

Szabó Ferenc
Két végtelen között

Pascaltól Teilhard de Chardenig
Naplójegyzetek és tanulmányok

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

Szabó Ferenc
Két végtelen között

Pascaltól Teilhard de Chardenig
Naplójegyzetek és tanulmányok

Lektorálta:
Nemeshegyi Péter S.J.
Gyorgyovich Miklós

A borító tervét
Szokoly György római grafikus
készítette

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1999-ban jelent meg a Korda Kiadó és a Távlatok Szerkesztősége gondozásában, az ISBN 963 9097 52 7 azonosítóval. Az elektronikus változat a Jézus Társasága magyarországi tartományfőnökének az engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Jézus Társasága Magyarországi Tartományáé.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Előszó.....	5
Két kiáltás között – Naplójegyzetek	6
Bevezető.....	7
Halál Velencében	9
Auguste Valensin	14
Múlt és jövő között	18
Pascal és Teilhard	22
Hit – halál – Isten.....	28
Negyven év után (1958–1998).....	31
A kezdet és a vég – Iszkaszentgyörgy, lelkigyakorlat	35
II. Két végtelen között – Pascaltól Teilhard de Chardin-ig	38
Egzisztencializmus és perszonalizmus	38
Az emberi dráma – egzisztencialista szemmel	42
Főbb témakörök	43
1. A filozófiai ébredés.....	43
2. Az emberi lét drámai, tragikus értelmezése	43
3. A személyes megtérés és az elkötelezettség	45
4. Együtt-létezés másokkal	46
Blaise Pascal (1623–1662).....	48
1. A modern kor hajnalán.....	48
2. Szorongás és reménység között	50
3. Pascal tüzes éjszakája	53
4. A Gondolatok: egy apológia terve	58
Sören Kierkegaard (1813–1855).....	64
1. Apjához való viszonya	64
2. A nőhöz (Reginához) való viszonya	64
3. Büntudat.....	65
4. A tendenciák kettőssége.....	65
Martin Heidegger (1889–1976)	69
Jean-Paul Sartre (1905–1980).....	71
1. Sartre ateizmusa	71
2. Remény vagy kétségbeesés.....	73
Gabriel Marcel (1889–1973).....	83
Maurice Blondel (1861–1949).....	93
Emmanuel Mounier (1905–1950).....	99
1. Életútja	99
2. Perszonalizmus	101
3. Lelkiség – hősiesség	102
Henri Bergson (1859–1941)	105
1. A tudattények elemzésétől a misztikusokig.....	105
2. Bergson istentana és hite.....	109
Dienes Valéria (1879–1978).....	115
Teilhard de Chardin (1881–1955).....	122
1. Pascal, Teilhard és a II. vatikáni zsinat.....	123

2. Teilhard általánosított evolucionizmusa	125
3. A fejlődő világegyetem és az egyetemes Krisztus.....	128
4. Az emberi erőfeszítés megszentelése.....	130
Prohászka Ottokár (1858–1927)	133
I. Prohászka tegnap és ma.....	133
II. Prohászka – a II. vatikáni zsinat előfutára.....	134
III. Prohászka és a modernizmus	136
Prohászka és Teilhard	141
1. Két végtelen között (<i>Pascal nyomdokain</i>)	141
2. Halhatatlanság.....	142
3. Emberi fejlődés és krisztogenezis	143
4. Természet és természetfölötti	145
5. Prohászka és Teilhard misztikája.....	149
Pascaltól Teilhard de Chardin-ig (Átmenet a posztmodernbe).....	152
III. Újabb tanulmányok	157
Francia írók és gondolkodók.....	157
Teremtő látomás a művészetben és a költészetben.....	157
Jel, kép, valóság – Yves Bonnefoy portréjához.....	160
Jóság. Száz évvel Paul Verlaine halála után	165
A Kis Herceg bölcsessége.....	169
Mária misztériuma Péguy és Claudel költészetében.....	174
Julien Green halálára (1900–1998).....	181
Magyar költők.....	184
József Attila hívó hitetlensége	184
Rónay György (1913–1978)	187
Kétségbeesés és remény között – A történelem vége Madáchnál és az ezredvégen	200
Puszta Sándorra emlékezve.....	207
Teológia: a kezdet és a vég körül.....	210
Szent Pál Athénben. Az areopaguszi beszéd (ApCsel 17,16–34).....	210
Krisztus feltámadásának legősibb tanúsítása (1Kor 15,1–11)	216
Teremtés és fejlődés.....	223
Földi és égi szerelem.....	228
„Nem halok meg...” – Halál, halhatatlanság, feltámadás.....	239
Olvasónapló	246
Kedvenc könyve(i)m.....	246
Ionesco naplójegyzetei.....	250
Camus lázadása.....	252
Mitterrand – szemközt a halállal.....	254
Halálom óráján – Jean Guilton filozófiai végrendelete	256
„Tükörben, homályosan...” (Utószó helyett)	261

Előszó

Az elmúlt években több interjút adtam lapoknak, rádióknak, televízióknak. Ezekből néhányat közöltem 1997-es *Láng az őszutóban* című kötetemben. Most, november elején az MTV-ben került műsorra a rólam készült portréfilm: *Két kiáltás között* címmel. A filmet nézve arra gondoltam, hogy az ilyen összeállítás inkább csak életem, apostoli (rádiós és írói) tevékenységem keretét vázolja, bár itt-ott személyes vallomást is hallhatott a közönség, főleg a színészek által felolvasott verseimben.

Mostani könyvemben főleg az első rész naplójegyzetei ilyen személyes vallomások arról, hogy mit és hogyan hiszek ma. Korábbi köteteimben párbeszédet folytattam a hitről-hitetlenségről mai gondolkodókkal és írókkal; többnek az életművével foglalkoztam, esszéket írtam róluk. Ezeket felhasználtam előadásaimban, főiskolai-egyetemi szellemtörténeti sorozataimban: *Pascaltól Teilhard de Chardin*-ig egzisztencialista, perszonalista filozófusok életútját és eszmélődéseit vázoltam. Néhány „mesterem” portréját bronzérmén megmintázta Miletics Katalin, akinek itt is köszönetet mondok azért, hogy az érmek fotóit átvehettem. *Szokoly György* római grafikus barátom a borítóra is rátette ezeket az éremfotókat. Végül könyvem harmadik részében újabb (folyóiratokban vagy gyűjtőkötetekben már megjelent) esszéket közlök, amelyek így vagy úgy a központi problematikát világítják meg, illusztrálják: francia és magyar írók/költők, teológiai reflexiók a kezdet és a vég (teremtés/fejlődés – halál/feltámadás) témaköreiből, valamint néhány újabb olvasónapló.

Utószó helyett *A rejtett Isten útjain* című kötetem (1980) első tanulmányát vettem át („Tükörben, homályosan”), mert ez jól kifejezi ma is hitem lényegét.

Hálás köszönetet mondok mindazoknak, akik valamilyen módon a kötet megjelenetésében segítségemre voltak.

Budapest, 1998. Advent első vasárnapján

Szabó Ferenc SJ

Két kiáltás között – Naplójegyzetek

*„Nem halok meg, hanem
belépek az életbe.”*

(Lisieux-i Szent Teréz)

Két kiáltás között

Két kiáltás között
reszket a röpke emberi lét
egy-egy sikoly a kezdet és a vég.

Első kiáltásom-sírásom
anyám gyengéd gügyögése csitította.
Amikor méhéből véresen kiszakadtam
s rémülten szétnéztem a világban
nem a Véletlen és a Szükségszerűség
végzet-játéka vetett ki a fényre
hanem gyengéd atyai Kéz
formált a fejlődés során
s fektetett anyám ölébe.

Ki lesz velem a végső kiáltásnál?

Isten öröktől tenyerére rajzolt engem
nem hagyhat magamra
mikor a végső esten
kiszakadok az idő méhéből!
Az új születésnél
mikor a végső sóhajban
végleg kimondom önmagam
két gyengéd arc hajol reám,
Istenem s anyám

(1992)

Bevezető

Korunk szellemi helyzetét elemezve Jean-François Six francia pap, aki a Nem Hívők Titkárságának konzultora is volt, megállapítja: a régebbi „harcos ateizmus” eltűnt, a prométeuszi lázadásnak vége. Az emberek ma inkább szkeptikusok. De a magabiztos – néha fanatikus – hívő magatartást is meg kell kérdőjeleznünk éppen az igazi hit nevében. A hit világosság is, de homály is; hanem a nappal világosságát nyújtja. Az éjszakában virrasztók hite nem lehet „diadalmas”, hanem tapogatózó, sebezhető, alázatos. „A hit hívás; a hit mindenekelőtt a szeretet rendjéhez tartozik. Bizalom abban, aki beléd vetette bizalmát – és mindig elsőnek szeret. Továbbá a hit kérdés: miért is szeret Ő? Miért szereti az emberiséget? Miért szereti az embereket, és köztük engem? Miért az Ő, ami: Szeretet?” (Six, *L'incroyance et la foi ne sont pas ce qu'on croit* = A hitetlenség és a hit nem az, aminek hiszik. Párizs 1979, 7–8. old.)

Ezekre a miértekre kerestem választ újabb naplójegyzeteimben. Világos, hogy a hit természetfeletti ajándék, amint azt Pascal a szeretetről megfigyelte. Ahogy az igazi szeretet egyetlen aktusát lehetetlen a testből és a szellemből kicsihozni, ugyanúgy a hit is más rendből való: Isten Lelkének ingyenes ajándéka.

Ugyancsak Six írja (uo. 85–86.): „A hit és a hitetlenség nem egy formulában fejeződik ki, hanem a szívben. Szent János szerint a nem hívés alapján véve a Lélek elleni bűn. Sokkal inkább abban nyilvánul meg, hogy az ember birtokába akarja venni Istent, semmint abban, hogy elutasítja Istent vagy ateistának mondja magát. Mert annál, aki ateistának vagy agnosztikusnak vallja magát, meglehet egy bizonyos becsületesség, hogy elismerje Littrével: 'az ember számára Isten olyan óceán, amely számára nincs se bárkánk, se vitorlánk'. Az ateista elég gyakran olyan ember, aki hallatlan, öntelt, sőt esztelen dolognak tartja azt a meggyőződést, hogy valaki birtokolja az *Igazságot*, biztosan tudja, hányadán áll Isten kérdésében. Ilyen szempontból sokan vannak olyan keresztények, akik valójában deisták: számukra Isten evidens, minthogy magától értetődik; szemükben a hívés természetes az ember számára. Ezek a keresztények azt állítják, hogy az ember természetszerűen hívő (gyakran maguk bebiztosítására teszik ezt), és mintegy léte spontán mozdulatával afelé fordul, aki az eget és a földet teremtette. De mit jelent ez az odafordulás az önmagunkon túlra, a földön túlra, a történelmen túlra?”

Számolnunk kell a képrombolókkal, a gyanú mestereivel (Ricoeur Marxot, Nietzschét és Freudot nevezi a hit gyanúsítóinak): egy bizonyos túlvilág, „hátsó világ” illúzióink vetülete; vagy valamiféle felsőbb emelet helytelenül jelölné a természetfelettit, amely másik létrendből való: nem ehhez a világhoz hozzáadandó, nem járulék: egészen más, az embert lényege fölé emeli, az isteni természetben részesíti, mert a hittel a húsvéti misztériumban részesedünk. (Vö. *Gaudium et spes*, 22)

A jezsuita rend 1996-os 34. általános rendgyűlése küldetésünk különböző szempontjaival foglalkozott. A „Küldetésünk és a kritikus posztmodern kultúra” című részben (104–105. pontok) az előbb jelzett problematikára történik utalás: A szekularizált világban és kultúrában „az evangélium és a modern, illetve posztmodern kultúra közötti mezsgye keresztülvonul mindegyikünk szívében.

Minden jezsuita elsősorban önmagában találja magát szemben a hitetlenségre való indítással. Csak akkor leszünk képesek másoknak Isten valóságáról beszélni, ha foglalkozunk ezzel a bennünk levő dimenzióval. [...] Csak ha a saját Isten-élményünket és Isten-felfogásunkat értelmesen tudjuk megfogalmazni, mondhatunk korunk agnosztikusainak olyasmit, ami értelmesnek tűnik. – Ebben a szolgálatunkban nem szabad figyelmen kívül hagynunk a keresztény misztikus hagyományt, amely sokszor beszél az emberi fogalmakat

meghaladó szótlán és képek nélküli Isten-élményről: „*Si comprehendis, non est Deus*, ha megértetted, nem Isten” – mondja Ágoston. (PL 38, 663)

Az itt jelzett gondolatok gyakran visszatérnek naplójegyzeteimben, valamint régebbi és újabb tanulmányaimban, amelyekben párbeszédet folytatok korunk keresőivel, hívőkkel és hitetlenekkel. A kedves olvasót is arra hívom, hogy kapcsolódjék be ebbe a párbeszédbe.

Halál Velencében

*Velence–Caorle–Róma
1998. július 10–19.*

Ismét itt vagyok Rómában, hogy helyettesítsek a Vatikáni Rádiónál. Jó visszatérni minden nyáron oda, ahol negyed századot dolgoztam. Alkotó éveimet itt töltöttem. Talán lesz idő tervezett könyvem (*Két végtelen között*) írására is.

Rómába jövet másfél napot töltöttem Velencében, majd pedig az Adria parti Caorléban, a milánói jezsuiták nyaralójában. Velem volt sógorom, H. Pityu, akivel sokat morfondíroztunk életről-halálról, emlegetve a „még hátralévő kis időt” ...

Velencében (július 10/11) megszállt a mulandóság érzése, a „hiúságok hiúsága” hangulata. Amikor a vaporettről néztem a régi szép palotákat, amelyeknek alapját a lagúnák bűzös vize mállasztja, amikor a Fondamenta Nuove parton (itt a jezsuiták házában szálltunk meg) az örök csobogást hallgattam, vagy Murano felé tartva elhúztunk a temető mellett, újra az elmúlásra gondoltam. Ugyanígy a Szent Márk téren is, szemlélve az ékszer-bazilikát, Babits verse jutott eszembe, a „vízi város”-ra vonatkozó sorok az *Esti kérdésben*:

„...csupa szépség közt s gyönyörben járván
mégis csak arra fogsz gondolni gyáván:
ez a sok szépség mind mire való?...”

Amikor a téren átvágtunk a turisták tömegén és a galambsereg között, a pazar kávéházak zenekarai játszottak. Néhány híres író megfordult itt a Quadrióban vagy a Florianban: Thomas Mann, Stendhal, Goethe, Hemingway ... Vivaldi is eszembe jutott, meg az élvhajász Casanova. Fellini filmjéből „tornamutatványai” ötlöttek fel bennem.

„Halál Velencében”. Most nem Thomas Mann novellája és Visconti filmje jeleneteire gondoltam, hanem arra, hogy – meghalok! Igen, meghal az ember Velencében is; mint Rómában és Párizsban, Budapesten vagy Pekingben... Velence a gondolázó nászutasok városa.

Velence a pusztuló város. *Erosz és Thanatosz*. Mindig ez a kettős téma!

„... miért az emlékek, miért a multak?
miért a lámpák és miért a holdak?
miért a végét nem lelő idő?
vagy vedd példának a piciny fűszálat
miért nő a fű, hogyha majd leszárad?
miért szárad le, hogyha újra nő?”

Jónéhányszor már jártam Velencében, ismerem nevezetességeit. A Szent Márk-bazilika kétségtelenül legszebb ékszere. Stendhal szerint ez az első mecset, amellyel az ember Kelet felé utazva találkozik. Jártam a Serenissima palotájában, a Sóhajok hídján, a börtönben, a templomokban, múzeumokban... Most mindez nem érdekelt. A gondolán suhanó szerelmesek is az elmúlásra emlékeztettek. Eszembe jut a „Velencei névtelen” című film, amely 1983-ban megihletett. Most nem emel fel az öröklét felé a zene sem, semmi sem ad szárnyat, mint akkor valami megsejtett szerelem... Ide írom a verset, amely a *Teljes évszak* című kötetemben jelent meg:

Velencei névtelen
(Egy filmvetítés után)

Az oboa mély férfijajgatása magával ragadja
a hegedű könnyű asszonysíralmát
fojt a keserűség foszlik a hűség
amíg a sós víz csapdossa a lagúnák
pusztuló köveit mint szövetben a rák
bennük is szövi már fondor terveit a kór
ködszárnyon száll a halál Velence felett –

De fenn már nyílnak a boldog egek
a „Névtelen” zenéje szárnyal
átíveli a szorongás felnyúló falát
sajgó szépség sejtett szerelem
emlék és remény olvad a zenébe
mely feltör lobogva keser-édesen
s az idő elől elrejtőzik öröklétbe.

Most nem emel fel sem emlék, sem sejtetem! El innen! Négy napot akartunk itt tölteni, de nem akarok maradni. Telefonálok Caorléba: hátha mégis van hely. Van!

De most Caorléban is „zaklatott” a tenger; nem olyan csendes és kék az Adria, mint az előző években. Hogy élveztem a csendes estéket a tengerparton sétálva, hallgatva az örökös morajlást! És milyen igéző volt a „mohamedán” Hold is. Pár éve született ez a kis versem itt Caorléban:

Az Adria felett
augusztusi hold ragyog

ezeregyéj virága
körülzsongják táncos méhek
csöppnyi csillagok.

Pityuval többször az elmúlásról beszélgetünk. Vajon hány évünk van még hátra? Ki tudja? Mennyi rokon, ismerős „megelőzött” már bennünket... Csak egyszer élünk! Egy villanás az életünk két sötétség között. A gondolat foszforeszkál, villámlik, tiltakozik, lázad:

„Ha öröklétre születünk
Miért halunk meg hiába...”

Persze, a hívő Pilinszky sem gondolta, hogy hiába éltünk és hiába halunk meg; nem értett egyet azzal, amit Sartre *A lét és a semmi* végén kijelentett: „Abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk!” Ha erőt is vesz rajtam az abszurd érzése (főleg temetésen), ezen túllendít a hit, – az örök élet hite. De ugyanakkor mindig megmarad a bizonyosság fényes pontja körül a kétely „aurája” – vagy sötét réme: hátha megsemmisülünk...

Erről beszéltem húsvét hetében Siófokon (a Pax Romana kongresszuson) Heller Ágnessel, akit filozófiájáról és hitéről faggattam; közben magam is vallottam. Most Kierkegaard-ra esküszik; meg talán a fiatal Lukácsra. Azt mondja (közben már pertut ittunk): „Hogy-hogy, te jezsuita, félsz a haláltól?” – „Nem félek, szorongok” – ez más. A bizonytalanul biztos előtt szorong az ember, ahogy éppen Kierkegaard magyarázta,

megkülönböztetve a meghatározott tárgyra irányuló félelmet a szorongástól. A lélek kész lehet, de a test erőtlen. Krisztus is szorongott a Getszemáni-kertben.

Végül is a halálnak nem lenne szabad léteznie! Nagyon homályos igazában a teológiában a bűn és a halál kapcsolata; – az áteredő bűn kérdése a legbonyolultabb. De a személyes bűn – a szeretet hiánya? Már pár évvel ezelőtt leírtam valahol naplómbe, hogy bizonyára azért szorongok annyira a halál gondolatára, mivel nem tudok szeretni, nem tudok kilépni kis önző világomból, nem tudom odaadni az életet.

Mindezt már nem Hellerrel beszéltem meg, most ötlök fel bennem, július 19-én, vasárnap délután a Vatikáni Rádióban, amikor ezeket a jegyzeteket leírom.

Igen, Jézus megadja a kulcsot: „Senki sem veszi el életemet, én magam adom oda – szabadon!” Tehát igazában a legszebb halál – a meghalás legszebb tette: a vértanú-halál. Ég és föld a különbség az öngyilkosság és a vértanúság között. Az öngyilkos (aki – Camus szerint – azért oltja ki életét, mert nem találja annak értelmét) elveszi életét, kioltja azt; a vértanú elveszti-odaadja szeretetből, feláldozza azt. A teljes odaadásban – Jézus halálában – már ott van a feltámadás csírája! „Felmagasztalása”: kereszt és feltámadás!

Az is lényeges, hogy ne tulajdonítsak oly nagy fontosságot magamnak, lételemnek, tevékenységemnek. Persze, mindenki valamit hozzáad a világegyetem gazdaságához, színéhez. De a világ megy tovább, ha már én meghaltam... Mi marad itt belőlem? Könyveim? Mások – néhány barát és ismerős – emlékezetében kicsit még „élek”, – de ez „szerény túlvilág” (Szabó Lőrinc). És mit viszek magammal odaátra? Egyedül a szeretet marad meg!

Dienes Valéria hagyatékát kutatva a Széchényi Könyvtárban, rábukkantam egy kiadatlan Bergson-fordítására: a *Két forrásra!* (*Les deux sources de la morale et de la religion.*) Vali néni Bergson összes nagy művét lefordította, azok meg is jelentek, kivéve ez, a *Két forrás*. Nem tudtam a fordítás létéről. Hiányzik az utolsó 5–6 oldal. Ezeket hozzáfűztem.

Bergson ebben a könyvében (Babits „várva-várt könyv”-nek nevezte 1932-ben, amikor szép recenziót írt róla) eljut a keresztény (jánosi) kinyilatkoztatás csúcsára: Isten szeretet! A keresztény misztikusok tapasztalatát tanulmányozva, elemezve mondja ki ezt. Mert számára a metafizika: teljes tapasztalat.

A most fordított egyik utolsó oldalon találtam azt a megjegyzését, ami nagyon megragadott: „Ha abszolút biztosak lennénk az örök életben (tehát, hogy van *survie*, továbbélés a földi halál után), akkor nem is tudnánk másra gondolni!” És itt eszembe jut Szent Ágoston mondása (azt hiszem, tőle való): „Ó, örök élet, aki téged meg nem kíván, nem is keresztény!”

Hát ennyire nem vagyok keresztény! Mert úgy ragaszkodom ehhez – az egyszeri, többé soha meg nem ismétlődő, múló – élethez, hogy (még) nem kívánkozom odaátra. Persze, minden attól függ, hogy miképpen „képzeli” el azt az „odaátot”. Mondom: képzeljük, mert akár Istenről van szó, akár a „túlvilági életről”, a képzelet mindig belejátszik a gondolkodásba: torzít, antropomorf képzetek hamisítják meg a hit kifejezését. Isten misztériuma (és ehhez kapcsolódik az öröklét) olyannyira megfoghatatlan, hogy marad az a „szent agnoszticizmus”, amiről az öregedő Karl Rahner beszélt. Mert ha „megérténénk” Istent, akkor már nem Ő lenne, hanem csak a fogalma, egy gondolatelem. Isten-élményemet, – képemet, – fogalmamat is meg kell vizsgálnom... Szent Tamásnak igaza van: Igazában Isten magát nem ismerjük, csak a mi hozzá való viszonyunkat, illetve azt, hogy ő *mi nem!* Itt a helyesen értelmezett negatív teológia jelentősége: megszabadít az antropomorfizmusoktól, segít tisztogatni (még az ateizmus is, egy bizonyos fokig, ahogy a zsinat mondotta). Persze, ember vagyok, testben élek, ösztönösen felfelé tekintek, amikor „miatýánkot” mondok stb. Dehát Isten Fia emberré lett; aki Jézust látja, látja az Atyát. Istent Jézus Krisztus nyilatkoztatja ki, – az Ő arcán ragyogott fel Isten dicsőségének ismerete. (2Kor 4,6–7) „Istent, az életet és a halált csak Jézus Krisztus által ismerjük meg” (Pascal). Ez igaz, még ha van is egy bizonyos természetes istenismeret.

Róma, 1998. július 19.

A mai *Corriera della Sera*-ban olvasom Enzo Biagi „Italiai utazás” című sorozatának *Velencéről* szóló részét. Megerősíti – adatokkal – a város pusztulását, amit megsejtettem. Íme néhány adat:

1951-ben még 174 808 lakosa volt, ma már csak 68 600. Az utolsó tíz évben (kb. tíz éve jártam ott utoljára) 4 274 születés volt és 11 713 halálozás. Ma minden 13. lakos nyolcvanon felül van. Ugyanakkor egyre növekszik a turisták száma; 1997-ben 15 288 000 látogató kereste fel Szent Márk városát. Nagy volt hajdan a köztársaság; a Serenissima már nincs itt; Velence nem modernizálódik – emlékmúzeum lesz. De most nem folytatom Biagi összegyűjtött adataival, nem útikönyvet írok. Még megemlítem – Biagi emlékeztet rá –, hogy Velencéből érkezett három pápa: X. Pius, XXIII. János és a 33 napig szolgáló Luciani, I. János Pál.

Nem is néztük a velencei (magyar) útikönyvet. Pityu csak Caorléban vette elő, utólag olvasott néhány részletet Velence történetéről. De ez különösképpen nem érdekelt; Velence is, mint sok-sok modern város, egyszer eltűnik – ha jön a vég. Mindenképpen eltűnik nekem, ha meghalok.

* * *

Most itt vagyok a kaotikus Rómában. A nagy jubileumra készülve itt a Vatikán körül teljesen felforgatták a közlekedést. A házunk alatt az alagút mellé egy másik szűkebbet fúrtak. A Hitterjesztési Kongregáció kertje alatt pedig épül az óriás parkoló; mintegy kétszáz busz és ezernyi autó fér el benne. Az óriásdaru szinte idenyújtja ormányát házunk tetejére, ahol este sétálok. Már most is nagy a kavarodás, hát mi lesz 2000-ben, a jubileumi zarándoklatok idején! A Via dei Penitenzieri környéke eddig is zajos volt, most, hogy itt járnak autóbuszok is, már fel sem fogja fülem a zajt; csak a Szentlélek-templom harangtornyának kalapálását és a mentők állandó szirénázását hallom ki belőle. Most egy kicsit visszavágyom a Sodrás utca csendjébe... Persze, onnan meg idevágytam, ahol negyedszázadot töltöttem, ahol annyit alkottam. Róma mégiscsak a világ szíve. Milyen csodálatosan szép volt tegnap este és ma reggel is a Circus Maximus környéke, az Aventinus és a tengerhez vezető leánderes út! Dehát, ahogy Károlyi Amy versének utolsó sora mondja (kb. 30 éve írta és olvasta fel a Vatikáni Rádióban, amikor Weöres Sándorral interjút készítettem): „Rómában is meghal az ember.”

Este még mindig Velence. Megnézem a *Le cadeau* című francia filmet (Pierre Mondy és Claudia Cardinale kiváló szereplésével). A komédia két öreg bankár szentimentális kalandja Velencében – a humoros „quiproquo”-val – mulattató, de egyben lecke is számomra.

A vének legfeljebb pénzükért érdekesek...

És itt eszembe jut a domonkos Bruckberger kalandja, amelyet könyvében is, meg az A2-ben (a francia tévében) is elmondott! Idillje a görög szigeten egy fiatal zsidó lánnyal. Akkor 130 kg volt! ... Nemrég halt meg 90 éves korában. Könyvet írt Mária Magdolnáról; nyílt levelet Jézus Krisztusnak és II. János Pálnak, filmet készített Jean d'Arcról... Eszméiben konzervatív volt, erkölceiben szabados. De azért mindvégig domonkosnak tartotta magát.

* * *

A napközi óraliturgia délutáni rövid olvasmánya: *Énekek éneke* 8,6b–7. „Mint a halál, olyan erős a szerelem...” Itt is összekapcsolva az Erosz és a Thanatosz. Igazában csakis az erős szerelem-szeretet győzheti le a szorongást; ez a tűz égetheti ki az érzékiséget, teremthet

újjá. Ez a tűz a Szentlélek ajándéka. Átala árad szívünkbe az isteni szeretet, – és ez feltámadásunk záloga. „Szeress, és tégy amit akarsz!” Szent Ágoston lényegében Pált foglalja össze. Persze, az igazi szeretetnek megvannak a követelményei (1Kor 13). Nem a szabadosságra buzdít a felszólítás: *Ama, et fac quod vis!*

Tíz éve múlt, hogy „új genezist” éltem át. Akkor írtam:

Ha nem segít egy nagyobb szerelem
maholnap belepusztulok!

Túléltem. Nem tudom, hogy növekedtem-e a szeretetben. Tapasztalatban igen. Újra csak a „minden mulandó” élménye özönlötte el a belső világomat. Nemrég *Tíz év után* című versem végén írtam:

Hiába térnénk vissza Sorrentóba
az egyszervolt csoda
nem tér vissza soha –
nem léphetsz kétszer egyazon folyóba!

Auguste Valensin

Róma, 1998. július 26.

Átjöttem a rádióhoz. Ma éjjel az írók házában szinte fullasztó volt a hőség; szél sem járt... Állítólag (pár napja írták az újságok) 600 év óta nem volt ilyen meleg július Rómában. Szőnyi Zsuzsával készítjük a programokat (valamit Sz. Diana is segít), mert Ipacs Kati hazautazott édesanyja temetésére. Napi rádiós feladatomon túl olvasgatok, részben készülök a szeptemberben kezdődő kurzusra. A terv szerint Piliscsabán, a Katolikus Egyetemen lesz egy filozófia-történeti sorozatom: Pascaltól Teilhard de Chardinig. A témakör ismerős, részben már kidolgozva, hiszen Pécsen is lényegében ezt adtam le az egyetemen. Mounier „egzisztencialista fá”-ja a vezérfonal/vázlat: tehát egzisztencialista/perszonalista gondolkodók, kedvenceim kerülnek sorra. (Végül is a veszprémi teológiai főiskolán adtam le vázlatosan a sorozatot.) A fontosabbakról Miletics Kati bronzérmeket készített; Szokoly Gyuri már lefotóztatta őket, mert ezek fényképe kerül készülő könyvem borítójára és belültre is.

Régi és új jelenik meg *Két végtelen között* című könyvemben: naplójegyzetek és tanulmányok. Az egzisztencialista tematika kapcsán mondom el, hogy *most mit és miért hiszek*. Most újra elővettem M. Pontet már ismert és használt könyvét: *Pascal és Teilhard* (Párizs, 1968). „Jézus Krisztus tanú”: ez az alcím. Nem annyira szakfilozófiai eszmélődések, hanem a két nagy tudós, Pascal és Teilhard hitét mutatja be. Pascalt magát is olvasgatom (*Oeuvres complètes* a Pléiade-NRF kiadásában, Chevalier jegyzeteivel). Aztán újra élvezem Auguste Valensin esszéit: *Regards sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*. Ez a „vonulat” éppen illik sorozatomhoz.

Auguste Valensin kiváló előadó volt, azon túl, hogy zseniális gondolkodó. Teilhard és Henri de Lubac rendtársa és barátja, Blondel tanítványa és barátja. „Un grand seigneur de l'esprit”, írta róla halála után megemlékezésében P. Blanchet. Nagyszerű, ahogy Pascal *Provinciale*-jait, „*Vidéki levelei*”-t elemzi. Visszaemlékszem, milyen nagy érdeklődéssel olvastam régen *Autour de ma foi* című jegyzeteit (itt beszél hitbeli nehézségeiről is). Kivettem az írók könyvtárából másik, közel 500 oldalas kötetét: Auguste Valensin: *Textes et documents inédits*, 1961; életrajzi összeállítás (1879–1953) főleg lelki jegyzeteiből; a szövegeket Henri Rambaud és Henri de Lubac gondozta, magyarázta. Roppant érdekes e nagy szellem útja, aki későn tudta meg, hogy apja, Félix spanyol eredetű, olasz nemzetiségű zsidó volt, 1863-ban keresztelkedett meg. Bátyja, Albert is jezsuita volt, de kevésbé nyugtalan szellem.

A kötet elején 1944-ben Nizzában készült fényképe és kézírása 1951. aug. 5-ből: itt válaszolja tervét, amolyan önéletrajzi visszaemlékezésre készül. „Céлом nem annyira az, hogy megismertessem magamat, hanem hogy megismertessek egy embert, egy szellemet, egy lelket. Isten áldja meg ezt a vállalkozást. Abbamarad, amikor ő jelet ad...” – Nem tudta megvalósítani tervét, mert két év múlva meghalt; 74 éves volt.

Ez a tény szeget ütött a fejembe. Igazában, miért is tettem közzé a *Láng az őszutóban* című kötetemben régebbi naplójegyzeteket? Miért ez a tárulkozás, vallomásigény? Hogy „látva lássanak?” Hogy az „utókor” jobban ismerjen? És miért tervezem most is bizonyos naplójegyzetek közlését? Elsősorban magam számára tisztázok bizonyos kérdéseket, de ezzel másokat is segíthetek az eszmélődésben. Igyekszem őszinte lenni abban, amit elmondok, de persze nem mondok el mindent, olyasmit, ami tényleg a legbizalmasabb naplóba kívánczik, sőt a gyóntatószékbe.

Sokat tanultam, olvastam, írtam: világnézeti, filozófiai és teológiai kérdések, sőt irodalomkritikai tanulmányok kapcsán többé-kevésbé kifejezetten magamról is vallottam. De

– főleg a rádiónál – mégiscsak a „hivatalos” egyházi tanítást képviseltem, adtam tovább. Ezért is éreztem az igényt 50 éves koromban, hogy *versben mondjam el magam, hogy legszemélyesebb élményeimet költeményekben fejezzem ki.*

Tegnapelőtt megírtam a jövő hétre a *vasárnapi elmélkedést* a rádiónak. Bár „hivatalos”, mégis áttetszik mostani lelkiállapotom, amikor arról elmélkedek, hogy „Hiúságok hiúsága...”, meg hogy az ember halálra-szánt-lény, és minden attól függ, milyen értelmet ad a végnek: megsemmisülés, vagy átlépés a teljesebb életbe. Pascaltól Auguste Valensinig ez a legfőbb kérdés: vajon egyszer személyes éntünk eltűnik valami végtelen óceánban, avagy személyesen továbbélünk, feltámadunk. Igazában minden nagy gondolkodónál, pl. Teilhardnál is alapvető ez, és egész életművükön végigvonul. Rezek barátom élete vége felé összeállított Teilhard írásából egy gyűjteményt a „halál és halhatatlanság” témakörből. Meglepő, hogy Teilhard, akit naiv optimistának véltek egyesek, milyen sokat foglalkozott a visszafordíthatatlanság, *survie* követelményével. Persze, csak Krisztusba vetett hitével tudta „megszelídíteni” a rettenetet.

Auguste Valensin, amikor felfedezi apja zsidó származását, felkeresi az itáliai zsidó temetőket (Pisától Livornóig): megtalálja ősei sírját... Egész belső világát megrendíti e tény felfedezése. De előzőleg az is megdöbben, hogy rákja van. Úgy tűnt, hogy menthetetlen, aztán mégis felépül. Mennyi benyomás, hatás!

Jelentős Valensin életében Blondellel való bensőséges barátsága (Blondel filozófiájának egyik legjobb ismerője), Teilhard-ral való baráti kapcsolata. Valensin Blondelnek eljuttatja a fiatal Teilhard emlékiratait. Az Aix-i filozófus fontos megjegyzéseket tesz Teilhard krisztológiájáról, amellyel lényegében egyetért. Valensinnek magának is nehézségei vannak cenzoraival *Panteizmus és Immanencia* című cikkei miatt, miként Teilhardnak is előljáróival. (Ekkoriban – a húszas évek elején – dolgozik együtt Teilhard Edouard Le Roy-val; a bergsonista és „modernista” filozófusok kidolgozzák az evolúció eszméjét. Erről bővebben alább a II. részben.)

Betegség? Hála Istennek, eddig nem volt komolyabb bajom. Biztos, még gondolni sem akarok arra, hogy egy szép napon felfedezik: rákom van. Pedig AV példája, és sok ismerősé mutatja, hogy nem okvetlenül hal bele az ember. Persze, az életbe belehal. Nem tudom megérteni a betegeket, szenvedőket, mert nem szenvedtem. Azért nem imádkozom a betegségért. Csak azért könyörgök, hogy akkor a betegséget és majd a halált is el tudjam fogadni Isten kezéből. Akkor majd megkapom szükséges kegyelmi segítséget. Szent Ignác szerint közömbössé kell tennem magam, úgy, hogy ne kívánjam jobban a hosszú, mint a rövid életet; az egészséget, mint a betegséget; a dicsőséget, mint a megvettetést... Hát, bizony, nagyon nem vagyok indifferens! *Petere contra!* – ahogy P. Hayen wépioni instruktorom hangoztatta a harmadik próbációban, módosítva az *agere contra* elvet. (Vagyis nem elég, ha a helytelen vonzalmak *ellen teszek* valamit az önmegtágadással, hanem *imádkoznom* is kell, hogy sikerüljön az „indifferencia”, vagyis a felszabadultság, a készség Isten akaratának elfogadására.)

1998. július 27.

Meglepő, mennyi nagy barátja volt Valensinnek. Jezsuita rendtársain (Teilhard és Lubac) vagy a „mesteren”, Blondelen túl, olyan nagy írók, mint Valéry, Gide, Martin du Gard... *Valéryvel* először Lyonban találkozott 1928-ban; rögtön meleg rokonszenvet éreztek egymás iránt. 1935-ben hosszú beszélgetést folytattak. 1950-ben ezt írta naplójába: „El vagyok ragadtatva Valéry bizalmától. Valéry pedig: „Láttam P. Valensint. Ez egy zseni.” Feleségének pedig ezt mondta: „Az a benyomásom, hogy (Valensin) szívesebben társalog egy ateistával, mint egy hívővel.” Valéry halála (1945) után özvegye azt akarta, hogy Valensin rendezze férje naplójegyzeteit (*Carnets*). Rendelkezésére bocsátotta minden iratát,

sőt egy szobát is felajánlott, hogy ott dolgozhasson, de erre nem került sor. Valensin olvasta Valéry utolsó naplóját. Az utolsó füzet kezdete: 1945. május 29. Fedelén ez áll: „*Sub signo doloris.*” (A fájdalom jegyében.) Végso gondolatát kevéssel halála előtt vetette papírra: „A Szeretet szót csak Krisztus óta társítják Isten nevével.”

