcel válasza: « Dieu et causalité ». 27—33. l.

dás nem hasonlítható semmi máshoz, nem is verifikálható más okoskodással. Nem is fokozza le Istent az empirikus létezők szintjére, hiszen — a létanalógia révén — Istenről tagad minden végeset, kimutatja, hogy végtelen fokban szellem, szabadság, adakozó Szeretet. — Marcel P. Le Blond-nak válaszolva elismerte, hogy ez az értelmezés elfogadhatóbb, mint amit ő támadott. De még mindig túlságosan « objektivistának » tűnik neki, főleg ha a Rossz misztériumára gondol, amelynek « oka » nem lehet Isten.

Az ember csak úgy részesedhet a Létteljességből, ha elismeri Őt és szeretettel, imádással, teljes lényével kitárul neki. Nemcsak gondolni Isten*re*, beszélni Isten*ről*, hanem *Vele* lenni (jelenlét), az imában találkozni Vele, « Te »-nek szólítani és a felajánlás vagy az imádás gesztusával kiszolgáltatni magunkat neki. Ha elismerem, hogy Isten létem princípiuma (forrása), hogy Hozzá tartozom ontológiailag (létemben függök Tőle minden pillanatban), ha kiszolgáltatom neki magam, nem veszítem el szabadságomat, hanem a Vele való kommúnióban (szeretetközösségben) valóban szabad leszek, önmagam leszek: Isten létem előmozdítója, hiszen maga a Szeretet. De ezt a válaszomat is az Isten örök szeretete kelti fel.

* * *

Marcel filozófiai keresése, a *Homo Viator* tapogatódzó hüperfenomenológiája így nemcsak ontológiába torkollik, hanem elvezet a kinyilatkoztatás küszöbéig. Marcel « küszöbön álló filozófusnak » nevezte magát. Kifelé, a hitetlenek felé tekintett, hogy az Igazság felfedezéséhez segítse őket. Vele kapcsolatban nem is « keresztény egzisztencializmusról » kellene beszélnünk, hanem « keresztény neoszokratizmusról » vagy « keresztény egzisztenciális filozófiáról ».

Amikor (1964-ben) a frankfurti Pauluskirchében átadták Marcelnek a német könyvkiadók Békedíját, Carlo Schmidt professzor ünnepi beszédében felidézte Marcel filozófiájának és humanizmusának legfőbb vonásait. Ebből a kiváló *Laudatio*-ból idé-

zünk befejezésképpen: « Ez a konkrét filozófia lehetővé teszi, hogy megértsük: nem lehetünk önmagunk, hacsak nem vagyunk közösségben (kommúnióban) másokkal; megtanít bennünket arra, hogy elismerjük azt, ami a legegyedibb saját egyediségünkben, és amikor élénken megragadtatja velünk ezt a dialektikát, az egyetemes fénykörébe állít bennünket. És amit most elmondtunk az egyénekről, mindazt nem alkalmazhatnánk a népekre is?... Nem állíthatnánk azt, hogy a népek csak úgy lehetnek önmaguk, ha — ahelyett, hogy saját falaik közé zárkóznának — keresik a találkozást másokkal, akiknek léte éppúgy misztérium, mint az övék? Hogy csak akkor találják meg önmagukat, ha állandóan mások felé közelednek?... Gabriel Marcel megmutatta nekünk ennek az útját, a saját útját, amely az önmagával és a világgal való kiengesztelődéshez vezetett — önmagával ebben a világban. Ezért őt olyan embernek tekintjük, aki megtaníthatja a világot a békére » [14].

(1973)

---

[14] « Laudatio de Carlo Schmidt », Gabriel Marcel, *Paix sur la terre.* Aubier, Paris, 1965. 34—35. l.

A halál teológiája Karl Rahnernél

Két évtizeddel ezelőtt, a *Schriften zur Theologie* I. kötetének elején K. Rahner felvázolta egy « modern teológiai summa » tervét. A teológiai megújulás egyik vezéralakja sürgette az üdvösségtörténeti szemlélet integrálását és az egész dogmatika újraszervezését: szerinte az *intellectus fidei*nek tengelyét egy teológiai antropológiának kell képeznie, ez pedig szükségképpen a krisztológiához kapcsolódik. Az új « egzisztenciális » teológiai summa — természetesen — nem lehet egy ember műve. Rahner az elmúlt évtizedek során több lényeges pontot kidolgozott az említett « vázlatból » (1).

A halál teológiájával kapcsolatban ezeket jegyezte meg: « Ha az ember megnézi a halál teológiájára vonatkozó bibliográfiákat, meglepődve tapasztalja, hogy milyen kevés, vagy hogy teljesen hiányzik a dogmatikai reflexió ezzel a témával kapcsolatban. Költők és filozófusok reflektálnak a halál misztériumára. De a mai teológiában legfeljebb csak hidegen megállapítják, hogy a halál az eredeti bűn büntetése. És körülbelül ez az egész, amit megtudunk. Az eszkatológiában is alig egy tizedrészét fejtik ki annak, amit a kinyilatkoztatásból kibonthatnánk, ha lélekkel és szívvel tanulmányoznánk a kérdést » (I, 20-21).

Rahner az említett « vázlatban » a halál teoló-

---

[1] Vö. « Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik », *Schriften zur Theologie*, I. kötet, 9-47. lapok. A következőkben magában a szövegben utalunk a Schriften köteteire a megfelelő római számmal és a lapszámokkal; tehát: I, 9-47. Az összegyűjtött « Teológiai írások » 9 kötetén kívül K. Rahner bizonyos témákat összefoglalt még a *Lexikon für Theologie und Kirche* köteteiben is (utalás: LTK, I. 618), még rövidebben pedig a K. Rahner — H. Vorgrimmler: *Kleines Theologisches Wörterbuch*-ban. A rahneri teológia alapos megértéséhez okvetlenül ismerni kell két alapvető munkát: *Geist in Welt* és *Hörer des Wortes* (az első a szellem metafizikája; a második vallásfilozófiai alapvetés).

giáját (a « Részleges dogmatika » részben) a « Bűnbeesés és megváltás » szekcióját képező *A megváltottak teológiai antropológiája* című alfejezet paragrafusaként helyezi el. Jegyzetben hivatkozik egyik dolgozatára, amelynek alapgondolata a következő: « A halált mindenekelőtt úgy kell szemlélnünk mint az egész életet érintő aktust, a keresztény élet egy részét; olyasminek kell tekintenünk, ami — jóllehet az egész emberi valóság végét képezi — bensőleg jelen van az emberi életben, minthogy egész életünk során mindennap egy kicsit elővételezzük a halált — ... *so dass man durch das ganze Leben hindurch auf den Tode hinstirbt* » [2]. Ez a nehéz, lefordíthatatlan mondat lényegében *Heidegger* gondolatát idézi: az ember (*Dasein*) halálra-szánt-lény (*Sein-zum-Tode*); az egész emberi élet a Vég felé mutat és onnan nyeri értelmét is. Rahner egyébként másutt kifejezetten hivatkozik Heideggerre [3] aki szerint a halál alapvető valósága határozza meg a *Dasein* egész létét és az élet jelentését. A « Jedermann », a mindennapi ember, a lét autenticitásától a « szórakozásba » menekülő ember nem gondol a halálra, nem akarja elfogadni, hogy « halálra-szánt-lény ». Az autentikus létet kereső, igazán szabad ember viszont vállalja sorsát, ő maga ad jelentést a halálnak és következésképp az életnek is. Rahner — továbbfejlesztve Heidegger gondolatát — megmutatja, hogy a halál aktusa a legfőbb tett, a szabad teremtmény végső döntése, a szerető engedelmesség legfőbb kifejezése. Jézus halála (meg a vértanúké) a bizonyság erre.

Tanulmányunk első részében összefoglaljuk Rah-

---

[2] *Schriften* I, 46. Utalás a következő tanulmányra: « Zur Theologie des Todes », *Synopsis*, 3. Heft (Hamburg, 1949), 87-112. Rahner ezt a cikket később átdolgozta és 1957-ben a *Zeitschrift für katholische Theologie*-ben tette közzé (79. évf. 1-14), 1958-ban pedig hozzácsatolt egy excursus-t a vértanúságról és az egészet a *Quaestiones disputatae* (Herder) c. monográfiasorozat 2. füzeteként adta ki. Tanulmányunkban erre a füzetre hivatkozunk « T » jellel (magában a szövegben adjuk meg az utalásokat).

[3] Vö. *Schriften* III, 89-90 és K. Rahner: « Introduction au concept de Philosophie existentiale chez Heidegger », *Recherches de Sciences Religieuses*, t. XXX (1940), 152 skk.

ner *Zur Theologie des Todes* című monográfiáját [4], a második részben pedig néhány kritikai megjegyzést teszünk.

Vázlat a halál teológiájához

Rahner előbb meghatározza az emberi halál igazi természetét, majd pedig konkrétan, a történelemben szemléli a halál jelenségét.

A « meghalás » olyan esemény, amely az egész embert érinti. A halál lényegét keresve Rahner hangsúlyozza, hogy az ember halála lényegesen különbözik az állatétól. Az ember ugyanis több, mint természet; nemcsak anyagi, biológiai valóság, hanem szellem, vagyis értelmes és szabad lény, személy. Lényegileg összetett: test és lélek szubsztanciális egysége. Következésképp az ember vége (a halál) nem csupán biológiai vég, hanem olyan esemény, amely az egész embert, tehát a személyt is érinti.

a) K. Rahner itt bírálja az emberi halálról adott hagyományos leírásokat. A katolikus hagyomány úgy szokta leírni a halált, mint a test és a lélek szétválását. Ez a leírás (nem teológiai definíció) kifejezetten nem található a Szentírásban (bár bizonyos helyeket ilyen értelemben vettek). Rahner megengedi, hogy van részigazság a leírásban. Csakugyan, az ember életelve, a lélek egészen új vonatkozásba kerül a halál révén azzal, amit földi élete során testnek nevezünk. A lélek többé már nem ad formát a testnek, nem ad neki önálló struktúrát, tehát a test nem él többé; ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a lélek különválik a testtől. A kérdéses leírás kifejezi a katolikus tanításnak azt az igazságát is, hogy a szellemi lélek nem tűnik el (semmisül meg) a testi struktúra felbomlásával, hanem továbbra is fennmarad a létben, jóllehet létmódja, a mindenséghez való viszonya egészen más lesz.

---

[4] Franciául: *Écrits théologiques* III. (ford. G. Daoust SJ), Desclée de Brouwer, 1962, 103-206. K. Rahner gondolatmenete nem mindig egészen világos, német stílusa közismerten nehézkes. A francia fordítás néha világosabb (részben értelmezés); a tekervényes mondatokat rövidebbekre bontotta szét.

De ez a leírás elégtelen — folytatja Rahner —, mert nem fejezi ki azt, ami sajátosan emberi az ember halálában. Nem emeli ki azt az alapvető igazságot, hogy a « meghalás » az egész embert érinti, tehát a személyt is, minthogy az emberi halál nem csupán egy biológiai lény vége, hanem a *Dasein* (szellemi létező) végső aktusa. A halálban nemcsak valami « történik » a lélekkel (= a lélek « elválik » a testtől, de ez amolyan « járulékos » esemény...), az ember nem csupán « elszenvedi » a halált, hanem maga cselekszik, a meghalás aktusával véglegesen meghatározza létét.

Rahner még hozzáfűzi: a most bírált leírás (« a lélek elválik a testtől ») azért is elégtelen, mert szétfolyó, mert jelentése nem pontosan meghatározott. Csakugyan többféleképpen értelmezték. Vajon a lélek az « elváláskor » teljesen elszakad az anyagi világtól (az univerzumtól), amelyhez csak a test kapcsolta, tehát ezentúl a kozmoszhoz semmi kapcsolat sem fűzi; avagy — éppen ellenkezőleg — a tér-idő korlátaitól megszabadulva mélyebb és egyetemesebb kapcsolat fűzi a kozmoszhoz? (Rahner szójátékával: *a-kosmisch* — *all-kosmisch*). Rahner — radikalizálva a test-lélek szubsztanciális egységéről szóló skolasztikus tanítást —, azt bizonyítja, hogy a második alternatíva a helyes (Vö. T, 19-21).

Lássuk most röviden azokat a teológiai érveket, amelyekkel Szerzőnk alátámasztja ezt a hipotézisét (T, 22-26):

1) A Szentírásra támaszkodó újabb teológia kimutathatná, hogy az angyalok — egzisztenciális döntésük révén — befolyást gyakorolnak erre a világra, az egész kozmoszhoz oksági kapcsolat fűzi őket. Más szóval: az angyalok az ember környezetéhez (*Umwelt*) tartoznak. Jóllehet, vagy inkább: mivel nincs testük, az emberiség kozmikus környezetét képezik, ők a világ « Fejedelemségei » (vö. Kol 1, 16; 2, 10; 2, 15; Ef 1, 22; 3, 10; Gal 4, 3; 1 Pét 3, 22...),vagyis: ők a világ princípiumai, « ősalapjai » (*Urgründe*). Ha tehát a szellemi lények ilyen kapcsolatban vannak a kozmosszal, teológiai szempontból nem elképzelhetetlen, hogy az ember szellemi princípiuma is teljesen megnyílik a halálban a koz-

mosz felé, egyetemes vonatkozásba kerül a világmindenséggel.

2) Ha elfogadjuk ezt a hipotézist, jobban megértjük a tisztítótűzről szóló egyházi tanítást is. Minthogy a tomista felfogás szerint a bocsánatos bűnök lehetőségének alapfeltétele a testben való létezés (az ember szabadságát a test korlátozza, ezért lehetnek olyan aktusai is, amelyekkel nem dönt véglegesen örök sorsáról), lehetséges az, hogy a bocsánatos bűnök büntetése is egy bizonyos « testi mivolthoz » van kötve, jóllehet ennek különböznie kell a földi élet korporalitásától (vö. LTK, IV, 51-55).

3) A harmadik érv a test feltámadásának dogmájával kapcsolatos. Rahner itt hangsúlyozza a keresztény antropológia egyik alaptételét (szemben a neoplatonizmussal): a lélek és a test szubsztanciális egységét következetesen állítanunk kell, akkor is, ha a feltámadásról van szó. Ha a halál csupán a léleknek a testtől való szabadulása lenne (a neoplatonizmus hatására a keresztények is sokszor csak így látják a halált: a lélek megszabadul a test börtönéből...), és ha ez lenne az ember által óhajtott végső cél (minthogy a meghalás nemcsak passzivitás, hanem tett is!), nem igen látja az ember, miként vágyakozhatnánk még a világ végén bekövetkező feltámadásra, mennyiben jelentene a lélek számára beteljesedést a test feltámadása. Ellenkezőleg: ha elfogadjuk a fenti hipotézist, akkor jól megértjük a test feltámadásának jelenségét, amelyről Szent Pál is beszél az első Korintusi levél 15. fejezetében. A feltámadott test a megdicsőült személy egyetemességének tiszta kifejezése (*Ausdruck*) lesz, vagyis annak a pánkozmikus viszonynak a megnyilatkozása, amelyet a lélek a halálban elért. (Rahner később visszatér még a kérdésre, amikor Krisztusnak az alvilágba való alászállását értelmezi. — T, 59-61).

b) A halált formális (nem egzisztenciális) szempontból még úgy is szokták tekinteni, mint a « status viatoris », a vándorállapot végét. Ez a szemlélet azt akarja mondani, hogy a testi halál után az ember már többé nem dönt, érdemszerző cselekedeteket nem végezhet, tehát a halál pillanatában egy-

szer s mindenkorra megpecsételi örök sorsát (vö. Jn 9, 4; Lk 16, 26; 2 Kor 5, 10; *Denz* 457, 464, 493a, 530kk, 693). Ez a felfogás tehát már a *személy* halálát tekinti. A katolikus tanítás ezzel az állítással nem akarja kizárni azt, hogy az ember a halál után valamiképpen « fejlődik », tehát nem akarja azt a benyomást kelteni, hogy a halál utáni létünk Isten közelében valamiféle « halálos » merevség, mozdulatlanság lesz. Hiszen már maga a tisztítótűz tana is feltételez egy bizonyos « mozgást », « fejlődést »; továbbá a jövendő feltámadásba vetett hit és a világ végső átalakulásának várása is magába zárja a « változás » gondolatát, még ha az a túlvilági « fejlődés » lényegesen különbözik is az evilágitól. A « *status viatoris* » vége kijelentés lényegében ki akarja emelni azt, hogy az ember a halálban véglegesen dönt örök sorsáról, tehát hangsúlyozza, hogy ez az élet igen komoly, hogy történetünk visszafordíthatatlan. Az emberi történés nem « örök visszatérés », hanem igazi történelem, amelyet a teremtő szabadság alkot, amely a Kezdet és a Vég között feszül.

A világgal együtt teremtett idő az ember szabad tevékenysége révén lesz történelem (*Geschichte*). Ez a történés a világ végén az Isten örökkévalóságába torkollik, de nem lesz « halálos » mozdulatlanság, hanem létteljesség, mert az Istenben beteljesül. A világ teremtésétől a parúziáig nyúló egyetemes történelem lényegében üdvörténet (*Heilsgeschichte*), hiszen Isten örök üdvözítő terve irányítja. Az ember története a születéstől a halálig ebbe az üdvtörténetbe ágyazódik be. A halálban az ember megpecsételi, összefoglalja földi sorsát: halála nem puszta átmenet ebből a világból a másikba, hanem az örökkévalóság kezdete, ha ugyan beszélhetünk « kezdetről » az örökkévalósággal kapcsolatban.

E ponthoz érkezve Rahner felvet egy kérdést, amelyre különbözőképpen válaszolnak a katolikus teológusok. A halál jelentése ettől a választól függ, ezért érdemes itt elidőznünk. A kérdés így hangzik: vajon az emberi személy végleges önmeghatározása szükségszerűen benne foglaltatik a meghalás aktusában, vagy pedig csupán Isten szabad döntése kapcsolja a halálhoz, de önmagában ez az aktus nem

von magával ilyen végleges önmeghatározást? Vagy még konkrétabban: vajon Isten azért tekinti a halál aktusát ítéletnek, mert az ember ezzel a tettel véglegesen meghatározza önmagát; vagy: az ítélet de facto azért követi a halált, mert Isten így akarta? E második esetben Isten ítélete nem lenne immanens, a halál aktusában benne foglalt, hanem Isten egyszerűen a halál után véglegesen rögzítené az ember örök sorsát. A most felvetett probléma egy másik teológiai kérdéshez kapcsolódik: vajon Isten azért veti el az embert az ítéletkor, mivel már az ember véglegesen elvetette őt a halál aktusában; avagy: az ember nem tud, nem akar elvetettségéből visszatérni Istenhez, mert Isten véglegesen elvetette őt?

A kritikai megjegyzésekben visszatérünk még a kérdésre, érintve L. Boros hipotézisét is a végső döntésről. Most csak annyit jegyezzünk meg, hogy Rahner Damaszkuszi Szent János és Szent Tamás nyomán [5] azt vallja, hogy az ember végleges döntése a meghalás aktusában magában benne foglaltatik, tehát a halál aktusa maga a szellemi lény végső önmeghatározása (T, 29). Csakugyan, mivel az ember szellem, tehát nemcsak biológiai lény, hanem személy, halála sem csupán biológiai « esemény », nem olyan « incidens », amelyet csak elvisel, hanem a személy önmeghatározó tette: a legfőbb tett, amellyel az ember összefoglalja egész életét és véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene (T, 29-30 és 76-77).

Rahner perspektívájában tehát a halál úgy tekinthető, mint Isten igazságosságának és irgalmának végső hívása, — az utolsó esély az ember számára, hogy IGEN-t mondjon a Szeretetnek.

A halál az üdvösségtörténetben.

Miután Rahner megvizsgálta a halált formális szempontból, az üdvösségtörténet távlatába állítja a

---

[5] J. Dam., *De Fide orth.*, II, 4: « Hoc enim est hominibus mors quod angelis casus ». Ezt a mondatot Szent Tamás többször kommentálta. Lásd: P. Glorieux, « Endurcissement final et grâces dernières », *Nouvelle Revue Théol.*, t. 59 (1932), 870 skk.

misztériumot: a halál mint Ádám bűnének következménye, Krisztus halála és a keresztény halála « Krisztusban ».

a) *A halál: Ádám bűnének következménye.* Tapasztalatból tudjuk, hogy minden ember halandó. De a halál egyetemes szükségszerűsége a hivő számára nem valami indukció eredménye, hanem a hit állítása. A keresztény tudja, hogy minden embernek meg kell halnia, mert tudja (hiszi), hogy miért kell az embernek meghalnia. A bűn miatt vagyunk alávetve a halál törvényének: a halál az eredeti bűn büntetése és azoknak a személyes bűnöknek a kifejezése, amelyekkel ratifikáljuk, jóváhagyjuk (magunkévá tesszük) Ádám bűnét (T, 15-17).

A Szentírás szerint (Róm 5, 12kk; 6, 23; Bölcs 2, 24; Gen 3, 17 és 19) a halál Ádám vétke következtében lépett a világba. A meghalás szükségessége tehát egy « történeti » tény következménye (és nem csupán az ember végességéből következik). A halál büntetés: kizárás abból a kiváltságos (bukás előtti) állapotból, ahol az élet vége az ember beteljesedése lehetett volna (vö. T, 33, 40, 44-45).

A halál tehát nem « természetes » olyan értelemben, ahogy ezt egyes materialisták vagy idealisták (panteisták) veszik, hanem valóságos katasztrófa: erkölcsi katasztrófa következménye. Nem beteljesedés, hanem szakadás, « elidegenedés »: annak a « halálos » bűnnek (*Todsünde*) a kifejezése, amelylyel az ember eltávolodik Istentől, elszakítja magát az élő Istentől. A fizikai halálban tehát a lélek halála « ölt testet » és a földi halál az örök halált jelzi előre [(vö. Róm. 1, 32; 7, 9-10; 8, 13 stb; Jak 1, 15 és Szent János) (T, 46-47)].

Rahner kiemeli azt is, hogy a katolikus teológia nem tekinti a halált kizárólag (*blosz*) a bűn büntetésének és kifejezésének, hiszen — ez a közös emberi természetből következik — van minden halálban egy közös, egyetemes, « természetes » elem is (*naturales Wesensstück*). Hogy mindjárt elejét vegye a protestáns ellenvetésnek, Rahner rögtön hozzáfűzi: a katolikus teológus nem akarja « semlegesíteni » a halált, tehát nem akarja tagadni a meghalás személyes és természetfeletti vonatkozá-

sát: hiszen XY (a konkrét ember) halála mindig morális állásfoglalás, tehát az üdvösség vagy a kárhozat eseménye, minthogy (ezt fentebb láttuk) az ember a halálban véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene [6].

Mi tehát a közös vonás (« természetes elem ») minden meghalásban? Nem más, mint a tapasztalati halál (a konkrét emberek halálának) « lefátyolozottsága » (*Verhülltheit*): az a tény, hogy a konkrét esetekben sohasem tudhatjuk biztosan, vajon ennek az embernek a meghalás üdvössége avagy kárhozata lett-e? Azt tudjuk, hogy az ember a halál után is tovább létezik (*den Tod überdauert*), de azt nem tudjuk, hogy hogyan folytatja létét: hogy Istenben megtalálta-e a létteljességet, avagy a végső « elidegenedés », az Istentől való elszakadás következményeként önmaga létürességébe zuhant.

b) *Krisztus halála és a keresztény halála « Krisztusban »*. A hivő számára a halál nem csupán a bűn büntetése és kifejezése, hanem lehet a Megváltásban (Krisztus halálában) való részesedés « szentsége » is: « halál Krisztusban ».

Krisztus mindenben hasonló lett hozzánk, a bűnt kivéve. A megtestesült Ige teljesen magára vette az emberi állapotot, halandó sorsunkat. Krisztus halála igazi emberi halál volt. (Ezzel persze nem akarjuk azt mondani, hogy Krisztus halála minden szempontból hasonló volt a miénkhez, hiszen Ő az Isten Fia volt). Amit az emberi halállal kapcsolatban elmondottunk (a halál lényegéről van szó), az — *mutatis mutandis* — áll Krisztus halálára is. Tehát Krisztus sem csupán elszenvedi a halált, hanem számára is ez a legfőbb tett, egész életét és küldetését összefoglaló, megpecsételő aktus.

Ezen a ponton Rahner bírálja a Krisztus megváltó művével, az elégtétellel kapcsolatos hagyományos teóriát (T, 53-61). Nem részletezzük itt ezt

---

[6] K. Rahner kis könyvében többször érinti a természet és a természetfeletti (a természetfeletti *existentiale*) nehéz problémáját. Erre itt nem térünk ki. Lásd: Szabó F., *Henri de Lubac az Egyházról*. Róma, 1972. Ennek bevezetőjében ismertetem a « természtfeletti » körül kialakult összetett vitát.

a kitérést. Jegyezzük meg csupán azt, hogy Rahner igazolni akarja, miért éppen Krisztus halála váltott meg minket. (A hagyományos felfogás szerint az Istenember, személyi méltósága következtében, bármelyik erkölcsi tettével megválthatott volna bennünket). Rahner nem azt a kérdést teszi fel: ki váltott meg minket, hanem arra irányítja figyelmét, hogy mit tett a Megváltó értünk. Természetesen az első kérdést sem tehetjük zárójelbe; de — hangsúlyozza Rahner — ha jól megértettük ezt a második kérdést, akkor belátjuk azt is, hogy egyedül Isten tehette azt, amit Krisztus tett értünk a halálban (vö. I, 215-216; IV, 157-172).

Szemléljük tehát Krisztus keresztjét. Ez a szemlélődés új fényt vet az emberi halál jelentésére is. Minthogy a bűnös képtelen önmagát megszabadítani (a bűnös önelégültségének « pokoli köréből » képtelen kitörni, minthogy nem fogadja el, hogy szüksége van a megváltásra), Isten irgalmas szeretete szükséges szabadulásához (vö. Ef 2, 4-8). Az Istennel való kiengesztelődést az emberré lett Isten Fia, a mi Urunk Jézus Krisztus vitte végbe, aki « ...kiüresítette önmagát... engedelmes lett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig » (Fil 2, 6-8). Minthogy a testté lett Ige teljesen vállalta az emberi állapotot (beleértve a bűn következményeit is), tökéletes választ adott az isteni hívásra, amikor a halálban kimondta a teljes IGEN-t. « Isten Fia, Jézus Krisztus ugyanis... nem volt majd Igen, majd Nem, hanem az Igen valósult meg benne. Ezért hangzik föl általa az ajkunkon az Amen Isten dicsőségére » (2 Kor 1, 19-22). Az emberiség Feje a halálig menő engedelmessége által megfordítja Ádám bűnét, « megtéríti » Istenhez a Tőle elfordult emberiséget: megváltoztatja az emberi állapotot — *in melius*. (Ez a változás a feltámadásban lesz nyilvánvaló). Ezért mondhatjuk, hogy Krisztus halála a mi megváltásunk.

Krisztus halála tehát annak a szerető engedelmességnek tökéletes kifejezése, amely a teremtmény igazi magatartása: a teljes ráhagyatkozás Istenre, teljes önátadás; tehát kitárulás Isten ajándékának (a kegyelemnek) és ugyanakkor önmagának elvesztése a szeretetben. Teljes passzivitás és teljes akti-

vitás: ez az önkiüresítő szeretet extázisa a Kereszten (T, 57-60).

Mielőtt a keresztény haláláról szólna, Rahner kitér még Krisztusnak az alvilágba való alászállására (T, 59-61). Erre tanulmányunk második részében visszatérünk.

A Szentírás több helyütt beszél az « Úrban » való halálról (Jel 14, 13; 1 Tessz 4, 16; 1 Kor 15, 18). Ez a halál tulajdonképpen nem is halál, hiszen nem az örök halál kezdete, hanem éppen az örök életre való születés. « Mindaz, aki belém vetett hittel él, nem hal meg sohasem » — mondja Jézus Lázár feltámasztásakor (Jn 11,26). Mindaz, aki « Krisztussal » hal meg, közösségbe lép az élő Istennel (2Tim 2, 11; Róm 6, 8-11).

Láttuk, hogy az ember a halálban véglegesen dönt Isten mellett vagy ellene. Mivel szabadságunk sebzett (a bűn miatt), csakis «Krisztusban» vagyunk képesek kimondani az IGEN-t Istennek, csakis a kegyelem szabadít fel bennünket, hogy hivő engedelmességgel fogadjuk az « elidegenítő », látszólag megsemmisítő halált (T, 78-79). A meghalás mindig az üdvösség eseménye. Rahner meghatározása szerint: « A keresztény halála a hit szabad szabadsága (*freie Freiheit des Glaubens*); ez az aktus valójában és igazában az egész életet átfogja, amennyiben elfogadja a halandó ember elkerülhetetlen sorsát mint Isten értelemmel és szeretettel teljes akaratát » (T, 86). Azok, akik hittel fogadják a halált, « Krisztusban halnak meg » nemcsak azért, mert Krisztusban éltek, hanem azért is, mert haláluk is részesedés Krisztus halálában. A keresztény meghalása tehát olyan esemény — a szabad szabadság legfőbb tette —, amely átfogja az egész emberi egzisztenciát, meghatározza örök sorsát, minthogy az üdvösségben való részesedés csúcspontja. A végső passzivitás és elhagyatottság — Krisztussal és Krisztusban — az Atyával való kommunió, egyesülés, — tehát az örök élet kezdete.

Mivel azonban a konkrét halál mindig « lefátyolozott », a keresztény halálának konkrét jelentése is rejtve marad a mindennapi tapasztalat számára. Isten irgalmasságában bízunk, de kifürkészhetetlen ítéletének mélységébe nem látunk be. Van azonban

egyetlen kivétel, ahol a keresztény jó halála áttetsző, ahol a « misztikus halál » áttetszik a « fizikai halálon »: ez a vértanúság. A keresztény vértanú tökéletesen részesedik Krisztus halálában, « aki Poncius Pilátus előtt szép tanúságot tett — *martyrein tén kalén homologian* » (1 Tim 6,13). A halál előtt való szabadság és az önkéntes vértanúság legszebb példája Jézusé: « Senki sem veszi el tőlem életemet, önmagam adom oda » (Jn 10,17). És a keresztény vértanúk az ő nyomdokain járnak (T, 87). Az igazi vértanúságról az egyház tesz hitelesen bizonyságot, minthogy az egyház az Isten szentségének « Ősszentsége ». A vértanúk viszont tanúskodnak az egyház szentségéről: a történelem során jelenvalóvá teszik a Keresztrefeszített halálát, amelyben megváltásunk van (T, 88 skk).

Rahner a vértanúságot « *Übersakrament* »-nek nevezi (T, 92). Ezután röviden szól a többi szentségről is, amelyek hathatósan jelzik azt, hogy a keresztény részesedik Krisztus halálának és feltámadásának láthatalan kegyelmében. Szent Pál így fejezte ki a keresztény meggyőződést (bizonyára egy őskeresztény himnuszról van szó): « Ha vele halunk, vele is fogunk élni; ha kitartunk, vele is fogunk uralkodni... » (2 Tim 2,11-12).

Kritikai megjegyzések

A német jezsuita tanulmánya úttörő volt a halál teológiájának újrafogalmazásában. Igaz, néhányan már előtte is felvetették a végső döntéssel kapcsolatos régi problémákat és megpróbálták új szemszögből tekinteni a halál aktusát; gondolunk itt P. Glorieux és E. Mersch irásaira [7]. De Rahner tanulmánya egészen új szempontokat vetett fel; meglátásait mások jobban kibontották, például R. Troisfontaines és L. Boros [8].

---

[7] P. Glorieux fentebb említett tanulmányán kívül lásd még: « In Hora Mortis », *Mélanges de Science Religieuse*, 6 (1949), 185-216; E. Mersch SJ, *La Théologie du Corps Mystique*, I. köt. (1946), 318-320. Mersch már 1940-ben foglalkozott a kérdéssel.

[8] R. Toisfontaines SJ, « *Je ne meurs pas...* », Éd. Universitaires, 1960; L. Boros SJ, *Mysterium mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Walter Vg. 1962.

1. A « *meghalás* » *aktusa és a végső döntés.* Rahner nagyon helyesen kiemelte azt, hogy a halál (mindig az ember haláláról van szó) nem csupán passzivitás, hanem személyes tett, az egész életet összefoglaló és sorsunkat véglegesen meghatározó aktus. Szerzőnk, majd pedig Troisfontaines, Boros rámutattak arra, hogy a « végső döntés » hipotézise megoldana több égető teológiai kérdést is, például a keresztség nélkül meghalt gyermekek és a hitetlenek üdvössége, a tisztítótűz, stb.

L. Boros így fogalmazta meg hipotézisét: « A halálban nyílik számunkra az első alkalom a teljes személyi aktus számára; így a halál az öntudatra ébredés, a szabadság és az örök sorsunkkal kapcsolatos tulajdonképpeni döntés helye » [9]. A halál aktusáról van tehát szó (= a halál pillanatában tett döntésről), nem pedig arról, ami előtte vagy utána történik. Ebben a pillanatban — Istennel találkozva — az ember valóban birtokolja önmagát, összefoglalja életét és szabadon dönt Isten mellett vagy ellene. — Jegyezzük meg: L. Boros (miként Troisfontaines is) a konvergencia módszerét alkalmazza érvelésében. Ahogy ezt az egyház is ajánlja (Denz 1769), egymással összeveti a keresztény hit misztériumait, majd hipotézise távlatában megmutatja az összefüggéseket és az új « megoldás » gazdagságát. De Boros a *Mysterium* mortis-ban filozófiai megalapozást is végez. Kiindulva Heidegger gondolatából (ti. abból, hogy a *Dasein = Sein-zum-Tode),* alkalmazva a transzcendentális módszert (Maréchalt kiegészítve Blondellel, Bergsonnal és Marcellel), rámutat az ember alapvető befejezetlenségére, az emberi lét szétszakítottságára (*Zwiespalt),* ugyanakkor pedig sejteni engedi, hogy a halálban lehetőség nyílik a teljes személyes aktusra, a « befejeződésre », önmagunk teljes megtalálására.

Rahner maga nem beszél kifejezetten a « végső döntés » hipotéziséről. A kérdés teológiai vonatkozásaiban nincs lényeges eltérés Rahner és a hipo-

---

[9] Boros László, *Reményből élünk, Szolgálat* 3, Eisenstadt 1969 (eredetileg németül: *Aus der Hoffnung leben*), 17. lap. Ez a tanulmány (« A halál mint végső állásfoglalás ») népszerűbb nyelven, röviden összefoglalja a *Mysterium mortis* hipotézisét, elhagyva a filozófiai megközelítést.

tézis vallói között; inkább a filozófiai alapstruktúrában (az antropológiai kérdésekben) mutatkozik eltérés. Világos az, hogy minden katolikus teológus elfogadja az egyház tanítását a dogmákat érintő alapkérdésekben: minden ember csak egyszer hal meg, a halál után már nem végezhetünk üdvösségszerző cselekedeteket, tehát sorsunk mindörökre eldőlt; Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön, stb. Ezeken a pontokon nincs eltérés Rahner és Boros között. Egy látszólagos eltérést is el kell hárítanunk: úgy látszik, hogy Boros szerint az embernek öntudatánál kell lennie a halál pillanatában, hogy a teljesen személyes aktust megtehesse; Rahner viszont kiemeli (T, 76), hogy az ember öntudatlan is lehet a meghalás aktusában, — « meglepheti » a halál, ha e « halálon » az élet utolsó pillanatát értjük. De az eltérés itt csak látszólagos. Hiszen Boros maga is megjegyzi, hogy a haláltusa, a végső önkívület még az abszolút halál előtti pillanatot képviseli; a hipotézis szerint a döntés éppen az Istenhez való átmenet pillanatában történik, tehát sem az abszolút halál előtt, sem pedig utána.

Lényegesebb eltérés mutatkozik Rahner és Boros között egy következő ponton. Jóllehet Boros is hangsúlyozza azt, hogy a végső döntés nem független előző életünktől, úgy látszik, nála ez a döntés mégis inkább « pontalakú » (=egy pontba sűrített); Rahner viszont úgy fogja fel a halált, mint az egész élet során már jelenlevő és ható valóságot: a halál mint Vég(cél), mint Érték jelen van a földi életben. Az ember a Vég felé tart, a Vég szerint dönt és ezt a Véget készíti elő kis döntéseivel, hogy majd a halál aktusa a mindent beteljesítő és összefoglaló aktus legyen (a hivő számára a végső egyesülés a Szeretettel). Más szóval Rahner felvázolja (Heideggertől elindulva) az ember végének ontológiáját és hangsúlyozza, hogy az ember már valamiképpen földi élete során elővételezi a halált. De végül is inkább csak hangsúlyeltolódásról van szó Rahner és Boros nézete között, hiszen Boros is beszél arról, hogy az egész élet « felkészülés » a halálra.

2. A « *meghalás* » *terminusa és az egyéni eszkatológia.* Rahner egyik kedvenc gondolata: a test és a lélek « különválása » nem jelenti azt, hogy a lélek a halál után teljesen elszakad a kozmosztól (« *a-*

kosmisch » lesz), hanem inkább egyetemes vonatkozásba kerül a világmindenséggel (« *all-kosmisch* » lesz). Láttuk, hogy tételének igazolására felhozta az angyalok, a tisztítótűz és a test feltámadásának teológiai kérdéseit, — később Krisztus pokolra szállásával kapcsolatban is kitért még a problémára.

Úgy tűnik, hogy Rahner nem tisztázta még önmaga számára sem az angyalok és a tisztítótűz teológiai kérdéseit (Vö. LTK I, 533-538: « *Angelologie* »; LTK IV, 51-55: « *Fegfeuer* »). Ezt a két témát itt most nem is vitatjuk. Inkább néhány megjegyzést teszünk még a feltámadás és Krisztus pokolra szállása kérdéséhez.

Részben igazat adva egyes protestáns teológusoknak (pl. O. Cullmann), Rahner helyesen visszaállítja az Újszövetség felfogását az emberről; — a katolikus teológiában gyakran beszüremkedett neoplatonista tendenciával szemben erőteljesen hangsúlyozza a test és a lélek szubsztanciális egységét, következésképp azt, hogy a halál az egész embert érinti (tehát a lelket is) és hogy a lélek halhatatlansága helyett inkább a teljes ember feltámadásáról kell beszélnünk. A protestánsokkal szemben azonban a katolikus antropológus megjegyzi: a « lélek halhatatlanságáról » vallott katolikus tan nem a természetfeletti üdvösségre vonatkozik, hanem a szellemi lélek transzcendenciáját jelző filozófiai tétel: antropológiai állítás. A katolikus teológus is vallja a Szentírás alapján, hogy az egész embernek, a testnek és a léleknek egyaránt szüksége van a megváltásra, és hogy a természetfeletti halhatatlanság a test feltámadásával együtt Isten újrateremtő aktusának műve.

Amikor Rahner a « különvált » léleknek az univerzumhoz fűződő egyetemes kapcsolatáról beszél, lényegében nem tesz mást, mint radikalizálja a test és a lélek szubsztanciális egységéről szóló tomista tanítást (T, 21). Kétségtelen, hipotézise szokatlan; számos más kérdést is felvet (pl. a halál után már mindjárt bekövetkezik « egy bizonyos fokú » feltámadás, amely a végső feltámadáskor lesz nyilvánvalóvá mindenki számára?). Mindenesetre, az egyre divatosabbá váló parapszichológia és bizonyos kétségtelen okkult jelenségek figyelmeztetnek bennünket arra, hogy még igen kevéssé ismerjük a

« lélek » és az anyagi világ kapcsolatait! Tegyük még hozzá azt is, hogy Rahner egyáltalán nem akarja azt mondani, hogy a halál után mintegy a kozmosz lesz az ember « teste »; nincs arról sem szó, hogy a lélek mindenütt jelen lenne a mindenségben, hiszen — jóllehet fennmarad a létben — a lélek test nélkül képtelen megmutatkozni ebben a tapasztalati világban. Miután megszabadult a téridő korlátaitól, a lélek kapcsolatba léphet a « világ szívével », a világ tapasztalaton-túleső központjával. De hogyan?

Erre a kérdésre némi választ találunk azokon a lapokon, ahol Rahner Krisztusnak a « poklokra » való alászállásáról beszél. Krisztus emberi lelke a halálban megnyílt az egész univerzum felé és ontológiai kapcsolatba került a « világ szívével » (Vö. *Mt* 12,40). Rahner szerint Krisztus pokolra szállását nem szótériológiai szempontból kell tekintenünk (a régiek szerint Krisztus halála után leszállt a Seolba, hogy kiszabadítsa az Ószövetség igazait...), hanem Krisztus meghalásának (*transitus*ának) belső mozzanataként a halál teológiájában kell róla tárgyalnunk (T, 59-60). Krisztus emberi valósága beteljesedett a halálban és az emberek számára olyan végleges ontológiai meghatározás (*Existential*), olyan Központ lett, amellyel minden ember szükségszerűen kapcsolatba kerül és amelynek révén mindenki eléri az üdvösséget. Krisztus emberségében is az lett, ami istenségében volt: a « világ Szíve », minden teremtett valóság belső miliője (T, 60-61).

Rahner inkább költői leírást ad, semmint pontos teológiai körülírást. Mégis intuíciójában sok igazság van. (Talán kiegészíthetnénk azzal, amit Teilhard de Chardin mond az Egyetemes Krisztusról: *Le Milieu divin*, 133-164. lapok.). Egy *theologoumenon*t felhoz hipotézise alátámasztására: a hagyományos katolikus tanítás szerint Krisztus embersége minden ember számára a kegyelem « fizikai » eszköz-oka. Krisztus emberi-testi valósága nemcsak jogi-morális, hanem közvetlen (instrumentális) oka a kegyelem közvetítésének: tehát Krisztus emberi-testi valósága a tulajdonképpeni ősszentség (*Ursakrament*). Krisztus alászállása a « poklokra » a megtestesülés « leszállásának » (önkiüresítésének)

meghosszabbítása: a meghalt és feltámadt Krisztus valóban befutja az egész mindenséget, hogy mindennek Ura legyen megdicsőült emberségében is [10].

Krisztus embersége (testi mivoltában) marad tehát számunkra az Istennel való közösség « helye », szentsége. Ezzel a szentséggel, központtal találkozik a lélek a meghalás pillanatában; Krisztusban halva, Általa-Vele-Benne mondja ki a végső IGEN-t az Atyának és lép abba a szeretetközösségbe, amelynek kapcsa a Feltámadott Lelke. Krisztus révén lesz valamiképpen egyetemes, Krisztus révén lép kapcsolatba a mindenséggel és ez az egyetemesség nyilatkozik meg majd a végső időkben, amikor az igazak feltámadnak és a világmindenség is követi az embert a dicsőségben. Akkor majd Isten lesz minden mindenekben (T, 25-26).

(1972)

---

[10] Vö. P. Benoit OP, « Corps Tête et plérôme dans les Épitres de la captivité », *Exégèse et Théologie*, II. köt. (1961), 138-152. lapok.

Viták a « történeti Jézus » körül

A Vigilia nemrég érdekes és igen elgondolkoztató dokumentumot tett közzé: *Ki nekem Jézus?* címmel. A Szerkesztőség körkérdéssel foldult — világnézetre való tekintet nélkül — a magyar szellemi élet jeles képviselőihez: kicsoda nekik Jézus? Ez az egzisztenciális kérdés állandóan felhangzik és interpellál, állásfoglalásra késztet hivőt, keresőt és hitetlent egyaránt. A Jézus-misztériummal szemben senki sem maradhat közömbös.

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

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

vatása van — isteni életre hivatott. Valóban « vitális », egzisztenciális kérdés tehát: Ki számomra Jézus?

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

M. Kählertől R. Bultmannig

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

Kähler kérdésfeltevését részben megmagyarázza a liberális, racionalista szellemű bibliakritika. Tudjuk, hogy az ún. formatörténeti módszer is ebben

---

[1] Nem részletezzük azokat a tényeket, amelyeket a magyar olvasó megtalálhat Szörényi Andor, *A Biblia világa* (Budapest, 1966) című könyvében (racionalista elméletek: 249—264; formatörténeti módszer: 271—280). Szörényi könyve már nem számolhatott a legújabb vitákkal. A kérdés újabb állásának tanulmányozásához lásd: René Marlé SJ, *La Singularité chrétienne*, Casterman, 1970; Wolfgang Trilling: *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*. Patmos-Vg, Düsseldorf, 1967; M. Boutier, *Du Christ de l'histoire au Jésus des Évangiles*. Cerf, Paris, 1969 (protestáns szerző); ebben további irodalom.

az irányban bontakozott ki: kezdetben (az 1920-as években) Dibelius és Bultmann iskolája azt hangoztatta, hogy túlhaladva a történelemkritika objektív adatain, a hivőnek itt és most, az igehirdetésen keresztül kell találkoznia Istennel. R. Bultmann *Jézus*ának előszavában (1926-ban) kijelenti: « Jézus életéről és személyiségéről úgyszólván semmit sem tudhatunk, minthogy a keresztény források nem érdeklődtek ez iránt; különben is e források nagyon töredékesek, legendák temetik be őket, viszont ezeken kívül nincs más forrásunk Jézusról ». R. Bultmann határozottan lekicsinyli, semmibe veszi még az egészséges történelemkritika eredményeit is. Szerinte a hitnek kell pótolnia a történelmi megismerést. A történésznek egyszer s mindenkorra le kellene mondania arról, hogy rekonstruálja a názáreti Jézus történetét.

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

Jézus Krisztus egyáltalán létezett-e vagy sem, a lényeges az evangéliumi üzenet. R. Bultmann már említett, 1926-ban megjelent *Jézus*ában ezt az álláspontot képviseli. (Persze, ő nem tagadja Jézus létét!)

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

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

A formatörténet egyik dogmája az volt, hogy a szinoptikus evangéliumok különálló perikópák gyűj-

ményei. Az evangéliumi szerzők összegyűjtötték, összekapcsolták és keretbe foglalták a különálló perikópákat. Tehát lényegében csak kompilátorok voltak. Ebben az elméletben van részletigazság. De hiányosságaira csakhamar felfigyeltek az exegéták. Kimutatták azt, hogy már maga a perikópák összegyűjtése és « bekeretezése » is jelentős szerkesztő munkát tételez fel. Ezenkívül azt sem lehet állítani, hogy a « keretnek » semmi történeti értéke sincs. Ezekből a megállapításokból kiindulva az egyik Bultmann-tanítvány, Hans Conzelmann úttörő munkát dolgozott ki. 1954-ben tette közzé *Die Mitte der Zeit* című könyvét, amely Lukács evangéliumát elemzi, megvilágítva annak sajátos teológiáját. Két évvel később Will Marxsen Márk evangéliumáról szóló könyvében hasonló módszert követ: a módszer jelölésére bevezeti a *Redaktionsgeschichte* nevet. Azóta több tanulmány mélyítette el az új módszert, amely részben folytatja, részben kiegészíti a formatörténetet. (A *Formgeschichte* az az általános módszer, amelyet két alfajra oszthatunk: az egyik a tradíciótörténet, a másik a redakciótörténet).

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

Történelem és hit

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

---

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

[3] Talán azt sem fölösleges hangsúlyoznunk (R. Marlé, Bultmann egyik legjobb katolikus ismerője nyomán), hogy Bultmann mélyen keresztény. Igazságtalan az a gyakori

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

Bultmann maga újra összefoglalta álláspontját egy 1960-ban tartott konferenciájában, amely éppen az őskeresztény üzenet Krisztusa és a történeti Jézus közötti kapcsolatot világítja meg. Miután sorra vette az ellene felhozott nehézségeket, és határozottan megkülönböztette Jézus történeti létének puszta tényét meg a Jézus szavait-tetteit leíró igehirdetés tartalmát, hangsúlyozza: nem a történelem igazolja a kerügmát, hanem a kerügma a történetet. Az apostoli igehirdetés szólít bennünket ar-

---

« osztályozás », amely Bultmannt lényegében a liberális protestáns irányzathoz sorolja és teológiájában csupán egy bizonyos naturalista racionalizmus felújítását látja. Vö. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.* Aubier, Paris, 1956 (2. kiadás: 1966): rövidebb formában a « Foi vivante » című zsebkönyvsorozatban: *Bultmann et la Foi chrétienne.* Aubier Paris, 1967. Ezenkivül 1. jegyzetünkben idézett könyvének I. fejezete is röviden összefoglalja a « mítosztalanítás » törekvését (*La Singularité chrétienne,* 11. skk.).

ra, hogy higgyünk a meghalt és feltámadt Krisztusban. Bultmann (Heidegger nyomán) hangoztatja, hogy az ember történeti lény, vagyis a jelenben hozott szabad döntésekkel « valósítja meg önmagát ». Amikor az evangéliumi üzenetet aktualizálni akarjuk, figyelembe kell vennünk az embernek ezt a történetiségét, különben az Ige nem « ragadja meg » igazában az emberi valóságot. Nos, kereszténység szempotból ez a történetiség csakis az evangéliumi üzenetre adott válaszban teljesedik ki. Az evangéliumi üzenet azt az örömhírt közli, hogy ahol az ember tehetetlen, ott Isten cselekszik, Isten már cselekedett. Az ember hittel válaszolva az örömhírre, megtalálja igazi lényét és eljut az isteni életre. Mindebből érthető, hogy Bultmann számára csakis az egyház mostani igehirdetése változtatja át az egyszer megtörtént Jézus-eseményt mindig érvényes és a jelenben nekem szóló (engem szólító) üzenetté. Ezzel kapcsolatban az imént említett konferenciában ezeket mondja: « Sokszor a szememre vetették hogy az én felfogásom szerint végső elemzésben csak a kerügmában kel életre a Feltámadott. Vállalom ezt az értelmezést, csak helyesen kell érteni. Számomra közömbös minden olyan spekuláció, amely a Feltámadott létmódjára, az üres sírról szóló elbeszélésekre, a húsvéti 'legendákra' vonatkozik — jóllehet ezek a szövegek szimbolikusan igazságot fejezhetnek ki. Hinni abban, hogy Krisztus jelen van a kerügmában: íme, ez a húsvéti hit értelme! » [4].

Bultmann ebben a konferenciában már válaszolt tanítványa, Ernst Käsemann ellenvetéseire. Käsemann ugyanis 1953-ban, a marburgi fakultás volt hallgatóinak összejövetelén tartott konferenciájában nyíltan szembefordult mesterével [5]. Bultmann előbb ismertetett fejtegetéseire Käsemann 1964-ben meg-

---

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

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

jelent tanulmányában reflektál. (Ne feledjük, hogy a protestáns teológusok sokszor *argumentum ad hominem*et használnak!) Käsemann előbb J. Jeremias Bultmann-ellenes vádjait veszi sorra. Hangsúlyozza, hogy nem állja meg a helyét Jeremias állítása, amely szerint Bultmann és tanítványai semmibe vennék a megtestesülést. Egyikük sem tagadja — fűzi hozzá Käsemann —, hogy a kereszténység eredete Jézus személyére megy vissza. De a probléma valójában nem ez; nem arról van szó, hogy milyen szerepet játszott Jézus, hanem hogy milyen kapcsolat van Jézus története és az újszövetség között, hol a helye Jézus életének az újszövetségben. Käsemann szerint Jeremias a teológiai problémát történeti síkra teszi át és a hitet függővé teszi a történelemtől. Nem arról van szó, hogy ezt a kétségtelen tényt hangsúlyozzuk: Jézustól ered a keresztény hit, hanem azt kell megmutatni, hogyan! (Itt mindjárt megjegyezzük — a kérdésre még visszatérünk: Käsemann is a hit tisztaságát félti Jeremias hisztoricizmusától és a katolikusokhoz közeledő « apologetikájától »).

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

Käsemann sorra veszi Bultmann érvelését. Ezt

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

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

Käsemann kritikáját más protestáns exegéták-teológusok is támogatták. A már említett J. Jeremiason kívül Paul Althaus, G. Ebeling, O. Cullmann és W. Pannenberg is a maguk módján — teológiai rendszerük sajátossága szerint — hangsúlyozzák azt, hogy a keresztény hitnek valamilyen formában a történelemre kell támaszkodnia, különben egy ideológia lesz a többi között. Természetesen a katolikus exegéták (H. Schürmann, R. Schnackenburg, X. Léon-Dufour stb.) is ehhez az irányzathoz csatlakoznak. Felhasználva a formatörténeti

módszert és hivatkozva a történelem új szemléletére, túlhaladnak egyszersmind az agnosztikus-fideista felfogáson és egy bizonyos racionalista (« katolikus)») apologetika tételein is. Az utolsó pontban ezt az újabb katolikus álláspontot mutatjuk be.

A történelem Jézusa: hitünk alapja.

