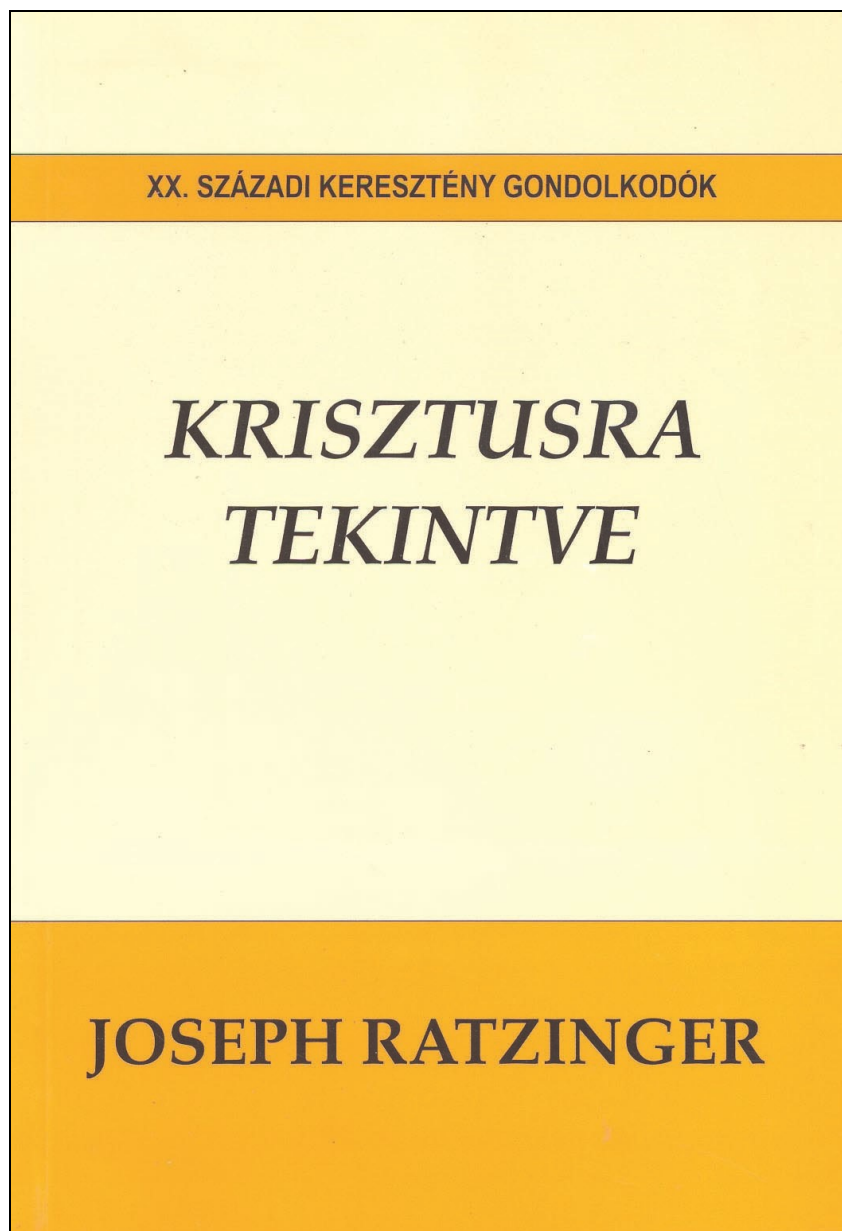


Joseph Ratzinger
Krisztusra tekintve
A hit, a remény és a szeretet gyakorlása

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Joseph Ratzinger
Krisztusra tekintve
A hit, a remény és a szeretet gyakorlása

A mű eredeti címe:
Auf Christus schauen

A kötetet fordította:
Klemm László

Lektorálta:
Körber Ágnes

Felelős kiadó: Lukács László

Fedélterv és műszaki szerkesztés: Hesz Margit

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1993-ban jelent meg a Vigilia Kiadó gondozásában az ISBN 963 7964 07 X azonosítóval. Az elektronikus változat a Vigilia Kiadó engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Vigilia Kiadó tulajdonában marad.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Előszó.....	4
I. Hit	5
1. A mindennapok hite mint alapvető emberi magatartás.....	6
2. Kiút-e az agnoszticizmus?	8
Közjáték: Az okosok balgasága és a valódi bölcsesség feltételei.....	10
3. Természetes tudás Istenről.....	13
4. A „természetfeletti” hit és alapjai	16
5. Az alaptétel kifejtése.....	17
a) A hit gyökerei Jézus és a szentek látásában.....	17
b) A hit igazolása az életben	18
c) Én, te és mi a hitben.....	19
II. Remény.....	21
1. Újkori optimizmus és keresztény remény.....	21
2. A keresztény remény lényege – három bibliai példa.....	25
a) Jeremiás próféta	25
b) Szent János jelenései	26
c) A hegyi beszéd.....	27
3. Szent Bonaventura és Aquinói Szent Tamás a keresztény reményről.....	31
III. Remény és szeretet.....	33
1. A remény és a szeretet ellentétük tükrében.....	33
a) A szív tunyasága (acedia): a hit és a remény elsorvadása	33
b) A tunyaság leányai.....	35
c) Az öntörvényűség módzatai: a polgári és vallásos pelagianizmus.....	37
d) Félelem, remény, szeretet	37
2. A szeretet lényegéről.....	40
a) A szeretet mint „igen”.....	40
b) Szeretet és igazság – szeretet és kereszt.....	41
c) Mi az önszeretet?	43
3. Az agapé lényege és útja.....	45
4. A hegyi beszéd üzenete.....	47
Epilógus. Két szentbeszéd a hitről és a szeretetről	49
„Mit tegyek, hogy eljussak az örök életre?”	49
A tisztánlátás és a helyes út	52

Előszó

*Joseph Piepernek,
85. születésnapjára,
hálával és tisztelettel*

1986 nyarán Luigi Giussani, a „Comunione e Liberazione” mozgalom alapítója meghívott Collevalenzába, hogy tartsak lelkigyakorlatot mozgalmuk papjainak. Éppen akkor került kezembe Josef Piepernek az a kötete, amelyben „A szeretetről” (1935), „A reményről” (1962) és „A hitről” című írásait fűzi egybe, s teszi újra hozzáférhetővé a nagyközönség számára. E mű ösztönzött arra, hogy a lelkigyakorlatot a három „isteni erénynek” szenteljem, és Pieper filozofikus elmékedéseit mint szöveggyűjteményt használjam. Ebből adódik, hogy gondolatmenetem követi (különösképpen a harmadik fejezetben) Pieper írását. Emellett neki köszönhetek egy sereg, elsősorban Aquinói Tamástól származó idézetet is. Magam ehhez annyiban járultam hozzá, hogy Piepernek a keresztény horizonton felvázolt filozófiai ábrázolását kitágítottam a teológia és a lelkiség felé.

A collevalenzai napok résztvevői sürgették az elmékedések kiadását, de én eleinte tétováztam. Mégis, amikor két évvel később ismét elővettem a kéziratot, úgy láttam, hogy a filozófia, a teológia és a lelkiség összekapcsolása, amely annak idején véletlenül adódott, talán termékeny lehet, és újfajta megközelítési módokat tárhat föl. A német kiadáshoz újból átdolgoztam a szöveget, de úgy, hogy az élő beszéd elevensége ne csorbuljon. Tudatosan meghagytam az eredeti alkalomhoz fűződő utalásaimat is. Hadd maradjon konkrét a mondanivaló, hogy így újabb megállapításokhoz nyithasson utat. A szeretetről szóló elmékedést túlságosan töredékesnek éreztem, ezért ezt a kiadást megtoldottam két, 1988 nyarán Chilében tartott szentbeszédemmel. Remélem, hogy az így létrejött kis kötet – akárcsak az alapjául szolgáló előadások és prédikációk – előkészítik az utat ahhoz az alapmagatartáshoz, amelyben az emberi lét kitárul Isten felé, s ily módon válik valóban emberivé.

Róma, 1989. hamvazószerda

Joseph Ratzinger bíboros

I. Hit

E könyv elmékedései nem elméleti síkon mozognak; „lelki gyakorlatra” szeretnének hívni. Mi is tulajdonképpen a lelkigyakorlat? Mit is teszünk ilyenkor? „Gyakorolni” csak olyasmint tudunk, ami már némiképp a birtokunkban van; feltétele tehát, hogy megvan hozzá az alapunk. De csak gyakorlással sajátíthatom el az illető tulajdonságot, úgy, hogy rendelkezhetem is vele és gyümölcsöt is terem. A zongoristának „gyakorolnia” kell művészetét, különben elfelejti. A sportolónak „edzenie” kell, csak így jut fel valódi képességei csúcsára. Lábtörés után újra kell tanulnom járni, hogy a gyógyuló végtag ismét élettani működésének teljes birtokába jusson, stb. Mit is szeretnénk e pár nap során „gyakorolni”? A „lelkigyakorlat” a keresztény élet begyakorlását jelenti, a hitbeli lét gyakorlását. Azt gyakoroljuk, hogyan kell kereszténynek lenni, de mert a keresztény lét nem valamiféle sajátos művészet, hanem egyszerűen az igazul megélt emberi élet, úgy is mondhatnánk: A helyes élet művészetét szeretnénk „gyakorolni” – megtanulni a művészetek művészetét: embernek lenni.

Vessünk egy pillantást életünk környezetére. A mai társadalomban a szakképzettség igen fejlett rendszerével találkozunk, amely a legvégsőig fokozta az ember uralmát a dolgok fölött. Az ember hatalma a világ feletti uralom tekintetében már-már szédítően magasra hágott. A „tevékenységben” meglehetősen nagyra nőttünk, ám a létben, a létezés művészetében egész másképp állnak a dolgok. Tudjuk, mivé alakíthatók a dolgok és az emberek, arról viszont már egyáltalán nem beszélünk, hogy mik is a dolgok valójában, mi az ember. Erről az elveszett művészetről, az élni tudás művészetéről lesz hát szó e néhány nap során. E tekintetben úgy vagyunk, mint egy többszörös csonttörést követően: a hitben „járást”, belső erőink felhasználását kell lépésről lépésre újból megtanulnunk. Az előadások ezért csak bevezetést, útmutatást adhatnak az egyéni és közösségi benső alkalmazáshoz, pedig főleg ezen múlik a „lelkigyakorlatok” termékenysége.

A hit a keresztény lét elemi aktusa. A hit aktusában a kereszténység lényegi szerkezete fejeződik ki, amikor arra a kérdésre válaszol, hogy miként érhetünk célba az emberlét művészetében. Vannak más válaszok is. Nem minden vallás kíván „hitet”. A buddhizmus klasszikus formájában például nem arra szólít, hogy túllépünk önmagunkon, és találkozunk az Egészen-Mással: Istennel, aki hozzám szól és szeretetre hív meg. A buddhizmusra sokkal inkább a radikális befeléfordulás aktusa jellemző: nem kilépett magamból, hanem magambaszállásra készlet, hogy megszabaduljunk az individualitás, a személyes lét igájától, s visszatérjünk valamennyi lét közös azonosságához – amely a mi élettapasztalatunk szerint nem-létnek avagy Semminek nevezhető – hogy egészen más voltát jelezzük.¹

¹ Vö. Die Religionen der Menschheit. Szerk.: Chr. M. Schröder, 13. kötet: A. Bareau - W. Schubring - Chr. von Furer- Haimendorf: Die Religionen Indiens III. Stuttgart, 1964; a kereszténység és a buddhizmus viszonyához: H Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen. Darmstadt, 1977. 63-92. o., irodalommal.

1. A mindennapok hite mint alapvető emberi magatartás

Ebbe a vitába azonban most nem kívánunk belebonyolódni; az előadások során elhangzottakból sok minden választ adhat az ebből fakadó kérdésekre. Mi egyszerűen arra törekszünk, hogy keresztény létünk elemi aktusát, a hit aktusát jobban elsajátítsuk. Ha ezt az utat választjuk, nyomban akadályba ütközünk. Úgyszólván belénknyilall az egyik törött csont fájdalma; s gátolja mozgásunkat a hit talaján. Felmerül a kérdés: Modern és önálló emberhez méltó magatartás-e a hit. Mintha a hit valami átmeneti, ideiglenes dolog lenne, amelyen szeretnénk túllépni, mégha olykor – éppen mint átmeneti magatartás – elkerülhetetlen is. Senki sem tudhatja, és értő tudásával senki sem lehet birtokában annak, ami egy technikai civilizációban életünk alapja. Rengeteg dolgot – a dolgok zömét – kénytelenek vagyunk a tudományban bízva elfogadni, főleg ha mindezt a közös tapasztalat folytán az egyén is kellőképp igazolva érzi. Mindnyájan reggeltől estig használjuk a technika különböző vívmányait, amelynek tudományos alapjait nem ismerjük: Itt van pl. a toronyház statikája – ki képes utánaszámolni s meggyőződni róla? Vagy a lift működéséről? Az elektromosság és az elektronika egész tartományáról? És (ez már kényesebb ügy) egy gyógyszer összetételének megbízhatóságáról? Folytathatnánk a sort. A nem tudott dolgoknak olyan hálójában élünk, amelyekre rábizzuk magunkat tapasztalataink alapján. „Hisszük”, hogy mindez rendjén való, s az effajta hit által részesülünk mások tudásának gyümölcséből.

Miféle hit az, amelyet öntudatlanul is folyamatosan elfogadunk, s mindennapi együttélésünk alapját alkotja? Ne próbáljunk rögtön meghatározást adni, hanem maradjunk a közvetlenül kitapintható dolgoknál. E hitnek két ellentétes oldala ötlük a szemünkbe. Immár megállapíthattuk, hogy ez a fajta hit számunkra elengedhetetlen. Nyilvánvaló, hiszen egyébként semmi sem működne; mindenki újra meg újra előről kezdhetné. Ez abban a mélyebb értelemben is érvényes, hogy lehetetlenné válik az emberi élet, ha embertársainkban már nem bízhatunk, ha nem hagyatkozhatunk tapasztalataikra, ismereteikre, mindarra, ami már megvan. Ez a „hit” egyik – mégpedig a pozitív – oldala. Másrészt nyilván tudatlanságot is kifejez, s ennyiben pótcselekvés: a tudás jobb lenne. A többség csak azért hagyatkozhat rá a technikai világ egész gépezetére, mert vannak néhányan, akik a kutatást elvégezték, és a tudás birtokában vannak. Ennélfogva – legalábbis e téren – helyes és értelmes az a vágyunk, hogy a hittől lehetőség szerint eljussunk a tudásig. Bár a vallási szférától még igen messze vagyunk, s a pusztán evilági, hétköznapi életmegvalósítás síkján mozgunk, mégis olyan szempontokhoz jutottunk el, amelyek fontosak a vallásos hit jelenségére vonatkozóan is, s amelyeket épp ezért újból nyomatékosan hangsúlyozunk.

Azt mondtuk, hogy a hétköznapi hit (nevezzük így) keretén belül két szempontot kell megkülönböztetni: először is elégtelen, átmeneti jellegű; a tudásnak pusztán kezdeti szintje, amelyen lehetőleg igyekszünk felülemelkedni. Emellett azonban van még valami: az effajta hit kölcsönös bizalom, közös részesedés a világ megértéséből és birtoklásából; ez a szempont általában az emberi élet alakulása tekintetében lényeges. A társadalom életképtelen bizalom nélkül. Aquinói Tamásnak egy – tulajdonképpen más területen elhangzott – kijelentése itt is érvényes: A hitetlenség az ember lényével áll ellentétben.² Így már látható, hogy a különböző síkok mégiscsak metszik egymást...

Ezzel kidolgoztuk a természetes hit „axiológiai szerkezetét”, azaz megvizsgáltuk, milyen értékeket hordoz, s azt találtuk, hogy az ilyen hit egyrészt alacsonyabb rendű a „tudással” szemben, másrészt viszont az emberi lét értéke, amely nélkül egyetlen társadalom sem létezhetne. Megemlíthetjük még az ilyen hit három alkotóelemét (cselekvési struktúráját). Ez

² S. theol. II-II. qu 10 a 1 ad 1; vö. *J. Pieper*, *Lieben-hoffen-glauben*. München, 1986. 315. és 376. o.

a hit mindig a dolgot „ismerő” valakihez kötődik, tehát szakértő és megbízható személyek tényleges szaktudását feltételezi. Ehhez járul másodikként a „sokak” bizalma, akik a dolog mindennapos használata során kevésbé építenek a mögötte rejlő tudás hitelességére. S végül: ezt a tudást megerősíti a mindennapos tapasztalat. Nem vagyok képes tudományosan bizonyítani az elektromos áram működési elvét, készülékeim folyamatos működése mégis igazolja, hogy – bár a biztos tudásom hiányzik – nem teljesen megalapozatlan hitben cselekszem.

2. Kiút-e az agnoszticizmus?

Az elmondottak a szerkezeti hasonlóságok folytán utalnak a vallásos hitre. Ha azonban megpróbálunk átlépni oda, rögtön falba ütközünk. Valahogy így fogalmazhatnánk: az emberi együttélés keretein belül képtelenség, hogy mindenki valamennyi létfontosságú és hasznos dolgot „tudjon”, vagyis cselekvőképességünk azon alapul, hogy „hitünk” által részesülünk mások „tudásából” – de még mindig az emberi tudás síkján mozgunk, amit alapjában véve bárki elsajátíthat. A kinyilatkoztatásba vetett hittel ellenben átlépjük emberi tudásunk határát. Még ha Isten léte bizonyos ménéig „tudássá” is válhat – a kinyilatkoztatás és mindaz, amit ez tartalmaz a „hit” szférájában marad mindannyiunk számára, tudásunk hozzáférhető területén túl. Itt nem hagyatkozhatunk néhány – a dolgokat saját kutatásaik alapján közvetlenül ismerő – ember szaktudására. Most szembesülünk csak igazán a kérdéssel: összeegyeztethető-e egyáltalán a hitnek ez a módja a modern kritikai tudattal? Nem volna-e méltóbb korunk nagykorú emberéhez, ha e tárgyban tartózkodnék az ítélettől, és kivárná azt a pillanatot, amikor majd a tudomány ezekre a kérdésekre is végleges válaszokkal szolgál? Az ilyen kérdéssel megnyilvánuló magatartás kétségtelenül megfelel napjaink átlagos akadémikus tudatának. A gondolkodás tisztessége és az ismeretlen előtti alázat inkább az agnoszticizmusnak kedves, a kifejezett ateizmus ugyanis megint csak túl sokat tud, s nyilvánvalóan dogmatikus elemet hordoz magában. Senki sem állíthatja azt, hogy ő a szó igazi értelmében „tudja”, hogy Isten nem létezik. De felállíthatja azt a hipotézist, hogy nem létezik, s ebből a tételből próbálhatja megmagyarázni az univerzumot. Alapvetően ez jellemzi a modern természettudományt. Ha ez a módszer tiszteletben tartja határait, akkor egyértelmű, hogy nem lép túl a hipotézisek területén, és a látszólag találó univerzum-magyarázatot nem tartja Isten nemlétét igazoló tudományos bizonyosságnak. Ki képes a lét totalitását és feltételeit kísérletileg megragadni? Ezen a ponton a „condition humaine”, az emberi megismerőképesség határaihoz értünk, s ez a határ nemcsak a jelenlegi feltételek között átléphetetlen, hanem lényegét tekintve az. Isten létének kérdése lényegéből adódóan nem kényszeríthető a szó szoros értelmében tudományos kutatás határai közé. Ennek megfelelően a „tudományos ateizmus” hangoztatása értelmetlen elbizakodottság; tegnap ugyanúgy, mint ma vagy holnap. Annál jogosabb viszont azt feszegetni, hogy Isten létének kérdése nem lép-e túl egyáltalán az emberi képességek határát, s ennyiben mégiscsak az agnoszticizmus volna az egyetlen helyes emberi magatartás: hozzánk mért, őszinte, a szó igaz értelmében „vallásos” – korlátolt hatáskörünk elismerése, s a számunkra még föl nem tárult lényeg előtti tisztelet. Nem az volna vajon az újfajta vallásos gondolkodás, ha hagynánk a kifürkészhetlent, s beérnénk annyival, amennyi megadatott nekünk?

A hívő óvakodjék elhamarkodottan válaszolni erre a kérdésre. Mert nyomban felmerül az ellenvetés e jámborsággal és alázattal szemben: a végtelen megismerésének vágya szorosan hozzátartozik az ember lényegéhez, mi több: ez léte lényege. Csak a végtelen képezheti határát – a tudomány határát nem szabad összetévesztenünk létünkével. Ez mind a tudomány, mind pedig az ember félreértése lenne. Amennyiben a tudomány igényt tartana az emberi megismerés teljes kiaknázására, a tudománytalanság területére tévedne. Mindez igaznak látszik ugyan, de – mint már elhangzott – túlságosan elhamarkodott válasz lenne. Inkább vizsgáljuk meg türelmesen az agnoszticizmus hipotézisének teherbírását a tekintetben, hogy jelenthet-e választ nem pusztán a tudomány, hanem az emberi élet szempontjából is. Az agnoszticizmusnak föltett kérdés helyesen így hangzik: valóban megvalósítható a javaslata? Képesek vagyunk mi emberek egyszerűen felülemelkedni az Isten léteire vonatkozó kérdéseken, létünknek a Honnan? Hová? és a Mennyire? kérdésein. Képesek vagyunk hipotetikusan úgy élni, „mintha Isten nem is létezne”, ugyanakkor talán mégiscsak van? Az Isten léteire irányuló kérdés nem elméleti jellegű, mint mondjuk az, hogy az elemek periódusos rendszerén kívül

vannak-e még eddig ismeretlen elemek stb. Épp ellenkezőleg, Isten léte elsősorban gyakorlati, életünk valamennyi területét érintő kérdés. Ha tehát elméletben elfogadom az agnoszticizmust, a gyakorlatban mégis két lehetőség közül kell választanom: úgy élni, mintha nem volna Isten, vagy úgy, mintha volna, és Ő lenne életem mértékadó valósága. Az első esetben gyakorlatilag ateista álláspontra helyezkedem, és egész életem egy feltehetőleg igaztalan feltevésen alapul. Amennyiben a második lehetőség mellett döntök, megint csak egy pusztán szubjektív hit körében mozgok. Itt Pascal juthat eszünkbe, aki az újkor küszöbén egész filozófusi munkássága során e gondolattal küszködött. Mivel arra a meggyőződésre jutott, hogy a kérdés pusztán a gondolkodás keretein belül valóban megoldhatatlan, azt ajánlotta az agnosztikusoknak, válasszák a második megoldást, és éljenek úgy, mintha volna Isten. A kísérlet folyamán, és csakis ezáltal belátják majd, hogy jól választottak.³ Bárhogy is legyen – az agnoszticizmus csillogása a behatóbb vizsgálat során jól láthatóan megkopik. Elméletként fölöttébb meggyőző, de lényegét tekintve több mint elmélet – az élet gyakorlata válik itt kérdésessé. Amikor ugyanis valós hatósugarán belül igyekszünk alkalmazni, szétpattan mint egy szappanbuborék; szertefoszlik, mert nem vonhatja ki magát a választás alól, amit el akar kerülni. Az Isten létére vonatkozó kérdésfeltevés tekintetében az ember nem maradhat semleges. Csak igent vagy nemet mondhat, annak valamennyi következményével együtt, az élet legapróbb dolgaiban is.

³ Pensées 451, a Bibliothèque de la Pléiade J. Chevalier gondozta kiadásában. Párizs, 1954. 1215 sk. vö R. Guardini: Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. II. kiadás. München 1950. 199-246. o.

Közjáték: Az okosok balgasága és a valódi bölcsesség feltételei

Ezen a ponton szeretném talán kissé absztrakt irányba forduló elmélkedésünket egy pillanatra megszakítani, s betoldani egy bibliai példázatot. Arra a Jézustól származó történetre gondolok, amelyet Lukács (12,16-21) jegyzett le:

„Egy embernek bőséges termést hozott a földje. Így okoskodott: Mit tegyek? nincs hová gyűjtsem a termésemet. Tudom már, mit teszek: Lebontom csüremeimet és nagyobbakat építek, oda gyűjtöm majd a termést és minden vagyonomat. Aztán majd elégedetten mondom magamnak: Ember, van annyid, hogy sok évig elég. Pihenj, egyél, igyál, s élj jól! Ám az Isten így szólt hozzá: Esztelen, még az éjjel számon kéri tőled lelkedet. Amit gyűjtöttél, kire marad? Így jár az, aki vagyont halmoz fel magának ahelyett, hogy az Istenben gazdagodnék.”