Érdekes az is, hogy André *Gide* olyan bizalommal volt iránta, hogy több ízben feltárta legbensőbb titkait. A Páter erről nem beszélhetett. De pl. ezeket jegyezte fel 1946. júl. 12-i intim beszélgetésükről: „Hosszú találkozás André Gide-del. Bensőséges beszélgetés rögtön. Azt mondja nekem, hogy vallásos szellem, és hogy sok barátja katolikus lett... [...] A halálról is beszélünk. Azt hiszi, hogy a halál után nincs semmi az egyén számára. Ha valaki másként fogja fel a dolgokat, egoista... Ki akarja elégíteni szükségleteit...” Egy másik alkalommal, 1947 szeptemberében: „Hosszan beszélgettem Gide-del önála... Vallási téma rögtön... Azt mondom neki: Túlvilág nélkül, halhatatlanság nélkül az élet abszurd. Ezt válaszolja: Tőlünk függ, hogy ne legyen az. Ez igazi egzisztencialista válasz.”

Roger *Martin du Gard*: szilárd, bensőséges barátság. A *Thibaut-családot* így dedikálta: „Főtiszt. Auguste Valensin atyának, akinek csodálatom egyenességét, szigorú és derűs szellemi szabadságát, szíve spontán nagylelkűségét – de főleg mindennél jobban kíváncsisága erényét, és akinek barátsága arra készítetett, hogy revideáljam a jezsuitákról alkotott véleményemet... (Feltéve, hogy ő nem egyike a jótékony kivételeknek, amelyeknek a szabály megerősítése titokzatos képességét tulajdonítják?) Szeretettel és tisztelettel ajánlom.”

Barátságuk nem akadályozta meg őket abban, hogy eltérő véleményen legyenek metafizikai és vallási kérdésekben. Martin du Gard könyörtelenül agnosztikus maradt.

A. Valensinnél nagyszerű formulákat találok, amelyekkel teljesen egyetértek. Ezt olvasom (*Textes...* 386): „Nem félek az igazságtól. Merész vagyok annyira, mint bárki más; – katolicizmusomon belül, ahol nincsenek választófalak, ahol szabad gondolkodóként járok, a szeretet és a fény vigyáznak rám.”

Biztosan elmondhatom én is, hogy nem félek az igazságtól, hanem mindig is azt kerestem. Inkább az illúziótól félek. Nekem nem kellene olyan vallás, amely illúziókba ringat, hamis ígéretekkel altatja el nyugtalanságomat. Szembenézek *a hitemen belül* felmerülő nehézségekkel is. Persze, megkülönböztetem a hit lényegét a másod- és huszadrangú „igazságoktól”, teológiai kifejezésektől is. Az a tény, hogy félek az esetleges csalatkozástól, szintén azt jelzi, hogy az igazságot-valóságot akarom tudni. (Ezt aényt már Szent Ágoston megállapította.)

Mármost: mi az igazság? Ha igaz az, amit Blondel – és előtte Hegel – hangoztat, hogy ti. csak a minden (az egész, a totalitás) érthető (*Il n'y a que le tout qui soit intelligible!*), akkor hogyan tudnám átfogni (átkarolni értelemmel) a teljes valóságot; hogyan tudnám felfogni a lét – Isten – misztériumát? Ha már megértetted, nem Isten. Csak az antropomorfizmusokat hántjuk le „negatív teológiánkkal”, és azt tudjuk, hogy milyen viszonyban vagyunk Vele, a Végtelennel, de Misztériumát fel nem foghatjuk. Még kevésbé tudjuk kifejezni élményünket, meglátásainkat. Berzsenyi remek sorai a mély igazságot fejezik ki:

Isten! kit a Bölcs lángesze fel nem ér,
Csak titkon érző lelke ohajtva sejt,
Léted világít, mint az égő
Nap, de szemünk bele nem tekinthet.

Igen, a Titok, mint az égő Nap csupa fényesség, nem pedig köd, homály és sötétség. Egyre jobban érzem – Blondellel, Marcellel és Prohászkaival – , hogy a lét misztériumát nem annyira fogalmakkal, hanem tettel és átéléssel lehet megközelíteni, „sejteni”. „Aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre.” Pascal is a *Pari*-ban végső soron arra akarja rávenni a racionalista hitelent vagy kétkedőt, hogy disponálja magát a hit kegyelmének befogadására,

hogy fékezze szenvedélyeit, hogy így az isteni mag kedvező talajra találjon nála. Nem a racionalista ész, hanem az „érző szív” (*Le coeur a ses raisons...*) talál rá Istenre, bármennyire is gúnyolódott Valéry Pascalról írva, amikor szembeállította a kereső észt a találó szívvel. (Lásd: *Jelek az éjszakában.*)

Múlt és jövő között

Róma, 1998. július 27.

Olvasom Szőnyi Zsuzsa készülő könyvének kéziratait a „Kocsma” történetéről. Érdekes anyag! (Sokszor másoknak írt levelei másolatát használja fel, mert annakidején leveleiben „melegében” lejegyezte a történeteket.) Mint törzstag, én is gyakran szerepelek; kocsmai nótázások, látogatás közös barátoknál, kirándulások, néha komolyabb viták. Sok ponton ki tudnám egészíteni, sugallok is néhány esetet.

Nem egy nagy kocsmalátogatóval igen érdekes beszélgetéseim voltak. Felsorolok néhány nevet: Várady, Barankovics, Fejtő, Kerényi, Huszárik, Hubay, Méray, Szőrényi, Sárközy stb. Egyes írókat én vittem el a kocsmába: Rónay Gyurka és Nelli, Vas István és Szántó Piroska stb. Tavaly Budapesten az Olasz Intézetben, Matyi kiállítása alkalmával megdöbbenve tapasztaltam, mennyi magyar megfordult Zsuzsáéknál. Közel negyed század alatt igen sok hazai és külföldi magyar íróval, művészettörténésszel, értelmiséggel megismerkedhettem.

Mit gondolnak rólam, akik a „kocsmában” megismertek? Egyesek, mint Karinthy Cini vagy Kovács Sándor Iván megírták, hogyan látták a „jezsuitát”. Álarcot hordunk, szerepet játszunk, igazi személyiségünk embrionális marad, miként szabadságunk is. És mi mindent tárhat fel az igazi mélypszichológia: énünk alatt az elfojtott tudatalatti (tudattalan) világa, amely jórészt ösztönös, többé-kevésbé determinált tetteinket mozgatja. (Freudnak sokban igaz van!) Humanizálnunk kell ösztöneinket, önuralomra van szükség. De igazában Krisztus Lelke teremthet bennünket új, érett emberekké, – szabadokká és személyiségekké.

*

Tegnap délelőtt *meghalt Müller Szepi testvér*. Az ebédlőbe menet hallottam a hírt; mindjárt imádkoztam szobája ajtajában. Ott láttam reverendában kiterítve az ágyon, álla fehér kendővel felkötve. Régóta a betegteremben lakott (a II. emeleti betegterem folyosóján megyünk az ebédlőbe). Sokszor – még tavaly is – „pálinkás jóreggelt”-tel köszönt, rózsafüzérét morzsolgatta. A Germanicumban volt évtizedekig ruhatáros (szabó-mesterséget tanult). Holnap délelőtt a Kúrián lesz a temetési mise, amelyen koncelebrálok. P. Szilas mondja a homiliát. R. I. P.

Ha halottat látok, természetesen mindig arra gondolok, hogy egyszer én is így leszek kiterítve ágyamon... Hol, mikor, hogyan ér a halál? Nagy titok! Hányszor magyaráztam másoknak Pascal gondolatát: „Az emberek, mivel nem tudják elkerülni a halált, azt eszelték ki, hogy nem gondolnak rá.” Tehát elhessegetik a gondolatát is, és a „szórakozásba” menekülnek. Ez a pascali „divertissement” nem a „mulatozást” jelenti, nem csupán a szó köznapi jelentésében vett „szórakozást” (bár az is belefér), hanem éppen a halál bizonytalanul biztos tényétől való elfordulást, olyan foglalatosság keresését, amely elvonja a figyelmet. Struccpolitika. Igen, másoknak magyaráztam, és igazában én magam is ezt a magatartást követem. Minél gyorsabban elhessegetni a gondolatot! Ezért nem szeretek temetésre menni, temetőket látogatni... Ó, nem a halottaktól való félelemről van szó, vagy a kísértetek gondolata kísért! Ez metafizikai szorongás.

Verseimben megírtam már, hogy elalvás előtt nemegyszer, pár pillanatra „megélem” halálomat. Rettenetes a gondolat, hogy örökre eltűnök innen – átmegegyek a sötétségbe; pedig hiszem, hogy „odaát” örök világosság fényeskedik. Hiszem, mert enélkül abszurd lenne az élet. Ugyanakkor *a rettenet elfog: mindörökre eltűntem innen, én, aki egyetlen egyszer éltem itt*, és közben a világ megy tovább, elfelejtene, nyomom elsimul, mint a vízben a hajósodor. Ugyanakkor azt is megélem ilyenkor, hogy abszurd gondolat a megsemmisülés, hiszen *én*

gondolom el, *én élek*, és csak elképzelem halálomat. A *hogyan* nem is érdekel. Az sem, hogy mi lesz holttestemmel halálom után.

Ez is olyan, mint mikor kamasz koromban (és később is) próbáltam elképzelni a teljes semmit. Mi lett volna, ha egyáltalán semmi se lett volna. Én gondolatban eltörlöm a létező világmindenséget, marad az abszolút *úr* = semmi; közben persze az öntudat ott világol: *én* gondolom el. *Én* vagyok. Tehát valaminek – sőt az abszolút létnek – mindig lennie kellett, hiszen ha lett volna egy pillanat, amikor semmi sem volt, most se lenne semmi. Mert a semmiből semmi sem lesz. Ez maga az evidencia!

Igazában nem a semmi, az üresség, hanem a teljes Lét felé kell fordulnom. A titok az, hogy „Ömellette” valami is létezik. Persze, nem „mellette”, nem térben kell elgondolnunk a Transzcendenst. Átala és benne élünk, mozgunk és vagyunk, ahogy Pál hirdette az athéniaknak. A szellem filozófiáját kibontva, és a perszonalista szemléletet követve kell megközelítenem Isten misztériumát, és így a Vele való szeretetközösség, az örök élet titkát. Vannak életünkben bizonyos határélmények vagy teljességélmények: a jóság és szeretet megtapasztalása, az igazság felfedezésének öröme, a szépség extázisa – konkrét helyzetekben. Ezeket néha megélem, és így valamiképpen megélem azt is, hogy milyen is lehet az a szeretetközösség, amire meghívást kaptam.

A misztikusoknál gyakori a sötét éjszaka, a „negatív” élménye. Ez gyakran az Isten távollétét, a bűnt – Istentől való elszakadásunkat jelentheti. A szentek – pl. Lisieux-i Teréz – a bűnösök asztalához ülnek, átélik a hitetlenek és a bűnösök sötétségét, lelki éjszakáját – szeretetből és szolidaritásból. Legfőképpen pedig Jézus tette meg ezt a kereszten: „Éli, Éli, lamma szabaktani!” Persze, a sötétség jelentheti azt is, hogy Istent ebben az életben nem láthatjuk, hogy titkát sötét felhő fedi, hogy „tükör által homályosan” sejtethjük meg a Misztériumot.

Éjszakában járunk, de azért vannak halványan pislogó csillagok, amelyek segítenek a tájékozódásban. E vigyázó csillagok lehetnek angyalszemek, vagy – ahogy egyik versemben írtam – anyám őrző szeme követ onnan felülről. Mindez antropomorfizmus. De a Szeretet-Istent végső soron leginkább úgy tudom megközelíteni, hogy anyám irántam való szeretetére emlékezem. Gyermekkoromban abszolút bizonyosság élt bennem, hogy anyám szeretetére mindig számíthatok. Valami *ősbizalom* szükséges, hogy egyáltalán megalapozzuk az istenélményt. Amikor ezt először Küngnél olvastam, nemigen értettem egyet vele. Most látom, hogy igaza van. Mert most nem elvont teológiai eszmékről van szó, nem istenbizonyításról vagy teodiceai kérdések megvitatásáról, hanem az én istenhitemről, Istenképemről.

Ki a te Istened? Ezekben a naplójegyzetekben igyekszem választ adni erre az alapvető kérdésre. Mert ehhez kapcsolódik elválaszthatatlanul az örök élet (halhatatlanság-feltámadás) kérdése. Pascal és mások ezt jól látták. Nekem egészen különösnek tűnik bizonyos közvélemény-kutatások eredménye: Többen hisznek Isten létében, mint a halhatatlanságban. Úgy sejttem, hogy apám is ezen a véleményen volt. Persze, nem gondolta végig a kérdést, csak úgy ösztönösen nyilatkozott egyszer. Számomra világos: a Szeretet-Isten örök életre szánt, magához rendelt öröktől fogva.

Róma, 1998. aug. 2.

A vasárnapi evangéliumi szakasz tanítása, csattanója nem csupán az, hogy óvakodnunk kell a kapzsiságtól. Ennél sokkal többről van szó. Arról, hogy ez a földi élet mulandó, hogy vagyunkat, földi kincseinket megemészti a moly és a rozsda, és hogy csak a lelki kincseket vihetjük magunkkal. Hasztalan a földi javak halmozása; ezért Istenben kell gazdagodnunk, tehát lelki javakat gyűjtenünk, amelyeket a moly és a rozsda nem emészt meg.

Már a Prédikátor is figyelmeztet (az első olvasmányban): „Hiúságok hiúsága, minden csak hiúság!” Az ószövetségi bölcs talán pesszimista. Mindenesetre arra tanít bennünket, hogy minden viszonylagos, másod- és századrendű az egyetlen szükségessel, lelkünk üdvösségével szemben. Balgák azok is, akik a „*carpe diem*” elvét követik: együnk-igyunk, holnap úgyis meghalunk. Élvezzük az életet, a pillanat virágait szakítsuk le. Ez az epikureus vagy hedonista magatartás lehet a pogányoké. A keresztény viszont, aki hiszi az örök életet, hisz a feltámadásban, a lényegre irányítja figyelmét, főleg a szeretetben akar gazdagodni, mert egyedül a szeretet marad meg. Amikor ráncszakad a hiábavalóság érzése, amikor megsuhint bennünket annak tudata, hogy *csak egy életünk van* és ez az élet – lehetőségeink területe – egyre zsugorodik, mint a számbőr, akkor jó, ha számvetést végzünk. Milyen kincseket gyűjtöttem, mit mutatok fel, ha a vég tolvaj módjára jön el, és még ez éjjel számon kéri lelkemet, számon kéri életemet.

Fentebb már idéztem Pascalt, aki azt írja, hogy az emberek – mivel nem tudják orvosolni a halált – azt eszelték ki, hogy nem gondolnak rá. „Szórakozásba” menekülnek. Vagy olyan szofizmákat sorakoztatnak fel, mintha hajdanában Illyés Gyula is *Kháron ladikján* című eszmélődéseiben. Pl. a halállal nem találkozhatunk, mert míg élünk, nincs jelen, ha meghaltunk, akkor meg mi nem vagyunk jelen. Pedig igaza van az egzisztencialista filozófusnak, Heideggernek: az ember, mihelyt megszületett, elég idős ahhoz, hogy meghaljon. Csakis az tud értelmet adni az életnek, aki értelmet ad a halálnak. A kérdés az, hogy vajon a vég megsemmisülés, avagy átlépés a teljesebb életbe? Természetesen, a keresztény hívő ezt a második alternatívát választja: hiszi az örök életet és a feltámadást, és ennek a hitnek alapja Krisztus feltámadása, ahogy Szent Pál magyarázza az első Korintusi levél 15. fejezetében. Ő Maga is radikálisan következtet, amikor feltámadásunk mellett érvel (Krisztus feltámadását elfogadott ténynek tartja): Krisztus feltámadása és a mi feltámadásunk szorosan egybetartozik: „Ha nincs feltámadás, akkor Krisztus sem támadt fel. Ha pedig Krisztus nem támadt fel, nincs értelme tanításunknak, s nincs értelme a ti hiteteknek sem... Ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, minden embernél számalomra méltóbbak vagyunk... Ha a halottak nem támadnak fel, akkor »együnk, igyunk, mert holnap meghalunk«! Ne hagyjátok magatokat félrevezetni!”

A keresztény ember újjászületett: a keresztségben meghalt a bűnnek és a feltámadt Krisztus Lelke által új emberré lett. A hívő keresztény, a vasárnapi szentlecke szerint – naponta meghal a bűnnek, és Krisztus Lelke erejében a megkezdett örök életet éli, bár még nem tudja, nem érti, mit is jelent ez igazán. A Szentlélektől éltetett belső, lelki életet kell kibontakoztatnia – és a kegyelmi élet az eljövendő dicsőség magva. *Gratia est semen gloriae*.

Mindezt hisszük. Mégis szorongással tölt el bennünket a vég bizonytalanul biztos közeledtének tudata. Nem akarjuk elfogadni, hogy meg kell halnunk. Lázadozunk. Igaz, Isten életre, nem halálra rendelt bennünket. A halálnak nem lenne szabad léteznie. Legalábbis az a halál, amelyen ma minden ember átmegy, borzalmával, az általa okozott szorongással – a bűn következménye. Maga Jézus is átment a szorongáson és a kínokon a Getszemáni kertben, majd a kereszten, mert magára vette bűneinket, hogy minket megszabadítson. Ő sem magyarázta meg sem a rosszat, sem a szenvedést, hanem magára vette. E nagy misztériumot is csak valamiképpen Krisztus fényében sejthetjük meg; ő, Krisztus mindennek a kulcsa.

Ha elközeleg a vég, Krisztussal vállaljuk halálunkat, Átala és Benne halunk meg, és Átala, Benne támadunk fel. A tényt hisszük és reméljük, a hogyanról nem lehet fogalmunk. Szent Pál hasonlatai az első Korintusi levél 15. fejezetében csak azt jelzik, hogy ugyanaz az ember hal meg és támad fel elváltozva, a fizikai test lelki testté alakul. Én halok meg és én támadok fel, tehát személyiségem nem vész el az Istenségben, mint csepp az óceánban, amint ezt panteisták gondolják. A szeretetegység differenciál (Teilhard), a személyi különbségek megmaradnak az Istennel megélt szeretetközösségben, az üdvözültek közösségében is.

Ilyen gondolatokat ébreszthetnek bennünk a jövő vasárnapi szentmise olvasmányi, főleg az evangélium. (Minderről még bővebben a III. rész két tanulmányában.)

Róma, 1998. aug. 18.

A *Corriere della Sera* mai számában megakad a szemem a kulturális rovat egyik vastag címén: „*Julien Green, il profeta inattuale*”. Csütörtökön hunyt el párizsi lakásán a neves katolikus regényíró (98 éves korában), de csak tegnap tette közzé a hírt fogadott fia. Carlo Bo parentálja el, aki mindig hozzáértő, jó irodalmi cikkeket ír. Mindjárt előveszem Greenről szóló tanulmányaimat, és kikerekíték egy megemlékezést a rádiónak, és elküldöm az *Új Embernek* is. Majd a *Távlatoknak* bővebben írok róla.

Green az utóbbi években már nem titkolta homo-szenvedélyét. Korábban is lehetett sejteni. Ma már nem olyan „szégyen”, mint hajdan, hiszen lépten-nyomon hallunk a nagyok ilyen vagy olyan szexuális kapcsolatairól. Még a Lambeth-i konferencián is előkerült a homoszexualitás, bár az anglikán püspökök többsége leszavazta a gyakorló homokosok pappászentelését. A nőpüspökök felett, úgy tűnik, már napirendre térnek.

Visszatérve Julien Greenre: naplóját jobban szerettem, mint regényeit. Naplójegyzeteiben azt mondta el, hogy milyen szeretne lenni; vallott belső küzdelmeiről, megtéréséről, lelki útjáról. Szép volt annakidején (1972-ben) akadémiai székfoglalója: Mauriac életművét méltatta, akinek a székét elfoglalta. Sokban hasonlított lelki útjuk, regényírói pályájuk, küzdelmes hitük. Mauriac regényeit (és stílusát) jobban szerettem. Hiába, az amerikai származású író teljesen sohasem lett francia. Julien Green-nel eltávozott a nagy francia katolikus írónemzedék utolsó „mohikánja”. Claudel, Bernanos, Mauriac, Maritain, Marcel és sok más „konvertita” író és művész, gondolkodó szellemisége meghatározó volt a XX. századi katolicizmusban. Sokat tanultam tőlük.

Pascal és Teilhard

Róma, 1998. szept. 19.

Maurice Pontet SJ könyve (*Pascal et Teilhard*) 8. fejezetében érdekes megfontolásokat olvasok a fejlődésről és az időről: múlt – jelen – jövő. Teilhard, aki mint paleontológus a múltat kutatta, élete második felében egyre inkább a jövő felé fordult. „A világ csak előre érdekes!”

Az idő pozitívumai és negatívumai. Negatívumok: késedelem, lassúság, elválasztás, a vágy fékezője. Az idő könyörtelenül elválaszt (elszakít) egy vágyott időponttól, illetve túl gyorsan elfolyik, elillan a pillanat; öregít bennünket. De az átélt időnek, a (bergsoni) *durée*-nek pozitívumai is vannak. A múlt ugyan elmúlt (*passé dépassé*), de mégis teljesen távol, mivel az emlékezet megőrzi... Múltam belém épül. Tetteink megváltoztatnak jó és rossz irányban. Életünk a múlt és a jövő között feszül. A múltat végigjárva az emlékezet felfed elfátyolozott (tudatalatti?) tényeket is. Az evolúció, igazi fejlődés mindig újat hoz; a küszöbökön át folytonosság és szakadás van, minőségi változások. A tér esetében sokaság, ismétlődés, statikus dolgok – mennyiség. Az átélt idő – a *durée* visszafordíthatatlan és kimondhatatlan. A szabadság teremtő.

Pontet *Newmant* idézi, aki „Christ in remembrance” című beszédében a Szentírásra hivatkozva kimutatja, hogy az ember nemigen „éri el” Istent a közvetlen pillanatban, hanem csak visszahajolva a tapasztalatra, az emlékezés lelki fényében. (A lelki élet gyakorlata feltételezi, hogy az ember emlékezik.) Ez érdekes gondolat. Két dolog jut eszembe. Egyrészt Szent Ignác a szellemek megkülönböztetéséről írva azt mondja, hogy vissza kell hajolnunk a múltba, megfigyelni, hogyan kezdődött és alakult valamilyen folyamat: döntés, tett (*processus cogitationum*), hogy a tapasztalatokból tanuljunk. Ez is tehát az emlékezéshez tartozik. Mert az ember a jelenben sokszor nem reflektál, csak cselekszik, – és pedig ösztönös indítékoknak is engedve. Így vagyunk a bűnnel is. Ez a második gondolatom. Saját tapasztalatom. Amikor elkövetem, a legnagyobb természetességgel teszem. Bár sokszor már a bűnös tett folyamán is – a háttérben – jelen van a bűn tudata. Csak utána mérem fel súlyát. És itt még egy harmadik szempont ötlök eszembe, Pascal mély értelmű meglátása: Igazán csak a megbánt = megbocsátott bűnöket ismerjük. (A *Memorial* egyik mondatának ez az értelme.) Mert aki a bűnt cselekszi, rabja a bűnnek; csak ha megszabadult, akkor érzi, hogy milyen rabságban élt.

Ehhez kapcsolódik *Julien Green naplójegyzete*. Most halálára emlékezve (a *Rádió* és az *Új Ember* számára írtam róla, felhasználva régebbi tanulmányaimat) idéztem kedvelt lelki írója, P. de Caussade egyik kitételét: „Isten akarata olyan mélység, amelynek nyílása a jelen pillanat.” J. Green egyik naplókötetének a címe: *Le bel aujourd'hui*=A szép mai nap. Ez is azt sugallja, hogy a jelenben kell élnünk, hiszen csakis a jelenben működhetünk közre a kegyelemmel. A szabadság és a kegyelem drámája most játszódik. A jelen pillanat az örökkévalóság ablaka (*guichet de l'éternité*: azt hiszem ez Lavelle gondolata).

A jelenben kell élnem, így a múlt nosztalgiája és a jövő előtti szorongás között megtalálom az egyensúlyt, a békét. Főleg a halál előtti szorongásra lehet megoldás, ha itt és most keresem a kapcsolatot az élő Istennel, aki Jézus Krisztusban megígérte az örök életet. Sőt már most megkezdtem az örök életet: „*gratia est semen gloriae*”, a kegyelmi élet a (jövendő) dicsőség magva. Különben is nem kell akár a mindennapi kis gondokban, feladatokban, terveim megvalósítása előtt sokat latolgatnom a sok-sok lehetőséget, kiszíneznem bizonyos (jövő) helyzeteket stb. Mindez lehet kísértés, miként a múlt bűneinek emlékezete is. Végtelen sok lehetőséget tartogat a jövő; ezt sem jóslat, sem prófétálás, asztrológia vagy más babona nem tárhatja fel. Egyébként is: akár ma vagy holnap

meghalhatok valami baleset folytán (pl. megbotlom és lezuhanok a lépcsőn és betöröm a fejemet). Ezzel aztán minden lehetőségnek vége szakad. Hányszor tapasztaltam, hogy bizonyos elképzelt terveimet keresztülhúzta a sors vagy a Gondviselés („a Gondviselés keze betette a lábát”, szoktam mondani). Tehát ne találgassam a *mikort* és a *hogyan*, hanem mindig álljak készen a végső számadásra. Julien Green pár évvel ezelőtt arra a kérdésre, hogy hogyan szeretne meghalni, ezt válaszolta: „A kegyelem állapotában.” Ez a lényeges. Ennél többet én sem kívánhatnék.

Inkább az Isten-élményre kell összpontosítanom. Hogyan van Ő jelen életemben? Hogyan tagadom tetteimmel, amikor engedek a kísértésnek, amikor tudatosan a rosszat teszem, hűtlen vagyok? Mert azt is megélem, hogy a bűnös tethnél igyekszem eltakarni jelenlétét (mintegy befogom lelki szememet). Mert ha az ő jelenlétében élnék, akkor másként alakulna életem. Persze, Istent mondva Krisztusra is gondolok, az Istenemberre, aki Lelkével bennem él, jóra int, vezetni akar. Kérnem kell a Szentlelket, akit az Atya nem tagad meg senkitől! Erről Jézus biztosít Lukácsnál.

Milyen hát Isten-képem? Isten-hitem minősége? Egyáltalán hogyan állok a hittel? Mert hit nélkül sem jezsuita, sem keresztény, sem emberi életemnek nincs semmi értelme. – Uram, növeld bennem a hitet!

Róma, 1998. augusztus 20.

Pascal és Teilhard

(Vö. M. Pontet utolsó fejezete)

A két tudós gondolkodó „apologetikája” egymást kiegészíti. Mindkettő túloz bizonyos pontokon, ezért egyiket a másikkal ki kell egyensúlyozni. Teilhard a modern tudományos világnézetű emberekhez szól: a kozmogenezis-biogenezis-antropogenezis-krisztogenezis fokain át ívelő evolúció sikerében hisz; kissé naivan optimista. Pascal viszont – Szent Ágoston és a janzenizmus befolyására – túlságosan pesszimista az üdvösséget és a kegyelem hatékonyságát illetően. Teilhard apologetikája bensőségesebb lesz Pascaltól, akinél a bűn és a megtérés áll előtérben, ami Teilhard-nál sokszor feledésbe merül. Lehet szöveget felhozni a bűn és a pokol tényére, illetve lehetőségére, talán *Az Isteni milió* a legkiegyensúlyozottabb, de végső soron a paleontológus jezsuita mégiscsak túlságosan „naturalista”. Blondel és Maréchal jól meglátták víziója nagyságát és hiányosságát. Ez utóbbi éppen a természetfelettivel kapcsolatos. A fiatal Teilhard sokat tanult a két gondolkodótól, miként Valensin, Charles és H. de Lubac rendtársaitól is.

A rossz, az áteredő bűn és személyes bűn, a szenvedés és a kereszt, az üdvösség kockázata és a kárhozat lehetősége – tehát a lét „sötét” oldala sokszor homályban maradt Teilhardnál, aki mindent húsvét fényében, a dicsőséges Krisztus ragyogásában szemlél, és mintegy elővételezi a végső győzelmet. Pascal az agonizáló Jézussal van a Getszemáni kertben, Teilhard a feltámadt Krisztust szemléli, aki a világmindenséget mint palástot magára öltve, átalakítva azt visszaviszi az Atyához, hogy „Isten legyen minden mindenben”. (1Kor 15)

Pontet idéz egy szakaszt Newman *Apológiájából*, amely Pascalra emlékeztet, és Teilhard víziójának ellentéte.

„Szemléljük a világot minden irányban: történelme változatai, az emberi fajok sokasága, felemelkedésük, sorsuk, egymástól való fokozatos eltávolodásuk, konfliktusaik; aztán erkölceik, szokásaik, kormányzataik, istentiszteleti formáik, vállalkozásaik, céltalan törtetésük, expedícióik és kalandos hódításai, a legtartósabb valóságok nyomorúságos pusztulása, egy felsőbb rend oly halvány és szakadozott jelei; vak fejlődés, ahonnan nagy hatalmak és nagy igazságok származnak, a dolgok előrehaladása érthetetlen elemek

eredőjeként, és nem látni a végső okokat; az ember nagysága és kicsisége; vágyakozásainak határtalansága; létezésének rövid tartama; a jövőjét eltakaró fátyol; az élet csalódásai; a jó veresége és a rossz győzelme, fizikai szenvedések, erkölcsi szorongások, a bűn túltengése és intenzitása, a bálványimádások szaporodása, korrupció, száraz és reménytelen vallástalanság, végül az egész emberi nemnek az az állapota, amelyet az Apostol oly rettenetes és mégis pontos szavakkal ír le: reménység és Isten nélkül vannak a világban. Mindez olyan látomás, amely megzavar és elrémiszt; minden egy mély misztérium érzését nyomja a szellembé, amely abszolút módon megközelíthetetlen az emberi megoldások számára.” (Newman: *Apológia*, francia fordításból, 1939, 278–279)

*

Érdekes, hogy tegnap, meg múlt szerdán is a *pápa szerdai katekézisében* (a Szentlélekről szólva) Teilhard-i gondolatokat hirdetett. Ez egyébként abból érthető, hogy többször hivatkozott a *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúcióra, amely – tudvalevőleg – több meglátást átvett Teilhard de Chardintól. Pl. a pápa által tegnap idézett GS 34. és 37. pont! Igazában azért sem hatnak már Teilhard bizonyos gondolatai az újdonság erejével, mivel az elmúlt fél évszázad során beépültek a katolikus gondolkodásba. Tulajdonképpen Szent Pál teológiáját kell „áttenni” új regiszterbe, az evolúció, a genezis világképébe illeszteni, és megmutatni, hogy minden az Ige által és Krisztusért, a megtestesült Igéért lett (Kol 1, Ef 1), amint ezt párizsi doktori értekezésemben igyekeztem bemutatni Szent Ambrus krisztológiáját elemezve, aki sokban függött a görög egyházatyáktól. Ágostonnal vesz új irányt a nyugati teológia: a lutheranizmus és a janzenizmus (így Pascal is) kevésbé optimista, kevésbé kozmikus, az áteredő bűn következményeit túlhangsúlyozzák, az üdvösség egyetemességét leszűkítik.

Teilhard-ról szóló nagyobb tanulmányom részben egy kis kék füzet alakjában az OMC-nél (Bécsben) jelent meg (előzőleg tanulmány volt P. Rezek lapjában, az *Ahogy Lehet*-ben.) Ezt bevezetésnek szántam *Az Isteni miliőhöz* (Rezek az én javaslatomra adta a közösen átnézett fordításnak) a *Benne élünk* címet. Egyébként Teilhard maga Szent Pál szavait írta fel mottóul: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk.” (Csel 17,28) Ez a tanulmányom ma is érvényes. Teilhard lelkeségének jó összefoglalása. Persze azóta sokat tanulmányoztam Teilhard művét, illetve a róla szóló irodalmat. Jóllehet ma is vannak nálunk is ostoba bírálói, most már nem érdemes velük vitatkozni. H. de Lubac 1962-ben megmutatta barátja és rendtársa igazi arcát, jelezve hiányosságait is. A teológusok feladata, hogy továbbgondolják és pontosítsák – vagy kijavítsák – meglátásait (pl. az eredeti bűn vitatott kérdésével kapcsolatban). Igazában nincs egyetlen gondolkodó, filozófus, teológus sem, akinek ne lenne „árnyéka”, fogyatékosága, kezdve a nagy Szent Ágostonon. De valamiféle merev skolasztika vagy tomizmus egyáltalán nem segíti a gondolkodás fejlődését. Különben is mitől lenne abszolút mérce mondjuk Maritain tomizmusa? A háború másnapján, amikor a „nouvelle théologie” körül újra feléledt a domonkos-jezsuita ellentét (persze olyan domonkosok, mint Sertillanges, Chenu vagy Congar az új teológia oldalán álltak!), Jean Daniélou azt írta találóan: „Szent Tamás világítótorony, de nem határkő.” Ezt már jól látta a mi nagy Pázmányunk is 1611-ben, amikor Szent Tamás követéséről leírta véleményét az osztrák provinciálisnak. (Lásd *A teológus Pázmány* c. monográfiámat.) Egyébként XXIII. János és VI. Pál is „rehabilitálták” az 50-es években a *Humani generis* megjelenése után félreállított haladó teológusokat, és a zsinaton is áttört az új teológia. (Daniélou, H. de Lubac és Congar bíborosok lettek.)

Most majd egyetemi szemináriumomra készülve Pascaltól Teilhard de Chardinig áttekintem az egzisztencialista, perszonalista filozófia kialakulását. Közben így lejegyzem saját meglátásaimat, az engem eligazító gondolatokat a nagy témakörökkel kapcsolatban. Itt

nem az a cél vezet, hogy az illető gondolkodókról teljes képet nyújtsak, hanem felhasználjam gondolataikat a saját nézetem pontosításához vagy elmélyítéséhez. És ezt elsősorban magam számára teszem. Akit érdekel, elolvassa.

Annyi biztos, hogy öregedvén sok mindent relativizálok; egy bizonyos szent agnoszticizmus vesz erőt rajtam, ami azt jelenti, hogy tudatosítom: a lét és Isten misztériumát egyre kevésbé tudom megközelíteni. A filozófia csak: *reductio in mysterium*. Körülvesz, hullámaival beborít a misztérium; újabb természettudományos felfedezések is csodálattal töltenek el. László Ervin könyvét nagy élvezettel olvastam (*Kozmikus kapcsolatok*). Persze, azért az ész követelményeinek is eleget akarok tenni.

Pascal fideista; nem kísérletez a metafizikai istenérvekkel, hiszen azt vallja, hogy Istent csak Jézus Krisztus által ismerjük meg. Újabban sokan – katolikusok is – a metafizika haláláról beszélnek, sőt egyenesen egy bizonyos teodiceát tesznek felelőssé az ateizmusért (pl. Jünger). Mindez túlzás! „Az ész trónfosztása” (Lukács), illetve egy bizonyos irracionálizmus ellenhatás volt a racionalizmusra. Prohászka is az intellektualizmus = racionalizmus túlhajtásai ellen küzdött – joggal. Mert egy bizonyos skolasztika valóban racionalista fogalmi konstrukciókból állt. Bergson, Blondel és a modernizmus idején sokan visszahajoltak Pascalhoz, hangoztatva, hogy a szív (*coeur*), vagyis az intuíció (közvetlen látás) alkalmasabb a misztériumok, a konkrét, fejlődő valóság megközelítésére, főleg pedig a bibliai, hittani szimbólumok értelmezésére. Persze Ed. le Roy túlzott dogmaértelmezéseiben. Megmutattam már, hogy Prohászka igazában egzisztencialista volt. (Lásd Marcelnél a lét misztériumának konkrét megközelítése.) Különben Marcel is, miként Prohászka, sokat tanult Bergsontól. Ugyanígy Rousselot, aki újraértelmezte Szent Tamás intellektualizmusát (*intellectus: intus legere*). A francia jezsuita a hitaktusról fontos tanulmányt írt („a hit szemei”); ő adta a belga J. Maréchalnak is a kezdeti indítást, a Kant-kritika kidolgozásához. (Most novemberben, amikor újraolvasom és javítom ezt a nyári jegyzetemet, örömmel állapítom meg, hogy a *Fides et ratio* kezdetű új enciklika vonalában vagyok.)

Amikor 1957-ben Leuven-Eegenhovenben kerültem a filozófiára, nemcsak Teilhard-ral foglalkoztam (Izaye-val szemináriumot tartottunk, és Teilhard „fenomenológiai” módszeréről írtam filozófiai licenciátusomat), hanem kezdtem megbarátkozni Maréchal és Blondel filozófiájával. Ott ez a két filozófus volt a „nagyemester”. Persze nekem teljesen új volt ez, hiszen Egerben és Szombathelyen a szemináriumban egy-egy évig (1950–52) klasszikus skolasztikát tanultam. (Bár Egerben volt egy kis jezsuita filozófiai klub, ahol a Gregoriana-ról kapott könyvek alapján külön vitattunk bizonyos kérdéseket.) Több év kellett, hogy Maréchal filozófiáját, a transzcendentális módszert magamévá tegyem. Ebben segített H. de Lubac *Sur les chemins de Dieu* című könyve is. Ekkor, negyven éve írtam *Az élő Isten felé* című kis könyvemet (ma is kéziratban).