Bultmann és tanítványai, de K. Barth követői is felszisszennek az ilyen fejezet-címek olvasásakor. Általában a protestánsok azért vetették el a katolikusok által szorgalmazott régebbi apologetikákat vagy a *Theologia fundamentalis* kézikönyveit, mivel a hit tisztaságát féltették és — nemegyszer jogosan — egy bizonyos racionalizmust éreztek ki a « hitvédelemből ». Meg kell vallanunk, hogy bizonyos apologetikák csakugyan azt a látszatot keltették, mintha a katolikus tanítás a történelmi és racionális « érvekkel » perdöntően és mintegy « kényszerítő erővel » bizonyítani akarná a hitet. Amikor a protestánsokat fideizmussal vagy irracionalizmussal vádolták, egyesek feledték, hogy hitünk tárgya természetfeletti — végtelen Személy, Misztérium —, és hogy a hit szabad aktusa a kegyelem műve. A hitre invitáló jelek (próféciák, csodák, Krisztus tanításának fensége stb.) csak a *credibilitas*t, a hihetőséget « bizonyítják », vagyis biztosítják azt, hogy a Titoknak adott válasz ésszerű dolog: *rationabile obsequium.*

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

A kinyilatkoztatás új, teljesebb értelmezése (a kinyilatkoztatott « igazságok » megismerését hang-

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

súlyozó felfogás egyoldalúan intellektualista volt!) és az emberi valóság teljesebb szemlélete tükröződik már a *Dei Verbum* zsinati konstitúcióban, ahol Isten jele — kinyilatkoztatója és közlője — Jézus Krisztus, és a Jézus-esemény csúcspontja a húsvéti misztérium. Aki Jézust látja, látja az Atyát is (vö. Jn 14,9.) « Tehát ő fejezi be és teszi tökéletessé a kinyilatkoztatást már puszta jelenlétével, önmaga kinyilvánításával, szavaival, tetteivel, csodajelekkel, főleg halálával és halálból való dicsőséges föltámadásával, végül pedig az Igazság Lelkének elküldésével. Isteni tanúságtétellel erősíti meg, hogy velünk van az Isten, és ezáltal megszabadít bennünket a bűn meg a halál sötétségéből, és örök életre támaszt föl » (DV 4. pont). Jézus tehát jelenlétével, önmaga kinyilvánításával stb. mintegy isteni jel, tanúságtétel. A zsinat így mintegy megszemélyesíti és egybefogja a régebben külön kezelt « jeleket ». P. Latourelle éppen a kinyilatkoztatásról szóló konstitúciót értelmezve megjegyzi, hogy maga az egyház is, — amelyről az I. Vatikánum azt állította, hogy a nemzetek előtt felmagasodó jel, és amely a II. Vatikánum szerint Krisztus szentsége (jele, vö. *Lumen Gentium*) — « Isten jelének a jele ».

A szentírás-értelmezés újabb eredményeit és a transzcendentális filozófia módszerét felhasználva több katolikus teológus (Bouillard, K. Rahner, Urs von Balthasar, Malevez) új fundamentális teológiát dolgoz ki. Ez most már nem annyira a kinyilatkoztatás tényét (megtörténtét) akarja bizonyítani történeti érvekkel, mint a klasszikus apologetika, hanem kritikusan megvizsgálja a hit előfeltételeit: tanulmányozza (részben Bultmann befolyására) az emberi egzisztenciát, a szellem nyitottságát (egy esetleges természetfeletti felé), továbbá kritikusan megvizsgálja (« verifikálja ») a Krisztus-eseményt és az emberi egzisztenciára vonatkoztatja (egzisztenciálisan értelmezi) az Isten Szavát. Ez az új fundamentális teológia tehát teológiai és történelmi egyszerre. Ebben az irányban halad Käsemann is, aki Bultmannal szemben hangsúlyozza: az új szentírás-tudomány már határozottan el tudja különíteni Jézus történetében a biztosan megismerhető adatokat a kevésbé biztosaktól. Ma már magukban az evangéliumokban is megkülönböztetjük a történeti

tendenciát és a kerigmatikus elemeket. Ha nem is tudjuk egészen pontosan rekonstruálni Jézus egész életét — következtet Käsemann —, a rezignáció és a szkepticizmus mégsem lehet a komoly bibliai kutatás utolsó szava.

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

A történeti Jézus kétszeresen is nehézségek elé állítja a kutatót. Maga a történelemtudomány is problematikus, de ezenkívül — mivel a Jézus-misztérium az egész ember állásfoglalását követeli — a sajátos, egyedülálló kutatási « tárgy » csak nehezíti helyzetét. Az új episztemológia rámutatott arra, hogy a szellemtudományokban általában, és nevezetesen a történeti tudományokban lehetetlen a pozitivizmus álma: a teljes objektivitás. A történetírás egy bizonyos mértékig mindig rekonstrukció: kezdve a tények megfigyelésétől, regisztrálásától, kiválogatásától, egészen a történet megírásáig számtalan « szubjektív » tényező játszik közre. Ahogy Raymond Aron mondja: nincs olyan — a tudomány előtt már kész — történeti valóság, amelyet egyszerűen csak le kellene « másolnunk ». És H.-I. Marrou, aki Aron eme megállapítását idézte, ezeket fűzi hozzá (a történelmi megismerésről szóló könyvében): « A történetírás bizonyos értelemben teremtő tevékenység eredménye: a történész, a megismerő alany kapcsolatba hozza a felidézett múltat és a most megélt jelent ». Természetesen

Marrou nem azt akarja mondani, hogy a történész teljesen önkényesen, mintegy a « semmiből » teremti a történetet. Csupán a « szubjektiv » elemeket akarja hangsúlyozni: a megismerő szándéka, látásmódja stb. lényeges szerepet játszanak. Különben is, a *factum brutum* sem létezik: minden tény egy eseménysor, illetve több történés eredője: egyetlen epizód is szinte a világtörténet ismeretét tételezi fel.

Mindezeket a szempontokat figyelembe kell venni Jézus történetének kutatásánál is. De itt a történésznek számolnia kell azzal is — hacsak eleve ki nem zár minden transzcendenciát —, hogy a « Jézus-esemény » csak egy bizonyos pontig lehet a történeti megfigyelés és ellenőrzés tárgya. Amikor a történész elvégezte munkáját, átadja a szót a hivőnek, aki most már a hit aktusa révén próbálja « megragadni » tanulmánya tárgyát. De nem is « tárgy »-ról van szó, hanem egy titokzatos Személyről. És tulajdonképpen nem is a kutató « ragadja meg » Jézust, hanem Ő ragadja magához a hivőt, aki teljesen istenemberi személyének lenyűgöző varázsa alá került. Jézus megismerésének tehát szubjektív (morális) feltételei vannak. Jézus az Isten jele, de ezt a jelet csak az veszi észre — csak az fogja fel jelentését —, aki készséges szívvel kitárul a Titoknak, vagyis aki a kegyelem vonzása alá kerül és megtér. Csakis a Lélek vezet el bennünket Jézus élő ismeretéhez. A helyesen felfogott « apologetika » vagy alapvető hittan tanulmányozza a hitre szólító jeleket, megállapítja, hogy Isten valóban szólt hozzánk a Jézus-eseményen keresztül és tanúságot tett Jézus mellett azzal, hogy feltámasztotta Őt halottaiból. De a fundamentális teológia csak a hitre invitáló jeleket világítja meg: a hit nem racionális okoskodás végkövetkeztetése, hanem szabad (persze ésszerű!) döntés, ráhagyatkozás a Szeretetre.

Nem oszthatjuk Bultmann szkepticizmusát a « történeti Jézus » megismerhetőségével kapcsolatban. De — a már említett fenntartásokkal — elfogadhatjuk a protestáns teológus ismert kijelentését, amely hitvallás számba megy: « Hinni Krisztus Keresztjében: ez nem azt jelenti, hogy olyan mitikus eseményt szemlélünk, amely rajtunk és világunkon kívül történt volna, — amely objektív módon

előttünk lenne és amelyet Isten a mi javunkra írna; hanem a Keresztben hinni azt jelenti, hogy magunkra vesszük Krisztus keresztjét mint a sajátunkat: hagyjuk, hogy keresztre feszítsenek bennünket Krisztussal». Csakis a halál által jutunk el a feltámadásra, a Lélek szerinti új életre.

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

(1971)

Jézus Krisztus, az Istenember

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

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

1. *Jézus Krisztus az ősegyház igehirdetésében*

Mielőtt az evangéliumokat megírták volna, az ősegyház már hirdette az Evangéliumot, Jézus megváltó halálát és feltámadását (1Kor 15,1kk). A négy evangélium már — mindegyik sajátos katekétikai és « teológiai » célzattal és különböző fejlődési szinten — az ősegyház igehirdetésének fényében szemléli a húsvét előtti eseményeket. R. Bultmannal szemben valljuk azt, hogy folytonosság van a kérügma (ősi igehirdetés) Krisztusa és a történeti Jézus között[2]. A húsvéti hitnek nem lenne szilárd alapja, ha nem

---

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

[2] Lásd fentebb: « Viták a történet Jézusról ».

támaszkodnék a történeti Jézus személyére. De tény az, hogy csakis a húsvéti hiten keresztül juthatunk el a názáreti Jézus történetéhez.

Az ősi igehirdetés alapján ezek a Krisztusban való hit főbb vonásai: 1) A *feltámadás* hirdetése: az Atya feltámasztotta Jézust, felmagasztalta Fiát és magához vette a dicsőségbe. A názáreti Jézus tehát az Atyaistennel egy szinten van, jóllehet személyében különbözik tőle. 2) A Lélek elküldése után az apostolok és az őskeresztények *újraértelmezik* Jézus földi történetét húsvét fényében: most már názáreti földi életében, apostoli küldetésében, sőt szenvedésében és halálában is észreveszik a lefátyolozott isteni jelenlétet: megértik azt, hogy Jézus sorsa az Istenember sorsa volt. Megértik, hogy a keresztségtől kezdve (sőt születésétől, megtestesülésétől kezdve) egészen felmagasztaltatásáig tulajdonképpen az Atya örök szándékát teljesíti be mint Küldöttje. A hívők megértik az azonosságot a feltámadt Krisztus és a názáreti Jézus között. 3) Mindezt csak úgy tehetik meg, hogy Jézus csodáin túl az ószövetségi *írásokra* hivatkoznak (Izaiás, Dániel, Jóél, Zsoltárok), amelyeket Jézus tanításával és életével beteljesített. Egyébként ezt az érvelést már maga Jézus előkészítette földi élete során, hiszen ő maga is gyakran hivatkozott az Írásokra.

Az ősegyház csak *fokozatosan* méri fel Jézus misztériumának minden dimenzióját és tudatosítja Jézus Krisztus transzcendens istenfiúságát. Ez világos az őskeresztény igehirdetés tematikájának elemzéséből. Melyek a leggyakoribb témák? Sematizálva három nagy témakört jelölhetünk meg: 1) « Krisztus a *próféta* ». Ez a cím talán a legősibb elnevezés, amellyel a jeruzsálemi közösség Jézust jelölte, Mózeshez hasonlítva őt (vö. MTörv 18,15-19 és Csel 3, 22; 7,37). 2) « Krisztus *Isten gyermeke* vagy *szolgája* ». Jézus már földi élete során hivatkozott az izaiási Szenvedő Szolgára, főleg akkor, amikor előre jelezte, hogy szenvednie kell és meg kell halnia sokak bűneiért. Az első igehirdetésben lépten-nyomon visszatér az « Ebed Jahve »-ra való hivatkozás (Iz 52—53). Pl. az Apostolok Cselekedeteiben (8,26-40) Fülöp az etióp udvari tisztnek Izaiás 53,7-8-at magyarázza. (Lásd még az ősközösség imáját: Csel 4,

24-30). 3) « Jézus az *Úr* (*Kyrios*) ». Az ÚR cím a húsvéti élmény legrövidebb összefoglalása. « Jézus az Úr », vagy az arám formula: « Maranatha » = Jöjj el Urunk! egyenértékű. Ennél a témánál gyakran hivatkoznak a 110. zsoltárra. Pl. Péter első pünkösdi beszédében: « Dávid nem ment fel az égbe, mégis mondja: Így szólt az Úr az én Uramhoz: Ülj jobbomra, s ellenségeidet lábad alá zsámolyul alázom. Tudja meg tehát Izrael egész háza teljes bizonyossággal, hogy Isten azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek, Úrrá és Messiássá tette » (Csel 2,34-36). Ilyen és hasonló verseknek az a kicsengésük, hogy a feltámadt Úr, az Atya jobbján dicsőségben élő Krisztus (aki majd a világot megítéli) isteni természetű. Még határozottabb lesz ez az állítás Szent Pál leveleiben (Róm 1,3-6; Kol 1,15-20; Fil 2,6-11...) és természetesen később Szent Jánosnál.

Az ősegyház fokozatos reflexiójának jellemzőit leegyszerűsítve így foglalhatnánk össze: 1) A legrégibb szövegek azt a benyomást keltik, hogy a tanítványok mindenekelőtt azt vették észre, hogy az üdvösség kinyilatkoztatása beteljesedett. Az új Próféta feltárta Isten üdvözítő tervét és ennek az üdvösségnek közvetítője. Nincs másban üdvösség, egyedül csak Jézusban (vö. Csel 4,12). Jézus az egyetlen isteni megváltó. Az új Izrael Feje. 2) Elég korán kezd kibontakozni a Krisztus istenségére vonatkozó reflexió: a tanítványok tudatosítják azt, hogy Mesterük megdicsőült és az Istennel egyenlő rangban van. Továbbá a keresztények hangsúlyozni kezdik hitük eredetiségét és kezdenek elkülönülni a zsidóktól. (A szigorú monoteizmust valló zsidóknak természetesen botrányos volt Jézus « istenítése »). Az ősegyház tehát — részben a zsidókkal folytatott polémia hatására — kezdi kibontani a húsvéti eseményekben és Jézus földi életében bennefoglalt krisztológiai elemeket. Egyrészt kiemeli azt, hogy a felmagasztalt Úr azonos a keresztrefeszítettel; másrészt pontosabban meghatározza Isten és Jézus Krisztus viszonyát. Tudatosítják a Fiú *praeexistentia*-ját: határozottan megvallják, hogy a Fiú öröktől fogva az Atyánál létezett és mindig isteni rangban volt. A Filippiekhez írt levél 2. fejezetének Krisz-

tus-himnusza bizonyára már az ősegyház liturgikus himnusza volt: ebben világos Jézus isteni mivoltának állítása. 3) Az ősi hit utolsó vonása: az újszövetség legrégibb szövegei, éppen kateketikai és kultikus jellegüknél fogva, nem tanúskodnak egészen világosan az említett doktrinális fejlődésről. Természetes az, hogy az első keresztény nemzedék inkább éli hitét, semmint a krisztológiai reflexiókra irányítja figyelmét. Rövid hitvallási formulák, imádságok, liturgikus felkiáltások (az apostoli levelekben sok ilyet találunk) az élő hit kifejezései, de nem tükrözik teljesen mindazt az eszmei teljességet, amit a rendszeresen kidolgozott reflexiótól elvárunk.

2. *Jézus fokozatosan nyilatkoztatja ki istenfiúságát.*

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

Rögtön leszögezzük: Ha Jézus valóban az Isten Fia, tehát az Atya egyszülött Fia, egyenlő az Atyá-

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

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

Ezekre a tényekre megpróbáltak magyarázatot keresni az exegéták és a teológusok. A vitákat most nem ismertetjük. De minden jel arra mutat, hogy az irodalmi tények Jézus alapvető magatartását és módszerét tükrözik. Így tehát a keresztény kinyilatkoztatás paradoxonával állunk szemben: egyrészt egyedül Jézus mondhatja meg, kicsoda ő; másrészt Jézus addig nem mondhat magáról semmit, amíg az emberek nem beszélnek és nem mondják meg, ki-

nek tartják őt. *P. J. Guillet* könyve: « Jézus élete és halála előtt »[3] felveti ezt a problémát, majd így világítja meg a paradoxont: « Hogy Jézus kinyilatkoztassa önmagát, ahhoz nem elégséges az, hogy beszéljen vagy cselekedjék; szükséges az is, hogy szavát megértsék, hogy igéinek jelentése legyen hallgatói számára; sőt mi több: hogy szavai ugyanazt jelentsék hallgatóinak, mint amit neki magának jelentenek. Kinyilatkoztatni önmagát nem azt jelenti, hogy kiejt egy formulát és ezt ismételteti az emberekkel, ahogyan a tanító bemagoltat bizonyos formulákat a tanulókkal: 'Mondjátok utánam: Én vagyok az Isten Fia'. Szükséges tehát az, hogy az ismételt formulák ugyanazt jelentsék, mint amit a Kinyilatkoztató szán nekik ».

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

Jézus mint kifejlett férfi, harminc év gazdag tapasztalatával lép fel, hogy beteljesítse mindazt, amit az ószövetségi próféták előre hirdettek, és szavaival, tetteivel kinyilatkoztassa istenfiúi mivoltát,

---

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

azt, ami öröktől fogva volt, azt a tényt, hogy létét egészen az Atyától kapja és hogy küldetése az Atya örök tervének beteljesítése. Nyilvános működésének elején a legkiemelkedőbb esemény *megkeresztelkedése*. A tény kétségtelen. A különböző evangéliumi hagyományok egyaránt beszámolnak róla. Mind a négy evangéliumban ez a teofánia Jézus történetének ragyogó homlokzatát képezi. A názáreti Jézus közvetlen kapcsolatba kerül a megnyílt éggel: hallja az Atya hangját és befogadja a Szentlelket. Kétségtelen, hogy ez a bemutatás már a hivő keresztténységtől ered; az őskeresztények Jézus keresztségében már az egyház által kiszolgáltatott keresztség őstípusát látták. De a történeti esemény nem vonható kétségbe. A teofániákra és apokalipszisekre jellemző stílus, ábrázolás mögött észre kell vennünk a döntő esemény jelentését. Az esemény feltételezné Jézus személyes közlését, hiszen az evangéliumok nem mondják azt, hogy a tanúk is hallották az égi szózatot. Jézus földi élete során többízben feltárta lelkét övéinek. (Vö. Lk 22,15; Mk 14,34). De az ilyen bizalmas közléseknek jelét nem látjuk a keresztség epizódjának leírásában. Sem az égi hang, sem a tartalom nem jelzi azt, hogy mi volt ebben a pillanatban Jézus belső tapasztalata és reakciója. Mi tehát a keresztség epizódjának jelentése az evangelisták szándéka szerint? P. Guillet szerint ez Jézus bemutatkozása a hivőknek. Egy egészen kiváltságos személy kinyilatkoztatásáról van szó. A kinyilatkoztatás csúcspontja az isteni szózat az elbeszélés végén: « Te vagy az én szeretett Fiam, benned telik kedvem! » (Márk) « Ez az én szeretett Fiam... » (Máté) Máté itt, minden bizonnyal, Izaiásra utal: « Íme az én Szolgám, akit támogatok, az én választottam, kiben kedvem találom » (Iz 42,1). Máté 12. fejezete kifejezetten idézi Izaiásnak ezt a versét. Jézus tehát az a szenvedő Szolga, aki az üdvösséget hozza a népnek. Akár király, akár próféta, a Szolga mindenképpen messiási alak: Istennek kedve telik benne, ő majd megvalósítja az igazságot a földön. Jézus beteljesíti a jövendölést; erre utal a keresztség jelenete. A keresztség epizódja nem anakronizmus, nem az evangelisták « montázsa », mert nem azt mutatja be, mit élt meg Jézus ebben a pil-

lanatban — nem messiási tudatának felébredéséről van szó —, hanem azt kezdi kinyilatkoztatni, ami öröktől fogva volt, istenfiúságát, amire emberi tudatának kibontakozásakor már régebben ráébredt. (Ha Jézus valóban Isten Fia, és ezt egy napon ki kell nyilatkoztatnia, akkor ezt öntudatra ébredésétől kezdve tudnia kell. Másrészt: Ha Jézus valóban ember, akkor emberi tudata csak lassan bontakozik ki — amint ezt Lukács első fejezeteiből látjuk —; születése pillanatában nem fejlettebb emberi tudata, mint bármelyik csecsemőé). Egészen pontosan: *az Atya maga* kezdi kinyilatkoztatni, hogy ő küldi Jézust, hogy ő Jézus eredetének és missziójának forrása.

Megkeresztelkedése után Jézus hirdetni kezdi az Isten országát. Tanítja a köréje sereglő népet — új törvényt ad —, meggyógyítja a betegeket, megbocsátja a bűnöket. Azok közül, akik közelebbről követik, apostolokat választ és ezeket egyre jobban beavatja az Istenország titkaiba. Általában hitet kíván hallgatóitól és még azokat is követésére szólítja fel, akik nem lehetnek vele, akik a szó szoros értelmében nem szegődhetnek nyomába. A Hegyi Beszédben azt tanítja, hogy mindannyian az Atya gyermekei vagyunk, hogy életünkben a mennyei Atya tökéletességét kell utánoznunk. Jézus magatartása és beszéde felkelti, táplálja, megerősíti hallgatói hitét. De vajon ez a hit Istennek, avagy őneki magának szól-e? Érdekes, hogy a szinoptikusoknál csak egyetlen egy esetben mondja Jézus (Mt 18,6): « Ezek a kicsik, akik hisznek *bennem* ». Egyébként kifejezetten az Istenben való hitről sem beszél. Általában csak azokról szól, akik hisznek, akiknek hitük van. Ha ennek a hitnek a tárgyát meg akarnánk határozni, talán így fejezhetnénk ki legpontosabban a szövegek tartalmát: « Higgyetek az Evangéliumban! » (Mk 1,14) Vagyis: Higgyétek azt, hogy most Isten valami egyedülálló, végérvényes tettet visz végbe, és ennek Jézus a tanúja és főszereplője. Isten, Jézus és az esemény nem keveredik össze: mindegyiknek megvan a maga sajátos alakja és szerepe. De ugyanakkor nem is választhatók szét. Innen van az, hogy a legtöbb esetben a « hinni » igéhez egyaránt hozzátehetjük az « Istenben », « Jé-

zusban » vagy « az Eseményben » (az Istenország eljöttében) határozót. Ez egészen világos János evangéliumában, amely jobban kibontja a szinoptikusok gondolatát.

Jézus nyilvános működése során lassan-lassan vezeti övéit személye és messiási küldetése felfedezésére. A döntő pillanat kétségkívül *Péter vallomása* Fülöp Cezáreájában. Ezt az epizódot a szinoptikusok úgy mutatják be, mint fordulópontot Jézus nyilvános működésében. Különösen Márk (8,27-30) hangsúlyozza a kritikus pillanatot. « Ettől fogva arra kezdte oktatni őket, hogy az Emberfiának sokat kell szenvednie, a vének, főpapok és írástudók elvetik és megölik, de harmadnapra föltámad. Egész nyíltan beszélt mindenről... » Jézus kezdi felfedni a messiási titkot. Simon Péter megrémül, megbotránkozik, amikor Jézus szenvedéséről és haláláról hall. Ebből és Jézus korholásából világos, hogy nem fogja fel saját vallomása jelentését. Nem a test és a vér jelentette ki neki Jézus misztériumát, ahogy Máténál olvassuk (16,17), hanem az Atya. A Fülöp Cezáreájában történt vallomás nem egyszerű hitvallás, tehát olyan kiáltás, amelyben a hit fejeződik ki. Péter Jézus kérdésére válaszol: « Ki vagyok én? » (Kinek tartanak engem az emberek?) Tehát a kérdés Jézus személyazonosságára vonatkozik. Jézus azonosságának nem kellett volna problémát okoznia, hiszen Názáretben bárki megmondhatta volna: « Ez az ács, Mária fia, Jakab, József, Júdás és Simon testvére » (Mk 6,3). És mégis döntő kérdés Jézus számára személyazonossága: arra akarja késztetni környezetét, hogy állást foglaljon személyével kapcsolatban. Az evangéliumi jelenetekben megfigyelhetjük, hogy Jézus minden esetben igazol egy-egy olyan gesztust, amely környezetét megbotránkoztatja. Bizonyos utalásokkal, szimbolumokkal fölfedi természétét. Ő az Orvos, aki a betegeket meggyógyítja és a bűnösöket hívja; ő a Jegyes: társainak nem kell böjtölniök, míg ő velük van; ő az Emberfia, aki ura a szombatnak, hatalma van a bűnök megbocsátására. Amikor Péter ezt mondja: « Te vagy a Messiás », ez a vallomás igaz és kifejezi Jézus titkát; de ez nem egyszerűen emberi állítás: Péter a hit indítására mondta ki. És ha Jézus a

Messiás transzcendens értelemben, ez azt jelenti, hogy nemcsak vállalt egy küldetést, hanem azonos küldetésével; nemcsak tettei révén, hanem lényegénél fogva is az, aki kifejezi és betölti az emberi reménységét. Más szóval: Péter hitvallásában burkoltan benne van a keresztények Istenének, Jézus Atyjának megvallása, hiszen Jézus küldetését Atyjához való viszonya határozza meg.

Péter számára Jézus szavai (Mk 8,31) botrányt és megrendülést okoznak. Mégis, a Messiás kinyilatkoztatása illúzió lenne, ha nem értenék meg, hogy Isten küldöttjének szenvednie kell és meg kell halnia. Jézus a *halál felé* tart. A szinoptikusok, főleg Márk és Lukács azzal emlékeztetik erre olvasóikat, hogy időnkint megszakítják elbeszélésüket és megjegyzik: « Az Emberfia az emberek kezébe kerül és megölik, de halála után harmadnapra föltámad » (Mk 9,31). Márk azt is hozzáfűzi, hogy a tanítványok nem értették ezeket a szavakat. Az evangelisták biztos tényként adják elő azt, hogy Jézus előre ismerte sorsát és tudta annak jelentését. Amikor Jézus előre érzi sorsát és megjövendöli szenvedését és halálát, egyszerre biztosra mondja a tényt és ugyanakkor titokzatosnak mutatja annak jelentését. Jézus öntudata, magatartása a halál előtt egészen egyedülálló. A szinoptikusoknál összesen 19 olyan hely van, ahol Jézus szavai a jövő szenvedésre utalnak. Ebben az összefüggésben előszeretettel használja az Emberfia kifejezést, amely — tudjuk — Dániel 7. fejezetének titokzatos, transzcendens alakjára utal. Ezek a szövegek úgy mutatják be Jézust, mint Isten küldöttjét, aki tudatában van küldetésének, élete végső kifejletének, de nem ismeri a szenvedéstörténet minden részletét. Minden jel arra vall, hogy Jézus valóságos ember és emberi öntudattal néz szembe a halállal. Nem anticipálhatja az ismeretlen jövőt. A getszemáni kert halálos gyötrődése nem megjátszott jelenet. Az evangéliumok nem engedik meg azt, hogy Jézus magatartása mögött a jövő világos szcenárióját tételezzük föl. Ha csodát képzelnénk el, tehát ha a betlehemi kisded, a názáreti munkás, vagy a szenvedés felé tartó Mester lelkében ott látnánk a tévedhetetlen Istent, aki mindent előre lát és előre átéli a húsvéti diadalt, ez annyit jelentene, hogy ta-

gadnánk Jézus igaz emberségét, vagy két Krisztust tételeznénk fel; vagyis Jézus misztériumát feloldanánk a mítoszban.

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

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

3. « *És te kinek tartasz engem?* »

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

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

Ezzel szemben mi hisszük azt, hogy amikor Jézusban az Ige testté lett, nem veszítette el istenségét, csak felvette azt, amit addig nem birtokolt, az emberi állapotot. Ezt az egyházatyák lépten-nyomon hangoztatják a kezdődő eretnekségekkel szemben. Jézust az Atya feltámasztotta és magához emelte a dicsőségbe, hogy most már megdicsőült

emberségével is a mindenség Ura legyen. A kalkedoni zsinat (451-ben) így fogalmazta meg a dogmát: Jézus Krisztus valóságos Isten és valóságos ember; egylényegű az Atyával és egylényegű velünk emberekkel. A századok során az Egyház elmélyítette ezt a kimeríthetetlen titkot. Az újabb időkben — egy bizonyos burkolt dokétizmussal szemben — hangsúlyozzuk Jézus valódi emberségét. De vigyáznunk kell arra, nehogy megcsonkítsuk a dogmát. A Hittani Kongregáció 1972. február 21-én közzétett nyilatkozata felhívta a figyelmet bizonyos veszélyes elhajlásokra. A « kalkedoni modell » nem határkő ugyan, de mindig is határozott kiindulópont és norma marad Jézus Krisztus istenemberi mivoltának értelmezésében [4]. Felhasználva a múlt századok krisztológiai meglátásait, el kell mélyítenünk és a mai embernek újra kell fogalmaznunk a Jézus Krisztusról szóló szentírási tanítást.

De a kereszténység elsősorban nem tan, hanem valóság, nem elmélet, hanem élet Jézus Krisztusban. Az első keresztények mindenekelőtt öntudatára ébredtek annak, hogy Jézus Krisztus él, velük van, bennük él Lelke által. Erre a megélt valóságra reflektálva fejlesztették ki « krisztológiájukat », amelynek kezdeti mozzanatait megjelöltük. Az Újszövetség fejlettebb krisztológiáját és az első századok vitáit itt nem tárgyaltuk. De az ősegyház hitének, illetve még előbb a tanítványok hitének kibontakozása példa mai hitünk számára is. VI. Pál mondotta 1964.márc.14-én: « Jézus nekünk is pontosan ugyanazt a kérdést teszi fel, amelyet annak idején az apostoloknak: És ti kinek tartjátok az Emberfiát? Én is ugyanezt a kérdést teszem fel nektek. Az Evangélium sürgető hívását érzitek-e lelketekben? És ti mit mondotok Jézusról? Kicsoda Ő és milyen a természete? Az ember önkéntelenül a katekizmusra gondol és emlékezik a válaszra: 'Jézus az emberré lett Isten Fia'. De tudjuk-e igazában, mit jelentenek e szavak? Továbbá, ha Jézus a megtestesült Isten, ami a csodák csodája, kicsoda *számunkra?* Milyen viszony van közötte és közöttem? Valóban

---

[4] E kérdésről még szólunk a következő tanulmányunikban: « Újabb krisztológiai irányok ».

foglalkoznom kell vele? Valóban találkozom vele életutamon? Sorsom valóban az övéhez van kapcsolva?... Kicsoda az Úr? Ki ez a Jézus, akit évszázadok óta hirdetünk, mivel meg vagyunk győződve arról, hogy életünknél is fontosabb, hogy őt hirdessük a lelkeknek? Kicsoda Jézus? »

E kérdések sorsdöntőek minden keresztény számára. Mindenkinek valamiképpen válaszolnia és választania kell [5]. És mivel egyedül maga Jézus nyilatkoztathatja ki önmagát, mivel egyedül a Lélek vezet el bennünket Jézus misztériumának élő ismeretére, azért imádkoznunk kell ezért a kegyelemért: « *Domine Jesu, noverim Te...* » Uram Jézus, add, hogy ismerjelek Téged! (Szent Ágoston)

(1973)

---

[5] Lásd P. Carré érdekes körkédését: *Pour vous qui est Jésus-Christ?* Cerf, 1971. Magyar fordításban: *Ki nekem Jézus Krisztus?* Prugg Verlag, Eisenstadt, 1972. (A Függelékben a *Vigilia* körkérdése: « Ki nekem Jézus? ») — Azóta Heinrich Spaemann a német kultúrkörben is végzett hasonló megkérdezést: *Wer ist Jesus von Nazaret für mich?* Kösel Verlag, München 1973.

Újabb krisztológiai irányok

Az 1974-es püspöki szinódus — a zsinat utáni Egyház « kollégiális » lelkiismeret- vizsgálata és az evangélizálás feladatainak felmérése — világossá tette az Isten egész népe számára azt, amit a teológusok az utóbbi évtizedben annyit hangoztattak: olyan gyakorlatra beállított teológiára van szüksége az Egyháznak, amely a keresztény élet tapasztalatából indul ki és lendületet ad a cselekvéshez. Ennek a teológiának, amelyet francia szóval « *théologie opératoire* »-nak hívnak, középpontjában Jézus Krisztus áll, aki az üdvözítő Isten kinyilatkoztatása és aki egyben kinyilatkoztatja az emberi egzisztencia teljes értelmét, — az ember isteni rendeltetését.

Ma már világos az, hogy a dogmatikai probléma lényegében krisztológiai probléma, hiszen a megtestesült Isten Fia, a meghalt és feltámadt Krisztus révén ismerjük meg az életet és a halált, Általa ismerjük meg az Istent (Pascal). A mai krisztológia túljutott már Bultmann problematikáján [1]: nem választja szét a « történeti Jézust » és a « hit Krisztusát », hanem az egyetlen misztériumot dialektikusan szemléli (jelzi a folytonosságot és a szakadást a húsvét előtti Jézus és a Feltámadott között); egyszerre történeti és teológiai szempontból mélyíti el Jézus Krisztus titkát.

Ez az új krisztológia általában « alulról » indul ki (a Jézus-eseményből, amelyet a kerigma fényében szemlél), hogy így — az ember Jézus titkán keresztül — nyisson rá a Szentháromság belső életére. Továbbá az új krisztológia, mivel Jézus emberségét, emberi pszichológiáját és konkrét történetiségét határozottan kidomborítja, rámutat Jézus « sorsának », a « szabad ember » kontesztálásának időszerűségére: a felszabadítás teológiája, vagy az ún. « politikai teológia » Jézus messianizmusának társadalmi-politikai arculatát igyekszik megvilágí-

---

[1] Lásd fentebb: « Viták a 'történeti Jézus'-ról ».

tani. Az új krisztológiák — több-kevesebb ortodoxiával — hangoztatják azt is, hogy túl kell haladnunk a « kalkedoni modellen » (Jézus Krisztusban két természetet birtokol az egyetlen isteni Személy). Egyesek olyan erősen bírálják a kalkedoni dogma megformulázását, hogy — akarva-akaratlanul — kikezdik magát a krisztológiai dogmát is, és még továbbmenve a szentháromságos Isten belső életének megismerhetőségével szemben is agnosztikus nézeteket hirdetnek. A Hittani Kongregáció 1972 márciusában kiadott nyilatkozata joggal figyelmeztetett bizonyos krisztológiai elhajlásokra, amelyek a szentháromságtanban is éreztetik hatásukat.

Korai lenne még teljes mérleget készíteni az újabb krisztológiai kísérletekről. Mostani tanulmányunkban csupán néhány nevesebb protestáns és katolikus rendszerezést vagy vázlatot ismertetünk, megmutatva, hogy az egyes szerzők miként bírálják és egészítik ki egymást. A hivatkozások megkönnyítése végett mindjárt felsoroljuk az elemzett műveket (jelezve a tanulmányban használt rövidítéseket):

— Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie,* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1964[3], 432 lap. Francia fordítás: *Esquisse d'une christologie,* Coll. « Cogitatio Fidei » 62, Cerf, Párizs 1971, 516 lap. A német eredetire hivatkozunk = P.

— Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott,* Chr. Kaiser Verlag, München 1972 = M.

— Christian Duquoc O.P., *Christologie,* essai dogmatique, I. köt: *L'homme Jésus,* 1968, 338 lap; II. köt.: *Le Messie,* 1972, 372 lap. « Cogitatio Fidei » 29. és 67. kötet, Cerf, Párizs = DI és DII.

— Karl Rahner - Wilhelm Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch, « Quaestiones disputatae »* 55, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1972, 315 lap = RT.

Krisztológia Jézus feltámadásának fényében (W. Pannenberg)

W. Pannenberg hatalmas munkája *(A krisztológia alapvonásai)* a mai keresztény teológia megújulásának egyik biztató jele. A protestáns szerző figyel

a történelemre és egyszersmind az Egyház dogmatikai hagyományára; felszabadult a bultmanni befolyás alól és bátran új ösvényeket nyit. Másik jellegzetessége: nem csupán a heideggeri egzisztencializmus inspirációjára hallgat, hanem — szabadon — visszahajlik a hegeli filozófiához. Pannenberg nem « felülről », hanem « alulról » indul ki (ezt a terminológiát bírálja Moltmann), tehát nem a szentháromságos Isten titkából kiindulva próbálja megérteni a Megtestesülést, az isteni és az emberi természet egységét a megtestesült Fiú személyében (kalkedoni formula), hanem az « induktív » utat választja. Nem csupán filozófiai, hanem teológiai meggondolásokból teszi ezt; szerinte ugyanis a régi krisztológia (a kor polémiájából ez érthető) nem domborítja ki eléggé Jézus igazi emberségét, nem számol a teljes kinyilatkoztatással (pontosabban: nem képes felülmúlni egy bizonyos dichotómiát).

Magának a kinyilatkoztatásnak az « irányát » követve, Pannenberg a történelmi eseményből indul ki és jut el a hitvalláshoz, vagyis a Jézus-eseményben tárja fel az Isten teljes kinyilatkoztatását. Ez a módszer központi helyre állítja Jézus feltámasztását (szívesebben használja az « *Auferweckung* » kifejezést, mint az « *Auferstehung* »-ot, mert amaz hűségesebb az Újszövetség szóhasználatához): Jézus feltámasztása vet fényt történetére, életére és halálára, feltámadásának fényében ismerjük fel istenségét.

Pannenberg többször, erősen hangsúlyozza: Jézus feltámasztásának kinyilatkoztató jellege lehetővé teszi azt, hogy Jézus történeti egyszeriségében felfedezzük azt az egyetemes jelentést, amely minden idők minden emberét érinti. (A tény és a jelentés összefüggése adja Duquoc II. kötetének is vezérfonalát). Ezért mindenekelőtt azt kell röviden összefoglalnunk, mit mond Pannenberg a kinyilatkoztatás « hermeneutikai » problémájáról. Ez egész krisztológiájának filozófiai alapja. A történelem és a kinyilatkoztatás értelmezésében sokat átvett a német idealizmustól, főleg Hegeltől.

A történelem az az egyetemes keret, amelyben az emberi élet és gondolkodás kibontakozik. Ebben a keretben az ember állandóan megtapasztalja,

hogy az egyetemes történés értelme rejtve marad előtte. Egyetlen jelen eseményt sem tudunk egyértelműen meghatározni, mert benne élünk, sodródunk az egyetemes folyamatban; csak a vég, a jövő tárhatja fel a teljes jelentést. A történelem egészét nem foghatjuk át, márpedig teljesen csak az egész érthető. Addig, amíg a történelem véget nem ért, az emberi lét és cselekvés csak reménykedve várja a jelentés beteljesedését. A történelem rejtélye csak a végső beteljesedésben tárul fel. Az ember pedig eszével és egész lényével a teljes történelem értelmét kutatja, amely értelmet adhat kis élettörténetének. Minden korok minden embere ezt az egyetemes jelentést kereste. — Pannenberg ezzel az egyetemes történeti horizonttal kapcsolja össze az ószövetségi kinyilatkoztatás értelmezését. Isten az Ószövetségben népéért véghezvitt tetteivel nyilatkoztatta ki, ismertette meg magát, tehát nem közvetlen, hanem közvetett módon. Történelem és isteni kinyilatkoztatás tehát elválaszthatatlanul összefonódnak. Az Izrael történetében önmagát kinyilatkoztató Isten mindig új, váratlan eseményekben jelenik meg: kinyilatkoztatása sohasem végleges, mindig tovább bontakozik; mindig részleges, mert csak egy meghatározott néphez szól. Az Ószövetség vége felé kiszélesedik a horizont, az apokaliptikus reménység élteti a népet, amely várja a halottak feltámadását, tehát a véget, amikor a történelem végetér. Az apokaliptikus-eszkatológikus horizonton belül az emberi élet értelme teljesebben feltárul.

Pannenberg szerint Jézus feltámasztásának egyetemes jelentése is csak ebben az eszkatologikus távlatban érthető. És ez az egyetemes történeti horizont világít rá a mai ember létkérdéseire, lehetőségeire is. Mi mármost Jézus feltámasztásának jelentése ebben a távlatban? Röviden ezt mondhatjuk: Jézus feltámasztása (az Atya által) elővételezi a történelem végét; benne beteljesedik a « halottak feltámadásának » apokaliptikus várakozása, és ezzel az eszkatologikus beteljesedéssel Isten önkinyilatkoztatása is teljes lesz, mert elővételezzük azt. Pannenberg ezzel a tézissel (amelyet hosszasan kifejtett más műveiben) megoldani véli a német idealizmus nagy kérdését: hogyan lehet összeegyeztetni Jézus

alakjának és történetének részlegességét és egyetemességét, egyszeriségét és általános jelentését.

Lássuk most, miként oldja meg Pannenberg a krisztológia egyéb alapproblémáit. A bevezetőben jeleztük, hogy ő is « alulról » indul ki, a történeti Jézusból, akinek fellépését, életét és sorsát elemzi. Meg van győződve arról, hogy a « felülről » (a Szentháromságtól és a Megtestesüléstől) elinduló krisztológia nem tudja teljesen megragadni Jézus emberi alakját és földi történetét. Jézus történelmi sorsa bele van ágyazva az ószövetségi Isten népe történetébe és összekapcsolódik Izrael eszkatológikus várakozásával. Jézus istenségét Izrael történetébe beágyazott sorsából ismerjük fel. Pannenberg felvázolja Jézus húsvét előtti történetét, rámutatva magartartásának és nyilvános működésének, tanításának sajátosságaira. Ezekben a különösségekben felfedezünk egy egyetemes igényt: Jézus úgy lép fel mint az Isten egyedülálló Kinyilatkoztatója, és olyan állásfoglalást követel személyével szemben, amely döntő az emberek sorsára nézve. Ám ez az igény még nélkülözi a végleges megerősítést. Jézus olyan tekintélyt követel magának, amely egyedül Istennek jár ki. Jézus egyéni életében elővételezi Isten hatalmát, amikor ítéletében és cselekvésében Isten tekintélyét tulajdonítja magának. Felmerül tehát a kérdés: Isten megerősíti-e Jézusnak ezt a követelését, igényét? Az « alulról » kiinduló krisztológia itt Jézus feltámasztására appellál. Az Atya feltámasztotta Jézust és ezzel igazolta őt; Jézus feltámadásával beteljesedett Isten végleges történeti cselekvésének apokaliptikus reménye. Ezért a feltámasztott Jézus Isten végleges, eszkatologikus önkinyilatkoztatásának « helye ».

Pannenberg ezután a feltámadás visszaható (retrospektív vagy retroaktív) erejéről beszél: most már tudjuk, hogy ez az ember, Jézus, valóban egy Istennel, Isten. Mivel Isten Jézus feltámasztásában egyedülálló módon azonosította magát Jézussal, mivel *Istennek* a történelem végén esedékes önkinyilatkoztatása az *ember Jézus* történetében (előre) megtörtént, már földi-emberi (húsvét előtti) egzisztenciájában is meg kell látnunk és el kell ismernünk Istent. Jézus végében (feltámadásában) teljesen

megnyilvánul igazsága, amely nem más, mint lényegi egysége Istennel. « Jézus feltámasztása nemcsak ismeretünk számára konstitutív, tehát alapvető ahhoz, hogy felismerjük istenségét, hanem az ő saját léte számára is. Eltekintve halottaiból való feltámasztásától Jézus nem volna Isten, jóllehet feltámasztása retroaktív ereje folytán már egész húsvét előtti élete során egy Istennel » (P 230).

A feltámadás retrospektív és retroaktív ereje Jézus istenfiúságának felismerésében és megalapozásában Pannenberg krisztológiájának vezéreszméje. A gondolat állandóan visszatér több-kevesebb precizitással. Szerintünk Pannenberg nem mindig különbözteti meg világosan a *noétikust* és az *ontológiait,* vagyis azt, hogy vajon Jézus feltámadásának ténye csak Jézus húsvét előtti istenfiúságának *felismerését* teszi lehetővé, avagy azt *ontológiailag* is megalapozza. Amennyiben ez utóbbit is állítja, — és úgy tűnik, hogy igen —, nem fogadhatjuk el tételét. Egyébként Pannenberg maga világosan beszél, amikor elhatárolja álláspontját Gogartenétól (P 348-349). Nem látjuk be, miért lenne « mitológikus » Gogarten tétele, aki nem vallja Pannenberggel azt, hogy csak Jézus feltámasztása alapozza meg Jézus azonosságát Isten Fiával. Azzal egyetérthetünk, hogy véglegesen a feltámadás tényének fényében lesz *látható* (*sichtbar*) Jézus istenfiúi mivolta, de azt nem bizonyítja Pannenberg, hogy először csak ennek a feltámadásnak retroaktív ereje alapozza meg *ontológiailag* is Jézus istenfiúi mivoltát.

Miután elvezetett annak felismeréséhez, hogy Jézus egy Istennel, Pannenberg továbbviszi elemzéseit és kifejti « Jézus emberségének szótériológiai (üdvösségtani) erejét » (P 194). A könyv II. része a feltámadás fényébe állítja Jézus húsvét előtti életét, éspedig Jézus *küldetését* és üzenetét Jézus *Személye* és sorsa elemezésén keresztül fedi fel. Külön tárgyalja Jézus kereszthalálát és annak jelentését (Moltmann és mások szerint Pannenberg nem adja meg a kereszthalálnak az őt megillető helyet). A könyv utolsó, III. részének címe: « Krisztus istensége és az ember Jézus ». Tulajdonképpen itt érezzük a megelőző fejtegetések meggyőző erejét. Pan-

nenberg visszapillant az első századok krisztológiájára (antiochiai és alexandriai irány), rámutat a kalkedoni tan (két természet) befejezetlenségére, gyengéire; ismerteti a krisztológia további fejlődését, a középkori skolasztika teóriáit a megtestesülésről. Pannenberg megoldási kísérlete Jézus konkrét egzisztenciájából indul ki, abból a tényből, hogy nála a küldetés (*Amt*) és a személy (*Person*) egészen egyedülálló módon egyesülnek. « Jézus az Istentől kapott küldetést teljes odaadással teljesítette és így élt mint teljesen Istennek átadott ember » (P 199). Jézus húsvét előtti magatartása, — az a tény, hogy a mindenható Istennek kijáró tekintélyt követelte meg magának, hogy az Isten országát elválaszthatatlanul személyéhez kötötte —, legalább azt jelenti, hogy Jézus « funkcionálisan egynek tudta magát Isten akaratával és így magával Istennel » (P 345). Az a tény, hogy Jézus teljesen átadta magát az Atyának, teljesen rábízta életét, csak úgy érthető, hogy az ember Jézus személyes közösségben van azzal az Istennel, akit hirdet. Ennek az önátadásnak, Jézus és az Atya személyes közösségének mély értelme teljesen csak Jézus történetének végén, feltámasztásában tárul fel: « a szenvedésből tanulta meg az engedelmességet » (Zsid 5,9). Jézus feltámasztásával igazolta az Atya, hogy ez az önátadás nem egy fantomnak szólt, hanem valóban személyes közösség volt az Atyával. Csak a feltámadás igazolta Isten részéről is ezt a közösséget. « Jézus éppen halottaiból való feltámadása megtörténtével lett Isten istenségének Kinyilatkoztatója, amikor bebizonyosodott, hogy teljesen és tökéletesen az Istennek átadott (ember), amint előbb is az volt. Jézus éppen azáltal Isten istenségének kinyilatkoztatója, hogy teljesen engedelmeskedik az Atyának, így mutatkozik meg, hogy teljesen elválaszthatatlanul Isten lényegéhez tartozik. Így valóban Fiú » (P 347).

Pannenberg itt Hegel mélyértelmű fejtegetéseire hivatkozik, aki megmutatta, hogy a személy lényegi jegye nem az elszigeteltség, hanem teljes önátadás, amint ez a barátságban és a szeretetben történik [2].

---

[2] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* III, Jub. Ausg. Bd. 16, 239. lap.

Jézus egész lényét *az Atyától kapja és teljesen átadja* magát neki: « Jézus az önátadásnak ebben a teljességében Fiú » (347). Pannenberg tehát a személy-fogalmat döntően átalakítja és éppen a vonatkozásban, a relációban látja. Így Jézus emberi önátadásában ismeri fel örök istenfiúságának konkrét kifejezését, megélését: « ...Jézus istensége tehát nem második « szubsztancia » az ember Jézusban embersége mellett, hanem Jézus éppen mint ez az ember az Isten Fia és így maga Isten » (P 354). Jézus feltámasztása pedig nemcsak Jézus örök istenfiúságának *megismerési* alapja, hanem — megfordítva — *lét*alapja is Jézus emberi egzisztenciája és az Atya közvetett egységének.

Az itt előadott igen vázlatos ismertetés is megsejteti Pannenberg krisztológiájának gazdagságát. Valójában éppen csak a vezérfonalat mutattuk meg. Számos hivatkozás a régi és az újabb krisztológiákra, mély filozófiai fejtegetések és alapos kritikák szinte kimeríthetetlen kincsesbányává teszik a könyvet. Természetesen, sok ponton vitatható is a munka. Arra már utaltunk, hogy a protestáns Moltmann is bírálta azért, hogy a kereszthalál, a « negativitás » olyan jelentéktelen helyet kapott Pannenbergnél. Tény az, hogy a húsvéti misztérium értelmezésében nincs meg a halál-feltámadás egyensúlya. De a katolikus teológus nem fogadja el pl. azt sem, amit Jézus szűzi születésével és a megtestesüléssel kapcsolatban ír (P 140kk). A Credo e fontos ágazatának értelmezésénél túlságosan érezhető a bultmanni mítosztalanítás hatása ill. a római katolikus mariológiával szemben tanúsított ellenszenv. (K. Barth e ponton sokkal tárgyilagosabb és hűségesebb a Szentíráshoz). Továbbá túlságosan egyoldalúan látja, szigorúan bírálja a régi krisztológiai formulákat. Szerintünk ezeknek (kezdve a kalkedoni formulának) nemcsak átmeneti és funkcionális szerepük volt, hanem ma is érvényesen kifejezik a misztérium egy-egy szempontját, A teológia fejlődésére szükség van, sőt dogmafejlődésről is beszélünk; a pluralizmusnak is helye van a krisztológiában; de ne gondoljuk azt, hogy az előttünk lévők teljesen vakvágányon jártak, amikor igyekeztek értelmileg is elmélyíteni a hit misztériumát.

Eszkatológikus és politikai krisztológia (Moltmann és Duquoc)

Moltmann és Duquoc sokat köszön Pannenbergnek. De mindketten bírálják is bizonyos tételeit; továbbá kiegészítik több ponton, és konkrétebben alkalmazzák a krisztológiát a mai társadalmi-politikai valóságra.

1. *Moltmann* főleg a kereszt teológiáját mélyíti el *A megfeszített Isten* c. új művében, továbbfejlesztve a *Remény teológiájá*-ról szóló könyvét (Lásd *Mérleg*, 1967/3, 278-280 és 1974/2, 168-169).

A tíz évvel ezelőtt közzétett « *Theologie der Hoffnung* » után miért vállalkozott most Moltmann arra, hogy új megvilágításba helyezze a kereszt teológiáját? Erre a kérdésre maga válaszol könyve bevezetőjében. Számára nem visszalépésről van szó, hogy húsvét harsonái után nagypéntek siralmait hallassa. Azt akarja megmutatni, hogy a kereszt teológiája a keresztény reménység teológiájának visszája. Már előbb jelezte azt, hogy a « reménység teológiája » nem más, mint az *eschatologia crucis* kibontása. A reménység teológiája a Megfeszített *feltámadásából* indult el, most tekintetét a Feltámadott *Keresztjére* szegezi. Akkor Krisztusra emlékezett, hogy a *jövő* távlatait megnyissa, most úgy beszél a reményről, hogy Krisztus keresztjére *emlékezik*. Ott a reménység — Isten ígéretei alapján — mintegy elővételezte a jövőt, most meg akarja érteni — a világ szenvedéstörténetén keresztül — annak a jövőnek a *megtestesülését*. Akkor sokat átvett Ernst Bloch reménység-filozófiájából, most Th. W. Adorno és M. Horkheimer « negatív dialektikája » és « kritikai teóriája » inspirálta; továbbá a korábbi dialektikus teológia meglátásai és az egzisztencializmus tapasztalatai gazdagították. A negativitás, a szenvedés komolyba-vétele nélkül a reménység teológiája nem lehet reális és megszabadító.

Moltmann részben visszahajol Lutherhez; hivatkozik Martin Kählerre is, aki 1912-ben egy híres előadásban kijelentette: Krisztus keresztje « a krisztológia alapja és mértéke ». Ugyanakkor osztja a katolikus J.B. Metz nézeteit, aki Krisztus keresztjével kapcsolja össze politikai-kritikai eszka-

tológiáját. Első pillanatra nem látjuk az összefüggést a Kereszt és a politikai teológia között; közelebbről meg kell vizsgálnunk Moltmann eszméit.

Moltmann határozottan túllép a bultmannizmuson: dialektikusan összekapcsolja a történeti Jézust és a hit Krisztusát. Állandó gondja az, hogy megmutassa a tény és a jelentés kapcsolatát. Igen erősen hangsúlyozza a názáreti Jézus történetiségét, különösen is Jézus perének konkrét, az akkori zsidó történetbe ágyazott sajátos (politikai) jellegét, és a kereszt botrányát. A kereszt mindannak összeomlása, amit Jézus hirdetett; Jézus üzenetének igazi kritikája az ő története és botrányos kereszthalála. Moltmann nem veti el, hanem radikalizálja Bultmann kérdésfeltevését. « Az a történeti és hermeneutikai kérdés, hogy hogyan lett az Isten országát hirdető Jézusból a hirdetett Krisztus, alapvetően azonos a következő krisztológiai kérdéssel: hogyan lett a halottból élő, a megfeszítettből feltámasztott, a megalázottból felmagasztalt? Ez a kérdés túlmutat minden más kérdésen, és a teológiai kérdés magva a krisztológiában, minthogy Istenről kell beszélnünk. A történeti Jézus és a hit Krisztusa, a Megfeszített és a Feltámadott azonossága az eszkatológikus titok, és Isten hűségén alapul, aki Jézus elhagyatottságában és feltámasztásában ugyannak bizonyul » [3]. Mindebből az következik, hogy « a Keresztrefeszített megértésének minden krisztológia eredetének kell lennie, mert különben az ő kereszthalála minden krisztológia végét jelentené » (M 117). Moltmann Pannenbergnél is sokkal határozottabban állítja Jézus Krisztus személyének folytonosságát a kereszthalálban és a feltámadásban. A « Remény teológiájá »-nak állításait is sok helyütt kijavítja, árnyalja, tisztázza, számolva a könyv által kiváltott ellenvetésekkel.