A példázat gazdag embere kétségkívül intelligens, jól ért az üzlethez. Képes latolgatni az üzleti esélyeket, a természetben és az emberi magatartás terén felmerülő bizonytalansági tényezőket egyaránt figyelembe veszi. Megfontolásai jól átgondoltak, a siker őt igazolja. Ha kissé kibővítjük a példázatot, elmondhatjuk, hogy ez az ember túl okos volt ahhoz, hogy ateista legyen. Élni viszont agnosztikus módon élt: „mintha Isten nem is létezne”. Olyan bizonytalan dolgokkal, mint Isten létezése, az ilyen ember nem foglalkozik, őt csak a biztos, a kiszámítható érdekli. Ezért oly belterjes, oly kézzelfogható az életcélja: a jólét és a jó közérzet boldogsága. S lám, éppen az következik be, amit nem vett számításba: Isten szól hozzá, s egy olyan eshetőségről beszél, amelyet ő, mint valami túl bizonytalan és jelentéktelen dolgot, nem vett figyelembe: arról szól, mi történik a lelkével, amikor vagyona és sikerei nélkül, egészen meztelenül áll Isten elé. „Még az éjjel számon kéri tőled lelkedet.” A mindenki által intelligensnek és sikeresnek vélt férfi Isten szemében ostoba: „Esztelen”, szólítja meg, s a számító férfi a Lényeggel (Lényegessel, Valósággal) szemben szokatlanul balgának és korlátoltnak mutatkozik, mert valamennyi számításából éppen a Lényeget felejtette ki: azt, hogy lelke nem csupán vagyon és élvezetek után áhítozik, hanem egyszer Isten színe elé is áll. Ez a balga intelligens ember számomra a mai átlagos magatartás pontos képe. Technikai és gazdasági képességeink a korábbiakhoz képest elképzeltetlen méreteket öltöttek. Számításaink pontossága bámulatraméltó. Korunk minden szörnyűsége ellenére még most is sokan vallják: már közel vagyunk ahhoz, hogy kivívjuk az emberek legeslegnagyobb tömegének legeslegnagyobb boldogságát, s elkezdjük a történelem új szakaszát, az emberiség olyan civilizációját, amelyben mindnyájan kedvünk szerint ehetünk, ihatunk és örvendezhetünk. De éppen az emberiség önmegváltásának látszólagos közeledtével tör fel a kielégítetlen és elnyomott emberi lelkek mélyéről: te balga, igazi valódat felejtetted el, lelked csillapíthatatlan szomját – vágyakozását Istenre. Napjaink látszólag oly értelmes agnoszticizmusa, amely Istent Istennek hagyja, hogy az embert emberré tegye – korlátolt balgaságnak bizonyul. Lelkigyakorlatunk célja az, hogy meghalljuk Isten szavát, lelkünk hívását, és ennek alapján újra felfedezzük Isten titkát.

Még mielőtt felvennénk az előbbi gondolatmenet fonalát, időzzünk el egy pillanatra az iménti megfontolás által feltárt távlatoknál. Az ember vágyakozása Istenre, minden dolog teremtő alapjának állandó keresése, egyáltalán nem valami kritika előtti vagy kritikátlan gondolkodás. Épp ellenkezőleg – ha nem akarjuk feltenni az Isten létére irányuló kérdést, akkor legteljesebb nyitottságunkról mondunk le, bezárkózunk, és nem halljuk meg létünk belső hangját. Ebben az összefüggésben Josef Pieper Hésziodosznak Newman bíboros által újraértelmezett sorait idézi, amelyekben utánozhatatlan eleganciával és pontossággal jut kifejezésre ez a tény: „Más fejével bölcsnek lenni ugyan kevesebbet jelent a saját tudásnál, ám mégis többet nyom a latban, mint annak steril önhittsége, aki nem jut el a tudás

függetlenségéhez, s ugyanakkor megveti a hívő függőségét.”⁴ Ugyanerre céloz Newmannek az ember és a valóság viszonyáról szóló gondolatmenete. Az emberek túlfelül hajlamosak – írja a kiváló vallásfilozófus – tétlenül várni, hogy házhoz jöjjenek a kinyilatkoztatás valóságát igazoló bizonyítékok, mintha csak a döntőbíró, nem pedig a rászoruló szerepét játszanánk. „Elhatározták, hogy vizsgálatnak vetik alá a Mindenhatót – szenvedélyesen józanul, teljesen elfogulatlanul és higgadtan.” De az ember téved, ha így az igazság urává teszi magát. Az igazság elrejtetik az önhitt embertől, s csak annak tárul föl, aki hódolattal, tiszteletteljes alázattal közeledik hozzá.⁵

„Uralkodókat taszít le trónjukról, de fölemeli az alázatosakat” – jut eszünkbe a Magnificat, s talán éppen ez az a távlat, ahonnan érthetővé válnak szavai. Mert nem az osztályharc eszméjét elővételezi, hanem egy Istentől megérintett ember csodálkozik el Isten útjain. Alapvető dolog került itt napvilágra. Nem politikai változásokról, legalábbis nem elsősorban azokról van szó, hanem az emberi méltóságról, annak elvesztéséről és megmentéséről. Az ember, aki az igazság urává emeli magát, s végül félreállítja az igazságot, nem hagyja érvényesülni, s a hatalmat helyezi fölé. Mércéje a hatalom, a teljesítmény lesz. De épp így veszíti el önmagát: a trón, amelyen ül, hamis, a trónralépés vélt mozzanata valójában már bukás.

Talán mindez túlságosan is apokaliptikusan és teologikusan hangzik. Ám, ha alaposabban szemügyre vesszük az újkori gondolkodás útját, rögtön kézzelfoghatóvá válik. A mai értelemben vett természettudomány Galilei szerint avval kezdődik, ahogyan az ember kísérletei során akár kőpadra is vonja a természetet, hogy kikényszerítse belőle azokat a titkokat, amelyeket önszántából nem mutat meg. Így kétségtelenül fontos és mindannyiunk számára hasznos dolgokra derült fény. Megtanultuk, mi mindent kezdhetünk a természettel.⁶ Ne becsüljük alá az így megszerzett tudás és képesség jelentőségét. De ha kizárólag ezt a fajta gondolkodásmódot juttatjuk érvényre, légüres térben áll a természetfölötti hatalom trónusa, amelyre magunkat ültettük. Össze fog omlani, s magával ránt bennünket csakúgy, mint a világot. A cselekvőképesség a dolog egyik oldala, a létezés képessége pedig a másik: a cselekvőképesség mit sem ér, ha nem tudjuk, mi célt szolgál, ha már meg sem kérdezzük, kik vagyunk és mi a dolgok igazsága. Az uralkodni vágyó tudás elszigetelődése a gögnek az a trónusa, amelynek nincs alapja, s ezért kikerülhetetlenül összeomlik. Ha csupán az a tudás számít, amelyet végül egyfajta cselekvőképesség igazol, rövidlátó balgák vagyunk, akik hitvány alapokra építünk. Akkor a hatalmat tettük kizárólagos mércénké, s elárultuk tulajdonképpeni elhivatottságunkat, az igazságot. Az önhittség bölcsessége közönséges ostobasággá válik. Ez a „kritikus” magatartás, amelyben az ember mindent bírál, kivéve önmagát. Ezzel állítjuk szembe a végtelenre való nyitottságot, az éberséget és a lét egésze iránti érzékenységet; a gondolkodás alázatát, amely kész meghajolni az igazság fensége előtt, mert vele szemben nem bírák, hanem koldusok vagyunk. Az igazság csak az éber és alázatos szívnek mutatkozik meg. Ha igaz, hogy a tudomány eredményei csak hosszú, éber és türelmes, újra meg újra korrigáló és új szempontokat mérlegelő munka árán mutatkoznak meg, akkor magától értetődik, hogy a legfőbb igazságok nagy állhatatosságot és alázatot kívánnak. „Az alázatosakat pedig fölemelte” – amilyen kevésbé osztályharcos ez a jelszó, éppoly kevésbé mondható primitív moralizmusnak. Voltaképpen az ember ősi magatartásformáiról van szó. Csak annak az alázatos megértésnek, amelyet semmiféle tagadás, siker, ellentmondás, önnön szíve vágyai vagy ellenérzései nem tántorítanak el – csak

⁴ Pieper uo. 292. és 372. o. utal J. H. Newman: Philosophie des Glaubens c. művére, München, 1921. 292. o. és *Arisztotelész* Nikomachoszi etikájára 1, 2 1095b, Budapest, 1971; vö. még F. Dirlmeier fordításával is: Aristoteles: Nikomachische Ethik. Darmstadt, 1956. 8

⁵ Pieper uo. 318. o.; Newman: Grammar of Assent. London, 1892. 425. sk.

⁶ Vö. a salzburgi egyetemen tartott beszéddel: Konsequenzen des Schöpfungsglaubens. Salzburg, 1980

az ilyen alázatos gondolkodásnak tárul föl az igazság fensége s általa az ember valódi méltóságához vezető út. Az ilyen végtelenre táruló nyitottságnak semmi köze a hiszékenységhez; éppen ellenkezőleg: a legéberebb önkritikát követeli meg. Nyíltabb és kritikusabb, mint bármi, ami a tapasztalatra szorítkozik, ahol az ember hatalomvágyát tartja a megismerés végső mércéjének.

Ilyenformán körvonalazódnak azok a magatartásformák, amelyeket szembe kell helyeznünk a magábforduló agnoszticizmussal, mert csak ezek felelnek a kikerülhetetlen kérdésre: létezik-e Isten. Az említett magatartásformák: a valóság mélyebb dimenziói felé forduló figyelem; emberi létezésünk egészére és egyáltalán a valóságra vonatkozó kérdések feltevése; az igazság nagysága előtti alázat és az a készség, hogy általa és érte megtisztuljunk. A továbbiakban kiderül majd, hogy egy újabb tényezőt is be kell vonnunk. Ahogy a tapasztalati valósághoz is egyfajta hittel közeledünk, és hogy magunk is részesüljünk a tudásból, igénybe vesszük másokét, megismerésünk e kényes és ugyanakkor döntő területén is elkerülhetetlen az a készség, hogy figyeljünk az igazság, illetve Isten igazi tanúira, engedjük, hogy ők vezessenek, s így jussunk el a megismerés útjára. Továbbá, ahogyan valamennyi tudomány és művészet kitartást és gyakorlást igényel, úgy az Isten felé közeledés is. Az igazságot érzékelő szervek eltompulhatnak egészen a vakságig és a teljes sükettségig. Már XII. Pius is ebben az értelemben figyelmeztet az Isten iránti érzék elvesztésére. II. János Pál pápa ugyanezt ismételte meg.⁷ Az egyházatyák ebben az értelemben újra meg újra Krisztus szavaira utalnak: „Boldogok a tiszta szívűek, mert meglátják az Istent” (Mt 5,8) A tiszta szív nyílt és alázatos. A tisztátalan szív ennek ellentéte: elbizakodott és bezárt, csordultig tele van önmagával, így nem is képes helyet szorítani az igazság tiszteletet s végül imádatot követelő fenségének.

Mielőtt újból felvennénk korábbi elmélkedésünk fonalát, foglaljuk össze röviden az imént elhangzott antropológiai kitérő eredményeit. Azt mondtuk: az Isten létére irányuló kérdés elől lehetetlenség kitérni, ettől a szavazástól nem lehet tartózkodni. Megközelítéséhez elengedhetetlenül szükségesek bizonyos alapvető erények, amelyek úgyszólván egyben módszertani feltételek is. Figyeljünk a saját létünkéből és a világ egészéből érkező üzenetre. Legyünk elővigyázatosak az emberiség vallási ismeretanyagával és tapasztalatával szemben, időnket és belső erőinket elszántan és állhatatosan szánjuk rá erre a minden egyes embert személyesen érintő ügyre.

⁷ XII. Pius szerint „az évszázad vétke a bűn iránti érzék elvesztése”: *Discorsi e Radiomessagi VII* (1946) 288. o. II. János Pál hozzáfűzi a *Dominum et vivificantem* II. 6,46-ban: „ezzel a veszteséggel együttjár azonban az 'Isten iránti érzék elvesztése’”.

3. Természetes tudás Istenről

Most már csak az a probléma: van-e válasz erre a kérdésre? És ha igen, miféle bizonyosságot várhatunk el? Pál apostol a rómaiakhoz írott levelében ugyanezzel a nehézséggel találja szembe magát, s vallástörténeti tényeken alapuló filozófiai elmélkedéssel válaszol rá. A világváros Rómában, a korszak Babilonjában a teljes hagyományvesztésen alapuló erkölcsi dekadenciával találkozunk, amely eltávolodott a szokásokat és az erkölcsöt megszabó valamennyi benső evidenciától. Már semmi sem magától értetődő, és minden lehetséges. Minden érték elvesztette a súlyát, a normák nem sérthetetlenek többé. Csupán az én és a pillanat számít. A hagyományos vallások immár tető nélküli csupasz falak, s csak a pusztá cinizmus maradt meg.

A kor dekadens, kizárólag a hatalom törvénye által irányított társadalmának metafizikai és erkölcsi cinizmusára az apostol meglepően válaszol. Azt állítja, hogy valójában nagyon is tudnak Istenről: „Ami ugyanis megtudható Istenről, az világos előttük, maga Isten tette számukra nyilvánvalóvá” (Róm 1,19). Állítását a következőképpen indokolja: „Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk” (1,20). Pál ebből azt a következtetést vonja le, hogy nincs mentségük. Megismerhetnék az igazságot, de visszautasítják a velük szemben támasztott igény miatt. Az apostol így beszél: „Az igazságot elnyomják igazságtalansággal” (1,18). Az ember ellene szegül az igazságnak, mely alávetettséget követelne meg tőle – alávetettséget Isten dicsőítésében és a hálaadásban (1,21). Pál számára a társadalom erkölcsi szétesése pusztán e súlyos eltévelyedés logikai következménye, pontos tükörképe. Amikor az ember önfejűségét, büszkeségét és kényelmét fölébe helyezi az igazság igényének, szükségképpen minden a feje tetejére áll. Már nem Istent imádják – akit pedig megilletne az imádás, hanem a képet, a látszatot, az emberek felett uralkodó közvéleményt. Ez az általános eltévelyedés kiterjed az élet valamennyi területére. A természetellenes válik elfogadottá, s az igazság ellen élő ember a természettel is ellentétben él. Leleményessége most már nem a jóra irányul, hanem a gonoszság zsenialitása és ravaszsága lesz. A férj és feleség, a szülők és gyerekek viszonya felbomlik, az élet forrásai elapadnak. Többé nem az élet, hanem a halál az úr, létrejön a halál civilizációja (Róm 1,21-32).

Pál itt olyan képet fest a dekadenciáról, amelynek időszerűsége bizony a mai olvasót is mellbe vágja. De nem elégszik meg a hasonló esetben szokásos pusztá leírással, azzal az elfajzott moralizmussal, amely az ítélkezés közben maga is élvezettel ragad bele a negatívumok sokaságába. Elemzése eljut a diagnózisig, így válik kihívássá. A bajok forrása, hogy lemondanak az igazságról a kényelem, vagy mondjuk úgy: a hasznosság javára. Ellenállnak a Teremtőnek az embert megérintő és meghívó evidenciájával szemben. Pálnál az ateizmus avagy az ateista módon megélt agnoszticizmus sem mint valami ártatlan ügy kerül szóba. Számára ez mindig azt jelenti, hogy az ember szembeszegül a nyilvánvaló tudással, s visszautasítja feltételeit. Az ember Istennel szemben nincsen tudatlanságra ítélve. „Láthatja” Őt, ha Reá hagyatkozik, s engedi, hogy Ő vezérelje. Pál nem ismer pusztán idealista ateistát.

Mit szóljunk mindehhez? Az apostol itt nyilvánvalóan az antik világnak a filozófia és a vallás közti ellentmondását veszi figyelembe. A görög filozófia, ha ellentmondásosan és részleteiben nem kielégítően is, de eljutott annak felismerésére, hogy a világnak egyetlen, az Isten névre méltó szellemi alapja van. Valláskritikai lendülete azonban hamar alábbhagyott, s említett alapjellege ellenére egyre inkább az istenek kultuszát és az államhatalom imádatát

szolgált. Nyilvánvalóan „elnyomták az igazságot”⁸. Ennyiben igencsak megalapozott az adott történeti helyzetről Pál diagnózisa. De érvényes-e kijelentése egy meghatározott kor keretein túl is? Részleteiben bizonyára némi módosításra szorul, ám lényegét tekintve nem csupán egy véletlenszerű történelmi korszakot ír le, hanem az emberiség, az Isten színe előtt álló ember örökös helyzetét. A vallástörténet elválaszthatatlan az emberiség történetétől. Nem volt olyan kor – már ameddig látóhatárunk kiterjed –, amelyben az Egészen-Más, az isteni iránti érdeklődés idegen lett volna az embertől.

Valamiféle tudásunk mindig volt Istenről. És a vallástörténetben különböző formában mindenütt találkozunk azzal a figyelemreméltó ellentmondással, hogy az emberek felismerik az egy Istent, ugyanakkor más hatalmakhoz fordulnak, amelyeket veszedelmesebbeknek, közelebbieknek s épp ezért fontosabbaknak tekintenek, mint a titokzatos, távoli Istent. Az egész történelemre jellemző az az ellentét, amely az igazság erőszakmentes, csendes igénye és a hétköznapiakat meghatározó hasznosság, a hatalmakkal való együttélés között feszül. És a hasznosság folyton győzedelmeskedik az igazság felett, bár az igazság csírája és sajátos hatalma sosem vész el teljesen, s nemegyszer mérges növények őserdejében él tovább mozgékony formákban.

Érvényes mindez ma is, ebben a teljességgel vallástalan korban, az ésszerűség és a technika kultúrájában? Úgy gondolom: igen. Mert az emberek ma is tesznek fel olyan kérdéseket, amelyek óhatatlanul túlmutatnak a technikai racionalitáson. Ma sem csak azt kérdezzük: Mit tehetek? hanem azt is: Mit kell tennem? és: Ki vagyok? Vannak persze olyan fejlődéselméleti rendszerek, amelyek Isten nemlétét racionális evidenciává emelik, így bizonyítani vélik azt, hogy igazság szerint nincs is Isten. De a lényeges pontokon nyilvánvaló, hogy a világ megértését célzó efféle koncepciók mitologikus jellegűek. Tudásunk felmérhetetlen hiányosságait mitológiai elemek hidalják át, amelyeknek látszatracionalitása igazából senkit sem vezethet félre.⁹ Evidens, hogy a világ racionalitása értelmesen nem magyarázható meg az irracionalitásból. Így továbbra is az a legjobb hipotézis, hogy a dolgok kezdetén ott a logosz, amely persze megköveteli tőlünk, hogy feladjuk uralkodói magatartásunkat, és vállaljuk ennek alázatos tudomásulvételét. Isten csendes egyértelműsége még ma sincsen eltemetve, persze a hatalom és a haszonelvűség agresszivitása miatt rejtettebb formában van jelen, mint korábban bármikor.

Az egész történelmen végigvonuló két ellentétes folyamat feszültsége jellemzi a mai helyzetet: az egyik oldalon az emberi lélek Isten iránti belső nyitottsága áll, a másikon – nagyobb nyomatékkal – a közvetlen igények és tapasztalatok. Az ember e kettő között vergődik. Nem szabadulhat Istentől, de nincs ereje ahhoz sem, hogy elinduljon felé, magától

⁸ *W. Jaeger*: Theologie der frühen griechischen Denker c. művében (Stuttgart, 1953) a Szókratész előtti filozófia fellendülésének és hanyatlásának izgalmas drámáját ábrázolja, amely a Parmenidész- és Xenophanész-féle áttörést követően Démokritosznál arra a következtetésre jut, hogy a vallást a tudatos politikai fikcióból kell levezetni. „Isten a 'mintha', s azt a célt szolgálja, hogy kitöltse az uralkodó politikai rendszer szervezetének hézagait” (214. o.) A későbbi időkre vonatkozóan: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München, 1954. 256-276. o.) c. könyvemre utalok.

⁹ Gondoljunk például a következő fejtegetések logikai felépítésére *J. Monod*: Zufall und Notwendigkeit c. művében (5. kiadás München, 1973) 157 sk: „A négy lábú gerincesek feltűnése... arra vezethető vissza, hogy egy őshal a szárazföld felderítésére 'szánta el' magát, ám itt jobb híján csak esetlen ugrándozással tudott előrehaladni. A viselkedés megváltozása következtében megjelent a kiválasztódás kényszere, ami által alkalmasint kifejlődtek a négy lábúak erős végtagjai. Az efféle 'merész kutató', az evolúció Magellánjának utódai közül egyesek már 70 km/óra sebességgel képesek vágtni...” Az evolúcióról szóló fejezet hasonló kijelentéseiben nem lehet nem észrevenni a kutató öniróniáját, hiszen tisztában van gondolatmenete abszurdításával, csak hogy épp a módszertani választás miatt kénytelen ragaszkodni hozzá (29. o.!) A mitikus mozzanat igencsak nyilvánvaló *R. Dawkins*: Das egoistische Gen (Berlin, 1978) c. könyvében; vö. *P. Koslowski*: Evolutionstheorie als Soziologie und Bioökonomie. Eine Kritik ihres Totalitätsanspruchs. In: *R. Spaemann - R. Löw - P. Koslowski*: Evolutinismus und Christentum. Civitas Resultate, 9. kötet (Weinheim, 1986. 29-56. o.)

nem képes hidat verni, amely konkrét kapcsolatot teremtene ezzel az Istennel. Így csak azt ismételhethetjük, amit Aquinói Tamás mondott, hogy a hitetlenség természetellenes dolog, ám az is igaz, hogy az Isten létére vonatkozó kérdés különös félhomályát az ember teljességgel sohasem világíthatja át. Istennek kell leszállnia és szólnia hozzá, hogy valódi kapcsolat jöhessen létre.¹⁰

¹⁰ Az emberi Isten-tudásról ugyanezt mondja ki a Vaticanum I, vö. különösen a Dei Filius konstitúció 2. fejezetével, Denzinger - Schönmetzer 3004-3007; vö. a De doctrina Concilii Vaticani Primi c. kötetből (Libreria Editrice Vaticana 1969) *R. Aubert* (46-121. o.) és *G. Paradis* (221-291. o.) cikkét.

4. A „természetfeletti” hit és alapjai

Hogy megy mindez végbe? A kérdés megint visszavezet a hit szerkezetéről folytatott kezdeti elmélkedésünkhöz. A válasz ugyanis így hangzik: Isten olyan emberek által szólít meg minket, akik hallották és érintették őt; olyan emberek által, akik valóban megtapasztalták, akik szinte közvetlenül ismerik. Hogy ezt megértsük, ahhoz el kell tűnődnünk a megismerés és a hit korábban kidolgozott szerkezetéről. Ott azt mondtuk, hogy a hithez egyrészt hozzátartozik a nem önállóan megszerzett tudás aspektusa, másrészt azonban a kölcsönös bizalom mozzanata is, amellyel más tudását elsajátítom. A bizalom mozzanata tehát a részvétel mozzanatát is magában hordozza: bizalmam által idegen tudás részesévé leszek. Tulajdonképpen ebben rejlik a hit jelenségének szociális aspektusa. Senki sem tud mindent, ám együtt a szükséges tudás birtokában vagyunk; a hit a kölcsönös egymásra utaltságnak, kölcsönös összekapcsoltságnak, az egymás kölcsönös hordozásának hálóját szövi körénk. Ez az antropológiai alapszerkezet visszatér Istenhez fűződő viszonyunkban, sőt ez az eredeti formája, összetartó ereje. Istenről való tudásunk is ezen a kölcsönösségen alapul, egyfajta bizalmon, amely részesedéssé, majd az egyén számára a megélt tapasztalatban bizonyossággá válik. Az Istennel való kapcsolat ugyanakkor és mindenekelőtt emberi kapcsolat; az emberek közösségére épül, sőt az Istennel való kapcsolatban létrejövő érintkezés az emberi közlés legteljesebb, a hasznosságon túl a személyiség alapjait érintő formája.