Végig gondoltam a teodicea problémáit, az istenbizonyítás nehézségeit, a tamási öt út különböző értelmezéseit stb. Végül is beláttam, hogy szellemi, tehát az értelmi (Maréchal), és akarati (Blondel) dinamizmus elemzése az egyetlen járható filozófiai út az Abszolútum, Isten felé. Az Abszolútum implicit állítása minden gondolkodás feltétele. Tulajdonképpen a transzcendens okságot kell igazolni. Nyilakat lövöldözünk a Végtelen felé, de Istent meg nem ragadhatjuk, hanem Ő ragadja meg értelmünket és szívünket, ha megnyílunk neki a kegyelem érintésére. Igazában Ő keres minket. „*Dieu sensible au coeur*”: Istent a szív érzi meg (Pascal). A szeretet az a szem, amellyel meglátjuk Őt. (Szent Ágoston)

Róma, 1998. aug. 21–22.

Az *Il Messaggero* című olasz napilap aug. 21-i számában Enzo Biagi, az egyik legjobb újságíró, kellő szarkazmussal kommentálja a Sexgate-et, emlegetve korábbi amerikai elnököket is. (John Kennedy tudott választani, amikor Marilyn Monroe-t szemelte ki...) Az

USA-ban sokan elítélik a képmutatást; Clintonnak igazában azt róják föl, hogy nem mondott igazat. Talán, ha rögtön vallott volna, az ügy elsimult volna. Különben – jegyzi meg Biagi – minden politikusban, hatalmon levőben van egy bizonyos kettősség. Gondoljunk Mitterrand-ra, akinek magánügyeit csak a halála után szellőztették. A Notre Dame-i gyászszertartáson felesége mellett ült szerelme és törvénytelen lánya. Olaszországban a politikusok szerelmi ügyeiről nem beszélnek, mert ott van a Tangentopoli (= kenőpénzes korrupció hálózata). Igazában a Clinton-ügynél pénz és politikai hatalom harca/ipara folyik, „Monica, szegény, csak nyersanyag egy iparban” – hangoztatja Biagi.

Utolsó alkalommal jöttem be a Vatikáni Rádióhoz. Holnap este még misézem a Szent István Házban (Szt. Istvánt ünnepeljük), aztán megkezdődik a hazatérés a vakációból. Nem sietek, időnként megállok, hiszen Arnoldsteinben megsalszom, tehát van időm. Minden jó lett volna itt, de rendkívüli volt a meleg, és a Penitenzieri körüli munkák (csövek lerakása stb.) miatt pokoli zaj volt éjjel. Jó lesz a Sodrás utca csendje. Most már elviselem a szomszéd kutyáját is; mi az az ugatás az itteni gépek agyrázkódást okozó zajához képest! Jó másfél hónapos távollét után most már egy kicsit honvágyam van.

Budapest, 1998. szept. 10.

Rómából hazatérve (aug. 25-én) rengeteg munka várt. A *Távlatok* őszi számának utolsó munkálatai, különféle ügyintézkések, és nem utolsósorban a piliscsabai egyetemi tanításra való felkészülés. „Pascaltól Teilhard de Chardinig” – ez a meghirdetett speciális kollégium témája. (Végül is, mivel kevesen jelentkeztek, a kollégium elmaradt. A veszprémi szemináriumban adom le a sorozatot, az egzisztencialista perszonalista filozófia kialakulását, követve Mounier „egzisztencialista fá”-ját.)

Ezekben a napokban beleszerettem Kierkegaard-ba. Régebben nem sokat olvastam tőle, inkább csak róla. Írónak is kiváló, nemcsak gondolkodónak. *Az isméltés* utószavában megragadott Gyenge Zoltánnak ez a passzusa (Ictus kiadó, 1993. 128. old.):

„Az igazi választóvonal a döntést hozó egzisztencia választásával lesz kijelölve, hogy ti. az érzést egy egyre »lágábbá váló beszédben« akarja kifejezni, avagy azt ennél magasabb szintre emelve lelke minden félelmével az »abszurd«-hoz közelíteni. Maga a személyes létezés forog itt kockán, s ezt érzi az ember, amikor felteszi a kérdéseket, melyek lényegileg az örök kérdés körül forognak, s amelyet Schelling is idéz: »miért van a valami, miért nem inkább a semmi?« Kierkegaard tehát a személyes létezésre bontja le ezt az általánosságban megfogalmazott kérdést, amikor a világ szorító erőivel küszködve felkiált: »Hol vagyok? Ki vagyok? Mi az, hogy világ? Miért vagyok?« Kiáltása csak a *Jób* exhortációihoz hasonlítható. Folytathatnánk tovább is kérdéseket, hisz maga ez az írás sem más, mint egyetlen kérdés, mely arra kérdez rá, hogyan válhatok önmagammá és hogyan őrizhetem meg az egzisztenciát, melyet „én”-nek szokás nevezni? Ami eddig elvezet, s ami ezekre a kérdésekre készíti, az nem más, mint egy érzelmi erupció: *a szerelem*. Ámde nem csupán indíték ez arra, hogy a lélek kiszabadulva az immanenciából – ahogy Hegel is fogalmaz – a »csillagokra irányítsa a tekintetét?« Cél lehet ez az érzélem, vagy inkább hajtó erő, mely által az ember, aki mint homo sapiens csupán potencia, magát egzisztenciává teheti?”

Néhány töredék a *Vagy-vagy* elejéről (ad se ipsum). (Persze minden kijelentésével nem értek egyet.)

„Mi fog történni? Mit hoz a jövő? Nem tudom, semmit sem sejtek. Ha egy pók egy szilárd pontról leveti magát következményeibe, folyton csak üres teret fog maga előtt látni, melyben lehetetlen szilárdan megvetnie a lábát, ha mégoly jól szétterpeszkedik is. Velem is így van...”

„Senki sem tér vissza a halottak közül, senki sem jött sírás nélkül a világra, senki sem kérdezi meg az embert, be akar-e jönni, és azt sem, hogy ki akar-e menni.”

„Csodálatos! Miféle kettős félelemmel csügg és ragaszkodik az ember ehhez az élethez; fél elvesztésétől, de megtartásától is...”

Hit – halál – Isten

Budapest, 1998. szept. 17.

Ismét elővettem Valéry naplójegyzeteit (*Cahiers* I–II, Pléiade). A jegyzetek téma szerinti és időrendi csoportosítása, meg a tárgymutató megkönnyíti a tallózást. Ismét csak *Théta* alatti gondolattörödéket olvastam, ahol Valéry a vallásról, hitről, Istenről, kereszténységről stb. mondja el meglátásait. Gyakran szellemes, „tisztá ész”, de éppen ezért megveti az érzelmeket, a pascali „szívet”, amely talál, mert érzékeny Istenre, a misztériumra. Sokszor metsző gúnyjal bírálja a lángész tudóst, aki enged a szívnek, aki másokat is az ő vallására akar vezetni, hogy elnyerjék az üdvösséget... Valéry szerint a nagy matematikus a *Pari*-ban hamisan érvel a végtelennel: „Logikai hiba. Pascal bevezeti a végtelent a matematikai reménységbe. Maga ez a végtelen csak megígért. Van a valószínűségeknek legalább két fokozata: 1) Igaz-e, igen vagy nem, hogy ez a végtelen létezik – 2) És ha létezik, biztosak lehetünk, hogy elnyerhetjük. A vallás igaz, vagy hamis. Ha igaz, maga a nyereség bizonytalan. Ahhoz, hogy elnyerjük, nem elég hinni létében, ha nem csatlakozunk hozzá. Zavaros stílus. És ez az ember írta A folyadékok egyensúlyá-t! Halhatatlan remekmű, és soha nem olvassák.” (*Cahiers* II, 1175)

Valéry az Anti-Pascal. *Jelek az éjszakában* című könyvemben hosszan elemeztem Valéry „variációját” a híres pascali mondatra: „A végtelen csillagterek örök csöndje rémülettel tölt el.” Ott bemutattam Pascal és Valéry „tüzes éjszakáit”, lelki fejlődésüket. (Pascal tüzes éjszakájáról e könyv II. részében még lesz szó.) Most Valérynek a *halálról* szóló feljegyzéseit böngésztem. (Persze, legtöbbször együtt szerepel a halhatatlanság, túlvilág, Isten stb. témákkal.) Pascal szörnyszülöttnek nevezte azt, akit nem nyugtalanít a halhatatlanság, örök élet titka. Nos, úgy tűnik, Valéry ilyen. Sokszor az az ember benyomása, hogy ez a ragyogó szellem – materialista! Mintha ő maga is ezt állítaná magáról, miután 1927-ben Teilhard de Chardin-nel társalgott (I, 630). „Azt mondom P. Teilhard de Chardin-nek, hogy ha választanom kellene spiritualizmus és materializmus között (két hiábavaló tézis), a másodikat választanám. Mert a spiritualizmus az a tan, amely kevesebb szellemet követel. A spiritualista nem kötelezi el magát semmire – semmiféle feltétel nem állja útját, míg a másik kénytelen rendkívüli szellemi éleslátást latba vetni [...] – Az első csak szétfolyó fogalmakat vet be – és metaforákat (miért?)...”

Most a halálról szóló jegyzeteből idézek. Ezek kihívások, felvillanyoznak.

„Halálfélelem.

A hitszónokok a halált a morálhoz kapcsolják. Megakadályozták az embert abban, hogy úgy éljen, mintha nem kellene meghalnia. De másrészt fizikailag lehetetlen úgy élnünk, mintha nem kellene meghalnunk, – ebből aztán intellektuális és érzelmi zűrzavar keletkezett.

Az egyházatyák és pogány őseik azzal indokolták a halálfélelmet, hogy – sajnos – az embernek itt kell hagynia javait, vagyonát. – Valamiféle összeomlássá tették meg a halált – amikor az ember véglegesen tehetetlenné válik.

De nem ez. Legalábbis a modernek számára.

Ott van az undor, hogy az ember undorítóvá degradálódik. A halottak buta és rossz arckifejezése, ostoba vagy balek, csúfondáros és rászédett.

Ott van a rettegés attól, hogy manipulálnak, hogy zsákutcába vezetnek. Az ősi kísértet, hogy az ember egészen más és másképpen lesz, mint ahogy van, valami végtelen lázalomba lökve – olyan állapotba, ahol csak elviselni kell – anélkül, hogy az ember cselekedhetne, kifejezhetné magát, alkalmazkodhatna.

Ott van a visszafordíthatatlanság rettenete, hogy túl későn van a visszaforduláshoz, – hogy semmisnek mondjuk a játszmát – hogy reagáljunk. Nem az életnek egy meghatározott pillanatát sajnáljuk, hanem a lehetőséget; az a pillanat már elmúlt, mit érdekelne már? Ott főleg az ösztönös reflexként jelentkező rettenet.

Végeredményben ez erős félelem attól, hogy feleledünk; hogy ismét öntudatra ébredünk: ez a borzalom.

Én ezt fájdalom, amennyiben ez a sajnálat létezhetne. De ha ez a sajnálkozás lehetséges, miért ne lenne lehetséges tárgya is? Félünk a haláltól azzal a világos tudattal, amellyel elképzeljük, – és ez a világosság az élet. Ez a rettenet olyan, mint mikor álmodunk.” (*Cahiers* II, 585–586)

Miért nem akarjuk azt, ami van (vagyunk); ez a gondolkodó esemény vagyok, ez a szappanbuborék, véges és nem határolt tükör, amely tart, amíg a kép, és vele pusztul, amikor az összetörik; bele kell egyezni, beleegyezni abba, hogy az ember véglegesen elveszíti öntudatát – szörnyű munka, mire ez sikerül.” (I, 611)

Ami engem illet, ateista vagyok, mint mindenki. (*A margón*: Ezt honnan tudod?) Mert úgy viselkedem, mint mindenki, mintha nem létezne. És mit akartok, másképp honnan tudnám, hogy ateista vagyok és mindenki az?

Tudunk-e másképp élni? Tudunk-e úgy élni és gondolkodni, mintha Isten létezne? A létezésnek lehet-e értelme? Hogy is ne látnám, hogy mit gondolok – vagy mit érzek, ha elfogadom a teremtés eszméjét? Hogy is ne látnám e gondolat nyomorúságát?” (1928-ból, I, 639)

A legjobb kezdeti állapotokat és gondozást számítva sem tud egy élőlény hosszabban élni, mint egy meghatározott ideig. Halandósága részét alkotja meghatározottságának, pontosabban születésének. – Meghalni nem esetleges, születni igen. (*A margón*: Meghalni kevésbé esetleges, mint megszületni.) Az ember meg sem *születhetett volna* (furcsa formula). Mindenki felfogja ezt, és belenyugszik. De az ember nem tud nem meghalni. Mindenki tudja ezt, és nem nyugszik bele. – De egy élőlény sem növekszik vég nélkül.” (I, 665)

*

Miközben ezeket a szakaszokat olvastam és fordítottam, néha megütköztem és bosszankodtam. Idegesített Valéry, ez az értelmes, éles eszű ember! Hogyan lehet ilyen korlátolt és materialista! A hit, Isten, örök élet stb. számára csak *flatus vocis*, értelmetlen szavak. És mivel nem hisz, eleve illúzióknak, értelmetlennek, naivságnak stb. tartja a vallást, a hitet, a kereszténységet. Nem tud kitörni saját EGO-jából. Csak az van, amit ő elgondol, amit maga teremt. „Ez a gondolkodó esemény vagyok.” Mások tapasztalata eleve gyanús neki. Mennyire más – mennyivel rokonszenvesebb – Pascal, aki az ember nagyságát szintén a gondolkodásban látta! *Roseau pensant*: gondolkodó nádszál. Paul Valéry – szerintem – féltékeny erre az óriásra, erre a páratlan zsenire. Ezért bírálja, ezért támadja, veti el Pascal hitét.

Mindenesetre Valéry megjegyzései a halálról, mégha jó részletszemponthoz tartalmazzanak is, nemigen érintik az én problematikámat. Főleg nem úgy gondolom, élem meg a halálfélelmet, ahogy ő fentebb leírta. Nem is félelemről van szó, hanem szorongásról, úgy, ahogy Kierkegaard megkülönböztette a két élményt. A félelemnek meghatározott tárgya van, a szorongást a bizonytalanul biztos szüli. Végző soron a lehetőségek örvénye előtti szabadság szédülete. (A semmi eszméje előtti szédület.)

Hiúságok hiúsága! Minden, a hírnév is! De még ott van a másik oldal is: mi van a meghaláson túl? Az az odaát milyen? Erről semmi elképzelésem nem lehet. Ha hiszek, elfogadom – Krisztus ígérete alapján – hogy a halál csak átmenet a másik, teljesebb életbe.

„Nem halok meg, hanem átmegyek az Életbe.” (Kis Teréz.) Ha Krisztussal halok meg, vele együtt feltámadok – feltámadunk. Ezt hiszem, megvallom. E nélkül értelmetlen lenne életem.

Mégis, ott van a háttérben a ki nem mondott, de odaérezett szorongás: hátha a vég a megsemmisülés, hátha eltűnök, mint amikor a váza összetörik, eltűnik a forma (ez is Valéry-hasonlat). Ez ellen persze tiltakozik az ész és a hit. Akkor nincs értelme ennek az „emberarcú kozmosznak” (most olvasom erről Székely László könyvét, amely némileg rehabilitálja Teilhard „antropikus” látomását.) Ha a fejlődés virága, az ember végül a semmibe hull, ha a személy nem marad meg, akkor valóban „abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk” (Sartre). Dehát ki mondja meg azt, hogy a létnek értelmesnek kell lennie? Talán a nagy fejlődő Mindenségnek van értelme. Az Abszolútum magában hordja léte alapját és értelmét. De személyes-e? És az én személyiségem nem olvad-e be a mindenbe?

Itt felvetődik az alapvető kérdés, vajon mi is a létezés értelme, miért van inkább valami, mint semmi? (Valóban értelmes kérdés?) Meg kell vizsgálnom, amit erről (ti. a Semmiről) Bergson, Heidegger és Sartre mond. Sokat foglalkoztam skolasztikus korom óta az istenbizonyítással, istenérvekkkel. El kell kerülni a racionalizmust éppúgy, mint a fideizmust. Most nem másoknak „bizonyítok”, hanem magamtól kérdezem: ki is az én Istenem? Milyen Isten-képem és Isten-élményem? Valóban úgy élek, mintha Isten nem létezne? *Etsi Deus non daretur?* Persze, előre tudom, hogy – a szellemi és akarati dinamizmust elemezve – eljuthatok az Abszolútum állításához; de igazában Jézus Krisztus kinyilatkoztatása hozza a teljes választ. Hogyan állok hát a jézusi hittel? Milyen a viszonyom az Atyához, a Fiúhoz és a Szentlélekhez? Nem elég *Róla* eszmélődnöm, *Hozzá* kell fordulnom az imában. Mindig imádkozhatom Hozzá, a kétségben, a sötétségben, a halál előtti szorongásban is.

Negyven év után (1958–1998)

Budapest, 1998. szept. 21.

Régi (lelki) naplójegyzeteimet böngészem, először a leuveni skolasztikátusban írt feljegyzéseket (1958-tól). Ezt megtettem 1963-ban Wépionban is a 30 napos lelkigyakorlat alatt. Most is látom, hogy pirossal a margón meghúztam a fontosabb feljegyzéseket, illetve a lelki olvasmányokból kimásolt szövegeket pirossal aláhúztam. Látom, kik hatottak rám: a *Christus* c. folyóirat cikkei, továbbá Charles, Y. de Montcheuil, H. de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Auguste Valensin, Guardini, Prohászka, Caussade, Lallement, Szent Ágoston, Kis Szent Teréz... Különösen is megvilágosító volt Y. de Montcheuil *A lelki élet problémái* című könyve, amelyet később magyarra fordítottam a Szent István Társulatnak (a szerző egy másik könyvével, *Az Ország követelményei* cíművel együtt). Y. de Montcheuilről egyszer Párizsban azt mondta nekem H. de Lubac, hogy korunk legnagyobb teológusa lett volna, ha nem lövik agyon a németek. Pascal és Blondel tanítványa volt.

A másik reveláció: Kis Szent Teréz 1955-ben közzétett önéletrajzi kéziratai! A kozmetikázott *Egy lélek története* után végre feltárult a fiatal kármelita igazi arca, küzdelmes hite. A kézírásos, facsimile szöveget olvastam. Az a rész, amelyet annakidején kihagytak, mert Teréz a hitellenes kísértéseit minden szépités nélkül leírta, nagyon meghatott. 1958. nov. 18-án ezt másoltam át naplómba:

„Ma mère chérie, je suis tout étonnée et en voyant ce que je vous ai écrit hier, quel griffonage!... ” „Kedves Anyám, egészen meghökkent, amikor látom, hogy mit írtam tegnap! Micsoda körmölés!” Micsoda emóció van a „griffonage” (körmölés), a kézremegés mögött! Ez a nap önfelajánlásának második évfordulója. Halványan látható a dátum: 1897. jún. 9. Előzmények: az 5. oldalon Szent Teréz leírja érzéseit (örömet!) az éjszakai vérhányással kapcsolatban. 1896. nagypéntek éjjelén történt: „Annak a reménye, hogy az égbe megyek, vidámsággal töltött el...” Élő hit, erős hit a másvilágban, az Égben. De a húsvéti ünnepekben hirtelen megváltozik lelkiállapota. Eddig el se tudta képzelni, hogy vannak, akik nem hisznek az Égben. . .” Húsvét oly örvendetes idején Jézus megérezte velem, hogy valóban vannak lelkek, akik nem hisznek... Megengedte, hogy lelkemet elborítsák a legsűrűbb sötétségek és, hogy az Ég gondolata, amely oly édes volt számomra, ezentúl már küzdelem és gyötrelme tárgya legyen... Ennek a megpróbáltatásnak nem néhány napig, sem néhány hétig kellett tartania, hanem tart egészen addig, amíg a Jóisten megengedi, és ez az óra még nem jött el.”

Tehát már egy éve tart. Egészen haláláig, 1897. szept. 30-ig tart. Ezután még hosszan idézem azt a szakaszt (részben franciául, részben magyarul hozva a lényegét), ahol „ködről”, „sötétségről” beszél. Mint Kolumbusz Kristóf, Teréz is megérezte, hogy van egy másik világ. De hirtelen sűrű köd ereszkedett alá. A fényes haza képét sűrű sötétség takarja el emlékezetében, gyötrelme megkettőződik. „Úgy tűnik nekem, hogy a sötétségek a bűnösök hangján szólnak hozzám gúnyolódva: »Te álmodsz a fényről, a legédesebb illatokkal bebalzsamozott hazáról, te álmodsz arról, hogy örökre birtokolod minden csoda Teremtőjét, azt hiszed, hogy egy napon kiérsz a téged körülvevő ködből! Menj csak előre, menj, örvendezz a halál miatt, amely nem azt adja neked, amit remélsz, hanem még mélyebb éjszakát, a semmi éjszakáját.«” És utána megjegyzi, hogy ez a kép igen tökéletlenül fejezi ki azt a lelki sötétséget, amiben él, de fél, hogy ha tovább folytatja, istenkáromlást követ el... „Ó, Jézus bocsásson meg nekem, ha fájdalmat okoztam neki, de Ő tudja, hogy ha nem is élvezem a hitet, igyekszem legalábbis vágyakozni rá. Azt hiszem, az elmúlt év során többször felindítottam a hitaktust, mint egész életem alatt...” Küzdeni akar az utolsó csepp véréig,

hogy megvallja: létezik az Ég! Vállalja a megpróbáltatást a szegény hitetlenekért, vállal Jézus szeretetéből minden szenvedést... Ezután következik a megjegyzés (másnap) a griffonage-ról. 1958. nov. 18-i naplójegyzetemben így folytattam:

„Azért írtam le itt magamnak ezeket a részletet (nb: most lefordítottam a francia szakaszokat), mert ez a *tapasztalat*, Szent Teréz hitellenes kísértései, megpróbáltatása és az ő viselkedése példaképpül szolgálhat számomra. – Ha most az én múlt évi hosszú megpróbáltatásomra, a hitellenes kísértésekre (túlvilág, halál-halhatatlanság) gondolok, és összehasonlítom Szent Teréz élményével és az ő viselkedésével, sokat tanulhatok a jövőre nézve. Nem kell megijednem a kísértéstől! Felindítani a hit aktusát! *Akarok hinni!*

Uram, add, hogy higgyek Benned, segíts hitelenségemen! A hit aktusát felindítva, az imádság szárnyán⁷ Istenhez emelkedve, alázatosan, a szabadulást és a fényt felülről várva, várjak! Ha hiszek, ha elfogadom a misztériumot, sok mindent megértek. A teljes fény, a látás odaát következik. Itt csak tükör által homályosan látunk, rejtelmekben mozgunk. Majd odaát meglátjuk Istent, amint van...”

Másnapi jegyzeteim: hosszú ima hivatásom kegyelméért, a hűségért, azért, hogy az Úr örök szeretettel szeretett és érdeklődik egyéni sorsom iránt, magához rendelt. „Add, hogy megértsem szereteted titkát!”

A skolasztikátus idején teljesen átalakult világnézetem: megismerkedtem az újabb filozófiával és teológiával. Maréchal és tanítványai, továbbá Blondel, Teilhard, K. Rahner, Marcel stb. voltak akkor a „nagymenők”, tanáraink főleg ezeket ismertették meg velünk. (K. Rahner előadás-sorozatát a flamand jezsuitáknál személyesen hallgattam.) Sokat foglalkoztam az Isten-megismerés, istenbizonyítás kérdésével. Amint már említettem, 1960-ban írtam egy hosszú tanulmányt (kis könyvre valót) *Az élő Isten felé* címmel, amelynek egyes részeit később felhasználtam első könyvemben. (*Világnézetek harca. Mai írók és gondolkodók.*) P. Izaye-t rávettem, hogy tartsunk szemináriumot Teilhard de Chardin-ről, akinek eszméit – sokszorosított skriptumokból is – kezdtem megismerni. P. Troisfontaines és P. Boné gyakran hivatkozott rá. Nagyon tetszett Teilhard átfogó víziója. (Előzőleg Budapesten az egyetemen sokat vitatkoztam marxistákkal világnézeti kérdésekről; Teilhard eszméi alkalmasnak látszottak az ilyen párbeszédhez.) Izaye, aki Bergson-tanítvány volt, kötélnék állt, bár akkoriban, a vatikáni monitum (óvás) miatt, Teilhard de Chardin már megjelent főművét, *Az emberi jelenséget* kivették a skolasztikátus könyvtárából. Licenciátusi dolgozatomat Teilhard módszeréről (sajátos „fenomenológiájáról”) írtam. Egyik ünnepélyes dispután én védtem Teilhard természetfilozófiáját.

A teológián alaposabban foglalkoztam Karl Rahner halál-teológiájával; erről írtam, P. Maleveznek teológiai licenciátusi dolgozatomat. Ennek kivonata később megjelent a *Vigiliában* (1972/11). Természetesen Boros László hipotézisével is foglalkoztam. Most 35 év után a *Vigilia*-könyvek sorozatában magyarul is megjelent a *Mysterium mortis*. Belelapozva látom, hogy egy sor közös forrásunk szerepel a jegyzetekben: Troisfontaines, H. de Lubac, G. Marcel, Maréchal, Blondel...) 1996-ban a *Távlatokban* összefoglaltam Boros és Rahner elgondolását, és agghiornáltam is. (Lásd a III. részben ezt a tanulmányt.) Miután (1981-ben) elkezdtem verseket írni, a halál-téma gyakran visszatér költeményeimben: ezek már személyes vallomások. Mindezt azért jegyeztem le, hogy érzékeltessem: jelen könyvem „létkérdései” állandóan foglalkoztattak négy évtizeden át: tanulmányaim során is, majd pedig könyveimben, tanulmányaimban, verseimben.

A leuveni filozófia-teológia után (1963-ban Wépionban elvégeztem a harmadik probációt, és pedig P. Hayennel, aki Szent Ignác, Lisieux-i Kis Teréz, Maréchal, Blondel és nem utolsó sorban Szent Tamás tanítványa volt. Haladó filozófus. A *Humani generis* (1950) után nem

taníthatott. Belgiumban és Franciaországban papoknak tartott lelkigyakorlatokat, aztán instruktorként Wépionban, később pedig a flamandoknál, Tronchiennes-ben.

André Hayen

Aszkéta, misztikus alkat: igazában bonyolult egyéniség. Ő tanított meg a személyes döntésre bennünket. Megemlítem személyes tragédiáját. Hetvenéves korában megvált a Társaságtól, mert megrendült hite és megkérdőjelezte a szerzetesi fogadalmakat. Egy volt apácát választott élettársául (Colette-et). Jean-Marie Hennaux, barátom a skolasztikátus idején, akkor éppen a vallonok provinciálisa volt, amikor ki kellett jelentenie, hogy Hayen nem tartozik többé a Társaságba. Hennaux André Hayen halála (1988) után 1991-ben egy kis füzetben emlékezett mesterére (*In memoriam André Hayen, 1906–1988*). Ennek végén közli utolsó beszélgetésük tartalmát. Hayen: „Most már nem tudok semmit sem tenni a világért. De közösségben, szolidaritásban akarok maradni vele. Ezért igyekszem mindennap olvasni a *Le Monde* újságát. De az emberiség lényeges haladása nem a »tenni« eredménye. Ez a szeretetben áll. Továbbra is élem a szeretetet, hála főleg Colette-nek, hála barátainknak.”

A továbbiakban még ezeket mondta André Hayen Jean-Marie Hennaux-nak:

„Tehetetlenségemben odavetem magam Urunk Keresztjéhez, mint a vadászkutyák odahajtják a vadat a vadászhoz. A szeretet legfőbb tette Jézusé a kereszten. Ez az aktus ebben áll: teljesen ráhagyatkozni az éjszakában az Atyára, és átadni magunkat az embereknek. Jézus a szeretet nagy tanúja marad. Nem imádkozom kifejezetten, de igyekszem állandóan belépni Jézus szeretetaktusába. Nem akarok semmit sem képzelni vagy gondolni ezen túl. Az Atya nem hagyhatja Fiát a halálban, de nem kell kutatni, hogy mit fog tenni. A Feltámadott megjelenéséről szóló elbeszélések az Evangéliumokban, és később a teológiai eszmefuttatások az örök életről, abból a tényből fakadnak, hogy az Egyház nem tudja elfogadni igazában Jézus halálát. Nem kell semmit sem keresnie e halálon túl, amely a legfőbb szeretetaktus. Remélni kell, de ez egészen más dolog. Nem kell azzal sem kísérleteznünk, hogy elképzeljük, sőt, hogy elgondoljuk a feltámadást. Át kell adnunk magunkat a Szeretetnek az éjszakában, ennyi az egész. Ez a bizalom az éjszakában: a keresztények ezt oly nehezen fogadják el.

Az Egyház = mindazok, akik emlékeznek Jézusra és igyekeznek élni a szeretetet, amelyről ő tanúskodott. De a hierarchikus egyház, amelyik hatalmat gyakorol, bár őrzi Jézus emlékeztétét, hűtlen alapítója mély szándékához. A történelmen végig állandóan halálra adja Jézust, mint Annás és Kaifás. A hatalom és a szeretet egymásnak ellentmondanak.”

Mondanom sem kell, hogy Hayen mint instruktorként nem ezt tanította nekünk, a harmadik próbációban, nem volt ilyen radikális. (Persze, hogy akkoriban mit élt át, azt nem fedte fel nekünk.) Igyekezett az ignáci „sentire cum Ecclesia hierarchica” szerint, az egyház hite szerint vezetni bennünket, bármennyire misztikus volt is.

Harmincnapos lelkigyakorlatom során felmértem, hogyan is állok a hittel. Itt van – akkori naplómhoz mellékelve – a két oldalnyi vázlat, amelyen felsorolom a nehézségeket és a megoldásokat – pro és contra. A dátum: 1963. szept. 28. (Most lesz 35 éve!) Felsorolom azokat a „mozzanatok” (élmény, lelkigyakorlat, olvasmányok), amelyek segítettek világosabban látni problémámat. Természetesen, a tanulmányok is hozzájárultak, de most a személyes megvilágosodások a lényegesek. Az egyik villámfény Lisieux-i Teréz kézírata volt 1958-ban, amely az ő sötét éjszakájáról szól, és amelyet fentebb lejegyeztem. „Akarok hinni.” Aztán (1959-ben) bevilágított L. de Grandmaison egyik lelkigyakorlatos jegyzete, amelyet Lebreton idézett: „Kevéssé érzem hitemet, amelyet szinte állandóan áthatnak az irrealitás benyomásai. Ezek nem formális (meghatározott) kísértések, hanem nyugtalanságok, amelyek végül oda vezetnek, hogy akarok hinni (pontosan: »... *me réduisant à adhésion toute*

volontaire«). De azért imádkozom és hiszek, egy bizonyos buzgalommal, az én óráimban (vagy Isten óráiban).”

Ezt most 1998-ban jegyzem meg: Unamunónál, a spanyol Kierkegaard-nál is ezt találom: *hinni akarok*. Persze ő még játszik a szavakkal: *hinni* és *teremteni* hasonló hangzású a spanyolban. Én teremtem istenemet? Ebben is van igazság. Annyi hitünkben az antropomorfizmus, hogy ezt lehet mondani: mindenki a saját képére és hasonlatosságára teremti „istenét”. Persze, az igaz Isten nem ilyen bálvány.

Wépionban 1963-ban kerestem és megtaláltam a megoldásokat. – Tiszteletben tartani Isten misztériumát. A lét nagy titok, nem érthetem át! Ezt hangoztatja Marcel, Blondel, de Montcheuil (hozzáteszem most: Prohászka): „*Qui facit veritatem, venit ad lucem*”. A jánosi szavakat sajátosan értelmezik: megtenni az igazságot, utána jobban értek. A teljes látás odaát lesz. A hit kegyelem.

Auguste Valensin (*Autour de ma foi*): Ahhoz, hogy valaki lemondjon a hitről, olyan evidenciára lenne szükség, amely megvakít; természetesen: az ellenkező evidenciájára. A kockázat természetes kísérője a hitnek (amely nem látás); ez nem szándékos kételkedés, hanem így fejeződik ki elvontan az értelem számára az a tény, hogy a hit nem látás.

A. Hayen is ezt hangoztatta: „Nem érteni, hanem megtenni Isten akaratát itt és most! Minden nap újrakezdeni! Megtenni a lépést. Kérni Jézust, hogy ragadjon magához jobban.” (Fil 3,12)

És most 1998. szept. 22-én mit és hogyan hiszek?

Mindenképpen alázatosabb – szkeptikusabb? – lettem: a létezés misztériumát csodálom, de nem értem; még kevésbé Isten Misztériumát. Nem is érthetem, ezt már beláttam. „Ha megértetted, már nem Isten”. Annakidején, miután megismerkedtem Maréchal transzcendentális módszerével és azt alkalmaztam az Isten (Abszolútum) bizonyítására, egy Hayen által idézett Maréchal-kijelentésre felfigyeltem: Én – értelmekkel – nem „ragadhatom meg” az Abszolútumot, hanem már előbb Ő ragadta meg értelmemet, ez magyarázza dinamizmusát.

Visszagondolok arra, hogy a szombathelyi szemináriumban 1952-ben olvastam a *Stimmen der Zeit*-ben egy Przywara-tanulmányt: „Thomas von Aquin als Problematiker”. Ennek a végkövetkeztetése volt: Tamás egész tudományos műve: *reductio in mysterium*, elvezet a Misztériumhoz. Utána marad a néma imádás: „*Adoro Te devote, latens Deitas...*”

Jézus Krisztus misztériumával, krisztológiai kérdésekkel is sokat foglalkoztam, sokat írtam az új krisztológiai kísérletekről (cikkek, könyveim), előadásokat is tartottam Szegeden és Jugóban teológusoknak... De most minden egyszerűvé lett. Talán Hans Urs Balthasar sugallta ezt, amit aztán megtapasztaltam: Az Evangéliumokból olyan Krisztus-kép rajzolódik elém, amely nem lehet a szent írók alkotása. Ebben az objektív evidenciában kirajzolódó Arc szépsége, Jézus misztériuma lenyűgöz. Nincs, nem is lehet más Mester, guru vagy vallásalapító, akihez csatlakoznék. Itt ismét nincs habozás. Jézus élő ismeretére kell törekednem; szeretnem és követnem Őt – Jézus Társaságában. Tudom, méltatlan vagyok, de Ő kiválasztott, meghívott, nem engedett teljesen elkutyulni. Irgalmára hagyatkozom.

Marad a legfőbb nehézség: a szorongás a halál előtt. A hit gyertyafénye körüli sötétség – a villámlás utáni sűrű éj – riaszt. A bizonytalanul biztos vég előtti szorongás mindig jelen van. Marad a reménység. A sötétségben is szerethetek és remélhetek. Jézus a Feltámadás és az Élet, ráhagyatkozom ígéretére. Nem tudnám elfogadni Hayen felfogását, hogy Jézus halála után nem kell semmi mást keresni. Ha Krisztus fel nem támadt és mi nem támadunk fel, abszurd a hitünk. A húsvéti misztérium: halál és feltámadás. Hogyan tudnék nyugodtan szembenézni a bizonytalanul biztos véggel? Talán ki kell lépnem önző önmagamból, talán ki kell tárulnom mások felé, jobban szeretni, feledni önmagammat... De ez is kegyelem. Növeld hitemet, reményemet és szeretetemet! Teremtő Lélek alakíts át! Krisztus Lelke, szentelj meg engem!

A kezdet és a vég – Iszkaszentgyörgy, lelkigyakorlat

1998. nov. 2., halottak napja

Most összefoglalom e napok eszmélődéseit. Negyed évtized során ide jutottam. Keresztény *hitemen belül* igyekszem érteni: *fides quaerens intellectum*. A Pascal-tanítvány Maurice Blondel gondolata ide kívánczik: „Keresni a fényt a fényvel. És miért kellene kioltani minden fényt, mikor az ember világosabban akar látni?” Vagyis: A hit elmélyítése nem a gyökeres kételkedésből indul ki, nem az előzetes tagadás cáfolata, hanem az ismert továbbgondolása, elemzése és gyakorlása, hogy így beteljesítsük azt. A filozófiai nyugtalanság, a kritikus szellem nem jelenti azt, hogy a keresésben visszamegyünk a nullponthoz, vagy hogy a keresés valamely pillanatában megszűnünk látni, hanem ezt: mindig többet lehet látni, jobban megtapasztalni, mélyebben élni. *Aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre!* Szent János nyomán Szent Ágoston, Pascal, Blondel, Prohászka – „mestereim” – erre figyelmeztetnek. (Erről vallottam a *Vigilia* karácsonyi körkérdésére válaszolva.)

Az elmúlt negyven év élményei, reflexiói belém épültek. Most nem fontos a pontos hivatkozás sem: melyik mesteremtől mit tanultam. Ami belém épült, helyesebben véremmé vált, az már az enyém. Nem törekedtem sohasem eredetiségre, hanem az igazságot kerestem, és ha másoknál jó meglátásokat találtam, azokat átvettem. (Gondolok itt Pázmány hasonlatára: a méh és a pók közti különbségre! A méh virágokról gyűjti össze a mézet, a pók saját potrohából ereszti ki hálóját szálait!)

Tudom, hogy a kezdet és a vég a titok kódéba vész. A teológiában is a legproblematisabb a protológia és az eszkatológia (cf. K. Rahner). A kezdettel Teilhard-ról szóló filozófiai licenciátusi dolgozatomat készítve, a véggel K. Rahner halálteológiájáról szóló teológiai licenciátusom kidolgozásakor foglalkoztam először alaposabban. De mindig is a központi helyet foglalta el reflexióimban a kezdet (a teremtés-fejlődés) és a vég (halál, öröklét).