Amikor Jézus történetét, ezen belül perét és kereszthalálát elemzi, mindig a jelentést keresi, tehát teológiai szempontból nézi és értékeli ki fellépését, üzenetét, Istenhez való viszonyát, a történetet. Jézus halála egész életének összefoglalása. Minden feléje mutat és benne teljesedik be. Moltmann há-

---

[3] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1968[8], 179kk.

rom jellegzetességet figyel meg a kereszt felé vezető úton (a teológiai jelentés ezeken keresztül mutatkozik meg: 1) Jézus viszonya az ószövetségi törvényhez: a törvény helyébe az evangéliumot, az ígéreteket állítja, ezért mint istenkáromlónak kell meghalnia. Pere megmutatja, hogy Krisztus keresztjén Isten igazságossága, tehát maga Isten forog kockán. 2) Jézus történeti perének egy másik jellegzetessége a politikai hatalomhoz való viszonyában nyilatkozik meg: jóllehet Jézus elhatárolja magát kora politikai forradalmáraitól, mégis lázadónak tekintik, mert Isten igazságosságát és Isten uralmát mindennél előbbre valónak tekinti, és így megkérdőjelezi az izraelita és római vallásos-politikai hatalmat. Itt felismerjük a keresztény hit társadalmi-politikai dimenzióját, mindenfajta « felszabadítás-teológia » alapját. Mivel Jézus radikálisan a szent Isten uralmát követeli, mivel az eljövendő Istenország előkészítéséért követeli ennek a világnak az átalakítását, meg akar szabadítani minden elidegenítő földi hatalomtól. 3) Végül Jézus keresthalálának legmélyebb jelentése: kinyilatkoztatja ahhoz az Istenhez való viszonyát, akit ő Atyjának nevez. Jézus teljesen azonosította személyét « ügyével » (küldetésével). « Jézus nem mint privátszemély élt..., hanem, amennyire ezt a forrásokból megtudjuk, mint nyilvános személy, Istenének és Atyjának közelségéből és az ő eljövendő Országáért » (M 141). Csakis Isten ügyének ez a szétválaszthatatlan kapcsolata Jézus személyével és evangéliumával nyitja meg az utat Jézus halálának teológiai megértéséhez. Ez érteti meg Istentől való elhagyatottságának mélységes gyötrelmét. Ez a harmadik szempont a legfontosabb: itt a kereszt Isten és Isten közötti történet.

De ezt az utolsó következtetést csak Jézus feltámasztása révén fedezzük fel, mert itt bizonyul Jézus Isten Fiának, és ez adja meg földi történetének igazi jelentését is. Jézus történetét ezért eszkatológikus szempontból kell tanulmányozni, vagyis a vég, a feltámadás fényében: így ismerjük fel földi egzisztenciája és mindenekelőtt keresztje jelentését. A feltámadás nélkül minden jezulogia és krisztológia lehetetlen, mert Jézussal együtt él és hal az ő « ügye » is (Vö. M 173). Krisztus keresztje így igazi

komolyságában mutatkozik meg: az Isten világban való működésének egyetemes jelévé magasodik. Jézus személyes története a keresztig a feltámadás fényében úgy szemlélendő tehát, mint Isten saját története. Jézus tökéletes önátadása az Atyának, szenvedése és halála jelenvalóvá teszi és kinyilatkoztatja Istent. Ahol pedig Isten jelen van és teljesen kinyilatkoztatja magát — éspedig nem a dicsőségben és hatalomban, hanem a megaláztatásban és az Istentől való elhagyatottságban —, ott azonosítja is magát. Ezért mondja Szent Pál: « Isten (maga) *volt* Krisztusban » (2Kor 5,19), ami logikusan ezt jelenti: Isten maga szenvedett és halt meg értünk Jézusban. Isten Jézus keresztjében « értünk » van és általa az Isten nélküliek és Istentől elhagyatottak Atyja lesz. Isten meghal, hogy mi éljünk. A Fiú halálában a halál eléri magát az Istent, és az Atya elszenvedi Fia halálát az elhagyatott emberek iránti szeretetében (M 179).

Ez a történet Isten és Isten között természetesen egészen sajátságos keresztény istenfogalmat követel, és ez olyan szentháromságtanból származik, amelynek végső meghatározása a Megfeszítettben keresendő. Ezért mondja Moltmann: « A szentháromságtan materiális elve (*Materialprinzip*) Krisztus keresztje. A keresztismeret formális elve (*Formalprinzip*) pedig a szentháromságtan » (M 228). Krisztus keresztje nyilvánítja ki az Istenben lévő egységet és különbséget, mert ez a szeretet titkának kinyilatkoztatása. Moltmann a szentháromságtan és a kereszt teológiája kapcsolatának tárgyalásánál hivatkozik Rahner *Grundaxiom*-jára: az üdvökonómia Szentháromsága azonos az immanens Szentháromsággal.

Moltmann a « Isten haláláról » — a Krisztusban szenvedő és meghaló Istenről — szóló nézeteit tovább kibontja: igyekszik megmutatni, hogyan függ össze az üdvösség művének beteljesedése Isten belső (szentháromságos) élete beteljesedésével, amely Krisztus halálában és feltámadásában történik. Isten bennünk van, bennünk szenved, ahol a szeretet szenved. « Mi is részt veszünk Isten szentháromságos történetében » (M 242).

Moltmann könyvének csak a vezérgondolatát

vázoltuk fel. Kísérlete, mondottuk, sokat köszön Pannenbergnek, jóllehet ezt bírálja és kiegészíti. Moltmann tételeihez is sok kritikai megjegyzést fűzhetnénk. Jézus történetének dialektikus és eszkatológikus szemlélete nem megnyugtató. Megvan a veszélye annak, hogy Jézus egész életét, mindenekelőtt keresztjét csupán Isten (Atya) és Isten (Fiú) közötti történetnek tekinti és így megrövidíti Jézus igazi emberségét. A kalkedoni dogma fényében és a megtestesülés-krisztológiák segítségével sok mindent pontosabban kifejezhetett volna. Mindenesetre Moltmann számos eredeti és mély intuícióval gazdagította a jelenlegi krisztológiát, elsősorban rámutatott Krisztus Keresztjének szentháromságtani vonatkozásaira.

2. Ch. *Duquoc Krisztológiá*ja I. kötetét 1968-ban tette közzé (« Az ember Jézus », Lásd: *Mérleg*, 1969/2,190). A II. kötet négy évvel azután jelent meg « A Messiás » címmel. Az első az ember Jézust életének misztériumaiban és azokon a címeken keresztül tanulmányozta, amelyek az Istenember földi állapotát kifejezik (Próféta, Szolga, Közvetítő-Pap, Isten Igéje, Isten Fia). A II. kötet a húsvéti misztériummal foglalkozik: szenvedés, halál, feltámadás. Annak idején többen bírálták Duquoc módszerét, ti. azt, hogy mielőtt a húsvéti misztériumot bemutatta volna, azokat a címeket tárgyalja, amelyeket az ősközösség adott Krisztusnak. A domonkos szerző részben elismeri a kritikák jogosultságát. De csak részben. Ő ugyanis — Bultmann iskolájával ellentétben — határozottan állítja az azonosságot a názáreti Jézus és a feltámadt Krisztus között; továbbá azt, hogy az újszövetségi írások nemcsak az ősközösség hitét tükrözik, hanem sok esetben hűséges történelmi visszaemlékezések is; a hit kifejezései és az események kölcsönönösen megvilágíthatják egymást.

Duquoc új kötetének horizontja és módszere mégis sok újat hoz az elsőhöz viszonyítva. Akkor figyelmét az « Isten meghalt » teológiára fordította, a radikális teológusokkal folytatott párbeszédet. Közben ennek a teológiának « divatja » elmúlt (azt is mondják: az 'Isten meghalt'-teológia meghalt); viszont új irányok bontakoztak ki. Duquoc a beve-

zetőben tudtul adja, hogy sokat merített Pannenberg és főleg Moltmann intuícióiból. Ez utóbbitól vette azokat az eszmefuttatásokat, amelyek a krisztológia « politikai funkciójára » vonatkoznak, hogy szembenézzen a mai aspirációkkal: igazságosságért folytatott küzdelem, felszabadítás[4]. Egyébként ez a gond, ti. hogy « korszerű » legyen, a szerző nyelvezetében lépten-nyomon felfedezhető. (A krisztológia lehet « konzervatív » vagy « haladó », « elnyomó », « felforgató »; vannak politikai szempontból « ártatlan » vagy « jelentéktelen » teológiák stb. Ezt a nyelvezetet — a divatos zsargonokat — elkerülhette volna, sőt éppen bírálnia kellett volna ezt a tendenciát). Duquoc Pannenberg nyomán mindig összekapcsolja a tényt és a jelentést; Jézus történetének teljes jelentését számára is Krisztus feltámadása adja meg. De ezt csak a II. kötetben teszi világosan és meggyőzően.

Lássuk most röviden a II. kötet tartalmát! A bevezető után a következő fejezeteket találjuk: Szenvedés, Felmagasztalás, Megváltás, Messianizmus, Parúzia, Kinyilakoztatás és végül a konklúzió: Jézus sajátossága. — A *Szenvedés* történeténél — Moltmann nyomán — jól kidomborítja a keresztrefeszítés empirikus valóságát; Duquoc ellene van azoknak a teológusoknak, akik csak elvont szimbolumot látnak a Keresztben. Jézust igazságtalanul elvetik az emberek, a hivatalos vallás képviselői istenkáromlónak, a politikai hatalméi lázadónak tekintik. Úgy hal meg, mint gonosztevő, mégis ez a szabadság győzelme. Igaz, Jézust « elhagyja » Isten is. De Duquoc nem tulajdonít Jézus kiáltásának olyan misztikus jelentést, mint pl. egyes protestánsok, akik szerint Isten igazságossága sújtja Jézust, aki « érettünk bűnné lett ».» Az alvilágra való alászállást viszont antropológiailag értelmezi (itt határozottan « mítosztalanít »), tehát mint második halált: « Alászállani a poklokra annyi, mint a végletekig megtapasztalni az élő Istentől való elhagyatottságot... » (D II 60).

A feltámadásról szól a « *Felmagasztalás* » c. fe-

---

[4] Ch. Duquoc OP most egy kis könyvben foglalja össze új meglátásait: *Jésus homme libre*, Esquisse d'une Christologie, Cerf, Párizs 1974, 136 lap.

jezet. Itt is a tény és a jelentése kapcsolatát hangsúlyozza a szerző. Sorraveszi azokat a protestáns szerzőket, akik újabban a feltámadás értelmezésében kitűntek: R. Bultmann, K. Barth, W. Marxsen, W. Pannenberg és J. Moltmann; velük dialogizálva alakítja ki saját vélemenyét (D II/93-162). Igen éleslátó pl. Pannenberg bírálatában: rámutat annak a felfogásnak gyengéjére, amely a Feltámadásnál szétválasztja a történeti kutatásra támaszkodó értelmi elfogadást és a hit elkötelezettségét. (Ebben a nehéz kérdésben a protestáns teológiák irracionalizmusa ill. fideizmusa érezhető Pannenbergnél). Helyesen jegyzi meg Duquoc, hogy a feltámadás esetében a tény nincs (experimentálisan) kimutatva, hanem személyes meggyőződés tanúskodik mellette; a tény elválaszthatatlan a jelentéstől, tehát csak egzisztenciális döntéssel, magában a megtérés aktusában ragadható meg. « A történeti valószínűség a hivő számára történeti valószínűség marad; koherenciája nem fokozódik » (D II/153-154). Duquoc kiemeli azt a tényt, hogy Jézus maga élőnek mutatta magát (ez az evangéliumi elbeszélések tagadhatatlan adata), és sajnálja, hogy egyesek olyan nehezen akarják elismerni Jézus feltámadásának tényét. Az apostolok számára a feltámadás jelentése nem választható el annak tényétől. Kár, hogy Duquoc, miután olyan hosszan vitatta a protestáns szerzők nézeteit, ezt a tételét nem dolgozta ki alaposabban.

A *Megváltás*, a *Messianizmus* és a *Parúzia* fejezeteiben is mindig a tény és a jelentés közötti kapcsolat kimutatására törekszik, tehát az a gond vezeti, hogy sohase válassza szét Krisztusban való hitünk jelentését és az ember Jézus történeti egzisztenciáját. Összeveti Krisztus sajátos messianizmusát minden korabeli messianizmussal; a megváltás kapcsán felvázolja az igazságosságért és az ember felszabadításáért vívott küzdelem keresztény értelmezését; integrálja a teológiába az emberiség kollektív történetének dimenzióit. Így sikerül megmutatnia azt, milyen mélyen megvilágítja Jézus halála és feltámadása az emberi történelem küzdelmeit. Mindez sok szempontból új. Ugyanakkor Duquoc sohasem tér el inspirációjában a hagyományos krisztológiától. A két kötet nézőpontja közötti különb-

ség és a módszer következetlenségei miatt sokszor nem érezzük teljesen meggyőzőnek kritikáit és állításait. Mindenesetre Duquoc *Krisztológiája* az utóbbi évek legjobb katolikus összegezéseihez tartozik.

Krisztológia az antropológia távlatában (Rahner-Thüsing)

Rahner és Thüsing közös munkája interdiszciplináris tanítás gyümölcse: az 1970/71-és akadémiai évben a münsteri katolikus teológiai fakultáson tartották a kurzust. A dogmatikus Rahner felvázolta egy rendszeres krisztológia főbb tételeit (valóban « tézisekről » van szó) és ezt alávetette az exegéta Thüsing bírálatának. A két professzor kölcsönösen részt vett a másik előadásain és közbeszólhatott. Rahner téziseit egyébként szétosztották a hallgatóknak is.

1. *Rahner* kiindulópontja: Jézus Krisztushoz való viszonyunk fenomenológiája. Ez megfelel annak, amit a keresztény egyházak megélnek. A Jézus Krisztushoz való keresztény viszony mindig egynek vallja az « önmagában » létező Jézust és az ő « jelentését számunkra ». Ezt a viszonyt úgy jellemezhetjük, mint az abszolút (eszkatológikus) Üdvözítőhöz való viszonyt. Ez alkotja az újszövetségi krisztológiák alapvető egységének csomópontját. — Ez a konkrét viszony történelmünk egy emberéhez, akit abszolút Üdvözítőnek tekintünk, felveti az emberi egzisztencia lehetőségének és befejezetlenségének kérdését. A választ erre a kérdésre a « transzcendentális krisztológia » adja, amely viszont egy transzcendentális antropológiába kapcsolódik. Rahner krisztológiája tehát feltételezi antropológiai nézeteinek ismeretét (Lásd erről: *Mérleg*, 1969/1, 67-70).

Rahner transzcendentális krisztológiájának téziseiben összefoglalja, továbbfejleszti és pontosabban meghatározza régebbi antropológiai és krisztológiai nézeteit [5]. Itt most csak a kifejezetten krisztológiai

[5] Lásd K. Rahner, « Jesus Christus », *Sacramentum mundi* II, 1968; « Jesus Christus » *Lexikon für Theologie u. Kirche* V; « Zur Theologie der Menschwerdung », *Schriften zur Theologie*, IV, 1961, 137-155.

részt ismertetjük. Már előbb hangsúlyozta azt, hogy a transzcendentális krisztológiára szükség van, ha nem akarjuk azt, hogy a hagyományos krisztológiai állítások a történelmi események mitológikus felépítményeivé váljanak: « A mai krisztológia sürgető feladata a következőben áll: az Egyház dogmáját — 'Isten emberré *lett*, és ez az emberré lett Isten konkréten Jézus Krisztus' — úgy kell megfogalmaznunk, hogy a mondat állítása érthető legyen és hogy kizárjuk a ma már elfogadhatatlan mitológia minden látszatát » [6]. Mit jelent mármost a nem egészen egyértelmű « transzcendentális krisztológia »? Két dolgot. Először is azt, hogy az antropológia segítségével közelebbről megvilágítjuk azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik, hogy Isten megjelenjék és kifejezze magát emberi alakban; tehát csak akkor távolítottunk el az egyház dogmájának értelmezéséből minden félreértést, ha előbb kimutattuk, hogy az ember lehetősége (kapacitása) megengedi, hogy Jézus Krisztusban, az Istenemberben ellentmondás nélkül egyesüljön az Isten és az ember. Másrészt viszont az elmélyült antropológiai eszmélődés kimutathatja a következő igényt: az ember konkrét (testi) állapotában vágyakozik az üdvözítő Isten testi-történeti megnyilvánulására, tehát egész egzisztenciája rá van irányítva, hangolva egy emberi alakban megjelenő, abszolút üdvösségközvetítőre. Csak e feltételek után lehetséges az, hogy megragadjuk a történeti Krisztus-esemény jelentését, tehát mint olyan üdvösségeseményt, amely betölti a népek és idők reménykedését és sóvárgását, amely egyedül képes teljes értelmet adni az emberi létezésnek. Krisztológia és szótériológia tehát itt összefonódnak.

Rahner kimutatja, hogy a hit, amely meg akarja ragadni Jézusban az abszolút Üdvözítőt, nem mellőzheti *apriori* a húsvét előtti Jézus történetét és Jézus önértelmezését. Ez a történet szükséges egy olyan krisztológia kidolgozásához, amely nem akar mitológia lenni. Rahner igyekszik meghatározni azt a « történeti minimumot », amely biztosítja a folytonosságot és az alapvető azonosságot a történeti Jézus és a hit Krisztusa között. Mert Jézusnak földi

[6] K. Rahner, *Sacramentum mundi* II, 927.

életében tanúsított magatartásai nem mondhatnak ellent a személyéről kialakult keresztény felfogásnak. Az a tény, hogy nem írhatunk meg egy Jézus-életrajzot, még nem jelenti azt, hogy semmit sem tudhatunk Jézus történetéről. Rahner tehát felvázolja az említett történelmi minimumot, majd összegezi a húsvét előtti Jézus önértelmezésére vonatkozó tényeket. Itt kitér Jézus öntudatának nehéz kérdésére, amelyet már korábbi műveiben megvitatott[7]. Világos — hangsúlyozza Rahner —, hogy Jézus öntudatát nem foghatjuk fel « monofizita » módra, tehát mintha tisztán és egyszerűen a Logos öntudata lenne. Jézus *emberi* öntudata abban hasonló volt minden emberi öntudathoz, hogy Istentől függő teremtményi, imádkozó szabad, engedelmeskedő tudat volt. Ugyanakkor ez az öntudat mély — nem reflexív —, radikális Isten-közelséget árult el: senkinek nem volt hozzá hasonló kapcsolata Istennel. Ennek az öntudatnak az objektivált kifejezés mozzanatában története van, tapasztalatokra tesz szert, fenyegeti az identitásválság is. Ebben az összefüggésben kell megértenünk az Ország közeli elérkeztének várását. Jézus ezáltal azt az Isten-közelséget fejezte ki, amely feltétel nélküli döntést követelt. Igaz az is, hogy Jézus az Isten országát és nem önmagát hirdette, de nem egy egyszerű próféta követelményeivel lép fel, amennyiben üzenete elválaszthatatlan személyétől.

Ezután Rahner Jézus halálának és feltámadásának teológiájával foglalkozik, éspedig az un. « primitív » krisztológia szintjén. Szerinte is a krisztológia általános kiindulópontja Jézus feltámadásának eredeti teológiája. A feltámadás eredeti értelme: « az ember konkrét egzisztenciájának Isten által adott és Isten előtti végérvényes üdvössége, és az emberi történelem maradandó reális érvényessége » (RT 37). Jézus feltámadását a feltámadás transzcendentális reményének távlatában lehet megérteni. Ezzel a reménységgel és a bennünk tanúskodó Lélek erejében hallgatjuk a feltámadás üzenetét és fogadjuk el az apostolok tanúskodását. Itt egyedülálló eseetről van szó: a feltámadásról szóló evangéliumi elbeszélések elemzése is megmutatja,

[7] Vö. *Schriften z. Th.*, V, 222-245.

hogy a szerzők tudatában voltak a húsvéti esemény egyedülálló jellegének. Ez a tapasztalat « kívülről » volt adva (ezt Duquoc is hangsúlyozza); jóllehet csak a hitben volt megragadható, mégis ez a tapasztalat alapozta meg a hitet. Amikor azt mondják, hogy az, ami történetileg elérhető, csak a tanítványok szubjektív tapasztalata, akkor nem akármilyen élményre (*Erlebnis*) kell gondolni, hanem arra, amit a tanítványok leírnak. Pontosan elemezni kell tehát a Jézus feltámadására vonatkozó tapasztalat, tanúságtétel és hit tartalmát.

Amikor így kimutattuk az egységet Jézus húsvét előtti önértelmezése és a feltámadásáról alkotott tapasztalat között, adva van a kiindulópont egy « felfelé emelkedő krisztológia » megalkotásához. Rahner hangsúlyozza, hogy nincs lényeges különbség az Újszövetség későbbi krisztológiai és az óegyház krisztológiai kijelentései között. Az említett kiindulópont igazolásával túlhaladtunk a « funkcionális » és « esszenciális » krisztológia dilemmáján. A dogmatikus krisztológia kifejezetten lefelé ereszkedő krisztológia, ezt az alapvető állítást fejti ki: az Ige testté lett. A megtestesülés krisztológiája feltételezi a klasszikus szentháromságtant, jóllehet történeti kibontakozásukban kölcsönösen hatottak egymásra. Rahner összefoglalja e klasszikus krisztológia alapvető tételeit, majd kiemeli, hogy ezeknek maradandó értékük van annyiban, amennyiben határozottan garantálják azt, hogy Isten Jézusban egyedülálló és végérvényes módon felénk fordult. Mindannak, aki megkísérli, hogy másképp fejezze ki azt, amit a klasszikus krisztológia állított, ki kell jelentenie azt is, hogy tiszteletben tartja az egyházi tanítóhivatal tanítását mint kritikai normát saját állításaihoz (RT 54).

Rahner elismeri és felsorolja ennek a klasszikus krisztológiának korlátait is. Többek között a misztérium « mitológikus » és « monofizita » értelmezését segítheti elő (ez utóbbi nem ismeri el kellőképpen Jézus igazi emberségét, és nem egészen világosan mondja ki azt, hogy az ember Jézus nem közvetlenül azonos Istennel). Ezért ma nem elégséges a régi formulák ismételgetése (RT 55-58). Melyek azok a meggondolások, amelyek egy új, de ortodox krisztológia megfogalmazásához segítenek?

Rahner a következő feladatokat jelöli meg: *a*) Újragondolni az Újszövetség krisztológiai felfogásainak lényeges pontjait; *b*) Szorosabban összekapcsolni a fundamentális teológiát és a dogmatikus krisztológiát egy transzcendentális krisztológia távlatában; *c*) Lehetővé tenni a tudat krisztológiáját az « ontikus » krisztológia mellett; *d*) Utat törni az « alulról » kiinduló vagy felfelé emelkedő krisztológia számára, amely ma sokkal fontosabb, mint régen (ez magában foglalja az « Isten látásának természetes vágyát » kibontó antropológiát); *e*) Nagyobb elővigyázattal és világosabban tárgyalni Krisztus *praexistentia*jának kérdését (ez szükséges a dogmához, tehát nem csak tetszőleges elképzelési modell); *f*) Kibontani azt az igazságmagot, amelyet az Isten halálának eretnek teológiája tartalmaz (RT 59-69).

Ez a program tartalmazza Rahner életművének szinte valamennyi nagy témáját. Ugyanakkor sok újat is hoz, mert Rahner magáévá teszi a legújabb exegézis és teológia eredményeit. Néha közel áll pl. Pannenberghez. Maga Pannenberg is utal Rahnerre, amikor a Logos önkiüresítéséről tárgyal (p. 328-332). Mindketten Hegelre hivatkoznak [8], amikor a kenózisban, tehát az abszolút önátadásban és önkiüresítésben látják az emberrélevés lényegét [9]. Itt kapcsolódik a krisztológia a szentháromságtanba [10].

2. Rahner tételei után következik *Thüsing* alapos exegétikai kurzusa (ez a könyv háromnegyed részét alkotja). Az exegéta néha megkérdőjelezi Rahner « transzcendentális krisztológiáját », de legtöbbször magáévá teszi téziseit és megmutatja azok biblikus hátterét. Pl. Rahner központi fogalmának, a « *Selbstmitteilung Gottes* »-nek újszövetségi megfelelőjét János első levelében látja (1Jn 4,8.16): « Isten Szeretet ». Thüsing bírálja Rahnert pl. azért, mivel túlságosan hasonlónak véli az Újszövetség késői krisztológiáját és az első századok klasszikus krisztológiáját. Thüsing inkább arra hívja fel a figyel-

---

[8] Vö. Hegel, *Logik*, Teil I, Phil. Bibl. Bd. 56, 104kk.

[9] Vö. K. Rahner, «Zur Theologie der Menschwerdung», *Schriften z Th.*, IV, 137k.

[10] K. Rahner szentháromságtanát röviden összefoglalja: Nemeshegyi Péter S.J., *A Szentháromság*, « Teológiai Kiskönyvtár » II/3, Róma 1974, 95-102.

met, hogy az Újszövetség 'korai' és 'késői' krisztológiái között szoros kapcsolat van. Az exegéta lényegében megerősíti azt, amit Rahner Jézus haláláról és és feltámadásáról állít. A továbbiakban (hivatkozva Pannenbergre is) azt tárgyalja, hogy a krisztológia útján miként fedezhetjük fel Istent Jézus Krisztusban [11]. Egy másik lehetséges út Thüsing szerint az, ha az Isten eszméjétől indulunk el és így kutatjuk Jézus misztériumát. Nem lehet felépíteni egy olyan újszövetségi krisztológiát, amely ugyan az Ószövetségre támaszkodik, de nem az Isten eszméjét veszi vezérfonalul. Ebből a szempontból Rahner « transzcendentális krisztológiája » talán nem eléggé « teocentrikus » az újszövetségi krisztológiai felfogásokhoz képest.

Mert a krisztológia központi problémája a következő: Hogyan lehet összeegyeztetni a Krisztusban való hitet (úgy, ahogy az Újszövetségben látjuk) az Ószövetség monoteizmusával? Hogy erre a kérdésre válaszoljon, Thüsing végigjárja Rahner nyomán a történeti Jézustól a hit Krisztusához vezető utat: végigveszi azokat a szövegeket, amelyek az Újszövetségben úgy mutatják be Jézust, mint Isten előtti, Istenért élő, teljesen Isten felé forduló embert. Jézus öntudata radikális teocentrizmust fejez ki. Thüsing megfontolásai az Isten felé forduló Jézusról (« *eis ton Theon* ») a krisztológiát a szentháromságtanhoz kapcsolják.

Rahner és Thüsing « párbeszéde », amelyből éppen csak ízelítőt adtunk, példamutató lehet. Mert az « új krisztológia » igazában nem egy ember summája, hanem csak « équipe »-munka, közös kutatás és közös reflexió, interdiszciplináris párbeszéd gyümölcse lehet.

(1974)

---

[11] Ezzel a kérdéssel foglalkozik Ghislain Lafont OSB nagyigényű kísérlete (Rahnert is elemzi és bírálja): *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, « Cogitatio Fidei » 44, Cerf, Párizs 1969, 333 lap; továbbá az ortodoxia szempontjából megkérdőjelezhető Piet Schoonenberg SJ, *Hij is een God van mensen*, 's-Hertogenbosch, 1969; németül: *Ein Gott der Menschen*, Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969; franciául: *Il est le Dieu des hommes*, « Cogitatio Fidei » 71, Cerf, Párizs 1973 (Schoonenberg a függelékekben válaszol néhány ellenvetésre és pontosabban meghatározza álláspontját).

II. EMBEREK ÉS MŰVEK

Claudel megtérése

Születésének 100. évfordulójára

1886 Karácsonyán a Notre-Dame székesegyházban, vesperás alatt érte a « mennyei villámcsapás », amely teljesen átalakította. Maga a költő 1913-ban « Megtérésem » (*Ma Conversion*) című vallomásában így írja le akkori lelkiállapotát és a századvég Párizsának légkörét:

« ...Én is, akkor 18 éves koromban, Tírusz és Babilon foglya voltam, Párizs legsötétebb sikátoraiban bolyongtam úgy, hogy a Saint-Jacques utca és a Faubourg-Poissonnière utca helyett Pokol utcát és Kétségbeesés utcát olvastam a táblákon... Most kettőnkön a sor! — kiáltotta kihívóan Balzac Rastignacja a Père La Chaise temetőből szemlélve Párizst. Én, te átkozott város, én az undor és a keserűség tekintetét szegeztem rád onnan az austerlitzi híd széléről, ahol a Jardin des Plantes szomszédsága egy kis magányt és csendet biztosított... Lényem legmélyén eltökéltem magam a gyökeres szakításra... Elhatároztam, hogy útrakelek, és szétvetem magam körül ezt a szörnyű korállbörtönt. Az Óceán utáni sóvárgás volt ez! Ez végre az én tüdőm méreteihez van szabva...! »

A fiatal Claudel ekkor egyetemi hallgató, a politikai tudományokkal foglalkozik, hogy aztán diplomata pályára adja fejét. Így akar elszabadulni Párizsból: bejárni a világot (később erre bőven lesz alkalma!), szabadon lélegezni, felfedezni új kontinenseket, embereket. Romantikus vágy, amelyet minden fiatal így vagy úgy megtapasztal. A « Megtérésem »-ből megtudjuk azt, milyen fojtó volt a kor levegője: monista, mechanista világszemléletet dívott, a szcientizmus pöffeszkedett a katedrákon. Ehhez járult még, hogy a fiatal Claudel « erkölcstelenségben » élt (« *je vivais d'ailleurs dans l'immoralité* » — pontosan mit jelent?), és már a kétségbeesés szélére jutott. Akkor hirtelen fény gyúlt: valahogyan kezébe került Rimbaud *Villanások (Illu-*

minations) c. versgyűjteménye. A költészet, a « vad misztikus » látomásai valami másik világ lehetőségét villantották fel előtte.

« ...Ilyen volt az a szerencsétlen gyermek — folytatja a « Megtérésem » —, aki 1886. dec. 25-én betért a párizsi Notre-Dame-ba... A tömeg szorongatott és lökdösött; a nagymisét nem nagy lelkesedéssel hallgattam végig. Aztán délután, mivel nem volt mit tennem, visszajöttem a vesperásra. Az énekiskola fehérruhás gyermekei és a nekik segítő kisszeminaristák, a Saint-Nicolas-du-Chardonnet növendékei, éppen azt énekelték, amiről később megtudtam, hogy a *Magnificat* volt. Ott álltam a tömegben, a kórus bejáratánál, a második oszlopnál, a sekrestye felől jobbra. És akkor következett be hirtelen az az esemény, amely egész életemnek új jelentést adott. Egy szempillantás alatt valami megérintette szívemet, és *hittem*. Oly erővel, oly ragaszkodással hittem — egész lényemet felemelő, hatalmas meggyőződéssel és mindenfajta kételyt kizáró biztonsággal —, hogy ezentúl már semmiféle könyv, okoskodás, egy zaklatott élet semmiféle véletlenje nem tudta megingatni hitemet, sőt ezt igazán még csak meg sem érintették ».

Az itt leírt élmény visszatért Claudel költészetében is. Így az 1942-ből való « *1886. december 25* » c. nagy költeményében (Rónay György fordította magyarra), vagy a korábbi, 1907-ből való *Magnificat*-ban:

« Ó Istenem (...)
Nevemen szólítottál,
Mint olyan, aki ismer engem; kiválasztottál a velem egykorúak közül.
Ó Istenem, te tudod, hogy a fiatalok szíve mennyire tele van ragaszkodással
és hogy az ifjú szív nem ragaszkodik mocskához és hiúságához.
Íme, egyszerre Valaki lettél... »

Az élő Isten megérintette a 18 éves fiatal szívét. Claudel felfedezte a személyes Végtelent, akinek jelenlététől összeomlanak a bálványok. « Uram, megtaláltalak téged; ledöntötted bálványaimat... » — Egyik ódájában erről így énekel:

« Áldott légy, Istenenem, hogy megszabadítottál bálványaimtól,
és így most már Rajtad kívül nem imádok, se Isist, se Osirist,
se az Igazságosságot, se a Haladást, vagy az Igazságot, vagy az Istenséget, vagy a Természet törvényeit, vagy a Művészetet, vagy a Szépséget...
senki mást, egyedül Téged! »

Hosszú utat kellett megtennie, míg valóban megszabadult a bálványoktól. A Notre-Dame-i kegyelmi pillanattal minden megtörtént, de még minden tennivaló hátra volt. Igazában csak négy év múlva « tért meg », 1890 karácsonyától kezdve lett gyakorló hivő. Első drámáiból látjuk, hogy még küszködik benne a pogány és a hivő [1]. De lassan-lassan elfogadja a hittel járó áldozatot, mint az áldozattá vált ujjongó Violaine (*Az angyali üdvözlet* hősnője), vagy Dona Prouhèze (a *Selyemcipő*ben), aki boldog, hogy felégetheti önmaga bálványát, vagy a gőgös Rodrigue, aki a rabszolgasorsban megtalálja a teljes szabadságot.

(1968)

[1] Erről lásd még az alábbi, Adyról szóló megemlékezésemben idézett H. Guillemin könyvét: *Le « converti » Paul Claudel.*

Gyergyai Albert, « Kortársak »

75 évvel ezelőtt (1893 január 20-án) született Gyergyai Albert irodalomtörténész és műfordító. Megemlékezésül és köszöntésül 1965-ben megjelent esszégyűjteményéről szeretnénk szólni [1]. A *Kortársak* kétségkívül az utóbbi tíz év folyamán megjelent három-négy legnagyobb magyar könyv közé sorolandó. Ez a tanulmánykötet a *Klasszikusok* (Szépirod. 1962) folytatása. Amabban a régi nagy (főleg francia) írókat mutatta be; ez az újabb kötet a XX. század irodalmának írói és művei között válogat.

« Ezek a majdnem fél századot egybefoglaló írások — írja a szerző a *Kortársak* bevezetőjében — talán legelsősorban egy lélek történetéről adnak számot, egy lélekéről, amely kezdettől fogva egynek érzett életet és irodalmat, s mivel nem mert, nem akart vagy nem tudott közvetlenül a tulajdon líráján vagy epikáján át megnyilatkozni, bátrabb, nagyobb, szerencsésebb, szemérmetlenebb vagy hősiesebb alkotókhoz folyamodott, hogy — mintegy velük azonosulva — bennük és rajtuk keresztül élhesse át és élvezhesse mindazt, amire egyedül, őnélkülük, talán híján biztatásnak, a jó sorsnak s bizonyos önérzeti túltengésnek, időnkint csak kétkedve és szégyenkezve vállalkozhatott ».

Gyergyai Albert tökéletesen jellemezte önmagát ezzel a mondattal és megadta e tanulmánykötet kulcsát is. Tanulmányait olvasva csodálkozva állapíthajuk meg, míly mértékben azonosult a XX. század nagy alkotóival. A rokonszenv, a művészi beleélés és — tegyük hozzá — a konzsenialitás vezette az azonosuláshoz. Innen van az, hogy — amint ezt már Bergson megfogalmazta — belülről látta a nagy írók művét és mintegy újjászülte azokat a teremtő intuíció izzásában. Gyergyai esszéi nem egyszerűen irodalomtörténeti tanulmányok, hanem maguk is műalkotások. A szerző szinte megsemmisül — szerényen eltűnik — amikor a másikat próbálja

---

[1] *Kortársak*, Szépirodalmi Kiadó, Bp., 1965.

megvilágítani. És mégis — paradox módon — teljes objektivitása mellett is, lelkének legmélyét tükrözi, amikor Van Goghról, Proustról, Thomas Mannról, Roger Martin du Gard-ról, Mauriacról, Bernanosról, stb. szól. Ezért írhatja a bevezetőben, hogy esszéi elsősorban egy lélek történetéről adnak számot. S ezért választhattuk a *Kortársa*kat « ürügyül », hogy Gyergyai Albert születésének 75. évfordulójáról megemlékezzünk.

« Egy lélek története » ez a könyv? Tulajdonképpen nincs is itt történetről szó. Ha ezeket a majdnem fél századot egybefoglaló tanulmányokat időrendben végigolvassuk, azt tapasztaljuk, hogy mindegyiket ugyanaz a szenvedély fűti: az örök szépség, a teljesebb lét szenvedélye. Gyergyai világszemléletében van valami a platonizmusból. De Plátó bölcsességét Plotinoszon és Ágostonon keresztülszűrte. Ismét csak a kötet bevezetőjére hivatkozunk, ahol Ágoston egyik gondolatát variálja: « ...minden tanulmánya csak kísérlet, csak keresés, de olyan keresés, ha szabad itt Ágoston egy gondolatát variálni, amely tudja, hogy előbb-utóbb találattal kell végződnie, de csak olyan találattal, amely megköveteli, hogy tovább keressünk — szépséget, tökéletességet, élet- és emberismeretet, bölcsességet, derűt, harmóniát, mindazt, ami az igazi írók, az igazi alkotók példájára, egy szebb és teljesebb világra nyit szűkebb vagy tágabb ablakot ».

1927-ben a fiatal *Mauriac* művészetéről ír a *Nyugat*ba. A századforduló óta a franciáknál megindult a konverziók sorozata. A megtérések « divatossá » lettek. Amikor Gyergyai Mauriac eredetiségét katolikus voltában találja meg, gyorsan elhatárolja őt az ún. neokatolicizmus divatos áramlatától. « Mauriac eredetisége katolikus voltában gyökerezik: katolikus regényíró, e két szónak határozott, heves és patetikus értelmében... ». Művének « mély drámaiságát épp ez a kettősség fűti — a regény életteljessége s a hit életfelettisége, a vallás célirányossága s az alkotás öncélúsága, a művészet szabadsága és a dogma kérlelhetetlensége... ». Amikor a fiatal Gyergyai a fiatal Mauriac « forró katolicizmusáról », a művében végigvonuló « bűntudat pascali víziójáról » szól, vagy arról a metafizikai

nyugtalanságról, amely a katolikus művész életét is marcangolja, (« ...az ifjúkor határán, amikor az egész lét kérdésessé válik... »), akkor a maga ifjúkori vergődését is bevallja. « A csak időben való élés minden ízét elvesztette; egy elvet, egy örök dolgot, valami maradandót kell találnia, ami értelmet, biztonságot, állandóságot nyújthasson, s e vergődése mind közelebb hozza ahhoz a homályos hatalomhoz, akit Ézsajás után, rejtőzködő Istennek, Deus absconditusnak nevez... ». Végülis ide torkollik « Mauriac legszebb témaköre, a magányos, az útjavesztett, egyszóval meddő szenvedélyé ».

Most ugorjunk vagy tíz évet. 1938-ban a roppant vállalkozást, *Proust* magyar fordítását mutatja be. Az olvasót a prousti mű világába akarja bevezetni és meg akarja fejteni a prousti teremtés titkát. « Mi hát a prousti teremtés titka? Mit jelent titokzatos címe, az elveszett vagy eltűnt idő keresése? ...Legegyszerűbben azt mondhatnók, hogy az egész mű alapjában egy művészi hivatás története, egy nagyvilági élvező önmagát kereső naplója mindaddig, míg a nagyvilág a lélek belső világává s az élvező alkotóvá válik ». Amikor Proust a tajtékzó idő, az illúziók világából eljut a «belső örökkévalóságba », hogy Ágoston kifejezésével éljünk, megtalálja az elveszett időt. « Paradicsomi boldogságot élvez », írja Gyergyai. « Ez az ő kegyelmi állapota, a misztikusokéhoz hasonló gyönyörűsége », mivel egyszerre éli át a gyermekkori benyomásokat, emlékképeket a múltban és a jelenben, « míg ő maga a kettő között, tehát az időtől megszabadulva, időtlenül hatolhat a dolgok immár változatlan lényegébe ». Ime, ismét csak, Proustnál is ezt emeli ki Gyergyai: valami öröknek, a dolgok változatlan lényegének keresését. Az emlékképekben élő élményeket megvilágítja, átszellemiesíti, örök létbe emeli a műalkotás.

De hozhat-e igazi megváltást a művészet? Ezt a problémát veti fel Gyergyai egy tíz évvel későbbi, 1948-ból való tanulmányában. Ez a *Van Gogh*ról szóló esszé a kötet nyitánya, talán a legremekebb darabja. « Vincent » portréját alig rajzolták meg ily — szinte áhítatba olvadó — csodálattal és ekkora szeretettel. Mi annak a tiszta és transzcendens bánatnak a titka, amely Van Gogh napsütötte tájairól

is felénk sugárzik? Van Gogh tragikus élete tele van csalódással, sikertelenséggel, lelki szenvedéssel. Vajon a művész boldogtalanságát akarja kompenzálni a művészi alkotással, « amellyel kedvére formálhatja önmagát és a világot, kárpótlásul a külső világ kegyetlen ellenállásáért, vigaszul minden elfojtott és szóhoz nem jutható szenvedélyért, vagy mert belelátott egyszer a lét vakító káprázatába, és szeretné megrögzíteni annak egyetlen fénykévéjét? ». Igen, de mindjárt figyelmeztet is bennünket Gyergyai: « Nem arról, nemcsak arról van szó, amit egy patétikus közhely a művészet megváltó hatalmának titulál, hanem egy lángoló kedély egyetlen, utolsó menedékéről, hogy átélhesse, megformálja, kifejezze önmagát, azt a legforróbb, legfájóbb, legegyénibb színt vagy hangot vagy panaszt vagy árnyalatot, amelyet csak ő mondhat el, csak ő adhat többletül a világ egyéb színeinek végtelen, kimeríthetetlen összhangjához ». Alig van művész, akinek alkotásai annyira rácáfolnának egy bizonyos sematikus « tükröződés-elméletre », mint éppen Van Gogh. Gyergyai, akinek esszéi burkoltan esztétikai irányelveket is nyújtanak, hangsúlyozza ezt: « Az ő képei nem utánozzák, nem is jelképezik a természetet, egy tájat, egy emberarcot, egy virágot vagy egy házat — hanem valami sajátos panteizmus segítségével ő maga árad egyre széjjel házzá, heggyé, virággá, olajligetté vagy vízmosássá, s oly erős és ellenállhatatlan ez a teremtő hevülete, hogy ha bűvkörébe érünk, mindig magával ragad, átömlik belénk, átömlünk belé, s mi magunk válunk irisszé, napraforgóvá, természetté ». De mi tette erre képessé Van Goghot? Honnan van az, hogy képeit szemlélve oly közel kerülünk a művészi teremtés forrásához, hogy szinte látjuk miként születik a lét? Gyergyai felidézi Vincent küzdelmes életét, szenvedéseit, szerelmi kudarcait és azt a szívtelen, kiégett kort, amelyben a festő élt. Mint József Attila is, emberi melegség, szeretet után sóvárgott. « Minden modellje csukott ajkú, hallgatag, révedő tekintetű, még egy gyermek arcképéé, még a rózsaszín hátterű gyengéd fiatal lányé is, még auvers-i barátjáé, a jó Gachet doktoré is: mintha mindnyájan, akár Van Gogh, meleget, napot, bíztatást, szeretetet várnának egy szívtelen környezetben, egy kiégett korszakban, egy

szertelen világrendben! ». Talán mindenekelőtt ez a roppant szomjúság tette képessé Van Goghot az alkotásra, « valami roppant szomjúság — mindenre, a természetre, az emberekre, a szeretetre, már-már valami nem is földi, nem is emberi szeretetre », állapítja meg Gyergyai.

Gyergyai Albert művéről is azt mondhatnánk, amit ő mondott találóan Bernanoséról: nemcsak irodalomtörténet és műalkotás, hanem olyan alkotás, amely ezeken túl: « *jó cselekedet* ». Gyergyai, a melegszívű humanista, az örök szellemi értékek szenvedélyes keresője, e materialista korban, e szeretet nélkül didergő világban ráirányítja figyelmünket azokra a nem-földi fényekre, amelyek a látható világ pereméről még előragyognak — a műalkotásokon keresztül — reményt keltő üzenetként.

(1968)

Romano Guardini halálára

(1885-1968)

1968. okt. 1-én este húnyt el Münchenben századunk egyik legnagyobb humanistája, Romano Guardini. Liturgikus, filozófiai és teológiai munkáit Magyarországon is jól ismerték; műveit a legkülönbözőbb nyelvekre lefordították. *A liturgia szelleme, Az Úr, A kereszténység lényege, A világ és a személy* — hogy csak a legismertebb munkákat említsük —, a két háború közötti katolikus irodalom legjavához tartoznak. De mielőtt Guardini szellemtörténeti jelentőségét méltatnánk, említsük meg életének és pályafutásának főbb állomásait.

Veronában született 1885 febr. 17-én. Még egy éves sem volt, amikor szülei Mainzba költöztek. Apja itt olasz konzul. Romano Guardini teljesen német nevelést kap az iskolában, olasz származása azonban döntő hatással lesz szellemiségére: csodálatosan egyesíti a latin tisztaságot a német alapossággal. Stílusa kristálytiszta és szabatos. A fiatal egyetemista Münchenben a természettudományokkal kísérletezik: kémiát, politikai gazdaságtant tanul, majd az orvosi fakultásra iratkozik be. 1905-ben Berlinben vallási válságon esik át: érzi Isten hívását. Sok vívódás után — atyja ellenzésére — papnak megy. Teológiai tanulmányait Freiburgban, Tübingenben és Mainzban végzi. 1911-ben szentelik pappá. A következő évben megkapja a német állampolgárságot. Két évig káplánkodik a mainzi egyházmegyében, majd Freiburgban teológiai doktorátust szerez: tézisét Szent Bonaventúráról írja. Ezután újra öt évig lelkipásztorkodik Mainzban. Németországban ekkor kezd kibontakozni a liturgikus mozgalom. A fiatal Guardini maga köré gyűjti a fiatalokat: bevezeti őket a liturgia szellemébe és megkezdi világnézeti előadásait is. 1923-ban azzal bízzák meg, hogy Berlinben alapítsa meg a katolikus világnézet tanszékét. A német főváros protestáns egyetemi környezetében Guardini és köre képviseli a katolicizmust. Ebben

az időben az északnémet katolikusok még tele vannak kisebbrendűségi érzéssel. A berlini professzor azonban csakhamar « felszabadítja » őket. Guardini előadásainak sikerét a fiatal Bergsonéhoz lehetne hasonlítani: a legkülönbözőbb felfogású és összetételű hallgatóság szorongott az előadóteremben.

De a hitlerizmus réme már előreveti árnyékát. Jóllehet Guardini tevékenységében nincs semmi politika, a « harmadik birodalom » kopói előtt gyanús személyiség. A már régóta híres vasárnap delelőtti diákmiséket ellenőrzik. Himmler rendőrsége többször házkutatást végez az ifjúsági központban, mígnem 1939-ben bezárják « államellenes tevékenység » miatt. Guardinitól elveszik katedráját. Most magánúton folytatja világnézeti nevelő munkáját: katolikus tanfolyamot szervez és megalapítja a *katolische Bildungswerk* nevű szabadegyetemet. De mivel a Gestapo hálója egyre inkább összeszorul körülötte, 1943-ban visszavonul egyik barátjához, Joseph Wiegerhez és Mooshausen közelében egy kis sváb faluban lelkészkedik egészen a háború végéig. 1945 őszén Tübingenbe kerül, ahol a katolikus világnézet katedráját bízzák rá. Roppant feladat előtt áll. A nácizmus által elnevelt, pogány szellemiséggel átitatott és kegyetlenül kiégett német fiatalságot kell visszavezetni a kereszténységhez. Németországban még teljes a zűrzavar; nemcsak a nagyvárosok hevernek romokban, hanem az eszmények és a reménység is. Az ifjúság egy rétegében úgy terjed az öngyilkosság, mint a járványos betegség. Romano Guardini megkezdi a lelki újjáépítés, a belső megújulás munkáját. Egyik tübingeni előadásában így jellemzi a helyzetet és feladatát: « Fiataljaink meg vannak sebezve, a szörnyű háború mély sebet ejtett rajtuk. Nyugodtan kell hozzájuk szólnunk; tapintattal, mint ahogy azokhoz szólunk, akik messziről tértek vissza. Tizenkét éven keresztül olyan mestereknek voltunk kiszolgáltatva, akinek egyetlen ambiciójuk az volt, hogy megadályozzák őket a gondolkodásban. Vissza kell most adni ifjúságunknak a szellemi nyugtalanságot. Hiszem, hogy ezek a fiatalok nem vesznek el, mert nem vesztették el munkakedvüket; ez menti meg őket a nihilizmustól és a kétségbeeséstől, amely a legjobbakat is kísérti... ».

A tübingeni egyetemen, amely háromnegyed részben protestáns, a katolikus világnézet tanára általánosan elismert mester lesz, mint ahogy Berlinben a háború előtt. De híre — főleg könyvei révén — túllépi Németország határait is. (Érdekes, hogy a franciák tulajdonképpen csak 1945 után fedezik fel Guardinit, műveinek jórészét 1945 és 1965 között fordítják franciára).

Amikor Romano Guardini életművét jellemezni akarjuk, egyetlen szóval kifejezhetjük a lényeget. Ez a szó *Weltanschauung*, világnézet. Legfőbb törekvése az volt, hogy a katolikus világot, főleg a fiatalokat, új, dinamikus világszemléletre nevelje. Víziójának középpontjában az Úr áll, Jézus Krisztus személye. Mert a kereszténység lényege, hangsúlyozza ő maga, Krisztus személyétől elválaszthatatlan. « Ennek a lényegnek nincs elvont meghatározása. Nincs doktrina, nincs morális értékrendszer, nincs vallásos állásfoglalás, se életprogram, amely elválasztható lenne Krisztus személyétől és amelyről mégis ezt mondhatnánk: íme, ez a kereszténység. A kereszténység Ő maga; az ami Általa eljut az emberhez és a kapcsolat, amely Általa Isten és az ember közt létezhet ». Most itt nem annyira Guardini teológiai műveire akarunk kitérni — ezeket jobban ismeri a magyar közönség —, hanem a nagy keresztény és nem-keresztény gondolkodókról szóló esszéire szeretnénk felhívni a figyelmet. Ezeken az élő példákon mutatja meg a keresztény világnézet, illetve az újkori ateizmus történelmi tengelyeit. A világnézetet mint egzisztenciális állásfoglalást és életalakító tényezőt történelmi szituációkban világítja meg. Ezeknek az esszéknek a szintéziséből valóságos szellemtörténeti panoráma állítható össze. Szókratésznél kezdődik ez a sor, majd Ágostonon, Bonaventúrán, Dantén keresztül eljutunk a modern kor kezdetéhez: Pascalhoz, akit Nietzsche « a legnagyobb kereszténynek » nevezett. Guardini szerint a középkor egységes világképe, amelynek tökéletes példáját még megtalálhatjuk Dante-nál, Pascallal kezd felbomlani: a modern humanizmus születésénél vagyunk. Pascal már a keresztény kultúra válságának tanúja. A világegyetem végtelenre tágul, az ember elveszettnek érzi magát és az Isten is valamiképp elveszíti uralmát,

wird depotenziert. A világ értéke már nem onnan van, hogy Isten teremtménye, tükröződése. Az ember tudatára ébred « tragikus végességének » és a pesszimizmus kísérti. Pascalt azonban hite még megőrzi a kétségbeeséstől. A modern ateizmus viszont a pogány *amor fati*-hoz, a végzet-hithez menekül, vagyis a mítoszba; a pogányságot eleveníti fel, vagy pedig az üres ég alatt kétségbeesetten vállalja az abszurditást. Dosztojevszkij, Hölderlin és Nietzsche művének tanulmányozásán keresztül mutatja meg Guardini azt, amit P. de Lubac a « modern ateizmus drámájának » nevezett. A nagy orosz regényíróban főleg a metafizikust keresi. Karamazov Iván, Sztavrogin és Kirillov a mai ateizmus prototípusai. A hitetlenség állandóan kísért Dosztojevszkijnél, de ő mégis megmarad kereszténynek, és — ahogy Szolovjev mondotta róla — « az orosz nép szellemi vezető »-jének. Hölderlin Görögország és az örök Németország dicsőségét ünnepli költeményeiben. Természetimádó panteizmusa túlmegy a romantikán. Új mitológiát teremt, keresztény elemekkel keverve. Guardini szerint Hölderlin éppen Dante ellentéte: a középkori olasz költő a pogány mitológiákat is beépítette egységes keresztény világszemléletébe; Hölderlin viszont transzponálja a keresztény dogmákat és a túlvilág-hitet. Új földről és égről álmodik, de ebben az eszkatológiában nem a krisztusi ember születik újjá, hanem a görög világ. Nem az idő adja át helyét az örökkévalóságnak, hanem az idő nyeli el az örökkévalóságot. « Szörnyű kísértés, — írja Guardini —, már Nietzsche lázadását érezzük előre: olyan világot kell alkotni, amelyen kívül nem marad hely más valóság számára; olyan történelmet, amely fölött nincs semmiféle örökkévalóság ». Nietzschevel aztán beteljesedik az istentagadó humanizmus. Az ember létét veszélyezteti az Isten, ezért meg kell halnia, hogy az ember élhessen.