Persze ahhoz, hogy a másiktól ezt a tudását a sajátomnak fogadhassam el, és beigazolódását életemben megtapasztalhattam, magamnak is nyitva kell állnom Isten előtt. Csak akkor érkezik el hozzám mások révén az Örökkévaló hangja, ha nem hiányzik belőlem a befogadó érzékszerv. A mások által kapott tudás ennyiben személyesebb, mint a technikussal, a szakemberrel közösen megszerzett tudás. Isten megismerése megköveteli a belső éberséget, a bensőségességet, a nyílt szívet, amely a Teremtőhöz való közvetlen viszony csendes összeszedettségében nyilvánul meg. Ám az is igaz, hogy Isten nem az elszigetelt ének nyilvánul meg, az individualista elszigeteltséget nem tűri. Az Istennel való viszony attól függ, milyen kapcsolatban állunk testvéreinkkel.

Ezen a ponton nyilvánvalóvá válik egy váratlan mozzanat. Az általunk ellenőrizhetetlen eredményekre hagyatkozó „természetes hit” – mint mondtuk – olyan egyének tudásában igazolódik, akik tárgyi ismerettel rendelkeznek és azt ellenőrizték is. Az efféle hit az egyén számára ugyan hit marad, ám mégiscsak olyan látásra hivatkozik, amely nem a sajátja. A természetfeletti, vallásos hit kérdésében első pillantásra úgy látszhat, hogy éppen ez a döntő körülmény hiányzik. Mintha nem is akadna látó, hanem mindenki csak hívő volna. Úgy láttuk, ez a vallásos hit kérdéses pontja. Most azonban meg kell mondanunk: egyáltalán nem az. A természetfeletti hitben a többség a kisebbségből él, a kisebbség pedig a többségért. Isten dolgaiban sem vagyunk mindannyian sötétben tapogatózó vakok. Itt is vannak olyan személyek, akiknek megadatott a látás: „Ábrahám... örült, hogy megláthatja napomat”, mondja Krisztus Izrael ősatyjáról (Jn 8,56). A történet középpontjában nagy tanúként ő maga áll, és valamennyi szava az Atyával való közvetlen kapcsolatból ered. Mindnyájunkra érvényes: „Aki engem lát; az Atyát is látja” (Jn 14,9).

A keresztény hit lényege a Krisztus látásában való részesedés, szava által, amely látásának autentikus kifejeződése. Jézus látása hitünk vonatkoztatási pontja, tényleges gyökere.

5. Az alaptétel kifejtése

Ezt az alapvető kijelentést, amely felismerések egész sorát foglalja magába, röviden ki is fejteném.

a) A hit gyökerei Jézus és a szentek látásában

Jézus Istent közvetlen közlőként ismeri és látja – ezért Ő az igaz közvetítő Isten és ember között. Valamennyiünk fényforrása az, hogy Ő az isteni valóságot emberként láthatja. Jézust sem szabad csak úgy egyszerűen elszigetelt jelenségként szemlélnünk, a régmúltba számúznunk. Ábrahámról beszéltünk már. Hozzátehetjük: Jézus fénye a szentekben tükröződik és róluk sugárzik. Ám „szenteknek” nem csupán a név szerint kanonizált személyeket nevezük. Mindig léteznek rejtetten is szentek, akik Jézussal közösségben élve befogadják fényének egyik sugarát – Isten konkrét és valóságos megtapasztalását. Az érthetőség kedvéért szeretnék egy talán különös, Mózes történetével kapcsolatos ószövetségi kijelentést megemlíteni: Ha már nem láthatják Istent színről színre, mégis látják, legalább „hátról” (Kiv 33,23)¹¹. És ahogyan az Istennel való találkozást követően ragyogott Mózes arca, ugyanúgy sugárzik az ilyen emberek életéből Jézus fénye.

Aquinói Tamás ebből a körülményből fejtette ki a teológia tudomány-jellegét. Rámutat, hogy (Arisztotelész után) a kölcsönös egymásra utaltság és függőség rendszerén belül valamennyi tudomány egymáshoz kapcsolódik. Önmagában egyik sem magyarázza és tükrözi a teljességet, mindegyik feltételez már korábbi, egy másik tartományból származó magyarázatokat. Arisztotelész szerint kizárólag egyetlen tudomány jut el minden emberi megismerés gyökeréig; éppen ezért „első filozófiá”-nak nevezi. A többiek, amelyek egy vagy több társadalomtudományra épülnek – „scientiae subalternae”, alárendelt tudományok – legalábbis feltételezik ezt az alapelgondolást.

Aquinói Tamás a tudomány fenti általános elméletébe illeszti a teológia értelmezését. Ebben az értelemben – mondja – a teológia is „alárendelt tudomány” volna, amely saját végső okát nem önállóan „látja” és „bizonyítja”. Mintegy a szentek tudásától, az ő látásuktól függ. Ez a látás a teológiai gondolkodás vonatkoztatási pontja, amely egyben létjogosultságát szavatolja. Eszerint a teológus munkája a szentek valós tapasztalatához képest mindig másodlagos. E vonatkoztatási pont, az e tapasztalatba való egészen benső begyökézés híján elveszti valóságjellegét. Mindez az alázat terhét rója a teológusokra... A teológia üres intellektuális játékká válik és tudomány jellegét is elveszíti a szentek realizmusa és a valósághoz fűződő kapcsolatuk nélkül – hiszen valójában erről szól.¹²

¹¹ Vö. ehhez Nissai Szent Gergely Vita Moysisának fejtegetését, amely ehhez a végkövetkeztetéshez jut: „... annak, aki az örök életet tudakolta, azt felelte (az Úr)...: 'Gyere és kövess engem' (Lk 18,22). Akit azonban követ az ember, annak látja a hátát. Így hát az Istent látni kívánó Mózes megtudja, hogy is válhat láthatóvá az Isten: Istent követve, bárhová is viszi: ez Isten látása. (PG 44,408 D; *M. Blum* német fordítása alapján, Freiburg, 1963. 117. o.) Ettől kezdve ez a magyarázat különböző változatokban vonult be a spirituális hagyományba, vö. a középkorban pl. *Wilhelm v. st. Thierry*: De contemplando Deo 3 c. művének a *H. U. von Balthasar* gondozta német kiadását (Der Spiegel des Glaubens. Einsiedeln, 1981) 101. o.

¹² Szent Tamás teológia-fogalmához: *P. Wyser*: Theologie als Wissenschaft. Salzburg-Leipzig, 1938; *A. Patfoort*: St. Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie (FAC-éditions, é.n. [1983]. Vö.: Theologie und Kirche c. cikkemmel. in: Internat. kath. Zeitschrift 15. (1986. 515-533. o.)

b) A hit igazolása az életben

Ha rábizzuk magunkat Jézus látására, és hitelt adunk szavának, semmiképp sem a vaksötétnek vágunk neki. Jézus üzenete szívünk belső óhajára válaszol; megegyezik létünknek az Isten igazságára vetülő belső fényével. Hitünk persze főként másodkézből származik. Ám Aquinói Tamás joggal jellemzi folyamatként, belső útként a hitet, amikor azt mondja: „A hit fénye elvezet a látáshoz”¹³. János evangéliumában többször is utal erre a folyamatra, például Jézus és a szamariai asszony történetében. Az asszony elbeszéli, mi történt vele a Jézussal való találkozáskor: felismerte benne a Messiást, a Megváltót, aki utat nyit Istenhez és ílymódon az életadó megismeréshez. A helység lakói meglepődnek, hogy éppen ez a nő mondja mindezt – „az asszony szavára”, másodkézből hisznek. Később már így szólhatnak az asszonyhoz: „Most már nem a te szavadra hiszünk, mert magunk is hallottuk, és most már tudjuk, hogy valóban ő a világ Üdvözítője (Jn 4,42). A hit felismerésé, „tudássá” lesz a személyes találkozáskor.

Természetesen tévedne az, aki a hit útját egyszerűen a haladás egyenes vonalú folyamatának képzelné el. Szorosan összefügg változatosan alakuló életünkkel. Újra meg újra visszalépünk, ezért szüntelenül újra kell kezdenünk. Minden életkornak megvan a maga érettségi foka, de vissza is hullhat az éretlenség állapotába. Mégis azt mondhatjuk, hogy a hitéletben egyfajta evidencia fejlődik ki. Megérint bennünket valósága, és egy hitben végigjárt élet tapasztalata igazolja, hogy Jézus valóban a világ Üdvözítője.

Ezen a ponton kapcsolódik az iménti második szempont az elsőhöz: az Újszövetségben a „szent” szó a keresztények összességét jelölte, bár bizonyára nem mindannyian rendelkeztek a kanonizált szentek tulajdonságaival. De ebben az elnevezésben kifejezésre jut, hogy mindnyájan arra voltak hivatva, hogy a feltámadt Úr megtapasztalása révén vonatkozási pontot jelentsenek mások számára, akiket Jézus látása által kapcsoltak az élő Istenhez. Ez ma is érvényes. Az egyház hite által formált és vezérelt hívőnek gyengeségei és gondjai ellenére az élő Isten fényét befogadó ablaknak kellene lennie, s az is lesz, ha igazán hisz. A hívőnek az igazságot elnyomó erők, az Isten-látást zavaró előítéletek elleni erővé kell válnia, hogy a sarjadzó hit mintegy támaszkodhasson rá. Ahogyan a szamariai asszonynak Jézus meghívása, úgy később a hite is vonatkozási ponttá válik ebben az Istentől eltávolodott világban.

Ebben az összefüggésben fontos emlékeznünk arra, hogy az ősegyház az apostoli időszakot követően alig folytatott missziós tevékenységet. Nem is volt kialakult közvetlen elképzelése arról, hogyan terjessze a hitet a pogányok között – mégis ez lett a legnagyobb missziós sikerek korszaka. Az antik világ megtérése nem az egyház tervszerű munkájának eredménye, hanem a hit megbízhatóságának gyümölcse, amint az nyilvánvalóvá vált a keresztények életében és az egyház közösségében. Az ősegyház térítő ereje lényegét tekintve a valóságos meghívás fokozatos megtapasztalása volt. Az egyház életközössége abban az életben való részesedésre hívott meg, amelyben feltárult az azt tápláló igazság. Az elpártolás újkori jelensége viszont azon alapul, hogy a keresztények életében nem igazolódik a hit. Ebben mutatkozik meg a mai keresztények nagy felelőssége. Mint Istenről tudóknak a hit vonatkozási pontjává kellene lenniök, életükben kellene bizonyítaniok a hit igazságát, s így utat mutatniok másoknak.

A manapság annyira sürgető új evangelizáció mégoly agyafürt elméletek segítségével sem kivihető: a mai hitoktatás csődje túlon túl ismerős. Egy önmagában is megalapozott igazság csak annak gyakorlati beigazolásával összhangban képes felragyogtatni a hitnek azt a belső lényegét, amelyre az emberi szív várakozik. Csak ezen az ajtón keresztül lép a világba a Szentlélek.

¹³ Lumen fidei facit videre ea quae credentur. S. theol. II-II qu 1 a 4 ad 3; Pieper uo. 374. o.

c) Én, te és mi a hitben

Jézus és a szentek közvetítése végül egy harmadik szemléletmódban egyesül. A hit aktusa az emberi én legmélyén gyökerező személyes mozzanat. Ám éppen mert oly nagyon személyes, egyben a kapcsolatukteremtés aktusa. Az *én* lénye legmélyén mindig egy *te*-re vonatkozik és viszont: Valódi, „közösségé” való viszony csak az egyén bensőjéből születhet. A hit aktusa – mint mondtuk – a Jézus látásában való részesedés, Jézusra támaszkodás; János, aki Jézus „keblére hajolt”, a hit igazi, valódi jelentésének szimbóluma.¹⁴ A hit: közösség Jézussal és megszabadulás az igazsággal szembeszegülő elnyomás alól, válaszul az Atyának a szeretetet, a létet, a *világot* felülmúló megváltásunk Igenjére, saját énem kiszabadulása önön béklyójából.

A hit legbensőbb lényege eszerint az együttlét valakivel, kitörés az én beteg elszigeteltségéből. A hit aktusa, a megnyílás a távlatokra, szubjektivitásom ajtajának feltörése, amiről Pál a következőket mondja: „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él énbennem” (Gal 2,20).¹⁵ A megszabadított *én* egy nagyobb, új *én*-ben találja magát. Pál az első *én* kiszabadulásának és egy nagyobb *én*-ben való feltámadásának folyamatát „újjászületés”-ként írja le. A megújult *én*-ben, mely felé haladva a hit megszabadít, nemcsak Jézussal egyesülök, hanem mindazokkal, akik ugyanezt az utat járták végig. Másszóval: a hit szükségképpen egyházi hit. Az egyház *mi*-közösségén belül él és tevékenykedik együtt Jézus Krisztus kollektív *én*-jével. Ebben az új szubjektumban leomlik az *én* és a másik közti fal; a fal, amely szubjektivitásomat elválasztja a tárgyi világtól, és számomra hozzáférhetlenné teszi azt; a fal az *én* és a lét mélye közt. Ebben az új szubjektumban együtt vagyok Jézussal, és ugyanakkor az egyház valamennyi tapasztalatának is birtokába jutok, sajátommá lesznek.¹⁶

Ez az újjászületés természetesen nem egy pillanat alatt megy végbe, hanem egész életutamat betölti. Lényeges azonban, hogy személyes hitemet nem építhetem a Jézussal folytatott magánbeszélgetésre. A hit vagy a *mi* közösségében él, vagy sehogy. Hit és élet, igazság és élet, az *én* és a *mi* szétválaszthatatlanok, és csak az együttélés kontextusában, a hívők és az egyház közösségében bontakozik ki a hit logikája, organikus alkata.

Itt nyilván felmerülhet a kérdés: hol találom az egyházat? Hogyan lesz számomra szentségi rendjén és hivatalos tanításán túl megélhető az igazi valósága. Ez a kérdés valódi nehézségként merülhet föl. És mégis, manapság a plébániákon, az egyház szokásos működési körén kívül adódnak újonnan alakult közösségek is, amelyek éppen a hit együttes élményéből születtek és a közvetlen élmény frissességét nyújtják. A *Comunione e Liberazione* egyike azoknak a szervezeteknek, amelyek lehetőséget adnak az egyház megélésére, a Jézussal való közösség megtalálására, az *Ő* látásában való részesedésre. Egy ilyen mozgalom épségének és eredményességének megőrzése érdekében két szempontot kell egyensúlyban tartani. Egyrészt az effajta közösségnek valóban katolikusnak kell lennie, azaz minden kor és minden tájék egyetemes egyházának életét és hitét magában kell hordania és általa kell formálódnia. Ha nem ebben a közös alapon gyökerezik, szektássá és értelmetlenné válik. Másrészt az egyetemes egyház absztrakttá és értelmetlenné lesz, hacsak itt és most, ezen a helyen és ebben a korban, egy konkrét közösségen belül nem mutatkozik meg élő szervezetként. Így a

¹⁴ A Jn 1,18 „Istent nem látta soha senki, az Egyszülött Fiú nyilatkozta ki, *aki az Atya ölen van*” és a Jn 13,25 „Erre Jézus keblére hajolt (a kedvenc tanítvány) és megkérdezte: 'Uram, ki az?'" között a terminológiai (az 1,18-ban κολποζ; a 13,25-ben σητοζ) és a szövegösszefüggéssébeli eltérések ellenére szerintem van némi párhuzamosság: Jézusnak az Atyához fűződő bizalmas kapcsolata megfelel a tanítvány Jézus iránti szerető közelségének; amilyen mértékben részesül Jézus az Atya megismerésében, ugyanúgy részesedik a tanítvány is Jézus ismeretében.

¹⁵ Vö. a 12. pontban már említett cikkemmel: *Theologie und Kirche*, 518 sk.; l. még R. *Guardini*: *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften* 2. kiadás (Würzburg, 1961.) 72-84. o.

¹⁶ Vö. R. *Guardini*: *Die Kirche des Herrn*. Würzburg, 1965. 59-70. o.

hasznos mozgalmak hivatása, hogy a legkülönbözőbb „közösségekben” valódi és mély katolicitást éljenek meg, még ha az ezzel együttjáró lemondások árán is. Ekkor lesznek eredményesek, mert maguk is egyházzá válnak, azzá a helyé, ahol megszületik a hit, s ezáltal az igazságban való újjászületés állomásaiává lesznek.

II. Remény

1. Újkori optimizmus és keresztény remény

A hetvenes évek első felében történt, hogy körünkből valaki Hollandiába utazott, mivel az ottani egyház egyre többet hallatott magáról. Egyesek a holnap megújított egyházának reményét látták benne, mások a szétesés tünetének tekintették, amely logikusan következik alapállásukból. Nem kis érdeklődéssel vártuk visszatérése után barátunk beszámolóját. Őszinte ember és pontos megfigyelő lévén, rendre felsorolta a felbomlás hallomásból már ismert jegyeit: üres papi szemináriumok, utánpótlás nélküli rendek, hivatásuknak tömegesen hátatfordító papok és szerzetesek, a gyónás megszűnése, a szentmiselátogatás drámai visszaesése és így tovább. Természetesen vázolta az újítási kísérleteket is, amelyek nemhogy megállították a hanyatlást, inkább még gyorsították. A beszámoló meglepetése mégis a végkövetkeztetés volt: mindennek ellenére nagyszerű egyház, hiszen nyoma sincs benne a pesszimizmusnak; optimizmussal telve néznek a holnap elébe. Az általános optimizmus ténye feledtette a dekadenciát és a pusztulást, elég volt, hogy kérdésessé tegyen minden negatívumot.

Csendben azon töprengtem: mit szólnánk ahhoz, az immár csak deficitet jegyző üzletemberhez, aki ahelyett, hogy elismerné balfogását és az okokat kutatná, mi vezetett a kudarchoz, csupán optimizmusával állna hitelezői elé? Ugyan mit is mondhatnánk a valóságot egész egyszerűen cáfoló optimizmus felmagasztalásáról? Próbáltam rájönni a dolog nyitjára, s megvizsgáltam néhány hipotézist. Az optimizmus alkalmasint álca lehet, mögötte kétségbeesés rejlik, amelyet így próbálnak kijátszani. Ám lehet, hogy itt valami még rosszabbról volt szó: az optimizmus talán a régi egyházat szétzúzni kívánók módszere, akik a reform álruhájában, feltűnés nélkül, egy egészen más, az ízlésüknek megfelelő egyházat akarnak fölépíteni, amit azonban nem tudtak volna megvalósítani, ha szándékaik túl korán kitudódnak. Ebben az esetben az optimizmus a hívők megnyugtatására szolgálna, hogy meg lehessen teremteni azt a légkört, amelyben a legzavartalanabban bonthatják le az egyház építményét, és játszhatják a maguk kezére a hatalmat. Ennek megfelelően az optimizmus kétrétű jelenség: egyrészt hiszékenységet feltételez, azt, hogy a hívőket szép szavakkal is meg lehet nyugtatni; másrészt az egyház átépítésének tudatos stratégiáját sugallja, amelyet többé semmiféle magasabb akarat – Isten akarata – nem befolyásol, és a lelkiismeretünket sem nyugtalanítja, sőt a végső szó az egyéni akaraté. Ez az optimizmus végső soron tehát arra vezet, hogy megszabaduljunk attól az egyre bosszantóbbnak érzett tényről, hogy az élő Isten jogot formál az életünkre. A hittagadás elbizakodottságának ez az optimizmusa másrésztől viszont – még tudatosan is – a naiv optimizmusnak adna tápot, mintha csak ez volna a keresztény ember reményének biztosítója, a remény isteni erénye, pedig valójában csupán a hit és a remény paródiája.

Fontolgattam még egy további felvetést: a Hollandiában tapasztalt optimizmus akár az örökérvényű haladásba vetett liberális hit egyik válfaja is lehet – a hit elvesztett reményének polgári pótléka. Végül arra a következtetésre jutottam, hogy valamennyi tényező szerepet játszik benne, s nem lehet egykönnyen eldönteni, melyik, mikor és hol nyom a latban.

Valamivel később, munkám során annak az Ernst Blochnak a gondolatai kezdtek foglalkoztatni, akinek központi kategóriája a „remény elve”. Bloch szerint a remény a még nem létezőnek ontológiája. Az igazi filozófia nem irányulhat a már létezőnek a kutatásra (ez konzervativizmus avagy reakció volna); sokkal inkább azt kellene előkészítenie, ez ami még nincsen az igazi dolga. Mert az, ami már létezik, pusztulásra érett; azt a világot pedig, amely

valóban méltó az életre, még fel kell építeni. Az alkotó ember feladata tehát az, hogy megteremtse a még nem létező jó világot, s a filozófiának ebben döntő szerepet kell betöltenie. A filozófia a remény laboratóriuma, a jövő gondolati megelőlegezése – egy értelmes és emberi világ előrevetítése, amelyet többé nem a véletlen irányít, hanem az emberi értelem gondol el és alakít ki. Ami megdöbbenett a felvázolt gondolatmenetben, az az „optimizmus” szó alkalmazása ebben az összefüggésben: Bloch (és egynéhány őt követő teológus) számára az optimizmus a történelemben vetett hit megjelenési és kifejezési formája, s kötelező érvényű mindazokra, akik a felszabadítás, az új világ és új ember forradalmi felemelésének szolgálatába kívánnak állni.¹⁷ A remény eszerint a harcok ontológia erénye, az utópia felé menetelők dinamikus ereje.

Az effajta olvasmányokból rájöttem, hogy az „optimizmus” egy új isten és egy új vallás teológiai erénye, az istenített történelemé, a „Történelem” nevű istené; azaz a modern ideológiák és ígéretek hatalmas istenéé. Az ígélet a forradalom útján megvalósítandó utópia, amely a maga részéről egyfajta mitikus istenség, hogy úgy mondjam „fiúisten” a „Történelem” nevű istenatyához viszonyítva. A keresztény erények rendszerén belül a kételkedés, vagyis a hit és a remény radikális ellentéte a Szentlélek elleni bűnnek minősül, mert kizárja gyógyító és megbocsátó erejét, és így tagadja a megváltást.¹⁸ Ennek megfelelően az új vallás szerint nem létezik nagyobb bűn a „pesszimizmus”-nál, hiszen aki az optimizmusban, a haladásban, az utópiában kételkedik, az frontális támadást indít az újkor szelleme ellen, kétségbevonja alapvető hitvallását – pedig erre épül bizonyossága, amelyet állandóan veszélyeztet a Történelem látszatisten gyöngesége.

Mindez újból felöltött bennem azon a vita során, amelyet 1985-ben „Beszélgetés a hitről” című művem megjelenése váltott ki. A szerény kötet okozta felháborodás abban a vádban csúcsosodott ki, hogy ez pesszimista könyv. Helyenként próbálkoztak az árusítás megakadályozásával, mert az ilyen fokú eretnokség tűrhetetlennek bizonyult; az ideológiai hatalom letéteményesei indexre tették a könyvet, az új inkvizíció fitogtatta az erejét. Újfent megmutatkozott, hogy a kor szelleme ellen nem lehet súlyosabb bünt elkövetni, mint ha valaki az optimizmus hiányával vádolja. Nem az volt a kérdés: vajon az állítások igazak-e avagy hamisak, a diagnózis pontos-e vagy sem; nem tapasztaltam, hogy bárki is időt szakított volna ilyen régimódi problémák megvizsgálására. A megítélés szempontja roppant egyszerű volt: optimista-e vagy sem, s így szemlélve könyvem bizony alaposan csődöt mondott. A „restauráció” szó használatáról folytatott vita, aminek a könyv tartalmához az égvilágon semmi köze sem volt, hozzátartozott az optimizmusról szóló vitához. Írásom a haladás dogmáját látszott megkérdőjelezni. Csak szentségtörés válthat ki akkora haragot, mint amivel a Történelem-istennek és ígéreteinek megtagadására lesújtottak. Ekkor egy teológiai párhuzam jutott az eszembe. Sokak a profétai szót egyrészt kritikával (forradalom), másrészt optimizmussal társítják, és ebben a formában az igaz és hamis teológia közti megkülönböztetés döntő tényezőjének tartják.

Miért mondom el mindezt? Úgy gondolom, csak akkor érthetjük meg és élhetjük át újra a keresztény remény valódi lényegét, ha a vele egyre inkább elvegyülni akaró utánpótlásait és

¹⁷ Vö. *F. Hartl*: Der Begriff des Schöperischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader. Frankfurt a.M., 1979.; *G. Gutierrez*: Theologie der Befreiung. 6. kiadás. München-Mainz, 1982. 200-207. o. Az optimizmus és a remény ellentétéhez fontos elemzések *J. Pieper*: Über das Ende der Zeit. 3. kiadás. München, 1980. Vö. pl. 85 sk-vel, ahol Pieper J. Burckhardt feltevésére utal, aki szerint Nyugat-Európában a Francia Forradalomból eredeztethető a viszály világnézet és egyház, nevezetesen a katolikus egyház között. Burckhardt ezt közelebről optimizmus és pesszimizmus harcának minősíti. Pieper hozzáfűzi: „Bizonyos mértékben találó, ha 1798 világnézetét 'optimizmusnak' nevezzük (Burckhardt kimondottan 'szerzésvágyat' és 'hatalomvágyat' ért rajta); egy mélyreható vizsgálat bizonyosan rábukkanna az effajta optimizmust megalapozó kétségbeesésre...”