A teremtéssel, ill. a világegyetem keletkezésével és kifejlődésével kapcsolatban a tudományos ismeretek már túlhaladtak Teilhard-on, bár alapvető intuíciói ma is megvilágosítók. Guitton és a Bogdanov testvérek dialógusa (*Isten és a tudomány*), László Ervin könyve a *kozmosz kapcsolatokról*, valamint Székely László *Az emberarcú kozmosz* című könyve kicsit segítettek, hogy az újabb világképeket, modelleket megsejthessem. (Mindenben nem lehetünk szakemberek.) Mintha az „emberarcú kozmosz”, az „antrópikus kozmológiai elv” visszakanyarodna Teilhard-hoz, akit nemegyszer naiv teleologizmussal gyanúsítottak... Minden úgy tűnik, mintha ez a 15 milliárd évvel ezelőtt (az ősrobbanással) elindult kozmikus fejlődés az ember eljövételét készítené elő...

De most nem a tudomány (a paleontológia, az asztrofizika, vagy a genetika) kérdéseit akarom feszegetni, bár ezek nagyon érdekelnek, hanem az én eredetemre reflektálok. (Ismétlésbe bocsátkozom.)

Amikor öntudatra ébredtem, megállapítottam, hogy itt vagyok a való világ ölén. Én nem adtam létet önmagamnak. Természetes létem *adottság*: szüleim ivarsejtjei határozták meg génkódomat. Mennyi véletlen játszott velem, hogy megszülessek itt és most! Ki helyezett ide? – kérdezhetem Pascallal. Miért vagyok? Miért van egyáltalán valami? Mi lett volna, ha egyáltalán semmi sem lett volna? Már kamasz koromban felvettem ezeket a metafizikai kérdéseket, amint minden gondolkodó megteszi ezt. De ahogy öregszem, egyre inkább a jövő felé fordulok: tudom, bár nem akarom elhinni, hogy én is meghalok. Milyen lesz a vég, mikor és hogyan? Hiszem, hogy nem megsemmisülés lesz, hanem beteljesedés. E hit nélkül nem tudnék élni! És mégis mindig ott van legbensőbb bensőmben a szorongás. Verseimben ez

gyakran visszatér. Meg élményeimben is: elalvás előtt, egy-egy ismerős halálos ágyánál vagy temetéskor. Vagy akár most is, amikor napi sétáim alkalmával elhaladtam az iszkaszentgyörgyi temetők mellett; meg-megállva szemléltem azoknak a férfiaknak a fejfáját vagy sírkövét, akik 1931 után születtek és már odaát vannak. Tehát fiatalabbak voltak halálukkor, mint most én! Milyen sokan meghalnak hatvan és egynéhány éves korukban!

Honnan és hová? Létem adottság, de ennél több is: *adomány*. A szerető Isten ajándéka. Nem a véletlen és szükségszerűség játéka eredménye, hanem a Teremtő műve, akivel szüleim együttműködtek. Isten, Atyám, már a világ teremtése előtt kiválasztott Krisztusban, hogy fogadott gyermeke legyek, – és az örök élet várományosa. Örök szeretettel szeretett, ezért teremtett és magához rendelt (Ef 1). *Imago Dei – ad Deum!* Hálát adok létemért és meghívásomért, beleegyezek a létezésbe, és igyekszem beilleszkedni az Atya örök üdvösségtervébe.

Mivel az örök Szeretet hozott létre, nem semmisít meg, hiszen minden értem van – értünk, mi pedig Krisztusért; Krisztus az Atyához viszi majd vissza az egész teremtést, ha eljön a vég, hogy Isten legyen minden mindenben. (1Kor 15) Isten annyira tiszteli teremtménye szabadságát, hogy visszavonul, alázatosan elmosódik. Ha a lázadó szabadság mindvégig elfordul Tőle, ezt mondja: „Fiat voluntas tua, homo, in aeternum!” És ez a kárhozát, ahogy Blondel magyarázza. Isten továbbra is szereti teremtményét (és szenved – teszem hozzá Varillon nyomán), de a lázadó elvágja magát az élő Istentől és szeretetközösségétől; saját semmiségébe zárva a poklot maga teremti önmaga számára. Végző soron igaza van Danténak: a poklot is a szeretet hozta létre olyan értelemben, hogy a kárhozott azért szenved, mert kizárta magát a szeretetközösségből. Persze, soha egyetlen konkrét személyről sem tudhatom, hogy elkárhozott-e. Remélhetjük azt, hogy senki sem kerül oda, hanem rövidebb vagy hosszabb szenvedés, tisztulási folyamat után, valamiképpen mindenki eljuthat Isten közelébe. Ugyanakkor a Szentírás alapján vallanunk kell, hogy a kárhozát valós lehetőség annak, aki végképp visszautasítja a Szeretetet.

Most újra beleolvastam Boros L. *A halál misztériuma* című könyvébe, amely végre magyarul is megjelent a Vigilia-könyvek sorában. Annak idején, amikor K. Rahner halálteológiáján dolgoztam, ezt is elemeztem, és bíráltam is. Boros hipotézise az *optio finalis*-ról tartalmaz néhány jó meglátást, de manapság nem fogadják el neves teológusok (pl. Greshake). K. Rahner maga is módosította korábbi fejtegetéseit. (Erről bővebben alább, a *Távlatok* 1996/5. számából átvett tanulmányomban.)

De amikor hitemen belül keresem a megértést, a teológiai reflexió nem szünteti meg a szorongást: időnként villámszerűen belém hasít a rettenet: hogyan megyek majd át abba a másik világba, másik „létrendbe”. Mostani valómnak át kell mennie a halálon, hiszen az egész ember hal meg. Valami folytonosságnak mégis kell lennie, hiszen én támadok fel. Erre protestáns teológusok azt válaszolják: Isten teremti ezt a folytonosságot. (Emlékszem, amikor Louvainben P. Malevez magyarázta ezt a halál teológiája kapcsán.) Hiszem, hogy nem semmisülök meg, mégis borzongok arra a gondolatra, hogy hátha... Meg az a másik eszmélődés: *egyszer* vagyok itt, aztán eltűnök a földi életből *mindörökre*. Nem hiszek a lélekvándorlásban, tehát *evilági* létemnek vége szakad örökre. A történelem megy tovább. Talán néhányan megsiratnak (?), talán jó barátok egy ideig emlékeznek rám; könyveim túlélnek: ott lesznek majd sokak polcain, talán néha bele is olvasnak, de mindez sovány vigasz. „Hiúságok hiúsága, és minden csak hiúság...”

Ha így áll a helyzet, mi a megoldás? Lelkigyakorlatom alatt erre többször visszatértem. Felszítani a *reménységet*, amelynek alapja a feltámadt Krisztusba vetett hit!

Talán a leglényegesebb most az, hogy ne sokat találgassak és képzelődjek: milyen lesz a halál és a feltámadás, mikor jön el a vég? hanem igyekezzek *a jelenben élni*. Nem léphetem át az időt, nem lehet elővételezni se az ismeretet, se az élményt. Majd megadatik abban az órában a kegyelem, hogy Jézussal egyesülve haljak meg. Ha vele halok, vele fel is támadok.

Ezt hiszem. Hiszem Kis Szent Terézszel: „Nem halok meg (teljesen), hanem átmegyek az Életbe.” Persze, a halál az egész embert eléri (a test-lélek lényegi egysége miatt), de az *én* folytonossága a teremtő akaratából megmarad: valamiképpen életem során kialakított személyiségem „kódja” vagy „diszkrétje” átmegy az öröklétbe, a dicsőségbe.

Itt és most teljesítenem kell küldetésemet. Most munkálom örök sorsomat a kegyelem segítségével. A szeretet tettei megmaradnak, és az utolsó ítéletkor csak ezek számítanak. Persze, Isten kegyelmének művét koronázza meg. Hiszem azt, hogy az öröklét a Szeretet-Isten és az üdvözültek közösségében nem mozdulatlan, unalmas „időzés” lesz, hanem izzó élet és öröm. „Szem nem látta, fül nem hallotta...” Tehát: hitből fakadó reménység, és főleg szeretet!

Elővételezett könyörgés

87. zsoltár

Ha eljön egyszer biztos végső órám
s a jéghideg vizek reámszakadnak
midőn a sírba szállók közt szorongok
s az alvilági árnyak rémei riasztanak
midőn örvényeid felettem már-már összecsapnak
hiába nyújtom majd kezem az embereknek
földi erők akkor már nem mentenek meg!
Hová lettek az ismerősök jóbarátok?
magányosan a Szörny torkába látok
s már integet a másik Part felém
jóságodra már nem emlékezem...

Most fordulok hát Hozzád, Irgalom
fordítsd füled felém Te egyetlen Remény!
Hogy áldjalak, adj nékem életet!
az árnyak nem dicsérik szent Neved
ki hirdeti már lent irgalmadat
a pusztulás helyén hűségedet?
halál poklában nem teszel csodákat!

Midőn a végső éj burája rámborul kemény
vaspáncélként és nincsen már remény,
ha *tényleg* elközelg majd végső órám
s csak lentről táogat a Cethal torka
az egyetemes feledésben Te emlékezz énrám
halál torkából vasmarokkal ments ki engem
hogy mindörökké irgalmadat zengjem!

II. Két végtelen között – Pascaltól Teilhard de Chardin-ig

Egzisztencializmus és perszonalizmus

Az újkori filozófia különböző áramlatait figyelve – ezek sokszor „divat” szerint váltják egymást – egy tény szembeötlő: az ember áll az érdeklődés középpontjában, az ember és a világ, az ember és a társadalom, az ember és Isten kapcsolata. Bármennyire is hirdetik egyesek – Nietzsche nyomán – hogy „Isten meghalt”, a transzcendencia kérdése így vagy úgy jelen van még az ateista gondolkodóknál is. Ha a posztmodern már az ember (a szubjektum) haláláról beszél is, fokozódik az érdeklődés az ember és rendeltetése, az emberiség jövője iránt: új vallások és szekták, pótvallások (asztrológia, okkult jelenségek iránti érdeklődés stb.) mind azt jelzik, hogy az örök emberi kérdések, a *honnan* és a *hová?* továbbra is nyugtalanítják korunk embereit.

„Széttört világban” élünk (Marcel egyik darabja címére utalok), elvesztettük a támpontot és a központot. Emile Pin francia szociológus így jellemezte korunk szellemi légkörét (diagnózisa jó negyed század után is érvényes):

„A mai ember olyan világban él, ahol egyre ritkábbak a biztos támpontok. A kultúra szervesből véletlenszerű, kockázatos lett. A bizonyosságok nincsenek adva, hanem a személynek magának kell azokat felfedeznie. Az élet értelmét megalapozó indokok bizonytalan látóhatár felé távolodnak el, és a meghatározatlan mindennapoknak nincs készen kapott jelentésük. Az öngyilkosság és a kábítószer, a könnyű válás, a kérészetű szentimentális kaland, a szerelemtől elválasztott szexuális élvezet, a pornográfia, vagyis a test szellem nélkül, a céltalan erőszak, a birtokolt tárgyak bűvölete és gyors feledése, a horoszkóp, a pszichoanalízis naiv keresése – mindez az elkötelezettség visszautasításának a jele. Úgy tűnik, nincsenek többé olyan »ügyek«, amelyeket érdemes szolgálni. Isten szolgálata, amelyet ugyan nem utasítanak mindig vissza, elveszítette arcukat. Az ember, akinek sikerült választ adnia a mindennapi élet »hogyan«-jára, nem látja többé cselekvése értelmét.” (*Christus* no 71, 1971, 303.)

„Ha a cselekvésnek nincs értelme, természetesen az erkölcsi értékek is bizonytalanok válnak. Minden erkölcsi érték ingadozik, mint a börzeértékek... Nincsenek többé örök igazságok. Mindenki úgy küzd, ahogyan tud, napról napra, igyekezve megragadni – amennyire képes – a mai nap igazságát. [...] A mai igazság már nem lesz érvényes holnap.” (G. Gusdorf) Az ember szabad (milyen szabadság ez?), maga teremti meg értékeit, és mindennek mértéke csakis saját maga.

Egy bizonyos ateista humanizmus az elmúlt évtizedekben az ember nevében mondott nemet Istennek. A strukturalizmus egyes képviselői már az antropocentrikus szemléletet is naivnak tekintik, és meghirdetik az ember halálát. Ki is az ember? Régebben még „summa et compendium mundi” (Szt. Tamás), a világ összefoglalata vagy középpontja volt. Pascal, akit megrendített „a végtelen csillagterek örök csöndje”, és szorongva kereste az ember helyét a mindenségben, a gondolkodásban és a szabadságban jelölte meg a „gondolkodó nádszál” kiválóságát (ugyanakkor rámutatott – bűn miatti – nyomorára is!). Teilhard de Chardin úgy vélte, hogy a modern nyugtalanság eltűnik, ha látó szemünk felfedezi: A fejlődés az ember felé, sőt egy végső, személyes Ómega felé mutat. Ma J. Monod naivnak tekinti ezt a szemléletet, hiszen szerinte minden a véletlen játékának és a szükségszerűségnek eredője. A fejlődés irányát nem ismerjük, és egyáltalán nem is beszélhetünk fejlődésről, ha irányt, célt nem ismerünk. (Ez az utóbbi megállapítás helyes.) Az embertudományok fejlődése és az

újabb filozófiai reflexió – mondják – leleplezte az emberközpontúság illúzióját. Az ember nem más, mint egymást keresztező törvények csomópontja. Akár teste funkcionálása, akár tudatos élete összetettsége vagy társadalmi léte szempontjából szemléljük, mindenütt a determinizmusok szorítójában látjuk. Galilei, Darwin, Marx, Freud leleplezték a naiv emberközpontúságot: az ember egy elem a végtelen csillagterekben, mint minden más elem; biológiai létének gyökerei az állatvilágba nyúlnak; társadalmi élete a gazdasági termeléstől és a javak cseréjének rendszerétől függ; szellemi tevékenységének legmagasabb régióiban is (a művészetben és a vallásban is) a tudattalan ösztönös impulzusai irányítják. És ma, a strukturalista Michel Foucault, így következtet *A szavak és a dolgok* c. híres munkájában: „Az ember olyan találmány, amelynek újkeletű voltát könnyen kimutatja gondolkodásunk archeológiája. És talán közeli végét is.”

És mégis tudnunk kell, hogy nem a központ változtatott helyet a szellemi kopernikuszi fordulatban, hanem egyszerűen a központ fogalma tűnt el. A támpont, az Abszolútum hiányzik. G. Marcel jól látta, hogy ebben keresendő a mai ember problematikus volta: elveszítette támpontját, többé már nem méri magát Istenhez.

Az ezredvég felé már alábbhagyott a harcos ateizmus, a tudományra hivatkozó ideológia, a szcientizmus is szerényebb lett. Egyre inkább felmerül a szorongató kérdés, ha az emberiség jövőjét tekintjük: hova jutunk, ha a haladás csak a pusztítás eszközeit tökéletesíti, ha a technikát nem szabályozza az etika. Mindenképpen érvényesek ma is (hiába emlegeti a posztmodern a „metafizika halálát”), amit az újpozitívista gondolkodó, a matematikai logika mestere Wittgenstein megjegyzett *Logikai-filozófiai értekezése* aforizmaiban:

„Nem az a misztikum: *milyen* a világ, hanem az, hogy *van*. A világnak *sub specie aeterni* szemlélete nem más, mint – körülhatárolt – egészként való szemlélete.

– A világnak körülhatárolt egészként való átérzése misztikus érzés.

– Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük...

– Kétségtelen létezik a kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik*, ez a misztikum.”

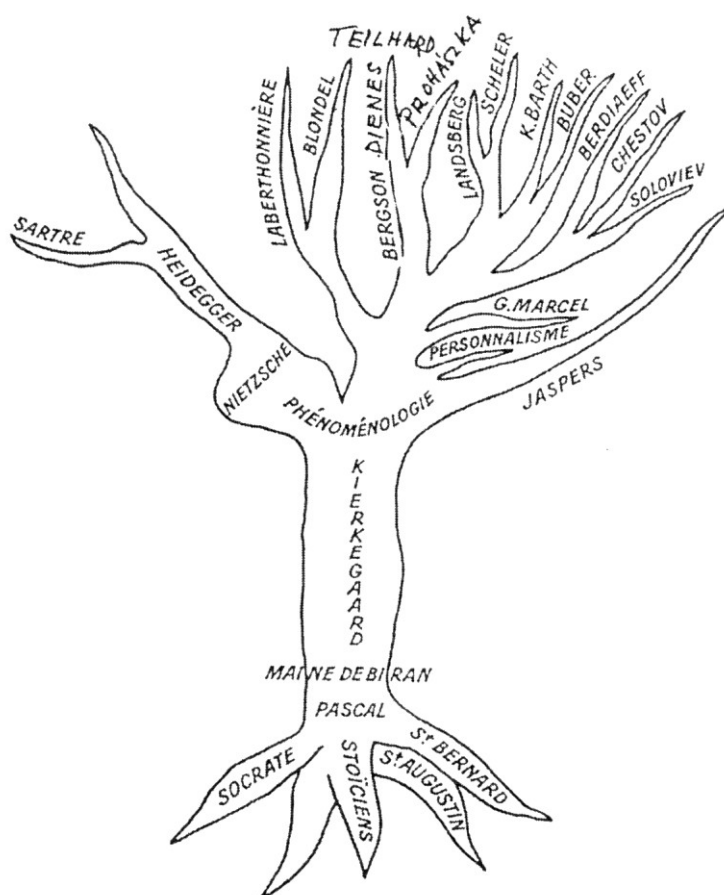
Korunk egyik jellegzetes filozófiai irányzata, az egzisztencializmus különböző válfajai (E. Mounier joggal beszélt egzisztencializmusokról) ezekkel a létkérdésekkel foglalkozott. A pusztító II. világháború után, a totalitarizmusok barbársága idején egyeseket az abszurd filozófiájához és a nihilizmushoz sodort a pesszimista légkör. Mások újra meglették a transzcendenciát, eljutottak az Isten jelenlétének felfedezéséhez. Az akkor még politikailag is berendezkedett marxizmussal szemben az emberi személy nagyságát, szabadságát hangoztatták (lásd pl. Sartre és Lukács György vitáját a háború másnapján). Perszonalista filozófusok átvették az egzisztencializmusból a pozitív elemeket, ugyanakkor a marxizmus kihívására is válaszolni akartak, és a társadalmi reformokat sürgették az evangéliumi igazságosság szellemében.

A második világháború által okozott szellemi földrengés, az élet veszélyeztetettsége, az egyének és a civilizációk mulandóságának tudata és az általános létbizonytalanság érzése kétségkívül kedvező talajt készített elő annak a filozófiának, amely az emberi lét esetlegességét, a halál előtti szorongást és – legalábbis egyes képviselőiben – a lét abszurditását hirdette. Mégis világosan látjuk, hogy az egzisztencializmus „nem úgy nőtt ki hirtelen a földből, mint valami óriásgomba egy viharos éjszakán”. (P. Foulquié) Problematikáját évtizedek, évszázadok készítették elő. Jól érzékelteti ezt E. Mounier „egzisztencialista fája”, amelynek gyökerei lenyúlnak egészen Szókratészig, illetve Szent Ágostonig és Szent Bernátig; törzse Pascalon, Maine de Biran-on és Kierkegaard-on keresztül a fenomenológiáig vezet, és onnan ágazik szét negatív (Nietzsche, Heidegger, Sartre) és pozitív (Jaspers, Marcel, perszonalisták) irányokra, koronáján pedig olyan neveket

látunk, mint Bergson, Blondel, Scheler, Buber, Bergyájev... (Én még hozzáírtam Teilhard, Prohászka és Dienes V. nevét.)

Bizonyos értelemben minden igazi filozófia (metafizika), amely a teljes tapasztalatot akarja felmérni, egzisztencialista, tehát létértelmezés, ontológia. A természettudomány rendezzi a jelenségeket, felméri az adottságokat, elemez és verifikál; a filozófia a jelentést keresi a jelenségeken túl, végső soron – miként erre Heidegger rámutatott – ilyen alapvető kérdésekre keres választ: Miért van egyáltalán valami, miért inkább a lét, mint a semmi?

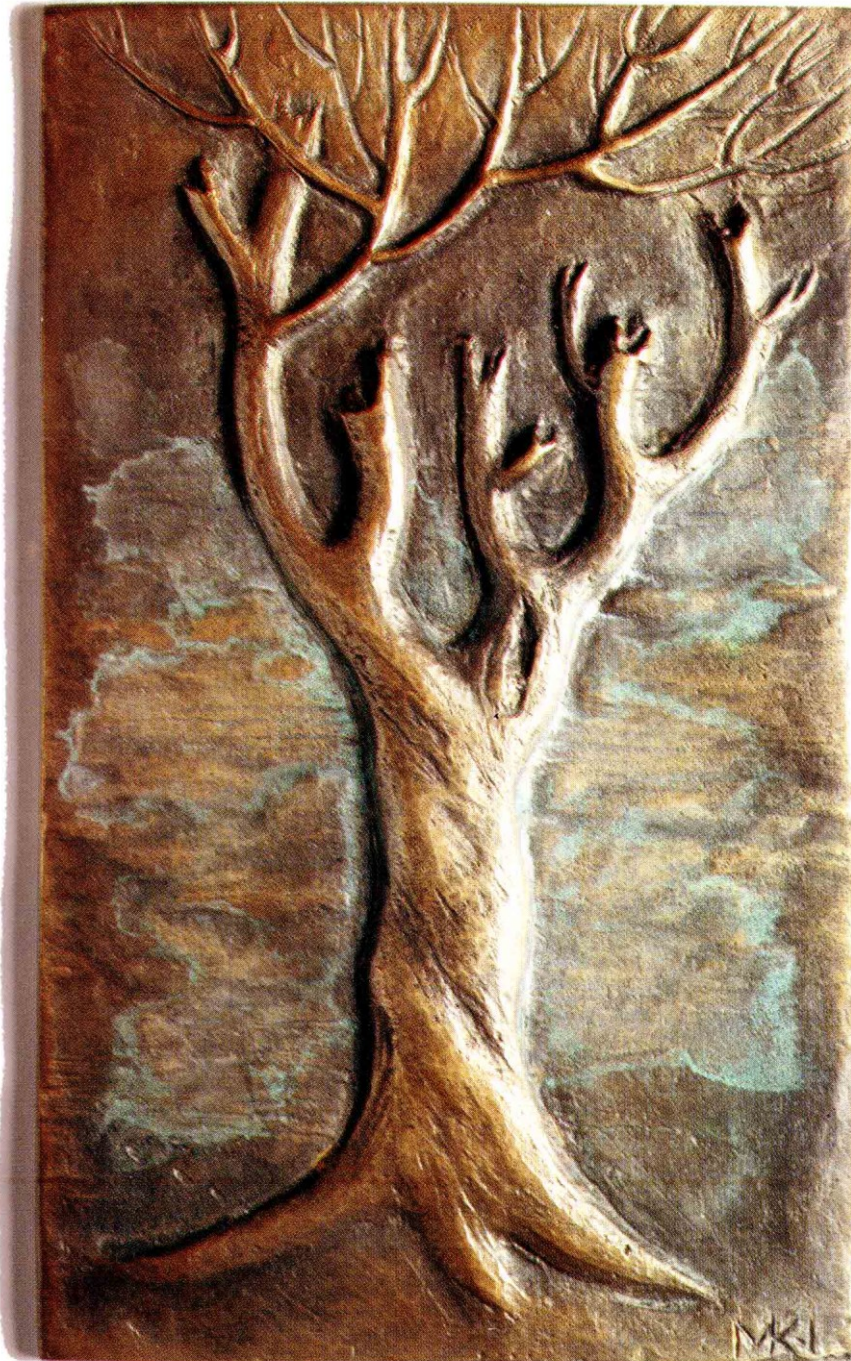
A szűkebb értelemben vett egzisztencializmus jórészt ellenhatás az eszmék és a dolgok filozófiájára; középpontjában az ember, a szubjektum/személy áll. Ebben rokon vele a perszonalizmus. Az emberi drámát elemzi: a konkrét, létbe dobott, szabad és önteremtő, az időben sodródó és történelmet alkotó, testben élő (inkarnált) szellem, aki másokkal kommunikál, és a kölcsönös nyitottság révén komuniót alkotó, halálra szánt és a bizonytalanul biztos vég előtt szorongó, a transzcendensre, a legfőbb Te-re is megnyíló (vagy azt elutasító) ember drámáját.



Az „egzisztencialist fa”

A következőkben Pascaltól Kierkegaard-on át ennek a filozófiai áramlatnak néhány képviselőjét mutatom be. Célom nem az, hogy egy-egy filozófus egész életművét összefoglaljam, vagy hogy az egész újkori filozófiai fejlődést vázoljam, hanem csak a legalapvetőbb létkérdésekre reflektálok, és pedig főleg az ember és Isten, a hit és hitetlenség szempontját tartva szem előtt. *Madártávlatból* tekintem át ezt a szellemi irányzatot. Több, jelentősebb gondolkodóról már korábban írtam; ezekből az esszékből átveszek néhányat.

Bergson, Blondel, Teilhard, Prohászka és Dienes Valéria ugyan nem tartoznak kifejezetten a szoros értelemben vett „egzisztencializmushoz”, de ennek bizonyos problematikája világosan kivehető gondolkodásukban; mintegy továbbfejlesztik és kiegészítik az egzisztencializmus és a perszonalizmus eszmevilágát az emberi létértelmezés, a halál és halhatatlanság, az ember és Isten kapcsolata szempontjaiból. Egyébként Bergson termékenyítő hatása az említett gondolkodóknál és még sok másnál – íróknál is – vitathatatlan.



Az emberi dráma – egzisztencialista szemmel

Ha a tegnapi és mai filozófiai irányokat fel akarjuk térképezni, több szempontot választhatunk. Ismeretelméleti és módszertani szempontból azt mondhatnánk, hogy a századunk gondolkodását meghatározó egzisztencializmusok¹ a német idealizmus és általában a modern racionalizmus ellenhatásaként jelentek meg. Kierkegaard Hegel ellenhatásaként lépett fel. Lukács György kifejezésével: az utolsó században az „ész trónfosztásának” lehetünk tanúi Nietzschétől Heideggerig. Az intellektualizmus jelentkezik Bergsonnál is, vagy más színezettel és hangsúllyal – Blondelnél, aki a cselekvést elemzi és a keresztény tradícióval való folytonosság garanciáját a „hűséges cselekvés”-ben látja. A mi Prohászkanknál világosan kivehetjük ezeknek a törekvéseknek a hatását. Megújul a neoskolasztika is: a belga jezsuita, J. Maréchal a kanti kritikára válaszolva értelmezi újra Szent Tamást. Nyomában több mai filozófus és teológus (pl. K. Rahner) a transzcendentális módszert választja eszmerendszere bázisául. Ezzel párhuzamosan a keresztény gondolkodásban is egyre nagyobb teret hódít a fenomenológia módszere. Husserl valamiképp átmenetet jelent az idealizmus és az egzisztencializmusok között. Azt a fordulatot képviseli, amely a neokantiánus irányzat ellenhatásaként a dolgokhoz való visszatérést sürgette: „*Zu den Sachen selbst*”.

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

Csakugyan, a fenomenológia módszerét követő egzisztencialistáknál igen erős a szubjektivizmus: lényegében csak a transzcendentális *ego* és a *Wesenschau* (lényeglátás), a megismerő alany által meglátott és felfogott tudati tények elemzése érdekli őket. Kivételt képeznek a keresztény perszonalisták, így Marcel, aki különös gonddal vizsgálta a testet, és részben J.-P. Sartre, aki egyre inkább a társadalmi-politikai elkötelezettséget sürgette.

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

Valójában minden filozófia egzisztencialista. Mert amíg a tudomány rendezi a jelenségeket és felméri az adottságokat, addig a filozófia a létet kémleli ki, a létezőket értelmezi. A szó modern értelmében azonban „egzisztencialista” egy meghatározott irányzatot jelöl. Mounier-vel így jellemezhetjük ezt az áramlatot: az ember filozófiájának ellenhatása az eszmék és a dolgok filozófiájára. Az egzisztencializmusok érdeklődési középpontjában tehát az ember áll: a konkrét, az időben sodródó és történelmet alkotó, a szabad és inkarnált (megtestesült) szellem, a létbe dobott, halálra szánt lény, a másokkal személyi kapcsolatba lépő és együtt létező, az Istenre nyitott (transzcendens) lény...

¹ E. Mounier-vel egzisztencializmusokról beszélünk (többes számban), hiszen az egyes egzisztencialista irányzatok lényegesen eltérnek egymástól. Elég ha itt a keresztény szellemű G. Marcel és az ateista J.-P. Sartre világnézetére utalunk... Továbbá: az egzisztencializmusokat is tágabb értelemben vesszük; ide soroljuk pl. Blondelt, Bergsont és a perszonalistákat, sőt az első „egzisztencialistát”, Pascalt sem feledjük...

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

Főbb témakörök

Most még mindig bevezetésképpen, mielőtt néhány nagy filozófus életművét bemutatnám, röviden jellemezni szeretném az egzisztencializmus és a perszonalizmus főbb témaköreit, a problémafelvetéseket és a betájolást.

1. A filozófiai ébredés

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

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

2. Az emberi lét drámai, tragikus értelmezése

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

a) *Az emberi lény kontingenciája (esetlegessége)*. Itt is először Pascalra kell gondolnunk, aki mindenkinél drámaibban megélte az „elveszett” atom esetlegességét, amikor a végtelen parány és a végtelen csillagterek között sodródó ember sorsáról elmélkedett. A kontingenciaélménynek híres irodalmi kifejezést adott Sartre *Undor (La Nausée)* című regényében. (A „véletlenül”, „szemérmetlenül”, cél nélkül burjánzó, fölösleges létet a gesztenyefa dúsan burjánzó gyökerei jelképezik...)

Az esetlegességhez társul az elhagyatottság érzése. Itt is Pascal jut eszükbe: „*Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*” („E végtelen csillagterek örök csöndje rémülettel tölt el”).

Camus pedig így ír: „Ha az ember felismerné, hogy a világegyetem tud szeretni, kiengesztelődne a léttel”. (Teilhard, hivatkozva Camus e kijelentésére, kifejti egy *személyes világegyetemről* szóló nézeteit, ahol áttetszik az isteni jelenlét...)

b) *Az értelem tehetetlensége*. Már Pascal megkülönböztette az okoskodó értelmet (*raison*) és az intuícióra, belső ismeretre képes szívet (*coeur*). „Istent a szív érzi meg” („*Dieu sensible au coeur*”) – hirdette. A századfordulón a katolikus gondolkodásba is behatol egy bizonyos antiintellektualizmus; amely a dogmák értelmezésében is érezteti hatását. (Gondoljunk a Bergson-tanítvány Ed. Le Royra, vagy akár a befolyása alatt álló Prohászka, akit modernizmussal gyanúsítanak, miként Blondelt is.)

Kierkegaard nyomán a protestáns teológiában igen erősen szembeállítják a hitet és az észet; a tomizmus racionalizmusának ellenhatásaként a katolikus teológiában is bizonyos mértékig az „ész trónfosztásának” lehetünk tanúi, még ha a katolikus gondolkodás vallja is a régi elvet: „*Fides quaerens intellectum!*” („A hit keresi a megértést”). Vagyis: a hit ugyan nem logikai levezetés végkövetkeztetése, hanem szabad döntés, választásunk mégis értelmi belátásokra támaszkodik.³ Gabriel Marcel kifejti, hogy a lét misztériumát nem lehet racionálisan felfogni, mert az ész csak az előtte fekvő problémát ragadja meg. A lét titka viszont bennem van, egész lényemet érinti, kimeríthetetlen és megragadhatatlan, mivel a végtelen, a transzcendens Létre nyílik.

c) Az értelem tehetetlenségétől eljutunk az egzisztencializmusok egy másik, kevésbé ismert témájához: a lét „*lendületéhez*”, illetve *a transzcendenciához*. Ha a mai filozófusok hangoztatják is az ember sebzettségét és sokszor a kétségbeesést hirdetik is, filozófiájuk nem a kvietizmust vagy az élvhajhász epikureizmust terjeszti.

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

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

d) *Az emberi lény törékenysége*. A kontingencia tényéből és a végesség megéléséből következik az, hogy az ember egzisztenciája ideiglenes, bizonytalan. Az alapvető kontingenciaélményt az egzisztencialisták szorongásnak nevezik. A fulladás, az ürességérzés és a szédület élménye színezi ezt az alapélményt. A szorongás – magyarázza Kierkegaard – nem azonos a félelemmel, (mert nincs meghatározott tárgya), hanem lényegében a választás előtt álló szabadság szédülete. A szorongást a világba-dobottság, a halálra szántság és elhivatottság, a bizonytalanul biztos vég tudata magyarázza. A hívő gondolkodó a kontingencia megéléséből eljut az Abszolútumhoz: felismeri, hogy létében minden pillanatban a Teremtőtől függ.

³ II. János Pál *Fides et ratio* kezdetű (1998-as) körlevele helyreállítja a hit és az ész egyensúlyát.

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

Jaspers gondolatát kibontja és pozitívabb irányba lendíti a katolikus Gabriel Marcel, amikor a halhatatlanság és a reménység eszméjéről elmélkedik, kiindulva a szeretett lény halálának megéléséből. A fiatal Heidegger számára viszont az emberi egzisztencia, halálra-szántsága (*Sein-zum-Tode*) abszolút. Ezt vállalnom kell, ha autentikusan akarok élni. Csak a halállal szemközt teljesedik ki az emberi szabadság. Ezt a gondolatot, amelyben felismerjük a Nietzsche által is hirdetett pogány *amor fati*-t, megtaláljuk Sartre-nál is: „Abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk” (*L'Être et le Néant*, 631).

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

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

3. A személyes megtérés és az elkötelezettség

Az utóbbi gondolatokkal már kifejezetten a keresztény egzisztencializmus területén vagyunk. Egy következő nagy témakör – a személyes megtérés – szintén keresztény ihletésű gondolkodóknál található: Bergyájev, Marcel, Mounier, Nédoncelle... Láttuk, hogy az egzisztencialistáknál központi helyen áll az emberi dráma iránti érdeklődés. Ez a személyes Istennel kapcsolatos.

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

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

Az elkötelezettség (*engagement*) nem csupán ténymegállapítás, hanem feladat, életszabály az egzisztencialisták számára. Talán sehol sem közeledik annyira egymáshoz az egzisztencializmus hívó és hitetlen szárnya, mint ezen a ponton. A világba dobott, mindig szituált szabadság csak úgy teljesezhet ki, úgy teremtheti önmagát, ha elkötelezi magát. Valójában ugyanis már maga a születés elkötelez bennünket. „*Nous sommes embarqués*” (Pascal): a létbe dobattunk, mielőtt öntudatra ébredtünk volna; megszülettünk, anélkül, hogy ezt mi magunk választottuk volna. Az ember fellázadhat e tény ellen (az öngyilkos megfoszthatja magát az élettől), de ugyanakkor szabadon választhatja is a létet, amelyet valamely titokzatos hatalom látszólag rákényszerített. A keresztény felismeri, hogy a világban minden adottság (élete is) adomány: a teremtő Isten ajándéka. Vállalja helyzetét, hivatása szerint befejezi teremtését. Természetesen, a szabadság mindig valamilyen érték hívására kötelezi el magát (igaz, jó, szép). Humanizálva a természetet (munka, művészet), történelmet alkot, és olyan emberi társadalmat teremt, ahol másokkal együtt egyre szabadabban tárulhat ki a Végtelennek.

4. Együtt-létezés másokkal

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

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

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

Befejezésül éppen *a valódi („vertikális”) transzcendenciáról* teszünk még néhány megjegyzést.

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

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

Nyugtalan keresésünkben megéljük azt; hogy megismerőkéességünket sohasem elégitik ki a véges tárgyak, létezők: a teljes Lét látása utáni vágy mozgatja szellemünk dinamizmusát. A hívő filozófus felismeri és elismeri ezt a tényt, és így ráismer Isten rejtett jelenlétére. Pascalnak Izajásra utaló szavai jutnak eszembe (Juhász Ferenc tolmácsolásában, *A halottak Királya* mottójául szolgálnak): „A dolgok nem mutatják, hogy nincs Isten, de nem is mutatják kézzelfoghatóan Isten jelenlétét. Rejtőző Istent mutatnak csak. Minden magán viseli e bélyeget”.

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

(1973)

Blaise Pascal (1623–1662)

Pascal

„Le silence éternel de ces
espaces infinis m'effraie”
(*Pensées*, 206)

Van úgy, hogy – veled együtt – rémülettel tölt el
a mérhetetlen csillagterek örök csöndje,
hiába szór sziporkát fenn az augusztusi éj!
Csak percnyi villanás az életem:
mögöttem és előttem ásít a sötét!
Hogyan kerültem éppen most ide,
miféle ismeretlen véletlen
játszott velem, parányi csillagporral?
S mi lesz velem, ha csöppnyi fényemet
kioltja majd egy ismeretlen Árny?
Az életem-halálom döbbenet, talány!

De éjszakádban Tűz gyúlt hirtelen,
Te izzó agy, vakító értelem!
Maga a Tűz jelent meg érzékeny szívedben
s te könnyes szemmel, ujjongó örömmel
megláttad Őt a *más rendből* valót.

Hiába szállok táguló csillagterekben,
míg nem kereslek itt a szívközelben!
Ha önmagamba szállok – benti végtelenbe –
Te mélyen égő Tűz, majd rádnyitok
s e fényre szomjas szem meglát, Te nagy Titok!