Ez a tragikus félreértés ma is tart; az ateista egzisztencializmus alapdogmája lett. Guardini ezt a félreértést akarta eloszlatni írásaival. Perszonalizmusa, amely a fent említett keresztény írókon, és természetesen a Szentíráson kívül sokat köszön Brentanonak és Max Schelernek, nem szűnik meg hangoztatni: Isten nem hogy veszélyezteti az ember szabadságát, de éppen személyes kibontakozá-

sának forrása és méltóságának garanciája. A veszélyben lévő modern embernek, most a modern idők végén, csak a krisztusi üzenetben lehet reménysége. Krisztusban az élő Isten siet az ember segítségére: örök életre hívja az Egyházban felhangzó Ige által. Jézussal a cselekvés válaszútján találkozunk. Az emberi erőfeszítésnek és az egész történelemnek Ő ad értelmet. Helyesen cselekedni végső elemzésben azt jelenti, hogy Jézus miatt cselekszünk és Feléje megyünk. Még akkor is, ha tettünk közvetlen indítéka egy részleges érték és a cél egy konkrét ember, Krisztus van a cselekvés mélyén, Ő az emberi közösség alapja és összetartója, az emberi tevékenység megmentője. A világot a keresztények menthetik meg, ha igazán keresztények, vagyis ha szent Pál szavai szerint nem ők élnek, hanem Krisztus él bennünk. Romano Guardini a régi és mindig új krisztusi üzenetet hirdette egy barbárságba hanyatló korban: a reménység jele volt századunkban keresztény humanizmusával.

(1968)

Silone a marxizmus és a kereszténység között

Az 1968-as év egyik olasz könyvsikere Ignazio Silone *Egy szegény keresztény kalandja* című drámája volt, amelyet a Campiello-díjjal tüntettek ki. A könyv fél év alatt hét kiadást ért el. Gyorsan megjelent francia fordítása is. Ebből az alkalomból a « *Les Nouvelles Littéraires* » című francia irodalmi újság interjút készített a szerzővel. — « Hogyan határozná meg önmagát? » — tette fel a kérdést Michel Random. Silone válasza: — « Mondjuk, hogy párton kívüli szocialista és egyházon kívüli keresztény vagyok! »

Silone az interjúban is, de meg drámája bevezetőjében is elmondja, miért fordított hátat egy bizonyos kereszténységnek és lett kommunista a két háború között, s aztán miért szakított (1931-ben) a párttal is. De hallgassuk csak, miként jellemzi ő maga önmagát: « Folytonosság van gyermekkori és mostani énem között. Családom nagyon keresztény volt, és én magam is a mai napig megőriztem azt a becsületességet, amelyet a hitnek köszönhetek. Csakugyan, marxista lettem, de anélkül, hogy kétségbevontam volna hitemet; megjegyzem, a legkisebb jelentőséget sem tulajdonítottam e hitben a dogmáknak. 1917-ben 17 éves voltam. A világháború még javában tartott... Ez volt Olaszországban az első internacionálé ideje; az egységről, Mazziniről, a carbonarikról beszéltünk; bakuninisták voltunk... » — Silone ezután elmondja, hogy Aquila tartományában, az Abruzzókban milyen volt a szegény cselédek sorsa. Ő is innen, a zsellérsorból indult el. A Torlonia hercegek földbirtokain a szegény népet kiszipolyozták. Nem volt más kiút számára, mint a lázadás vagy a cinkosság. A kommunizmushoz csatlakozott, hogy a szegények védelmében teljesen elkötelezze magát. Silone ezután beszél oroszországi útjáról, majd azt fejti ki, milyen okok késztették arra, hogy elítélje a sztálinizmust és végleg szakítson a párttal.

De minket most nem Silone politikai állásfoglalása érdekel, hanem az, hogy miként vélekedik a kereszténységről, az egyházról. Vegyük elő új drámáját: *Egy szegény keresztény kalandja* című könyvét. Egy XIII. századi históriának, V. Celesztin pápa kalandos történetének kapcsán ismerjük meg az író mai nézeteit. Pietro Angelerio, másképpen Morrone, az Abruzzókban egy barlangban remete életet él. 1294-ben egy hosszú-hosszú konklávé végén pápává választják. IV. Miklós utódjaként az V. Celesztin nevet veszi fel. Szamárháton lejön a hegyekből Rómába. Csakhamar a pápai udvar intrikáiba keveredik; Caetani bíboros rosszindulatú, ádáz harcot folytat ellene. Öt hónap után V. Celesztin lemond. Utódjául Caetani bíborost választják meg, aki VIII. Bonifác néven uralkodik. Csakhamar bebörtönözi elődjét. 1296. május 19-én halva találják Celesztint a fumonei kastélyban, ahová bezárták. (Állítólag VIII. Bonifác meggyilkoltatta.) VIII. Bonifác utódja, V. Kelemen 1313-ban Avignonban szentté avatja Celesztin pápát.

Silone ezt a történetet használja fel drámája keretéül. Celesztin pápa alakjában tulajdonképpen egyik ismerőse, Don Orione személyét kelti életre. Gyermekkorában az Abruzzókban ismerte meg a szentéletű pap hitét és lelki nagyságát. Silone mindenekelőtt az ember örök konfliktusát, Simone Weil szavaival a « nehézkedési erő és a kegyelem » küzdelmét akarta ábrázolni. A legjobbak, akik az alázatosság, az igazság, a szeretet és az önátadás eszményeit testesítik meg, végül is vértanúságot szenvednek, kereszten halnak meg. Silone egy igen időszerű, kényes és vitatott problémát is felvet drámájában: mi a struktúrák, a szervezkedés és az intézményesség szerepe a kereszténységben? Assziszi Szent Ferenc, a Poverello mellett Illés testvér a szervezkedés emberét képviseli. Még a rendalapító életében eltorzítják, meghamisítják az evangéliumi szegénység eszményét. Silone szerint minden mozgalomnak és pártnak ez a tragédiája. Amikor a hatalomra törő emberek elfojtják a szellemet és a « szent cél » érdekében bármilyen eszközt felhasználnak, amikor a jog kiöli a szeretetet, vagy az államgépezet elidegeníti a személyeket, a struktúrák embere hóhér és diktátor lesz.

Silone kritikája éles és sokban helytálló, ha a de facto, a történelemben előforduló torzulásokat tekintjük akár vallási, akár politikai téren. De valóban annyira fatalistáknak kell lennünk, mint Silone? Valóban, — hogy a kereszténységnél maradjunk — az egyház intézménye, jogi kerete elkerülhetetlenül megfojtja az evangéliumi szellemet, meghamisítja Krisztus üzenetét? Silone felfigyelt arra a megújulásra, amely a II. Vatikáni Zsinattal kezdődött a katolikus egyházban. Rokonszenvvel szól XXIII. János alakjáról, aki Szent Ferencet és V. Celesztint idézi. De számára megoldhatatlannak tűnik Jézus eszkatologikus üzenetének és a konkordátumokat kötő egyháznak, a történelmi struktúrákat öltő és a prófétai szellemet képviselő kereszténységnek a kibékítése. Legalábbis a mai kereszténység ilyen bipolárisnak tűnik szemében, és úgy véli, hogy még hosszú ideig az is marad. Silone ismételten hangoztatja, hogy a kereszténység szellemi öröksége beépült lényébe. De amikor kereszténységet mond, nem valami ideológiára gondol. A szentferenci szeretet, a szegények, a kicsinyek szeretete sugárzik soraiból; az evangéliumi magatartást szüleitől és az abruzzói szegény emberektől sajátította el. Megőrzi — ahogy maga mondja — a mítoszaitól megfosztott, erkölcsi üzenetére redukált (tehát dogmák nélküli) kereszténységet. — « S ha jól meggondolom — írja — végül is, mindent egybe véve, megmarad a Miatyánk. A testvériség keresztény érzése és a szegény néphez való ösztönös vonzódás, amint ezt már hangsúlyoztam, és minderre ráépül a szocializmushoz való hűségem. Tudom, hogy ez a kifejezés, szocializmus, már elkopott és sokszor a legkülönösebb, legellentétesebb valóságot jelölik vele. Ezért még hozzá kell tennem, hogy én a szót a leghagyományosabb értelemben veszem; olyan rendszert jelölök vele, ahol a gazdaság az embert szolgálja, nem pedig az államot, vagy bármiféle politikai hatalmat ».

Silone keresztény életérzést sugárzó humanizmusát tisztelettel köszöntjük. Az egyházon kívül marad. Ahogy Gennaro Auletta írja róla az *Osservatore della Domenica*ban, magáévá tehetné Simone Weil szavait: — « Megértettem, hogy az én hivatásom, az egyházon kívül maradni ». — Silone is az egyház küszöbén áll és így tanúskodik.

Miért akar tanúskodni Silone, amikor nem fogadja el az egyház teljes hitét, amikor elkülöníti Jézus üzenetét és az egyház ideológiáját? Azért, mert őrzi a keresztény örökséget; hiszi, hogy mindannyian egy Atyának vagyunk a gyermekei. Ez a tiszta, a természetes értelem fényében is meglátott igazság minden ember közjava, olyan egyetemes igazság, amely evidenciájával ellenállhatatlanul meghódít minden jóakaratú embert».

Silone lefokozza a kereszténységet. Mi nem érthetünk vele teljesen egyet. Mi valljuk azt, hogy Krisztus maga látható egyházat akart alapítani. Az egyház titok és intézmény egyszerre. Krisztust jeleníti meg, tehát az üdvösség szentsége, és ugyanakkor hierarchikus szervezet is, látható társaság is. Viszont az igaz, — s ezt a Zsinat is kiemelte több ízben, — hogy a szervezet, az intézmény, a jog csak eszköz, út, keret; mindennek az isteni élet kibontakozását kell szolgálnia. A hierarchia is az Isten népének szolgálatára van rendelve. Amikor a földön vándorló egyház elérkezik céljához, amikor az Isten országa beteljesedik, megszűnik a hierarchia, de megmarad a szeretet; a szervezet végleg átadja helyét Isten gyermekei szeretetközösségének.

(1968)

Az istenkereső Ady

Halálának ötvenedik évfordulójára

A *Kortárs* 1968-as évfolyamának januári számában Király István közzétette készülő Ady-monográfiájának azt a részét, amely Ady istenkeresésével foglalkozik *. Ismét csak felvetődött az a régen is annyit vitatott kérdés: istenhivő volt-e Ady? Hogyan kell értelmeznünk vallásos ihletésű költeményeit; mi az igazi jelentésük « istenes » verseinek? Ma már túlvagyunk Révai József sablonos, torzító és Adyt meghamisító értelmezésén: marxista szerzők is árnyaltabban, igazabban beszélnek Ady vallásos élményéről és nem sorolják « istenes » verseit egyszerűen a dekadencia címkéje alá.

Példának Vezér Erzsébet *Ady Endre* c. szép könyvét hozzuk fel, az « Arcok és vallomások » sorozatban jelent meg (Szépirodalmi, Budapest 1968). A fényképekkel gazdagon illusztrált kis könyv méltón emlékezik meg Adyról halálának 50. évfordulóján. Mi most nem akarunk Ady életművének, teljes költészetének értékelésével foglalkozni: erre itt nincs hely. Csupán azt szeretnénk kiragadni, amit Vezér Erzsébet Ady istenkeresésével kapcsolatban mond. (Egyébként, lényegében Király István nézetét követi ezen a ponton).

1906 nyarán Ady ismét Párizsban van. « Ekkor érinti meg az a szellemi atmoszféra is — írja Vezér —, melyben az antiklerikalizmus politikai győzelme ellenére is valamiféle új misztika, lázas istenkeresés érlelődik ». Majd pár sorral alább Adyt idézi: « S az irodalmi kávéházakban kacagnak a kócos fiatalok, ha egy-egy megtéres hírét hallják. Csak a súlyosabbja érez egy pillanatig halálos hideget a szívében. Ó, jaj, mindnyájunkat fenyeget a veszedelem, hogy egy szép napon elfáradunk és istenfélők le-

---

* Azóta már megjelent a monográfia: Király Istvan, *Ady Endre*, I-II. köt., Magvető kiadó, Bp., 1970, 779 és 788 lap. — Ady istenkereséséről (« Az eltévesztett küldetés ») II, 317-445. lapok.

szünk ». S a szerző még hozzáfűzi: « Párizsból hazatérve azután először írja majd le Isten nevét versében. *Néhányszor már-már, szinte hittem, / Néhányszor megjelent az Isten... / Mennyi sok mindent odaadtam / Amíg íly szépen elfáradtam. (Sötét vizek partján)*. Istenkereső vágyaiban része van súlyosbodó neuraszténiájának, ideges félelmeinek, a Lédával való összezördülések utáni magányosságának és a hazai kilátástalan politikai helyzetnek, mely épp elég okot adott a csüggedésre » (98-100. l.).

Miután utalt az annyit vitatott problémára: dekadens költő volt-e Ady, Vezér alaposabban megvizsgálja az istenes verseket. Szó szerint idézzük: « Ady istenes versei, melyek második párizsi útja után kezdenek el sorjázni, és hosszú évekig szakadatlan bőséggel ömlenek, még más problémákat is felvetnek. Mindenekelőtt azt, hogy a racionalista gondolkodó, a radikális publicista vallásos lett-e az istenes versek idején. Már a kortársak jól látták, hogy Ady istenességének semmi köze tételes valláshoz. Annak ellenére, hogy költészetében bőségesen felhasználja annak a kétféle vallásos nevelésnek emlékeit, melyben Nagykárolyban és Zilahon része volt, hogy a biblia állandó olvasmánya marad, laza érzelmi kötöttségen kívül a költőnek valóban nincsen köze a valláshoz ». S miután kitért a századfordulón egyre nagyobb tért hódító anti-intellektualizmusra (itt főleg Bergson hatására kell gondolnunk) és a szimbolisták istenkeresésére, Vezér Erzsébet így sommázza Ady hitét: « Míg a korabeli szimbolistáknak az istenkeresés teljes befelefordulást és megnyugvást jelentett, elszakadást a kor problémától, addig Ady istenkeresése, mely inkább istenperelés volt, állandó és csillapíthatatlan küzdelmet tükröz a hit és a hitetlenség között ». (102-103).

Ezzel a utolsó félmondattal bizonyára sokan egyetértenek. Ady verseiből ez az « állandó és csillapíthatatlan küzdelem » tükröződik: « *Hiszek hitetlenül Istenben...* ». De vajon ez a « hit » nem lehet autentikus? Nem lehet mögötte igazi istenélmény? Lehet azt mondani erről a magatartásról, hogy semmi köze sincs a valláshoz? Mielőtt Ady költészetéből néhány példát hoznánk fel, ezt az elvi kérdést kell eldöntenünk. Talán hasznos lesz, ha a

századforduló nagy francia konvertitájának, Claudelnek az esetét idézzük. Ady Párizsban olvasott (láttuk, hogy a kávéházakban is gyakori téma volt ez) azokról a megtérésekről, amelyeket éppen Claudelé indított el. (Ezt nevezte Király István a « neomisztika pusztításának », az « istenkeresés tornádójának »!) Claudel « megtéréséről » éppen most tett közzé egy igen érdekes tanulmánygyűteményt Henri Guillemin (*Le « converti » Paul Claudel,* Gallimard, Párizs 1968). Azért erre a munkára hivatkozunk, mert a szerzőt senki sem vádolhatja « katolikus részrehajlással ». Guillemin éppen a « konvertita » Paul Claudel hagyományos képét kérdőjelezi meg: hogy úgy mondjuk alaposan demitizálja a katolikus Claudelt. Nemcsak személyes élményeire hivatkozik (jól ismerte a költőt), hanem az egész claudeli művet elemzi, felhasználja Claudel bizalmas jegyzeteit is. Egészen új megvilágításban látjuk itt a « robusztus hitű », a katolikus dogmákhoz rendíthetetlenül ragaszkodó « civil egyházatyát ». Azzal, hogy leemeli a piedesztálról, Guillemin emberközelbe állítja és rokonszenvessé teszi Claudel alakját. Nos, milyen volt a katolikus Claudel hite? Küzdelmes, vívódó. Nemcsak a nevezetes (1886 karácsony) « megtérést » követő években, hanem szinte egész élete során. Már Mauriac megjegyezte: Claudel állandóan a « behemót állat falánksága » és az « angyal-gyermek szeretete » között ingadozott. Igaz, hogy Claudel « Istent mindennek elébe helyezte », de ugyanakkor « semmiről sem akart lemondani ». Guillemin dokumentációjából megtudjuk, hogy Claudel lelkiismeretét állandóan gyötörte az a « rettenetes aránytalanság » (*terrible disproportion*), amit élete tükrözött: az álom és a cselekvés, a szó és az áldozat közötti aránytalanság. Lényegében azt a meghasonlottságot érzi, amelyről Pál apostol ír a Római levélben, és amelyet minden keresztény megél. Claudel elmélkedett az evangéliumról: « Nem mindaz, aki mondja: 'Uram, Uram', megy be az Isten országába... » Az írók — mondotta Claudel magát is beleértve —ihletett pillanataikban a szép szavak áradatát ontják, de a tettet, a felebarát szeretetét felejtik. Pedig amikor majd Isten előtt megjelennek, ezt a szeretetet kéri számon az Úr, és a sok papírt, ami csak

« irodalom » volt, mint szemetet kisöpri. Claudel hitt Istenben. Naplójába bejegyzi: « Ez igaz, hiszek Benned, igen, hiszek ». De milyen hit volt ez? — kérdi Guillemin, s így felel: semmi sem olyan nehéz, mint választ adni erre a kérdésre, hiszen titkos, megfoghatatlan, kifejezhetetlen valóságot érintünk e ponton. Ennek valóságát — Claudel hitét — csak azok vonhatják kétségbe, akik nem tudják, miről beszélnek ». S itt Guillemin Sartre-ot idézi, aki Gide-ről írt tanulmányában mondotta: « Az Isten-probléma olyan totális probléma, amelyre mindenki egész életével ad választ ».

Ez a kitérés nem volt hiábavaló. Ha a « nagy katolikus költőnél » is ilyen küzdelmes hitet találunk, ha ennyire megfoghatatlan titok az istenhit, ne csodálkozzunk, hogy Ady hite körül is egyre felújul a vita. Nem akarjuk « kisajátítani » Adyt (Hatvany Lajos ezt vetette szemére a két háború között Makkai Sándor református püspöknek és Sík Sándornak, aki « a katolicizmus számára igyekezett bebalzsamozni Ady Endre tetemét » Prohászka mellé állítva őt). De azt mondjuk — Guillemin szavaival: csak az vonhatja kétségbe Ady hitét, aki nem tudja, miről beszél, mert nincs igazi istenélménye, vagy az istenhitről ferde fogalma van. Élet, Sors, Halál, Titok, Szerelem, Idő, Ember..., mindez Isten Ady számára. *Az én és a kín, a terv s a csók, minden az Isten...* « *Mert Isten: az Élet igazsága, / Parancsa ez: mindenki éljen. / Parancsa ez: mindenki örüljön. / Parancsa ez: örömgyilkos féljen* ».

Féja Géza találóan írja (« Ki látott engem? », *Kortárs* 1969 január, 7. lap): « Verssel, gondolattal, vérrel, egész életével az öröm-istennek áldozott, a végső években, a halál nagy tivornyáján is őt hívja majd segítségül. Világképét pantheistának mondják, de ugyanannyi jussal pánhumanistának is nevezhetjük, mert mítoszában az Isten annyiban létezik, amennyiben emberire váltható ».

Mindez igaz. De Ady nemcsak panteista, nemcsak pánhumanista. Isten, Jézus Krisztus nem csupán mitológia nála. Igaz, Cs. Szabó remek hasonlatával elmondhatjuk Ady költészetéről: « ahogy egy hindu templom a kaputól a szentélyboltozatig az istenség testének az ismétlődése százféle kőalak-

ban, úgy alakul át az ő verseiben is a tárgyi világ testrészeivé, amelyek egyszerre sajognak, véreznek és kapkodnak a zsákmány után, akárhonnan ered az inger, akár a napi politikából, akár a szerelemből, akár a magyar sorsból». De ezzel még mindent nem mondtunk el istenes verseiről. Isten sokszor úgy jelenik meg, mint lázálom vagy kísértet: «*Adjuk neki hittel magunkat, / ő mégis csak a legjobb kísértet, / Nincs már semmi hinnivaló, / Higgyünk hát a van-vagy-nincs Úrnak*» *(Menekülés az Úrhoz)*. Élete végén, amikor megdöbbentő számadását elkészíti, Dávid ajkára adja a hátborzongató szavakat: «*Szabadulás fény-sáva olyan vékony / S a Halálig sem jutottam el, / Azután meg nincsen hajlékom / S hajlékot az Úrnak sem építettem / És itt állok hitetlen*» *(Nem csinálsz házat)*. Egész élete során «csetepatázott az Úrral», s most harca hasztalannak tűnik: szemközt a halállal idegenként, hazátlanul didereg. De azért megírt pár zsoltárt, s néha hallotta az Úr hívó szavát is: «hangos szívverések» jelezték a Jelenlétet. Szívében «tetten érte» őt, aki aki mindannyiunkat nyugtalanít: «*Szívemben már őt megtaláltam / Megtaláltam és megöleltem / S egyek leszünk mi a halálban*» *(Ádám, hol vagy?)*. Jézus is sokszor csak úgy jelenik meg verseiben, mindannyiunkat nyugtalanít: «*Szívemben már* Hitető», ember-vágy szülöttje vagy a jóság megtestesülése. Ám ha Jézus csak legszebb vágyaink vetülete volna, ha nem lenne *valóság*, lehetne-e még ma is az emberiség legszebb «energiáinak elrablója», lehetne-e az, akit «egyedül s örökre szeretnek»? Ha Jézus valóban nem élt volna, Ady megírhatta volna-e gyermeki hitéről tanúskodó karácsonyi énekeit, vagy a *Sion-hegy alatt* c. ciklus vallásos verseit? Hitetlenül is hivő. Erről tanúskodik egyik utolsó verse, amelyet *Ésaiás könyvének margójára* c. gyűjteményében találunk: *Volt egy Jézus.*

Szent elgondolás: volt egy Jézus,
Ki Krisztus volt és lehetett
És szerette az embereket.

Ő mondta: fegyvert a fegyverrel
Győzni s legyőzni nem szabad:
Jézus volt, Krisztus: legigazabb.

Az emberek úgy elrosszultak
(Hiszen nem voltak soha jók):
Most Krisztus-hitünket csufolók.

Pedig ma is élhet. Föltámadt,
Ki Krisztus és nagyon nagy úr,
De él másképpen és igazul.

Járj köztünk, drága Isten-ember,
Tavasz van, nőnek a gazok
S kevesek az igaz igazok.

Úgy látlak, ahogy kigondoltak:
Egy kicsit véres a szíved,
De én-szívem egészen tied.

(1969)

André Gide lelki drámája

Születésének 100. évfordulójára

André Gide páratlanul gazdag és ugyanakkor ellentmondásos egyéniség volt. Életét és művét sokan tanulmányozták. Megemlékezésünkben A. Blanchet, J. Delay és Ch. Moeller tanulmányaiból merítünk, akik — főleg az író *Naplója* alapján — az *ember* drámájára derítenek fényt [1].

Gide élete végén a legteljesebb ateizmust vallotta, és — úgy látszik — nyugodt derűvel vállalta a halált. Egész élete során a « ferveur » lángjában égett: mivel nem hitt az örök életben, Nietzsche nyomán az örök elevenséget, a pillanat érzéki örömét kereste. De ugyanakkor szellemi lény; nemi eltévelyedésének a forrása is egy bizonyos « angelizmus »: puritán protestáns neveltetése kétségtelenül befolyásolta abban, hogy félreismerte a szexualitás jelentését. Sajátos módon magyarázta az evangéliumot: a saját igazságát vélte felfedezni benne, amikor azt hangoztatta Szent János nyomán (« *Qui credit in me, HABET* — jelen idő! — *vitam aeternam* »): az örökkévalóságot már itt, a pillanatban megtalálhatjuk. Nagy barátai, Claudel, Du Bos, és főleg azok, akiket ő vezetett be az evangéliumba, akikben ő keltett fel egy bizonyos szomjúságot: Rivière, Dupouey, Schwob, Ghéon, Copeau — egy időben igazi misztikusnak tartották; többen remélték, hogy Gide megtalálja a katolikus hitet.

Csakugyan, a modern kor egyik leghatározottabb antiteistája 1916-ban ilyen sorokat írt le a *Numquid et tu* c. vallomásában: « Uram, úgy jövök Hozzád, mint egy gyermek; mint az a gyermek, akit te elgondoltál, aki akaratod szerint egészen reád hagyatkozik. Elvetem mindazt, ami gőgöm

---

[1] A. Blanchet, *La Littérature et le spirituel,* Aubier, 1959, 151-174; J. Delay, *La jeunesse d'André Gide,* 1869-1895, 2 köt., Párizs, 1956-1957; Ch. Moeller, *Littérature du XXe siècle et christianisme,* I. köt. Casterman, 1965, 117-200.

forrása volt és ami szégyenem oka lenne. Hallgatlak és szívemet alávetem Akaratodnak... (...) Uram, bárcsak imám, mint az egészen tiszta lelkek imája, a Te arcod tükre lenne, arcod visszfénye, amikor fölém hajolsz ».

Gide, aki folyton a teljes készséget (*disponibilité*) hirdette — nem akart választásával, határozott elkötelezettségével semmiről se lemondani —, nem volt készséges arra, hogy meghallja Isten hívó szavát. Végül ezt állította: « Az az örök élet, amelyet Krisztus ajánl... egyáltalán nincs a jövőben ».

Ha André Gide lelki drámáját meg akarjuk érteni, ismernünk kell ifjúságát. Delay monográfiája véglegesen megvilágította Gide pszichológiai és erkölcsi krízisét. A következő tényezőket emeli ki: a puritán anya képének gátló szerepe, házasságának sikertelensége, amely jórészt felesége temperamentumának köszönhető; Goethe és Nietzsche hatása morális felfogására, amelyben egyrészt a nemi perverzitás igazolására törekszik, másrészt a művészet romantizmusában keres valláspótlékot.

Gide 1869 november 22-én született Párizsban. Katolikus normand anyától és protestáns délfrancia apától származott. A gyermeket a puritanizmus szellemében nevelték: állandó morális szorongásban él, a nemi életről helytelen felfogást alakít ki már korán. Gide később bevallja, hogy gyerekkorában olyan bűnös játékoknak adta át magát, amelyek miatt eltávolították az iskolából. Egyszóval a pszichológiai és morális egyensúly, a szexualitás helyes felfogása már gyermekkorában hiányzott. A házasságot is félreismerte. Puritanizmusa nem engedte, hogy a testi és a lelki szerelmet harmóniába hozza. Egészen házasságáig, 26 éves koráig azt hitte, hogy a nő kizárólag szellemi lény és csak a platonikus szerelmet ismerte. Ehhez járult — helyesebben ezt részben megmagyarázza — unokahugához, későbbi feleségéhez való viszonya. Madeleine Rondeaux (a *Napló*-ban ő Emmanuèle) súlyos pszichológiai megrázkódtatást hordozott lelkében: egész fiatalon meghallotta, hogy anyja rossz útra tért. Ez a leánykában a szexuális élettől való borzongást és az angyali eszmény felé való menekülést váltotta ki.

Madeleine mélyen vallásos volt. Később Gide számára is feleségén keresztül nyílt ablak a vallásos világra. De az említett gyermekkori eltévelyedések ill. sebek miatt nem sikerült a házasság — a szerelmi élet síkján. Gide engedett a szinte ellenállhatatlan erővel jelentkező rossz hajlamoknak és feleségét egy-egy időre elhagyva ismert kalandjaiban (pl. Algériában) keresett kárpótlást sikertelen szerelméért.

Kénytelenek vagyunk Gide személyiségének eme árnyoldaláról szólni, mert vallási élete, illetve antiteizmusa, majd pedig derűs ateizmusa is csak innen érthető. Ez kiviláglik nemcsak Naplójából, de Claudellel folytatott levelezéséből vagy Julien Green vallomásaiból is. R. Martin du Gard Gide-ről írt könyvében de Bonald-tól idéz egy rettenetes mondatot: « *Une conduite déréglée aiguise l'esprit et fausse le jugement* » = a morális eltévelyedés élesíti a szellemet, de meghamisítja az ítélőképességet ». Ez nagyon is áll a *Nourritures terrestres* (Földi táplálékok) szerzőjére. Természetesen, senkinek sem áll jogában megítélni vagy elítélni Gide-et; mi is csak valamiképpen *érteni* akarjuk az író drámáját.

Gide mélyen szerette feleségét. Ennek 1938-ban bekövetkezett halála után írta az egyik megdöbbentő levélben: « ...Ha (a gyász ellenére) nem találom meg újra a derűt, filozófiám csődöt mond. Igaz, "életem tanúját" veszítettem el, aki arra serkentett, hogy ne éljek "hanyagul",... de nem osztom Emmanuèle hitét a halhatatlanságban, amely lehetővé tenné azt, hogy a halálon túl érezzem tekintetét; miként életében sem hagytam azt, hogy szeretete az ő felfogása felé térítse gondolkodásomat, még kevésbé engedhetem, hogy szeretetének emléke ezt tegye. A komédia utolsó felvonása nem kevésbé szép, ha egyedül játszom. Nem szabad megfutamodnom ».

Rettenetes, de ugyanakkor Gide drámájára fényt vető sorok. Gide megvallja, hogy nem tud hinni a halhatatlanságban, az örök életben. S még a szeretett lény halála sem ébreszti fel benne a halál után való találkozás vágyát, lehetőségének gondolatát. Itt előtűnik Gide rejtett materializmusa is. Különös tény pl., hogy sohasem látogatta meg felesége vagy szülei sírját. Tulajdonképpen sohasem szerette iga-

zán élettársát úgy, ahogy a férfi szereti feleségét. Talán innen van az, hogy nem tudott hinni a halhatatlanságban: « Ó, talán nem így beszélnék, ha testileg is szerettem volna őt! » — vallja naplójában.

Gide a kimeríthetetlen jóságot, az evangéliumi tisztaságot szerette Madeleine-ban. Amikor feleségül vette unokahugát, az eget, az eszményt kereste: « az eget jegyezte el kielégítetlen poklom ». De feleségének csak a lelkét szerette; érzékisége, testi vágyai másfelé kalandoztak. « Kalandjait » elrejtette felesége elől. 1939-ben, amikor *Naplója* kiadására készült, bevallotta, hogy felesége haláláig rendszeresen törölte a kompromittáló részeket. Műveit feleségének írta, hogy — mint valami szemfényvesztő — elkendőzze előtte a valóságot (a *Szűk kapu* Alissa-ja és a többi művek Emmanuèle-je Madeleine): « Egész művem feléje hajolt... Egészen a *Pénzhamisítók*-ig (ez az első mű, amelyet már úgy írtam, hogy igyekeztem nem számolni ővele), mindent azért írtam, hogy meggyőzzem őt, hogy magammal ragadjam ». Meg akarta győzni feleségét arról, hogy nyomora még mindig szépség, hogy az evangéliumtól való eltávolodása még hűség gyermekkoruk « ferveur »-jéhez. De felesége és közötte semmi « magyarázkodás ». Lassan-lassan tűrhetetlen csend. Gide érezte, hogy felesége elveti egész művét. Egy napon Madeleine elégette minden levelét. Ez mély törést okozott nemcsak kettejük között, hanem Gide egész lényét összetörte. Felesége semmibe vette azt, ami leginkább megérdemelte volna a fennmaradást. (E leveleket is csak « irodalomnak » szánta!). Elszakadva feleségétől, az « égtől », most már egyre mélyebbre zuhant poklába.

Gide 1939-51 között már határozott istentagadó. De már 1897 után a liberális protestantizmus tételeit fogadta el Krisztusról. Az evangéliumban az egyént felszabadító erőket kereste: azt vallotta, hogy az evangélium elítéli a családot és a földi öröm apológiáját nyújtja. Csak az evangélisták alakították át Jézus öröm-üzenetét a kereszt által való megváltás szomorú históriájává. Amikor később Krisztus kereszthalálát és elhagyatottságát értelmezi, részben Nietzsche-re, részben a ma divatos « Isten meghalt » teológia néhány radikális képviselőjére emlékeztet.

Gide élete vége felé elérkezik a nyugodt ateizmushoz.

De tulajdonképpen már élete elején sem hitt igazán Istenben. Krisztust sohasem hagyja el teljesen, emberi nagyságát mindig elismeri, de evangéliumában a saját öröm-evangéliumának igazolását keresi. Isten csendje, hallgatása eggyel több indítók az emberi gőg fokozására, az emberi felelősség hangsúlyozására. Gide tehát nem lázad Isten ellen, mint Dosztojevszkij vagy Camus, akiket a világban lévő rossz, az ártatlanok szenvedése felháborít; — antiteizmusa nem ilyen « altruista » természetű. Láttuk, hogy ifjúsága eltévelyedéseiben és szinte veleszületett, csak az önző én élvezetére figyelő materializmusában keresendő.

Egyetlen esélye volt, hogy megtalálja Istent: az őt állandóan kínzó angyali tisztaság utáni vágy. Rettenetesen vágyott a gyengédségre, a rokonszenvre; de a telhetetlen érzéki öröm elhomályosította ítélőképességét. Igen érzékény volt és mindig magányos, félénk; esztelenül kívánta, hogy megértsék, jóváhagyják tetteit: élete végéig élt benne a gyermek; de ennek tisztaság utáni vágyát elfojtotta a magányos bűnös nyugtalansága, majd makacs nyugalma, gőgös derűje. De az vessen rá követ, aki bűn nélkül van.

Charles Moeller tanulmánya végén idézi Claudel és Gide felesége levélváltását. Mi is ezzel zárjuk megemlékezésünket. 1925-ben Claudel levelet írt Gide feleségének, gondolva arra, hogy ez a mélyen hivő asszony esetleg szeretne elbeszélgetni vele távollévő férjéről. Madeleine Gide így válaszolt Claudelnek: « Kedves Claudel Úr! Levele világosan tanúskodik arról, mily hűséges barátság fűzi — Istenben — férjemhez; ez a barátság mindig mélyen meghatott. Csakugyan, férjem hosszú afrikai távolléte nagyon aggaszt; de ha több hitem lenne, nem gyötrődnék ennyire. Mindazok, akik szeretik André Gide-et, — márpedig ez a nemes lélek megérdemli, hogy szeressék —, imádkoznak érte. Én ezt mindennap megteszem, — és Ön is, ugyebár? Azt hiszem, az ő legnagyobb javára, így találkozunk a legjobban ».

(1969)

Beckett, avagy Isten távolléte

Az 1969-es irodalmi Nobel-díjat egy igen vitatott és vitatható írónak, Samuel Beckettnek ítélték oda. Az író világa sötét, földalatti világ. Egyetlen reménysugár sem csillan fel művében, hacsak azért nem, hogy kigúnyolja az emberi reménységet; szeretetről is csak a szarkazmus hangján beszél, nevetség tárgyává tesz minden értéket, minden hitet. Beckett műve « a fogyasztó társadalom ellensúlyozása és ellenpontja » — Jean Onimus kifejezése szerint. A halál birodalma, a szétbomlásé, a romlásé, ahol már semmiféle virág nem terem, mint az atombomba-sújtotta vidékeken. A szeretet patologikus ellentéteként az ember gyűlölete fejeződik ki Beckett művében, amelyet az anti-irodalom, anti-színház címkéjével is szoktak jelölni. Annak a modern ateizmusnak a patológikus tüneteit szemlélhetjük itt, amely — ha következetes — az ember szétbomlásához vezet.

Samuel Beckett 1906-ban Észak-Írországban született jómódú családból. A szegény Ulster legjobb protestáns iskoláiban nevelkedett, majd a híres Trinity College egyetemistája lett Dublinben. *Murphy* c. regényében itteni élményeit dolgozta fel. Megismerkedik hazája nagy íróival (Yeats, Synge...). De mint annyi honfitársa, Beckett is szűknek érzi az ír szigetet. Európába jön: 1928-1930 között angol lektor a párizsi École Normale-on. 1932 és 36 között bekóborolja Franciaországot és Németországot. 1937-ben végleg Franciaországot választja hazájának. A háború másnapján Joyce tanítványaként és fordítójaként kezdik megismerni. Már előbb két verseskötetet adott ki, egy esszét Proustról, egy novellás-kötetet és két regényt (*Murphy* és *Watt*, az elsőt 1947-ben franciául is megjelenteti). *Molloy*, *Malone meurt*, *L'innommable* c. műveit már franciául írja (1951). Ezután már kizárólag franciául publikál, mégpedig a párizsi Minuit kiadónál.

S. Beckett tulajdonképpen bizarr darabjaival — anti-színházával — lesz híressé 1953 után az egész

világon. *Godot-ra várva (En attendant Godot)* c. színművét számtalan nyelvre lefordították (magyarul a *Nagyvilág* 1965-8. száma hozta Kolozsvári Grandpierre Emil fordításában), és több országban játszották. Beckett élete ezentúl már összefonódik műveivel.

James Joyce és William Faulkner — részben Prousttól és Kafkától tanulva — egészen új stílust vezetett be a regényirodalomba: feltárni a lelkiismeret mélységeit, megragadni az ember teljes tapasztalatát, leírni a legelrejtettebb gondolatokat, képzeteket, álmokat; semmit sem hallgatni el abból, ami az ember agyán vagy szívén keresztülvillan, vagy amit rejtett magányában megtesz. Beckett fiatalkori mestere az *Ulysses* szerzője volt. Beckett tanulmányozta és műveiben alkalmazta a pszichoanalizist. André Marissel, Beckett művének egyik kiváló ismerője éppen a freudi kategóriákkal próbálja megközelíteni az író világát. Mindenesetre a becketti mű hálás terület az ilyen búvárkodásra. Anélkül, hogy a kényes kérdés minden vonatkozását érintenénk, Marissel nyomán rávilágítunk néhány olyan tényre, amelyek valamiképpen betekintést engednek Beckett drámájába.

Végtelen vágyat érzett a szeretet után és ugyanakkor képtelen volt szeretni. Örök gyermek, csecsemő maradt, nem tudott megnyílni másoknak. Ha Beckett regényeit olvassuk (pl. *Molloy*-t vagy a *Malone meghal* című regényszerű írást), meghökkenve állapítjuk meg, milyen különös viszony fűzi hőseit anyjukhoz és atyjukhoz. Szereplői megosztottak: anyjuk emléke kísérti őket szerelmükben is. Sehogy sem sikerült felnőtté válniok. S a zsarnoki apa képe is nyomasztó. Beckett egyszer bevallotta, hogy az a puritán környezet, amelyben felnevelkedett, egész életére nyomott hagyott benne: « Mindaz, ami a szexuális kérdésekre vonatkozott, tilos volt nálunk — mondotta —, a mi vidékünkön igen zárkózottak voltak e téren az emberek ». Ezeknek a puritánoknak a szemében a szerelem piszkos dolog volt. Beckett regényeiben is vagy mint szégyenletes, brutális aktus jelenik meg, vagy hősei képtelenek a szerelemre, vagy pedig a különböző perverzitásokba tévednek. Marissel ezenkívül arra is rámutat, hogy

Beckett hősei sokszor rejtetten vagy nyíltan invertáltak. A *Godot-ra várva* c. színmű, vagy *Az utolsó tekercs*, meg a *Mondd, Joe* — amelyeket a magyar közönség a *Nagyvilág*ból ismer — inkább az « ártatlanabb », egészségesebb Beckettet mutatják be. Aki csak ezekből ismeri a Nobel-díjas szerzőt, nem igen ismeri őt. Színműveit inkább csak bevezetésnek tekinthetjük más írásaihoz, anti-regényeihez. Ezek közül kétségkívül a *Molloy* marad meg mint a második világháború után megjelent művek egyik legjellegzetesebbje. Az emberi öntudat agóniája ez. S ha két másik jellemző mondatot akarunk, íme a *Végjátszmá*ból ez a kijelentés: « Az egész ház hullaszagot áraszt. Az egész világegyetem ».

Beckettnél is — miként az « új regény » többi képviselőjénél (N. Sarraute, A. Robbe-Grillet, C. Simon, M. Butor) — az emberi lelkiismeret fonákságai, a patologikus tünetek kapnak irodalmi kifejezést. Jó és rossz összekeveredik ebben a világban, ahol csak elvetélt személyekkel, helyesebben személyiségüket teljesen elveszített, elidegenített korcsokkal találkozunk. Félig vallomások, félig lázálom — képek, groteszk történetek vagy történés nélküli « események », rothadás-szagot lehelő, undort-keltő históriák. Ha az ember a *L'innommable* és a *Comment c'est* c. megnevezhetetlen írásokat olvassa, valóban undort érez: ez az ember-alatti világ, — szörny-szülötteivel, vonaglásaival — kísérteties, haldoklást idéző, pokoli színjáték, mintha csak Bosch képeit elevenítené meg. Beckettnél az ember már halott, már a felbomlás is megkezdődött.

S itt most Beckett ateizmusáról kell szólnunk. Az író nyilvánosan is állást foglalt, határozottan kijelentette, hogy nem hisz semmiben. 1961-ben Tom F. Driver újságírónak egy interjú keretében többek között ezeket jelentette ki: « Művemnek semmiféle vallási jelentése nincs. Semmiféle vallásban nem hiszek. Csak egyszer éreztem vallásos megindulást: első áldozásomkor, azóta semmi. Anyám mélyen vallásos volt, testvérem is..., de apám nem. Családom protestáns volt, de engem mindez úntatott és az egészet elhagytam. Anyám és testvérem halálukkor semmi erőt sem merítettek vallásosságukból; a döntő pillanatban ennek nem volt több jelentősége, mint valamiféle ósdi egyetemi címernek ».

Ez a határozott és megvető nyilatkozat nemigen engedi meg azt, hogy Beckett művének vallásos jelentést tulajdonítsunk. Talán ezt mégis megkísérelhetjük, mégpedig Jean Onimus-szal éppen az istenhit és a vallás *hiányában,* az ateizmusból származó nihilizmusban kereshetjük azt a *negatív* tanúságtételt, amely igen-igen elgondolkoztató. Mi lesz az emberből az anyagi jólét és a technikailag tökéletesen megszervezett társadalomban, ha elveszíti a hittel együtt a reménységet, az életkedvet, a belső tartást és az erkölcsi felelősséget? Hulladékember, fogyasztó állat vagy vágómarha. Beckett műve akaratlanul is elkeseredett, fogcsikorgató és eszeveszett végső *De Profundis,* az elveszett ember kiáltása a megváltás után. Arra figyelmeztet, hogy az « Isten halálával » az ember is halott.

(1969)

Fellini humanizmusa

Az olasz filmszerző Riminiben született 1920. január 20-án. A háború után több Rossellini filmnek ő írta a forgatókönyvét; 1950-től kezdve már nemcsak scenáriót ír, hanem rendez is. Nagyobb filmjei, időrendi sorrendben: Szoknyavadászok, Országúton, Il Bidone, Cabiria éjszakái, Az édes élet, Nyolc és fél, Júlia és a szellemek.

Federico Fellini művészete az olasz neorealizmus jegyében születik. Rossellini így határozta meg a neorealizmust: « alázatos meghajlás az élet előtt ». Ezt a meghatározást Fellini is elfogadja, de hangsúlyozza, hogy nem kell alázattal meghajolni a filmfelvevő gép (kamera) előtt. Kétségtelen, hogy a neorealista irány nyitottságával igen nagy lendületet adott az olasz filmművészetnek. 1945-ben kezdődött; éppen akkor lett vége egy olyan politikai rendszernek, amely megakadályozta az igazi kapcsolatot a való élettel. A háború utáni romok látványa valami új, fantasztikus élményt jelentett az új iránynak; megindultan, csodálkozva fényképezték magát a meztelen valóságot mint valami fantasztikumot. De Fellini szerint a filmrendezőnek büszkén és szinte zsarnoki módon uralkodnia kell nemcsak a szereplők felett, hanem a tárgyak, a fények, a kamera minden csínja-bínja felett. A neorealizmus azzal ártott sokat, hogy egyszerűen művészi fegyelem nélkül mindent lefényképezett. Fellini igen nagy csodálattal fordul Bergman felé, mert ő teljesen birtokolja mesterségének minden titkát; igazi, vérbeli szerző, a látványosság mágusa és szemfényvesztője, prófétája és akrobatája egyszerre. A La Strada (Országúton) már szembefordul a neorealizmussal, valamiféle tündéri realizmust hirdet. Sokan támadják is. Cabiria éjszakái is az Országúton folytatása.

Elemezzük most kissé részletesebben Cabiria éjszakáit (1957). A főszereplő Giulietta Masina, Fellini felesége. Első szempillantásra egymással alig összefüggő epizódok sora a film. Az egyes jelene-

tek ill. epizódok között Cabiria jelenléte képezi a kapcsot. A történetet két analóg jelenet keretezi. A film elején Cabiriát kimentik a folyóból, a végén csaknem újra a vízbe löki barátja. Az elején Giorgio 40 000 lírát visz el tőle; Giorgiot nem ismerjük. A végén Oscar árulása sokkal felháborítóbb, mert ismerjük találkozásukat, barátságukat. Cabiria mindent átél a csalódástól egészen a kétségbeesésig. Milyen szerepet játszanak a közbeeső jelenetek? Az egész filmen végiglüktet a reménység-kiábrándulás-reménység váltakozása. Vegyük sorra a fontosabb epizódokat. — Giorgio hűtlensége; Cabiria boldog barátja mellett, majd — a vízbelökés után — a csalódottság érzése következik. Az utcalányok civakodásánál Cabiria egy bizonyos életörömet sugároz; majd összekülönbözik Matildeval; a harmónia megtörik. A gazdag Alberto Lazzari lakásán újra reménykedik, de aztán — Lazzari barátnőjének megérkezése után — újra csak kiábrándulás következik. A Madonna szentélyéhez zarándokol; csaknem gyermeki bizalommal kéri Istent, hogy megváltoztathassa életét, de a ceremónia után — társnői előtt — keserűen állapítja meg, hogy semmit sem változtak; mindannyian ugyanazok maradtak. Megmarad azonban a tisztaság nosztalgiája és valamiféle reménység. A szemfényvesztő illúzióba ringatja, majd jön az ébredés és a közönség gúnyja. A boldogság csak álom, elérhetetlen marad. Találkozása Oscárral. Lassú barátkozás. Cabiria kezdi remélni, hogy rátalált az igazi szerelemre és végre élettársat kap Oscárban. Bizalma, öröme egyre fokozódik, egyik találkától a másikig egész egyéniségén átsugárzik boldogsága, külsőleg is egyre csinosabb lesz. De az annyira óhajtott nagy szerelem nem következik be; Oscar visszaél bizalmával, nem szereti, csak a pénzét akarja. Cabiria az utolsó jelenetben a kétségbeesés szélére sodródik; de újra csak feláll, elindul, nekivág az ismeretlen jövőnek. Az erdőben vidáman hancurozó fiatalok között újra csak megszületik szívében a reménység és könnyein áttetsző mosolya azt akarja mondani: mégiscsak érdemes élni!

Mondottuk, hogy az egyes epizódokat csak Cabiria jelenléte kapcsolja össze; az egymásután következő jelenetekkel Fellini mindenekelőtt az idő folyását akarja érzékeltetni. Az igazi történet Ca-

biria lelkében játszódik le. Ezt a belső történetet sokszor Cabiria arcáról olvassuk le. Az utolsó jelenet felejthetetlen mosolya a Péguy által megénekelt « reménység nővérkének » a szimbóluma. Fellini filmjeiben a csodák nem az égből jönnek, hanem az emberszívekben születnek. A csodálatos az, hogy minden csalódás és kétségbeesés ellenére újjászületik a reménység, és hogy az önzés és a kegyetlen materializmus világában is fel-felvillan a szeretet szikrája.

Fellini filmjei nem annyira tematikájuk miatt nevezhetők katolikusoknak, mint inkább a művészi kifejezésmód miatt. A romlás világában is kinyílik az ártatlanság virága. A « Szoknyavadászok » korcsai, az « Il Bidone » szélhámosai, a « La Strada » brutális clownja, megannyi elesett ember. Hasonlóképpen «Cabiria éjszakái»-nak éjjeli pillangói, vagy az « Édes élet » romlott parazitái mind a megváltásra várnak. Mindegyik szereplőben, még a legmélyebbre esettekben is fel-felcsillan valami emberi, valami mély titok, isteni szikra. Fellini maga így nyilatkozott katolicizmusáról: — « Katolikus vagyok, legalábbis szociológiai értelemben. Művemben nem akarok moralizálni, erkölcsi leckét prédikálni. Leírom azt, amit látok, pontosabban, ami vagyok. Elmesélek valami személyes történetet és szorongva reménykedem abban, hogy így kapcsolatba lépek másokkal. Filmjeim végkövetkeztetése a nézőközönséget érinti. A közönség nyugtanul távozik a film levetítése után és azt kutatja, mi lesz a szereplők további sorsa. « Cabiria éjszakái » c. filmem arra ösztökéli a nézőközönséget, hogy tegyen valamit Cabiriáért. Igen, kétértelműek filmjeim konklúziói. Mégis, azt hiszem, így a legpozitívebb leckéket adom; mert úgy tehetünk jót mindenkivel, ha mindenkinek ugyanazt a végkövetkeztetést sugalljuk. Minden filmem kíváncsiságot kelt és valamiképpen a szeretethez közelít. Szüntelenül azt ismétlem, hogy a teremtmény a legméltatlanabb, és ugyanakkor a legméltóbb szeretetünkre, mert a legnyomorultabb is magában hordoz valami isteni szikrát. Cabiria egyszerű teremtmény, de elég érett ahhoz, hogy észrevegye az emberi értékeket. Az utolsó jelenet az emberi valóság szépségét és az élet teljességét sugallja. A film és Cabiria személyisége

nem zárja ki, hogy ez az emberi szépség és kellem az Isten kegyelmének előjátéka legyen. De mindez a filmben Cabiria titka marad; nem oly kifejezett, mint most az én tanúságtételem. Azt kívánom a közönségtől, hogy legyen kész a megértésre és a szeretetre ».

Fellini másik sokat vitatott filmje az « Édes élet » (1960). A történet vázát így foglalhatnánk össze: Marcello, az újságíró könnyű életet él. Az éjszakai mulatók, a művészek világában egyre új és új kapcsolatokat sző. Emmával él együtt, de közben változatos kalandokba sodródik. Megismerkedik Magdalenával, a gazdag, unatkozó és szenzációt kereső fiatal lánnyal. Ez a kapcsolat rövid ideig tart, mert megérkezik a híres amerikai filmcsillag, Sylvia. Marcello újabb szerelmi kalandot kezd vele. Mint újságíró, Marcello jelen van a Madonna megjelenéséről készülő dokumentumfilm forgatásánál. (Hamis jelenésekről van szó; két kisgyermek szülei biztatására találja ki a történetet!) Marcello társasága a mulatozó fiatal újságírók, a gazdagabb, parazita társadalmi réteg fiataljai. Mélyebb barátság fűzi Steinerhez, akinek szalonjában irodalom- és művészetkedvelő társaság szokott egybegyűlni. Marcello, Steiner boldog családi életét látva, arra gondol, hogy feleségül veszi Emmát. De váratlanul tragédia történik; a pszichológiailag kiegyensúlyozatlan Steiner megöli két kisgyermekét, majd pedig véget vet saját életének. Marcello most — hogy a tragédiát felejtse — még jobban a nagyvilági életbe veti magát. Egy undortkeltő éjjeli orgia után a tengerparton találkozik egy tiszta tekintetű fiatal lánykával, akit egyszer az egyik tengerparti vendéglőben látott. Részeg barátai kiáltozása közben nem hallja a leányka szavait; csak ártalan mosolya kelti fel benne a tisztaság nosztalgiáját.

Az « Édes élet » annak a modern világnak dokumentuma, amelyben minden mítosz összeomlik. A nő mítosza: a társadalomban már csak arra szolgál a nő, hogy érzéki izgalmat okozzon a férfitársadalomnak, személyi méltósága degradálódott; összeomlik a nemesség mítosza is: régi tradícióinknak már csak üres lárvája a filmben bemutatott nemesi réteg; a kultúra sem ment meg senkit, a legjobba-

kat az öngyilkossághoz vezeti; végül egy bizonyos vallás mítoszának is vége: a külső, babonás, formalista vallásosság karikatúrája a film. Egy új világ utáni sóvárgást kelt fel bennünk. Mert Fellini nem nihilista! Csak a mítoszokat töri össze. A nő, a nemesség, a kultúra, a vallás önmagukban megálló értékek, csak igazi valóságukat kell visszaállítani a lárvák helyébe.