¹⁸ Vö. II. János Pál pápa Szentlélek Enciklikájával: II. 6,46: „A Szentlélek elleni vétek éppen a megbocsátás e radikális elutasításában rejlik.”

torzításait annak látjuk, amik. A keresztény remény nagysága és értelme csak akkor juthat ismét napvilágra, ha megszabadítjuk profán hamisítványainak talmi csillogásától. Mielőtt a keresztény remény pozitívumait felsorolnánk, pontosítsuk és tökéletesítsük az eddig elért eredményeket. Azt mondtuk, hogy létezik manapság egyfajta ideológiai optimizmus, amelyet a modern ideológiák alapvető hit-aktusának nevezhetnénk. Ehhez most három kiegészítést teszek.

1. Az ideológiai optimizmust, a keresztény remény eme pótlékát meg kell különböztetnünk a vérmérsékletből és az alkatból adódó optimizmustól. Ez utóbbi pusztán természetes lelki beállítottság, amely éppúgy társulhat a keresztény reménnyel, mint az ideológiai optimizmussal, de lényegében nem azonos egyikkel sem. Az alkatból adódó optimizmus szép dolog és hasznos az élet megpróbáltatásaiban: ki ne örülne a másik emberből sugárzó természetes öröm és bizakodás láttán; ki ne kívánná magának ugyanezt? Mint minden természetes hajlam, először ez a fajta optimizmus is erkölcsileg semleges tulajdonság; s mint minden adottság, tökéletesítésre és nemesítésre szorul, hogy kedvezően alakítsa az ember erkölcsi arculatát. Így növekedhet, tisztulhat és mélyülhet tovább a keresztény remény által; ellenkező esetben üres és félresiklott egzisztenciává eshet szét, pusztá külsőséggé válhat. Elmélkedésünk szempontjából fontos, hogy ne keverjük össze az ideológiai optimizmussal, de ne azonosítsuk a keresztény reménnyel sem, amely (mint elmondtuk) épülhet ugyan rá, ám mint teológiai erény sokkal elmélyültebb, minőségileg másféle jellemet kíván.

2. Az ideológiai optimizmus egyaránt állhat liberális és marxista alapon. Az első esetben arról a hitről van szó, amelyet az evolúció és az emberi történet tudományosan irányított haladása határoz meg. A másik esetben a történelem dialektikus mozgásában, az osztályharc és forradalom általi haladásban hisznek. Az újkori gondolkodás e két fő vonulata között nyilvánvaló ellentétek húzódnak, utóbb mindkettő az alapképlet változataivá forgácsolódik szét, azonos töről fakadó eretnenségek alakulnak ki. Az effajta optimizmus a keresztény remény szekularizációja; végtére is azon alapul, hogy az ember a transzcendens Istentől átpártol a „Történelem”-istenhez. Minden külső racionalitása ellenére ez a magja az iménti két út irracionálisának.

3. Végül az optimizmus és a remény aktusának eltérő szerkezetét kell megfigyelni, hogy feltáruljon valódi lényegük. Az optimizmus célja a végérvényesen, örökre szabad és boldog világ utópiája, a tökéletes társadalom, amelyben a történelem eléri célját, és kinyilatkoztatja isteni mivoltát. A közeli cél, amely mintegy szavatolja a távoli cél megbízhatóságát, cselekvésünk sikere. A keresztény remény célja Isten Ország, tehát a világ és az ember eggyéválása Istennel az isteni hatalom és szeretet által. Az útmutató és a fő cél helyességét igazoló közeli cél ennek a szeretetnek és hatalomnak a folytonos jelenléte, amely elkísér tevékenységünkben, és ott karol fel, ahol cselekvésünk lehetőségei végződnek. Az „optimizmus” belső igazolása a történelem saját útját járó és feltartóztathatatlanul célja felé törő logikája; a keresztény remény igazolása Isten Igéjének és szeretetének megtestesülése Jézus Krisztusban.

Ha most megpróbáljuk az eddig főként filozófiai és teológiai nyelven elmondottakat a hétköznapi nyelvhasználathoz és gondolkodásmódhoz közelíteni, akkor elmondhatjuk: az ideológiák célja végső soron a siker; az, hogy képesek vagyunk vágyaink és terveink megvalósítására. Tevékenységünket a haladás irracionális vezéreszméje irányítja és igazolja. A haladás dinamikája majd helyrehoz mindent – így mondta egy magát jelentősnek tartó fizikus, amikor a fejlődő emberi étellel való bánásmód egynehány modern eljárását illetően bátorkodtam hangot adni kételyeimnek. A keresztény hit célja viszont adomány, a szeretet adománya, amely valamennyi cselekedetünkön túl megadatik nekünk. Hogy ez a kikényszeríthetetlen és mégis leglényegesebb dolog létezik az ember számára, hogy tehát végtelen éhségével nem az ürességben várakozik, erről tanúskodnak Isten szeretetének

megnyilvánulásai a történelemben, legerőteljesebben Jézus Krisztus alakjában, aki közvetíti nekünk az isteni szeretetet.

Ám ez azt jelenti, hogy az optimizmus ígéretének tárgyát végülis magunknak kell megteremtenünk, s közben abban bízunk, hogy a fejlődés vak menete tevékenységünkkel kiegészülve a végén mégiscsak célhoz ér. A remény ígéretének adományát ajándékba kapjuk, s ezt az ajándékot attól várjuk, aki egyedül képes ajándékozni: Istentől, aki már fölverte sátrát a történelemben Jézus által. Ez pedig azt jelenti, hogy az első esetben igazából nincs mit remélni; magunknak kell véghezvinnünk, amire várunk, s csak az adatik meg nekünk, ami a képességeinkből telik. A második esetben azonban tényleges reményről van szó, valamennyi lehetőségünkön túl; a határtalan szeretet reményéről, amely egyben korlátlan hatalom.¹⁹

Az ideológiák optimizmusa valójában egy reményét vesztett világ puszta külszíne, amely e csaló látszat révén akar elrejtőzni saját kétségbeesése elől. Csak így magyarázható az a határtalan, irracionális félelem, az a kóros és erőszakos rettegés, amely akkor tör fel, amikor a műszaki vagy gazdasági fejlődés valamely balesete kétségbe vonja a haladás dogmáját. Volt valami valószerűtlen és kísérteties abban a kölcsönösen szított félelemben, amelyet a szörnyűségben kéjelegve, erőszakos gesztusokkal éltünk meg Csernobil után. Ezt csak akkor érhetjük fel ésszel, ha feltételezzük, hogy egy minden komolysága ellenére mégiscsak behatárolt balesetnél sokkal mélyebb jelenség húzódik meg mögötte. A félelmet levezető erőszak egyfajta önvédelem a kétségek ellen, amelyek a jövő ép társadalmába vetett hitet veszélyeztetik, mert az ember természeténél fogva a jövőre tekint. Ha létének ez az alapeleme megsemmisül, életképtelenné válik.

Ide kapcsolódik a halál kérdése is. Az ideológiák optimizmusa a halál feledtetésére tesz kísérletet, amikor állandóan a tökéletes társadalom felé haladó történelemről beszél. A halál közelében mégis mindig kiderül, hogy az ideológiák mellébeszélnek, hazugsággal akarják elkápráztatni az embert. A hit reménye viszont a halálon túli igazi jövőt tárja elénk. Csakis így válnak a valóban megtett lépések mindannyiunk jövőjévé.

¹⁹ Vö. Gottes Kraft – unsere Hoffnung c. cikkemmel. In: Klerusblatt 67. (1987) 342-347. o.

2. A keresztény remény lényege – három bibliai példa

A keresztény remény lényegét belülről legjobban ősforrásunk, a Biblia segítségével világíthatjuk meg. Nem akarom módszeresen megvizsgálni valamennyi kijelentését a reményről, csak három szövegegyüttest ragadnék ki, amelyekből kiviláglik a valódi különbség az „optimizmus” és a remény között, és ebből az ellentétből fény derül majd a hívő remény sajátos egyedülálló jellegére.

a) Jeremiás próféta

A szóban forgó ellentétek klasszikus példája Jeremiás próféta. Pesszimizmusa miatt elítélték és börtönbe vetették. A hadsereg, az arisztokrácia, a papság és az állam prófétáinak hivatalos optimizmusa azt a meggyőződést követelte meg, hogy Isten megvédi városát és templomát. Istent ezzel az emberi siker kezességé alácsökkentették, s az irracionális igazolására használták. A valóságos, empirikusan megragadható és nyilvánvaló helyzet eleve kizárta, hogy a zsidók győzzenek Babilon ellen. A józan helyzetfelmérés ésszerű eredményeképpen tehát – ameddig az ellenség még erre hajlandó volt – a tisztas kompromisszumra kellett volna törekedni. A hivatalos optimizmus viszont a harc folytatását követelte, és szilárdan meg volt győződve annak győzedelmes befejezéséről. Az ellentét Jeremiás, valamint Izrael vallási és politikai vezető körei között hitelesen jeleníti meg annak az ellentétnek a lényegét, amely az irracionális, politizáló és ideológiai erőszakra használt teológia és a hívőnek valódi erkölcsiséget és politikai ésszerűséget megtestesítő realizmusa között húzódik. E realizmuson belül az emberi lét és gondolkodás különböző szintjei keveredések és hamis szétválasztások nélkül, valóságos formában utalnak egymásra.²⁰ A hivatalos optimizmus szemszögéből nézve a próféta realizmusa vad, túrheterodox pesszimizmusnak tetszik.

Jellemző erre a szembenállásra Jeremiás és Hananja, a hivatalos optimizmust igazoló sikerpróféta találkozása. Jeremiás, az igazi próféta kitart az értelem mint erkölcsi kötelesség mellett, elveti az ideológia optimizmusát, rávilágít Isten ígéretére és valóban legyőzhetetlen reményére (Jer 28). Az ítélet mércéje, amelyet a 9. versben állít, továbbra is érvényes: a tapasztalati sikerek hangoztatása tapasztalati kritériumok szerint ítélendő meg, s nem támaszkodhat a teológiára. Annak, aki manapság a holnap véglegesen ép és tökéletes társadalmát hirdeti, tapasztalati úton kell igazolnia kijelentését, s állítását nem csomagolhatja teológiai érvekbe. Isten országának és megváltásának az üzenetével nem bizonyíthatjuk, hogy meghatározott szociális eljárások egy történelmen belüli, azaz empirikusan működő társadalmat hoznak majd létre.

Jeremiás, a pesszimista – Izrael katasztrofális veresége, minden korábbi optimizmus összeomlása közepett – a remény igaz letéteményesének bizonyul. A többiek számára ez a vereség szükségképpen mindennek a végét jelentette, a próféta számára viszont az újrakezdést. Isten legyőzhetetlen, ígéretei nem vesznek el az emberi vereségben, sőt erősödnek, ahogyan a szeretet is abban a mértékben növekszik, amennyire a szeretett lény rászorul. Izrael veresége, a nemzeti létezés hivatalos kioltása a „pesszimista” Jeremiás és a reménység üzenetének órája lett. E pillanatban találja meg a próféta a vigasztalás halhatatlan ígét. Erőt ad az élethez és a túléléshez, az újrakezdéshez és a reményhez, amely hetven év sötét száműzetésében, egészen a hazatérésig elkíséri őket. Ebben az órában született meg az

²⁰ Jeremiás próféta történetéhez: *J. Scharbert*: Die Propheten Israels II. Köln, 1967. 61-295. o.; kommentárok: *J. Schreiner*: Jeremia I. und II. Würzburg, 1981 és 1984. A keresztény reményen belüli valóság különböző szintjeinek szétválasztásához: *J. Ratzinger*: Politik und Erlösung. Opladen, 1986.

Istennel kötendő új szövetség üzenete (31,31-34): Isten új módon, a Lélek által van jelen a szívünkben. Ebben az órában születtek azok a szavak, amelyeket aztán Jézus felidézett az utolsó vacsorán, s feltárta teljes értelmüket (Lk 22,20) – a halálos vereség órájában, amely egyben a végső győzelemé.

A hivatalos optimizmus megtagadása miatt Jeremiást elítélték mint pesszimistát. Ám ez a „pesszimizmus” elválaszthatatlan az általa hirdetett hatalmasabb és legyőzhetetlen reménytől, sőt, csak ez az igaz remény tette lehetővé, hogy szembeszálljon a hazug optimizmusokkal. A reális és az igaz remény e szétválaszthatatlan egységében Jeremiás képviseli valamennyi igazi prófétát. Hamis az a néhány exegéta által felállított elmélet, miszerint a nagy próféták mind csak vészt jósoltak meg. Az azonban igaz, hogy valóságos teológiai reményük és a felületes optimista vélekedések nem voltak azonosak, és ezek a nagy próféták az igaz remény letéteményeseiként kérlelhetetlenül bírálták az éppen aktuális reményparódiákat.

b) Szent János jelenései

Kérdésünk tisztázásához a következő példát Szent János Apokalipszise adja. A benne feltároló történelmi látomás szöges ellentétben áll a folyamatos haladásba vetett hittel. A történelem e szemszögből nézve nem más mint a bábéli toronyépítés szakadatlan újratekzdése mindaddig, amíg ez emberi döntéseken múlik. Az ember technikai tudása segítségével újból és újból megkísérli felépíteni az égigérő tornyot, azaz saját erőből istenné emelni önmagát. Megpróbálja megadni fajtájának azt a teljes szabadságot, azt a határtalan jólétet, azt a korlátlan hatalmat, amelyet isteni lényeknek képzel, azt, amit elérhetetlen magasságból hozna le, hozna vissza saját létébe. Ám ezek az ember történelmi ténykedését minden időben vezérlő kísérletek helytelen ítéleten, az „igazság elnyomásán” alapulnak. Az ember véges, behatárolt lény, nem Isten, és semmilyen hatalom segítségével sem lehet azzá. Szükségszerű tehát, hogy a kísérletek, bármilyen nagyszabásúan kezdődnek is, pusztulással végződnek, mert ingoványos talajra épülnek.

Az Apokalipszis azonban az ég földre hozatalára tett sziszifuszi erőfeszítések mellett még egy másik történelmi erőt ismer: Isten kezét. Első látásra büntető kéz, de Isten nem szenvedést teremt, s nem akarja, hogy teremtménye sínylődjék. Nem irigy Isten. Igazából ez a kéz jelenti az erőt a valóságra épülő, önpusztító tevékenység hatalmával szemben, s ad reményt a történelemnek. Isten keze akadályozza meg, hogy az ember végleg elpusztítsa magát. Isten nem engedi, hogy teremtménye elpusztuljon. Ez az értelme annak, hogy megakadályozza a Babel tornyának felépítését, ez magyarázza az Apokalipszisben leírt valamennyi beavatkozását. Amit János Jelenései isteni büntetés gyanánt írnak le, nem pozitivistikus, kívülről jövő csapás. Annak az emberi ténykedésnek a belső törvényszerűsége nyilvánul meg benne, amely szembeszegül az igazsággal: a semmire, a halálra irányul. „Isten keze”, amely úgy nyilvánul meg, mint a lét belső ellenállása önmaga megsemmisítésével szemben, akadályozza a semmi felé törekvést, visszavezeti az eltévedt juhot a lét, a szeretet legelőjére. Még ha fáj is, amikor kiemelnek a magunk kereste tuskés bozótból és visszavisznek, azért mégis ez megváltásunk aktusa, az a történés, amely reménnyel tölt el bennünket. És ki ne láthatná ma is Isten kezét, amint megragadja az embert a pusztító megszállottság és perverzió legszélső határán, és visszatartja attól, hogy tovább merészkedjék?

Mindent egybevetve elmondhatjuk: az Apokalipszisben a látszólagos „pesszimizmus” és a radikális remény ugyanazon összefonódása mutatkozik meg, mint azt Jeremiásnál

tapasztaltuk. Csakhogy ami ott egy bizonyos történelmi pillanatra, helyzetre vonatkozott, immár kiterjed a történelem egészének átfogó szemléletére.²¹

Az Apokalipszistól távol áll a szüntelen haladás ígérete; éppily kevésbé ismeri annak lehetőségét, hogy emberi cselekvés eredményeként egyszer s mindenkorra érvényes, végleges társadalmi forma jöjjön létre. Ennek ellenére, vagy éppen, mert lemond az irracionális elvárásokról, mégis a reménység könyve.

Végkövetkeztetése így hangzik: az emberi történelem a szörnyűségek ellenére sem fog önpusztításba fulladni; Isten nem engedi, hogy kiragadják a kezéből. Az isteni büntetés a szenvedő emberiség megmentését szolgálja, nem pedig elpusztítását. Isten Auschwitz, a történelem letragikusabb katasztrófái után is Isten marad – jó. Jósága elpusztíthatatlan. Megmarad Megváltónak: kezében a szeretet által átalakul az ember pusztító és rettenetes tevékenysége. Nem az ember a történelem egyedüli szereplője, és nem a halálé az utolsó szó. A világ valamennyi szörnyűségénél erősebb és valóságosabb reménynek csakis az a tény a szilárd és biztos alapja, hogy rajtunk kívül létezik egy másik cselekvő lény is.

c) A hegyi beszéd

Harmadik példám a hegyi beszédből való, de lényegében a nyolc boldogságra szorítkozom. Nyelvi és gondolati szerkezetük szerint paradoxonok. Ennek érzékeltetésére csupán egyet ragadok ki: „Boldogok a szomorúak” (Mt 5,4). A paradoxont kihangsúlyozandó fordíthatnánk így is: azok boldogok, akiket nem halmoz el a boldogság. A nyolc boldogság „boldog” szavának jelentését tekintve eszerint semmi köze a boldogsághoz, vagy a jó közérzethez. „Boldogok a boldogtalanok” – talán így kellene fordítanunk, hogy kiemeljük paradox voltát.

De vajon mit értsünk ezen a különös „boldogság”-on? Úgy gondolom, a szónak két időbeli dimenziója van. Magában foglalja a jelent és a jövőt, persze más-más módon. A jelen abban mutatkozik meg, hogy Istennek és országának különös közelségét nyilatkoztatja ki az ember számára. Ez azt jelenti, hogy Isten és országa épp a szenvedésben és a gyászban van hozzánk rendkívül közel. Az emberi szenvedés és panasz különös módon érinti meg és hatja át Isten szívét. A panasz arra indítja, hogy „alászálljon” (vö. Kiv 3,7). Az isteni jelenlétnek a „boldog” szóban rejlő felénkfordulása magában foglalja a jövő időt is: Isten most még rejtett jelenléte egy napon megnyilvánul. Így hát a szó értelme: a szorongatások idején se féljete; Isten közel van hozzátok, s nagy vigasz lesz számotokra. Bár az egyes boldogságokon belül eltér jelen és jövő aránya, ám az alapvető viszony mindig ugyanaz.

A nyolc boldogság paradoxonaiban egyaránt tükröződik Jeremiás alakjának és az Apokalipszis történelemképének paradoxona. A nyolc boldogság sajátos mozzanata abban rejlik, hogy a próféta paradoxon a keresztény élet mintájává lesz. Ezt mondja: ha keresztény életet éltek, állandóan részetek lesz ebben a paradox feszültségben. Hogy mi is értendő ezen, az kiviláglik abból, amit Szent Pál a korintiaknak írott második levelében az apostol életéről mond. Mintha a nyolc boldogság paradoxonaiból hívta volna elő ezt a képet, és a pogányok megtérése során szerzett saját apostoli élettapasztalatával illusztrálná a hegyi beszédet: „...mint csalók, mégis igazat mondók, / mint ismeretlenek, mégis jól ismertek, / mint akiket halálra szántak, mégis élnek, / mint megkínzottak, de belé nem haltak; / mint szomorúak, mégis mindig vidámak / mint szűkölködők, mégis sokakat gazdagítók, / mint akiknek semmijük sincs, mégis mindenük megvan (2Kor 6,8-10).

²¹ Vö. H. Schlier: *Besinnung auf das Neue Testament*. Freiburg, 1964. 358-373. o. és vö.: *Das Ende der Zeit*. Freiburg, 1971. 67-84. o.

A keresztény lét teljes paradoxonának csodálatos összegzése található a 4,16 versben, megintcsak megszenvedett és megélt tapasztalat alapján: „...bár a külső ember romlásnak indul bennünk, a belső napról napra megújul bennünk”. A halál felé haladó élet egyenes mozgására körkörös isteni szeretet válaszol, amely új irányú, az élet örök, állandó megújulásává lesz bennünk, a megújult élet pedig az emberré lett igazsághoz, Jézushoz fűződő kapcsolattá. Utunk kíméletlenül egyenes vonalban a halálhoz vezet, de módosítja a Jézushoz vezető út egyenese: „...akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk” (Róm 14,8).

Térjünk vissza a nyolc boldogsághoz! A Bibliában két irányt tapinthatunk ki. Egyrészt a konkrét tapasztalatokkal rendelkező személyek, például Jeremiás és más próféták útja – ahogyan ez a hegyi beszédben kifejeződik – egy általános érvényű formához vezet, a nyolc boldogság viszont ezt az alakzatot különböző színekre bontja. A nyolc boldogság nem átfogó erkölcsi tükör, egyfajta újszövetségi tízparancsolat, bár olykor félreértik, hanem a keresztény paradoxon megvalósításának ábrázolása olyan eltérő formákban, ahogyan az emberi sorsok változatosságának megfelel. Együtt, egy személyben általában nem találhatók meg. Másrészt ez az általános forma mindig más módon valósul meg, amire Pál apostol is példa.

Még egy tényezőre kell rávilágítanunk, hogy felfogjuk a nyolc boldogság valódi mélységét s megleljük benne a keresztény remény magját. Ezt az aspektust a modern exegézis véleményem szerint többnyire figyelmen kívül hagyja, ám meggyőződésem, hogy a hegyi beszéd egészének szakszerű magyarázata szempontjából döntő fontosságú: az itt meggondolandó tényállástól függ belső logikája. A szöveg krisztológiai dimenziójára gondolok.

Ismét egy konkrét példával, a Máté-féle hegyi beszéd záró szakaszának rövid értelmezésével kívánok utalni arra, mire gondolok (Mt 7,24-27): „Aki hallgatja szavamat és tettekre is váltja, az okos emberhez hasonlít, aki sziklára építette a házat. Szakadt a zápor, ömlött az ár, süvöltött a szél és nekizúdult a háznak, de nem dőlt össze, mert szikla volt az alapja. Aki hallgatja ugyan tanításomat, de nem váltja tettekre, a balga emberhez hasonlít, aki házát homokra építette. Szakadt a zápor, ömlött az ár, süvített a szél és nekizúdult a háznak. Az összedőlt és romhalmazzá vált.”

A példabeszéd közvetlen, nyilvánvaló értelme Jézus figyelmeztetése: építsük szilárd alapra életünket. A minden vihart kiálló, biztos alap: Jézus szava. Ez a közvetlen „erkölcsi értelmezés” természetesen korlátlan érvényű. Mélysége és a benne foglalt ígélet csak a Máté evangélium egy másik szakaszához fűződő rejtett kapcsolatában válik teljesen világossá: (Mt 16,13-20). Jézus itt is egy megépítendő házról beszél, amelyet sziklára kell emelni, hogy a mélység erői ne rombolhassák le. A kép- és szóhasználat részletekbe menően hasonló, ez nyilvánvalóvá teszi az összefüggést. Ám ebben a második szövegben maga Jézus építi a házat, ő cselekszik okos emberként, vagyis választja a sziklát, Ő, akit ugyanez az Evangélium „bölcességnek” nevez (11,19). Felötlik bennünk a házat építő bölcesség ősi képe (Péld 9).