(*Őszi ámulat*, 1981)

A „modern” történelmi korszak a reneszánsz-humanizmus eszméivel, illetve a reformáció mozgalmával kezdődik. Az egyház középkori tekintélye lehanyatlik és a tudomány tekintélye növekszik. Ész és hit, tudományos kutatás és teológia egymással viaskodnak; feszültség van közöttük, később ellenségeskedés. A kopernikuszi fordulat nemcsak a csillagászatban, hanem a szellem világában is bekövetkezik: paradox módon, amikor az ember felismeri, hogy nem a Föld a mindenség középpontja, ő maga, az ember kerül a filozófia és a világnézet középpontjába.

1. A modern kor hajnalán

A modern kor hajnalán egy fiatal vallásos zseni, Blaise Pascal, elsőnek éli meg és fejezi ki az egzisztenciális szorongást: azt, hogy az ember szinte elveszett elem a mérhetetlen mindenségben, nem ismeri eredetét és végcélját, ha csupán észére hagyatkozik; esetlegessége, halálra szánt volta szorongással, rettenettel tölti el. A „gondolkodó nádszál”

azonban tudatában van nagyságának is: a világegyetem összezúzhatja, de ő ezt tudja: nagysága a gondolkodásban van.

„E végtelen csillagterek örök csöndje rémülettel tölt el”. Az a borzongás, melyet Pascal megél, de igazában „hitetleneivel” folytatott párbeszédében is felhasznál, nem egyszerűen a geometriai végtelentől való elrettenés; a térbeli kiterjedés nem rémisztette volna meg a fiatal tudóst, aki szinte gyermekként végigjárta a természettudományokat.⁴ A térbeli végtelenre való utalás csak jelzése az ember egzisztenciális helyzetének, *metafizikai borzongás*; mert az ember, a végtelen kicsiny és a végtelen nagy között rádöbben arra, hogy mint véges létező, képtelen megérteni az első alapokat és egész létét, tudása arra az örvénylő tudatra épül, hogy a véges létező lényegileg nincs, és nem értheti a végtelent.

Pascal igazában egyedül van: *Je suis seul!* Nem akar csatlakozni semmiféle filozófiai áramlathoz. Humanista, mint Erasmus; ellensége a skolasztikának (és a jezsuitáknak); össze akarja kapcsolni az evangéliumi-patrisztikus hagyományt (főleg Szent Ágoston a mestere) a modern természettudományokkal. Bár Pascalnál már egy bizonyos dualizmus tapasztalható, nála még nem válik szét az ész és a hit, ellentétben a Descartes-tal elinduló folyamattal, amely a modern szkizofréniát okozta az ember belső hitvilága és az egzakt természettudományok között. Mint minden teremtetlen, Pascal is visszahajol a forrásokhoz: a Szentíráshoz és az egyházatyákhoz. Követve az ágostoni etikát, mindent visszavezet a *caritas* és a *cupiditas* kettősségére, vagy-vagy-ára. Janzenizmusa kétségtelen.

Jansen Kornél = Jansenius (+1638) és Port-Royal janzenistái az ágostoni hagyomány folytatóinak tartják magukat, miként már Luther is. De *Augustinus* (1640) félreértelmezi Szent Ágoston kegyelemtanát, miként általában a janzenisták. A janzenista Pascal sem tud szabadulni egy bizonyos Ágostonra hivatkozó pesszimizmus befolyása alól. Teológiája a Jansenius által értelmezett ágostoni kegyelemtan követése. (Vö. *Írások a kegyelemről*, vagy *Levele atyja halálakor*, 1651. okt. 17.) Ellentétben a *filozófus* Descartes-tal, Pascal *vizionárius*.

Pascal gyorsan fejlődő modern természettudományok és a reformátorok/janzenisták tiszta hitkonceptiója között helyezkedik el. Ennek a zseniális gondolkodónak nincs filozófiája, a két pólus között hiányzik a létfilozófia központi eleme. Pascal, akit egy skolasztika-ellenes apa nevelt, végül is menthetetlenül a dualizmusba kényszerül, az egzakt természettudományok és a természetfeletti vallásosság kettősségébe, ami végzetes lesz az eljövendő kor számára. Úgy tűnik, mindkettő azt követelte, – a módszer tisztasága érdekében –, hogy lemondjon a filozófiáról. Abban a korban vagyunk, amikor az utolsó nagy platonikus hullám kimerül és ahol az új sztoikus humanizmus uralja a mezőnyt. Pascal egy bizonyos sztoikus antropológiát hirdet és terjeszt: ez tölti be azt a központi helyet, amelyet a filozófia foglalt el Epiktetosztól Montaigne-ig. Antropológiája – az emberről alkotott felfogása – egyszerre pesszimista és optimista: pesszimizmusát a tapasztalat sugallja (és az ágostoni antropológia), optimizmusát a meghalt és feltámadt Krisztus által felkínált üdvösség, örök élet. Az evilági és a másvilági közötti egységet – bár nem feszültség nélkül – Pascal még meg tudja őrizni. (Vö. Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. – Fächer der Stile, Laikale Stil.*)

Pascal sorsa valamiképpen előképe a miénknek. (Vö. Éloi Leclerc OFM: *Rencontre d'immensité*, Desclée 1993.) A tudós találkozott a Biblia személyes Istenével, aki megragadta őt. Ez a tapasztalat a modern kor hajnalán történt.

Új világ van születőben, és benne új ember. A szabad ember esze és tapasztalata lesz a mértékadó; az ember egyre inkább kikutatja világát és újraalkotja önmagát. Az ész autonómiája a tudományok terén jogos (ez a Galilei-ügy idején nem volt világos a katolikus

⁴ Teilhard ezt nem egészen látja, amikor Pascal két „végtelenjére”, „örvényére” hivatkozik, és az evolúció harmadik végtelenjét, az agy bonyolultságát, ill. a szellem nyílhegyét emlegeti.

teológusoknak; azóta a II. vatikáni zsinattal világosan kimondta az egyház). De a modern ember fokozatosan elvet minden hagyományt, dogmatizmust. Pascal személyében a hívő és a tudós még nem él egymástól elválasztva, mint ezt már Descartes-nál (1596–1650) láthatjuk, hanem párbeszédet folytatnak egymással. Pascal érdeme az, hogy hitébe integrálta az akkori szellemi forradalmat: „a szubjektivitás egyetemes vonatkozási pont lett” (É. Leclerc). Pascalt a modernség a csupaszabb, bensőségebb hitre vezeti; jobban tiszteletben tartja a „rejtőzködő Isten” titkát és az ember igazi nagyságát, amely a gondolkodásban és a szabadságban áll. Pascal mert „gondolkodó tag” lenni az egyházban, saját kifejezése szerint. Nem elégedett meg az ősoktól kapott hittel, hanem a legnagyobb magányosságban utat tört, amely aztán a miénk lett. Ez a csupaszabb hit lehetővé tette, hogy nyitottabban közeledjünk a modernséghez. Pascal megtapasztalja, hogy az élő és személyes Istenbe, Jézus Krisztus Istenébe vetett hit nemcsak lehetséges a modern korban, hanem megadja ennek minden esélyét, kinyilvánítva a gondolkodó személynek mély önazonosságát és teljes dimenzióját. Ez a jelentősége töredékes apológiájának, a *Gondolatoknak*. Pascalt olvasni és megérteni annyi, mint követni az ő útját az igazi élettapasztalatban, ahol a hit és a modernség kölcsönösen megtisztulnak, elmélyülnek, beteljesednek a végtelenségek találkozásában.

2. Szorongás és reménység között

Életét és eszmevilágát tanulmányozva saját emberi sorsunkat – nagyságunkat és nyomorunkat – is jobban megismerjük. A Port-Royal „remetéje” (történelmi pontossággal kifejezve: ritka látogatója) „harminckilenc éves vénségtől halt meg” – Racine szavai szerint.

Orvosok és pszichiáterek tanulmányozták életét. Unokahúgának, Marguerite Périer-nek Pascal-életrajzából is világos, hogy Blaise családjában a babona és a mágia léghőre uralkodott. A fiatal Pascalnál különféle nyugtalanító neurotikus tüneteket észlelhetünk (pl. félt a víztől). Anyja halála is döntő esemény: a hároméves fiú az apjával marad. Egészen különös az a paralízis, amely a fiatal gyermek egész alsótestét megmerevíti. Az orvosok találgatják: mi lehetett?

Ez volt tehát Pascal szorongásának léghőre, bölcsője. Az iskolában nincsenek barátai. Játék helyett újra megalkotja az euklideszi geometria törvényeit. Tulajdonképpen átugorja a gyermekkort és az érzelemvilág normális fejlődésének állomásait. (Ebben hasonlít egymásra Pascal és Kierkegaard.)

Pascal később is a betegség terhét hordozza. „Azok közé a betegek közé tartozik, akiknél az orvosok sosem találnak semmit, de akik végül is meghalnak ettől a semmiségtől, amit nem találtak meg bennük”.⁵

Szörnyű fejfájások kínozzák, szinte szünet nélkül. Utolsó betegsége: talán szervi gyomorbaj, bélbaj vagy májdaganat... Ez ragadja el 1662. augusztus 19-én. Hősiesen viselte szenvedését. Utolsó szavai: „Isten el ne hagyjon!” visszhangja az Isten-ember kiáltásának: „Eli, Eli, lamma szabaktani!”.

Pascal megosztott ember, akinek élete állandó küzdelem a teljes hit és a szkepticizmus ellentétes erői között. (A hagyomány szerint szobájában Krisztus keresztye mellett ott volt Montaigne mellszobra. Két beszédes szimbólum!)

Marcel Eck nem fogadja el Charles Baudouin pszichoanalízisének eredményeit, és nem tulajdonít döntő jelentőséget a szexualitásnak a pascali szorongás genezisében.

Pascal nyugtalansága és szorongása elsősorban *metafizikai nyugtalanság*: az emberi állapot ritka feszültségű megélése jellemzi életművét. – Agresszivitása abból származik, hogy biztos hittel akar fölülkerekedni kételyein. – Kettősség, kétféle választási lehetőség van itt, a

⁵ Marcel Eck: *L'homme et l'angoisse*, Párizs, 1964, 202.

„kétségbeesés” pozitív értelmű világa: kettősség intenzív megérzése. Innen a *Pari* („Fogadás”) c. elmélkedésének pozitív kiútja, a sürgetés a választásra és az elkötelezettségre (engagement). Mennyit írtak már a híres Fogadásról! Ez érthető is, mert többféle módon értelmezhető Pascal érvelése: mi most nem térünk ki elemzésére. Csupán azt hangsúlyozzuk, hogy Pascal drámája teljesen benne van a *Pari*-ban.

„Ha áttekintem életem rövidke tartamát, melyet elnyel a megelőző és követő örökkévalóság; ha azt a parányi helyet nézem, amelyet betöltök a mindenségben; és főleg ha a körülöttem örvénylő véghetetlen világúrt, a roppant térségeket tekintem, melyeket nem ismerek, s amelyek nem ismernek engem, megdöbbenek s elrémülök látván, hogy itt vagyok – inkább itt, és nem amott valahol –, mert semmi ok sincs arra, miért itt és nem amott, miért most és nem máskor. Ki helyezett ide engem? Kinek parancsa, kinek végzése szabta ki számomra ezt a helyet és ezt az időt?”⁶



Kevesen élik át annyira az emberlét esetlegességét, mint ez a páratlan lángelme. Ritka pillatokban, amikor az emberi szellem felébred, eszmélődik (vagyis kilép abból az alvajárásból, ami az állati létre jellemző), fölmerül a döntő kérdés: honnan vagyok – és miért? Miért van egyáltalán valami? (Heidegger szerint ez a metafizika legalapvetőbb kérdése). Létrejöttem – anélkül, hogy akarhattam volna, hiszen fizikai létem megelőzte az öntudat és a szabadság kibontakozását; s egyszer majd eltűnök – én, a halálra ítélt, – egy titokzatos

⁶ *Pensées*, Seuil, 1962 („Livre de Vie” 24–25), Lafuma kiadása, fr. 68 (= L. 68). E tanulmány Pascal-idézetei jórészt saját fordításaim. Egyébként: B. Pascal: *Gondolatok*. Pödör László fordítása. Bp. 1978.

hatalom végzése szerint. Ki vagyok én, az életre – és halálra – ítelt? milyen irányt kell szabnom életemnek, hogy értelmes legyen, méltó hozzám, a gondolkodó lényhez?

Pascal borzongása és szorongása a teljesen felébredt emberé, a szellemé, amely felméri nagyságát és ugyanakkor érzi törékenységét. Íme a sokszor idézett töredék a két végtelenről, a két mélységről: az ember a végtelen kicsiny (mikrokozmosz) és a végtelen nagy (makrokozmosz) között van kifeszítve, sodródik biztos talaj nélkül.

„Dehát végül is mi az ember a természetben? Semmi a végtelenhez képest, és minden a semmihez képest, közép-nagyság a semmi és a minden között; végtelen távol van attól, hogy megismerje a két végletet; a dolgok vége és princípiuma kifürkészhetetlen, legyőzhetetlen rejtély marad számunkra...

Íme, ez a mi valódi helyzetünk. Innen van az, hogy képtelenek vagyunk biztosan megismerni, de ugyanakkor képtelenek vagyunk a teljes nem tudásra is. A két part között hányódunk, mindig bizonytalanul és ingadozva, egyszer erre, másszor arra sodródva... Ez az állapot számunkra természetes, és mégis leginkább ellenkezik hajlamunkkal. Mert éget a vágy, hogy biztos talajra találjunk, valami szilárd alapra, hogy ott megépítsük azt a tornyot, amely a végtelenbe ér fel, de egész alapzatunk leomlik s a talaj beleszakad a feneketlen mélybe.

Ne keressünk hát biztonságot és szilárdságot; értelmünk mindig csalódik a látszatok változékonyságában: semmi sem képes megszilárdítani a végest a két végtelen között, amely közrefogja s amelyet nem érhet el” (L. 199).

„Az ember csak nádszál, a természet legtörékenyebbje, – de gondolkodó nádszál. Nem szükséges, hogy az egész mindenség felkeljen eltiprására; elég egy kis pára, egy vízcsepp, hogy megölje. De még ha eltiporja is a világegyetem, az ember akkor is nemesebb annál, ami megöli őt, mert ő tudja, hogy meghal, és ismeri a mindenség előnyét vele szemben. De erről mit sem tud a világegyetem. Minden méltóságunk tehát a gondolkodásban van...” (L. 200.)

„Az ember nagysága: az, hogy ismeri saját nyomorát; a fa nem ismeri magát nyomorultnak”. (L. 114.)

Pascal megéli az ember kettős, kétes helyzetét: az emberi nagyság és nyomor szédülete szorongással tölti el, és keresi az abszolútumot, a szilárd pontot, a lét értelmét és célját. Ő maga hívő; de apologetikát készít a hitetlenek, a szkeptikusok (a XVII. század – és minden századok – libertinusai) számára. Pascal hívő, de mert a hit nem evidencia, ezért bizonyos homályos pontok mindig felbukkannak, s az ellentétes lehetőség szorongást vált ki benne.

A nagy kérdés, amely körül minden forog: Isten és a lélek halhatatlansága.

„Hogy az ember nem mélyíti el Kopernikusz véleményét, az nem baj. De minden élő számára életbevágóan fontos, hogy tudja: a lélek halhatatlan-e vagy sem”. (L. 164).

„A lélek halhatatlansága olyannyira fontos mindnyájunk számára, annyira lényünk elevenébe vág, hogy eszeveszettnek kell vélnünk azt, akit ez a kérdés közömbösen hagy. Minden tettünknek és gondolatunknak irányát teljesen megváltoztatja az a tudat, hogy remélhetünk-e örök életet vagy sem. Ezért lehetetlen, hogy az ember józanul és megfontoltan akár egy lépést is tegyen, mielőtt eldöntötte volna ezt a kérdést, amely a legalapvetőbb kérdésünk...” (L. 427)

Pascal valóságos szörnyetegeknek tartja azokat, akiket hidegen hagy ez az életbevágó kérdés. Hangsúlyozza, hogy itt nem a keresztény buzgóság vagy az apostoli hév fűti, hanem egyszerűen az érthetetlen tény ingerli: hiszen az illetők javáról van szó, a legelemibb önszeretet érdekéről.

Sajnos, az emberek nem eszmélődnek, hanem „szórakoznak” (*divertissement*), hogy ne kelljen a halálra gondolniuk.

„Az emberek nem tudják gyógyítani a halált, a nyomort, a tudatlanságot; s ezért – hogy boldogok lehessenek – azt találták ki, hogy nem gondolnak rájuk”. (L. 133)

Vadászat, kártya, tánc stb.: megannyi „szórakozás”, hogy ne kelljen e végső órára gondolni. Mi mindent ki nem találnak az emberek, hogy boldogok legyenek:

„...Egész nap a nyúl után szaladgálnak ahelyett, hogy megvásárolnák... Ez a nyúl nem hozna biztonságot a halál és a nyomorúság ellen, de a vadászat igen...” (L. 138)

Az utolsó aktus kegyetlen, bármilyen legyen is a komédia, amely megelőzte. Végül is földet hintenek a halott fejére, és íme, így marad mindörökre”. (L. 165)

„Semmi sem árulja el annyira a szellem végső gyengeségét, mint az, ha valaki nem ismeri fel az Isten nélkül élő ember szerencsétlenségét; semmi sem jelzi annyira a szív rossz felkészültségét, mint amikor valaki nem kívánja az örök élet ígéréteinek igazságát; semmi sem olyan gyáva dolog, mint megjátszani a hőst Istennel szemben... Végül is két fajta embert lehet értelmesnek nevezni: azokat, akik teljes szívükből szolgálják Istent, mert felismerték Őt; és azokat, akik teljes szívükből keresik Őt, mert még nem találtak rá.” (L. 427)

Az ember nem maradhat közömbös; mivel már a létbe van dobva („*embarqué*”), ezért választania kell: Isten (az örök élet) – vagy semmi. Erre a választásra akarja rávenni Pascal a maga partnereit (hitetlenek, szkeptikusok, agnosztikusok, szabadgondolkodók stb.). Különböző érveket használ, de saját maga számára is felsorakoztatja a hitre (választásra) hívó meggondolásokat.⁷ Igen, végső soron hitről van szó, megtérésről: Ábrahám, Izsák, Jákob, Jézus Krisztus Istenének, az élő Istennek szerető elismeréséről.

3. Pascal tüzes éjszakája

Blaise Pascal 1654. november 23–24. éjszakáján „tüzes kinyilatkoztatást” kapott.

1654 novemberében Pascal harmincegy éves. Híre legendás. Kora legnevesebb tudósai is ámulva tekintenek rá. Csodálatos nyelven írt eszme-futtatásai nagy polémiát váltanak ki. De nyolc évvel korábban már a Port-Royalhoz csatlakozott lelkileg, bár sohasem volt tagja a „magányosok” közösségének, akik „igaz” keresztényeknek tartották magukat.⁸ Jacqueline húga, aki két évvel fiatalabb nála, a párizsi Port-Royal apácája lesz. Blaise nem ismerte anyját, apjuk meghalt három éve, Gilberte nővére férjhez ment. Jacqueline-t nagyon szerette. Megdöbbenett, amikor elment apácának. Most egyedül maradt. És főleg „Jacquette”, akivel mindig versenyeztek, most túlszárnyalta őt. A novícia patetikus levelet ír Blaise-nek, aki vissza akarta tartani. „Ha nincs elég ereje, hogy kövessen engem, legalább ne tartson vissza!” A beöltözésre meghívja bátyját, és pedig a magázásról áttér a tegezésre: „Nem formaságból kértelek, hogy légy jelen a szertartáson, hiszen nem hiszem, hogy gondoltál volna arra, hogy nem jössz el. Biztos lehet abban, hogy lemondok Önről, ha ezt teszi”.

Jacqueline 1652. május 26-án öltözött be; mi történt közben, 1654 novemberéig? A. Blanchet így magyarázza (*La Littérature et le Spirituel*, II, 1960, 16kk.): Jacqueline minél

⁷ Vö. M. Pontet, *Pascal et Teilhard*, Párizs. 1968. II. fejezet.

⁸ Port Royal jelöli a Chevreuse völgyében épült ciszterci apácakolostort, amelynek fiatal apátnője Angélique Arnauld volt. Ő telepítette át az apácákat Párizsba. Az elhagyott kolostort (Port-Royal-des-Champs) jámbor világiak foglalták el, őket nevezték magányosoknak. E janzenisták szövegíróje Antoine Arnauld teológus volt, Angélique apátnő testvére. Pascal majd az ő kérésükre írja „Vidéki leveleit”. Gyóntatójuk Singlin abbé volt.

inkább Istenhez akarta vonni Blaise-t, ő annál inkább eltávolodott tőle. Az energikus lány azt hitte, hogy kijelölheti bátyja útját. „Ha nincs elég ereje, hogy kövessen...” Senki eddig ilyen kihívást nem vetett feléje. Angélique anya egyébként kijelentette, hogy „nem lehet kegyelmi csodára várni egy olyan személy esetében, amilyen ő...” Blaise hiába vetette bele magát a munkába, hiába utazott vagy szórakozott (a szó ártatlan értelmében). Nem felejtette Jacqueline-t, aki elhagyta. Konferenciákat tartott; a világ „új Arkhimédészként” ünnepelte. Még a svéd királynőnek is írt, megmagyarázva, hogy a zsenik felülmúlják az uralkodókat. A hírnév csúcsán megsejtette a nagyság új „rendjét”. A *Gondolatok* híres 793-as töredékét a test-lélek-szeretet hármas „rendjéről” Jacqueline 1652. márc. 7-i levele sugallhatta: „Mit mondana, ha férjhez mennék egy herceghez? Alkalmazza ezt magára, és tegye meg a teljes megkülönböztetést!” Pascal majd ezt írja nemsokára:

„A testet a lélektől elválasztó végtelen távolság azt a végtelenül végtelenebb távolságot jelképezi, amely a lelket a szeretettől választja el, mert a szeretet természetfölötti valami. A földi nagyság minden ragyogása sem fényes azoknak, akik a lelkieket kutatják... A szellem embereinek nagysága észrevétlen marad a királyok, a gazdagok, a hadvezérek, e testbéli nagyok számára. [...] A lángelméknek megvan a maguk birodalma, tündöklése, diadala, ragyogása, nincs szükségük testi nagyságra, amihez semmi közük. Nem szemek, hanem szellemek látják őket, s ez nekik elegendő. A szenteknek megvan a maguk birodalma, tündöklése, diadala, ragyogása, nincs szükségük testi vagy szellemi nagyságra, nekik ehhez semmi közük, semmit sem tesznek hozzá, semmit sem vesznek el belőle. Isten és az angyalok szeme szegeződik rájuk, nem pedig a testek és kíváncsi szellemeké: elégséges nekik az Isten. Arkhimédész hírnév nélkül ugyanolyan tiszteletnek örvendene. Nem szolgált csatákkal a szemeknek, ellenben minden szellemnek odatárta felfedezéseit. Ó, hogy tündökölt ő a szellemek előtt! Jézus Krisztus, akinek nincsenek földi javai és semmi látható tudományos teljesítménye, a maga szentségének rendjébe tartozik. Nem fedezett fel semmit, nem uralkodott; de alázatos, türelmes, szent volt, szent Istennek, rettenetes a gonosz lelkeknek, és semmi bűn nem találtatott benne. Ó, milyen nagy pompában és csodálatos fényességben jött el a szív szeméinek, amelyek látják a bölcsességet!” (Br. 793, Pödör ford.)

Jacqueline tehát uralkodik a királyok és a tudósok felett, bár csak Isten látja, és *Isten egyedül elég neki*. (Amint Avilai Teréz is hangoztatta.) Blaise 1654. szeptember végén meglátogatja a párizsi Port-Royalban Jacqueline-t (Szent Eufémia nővért), aki később elmondta, hogy találkozásukkor Blaise feltárta nyugtalanságát: szórakozásai közben sem tapadt a világhoz, indítást érzett arra, hogy elhagyja. Lelkiismerete nyugtalanította; nyomorultnak, Istentől elhagyatottnak érezte magát: semmi vonzalmat nem érzett Isten irányában. „Mégis teljes erejével Isten felé irányult; de jól érezte, hogy inkább értelem és saját szelleme hajtotta afelé, amit a legjobbnak ismert, nem pedig Istentől jött a mozdítás.

Két hónap múlva azonban megkapta az isteni indítást. Tudjuk, hogy a híres *Mémorial*-t, amely 1654. nov. 23–24-e átelmélkedett éjszakájának lejegyzése, Pascal haláláig a „szívén” viselte (Périer szerint). Kabátja bélésébe bevarrva találták a papírlapot, amelyre „megvilágosodását” azon az éjjelen lejegyezte. Egy pergamenbe hajtotta, amelyre lemásolta a szöveget. (Néhány változtatás és három hozzáadott sor volt ezen a pergamenlapon; továbbá egy keresztet rajzolt a szöveg elejére és végére. Természetesen, a pergamenre később másolta rá a szöveget).

Emlékeztető
1654 kegyelmi esztendeje

Hétfő, november 23., Szent Kelemen pápa és vértanú és a martirologium más szentjeinek napja. Szent Krizogonusz vértanú és mások vigíliája. Este körülbelül fél tizenegyől körülbelül éjfél után fél egyig.

TÚZ

Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene, nem a filozófusok és a tudósok Istene.
Bizonyosság. Bizonyosság. Érzelem, Öröm, Béke.

Jézus Krisztus Istene.

Deum meum et Deum vestrum.

Istened az én Istenem lesz.

A világ és minden felejtése Istenen kívül.

Ő csak az Evangéliumban tanított utakon található meg.

Az emberi lélek nagysága.

Igaz Atyám, a világ nem ismert meg téged, de én ismertelek téged. Öröm, Öröm, Öröm, örömkönnyek.

Elszakadtam tőle.———

Derelinquerunt me fontem aquae vivae.

Istenem, elhagysz engem?

El ne szakadjak tőle örökre.

Ez az örök élet, hogy ismerjenek téged, egyedül igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust.

Jézus Krisztus.———

Jézus Krisztus.———

Elszakadtam tőle. Elmenekültem tőle, lemondtam róla, keresztre feszítettem.

Soha el ne szakadjak tőle.———

Csak az Evangéliumban tanult utakon tarthatjuk meg Őt.

Teljes és édes lemondás.

(A pergamenen még hozzáadva:)

„Teljes alávetettség Jézus Krisztusnak és lelkipapjaimnak. Örökké örömben egy napi földi gyakorlatért. *Non obliviscar sermones tuos. Amen.*”

Nagyon sokan kommentálták ezt az egyedülálló szöveget, amely valamit megsejtet a „tüzes éjszakából”. A. Blanchet nyomán csak néhány lényeges megjegyzést fűzök hozzá. FEU, TÚZ: Ez a legfontosabb a *Mémorialban*. A vakító megvilágosodást jelzi, az égő csipkebokor jelenetét idézi, ahol Jahve megjelent Mózesnek (Kiv 3,1–6). Pascal a Szentírásról elmélkedik, amint a többi latin és francia idézet is jelzi (János evangéliuma, Jeremiás, Zsoltár). A tudós gondolkodó nem a tudósok és bölcsek Istenével társalog, hanem Ábrahám, Izsák, Jákob és Jézus Krisztus Istenével. Nincs szükség itt arra, hogy a *Gondolatok* kiadó Brunschvicg-vel Platónnál, Spinozánál, William Jamesnél keressünk párhuzamokat, hogy megértsük. Elég a Biblia. Ismeretes, hogy Pascal milyen jártas volt a Szentírásban. Ha nővére, Gilberte ezt nem is hangsúlyozná („hihetetlen gyönyörűséggel” olvasta a Szentírást, „könyv nélkül tudta az egészet”, „szíve közepében volt”), a *Gondolatok* egymagukban bizonyítanak ezt. „Jézus misztériuma” c. híres szövegét is egy evangéliumi elmélkedés – Jézus olajfák-hegyi szenvedésének átélt szemlélése – után vetette papírra: reflexiók, beszélgetés Jézussal, aztán a „jófeltétel”, – ahogy ezt általában a keresztények az elmélkedésben teszik.

A Kivonulás könyvét nem is kellett kinyitnia, Márknál (12,26) ezt olvasta: „A halottak föltámadásáról nem olvastátok Mózes könyvében, a csipkebokorról szóló részben, mit mondott neki az Isten: én vagyok Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene? Isten nem a holtak Istene, hanem az élőké...” Egyébként Pascal jól ismerte a csipkebokor-jelenetet: „Itt megjelent neki (Mózesnek) az Isten angyala a tűz lángjában, egy égő csipkebokorban...” Az istenjelenéseket tűzláng vagy felhő jelzi a Bibliában, pl. a Sinai hegyen. A zsoltáros a tűzben, villámló viharban észreveszi a Jelenléte. Jézus is tüzet hoz a földre, tűzkeresztségen megy át; pünkösdkor tüzes nyelvek alakjában száll le a Lélek az apostolokra. Pascal most már a szeretet „rendjében” mozog. A filozófusok és a tudósok eszméi helyett az élő Istennel társalog, akinek neve van, aki szólítja, mint Mózeset. „Jézus Krisztus Istene” (Ef 1,17); *Deum meum et Deum vestrum* (Jn 20,17); „Istened az én Istenem lesz” (Rút 1,16). Az Evangélium útjain keresi Istent, illetve Jézust keresve, aki az Út, az Igazság és az Élet, megtalálja Istent. „Aki engem lát, látja az Atyát” (Jn 14,9).

A szorongó, sőt aggályos Pascal most valami kimondhatatlan biztonságot érez. Isten szólt hozzá, ő vezeti. Biztonság, öröm, béke – ezek Isten Lelkének ajándékai. A világ nem ismerte meg az Atyát, de Jézus Krisztus megismerte (Jn 17,25); az egyszülött Fiú kinyilatkoztatta (Jn 1,18). Innen a biztonság, a béke és főleg: az öröm, öröm, öröm, egészen a könnyekig. (Vö. a korábban idézett 556. töredéket).

Pascal tehát nem a filozófusok – az ész – bizonyosságához jut el a szkepticizmus után. Túlszárnyalta a test és a szellem síkját: a szeretet rendjében mozog. A Lélek adta neki a „parrésia-t”, a bizonyosságot. A Lélek árasztotta a szívébe a szeretetet, és most már *szívével lát*. „Ó, milyen nagy pompában és csodálatos fényességben jött el a szív szeméinek, amelyek látták a bölcsességet!” (Br. 793), olvastuk az előbb. „*Dieu sensible au coeur*”, Istent a szív sejti meg. (278; vö. 282). A Biblia szerint is szeme van a szívnek, amelyet megvilágít az isteni tűz: *illumina oculos cordis...*

Itt keresendő az emberi lélek igazi nagysága, nem a géniusz értelmi éleslátásában, bár ez sem megvetendő. Az ember képes Istenre (*capax Dei*), mert Isten képmására szellem, és főleg mivel képes szeretni. Ezért tudja megismerni Istent, aki Szeretet: „Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van. Mindaz, aki szeret, Istentől született és ismeri az Istent. Aki nem szeret, nem ismeri Istent, mert Isten szeretet...” (1Jn 4,7–8).

De ha ez így van, ha Isten a Szeretet és a Vigasztalás Istene, akkor miért szorong annyira Pascal? Miért tér vissza a *Mémorial* végén az esdeklés: „Soha el ne szakadjak tőle!” Miért ez a túlzott félelem a kárhozattól? Egészen az utolsó fohászig a halálos ágyon: „Csak Isten el ne hagyjon soha!” Kétségtelen, itt a janzenista hatást kell látnunk a megtértnél, aki a „nem katolikus” Ágoston predestinációtanáat még jobban eltúlozza.

És itt Valéry gúnyolódása jut eszünkbe a janzenista Pascalról: „Különös keresztény, aki nem találja Atyját a mennyben!” Az üdvösség miatti túlságos szorongás milyen Isten-képet feltételez? Pascal arról írt, hogy a keresztények Istene Szeretet; öröm, béke, vigasztalás forrása (556). A *Mémorial* is túlárado, könnyező örömről beszél először. Aztán jön a szorongás, a rettegés: a gyengeség, a bűn átérzése folytán az Istentől való örök elszakadás (kárhozat) lehetősége gyötri a „megtérte”. Rettenetes aszkézisre adja majd magát (halála után a szöges öv nyomait látták testén); szegénységben él. Követi Jacqueline sugallatait és lelkivezetője (M. Singlin) útmutatását. Sőt nemsokára, 1656 elején tollat ragad, hogy a janzenisták mellett és a szerinte laza erkölcsi elveket valló jezsuita kazuisták ellen elkezdje írni *Vidéki Leveleit*.

A bonyolult vitára itt nem térek ki. Port-Royal des Champs „urainak” és az akkori katolikus álláspontot képviselő teológus-moralistáknak (nemcsak jezsuiták!) kegyelemvitája külön tanulmányt igényelne. Csak François Mauriac néhány megjegyzését idézem *Emlékirataiból* (*Mémoires Intérieures*, Flammarion, 1959). Mauriac, akinek életét és művét áthatotta a janzenizmus enyhébb változata, és Pascalt szinte egyedüli Mesterének tartotta,

nem vádolható a jezsuiták felé húzó részrehajlással! Mauriac is elsősorban a *Gondolatok* Pascalját, főleg a *Jézus misztériuma* elmélkedés szerzőjét szerette.

„Milyen különös! Semmi sem tűnik olyan halottnak, mint a *Vidéki levelek* témája. Semmi sem olyan közömbös a mai embereknek, mint a Kegyelemről szóló vita, vagy legfeljebb a kazuisztika. És mégis semmi sem lobog olyan égő lánggal, mint ezek a kis levelek. [...] Elég egy ilyen megjegyzés: »Atyám« vagy »Atyáim«, hogy a *Vidéki levelek* hevét visszaidézzé, és hogy a tűz ott táncoljon a mondatok taraján, mintegy fellobogva e halhatatlan gúnyolódástól. De sohasem hittem, hogy Pascal eleve nyilakat szolgáltatott volna a vallás ellenségeinek, és hogy a XVIII. század hitetlensége és a miénk ateizmusa az ő örököse lenne, ahogy ezt háromszáz év óta egyesek ismétlik. Ez a gúnyolódás, csak azért olyan rettenetes, mivel a szeretet sugallja, és semmi sem marad belőle Voltaire 'undok mosolyában'. Nem kell megütközni, hogy ez a janzenista, Isten előtt remegve, nem remegett, amikor a *Levelek* szerzője volt. Kevéssel halála előtt, ahelyett, hogy megbánta volna tettét, dicsekedett vele: 'Ha újra meg kellene most tennem, most még erősebben írnám őket.' Pedig tudta, hiszen az egyik 'gondolata', hogy a Kegyelemben 'a legkisebb tett következményei révén kihát mindenre'. Jól látta, hogy Angélique anya és M. Singlin nem hagyták magukat megzavartatni...”

„Pascalnak nem volt igaza a Kegyelemről szóló vitában, amely az első három *Levél* témája, és csak félig volt igaza a kazuisták ellen, akiket a negyedik levéltől kezdett neveltségessé tenni, amely a híres mondattal kezdődik: 'Semmi sincs olyan, mint a jezsuiták.' Ha Szent Ágoston, – Jansenius és Saint-Cyran⁹ merev értelmezésében – diadalmaskodott volna e lelki terrorban: a teológia a kétségbeesést szülte volna. Ami megmaradt a janzenizmusból az anglikán Egyházban (tartományainkat áthatotta és gyermekkoromat is átítatta), sokban felelős a vallási közömbösségért, amely nálunk elég korán megerősödött és már XIV. Lajos idejében kezdett diadalmaskodni. *Tartuffe* és *Don Juan*, M. Arnauld kortársai, a „gall szellem” (*esprit gaulois*, életvidámság) tiltakozásai: jégcsúcsokon táncolnak, de alattuk a mélység tátong, ahova a keresztény minden pillanatban bezuhanhat anélkül, hogy képtelen lenne megszabadulni. A jezsuitáknak igazuk volt Pascallal szemben. Áldás az, hogy győztek felette...”

Mauriac ezután megengedi, hogy a kazuisták túloztak szórszálhasogatásaikkal, és hogy alkalmat adtak Pascalnak a gúnyolódásra. Ez igaz. De Pascalnak itt sem volt teljesen igaza, hiszen a lelkiismeret-vizsgálatból és tényleges erkölcsi kázusok, esetek megoldásának igényéből született a kazuisztika. A neveltség az volt, hogy mindent, még a legjelentéktelenebb esetet is előre akarták látni a túlzó kazuisták, és mintegy az isteni mindentudásra törekedtek. Továbbá Pascal azért támadta a jezsuitákat, mert beavatkoztak a politikába (mint a lelkiismeretek irányítói, a nagyok, királyok gyóntatói) és a vallási igazságot, meg a lelkeket „kihasználta”. Legalábbis ezt a fajta „jezsuitát” támadja; egy bizonyos „politikai kereszténységet”. Különösen heves Pascal támadása a két utolsó Levélben (1657), illetve a 19. Levél töredékében. Pascal ugyanis a jezsuitákat teszi felelőssé azért, hogy a janzenizmust támadják a „hatóságok”: elítéli a Pápa és Port-Royal-des-Champs-t megsemmisíti a francia király. Két utolsó levelében már a gög és a gyűlölet hangja szólal meg. Itt keresendő annak a gúnynak a forrása, amelyből majd Voltaire merít. És Pascal most már tiszteletlen a Pápával szemben is. Mauriac következtetése:

⁹ Saint-Cyran = P. Duvergier de Haurane, Saint-Cyran-i abbé, Jansenius Ypres-i püspök (+1638) barátja, majd a Port-Royal apácáinak gyóntatója.