Hallgassuk csak ismét magát Fellinit. A belga televízióban így nyilatkozott: « ...Az egyik pap így határozta meg az 'Édes élet'-et: — Amikor Isten csendje hull az emberekre! Ha most eltekintünk a kijelentés ünnepélyes, biblikus tónusától, azt mondhatnánk, hogy az 'Édes élet'-et így is lehetne szemlélni. Valóban, ebben a világban távol van Isten, hiányzik a szeretet. Állandóan a szeretkezésről beszélnek; Marcello folyton a nők után szalad, hogy szerelmet kolduljon, de ő maga üres, nem tud szeretetet adni. Tehát még az Édes élet is mélyen keresztény film... Mi is az 'Édes élet' drámai víziójának lényege? Összeomló világ, olyan társadalom, amelynek alapjai meginogtak és amelynek szereplői is tönkremennek... Mit látunk az 'Édes élet'-ben? Egy sereg szereplőt, akik minden további nélkül, minden megdöbbenés nélkül elfogadják a bűnt. Ezt a bűnnel szembeni magatartást tapasztaljuk ma már a legfélénkebb polgári családokban is. Úgy tűnik nekem, hogy a film egy olyan épületnek összeomlását meséli el, amelynek alapjai teljesen megrendültek... Az 'Édes élet' nem kétségbeesett film, mert ebben a világ iránti rokonszenvemet és szánalmamat fejeztem ki. Az 'Édes élet' teljesen többi filmjeimnek vonalában helyezkedik el... Azt mondták róla, hogy tulajdonképpen egy pert állít elénk. Igen, de ezt a pert nem a bíró készítette, hanem olyan valaki, aki cinkosa is ennek a világnak. Szereplőimet gyengédséggel, rokonszenvvel alkottam meg; talán éppen ez a filmnek legszebb vonása; az, hogy olyannyira felkaroltam szereplőit... ».

Fellini gazdag emberi és művészeti egyéniségét munkatársai próbálták meghatározni az egyik interjú alkalmával. Mi a legszebb tulajdonsága? — volt a kérdés. A feleletek között ilyeneket találunk: — Barátsága, szívélyessége munka közben...; ...őszinte

emberiessége...; ...képzelőtehetsége...; ...az a tehetsége, amellyel a valóságot átalakítja...; ...elbeszélő képessége...; ...emberi melegsége...; ...gyengédsége... És végül, feleségének, Giulietta Masinának a válasza: « Az, hogy ő Fellini... »

(1969)

Graham Greene — « katolikus regényíró »?

1927-ben tért át a katolikus hitre. « Katolikus » regényírónak szokták emlegetni, bár regényeiben összefolyik a bűn és az üdvösség, az ártatlanság romlása miatti megszállottság és a kegyelem utáni sóvárgás. Graham Greene egész fiatal korától kezdve a hitet valamiféle alaktalan, dogmákon túli életfelfogással társította.

Regényeit a legkülönbözőbb nyelvekre lefordították. A magyar közönségnek sem kell bemutatni. Hosszú ideig újságíró volt, a londoni *Times* igazgató-helyettese, utána a *Spectator* filmkritikusa. A háború után beutazta a világot, riportot készített Lengyelországról, Indokínáról, Afrikáról. Regényeinek színtere is legtöbbször egy-egy idegen ország; egyszer Mexikóban vagyunk, máskor Bécsben és ismét máskor az afrikai dzsungelben. Nemcsak « komoly » regényeket ír, hanem a detektívregényekhez hasonló « szórakoztató » történeteket is.

Greene nyugtalansága éleslátó realizmussal társul. « Elkötelezett » írónak vallja magát. 1955 óta, « Egy csendes amerikai » című regényével, mintha fordulat állt volna be magatartásában; a napi politika felé fordult és Amerika-ellenessége köztudomású lett. Nem rejtette el Fidel Castro iránti csodálatát sem. « Baloldaliságát » egyes katolikusok gyanakodva nézték. Mindenesetre, Greene katolicizmusa nem hasonlítható pl. Chestertonéhoz. A « Brighton Rock » Istene eléggé elüt « Father Brown »-étól. Chestertonnál a megbékélt konvertita humorával és optimizmusával állunk szemben, Graham Greene szorongása és nyugtalansága nem csitul el megtérése után sem.

François Mauriac írja a *Hatalom és dicsőség* francia fordításának előszavában: « A *Hatalom és dicsőség* egy angol katolikus írónak a műve, olyan íróé, aki áttért a katolikus hitre. Ez a regény valahogy mindig az otthontalanság érzetét kelti ben-

nem. Az igaz, hogy Graham Greene-nél megtalálom szellemi hazámat, a regényíró ismerős birodalomba vezet be. De minden úgy történik, mintha az ősi birodalomba valamiféle rejtett kertajtón hatolnék be, olyan bejáraton, amelyet nem ismertem, amelyet befutott a repkény. Követem a regényhőst, bújkálva az összehajló ágak alatt és egyszerre csak felismerem a régi park fasorát, ahol gyermekkoromban játszottam és azt a tölgyfát, amelynek törzsébe hajdani vakációm alatt bevéstem nevem kezdőbetűit... Graham Greene szinte úgy tört be az ismeretlen birodalomba, a természet és a kegyelem birodalmába. Semmiféle előítélet nem zavarja világszemléletét. Semmiféle eszmeáramlat sem fordítja el felfedezésétől, attól a titoktól, aminek kulcsát hirtelen megtalálta. Nincs előítélete; nem bélyegzi meg azt az embert, akit mi « rossz papnak » nevezünk. Azt mondhatnánk nincs semmiféle eszményi felfogása az életszentségről. Létezik a megromlott természet és létezik a mindenható kegyelem. Ott van a nyomorult ember, aki semmi magában; és ott van a titokzatos szeretet, amely megragadja őt nevetséges nyomorának és groteszk szégyenének mélyén, hogy szentet és vértanút teremtsen belőle ».

Graham Greene mindig megőriz egy bizonyos távolságot regénye szereplőivel szemben. A mi világunkról, nem a túlvilágról szól. De a katolikus olvasó könnyen észreveheti, hogy az itt a földön megélt pokol esetleg a mennyre nyílhat rá. Greene általában csak szuggerál, nem ad megoldást. Megelégszik azzal, hogy amikor leírja az emberek, a férfiak és a nők szenvedését, valamiképpen — akárcsak egy falon függő feszületre mutatva — felidézi Krisztus szenvedését. Gyakran összekeveredik a szeretet és a paráznaság, a szánalom és a felelősségtudat. Graham Greene megállapítja a kárhozat lehetőségét. Mivel a bűn külső megnyilatkozásai korlátoltak, általában a megszokott, gyakori formáival találkozunk regényeiben: alkoholizmus, házasságtörés, paráznaság, gyilkosság vagy öngyilkosság. De a szenvedés mindenütt jelen van, minden regényét átszövi. Egyik regényhősével mondatja: « ...Néha úgy tűnik nekem, hogy egyetlen úton jutunk el oda, hogy az emberi állapot egészével kapcsolatba kerüljünk: a szenvedés keresése és a szenvedés emléke útján.

A szenvedéssel részünk van a keresztény mítoszban... »

Itt ismét csak Graham Greene katolicizmusának kettőssége nyilatkozik meg. A szenvedés Krisztusra emlékeztet, avagy a keresztény « mítosszal » hoz kapcsolatba bennünket. Kétségkívül, hogy itt egyik regényhőse szól; de mindig nem láthatja az ember, hogy az író mennyire objektíválta önmagát hőseiben. Greene egyes hőseinél a szenvedés keresése szinte a mazochizmussal határos.

Egy dolog azonban kétségtelen: Graham Greene szánalmat érez a szenvedők iránt. A mai kor szörnyűségei, a háború, az erőszak, az éhség és a nyomor, a koncentrációs táborok világa nem egy modern írónak témát adott. Graham Greene annyira érzékeny ezekre az atrocitásokra, hogy a szánalom szinte a bűnbe hajlik át nála. Scobie, *A kezdet és a vég* című regény főhőse nem fél kijelenteni: « ...Ha az ember hajlandó lenne a teljes tisztánlátásra, együttérzését és szánalmát végtelenre tágítaná, egészen a csillagokig ». Greene, mint Scobie is, majd-majd megengedi azt, hogy « ha az ember teremtője képmása, akkor a gonosztevők is valamiképpen Isten képét tükrözik ».

Graham Greene nem tartozik a « jámbor » katolikusok közé. Mégis szinte egész életén keresztül faszcinálja, döbbenetben tartja a pokol gondolata. Végső soron ez a központi problémája: az Isten hallgatása, az Isten látszólagos tehetetlensége a rosszal szemben. Vagy más szóval az, amit az « Isten meghalt » kifejezés jelöl. Az « Isten meghalt » az emberek tudatában, avagy csupán az istenhit foszlányai maradtak meg, babonás félelemmel és torz vallási magatartással keveredve. Az Isten eltűntével az embereknek nincs már belső életük, hiszen létük éltető principiumától szakadtak el. És mégis, az Isten képére teremtett bűnös lélekben — mint sárba szórt törött tükördarabokban — felvillan még olykor valami isteni. Az emberek szinte természetesen követik el a bűnt, mintha nem is lenne szabadakaratuk; mégis a lelkiismeretük furdalja őket, és a bűntudat sokszor megszállottsággá és kétségbeeséssé növekszik. Isten szereti az embert; Isten kegyelme újjáteremtheti a bűn halálába hanyatlott lel-

ket is, mondja a hit. De mily nehéz ezt elfogadni! Mily nehéz hinni az Isten emberszeretetében! Mit tehet a kegyelem az olyan emberrel, aki csupán csak elemi biológiai szükségleteit kívánja kielégíteni, aki csak feltételes reflexek, ösztönös ingerek rabszolgája, de akinek fogalma sincs a belső életről és az Isten gyermekeinek szabadságáról? A mai ateizmus gyökere ez a materializmus. Mert az Isten szellem és csak az tudja őt valamiképpen megsejteni, akinek tapasztalata van a szellemi valóságokról. Ha sokak számára a szeretet egyet jelent a szeretkezéssel, és ha az öröm azonos a kéjjel, hogyan érthetnék meg Szent János szavát: « Isten szeretet »; milyen fogalmuk lehet nekik Istenről? Az a gyermek, aki apját nem ismerte, vagy akivel szülei kegyetlen mostohaként bántak, mire gondol, ha azt hallja: Isten a mi mennyei atyánk, jobban szeret bennünket, mint édesanyánk?

Graham Greene a modern emberi valóságot regisztrálja, a maga rettenetes sivárságában; az « Isten halála » miatt a lelki halálba hanyatlott ember kétségbeesését. S valahogy így — az Isten hiányát, a Szeretet és a boldogság hiányát hangsúlyozva — közvetve érezteti, hogy az ember nem lehet ember Isten nélkül. Úgy tűnik, hogy Graham Greene mindenekelőtt e negatív tanúságtétellel csatlakozik azokhoz a keresztény írókhoz, akik ebben az abszurdnak tűnő világban sem mondtak le minden reményről; azokhoz, akik hisznek az Isten « rettenetes szeretetének » hatalmában.

(1969)

François Mauriac halálára

(1885-1970)

1970. szept. 1-én éjjel párizsi lakásán elhúnyt François Mauriac. A nyolcvanötéves író nem tudta kiheverni a pár héttel azelőtt történt balesetet, a vállcsont-törést. Mauriac egyik utolsó képviselője volt annak a nagy írónemzedéknek, amely a XX. század első felében világirodalmi szintre emelte a francia költészetet és regényírást: Péguy, Proust, P. Valéry, A. Gide, P. Claudel, G. Bernanos, R. Rolland, Martin du Gard, Malraux... — még hosszasan folytathatnánk a sort... A felsoroltak közül már csak Malraux van életben. Mauriac egyben a modern « katolikus írók » egyik nagy képviselője volt. Igaz, ő maga visszautasította a « katolikus regényíró » címet, — jóllehet gyakorló katolikus volt —, mivel a kifejezés félreérthető. Jó regényíró akart lenni, — műalkotását szinte öncélnak tekintette (tehát nem valami katolikus ideológiát akart terjeszteni). De mivel katolikus keresztény volt, természetszerűen hitének is kifejezést adott műveiben. Ő maga vallotta a *Galigaï* utószavában: « a regény, jóllehet senkiről sem ad felvilágosítást (hiszen új világot teremt, a regényhősök az emberi élet típusait képviselik), megvilágítja magát az író személyét ». A keresztény író legjobban úgy szolgálja vallását, hogy jó műveket alkot.

François Mauriac 1885-ben született Bordeaux-ban. A janzenista szellemű polgári család, a délnyugati francia táj és a vidéki élet regényvilágának állandó ihletői. Az öregedő Mauriac híres *Bloc-notes*-jaiban (amelyeket még most júliusban is megírt a *Le Figaro Littéraire*-nek) de Gaulle alakján kívül leggyakrabban a Bordeaux-i gyermekévek emlékei tértek vissza. Mauriac az első világháború után már ünnepelt regényíró lesz; 1933-ban a Francia Akadémia tagja, 1952-ben pedig megkapja az irodalmi Nobel-díjat. Regényeinek alaptónusa sötét. Charles du Bos « gőzfürdőhöz » hasonlította az első Mauriac-regények atmoszféráját. A test és a szellem, a

bűn és a kegyelem drámai feszültsége teszi élet-ízűvé ezt a regényvilágot. Mauriac meg van győződve arról, hogy egy bizonyos « épületes irodalom » meghamisítja az életet. A katolikus kritikus, Charles du Bos állapítja meg: « A regényíró a teljes emberi életet dolgozza fel, ezt kell feldolgoznia... Ebben az élő anyagban nyüzsögnek a tisztátalan elemek is... A regényírónak az a feladata, hogy ennek az élő anyagnak, ezeknek a tisztátalan elemeknek, ennek a súlyos emberi valóságnak hiteles képét adja... ».

A *Tűzfolyam, Genitrix, A szerelem sivatagja, Sorsok, Thérèse Desqueyroux, Viperafészek, A fekete angyalok, A tenger útjai, A farizeus nő* — mind-mind az önző, képmutató, kapzsi emberi világot, a szenvedélyek és ösztönök « viperafészkét » leplezi le könyörtelen hitelességgel. Azt a világot, ahová nem hatolt be a kegyelem. De Mauriac művének jelentése kettős: baudelaire-i és ágostoni egyszerre. Hősei gyakran érzik a kegyelem hívását. Mauriac nem zárja ki sohasem a megtérés lehetőségét. Szerinte az ateista közelebb lehet Istenhez, mint a képmutató keresztény, akinek minden tette, minden szava Krisztus tagadása. A *Viperafészek* gyűlölködő, kapzsi és vallásellenes vénembere írja feleségének: « Te a nyolc boldogság mindegyikét megcsúfoltad, mindegyiknek az ellentétét prédikáltad ». Az ellenszenves főhős halála előtt ezeket veti még papírra feleségének, akit mindig gyűlölt: « ...Tudsz-e hinni nekem, Isa? Talán a te Istened nem is értetek, igazakért jött el, hanem miértünk. Te nem ismertél engem, nem tudtad, ki vagyok. Vajon kevésbé elrettentőnek mutatnak engem azok a lapok, amelyeket most végigolvastál? ...Ne hidd, hogy valami magas véleményt alkotok magamról. Ismerem szívemet, ezt a viperafészket: körülfonva és mérgüktől elárasztva is tovább ver e szív. Lehetetlen kibogozni ezt a viperafészket; karddal kellene azt szétvágni: "Nem azért jöttem, hogy békét hozzak, hanem kardot"... » A halálba induló főhős lassan-lassan felfedezi az evangéliumi igazságot. Felismeri, hogy Jézus nem az igazakért jött, hanem a bűnösökért. Sohasem késő, hogy megváltoztassuk életünket. A kereszténység nagyszerű paradoxona éppen abban van, hogy mindig lehetőnek

tartja ezt a pálfordulást. Mauriac regényeinek hitelességét (az élethez és a keresztény tanításhoz való hűségét) éppen az mutatja, hogy az üdvösséget egyszerre szükségesnek és elérhetetlennek tartja. Az ember nem tudja önmagát megváltani, nem szabadulhat a bűnök fojtogató viperafészkéből, szüksége van a Megváltóra.

Életútja felén nehéz megpróbáltatás érte Mauriacot. Súlyos betegségbe esett, amely a halál kapujába állította. Egy ideig azt hitték, hogy gégerákja van. Szerencsére nem volt rákos a daganat. Mauriac a halál pitvarában elmélkedik keresztény írói hivatásáról. Megfontolja azokat a vádakat, amelyeket keresztény barátai ajkáról hallott: világa túlságosan sötét, pesszimista, nem hagy elég helyet a megváltó kegyelemnek műveiben... Mauriac mindezt önmaga is érzi, szemrehányásokat tesz magának betegsége alatt. Amikor látja, hogy mennyire szeretik rokonai és barátai, milyen nagy gonddal ápolják és gondozzák orvosai, arra gondol, menynyien szerették, mióta a világon van. Nem is érti, hogyan alkothatott annyi « fekete angyalt », hogyan festhetett olyan sötét képet az emberi világról. Ekkor született meg benne a vágy, hogy megírja leggyengédebb, legkevésbé pesszimista regényét, a *Frontenac-misztérium*-ot. Az író napfényes, boldog gyermekkora éled újra a könyv lapjain.

1962-ben kiadott *Ce que je crois* (Amit én hiszek) c. könyvében Mauriac összefoglalta hitét. Igaz, már André Gide-nek írt válasza (*Isten és Mammon*, 1928), majd pedig *A keresztény szenvedése és boldogsága* (1931), vagy *Jézus élete* is világos hitvallás volt. De most az öregedő író végső számadást készít. Arra a kérdésre válaszol: « Miért maradt hűséges ahhoz a valláshoz, amelybe beleszületett? ». A könyv elején ezeket olvassuk: « Ifjúkorom óta feltettem magamnak azokat a kérdéseket, amelyeket az átlagos műveltségű szellemnek a természetfelettiben való hit felvet. Nevezetesen, mivel ez a modernizmus kora volt és én is olvastam Loisy abbé könyvecskéit, szembenéztem mindazokkal az ellenvetésekkel, amelyeket a történelmi kritika vet fel. Bevallom, ezeket az ellenvetéseket mindig egy bizonyos előítélettel tekintettem; azzal a szándékkal

vizsgáltam őket, hogy felülkerekedjek rajtuk. Állásfoglalásom előre meg volt határozva: nem annyira egy bizonyos vallást vagy Egyházat választottam, hanem Valakit, Akivel a vallás vagy az Egyház révén kapcsolatba kerültem. Nem mondhatom azt őszintén, hogy a katolikus Egyházat önmagáért szeretem. Ha nem hinném azt, hogy ez az Egyház kapta az örök élet igéit, egyáltalán nem csodálnám struktúráit, módszereit, sőt megbélyegezném történelmének bizonyos fejezeteit... Azért szeretem az Egyházat, mivel — részben éppen hibái következtében — érintetlenül megőrízte a rábízott hitletéteményt... és mivel az ő közvetítésével jutott el hozzánk egy bizonyos Ige, — nem mint egyszerű emlék, nem csak felidézett szó, hanem ma is élő és ható Ige: « Bűneid megvannak bocsátva »; « Ez az én testem, amely értetek adatik ». ...Ma már egyáltalán nem érintik hitemet az Egyház emberi struktúráira vonatkozó kritikák. Akár a múltat, akár a jelent szemlélem, a legvisszataszítóbb hibák is közömbösen hagynak, mivel szememben az Egyház azoknak az emberi eszközöknek összességét képezi, amelyeket a kegyelem felhasznál, hogy megtermékenyítse a lelkeket, mindazokat, akik a Rómánál felfakadó élő vízforrás felé fordulnak ».

François Mauriac élete vége felé közzétett Emlékirataiban (*Mémoires intérieurs* 1959, *Nouveaux mémoires intérieurs* 1965) is visszatért keresztény hitére és regényírói hivatására. Legteljesebben talán az *Új belső emlékiratok* epilógusában jellemzte önmagát. Befejezésül most ebből az epilógusból idézünk néhány bekezdést. Miután elmondta véleményét kortársairól, barátairól, felteszi a kérdést önmagának: « De te, te mit gondolsz önmagadról? ». Mindenekelőtt azt a rejtett erőt világítja meg, amely egész életművének lendítője, megtermékenyítője volt: a költészetet. Mit sem számít, hogy egyesek megtagadták tőle a költői nevet! És ezt a forrást egy még mélyebben fekvő kút, a kegyelem táplálta. « A két ihlet-forrás, a földé és az Istené, a két forrás összekeveredése tette életművem folyamát zavarossá ». A nagyközönség a katolikus írók közé sorolta. És ő maga is katolikusnak vallotta magát mindig. Szembenézett a bűn, a szenvedés és a halál rette-

netes titkával. Felmérte az ember elesettségét, de ugyanakkor megértette azt is, hogy az ember olyan teremtmény, amely képes az Istenre, képes Krisztusra. A keresztény csoda éppen abban áll, hogy Krisztus tagjai lehetünk, Krisztus élhet bennünk Lelke által, és hogy az isteni életre vagyunk hivatva. « Igaz — írja Mauriac — a kereszt borzalom az emberi természetnek, és én nem tettem mást, mint engedtem ennek a borzalomnak. És az is igaz, hogy az Egyház, amely meg akarja győzni, magához akarja vonni az embereket, nem szívesen hangsúlyozza a kereszt botrányát és esztelenségét, — főleg amikor a fiatalokhoz fordul, akik tele vannak vággyal és reménységgel... De én, amennyire visszaemlékszem gyermekkoromra, már akkor, amikor tele voltam vággyal, tudtam, hogy sehol sem elégülhet ki vágyam, a földön nem találok méltó tárgyat neki. Öntudatos életem hajnalától kezdve tudatában voltam ennek a gyógyíthatatlan elégtelenségnek, ennek az alapvető meghiúsulásnak. És tudtam, — nem valami elvont tudás révén, hanem életem minden pillanatában a testemben éreztem, — hogy én is halálra vagyok ítélve, és ez a végzet relativizálta mindazokat az értékeket, amelyeket a világ felkínált ». « Igaz, a kereszt botrányt és borzalmat kelt, — és ez a bitóra szegezett rabszolga, akit az embereknek imádniok kell, a természet számára gyűlöletes esztelenség. De már húsz éves koromban tudtam, mint ahogy ma is tudom, hogy e kereszt és minden egyes emberi sors között összhang van: ezt a megfelelést a Megtestesülés titka villantja fel mindazok számára, akik látni tudnak ».

Miután ismételten kiemelte, hogy mit jelent számára a bűnbánat szentsége és az Eucharisztia (az isteni kegyelem közvetítői az Egyházban), Mauriac Bernanos és Szent Teréz szavait idézi: « Minden kegyelem ». « Minden úgy tűnik, hogy Valaki felhasználta az öröklés és a környezet által nyújtott elemeket, hogy egy minden létezőtől különböző, egyedülálló lény sorsát formálja meg szeretettel. Minden kegyelem: ez azt jelenti, hogy Isten mindent felhasznál, még a középszerűt, a közönségest és a legrosszabbat is — főleg talán a legrosszabbat, amint ez kitűnik Magdolna történetéből, aki min-

denkinél jobban szerette az Urat, mert neki többet bocsátott meg, mint bárki másnak ».

Mauriac hitt abban, hogy Isten szerette őt. Hitt abban, hogy Isten annyira szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda érte. Erről a hitéről tanúskodott és tanúskodik életműve *.

(1970)

* Lásd még Julien Green jellemzését, Mauriac-ról tartott akadémiai székfoglalóját (az itt alább közölt Green-esszében hosszabb idézet a székfoglalóból).

Bertrand Russell halálára

(1872-1970)

A világhírű matematikus és filozófus, Bertrand Russell, 97 éves korában elhúnyt. Érdekes, hogy 1950-ben az irodalmi Nobel-díjat ítélték oda neki, jóllehet szorosabb értelemben vett irodalmi tevékenysége saját megítélése szerint is sokkal jelentéktelenebb volt, mint matematikai-filozófiai műve. Philippe Devaux érdekesen jellemezte ezt az ellentmondásos egyéniséget pár évvel ezelőtt írt tanulmányában (Bevezető Alain Wood franciául megjelent Russell-életrajzához: *B. R., le scepticisme passionné*, Payot, Paris, 1965): « A szkeptikusok igazságának legszenvedélyesebb keresője, a pacifisták legkihívóbb harcosa, a legvitatottabb filozófus, a legerkölcstelenebb moralista, a legkíméletlenebb bíró, a leglázadóbb puritán, az intellektuális bátorság kimagasló példája, a legrombolóbb humorista, a legbeszédesebb félszeg, a politikusok világának legérdektelenebb politikusa, végül, de nem utolsó sorban, korunk legmarkánsabb egyénisége ». Russell életműve valóban csodálatos vitalitásról és az intellektuális adományok pazar gazdagságáról tanúskodik. A halálát követő napokban a képeslapok felidézték ennek a századot átfogó életnek érdekes epizódjait: láthattuk szüleinek és négy feleségének arcképeit: egy másik lapon két gyermekének meséskönyvet mutogat, egy következőn a 88 éves lord a tiltakozókkal a hadügyminisztérium előtt törökülésben látható, egy következőn a Trafalgar-téren a béke-tüntetőknek beszél, majd Wales-i villájának parkjában sétál...

Még az első világháború előtt, 1910-13 között (Whitheaddel) közzétette *Principia Mathematica* c. művét, amely a logikai pozitivizmus alapvető munkája lett. Az első háború után egyre szélesebben kibontakozott a logikai analizisre és a formalizálásra alapozott pozitivizmus, amely előbb főleg angolszász országokban hódított tért, de ma már — részben a strukturalista módszerek széles alkalmazása

folytán — « világmozgalommá » lett. Russell maga (*A nyugati filozófia története*-ben) abban látja a modern analitikus empirizmus jelentőségét, hogy határozott, egyértelmű (« tudományos ») válaszokat ad olyan problémákra is, amelyeket a metafizika « ködbe burkolt »; olyan területeken is az igazság fokozatos megközelítéséhez vezet, ahol a régi filozófusok az előítéletektől, félreértett erkölcsi követelményektől vezetve « mennyből-küldött » intuíciókra vártak és misztikát kevertek az igazság érdek nélküli kutatásába. Russell a logikai analizist az emberi tevékenység egész szférájára ki akarta terjeszteni, bár elismerte, hogy vannak olyan « végső értékproblémák » (bizonyos etikai kérdések,) amelyeket az ember inkább csak « érez », de természettudományos módszerrel nem « tudhat ».

Russell világnézeti, etikai magatartásának megítéléséhez ismernünk kell azt a környezetet, amelyben nevelkedett. Viktoriánus nagyanyja szigorú puritán szellemben nevelte a gyermeket; ennek ellenhatása volt később az etikai felfogásában és gyakorlati magatartásában (nemi szabadosság, házassága) mutatkozó teljes liberalizmus. A *Boldogság meghódítása* c. könyvében teljesen el akarja tüntetni a bűn fogalmát, amelyből — szerinte — a félelem és önmagunk gyűlölete fakad. Hogy az ember megmeneküljön, egy dololgra van szüksége: meg kell nyitnia szívét az örömnek; fel kell emelnie tekintetét és bátran kijelenteni: « Nem! nem vagyok szegény bűnös; olyan lény vagyok, aki hosszú, fáradságos út után végre felfedezte, hogyan használhatja értelmét és hogyan juthat el a teljes szabadságra és az örömre, hogyan élhet békében önmagával és így embertársaival ». Érdekes epizód: a szexualitással, házassággal és válással kapcsolatos szabados elvei miatt 1940-ben New York állam legfelsőbb bírósága semmisnek nyilváníttatta az egyik kollégium filozófiai katedrájára való kinevezését: azzal vádolták, hogy a házasságról alkotott felfogásával az erkölcstelenséget terjeszti (az ügyész « gyalázatos erkölcstelenségre képes semmirekellőnek » nevezte). Russel művében az etikai problémák döntő helyet foglalnak el. Főleg az ember boldogságának, az emberiség boldogulásának útját kereste. Ezért

tiltakozott a háborús kegyetlenségek ellen és hívta fel a figyelmet minden módon az atomveszélyre.

Önéletrajzában írja: egész életén át hármas szenvedély fűtötte: a szeretetet-szerelmet kereste, mert a szerelmi közösségben valamiképpen az égi boldogság misztikus előízét látta; szenvedélyesen törekedett a teljes igazság megismerésére; és szinte elviselhetetlen szánalmat érzett a szenvedő emberiség iránt. Ugyancsak önéletrajzában írja le, miként veszítette el keresztény hitét. Nagyapja anglikán volt, nagyanyja a skót presbiteriánusokhoz tartozott, majd lassan unitárius lett. Russell maga is, nagyanyja hatására 15 éves koráig az unitárius hitet vallotta. A válságos kamasz-korban módszeresen kétségbevonta és felülvizsgálta a keresztény tételeket. Hosszú órákat töltött vívódással: egyrészt nem akarta egyszerűen átvenni ősei hitét, másrészt szenvedett attól a gondolattól, hogy elvesse azt. Úgy érezte, hogy igen boldogtalan lesz, ha nem fogadja el Isten létét, a szabadakarat és a halhatatlanság tanát. Ugyanakkor igen gyengéknek találta azokat az érveket, amelyekkel ezeket a tételeket bizonyították. Mindegyiket gondosan megvizsgálta. A szabadakarattal kezdte és a materialista determinizmusnál kötött ki; majd a halhatatlanságban kezdett kételkedni. Még érezte azt, hogy a teljes materializmus képtelenség. Csak két év múlva vetette el az örök élet gondolatát. Végül az Isten létét kérdőjelezte meg. Eleinte nem tudott mit kezdeni az « első ok »-kal, nem tudta megcáfolni az okság elvét. De 18 éves korában, mielőtt Cambridge-be ment volna, elolvasta Stuart Mill önéletrajzát. Ebben igen megragadta az a részlet, ahol az apa megmagyarázza fiának, hogy a « Ki teremtett? » kérdésre nincs felelet, hiszen ez azt a másikat veti fel: « Ki teremtette Istent? » « Ez arra késztetett — fűzi hozzá Russell —, hogy elvessem az 'első okot'; így lettem ateista. A vívódások eme hosszú korszakában sokat szenvedtem; de miután teljesen elveszítettem a hitet, döbbenve állapítottam meg: teljesen boldog voltam, hogy likvidáltam ezt a kérdést ».

Az ember döbbenve és értetlenül olvassa ezt a szakaszt a nagy gondolkodó önéletrajzában. Döbbenve és értetlenül, hiszen az emberi élet értelmét

meghatározó állásfoglalásról van szó. S a döntő lépés olyan banálisan hamis érvelésre, szofizmusra támaszkodik! Egy interjú alkalmával Russellt kikérdezték a vallásról alkotott felfogásáról (*B. R. speaks his mind. Ma conception du monde,* Coll. « Idées » NRF, 1962, 21kk.). Itt is utal arra, hogyan veszítette el hitét, majd azt hangsúlyozza, hogy a vallás sok bajt okozott az emberiségnek, mivel mintegy szentesítette a türelmetlenséget és a gyűlöletet. Főleg Európában pusztított az intolerancia. Russell szerint az egyházakban érvényesülő vallásosság eltereli a figyelmet a lényegről. (Gondolhatjuk, miféle vallásosságot vésett a fiatal Russell lelkébe a puritán, unitárius nagymama!). Végül a filozófus kijelenti: meg van győződve arról, hogy mindannyian megsemmisülünk a halálban, hiszen semmi érvünk sincs arra, hogy a szellem továbbéhet, ha a test szétbomlik. És a könyv végén, az emberiség jövőjéről nyilatkozva mégis optimista: a szabad, erős és értelmes emberek boldog világának vízióját csillantja fel; majdnem azt mondanánk, a próféták által megjövendölt, a Krisztus által meghirdetett eszkatologikus Istenország képét. Különös optimizmus! Ha a túlvilági életben nem reménykedünk — ha az emberiség utolsó generációjának kimúlásával a semmibe hull alkotásunk is —, nem utópia ez a szép új világ? Avagy Bertrand Russellben mégiscsak élt valami a keresztény reménységből? Sajnos, az a boldog világ, ahol mindenki a másik boldogságát keresi és munkálja, csak vágyálom mindaddig, amíg a valóban létező bűntől nem szabadít meg bennünket az Üdvözítő.

(1970)

Marcel Proust Isten előtt

(1871-1922)

Július derekán Párizsban megnéztem az író születésének centenáriumára rendezett kiállítást: « Proust és kora ». Az egyes termek (kosztümök, fényképek, bútorok, levelek, kéziratok, stb.) felidézik a századforduló szalonjainak hangulatát, emlékeztetnek Proust rokonaira, barátaira, kortársaira; bemutatják a gyermek, az ifjú, majd az alkotó és világhírű író életének fontosabb mozzanatait, kapcsolatait, sikereit. Az egész kiállításon talán csak egyetlen vitrin utal Proust-nak a valláshoz való viszonyára: annak az előszónak a kézirata, amelyet Proust a csodált mester, John Ruskin *Amiens-i Bibliá*-jának fordítása elé írt. Ez a fordítás alkalmat adott az írónak arra, hogy tanulmányozza a Bibliát, az evangéliumokat. Ruskin szövegéhez számos jegyzetet készített, amelyek az Ószövetség különböző könyveire hivatkoznak. Az angol író nyomán Proust úgy véli, hogy a Biblia « ma is reális, időszerű mű »; « többet találhatunk benne, mint ízes archaizmusokat és kíváncsiságunkat csiklandozó érdekességeket » (Bevezetés az *Amiens-i Bibliá*-hoz).

Természetesen, igen nehéz egy regényíróról olyan kiállítást rendezni, amely hű képet ad róla és koráról. De ha magát a művet, *Az eltűnt idő nyomában* c. folyamregényt olvassuk — és elsősorban ez a regény tárja fel Proust belső világát, életszemléletét —, akkor is igen kevés utalást találunk vallásra, hitre. Istenről úgyszólván sohasem beszélt; a túlvilági élet (halhatatlanság) gondolata is csak itt-ott jelenik meg a « semmi » kísértésétől kísérve. A belső élettel kapcsolatos értékeinkről írva pl. így kételkedik: « Talán elveszítjük ezeket is, talán eltűnnek, amikor visszatérünk a semmibe ». Vagy amikor az agy sérüléseinek kapcsán gondol a túlvilági életre, akkor is ezt a pesszimista hangot üti meg: « Bármit mondjanak is a túlvilági életről, az agy felbomlása után is folytatódó életről, megjegyzem, hogy az agy minden sérülésének megfelel egy töredék-halál ».

Néha összekapcsolódik a két gondolat: a megsemmisülés gondolata és valamiféle halhatatlanság megsejtése. « Talán a semmi vár ránk és minden álmunk csak illúzió... »; s nyomban hozzáfűzi — mert érzi, hogy a zenében van valami halhatatlan —, « hogy ha a lényünkbe testesült zenei motívumok velünk együtt eltűnnek, ez a halál kevésbé keserű és dicstelen, s talán kevésbé valószínű... » Marcel Proust paradox módon egyszerre materialistának és spiritualistának, csak az érzéki valóságot igenlő és ugyanakkor a belső életet szomjazó írónak tűnik. Georges Cattaui írja: « Úgy tűnik, hogy a *Megtalált idő* szerzője számkivetése mélyéről megpillantott bizonyos ágostoni igazságokat... ». Cattaui a virágzó galagonyabokrok előtt álló fiatal elbeszélőt — a virágzással szinte azonosuló, szemlélődő Proustot — ahhoz a misztikushoz hasonlítja, akiről valahol Jacques Maritain beszél: Proust mozdulatlan és szeretettől áttüzesített magatartása a misztikus megismerés magatartásához hasonlít. Proust annyira ráfeledkezik a most kibomló teremtésre, a virágbaboruló galagonyákra vagy az angyalokra emlékeztető virágzó cseresznyefákra, hogy ebből a természetes szemlélődésből egészen könnyen az Isten — a Teremtő — szemléléséhez lendülhetne át. De — úgy látszik — Proust nem tette meg ezt az ugrást. Számára elég volt ez a világ, maga a teremtés; Isten távol van írói világától. Mégis, ha nem is nevezi meg, Isten valamiképpen jelen van művében. A teremtés iránti tisztelettel sejteti ezt a lefátyolozott jelenlétet. Nem hiába akarta az *Eltűnt idő*-nek ezt a címet adni: *Adoration perpétuelle* = « Örök imádás ».

Proust mindenekelőtt a « Szépség vallását » tette magáévá. Csakugyan, amikor pl. Ver Meer *Delfti látkép*-éről vagy a Vinteuil-szonátáról ír (ez a szonáta több dallam és motívum egybeolvasztása: Schumann, Wagner, C. Frank..), szinte vallásos áhítatba, extázisba merül. Proust már a század végén olvasta Robert de la Sizeranna könyvét: *Ruskin és a Szépség vallása.* Később a katedrálisok és Velence szerelmesét, magát Ruskint tanulmányozza. Az angol irodalom- és művészettörténészben két vonás izgatta Proustot: a tárgyszerű ismeret és a Szépség imádata, ahogy ez *A meggyilkolt templomok emlékére*

c. tanulmányából is kitűnik. « Nem mondta-e Ruskin, hogy minden sziklafajt, minden talajfélét, minden felhőformát geológiai és meteorológiai alapossággal kell megvizsgálnunk és tanulmányoznunk? », — kérdezi Proust említett tanulmányában. S ugyancsak ebben olvassuk: « Ruskin életének állandó és legfőbb tárgya kétségtelenül a Szép imádata volt ». Proust — bármennyire is a fogható, érzékelhető szépségekhez tapadt — nem keverte össze az esztétikai gyönyört magával a Szépséggel. Most idézett tanulmányában figyelmeztet: « A szépséget csak úgy szerethetjük termékeny szeretettel, ha nem elégszünk meg az általa nyújtott esztétikai gyönyörrel ». Úgy kell szeretnünk a Szépet, mint valami rajtunk kívül reálisan létező valóságot, önmagáért; s ez végtelenül fontosabb, mint az általa nyújtott gyönyör. Irodalomkritikusok itt rámutatnak Proust kétségtelen platonizmusára. Sőt egyesek párhuzamot vonnak Proust szépségimádata és Keresztes Szent János misztikája között. Egy dolog bizonyosnak tűnik: a Művészet, a Szépség volt Proust számára a valláspótlék, mint annyi modern író és művész számára. Helyesen jellemzi őt legjobb magyar ismerője és konzseniális fordítója, Gyergyai Albert: « Proust célja és becsvágya nem formai, nem módszerbeli, nem a 'belső monológ', nem a 'szimultanizmus', nem a külső, 'magatartásbeli' vagy a 'belső' lélektan érdekli, hanem a művészet és az élet bonyodalmas viszonyának, a művészet valóságának, a magán-ember s az alkotó egyéni kapcsolatainak problémája. A művészet Proust szemében, mint vallás a hivőkében, élet és halál kérdése: semmit sem lát fontosabbnak, igazabbnak, érdemesebbnek, ennek áldozza életét, legjobb énjét, minden erejét, mivel ebben is látja életének tartalmát, s ettől várja szívének és értelmének megvilágítását » (Gyergyai, Előszó az *Eltűnt idő*-höz).

Proust élete és sorsa az irodalmárok és pszichológusok tömegét foglalkoztatta az elmúlt fél évszázad során. A híres orvos, a katolikus Adrien Proust és az elzászi zsidó bankárcsaládból származó Jeanne-Clémence Weil gyenge egészségű, végtelenül érzékeny fiának élete hálás terület a lélekelemzés számára is. (Ismeretes a fiatal Marcel anyjához való affektív kötöttsége és a felnőtt Proust szexuális

eltévelyedése). Az író ferde vonzalmai — áttételesen — hangot kaptak az *Eltűnt idő*-ben. Kétségtelen, hogy Proust erkölcsi életét is figyelembe kell vennünk, amikor a valláshoz, Istenhez való kapcsolatát vizsgáljuk. Anélkül, hogy most részletekbe bocsátkoznánk, megállapíthatjuk: Proust művében jelen van az érzéki vágy, a féltékenység, a gőg, az eltévelyedett szexualitás szenvedélyeinek minden fajtája. Hőseit az örök emberi szenvedélyek naggyá teszik, ugyanakkor érezzük rabságukat, nyomorukat is. Marcel szeretete anyja és nagyanyja iránt, Swann szerelme Odette iránt, Vinteuil és leánya, az elbeszélő és Albertine érzelmi kapcsolata arról tanúskodik, hogy a szeretet-szerelem a legnagyobb erő világunkban, de arról is, hogy milyen pusztításokat végezhet a kisiklott szenvedély. Proust világa — hőseinek eltévelyedése ellenére is — erkölcsi világ. Ennek a negatívumaival is erkölcsi jóra intő univerzumnak arra a belső világosságra lett volna szüksége, amelyet Szent Ágoston fedezett fel. Proust hősei tele vannak bűntudattal, szinte ördögi végzet rabjai, szenvedélyeik passzív elszenvedői; a szabadulás reménye csak néha csillan fel a tudattalanban; csupán az emlékezés sejtet valami elveszett paradicsomot és csak a művészi extázisban tör be ebbe a világba a halhatatlanság fénye. Lamartine versét Proustra is alkalmazhatjuk: « *L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux* », — az ember, ez a bukott isten, emlékezik az égi boldogságra. De jegyezzük meg még: Proust bukott istenei vagy angyalai lesütött szemmel járnak, szégyenkeznek. Tudatában vannak bűnüknek; tehetetlenségből és nem dacból elégszenek meg a földdel. Helyesen emelte ki Henri Massis: « Gide-től eltérően Marcel Proust tiszteletben tartja a rossz és a jó fogalmát, amikor körről-körre a pokol mélységére vezet le bennünket. A prousti világ nem rombolja le erkölcsi univerzumunkat. Proust elfogadja ennek az univerzumnak a törvényeit, vagy pontosabban: *nem tagadja* ezeket a törvényeket ».

Mindez áll Proust istenhitére is. Ő nem ateista, még kevésbé antiteista, mint nem egy modern író. Proust diszkrét a vallás, az egyház tényeivel kapcsolatban. Tisztelettel beszél vagy hallgat hitről, vallási meggyőződésről. Távol áll tőle a korában oly di-

vatos gúny, antiklerikalizmus, a támadás vagy a kihívó tagadás. Nem Voltaire, Sade vagy Sartre fajtájából való. A művészet számára nem az Istenhez vezető út; de a Szép nem helyettesíti egyszerűen Istent, pontosabban: nem *zárja ki* Istent. A pillanatnak él, az időben fedezi fel az örökkévalóságot, de ez nem helyettesíti Isten örökkévalóságát. A művész által elért örökkévalóság (az emlékezés révén « megtalált idő ») rányithat az isteni örökkévalóságra. Egy bizonyos várakozás, a kinyílás lehetősége jellemzi Proust művét. A távollévő Isten rejtetten mégis csak jelen van. Miként ő maga a festészet és a művészet ritka alkotásaiban megsejti az örökkévalóságot, ugyanúgy saját regénye is « bevezetés » lehet a metafizikához ill. a teológiához. Proust művéről egyik legjobb modern kritikusa, George D. Painter ezeket a sorokat írta (Painter a *Recherche* nagy témáit tanulmányozta): « Az eltűnt idő keresése az örök élet, az erkölcsi nemesség, az üdvösség keresése; sőt azt mondanám: Isten keresése. Azt mondották, hogy Isten 'teljesen távol van' Proust művéből, pedig valójában mindenütt jelen van ». Ha nem is fogadjuk el ezt a két szélsőséges véleményt (Isten teljesen hiányzik, ill. mindenütt jelen van), igazat adhatunk A. Camus-nek, aki a középúton haladva a *Fellázadt ember*-ben ezeket írja: « Volt, aki azt állította, hogy Proust világa Isten nélküli világ. Ha igaz ez az állítás, nem azért igaz, mivel ebben a világban sohasem beszélnek Istenről, hanem azért, mert tökéletesen zárt világ akar lenni és az ember örök arcát akarja megalkotni. A *Megtalált idő* ambíciója nem más, mint az Isten nélküli örökkévalóság. Ebből a szempontból Proust műve az ember legvakmerőbb és legjelentősebb vállalkozása, hogy felülmúlja halandó állapotát. Bizonyos szempontból ez a művészet a teremtményt választja a teremtővel szemben ».

Mindenesetre, Proust mindig meghagyott egy titkos helyet nem az « ismeretlen Istennek », hanem a távollévő Istennek: sohasem zárta be teljesen az ajtót az esetleg kopogtató Vendég előtt.

(1971)

Németh László, avagy a « céltalan üdvösség »

Az író 70. születésnapjára

Németh László gazdag, sokrétű életművének felmérésével még adós a magyar kritika. Vekerdi László könyve az íróról az « Arcok és vallomások » sorozatban (Szépirodalmi, 1970) jó eligazítást ad annak, aki a műveket el akarja helyezni az életrajzi adatok keretében. Egyébként ezt az elhelyezést maga Németh is megkönnyíti. *Negyven év* c. pályatörténete (a 18 kötetre tervezett összegyűjtött munkái élén), — amelyet eredetileg Gabriel Marcel tájékoztatására szánt; az egyes kötetek elé írt régi és újabb bevezetők; különböző vallomások és műhelytanulmányok jelzik azt, hogy Németh maga hogyan látja pályáját, életművét.

Figyelemreméltó az *Új Látóhatár* tavaszi ünnepi száma, amelyben neves szakemberek tisztelegnek a 70 éves író előtt; különböző szempontokból megvilágítják arcát, elemzik az életmű egy-egy aspektusát. De amikor ezt a számot olvastam, feltűnt, hogy a tanulmányírók nem foglalkoznak Németh László hitével, vallási felfogásával. Pedig ő maga erről is vallott a « vallásos nevelés » ürügyén. Ez a több mint félszáz lapnyi tanulmány a *Kiadatlan tanulmányok* (= K.t.) II. kötetében jelent meg (Magvető, 1968). Vekerdi kifejezése szerint (i.m. 305) ez az esszé « egy vallás és isten nélküli 'teológia' alapelveit foglalja össze nagy, súlyos gondolattömbökbe ». Szerintem a kérdéses esszé a némethi életmű kulcsát adja kezünkbe. Sejtésem nem túlzás; maga Németh is fontosnak tartja vallomását, amint ez magából a tanulmányból kiderül. A vallásos nevelés problémáját felvető fiatal asszony kérdéséből és a történetfilozófus Toynbee egyik tanulmányából kiindulva a maga számára is tisztázni akarja azt a kérdést, amely pályája elejétől kezdve nyugtalanította, és amelyet különböző írásaiban érintett ugyan, de el nem mélyített. A fiatal asszony közli az íróval,

hogy « ő maga nem hisz Istenben, de a gyerekeit azért vallásosan akarja nevelni, hogy igazi kultúremberek legyenek ». A Toynbee-tanulmány « a tudományban szárnyat bontó ész s a vallás hatalmában maradt érzések közt támadt » meghasonlásból keres kiutat. Az angol történetfilozófus (a reá jellemző szinkretizmustól vezetve) « a négy nagy egyetemes világvallás, a keresztény, a mozlim, hindu és buddhista összefogásával, a bennük levő lényeges elemek hangsúlyozásával, igyekezne a vallásos érzést életre delejezni, s ezzel kialakuló világcivilizációnkat az elsivárosodástól megmenteni ». A kérdéses tanulmány az ész és a szív kibékítésével, a tudományos világnézet és a « vadember » igényeinek összeegyeztetésével foglalkozik. Németh előtt nem új ez a probléma. Alkatánál fogva, felvilágosult protestáns mivoltából eredően megélte az ész és a szív feszültségét; tudománytörténeti érdeklődése s orvosi praxisa is a tudomány és a vallás modernkori konfliktusa felé fordította. Egyébként Németh mindjárt a saját élete példájával illusztrálja a problémát. Amit a tanítónő és Toynbee akar, amiről ők beszélnek, nemcsak mint problémát ismerem, hanem belülről is; ha jól meggondolom, *ez az életem rövid története* » (K.t. II, 313; az aláhúzás tőlem).

Németh László szülei vallástalanok voltak. A gyermekkor vallásos nevelése tehát nem hagyott mély nyomot lelkében. « Ady figyelmeztetett rá, — írja —, 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 'elhívés' elleni borsódzásomban » (u.o.). Az Ady-ra való hivatkozás fontos. Ha elolvassuk az 1936-ban megírt esszét « A teológus Ady »-ról (*Művek, Két nemzedék,* 61 skk), észrevehetjük, milyen mélyen rezonált a fiatal Németh a « hitetlenül hivő » költőre. Már itt arra a szokratészi belső Hangra hivatkozik (e belső « démon » hangja lehet a lelkiismeret szava, vagy valami belénk írt örök törvény), amelyet most elemzett tanulmányában is a vallásos ösztön

legősibb elemének jelöl meg: « 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 Platónban is megtaláltam a *foné tisz daimonioszt,* amelyre Szokratész mint tettei irányítójára hivatkozik » (K.t. II, 315). De az 1936-os Ady-tanulmányban arra is felfigyelhetünk, menynyire azonosítja magát Németh a « teológus » költővel. Mintegy végkövetkeztetésként írja: « 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 benne. A protestantizmus óriás lépés: Isten emberbeköltözésében. Az egyházat, díszt, túltagolt túlvilágot ez a költöztetés bontotta le. Adynál az Isten annyira az emberben van, hogy tulajdonképp nem is láthatjuk őt magától... S ha Kálvin: eleve elrendeltnek tartotta az üdvözülést; Adynál: az üdvözülés *egy* ajándék az élettel: akiket megszáll, azokat kényszeríti is » (*Két nemz.* 65). Németh Lászlónál is ennek a « laikus protestantizmusnak » a nyomait fedezhetjük fel.

Az író maga megjegyzi, hogy régebbi drámáit « az elkárhozottság műfajaként » definiálta. Hősei az elkárhozástól rettegnek. Vallásos életük kín és vívódás; egy *ügy* megszállottjai. Követik a Hangot, de a szelíd tanácsadó végülis zsarnoki hatalommá változik. *Az Emberi színjáték* Boda Zoltánjának élete is a kínos üdvözülés — az igaz Isten nélküli üdvözülés útját illusztrálja. Volt egy idő, amikor Németh is ezen az úton járt. « A Hang, mely kezdetben mintha csak bölcs turista vezető lett volna..., egyre inkább rettenetes ószövetségi úrrá lett, aki elpusztította szépen indult társas-életemet, gyötrelmek sorozatává tette pályámat, elválasztott kortársaimtól, s mélységes magányom társául csak bukásom, sőt nevetségességem tudatát hagyta meg. S ugyanakkor ez az úr sohasem lett az Úrrá, nem volt Személy, akivel zsörtölődni, akihez fohászkodni lehetett, csak a nevetvesztett ösztön volt, kérlelhetetlen irány, kategória, amely nekimászatott a falnak s eldobatta

velem az ősi turistabotot: a bölcsességet... » (K.t. II, 316). Ezekben a nehéz években Németh visszamenekült a hivő korba, « fényesebb életek »-be « tette át magát »: VII. Gergely-ről és Husz Jánosról írt drámát. « Mennyivel könnyebb volt az ő szívükkel égnem, s könnyebb az ő nyelvükön szólnom, mint a magamén! » (u.o.).

A vásárhelyi évek fordulatot hoznak. Németh egyre kevesebbet « teologizál » és egyre jobban belefúrja magát az újkor szellemtörténetébe. Az utolsó négy évszázad a fokozódó szekularizálódás és elvallástalanodás folyamata. A természettudományos haladás egyre inkább kiszorítja a vallásos hitet; az ember felnőtté lesz, a « vadember » kultúremberré válik. Németh László — ha lehet ezt mondani — valamiképpen az emberiség modern elvilágiasodásának folyamatát futja be: tíz nehéz év során kialakítja sajátos filozófiáját, amely helyettesíti a vallást.

Melyek ennek a pótvallássá lett filozófiának főbb vonásai? Mindjárt előrebocsátjuk, hogy Némethnél valamiféle eklektikus életbölcsességgel találkozunk: Szokratész és Plátón, Buddha s a taoizmus, meg valamilyen racionalista etikává higított kereszténység ötvözete ez a filozófia. A lénye mélyén meghúzódó vallási ösztönt, vagy érzést Németh a *pietás* szóval jelöli. Ez « egy árnyalattal talán melegebb » a magyar áhítatnál. Az író ismét csak Adyra és a régi görögökre hivatkozik: Annak, akiben él a pietás, a világmindenség tisztelete és ebből a tiszteletből fakadó borzongás, annak « a valóság nem valami kész dolog, hanem részleges megvalósulás, amelyet — hogy egy Adyra emlékeztető kifejezést használjunk — a « Szent Lehet » alázatos kultuszában tovább segít teremteni. Ez a 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 fellebbezés lehetősége, a remény, hogy ez a végzet szóbaáll velünk, megszelidíthető — ami az Altamira barlang mágiától a keresztény imáig annyi vallásos szertartás létrehozója volt » (K.t. II, 323-24).

Az ember tehát teremtésre hivatott; a szent lehetőségeket valóra kell váltania; « kihúzni a világból egy szebb, magasabb világot ». Az élet feladat

és nem csupán adottság. Önmagunkat és a világot be kell fejeznünk; önmagunkból azt kell kicsiholnunk, ami új, ami magasabb. A « Lehet »-nek ebben a vívódásában vezérel bennünket az erkölcs, amelynek kialakítását, a szoktatástól egészen a « beivódott szokásokig » a nevelés segíti elő. A külső regulációk és a belső Hang együttes hatására vívja meg az ember üdvösség-harcát, amely nem más, mint az érvényesülési ösztön kibontakoztatása, szublimálása. Mindez személyes Isten, kinyilatkoztatott erkölcsi normák és főleg kegyelmi segítség nélkül.