Így azonban az erkölcsi jelentés mögött láthatóvá válik a krisztológiai szint, amely a remény távlatát adja az erkölcsnek. Ha egyedül maradunk, ha csak magunkra számíthatunk, nem alapozhatjuk sziklára életünk házát. Erőnk és eszünk nem elegendő hozzá. Abszurd tehát az emberi élet, kétségbeesés – értelmetlen, halálba vezető út? Az Evangélium ezt mondja nekünk: valóban van egy okos lény, aki megtalálta a sziklát, ő maga, az ő Igéje a szikla, ő rakta le a ház alapjait. Akkor cselekszünk okosan, ha kilépünk az önmegvalósítás elszigeteltségéből, az „egyedül is boldogulok” ingoványából. Akkor vagyunk okosak, ha nem próbálkozunk elszigetelten, egyéni életünk külön házikójának megépítésével. A mi okosságunk abban áll, hogy Vele építjük a közös házat kívül-belül, míg magunk is élő házává leszünk.

Amennyiben a II. Vatikáni zsinat értelmében helyénvaló a Bibliát egységes egészként olvasnunk, talán egy lépéssel tovább is merészkedhetünk. Az Apokalipszisban ez áll: a sárkány – a Megváltó nagy ellenlábas – a tenger „homokján” vetette meg lábát (12,18).²² A szörnyeteg nagy szavai, alapos és valósággal csodás technikai tudása, hatalma és kifinomult ravaszsága ellenére sem ismeri az igazi okosságot, hanem beilleszkedik az oktan emberről alkotott képbe, akárcsak Jézus az okos emberébe. Végül ezért tűnik el a sárkány, akárcsak a homokra épült ház: „romhalmazzá vált”. Krisztus és a sárkány szembenállásában ismét felfedezhető a keresztény remény paradoxona, kézzel fogható nyomorúsága és legyőzhetetlensége: „Mint akiket halálra szántak, mégis élnek” (2Kor 6,9; vö. 4,7-12).

Térjünk vissza a hegyi beszédhez! A záró példabeszéd nagyonis szembetűnő krisztológiai háttere számomra a szöveg mélységeihez vezető kapu kulcsa. A hegyi beszéd rejtett alanya Jézus. Csak ebből az alanyból kiindulva érthetjük meg a keresztény élet és hit e kulcsfontosságú szövegének átfogó jelentőségét. A hegyi beszéd nem valamiféle eltúlzott, irreális erkölcsi prédikáció, amely aztán elszakad életünk valamennyi konkrét vonatkozásától és alkalmazhatatlan. De nem is egyfajta tükör – aminek az ellenkező hipotézis véli –, amelyben lelepleződik, hogy mindenki mindenben bűnös és az is marad, és a megváltás csak a feltétlen kegyelem folytán lehetséges. Az erkölcsi értékek és a csak kegyelmen alapuló elmélet ellentétével, a törvény és az Evangélium szembeállításával ahelyett, hogy behatolnánk a szövegbe, eltaszítjuk magunktól. Krisztus a kettőt egyesítő középpont; a szöveg csak akkor tárul fel előttünk, ha megtaláljuk benne Krisztust, s ezáltal válik a remény igéjévé. Ezt az utat most nem járhatjuk végig; elégedjünk meg egyetlen utalással. Ha alaposan szemügyre vesszük a nyolc boldogságot, mindenütt előtűnik a titkos alany, Jézus. Őbenne válik láthatóvá, mit is jelent az, hogy a „(Szent)Lélekben szegény”; Ő az, aki szomorú, aki szelíd, aki éhezi és szomjazza az igazságot, aki irgalmas, tiszta szívű, békességben élő, aki üldözést szenved az igazságért. A hegyi beszéd valamennyi igéje Jézusban ölt testet.²³ Végül is innen érthetjük meg a szöveg kettős antropológiai szándékát, konkrét útmutatását.

a) A hegyi beszéd Jézus Krisztus követésére hív. Egyedül ő „tökéletes, amint mennyei Atyánk tökéletes” (a lét egészét érintő kíváncsi, amely tömöríti és egyesíti a hegyi beszéd egyes utasításait: 5,48). Magunktól képtelenek vagyunk „tökéletessé válni, amint mennyei Atyánk tökéletes” – ám törekednünk kell rá, hogy lényünkben fakadó megbízatásunknak eleget tegyünk. Képtelenek vagyunk a tökéletességre, de követhetjük Őt, kapaszkodhatunk belé, „övéivé” válhatunk. Ha Hozzá tartozunk, tagjaiként részünk lehet abban, ami Krisztus: a jóságában. Az apa szava a tékozló fiúról szóló példabeszédben rajtunk teljesedik be. „Mindenem a tiéd” (Lk 15,31). A hegyi beszéd számunkra a Jézussal való közösségben, a tanítványi viszonyban, a kapcsolat rendíthetlenségében, a hozzá fűződő barátságban és az iránta táplált bizalomban sűrűsödik össze és alakul át.

b) A másik szempont a jelenben rejlő jövő. A hegyi beszédben a remény fejeződik ki. Jézussal együtt lehetővé válik a lehetetlen: a tevé átmegy a tú fokán (Mk 10,25). Vele egyesülve közösségre léphetünk Istennel és ezáltal az örök üdvösséggel. Jézushoz

²² A Mt 7,26 és a Jel 12,18 ugyanazt a kifejezést használják: επι την αμμον. Pusztán irodalmi szempontból nézve ez természetesen a véletlen műve, én mégis világosan érzem a tárgy közelségét.

²³ A hegyi beszéd magyarázatát szolgáló exegetikai vita jelenlegi állására vonatkozóan részletesen tájékoztat *M. Hengel*: Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund. In: Theol. Rundschau 52. (1987) 327-400. o. A nyolc boldogság magyarázatához: *J. Gnilka*: Das Matthäusevangelium I. Freiburg, 1986. 115-132. o. A nyolc boldogság a modern gondolkodás szemszögéből: *J. M. Lustiger*: Wagt den Glauben. Einsiedeln, 1986. 112-118. o. Korunkban *E. Biser* mutatott rá megint a patrisztikának arra az elgondolására, hogy Jézus példabeszédei saját útjának és működésének tanúbizonyságaként értelmezendők (pl. Die Gleichnisse Jesu. München, 1965), s ezt aztán *G. Baudler* igyekszik beépíteni „narratív teológiájába” (legutóbb: Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Stuttgart-München, 1986).

tartozásunk mértékében megvalósulnak a jézusi tulajdonságok is: a nyolc boldogság és az Atya tökéletessége. A zsidókhöz írt levél megmagyarázza a krisztológia és a remény kapcsolatát, amikor azt mondja: lelkünk horgonya szilárdan és biztosan Istenbe van vetve, a szentély belsejébe, a függöny mögé, ahová Jézus belépett (6,19). Az új ember nem utópista: létezik, van, s a remény olyan mértékben válik jövőből jelenné, amennyiben ehhez az új emberhez tartozunk. Az örök élet és a valódi közösség, a megszabadulás nem utópia, nem pusztán várákosítás a nem létezőre. Az „örök élet” itt és ma a való élet a Jézussal való egyesülésben. A keresztény remény jelenvalóságát hangsúlyozza Szent Ágoston, amikor a rómaiakhoz írt levél e sorát magyarázza. „Megváltásunk reménybeli” (8,24). Hozzáteszi: Pál nem azt tanítja, hogy meg leszünk, hanem hogy a remény szerint meg *vagyunk* váltva.²⁴ Persze még nem látjuk, miben is reménykedünk. De már most ahhoz a főhöz tartozó test vagyunk, amelyben minden, amiben hiszünk, létezik a jelenben.

²⁴ *Augustinus: Contra Faustum* 11,7; vö. *Pieper* uo. 212. o.

3. Szent Bonaventura és Aquinói Szent Tamás a keresztény reményről

Engedjék meg, hogy a reményről szóló elmélkedésemet két rövid fejtegetéssel zárjam a remény aktusáról és megélésének módjáról. Szent Bonaventura adventi prédikációi között egy szép példabeszédre bukkantam a reményről. A szeráfi mester arról beszél hallgatóinak, hogy a remény mozgása a madár röptéhez hasonlít. A madár kitárja szárnyait, s minden erejét a mozgásra fordítja, maga lesz a mozgás, a repülés. A remény repülés, mondja Bonaventura: óriási erőfeszítést követel tőlünk, azt, hogy minden ízünkben mozgássá váljunk, megszabaduljunk a Föld vonzerejétől, és felemelkedjünk létünk igazi magasába, Isten ígéreteihez. A ferences tanító a külső és belső érzékek tanának gyönyörű szintézisét fejt ki ebben a példázatban. Annak, aki remél – így Bonaventura –, „föl kell emelnie fejét, ha gondolatait fölfelé, létünk magasába, azaz Istenre irányítja. Föl kell emelnie szívét, amikor megnyitja érzéseit a legnagyobb szeretet és minden evilági tükröződése előtt. A munkában is igyekeznie kell...”²⁵. S itt megnyilvánul a munka teológiájának lényege is, amely a remény mozgásához tartozik, helyesen értelmezve annak egyik dimenzióját alkotja.

A természetfeletti, a nagy ígélet nem söpri félre a természetet, épp ellenkezőleg: segítségével latba vetjük minden erőnket létünk tökéletes kitárulkozásához, valamennyi lehetőségének kibontakoztatásához. Más szóval a hit nagy ígérete nem zúzza szét, nem teszi fölöslegessé tevékenységünket, hanem megteremti igazi alakját, helyét és szabadságát. Jellemző példa erre a szerzetesség története. Kezdetre a fuga saeculi, a menekülés a magabazárt világból a pusztába, a világ tagadásába. Emögött az a remény rejlik, hogy épp a világ megtagadásában, a teljes szegénységben találja majd meg az ember Isten teljességét, a valódi szabadságot. És az új élet szabadsága várost teremtett a pusztában, az emberi lét új lehetőségét, a testvériség civilizációját, az élet és túlélés szigeteit a hanyatló antik kultúrában. „Elsősorban Isten országát keressétek, és minden mást megkaptok hozzá”, mondja az Úr (Mt 6,33). A történelem igazolja szavait: a teológiai reményt emberi optimizmussal köti össze.

A második fejtegetés Aquinói Tamás egyik utalását követi, amely bekerült a Catechismus Romanusba. A Summa Theologiae-ben Tamás azt mondja, hogy az ima a remény interpretációja.²⁶ Az imádság a remény nyelve. A liturgikus imák „Krisztus a mi Urunk által” záró fordulata annak a ténynek felel meg, hogy Krisztus a valóra vált remény, a remény horgonya. A töredékben fennmaradt Compendium Theologiae-ben Tamás a teológia egészét a hit, a remény és a szeretet hármasságában akarta ábrázolni. A mű valójában a második rész első fejezeténél, tehát a reményről szóló rész kezdeténél szakad meg. A fejtegetés lényegében nem más, mint a Miatyánk értelmezése. Az Úr a Miatyánkkal a reményt tanította nekünk – mondja Tamás. Ez az imádság a remény iskolája és tényleges gyakorlása.

A római katekizmusban a Miatyánk értelmezése a keresztény alapkatekizmus negyedik része a hitvallás, a tízparancsolat és a szentségek mellett. Az Úr imáját itt is reményként értelmezik. A kétségbeesett ember nem imádkozik, mert már nem remél; a magában és hatalmában biztos ember sem, mert csak magában bíz. Aki imádkozik, az egy olyan jóságban és hatalomban reménykedik, amely meghaladja képességeit. Az ima a remény beteljesülésének folyamata.

Ha átutorjuk a Miatyánk kéréseinek első részét, megállapíthatjuk, hogy a második rész kéréseiben mindennapi gondjaink és félelmeink változnak reménnyé. A napi megélhetés földi

²⁵ *Bonaventura*: Sermo XVI, Dominica I Adv, Opera IX 40a; vö. *J. Ratzinger*: Über die Hoffnung. In: Internat. kath. Zeitschr. 13. (1984) 293-305. o.

²⁶ S. Theol. II-II. qu 17 a 4; vö.: *Pieper* uo. 213. o.

gondja, a békesség felebarátainkkal, és végül a legfenyegetőbb veszély: hogy elveszítjük hitünket, eltávolodunk Istentől, nem ismerjük fel Őt, és abszolút ürességbe kerülünk, kiszolgáltatva a rossznak – mindezt tartalmazza a Miatyánk második része. Amikor ezek a gondok kérésé formálódnak, megnyílik az út a kívánságoktól és a bizakodástól a reményhez, a Miatyánk második részétől az első részhez. Végére is valamennyi félelmünk abból ered, hogy félünk: elveszíthetjük a szeretetet, és ennek következtében magunkra maradunk. Valamennyi reményünk ebből fakadóan a nagy és végtelen szeretetbe vetett legmélyebb remény, a paradicsomnak, Isten országának, az Isten természetében részesülésnek (2Pt 1,4) és a Vele közös életnek a reménye. Valamennyi reményünk egyetlen reménybe torkollik: Jöjjön el a te országod, legyen meg a te akaratod, amint a mennyben, úgy a földön is. A föld hasonlítson a mennyhez, maga is váljék mennyországgá. Az Ő akaratában van minden reményünk. Aki imádkozni tanul, az remélni, tehát élni tanul.

III. Remény és szeretet

1. A remény és a szeretet ellentétük tükrében

A remény a hit gyümölcse, mondtuk; benne törekszik életünk minden való teljességére, a hitben megközelíthető határtalan jövőre. A lét beteljesedése, amely a hitből nyílik, fenntartás nélküli szeretetet jelent, ez a szeretet pedig létezőm igenlése, amely minden dimenziójában feltárja a létet. A reményben szól hozzám minden dolgok teremtője: mindenem a tiéd (Lk 15,31). Isten azonban „mindenben minden” (1Kor 15,28); akivel tehát mindenét megosztja, arra sem határok, sem korlátok nem vonatkoznak többé. Az a szeretet, amely felé a keresztény remény a hit fényében közelít, nem magánjelleget, személyes, nem zár be egy külön kis világba. Ez a szeretet megnyitja számomra a mindenséget, ami a szeretet által „paradicsommá” változik. A félelmek leghatalmasabbika – már beszéltünk róla – a szeretetlenségtől, a szeretet elvesztésétől való rettegés. A kétségbeesés tehát az a meggyőződés, hogy örökre elvesztettük a szeretetet – a totális magány borzalma. A remény a szó tulajdonképpeni értelmében – épp fordítva – annak bizonyossága, hogy részem lesz a nagy, elpusztíthatatlan szeretetben, s hogy már meg is kaptam.

Ezért a remény és a szeretet szervesen összetartozik, ahogyan a hitet és a reményt sem lehet elválasztani egymástól. S mert ezek szerint a szeretetet csak a remény (és a hit) felől nézve érthetjük meg, utolsó elmélkedésemben kissé még elidőznék a remény témájánál, természetesen mindvégig a szeretetre figyelve, hogy a remény tükrében előtűnjék lényege. A továbbiakban még egy szempontot kell figyelembe venni: gyakran előfordul, hogy egy dolog pozitív jellege csak akkor tárul föl igazán, ha megértettük ellentmondásait is. Ezért szeretnék rávilágítani a remény egynemely gátló tényezőjére, amelyek egyben a szeretet ellenlábasai.

A keresztény hagyomány kétféle, a reménnyel alapvetően ellentétes magatartást ismer: a kétségbeesést és az „elbizakodottságot”. Látszólagos különbségük ellenére a két magatartás igen közel áll egymáshoz, belülről érintkezik. Első pillantásra talán azt mondhatnánk: mindkettő az emberi lét szélső formája, csak határesetekben fordul elő, ezért nem érdemes túlzott figyelmet fordítani rá. Ha túlon túl leszűkítve határozzuk meg, helytálló is lehet, bár a fokozatos elvilágiasodás közepette, amikor az embernek a végtelenség iránti vágya hiába ostromolja a véges világ magasra rakott falát, már rég nem kivételes jelenség a kétségbeesés, és éppen a remény életkorában, az ifjúság és a gyermekkor éveiben egyre gyakoribb. A keresztény reflexió elemezte azon tettek és magatartásformák teljes szövevényét, amelyek végső soron azonos töről fakadnak e két mérges növényvel, s így szembeötlő e jelenség minden ága-boga. Ezeket az elemzéseket követve álmélkodva tapasztaljuk, hogyan áll össze belőlük korunk problémáinak képe.

a) A szív tunyasága (acedia): a hit és a remény elsorvadása

Vizsgáljuk meg ezt a hagyományt az ókor és az egyházatyák örökségét mestéri módon befogadó és ötvöző Aquinói Tamás gondolkodásának tükrében.²⁷ Szerinte a kétségbeesés gyökere az úgynevezett „acedia”-ban rejlik. Ezt jobb híján rendszerint „tunyaság”-nak fordítjuk, mindenesetre sokkalta több és mélyebb dolog értendő rajta a pusztaság lustaságnál, az aktív cselekvésre való hajlandóság hiányánál. Tamás szerint a metafizikai tunyaság azonos a

²⁷ Az alábbiakban erősen támaszkodom Pieper folyvást idézett művének a reményről szóló értekezésére: *Lieben – hoffen – glauben* 189-254. o.

„világ szomorúságá”-val, amelyről Szent Pál azt mondja, hogy „a halálba visz” (2Kor 7,10). Mi ez a titokzatos evilági szomorúság? Nem is olyan régen még homályos, sőt irreális csengése lehetett e kifejezésnek, hisz úgy látszott, mintha a világ fiai jóval vígabban élnének, mint a lelkiismeretfurdalástól gyötört, a lét derűs élvezetében korlátozott hívők, akik némi irigységgel sandítottak a hitetlenekre, mert minden megfontolás és félelem nélkül járhatták be a földi boldogságok egész paradicsomát. Az egyházból való nagy kivonulás oka is az lehetett, hogy ki akartak szabadulni a korlátok közül, ahol a kertnek nem egy, de szinte valamennyi fáján tiltott gyümölcs termett... Úgy látszott, csak a hitelenség hozhatja el az öröm szabadságát. Krisztus igáját az újkor keresztényei egyáltalán nem érezték „könnyűnek”, sőt túlságosan is nehéznek találták, legalábbis abban a formában, ahogyan az egyházban eléjük tárult.²⁸

Manapság, amikor a határtalan szabadság ígéreteit mind kiélveztük, új értelmet kezdünk tulajdonítani a „világ szomorúságá”-nak. A tiltott élvezetek vonzereje a tiltás megszűntével nyomban elveszett. Egyre szélsőségesebb és felfokozottabbá kellett és kell ma is válniok, de véges voltuk miatt mégis elvész a zamatok, mert az ember a végtelent éhezi. Mostanában igen gyakran éppen a fiatalok arcán láthatjuk azt a keserűséget, azt a rezignációt, amelytől távol áll az ismeretlent felfedezni vágyó ifjú lendület. E szomorúság legmélyebb gyökere, hogy hiányzik a nagy remény, és elérhetetlen a nagy szeretet. Ami még remélhető, már mind ismerős, és mindenféle szeretet a végesség csalódásához vezet egy olyan világban, amely a feneketlen kétségbeesés palástolására csak siralmas pótlékokat kínál. Így egyre kézzelfoghatóbbá válik az az igazság, hogy a világ szomorúsága a halálba visz: már csak a halállal való incselkedés, az erőszak szörnyeteg játéka tudja kiváltani azt az izgalmat, amely felvillant valamit a kielégülés fényéből. „Amely napon eszel róla, meghalsz” – ez már régesrég nem mitológiai kijelentés (Ter 3,17).

A „világ szomorúsága” ill. a metafizikai tunyaság (*acedia*) ezen első megközelítése után vizsgáljuk meg kissé behatóbban is a természetét. A hagyományos keresztény antropológia azt mondja róla, hogy a nagylelkűség (*magnanimitas*) hiányából fakad, abból, hogy az ember képtelen hinni az Istentől neki szánt hivatás nagyságában. Az ember nem bízik a maga valódi nagyságában, „realisztikusabb” akar lenni. A metafizikai tunyaság ezek szerint megegyezik a manapság oly gyakorivá vált álmálazattal: az ember nem akarja elhinni, hogy Isten foglalkozik vele, ismeri, szereti, látja őt, a közelében van.

Az ember manapság különös gyűlöletet érez a saját nagysága iránt. Az élet ellenségének, a teremtés egyensúlyát felborító tényezőnek, a természet nagy rendbontójának tekinti önmagát, olyan félresikerült teremtménynek, aki akár meg se született volna. Úgy gondolja, a világ és a saját megváltása önmaga megszüntetésében, a szellem megvonásában, léte különösségének eltűnésében rejlik, így a természet megint visszazökkenne eredeti ritmusába, a keletkezés és elmúlás bölcs, tudattalan tökéletességébe.

Az út kezdetén önhittén még olyan akart lenni „mint az Isten”. Hogy felszabaduljon, le kellett ráznia a felügyelőt, az Istent; le kellett váltania az égre vetített Istent, hogy aztán maga uralkodjék Isten gyanánt a teremtés fölött. Így mindenestre valóban létrejött egy szellem és egy akarat, amely az élet ellen irányul, és a halál uralmát hozza. Minél jobban érezhető ez, annál inkább ellentétébe csap át az eredeti szándék, de egyszersmind megragad kiindulási pontjánál: az ember, aki saját maga teremtője akar lenni, és újra akarja a saját maga által kigondolt jobb evolúció segítségével teremteni a teremtést, öntagadásban és önpusztításban végzi. Úgy érzi, jobb lenne, ha nem élne.²⁹ Ehhez a metafizikai tunyasághoz (*acedia*) igen sok

²⁸ Vö.: Theologische Prinzipienlehre c. írással (München, 1982) 78-87. o.

²⁹ Vö.: R. Löw: Die Unverzichtbarkeit des Naturbegriffs für die Moraltheologie. In: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für J. Ratzinger I. kötet. St. Ottilien, 1987. 157-177. o.

aktivitás, tevékenység társulhat. Lényege az Isten előli menekülés, az a vágy, hogy egyedül maradjon önmagával és végességével, hogy ne zavarja Isten közelsége.

A szent könyvek tanúsága szerint Izrael történetében gyakorta találkozunk ezekkel a próbálkozásokkal: Izrael túlságosan megerőltetőnek találja a kiválasztottságot, azt, hogy örökösen Istennel kell együtt haladnia. Visszakívánkozik Egyiptomba, a megszokott keretek közé, ahol úgy lehet élni, mint bárki más. A kiválasztottság nagysága ellen lázadó emberi tunyaság, az Isten elleni felkelés sémája az, ami a történelem folyamán mindig visszatér és korunkat különösen meghatározza. Az ember nem akármit, hanem a kiválasztottságot igyekszik lerázni. Ha úgy érzi, hogy az isteni szeretet mércéje túlságosan magas, és nemkívánatos zavart okoz, akkor a saját lényé ellen lázong. Nem akar az lenni, ami teremtmény voltából adódik. Igencsak aktuálisnak érzem ebben az összefüggésben Josef Pieper 1935-ben megfogalmazott gondolatmenetét, amely akkoriban egyértelműen a nemzeti szocializmus szellemére utalt; ám aki elolvassa, nyomban észreveszi, hogy ma, hasonló helyzetben, újra időszerű. Pieper akkor azt mondta, hogy a „tespedt szomorúság” egyik legmarkánsabb vonása korunk rejtett arculatának, annak a korának, amely a „totális munka világá”-nak eszményképét hirdeti. Ez a tunyaság – folytatja –, „mint az elvilágiasodás jegye ott van valamennyi olyan korszak arculatán, melyben a nyilvánosság nem tekinti kötelezőnek az elhivatottságot a voltaképpeni keresztény feladatokra... Nem a „munka” a kétségbeesés ellenszere (legfeljebb csak a róla alkotott tudat), hanem kizárólag a tisztánlátó, önmaga jelentőségében bízó, azt feltételező derű és az örök életbe vetett remény kegyelmi lendülete.³⁰

Ennek a szövegnek a jelentőségét csak a külső aktivitás és a végső tagadás, a lét legmélyesebb tunyasága közti összefüggés adja. Azt is fontosnak tartom, hogy az emberi elhivatottság derűje túlmutat az emberi lét egyedi mivoltán, és ezt nem szabad visszaszorítani pusztán a magánszférába. Az a társadalom, amely a magánszférába száműzi mindazt, ami az embert emberré teszi, kizárólag a profán világon belül határozza meg önmagát (ez elkerülhetetlenül álvalláshoz és újabb, szolgásgba döntő totalitáshoz vezet). Lényege szerint szomorúvá, a kétségbeesés színterévé válik, ugyanis az emberi méltóság megcsonkításán alapul. Ha a társadalom rendjét következetesen az agnoszticizmus határozza meg, akkor nem szabad lesz, hanem kétségbeesett. Az emberi szomorúság nyomja rá a bélyegét, annak az embernek a szomorúsága, aki Isten elől menekülve ellentmondásba kerül önmagával. Az az egyház, amelynek nincs bátorsága, hogy felmutassa emberképének általános érvényét, nem lehet a föld sója, sem a világ világossága, sem pedig a hegyre épült város.