„...A két utolsó *Levélből* [...] szinte kitapinthatjuk XIV. Lajos megfontolt és végrehajtott tervének igazi okát: le kell verni az eretnokséget, amely egyszerre fenyegette az ég királyát és a legnagyobb földi királyt. [...] Pascal nélkül és a *Vidéki Levelek* nélkül a jezsuiták kevésbé böszültek volna fel, és az uralkodó kevésbé figyelt volna fel rájuk. Lényegében a katolikus ortodoxia szempontjából Blaise Pascal kétszeresen szolgálatot tesz az igazságnak: a *Vidéki Levelek* révén, amelyek a janzenista eretnokségre vonzották a villámot és lerombolásának meghatározó okai közé tartoztak, és a *Gondolatok* által, amelyek talán egymagukban többet tettek Krisztusért Franciaországban, mint Bossuet összes műveinek negyven kötete.”

4. A Gondolatok: egy apológia terve

Pascal *Apológiájának* kiindulópontja – F. Kaplan rekonstrukciója szerint¹⁰ – az a megfontolás, hogy *az ember elkerülhetetlenül szembesül a halállal*: emberi állapota, időbelisége, megismerése lényegi alkotóeleme önismeretének. A tudósok és filozófusok vagy nem foglalkoznak vele, vagy közömbösek e ténnyel szemben, márpedig:

„A lélek halhatatlansága számunkra oly roppant fontos, bennünket oly mélységesen érintő valami, hogy minden érzésnek hiányoznia kell abból, akit közömbösen hagy ez a kérdés. Minden cselekedetünknek és gondolatunknak szükségszerűen annyira különbözők lesznek az útjai aszerint, hogy remélhetjük-e vagy sem az örök életet, hogy lehetetlen bárminő ésszerű és józan lépést tennünk, ha nem ennek az egyúttal szükségszerűen végső célunkat jelentő kérdésnek a szempontja irányítja. Így tehát legfőbb érdekünk és legfőbb kötelességünk, hogy világosan lássunk e tárgyban, mert tőle függ a mi egész viselkedésünk...” (194)

Pascal együtt érez a kételkedőkkel, ha keresnek, de élesen elítéli a közömbösséget:

„Ez a nemtörődomség egy olyan kérdésben, amelyben rólunk van szó, az örök életünkről, mindenünkről, már nem is szánakozásra indít, mint inkább felbosszant engem; elképeszt és elborzaszt, szörnyűségnek tartom. Nem a vallásos érzés jámbor buzgalma mondatja ezt velem. Ellenkezőleg: úgy vélem, emberi érdek, az önszeretet érdeke diktálja ezt a meggyőződést; ehhez csupán azt kell látnunk, amit a legkevésbé világosan látók is elfogadnak. Nem kell hozzá különösebb lelki emelkedettség, hogy megértsük: nincsen a földön igazi és tartós boldogság, minden örömünk hívság, bajaink végtelenek, s végezetül a halál, amely minden percben lecsaphat ránk, néhány éven belül menthetetlenül ama szörnyű helyzet elé állít bennünket, hogy vagy örökre megsemmisülünk, vagy örökre halhatatlanok leszünk. Nincsen ennél valóságosabb, szörnyűségesebb valami. Hetvenkedjünk csak, ameddig tetszik: ez az a vég, amelyet a legszebb földi élet sem kerülhet el. Elmélkedhetünk rajta, s aztán döntsük el, lehet-e kétség az iránt, hogy a földi életben nincs más jó, mint a túlvilági élet reménye, hogy csak a hozzá való közeledés mértéke szerint lehetünk boldogok, ugyanúgy, ahogyan az örök életben törhetetlenül bízók számára már ismeretlen lesz a boldogtalanság, s nincsen boldogság a róla tudomást nem vevők számára.” (194)¹¹

Pascal tehát főleg a közömbösöket akarja felrázni: mindez csak bevezető a *Pari*-hoz, vagyis a nagy választáshoz, ami viszont az istenkeresés előmozdítása akar lenni. De a *Pari* előtt Pascal még kritikának veti alá a „more geometrico” gondolkodó észt, rámutatva arra, hogy a „szív” más rendben mozog: új érzékre van szükség az Isten megismeréséhez. A

¹⁰ Francis Kaplan: *Les Pensées de Pascal*. Cerf. Párizs 1982, 7–97. Bevezető.

¹¹ Itt Pödör fordítását használom, aki a Brunschvicg-féle számozást követi.

„választás” után pedig hosszan elemzi az emberi állapotot, az ember nagyságát és nyomorát. Csak ezután következik az igazi Jó, Isten „bizonyítása”.

Pascal *Gondolatain* végigvonul az emberi nagyság és nyomor ellentétének leírása. F. Kaplan ezeket a gondolatokat a *Pari* után helyezi a II. részbe. Szerinte Pascal főcélja az, hogy a szkeptikusoknak (Montaigne és hozzá hasonló), illetve a hitetleneknek megmutassa: az emberi természet romlott (az áteredő bűn miatt), „a hitetlen nem tudja megismerni sem az igazi jót, sem az igazságot”. (A Brunschvicg-kiadásban ez a *Gondolatok* VII. szakasza. Ennek végkövetkeztetése „Jézus Misztériuma”).

„Minden ember boldogságra törekszik; ez alól senki sem kivétel; akármilyen különböző eszközöket használjon, mind erre törekszik. A mindegyikben meglevő, csak éppen másként értelmezett vágytól hevítve száll hadba az egyik, marad otthon a másik. Az akarat a legcsekélyebb lépésre sem hajlandó más cél érdekében. Minden ember minden cselekedetének, még az öngyilkosjelöltekének is ez az egyetlen mozgatója.” (425)

Pascal még tovább részletezi ezt a boldogságkeresést. Majd a hitetlenekkel vitatkozva rámutat az emberi gyarlóság okára és a gőg meg a buja vágyak gyógyításának lehetőségére. Az eredeti bűn és a Jézus Krisztus által hozott kegyelem (üdvösség) tanát kezdi kifejteni (430). Aztán válaszol a kételkedő érveire, amelyek azt állítják, hogy a keresztény vallás tanítása az ember nagyságáról és kicsinységéről (nyomoráról) nem biztos a hiten és a kinyilatkoztatáson kívül. Majd kimutatja azt, hogy az egyetemes kételkedés lehetetlen önellentmondás.

„A természet segítségére siet a tehetetlen észnek, és nem engedi, hogy idáig menjen esztelenségében”. Se teljes bizonyosság (a természetes ember számára), se teljes bizonytalanság. Az ember „miféle szörnyeteg, zűrzavar, micsoda ellentmondás, a természet milyen csodája? Mindenek bírāja ostoba földi féreg; az igazság letéteményese és a bizonytalanság, a tévedés kloakája; a mindenség dicsősége és ugyanakkor hulladéka. Ki bogozza ki ezt az összevisszaságot? A természet elhallgattatja a kételkedőket, az ész pedig a dogmatikusokat. Mik lesztek hát, ti emberek, akik természetes eszetekkel igyekeztek megismerni valóságos állapotokat? Nem kerülhetitek el, hogy e két merev felfogás valamelyikét válasszátok, de kitartani sem tudtok egyik mellett sem.

Ismerd meg, kevély ember, milyen paradoxon vagy önmagad szemében. Alázkodj meg tehetetlen ész; hallgass el, elbutult természet; tanuld meg, hogy az ember végtelenül több mint ember (*l'homme passe infiniment l'homme*), és halld uradtól igazi állapotodat, amelyről sejtelméd sincsen. Hallgasd, mit mond Istened.” (434)

Pascal megtalálta a szabadulást, mert hitt Jézus Krisztus Istenében; és mivel a „szeretet” rendjében „érzékeny szívvel” keresett, talált, úgy ahogy Ágoston, nagy elődje és eszményképe. Az apologéta leleplezte az ész (a tiszta ész) hiábavaló erőfeszítéseit; az értelem és a természettudományos gondolkodás egyik úttörője nem „határt szabott az észnek”, mint Kant, hogy a vallásnak helyet teremtsen, hanem rámutatott arra, hogy a különböző rendekben más-más módszerrel keres és talál az ember. A sztoikus beképzeltséggel és a lusta szkepticizmussal szemben (pl. az *Esszék* Montaigne-ének magatartása!) keresett és talált, aztán ismét tovább keresett. A kezdődő modern természettudománynak a végtelenre nőtt tér és idő megtiltotta, hogy mindenről tudjon, miként Pico della Mirandola egyik írásának címe sugallja, (*De omni scibili*), vagy Descartes *Principes de la Philosophie* c. munkája feltételezi. Mindezt tudni, ismerni az alapelveket, ... vagyis: Isten jobbjára ülni és onnan szemlélni a világmindenséget, hogy leírjuk annak tervét: elavult eszme. A tapasztalati és matematikai természettudomány, a fizika csak a természet egy-egy darabját kémleli ki. És amikor megszövegez egy általános hipotézist, mint pl. a kartézianus mechanizmusét, az igazság csak hozzátetveleges. Ugyanakkor az is igaz, hogy ez a születő modern természettudomány

megsemmisíti az apologetika hagyományos érveit. Pontosabban: a hit világítja meg a világ szépségét, és nem a világ szépsége vezet el a Teremtő létének felfedezéséhez.

Valéry ironikus megjegyzése egyszerre téves és igaz: „Ez a különös keresztény nem találja Atyját a mennyben...” Téves: mert a keresztény „megtalálja mennyei Atyját; de ha nem lenne keresztény, akit a kegyelem megvilágosít, nem látná a *Credo* Istenét”. Ezért jelenti ki Pascal a keresztény vallás apológiájához bevezetőnek szánt töredékben:

„Mert ez a (keresztény) vallás lényege szerint annak a Megváltónak misztériuma, aki két – emberi és isteni – természetet egyesítvén magában kiemelte az embereket a bűn romlottságából, és a maga isteni személyében békíti őket össze Istennel. A vallás tehát egyszerre hirdeti ezt a két igazságot: létezik egy Isten, akire képesek, de létezik az emberi természetben egy olyan romlottság is, amely méltatlanná teszi őket Istenhez [...] Ezért, amint feltétlenül ismernie kell az embernek e két dolgot, ugyanúgy következik Isten irgalmas voltából az is, hogy megismertette velünk őket. A keresztény vallás ezt teszi, éppen ez a lényege [...] A keresztények Istene ugyanis nem egyszerűen a geometriai igazságok és az elemek rendjének a megalkotója; ez a pogányok és az epikureisták Istene. Nem is csak olyan Isten, aki gondját viseli az emberek életének és javainak, hogy boldog, hosszú élettel jutalmazza azokat, akik őt imádják, ez a zsidók Istene. Nem. Ábrahám, Izsák, Jákob, a keresztények Istene a szeretet és a vigasztalás Istene, aki betölti övéinek lelkét és szívét, bensőjükben érezteti velük gyarlóságukat és az ő végtelen könyörületességét; aki lelkükben egyesül velük, betöltvén azt alázatossággal, örömmel, bizalommal és szeretettel; aki képtelenné teszi őket rá, hogy rajta kívül bármi más célra törekedjenek.” (556)

Pascal a Szentírás alapján kimutatja, hogy az ember a kegyelem által Istenhez lesz hasonlónak, részesedik az isteni természetben, „kegyelem nélkül viszont az oktan állatokhoz hasonló” (434). A Megváltó a rettegést és a reménységet egyaránt adagolja kegyelmével hívőknek és hitetleneknek:

„Ily módon rettegést keltve azokban, akiket igazol, és vigasztalva azokat, akiket elítél oly pontosan adagolva keveri a félelmet a reménységgel a kegyelemre és a bűnre való, mindenkiben egyaránt meglevő képesség segítségével, hogy egyrészt mérhetetlenül jobban megaláz, mint ahogyan azt az ész a maga erejéből tenni tudná, anélkül azonban, hogy egyúttal kétségbeesésbe taszítana; másrészt végtelenül magasabbra emel, mint a természetünkben rejlő kevélység, anélkül, hogy felfuvalkodottá tenne. Ezzel világosan megmutatja, hogy kizárólag az ő feladata az emberek tanítása, javítása, mivel egyedül ő ment meg minden tévedéstől és büntől.” (435)

„Isten ismerete a magunk nyomorúságának ismerete nélkül kevélységet szül. Nyomorúságunk ismerete Isten nélkül viszont kétségbeesést. Jézus Krisztus ismerete a kettő között foglal helyet, mert egyaránt megtaláljuk benne Istent és a mi nyomorúságunkat.” (527) – „Jézus Krisztus olyan Isten, akihez kevélység nélkül közeledünk, és aki előtt kétségbeesés nélkül alázkodunk meg” (528).

„Nemhogy Istent, hanem magunkat is csupán Jézus Krisztus által ismerjük. Az életet és a halált is csak Jézus Krisztus által ismerjük. Jézus Krisztus nélkül nem tudjuk, mi az életünk, mi a halálunk, mi az Isten, és mik vagyunk mi magunk. Így a *Szentírás* nélkül, amelynek egyetlen tárgya Jézus Krisztus, nem ismerünk semmit, és mind Isten, mind a magunk természetében csupán sötétséget és zűrzavart látunk.” (528)

„Mindazok, akik Jézus Krisztuson kívül keresik Istent, és megrekednek a természetben, vagy nem lelnek semmi őket kielégítő világosságra, vagy kieszelnek maguknak valami módot, hogy megismerjék Istent, és közvetítő nélkül szolgálják, s ezáltal vagy ateistává süllyednek, vagy deistává válnak, holott e kettőtől szinte egyaránt irtózik a keresztény vallás.

Jézus Krisztus nélkül nem állna fenn a világ; mert vagy el kellene pusztulnia, vagy valóságos pokolnak kellene lennie. [...]

Mivel (a világ) csak Jézus Krisztus által és Jézus Krisztusért létezik, azért, hogy az embereket felvilágosítsa mind romlottságukról, mind megváltásukról, mindenből e két igazság bizonyítékai világlanak felénk.” (556)

A megtért Pascal jól látja, hogy Jézus Krisztus minden, Ő az egyetlen menedék. Nem szakadhat el tőle, ha üdvözülni akar. De az ágostoni pesszimizmust (áteredő bűn, emberi természet romlottsága, predestináció, kegyelem stb.) a janzenista befolyásra még csak eltúlozta.

A *Mémorial* szavai: „Elszakadtam tőle. Soha el ne szakadjak tőle!” még utolsó órájában is ajkára tolulnak, – rettegése, gyötrő szorongása kifejezésekként. Mint már említettem, utolsó kivehető szava ez volt: „Csak Isten el ne hagyjon!”

A keresztény mélyen hívő Pascal együtt szorongott a Getszemáni kertben szorongó Jézussal. *Jézus misztériumában* (553) lelke mélyére pillanthatunk. Misztikus párbeszéd ez a szenvedő Jézussal; miután az elmélkedő lejegyezte a „helyzetet”, leírta részleteiben a haláltusáját vívó Jézus szenvedéseit, e szavakat hallja: „Vigasztalódjál, mert nem keresnél, ha nem találtál volna meg.”

„Gondoltam rád a halállal viaskodva, vérem e cseppjét éretted hullattam.”

„Nem magadat teszed próbára, inkább engem kísérsz, amikor arra gondolsz, vajon ezt vagy azt a még nem esedékes dolgot jól végzed-e el: majd én cselekszem meg benned, ha sor kerül rá.”

„Vezettesd magad parancsaim által, lásd, milyen jól vezettem a Szűzanyát és a szenteket, akik engedték, hogy én cselekedjem bennük.” [...]

„Jelen vagyok neked ígéssel az Írásban, Lelkimmel az Egyházban, sugallataimmal és hatalmammal Isten szolgálóiban, imádságommal a hívőkben.”

„Az orvosok nem gyógyítanak meg téged, mert végül úgyis meghalsz. Hanem én gyógyítom meg, én teszem halhatatlanná a tested. [...]

Ha ismernéd bűneidet, rosszul fogna el.”

– Rosszul leszek tehát, Uram, mert szavadra biztosan hiszem a gonoszságukat.

„Nem, mert én, akitől ezt hallod, ki tudlak belőlük gyógyítani. [...] Amilyen mértékben kiengeszteled őket, úgy meg is ismered őket, és ez mondatik: »Íme, bűneid megbocsáttattak«.”

– Uram, mindent neked adok.

„Forróbban szeretlek, mint ahogy te szeretted szennyedet, *ut inmundus pro luto*.” [...]

– Látom kevélységem, kíváncsiságom és komisz vágyaim feneketlen mélységét. Nem hasonlíthatom magamat sem Istenhez, sem az igaz Jézus Krisztushoz. De Jézus bűnné lett értem; minden csapásod őt sújtotta.

Förtelmesebb, mint én, és ahelyett, hogy irtóznék tőlem, megtisztelve érzi magát, hogy hozzá járulok és megsegítem. De ő meggyógyította magát, tehát még inkább meggyógyít engem. [...]

„Nem keresnél, ha már nem birtokolnál engem. Ne nyugtalankodj tehát!” (555)

* * *

Isten „mindig nagyobb”, mint a szívünk és értelmünk. Innen van az állandó keresés a hívőnél is: *árnyék és homály* az istenkeresésben. Ágostontól Szent Bernáton keresztül Pascalig és Blondelig megélték ezt a keresztény hagyomány nagy képviselői. Az Ágoston,

Bernát és Pascalon nyomán járó katolikus filozófus, Maurice Blondel mindent összefoglal híres *Action*-jában:

„Mihelyt az ember azt véli, hogy eléggé ismeri Istent, nem ismeri többé. Kétségkívül: az a pillanat, amelyben Ő megjelenik az öntudatban, annyira hasonlít az örökkévalóságra, hogy az ember szinte fél egészen elkötelezni magát; tekintete a villámlásra szegeződik, amely még sötétebbé teszi az éjszakát. De a fény-árnyék keveréke állandó; így egyaránt megszégyenül az is, aki azt képzeli látja Őt; és az is, aki azt akar a színlelni, hogy nem ismeri. A túlságosan világosan látókkal szemben vallanunk kell, hogy mindabban, amit megismerünk és akarunk, Isten megismerhetetlen és elérhetetlen marad; az önkéntes vakokkal szemben pedig azt kell hangsúlyoznunk, hogy – minden dialektikai bonyolítás és hosszú tanulmány nélkül is – Isten egy szempillantás alatt mindenki számára és mindig közvetlen bizonyosság, amely nélkül nem létezik más bizonyosság: az első világosság, az a nyelv, amelyet ismerünk anélkül, hogy tanultuk volna. Ő az egyedüli, akit sohasem kereshetünk hiába, de akit ugyanakkor sohasem sikerül teljesen megtalálnunk. *Nemo te quaerere valet, nisi prius invenerit: vis igitur inveniri ut quaereris, quaereri ut inveniatis; potes autem quaereri et inveniri, non tamen praeveniri.* (Szent Bernát Ágoston-i tömörséggel és mélységgel kifejezett gondolatát így fordítanám: Senki sem képes keresni téged, ha már előbb meg nem talált volna: akarod hát, hogy megtaláljanak és így keressenek, hogy keressenek és így megtaláljanak; kereshetnek és megtalálhatnak, de soha meg nem előzhetnek Téged.)”¹²

Pascal fontos 430. töredékében már kifejezetten a *kinyilatkoztatás* és a hitvédelem rendjében mozog. Végkövetkeztetését idézem:

„Jóságában és szelídségében jöven el hozzánk, nem ilyennek akart mutatkozni; mivel oly sokan méltatlanná váltak kegyelmére, úgy határozott, meghagyja őket a nem kívánt jótól való megfosztottságukban. Nem lett volna tehát helyes, hogy nyilvánvalóan isteni módon jelenjen meg, úgy hogy tökéletesen meg tudjon győzni mindenkit; de az sem, hogy annyira rejtőzködve jöjjön, hogy azok se ismerhessék fel, akik őszintén keresik. Ez utóbbiaknak tökéletesen felismerhető akart lenni; ezért, nyíltan óhajtván megmutatkozni azoknak, akik tiszta szívből keresik őt, és rejtve maradni azok számára, akik minden érzésükkel kerülik, azzal szab határt a róla szereshető bizonyosságunknak, hogy az őt keresőknek adott magáról látható jeleket, azoknak azonban nem, akik nem keresik. Elégséges a világosság azoknak, akiknek egyetlen óhajuk, hogy lássanak, és elégséges a homály azoknak, akik az ellenkezőre hajlanak.”

A rejtett Isten (*Dieu caché*) tehát két okból is rejtett. Egyrészt: diszkrécióból, tapintatból, hogy az emberek szabadon keressék és szabadon döntsenek mellette. A homály hívás, de nem Isten szándékos „visszavonulását”, elrejtőzködését jelenti. A rejtett Isten nem ezoterikus Isten. Az ember feladata Pascal szerint az, hogy keresse Istent: se babonáság, amely azt hiszi, hogy „megragadta” Istent; se gőg, hogy elhanyagolja a keresést. Másrészt: a „rejtett Isten” az őt nem keresőknek elégséges homályt ad, hogy hazudjanak önmaguknak keresésükre vonatkozóan (ez menekülés Istentől). Megvan az alibijük, amit szívük kíván. Így elvakítja azokat, akik nem készségesek szava „meghallására”, befogadására, hanem csak hallgatják és bírálják. Ezek a homályos ismeretben nem keresik az alkalmat, hogy szeressenek. (Mert homályban is lehet szeretni!) Ez azoknak pokoli köre, akik kérnek, hogy ne kapjanak, és akik

¹² Maurice Blondel *L'Action*, 1893, 351–352. A latin idézet: Szt. Bernát, *De diligendo Deo*, VII, 22).

nem találják, mert nem akarnak találni. Vagyis ezek csak tettetik az Isten-keresést, de nem keresik Istent *teljes szívükből*.

Pascal a *Deus absconditus* eszméjét Izajástól vette, bár a vers mai értelmezése más, mint az övé volt (45,15). Apologetikája is a Bibliára épül, bármennyire „dialektikus” is. A rejtett Isten élő Isten, nem távollevő Isten: élő és éltető. De az ember nem „ragadhatja meg”, mint a látható, halott bálványokat. Aki a kinyilatkoztatás, a keresztény teológia összefüggéséből kiszakítja Pascal Isten-eszméjét, az meghamisítja.

De a megtért Pascal érzi, hogy bűnével elszakadt az élő Istentől, az „élő vizek forrásától” (Jer 2,13). Azért könyörög, hogy soha el ne szakadjon az élő, igaz Istentől, aki az örök élet (Jn 17,6), akit Jézus Krisztus nyilatkoztatott ki. Ezt az Istent és küldöttjét kell ismernie élő ismerettel, tehát „szívvel”. Pedig elszakadt tőle a bűnnel, keresztre feszítette... Azért eseng, hogy *örökre* ne legyen elszakítva tőle, mert ez a kárhozat lenne. A biztonság átadja helyét az üdvösségért való szorongásnak. Itt a janzenista Pascalt sejthetjük.

Sören Kierkegaard (1813–1855)

Sören Kierkegaard *keresztény* gondolkodó, bármint vélekednek is egyes marxista ihletésű filozófiatörténészek.

Szerintem torzító Suki Béla Kierkegaard-értelmezése, nevezetesen a Kierkegaard Feuerbach összehasonlítás végkövetkeztetése: „... Kierkegaard istene már annyira paradoxszá válik, hogy lényegében semmivé foszlik. Ezért túlzás nélkül állíthatjuk, hogy Kierkegaard vallásossága legalább annyira ateisztikus, mint amennyire vallásos Feuerbach ateizmusa”.¹³

1. Apjához való viszonya

Kierkegaard azt állítja, hogy sosem volt gyermekora. Hetedik és utolsó gyermek volt apja második házasságából. Idős, szigorú és szomorú apa mellett nőtt fel, aki ugyan meggyőződéses keresztény volt, de akinek hite inkább a büntudatnak, semmint az örömmek és reménységnek a forrása: sosem szabadult meg a lelkiismeret-furdalásoktól. S ez fia kedélyvilágára is kihatott. Nem minden világos az apa és fia viszonyában, mégis úgy tűnik, hogy az „apa bűne” (amire Sören, a fiú, többször céloz) kettős valami: egyrészt fiatal korában átkot kiáltott Istenre; másrészt a szolgálójával való viszonya (akit már első felesége halála előtt szeretett, s akit aztán feleségül is vett)... Házasságkötésük után négy és fél hónapra született meg első gyermekük.

Sören mintegy apja bűnéért érez büntudatot. Jean Gateau írja *A kétségbeesésről* szóló tanulmány francia fordításának előszavában: „Az apát úgy tekintették övéi, mint engesztelő keresztet, amely sírjukra van tűzve; mindnyájan előtte haltak meg, az apa bűneinek titka rájuk nehezedett, mint valami átok; végzete nem volt más, mint hogy üdvösségre segítse őket, biztosítva nekik a jó halált”.

2. A nőhöz (Reginához) való viszonya

Úgy látszik, hogy az anya, aki sokkal fiatalabb volt, mint férje, nem gyakorolt különös hatást Sörenre. Mindenesetre az anyához kötő alapvető gyermeki viszony nem volt harmonikus, s ez érzelmvilágának normális fejlődésében akadályozta a fiút.

Kierkegaard szexuális élete eléggé rejtélyes. Egyes kifejezések arra engednek következtetni, hogy valami organikus hibáról (talán impotenciáról) van szó: „Nem házasodhatok meg, mert nem vagyok férfi”.

A Reginával való eljegyzés felbontását mégsem ebben kell keresni. Tulajdonképpen Kierkegaard szorongó magatartása volt az akadály. Képtelen volt rászánni magát a tetre, nem tudott végleg dönteni s elkötelezni magát. Reginát elhagyja, s aztán erotikus képzelődésben, szétfolyó érzelmekben éli ki, művészi alkotásban szublimálja szerelmét, illetve egész sor írásában és naplójában nem tesz mást, mint a Reginával való szakítást próbálja igazolni.

¹³ Bevezetés a „Sören Kierkegaard írásaiból” c. kötethez (Gondolat, Bp., 1969), 56. Idézem Georges Gusdorf találó szavait, akit e téren egyáltalán nem lehet részrehajlással vádolni:

„Kierkegaard szellemi világa a Kinyilatkoztatás szellemi világa, úgy ahogy ez az Írásokban rögzítve van: azokban az Írásokban, amelyek az élő Isten Igéjét közvetítik. A keresztény Kinyilatkoztatás azt tanítja, hogy az ember Isten teremtménye, vagyis nem önmaga teremtette saját magát. S maga az igazság is Isten ajándéka: ha az Isten nem közölte volna ezt az igazságot az emberekkel, nem tudták volna fölfedezni. Ez az első és végleges bizonyosság, amelyet Sören Abye Kierkegaard tanult és magáévá tett otthon, a templomban és az iskolában: hihető, hogy Kierkegaard sosem távolodott el ettől az alapvető bizonyosságtól. A keresztény tanításhoz való hűségén kívül Kierkegaard műve abszurd és érthetetlen”... Gusdorf: *Kierkegaard*, in: „Philosophes de tous les temps”, éd. Seghers, Párizs, 1963.

A *Lakomában* egyik szereplő így fejezi ki a boldogtalan szerelem termékenységét, amely Kierkegaard művének kulcsát is a kezünkbe adja:

„Igen sok férfi egy lánynak köszönheti, hogy lángész lett; sok férfi egy kislánynak köszönheti, hogy költő lett; sok férfi egy lány mellett lett szent; de közülük egy sem lett lángész egy olyan lány miatt, akinek elnyerte kezét. Annak a lánynak, akit feleségül vett, azt köszönheti, hogy állami tanácsos lett. Senki közülük nem lett költő amiatt a lány miatt, akit elvett, mert ennek csak azt köszönhetette, hogy apa lett; senki sem lett szent amiatt a lány miatt, akit feleségül vett, [...] mint ahogy a többi is csak úgy lett lángész, hős, költő, hogy nem nyerte el a kezét annak a lánynak, akit szeretett.” (*In Vino Veritas*)

Regina miatt lett költő, hős és valamiképpen szent. Regina volt a közvetítő, a múzsa, akivel nem lépett házasságra, akit eszményi magasba emelt: az örök nő szimbólumául. Regina vezette rá a megértő nagylelkűségre és arra is, hogy valamiképpen megértse önmagát is. – Tehát nem valami organikus hibában (bármi is az igazság az impotencia körül) kell keresnünk Kierkegaard életművének kulcsát (mint ahogy Pascalnál is csak járulékos magyarázatadás mindaz, amit a pszichoanalízis fölfedhet). Nevetséges lenne a tehetetlenségben keresni a teremtő zsenik művének titkát. (Spinoza tüdőbajos, Nietzsche paralitikus, Van Gogh epilepsziás stb.). Nem, Kierkegaard „esete” egyetemes emberi jelentőségű, bármennyire színezik is ki életét a sajátos körülmények. A lángész pontosan úgy állítja önmagát, hogy sorsát saját maga alakítja: öröklött tulajdonságait, életkörülményeit, sorsának adottságait (betegség, sikertelenség stb.) szabadon vállalja és mindent újjáteremt.

3. Bűntudat

Kierkegaard szinte maga „dédelgette” bűntudatát, amelyet részben apjától örökölt, részben pedig a szexualitásra és a nőproblémára rávetített. Ez a bűntudat szorosan kapcsolódik a szorongásélményhez. Jean Wahl, Kierkegaard egyik legkiválóbb francia ismerője kiemeli, hogy Kierkegaard-nak szüksége volt arra, hogy bűnösnek érezze magát. Tagadhatatlanul van itt valami beteges önkínzás és szadizmus is. Úgy látszik – írja Jean Wahl, – Kierkegaard szinte örömet érez, ha bajt okozhat önmagának és azoknak, akiket legjobban szeret. Valaki megjegyezte, hogy a lelkiismeretről mondott beszédében Kierkegaard arról a nyugalomról beszél, amelyet az az érzés vált ki, hogy az ember maga felelős az okozott kárért – és kétségkívül élvezni tudja ezt a keserű gyönyört s ezt az ördögi vágyat: kínozni önmagát és azokat, akiket szeret”.

4. A tendenciák kettőssége

Kierkegaard egész élete kettős: ellentét a között, amit ír (őszintesége) és amit az élete mutat (maszkja). Nem csalni akar, hanem elrejtteni titkát. Pályája elején több munkáját álnév alatt teszi közzé. Pl. *A szorongás fogalma*, amelyet mindjárt elemzünk, Virgilius Haufniensis álnév alatt jelent meg.

A szexualitásban és a szerelemben is megtaláljuk nála ezt a kettősséget: erotizmus – és irtózás a gyakorlati szexuális élettől; vonzódás Reginához és ugyanakkor menekülés tőle. Mint író, a romantikus korhoz tartozik, s ugyanakkor támadja a romantikát. Élesen küzd Hegel dialektikája ellen, de ő maga is dialektikusan gondolkodik, és sokat köszönhet ellenfelének. Első munkájának címe, melyet Victor Eremita álnéven tett közzé, jól kifejezi ezt az ambivalenciát, amiről itt beszélünk: *Vagy – vagy...*

De főleg vallásos életében tapasztaljuk ezt a kettősséget, amely szorongásának forrása. Ez az az örökös konfliktus az állat és az angyal között, amiről Pascal is beszélt. Kierkegaard az

abszolútum megszállottja, s nem tűr meg kompromisszumot erény és véték között. Éppen a bűnön keresztül találja meg a megoldást: mert ha a bűn eltávolít is az Istentől, paradox módon a *megbánt* bűn közelebb is vezethet az isteni irgalmassághoz. Különben Pascal is hangsúlyozza, hogy a nyomorúság, a bűn megtapasztalása és beismerése a megváltó Krisztushoz közel hoz minket. Ez egyébként páli gondolat, amelyet Szent Ágostonnál és sok más szentnél is megtalálunk. Gondoljunk csak a húsvétvigília *Exultet*-jére, amelyben ez a boldog kiáltás is szerepel: „Szerencsés bűn (*felix culpa*), amelynek eltörléséhez ilyen csodálatos megváltónak kellett eljönnie”.

A vallás a gyermek Sörent a szorongás légkörébe állította. Élete vége felé ugyan bizonyos megnyugvást talál a vallásos hitben, bár a teljes békére sosem jut el, s mély hite nem fogadja el az akkori protestáns egyház kereteit.

A szorongás kérdését alaposan kidolgozta *A szorongás fogalma* c. munkájában. 1884-ben, harmincegy éves korában tette közzé ezt a művét. Az emberiség ösatyjának bűnéből kiindulva elemzi a problémát (vagy inkább: titkot). Nyilvánvalóan az apai bűn kivetítéséről, transzponálásáról is szó van, és nem kizárólag az eredeti bűn dogmájáról.

Kierkegaard szerint a szorongás a bűn előtt születik: a bűn lehetőségéből fakad. Tehát különbözik a bűntől, bár szoros kapcsolatban is van vele. A szorongás a megkísértett ártatlanság szüleménye. Az ártatlanság – Kierkegaard szemében – nem a büntelenség, hanem a tudatlanság: a jónak s a rossznak nem ismerése. Amikor fölmerül annak lehetősége, hogy a megkísértett szabad lény kiléphet az ártatlanság égíse alól, akkor születik meg a szorongás. A szellem éppen *a meghatározatlan* jövő előtt állva érzi a szorongást.

Kierkegaard hangsúlyozza, hogy a szorongás teljesen különbözik a félelemtől, amely valamilyen meghatározott dologra vonatkozik. A szorongás a szabadság valósága, lehetőség a lehetőségre.

„A szorongást szédüléshez hasonlíthatjuk – írja Kierkegaard. – Amikor a szem a mélységbe tekint, az ember megszédül [...] Hasonlóképp a szorongás a szabadság szédülete, amely onnan fakad, hogy a szellem egységben akar látni; s amikor a szabadság beletekint lehetőségének örvényébe, pillanatban ragadja meg a végességet s abba kapaszkodik. E szédületben a szabadság összecsukódik [...] E percben minden megváltozik. S amikor a szabadság fölegyenesedik, bűnösnek érzi magát.”¹⁴

Tehát abban a pillanatban, amikor az ember vétkezik, vagyis amikor elvágja magát a Transzcendenciától (Istentől, az örökkévalótól), megszületik a szorongás. Az ártatlanságot az emberi nem elveszítette Ádámmal; a bűn „átszarmazik” a nemzedékekre. Mindenki a saját maga bűnével ratifikálja, jóváhagyja és továbbadja az emberiség első bűnét.

„Tehát kétféle szorongás van, az egyik az, amelyet az egyén fakaszt föl a bűn minőségi ugrásával (szubjektív, egyéni); és az, amely az első bűnnel lépett a világba” (Ádám bűne, objektív).

Szoros kapcsolat van a végesség (vagy időbeniség) és a bűnösség (bűntudat) között. Ezt a Kierkegaard-i gondolatot több egzisztencialistánál megtaláljuk; de egyik-másik (hitetlen) egzisztencialista „laicizálja” Kierkegaard gondolatát: megfosztja vallásos, keresztény tartalmától és háttérétől is.

¹⁴ Az idézetek helye: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat, 1969.

„Abban a pillanatban, amikor az ember elkövette a vétket – írja Kierkegaard –, az időbeniség bűnösséggé válik. Nem azt állítjuk, hogy azonos ság van az időbeniség és a bűnösség között. Csak azt akarjuk mondani, hogy miután a bűn adva van, az időbeniség a bűnösség (*culpabilité*) szinonímája. Ezért az az ember, aki csak a pillanatban él, s elvágja magát az örökkévalóságtól – vétkezik. Hogy megértessem magam, lehetetlen példát hozok fel: ha Ádám nem vétkezett volna, akkor számára a pillanat egy lett volna az örökkévalósággal. De mihelyt a bűn a világba lépett, lehetetlen elvonatkoznunk az időbeliségtől, mint ahogy az érzékelhető valóságtól sem tudunk elvonatkoztatni”.

A pillanat tehát kétes értékű: lehet a bűnös emberé, aki elszakad az örökkévalóságtól, mert végességének börtönébe szigetelődik; avagy lehet az a teljes jelen, amely az örökkévalóságba kapcsolódik. Tehát az a pillanat, melyben a valódi hitét megvalósító hívő ember él, az örökkévalóság ajtaja. A hívő valamiféle „minőségi ugrással” áthidalja az időt, vagy pontosabban kifejezve az ember a hit által – Krisztuson keresztül – az Örökkévalónak kortársa lesz.

Kétségbeesés és reménység

Pascal és Kierkegaard egyaránt ráébredt az emberi állapot tragikus helyzetére: az ember a világba van dobva, keresi életének értelmét; szorongva gondol a jövőre (az abszolút jövőre a halál nyit rá): „kettősségben él” s bűnös állapotában nehezen képes elkötelezni magát és rögzíteni sorsát. Mindketten keresik a szorongás feloldódásának útját s a reménység kapuját. Mindkettő a keresztény hitben találja meg a felszabadulást, abban a kockázatos választásban, amely – matematikai evidencia hiányában – a hit „ugrása”, végső fokon: a kegyelem műve.