Németh Lászlónak sokszor szemére vetették — más-más összefüggésben —, hogy utópiákat alkot, vágyálmokat kerget. Életbölcsessége talán jó magánhasználatra, de csak az gondolhatja, hogy ez a fajta « vallásos nevelés » eredményre vezethet, aki zárójelbe teszi a világunkban pusztító rosszat, a rosszrahajlást és a bűnt. Az ártatlan « vadember » idillje, valamiféle naív rousseauizmus képe ködlik fel Németh cikke olvasásakor. Camus vetette fel a kínzó kérdést: « Hogyan lehetünk szentek Isten és kegyelem nélkül? » Ez a humanista Németh problémája is. Megoldása egyáltalán nem tűnik kielégítőnek. Még jó, hogy legalább számára kínál ez a « céltalan 'üdvösség' » — a kegyetlennek látszó élet telében — némi ragyogást: annak az örömét, hogy önmaga fölé emelkedik, és a sugárzás örömét, « azt, hogy ami bennünk ég, valahogy az egész világon végigrezeg » (K.t. II, 338).

Németh László nem ad nevet Istenének (ha megneveznénk, inkább az ószövetségi próféták Jahvéja lenne, mintsem Jézus Atyja); nem hisz Jézusban, az Üdvözítőben (Jézus legfeljebb csak egy bölcs próféta Szokratész és Buddha mellett); nem reméli az örök életet. Vallás helyett filozófia, imádkozás helyett írás... De miért minden erőfeszítés, ha végül úgy sincs üdvösség, nincs önmegváltás? 1965-ben megírt pályatörténete végén Albert Schweitzer Bach-könyvére hivatkozik: « Bach nem embereknek, Istennek komponált ». Majd Németh hozzáfűzi: « 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 ben-

nünk is a 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 ».

(1971)

Weöres Sándor versei

A tavalyi év magyar könyvkiadásának legjelentősebb eseménye kétségkívül Weöres Sándor egybegyűjtött írásainak megjelenése *. A két kötet — több, mint másfélezer lap — Weöres verses és prózai munkáinak nagy részét tartalmazza. A versek közül kimaradtak azok, amelyek a kötetekbe felvett darabok variánsai vagy rokonai, vagy amelyeknek egyes motívumait más versekbe építette be a költő. A tanulmányok, cikkek, kritikák is kimaradtak, csupán Weöres bölcsészdoktori értekezése, *A vers születése* került be az 1. kötetbe: ez a páratlanul érdekes, Weöres alkotására is rávilágító tanulmány-vallomás jó helyen van itt a versek között. A műfordítások majd a két kötet folytatásaként jelennek meg. De helyet kaptak a kötetekben azok az idegen eredetű darabok, amelyek nem tekinthetők műfordításoknak: az óegyiptomi és sumér-babiloni feldolgozások, a Jeremiás-siralmaiból vett parafrázis, az örmény Nareki Gergely himnuszainak részletei stb. A *Magyar etűdök* néhány darabja Weöresnek és költőnő-feleségének, Károlyi Amynak közös munkája. Mindezekről egyébként részletesebb tájékoztatót talál az olvasó a 2. kötet végén Bata Imre utószavában. Bata, Weöres barátja segédkezett az *Egybegyűjtött írások* összeállítási munkálatában.

A most említett Utószón kívül Bata Imrének köszönhetünk egy jelentős tanulmányt, amelyet az *Egybegyűjtött írások* megjelenése alkalmából a *Jelenkor* 1970. július-augusztusi számában tett közzé (631-639.). Bata itt érdekes műhelytitkokat árul el: megmagyarázza a szerkesztésnél figyelembe vett irányelveket, jellemzi az egyes ciklusok és a ciklusokon belüli vers-sorozatok (huszonnégy melódia, tíz figurális kompozíció stb.) felépítését; részletesen leírja a ciklusokat tagoló, illetve összekapcsoló tíz szimfónia szerkezetét. « Mert az *Egybe-*

* Weöres Sándor, *Egybegyűjtött írások* I-II, Magvető, Budapest, 1970, 724, és 832 lap.

gyűjtött írások tagolása, megszerkesztettsége nyilvánvaló, a ciklusok, a szimfóniák utalnak rá, de Weöres lírájának szervességére vall, hogy ez a komponáltság szinte alig sértette meg a kronológiát. A szerkesztés kivehetővé teszi az életmű jellemét, mely az idő rendjében is evidens (*Jelenkor,* 631). A *Magyar Műhely* Weöres száma mellett (1964. március 15; Várkonyi N., Kozocsa S., Cs. Szabó L., Kibédi Varga Á., Hajdu A., Nyéki L., Székely B., Gömöri Gy., Tellér Gy., Wiener P., Határ Gy., tanulmányai meg egy Cs. Szabóval készített interjú és Kozocsa bibliográfiája), Bata Imre most említett tanulmánya Weöres költői művének egyik legfigyelemreméltóbb felmérése. Bata nemcsak az *Egybegyűjtött írások* szerkezetét írja le, hanem felvázolja Weöres szellemi-művészi fejlődését és világszemléletét is.

Lehetetlen pár bekezdésben leírni és jellemezni a weöresi univerzumot. Káprázatos, folyton új meglepetéseket tartogató világ ez; ugyanakkor a köteteket szorgalmasan, figyelmesen tanulmányozó olvasó előtt világos lesz Weöres szemléletének folytonossága is. Az erővonalak kirajzolódnak, az ember észreveszi az átváltozásokon keresztül megmaradó állandót, a pazar színek és ragyogó ritmusok változatai mögött a teremtő pillanatba sűrűsödő létélményt. Szépen írja Bata a *Jelenkor*ban közzétett tanulmány végkövetkeztetésében: « Az *ősköltő* naivsága, az *abszolút lírikus* mindent versbe kötő jelenléte időtlenné változtatja az időbelit, végtelenné a térbelit. Becsvágya az ősi lírai helyzet újjáteremtése, a kizárólagos poézis felfedezése... A technikák kikapcsolják az éntudatot, felszabadul a tudattalan, az archaikus réteg. A révülés azonban nem kapcsolja ki a logikumot, inkább a nyelv logoszi erejét szabadítja fel. Az idő pillanattá zsugorodik, a tér végtelenné tágul. A vers mindig az átváltozás drámája. Minduntalan ki akar törni a lírai hős az ismeretlenbe, a végtelenbe. Az ismert limese egybeesik az én határaival. Innen is, onnan is érintett az ember a nem-én, a más által. De a zárt én nem kifelé töri át határait, mélységein át tör a végtelenbe. A külső végtelen a belső mélységben rejtezik. Eltűnik

az indulat a mélység végtelenjében, s feltűnik a külső határtalanságban. Mint egy tangens-görbe ».

Számtalan példát hozhatnák fel eme jellemzés igazolására. A Weöres-köteteket olvasva éppen azokat a verseket jelöltem meg, amelyek Bata meglátását illusztrálják. Ott van például az a jellemző költemény, amelyet a szerző maga is elemez a vers születéséről szóló disszertációban: *Örök pillanat.*

Mit málló kőre nem bizol:
Mintázd meg levegőből.
Van néha olyan pillanat,
mely kilóg az időből,
mit kő nem óv, megőrzi ő,
bezárva kincses öklét,
jövője nincs és múltja sincs,
ő maga az öröklét.

Mint fürdőző combját ha hal
súrolta s tovalibbent —
így néha megérezheted
önnön-magadban Istent:
fél-emlék a jelenben is
és később, mint az álom.
S az öröklétet ízleled
még innen a halálon.

Úgy sejtem, ennek a fiatalkori költeménynek orkesztrálása a költői alkotás teljességéhez érkezett Weöres egyik nagy verse: *Az állandó a változóban.* A költőt — mint Pascalt — megborzongatja a végtelen csillagterek hideg, « embertelen ragyogása ». Innen az « emberibb », « titkosabb » tér, a « belső táj » felé fordul; itt találkozik a « belső végtelennel »:

... A kinti űr s a bennünk rejlő
egymásba özönlik: ajándék e perc:
őszi nyitott ablak hova tétován betódul
fanyar szellő a korhadó csonkok zamatával,
ködben bolyong a harangkongás fojtottan mint
[hegedűszó
és vélni a csillagok fém-illatát is.
Párafényből, gondolatból
égig-fonódó lugas felettünk,
kúszik a futóka ezer virága,
sok, nyúlánk, halvány, kerekszemű lányka,
mind más, de látod a közös jelet:

ugyanegy gond szabta köntösüket.
Mélyebben, mint a gond fészke szívedben,
kérge alatt minden dolognak,
a tünemények medrei,
a világ eresztékei ragyognak,
örvénylik a láng, parttalanul forog
az eleven tűz, az ezerszemű,
párába borult paripák dobognak,
megvillan tajtékos tomporuk,
áthallik érc-patáik csattogása,
füled mellett süvít a híg elem,
bőrödet érinti a végtelen
és sistereg és hártyát növel
mint jégtől az olvadt acél.
Szólít — vagy képzeled? Ha arra riadnál,
hogy nem rideg, nem idegen!
hogy eleven hullámzó szerelem!
hogy rokonabb veled önmagadnál!

Barbár viviszekció minden vers-elemzés. Ennek a költeménynek lobogása, robogása, kozmikusan-intim varázsa magával ragad bennünket és látjuk, hogy « a világ eresztékei ragyognak »; minket is megérint a *végtelen*. Az *Örök pillanat*ban « Istent » írt a költő; most csak kisbetűs « végtelen »-t. Nagyon jellemzőnek találom ezt. Sokszor elmondták Weöresről, hogy proteuszi költő, nincs megállapodott világnézete (értsd: gondolati rendszere, zárt világképe). Nos, én úgy gondolom, hogy Weöres művészi szemléletét és világnézetét inkább a *polivalencia* jellemzi. Többértelmű, többjelentésű életmű ez: innen van az, hogy ki-ki a « magáét » olvashatja ki belőle. A weöresi « végtelen » is lehet a határtalan tér és a vég nélküli mozgás; de lehet a « belső végtelen » is, lehet Isten, aki minden létező forrása, és aki — Ágoston szavaival — *interior intimo meo;* Weöres interpretációjában: « rokonabb veled önmagadnál ». (Vagy Claudel szavaival: *Quelqu'un qui soit plus moi-même que moi-même*). Az « örök pillanat » is lehet az érzéki öröm tovaillanó perce, amelyet a költő minden intenzitásában meg akar ragadni (lásd a Gide-i *instantanéité*-t!). « Álló örökét. Pillanatnak élés » — írja Weöres a Bori Imrének ajánlott *Önéletrajz* c. szonettben. De lehet az ágostoni *internum aeternum*ra, a belső Végtelenre, az Abszolútumra nyíló ablak — az Örökkévalóság

ablaka, *guichet de l'éternité,* Lavelle szép kifejezésével.

Költőknél, misztikusoknál (kereszténveknél is!) igen gyakori egy bizonyos panteizmus: a világ tele van istenekkel, az Istenben « élünk, mozgunk és vagyunk ». A tér-idő korlátain áttörő szellem (az *apex mentis* a *fine pointe de l'âme*) minden kis jelenségben észreveszi a jelentést, megérzi az isteni Jelenlétet. Az « örök pillanatban » a lét ragyog át a jelenségek fátylán; sőt maga a tűnő jelenség is « álló öröklét » lesz, abszolút, mert a teremtő Szeretetből lángol elő. « A tünemények medrei, a világ eresztékei ragyognak ».

A költő két világ határán él (vö. Jegyzet Beney Zsuzsa alvilágkölteményéhez): a jelenség és a lét, az érzéki és a szellemi, a külső és a belső, az evilági és a « másvilági », a lét és a nem-lét határán. Istenekkel találkozik és így az isteni üzenet szócsöve lesz:

Egy lépés önmagadban, befelé,
az eseményen és káprázaton túl
a változatlan űrbe, önmagad
kútjába —...
...Ha tán eléred és érinted őket,
megrezdülnek, hatalmasan felelnek,
s mit ők üzennek, szóba öntheted,
mint isten és mint istennő dalolhatsz;
s a föld megborzong és táplálkozik,
beléd hal, aztán újjászületik
íly daltól. — Más dal: legföljebb ügyesség.

Ars poetica ez. A költő feladata tehát az, hogy az istenek üzenetét átvegye és dalba öntse, hogy így egy szikrát átadjon az öröklétből a halandóknak. Erről énekel egyébként az *Ars poetica* c. költemény is:

Öröklétet dalodnak emlékezet nem adhat.
Ne folyton-változódtól reméld a dicsőséget:
bár csillog, néki sincsen, hát honnan adna néked?
Dalod az öröklétből tán egy üszköt lobogtat
s aki feléje fordul, egy percig benne éghet.

. . .

Fogd el a lélek árján fénylő forró igéket:
táplálnak, melengetnek valahány világévet:

s a te múló dalodba csak vendégségbe járnak,
a sorsuk örökélet, mint sorsod örökélet,
társukként megölelnek és megint messze szállnak.

Várkonyi Nándor Weöres egyik fiatalkori kötetének *A teremtés dicsérete* címet adta. Azt hiszem, ezt a címet felírhatnánk az egész weöresi *opus* fölé, meghagyva a jelentés polivalenciáját. Mert lehet úgy is érteni, hogy a költői alkotás-teremtés dicsérete és egyben illusztrációja a weöresi mű. Itt beszélhetnénk arról a kísértésről, amelyet annyi költő, művész érzett (gondoljunk Szabó Lőrincre vagy a katolikus François Mauriacra!): az alkotás maga lesz a bálvány, az isten, akinek a művész-író mindent feláldoz. Ezt a kísértést Weöresnél is érzem. De amikor a játékos Weöres-dalokat olvasom, az ősi regősök ritmusát és a néger tam-tamok tompa dübörgését sejtető költeményeket, vagy a pogány mítoszok ruháiba öltöztetett, de többé-kevésbé mégis keresztény ihletésű kozmogóniákat, — az Isten teremtésének dicséretét is kiérzem belőlük. A Genezist és a zsoltárok hangját, vagy a zsidó bölcsességirodalmat idézik Weöres bölcselkedő költeményei. Az Isten látta, hogy minden jó; a Bölcsesség gyönyörűséggel játszadozott, amikor megteremtette a világot. A költő valamit elles az isteni Logoszból és szóra bírva megnevezve a teremtményeket, maga is teremt. *Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins* (Heidegger).

« Azt hiszem, hogy Isten legparányibb teremtményében, ha csak egy kis hangya is: sokkal több rejlik, mint amennyit a bölcsek tudnak róla ». Avilai Szent Teréznek ezeket a szavait írta fel Weöres *Az elveszített napernyő* c. hosszú szimbolikus költeménye fölé. Ez a tündérien szép « história » is a költő világnézetének egyik összefoglalása. Ebben van ez a Kálvintól vett latin kifejezés: *Theatrum Gloriae Dei* = a világ Isten dicsőségének színtere. Isteni színjáték. És mindenünnen a személyes Szeretet sugárzik elő, az a Szeretet, « mely mozgat Napot és minden csillagot ». Weöres verseiből is — ahogy a borítólapon hozott idézet mondja — « maga a szeretet süt » az olvasóra.

(1971)

Babits katolicizmusáról

*Jegyzetek Kardos Pál monográfiájához**

« Alig van magyar költő, akit annyi félreértés kísért életében is, halálában is, mint Babits Mihályt. Oka egyszerű, bár ez az ok is további okot s magyarázatot kíván: nem volt magyar író, akit nála csontzúzóbb — mert írók-adta — ütések értek ». Illyés Gyula, a hűséges barát írta le ezeket a sorokat 1961-ben (« Babits szemébe nézni », *Ingyen lakoma*, 1964, I. köt. 130-131. lap) felpanaszolva azt, miként herdálja el gazdag örökségét a tékozló magyar nép. Félreértések és félremagyarázások. Nemcsak arról van szó, hogy Babits Mihály — ez a változó és megragadhatatlan Proteusz — megfejthetetlen titok maradt. Hiszen — Ady szavaival — minden ember, minden költő végső elemzésben « északfok, titok, idegenség » ...Illyés maga is hangsúlyozta a *Babits Emlékkönyv*-be írt megemlékezésében: Babits « ismeretlen », magányos volt. « Mint a megfejthetetlen titokról, mint a világról, mindenki a magáét mondhatta róla ». 1961-ben Illyés azt panaszolta fel, hogy, húsz évvel Babits halála után, a magyar műveltség, a magyar irodalom új épületének alapozásához szinte semmit sem használtak fel Babits életművéből. Illyés emlékezése végén megjegyzi, hogy jóllehet nem tekinti magát Babits-tanítványnak, mégis közelről ismerte az embert és a költőt. « És épp azért sokallom — mondja — azt a rengeteg félbetört, fölhasználatlanul heverő téglát, amit a kézből kézre dolgozó esztendők az ő életművéből földre ejtenek ». (*Ingyen lakoma*, I ,135).

Figyelemre méltó a hű barát szókimondása. Szerencsére az elmúlt évtized során a magyar kultúrtörténet egynéhány képviselője rádöbbent az iszonyú mulasztásra. Egyre több tanulmány foglalkozott Babits életművével; kezdték kiadni Babits verseit és egyéb írásait (bár megcsonkítva és kellő kri-

* Kardos Pál, *Babits Mihály*. Gondolat, Budapest 1972, 670 lap.

tikai apparátus nélkül). A Bélia György gondozásában megjelent *Babits-Juhász-Kosztolányi levelezése* (1959) után J. Soltész Katalin Babits Mihály költői nyelvéről (1965) készített elmélyedő tanulmányt. Érdekes Éder Zoltán *Babits a katedrán* (1966) c. kis könyve és Pók Lajos *Babits Mihály*-a az « Arcok és vallomások » c. sorozatban. De legfigyelemreméltóbb Keresztúry Dezső nagy tanulmánya Babitsról. Ez 1958-ban készült Babits *Válogatott műveinek* bevezetéséül; újra megjelent 1970-ben az *Örökség* c. esszégyűjteményben.

Mindezek után érthető, hogy nagy érdeklődéssel vettük kezünkbe Kardos Pál most megjelent nagy monográfiáját Babits Mihályról. A könyv borítólapjának « nyelve » és az Előszó « az első nagyobb terjedelmű összefoglaló művet » ígéri Babits Mihályról. Csakugyan, Kardos Pál, aki már a debreceni egyetemen évekkel ezelőtt igyekezett tárgyilagosan elemezni és megkedveltetni hallgatóival a sokáig « indexre » tett és félremagyarázott költőt, most közzétett munkájában bemutatja a babitsi életművet, felvázolva az életpályát és rokonszenvvel elemezve a mű legfontosabb részeit, nyomon követve az alkotó világnézeti fejlődését és műveinek genezisét. Az ötvenes évek ellenséges s torzító Babits-méltatásaihoz viszonyítva Kardos Pál monográfiája hatalmas lépést jelent előre a magyar költő és szellemóriás művének felmérésében, tárgyilagosabb megítélésében. A szerző nem titkolja, hogy a marxista irodalom-szemléletet vallja; örömmel igazodik a jelengi hivatalos (a régi « dogmatikus » merev ítélkezést revideáló) Babits-értékeléshez (Lásd a « Babits utókora » c. fejezetet a könyv végén.)

Nem szándékozunk most részletes recenziót írni. Amikor örömmel üdvözöljük ezt az első összefoglaló kísérletet, sok félreértést és félremagyarázást helyesbítő monográfiát, néhány széljegyzetet szeretnék fűzni azokhoz a lapokhoz, amelyek Babits vallásosságával, nevezetesen katolicizmusával foglalkoznak. Mindenekelőtt jegyezzük meg: Kardos Pál általában figyelemmel kíséri Babits vallási fejlődését, jóllehet — szerintünk — nem mindig ad kellő súlyt azoknak az életrajzi és szellemtörténeti tényezőknek, amelyek a sokat — és joggal — hangsúlyozott « ellentmondásos » alkat és mű eme

« misztikus » pólusára rávilágítanak. Mert Kardos Pál nem egyszer aprólékos életrajzi adatokat is hoz az alkotás elemzésekor; viszont ha Babits vallási magatartásáról van szó, elhanyagolja ezeket a részleteket. Az ifjú Babits szellemi nyugtalanságára, vallási érdeklődésére vet fényt több adat *Babits-Juhász-Kosztolányi levelezésé*-ben; a « halál pitvarában » szorongó, mélyen hivő Babits lelki magatarátsát tükrözik nemcsak utolsó nagy versei, hanem pl. Basch Lóránt visszaemlékezései és egyéb életrajzi adatok. Hogy Kardostól csak egy példát említsünk, a « Balázsolás » c. nagy verset elemezve ezeket írja (490. lap): « A költő itt egyrészt fölidézi gyermekkorát, amikor még népi naiv módon hitt benne, hogy a balázsolás megóvja őt « a fojtogató torokgyíktól, s a veszedelmes mandulák lobjaitól », másrészt tökéletes művészi beleéléssel és kifejezéssel győzi meg olvasóit és elsősorban önmagát, hogy most, a halál veszedelmétől fenyegetve, visszanyerte régi, gyermeki bizalmát az áldás erejében. A hittől való elszakadás és a hithez való megtérés összefűződő motívuma vissza- visszatér Babits költészetében. Mennyi ebben a motívumban az életrajzi valóság, mennyi a művészi alakítás, értetlen dolog volna kutatni. Basch Lóránt egyik visszaemlékezéséből tudjuk, hogy a nagybeteg költő a műtét előtt csakugyan fölvette a Balázs-áldást. De nem ez az adalék hitelesíti a költeményt, hanem a megformálás, a kidolgozás magasrendű esztétikuma ».

Jellemző példának idéztük ezeket a mondatokat. Miért fontos az « életrajzi valóság », ha Babits politikai, kultúrpolitikai magatartásáról vagy esetleg más — nem-vallásos — versek keletkezési körülményeiről van szó, és miért fölösleges, ha a hivő magatartás hitelessége kerül szóba? Az biztos, hogy csak Isten lát a lélekbe; soha emberfia nem ítélheti meg a másikat; főleg nem olyan költőket, akik — mint Babits — minden « vetkőzésük » ellenére az « északfok » hideg magányosságában rejtőztek el: « Engem nem látott senki még... » De ugyanakkor — éppen a megformálás és művészi kidolgozás hitelét kutatva — vajon nem segíthet bennünket a teljesebb látáshoz egy-egy életrajzi « adalék »? Egyébként Basch Lóránt visszaemlékezéseiben — tudomásunk szerint — nem arról van szó, hogy a

nagybeteg költő a műtét előtt felvette a Balázs-áldást, hanem hogy Babits meggyónt Schütz Antalnál (vö. *Jelenkor*, 1962. február, 96 lap). Ezt az « adalékot » megtaláljuk Illyés Gyula említett nekrológjában is. Továbbá Babits lelkiállapotára fényt vet az a levél is, amit 1937. jún. 29-én írt R. nővérnek (Vö. Szabó F., *Távlatok*, 78. lap).

Hangsúlyozom, ez csak egy példa. Kardos Pál általában a kellő hangsúllyal szól Babits világnézeti, vallási fejlődéséről, kiemelve azt a kettősséget, ellentmondásosságot, amelyre először Szabó Lőrinc mutatott rá « a halálhír órájában ». Hadd idézzük ezt a bekezdést, amely talán a legtökéletesebb képet nyújtja a « misztikus », « transzcendentális » lélekről és Babits katolicizmusát is találóan jellemzi: « ...Szenvendélyesen, racionálisan, hivőn és hitetlenül, mindenféleképpen misztikus volt, folyton csodálkozott és folyton remegett. Örök fogalmak vakították az alany és a tárgy azonosságának tükörjátékával és a játék változataival... Fogékonysága semminek sem tudott kitérni, szelleme tele van az ész és a formák gomolygó látomásaival, ahogy tételei kérdőjeles állításokkal. Szerette a lelki fátyoltáncokat, teregetéseket: misztikus tánc volt számára az élet, az egész mindenség, s közben azt érezte, hogy őt magát sem tudja követni földi szem. Csak ilyen örökké izgatott, örökké bontó-építő Proteusz-lélekben férhettek el a Hadjárat a semmibe tiszta fogalmi konstrukciói, a Hiszekegy antik szín- és szerepgazdagsága, az Erató és az Amor Sanctus, A lírikus epilógja... és az Isten fogai közt rémülete, az Egy filozófus halálára, a Sziget és tenger előszava (ez a legkülönösebb és legigazibb hitvallás, amelyben szinte semmiről sem tud lemondani, s alig valaminek az ellentétéről) és az Ádáz kutyám lemondó, fájó, fenségesen egyszerű ignorabimusza és végül a Balázsolás megrázóan hörgő-jajongó könyörgése és kétkedő reménye... » (*Babits Emlékkönyv*, 11. lap) Szabó Lőrincnek ezt a jellemzését csak megerősítette 1966-ban Dienes Valéria meleghangú, baráti visszaemlékezése. Babits, « ez az emberbe öltözött dialektika », — mondja Dienes Valéria — aki « műveiben oly fejedelmileg tudott összesíteni, életét nem összesítette. A széjjeltolások széjjel maradtak. Min-

den vonalon ott maradt a polaritás. Az istenemlegetések helyenkint káromlásba fúlnak. A felserkenő remény gyorsan kiszárad »... Majd valamivel később így összegez: « ...Mindig mindent akart látni. Az érmeket egyszerre két oldalról, az igazságot egyszerre mind az igenlés, mind a tagadás fényében, az embereket mind az erény, mind a bűn álarcában » (Dienes Valéria, « Ilyennek láttam », *Magvető*, 1966/I, 253-54). Babits Mihály « katolicizmusát » is csak eme alapvető alkati tulajdonság felismerésének fenyében értjük meg. Kardos Pál monográfiájának egyik nagy érdeme, hogy rámutat Babits világnézetének eme polaritásaira, feszültségeire; a mű elemzésein keresztül igazolja a fenti meglátások helyességét.

Babits életpályáját összegezve Kardos Pál egy rövid paragrafusban beszél a « katolikusok Babitsá »-ról, és itt külön kiemeli Rónay György egyik Babits-tanulmányát: « Jegyzetek Babitsról » (Vigilia, 1949). Kardos rámutat a katolikus író és a marxista Lukács György értékelésének párhuzamára: « ami egy nagy költő életművében magasrendű szellemi és erkölcsi érték, azt a katolikus meggyőződésű író katolikumnak érzi; a marxista értékelés viszont fölismeri benne azt a humanista állásfoglalást, amely a haladást szolgálja » (539. lap).

E megállapításban van sok igazság. Mégis mint végső mérlegelést kevésnek tartjuk Babits katolicizmusáról. Az életmű teljesebb felmérése és hitelesebb értékelése megmutatja, hogy Babits hite kereső, örökké nyugtalan, mint a fiatal Ágostoné, akit oly rokonszenvvel tanulmányozott és ismertetett. Babits Istene « rejtőző Isten »: paradox módon ez a bújkáló Jónás a szenvedés sötét Cethalgyomrában « látta meg » a rejtőző Isten arcát. Messiást kereső vándorútja végén — a « Csillag után » vall erről — a kereszten találkozott Krisztusával. Utolsó nagy verseiben már teljes tisztasággal szólal meg katolikus hite.

Befejezésképp álljanak itt Babits szavai. A költő « Esztétikai katolicizmus » c. jegyzetében így válaszol arra a kérdésre, amelyet még életében sokan felvetettek: katolikus költő-e? — « Én erre a névre sohasem pályáztam, egyszerűen magyar köl-

tő akartam lenni, minden egyéb jelző nélkül. Persze, katolikusnak születtem, e vallás csarnokaiban találkoztam és küszködtem Istennel, kételyeimnek és legmisztikusabb reményeimnek egyformán a katolicizmus adott először testet, színt, szavakat. E színek és szavak nem maradhattak ki írásaimból: de más a lírai vallomás és más az egyházi hitvallás. Van-e mélyebb érzés, mint ami Istenhez köt, akár hiszünk benne, mondhatnám, akár nem? S a vers feladata, minden mély emberi érzést kifejezni. De nem okvetlen feladata, pozitív konfessziót tenni, nyilvános hitvallást valamely egyház hittételei mellett. Erre az egyszerű s hagyományos próza (a Hiszekegy prózája) alkalmasabb. S túl az Istentszomjazó lélek örök-emberi líráján, ily pozitív, egyházias hitvallás inkább a gyóntató fülkébe való».

(1972)

Jacques Maritain halálára

(1882-1973)

Maritain haláláról értesülve VI. Pál a szokásos vasárnapi áldás előtt mondott beszédében elismerően nyilatkozott « korunk nagy gondolkodójáról, a gondolkodás, az élet és az imádság tanítómesteréről ». A Jézus Kis Testvérei priorjának küldött részvéttáviratban pedig « különösen kedves barátjának » nevezte Maritaint. Mons. Montini és Maritain barátsága még abból az időből való, amikor a filozófus Franciaország szentszéki követe volt (1945-1948). Virgilio Levi, az Osservatore Romano társszerkesztője kijelentette a Corriere della Seranak: a Pápa azért indult meg Maritain halálhírére, mert egy igazi barátja tűnt el vele; Montini pápa maga bevallja, hogy igen sokat köszön annak a francia gondolkodásnak és általában kultúrának, amelyet Maritain oly kiválóan képviselt. Kevésbé ismert tény az, hogy a fiatal Montini fordíttatta le olaszra Maritain *Trois réformateurs* (Három reformátor) c. könyvét, később pedig ő maga fordította le a francia filozófus főművét, a *Humanisme intégral*-t (Teljes humanizmus). Ezt a könyvet ugyan sohasem tették indexre, amint Tordai Zádor állítja [1], de a két háború között olyan haladó társadalmi nézeteket hirdetett, hogy még 1956-ban is élesen bírálta a *La Civiltà Cattolica.* (Közvetve persze Montinit, az akkori milánói érseket is támadta, aki Maritain eszméit terjesztette. Tudjuk, hogy XII. Piusz pápasága végén fellobbant az a katolikus « integralizmus », amely a keresztény demokrácia eszméit és Maritain erős kapitalizmus-kritikáját nem szívesen nézte!)

Bármennyire is « integristának » tűnik Maritain egyik utolsó műve, a *Garonne-i paraszt,* a *Teljes humanizmus* döntő hatással volt a haladó katolikus gondolkodásra: pontosan abba az irányba mutatott,

---

[1] Márkus György - Tordai Zádor, *Irányzatok a mai polgári filozófiában,* Gondolat, Budapest, 1964, 196. lap. Tordai Maritainről: 185-204. lapok.

amelyet egy negyed század múlva a *Gaudium et Spes* kezdetű zsinati konstitúció is képviselt. Ha ma újraolvassuk a *Teljes humanizmus*-t, meglepődve állapíthatjuk meg, mennyire időszerű a problematikája: az ateista és keresztény humanizmus közötti különbség; az evilági tevékenység és az Isten országának előkészítése közötti kapcsolat; a « világ » többféle jelentése és a szekularizmus kísértése; a keresztények elkötelezettsége egy új humanizmus építésében; azonos hit és politikai pluralizmus stb. Maritain a reá jellemző tomista éleslátással tisztáz számos kétértelműséget. Bizonyos tételei ma már talán banálisaknak tűnnek, éppen azért, mert gondolatai beépültek a modern katolikus gondolkodásba. Ha végigolvassuk a *Populorum progressio*-t és a *Teljes humanizmus* egyes fejezeteit, meglepő párhuzamokat találunk, még ha az egyház szociális tanítása több ponton túl is haladta a két háború közötti szemléletet. Érdekes az is, hogy a *Garonne-i paraszt* olyan hevesen támadja Teilhard nézeteit; pedig Teilhard valójában ugyanazt tanította — persze az evolúcionizmus világképébe illesztve —, amit Maritain a *Teljes humanizmus*-ban. Az igazság kedvéért hozzá kell fűznünk: Maritain nem is annyira magát Teilhard-t támadja (a jezsuita szilárd hitét és nemes szándékait soha kétségbe nem vonta), hanem inkább a « teilhardizmus »-t, Teilhard egyes követőit. És itt — egy bizonyos pontig — igazat kell adnunk Maritainnek, miként nagy tomista barátjának, E. Gilsonnak is. A « világ » szónak több értelme van, és amikor a Zsinat a világhoz való alkalmazkodásról beszél — a korszerűsödés célja annak a világnak a megmentése, amelyért Krisztus életét adta —, nem azt akarja, hogy térdet hajtsunk a bűn világa előtt, hogy a Rossz jelenlétét felejtsük.

A Maritainről szóló nekrológok, megemlékezések általában a *Teljes humanizmus* gondolkodóját, meg a művészetről írt újabb Maritain-esszéket dicsérték, kevésbé emlegették a neotomista filozófust. Pedig Maritain volt az (Gilsonnal és még néhány más katolikus filozófussal), aki Franciaországban egyetemi körökben is « becsületet szerzett » a tomizmusnak. A század elején Európaszerte a tomizmus újjászületésének lehetünk tanúi. Maritain előbb Bergson-

tanítvány (leendő felesége, az orosz eredetű izraelita Raïssa Oumanoff, valamint Péguy és Psichari társaságában hallgatja Bergsont a Collège de France-ban), de 1908-1910 között elszakad a bergsonizmustól. Sorsdöntő volt a domonkos Clérissac atyával való találkozásuk Léon Bloy-nál. Clérissac keresztelteti meg 1906-ban Maritainéket, majd pedig bevezeti őket Szent Tamás írásaiba. « Úgy átadtuk magunkat Szent Tamásnak — írja Raïssa[2] —, mint egy igazi barátnak: rokonszenvvel, csodálattal, elismeréssel. És bizonyos, hogy nem is lehet megismerni anélkül, hogy ne szeresse az ember... ». Maga Jacques Maritain pedig ezeket jegyzi fel 1910 szeptemberében: « Végre! Hála Raïssának, olvasni kezdem a *Summá*-t. Felszabadulás és fényáradat ez az én számomra ugyanúgy, mint számára. Az értelem megleli hazáját! » A « neotomistának » nevezett filozófus szándékát legjobban felesége jellemezte ezekkel a szavakkal: « Mindinkább meg van győződve arról, hogy Szent Tamás filozófiája, összehasonlíthatatlanul hatalmas struktúrájával évszázadokon át a teológia formáiba burkolózott anélkül, hogy lényegét kifejleszthette volna; így elérkezett az ideje, hogy mint filozófia, felvegye a saját alakját, belső szervezetét és autonóm kifejlését ». Maritain — jóllehet elfordult Bergsontól — maga is azt vallotta, hogy a metafizika *expérience intégrale*, teljes tapasztalat. Hatalmas művében, a *Tudás fokozatai (Les degrés du Savoir)* c. ismeretelméleti összefoglalásában olyan « kritikus realizmust » képvisel, amely egyrészt megvédi az értelem jogait (Bergson túlzó intuicionizmusával *és* a modern irracionalizmusokkal szemben), másrészt viszont azt is hangoztatja, hogy a megismerés alapja és végcélja az intuíció, a látás. Az emberi megismerés az érzékletes látástól egészen az Isten látásáig terjed. « Én azért vagyok tomista, írja Maritain, mert végül is megértettem, hogy az értelem *'lát'* ». Paradox kifejezéssel az emberi megismerést így jellemzi: *intuition abstractive*, elvonatkoztató intuíció; mert az ember mindig az érzékletes megismerésből indul ki és a

---

[2] Raïssa Maritain, *Les grandes amitiés*, Desclée de Brouwer, Párizs, 1966, 205. lap. — Lásd *Mérleg*, 1967/1, 69-85 (*A Garonne-i parasztkörüli viták*, Maritain-ék megtérése stb.).

gondolkodás állandóan oda tér vissza — a tiszta látás nem a testben élő szellem kiváltsága.

Bergson hatásán kívül a költői hajlamú Raïssa és számos író-művész-barát (Péguy, Bloy, Rouault...) befolyásának köszönhető, hogy Maritain mindig konzseniálisan írt költőkről, művészekről. Egyesek szerint legjobb munkái: *Art et Scolastique* (1920), amely az arisztotelészi-szenttamási kategóriákkal elemzi az esztétika nagy problémáit, és *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* = A teremtő intuíció a művészetben és a költészetben [3]. (Ez a hatalmas, pazarul illusztrált kötet először 1953-ban angol nyelven New York-ban jelent meg, 1966-ban Párizsban franciául). Maritain ezzel a könyvével nemcsak a modern esztétikát gazdagítja, hanem a szellem filozófiáját is: elmélyíti az ember megismerését, több szellemtörténeti kérdést tisztáz, pl. « A költészet, az ember és a dolgok » c. fejezetben rekonstruálja a « személyiség » megszületését, bemutatja a keleti (kínai és indiai) és a nyugati (antik görög és mai európai) művészi szemlélet közötti különbséget. Maritain maga bevallja a kötet bevezetőjében: a költészet és általában a művészet iránti érdeklődést Raïssának köszöni. De felesége nem kelthette volna fel ezt az érzéket, ha már nem lett volna ott lelkében kezdeti csírája. Skolasztikus kategóriákon, merev okoskodásokon is áttör ez a költői intuíció vagy misztikus « látás ». Maritain igazi nagyságát is itt kell keresnünk.

Maritain szerényen Szent Tamás tolmácsának tartotta magát. Szerény kijelentését azonban nem kell szószerint vennünk. Amikor Maritain azt bizonygatja, hogy a « tomista szintézis » létezik, ugyanakkor azt is vallja, hogy minden igazi filozófia befejezetlen. Talán nem irtózott annyira a « szisztéma szellemétől », a befejezett rendszerektől, mint pl. Gabriel Marcel, de ő is meg volt győződve arról, hogy a Lét misztériumát, végső soron Isten misztériumát csak megközelíthetjük, ki nem meríthetjük soha. Ha a tomista enged is néha a rendszerezés kísértésének, ha intuícióit merev sémákba szorítja is,

---

[3] Lásd a *Mérleg*-ben közölt ismertetésemet: 1973/3, 285-287.

— a fenomenológia módszerét és az egzisztencializmusok meglátásait gyanakodva szemlélte —, a veleszületett költői-misztikus vágy, a Lét végső misztériumának nosztalgikus kutatása, az Isten látása utáni sóvárgás filozófiai tapasztalatát mindig áthatotta. Hallgassuk meg, milyen átéltséggel ír a filozófus szellemi tapasztalatáról: « Megismerni a szellemi örömet, ahova semmi emberi sem hatol be, a döntő intuíciókat és a megvilágosító bizonyosságokat, a tárgyból eredő bizonyosfajta, szinte kegyetlen mámort; néha a lemeztelenítő és romboló látás jeges egzaltáltságát; néha az undort, hogy megmozgassa ezeket az állati vázakat és halottak csontjait, amiről Goethe beszélt; néha őt sajátmagát minden porcikájában megsebző lelkesedést a végnélküli kutatásért, amelyet az emberek folytattak, a lelkesedést e kutatás valamennyi rabulejtett igazságáért; néha a tévedés izgalmát kétértelműségeivel együtt; néha a nagy egyedüllétet, vagy a szellem kétségbeesését; néha az anyai éjben való előrehaladás édességét. Amire fel szeretném hívni a figyelmet: a filozófia táptalaja a filozófus szellemi tapasztalata: nélküle nincs filozófia, és e tapasztalat mégse jut el, vagy nem szabad eljutnia a filozófia érthető szövetébe » [4].

Ez a szellemi nyugtalanság arra ösztökélte Maritaint is, mint minden igazi filozófust, hogy túlhaladjon önmagán és elérjen « az egység csendjéhez », ahol mindazt, amit megismert, összegyűjti a legáttetszőbb, a legtisztább fényben. Szent Tamás « tolmácsa » élete végén a mesterrel együtt megállapíthatta: mindaz, amit Istenről és emberről, meg a világról írt, csak « maroknyi szalmának tűnt » — *mihi videtur ut palea,* mert semmit sem használ önmagában, amikor Isten elé áll. Egyedül a szeretet marad meg: a szeretet alapján ítélnek meg bennünket. A Toulouse-i remete (Raïssa halála, 1960 után vonult vissza Jézus Kis Testvéreinek kolostorába) egyre idegenebbül nézte zsibongó világunkat; Charles de Foucauld példájára napjait szemlélődésben, imádságban töltötte. A « rettenetes és édes » Istennel társalgott. Túljutva a « véges lény szomorúsá-

[4] Maritain, *Court Traité de l'Existence et de l'Existant,* Párizs, 1947; idézi Gaëtan Picon, *Korunk szellemi körképe,* 4. kiad., Occidental Press, Washington, 1966, 326-327.

gán », amelyet minden filozófus, költő, misztikus megél, boldogan látta a « sánta, sebzett, tökéletlen » emberi igazságokon keresztül azt a Titkot, amelyről a legnagyobb bölcs is csak dadogva beszél, — Istent, aki meghalad minden értelmet, aki nagyobb a szívünknél. VI. Pál nem hiába nevezte Jacques Maritaint az imádság tanítómesterének.

(1973)

Julien Green, a Láthatatlan tanúja

Julien Green 1972. november 16-án foglalta el székét a Francia Akadémián. Az előző év júniusában választották be François Mauriac helyébe. Ritkán történik meg az, hogy az elhúnyt és a helyébe lépő akadémikus között olyan közeli a szellemi rokonság, mint Mauriac és Green esetében. Erről a «rokonságról» tanúskodik Julien Green vallomásnak is beillő székfoglaló beszéde, amelyben — a hagyományhoz híven — megrajzolta François Mauriac emberi és írói pályáját. Green számos személyes élményt idéz fel; nemcsak a nagy regényíró, elhúnyt barátja küzdelmes hitéről és regényírói hivatásáról szól, hanem saját lelki kalandjára és hitére is rányit. Íme két részlet a székfoglalóból:

« ... Az 1930-as évek felé, amelyek igen nehezek voltak, fordulat következett be Mauriac életében, már amennyire datálni lehet a belső eseményeket. Lehetetlennek tűnt neki az Evangélium megvalósítása követelményeivel és lemondásra hívó sürgetésével. Mauriac és én ebben is találkoztunk, anélkül, hogy bevallottuk volna. Mindketten sejtettük, hogy jönni fog a nap, amikor végül is el kell fogadnunk ezt az Evangéliumot, amely egyszer vigasztaló, máskor meg szigorú, és ez a választás elkerülhetetlennek látszott; — Mauriac hozzátette volna: « és lehetetlennek », hiszen nem akart választani... (*Később Green így folytatja*): « ... Végül is elfogadta az Evangéliumot. Ez volt a lényeges tanúságtétel. De ellentétben azzal, amit általában gondolnak, az érett kor pálfordulásával nem jár mindig együtt a nyugodt derű. Akkoriban, amikor megismertem Mauriacot, nem igen tudtam, hogy a Krisztus és a világ közötti választás (a 'világ' itt a hamisat és az igazságtalant jelöli) nem hozza magával szükségképpen az ember teljes átalakulását. Ha ez csoda, amint mondani szokták, akkor lassú csodáról van szó. Jóllehet az Evangéliumot választjuk, a világ továbbra is fogva tartja bensőnket sokfajta vonzásával. Az első tanítványok kalandjához hasonlít a miénk is. Lehet abban valami fantasztikusan lelkesítő, hogy az ember elhagyja hálóit, állását, mun-

kaasztalát, hogy kövesse a rendkívüli embert, aki olyasmiket mond, amit az ember nem mindig ért világosan; — egyébként az nem is fontos, hogy az ember mindent értsen, lényeges az, hogy Ő mondja, Ő hív. Később azonban kemények a szemrehányások: 'Ti, akik rosszak vagytok...' 'Kicsinyhitű emberek...' 'Te megtagadsz engem...' Így van ez nálunk is: egész lényünk gyökeres pálfordulása néha csak életünk végén következik be, a kihúnyó nap utolsó sugaraiban. Mauriac előre megérezte ezeket a dolgokat. Ama két pillanat között, amikor a lélek útnak indul és amikor számtalan bálványimádás után átadja magát Istennek, hosszú az út: egy egész élet nem sok, hogy befussuk, és megtörténik az, hogy az ember rosszul kezdi vagy dühösen önmagát okolja, hogy olyan hosszú az útszakasz. Ha nem számolunk ezekkel a tényekkel, könnyen félreértjük Mauriac lelki drámáját: mert a választás, amely az egész ember elkötelezettségét követeli, állandó problémát jelent az írónak. Mindig jelen van ugyanis a kísértés, hogy az ember visszaforduljon. Mauriac kitartott hűségesen mindvégig, de művészete egészen a velejéig egy félelmetes játszma tétje volt. Különös eset, de nem ritka... ».

E vallomásból nem nehéz kitalálnunk, hogy Green is ezek közé az « esetek » közé tartozik. Nála is megtaláljuk azt a drámai feszültséget, amelyet ő maga Mauriacnál a hivő ember és a regényíró között meglátott. Erre a belső drámára szeretnénk most rávilágítani Green életrajzi írásaiból, naplójegyzeteiből és regényeiből idézve pár jellemző szakaszt vagy szimbolikus alakot. Hogy azonban ezeket az utalásokat jobban megértsük, néhany életrajzi utalásra is szükségünk lesz.

Julien Green a századdal együtt született, 1900 szeptemberében, Párizsban, amerikai szülőktől. Miután elvégezte iskoláit, 1917-ben betegápolóként a frontra ment, a francia és az olasz harctéren segédkezett, és mihelyt elérte a megfelelő kort, katona lett. Először 1919-ben lépett az amerikai földre. Két évet Virginia Egyetemén töltött. Vakációi során « Dél »-re látogatott családjához. Ezek az élmények és tájak visszatérnek regényeiben.

Green írói pályakezdése: álnéven közöl egy gúnyiratot a francia katolikusok ellen. Saját neve alatt először egy novellával jelentkezik (*Földi Utas*),

majd pedig kritikákat ír angolszász szerzőkről. Első regénye *Adrienne Mesurat;* ezt a Francia Akadémia is kitüntette és 1928-ban elnyerte az angol Feminadíjat. 1929-ben jelenik meg *Léviathan,* 1932-ben *Épaves,* 1936-ban *Minuit,* 1940-ben *Varouna.* Itt jegyezzük meg, hogy Julien Green 1939-ben áttér a protestáns hitről a katolikusra.

1940 júliusától 1945 szeptemberéig Green az Egyesült Államokban tartózkodik. 1940-42 között Baltimore-ban lakik, ahol megírja angol nyelvű művét, franciaországi emlékeit *(Memories of happy days).* 1942-ben néhány hónapig katona; 1943-ban az amerikai kormánynak dolgozik: naponta beszél a rádióban a franciáknak. 1947-ben megjelenik újabb regénye. *Si j'étais vous,* majd pedig *Moïra* (1950) és *Chaque homme dans sa nuit* (1960). Utolsó regénye: *L'autre* (1971). Regényein kívül igen jelentősek *Naplói* (Kilenc kötet: 1928-1967); az utolsó kötet (1958-67) címe: *Vers l'Invisible* (A Láthatatlan felé). Ezenkívül három önéletrajzi kötete jelent meg: *Partir avant le jour* (Hajnal előtt elindulni), *Mille chemins ouverts* (Ezer nyitott út), *Terre lontaine* (Távoli föld). Végül említsük meg, hogy Green három színdarabot is írt: *Sud* (Dél), *L'Ennemi* (Az ellenség), *L'Ombre* (Az árnyék). Julien Green írói munkásságáért 1966-ban megkapta a francia Irodalmi Nagydíjat.

Pierre de Boisdeffre kritikus szerint Julien Green írásainak javát nem regényeiben, mégkevésbé drámáiban kell keresnünk, hanem « szemérmes-szenvedélyes » naplójegyzeteiben. Ezekben « a múltszázadi angolszász írók, pl. Henry James és Swinburne módjára, teljesen feltárja lelkét; különleges élvezettel beszél önmagáról, mintegy hallgatja saját gondolatait ». A látható, « szörnyű külső világból a láthatatlanba menekül, — a belső örökkévalóságba ». Green megtérése óta egyre jobban meggyőződött arról, hogy « minden emberi élet olyan út, amely Istenhez vezet ». A jezsuita kritikus, André Blanchet megjegyzése találó: « *A Napló* azt mutatja meg, *mi szeretne lenni* Julien Green; a regények pedig azt, hogy *micsoda valójában,* azt, amik valamennyien vagyunk, tehát az emberi egzisztenciát. Ezért a *Napló* gyakran épületes, megnyugtató olvasmány, a

regények ellenben nyugtalanítanak bennünket. *A Napló* kétségkívül a jelenlegi irodalom legfontosabb *spirituális* dokumentuma » (A. Blanchet, *La Littérature et le spirituel,* II. köt. 149. lap).

Green naplóit olvasva megismerkedhetünk az ember belső vívódásaival (pl. az érzékiség elleni küzdelmek, a test-lélek feszültsége, hit és hitetlenség, stb.) Megtudjuk, kik kedvelt írói, lelki mesterei (a Biblián kívül Keresztes Szent János, Avilai Szent Teréz, aztán a XVIII. század francia lelki írói: Lallemant, Surin, de Caussade, Saint-Cyran...) Miért ír naplót? Green maga az első kötet elején leszögezi: « hogy mozdulatlanná tegye a múltat ». Vagy: « Az a gondolat, hogy időnk, életünk a semmibe hull, amint az órák leperegnek, annyira kegyetlen számomra, hogy ez egymaga megmagyarázza Naplómat, jegyzeteim bőségét ».

Green *Napló*-ja, miként Pascal *Mémorial*-ja vagy Claudel *Ma Conversion* c. vallomása lényegében egy belső élményt rögzít. Mindhárman egy váratlan, ellenállhatatlan vonzásról, kegyelmi hatásról beszélnek; valami természetfeletti erőről, amelyet a mindennapi élet körülményeiben nem lehet elhelyezni. Az örökkévalóság betör az időbe; az idő megáll, a világ felfelé megnyílik; a szellem mintegy kiszabadul a világ börtönéből. Abból a tömlöcből, amelyben Green regényhősei vergődnek: akár a pénz, akár a testiség, akár más megszállottság vagy egyszerűen az őrület foglyai. Tehát a *Napló*-ban a világ nem a földi pokol örvényére nyílik rá, mint regényeiben, hanem *fölfelé,* a Láthatatlan felé nyílik meg. A szép mai nap (*Le bel aujourd'hui:* ez a címe az 1955-1958 közötti naplójegyzeteknek), a jelen pillanat az örökkévalóság ablaka. « Páter de Caussade-nál olvastam, emlékezetből idézem, de azt hiszem pontosan: 'Isten akarata olyan mélység, amelynek nyílása a jelen pillanat'. Ez de Caussade lényeges tanításának összefoglalása. De Caussade atya embere az isteni sugallat szerint cselekszik. Ez a munka a legszebb lelki könyv, amelyet valaha is olvastam ». (1955. július 3).

Green, a meglett ember gyermekkori emlékeiből él. Naplóiban több ízben felidézi a gyermek « misztikus » élményeit. Íme néhány példa: « Öté-

ves koromban, a Passy utcában, megéltem azt a csodálatos pillanatot, amely értelmet adott egész életemnek: valami mérhetetlen jelenlét megérzése volt ez. Életem hajnalán meghallottam azt a hívást, amely ma is megindít és amelyből ma is élek » (1970. máj. 6.). Ugyancsak 1970 májusában (máj. 22) így foglalta össze mindazt, ami fontos volt számára életében:

« Ma éjjel nem tudtam aludni, ezért végiggondoltam egész életemet. Az ismételt kegyelmeket, hívásokat. Az ember beleremeg. Először öt éves koromban: Isten kinyilvánítja végtelen szeretetét az ötéves gyermeknek, aki szívével *értett* (itt nyilván kedves mesterére, Pascalra utal: « *Dieu sensible au coeur...* »). Tizenhat éves koromban a hivatás, igazi vagy elképzelt; tizennyolc éves koromban egy egészen erős hívás; huszonhat éves koromban egy másik, szintén nagyon erős; negyvenhét éves koromban ismét egy másik, amelyet egy leírhatatlan éjszaka követett. Hogyan is állhattam ellent?... »

Az isteni « hívások »; a szépség, (pl. zene hallgatása) a « másik világ » érintésének kimondhatatlan pillanatai ezek, amelyek valami földöntúli boldogsággal töltik el. Naplóiban gyakran ír arról, hogy minden ok, külső magyarázat nélkül egyszerre csak « rászakad a boldogság ». Ez gyakran akkor történik meg vele, amikor a csillagos eget szemléli. A Végtelen vonzásától szinte « *beleesik* » az égbe, miként az ember beleveti magát a tengerbe:

« A csillagos eget szemlélve olyan mély örömet éreztem, hogy minden szó elégtelen annak kifejezésére. Teljesen fogva tartott az a titokzatos boldogság, amelyről semmit sem mondhat az ember. Úgy tűnt nekem, hogy egészen halkan egy kicsit megnyílt az ablak. Ilyen lehet az, amikor az ember meghal, amikor a test már nem szenved többé és a lélek az éj küszöbén vár. Az éj, az éj, — mindig éreztem, hogy az éjszaka kedvező számomra. A látszatok világa szétfoszlik az éjszakában » (1938. aug. 11).