Az egyházat is rabul ejtheti a metafizikai tunyaság, az *acedia*. A túlságos, ám felszínes aktivitás mögött megbújhat az a siralmas kísérlet, hogy összekapcsolja a legbelül meghúzódó kishitúséget és a szív tunyaságát, ami a hit, az ember Isten és az Isten ember iránti szeretetébe vetett remény hiányából fakad. Az ember nem meri vállalni saját magát, és nagyságát ezért főként az Isten iránti szeretetre kell összpontosítania. Ám a kicsiség érzése megmarad, sőt egyre fokozódik.

b) A tunyaság leányai

Ha megvizsgáljuk, mit is mond Szent Tamás a „tunyaság leányairól”, elemzéseinek időszerűsége nagyon nyilvánvalóvá válik. Az Isten szeretetében élő ember előbb kétségbeesik, majd tunyaságból meghátrál létének nagyszerűsége elől; ebből a helyzetből születik az „*evagatio mentis*”, a szellem csapongó nyugtalansága, hiszen, mondja Szent Tamás, „senki sem képes szomorúságban élni.”³¹ Ha viszont a lélek mélyén szomorúság lakik,

³⁰ J. Pieper, uo. 232. sk.

³¹ De malo 11,4; Pieper, uo. 232. o.

a lélek állandó nyugtalanságban állandóan menekül önmaga elől. Az ember fél egyedül maradni önmagával, elbizonytalanodik, szellemi csavargóvá válik, mert folyton eltávolodik önmagától. A szellem csapongó nyugtalanságának tünete a szószátyárság (*verbositas*) és a kíváncsiság: az ember a gondolkodás elől a beszédbe menekül; mivel a végtelen megszűnt a számára, csillapíthatatlan szenvedély ébred benne a pótlékok iránt. Ezt további magatartásformák erősítik: a belső nyugtalanság (*importunitas – inquietudo*), azaz az újdonságok iránti beteges szenvedély, kárpótlásul az isteni szeretet kimeríthetetlen meglepetéseiért; végül az akarat és a lét ingatagsága (*instabilitas loci vel propositi*).³²

A metafizikai tunyaság gyermekeinek itt csak röviden vázolt jellemzése több ponton is megfelel korunk átlagos pszichológiai helyzetképének. Fontos azonban, hogy a diagnózis a gyógyulás irányát is megmutatja: lelkünknek és társadalmunknak csak az adhat új és belső szilárdságot, ha megvan a bátorságunk ahhoz, hogy ismét megtaláljuk és elfogadjuk létünk isteni dimenzióját.

Szent Tamás különben a tunyaságnak még négy további gyermekéről is szól: a tompaságról (*torpor*) mindazzal szemben, amit az ember üdvössége megkíván, a kicsinyhitűségről (*pusillanimitas*), az ingerültségről (*rancor*) és a szándékos gonoszságról (*malitia*). Közülük csak kettőhöz fűzök rövid megjegyzést: az „ingerültséget” egyesek a modern erény-katalógus egyik tételévé emelték. Az ingerültség azonban épp ellentéte annak a jogos haragnak, amely nem hajlandó elfogadni a pozitívizmus mércéje szerint megnyirbált embert. Az ember önmagával szembeni alapvető elégedetlensége nyilvánul meg benne, amely másokon áll bosszút azért, mert nem árad belőle mindaz, amivel csak lelke új rétegeinek feltárása ajándékozhatná meg. Ez napjainkban sok formában megfigyelhető az egyházon belül is, de végső soron abból ered, hogy az ember éppen azt nem kívánja az egyháztól, amit az közvetíteni hivatott: az istengyermekség kegyelmét. Ezután persze minden egyéb, amit az egyház nyújt, elégtelennek tetszik: egyik csalódás követi a másikat. A keresztény léttel szembeni nagy elvárás az marad, hogy az „egészen mást” a sehol sem fellelhetőt nyújtsa, az egészséges közösséget, beleértve a saját benső gyógyulását is. Ám ezt az elvárást átviszik a földi-intézményes egyházra, amelynek az egészséges társadalomnak kellene lennie – s ez csak reménytelen haragba torkollhat.

Ezzel a magatartással rokon a hitehagyó gyűlölete, aki levetette a keresztény elhivatottság terhét, és a keresztény lét látszólag egyszerűbb értelmezését tűzte maga elé. Ezt az új értelmezést immáron saját maga és mások előtt is a keresztény üzenet valódi tartalmaként képviseli, hiszen ki tudná elviselni, hogy árulónak lássa önmagát. Így azonban gyógyíthatatlan gyűlöletet érez mindazzal szemben, ami emlékezetébe idézi Isten ígéretének valódi nagyságát. Ez felébreszti az ember lelkiismeretét, és kétségessé teszi önigazolását, amibe a hit elvesztését követően menekült. A sárba tiport lelkiismeret kívülről szólal meg, és most már vele együtt mindazt el kellene pusztítani, aminek hangot ad. Általánosságban ezt úgy mondhatnánk, hogy a metafizikai nagyságát megtagadó ember az emberi lét isteni elhivatottságát hagyja el. Enélkül aligha érthető meg ez a roppant gyűlölet, az a kényszer, amely a terrorista csoportokat arra kényszeríti, hogy eltapossák, elhallgattassák a lelkiismeret³³.

³² Pieper: uo. 231. o.

³³ Érdekesen ábrázolja ezeket az összefüggéseket Bernanos *Un crime c.* regényében Abbé Cénabre, az egyik szereplő példáján; l. *Bernanos: Oeuvres Romanesques*. Párizs, 1961. 309-530. o. Néhány támpont: „Des sentiments nouveaux... sourdaient ensemble d'un sol saturé. A sa grande surprise, le plus fort d'entre eux ressemblait, singulièrement à la haine” (335). „...c'était une haine impersonnelle, un jet de haine pure, essentielle” (375). „Je crois qu'il n'aime pas, disait-il. IL NE S'AIME MÊME PAS...” (363) Egy idevágó kulcsmondat az éppen manapság oly elgondolkodtató abszolút gyűlölet elemzéséhez: az abbé beleütközik „sa répugnance, son horreur invincible de la Passion de Notre-Signeur, dont la pensée fut toujours si douloureuse à ses nerfs, qu'il détournait involontairement le regard du crucifix...” (364). Az Úr szenvedése iránti ellenszenv szinte korunk egyik jellegzetes vonásává lett. Mai

Aquinói Tamás szerint a „szándékos gonoszság” (malitia) voltaképpen Isten elleni elszánt lázadás, Isten gyűlölete: alapjában véve abszurd beállítottság, amely csak akkor lehetséges, ha a metafizikai tunyaság, az Isten szeretetének tagadása az illető életének középpontjává vált. Itt lesz nyilvánvalóvá, hogy a tunyaságnak (a hamis alázatnak) és a tagadás gögijének közös gyökere van. Napjainkban tanúi lehetünk annak, hogy a szándékos gonoszság hogyan keríti hatalmába a tagadás fogságában élő embert és hajtja olyan gyűlöletbe, amelynek már csak egyetlen levezetése létezik: a gyilkosság. Az effajta kétségbeesés viselheti az optimizmus, akár az ideológiai optimizmus álarcát is, ahogyan azt már korábbi elmélkedésünkben láttuk, lényegében mégis a kétségbeesés megnyilvánulása.

c) Az öntörvényűség módozatai: a polgári és vallásos pelagianizmus

Hogy meditációm túlságosan hosszúra ne nyúljak, eltekintek a kétségbeesés ikertestvérének, az „elbizakodottságnak” az elemzésétől: e magatartásformák közös magja az a tévedés, hogy az embernek léte megvalósításához és beteljesítéséhez nincsen szüksége Istenre. Josef Pieper gondolataihoz kapcsolódva csupán utalni szeretnék e bűn két igen elharapódzott és csak látszólag ártatlan megnyilvánulási formájára.³⁴

Az „elbizakodottság” első változata a polgári-liberális pelagianizmus, amely körülbelül a következő megfontoláson alapul: Isten, ha valóban létezik és gondját viseli az embernek, nem lehet oly félelmetesen igényes, mint amilyennek az egyház hite feltünteti. Végére is nem vagyok rosszabb a többiekénél; teszem a dolgomat, a kis emberi gyengeségek meg igazán nem lehetnek olyan veszélyesek. Ebben az igen elterjedt életfelfogásban ott lappang az, amit az „acedia”-nál már jeleztünk: az ember lekicsinyli magát, és önelégülten tekint a végtelen szeretetre, s azt polgári önteltségében feleslegesnek tartja. Nyugalmas időkben talán meglehetősen sokáig el lehet éldegélni ebben a felfogásban. Ám a válság pillanatában valaki vagy megtér, vagy kétségbe esik.

Ugyanennek a bűnnek a másik arca a vallásos pelagianizmus. Nem várnak Istentől semmiféle megbocsátást és voltaképpen semmiféle adományt. Rendet akarnak maguk körül – nem megbocsátást, hanem jogos fizetséget várnak. Nem reményt, hanem biztonságot. Vallási gyakorlatok kemény szigorával, imájuk és tevékenységük árán akarnak jogot formálni az üdvösségre. Hiányzik belőlük a minden szeretet lényegéhez tartozó alázat, amellyel a fizetségen, a béren kívül ajándékot képesek elfogadni. A remény tagadása, a biztonság előtérbe helyezése azon alapul, hogy az ember nem tudja elviselni a várakozás feszültségét, és képtelen Isten jóságára bízni magát. Az effajta pelagianizmus tehát a szeretet és a remény, lényegében a hit elhagyása. Az ember szíve megkeményedik önmagával, embertársaival és végül Istennel szemben is. Isten istenségére van szüksége, nem a szeretetére. Maga ítélkezik, és ha Isten nem ért vele egyet, ellenségévé válik. Az Újszövetség farizeusai egyszer s mindenkorra megtestesítik a vallás eme vadhajtását. A pelagianizmus magja a szeretet nélküli vallás, amely így szomorú karikatúrává lesz.

d) Félelem, remény, szeretet

Ha a remény és a szeretet kapcsolatáról beszélünk, érintenünk kell a félelem témáját is. A vallásos pelagianizmus a félelem, a remény szülőtte, amely képtelen elviselni a várakozást a szeretet kikényszeríthetetlen ajándékára. Így lesz a reményből félelem, abból pedig

szemmel nézve prófétai tisztánlátásra vall Bernanos döbbenetes víziója. Egy továbbfolytatandó értelmezéshez: *H. U. von Balthasar*: *Gelebte Kirche*. 3. kötet, Einsiedeln – Trier, 1988. 339-343. o.

³⁴ Vö. *Pieper*: uo. 237. skk.

biztonságra törekvés, hogy semmi se maradjon kétségben. Ebben az esetben nem a szeretet győzi le a félelmet; az önelégült ember ugyanis nem bíz meg a „csak” párbeszédre alapuló biztonságban. Ha ez a kiindulópont, akkor a félelmen nekem magamnak, egyedül kell úrrá lennem, másoktól függetlenül.

A bizonyosságra való törekvés az „én” totális érvényesítésén alapul; nem merészkedik önmagán kívülre, nem mer másra hagyatkozni. Ez a szeretet hiányának próbája. Ezzel a félelemnek az a módja áll szemben, amelyik nemcsak összeegyeztethető a szeretettel, de szükségszerűen következik belőle: attól félünk, hogy megsértjük a szeretett személyt, vagy saját hibánkból mi pusztítjuk el a szeretet alapjait. A liberalizmus és a felvilágosodás el akarja hitetni velünk, hogy létezik félelem nélküli világ, azt ígéri, hogy eloszlat mindenféle félelmet. Száműzni kívánja a várakozást, a másokra utaltságot és az ebből adódó feszültséget, ami pedig a remény és a szeretet lényegéhez tartozik. Aki ily módon „szabadítja meg” az embert a félelemtől, az „megszabadítja” a reménytől és a szeretettől is.

„A bölcsesség kezdete az Úrnak félelme” (Péld 1,7) – az Írásnak ez a kijelentése mind a mai napig igaz. Teremtésünk, különösen a bűnbeesésből következik, hogy bűnt tudunk elkövetni, és ez a bűnre való hajlandóság a helyes és egészséges félelem ontológiai oka. A keresztény nevelés nem irányulhat a félelem minden fajtájának kiirtására. Ha ezt tenné, ellentmondásba kerülne azzal, ami az emberi nevelés feladata, hogy megtisztítsa a félelmet, helyére illessze, beleolvassza a reménybe és a szeretetbe, hogy azok segítsék és öröködjének felette. Így növekedhet a valódi bátorság, amelyre félelem nélkül nem lenne szükségünk. Ha valaki azt állítja, hogy maradéktalanul eloszlatja a félelmet, az tagadja a létünk üdvösségét és sértetlenségét fenyegető veszélyeket; az elfojtott, helyét nem lelő félelem újra meg újra felbukkan az elemi szorongás képében.

Korunkban, amely elvette az embertől az üdvösség és a bűn félelmét, tehát úgymond megszabadította őt a félelemtől, új félelmek burjánzanak, és nemegyszer a tömegpszichózis alakját öltik magukra: félünk a betegségek, technikai hatalmunk következményeitől, a lét ürességétől és értelmetlenségétől. Gondoljunk csak a Csernobilt követő zaklatott reakciókra! Ezekből lemérhető, hogy az emberi szív mélyén megbúvó zabolátlan félelem bármely pillanatban értelmetlen robbanással felszínre törhet. A felsorolt szorongások a halálfélelem, a véges lét miatti rettegés álarcai. Az effajta rettegés és félelem akkor következik be, amikor az ember szeretet helyett eleve szorongással szembesül a végtelennel, és úgy véli, hogy szorongását a végtelen tagadásával sikerül eloszlatnia. Ám a végestől való félelem ijesztőbb és vigasztalanabb, mint a végtelen félelme, hiszen benne elrejtve vár ránk a vigasztalás titka.

Aki szereti Istent, tudja: *egyetlen* dolog jelent igazán veszélyt az ember számára – ha elveszíti Őt. Ezért imádkozza: ne vígy minket kísértésbe, de szabadíts meg a gonosztól – vagyis a hitlenségtől, a bűntől általában. Azon, aki csakis azért adja fel Istent, hogy megszabadulhasson ettől a valóságos félelemtől, reménytelen rettegés kerekedik felül. János evangéliuma leírja, hogy az Úr „a zsidóktól való félelmet” a hit alapvető korlátjaként jellemzi. A hit és a félelem ellentétének magyarázatára az evangelista szívesen használja a kétértelmű görög „doxa” szót, amely a közhasználatban látszatot, csillogást jelent. Az alapjelentés azonban két ellentétes irányba válik szét. A szóban benne foglaltatik a pusztán látszat: valami valaminek látszik, de valójában nem az. Ebben az értelemben jelentheti azt a véleményt, amely az igazság látszatát kelti. Másrészt viszont János a valódi „ragyogásra”, Isten dicsőségére is alkalmazza, az emberről és a világról alkotott véleményére, és ez a nézet igaz, azaz valóság.

A „doxa” jelentésrétegei a világban ellentmondásba kerülnek egymással. Az emberek véleménye hatalom. Ha nem is egyezik az igazsággal, erőt fejt ki, számolnunk kell vele. Az egyes ember szintén képet, „látszatot” alkot önmagáról, s úgy véli, ezáltal határozza meg a helyét mások ítéletében. Meg akarja őrizni ezt a látszatot, ezért kénytelen meghajolni a többiek látszata előtt. Az igazság igen távol esik ettől, s nem fitogtatja hatalmát. Az emberek

véleménye viszont egyre jobban elhatalmasodó erőként van jelen. Így figyelnek rá. Jobban félünk az emberi vélemények hatalmától, mint az igazság távoli, erőszaktól mentes fényétől. Az emberi vélemény hatalmának hódolunk be, magunk is szövetségeseivé, terjesztőivé, a látszat rabszolgáivá válunk. Ha az ember csak egyszer is belekeveredett a közvélemény hálójába, nem szabadul onnan, képtelen többé kitörni. Cselekedetei már nem a valósághoz, hanem a többiek vélhető reakcióihoz igazodnak. A vélekedés, a valótlanság kerül hatalomra. Egy társadalom életének egésze – a politikai és személyes döntések – épülhet a valótlanság diktatúrájára, arra, ahogyan a dolgokat a valóság helyett beállítják és megítélik. Egy egész társadalom zuhanhat az igazságból a közös csalás, valótlanság rabszolgaságába. Isten emberré lett Igéje, a Logosz által ígért megváltás a látszat rabságából szabadít ki, visszavezet az igazsághoz. A látszattól a kereszten át vezet az út az igazság fényéhez.

Napjainkban, a tömegtájékoztató uralta társadalomban ez az ember- és világkép egy újabb szorongató jelenséggel bővült. Ami megjelenik (mondjuk a tévében), az erősebb a valóságnál. A világot a médiumokban megjelenő látszat kormányozza. A megjelenített dolgoktól való félelem egyetemes erővé válik, és megbénítja az igazságban rejlő bátorságot. Nehezünkre eshet, hogy gyakorlatban a saját életünkre alkalmazzuk azt a kijelentést, miszerint Isten félelme a bölcsesség kezdete. Ám ha megfordítjuk a kijelentést, hamar kitűnik gyakorlati mondanivalója: az istenfélelem hiánya minden balgaság kezdete. Ahol megszűnik az istenszeretet mélyén lakozó istenfélelem, ott az ember elveszíti a mértéket; az emberi félelem uralkodik el rajta, a látszatot bálványozza, s ez megnyitja az utat mindenfajta balgaság előtt.³⁵

³⁵ Maró gúnnyal ábrázolta Bernanos ezt az összefüggést Espelette püspök alakjában az 'Un crime' 2. részében.

Bernanos arról beszél, hogy ennek a papnak határtalan az intellektuális gyávasága.

R. *Guardininál* találtam rá az istenfélelem legszebb meghatározására: „Az Isten félelme nem azt jelenti, hogy félünk Tőle, hanem hogy a szentet tapasztaljuk meg benne; a hozzáférhetetlent, aki mégis közelít, az egyedül valóságosat, aki félelmetes hatalmát kegyelem formájában nyújtja övéinek. Ezért vagyunk hajlamosak visszariadni Tőle, holott ez ellentmond lényegének; ám meg lehet bízni Benne, határtalanul, minden véges hatalmon túl” (In.: *Wahrheit und Ordnung* 3, *Universitätspredigten*, München 1955, 75. o.) *Diadochus von Photikenél* is szép gondolatokat találunk az istenfélelemre vonatkozólag: *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*. A bevezetőt írta és fordította: *K. Suso Frank* (Einsiedeln, 1982; a görög szöveg: *Sources chrétiennes* 5. kötet, szerk.: E. des Places 3. kiadás. Párizs, 1966. 16. fejezet, 56. o.) „Csak az szeretheti érző szívvel Istent, aki már félt Tőle teljes szívéből. Mert csak a félelem által megtisztított, mintegy megpuhított lélek jut el a tevékeny szeretetig. Az Úr félelmét pedig senki nem érezheti át addig, amíg meg nem szabadult földi gondjaitól. Ha a lelket nagy nyugalom és gondtalanság tölti el, akkor áthatja és megtisztítja az Úr félelme... minden földi nehézségtől, hogy elvezesse a nagy szeretethez, Isten jóságához.” 17. fejezet, 57. o.: „...amíg a gondozatlan lélek az élvezetek hatása alatt áll, nem is képes érzékelni az Úr félelmét... Ha azonban kezd megtisztulni, akkor az istenfélelem életadó gyógyszer a számára...” 35. fejezet, 67. o. „Ha a viharos tengerre olajat öntenek, a természet törvényei szerint visszahúzódnak..., ugyanez játszódik le a lelkünkben is, ha a Szentlélek megkeni jóságának olajával, megnyugszik, és derűs lesz... Ebbe az állapotba pedig az jut el, ... aki az istenfélelemben állandóan csillapítja a lelkét.”

2. A szeretet lényegéről

A szeretet lényege mindezidáig hallgatólagos vezérfonala volt elmélkedésünknek. Ideje, hogy közvetlenül foglalkozzunk vele. Mi is hát a „szeretet”? És hogyan viszonyul egymáshoz a „természetes” és a „természetfölötti” szeretet? Először is cáfolnunk kell azt a nézetet, amely az eroszt és a vallásos szeretetet mint két vadidegen dolgot választja el egymástól. Ezáltal eltorzítja mindkettőt, mivel a csupán „természetfelettire” törő szeretet erőtlen, másrészt viszont a véges határok közé szorított, profanizált, az örökkévalóságra törekvéstől megfosztott szeretet meghamisítja a földi szeretetet is – pedig ez lényege szerint a gazdagságot szomjúhozza.

Aki a szeretetet a földi lét kereteibe szorítja, megfosztja legmélyebb identitásától: a szeretethez hozzátartozik a határtalan jövő, nem tűr sem térbeli, sem időbeli korlátokat, nem lehet véges keretek közé szorítani. Itt is, és éppen itt érvényes az az általános elv, miszerint a kegyelem feltételezi a természetet. És fordítva. Az Istentől kapott szeretetet (agape, caritas) a természet megkerülésével vagy vele szemben megélni akaró igyekezet szükségképpen a szeretet torzképévé válik. A Teremtő és a Megváltó egy és ugyanaz az Isten. A megváltásban megszenteli és felmagasztalja a teremtést, nem pedig visszavonja.³⁶ Habár meditációnk lényegében az agapé elsajátítását célozza, először azt kell megértenünk, mi a szeretet valójában.

a) A szeretet mint „igen”

A szeretet szó manapság fokozatosan veszít jelentőségéből, ellaposodik, látszólag egyre kevésbé használható. Ősi szavainkról (Isten, szeretet, élet, igazság stb.) mégsem mondhatunk le, nem engedhetjük, hogy megfosszanak tőlük. Ám ha eredeti jelentésének gazdagságát tekintetbe vesszük, csaknem megválaszolatlanul válik a kérdés, hogy mi a tartalma. Túlságosan gazdag és sokrétű a benne foglalt jelenség. Sokrétűségének csorbítása nélkül annyit elmondhatunk, hogy a szeretet a másik alapvető helyeslése, egy „igen”, ami Josef Pieper találó meghatározása szerint azt jelenti: jó, hogy vagy.³⁷ Aki szeret, a szeretett személyben felfedezi, hogy lenni jó, örül a másik létének, igent mond rá, helyesli azt. Még mielőtt magára gondolna, még mielőtt megszületnék a vágy, örömet érez, hogy a szeretett személy létezik, igent mond a létére. Csak második lépésben (nem az időt, hanem a lényegét tekintve) fedezi fel, hogy ilymódon – mivel jó, hogy van egy te – saját léte is szebbé, értékesebbé és boldogabbá vált. A másokra, a *te*-re mondott igen révén saját énem is megújul, s *te* általad új módon mondhatok igent magamra.

De nézzük meg közelebbről az első lépést, a *te*-re kimondott igent, a létezés (azaz a szeretetben és a szeretetből való lét) igenlését. Ez az „igen” teremtő aktus, újrateremtés. Az embernek az életéhez van szüksége erre az igenre. A biológiai születés önmagában nem elegendő: az ember csak akkor tudja elfogadni saját magát, ha létét másvalaki jóváhagyja. Ez az igen új és végérvényes formában ajándékozza meg saját létével. Egyfajta újjászületés ez; enélkül születése befejezetlen volna, és ellentétet támasztana benne. E kijelentés érvényéről meggyőződhetünk, ha olyan emberek életére gondolunk, akiket az első hónapokban

³⁶ Vö.: *M. Marmann*: Praeambulam ad gratiam. Ideengeschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Axioms „gratia praesupponit naturam” (disszertáció). Regensburg, 1974.; J. Ratzinger: Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms. In: *J. Ratzinger - H. Fries*: Einsicht und Glaube. Freiburg, 1962. 135-149. o.

³⁷ Vö.: *Pieper*: uo. 45. o.

elhagytak szüleik, és nem fogadta be őket egy életüket átölelő és igenlő szeretet. A születést a szeretetben való újjászületés zárja le, és ez nyitja meg az ember előtt az értelmes lét kapuit.