Mindketten Jézusban találják meg a feloldó szárnyalást. „Az életet és a halált Jézus Krisztus által ismerjük meg”: Jézus által ismerjük meg az élő Istent, Benne van megváltásunk – hangsúlyozza Pascal. És Kierkegaard sem szűnik meg elmélkedni a kinyilatkoztatás központi titkáról, a megtestesülés paradoxonáról. A testté lett Ige új helyzetet teremtett az ember számára: Krisztus az út az örökkévalóhoz, az élő Istenhez, benne van megváltásunk; általa jelent meg az igazi élet; az örök élet biztos reménye adva van annak számára, aki – immár túl az abszurdon és a kétségbeesésen – hinni tud Jézusban, aki az Atya szeretetének végső kinyilatkoztatása. A keresztény hit nem zárja ki a tragikus életérzést, a szorongást. Kétségtelen, hogy Pascalnál és Kierkegaard-nál bizonyos túlzást tapasztalunk. Pascalnál az emberi természet romlottsága, a bűn hatalma és az eleve elrendelés kap sajátosan janzenista kisarkítást, akárcsak a protestáns Kierkegaard-nál. Mindkettő a pesszimizmust élezi ki Szent Ágoston végtelen távlatú teológiájából merítve.

A protestantizmusnak s a janzenizmusnak ilyenféle túlzása a katolikusokban ellenhatást váltott ki, amely a „másik oldal felé” kezdett túlozni, mert a bűnről s a megváltásról, az eleve elrendelésről és a kegyelemről szóló helyes tanítás egyáltalán nem kedvez egy bizonyos „polgári optimizmusnak” (Emmanuel Mounier). Ez a naiv optimizmus könnyen feledteti a keresztényekkel az üdvösség drámáját, a bűn tragikumát és egyesekben „lelki komfortot” segíthet elő. A valódi keresztény élet nem zárja ki a szorongást és a belső küzdelmet! Sőt, át kell mennie a kétségbeesés éjén is, ha megérti, hogy az új élet halált kíván; és hogy az élő Isten – az „egészen más” – az embert egészen magának követeli.

E. Mounier-val együtt beszélhetünk „tragikus optimizmusról”; de vele együtt világosan meg kell különböztetnünk ezt a tragikus érzést a pogány kétségbeeséstől. Már Kierkegaard is hangsúlyozta, hogy a kétségbeesés nem valami egyszerű állapot, hanem több dimenziójú valóság. Az empirikus kétségbeesés az önző élvezethajhászás síkján (az „esztétikai szakaszon”) van, és nem más, mint önző vágyaink csalódása, fiaskója. Az igazi „kétségbeesés” nem csupán e semminek sziporkázása, mert a vágytól már igazi személyes

síkra emelkedik: nem az „individuum”, hanem a személy sóvárog teljes lét után. Itt az Abszolútum „negatív kinyilatkoztatása” szól. A kétségbeesés nem végső célpont, hanem csak átmeneti állomás: annak kifejezése, hogy az emberi szellem a végtelen teljességre vágyik, és közben a véges semmiképp sem tudja kielégíteni. „Aki teljes lelkéből, teljes elméjéből kétségbeesik, az megtalálja az örök embert” – írja Kierkegaard. A valódi kétségbeesés az embert végső, egzisztenciális, egész létét eldöntő választásra ösztönzi: „Az ember nem eshetik kétségbe anélkül, hogy ne választaná a választást” – mondja Kierkegaard. Ez a egzisztencializmus „*cogito ergo sum*”-ja, az a kiindulópont, amiből minden fakad. „A végtelen kétségbeesés a hívás teljességével tölti meg bennünk az űrt”...

Az abszurdot nem cáfoljuk, hanem ésszerűen visszautasítjuk, hiszen „abszurd az az állítás, hogy minden abszurd” (legalább ez az egy állítás érvényes, „nem-abszurd”). Vagy Pascal kifejezése szerint: „Érthetetlen, hogy minden érthetetlen volna”. Bizonyos mai egzisztencializmus, amely kötéltánc a semmi örvénye fölött, joggal hivatkozik Kierkegaardra vagy Pascalra, mert e keresztény gondolkodóknál végül is arról van szó, hogy az emberi értelem kimondhatatlan titok előtt kapitulál, szabadon átadja magát a megérthetetlen végtelen Istennek: följánlja szabadságát a Szeretetnek, hogy ezzel teljesebbé váljon. „Aki elveszti életét énérétem, megtalálja azt” – mondja Jézus az Evangéliumban.

Ezért anélkül, hogy csökkentenénk a keresztény élet drámaiságát és tragikus feszültségét, Gabriel Marcellel és Emmanuel Mounier-vel egészíthetjük ki Kierkegaard-t: van *zárt* kétségbeesés: önző becsukódás másoknak s az Egészen másnak (Istennek), elzárkózás a Szeretettől. Az ember „telve van önmagával”, és legtöbbször még csak a birtoklás (*avoir*) síkján mozog, nem emelkedik fel a lét (*être*) síkjára: mindent és mindenkit birtokolni akar. Csak vágya mértéke dönti el, hogy megelégedett-e avagy csalódott. Igazi baja az, hogy számára a létezés olyan birodalom, amelyet felmér és birtokolni akar. Tehát szorongása vagy kétségbeesése nem más, mint a bírvágy betegsége – ami gyógyíthatatlan.

De van *nyílt* kétségbeesés is, amely igazában átvezető út a reménységhez; s ez azért van így, mert a nyílt kétségbeesés igazában kitárulás, önátadás: egyre jobban eltávolodik a bírvágytól; hagyja létezni a létezőket. Nem türelmetlenkedik a jövője miatt, nem indiszkrét másokkal szemben, nem ítél másokat, nem semmisíti meg a „többiekét”. „Kiábrándultsága” tehát csak a véges dolgoknak szól. A véges dolgok állhatatlansága csakugyan kétségbeejtő! De éppen ennek a belátásnak pillanatában sejtjük meg az örökkévalót, remélünk abban, hogy az Örökkévaló „állhatatos s hűséges”. Ezt a belátást is vissza lehet utasítani, igaz... Tehát a szabadság végső döntéséről van szó, nem olcsó vigaszkeresésről, nem „probléma megoldásáról”, hanem a misztérium szerető elfogadásáról. Ebben „erő” van: erény. De ugyanakkor több is, mint „erényesség”: annak a lénynek – az embernek – lényegéhez tartozó alapvető döntés van itt, aki a Végtelenhez van rendelve. A transzcendens – vagyis végső életre szánt – ember élete dől el itt. S ezért: elfogadni – avagy visszautasítani a reményt: annyit jelent, mint elfogadni – vagy visszautasítani saját emberségünket.

(1966)

Martin Heidegger (1889–1976)

Korunk egyik legnagyobb filozófusa, Martin Heidegger 1976. május 26-án Messkirchben, szülővárosában hunyt el. A Fekete-erdő vidéki helységben 1889. szeptember 26-án született. Apja sekrestyés volt. A gimnáziumot Konstanzban a jezsuitáknál végezte. Kezdetben pap akart lenni. A jezsuitáknál jelentkezett, de rövid időn belül elhagyta a noviciátust. 1909-ben a freiburgi egyetemen teológiát kezdett tanulni, hogy egyházmegyés pap legyen. 1911-ben kilépett a szemináriumból. és matematikát meg filozófiát tanult ugyancsak a freiburgi egyetemen. 1913-ban doktorált. Tézise 1916-ban jelent meg (*A kategóriák tana és a jelentés Duns Scotusnál*), ezzel magántanári képesítést szerzett. 1917-ben feleségül vette Elfride Petrit, aki két gyermekkel ajándékozta meg.

1923-ban kinevezték a marburgi egyetem professzorává. Itt köt barátságot Rudolf Bultmann, protestáns szentírásánarral, akire mély befolyást gyakorol filozófiájával. Filozófiai előadásorozatot tart, ebből születik meg befejezetlen műve: *Sein und Zeit* (Lét és idő). Ez a főműve 1927-ben jelent meg és felmérhetetlen befolyást gyakorolt a modern filozófiára. Husserl fenomenológiáját túl akarja haladni, és egy alapvető ontológia kidolgozására vállalkozik. 1928-ban Husserl katedráját veszi át a freiburgi egyetemen; egészen 1957-ig, nyugdíjba vonulásáig itt dolgozik. Rengeteget írt, a legtermékenyebb német filozófiai írók közé tartozik.

1933-ban, rövidebb Hitler hatalomra jutása előtt a freiburgi egyetem rektorává nevezték ki, de 11 hónap múlva lemondott rektori tiszteréről. Rektorsága idején beszédeiben és írásaiban a nemzeti szocializmus mellett foglalt állást, ezért sok bírálat érte. Pedig később ellene fordult a náciknak, megbélyegezte antiszemitizmusukat.¹⁵

Heidegger egzisztenciális gondolkodása már a két háború között erős befolyást gyakorolt az európai gondolkodásra (a franciáknál pl. Sartre-ra és Merleau-Ponty-ra); a háború után pedig világszerte (Amerikában és Japánban is) népszerű lett. Nem minden „tanítványa” vette figyelembe, hogy Heidegger gondolkodásában a negyvenes évektől már fordulat állt be: sokkal kevésbé „nihilista”, az embert többé nem a „semmi helytartójának”, hanem „lét őrzőjének és pásztorának” tekinti. Ezt a fordulatot nem veszi figyelembe egyik fő marxista bírálója, Lukács György. Lukács, aki a misztikus-hegelianus iránytól „megtért” Marxhoz, *Az ész trónfosztása* c. (1957-ben megjelent) művében gyökeresen elítélő bírálatot mond Heideggerről: „A parazita szubjektivizmus hamvazószerdája” c. paragrafusában ilyen kifejezésekkel „minősíti” művét: álobjektivizmus, szubjektivizmus, tragikus filiszterség, reakciós filozófia, irracionalizmus... „Ontológiája tulajdonképpen objektivisztikusan álcázott életfilozófiai antropológia” (388) „Heideggernél a valóság tisztán fenomenológiailag leírt lelkiállapotok sorára redukálódik” (392). Lukács eleve gyártott sémákat húz rá Heideggerre; nem érti ontológiájának sajátosságát, és főleg nem veszi figyelembe a filozófus fejlődését. Lukáccsal szemben egy másik marxista ihletésű filozófus, H. Marcuse elismeri, hogy mindazt, ami szigorúan átgondolt saját filozófiájában, mesterének, Heideggernek köszöni. Mi tehát dióhéjban Heidegger törekvése, ontológiájának alapvető szándéka?

A *Sein und Zeit*-ben többször találkozunk az egzisztencializmusok szókincsét jellemző fogalmakkal: szorongás (*Angst*), létbedobottság, halálra szánt lét (*Sein zum-Tode*) stb. Bizonyos alapélményeket már Pascal és Kierkegaard gondolataiban is megtalálunk. De Heideggert gyakran (főleg Franciaországban) a sartre-i egzisztencializmus „rácsán” keresztül látták. Újabbani kimutatták azt, hogy Heideggernél az *Angst* nem annyira az egzisztencialista „szorongást” jelöli, mint inkább a buddhizmus *zenjéhez* áll közel. Mondottuk, hogy

¹⁵ Lásd „Heidegger és a nácizmus”, *Mérleg*, 88/1,63. kk.

Heidegger már a részben fenomenológiai módszert követő (egy nagyobb műhöz bevezetésnek szánt) *Sein und Zeit*-ben is egy alapvető ontológiát akart kidolgozni. Szójátékot alkalmazva azt állítja, hogy az igazság (görögül *alétheia*) az eltakart lét leleplezése. A létezők (*Seiende*) egyben elrejtik és megjelenítik a Létet (*Sein*). Szerinte a nyugati gondolkodás megfeleltetett a *Sein* és a *Seiende* közötti különbségről: szinte kizárólag a konkrét létezőkkel foglalkozott, azzal, *ami ott van*, nem pedig *a lét*, *a van* jelentésével. *Sein und Zeit*-ben az antropológiai kérdés áll az előtérben, tehát az emberi létező (*Dasein*) érdekli: az ember, aki egyedül képes kérdezni, aki a nyelv révén kifejezi „szorongását”, aki megéli létbedobottságát és halálra szánt mivoltát. Aki végességét elfogadja és a kikerülhetetlen vég tudatában él, az autentikus életet él. A mindennapi ember, a „szórakozó” tömegember nem kutatja léte értelmét, tulajdonképpen nem is létezik igazán.

Heidegger későbbi, második korszakának metafizikai tanulmányaiban (pl. *Holzwege, Zur Seinsfrage, Unterwegs zur Sprache, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*) továbbépíti ontológiáját. Általában nem is annyira a megoldások, mint inkább a kérdésfelvetések az érdekesek ezekben az írásaiban. Mi a metafizika? Mi a lét? Mi az emberi létezés értelme? Hogyan élhetünk autentikusan? Bizonyos értelemben igaz az, amit Heidegger önmagáról mondott: nem hozott új doktrínát, csak a száraz szalmát égette, vagyis a lényegtelen kérdésekről a leglényegesebbekre irányította korunk figyelmét.

Nyíri Tamás jól összefoglalta (Barret nyomán) Heidegger „egzisztencializmusának” lényegét: „Heidegger központi témája az, hogy az ember elidegenedett a léttől. [...] Az ember elidegenültségét tárgyalva azt mondja, hogy az ember csak akkor talál rá újból a lét gyökerére ha alárendeli magát a létnek [...] Heidegger filozófiája nem ateista, sem teista; azt a világot írja le, amelyet elhagyott az Isten, amelytől távol van az Isten. Hölderlin versére célozva mondja, hogy éjszaka borult a földre: Isten elhagyta a világot, mint a horizont mögött aláhanyatló Nap. Ezalatt a gondolkodó csak úgy válthatja meg az időt, ha megkísérli megérteni azt, ami a legközelebbi és a legtávolabbi az embertől: saját létét és magát a létet. Filozófiáját olyan templomhoz hasonlíthatjuk, amelyből hiányzik a szentély – Hölderlin költészetét jellemezte így –: ha Isten visszatér, készen találja templomát, amelyet Heidegger épít neki, de más állítja föl a szentélyt és gyűjtja meg a gyertyákat benne: K. Rahner. S ha Isten nem tér vissza, a templomot könnyen szekularizálhatja az „elkötelezett” ateista: J.-P. Sartre. Az ateistának is számolnia kell Heidegger gondolataival, s ami a legfontosabb: a fekete-erdői filozófus mindegyikben felébreszti s életre kelti a legvégső kérdéseket.”¹⁶

¹⁶ Nyíri Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 450. lap. – Kiegészítésül lásd még: *Mérleg*, 1976/3, 199–213. Szemelvények Heidegger műveiből; B. Welte temetési beszéde Heidegger sírjánál; J. Lacroix és mások jellemzései.

Jean-Paul Sartre (1905–1980)

Jean-Paul Sartre halálával lezárul egy korszak: azok a neves francia írók, akik a századfordulón születtek és vagy hét-nyolc évtizedre meghatározták a francia szellemi élet arculatát, sőt világviszonylatban is a leghíresebbek közé emelkedtek, akik többé-kevésbé „elkötelezett” írók és gondolkodók voltak, szinte mind eltűntek. De talán egyiküknél sem fonódott össze annyira az irodalom és a filozófia, az írás és a politikai elkötelezettség, mint az 1980-ban elhunyt Jean-Paul Sartre életművében. Malraux életében is voltak látványos fordulatok – Kínától a miniszterségig, de végeredményben regényíró, magányos esztéta és mítoszkutató-mítoszteremtő maradt. Mauriac szintén elkötelezett író volt világnézetileg és politikailag, de mindenekelőtt mint regényíró marad meg a halhatatlanok között. Aragon véglegesen kommunista lett: költeményeiben is kifejezést kapott állásfoglalása; de nem tartja senki „mester-gondolkodónak”, mint – legalábbis egy bizonyos korszakban – Sartre-ot.

A háború utáni egzisztencialista hullám, majd a 68-as ifjúsági forrongások idején Sartre egyik főideológusa volt a többé-kevésbé baloldali ifjúságnak.

Sartre szellemi útja, világnézeti fejlődése és politikai elkötelezettsége a 60-as évektől szembeötlő „töréseket” mutat. Az első „fordulót” az 1963-ban írt több kötetre tervezett önéletrajza jelentette: *A szavak*. Majd a legutolsó években tovább folytatta a „retraktációkat”. Sartre is moralista lett Kant és Bergson nyomán. *A Le Nouvel Observateur* 1980. márciusi számaiban megjelent három szövege tanúskodik arról – mint valami végrendelet –, hogy az idős író még mindig képes volt bátran megkérdőjelezni múlt nézeteit, sőt azokkal homlokegyenest ellenkező felfogást vallani. Az a Sartre, aki hajdan a *Huis Clos*-ban ezt mondatta egyik hősével: „A pokol : a többi ember”, most mások tiszteletét követeli és testvériségről beszél. Aki a háború másnapján ezekkel a szavakkal foglalta össze filozófiáját *A Lét és a Semmi* c. vaskos filozófiai értekezésében: „Abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk”, most visszautasítja a kétségbeesést és reménységről beszél. Az az antiteista, aki regényeiben és drámáiban is az abszolút ateizmust vallotta egy bizonyos humanizmus nevében, most azt állítja: hogy az emberiség igazán elérkezzék a célhoz, hogy az emberibb világ megszülessék, ahhoz egy abszolút „transzhistorikus” célra van szükség. Etienne Borne ezt írta róla: Sartre, az új moralista hosszú odisszeája végén „felfedezte Amerikát!”

1. Sartre ateizmusa

Az ateista író-filozófus *A szavak* c. vallomásában páratlan módon érzékeltette, milyen nehéz és hosszúlejárátú feladat ateistává válni. A katolikus-protestáns nevelés furcsa „hibridet” alakított ki a fiatal Jean-Paulból. (Katolikus anyja Dr. Albert Schweitzer unokahúga volt; neveltetésére döntő hatással volt a protestáns nagyapa, Charles Schweitzer.) Idézzünk néhány szakaszt önéletrajzából (hivatkozások: Sartre, *A szavak*, ford. Justus Pál, Irod. Könyvkiadó, Bukarest 1969).

A fiatal gyermek a halál rémével küszködik; szorult helyzetében keresi a *maga* hitét. Erről így vall:

„Kerestem, áhítottam a vallást, tőle reméltem segítséget. Ha megtagadják tőlem, magam találok ki. De nem tagadták meg: katolikus hitben neveltek így megtudtam, hogy a Mindenható a maga dicsőségére alkotott; ez több volt, mint amit remélni mertem. Később azonban sehol sem ismertem a nekem tanított elegáns Úristenben arra, aki lelkemet várta: én Teremtőmre áhítóztam, s Nagy Főnököt kaptam helyette; a kettő azonos volt ugyan, ám én ezt nem tudtam; különösebb hév nélkül szolgáltam a farizeus Bálványt, s a hivatalos tanítás

elvette a kedvemet attól is, hogy a magam hitét keressem. Szerencsém volt! A bizalom és kétségbeesés elegye a legjobb talajt nyújtotta lelkemben a mennyei vetés számára; ha nincs e tévedés, szerzetes lesz belőlem. Ám az én családomat is meglegyintette a kereszténység ama lassú halódásának szele, amely a voltairiánus nagypolgárságból indult ki, és egy évszázadba telt, amíg átterjedt a társadalom minden rétegére. Ha nincs a hitnek ez az általános hanyatlása, Louise Guillemin (a nagyanya), a vidéki katolikus úrilány bizonyára nem ment volna olyan könnyen férjhez egy luteránushoz... Persze családukban mindenki hívő volt: már csak tapintatból is [...] A mi köreinkben, az én családomban a hit csak hangzatosabb másik neve volt a nyugodalmas francia szabadságnak; mint oly sok más gyermeket, engem is megkereszteltek, hogy bizonyítsák függetlenségemet: attól féltek, hogy erőszakot tesznek lelkemen, ha megtagadják tőlem a kerstséget; anyakönyvezett katolikusként szabad vagyok, normális helyzetbe kerülök. 'Később azt teszi majd, amit akar' – mondták. Akkoriban sokkal nehezebb feladatnak tartották a hit megszerzését, mint elvesztését” (67–68).

Ez az utolsó mondat esetleg meghökkent bennünket. Hát ma is nem nehezebb feladat a hit megszerzése, mint elvesztése? Nos, az ateista Sartre 1963-ban így vallott *A szavak* vége felé a *hit elvesztésének nehézségéről*.

„Megtanítottak a bibliai történetekre, az evangéliumokra, a katekizmusra, de nem adták meg az eszközöket; hogy hinni is tudjak bennük: az eredmény a teljes zűrzavar volt, s ez vált az én különleges Rendemmé. Persze, különböző gyűrődésekre, jelentős átrétegződésekre került sor: a katolicizmusból kivont szentség az Irodalomban ülepedett le, mert kereszténnyé nem válhattam, a keresztény helyett *pótanyagként* megjelent a toll embere [...] Azt hittem, hogy az Irodalomnak szentelem magamat, holott valójában szerzetesrendbe léptem. A legalázatosabb hívő bizonyossága előre elrendeltettségem gögös tudatává alakult át bennem. Előre elrendeltettség? Miért ne? Nem kiválasztott ember-e minden keresztény? Nőttem, mint a gyom a katolicizmus talaján, gyökereim belőle szívták a táplálékot, s azt alakítottam én át életnedvé. Innen származott az a józan és világos elvakultság, amelyben harminc esztendeig szenvedtem [...] Az írás hosszú időn keresztül annyit jelentett számomra, mint a halálnak, az álcázott vallásnak könyörögni, hogy ragadja már ki életemet a véletlenek zűrzavarából. Papi pályára léptem. Harcoltam: műveimmel akartam megváltani magamat; mint misztikus, a szavak kelletlen morájával próbáltam leleplezni a lét némaságát, s főképp összetévesztettem a dolgokat nevükkel: hinni ezt jelenti. [...] Megváltoztam. Később elmondom majd, miféle savak marták szét az engem beburkoló és eltorzító, áttetsző lepleket [...] Kegyetlenül nehéz és hosszú lejárátú feladat ateistává lenni; azt hiszem, elvégeztem maradéktalanul. Tisztán látok, kiábrándult vagyok, tudom, mik igazi feladataim.[...] Körülbelül tíz esztendő óta olyan valaki vagyok, aki most eszmél hosszú, keserű és édes örületéből gyógyultan, még mindig nem tud magához térni a csodálkozástól, nem állja meg nevetés nélkül, ha felidézi régi tévelygéseit – és aki már nem tud mit kezdeni életével.” (174–177)

Keserű kiábrándult, de őszinte vallomás. Végül is maradt az írás. De miért is ír? – teszi fel magának a kérdést. „Megszoktam, meg aztán: ez a mesterségem. Tollamat sokáig kardnak tekintetem: ma már tudom, milyen tehetetlenek vagyunk. [...] A kultúra nem ment meg semmit és senkit, nem is igazol. De emberi alkotás: az ember önmagát vetíti belé, magára ismer benne; csak ebben a kritikus tükörben látja meg tulajdon képét. Egyébként szélhámoságom, ez a düledező, ócska épület, egyben jellemem is: neurózistól meg lehet szabadulni, önmagából azonban nem gyógyul ki az ember.” (178)

És az 1963-ban írt *A szavak* zárómondatai: „Ha a megvalósíthatatlan üdvözülést az ócska színpadi kellékek közé sorolom, mi marad? Egy ember, egész ember, akit minden emberből gyúrtak össze, aki valamennyivel felér, s akivel felér bármelyikük.” (179)

Jean-Paul Sartre mindent bevetett, hogy megváltsa önmagát, hogy szabadon újrateremtse önmagát, de végül is kísérlete csődöt mondott. Egy ember volt a sok közül, „aki valamennyivel felér, s akivel felér bármelyikük”. Ez az utolsó mondat még egy bizonyos humanizmust sejtet. Ezért harcolt Sartre előbb lelkes elkötelezettséggel, majd egyre szkeptikusabban, tehetetlenebbül, önmagát túlszárnyalva, kínozva, hatalmakkal viaskodva, szorongva és kétségbeesetten.

Jean-Paul Sartre a modern ateistának mintegy prototípusa volt; egyszerre Nietzsche és Marx örököse. Ő maga Gide-ről írva saját ateizmusának egzisztencialista jellegét is jól megvilágította: „Nem hiszem, hogy ma egyetlen hívő is Szent Bonaventúra vagy Szent Anzelm érvei alapján lett keresztény; de nem gondolom azt sem, hogy akárcsak egy hitetlen is az ellenkező érvek alapján fordult volna el a kereszténységtől. Az Isten-probléma emberi probléma: az embereknek egymás közti viszonyát érinti; olyan teljes probléma, amelyre megoldást mindenki egész életével ad...”

Sartre az Isten halálát hirdette, mert azt vélte, *Az ördög és a Jóisten* hőisével, hogy: „Ha Isten létezik, az ember semmi”. Sartre a maga igazságát, a maga szabadságát választotta – Istennel szembeállva. Az önmegváltást kereste haszontalanul. Egész életével igyekezett megoldani az Isten-problémát. És az az Isten, akit félreismert – hiszen Ő valójában nem féltékeny teremtményére, akit szabadsággal ajándékozott meg – tiszteletben tartotta Sartre választását. Sartre jól látta a szabadság misztériumát, amikor a német fogságban (1940-ben) írt karácsonyi misztériumjátékában, a *Barjonában* ezeket mondatta lázadó főhősével: „Szabad vagyok, és a lázadó szabadság ellen az Isten se tehet semmit!” – Persze nem tudhatjuk, hogy az ateistává válás hosszú folyamata miként zárult véglegesen. Az utolsó években sok régi tévedését megkérdőjelezte az író-filozófus; lehet, hogy ateista választása sem maradt kivétel.

Benny Lévynek adott nyilatkozataiban hangsúlyozta a morális tudat fontosságát. Régi felfogásával ellentétben kijelentette, hogy a szabadság nem lehet anarchikus-individualista fogalom, hanem „másoktól függő érték”. Annakidején (1960-ban) *A dialektikus ész kritikájában* nagy elismeréssel írt a marxizmusról (bár a materialista értelemben vett „dialektikát”, a „természet dialektikáját” akkor is elvetette). Az utolsó években azt vallotta, hogy Marx felépítmény-elmélete teljesen hamis. De főleg az erőszakra vonatkozó teóriáját revideálta. Régen elméletileg igazolni akarta a terrorizmust, amely „szabadságért öl”. Most kijelentette: „Ma már nem így gondolkodom; nem látom többé világosan a kapcsolatot az erőszak és a testvériség között”. Újabban a testvériséget védte az erőszakkal szemben. Felvetette a kollektív reménység problémáját is. Testvériség és reménység: Sartre tehát élete végén bevezette ezt a két fogalmat az emberi lét értelmezésébe, és így az egyetemes értékek csillagzata alá került. Ez az ellentmondásos író-filozófus bátran megkérdőjelezte múltját, elvetette tévesnek bizonyult régebbi nézeteit. Szenvédélyes keresőként járta az igazság és a tévedés között vezető emberi szabadság útjait.¹⁷

2. Remény vagy kétségbeesés

Előző rövid megemlékezésem főleg azt akarta érzékeltetni – Sartre önvallomása tükrében –, milyen hosszúlejártaú és nehéz vállalkozás ateistává válni. 1966-ban megjelent egy kis könyv Francis Jeanson, Sartre ateista barátja tollából a katolikus Desclée kiadó „Les écrivains devant Dieu” (Az írók Isten előtt) c. sorozatában, ahol nemcsak Pascalról, Péguyról,

¹⁷ *Katolikus Szemle*, 1980/2.

Claudelről vagy Léon Bloy-ról írtak egy-egy kötetecskét, hanem Voltaire-ről, Baudelaire-ről Camus-ról és Saint-Exupéryről is, hogy csak néhány nevet említsek. Sartre is „istenkereső” volt, Isten útjain járt, mégha befejezetlen önéletrajza, *A Szavak* olvasása után úgy tűnik is, hogy véglegesen leszámolt az istenhittel.

A kultúrvilágot meglepte az a három részes interjú, amelyet kevéssel Sartre halála előtt, 1980 márciusában közölt a *Le Nouvel Observateur* c. baloldali lap. Ebben *A Lét és a Semmi* írója titkárának és barátjának, a fiatal Benny Lévynek válaszolva sok mindent

megkérdőjelezett korábbi nézeteiből. A kétségbeesés hirdetője azt erősítgeti, hogy az ember lényegéhez tartozik egy bizonyos remény és „transzcendencia”. Ő, aki a *Zárt tárgyalás*ban egyik hősével ezt mondhatja: „A pokol a többi ember”, most a mások felé való nyitottságot, az interszubbektivitást a szellem lényeges alkotóelemének tekinti, és egy bizonyos „testvériségre” akarja felépíteni morálját. (Tudjuk, hogy *A Lét és a Semmi* folytatásaként megígért morális traktátust sohasem írta meg.)

Benny Lévy is, de mások is úgy vélték, hogy Sartre öreg korára szinte mindent előlről akar kezdeni, és a remény hirdetésével valami *egészen új* jelent meg eszmevilágában. Sartre viszont azt bizonygatta B. Lévynek (az 1980. márc. 10-i interjúban), hogy – jóllehet másképpen nyúlt a problémához – mindig is ezt gondolta: „mindenki reménnyel él, vagyis hiszi, hogy valami, amibe belefogott, vagy ami rá, illetve arra a csoportra vonatkozik, amelyhez tartozik, megvalósulóban van, meg fog valósulni, és kedvező lesz számára és közössége számára. Azt gondolni, hogy a remény az ember részét alkotja: az emberi cselekvés transzcendens, vagyis a jelenből kiindulva egy jövőbeli tárgyat céloz; [...] és a cselekvési módban ott van a remény, vagyis az a tény, hogy célt tűzünk ki, amelyet meg kell valósítani.”

Mielőtt Sartre világnézeti fejlődésének utolsó „állomását” alaposan megvizsgálánk, szeretnénk most itt bemutatni egy kevéssé ismert karácsonyi „misztériumjátékát”, amely pályája elejéről való, és amely éppen a reménység és a kétségbeesés dialektikáját tárja elénk két szereplője álláspontján keresztül. Ezzel akarunk rávilágítani arra, hogy a remény eszméje valóban jelen volt már Sartre művében a kezdet kezdetén.

a) „Barjona” (Sartre karácsonyi *misztériumjátéka*)

(1) *A darab keletkezéstörténete* – Sartre 1940 augusztusától hadifogoly Trierben (Stalag XIID). Jó baráti viszonyban van több katolikus pappal, fogolytársaival, különösen is Page abbéval, aki – Simone de Beauvoir szerint – megnyerte Sartre rokonszenvét kedvességével és elveihez hű, következetes magatartásával. „(Page abbé) a szabadság iránti éles érzékkel rendelkezett; szemében a fasizmus az embert rabszolgává fokozta le, és ezért kihívás volt Isten akaratával szemben: 'Isten annyira tiszteletben tartja akaratával a szabadságot, hogy azt akarta: teremtményei legyenek inkább szabadok, semmint bűnre képtelenek' – mondotta. Ez a meggyőződése és mély humanizmusa hozta közel őt Sartre-hoz.” Simone de Beauvoir azt is megjegyzi, hogy a tábor jezsuitáival vitatkozva, akik Jézus Istenségét állították, Sartre hangsúlyozta: „a Megtestesülés mítoszának csak akkor van meg a szépsége, ha Krisztust nem terheli az emberi állapot minden nyomorával.” (*La Force de l'âge*, 524.)

E viták következtében, és hogy francia fogolytársait a németek ellen sarkallja, Sartre 1940 decemberében megírta *Barjona* c. darabját.¹⁸

Sartre közben (1938-ban) már közzétette *A Csömör* c. regényét; megjelentette (1939-ben) a *Fal* c. „elbeszélés”-gyűjteményét, eltervezte *A szabadság útjai* c. regényét; elkezdte írni *A*

¹⁸ Története és szövege megtalálható: Michel Contat és Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, Gallimard, Párizs, 1970 (kommentált bibliográfia), 372–375; 565–633. Rövidítve: ES.

Lét és a Semmi c. filozófiai munkáját, (amely majd 1943-ban jelenik meg) és közzétette (1940 májusában) *L'Imaginaire* c. értekezését. A trieri fogolytáborban a papoknak előadássorozatot tartott Heideggerről. Látjuk tehát, hogy Sartre „egzisztencialista” filozófiája születőben van. *Barjona* keletkezésén ebben az összefüggésben kell látnunk.

Alig pár nap alatt írta meg karácsonyi „misztériumjátékát”, amelyet 1940 karácsonyán elő is adtak a táborban. Sartre maga irányította a színpadi rendezést, és ő maga játszotta Balthasar, az egyik „napkeleti bölcs-király” szerepét. *Barjona* nagy sikert aratott; egy hadifogoly megtért, annyira megindította Sartre-Balthasar „őszinte, lángoló, hittől égő” játéka.

Sartre elveszítette a kéziratot; katolikus fogolytársai őrizték meg. Közben Sartre engedélyével kisebb körökben, bizonyos megszorításokkal előadták (én magam is láttam a darabot a belga jezsuita skolasztikusok előadásában). Végre 1962-ben Sartre engedélyt adott arra, hogy 500 példányban kinyomtassák, főleg volt fogolytársai használatára. Később Sartre egy interjúban ezeket mondta a darabról:

„Egyesek talán azt gondolják, hogy ezt a misztériumjátékot írva lelki krízisen estem át. Nem! Csupán a náciizmus egyazon elutasítása fűzött pap fogolytársaimhoz. Karácsony olyan témának tűnt, amely képes megvalósítani a legszélesebb egységet keresztények és hitetlenek között. És megállapodtunk, hogy azt mondom, amit akarok. Számomra ebben a tapasztalatban a lényeges az volt, hogy mint fogoly a többi fogolyhoz szólhattam és felidézhettem közös problémáinkat. A szöveg tele volt a jelenre való utalásokkal, és mindenki számára világosak voltak ezek az utalások. A jeruzsálemi római küldött szemünkben a német volt. Őreink a gyarmatain megjelenő angolt látták benne!”

(2) *A darab témája.* A történet Palesztinában játszódik le, Bethaur faluban és környékén, Betlehem közelében, majd Betlehemben. Jézus születésének idejében vagyunk. Palesztina római megszállás alatt. Népszámlálás. Bethaur lakói, mint az egész zsidó nép, el vannak keseredve. *Barjona*, „a mennydörgés fia”, a falu főnöke megesküdött a férfiakat, hogy nem nemzenek többé gyermeket. Így tiltakoznak a kegyetlen sors ellen. Most még megfizetik az adót, de utánuk már senki ebben a faluban. A világ szétbomlik, az élet vereség, bukás; mindenki le van győzve. „Mindig minden rosszul ment ebben a világban, és a földön a legnagyobb örültség a remény.” (ES 579–580) Nem kell tehát többé gyermek. „Nem akarjuk fenntartani az életet, meghosszabbítani fajunk szenvedéseit”. *Barjona* még kifejti, hogy új életet teremteni annyi, mint felfrissíteni a világ agóniáját. Meg akarja alapítani a semmi vallását”, és Jehova, a Bosszúállás és a Harag Istene előtt esküvel fogadja, hogy nem nemz több gyermeket. (ES 581)

Ekkor megjelenik Sarah, *Barjona* felesége, és tudtára adja, hogy gyermeket vár. *Barjona* arra akarja rávenni az asszonyt, hogy menjen el a boszorkányhoz, kérjen tőle olyan füveket, amelyekből meddő lesz. Sarah ösztönösen szereti leendő gyermekét, meg akarja szülni. *Barjona* közben kifejti, hogy mi vár a gyermekre: Nyomor, kétségbeesés és halál. (Világos, hogy *Barjona* a „nihilista” Sartre-ot képviseli vagy legalábbis az egyik Sartre-ot. Mert látjuk mindjárt, hogy a bölcs király, Balthasar, akinek szerepét Sartre játszotta, és akinek érvelésére *Barjona* „megtér”, szintén kifejez valamit az író világnézetéből.) Íme egy szakasz *Barjona* érveléséből:

„Asszony, ez a gyermek, akit meg akarsz szülni, mintegy a világ új kiadása. [...] Gyermeket nemzeni annyi, mint jóváhagyni a teremtést szívünk mélyéből; annyi, mint azt mondani Istennek, aki minket gyötör: 'Uram, minden jó, és hálát adok neked, hogy megteremtetted a mindenséget.' Valóban ezt a himnuszt akarod énekelni? Mered-e magadra vállalni ezt a kijelentést: ha újra kellene csinálni, pontosan ugyanilyennek alkotnám meg

újra? Hagyd, édes Sárám, hagyd: A létezés borzalmas lepra, amely valamennyiünket szétroncsol, és szüleink bűnösök voltak. Őrizd meg kezedet tisztán, Sára! Bárcsak ezt mondhatnád halálod napján: nem hagyok magam után senkit, hogy meghosszabbítsa az emberi szenvedést. Gyerünk, ti többiek, esküdjete meg...” (ES 584–585).

Közben – a harmadik felvonásban – csodálatos dolgok történnek. Angyalok hirdetik a pásztoroknak, hogy megszületett a Messiás; Bethaur lakóinak a pásztorok viszik el az örömhírt. Mindenki Betlehembe indul, csak Barjona lázad, amikor a tömeg ezt kiáltozza:

„Krisztus megszületett!” Kaifás, az egyik pásztor hiába próbálja meggyőzni Barjonát:

– „Barjona, az Angyal azt mondta nekem: menj, keresd meg Barjonát, aki szenved, akinek a szíve tele van epével, és mondd meg neki: Béke a földön a jóakarátú embereknek.”