Green fiatal korában igen vonzódott a buddhizmushoz. Kétségtelen, hogy fiatalkori jegyzeteiben érezhető a külső világot « látszatnak » (*maya*) tekintő buddhista felfogás hatása. Később is tapasztalható

nála a világ « megvetésének » valami janzenista színezetű lelkisége. Szülei protestantizmusa, protestáns (puritán) neveltetése is meghatározza lelki beállítottságát. Rengeteget küzdött a testiség ellen. Regényhősei sokszor a szexualitás megszállottjai (pl. a *Moïra* Joseph Day-je). A testiség miatti gyötrelmeket 1926-38 között élte át a leghevesebben. Hitét azonban ekkor sem vesztette el. 1934 márc. 2-án jegyezte fel: « Szívem mélyén még mindig él a hit ». E nehéz évek során a keresztény úgy érezte, hogy agyát valami fekete felhő homályosította el. Helyzete ama hegymászóéhoz hasonlított, aki a mélység felé csúszik, de azért a sziklafalhoz van kötve. Szemét bizakodón Izrael sziklájára szegezte. Inkább reménysége, mint hite volt válságban.

Amikor átéli ennek a világnak a hiábavalóságát, Green felfelé menekül. Az abszolútum igézetében él. A Láthatatlant ártatlan gyermekszemmel « szemléli ». A Láthatatlan igazabbnak, valóságosabbnak tűnik neki, mint a megragadható, a látható. Az égboltozat csillagai erről az igazi világról, a Titokról hoznak hírt neki:

> « Az ég mélykék volt, a csillagok azon a nyelven beszéltek, amelyet nem lehet lefordítani, de amelyek mindig felkavarnak engem, mert ahhoz szólnak, ami a legigazibb bennünk. Elveszek az éjjeli ég szemlélésében, miként mások a hídról levetik magukat, hogy elveszítsék életüket, de én azért, hogy megtaláljam azt, amit gyermekkorom óta keresek; és amikor a csillagokat szemlélem, nem lehetek teljesen boldogtalan... »

De bármilyen hosszú legyen is az éjszaka, bármilyen titokzatosan és « beszédesen » ragyognak a csillagok, a nappal visszatér, élni, dolgozni kell. Green regényeiben folytatja az « álmodozást », ide menekül a mindennapi világból. És számára ez a láthatatlan, fantasztikus világ valósabb, igazibb, mint a « reális » világ, mert a láthatatlan világ tükörképe vagy paradigmája: kárhozottak és üdvözültek, démonok és jó szellemek küzdenek itt, az üdvösség félelmetes drámája játszódik le.

> « Úgy tűnik nekem, hogy néha nem élek, hanem csak álmodom, hogy élek, és egész elmúlt életem

úgy jelenik meg, mint egy álom, amelyből minden nap felébredek és amely mindennap üldöz engem. Valójában talán a halál lesz mindannyiunk számára a nagy ébredés. Akkor majd megértjük, hogy árnyak között mozogtunk, de mindezek mögött ott volt az Isten: miként valami fátyol mögött, amely elrejti az eget előlünk, ott a fény » (*Partir avant le jour*, 75).

Julien Greent egyáltalán nem sorolhatjuk a « realista » regényírók közé, ha a kifejezést a « szocialista realizmus » vagy « kritikai realizmus » kategóriái szerint értelmezzük. De van realizmus és realizmus. Albert Béguin már Balzacról is kimutatta, hogy « vízionárius » volt: az *Emberi Komédia* földalatti forrása az okkultizmus, a romantika által felszabadított « fantasztikus » világ volt. Green számára, miként Bernanos vagy Mauriac számára a láthatatlan világ is valóságos. Az igazi kaland belső, az emberi történések szövetének kibogozhatatlan visszája a « másik világban » szövődik. « Az emberi történelem visszája Istené, a színe az emberé », mondotta éppen Balzac.

Már a fiatal Greent az üdvösség és a kárhozat rettenete gyötri. Megtérése után jezsuita lelkivezetője azt tanácsolta neki, legyen bencés szerzetes. Green lelkének egyik része — saját bevallása szerint — mintegy kolostorban él. Szerzetesként szemléli a világot és az életet. P. Blanchet is megjegyzi róla: Green olyan keresztény, akit mindvégig gyötör a szerzetesi hivatás nosztalgiája (vö. « Julien Green au jour le jour », *Études*, 1972. nov.).

« El tudná-e képzelni magát egy cellában? » — kérdezte tőle már ötvenhat évvel ezelőtt egyik papbarátja. Green 1970. júl. 30-án erre emlékezik: « Egy cellában? Akkor mindjárt beléptem oda és sohasem jöttem ki... Ki csukta be a cella-ajtót, egy angyal, vagy egy démon? Úgy láttam az életet és a világot, ahogyan a cellából szemlélik; azt álmodtam, hogy a világban élek, de valójában egy cellában van egy szerzetes, aki az én nevemet viseli és akit a másik világban megtalálok. Igen, valóban különös sorok ezek. Azt hiszem, hogy ha Isten egyszer már hívta az embert, azután állandóan hívja, ha nem követte a hívást. A hívás mindig felhangzik valahol a lélek

mélyén. A világgal szembeni reakcióimat csakis így lehet megmagyarázni" ».

Green életművében, miként Mauriac-ében is, egy bizonyos kettősséget tapasztalunk. A hivő ember és az író mintha két személyiség volna. A regények nem apologetikai vagy morális traktátusok; az emberi életet — a teljeset, tehát annak láthatatlan oldalát is! — teremtik újjá, « láttatják » művészi módon. És az emberi életben mindenütt ott a rossz, a bűn. « Mert miből is készülne egy regény, ha nem a rosszból? — teszi fel a szónoki kérdést Green. Vegyétek el a rosszat, mi marad meg? A jó, vagyis a fehér lap. Fekete is kell. Erre azt mondják nekem: kockázatot kell vállalni. Nos, én kockázatot vállalok, ez hivatásomhoz tartozik ». Egyik német olvasójának válaszolva, aki szemére vetette, hogy *Malfaiteur* (Gonosztevő) c. regényének hőse, Jean öngyilkos lesz, Green 1957-ben ezt írja be Naplójába: « Egy regény nem morális kézikönyv, hanem olyan tükör, amelyben az életet szemléljük, és ha tragikusat látok, ezen ne csodálkozzunk; vajon az emberiség történetének minden lapja nem tragikus és a napilapok nem ezzel vannak tele? »

Julien Greent megtérése után sem vezeti apologetikai szándék, amikor regényeket ír. Semmiféle « ideológiai irányelveket » nem fogad el, — még egy bizonyos erkölcstani mércéhez sem igazodik. — « *Un romancier à l'état sauvage* », mondja róla Robert de Saint-Jean; « a vad regényírónak nincs meg a képessége ahhoz, hogy ezt vagy azt bizonyítsa, hogy ilyen vagy olyan kívülről diktált ideológiai irányelveket hirdessen ... Nagy feladata más természetű: minden erejével fülelnie kell a belső hangra » (*Julien Green par lui même*, 165). Egyébként — Robert de Saint-Jean is hivatkozik erre — Green maga leírta regényei genezisét:

« Az igazi regényíró nem ura regényének, ő maga regényévé válik, beléje merül. Közötte és hősei között sokkal mélyebb a cinkosság, semmint azt maga hinné, és ha ők vétkeznek, valamiképpen a regényíró is vétkezik. Azonosul mindazzal, ami könyvében van, ha hisz benne és ha belé veszíti magát. Ha pedig nem veszíti el magát, ha nem enged an-

nak a monstruózus varázslatnak, amely agyából születik meg — mert a regény monstrum, szörny! —, többé már nem ír regényt, csak regényeket fabrikál. Ha ez így van, márpedig ehhez semmi kétség nem fér nálam, szeretném tudni azt, hogy vajon összeegyeztethető-e a regényírás a kegyelem állapotával. Erre a kérdésre nem tudok és nem is akarok válaszolni » (Napló, V. köt. 558).

Lényegében ez volt Racine és Mauriac problémája is. Mauriac nem törte össze tollát « megtérése » után, miként a *Phèdre* szerzője. Mauriac azt ajánlotta, hogy meg kell tisztogatni a forrásokat. De az a regény, amely csak « megszűrt » vizekből táplálkozna, rendelkezne még elég életerővel és híven tükrözné a valóságot? « Azt kezdem hinni, — írja Green, — hogy nincs regény bűn nélkül (itt nem gondolok Mauriacra, hanem magamra). Szeretném tudni azt, hogy vajon a regény nem követeli-e meg annak a hamis szabadságnak a minimumát, amelyet a bűn ad, vagyis a megszabadulást minden kényszertől. Az az ember, aki retteg a bűntől, sohasem ír regényt » (*Oeuvres Complètes*, III, 102).

Green itt nem azt akarja mondani, hogy a regényírónak mélyen a bűnös életbe kell eresztenie gyökereit, hanem hogy legalább érintkezésben kell lennie a bűn eszméjével, mert akár akarjuk, akár nem, a « regény forrása tisztátalan ».

Keresztény hit és regényíró « hit » nem egyeztethetők tehát össze? Green személyisége valóban megosztott volna, valami « szkizofrénia » hasítaná ketté életművét? Robert de Saint-Jean teszi fel ezt a kérdést, de rögtön hozzáfűzi: Erről szó sincs. « A tekintet (nézőpont) kettősségével állunk szemben: az ember Green áll az egyik oldalon, és a regényíró a másikon, — a kettő nincs kapcsolatban egymással ». (*Julien Green par lui-même*, 167). Green egyik naplórészlete ezt jól megvilágítja: « Valaki meglátogat és azt mondja nekem, hogy nem érti azt az eltérést, amely regényeim és Naplóm között van! Azt felelem neki, hogy én sem értem, egyáltalán nem értem, mire ő meghökkenve néz rám; de valóban nem tudom, honnan erednek regényeim, milyen titokzatos forrásból » (*Vers l'Invisible*). De még a regények szereplőiben is megfigyelhetünk egy bi-

zonyos megkettőzöttséget. Wilfred, a *Chaque homme dans sa nuit* hőse, a gyónás után megdöbbenve állapítja meg: « az ember nagyon könnyen két személyiség lehet ». Green legújabb regényének (*L'Autre*) hőse, Roger (aki sokban hasonlít a szerzőre) szintén ezt a megkettőzöttséget testesíti meg, jóllehet két egymásutáni fázisban. Roger, a francia fiatalember először 1939-ben találkozik Koppenhágában Karinnal. Ekkor még csak szórakozni akar, Karin szeretője lesz, és csorbát ejt a leány hitén. Közben megtér, és 1949-ben visszatér szerelméhez, hogy visszatérítse őt a hitre. A csábító térítő lesz... Persze, a regény ennél sokkal bonyolultabb. Green maga sem tudja, miként fejeződik be a dráma, amikor hozzáfog megírásához. A « németbarát » Karin, akit ismerősei megbélyegeznek, kitagadnak, titokzatos cselszövés áldozataként a jeges és fekete vízben leli halálát. Karin drámája a magányosság, a szeretet-éhség tragédiája. Mindenesetre Roger, ez az « édeskés fanatikus », prédikációival és szerzetesi köpenyével, az egyik Green-t képviseli; a másikat a megtérése előtti Roger, az élvhajhász fiatalember. Persze, Karin is kifejez valamit Greenből (Flaubert mondotta: « Mme Bovary én vagyok... ») « A világ szétfoszlott körülöttem, mint valami rossz álom; valami más világ levegőjét szívtam, azét a világét, ahol már csak a szeretet van, és ez a világ volt az igazi ». Csak egy-két ritka pillanatban tapasztalja meg Karin ezt az örömet, a belső kaland csúcspontjain; ilyenkor ez a « másik », ez az idegen a Másikkal, a másik világgal érintkezik.

Érdekes tény, hogy 1926 és 1939 között, a *Mont-Cinère* és *Varouna* között, a hivő Green nem írt. Mintha a megtérő, hivő ember kizárná a regényírót. Csak a *Moïra*-tól kezdve jelennek meg a kettő találkozására vonatkozó utalások. *A Napló* szerint az *Ennemi* (Ellenség) c. darabban jön létre az egység. De a feszültség ezután is megmarad.

Befejezésül Gaëtan Picon éleslátó megjegyzését idézzük: « Julien Green a világ képei fölé hajlik, hogy rajtakapja azt a láthatatlan rendet, amelyet ezek a képek elrejtenek és ugyanakkor megsejtetnek ».

(1973)

Péguy, a Megtestesülés költője

Születésének 100. évfordulójára.

Charles Péguy fogalommá lett Franciaországban, de később hazáján kívül is. Nacionalisták és szocialisták, antiklerikálisok és katolikus perszonalisták egyaránt zászlajukra tűzték nevét. Pedig mindig veszélyes az, ha egy tulajdonnév köznévvé lesz, ha egy teremtő zseni nyomán iskolák és izmusok születnek: a népszerűség könnyen zavaros ideológiák forrása lehet. Péguy életműve sem kerülte el ezt a veszélyt. Sokat magyarázták, vitatták életét, társadalmi-politikai-vallási magatartását, költői-írói jelentőségét.

Charles Péguy száz évvel ezelőtt, 1873. január 7-én Orléans-ban született. Apja, aki asztalos volt, néhány nap múlva meghal. Anyja szalmaszékek fonásával keresi meg kenyerüket. A kis Charles a község ösztöndíján végzi el a gimnáziumot Orléans-ban. 1885-ben Párizsba kerül az École Normale Supérieure-re, a tanárképzőbe. Két évet végez itt, de ezt is kettészakítja az egy év katonai szolgálat. 1897-ben adja ki első politikai manifesztumát a szocialista társadalomról (« *De la cité socialiste* »). Ez év decemberében megjelenik három-felvonásos szindarabja, az orléans-i Szűzről, Jeanne d'Arc-ról (ez a « szocialista » Szent Johanna). 1898-ban az államvizsgán megbukik filozófiából. Végleg elhagyja az egyetemet. Könyvkereskedést alapít. A következő évben (1899-ben) a *Revue Blanche* munkatársa, részt vesz a Dreyfus-melletti kampányban. 1900-ban megalapítja a *Cahiers de la Quinzaine* c. füzetsorozatát; e füzetek 1914-ig, halála évéig rendszeresen megjelennek. Péguy előbb mint újságíró aktualitásokkal foglalkozik, krónikákat, bevezetéseket ír; később sorra közli műveit. 1908-ban tudtára adja barátjának, Joseph Lotte-nak, hogy visszatért a hitre. 1914. szeptember 5-én Villeroy-ban homlokon találja egy puskagolyó. Negyven éves volt, amikor elesett. —

Írói munkásságát, szellemi hagyatékát a tanulmányok és monográfiák tömkelege igyekezett feldolgozni. De megvan annak a veszélye, hogy a francia géniuszt megtestesítő ember árnyékában eltűnik az író-költő.

Pedig Péguy elsősorban költő volt. A Bauce-vidék, a Chartres-i székesegyház, ahol zarándokként köszöntötte a Boldogasszonyt, egyik legszebb költeményének ihletője.

« Tengernek csillaga, ím a rakott terítő,
s a mély nyilt-víz, a kék — mezők tengere ring,
ím a futó tajték s ím teli csüreink,
s szemed, e végtelen palástón széttekintő.

S ím hangod, a rakott sikságon messzehangzó
és messzi társaink s szívünk, a néptelen
s munkátlan két kezünk, külön-külön pihen,
s íme kemény erőnk s kedvünk, az elhanyatló.

Hajnalcsillag, Urnőnk, elérhetetlen, drága,
ím a te ragyogó udvarodba megyünk,
ím az omló föveny: jámbor szeretetünk
s ím szenvedéseink óceánja...

. . . .

...Itt születtünk a völgyben s völgy felett,
ahol kanyarjait szőke Loire-unk rójja.
E homokos folyó, dicsőségünk folyója
egyet kíván csupán: csókdosni köpenyed...

. . . .

...A távoli Páris felől jövünk feléd.
Pihen három napig a boltok ajtaja,
a nyelvészet és az archeológia,
a sovány Sorbonne és a tudós csemeték.

Páris, nagy székhelyünk felől jövünk elébed,
kormányunk ott lakik, ügyünket ott viszik,
kis hercehurca közt sok időnk ott veszik
s a szabadság vele, amely nagy, de sekély lett... »

(A Beauce-vidék felajánlása a Chartres-i Boldogasszonynak, *részletek, Illyés Gyula fordítása)*

A két *Jeanne d'Arc* jól tükrözi egyrészt a fiatal szocialista tanárképzős polémista, másrészt a keresztény misztériumba behatolt költő felfogása közötti különbséget. Mindkettő magasztalja a nép erényeit, ösztönös jóságát, mindkettőnek szerzője olyan lelki közösség után áhítozik, ahol a gőg és az igazság-

talanság senkit sem sebez meg, senkit sem választ szét. De Péguy a második *Jeanne d'Arc*ban egészen határozottan kifejti a Krisztus szenvedése és Jeanne d'Arc szenvedése közötti párhuzamot.

Charles Péguy csak második Jeanne d'Arc-jával (*Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*) emelkedik ki az ismeretlenség ködéből; ezért a művéért megkapja a Francia Akadémia irodalmi nagydíját. Eddig a *Cahiers de la Quinzaine* kis olvasótáborán kívül alig ismerték nevét. A két *Jeanne d'Arc* közé esik Péguy megtérése, ha lehet megtérésről beszélni. Péguy gyakran hangsúlyozta azt, hogy nála a megtérés nem pálfordulás, hanem inkább elmélyülés. Csakugyan, művét olvasva megállapíthatjuk a folytonosságot: ugyanazokat a témákat fejti ki, mélyíti el a szocialista és a teljesen keresztény Péguy. Mert kissé szentimentális és emberbaráti szocializmusa egyáltalán nem materialista; már azt is áthatotta a keresztény szellemiség: a nyomorban sinylődő szegény lelkek üdve fontosabb volt neki, mint a földi javak igazságos elosztása. (Tudjuk, hogy az örök kárhozat gondolata volt az, ami megakadályozta abban, hogy teljesen elfogadja a katolikus hitet.) Katolicizmusa ösztönös, népi eredetű, a pénzéhes burzsoáziától elforduló és az un. « modernséget » elvető. A szegénységet magasztaló Péguy anatémákat szór a Pénzre. « Nem lehetnek keresztények azok —írja a *Pénz*-ben —, akiknek biztosítva van mindennapi kenyerük: a tőkepénzesek, a jóállású hivatalnokok és a barátok ».

« *Jeanne d'Arc szeretetének misztériuma* » szerzője találkozott Bergson filozófiájával, amely döntő hatással volt rá. Péguy egy alkalommal a Sorbonne folyosóján meglátta a filozófust és habozás nélkül megmondta csodált mesterének: hagyja a nebulókat és szentelje egész életét a filozófiának. Maga Bergson pedig, az első világháború vége felé, amikor Péguy halálát megtudta kijelentette: ez a költő vallásos-misztikus irányban továbbfejlesztette filozófiáját, amelyet maga is szeretne folytatni. Miben láthatjuk Bergson befolyását Péguy-re? Mindenekelőtt a teremtő szabadság, a múltat állandóan megújító és örömben gyümölcsöző teremtő szabadság eszméjének hangsúlyozásában.

1913-ban, egy évvel halála előtt elkészül hatalmas költeménye, *Éva*, amely egész művének és eszmevilágának összefoglalása. Ebben « minden benne van », ahogy a költő maga mondotta.

Éva összefoglalása az emberiség üdvtörténetének, az első paradicsomtól — « amikor az első reggelen először kelt fel a nap » — a végső paradicsom látomásáig. E történet középpontjában a Megtestesülés titka áll.

« Mert a természetfeletti maga is testi... És Jézus egy asszony méhének gyümölcse... »

« *Car le surnaturel est lui-même charnel...*

Et Jésus est le fruit d'un ventre maternel,
Fructus ventris tui, *le jeune nourisson*
s'endormit dans la paille et la balle et le son,
ses deux genoux pliés sous son ventre charnel... »

Albert Béguin, Péguy egyik legjobb katolikus ismerője írja: « A romantikától és Baudelaire-től kezdve az egész modern költészet törekvése ellentétes irányú a « megtestesüléssel », és ez a törekvés egyeseknél tudatos, módszeres. Mallarmé éppúgy mint Rimbaud, bár különböző utakon, valóságos aszkézist gyakorolnak, hogy elszakadjanak a földi számkivetés világától és felfeszítsék az időbeliség tökéletlenségeitől mentes paradicsom kapuit. Péguy szellemétől teljesen idegen ez a prometeuszi magatartás... Péguy a megtestesülés költője... Természet és kegyelem Péguy-nél mindig szorosan egybetartoznak ».

Nem csoda, hogy Teilhard, a Megtestesülés teológusa, amikor a fronton (1917-ben) Lotte *Péguy*-jét olvasta, így lelkesedett *Éva* költőjéért unokanővérének írt levelében: « Péguy ama törekvése, hogy megvédje Krisztus testi bölcsőjét, az én legmélyebb törekvésemmel azonos. S egy kicsit neheztelek is rá, hogy elvette előlem 'Éva' témáját... Éva a 'természetes anya', akinek titokzatos vonásai a messze múltból villannak elő, a szimbolumok és legendák ködébe burkolózva. Mily csodálatos megszemélyesítése ez az emberi fajnak, amely a Természet fáradságos és türelmes munkássága nyomán merül fel a múltból! Péguy már csak azért is nagy ember, mert eszméi kifejezésére ilyen tengelyt talált ». —

Jegyezzük meg, hogy Péguy is, Teilhard is Bergson-tanítvány volt; a szellemi « rokonság » közöttük részben itt keresendő.

De még egy utolsó jellemzést szeretnénk idézni *Éváról*. Pierre Emmanuel, a katolikus költő írja: « *Éva* a teológia és a művészet remekműve; a legnagyszerűbb alkotás, amit művész valaha is létrehozni merészkedett a nőről és az egyházról egyszerre. Éva szülőanyja a végtelen nyomornak, a bűnös emberiségnek; jelképe egyszersmind annak a léleknek, amelyből minden lélek származik; végül pedig szimboluma az egyháznak; — a világ kezdetétől a világ végéig terjedő üdvtörténetnek összefoglalása. Az egyház várja Jézus születését és a Kálvária után reménykedve várja az Úrjövetet. *Éva* összefoglalja az emberiség tragikus történetét, a bukás és a megváltás kettős drámáját... *Évá*-val elkészült a szellemi katedrális, a francia költészet Chartres-ja ».

Hans Urs von Balthasar *Herrlichkeit* c. nagy művének második kötetében Péguy alakjával zárja « teológiai esztétikájának » típussorozatát, amelyet Szent Iréneusszal kezdett. A szerző egyáltalán nem tekinti Péguy-t egyházatyának; ez ellen a mottóként idézett mondatokban már maga a költő eleve tiltakozott: « Igen fontos, hogy ne toljam fel magam pöffeszkedve egyházatyának. Már az is igen sok, hogy az egyház fia vagyok ». H. U. von Balthasar szerint Péguy, aki teljesen ellene volt a « szisztéma » szellemének, katolikus vonalon ugyanolyan jelentős, mint Kierkegaard protestáns vonalon. Azzal a különbséggel, hogy míg a dán gondolkodó szétválasztotta az esztétikát és az etikát, addig Péguy-nek sikerült teljesen összehangolnia a kettőt. Péguy a végletek összeegyeztetője minden vonalon: kommunista és tradicionalista, internacionalista és nacionalista, szélsőbaloldali és szélsőjobboldali, egyházias érzületű és antiklerikális, misztikus és polémizáló újságíró stb.

Keresztény szemléletét tömören saját szavaival így foglalhatjuk össze: « A teremtés minden erőit összegyűjteni és a kegyelem termését kévébe kötve odavinni az Isten lába elé ».

(1973)

Ingmar Bergman, avagy « hallgat az Isten »

Ingmar Bergman, egy svéd lelkész fia, 1918-ban született. Már egészen korán a színház felé fordul figyelme; előbb mint amatőr, később a stockholmi opera rendezőjének asszisztenseként foglalkozik a színházzal. 1944-ben találkozik Alf Sjöberggel, aki megismerteti a filmművészettel. Bergman még egy ideig a Királyi Színház rendezője, de 1945-től kezdve filmeket is kezd rendezni; csakhamar saját maga írja forgatókönyveit és sorra alkotja az egyre jobb filmeket. Mintegy tíz éven át Svédországon kívül alig ismerik nevét. 1956-ban tűnik fel a Cannes-i fesztiválon « Egy nyári éjszaka mosolyai » című filmjével. Azóta pályája egyre felfelé ívelt. Ma a legnagyobb filmrendezők közé tartozik.

Bergman művében három nagy tematika-csoportot különböztethetünk meg:

a) Az ifjúság problémái a felnőttek világával szemben. Bergmannál az ifjúság nem szociális követelésekkel lép fel, mint megannyi mai filmben. Általában az élettel szemben tanúsított erkölcsi magatartásról van szó. Bergman bemutatja a tisztaságot szomjazó, de meggondolatlan és öntudatlan fiatalokat. E fiatalok azt az életlendületet képviselik, amely mindig megújul és amely még nem ismeri a halált. Ifjú hősei optimizmussal keresik helyüket az életben, a társadalomban, észre sem véve azt, hogy nem kiegyensúlyozottak.

b) 1949 után egy új témakörrel bővül Bergman világa. Most már a felnőttek iránt is érdeklődni kezd. Mindenekelőtt a szerelmi pár, vagy a házaspár érdekli. A férfi és a nő kapcsolata, szerelme és a szerelem törékenysége. Sokszor valamilyen külső esemény következtében váratlanul felbomlik az egység. A felnőttek tudatában vannak helyzetük állhatatlanságának; de legtöbbször nincs elég energiájuk, hogy újrakezdjék elrontott életüket. Inkább folytatják reménytelenül az üressé vált közös életet; egyesek

csak a múlt emlékeiből élnek, mások minden erejükkel mesterségüknek élnek.

c) Bergman művének harmadik problémaköre: filozófiai elmélkedés a létről és a semmiről. Természetesen, képekben, allegóriákban fejezi ki gondolatait; inkább intuitív mintsem okoskodó. Filmjeiben nem kell kidolgozott életfilozófiát keresnünk. Konstatálja a halál, a háború, az erőszak, stb. tényeit és ezekkel kapcsolatban kifejezi személyes szorongását; felveti az emberi élet értelmét, éspedig a hit és a hitetlenség összefüggésében. Mi az értelme az egyedüllétnek, a szenvedésnek, a halálnak, ha nincs Isten. Úgyis mondhatnánk: Bergman a szerelem futó örömei mellett bemutatja az Isten nélküli világ szorongását és szomorúságát.

A metafizikai probléma, a túlvilág és az Isten létének kérdése egészen központi helyet kap a « Hetedik pecsét »-ben, valamint trilógiájában, a « Tükör által homályosan », « Úrvacsora » és « A csend » című filmekben.

Bergman visszautasítja a kész megoldásokat; kétségek, szorongások között keresi tapogatózva az emberi lét értelmét. Mindenekelőtt megállapítja a rossz létezését. A rossz és ennek végső formája, a halál, az Isten távollétének, « halálának » kifejezése. Az Isten nélküli világ a sátán birodalma; a szomorúság, az egyedüllét, a kétségbeesés világa ez; maga a pokol. Sorra veszi az emberi állapot adottságait; az ember és ösztönei, életösztön és halál, a többi ember, a rossz különböző formái, múló szerelem és művészet... Minden adottságot felsorol, de kifejezetten szinte sohase állítja, hogy Isten távolléte, a hit hiánya okozza ezt az állapotot; sem azt, hogy a szabadulást a hit hozhatná meg. Bergman szorongása mindenekelőtt az ember tehetetlenségét fejezi ki. Hol található a boldogság ebben a világban, ahol az embert beteríti a magány, és marcangolja a kétségbeesés? A « Carpe diem » filozófiája, a telhetetlen erotizmus nem hoz megoldást, hiszen a pillanatnyi élvezet elillan és visszamarad a keserű unalom. A múltbamenekülés sem hozza vissza az elvesztett édent; a gyermekkor mindörökre alámerült a múltba. A művészet sem adhat végleges megoldást, üdvöt.

Vegyük példának most a « Hetedik pecsét » c. filmet. A történet a XIV. század derekán játszódik le. Antonius Block kereszteslovag és szolgája kereszteshábórúból térnek haza. Hazájukat pestisjárvány pusztította el. A flagellánsok önmagukat ostorozva engesztelő körmenetet tartanak, a barátok a bűnbánatot prédikálják az istencsapástól sújtott népnek. A kocsmák mégis tele vannak dorbézoló emberekkel; egy vándorszínész csoport a « szerelem játékát » adja elő, miközben tanúi lehetünk egy házasságtörésnek is. A lovag találkozik a Halállal. Sakkjátszmát kezd a fekete alakkal; ha a lovag elveszíti a játszmát, meg fog halni. Később a lovag egy fiatal leány arcáról akarja leolvasni a halál titkát; a boszorkánysággal vádolt leányt a máglyára viszik. A boszorkányt hiába faggatja, nem hozza kapcsolatba az ördöggel. Meggyónik egy barátnak; a köpeny alatt a Halált ismerjük fel. Megismerkedik a vándorszínészekkel. Jof és Mia boldogságát látva egy pillanatra hinni kezdi, hogy van még egészséges öröm az életben. A csoport harmadik tagját a megcsalt kovács meg akarja ölni. A színész öngyilkosságot színlel; de amikor azt hiszi, hogy megszabadult üldözőjétől, észreveszi, hogy a Halál fűrészeli azt a fát, amelyre felmenekült. A lovag elvesztette a játszmát. Minden szereplőt kastélyába visz a vihar elől menekülve. Jön a halál és mindannyiukat magával viszi a Dürer által inspirált haláltáncban; csak Jof és Mia menekülnek meg.

A « Hetedik pecsét » a fentebb említett harmadik csoporthoz tartozik. Kétségkívül Dürer művei: « A lovag és a Halál », meg « Az Apokalipszis lovasai », valamint középkori német krónikások inspirálták Bergman alkotását. Ezenkívül, mint csaknem minden filmjében, gyermekkori emlékeket is felidéz. Bergman maga mondotta: — Amikor filmet forgatok, visszatérek gyermekkoromba... — Az erdei eper motívuma pl. három filmben is visszatér; a « Nyári játékok »-ban, « Az erdei eper »-ben és a « Hetedik pecsét »-ben. « Szükségesnek és hasznosnak tűnt — mondja Bergman — hogy felidézzem gyermekkori emlékeimet... A Hetedik pecsét-ben a lovag kereszteshábórúból tér vissza, mint napjainkban a katonák visszatérnek a harctérről. A középkorban

élnek. A Hetedik pecsét egy igen egyszerű témának allegóriája: az ember örökösen Istent keresi, de csak egy bizonyosság van: a halál... » Természetesen, a Biblia olvasása is inspirálta a protestáns lelkész fiát. Szimbólumainak jó részét az Apokalipszistől kölcsönözte, de más szentírási képek, jelenetek is — pl. a keresztrefeszítés — elevenen élnek emlékezetében. — A hét pecsét az ember alapvető kérdéseit szimbolizálja. Csak a « Könyv »-ben találhatók a válaszok és ezt a hétpecsétes könyvet a Bárány nyitja fel. Bergman nem olvasta el a Titkos Jelenésekben található válaszokat. Csak a hetedik pecsét kérdését teszi fel. A gyermekkor paradicsoma, az öntudatlan ártatlanság kora végképp a múlté; minden múlik, kérlelhetetlenül közeleg a vég. A lovag az illuzórikus paradicsom és a haló föld között szorongva keres, kérdez. Válasz nincs; a keresztény hit és reménység lehetősége nem nyílik meg hősei előtt.

Említett filmtrilógiájában tovább megy. A « Tükör által homályosan », az « Úrvacsora » és a « Csend » három variáció egy témára: Isten hallgat. Ez a központi probléma vonul végig mindhárom alkotáson. Hallgassuk csak, miként vall művéről maga a filmrendező: « A "Tükör által homályosan" világosan felveti a problémát. Itt a lényeg, a film Credo-ja ez: Isten Szeretet és a Szeretet Isten. Vagyis: Isten létét a szeretet effektív létezése bizonyítja; a szeretet mint igazi valóság az emberek világában. Ezután a nehéz probléma az volt, hogy újrafogalmazzam az egész kérdést az « Úrvacsorá »-ban és összezúzzam azt az istenfogalmat, amely csak amolyan kényelmes megoldásra szolgált. Most szeretnék eljutni valami szélesebb, világosabb, tisztább istenfogalomhoz... « Az Úrvacsora » valamiképp számvetés. Itt leszámolok a papa-istennel, az autoszuggesztió istenével, a bizalomkeltő istennel. Az igazi dráma nem a főhős Tomas sorsában keresendő, hanem Mártánál, aki már nem hisz. Ő, a hitetlen hordja magában az új istenfogalom csíráit; magában hordja azokat az életlehetőségeket, amelyeket lassanként Tomasnak is közvetít... Sokkal kevesebb van belőlem Tomasban, mintsem képzelik. Valójában csak egy dolog közös mindkettőnknél: az a

törekvés, hogy leromboljuk az ősi istenfogalmat; meg az, hogy megsejtjük az újat, amelyet sokkal nehezebb megragadni, kifejezni, leírni... Az egész film tulajdonképpen utazás egyik templomtól a másikig, egyik istenfogalomtól a másikig. Amikor megtaláltam ezt az alapvető gondolatot, minden magától elrendeződött. Az a pokoli autóút a novemberi hóban... A lelkész útján minden stációvá változott. Az első állomás: amikor Jonas holttestének elszállításánál jelen van, jóllehet maga is rettenetesen beteg, lázas. Második állomás: az iskolaterem jelenete. A harmadik: amikor az öngyilkos halász feleségének tudtára adja a tragikus hírt... »

A « Tükör által homályosan » beteges víziója után az « Úrvacsora » éleslátó bizonyossága csak fokozza a kétségbeesés hangját. Mintha csak a szereplői valamiféle kozmikus katasztrófa után maradtak volna életben. A hóval borított, jeges téli táj csendje hátborzongató. S az « Isten halála » utáni csend még halálosabb lesz a « Csend »-ben, e rettenetesen szép alkotásban. A két nővér drámája, az Isten nélküli világ agóniáját szemlélteti megrázó, szinte a fizikai rosszullétet előidéző erővel.

A magyarul kiadott filmtrilógia utószavában Nemeskürthy István így magyarázza Bergmannak a trilógia élére írt mottóját: « Bergman a mottóban magyarázatot fűz a « leszűkítésnek » nevezett trilógiához. Az első film (Tükör által homályosan) — szándéka szerint — a megszerzett bizonyosság, amit úgy értelmezhetünk, hogy a beteg Karin megbizonyosodik afelől, hogy nincs Isten; a tapétából nem a várva várt isten lép elő, hanem egy pókisten... (a hősnő ugyanis lelkibeteg). Az « Úrvacsora » — ismét Bergman értelmezése szerint — a megértett bizonyosság; itt már Isten szolgája, Ericson lelkész bizonyosodik meg, érti meg — úgyszólván magasabb szinten — hogy Isten hallgat. A « Csend » — megint csak Bergman szavai szerint — « negatív lenyomat »; a megbizonyosodás és a megértés következménye, visszája mindannak, ami élet, ami emberiesség ».

Nemeskürthy már értelmezi Bergman szavait. Nem mindenki ért egyet ezzel az értelmezéssel. Láttuk, hogy magának Bergmannak a nyilatkozata

szerint is inkább a hamis istenkép lerombolásáról van szó; valami emberalkotta, torz istenfogalom ellen lázad Bergman. De — úgy látszik — ő is, mint annyi más mai ember, nem tud hinni abban az élő Istenben, akiről Szent János azt mondja: Szeretet. Hitetlenségének forrása a világban lévő rossz. Bergman is a Rossz ellen lázad, amint Dosztojevszkij és Camus. A protestáns lelkész fiának filozófiájára erősen hatott a Kierkegaard-i egzisztencializmus is. Radikális kérdésfeltevése, állandó nyugtalansága korunk szellemi krízisének hű kifejezése. Miként az istentagadásban általában, úgy Bergman lázadásában és tagadásaiban is van egy pozitív mozzanat; hozzásegíthet az istenhit tisztulásához és esetleg mélyebb hit igényét kelti fel. A kereszténveket pedig arra hívja: tegyenek tanúságot a Szeretetről.

(1969)

Ingmar Bergman, « Suttogások és kiáltások »

« Variációk a szeretet és a halál témájára », — ez volt összbenyomásom, amikor megnéztem Bergman új filmjét, ezt a megrendítő alkotást. Utána olvastam róla kritikákat; olvastam Bergman nyilatkozatait is. A svéd rendező szerint filmje alaptémája: « a közösség utáni abszurd és csillapíthatatlan vágyakozás ». Tehát: a gyengédség és a szeretet utáni vágy az önzőn becsukódó, sőt a gyűlölettől halálos egyedüllétbe hanyatló emberek között. A halál, a legkegyetlenebb és végleges magányosság a szeretet nélküli élet kifejezése és leleplezése. A film « kerete » tulajdonképpen egy agónia; — gyomrunkba markoló haláltusa, — és ami körülötte és utána történik. A *flash back*-ek csak annyit villantanak fel a múltból, amennyi a főszereplők mostani lelkiállapotának megértéséhez szükséges.

A filmben a csendnek igen lényeges szerepe van. Főleg a képek — az arcok és a kezek — « beszélnek ». A hosszú csendeket fojtott suttogások és néha fuldokló, ordítozásba torkolló kiáltozások tépik fel. Kevés a filmben a zene. (Ez érthető a téma miatt.) Csak kiváltságos pillanatokban szólal meg Chopin Mazurkája és Bach V. szvítje. Bergman filmjeinél fehér-fekete színekhez szoktunk. A mostani színes film egyes jelenetei kissé teátrálisaknak tűnnek. A dráma színhelye: egy gazdag, múlt századvégi polgári család kastélyszerű villájának enteriőrje; sárgás-vöröses fényben játszanak a drapériák, szőnyegek, bútorok. Bergman valahol megjegyzi, hogy gyermekkora óta a lélek bensejét vöröses árnyalatokban játszó, nedves hártyafélének képzelte el. Minthogy itt főleg belső történetről van szó, ezért választotta az említett színeket.

Bergman már 1971-ben megírta (Färö szigetén) a « Suttogások » filmnovelláját. Magyar fordítását « Suttogások, sikolyok » címmel közzétette a *Nagyvilág* ezévi júniusi száma. A filmnovella nem szcenárió. Tulajdonképpen csak a film megfogamzását

ill. az eredeti elgondolás leglényegesebb mozzanatait rögzíti. A megvalósult film (itt is, mint Bergman más alkotásainál) több ponton eltér az eredeti vázlattól. Pl. a négy női alak belső magatartása jelentősen más a filmben, mint a novellában volt. (Bergman kedvelt színésznői alakítják a négy főszerepet: Harriet Andersson, Ingrid Thulin, Liv Ullmann és Kari Sylwan.) A haldokló: Ágnes; két nővére: Karin és Mária, a szolgáló: Anna.

Bergman szívesen szerepeltet nőket, mert — amint mondotta — ezek jobban alakíthatók, jobban « megvalósítják » gondolatait, mint a férfiak. Az elemzett filmben is a négy nő, a három nővér és a szolgáló alakítják a lényeges szerepeket. A két férj és az orvos szerepe másodrangú. Talán a lelkész szereplése lényeges még, mert — amint mindjárt látjuk — ő fejezi ki Bergman véleményét, világnézetét.

Ágnes valamilyen titokzatos betegségben (a filmnovella szerint méhrákban) haldoklik gyermekkora luxusvillájában. Két nővére, Karin és Mária, meg Anna, a szolgáló felváltva virrasztanak mellette. Egy szörnyű haláltusa után Ágnes meghal. A nővérek készülődnek a temetésre. A lelkész imát mond a halott ágyánál. Közben Anna, a szolgáló álmában (ez a legvalószínűbb értelmezés), megéli azt, hogy Ágnes gyermekként felsír, « feltámad » és beszélni akar nővéreivel és Annával. Karin, aki már alig várta, hogy megszabaduljon a betegtől, még a gondolatot is visszautasítja, hogy a bomlani kezdő hulla visszatért az életbe. Mária őrült ijedtségében elrohan, amikor karjába kapaszkodik « feltámadt » nővére. Egyedül Anna marad Ágnes mellett: ölébe veszi az élő-halottat, aki betegségében anyja után kiáltozott és benne is az anyát, az életforrást, a bölcsőt kereste. Segíti most « újra-meghalni », « megszületni » Ágnest. (Michelangelo Pietà-ját idézi ez a jelenet).

Hogy a szereplők magatartását megérthessük, ismernünk kell a múltat is. Bergman « flash-back »-jei (amelyek eléggé megszaggatják a film egységét) rávilágítanak a szereplők személyiségére, az álarc mögötti igazi arcra. Anna, a szolgáló, aki a film elején és végén Istenhez imádkozik, egyszerű, hivő lélek. Hűséges szolgáló hálátlan és sokszor kegyetlen

urainál. Elveszítette kislányát. Beletörődött Isten kikutathatatlan végzésébe. Leánykája iránti szeretetét átviszi Ágnesre. Karin önző, magányos. Az élet csak hazugság-halmaz számára. Többször akart öngyilkos lenni. Férjét nem szereti; nem szeret senkit. Mária nővére gyengédségét is visszautasítja. Egészen az öncsonkításig megy tagadása és mazochizmusba hajló gyűlölete. Mária könnyelmű, érzéki. Az orvossal megcsalta diplomata-férjét. A halál árnyékában (huga halálhörgése közben is az érzékiség ördöge kísérti). Sok gyengédség van benne. Az elbocsátott Annának egyedül ő fejezi ki valamiképp köszönetét, amikor egy bankót csúsztat kezébe. A többiek « köszönöm »-je csak lelketlen és hálátlan formaság. —

Lehetetlen itt most a részletek elemzése. A « Suttogások és kiáltások » felidézik Bergman nagy filmjeit; valamiképpen életművét összegezi ez a film, miként Felliniét az *Otto e mezzo*. Különösen nagy trilógiájának tematikája tér vissza: a « *Tükör által homályosan* » egeket feszegető, a halál-utáni lét ajtaján dörömbölő kíváncsisága; az *Úrvacsora* problémája: miért hallgat az Isten?; és végül a *Csend* egyik női szereplőjének fuldokló és fullasztó agóniája. De Bergman itt már továbbment: már nem is dörömböl az üres ég ajtaján; most már *tudja*, hogy nincs Isten és hogy a halál semmibe-zuhanás. Legalábbis ezt állítja abban az interjúban, amelyet a francia *L'Espress* és az olasz *Panorama* közölt, és amelyben hosszan magyarázza új filmjét és jelenlegi világnézeti meggyőződését. Arra a megjegyzésre, hogy filmjeiben gyakran az istenkeresés problémáját veti fel, Bergman így válaszolt: « Nem, most már többé nem. Legalább tíz év óta. Az ég abszolút üres, ebben biztos vagyok ». A « Suttogások és kiáltások »-ban a lelkész imája is e nihilizmus felé mutat, bár nem ennyire radikális. A halott Ágnes ágyánál, pontosabban a halott Ágneshez így imádkozik a hinni már nem tudó lelkész: « Ágnes, ha sikerült bezárnod szegény testedbe a mi összes szenvedésünket; ha elérted azt, hogy mindezt újjászüld a halál által; ha sikerült meglátnod Istent égi királyságában; ha elnyerted azt, hogy Ő feléd fordítsa orcáját; ha sikerült nyelvvel kifejezned azt,

amit egyedül a mindenható Isten ért meg; ha sikerült közvetlenül beszélned Istennel; imádkozz értünk..., akik még ittmaradtunk ezen a sötét és piszkos földön, az üres és közömbös ég alatt; tedd le súlyos terhedet Isten lába elé és könyörögj hozzá, hogy bocsásson meg nekünk, könyörögj, hogy szabadítson meg minket szorongásainktól és gyengeségeinktől, legmélyebb kételyeinktől, esdd ki számunkra azt, hogy adjon értelmet életünknek. Ágnes: te olyan kegyetlenül és olyan hosszan szenvedtél, biztosan kiérdemelted azt, hogy közbenjárhass értünk ». — Alighogy a lelkész elmegy, következik a szolgáló álombeli látomása: Ágnes « feltámad », és a halál előtti kétségbeesett szorongását és az emberi gyengédség utáni vágyát fejezi ki.

És ekkor következik a Pietà-jelenet. Személyes meggyőződésem az, hogy Bergmannak a filmben kifejezett vallási világnézete nem annyira negatív és radikális, mint az interjúban. Ezt nemcsak a hitetlenül is hivő, vagy hinni akaró lelkész imája sejteti, sőt elsősorban nem ez, hanem Anna magatartása, élete, gyengéd szeretete. Valamiképpen erre utal Bergman is. Az előbb idézett ateista kijelentése után a interjúvoló feltette a kérdést: « Ha Ön nem hisz, hogyan magyarázza meg akkor a « Suttogások és kiáltások »-ban azt a jelenetet, amikor Anna imádkozik, majd almát kezd ropogtatni? A filmnek ezt a legderűsebb jelenetét? » — Bergman: « Ez Annára tartozik. Anna találkozott a szeretettel és az ő naív lelke számára a szeretet és Isten egy és ugyanaz. Ezért gondolja, hogy találkozott Istennel ».

Bergman régebben ezt a kérdést tette fel: Miért hallgat az Isten? Az *Úrvacsora* lelkésze pl. nem tudott hinni Istenben, mert nem tudott hinni a szeretetben. Bergman, a protestáns lelkész fia emlékszik még Szent János levelére: « Szeretet az Isten ». A lényegest tudja, de nem tudja hinni. Most azt állítja, hogy üres az ég, hogy a halál semmibe-zuhanás. Sartre nihilista szavait sugallja a film: « Abszurd az, hogy születtünk, abszurd az, hogy meghalunk ». De ez az állítás mégsem olyan határozott, radikális, mint az interjúban. A « Suttogások és kiáltások » még nyitva hagy egy kicsiny kis hasadékot a hit fényének. A lelkész hitetlenül is hivő imájából ki-

csendül még egy *talán*: Talán a kegyetlen szenvedés hozhat valami megváltást; talán a naívan hivő szolgáló szeretete mégiscsak a legtöbb, mert a mindent leleplező, az életürességekre fényt derítő halál után is megmarad ez az egyetlen kincs: a szeretet.

(1973)

Kodolányi Jézus-regénye

Kodolányi János tavaly megjelent posztumusz regénye *, amely több, mint két évtizeddel ezelőtt (1950-51-ben) íródott, minden bizonnyal a két évtized magyar irodalmának egyik legnagyobb alkotása. Hogy miért csak most került a magyar közönség kezébe, erről valamit megtudhatunk a közel hétszáz lapnyi könyv végén található megjegyzésekből (Csűrös Miklós utószava) és Kodolányi önéletrajzi írásaiból is. Az íróval kapcsolatos félreértések tisztázása azonban nem a mi feladatunk. Magáról a Jézus-regényről, vagy ha úgy tetszik, Júdás-regényről szeretnénk elmondani személyes benyomásainkat. Tárgyilagosságra törekszük, de nem rejtjük el csodálatunkat.

Mindenki tudja, mennyire ismerte Kodolányi az ókori keletet, a Biblia világát, és milyen szenvedélyesen kereste fiatal kora óta az igazságot, hogyan vívódott hit és hitetlenség, a legszebb humanizmus és a nihilizmus között. *Én vagyok* c. regénye ennek a vívódásnak páratlan irodalmi vetülete; vallomásirodalmunk gyöngyszeme.

Kodolányi a *Süllyedő világ*-ban leírja, hogy egészen fiatalon milyen lázasan kereste az élet értelmét, hogy' feszegette Hamlet módjára a lét és a nemlét problémáit. « Lázas keresgélésemben az élet értelme után — írja — eljutottam az Evangéliumhoz. Végre is meg kell egyszer vizsgálnom, vajon mit jelent Jézus tanítása, egyénisége, meg kell vizsgálnom a kétezeresztendős problémát, melyre vastagon rárakódott a frázisok, közhelyekké vált megállapítások, nem mindig tiszteletreméltó rajongások, érdekek heggyé nőtt rétege. Nézzünk szembe egyszerű, naiv, gyakran homályos szavaival, helyezkedjünk abba a keleti világba, keressük az ősi megérzéseket, igazságok magvát, lássuk, mit kell elfogadnunk örök érvényű törvénynek. Talán kezembe kaparint-

---

* Kodolányi János, *Én vagyok*, Magvető, Budapest, 1972, 688 lap.

hatom így a biztos fonalat életem labirintusában. Az Evangéliumot olvasom hát minden este késő éjszakáig, a gyenge mécsvilág fényénél... De szinte titokban teszem. Mintha szégyellném magam, vagy mintha félteném a remegő, finom érzéseket, amelyeket ébreszt bennem... Hosszú leveleket írok Bertának, kifejtem, hogy a kétezeréves Jézus köti le minden érdeklődésemet, s hogy csodálatos fölfedezéseket tettem... (*Süllyedő világ*, 513-514). Minden bizonnyal ide nyúlnak vissza az *Én vagyok* gyökerei. Csak három évtized múlva születik meg a Jézus-regény, Kodolányi akarattyai magányában (olyan művek szomszédságában, mint a *Vízözön*, a *Boldog békeidők*, az *Új ég, új föld* és *Az égő csipkebokor*). Előzőleg már hosszan tanulmányozta a katolikus középkort, irodalmi vetületben is bemutatta a kereszténység és pogányság találkozását-ütközését magyar földön (*Pogány tüzek, Boldog Margit, Juliánus barát*); most az 50-es évek elején, a belső száműzetésben az ókori Kelet világa felé fordul: a sumér, a babiloni, az egyiptomi, a kánaáni népek kultúráját tanulmányozza és ebbe a világba vetíti vissza szellemi vívódását.

Az *Én vagyok* világa az evangéliumok világa. Kodolányi nem Jézus-életrajzot akar írni, bár a regény középpontjában Jézus alakja áll. Júdás (Jehuda bar Simon) lélektanilag hitelesen megrajzolt, — költött és felnagyított, de az evangéliumokból is megsejthető drámáján keresztül akarja megközelíteni a Jézus-misztériumot. Kodolányi egy betétregényben külön elmélyítette Júdás lélekrajzát, amikor megírta az áruló előtörténetét. Ez a betétregény (az *Én vagyok* 12. fejezete, 54-183. lapok) külön is megjelent már 1969-ben *Jehuda bar Simon* címmel a Magvetőnél. Jehuda hibás lábú (testi hibája sok megaláztatás forrása), de ragyogó tehetségű. Kapcsolatba kerül a görög filozófiával és az akkori szellemi elittel. Nagyratörő, számító, ugyanakkor tétovázó és hamar csüggedő. Amikor majd a *nabi*-val, Jézussal találkozik és arról lesz szó, hogy végleg elkötelezze magát mellette vagy ellene, ez a kettősség tragikus hasadássá alakul, végül pedig tragédiához vezet. Júdás ügyes kereskedőnek bizonyul (amikor Jézussal találkozik, felajánlkozik, hogy a kis csoport pénzét kezelje...), ugyan-

akkor fél is a világtól, vissza szeretne vonulni. Judithtal való végzetes szerelme (Judith, nagybátyja felesége öngyilkos lesz) a végső kétségbeesésbe sodorná, de akkor találkozik az új Prófétával, aki az örömhírt, a megtérést hirdeti. « Nincs elveszett ember! Nincs kétségbeejtő pillanat, amikor el kellene vesznünk. Mert az élet végtelen és örök, amint végtelen és örök az élet Atyja » (31), — ezt hirdeti Jézus. Júdás így eszmélődik magában: « Talán, ha a csodálatos nabi magához fogadna, ha mellette járhatnék a földön, megtisztulnék attól is, ami a születésem előtt bemocskolt. Ő talán meg tudná mutatni az utat, amelyen járnom kell, hogy a halált ne ismerjem többé, hanem csak az életet. Mindent el fogok követni, hogy megtaláljam, megismerjem őt, a tanítványa lehessek » (183).

Hamarosan megtörténik a nagy találkozás. Júdás érzi, hogy Jézus a veséjébe lát. Bevallja élete tragédiáját. A Mester csak így szól: « Az Atya megbocsátotta bűneidet ». Jézus a megtértet megmeríti a folyóban (204-206). Júdás azt is reméli, hogy a Mester csodás hatalmával meggyógyítja a lábát. Aztán később gyanakvón kutatni kezdi a nabi múltját. Mendemondák, pletykák keringenek róla és anyjáról, családjáról. Júdás a pénzügyeket kezeli. Az eljövendő Országban magas állást remél. Mert ő ugyanúgy nem érti Jesuah üzenetének lényegét, mint a többi tizenegy tanítvány, akiket egyébként titokban lenéz, mert igen egyszerű emberek.

Az *Én vagyok* lapjain egyre inkább kibontakozik Jézus ragyogó, emberi és mégis minden emberin túlmutató alakja. A nép és a vezetőemberek megoszlanak vele szemben. A rokonszenv néha rajongásba, a bizalmatlankodás kiábrándultságba és gyűlöletbe csap át. Ezt az utóbbit tapasztaljuk Júdásnál is, aki nem érti Jézus üzenetét; tulajdonképpen nem is tért meg. Amikor látja, hogy a zsidó vezetők Jézus életére törnek, csalódottan jelentkezik a főpapoknál, hogy kezükre játssza Jézust. « A legfélelmetesebb csaló, aki valaha is született! » (462) — ez a keserű, gyűlölettől ízzó kiáltás zárja le Júdás vívódását. Az áruló teljesen összeomlik; nem marad más, mint az öngyilkosság. Jézus a Golgota felé cipeli keresztjét, amikor Júdás hurkot formál nyakára... (681).