Ha ezt beláttuk, közelebb kerültünk a teremtés és a megváltás titkához. Világossá válik, hogy a szeretet teremtő aktus, és Isten szeretete az az erő, amely a semmiből megteremtette a létet, minden valóság talaját. De ebből kiindulva azt is megértjük, hogy a kereszttel Isten másodszor is igent mondott az emberi létre, ez a mi újjászületésünk, ezáltal lettünk végérvényesen élőkké. És végül sejthető, hogy mint olyan lények, akiknek létét Isten helyesli, arra vagyunk hivatva, hogy részesüljünk igenjében. Ránk bízott a teremtés folytatása, magunknak is teremtővé kell lennünk, a szeretet igenjében új módon kell a léttel megajándékoznunk embertársainkat, mert a lét csak így válik igazán ajándékká.

b) Szeretet és igazság – szeretet és kereszt

Közelebről szemlélve ezt az igent, a szeretet lényegét – új, fontos szempontok vetődnek fel. Elmondtuk, hogy aki szeret, az helyesli és megerősíti a másik létezését, és – mellékesen hozzáfűztük – annak létezésében közvetve magát a létet. E gondolatból két dolog válik világossá. Egyrészt az, hogy minden szeretet egyetemes. Ha szeretek valakit, más színben látom a világot, amelyben a szeretett lény él. Átala és vele együtt szeretném átölelni az egész világot. A vele történt találkozás új oldaláról tünteti fel a világot. A szeretet persze választás; nem milliókra, hanem egyetlen emberre irányul. De ebben a választásban, ebben az egy személyben tűnik föl új fényben előttem a valóság mint egész. A pusztá univerzalizmus, az általános emberszeretet („átölellek embermilliók”) nem mond semmit. A határozott és megkülönböztető, az egy személyre eső választás viszont ismét megajándékoz a világgal és embertársammal, s fordítva: én is ajándék vagyok az ő számára.

Azért fontos ez a megfigyelés, mert általa érthető lesz, hogy Isten egyetemessége (Isten mindenkit üdvözíteni akar) az üdvtörténet (Ábrahámától kezdve az egyházig) partikularizmusával kapcsolódik össze. A mások üdve iránti aggodalom nem ragadtathat odáig, hogy Isten partikularizmusát teljességgel kihagyjuk. Az üdvtörténetet és a világtörténelmet nem lehet egyszerűen azonosnak tekinteni, mert Isten gondoskodásának mindenkire ki kell terjednie.³⁸ Az efféle közvetlen „univerzalizmus” megsemmisítené Isten tevékenységének valódi, éppen a válogatás és a választás (kiválasztás) révén teljessé váló totalitását.

Ebből a megfigyelésből következik a második körülmény, amelyről még szót ejtenék. Az egy személyre kimondott igen elvesztené értelmét, ha a lét egésze nem lenne jó. A szeretet behatárolt igene feltételezi, hogy a lét általában is jó. Másszóval: szeretetem igene – jó, hogy vagy – igazságot mond ki: valóban jó a léte ennek az embernek. Eszerint a másik léte igazi jóságból, igazi igenből származik. A szeretetnek valóságra van szüksége. Ebben az értelemben elmondhatjuk, hogy a szeretet a teremtő, a létező dolgok jóságáért kezeskedő Isten nélkül alapját vesztené, talajtalanná válnék.³⁹

A teológiai és ontológiai megfontolások helyett most inkább nézzünk egy egészen gyakorlati következményt. Aki szeret, feltétel nélkül igent mond a szeretett lényre. Nem valamelyik tulajdonságát szereti, hanem a személyt, aki persze e tulajdonságokban nyilvánul

³⁸ Az a benyomásom, hogy ez hasonlóképpen jelenik meg Karl Rahner kései műveiben, legkövetkezetesebben a „Grundkurs des Glaubens” c. művében. Freiburg, 1976. 148. o.: „A világ története tehát üdvtörténet.” Vö.: 151. o.: „... megmutatni, hogy a kereszténység egy egészen sajátos és sikeres reflexióként, önmagába visszatérő, a voltaképpeni világtörténettel párhuzamosan futó kinyilatkoztatás-történetként értelmezi saját magát.”

Magyarozatképpen l.: Theologische Prinzipienlehre. München, 1982. c. írásom 169-179. o.

³⁹ Vö.: Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung c. cikkemmel. In.: L. Scheffczyk szerk.: Erlösung und Emanzipation. Freiburg, 1973. 141-155. o.

meg, de mégis több a jellemvonások összességénél. A szeretet a személyre vonatkozik, annak hibáival együtt. Ám a valódi szeretet a pillanatnyi fellángolással ellentétben a valósághoz kapcsolódik, és egy személy valóságára irányul, még akkor is, ha az fejletlen, rejtett vagy eltorzult. A szeretetben persze benne él a megbocsátásra való fáradhatatlan készség, ami viszont megkívánja, hogy a bűnt bűnnek lássuk. A megbocsátás gyógyít, ezzel szemben a gonosz, a betegség jóváhagyása rombol: az, hogy egyszerűen tudomásul veszem a másik betegségét, ami a másik számára semmiképpen sem lehet jó.

Ez érthetőbbé válik, ha egy kábítószeresre, saját bűnének foglyára gondolunk. Aki igazán szereti, az nem titkos kívánságát, az önmérgezés vágyát akarja teljesíteni, hanem valódi boldogulásán fáradozik: mindent megtesz, hogy kigyógyítsa szenvedélyéből, ha fájdalmak árán, a beteg elvakult szándéka ellenében is. Más példa: egy totalitárius rendszerben valaki magát és talán pozícióját is barátja, elvei és lelke elárulása árán menti meg. Az igazi szeretet kész ezt megérteni, ám méltányolni és ártatlannak minősíteni semmiképpen sem. A megbocsátás belső utakon halad: gyógyulás, amely megkívánja, hogy az ember visszatérjen az igazsághoz. Ha nem ezt teszi, hanem elfogadja az önpusztítást, akkor ellentmondásba kerül az igazsággal s egyben a szeretettel is.⁴⁰

Innen érthető meg, mit is jelent az „Úr haragja”, a haragvó Isten. A harag az igazsággal azonos szeretet szükségszerű megnyilvánulása. A szent harag, az igazság és az igaz szeretet keménységét nélkülöző, a mindennel és mindenkivel egyetértő Jézus nem az Írás igaz Jézusa volna, hanem annak szálnalmas torzképe. Egy olyan „evangélium” gondolatának, amelyből hiányzik Isten haragjának szigora, semmi köze a bibliai Evangéliumhoz. Az igazi megbocsátás egészen más, mint a gyámoltalan be nem avatkozás. A megbocsátás nagy igényekkel lép fel, és mindkét féltől létének teljességét követeli meg. A mindent jóváhagyó Jézus nem szenvedne kereszthalált, hiszen akkor az ember gyógyítása érdekében felesleges volna szenvednie a kereszten. Valóban, egyre nyilvánvalóbbá válik az a törekvés, hogy a keresztet kirekesszék a teológiából, és csupán valami zavaró balesetet vagy pusztán politikai ügyet fabrikáljanak belőle.

Egy bizonyos modern felfogásba nem illik bele a keresztt mint az elégtétel a megbocsátás és a megváltás eszköze. A keresztt igazi teológiai értelme csak az igazság és a szeretet összefüggésében érthető meg. A megbocsátás nem szakadhat el az igazságtól, ezért követeli meg a Fiú kereszttjét és a mi megtérésünket. A megbocsátás ugyanis az igazság helyreállítása, a lét megújítása és a bűnben benne rejlő hazugság legyőzése; a bűn, természetéből adódóan, mindig elfordulás az egyéni lét s ezáltal az Isten, a Teremtő igazságától.

Úgy is mondhatnánk: a megbocsátás fájdalmas átmenet a bűn kábulatából a szeretet igazságába. Aki megbocsát, az a bűnös előtt, vele együtt járja be a haláltól az újjászületésig vezető utat, így segíthet a kábítószeresnek (a bűn kábítószer, a hamis boldogság hazugsága), hogy végigmenjen a fájdalom sötét folyosóján. Ez az út kizárólag a fájdalom és a halál által történő átváltozás vállalása árán járható, mert csak így tűnik fel sötét éjszakájában az új élet reményének fénye. Megfordítva: csak a szeretet adhat erőt a megbocsátásra, vagyis arra, hogy együtt menjek a másikkal a megtisztító szenvedés útján. Csak a megbocsátás ad erőt, hogy a másikkal együtt, őerte magunkra vegyük és elviseljük a hazugság halálát. Csak általa

⁴⁰ Ezt a példát is Piepertől vettem át (id. mű 76. o.); vö. uo. a 73-80. o. magvas fejtegetéseivel. Ebben az összefüggésben Pieper különbséget tesz a szabadkozás (Entschuldigung) és a megbocsátás (Vergeben) között. „Itt most a 'bocsánat'-on a helytelen ügyek elbagatellizálását kell érteni; engedem, hogy valamit jóváhagyjanak, pedig rossz...” Ezzel ellentétben: „Csak az bocsátható meg, amit kimondottan rossznak tartunk, s ennek negativitását nem tagadjuk... Másrészt a megbocsátás feltétele, hogy a másik maga is ítélje el („bánja meg”) tettét, s ilymódon fogadja el a megbocsátást.” E témában lényeges gondolatokat közöl: A. Görres: Schuld und Schuldgeföhle. In.: Internat. kath. Zeitschrift 13. (1984) 430-443. o.

vagyunk képesek megmaradni a fény hordozóinak a sötét, végtelennek látszó alagútban, és érzékeltetni az újjászületés ígéretének friss levegőjét.

Innen kell hát kibontani a kereszt teológiáját, az igazság és a szeretet teológiáját: Krisztus keresztje azt jelenti, hogy előttünk és velünk jár megváltásunk fájdalmas útján. Innen kell magyarázni a keresztség és a bűnbánat teológiáját is: keresztség, keresztség, bűnbánat összetartozik, végső soron csak a világot teremtő és megváltó szeretet egyetlen alaptémáját bontja ki.

Mondanom sem kell, hogy mindennek nagyon is konkrét pasztorális következményei vannak. A mindent elsimító, a felületesen értelmezett „megértő és megbocsátó” lelki vezetés éles ellentétben áll a Biblia tanúságtételével. A valódi lelki vezetés az igazsághoz visz, felébreszti az igazság szeretetét, és segít elviselni annak fájdalmát. Egyik módja annak, hogy embertársunkkal együtt járjuk be az új élethez vezető nehéz és szép utat, az igaz és nagy öröm útját.

c) Mi az önszeretet?

A szeretet lényegének vizsgálata során az én kérdése mindeddig csupán alárendelt szerepet játszott. Nézzük hát meg közvetlen közelből: létezik-e egyáltalán önszeretet? Van-e ennek a fogalomnak értelme, s ha igen, hogyan gondoljuk el? Elővéve a Bibliát, látszólag ellentmondásos nézetekre bukkanunk. Először is efféle kijelentésekre: „Aki meg akarja menteni az életét (lelkét), elveszíti. Aki elveszíti értem és az evangéliumért, az megmenti életét (lelkét)” (Mk 8,35). Jézus még ennél keményebb kijelentést is tesz: „Ha valaki követni akar, de nem gyűlöli apját, anyját, feleségét, gyermekeit, fivéreit és nővéreit, sőt még saját magát is, nem lehet a tanítványom” (Lk 14,26). Ugyanebbe az irányba mutatnak az önmegtagadásról, mint Jézus követésének szükségszerű feltételéről szóló kijelentések (Mk 8,34) és más szövegek. Másrészt viszont azt olvashatjuk, hogy úgy szeresd felebarátodat „mint önmagadat”. Ez pedig azt jelenti, hogy „önmagam szeretete”, saját létem igenlése, az önszeretet természetes és szükségszerű, nélküle megszűnnék a felebaráti szeretet alapja.

De hogyan egyeztethetők össze a látszólag ellentétes tartalmú szövegek? Ne mélyedjünk most tudós bibliamagyarázatba; elég, ha a bibliai gondolkodás egyik alapvető mozzanatára utalunk. Az embert üdvösségre hívja az Isten. Akarja és szereti őt, s legfőbb feladatául azt adja, hogy megfeleljen ennek a szeretetnek. Az ember nem gyűlölheti azt, amit Isten szeret. Nem pusztíthatja el, amit örökkévalóságra szánt. Az Isten szeretetére való meghívás egyben elhivatottság a boldogságra. Egyszerre természetes és természetfölötti „kötelességünk”, hogy boldogok legyünk. Amikor Jézus önmegtagadásról, saját életünk elvesztéséről stb. beszél, önmagunk helyes elfogadásának (az önszeretetnek) az útját jelöli ki, ami mindig önfeltárást, önmagunk meghaladását kívánja. De az önmagunkból és önmagunktól való szükségszerű eltávolodás nem zárja ki a valódi önfogadást, épp ellenkezőleg: így találunk magunkra és szeretjük meg magunkat. Amikor negyven évvel ezelőtt először olvastam Bernanos könyvét, „A falusi plébános naplóját”, kitörölhetetlenül belém vésődtek e szenvedő lélek utolsó szavai: „Gyűlölni magunkat nem nehéz; a kegyelem csúcsa az lenne, ha úgy szeretnénk önmagunkat, mint Krisztus testének egyik tagját.”

A kijelentés realitásához nem fér kétség. Sok ember áll önmagával hadilábon. Ez az önmaguk iránti ellenszenv, maguk vállalásának, belső békéjének a képtelensége meglehetősen távol esik attól az „önmegtagadástól”, amit az Úr követel. Aki nem szereti

önmagát, az felebarátját sem szeretheti. Nem tudja úgy elfogadni, „mint önmagát”, hisz elkeseredetten szemben áll saját magával, léte alaprétégében képtelen a szeretetre.⁴¹

Ez pedig azt jelenti, hogy az egoizmus nem azonos a valós önszeretettel, épp ellenkezőleg: kizárja azt. Valaki lehet egyszerre nagyon önző és mégis elégedetlen magával. Az egoizmus nem egyszer pontosan az egyén zaklatottságából következik, abból, hogy az illető igyekszik másik ént kialakítani magának, holott a saját magához való helyes viszony szabadon, beavatkozás nélkül bontakozik ki. Egyfajta antropológiai körforgásról is beszélhetnénk: minél inkább keresi valaki önmagát, csüng énjének sikerén és beteljesedésén, annál visszataszítóbb, ingerültebb és kielégületlenebb lesz. Széthullik, s végül marad a saját maga előli menekülés; képtelen elviselni önmagát, kábítószerekhez vagy az önellentmondásos egoizmus számos egyéb formájához menekül. Csak a másik tesz képessé arra, hogy benne és általa én is elfogadjam magamat. Benne valósulok meg. Másrészt az is igaz, hogy csak önmagát elfogadva mondhat bárki valódi igent a másokra. Önmagam elfogadása, szeretete ismét csak feltételezi az igazság ismeretét, megköveteli állandó keresését.

Akárcsak a remény esetében, az aszkézis egyik helytelen formája itt is szétrombolhatja a valódi keresztény lét alapjait. Legújabbán főként két téves magatartás figyelhető meg. Az első a tudatosság egyfajta hamis formája, amely állandó lelkiismeretvizsgálattal, a tökéletesség folytonos keresésével az egyén figyelmét saját magára, bűneire és erényeire irányítja. Ez vallásos egoizmus, ami meggátolja, hogy az ember megnyíljék Isten tekintete előtt, és feltekintsen rá. Az önfejű, csak magára figyelő ájtatosságnak nem marad ideje, hogy Isten tekintetét keresse, és meghallja szabadító, megváltó igenjét. Ezzel ellentétes, mégis rokon veszély a túlzott öntagadásba torkolló önzetlenség. Ennek a hamis tudati formának a híve nem akarja elismerni énjét; s épp ezáltal válik uralkodóvá agyafürt önzése. Az elpusztított, elnyomott én képtelen szeretni. Itt is érvényes, hogy a kegyelem nem szünteti meg, ellenkezőleg: feltételezi a természetet. Gondoljunk Szent Pál szavaira: Nem a „természetfölötti” (το πνευματικόν) az első, hanem a természetes (το ψυχικόν), aztán következik a természetfölötti (1Kor 15,46). A természetfölötti szeretet nem gyarapodhat, ha hiányoznak emberi alapjai. Az isteni szeretet nem a földi szeretet tagadására vagy elpusztítására irányul, hanem annak elmélyítésére és gyökeres radikalizálására egy új dimenzióban.

⁴¹ Vö.: R. Guardini: Die Annahme seiner selbst. Topos Taschenbuch. Mainz, 1987. 9-35. o.; hasznos fejtegetések találhatóak még: W. K. Grossouw: Biblische Frömmigkeit. München 1956. 61-96. o.; vö.: Theologische Prinzipienlehre c. írással: 82 skk.

3. Az agapé lényege és útja

A szeretet többi fajtájához hasonlóan a „természetfölötti szeretet” is a lételem helyeslő igenből ered, ám ezt az embernél hatalmasabb másik mondja ki. Így hatol Isten Igenje Jézus Krisztus Igenje – a megtestesülésben, a kereszten és a feltámadásban megtartott elfogadása – által Istentől eltávolodott életünkbe. Az „agapé” tehát megkívánja, hogy az Úr keresztrefeszített szeretete felfoghatóvá lett számomra, megérintett a hit által. Emberi és pszichológiai szempontból ez nagyon nehéz; a gátló tényező a „megjelenítés” kérdése. Hogyan juthat el az Úr keresztye a történelemből hozzám, hogyan érthetem meg, amit Pascal a hegyi beszéd Jézusáról folytatott elmélkedése során tisztán hallott: ezt a vércseppet érted ontottam.⁴² A „megjelenítésre” azért van lehetőség, mert Isten ma is él szentjeiben, és hitből fakadó szeretetükben közvetlenül az Ő szeretete érinthet meg. Gondoljunk arra, mit mondtunk, hogyan válik a másodkézből való hit közvetlenül megtapasztalt hitté: valahányszor találkozom a „szentek” – a valóban hívők és szeretni tudók – szeretetével, az mindig több, mint pusztán emberi találkozás. Az újdonsággal találkozom, ami csak a másik révén – Ő általa – jöhetett létre, és így a Vele való közvetlen kapcsolat kapuja is feltárul.

De ez csak az első lépés. Amikor az Úr igene valóban belém hatol, lelkem újjászületik. Átitatódik velem az énem és meghatározza azt: „Nem én élek, hanem Krisztus él bennem”. Ugyanez áll „Krisztus testének titká”-ra is, ahogyan Jézus szívéről írott tanulmányában Eudes Szent János kifejti: „Gondold csak meg, hogy Jézus valóban a fejed, és te egy tagja vagy. Azt jelenti neked, amit a fej a tagoknak; ami az övé, az a tied is: a szellem, a szív, a test, a lélek, valamennyi képesség. Úgy használhatod őket, mint a sajátjaidat... Te viszont az vagy neki, ami a tag a fejnek, s ezért kérve kér, hogy úgy használhassa a képességeidet, mintha csak az övéi volnának...”⁴³ A Krisztussal való találkozás során megindul a – teológiai kifejezéssel élve – „a tulajdonságok kicserélhetősége” (*communicatio idiomatum*), a hit átalakító ereje által létrehozott nagy, új énben a benső csere. Így aztán a másik ember sem idegen többé számomra; ugyanannak a testnek a része, mint én. Krisztus a másik javára akarja kamatoztatni a képességeimet, még akkor is, ha hiányzik a természetes emberi vonzalom. Immáron mint sajátomat adhatom át Krisztus egyénileg megélt igenjét, akkor is, sőt éppen akkor, amikor nem áll fenn természetes szimpátia. Saját rokon- és ellenszenveink helyére Krisztus szün-patiája, együtt szenvedése és szeretete lép. Krisztusnak ebből a velem közölt és hitemben magamévá tett szimpátiájából én is továbbadhatom a szimpátiát, az igent. Ez erősebb lesz az enyémnél, és azt a mélységes elfogadást érzékelteti embertársaimmal, amely minden emberi igennek értelme és támasza.

E lelki gyakorlat keretei között nincs mód arra, hogy alaposabban elgondolkozzunk az efféle agapé emberi folyamatáról. Tanulást és türelmet igényel, és bele kell törődnünk abba is, hogy újra meg újra elbotlunk. Feltételezi, hogy a hitéletben belső párbeszédbe kezdünk Krisztussal, az ő igenje valóban belém hatol, sajátom lesz. Másrészt gyakorlást kíván: merjük határozottan kimondani a tőle jövő igent a másik emberre is, hisz ez a feladatunk. Mert csak a kezdetben még szokatlan és talán kissé ijesztő utakon edződünk meg igazán, így válik egyre világosabbá Húsvét összefüggése: saját magam „érvénytelenítése” (önmegtagadás) nagy belső örömhöz, „feltámadáshoz” vezet. Minél inkább merem elveszíteni magamat, annál jobban átélem, hogy csakis így találhatok rá. Ekként terem bennem, a Jézussal való találkozás által egy újfajta valóság, amely a hozzá tartozás révén tovább erősít. Ahogyan létezik a

⁴² Pensées 736: *Lé mystère de Jésus*. Bibliothèque de la Pléiade. 1313. o.

⁴³ Traktat über das Herz Jesu 1,5: Brevierlesung zum 19.8.; *H. Bremond*: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. III. la conquête mystique. Párizs, 1923. 583-671. o.; *F. Cayré*: *Patrologie et histoire de la théologie* III. 2. kiadás. Párizs, 1950. 81-85. o.

másikat egy nemmel gúzsba kötő és ellehetetlenítő *circulus vitiosus*, azaz a tagadás rabsága, ugyanúgy működik a *circulus salutis*, az üdvözülés körforgása is, amelyben az egyik igen szüli a másikat. Fontos, hogy eközben megőrizzük a természet és a kegyelem helyes viszonyát. Az az agapé, amelyben nem vesz részt és nem működik közre saját „természetem” is; amely az ént legszívesebben eltaszítaná és letagadná: mogorva és *dacos* lesz. Elijeszti a másikat, és táplálja bennem a belső meghasonlást.

A kereszt valami egészen mást vár el tőlünk. Mélyebben gyökerezik: azt kívánja, hogy átadjam magam Jézusnak, nem azért, hogy megsemmisüljek, hanem hogy szabaddá váljak, létem határai kitáguljanak. Jézus igenje, amelyet továbbadok, csak akkor valóban az Övé, ha teljességgel a magamévá tettem. Ezen az úton tehát sok türelemre és alázatra van szükségem, miképpen az Úr is türelemmel van irántunk. Nem attól leszünk szentek, ha fejest ugrunk a hősiességbe, hanem ha együtt megyünk Jézussal, alázatosan, türelmesen, lépésről lépésre. A szentség nem valami kalandos erénypróba, hanem a szeretet megnyilvánulása. Épp ezért az igazi szentek nagyon emberiek és természetesek, akikben a húsvéti átváltozás és megtisztulás folytán a maga eredetiségében és szépségében mutatkozik meg az, ami emberi.

4. A hegyi beszéd üzenete

A hegyi beszéd három verséhez kapcsolódó néhány gondolattal szeretném befejezni ezt az eszmefuttatást. Ha pusztán antropológiai és morális szempontból vizsgáljuk, ezek a szentírási helyek irreálisnak, sőt botrányosnak tetszhetnek; a krisztológiai szemlélet előtt viszont megnyílnak, miként ezt az iménti meditáció során alapjaiban már végiggondoltuk.

Máté evangéliuma 5. fejezetének 38-39. és 41. szakaszáról van szó: „Hallottátok a parancsot: Szemet szemért és fogat fogért. Én pedig azt mondom nektek, ne álljatok ellent a gonosznak. Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is.” E szövegrész helyes értelmezésénél nem szabad elfelejtenünk, hogy az ószövetségi „szemet szemért, fogat fogért” elv (Kiv 21,24; Lev 24,20; Szám 19,21) korántsem a bosszúvágy szentesítése, épp ellenkezőleg: a bosszú eszméjét a jogelvűséggel kívánja felváltani. Káin fiainak máig alapelve: „Ha Káint hétszer bosszulják meg, Lámechet hetvenhétszer.” Ezzel szemben itt állítja fel az Ószövetség a megfelelés elveit: bűn és büntetés között egyensúlynak kell lennie. A jogot meg kell óvni, ám érvényesítése nem fajulhat bosszúvá.

Jézus nem utasítja el az egyenlőséget mint jogi irányelvet, de az emberi viselkedés számára új távlatokat kíván nyitni. Az elszigetelt és abszolutizált jog circulus vitiosusba, a megtorlások körforgásába fullad, amelyből végül nincs kiút. Isten velünk kialakított kapcsolatában megszakította ezt a kört. Amikor a saját dicsőségünket hajhásszuk, elfordulunk az Úrtól, s kiszolgáltatjuk magunkat a halálnak. De Isten eltekint a jogos büntetéstől, s valami újat kínál helyette: üdvözülést, megtérést, hogy igent mondjunk saját énünk igazságára. Hogy ez meg is történhessen, előttünk halad és magára veszi az átváltozás szenvedését. Krisztus keresztje valóságos beteljesülése ennek az ígéretnek. A szemet szemért és fogat fogért elvet a szeretet váltja fel, amely átváltoztatja a gonoszt. Jézus egész emberi lényében, a megtestesüléstől a keresztig ennek értelmében cselekszik. Egy erősebb és nagyobb igen által feltöri tagadásunk burkát. Ennek igazsága Krisztus keresztjében és csakis ott táruul föl és válik kinyilatkoztatássá, és a Vele való közösségben lesz saját életünk lehetősége is.

Tegyük hozzá ehhez még a 41. verset: „S ha valaki egy mérföldre kényszerít, menj vele kétannyira.” Máté evangéliumának ezek a sorai szinte szóról szóra hitelesítik a hegyi beszéd krisztológiai értelmezését, amire mi is törekedtünk. Az itt „kényszeríteni”-vel fordított görög szó (*αγγαριευσειν*) az Újszövetségben ezen kívül csak egyetlen helyen fordul elő, és pedig a szenvedéstörténetben (Mk 15,21; Mt 27,32). Ott arról van szó, hogy a katonák kényszerítik cirenei Simont: segítsen Jézusnak vinni a keresztet. A görög szó a római katonai nyelv egyik kifejezése: a római katonának azt a jogát jelentette, hogy adott esetben civileket foghattak be („kényszeríthettek”) különféle munkákra, szolgálatra.⁴⁴ Ebből az összefüggésből látható, milyen összetett mondanivalót hordoz Jézus kijelentése. Értelmezhetjük a zelóták felfogásának elutasításaként, akik mint kollaborációt helytelenítették az ellenségnek nyújtott minden szolgálatot. Mindenesetre benne rejlik az erkölcsi távlat, amit embertársaink nagyvonalú megsegítése jelent. De az idézet jelentősége elsősorban krisztológiai természetű: arra szólít fel, hogy magunk is legyünk cirenei Simonná Jézus keresztútjának bármely állomásán a történelemben. Úgy érzem (ha eltekintünk az efféle értelmezés jogosságát és határait érintő exegetikai vitáktól), itt mutatkozik meg a keresztény agapé lényege: engedjük, hogy szolgálatába állítson a szenvedő és szerető Krisztus, vegyünk vállunkra a keresztet a kisebb testvérek kedvéért, hisz Őbennük szenved. Így hordozzuk Vele együtt igenjének terhét. Csakis ebben a szolgálatban, csak ha „kétannyira” megyünk vele, vesszük észre, hogy

⁴⁴ W. Bauer: Wörterbuch zum NT. Berlin, 1958. *αγγαρευω*; E. Schweizer: Das Evangelium nach Matthäus NTD 2, Göttingen, 1981. 79. o.

az oly nehéznek és nyomasztónak látszó iga valójában a szeretet terhe, s igából szárnyakká változik. Megértjük ennek igazságát: „Az én igám édes, és az én terhem könnyű” (Mt 11,30).⁴⁵

⁴⁵ L. Szent Ágoston remek fejtegetéseit az „Egy embernek volt két fia” (a tékozló fiúról szóló példabeszéd) kezdetű prédikációjában: „Eléje sietett, a nyakába borult, vagyis a nyaka köré fonta a karját. Az apa karja nem más mint a Fiú: odaadta neki Krisztust, hogy hordozza; a súlyt, mely nem hogy nyomna, de fölemel. 'Az én igám édes, az én terhem könnyű'. Ránehezdedt a fölegyenesedőre, s a teherrel megakadályozta, hogy újból elessek. Jézus igája is ilyen, nem hogy ránk nehezdednek, hanem könnyít rajtunk... jó neked, ha őt hordozod, mert megkönnyebbülsz; ha leveted, még nagyobb súllyal nehezdedik rád... Talán egy példával meg tudom mutatni, mire is gondolok... Nézzétek a madarakat. Minden madár hordozza a szárnyát... Azt hiszed, tehernek érzi? Szárny nélkül lezuhan; minél kevésbé hordja ezt a nyűgöt, annál kevésbé röptül... Az apa azért borult a fiú nyakába, hogy felemelje, s nem, hogy megterhelje. Mert hogyan is hordozhatná az ember az Istent, ha Isten nem hordozná eleve őt.” In.: *G. Morin*: S. Augustini sermones post Maurinos reperti. Róma, 1930. S. Caillau II. 11, 256-264. o., *H. U. von Balthasar*: Augustinus. Das Antlitz der Kirche (Einsiedeln-Köln, 1942). 94. o.

Epilógus. Két szentbeszéd a hitről és a szeretetről

„Mit tegyek, hogy eljussak az örök életre?”

Szentbeszéd Lukács evangéliuma 10. fejezetének 25-37. szakaszáról

Jézus és a törvénytudó közti beszélgetés fölveti azt a mindannyiunkat érintő kérdést: Hogyan is éljek helyesen? Mit tegyek, hogy emberi életem sikeres legyen? Pénzt keresni és a hatalomhoz jutni ehhez kevés: ha mégoly gazdag is az ember, élete elfolyhat a voltaképpeni élet mellett, boldogtalanná teheti önmagát és másokat. Bírhat hatalommal, mégis többet árthat, mint amennyit használ. Hogyan lehet az emberséget megtanulni? Miben áll az?

A törvénytudó a kérdésben már megnevez egy feltételt, amelyről manapság rendszerint megfeledezzünk: hogy sikerüljön az evilági élet, mindig az *örök* élet felé kell tartanunk. Arra kell gondolnom, hogy Isten rámbízott egy feladatot, és egyszer majd számonkéri, mit kezdtem az életemmel. Ma sokan azt állítják, az örök élet tudata meggátolja az embert, hogy helyesen éljen ezen a világon. Ám épp az ellenkezője igaz: ha az isteni mércét, az örökkévalóság mércéjét szem elől tévesztjük, valóban csak az egoizmus marad. Akkor ebből az életből mindenki annyit próbál kicsikarni magának, amennyit csak tud. A többi embert boldogsága ellenségének tekinti, mert azzal fenyegetik, hogy megkaparintanak tőle valamit; az életet az irigység és a mohóság uralja, és ez megmérgezi a világot. Ha ellenben úgy rendezzük be életünket, hogy megállhassunk Isten színe előtt, akkor mások előtt is felragyogtathatjuk Isten jóságát. Az első szempont tehát: ne magadért élj; élj Isten színe előtt; élj úgy, hogy letekinthessen rád, és az örökkévalóságban majd szentjei társaságában lehess.

A törvénytudó kérdésében valójában tehát már a válasz is benne foglaltatik. Az igaz élet útja a következő: „Szeresd Uradat, Istenedet, teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes erődből és teljes elmédből, felebarátodat pedig, mint saját magadat” (10,27) Az első tehát Isten jelenléte. Ha Istent kirekesztjük, csak az ellentmondások maradnak. Vagyis nemcsak elvben kell hinnünk Isten létezésében; életünk legvalóságosabb tényezőjének kell tekintenünk. Ahogyan az Írás is mondja, életünk valamennyi rétegébe be kell hatolnia, s azt ki kell töltenie: tudjon róla a szív és hagyja, hogy megérintse; a lélek, az akaraterő, és minden elhatározás, gondolat. Mindenütt legyen jelen, és a vele való elemi kapcsolatot a szeretet teremtsen meg.

Ez olykor nem is olyan könnyű. Vannak emberek, akiket többféle betegség és fogyatékoság sújt. Másoknak meg a szegénység nehezíti meg az életét. Megint mások épp azokat veszítik el, akiknek szeretetétől egész életük függ. És még hányfajta szerencsétlenség létezik! Fennáll tehát annak a veszélye, hogy az ember elkeseredik, és azt mondja: Isten nem lehet olyan nagyon jó, különben nem bánna így velem. Ha szeretne, másként teremtett volna meg, más tulajdonságokat, más életkörülményeket adott volna.

Az efféle háborgás nagyon is érthető – olykor úgyszólván lehetetlen egyetérteni Istennel. Ám aki a lázadók közé áll, megmérgezi az életét. A „nem” kimondásának mérge, az Isten és a világ ellen táplált harag belülről emészti fel. Isten viszont megkívánja, hogy bizonyos mértékig előlegezzük meg neki a bizalmat. Azt mondja: tudom, most nem értesz meg. Mégis bízz bennem; hidd el, hogy jó vagyok, és merj ebből a bizalomból élni. Akkor majd észreveszed, hogy szenvedéseid mögött, életed nehézségei mögött szeretet rejlik. Akkor felismered, hogy épp így tettem jót veled. Sok nagy ember és szent példája mutatja, hogy vállalva ezt a bizalmat, a legnagyobb sötétség közepette találta meg az igaz boldogságot – maga és mások számára.

A boldog élethez tehát hozzátartozik az Istennel való belső egyetértés. Minden egyéb viszony csak akkor lehet helyes, ha létezik ez az elemi kapcsolat. Ezért lényeges, hogy fiatakorunktól kezdve egy életen át begyakoroljuk az együttgondolkodást, együttérzést, együttakarást Istennel, hogy mindez szeretetté váljon, a szeretet pedig életünk alapkövévé. Ha így cselekszünk, akkor a felebaráti szeretet a legtermészetesebb lesz számunkra. Ha ugyanis életem alapja a szeretet, akkor felebarátom iránt, akivel Isten összehozott, megint csak ugyanazt az igent, bizalmat, egyetértést és szeretetet érezhetem.

A felebaráti szeretet leírására a Szentírás egy igen bölcs és mélyértelmű fordulatot használ: „Úgy szeresd, mint önmagadat”. Nem valamiféle kalandos és hamis hősiességet vár el. Nem mondja: tagadd meg önmagad, és csakis másokért élj; tartsd kevesebbre magadat, stb. Nem, a Szentírás azt mondja: mint önmagadat. Nem többet és nem kevesebbet. A magával elégedetlen ember nem lesz igazán jó a másikkal szemben. Aki magát nem fogadja el, a másikon is megbotránkozik. A valódi szeretet igazságos: úgy irányít, hogy önmagunkat mint Krisztus testének egyik tagját szeressük. Magunkat éppúgy, ahogyan másokat; meg kell szabadulnunk attól a hamis, velünk született szemlélettől, hogy az egész világ körülöttünk forog.

A hitben midnyájunknak egyfajta kopernikuszi fordulatot kell megélnünk. Kopernikusz fedezte föl, hogy nem a Nap kering a Föld körül, hanem a Föld és a többi bolygó a Nap körül. Eleinte mindannyian kicsiny Földnek hisszük magunkat, s minden Napnak körülöttünk kell forognia. A szeretet megtanít rá, hogy eloszlassuk ezt a tévedést, és testvériesen minden embertársunkkal együtt belépünk a szeretet körtáncába, amely egyetlen pont, Isten körül mozog. Csak akkor lehetséges ez a „szeresd mint önmagadat”, ha létezik Isten, ha Ő az életem középpontja. Ha valóban létezik Isten, ha életem központja lett, akkor eljuthatok a szeretet e belső szabadságához.

Az Evangélium törvénytudója elméletben mindezzel tisztában volt. Miért kérdezi hát az Urat? Az Evangélium azt mondja, hogy próbára akarta tenni, vagyis alighanem zavarba akarta hozni. A második kérdése viszont elárulja, hogy lelke mélyén nem volt igazán elégedett azzal, ahogyan az ő életében elmélet és gyakorlat viszonyult egymáshoz. Jézus korában ugyanis heves vita folyt a felebaráti szeretet helyes gyakorlásáról. Az ember nyilván szaván akarta fogni Jézust, hogy csökkentse sokak iránta táplált rokonszenvét. Erre ment ki a játék, hiszen az elvi válaszok amúgy sem lehettek kétségesek. Példabeszédében Jézus kora Izraelének ismert vitájára válaszol.

Ott volt mindenek előtt az Isten országáért fellépő militáns harcosok, a szikáriusok csoportja, akik a galileai Júdás körül gyülekeztek. Olyan gerillák voltak, akik Isten országát kisebb fegyveres harcokkal igyekeztek létrehozni. Nem kizárt, hogy a rablók, akik azt a férfit a Jeruzsálem és Jerikó közti úton kifosztották, efféle szikáriusok voltak. Számukra az erőszak a szeretet eszköze volt az eljövendő birodalom megalapítása érdekében. Voltak aztán vallási fanatikusok, a zelóták, ők minden eszközzel – akár erőszak árán is – szorgalmazták a tiszta vallás helyreállítását. Ezeknek a csoportoknak közös vonása, hogy a szeretetet teljes egészében beleépítették a rendszerükbe. A szeretet szerintük nem más, mint addig változtatni a világon, amíg Isten országa nem lesz belőle. Szívükben ezt a célt melengetve esetleg leüthettek másokat, vagy legalábbis elmehettek mellettük, otthagyhatták őket. A szamaritánusnak nincsenek elméletei. Neki a szíve mondja meg, mi a szeretet: itt és most segíteni a rászorulóknak, ahogyan csak tudok. Úgy tenni vele, mintha magammal tenném. Szeretni mint önmagammat.

Így hát Jézus az elméletek vitájára igen gyakorlatias választ ad: a felebaráti szeretet legyen valóban a hozzánk legközelebb állók iránti szeretet. Lényege éppen az, hogy a jóságot nem a jövőbe tolom, hanem a közvetlen közelben gyakorlom, teszem a tőlem telhetőt. Sem az erőszak, sem a közömbösség nem lehet a szeretet eszköze. A szeretetben nem lakozhat félelem: a pap és a levita elméletektől függetlenül talán egyszerűen csak félt, hogy ugyanez

vele is megtörténhet, ezért amilyen gyorsan csak lehet, elhagyta ezt a kísérteties vidéket. A példabeszéd arra tanít, hogy nem a nagy elméletek mentenek meg minket, hanem a közeledésre való bátorság, a szív szavát, az Isten szavát követő alázat.

A példabeszéd erre céloz: tartsuk éberem szívünket, hogy meglássuk, hol szorulnak rá a szeretetünkre. Gyakran csak beszélünk a felebaráti szeretetről, közben meg nemegyszer „marjuk és rágjuk egymást” (Gal 5,15). Folyton a szeretetről vitázunk, s közben képtelenek lettünk a közelünkben történetek és a hozzánk legközelebb állók szükségleteinek érzékelésére. Kérjük az Urat, ébressze fel szívünket, hogy újra lásson. Mert csak így érthetjük meg, mit jelent: „szerezd felebarátodat”.

A tisztánlátás és a helyes út

Szentbeszéd Szent Henrik császár ünnepén

Az egyház ma Szent Henrik ünnepét üli, aki 1002-1024-ig a középkori Szent Birodalom császára, s ily módon kora Európájának leghatalmasabb embere volt. Szentté avatták, mert hatalmával az igaz és jó ügy szolgálatában állt; mert felismerte: a hatalom a szolgálat kötelessége. Ezért tisztelhetjük, ám mint példakép, akitől tanulhatnánk, aligha jöhet szóba, oly áthidalhatatlannak látszik az ő élete és a miénk közti különbség. Számunkra nagy általánosságban nem az a kérdés, hogyan bánjunk helyesen a hatalommal, hanem hogy mit kezdünk a tehetetlenségünkkel. És ha Henriknek azért kellett küzdenie, hogy el ne vakítsa a gazdagság, a világ keresztényeinek többsége szegénységében arra kénytelen ügyelni, hogyan tarthatná nyitva szemét Istenre.

Következésképpen eleinte úgy látszik, mintha ez a szent igencsak távol állna tőlünk. Mégis a mai napra szóló könyörgés olyan útnak mondja az életét, amely mindnyájunkat érint. A kiinduló pontok persze különbözőek, ám az irány végtére ugyanaz. Az imádság a külső események bőségéből úgyszólván kibontja a belső vezérfonalat, s ily módon mutatja valamennyiünknek az utat. Próbáljunk meg lépésről lépésre haladva megérteni valamit intelmeiből.

Az imádság elsősorban arról szól, hogy Szent Henrik bőségesen részesedett a kegyelemből. Amije csak volt, de személye is, több mint ő maga – mindez a kegyelem ajándéka volt, de egyben felelősség is Isten és embertársai előtt. Bár életünk szerkezete egészen más, mindez ránk is érvényes: minden lényeges dolgot ajándékba kaptunk anélkül, hogy tettünk volna valamit érte. Az életem nem magamtól kaptam; nem tőlem függött, hogy voltak emberek, akik bevezettek az életbe, akik révén megtapasztalhattam a szeretetet, akik hitet ajándékoztak nekem és szemeim felnyitották Istenre – ez mind kegyelem. Semmit sem tehetnénk, ha előzőleg nem kaptunk volna ajándékot.

De nyomban több kérdés is felmerül bennünk: igazságosan osztja el Isten az ajándékait? Miért ad az egyiknek olyan sokat, a másiknak meg olyan keveset? Miért kell az egyiknek úgy megnehezíteni a dolgát, míg a másik szinte ingyen kap mindent? Nem kerülünk közelebb az igazsághoz, ha beleássuk magunkat ezekbe a kérdésekbe. Nem tudjuk, mi megy végbe a másik szívében; a valóság egészének csak parányi szeleteit ismerjük, és nagy meggondolatlanságra vall, ha így próbáljuk megítélni a világ egészét. Honnan is tudhatnánk például, hogy a hatalom boldogságot jelentett-e Henrik császárnak? Nem lehet, hogy roppant teherként nehezedett rá a kényszerű döntések közepette? Sejthetjük azonban, milyen mélységesen gyötörte a gyermektelenség, a történésektől pedig tudjuk, hogy hosszú éveken át rettenetes fájdalmak kínozták. Így hát neki is meg kellett tanulnia, hogy Isten kegyelme sokszor sötétben marad, a szenvedésben viszont kegyelem rejlik.

Különös dolog a kegyelem: képtelenség megszámolni mint a pénzt, felmérni mint valami vagyont. Az élet és a szenvedés, az Istennel folytatott beszélgetés során fokozatosan kell ráismernünk. Isten mindig kegyelemmel közeledik hozzánk, és nyitott szívvel nem nehéz a minden létezőben jelenlévő szépet és jót igazán a kegyelem, az isteni jóság fénysugaraként fölismernünk. S ha ezt tesszük, és már megismertük Istent az ő jóságában, megtanulhatunk a sötét utakon is bízni abban, hogy kegyelme továbbra is előttünk jár, és jóindulattal van irántunk. Henrik arra ösztönözhet, hogy figyeljünk a kegyelemre, a jóra, és bízunk Istenben akkor is, ha nem értjük.

Az imádság következő mondata arról szól, hogy Isten a földi gondoktól a magasabb dolgok felé emelte Henriket. Aki ezt imádkozza, annak egyfajta csodával érhet fel az a tény,

hogy ez az egész birodalom irányításával elfoglalt ember észreveszi: fölötte is áll valaki, és van ereje fölegyenesedni és föltekinteni rá.

Mi talán másképp vagyunk ezzel? Nem tulajdonítunk-e akkora jelentőséget a mindennapi élet gondjainak, hogy a végén ki se látunk belőlük? Ott van a magunk és hozzátartozóink eltartása, a hivatás, a munka; aztán az egész társadalom megjavítása iránti felelősség, hogy vége szakadjon az igazságtalanságnak, hogy mindenki békében és szabadon jusson hozzá a betevő falathoz. Vajon nem elég fontos mindez már önmagában is, hogy mellette minden más eltörpüljön? Hát nem ez a legfontosabb? Egyre többen vélik úgy, hogy a vallás időpocsékolás, és az emberért csak a társadalmi megmozdulások képesek valamit tenni.

Ma is egy kisebb csodára van szükség ahhoz, hogy fölegyenesedjünk és föltekintsünk az égre. Hála Istennek ilyen csoda még történik. Püspök barátom mesélte: egy szovjetunióbeli látogatása során azt hallotta, hogy Oroszország 25%-a hívő és 13%-a ateista; a maradék, vagyis a többség „istenkereső” – újra belülről tapasztalja meg, hogy van egy magasabb lényeg, még ha nem ismeri is. A földi dolgok csak akkor virágzanak, ha nem feledjük Istent. Nem mondhatunk le az embert kitüntető egyenes gerincről. Ne csak a földet nézzük! Föl kell egyenesednünk, csak akkor élünk helyesen. Keressük a magasabbrendűt, és segítsünk azoknak, akik igyekeznek fölegyenesedni, hogy meglássák azt az igaz fényt, amely nélkül a világot sötétség borítaná.

Végezetül a szent életét tükröző mindkét kijelentés egy kérdésbe torkollik. Ajándékozzon meg minket is Isten azzal, ami *neki* megadatott, hogy a világi dolgok állandó változása közben tiszta lelkiállattal menjünk, sőt siessünk Hozzá. Itt három tényezőt kell figyelembe venni. Az első a földi dolgok sokrétűsége. Reggeltől estig el vagyunk foglalva mindennapi gondjaink megoldásával, kötelességeink teljesítésével. Annyira telítődik vele elménk és szívünk, hogy még álmunkban is üldöznek. Aztán itt van a ránkzúduló információáradat; szüntelenül képekkel bombáznak bennünket, a világ rengeteg véleményét és gondolatot kényszerít ránk. Az imádság két tényezőt állít szembe e nyomasztó sokféleséggel: a tiszta tekintetet és a céltudatos haladást. Egyik sem könnyű. Ki képes átlátni a tapasztalatok és képek, az ideológiák és uralkodó vélemények tömegét? Remélheti ma még valaki, hogy a tudás és a különböző szakterületek ellentmondásainak egyre növekvő tengerében felismeri a helyes utat? Ebben csak Isten segíthet, s ez a kérés egyben minden továbbinak az alapja. Csak Isten biztosíthatja a tisztánlátást; csak ő szabadíthat meg a szkepszis vigasztalanságától, és ajándékozhat meg azzal, hogy a zűrzavaron túl meglássuk az igazságot. A tisztánlátás azonos a hittel, amely a világ dolgainak homályában megmutatja a döntő és lényeges mozzanatokat. A hit megőrzése, a helyes irány ismerete ma is, mint mindenkor, vagy talán ma még inkább: kegyelem, amiért imádkoznunk kell.

A második kérés az elsőből adódik: törekedhessünk céltudatosan Isten felé. A hit meddővé válik, ha nem éljük meg. Előfordulhat, hogy valaki felismeri a hit igazságát, ám halogatja, hogy annak megfelelően éljen. De így hamar eljátszhatja a hitét. A hitet nem lehet halogatni. Mindig esedékes. Éppen ezért mondja az imádság, hogy „siessünk Istenhez”. „Semmi se előbbrevaló Isten művénél” – Szent Benedek így fogalmazza meg regulájában a hit elsődlegességét. A mindennapok nyomasztó gondjától sújtott embernek nem könnyű ezt elfogadnia.

A tántoríthatatlan, gyors, erőteljes lépésekért, a cél felé tartó lépésekért is imádkozni kell. Ha nekünk kellett volna imát írunk, bizonytalán más kívánságokat foglaltunk volna bele: sikerüljön ez vagy az, a fenyegető baj kerüljön el stb. Alighanem magának Szent Henriknek is eszébe juthattak másfajta kérések: hozzon helyes döntést ebben és ebben az ügyben, sikerüljön itt leküzdenie az ellenállást, amott meg sikeresen végrehajtania egy tervet stb. Ezek az óhajok jogosak: vigyük is bizvást Isten elé. „A világ változó dolgai” közül valók. Közünk van hozzájuk; csak hogy nem ezek az egyedüli és végső dolgok. Nem ejthetnek oly mértékben

rabul, hogy elveszítsük tisztánlátásunkat, a mindannyiunkat egyesítő igazság ismeretét, szilárd célunkat, Istent.

Ekképpen idézi emlékezetünkbe életünk lényegét a Szent Henrikről szóló imádság. Felszólít, hogy ne süppedjünk bele saját dolgainkba, hanem lássuk a célt, s ugyanakkor szolgáljunk másokat. Mert mindenki, aki látja és teszi az igazságot, a másikat, az egészet segíti. Minden másnak ugyanis a feltétele, a legfontosabb és legszükségesebb, hogy lássuk Istent a világban, s a világ töretlenül az Ő irányába haladjon. Ezért imádkozzunk. Amen.