Kodolányi főhőse Júdás, de az *Én vagyok* központi alakja mégis Jézus. Csűrös Miklós ezeket írja a könyv utószavában: « Kodolányit a Jézus-fenomén földi hatása érdekli, írói szándéka egy tükörbe gyűjteni a sokféle szubjektív türkörképet, s köztük Jehudáét mint legjellegzetesebbet mikroszkóppal felnagyítani, monumentalizálni. Csak Jesuah nem viszonyul senkihez szubjektíve ebben a regényvilágban, csak ő áll szemben merev, nem alkalmazkodó, végső fokon nem emberi valóságként a többi szereplővel. Ez az ellentmondás megbontja a regény szerkezeti egységét; természetesen a formai felemásság mögött mélyebb tartalmi-világnézeti okok húzódnak meg... » (686-687). Ezekkel a megfigyelésekkel részben egyetértünk. Tény az, hogy Kodolányi regényéből ragyogó hegycsúcsként, idegenként emelkedik ki Jézus alakja. De az író éppen így marad hűséges az evangéliumokhoz, így érzékelteti Jézus transzcendenciáját. Amit Csűrös hibának ró fel, azt mi erénynek tartjuk.

Kodolányi, jóllehet nem szakexegéta, jól ismeri a szentírást, a mai bibliakutatások eredményeit. Ha nem is követi az evangéliumi elbeszélések « sorrendjét » (nem mondjuk « kronológiá »-ját, hiszen az evangéliumok nem Jézus-életrajzok), legtöbbször az evangéliumok szövegét hozza saját, modern fordításában, és remekül rekonstruálja az élethelyzeteket. Jóllehet a keresztény exegéta és teológus nem érthet egyet Kodolányi valamennyi hipotézisével (pl. azzal, amit Jézus anyjáról és családjáról feltételez, 432-434), lényegében elfogadhatja a regényt, mint Jézus történetének hiteles rekonstrukcióját. Persze, a *regény* műfajában kell maradnunk: *irodalmi-művészi megközelítésről van szó, nem pedig krisztológiai reflexiókról.* Kodolányi regénye hitelesség szempontjából messze fölötte áll Graves ateizmustól és egyházellenességtől sugallt, tudálékos, lényegében hamis *Jézus király*-ának, de még Bulgakov *A Mester és Margarita* c. munkájának betétregénye sem idézi fel olyan erővel Jézus és Júdás történetét, mint az *Én vagyok*. Kodolányi, kétségtelenül, sokat visszavetített Júdásba saját vívódásaiból; de ugyanakkor Jézus transzcendens alakjának megrajzolásával mintegy hitet is tesz a Mester

mellett. Nem demitologizál, de apológiát sem akar írni, hanem egyszerűen csak látni és láttatni: megláttatni Jézus emberi és emberfeletti szépségét. Regényében az Igazság a Szépség ragyogásába öltözködik, Jézus alakja önmagáért beszél, igazisága az evidencia erejével hat ránk. Természetesen, látni kell tudni — a « hit szemére » van szükség — ahhoz hogy valaki a Názáreti Jézus « jelén », az Istenemberen keresztül rányisson a magát közlő Isten misztériumára. Kodolányi Jézus alakjának csodálatára és a misztérium megsejtésére invitálja a látni tudó olvasót.

Az *Én vagyok,* ha nem is tárja fel Jézus titkát a maga mélységében, mint regény hitelesen megjeleníti a Jézus-misztériumot. A hivő keresztény azonban egy lényeges mozzanattal kiegészíti a « történetet »: annak a Jézusnak a története, akivel az öngyilkosságba rohanó Júdás a keresztúton találkozott, nem fejeződött be a Koponyák hegyén; Jézus feltámadott, él. Erről tanúskodnak azok az evangéliumok, amelyek egyébként Kodolányi János fő forrásai voltak az *Én vagyok* megírásánál.

(1973)

Pilinszky János, « Szálkák »

Pilinszky János új verseskötete * a tavalyi magyar könyvpiac nagy eseménye volt (jóllehet piacra úgyszólván nem is került a könyv, mert rögtön elkapkodták). A költő csodálói, barátai és tanítványai már-már attól tartottak, hogy az egyre halkuló szavú, egyre kevesebbet író művész végképp elnémul. S most több, mint félszáz új verssel lepett meg bennünket! Igaz, ezek is rövidek, külső formájukban szegényesek. De ez a « szegénység » szándékos. Pilinszky egyik interjújában és a *Nagyvárosi ikonok* végén olvasható « Ars poétika helyett » c. kis esszében megmagyarázta. « Ha megkérdeznék, mi is az én költői nyelvem, igazság szerint azt kellene válaszolnom: valamiféle nyelvnélküliség, valamiféle nyelvi szegénység... A művészetben a süketek hallanak, a vakok látnak, a bénák járnak, minden fogyatékosság teremtő és magasrendű erővé válhat » (Egy 1969-es interjúból). És íme az « ars poetica » mélyebb motívuma (itt is az evangéliumi szegénység és a dosztojevszkiji alázat szól): « Ők, a szegények azok, akik mintegy incarnálták, valósággal a vérükben és húsukban, közvetlenül a tagjaikban hordozzák időtlen idők óta a világ rájuk eső, lényege szerint elviselhetetlen, fokról fokra megsemmisítő nehezét. Ettől olyan nyugodtak szívükben, s érezhetik maguk körül egy isteni mindenség jelenlétét... Ideig-óráig mindannyian szegények lehettünk, részesei a szegénység pozicionális szakralitásának, képtelen terhének és passzívan teremtő bizonyosságának. Személy szerint ekkor ismertem meg először a békét... »

A *Szálkák* ennek a — mondjuk ki — jézusi misztikának költői kifejezése: a többnyire szálkás-szakadozott köntösű szabadversek a kifejezés páratlan eszközei. A *Trapéz és korlát* fiatal zsonglőrjének mutatványai a formaművész fiatal Babitsra emlékeztettek; a *Szálkák* Pilinszkyje viszont a *Sziget és*

---

* *Szálkák*, Szépirodalmi kiadó, Budapest, 1972, 82 lap.

tenger kötettel új stílust kereső Babitsra hasonlít, aki « daróca » öltöztette verseit. Már a *Nagyvárosi ikonok* legújabb versei is jelezték ezt a fordulatot. Sőt, az új szellemi táj és a tematika is megjelent már az összegyűjtött versek végén: a vesztőhely és a passió, a kivégzésre várakozás és a végítéletet elővételező elszakadás mindentől. A régi versek panasza, sírása halkulóban; téli világ, magányosság, pusztaság, csönd. Alázatos várakozás valamire, Valakire. Az egész emberi élet pusztasággá csupaszodott. Kiszakadtunk a tér és az idő koordinátáiból. Figyeljük meg, hányszor visszatér ez a motívum: az idő nem a mindennapi idő, a múlt csak egy-egy felvillanó emlékben sajog (az anya hiánya); a jövő csak mint az időn túleső, eszkatologikus jövendő ígérete dereng fel: vágyakozás az otthon, a terített asztal, a beteljesült szeretetközösség után.

A tér és idő kereteiből kiszakadt költő számára egyetlen támpont maradt még: a Kereszt. Simone Weil írja: « Az, akinek a lelke Istenre van beirányítva, amikor szegek járják át, magának a világegyetemnek a középpontjára van felszögezve. Ez az igazi centrum nem középen van, ez a tér és az idő fölött van, mert Isten túl van az időn és a téren. Szeg járta át a teremtést a téren és az időn túlmutató dimenziókban; áthatolt azon a vastag rétegen, amely a lelket elválasztja Istentől. Ebben a csodálatos dimenzióban a lélek képes, anélkül, hogy elhagyná azt a helyet és időpontot, amelyhez teste köti, képes áthatolni a tér és az idő végtelenségén és eljutni az Isten jelenlétébe. Ekkor a teremtés és a Teremtő találkozási pontján van a lélek. Ez a kereszteződési pont a Kereszt két ágának metszőpontja... » — Pilinszky egyik verse, a *Juttának* ajánlott szabadvers harmadik része Simone Weil-nek erre az elmélkedésére rezonál:

« Milyen nap is van ma? Úgy élek,
hogy össze-összezavarom
az idő menetrendjét.
'Latrokként — Simone Weil gyönyörű szavával
— tér és idő keresztjére
vagyunk mi verve emberek'. Elalélok,
és a szálkák fölriasztanak.
Ilyenkor metsző élességgel látom a világot
és megpróbálom feléd fordítani a fejemet ».

A platonista-manicheus tendenciákról árulkodó, szívében keresztény, de filozófiájában eretnek filozófusnő különös misztikája erősen hatott Pilinszkyre. Szinte a *Szálkák* minden lapjának vízjegyéből kiolvasható Weil diszkrét jelenléte.

És mégis, a kifosztottságban és az agóniában, a végítéletre várakozó árva didergésében jelen van — sokszor csak negativumként, mint igény, szomjúság; de mint a Kedvesben inkarnálódott valóság is — a Szeretet. A mindenség valami megfoghatatlan Jelenlét monstranciájává vált. A szerelem krizise — a Jelenlét krizise. *A Nagyvárosi ikonok* versszakai erről a gyötrelemről vallanak:

« ... Szeptemberi sugárutak!
Szerelmem, szerelmem, szerelmem!
Megállnak a sugárutak.
Egyetemes sebek a kertben.

Te megpróbáltad azt, amit
senki se merészelt, te árva!
fényeskedjék neked az éj
örököüres monstranciája ».

És mégis fény gyúlt az éjben: a szerelem-szeretet még törékeny, ingadozó lángja újra érzékennyé tette a költő szívét a Jelenlét megsejtésére. Erről tanúskodik a *Szálkák* egyik legnagyobb verse: *Azt hiszem.*

« Azt hiszem, hogy szeretlek;
lehúnyt szemmel sírok azon, hogy élsz.
De láthatod, az istenek,
a por, meg az idő
mégis oly súlyos buckákat emel
közéd-közém,
hogy olykor elfog a
szeretet tériszonya és
kicsinyes aggodalma.

Ilyenkor ágyba búvva félek,
mint a természet éjfél idején,
hangtalanúl és jelzés nélkül.

Azután
újra hiszem, hogy összetartozunk,
hogy kezemet kezedbe tettem ».

Az idő sodrában is megmarad a szeretet, mert a végtelen Szeretet gyújtotta meg lángját. De egye-

lőre csak jelzés, ígéret, a beteljesedés csak eszkatológikus lehet. Ezt hiszi Pilinszky, ezt az órát várja reménykedve. Azt, hogy az Atya asztalához ülhessen:

« A jövőről nem sokat tudok,
de a végítéletet magam előtt látom.
Az a nap, az az óra
mezítelenségünk fölmagasztalása lesz.

A sokaságban senki se keresi egymást.
Az Atya, mint egy szálkát
visszaveszi a keresztet,
s az angyalok, a mennyek állatai
fölütik a világ utolsó lapját.

Akkor azt mondjuk: szeretlek. Azt mondjuk:
nagyon szeretlek. S a hirtelen támadt tülekedésben
sírásunk mégegyszer fölszabadítja a tengert,
mielőtt asztalhoz ülnénk ».

(Mielőtt)

Pilinszky világa továbbra is komor világ; jóllehet eltűnt a « fekete mennyország », a háború és koncentrációs-táborok pokoli víziója, a hideg és sötét teremtésben továbbra is fél, sír, kiáltoz a kreatúra. Igaz, ez a kiáltás nem lázadás, csak panasz; egyre halkuló panasz, néma imádásba olvadó alázat. Így találja meg — a teljes szegénységben — a belső békét.

Itt ismét csak Simone Weil elmélkedése jut eszünkbe Isten szeretetéről és a szerencsétlenségről. « ...Valahányszor fájdalmat viselünk el, joggal mondhatjuk azt, hogy a világegyetem, a világ rendje, a világ szépsége, az Istennek engedelmeskedő teremtés hatol be testünkbe. És ha ez így van, hogyis ne áldanánk háladással a Szeretetet, amely ezt az ajándékot küldi nekünk? Az öröm és a szenvedés egyaránt drága ajándékok; mindkettőt teljesen el kell fogadnunk, mindkettőt a saját tisztaságában kell ízlelnünk, anélkül hogy összekevernénk őket... »

(1973)

Rónay György, « A tenger pántlikái »

Rónay György új verseskötetét olvasva felidézem pályáját. A nyugat harmadik nemzedékéhez tartozik (1913-ban született). Bámulatosan sokoldalú tehetség. Nemcsak költő és regényíró, hanem kiváló műfordító és esszéíró is. Esszéiben mindig pontosan « szituál » egy művet, elhelyezi a korban és az irodalomban (a magyar és a világirodalom távlatában). Aprólékosan tárgyilagos; de amikor már bevezetett a téma zeg-zúgába, magasba lendül és minket is az újraalkotás élményébe lendít. Az emberekkel való találkozás élményét továbbadja olvasóinak. Nemcsak irodalomkritikával foglalkozik, hanem szellemtörténeti, vallási és filozófiai problémákkal is. Ugyanolyan szakértelemmel ír Szalézi Szent Ferencről, Sík Sándor lelkiségéről és Teilhard de Chardin világképéről, mint Du Bellay-ről, Kosztolányiról vagy Supervielle-ről. Egysíkú irodalomkritikánkban Rónay mélységet és sajátos színt képvisel; a legtágabb értelemben « katolikus », vagyis egyetemes.

De most a költő Rónayval szeretnék foglalkozni. A harmincas évek elején jelentkezett először versekkel. Ki nem mondott, de igazi szellemi rokonság szálai fűzik Babitshoz. Az 1964-ben megjelent *A város és a délibáb* c. kötet egyik nagy verse (*Babits a betegágyon*) sejteni engedi, hogy valamiféle atya-fiú viszony van közöttük. Rónay elcsukló hangon vall a Mesterről:

... Csak nézett rám, s én néztem őt,
a fuldokolva rettegőt,
néztük egymást vad rémületben,
egy *szörnyű szálra fűzve ketten,*
egy *szörnyű tű vasán, ahogy*
élve fölszúrt rovarok,
föltűzve ketten, mint a lárva,
egy fuldokló kis síp szavára —
mikor már elszorult a torka...

Mondani akart valamit,
és azt hiszem, szólni akartam,
de csak a síp, a síp, a síp

a síp sikoltott szakadatlan,
és ő nem bírta abbahagyni,
és én nem bírtam elszakadni,
pedig az ajtó nyitva volt,
s csak néztük egymást iszonyodva,
amíg a gége sípja szólt —
mikor már elszorult a torka...

Rónay fiatalkori versei főleg műveltségi élményeinek feldolgozásai. Később a háború élménye (a *Tükör és tűz* c. kötet első felének verseire gondolunk), a másokért való szorongás és a szenvedőkkel való együttérzés új, melegebb, személyesebb hangokat szaggatnak fel a humanista szívéből. A költő sokáig kereste önmagát; ötven felé rádöbben arra, hogy feláldozta saját költészetét azért, hogy magyarul megszólaltassa a nagy idegen költőket.

Legszebb éveimet idegen istenek
oltáraira pazaroltam.
Más most aratja le, mit magának vetett.
Én meg itt állok kiraboltan.

. . . .

Művetek magyarul hangommal lett örök,
Michelangelo, Rilke, Ronsard.
Saját művem viszont, mint friss szobrok mögött
a sérült kő, tört deszka, rom, sár:

egy halom töredék...

(Mérleg)

A tenger pántlikái c. versgyűjtemény szinte teljes képet ad a Költő pályájáról, hiszen régebben fogant, kiadatlan verseket is felvett az új terméshez *. A borítólap nyelvén olvassuk: « Költészetének alapmotívumai nem változékonyak. De az évek során nemcsak a maga eszközeit egyre tökéletesebben kezelő művész keze nyomán lettek dúsabbak, hanem eszmeiségük is mindinkább közelít korunk legmagasabban meghatározott igényeihez. Humanizmusa, költészetét tápláló indulata társadalmilag egyre világosabban körvonalazott, a korunk nehéz erkölcsi kérdései között eligazodni vágyó ember számára egyre inkább egyértelmű, tiszta formákat ölt... ». E költészet « középpontjában most is a szeretet áll, a szeretet, amely oly sokféle formában sugárzik a

* Rónay György, *A tenger pántlikái*, Szépirodalmi kiadó, Bp., 1969, 202 lap.

világra és az emberre, de — ahogyan Dante óta mondjuk — mozgat napot és minden csillagot ».

Ez az általános jellemzés azonban még nem ad számot a kötet gazdag tartalmáról és főleg arról, amit most hangsúlyozni szeretnénk: Rónay új verseinek kiérett, egyénivé tisztult hangjáról. Mindenekelőtt ott van az élet múlásának, a közelítő halál gondolatának vissza-visszatérő motívuma. Ha van « egzisztenciális » kérdés, hát ez az. Mindenki személyesen, egyedül néz szemközt halálával. *On mourra seul...* Pascal szava döbbenetesen igaz. « A pusztulás lassan építi bennünk tengeralatti korallzátonyát », írja a *Szigetvilág*ban, halott barátjára emlékezve. A forró nyári szélben is borzong, mert a közelítő tél, a halálba hanyatló élet gondolata megsuhintja.

Túl az utolsó sírokon a rét. A réten túl a fák.
És fúj a forró nyári szél, a tegnapi hideg után.
Különös ez az idei nyár.
S most már nem lehet jóvátenni semmit. Nem lehet semmit megmásítani:
Csak a homok pereg a sírgödörbe, ahogy a kötelet átvetik.
Vannak agyagos földű temetők. Ez itt csupa homok.
S a szeretet szála milyen szakadékony!

Fújj, forró nyári szél. Lengesd a felhők zászlait odafönn.
Most süllyed végleg el
a gyermekkor szigetvilága.

(Szigetvilág, 4)

Hasonló gondolatot fejez ki az *Ad Dellium* vége is:

— Ma már azt se tudom, milyen
halat reméltem én, csak lökdösöm a szigonyt,
s vérzik alattam a víz. Esteledik. Folyóm
sötétbe fordul lassan, a partokon
árnyak lengnek. —
Ez a csuklyás vén a padon
hogy került ide, hol szállt be? Szuroksötét
csöppeket ejt evezője,
s nem tudom, hova visz.

A pogány *carpe diem*, a ronsard-i « szakítsd le a perc virágát », meg a nietzsche-i « örök eleven-

ség » gondolata kísért, ha látjuk miként porlik el életünk az illanó idővel. Sötétben botorkálunk a bizonytalanul biztos vég felé. Lehet-e a halál beteljesedés; mit hoz az öregkor « nehéz életünk legnehezebb szaka »? Ezzel foglalkozik az *Introitus*:

...Itt állok odvas üreged küszöbén,
s már érzem pincéd hideg dohát. Mit adsz
a belépőnek: ecetet, vagy óbort?
Mi várja tárnáidban? agylágyulás,
kóros düh mérge, jámbor hülyék szelíd
révedezése? vagy szigorún derűs
bölcsesség, egyensúly, szilárdság,
s a szikár aggok acélos kedélye?

Kis szél borzolja a kertben a lombokat.
Engedsz-e majd, irgalmas őszöm,
hasonlón ehhez az öreg almafához,
kivágatásomig teremni
vagy legalább hűvös árnyat adni?

A pillanat konkrét élménye, egy-egy szituációból eredő közérzet a « matricája » igen sok Rónay-versnek. Miként az előbb idézettben, ugyanúgy az *Erdőszél*-ben, vagy a csodaszép négysoros miniatűrversekben, az *Album* számtalan darabjában: a pillanat az örökkévalósággal telített, az esztétikai élmény születésénél vagyunk jelen. Teremtés ez. Heidegger szerint « *Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins* ». A költészet igazi teremtés: a szavakkal és képekkel kifejezett jelentés, a dolgok « megnevezése » valóban « létre hív ». Magában az érzékletes valóságban, a jelenségben (nem azon túl vagy amögött!) van benne a jelentés: csak azt jelezni kell és fel kell tudni « fogni », meg kell látni. A költők látók és teremtők: szavukra belülről megvilágosodik a lét.

A fiatal Rónay a pogány, klasszikus szépségek szerelmese volt. A kiváló műfordító a forma esztétikai gyönyörével káprázтatta el az olvasót saját verskötetеiben is. Az ötvenen túl járó költő most már nem rajong a hideg szépségért. Formaművészete nem öncél. Az emberi valóság, — a fájdalmas, gyötrött, csonka, sokszor selejtet termő emberi élet —, őszinte kifejezésére törekszik. Valahogyan a költő « megtérésének » paraboláját látjuk az új

kötet egyik legszebb darabjában, *A Milói Vénusz*-ban:

Milói Vénusz, mit mondasz nekem,
tökéletes szépség nyugalma, mit,
te gőgös arc, te egykedvű fölény?
Talán ha volna síma bőrödön
egy karcolás, egy fájdalomnyi árok,
tanuságul nem a készen kapott,
de megszenvedett derűről! — különb
káprázatok: bizánci iszonyok,
vérben vonagló csontváz-gótikák
stigmái után mit mondasz neküink,
te szép közöny?
Piéták mosolya
madonnák arcán: ölben a halott,
kivérzett test, szíve helyén a seb,
s egy másik, sajgó, láthatatlanul,
az élőben, amint holtjára néz,
és mégis mosolyog (nem mint te: mert
nem ismeri, hanem mert ismeri
a szenvedést, legmélyéig, ahol már
túlságában mosollyá lényegül):
ez mond, beszél —
Te? elnézel, sebek,
kínok, sarak fölött a Semmibe,
meddő szépség, te néma vagy, s üres
tökélyedtől csonkaságod se vált meg,
mert sose fájt.
Sajnállak érte, Vénusz.

Rónay új kötetében több bibliai ihletésű és vallási tematikát feldolgozó darabot is találunk. A *Rózsa délben* c. ciklus pár verse a Költő Krisztus-élményét fejezi ki. Úgy tűnik, főleg a magányban és a szenvedésben találkozik a szenvedővel. A *Te hordozod* című olvasva, Rouault Krisztusaira és *Miserere*-jére gondolunk.

...Csak megyek előre. Megyünk előre, ketten,
Egymás keresztje, egymást hurcolva, újra meg újra
lerogyva egymás terhe alatt.

E « keresztútról » eszembe jut az, amit Teilhard de Chardin ír a kereszt értelméről: « Jézus a Kereszten jelképe és ugyanakkor valósága is annak a sok évszázados fáradozásnak, amely lassan-lassan fölemeli a teremtett szellemet, hogy az Isteni Miliő mélységeibe vigye... ».

(1969)

Rónay György köszöntése

A magyar szellemi élet az ősszel ünnepelte a 60 éves Rónay Györgyöt, akit az irodalomtörténet a Nyugat harmadik nemzedékéhez sorol. Mi is csatlakozni szeretnénk az ünneplőkhöz. Nem a költő, a műfordító, az esszé- és prózaíró hatalmas életművének felmérése, még csak nem is vázlatos összefoglalása akar lenni ez a megemlékezés, hanem egyszerűen — baráti köszöntés.

Meghökkentő az író tevékenysége az utóbbi években; valami lázas sietséggel gyűjti be az érett férfikor termését *. Összegez, mérleget készít, és — főleg költeményeiben — a végső kérdések nyitját keresi. Rónay, aki — mint élete delén a *Mérleg* c. versben vallotta — legszebb éveit « idegen istenek oltáraira » pazarolta, amikor a világirodalom nagyjait magyar nyelven szólaltatta meg, most saját műve felé fordul, most « önmagát mondja el » és nem tolmácsol, személyes üzenetét hallatja.

Rónay művészi eszményét, az emberi teljességet nem a *Milói Vénusz*, a « tökéletes szépség nyugalma » fejezi ki; számára a *Pietà* az emberi állapot szimboluma. A kereső és a halál előtt szorongó, a sebzett és a szenvedés máglyáján megtisztuló embert szereti; együttérez minden szenvedővel; amint a Getszemániban gyötrődő Istenember is rokona akart lenni mindenkinek, mindazoknak, akik « négyszemközt a halállal és a félemmel », « a halál árnyékában élnek, s akik gyűlölnek és akik szeretnek ».

Mennyi szál kapcsol össze, mennyi rejtelmes rokonság!

---

* Rónay György újabb munkái: *Jegyzetlapok*, Magveto, 1969; *Szentek, írók, irányok*, Szent István Társulat, 1970; *Zakeus a fügefán*, Szent István Társulat, 1971; *Olvasás közben* (Kritikák), Magvető, 1971; *Kassák Lajos* (« Arcok és vallomások » sorozat), Szépirodalmi, 1971; *A nagy nemzedék*, Szépirodalmi, 1971; *Nem jött madár*, Magvető, 1972; *Téltemető* (Versek), Szépirodalmi, 1973; *Századunk útjain* (Válogatott műfordítások). Európa, 1973.

Hogy el tud keveredni szív a szívvel, vér a vérrel
a változatlan hold alatt!

(Nézd fönt a Holdat)

Egyik legújabb versében, a *Kakucsi rózsák*-ban az « anyai ősök porából sarjadt » rózsákat szemlélve a bölcső és a sír között feszülő életről elmélkedik:

Vak szélfúvásban élünk: zsenge korunktól, hajlékony
palánták,
kapaszkodunk érzékeny gyökerekkel, hogy a vihar el
ne sodorjon,
s mégis, hányszor letép, hányszor vet máshová, hogy
újra
kezdődjék a sosem szűnő kísérlet: megfogódzkodni,
élni
s táplálkozni, akármily mostoha, de mégis édes
talajból, mert a miénk, és szűkösségében is éltet...

Ez a vers is, a *Téltemető* nem egy nagy költeménye is a halál előtt szorongó Babitsot idézi. De Rónaynál több a fény, a megbékélés. Nagyobb derűvel gondol *A közelítő tél*-re:

Hervad már? Nem: a kert még csupa nyár. Lobog
két sárga dáliánk. Nincs ugyan annyi dal,
de hajnalonta még egy-egy sárgarigó
rikolt, s búgnak a vadgalambok.

Élj! — mondom. — Éld nyaradat, míg hideg szelek
le nem tarolják. Szedd a diót, viseld
gondját a kertnek, irtsd a gyomot, metéld
a vadhajtást; s ha belefáradsz,

ülj ki a napra, idd hunyt szemen át a fényt,
s úgy érj, mint gyümölcs, kései körte, birs...
— Harkály rebben a lombban, s egy levél lekering:
őszömet olvasom színében.

Este állok a ház előtt, nézem a Göncöl
mint csúszik észrevétlen nyúgoti almafánk
fölé, s hallgatom a szemöldök-
fában a szúvak szorgos percegését.

Cs. Szabó László nemrég egy összefoglaló tanulmányt írt a magyar költészet angolnyelvű gyűjteménye elé. Az antológia olvasóinak pár sorban így jellemzi Rónayt: « Rónay György, az egyetlen költő, akinek a hite egzisztenciálisan a vers rostozatába szövődött: katolikus akkor is, ha egy őszi kertről ír

vagy a haldokló Babitsról vagy egy eretnek fáraóról ». Cs. Szabó jellemzését még pontosabbnak tartom, ha a *hitet szeretettel* helyettesítem, tehát: « R. Gy. *szeretete* egzisztenciálisan a vers rostozatába szövődött... »

Az öregkor borzongató őszén, a rőt alkonyatban milyen nagy szeretettel tekint Rónay a múló dolgokra, a kopaszodó kertre, az illanó időben sodródó, halál előtt szorongó emberekre! Derű és szeretet. Nem sztoikus nyugalom, hanem olyan megbékélés, amely mélyén ott feszül, gomolyog és húsba vág az emberi állapot minden gyötrelme, de ugyanakkor ott fénylik annak a tudata is, hogy végül mégiscsak a szeretet van minden mögött, — a Göncöl csillagjárásától és a szúvak percegésétől a rigófüttynek örülő és a napfényt élvező ember sorsáig, mindent az a Szeretet rendez el, *Aki* « mozgat napot és minden csillagot ». Ezt olvasom egyébként *A tenger pántlikái* c. verseskötet borítólapján: « Rónay Gy. költészetének középpontjában a szeretet áll, az a szeretet, amely oly sokféle formában sugárzik a világra és az emberre... »

Erről a szeretetről mondja az Apostol a Korintusi levél himnuszában, hogy a « legnagyobb », hogy « megmarad »: tehát nagyobb a reménynél és a hitnél is, és megmarad akkor is, amikor a remény birtoklássá válik és a hit látássá tökéletesül. Erről az isteni ajándékról így énekelt Rónay a férfikor delén. (*Hat vers a Korintusiakhoz*, 2):

« Magad maradsz maholnap, oly magad,
s úgy hullnak el mellőled a barátok,
hogy az élőknél közelebb találod
magadhoz néha már a holtakat,
kik némán őrzik lent a holt nyarak
közös reményét, míg te zord magányod
rideg telében meddőn múlni látod
a napokat, havakat, holdakat: —
rabságod őre, lassankint belátod,
hogy magad helyett az egész világot
kell szeretned, s csak úgy leszel szabad,
ha egy helyett milliók rabja vagy,
s elveszve bennük, önkéntes halálod
áldozata lesz a föltámadásod.

(1973)

Teilhard lelki üzenete

P. Rezek Román tavaly ötödik Teilhard-könyvét jelentette meg nyomtatásban: a *Tudomány és Krisztus* fordítását *. Több mint egy évtizede annak, hogy még Párizsban hozzáfogott a nagy tudós és gondolkodó műveinek fordításához. Annakidején tanúja voltam, milyen nagy gonddal készítette elő « Az isteni miliő » kiadását. A fordítás már 1962 decemberében elkészült. P. Rezek többünknek megmutatta a szöveget, ill. kölcsönadta a szalagot, amelyre a fordítást ráolvasta. Barátainak észrevételeit felhasználta a szöveg végleges átsimításakor. « Az emberi jelenség » fordítását is alaposan átnéztük, mondatról mondatra ellenőrizve, megvitatva a felmerülő problémákat. P. Rezek azóta — most már Brazíliában — fáradhatatlanul folytatja Teilhard műveinek fordítását és kommentálását. Elkészítette Teilhard nem szaktudományos írásainak teljes fordítását. Ezzel párhuzamosan készül « Sodródó világ » c. kommentársorozata: Teilhard nagy témáinak feldolgozása, a Teilhard-ral kapcsolatos irodalom felmérése és kiértékelése.

A *Tudomány és Krisztus*, Teilhard műveinek 9. kötete főleg vallási problémákkal foglalkozó tanul-

---

* Teilhard de Chardin: *Tudomány és Krisztus*. Instituto Social Morumbi, Sao Paulo, 1972, 293 o. A francia eredeti címe: *Science et Christ*, Oeuvres IX. Seuil, Paris. P. Rezek eddig könyvalakban megjelent Teilhard-fordításai még a következők: 1) *Benne élünk* (*Az isteni miliő*). Művek 4, Ahogy Lehet, Párizs-Bécs, 1965. (Ehhez én magam írtam egy kis külön füzetben bevezetőt: *Teilhard de Chardin*, Ahogy Lehet, Párizs-Bécs, 1965; újra kiadtam *Távlatok* c. tanulmánykötetemben.) 2) *Az emberi jelenség*, Művek 1, Occidental Press, Washington, 1968. 3) *A mindenség himnusza*. Szövegválogatás. Ahogy Lehet, Sao Paulo, 1970. 4) *Az emberi energia*. Művek 6. Ahogy Lehet, Sao Paulo, 1971. A többi fordítás és a *Sodródó világ* címet viselő, eddig 22 kötetből álló kommentár-sorozat sokszorosított kötetekben jelent meg. A részletes bibliográfia 5 oldalt tölt meg a könyv végén. P. Rezek sokszorosításait megküldi a szakembereknek és barátainak. (Címe: C.P. 9112, Sao Paulo, Brazilia.)

mányokat tesz közzé. Jól kiegészítik ezek az esszék « Az isteni miliő » lelki üzenetét; különösen az 1924-ből való « Világmindenségem », amelyet mindjárt részletesebben ismertetünk.

Amikor most újra végigolvastam P. Rezek remek fordításában az Oeuvres 9. kötetét, még jobban megerősödtem meggyőződésemben: Teilhard egész élete során az első világháború alatti, fiatalkori intuícióit igyekezett jobban kibontani, megvilágítani; eszmevilágának genezisében meglepő folytonosságot tapasztalunk. Elég pl. összehasonlítanunk a « Kozmikus élet » 1916) és a « Le Christique » (« A krisztusi », 1955) vízióját, hogy megállapítsuk: Teilhard vallásos eszmevilágának középpontjában a Megtestesülés misztériuma áll, minden « kiterjedésével » (beleértve a Megtestesülés kozmikus előkészületeit és eucharisztikus « meghosszabbításait »), erkölcsi és misztikus következményeivel.

A *Tudomány és Krisztus* tanulmányai átfogják Teilhard egész irodalmi működését: az első (« Miből áll az emberi test? ») 1919-ből való, az utolsó (« Kutatás, munka, imádás ») 1955-ből. A következőkben a « Világmindenségem » néhány gondolatát ragadjuk ki. Ez annyira fontos tanulmány, hogy így lényegében összefoglaljuk Teilhard lelki üzenetét [1].

A bevezető jól jelzi nemcsak azt, milyen « műfajú » az esszé, hanem kezünkbe adja Teilhard egész « missziójának » kulcsát. « Mivel engem a sors a Világnak olyan kiváltságos útkeresztezőjére állított, ahol papi és tudományos kutatói minőségben rendkívül kitágítóan és változatos fokon éreztem magamon átáramlani az emberi és az isteni erők kettős folyamát; mert ilyen szerencsés helyzetben, két világ határán, rendkívüli barátokra találtam, akik megnyitották szellememet, és hosszú alkalom is adódott, hogy világképem megérjen és megszilárduljon: ezért azt gondolom, hogy hűtlenséget követnék el az Élettel szemben és iránt is, akik rászorulnak se-

[1] Teilhard de Chardin teljes vízióját bemutattam a következő tanulmányokban: « T. de Ch. keresztény humanizmusa », *Mai írók és gondolkodók*, 1965, 129kk; « Teilhard vallásos eszmevilága » és « T. perszonalizmusa », *Távlatok*, 1970, 125-185.

gítségemre (mint ahogy nekem is szükségem volt mások segítségére), ha nem kísérelném meg közölni velük annak a nagyszerű Világképnek vonalait, amely huszonötéves eszmélődés és sok-sokfajta tapasztalat során tárult elém » (61.o.).

Teilhard víziójának filozófiai alapja a « teremtő egyesülésről » szóló elgondolása. A « Világmindenségem » I. része azokat az alapelveket foglalja össze, amelyekre erkölcsi és vallási (krisztológiai) gondolatvilága épül. Ezek az elvek: a tudat elsősége, hit az életben, hit az abszolútban, az egész elsősége. Jegyezzük meg, hogy ezek az elvek (ha úgy tetszik « posztulátumok ») irányítják az Emberi Jelenség fenomenológiáját, ill. « hüperfizikáját » is, tehát a világ és az ember genezisének szemléletét. Erre az alapra épül tehát vallásos eszmevilága, amelynek lényegét az « *egyetemes Krisztus* » eszméje sűríti össze. Erről szól a II. rész, amely minket most közelebbről érdekel. « Ebben a fejezetben arra szeretnék rámutatni, hogy a kereszténység annyira megkapja teljes értékét a teremtő Egyesülés eszméinek keretében, hogy a teremtő Egyesülés elméletét már nem olyan filozófiának kell tekintenünk, amelyet megerősítenek és felváltanak a keresztény szempontok, hanem inkább azt érdemli meg, hogy a Megtestesülés hitének filozófiai kiterjesztéseként tekintsük » (78-79). Akik Teilhard sajátos módszerét tanulmányozták, rámutattak arra, hogy milyen fontos nála a « koherencia »: a minket körülvevő (fejlődő) világ mai értelmezése és a kereszténység közötti *harmonikus összefüggés*. E koherencia, a világ tárgyilagos és teljes elemzése és az újraértelmezett kereszténység konvergenciája, ill. harmóniája szüli a « látást ». Helyesen jegyzi meg N.M.Wildiers a *Tudomány és Krisztus* előszavában: « Az a harmónia, amely a kereszténység alapvető struktúrája és az összpontosuló fejlődés követelményei között megvan, Teilhard-nál olyan jelentős, hogy hite egyik ésszerű igazolási alapja (pl. az 1934-es, 'Hogyan hiszek' c. írásában). Egyébként is az összhang az igazság jellemvonása » (16).

Teilhard az egyetemes világfejlődést a szellem növekedésének tekinti: *montée de conscience* », az Emberi jelenség egyik alcíme szerint. A teremtő

egységesülés kozmikus végpontja az « Ómega ». Mondanivalója lényegét ő maga így foglalja össze: « A) A kinyilatkoztatott Krisztus nem más, mint az ómega. B) Krisztus ómegaként mutatkozik minden dologban, megtapinthatónak és kikerülhetetlennek. C) Mivel Krisztus ómega lett, ezért Megtestesülésének küzdelmes munkája révén Reá hárul az a feladat, hogy meghódítsa és lélekkel járja át a Világegyetemet » (79). A következőkben ezeket a tételeket fejti ki, főleg Szent Pál kozmikus krisztológiájára hivatkozva. (Gyakran idézett helyek: Kol 1,15-20; 2,10; 3,11; Ef 1,10; 4,9; Fil 3,21; 1Kor 15,28). Ezenkívül utal Szent János prológusára.

Nincs itt szó önkényes konkordizmusról, vagyis a kinyilatkoztatás és a modern világkép erőltetett összeegyeztetéséről. Természetesen az evolúció a modern kor felfedezése. De ma már a teremtést nem képzelhetjük el statikusan, tehát mintha a világ Isten teremtő aktusára egycsapásra készen jelent volna meg. Ha a világot állandó teremtésnek fogjuk fel, egyáltalán nem kerülünk ellentétbe a teremtés hitével, hiszen a teremtett lény állandóan, létében függ a teremtő Aktustól. Erre annakidején P. Sertillanges nagyon jól rámutatott a teremtés eszméjéről írt könyvében, amelyet Teilhard is örömmel üdvözölt. Nos, ha Isten mindent Krisztusban és Krisztusért teremtett és minden Krisztusban áll fenn, ahogy Kol 1 Krisztus-himnusza tanítja, akkor azt mondhatjuk, hogy a fejlődő világegyetem Ómegája nem más, mint Krisztus; a teljes Krisztus, aki Testében — az Egyházban és annak kiszélesedésében — növekszik a Plérómáig, a végső beteljesedésig. Ilyen értelemben beszélhetünk « krisztogenezisről », amely — Teilhard szerint — az antropogenezis folytatása más szinten, természetfeletti síkon. Mivel pedig az Eucharisztia a Megtestesült Ige jelenléte közöttünk, a meghalt és feltámadt Krisztus misztériumának megjelenítése, és mivel főleg általa « épül ki » Krisztus Teste, az egész világfolyamatot úgy tekinthetjük, mint a teremtett világ készülődését ill. előkészítését a konszekrációra. Az Eucharisztia « kiszélesítéséről » ezeket írja Teilhard: « Amikor elhangzanak a szentségi szavak: 'Hoc est Corpus meum': ez az én Testem, akkor a

'Hoc' elsősorban a kenyeret jelenti. De másodlagosan, a természet második fázisában, a szentség anyaga maga a Világ, amelyben szétárad az Egyetemes Krisztus emberfölötti jelenléte, hogy beteljesítse ezt a Világot. A Világ az a végleges és valóságos Ostya, ahová lassacskán leszáll Krisztus; s ezt Ő 'saját termetének' beteljesítéséig folytatja. Öröktől fogva egyetlen szó és egyetlen működés tölti be a dolgok egyetemességét: 'Hoc est Corpus meum': ez az én Testem. Minden csak azért dolgozik a teremtésben, hogy közelről vagy távolról a Világegyetem konszekrációját segítse előbbre jutni » (93).

Teilhard « pánkrisztusi » tanában nem kell burkolt panteizmust keresnünk. Ő maga vigyázott arra, nehogy ilyesmit véljenek felfedezni nála. « Egyetemes Krisztusa » nem valami « gnózis » szülötte, hanem a Názáretben született, a Kereszten meghalt, majd feltámadt történeti Krisztus folytatása, « kiterjesztése », ahogy ő mondja. Tehát arról van szó, hogy Teilhard teljes következetességgel — a hit merész szárnyalásával — kitágítja látókörünket: megmutatja annak a Pantokrátornak kozmikus és felmérhetetlen hatásait, akiért minden lett, akiben minden fennáll, és aki majd visszaviszi a mindenséget az Atyához, hogy « Isten legyen minden minden(ek)ben. » Azoknak, akik azt gondolnák, hogy a történeti Jézus alakját elhomályosítja vagy profanizálja, Teilhard ezeket a megrendítően szép sorokat írja, mély, őszinte Jézus-áhítatáról tanúskodva: « Krisztus először is saját magában tapasztalta meg az *egyéni* emberi szívet, azt, amely kínjainknak és boldogságunknak forrása. De Benne nemcsak egy ember volt, hanem az Ember; nemcsak a tökéletes, az ideális ember, hanem a totális Ember: az, aki saját tudata mélyén minden ember tudatát egyesítette. Ezért az egyetemest kellett megtapasztalnia. Próbáljuk csak egyetlen óceánba gyűjteni mindazt a rengeteg szenvedést, reményt, félelmet, küszködést, boldogságot, aminek minden egyes ember csak egy kis cseppje. Ebbe a határtalan tengerbe merült Krisztus és minden pórusán át az egészet szívta magába. Hatalmas Szívébe ezt a háborgó tengert hagyta özönleni, s aztán saját életének ritmusához mérten fogta igába szilaj habjait és árjait. — Íme ez

a jóságos és imádkozó Krisztus szeretettől izzó életének értelme. Ez az Ő agóniájának megfejthetetlen titka. S ez kereszthalálának mindent fölülmúló érdeme is » (89).

Milyen erkölcsi és spirituális irányelvek következnek az Egyetemes Krisztus látomásából? Teilhard ezeket foglalja össze a « Világmindenségem » III. részében. « Annak a kereszténynek szemében, aki arra szenteli magát, hogy a világot Krisztusban egyesítse, az erkölcsi és misztikus benső élet munkája teljes egészében visszavezethető két lényeges, egymást kiegészítő mozzanatra: meghódítani a Világot, és a Világ fölé emelkedni. Ez a kettős mozgás természetszerűen születik egymásból, s ugyanannak a törekvésnek két, egymásba fonódó formáját jelenti. Ez az egyetlenegy szándék pedig: Istenhez kapcsolódni a Világon át » (94). Ezután kifejti a kibontakozás és a kisebbedés két egymásbafonódó mozzanatát (vö. az Isteni Miliő két első részével). Egy bizonyos morális felfogással szemben, amely főleg a szándékot hangsúlyozta, Teilhard kiemelte a létrehozott mű (« Opus ipsum, et non tantum operatio ») fontosságát abban a világegyetemben, ahol minden a szellemért, végső soron pedig Krisztusért valósul meg. Minden tettünkkel, erőfeszítésünkkel (hétköznapi munka és tudományos kutatás, stb.) hozzájárulunk ahhoz — ha hiszünk és szeretünk —, hogy kialakuljon a teljes Krisztus.

De a világ meghódítása, a fejlődés elősegítése csak úgy lehet gyümölcsöző, ha fokozatosan elszakadunk a világtól, fölébe kerekedünk. Nem a középkori « fuga saeculi » ez, hanem a növekedésben szükséges « passzivitások », kisebbedések, végső soron a halál elfogadása. Minden erőfeszítés küszködéssel jár; a belső kibontakozás és a világ igazi haladása (a nagyobb szellemiség, a lelki energiák felszabadítása) feltételezi azt, hogy « kiszakítjuk magunkat önmagunkból önmagunkon túllépünk, elveszítjük saját énünket »... « Fölfelé tartani ilyen szüntelen megfosztódásban: ez már a Kereszt útja » (98). « A növekedésnek végeredményben csak annyiban van értelme és célja, amennyiben lehetővé teszi, hogy tágasabb hely ajánlkozzék az isteni érintkezés számára » (100).

Ez a növekedés és kisebbedés csak Krisztus erejével lehetséges. Ő alakítja át a világot és önző szívünket. Miután már küzdöttünk a világban lévő rossz (a bajok, a szenvedés, a halál) ellen — és ebben a küzdelemben Isten áll mellettünk! —, miután eljuttotunk erőfeszítésünk maximumáig, akkor átadjuk magunkat az isteni akaratnak azzal a tudattal, hogy minden javukra szolgál azoknak, akik hisznek és szeretnek. De ennek a feltétele az, hogy valóban *higgyünk!* « Csak abban a mértékben születik meg Isten, amennyiben hisszük, hogy ezt az egyensúlyt (az aktivitás és a passzivitás egyensúlyát) Ő teremti meg: 'Diligentibus omnia convertuntur in bonum' (Róm 8,28), akik szeretnek, azoknak válik javukra minden. De ha egyszer eleget tettünk ennek a két föltételnek (becsületesen küzdünk, és bizalmunk teljes), akkor a Világ legsötétebb és legszörnyűbb régiója is mindennél ragyogóbbá és istenibbé válik. A Világ számtalan szolgasága és csalódása mögött felvillan Krisztus mindent átgyúró (plazmatikus) hatalma, átformál minket és helyünkbe lép » (102). Érdekes megfigyelnünk: Teilhard a most idézett szövegben spontánul egymással helyettesíti a hit, a szeretet és a reménység természetfeletti aktusait, annyira szervesen látja a keresztény élet hármas-egy aktusát.

Nincs tehát igazuk azoknak, akik azt vélik, hogy Teilhard szinte automatikusnak fogta fel a haladást, vagy nem különböztette meg a természetest a természetfelettitől. Mennyire hangsúlyozza azt, hogy a világ átalakulása Krisztus műve és csakis « minőségi ugrás » révén következhet be a végső metamorfózis! « A Világ csak akkor érhet el Istenhez Jézus Krisztusban, ha teljes újraöntésen esik át, amelynek során *látszólag* teljes egészében, minden (földi értékű) megtapasztalható kárpótlás nélkül süllyed el... Cselekvés, szenvedőleges magatartás: életünknek ez a két fele, természetünknek ez a két légzési ritmusa átalakult és kibontakozott a teremtő egyesülés sugaraiban. Bármit teszünk, Krisztust, építjük. S bármit szenvedünk el, Krisztus cselekszik bennünk » (102-103).

Összefoglalva a keresztény lelkiség lényegét, ezeket írja Teilhard: « A hivő szemében nagy Test-

ként tárul fel a Világmindenség... A misztikus látásmód csak föltárja, a misztikus tevékenység pedig csak előmozdítja a Világ egyetemes és szentségi konszekrációját. — Ezért tehát a keresztény számára a lelki élet végeredményben a következőre vezethető vissza: megszentelni (konszekrálni) a Világot olyan teljes hittel, amely a másodrendű okok vég nélküli hálózatában Krisztus szerves befolyását tárja fel; és egyesülni a Világgal oly hűségesen, hogy minden alkalmat megragad a növekedés érdekében és elfogad mindent, ami tuszkolja a halál felé (=meghalásra ösztönzi) ». (107).

A *Tudomány és Krisztus* meglátásokban igen gazdag esszéjét elemezve és kommentálva bemutattuk Teilhard lelki üzenetének lényegét. A kötetben lévő többi tanulmány ezeket a szempontokat variálja, világítja meg más-más nézőpontból. Utolsó írása, a « Kutatás, munka, imádás » (1955 március), harminc év után is ugyanazokat a gondolatokat ismétli, mint az 1924-es « Világmindenségem »: « A Föld beteljesítésével kell eljutnunk az Égbe ».

A magyar közönség hálás lehet P. Rezeknek, hogy ihletett fordításban közzétette Teilhard vallási-lelki írásainak gyűjteményét, amelyek (1919-től 1955-ig) hosszmetszetet adnak a nagy tudós-gondolkodó lelki fejlődéséről. Ezeknek az írásoknak időszerűsége vitathatatlan. A II. Vatikáni Zsinat « Gaudium et Spes » kezdetű konstitúciója pl. így tükrözi Teilhard alapvízióját: « Isten Igéje, aki által minden létrejött, maga lett testté, és az emberek földjén lakott. Ízig-vérig emberként belépett a világtörténelembe, hogy azt is magához emelje és magában összefoglalja (vö. Ef 1,10). Ő nyilatkoztatta ki nekünk, hogy « az Isten szeretet » (1Jn 4,8). Egyúttal arra tanít bennünket, hogy a szeretet új parancsa alaptörvény az emberi tökéletesedésben és így a világ átalakításában is... »

(1973)

Tartalom

Bevezető . 5

I. ÚJ TÁVLATOK

Emberi jövő és keresztény reménység 11

Marxtól Moltmannig 12

Emberi reménykedések és keresztény reménység 18

A vallás — ópium a népnek? 25

Materialista világnézet és vallási elidegenülés 26

Marx materializmusának genezise és önellentmondása 30

A marxi valláskritika kritikája 35

Maurice Blondel és az immanencia módszere 41

Az « Action » születése . . . 43

A « cselekvés » filozófiája . . 44

Új Apologetika? 48

Immanencia és természetfölötti 51

A hitvédő és teológus Prohászka 55

I. Prohászka « modern katolicizmusa » 56

II. Prohászka és a modernizmus . . 63

Az emberi dráma — egzisztencialista szemmel . 69

1. A filozófiai ébredés 71
2. Az emberi lét drámai, tragikus értelmezése 71
3. A személyes megtérés és az elkötelezettség 75
4. Együtt-létezés másokkal 77

Gabriel Marcel egzisztencializmusa . 80

Az ember és műve 81
Marcel sajátos « egzisztencializmusa » . 87
A lét titkának konkrét megközelítése . 89
« Szeretni annyi, mint lenni » . . . 91
Az abszolút « Te » jelenléte 93

A halál teológiája Karl Rahnernél . 98

Vázlat a halál teológiájához . . 100
A halál az üdvösségtörténetben . 104
Kritikai megjegyzések . . . 109

Viták a « történeti Jézus » körül . . 115

M. Kählertől R. Bultmannig 116
Történelem és hit 119
A történelem Jézusa: hitünk alapja . . 124

Jézus Krisztus, az Istenember 129

1. Jézus Krisztus az ősegyház igehirdetésében 129
2. Jézus fokozatosan nyilatkoztatja ki istenfiúságát 132
3. « És te kinek tartasz engem? » 140

Újabb krisztológiai irányok 143

Krisztológia Jézus feltámadásának fényében (W. Pannenberg) 144
Eszkatológikus és politikai krisztológia (Moltmann és Duquoc) 151
Krisztológia az antropológia távlatában (Rahner-Thüsing) 158

II. EMBEREK ÉS MŰVEK

Claudel megtérése (1968) 167
Gyergayi Albert, «Kortársak» (1968) . . . 170
Romano Guardini halálára (1968) 175
Silone a marxizmus és a kereszténység között (1968) 180
Az istenkereső Ady (1969) 184
André Gide lelki drámája (1969) 190
Beckett, avagy Isten távolléte (1969) 195
Fellini humanizmusa (1969) 199
Graham Greene — «katolikus regényíró»? (1969) 205
François Mauriac halálára (1970) 209
Bertrand Russel halálára (1970) 215
Marcel Proust Isten előtt (1971) 219
Németh László, avagy «a céltalan üdvösség» (1971) 224
Weöres Sándor versei (1971) 230
Babits katolicizmusáról (1972) 236
Jacques Maritain halálára (1973) 242
Julien Green, a Láthatatlan tanúja (1973) . 248
Péguy, a Megtestesülés költője (1973) . . . 258
Ingmar Bergman, avagy «hallgat az Isten» (1969) 263
Ingmar Bergman, «Suttogások és kiáltások» (1973) 269
Kodolányi Jézus-regénye (1973) 274
Pilinszky János, «Szálkák» (1973) 279
Rónay György, «A tenger pántlikái» (1969) . 283
Rónay György köszöntése (1973) 288
Teilhard lelki üzenete (1973) 291

A Szerző könyvei:

Mai írók és gondolkodók, Louvain, 1965. (Első kiadása: Világnézetek harca, Louvain, 1963).

Le Christ créateur chez Saint Ambroise (Doktori disszertáció), Róma, 1968.

Távlatok. Irodalmi és világnézeti tanulmányok, Róma, 1970.

Henri de Lubac az Egyházról, Róma, 1972.

Isten barátai, Róma, 1973. (Első kiadása: 1969).

Az ember és világa, Róma, 1974. (Első kiadása: 1969).

A Szerző címe:

FERENC SZABÓ SJ
Via dei Penitenzieri, 20
I-00193 ROMA

« Jöjjön el az a kor, midőn az emberek — ráébredve arra, hogy mily szoros kapcsolat fűzi össze a világ minden mozgását a Megtestesülés egyetlen munkájában — minden feladatukhoz annak a tiszta tudatnak fényében fognak, hogy legelemibb munkájukat is a Világmindenség isteni Központja veszi át és használja fel! Csak akkor éri el az Ég fiainak tevékenysége (és ugyanakkor a Világ fiaié is) az óhajtott emberség teljességét ».

(Teilhard de Chardin)