– Barjona: „Ah! Jóakarát! A szegény jóakarata, aki éhen hal, panaszszó nélkül a gazdag lépcsője alatt A rabszolga jóakarata, akit korbácsolnak, és ezt mondja: köszönöm.” A katonák jóakarata, akiket vágóhídra löknek és értelmetlenül harcolnak! Miért nincs itt a te angyalod, miért nem teljesíti ő maga küldetését. Ezt válaszolnám neki: nincs számomra béke a földön; és én rosszakaratú ember akarok lenni. Rosszakaratú az istenek ellen, az emberek ellen, a világ ellen szívemet hármass pánccal vettem körül. Nem kérek kegyelmet és nem mondok köszönetet, nem hajtok térdet senki előtt, méltóságomat a gyűlöletbe helyezem, pontosan számon tartom minden szenvedésemet és a többi ember szenvedéseit. Mindenki kínjának tanúja és mérlege akarok lenni; magamba gyűjtök minden kint és megőrzöm azt, mint káromkodást, mint az igazságtalanságra emlékeztető oszlop emelkedem az ég ellen, magányosan halok meg, és nem engesztelődöm ki, és azt akarom, hogy lelkem úgy szálljon a csillagok felé, mint harsány réz-csattogás, idegesítő harsogás.”

– Kaifás: „Vigyázz, Barjona! Isten jelet adott neked, és te nem akarsz meghallani.”

– Barjona: „Még ha az Örökkévaló meg is mutatná arcát a felhők között, akkor se hallgatnék rá, mert szabad vagyok; és a szabad ember ellen maga az Isten se tehet semmit...” (ES 598–599).

A tömeg a napkeleti bölcsekkel együtt Betlehembe siet, hogy imádjá a Messiást. Végül Barjona is hajlandó elmenni, de azzal a szándékkal, hogy megölje az újszülöttet. Közben azonban elkezdődik érdekes párbeszéde Balthasar királlyal a *reménységről*. Az időnként megszakadó párbeszédből idézünk most néhány jellegzetes szakaszt. Barjona előbb meg akarja akadályozni az embereket, hogy Betlehembe menjenek.

Balthasar: „Mi az? Megakadályozod, hogy embereid elmenjenek a Messiást imádni?”

Barjona: „Nem hiszek jobban Messiásokban, mint dajkameséitekben. Ti, gazdagok, királyok, átlátok kártyáitokon. Becsapjátok a szegényeket badarságokkal, hogy nyugodtak maradjanak. De állítom, hogy engem nem csaptok be. Bethaur lakói, nem akarok többé főnökötök lenni, mert kételkedtek bennem. De utoljára ismétlem nektek: nézzetek szembe balszerencsétekkel, mert az ember méltósága a kétségbeesésben van.”

Balthasar: „Biztos vagy abban, hogy nem inkább a reménységben? Nem ismerlek téged, de látom arcodon, hogy szenvedtél, és azt is, hogy kedved telt a fájdalomban. [...] Nézd, mi is szenvedtünk, és mi tudósok vagyunk az emberek között. De amikor ez a csillag megjelent, habozás nélkül elhagytuk királyságunkat, követtük a csillagot, és megyünk imádni Messiásunkat. [...] Szenedsz, és kötelességed mégis az, hogy remélj. Ez emberi kötelességed. Krisztus érted szállt le a földre. Érted jobban, mint bárki másért, mert élvezni örömet, és Isten már mindent előre megadott neki; és a kavics nem remél, mert ostobán létezik az örök jelenben. De amikor Isten az emberi természetet alkotta, egybeolvasztotta a reményt és a gondot. Mert, nézd, az ember mindig több annál, mint ami. [...] Itt van a te

kétségbeesésed: a pillanaton rágódsz, ami elmúlik, haragos és ostoba szemmel lábaid közé nézel, elszakítod korodat a jövőtől és bezárod egy körbe a jelen körül. Így nem leszel többé ember, Barjona, nem leszel más, mint a kemény és fekete kő az úton. Az úton karavánok haladnak át, de a kő egyedül marad, mozdulatlan, mint egy kilométerkő haragjában.”

– Barjona: „Fecsegsz, vénember!”

– Balthasar: „Barjona, igaz, hogy nagyon vének vagyunk, és nagyon bölcsek, és ismerjük a föld bajait. Mégis, amikor láttuk ezt a csillagot az égen, szívünk megdobogott az örömtől, mint a gyermekeké, és gyermekekhez lettünk hasonlók, elindultunk az úton, mert teljesíteni akarjuk emberi kötelességünket, ami pedig nem más, mint remélni.” (ES 603–605)

Közben Barjona találkozik feleségével, Sárával, aki szintén Betlehembe siet, most már azzal a bizonyossággal, hogy Isten vele van, hogy a Messiást megszüelő boldog asszony neki is megadta az „engedélyt”, hogy világra hozza gyermekét. Barjona elmélkedik a „vén bolond” szavain. Örültségnek tartja azt a gondolatot, hogy Isten emberré lett, a mindig „távollevő” Isten: „Egy Isten-ember, egy Isten, aki a mi megalázott testünkéből való, egy Isten, aki elfogadná, hogy megízlelje azt a sót, amely szánk mélyén van, amikor az egész világ elhagy bennünket, egy Isten, aki előre elfogadná, hogy azt szenvedje, amit én ma szenvedek. Hagyjuk, ez örültség.” (ES 608)

Barjona még nem hisz, nem remél. Elkezd a hegyekben Betlehem felé futni, hogy megölje Krisztust. A betlehemi istállónál, a Krisztust imádó tömeget szemlélve még mindig „a hit csaló hatalmáról” morfondíroz:

„Egy meztelen kisgyermek, mint a kelő nap színe. Ah, a szép hazugság. Odaadnám jobb kezemet, ha hinni tudnék benne csak egy pillanatra is. Az én hibám az, Uram, ha éjjeli állatnak teremtettél, és a testembe égetted ezt a rettenetes titkot: soha se lesz reggel? Az én hibám az, hogy tudom, én tudom: Messiásod egy nyomorult koldus, aki majd a kereszten pusztul el, tudom, hogy Jeruzsálem mindig fogoly marad?” (ES 623)

Aztán Barjona ismét találkozik Balthasar királlyal. Balthasar megmagyarázza, hogy a Krisztust imádók később majd kiábrándulnak, mert nem szenvedő Messiást, hanem politikai szabadítót várnak. Az örömhír a következő:

„Ide hallgass: Krisztus szenvedni fog testében, mert ember. De Isten is, és egész istenségével ezen a szenvedésen túl van. És mi, Isten képére alkotott emberek, mi is túl vagyunk minden szenvedésünkön olyan mértékben, amennyire Istenhez hasonlítunk: eddig az éjszakáig az ember szemét hályog takarta, mint Tóbiásét a madártrágyától [...] Te, Barjona a régi törvény embere voltál. [...] Nos, Krisztus azért jött, hogy megváltson bennünket, eljött szenvedni, hogy megmutassa nekünk, hogyan kell használnunk szenvedésünket. [...] Krisztus eljött, hogy megtanítsa néked: te magad vagy felelős szenvedésedért. [...] Te, aki túl vagy szenvedéseden, mivel azt magad alakítod, könnyű vagy, Barjona. [...] Mert állandó ingyenes ajándék vagy önmagadnak. [...] Lendítsd magad az ég felé, és akkor szabad leszel, ó, fölösleges teremtmény minden fölösleges teremtmény között, szabad és egészen lihegő, teljesen meghökkenve attól, hogy létezel Isten szívében, Isten Országában, amely a mennyben van és a földön is.” (ES 624–626)

Balthasar később még arra buzdítja Barjonát, hogy hagyja megszületni gyermekét, aki majd szabadon élvezze a létezést, mert a földön van öröm, még a vakoknak, a munkanélkülieknek, a hadifoglyoknak és a rokkantaknak is.

Barjona, mielőtt belépne a barlangistállóba, a szabadságról elmélkedik...

„Be kellene lépnem ebbe az istállóba és letérdelnem. Ez először történne életemben. [...] Szabad leszek, szabad Isten ellen és Isten mellett, magam ellen és magam mellett. Ah! Milyen nehéz!” (ES 627)

Az utolsó tabló jeleneteiben a megtért Barjonát látjuk – szabadon, örömben és reménységben. A lakosokat megszervezi, hogy segítségükkel Mária és József megmeneküljenek a gyermekgyilkosságtól. Közben találkozik Sárával is, akinek szintén meg kell védenie születendő gyermekét. Szeretik egymást, de el kell válniuk. Barjona embereivel készül, hogy szembeszálljon Heródes zsoldosaival. Kész arra, hogy szabadon, örömmel adja életét. Pascal szavait ismétli:

„Öröm, öröm! Örömkönnye! Isten veled, édes Sárám. Emeld fel fejed, és mosolyogj rám. Örülnünk kell, mert szeretlek és Krisztus megszületett.” (ES 632)

Az utolsó szavak az örömet és a reménységet hirdetik, – a misztériumjátékot végignézó hadifoglyoknak is:

„Hiszem, hogy számotokra is – ma karácsonykor és minden más napon – van még öröm!” (ES 633)

b) *Sartre és a reménység* (Utolsó vallomások)

Van, aki nem nagy jelentőséget tulajdonít Sartre eme első darabjának: pl. X. Tilletje jezuita csupán kuriózzumnak tartja *Barjonát*. Maga Sartre is egyik interjújában kijelentette

„Miért nem vettem fel később *Barjonát* (ti. műveim közé)? Azért, mert a darab rossz volt. Túlságosan sokat feláldozott a hosszú bizonyító beszédeknek. „Contat és Rybalka azonban megjegyzik: Igaz, a darabot nagyon gyorsan írta Sartre, ezért túlzás lenne olyan minőséget tulajdonítani neki, mint Sartre későbbi darabjainak. „Mégis több igen szép részletet találunk benne, és olyan tematikai kifejtéseket, amelyek Sartre színművei között jelentős helyet biztosítanak neki.” (ES 375)

Eltekintve az irodalmi esztétikai szempontoktól mi most főleg a fiatal Sartre tematikáját vizsgáljuk, különösen is a remény-kétségbeesés dialektikáját. És ebből a szempontból, nagyon jelentősnek tartjuk, főleg, ha utolsó interjújával egybevetjük. Tematikailag már elővételezi *A Legyek*, valamint *Az ördög és a Jóisten* lázadását. Stilisztikailag pedig a vele nagyjából egyidős *Csömör* szókészletének számos reminiscenciájával találkozunk benne: szóhasználata az első francia egzisztencializmus tematikáját tükrözi.

Említsünk meg néhány kifejezést illetve témát, amely közös a *Csömörben* és *Barjonában*. A világ „szakadatlan és lágy bukás”, a létezés „borzalmas lepra”; „nagy rézcattogás”; a gyermek „a világ új kiadása”; Isten „fölösleges”; az ember legyőzhetetlen szabadsága; kétségbeesés (désespoir), elhagyatottság, „fölösleges teremtmény” stb. Ugyanakkor – és ezt szeretnénk kiemelni – Sartre ráérez a keresztény misztériumra is; meggyőző eszmefuttatásokat ad Balthasar király ajkára (mondottuk, hogy ezt a szerepet ő maga játszotta nagy beleéléssel). Pl. amikor a jászolról, az emberi szenvedésről, a Megtestesülés következményeiről elmélkedik, vagy több alkalommal a reményről szól, mégha ez utóbbinál túlzottan érvényesül is a retorika.

Barjona Isten-ellenes lázadásának fő oka a rossz elleni tiltakozás, illetve az ember korlátlan szabadságának felmagasztalása. Tudjuk, hogy Sartre ateizmusának is ez az alapindítéka. Persze az Isten félreismerése (őszövétségi félelmetes, bosszúálló Úr), illetve az

Isten és az ember viszonyának helytelen értelmezése (Isten és az ember vetélytársak stb.) a legmélyebb oka antiteizmusának. Hogy mennyire helytelen fogalmat alkot Istenről, azt jól tanúsítja *A Lét és a Semmi* c. nagy filozófiai műve, amely körülbelül egyidős Barjonával. Végeredményben antiteizmusa olyan antropológián alapul, amely megfordított teológia (X. Tillette SJ). A vallás az ifjú Sartre-nál teljesen elidegenítő, ezért keserűen tiltakozik az istenhit ellen. Összeegyeztethetetlen Isten és az emberi szabadság. Az embert főleg az jellemzi, hogy Isten akar lenni, de ez a szenvedélye hasztalan (*L'Être et le Néant*, 653–654). Innen aztán ez a Nietzsche által ihletett szenvedélyes formula *Az ördög és a Jóisten* c. darabban (Hilda szavai): „Az ember csak a földön szerethet és Isten ellen.”¹⁹

Térjünk vissza most az „utolsó” Sartre-hoz, vagyis az 1980 márciusában megjelent interjúhoz. (Rövidítve *Le Nouvel Observateur*, 80.3.10 – NO I; 80.3.17 = NO II; 80.3.24 – NO III.) Barjona utolsó szavaira emlékezve Sartre utolsó szavai különös jelentést kapnak (persze, elsiertet lenne arra következtetnünk, hogy végül Sartre is „megtért”!):

„Ezzel a harmadik világháborúval, amely egy napon kitörhet, ezzel a nyomorúságos együttessel, amelyet planétánk képvisel, újra kísért a kétségbeesés: az a gondolat, hogy nem lesz vége soha, hogy nincs cél, hogy csak kis részleges célok vannak, amiért az ember küzd. Kis forradalmakat csinálunk, de nincs emberi cél, nincs valami, ami érdekelné az embert, csak a rendtelenségek vannak. Az ember így gondolkozhat. Ez a gondolat szüntelenül kísérhet, főleg amikor az ember öreg és azt gondolhatja: nos, mindenképpen meghalok maximum öt éven belül. Valójában tíz évre gondolok, de ez könnyen lehet öt. Mindenesetre a világ csúfnak, rossznak és reménytelennek tűnik. Ez egy öreg ember nyugodt reménytelensége, aki ebben hal meg. De pontosan ellenállok ennek, és tudom, hogy reményben halok meg, de ezt a reményt meg kell alapozni. Meg kell kísérelnünk megmagyarázni azt, hogy a mostani világ, amely szörnyű, miért csak egy mozzanat a hosszú történelmi fejlődésben, és hogy a remény mindig is a forradalmak és felkelések egyik uralkodó ereje volt, és miként tartom (érezem) még mindig a reményt jövő felfogásomnak.” (NO III)

Valaki itt Madáchra gondolhat, *Az ember tragédiája* záró mondatára: „Ember, küzdj, és bízva bízzál!” Madách történelmi látomása meglehetősen pesszimista volt ahhoz, hogy ezt a reményt „tragédiája” végén megalapozottnak higgyük. Sartre is inkább csak ösztönösen remél bár utolsó reflexióiban meg akarta alapozni reménységét. Az első interjú elején azt állította: „Úgy gondolom, hogy a remény az ember részét alkotja: az emberi cselekvés transzcendens.” De mindjárt megmagyarázta, hogy csupán „horizontális” transzcendenciát gondol: az ember tervez, jövőbe vetíti ki magát, célt tűz ki, amit a jövőben meg akar valósítani. B. Lévy itt éleslátón megjegyezte: *A Lét és a Semmiben* azt állította, hogy ez a transzcendencia a bukáshoz vezetett. Az ember céljait végeredményben egy alapvetőben foglalta össze: az ember Isten (vagyis önmaga oka, „cause de soi”) akar lenni; de ez a vágy természetesen kudarchoz vezet. Sartre erre megmagyarázta, hogy csak később fedezte fel a remény értékét, bár mindig úgy tekintette, még ha nem is beszélt róla, hogy a remény a kitűzött, megvalósítható cél megragadásának egy módja. *A Lét és a Semmi* korszakában az emberi frusztrációt, sikertelenséget hangsúlyozta, a reménytelenségben csak az emberi állapotra vonatkozó éleslátást látta. (NO I, 19.) Sartre azt is elismeri, hogy akkoriban Kierkegaard és Heidegger hatása alatt állott, hogy engedett a divatnak, és hogy életművében ellentmondás van, sőt metafizikai síkon bukásnak könyvelni el választását. De voltak életében

¹⁹ Sartre ateizmusának életrajzi vonatkozását fentebbi megemlékezésünkben már megvilágítottuk. *A Szavak* alapján; filozófiai tartalmáról lásd: Szabó, *Az ember és világa*, 102–113.)

sikerek is, sőt egészében sikeresnek véli döntéséhez való viszonyát, mégha ez ellentmondásosnak tűnik is. Mindenesetre *most* meg akarja alapozni reménységét, ezért akar kidolgozni B. Lévyvel beszélgetve egy morálist.

Melyek *most* már utolsó, „pozitív” gondolatai? Próbáljuk meg összefoglalni, anélkül, hogy a párbeszéd gondolatmenetét végigkövetnénk. Lévy éleslátó, lényegre tapintó kérdései szinte kényszerítették a mestert, hogy „színt valljon”. Sartre az interjúban elismeri, hogy ez a párbeszéd forma (amire vaksága is kényszerítette) meglepően gyümölcsöző volt reflexióiban.

„...1945 óta egyre inkább azt gondoltam – és jelenleg teljesen azt gondolom –, hogy az elkötelezett cselekvésnek egyik lényegi jellemzője, mint az előbb mondtam, a remény. A remény ezt jelenti: nem kötelezhetem el magam egy cselekvésre anélkül, hogy számítanék arra: meg fogom valósítani. Nem gondolom azt [...], hogy ez a remény lírikus illúzió, hanem benne van magában a cselekvés természetében. Vagyis a cselekvés, amely egyszerre reménység, elve szempontjából nem lehet az abszolút és biztos bukásra (kudarc, *échec*) ítélve. Ez nem jelenti azt, hogy szükségszerűen meg kell valósítania a célt, de a jövő cél megvalósítása távlatában kell hozzáfogni. Sőt a reményben van egy bizonyos szükségszerűség is. A bukás (kudarc) eszméjének a pillanatban nincs mély alapja bennem: viszont a remény (*espoir*) mint az ember viszonya céljához – e viszony létezik akkor is, ha a célt nem éri el – a leginkább jelen van gondolkodásomban.” (NO I, 56).

Sartre elismeri, hogy egy bizonyos teológiai hagyomány örököse a kereszténységtől Hegelig: „Ez az én tradícióm, nincs más. Sem a keleti hagyomány, sem a zsidó hagyomány nem jelölt meg történetiségem által.” Ez befolyásolta még *A Lét és a Semmi* korszakában, amikor azt állította, hogy az emberi lét célja az, hogy Isten (*causa sui*) legyen. *Most* kidolgozandó morálisában szakít e hagyománnyal, ez a leendő erkölcsstan nem kapcsolódik a keresztény hagyományhoz. Azok a célok, amelyeket morálisában keres, nem a kereszténység céljai. A morális igazi *szociális* céljait keresi. Majd egy digresszió után (ennek során elismeri „balossága” tévedéseit), Sartre visszatér morális alapelveihez, amelyet *a másik emberhez való viszonyban* keres, továbbá a *kötelezettség* dimenzióját hangoztatja, és a karkai gondolatot emeli ki: az egyén „megbízást kap, a szabadság mandátum”. (NO I, 59)

Sartre új nagy felfedezése, amit a keresztény ihletésű perszonalizmus (Scheler, Marcel, Mounier) régóta hangoztat: *a tudatok kölcsönössége*, a nyitottság a másik, mások felé, *a másik (mások) meghatározó jelenléte*.

„Úgy vélem, hogy mindaz, ami egy tudaton átmegy, egy adott pillanatban, szükségszerűen kapcsolódik a másik létéhez sőt gyakran a másik nemzi azt, a másik jelenléte, vagy akár pillanatnyi távolléte is. Más szóval, jelenleg úgy tűnik: minden tudat egyszerre önmagát megalapozó (*comme se constituant*) és ugyanakkor a mások tudata és a másikért való tudat. És ezt nevezem morális tudatnak: ez a valóság, ez az önmaga, aki magát a másikért való tudatnak tekinti, minthogy viszonya van a másikhoz (*être-pour-autrui*). „Sartre elismeri, hogy *A Lét és a Semmi*-ben az egyént túlságosan elszigetelte: „Nem határoztam meg akkor, amit ma próbálok meghatározni: minden egyén *függő* viszonyban van az összes többi egyéntől.” (NO I, 60)

Nagyon érdekes az is, amit Sartre a szabadságról mond. Hangsúlyozza, hogy a másoktól való függés nem „rabszolgaság”, hanem szabad függés. „Mert ami jellegzetes a morálisban az a következő: a cselekvés ugyanakkor, amikor finoman kényszerűnek tűnik, úgy jelenik meg, 'adódik' (*se donne*), hogy lehetséges nem megtennünk. Így tehát, amikor az ember megteszi, választ, szabad választást tesz.

Ez a kényszer (*contreinte*) szürreális: nem determinál, úgy jelentkezik, mint kényszer, és mégis a választás szabadon történik.” (Uo.)

Ilyen reflexiók után folytatódik a második beszélgetés, amelynek alapgondolata a *testvériség*. Nem részletezzük az eszme történelmi-politikai vonatkozásait (a baloldaliság illetve forradalmiság a francia forradalomtól napjainkig); ez a szakasz a beszélgetés első felét kiteszi. A filozófiai vonatkozásokra figyelünk. Szó esik *A dialektikus ész kritikája* c. nagy filozófiai műről, amelyben Sartre közelebb került a marxizmushoz. Most meglehetősen elkülöníti magát Marxtól:

„Az emberek legmélyebb viszonya (*rapport*) az, ami a termelési viszonyokon túl egyesíti őket. Ez teszi azt, hogy egymás számára mások, mint termelők. Emberek. Ezt kell megpróbálnunk tanulmányozni. Mit jelent embernek lenni és képesnek lenni – a szomszédjával összefogva, aki szintén ember – törvényeket, intézményeket létrehozni, és a szavazat révén állampolgárrá tenni magát? A felépítményeknek az a megkülönböztetése, amit Marx tett, szép munka, de teljesen hamis, mert az embernek az emberhez való első viszonya más dolog, és most ezt kell megtalálnunk.” (NO II, 56)

Sartre ezt kereste már *A dialektikus ész kritikájában* is (amelynek II. kötetét egyébként nem írta meg), de mást is keresett. Most megállapítja, hogy főleg a *testvériség* kapott benne kevés helyet.

„Ha viszont a társadalmat úgy veszem, mint az embereket a politikánál alapvetőbb kötelékkel egyesítő egység eredőjét, akkor úgy tekintem, hogy az embereknek egy bizonyos első viszonnal kell rendelkezniük, vagy tudnak vele rendelkezni, és ez a testvériség viszonya.” (NO II., 56)

A beszélgetés-vita során B. Lévy arra készíti Sartre-ot, hogy ezt a testvériséget ne biológiai vagy mitológiai referenciákkal határozza meg. Így merülnek fel a következő támpontok: a testvéri viszony egy bizonyos affektív jelleggel rendelkezik („meg kell újra találni az ajándékot”); a testvériség alapja a közös eredet (a múltban) és a közös cél (jövőben). De vajon itt igazi, elgondolható tapasztalatról van szó? – veti fel a kérdést B. Lévy. Sartre:

„Szerintem a teljes, a valóban elgondolható tapasztalat majd akkor létezik, amikor a cél – amit valamennyi ember magában hord –, az Ember megvalósul. Akkor majd azt lehet mondani, hogy az emberek, akik 'eredmények' (*produits*), valamennyien közös eredettel rendelkeznek, nem az anya vagy az apa nemisége (szexe) által, hanem az évezredek óta foganatosított eljárások összessége által, amelyek az Embert eredményezik. Az lesz majd az igazi testvériség.” (NO II, 58)

És mi jelzi ezt előre? – Pontosan az hogy van morális. De nem mitológia ez? Jelenlegi tapasztalataink alapján hogyan mondhatunk testvériséget anélkül, hogy ne folyamodnánk a mitológiához? – veti ellen B. Lévy. Sartre:

„Azért mert végső soron a jövőben lesz. Tehát nem kell a mitológiához folyamodni, amely mindig a múltban van. A testvériség az, amit az emberek egymáshoz való viszonyukban alkotnak, amikor egész történelmünkön át érzelmileg és tevékenyen egymáshoz kapcsolódnak. (Uo.)

Sartre a továbbiakban még megmagyarázza, hogy ennek az egységesülésnek alapja a közös cselekvés és a materialitás, vagyis a „ritkaság”, „szűkösség” (*rareté*). Ezt a gondolatot már kifejtette *A dialektikus ész kritikájában*. Az ember megvalósítása, „nemzése” megköveteli a harcot a „ritkaság” ellen, vagyis a javakat meg kell osztani: „ami az enyém, az a tied is, ami a tiéd, az enyém is.” De a harc nem jelent erőszakot. Sartre most már, régebbi véleményétől eltérően, nem hisz az erőszak „megváltó” szerepében. Bizonyos forradalmi helyzetekben (pl. az algériai háború) az erőszak megtöri a rabszolgaság állapotát, amely nem engedi, hogy az emberek igazán emberekké váljanak. De az erőszak csak az ember *alatti* emberek rabszolga helyzetét szünteti meg, igazában nem közelíti egymáshoz az embereket. Sartre bevallja, hogy még nem látja világosan a viszonyt az erőszak és a testvériség között. Mindenesetre, a csoport, illetve a család eszméje, illetve valósága még leszűkíti a testvériséget, és éppen azt az erőszakot szüli, ami a testvériség ellentéte. „Ezért kell egy morális, amely kitágítja a testvériség gondolatát egészen addig, mígnem az a valamennyi ember közötti egyetlen és világos viszonyra nem válik.” (NO II, 58)

* * *

Azok, akik ismerték a korábbi Sartre gondolkodását, világnézetét, nem kis megdöbbenéssel olvasták ezeket az interjúkat. Sartre leszámolása múltjával (*A Szavak*) és ezek az új tapogatódzások is „befejezetlenek” maradtak. Nem fejezte be önéletrajzát, nem alkotta meg új morálisát sem, amelyben oly döntő szerepet szánt a reménységnek és a testvériségnek. Igaz, hogy most a keresztény hagyománytól függetleníteni akarta magát (amely pedig, bevallása szerint, öröksége volt). Mégis, a keresztény gondolkodó örömmel veszi észre, hogy jó irányban keresett. Igaz, hogy a valódi transzcendenciát nem „vertikálisan” kereste, hanem csak az emberi jövőben (az Abszolútumot kikapcsolta). De ugyanakkor megsejtette, hogy valami abszolút burkoltan benne van a célra törekvő és reménykedő emberi cselekvésben. Valóban mitológiába hajló az eljövendő Emberről alkotott felfogása (amely a hegeli befolyás alatt álló, ezoterikus marxizmust képviselő Ernst Bloch nézeteire emlékeztet). De jó irányban kereste a remény alapjait. S talán további lépések elvezethették volna oda, hogy a „másikban” felfedezze az abszolút Te-t (ahogy Marcel tette), és felismerhette volna azt is, hogy a „teljes Ember”, akit a történelem végére várt, már megjelent történelmünkben, és nem más, mint Jézus Krisztus. Az a Jézus, akiben Barjona – Balthasar király „vezetésével” – felismerte reményünk és örömünk igazi alapját.²⁰

(1980)

²⁰ 1980-ban Budapesten megjelent Fehér M. István *Jean-Paul Sartre* c. kis könyve (Kossuth Könyvkiadó), amely marxista szemszögből mutatja be Sartre életművét. Jól informált, lényegében tárgyilagos tájékoztatás. A 75. lapon röviden ismerteti *Barjonát* is.

Gabriel Marcel (1889–1973)

A második világháború utáni években „új” szellemi irányzatot reklámozott a sajtó: az egzisztencializmust. Franciaországban a „divat” népszerűsítéséhez hozzájárultak Sartre nagysikerű színdarabjai, Camus írásai és a Café de Flore „irodalmi körének” megnyilatkozásai. Felbukkant egy addig nemigen ismert író, Gabriel Marcel neve is, akit – az ateista Sartre-ral szembeállítva – „keresztény egzisztencialista” címkével jelöltek.

A világháború által okozott „szellem földrengés”, az élet veszélyeztetettsége, az egyének és a civilizációk mulandóságának tudata és az általános létbizonytalanság érzése kétségkívül kedvező talajt készített elő ennek az irányzatnak, amely az emberi lét esetlegességét, a halál előtti szorongást, és – legalábbis egyes képviselőiben – a lét abszurditását hirdette. Az egzisztencializmus azonban „nem úgy nőtt ki hirtelen a földből, mint valami óriásgomba egy viharos éjszakán”, hogy P. Foulquié plasztikus hasonlatával élünk.²¹ Még ha módszere, a fenomenológia viszonylag új volt is, problematikáját évtizedek, sőt évszázadok készítették elő. E. Mounier az egzisztencializmusokról írt könyvében az „egzisztencialista fa” gyökereire Szókratészt, a sztoikusokat, Ágostont és Bernátot írta; törzse Pascalon, Main de Biran-on és Kierkegaardon keresztül a fenomenológusokban ágazik szét; egyik oldalon Nietzsche, Heidegger, Sartre, a másikon Jaspers, a perszonalisták és G. Marcel; középpütt pedig – hogy csak a nagyobb neveket említsük – Bergson, Blondel, Scheler, Buber, Barth, Bergyájev, Sesztov.²²

„Gabriel Marcel filozófiai művének publikálása 'Metafizikai napló'-jával kezdődik (1927), és azt mondhatjuk, hogy valamennyi későbbi írása bizonyos értelemben ugyanennek a naplónak töredéke. E kifejezési forma választását könnyen megmagyarázza gondolkodásának tárgya és az az eljárás, amelyet kezdettől fogva egészen spontán módon ennek az elérésére választott. Miként Main de Biran, Gabriel Marcel is a francia gondolkodók ama csoportjához tartozik, akiknél a filozófiai gondolkodásnak egyedüli forrása saját belső tapasztalatuk, és gondolkodásukat állandóan ez a forrás táplálja”.²³

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

Az ember és műve

Hogy Marcel művét jobban megérthessük, néhány életrajzi adatot, eseményt fel kell idéznünk. Igaz, az ilyen vállalkozás félrevezető lehet. Hiszen, amint ő maga hangsúlyozza

²¹ Paul Foulquié, *L'Existentialisme*. „Que sais-je?”, PUF, Párizs, 1946, 5. 1.

²² Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*. 1947; *Oeuvres de Mounier*. III. 1944–1950. Párizs, 1962, 71.

²³ Etienne Gilson, „Un exemple”, bevezető az *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel* című gyűjtőkötethez, „Présences” sorozat, Plon, Párizs, 1947. – Ugyanebben a kötetben jó elemzések Pierre Colin („Existentialisme chrétien”) és Roger Troisfontaines („La notion de Présence chez Gabriel Marcel”) tollából.

visszaemlékezéseiben,²⁴ az emberi lény nem azonos életével; a megélt életet nem lehet kartertkozni; néhány dátum, életrajzi adat legfeljebb csak kerete lehet a drámának. De Marcel mégis maga is, emlékezik, még ha nem is vállalkozik arra, hogy „elbeszélje” életét. melyek azok a tények, amelyek nélkül érthetetlen műve?

Agnosztikus apától és zsidó anyától született Párizsban, 1889. december 7-én. Szüleinek egyetlen gyermeke volt: vézna, végtelenül érzékeny, mindig gyenge egészségű. Négyéves korában meghalt édesanyja. A gyász igen mélyen érintette; életét, későbbi eszmefuttatásait is meghatározta ez az élmény. Apja feleségül vette anyja nővérét; a nagynéniből lett mostohaanya vállalta tehát a kis Gabriel nevelését, aki vallási ismereteit úgyszólván kizárólag olvasmányai alapján szerezte. Apja államtanácsos, francia követ Stockholmban, majd múzeum-, illetve könyvtárigazgató Párizsban, mély irodalmi, művészeti és zenei műveltséget biztosított Marcelnek, aki 1910-ben már filozófiai képesítést szerzett. Gyenge egészsége matt csak kisebb-nagyobb megszakításokkal tanít filozófiát. Az első világháború alatt vöröskeresztes szolgálatot teljesít. Itt kerül szembe az emberi szenvedéssel, a rossz misztériumával, amely oly nagy helyet foglal el későbbi eszmélődéseiben és drámaiban.

1919-ben házassága egy mélyen vallásos protestáns családdal hozta kapcsolatba. (Feleségének apja protestáns missziók mozgatója). Ő maga nem gondolt arra, hogy áttérjen felesége hitére. Felesége tért át, 15 évvel saját megtérése után, 1944-ben a katolikus vallásra.

Gabriel Marcel, akit szülei nem kereszteltettek meg, „természeténél fogva keresztény lélek” volt. 1929. március 2-án vette fel a keresztséget. Két személynek döntő szerep jutott megtérésében. Charles du Bos saját konverziója és barátsága révén egyengette útját. A döntő lépésre Mauriac felszólítása készítette. Marcel ismertetést írt François Mauriac „Isten és Mammon” című vallomásairól. Mauriac, miután elolvasta a könyvismertetést, levelet írt Marcelnek, amelyben többek között ez állt: „De végül is, Uram, miért nem tartozik Ön hozzánk?” Ez a felszólítás felkavarta Marcelt: „François Mauriac – vallja később – úgy jelent meg előttem, mint Isten képviselője. Isten szólt hozzám általa. Mindjárt arra gondoltam: miért is lenne jogom ahhoz, hogy a kereszténységen kívül maradjak? E döntő pillanatban éreztem, hogy el kell köteleznem magam. És mindjárt a katolicizmusra gondoltam, mert ez képviselte számomra a kereszténység teljességét”.²⁵ Később, az *Être et Avoir*-ban megtérésére visszatekintve megjegyzi: „Tulajdonképpen nem tudom megmagyarázni magamnak, hogy azon a napon, amikor F. Mauriac azt a felszólítást intézte hozzám, miért választottam inkább a katolicizmust, mint a protestantizmust. Azt mondtam magamnak: »Igen, keresztény vagyok; gyávaság lenne tőlem, ha még elodáznám a döntő lépést.« De akkor egy olyan hívást éreztem, amely sokkal messzebről jött, mint Mauriacól, s a katolicizmust *kellott választanom*”.²⁶ Rövid előkészület után a negyvenedik évében lévő férfi tehát felveszi a keresztséget (anyja izraelita tanítójának, Altermannak a fia kereszteli meg; Alterman abbé volt Charles du Bos lelkiatyja). A keresztség, és az első áldozás után kimondhatatlan béke száll lelkébe: „Ezt a belső állapotot alig mertem remélni – jegyezte fel aznap naplójába –: semmi egzaltáció, hanem a béke, az egyensúly, a reménység és a hit érzése”.

²⁴ Gabriel Marcel, *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard, Párizs, 1971, 14–15.

²⁵ Marcel nyilatkozata Marie-Madeleine Davy-nek: Davy, *Un Philosophe itinérant: Gabriel Marcel*. Flammarion, Párizs, 1959. 42–43.

²⁶ Gabriel Marcel, *Être et Avoir*. Aubier, Párizs, 1935, 27. Ezt a könyvet két kötetben 1968-ban újra kiadták a „Foi Vivante” c. zsebkönyvsorozatban (85–86 sz.). Ez Marcel „Metafizikai napló”-jának a folytatása (1928–1933). Marcel két másik fontos filozófiai műve könnyen hozzáférhető zsebkönyv-kiadásban: Az 1940-ben *Du Refus à l'Invocation* címmel megjelent tanulmányait közzétette a Gallimard kiadó „Idées” című sorozatában (119. sz.) *Essai de Philosophie concrète* címmel (1967-ben); az 1951-ben az Aberdeeni Egyetemen tartott tíz előadás szövegének *Le Mystère de l'être*, 2 köt. Aubier, 1951) második része *Foi et réalité* címen 1967-ben megjelent a „Foi Vivante” 38. köteteként.

Marcelt – a „Metafizikai napló” tanúskodik erről – már bizonyos élmények előkészítették erre a döntő lépésre. Anyja halála, a világháború alatti tapasztalatok korán a túlvilághalhatatlanság misztériuma felé fordították érdeklődését. Felesége apja és családja révén a protestáns vallásosságról szerzett tapasztalatokat: egy ideig élénken érdeklődött az „okkult” jelenségek iránt, és spiritiszta körökkel is kapcsolatba került. Victor Delbos és H. Bergson filozófiája (mindkettőhöz személyes barátság fűzte) a századvégi materializmust és racionalizmust ellensúlyozta. Ezenkívül mint ihlető zseni, a konvertita Paul Claudel is nagy hatással volt rá. Paul Ricoeurrel folytatott beszélgetésében Marcel elismerte tartozását Claudellel szemben, jóllehet ő költő volt és nem szakfilozófus. Kétségkívül a test és a nyelv döntő szerepének felismerésében, a „megtestesülés” filozófiájának felvázolásában Marcel sokat köszön Claudel zsenijének.²⁷

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

Marcel műveinek felét drámái teszik ki (kb. negyedszáz drámája jelent meg; színházi sikere nemigen volt, egyes darabjait sohasem adták elő). F. Mauriac jól látta, hogy Marcel a drámaírással nem annyira eszméit akarta színre vinni, hanem inkább szereplőit használta fel arra, hogy megvilágítsa és világosabban felismerje eszméit. Hőseibe többet belevitt önmagából, mint filozófiai írásaiba. Ezt Marcel meglepő gyakorisággal hangsúlyozza különböző megnyilatkozásaiban; legutóbb visszaemlékezéseiben elemezte szereplői és önmaga viszonyát, amikor életének és művének kapcsolatát akarta megvilágítani.²⁸ Paul Ricoeurrel beszélgetve a szigetekkel körülvett Görögországhoz hasonlítja életművét. A kontinentális részt a filozófiai írások, a szigeteket a drámák képviselik. A drámákat csak a filozófiai műveken keresztül lehet megközelíteni. A két rész között pedig a zene a közvetítő, a kapocs.²⁹

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

Értelmezések

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

²⁷ Paul Ricoeur–Gabriel Marcel, *Entretiens*. „Présence et Pensée” Aubier, Párizs, 1968. 23–25 l.

²⁸ Marcel, *En chemin...* 21.

²⁹ Ricoeur – Marcel, *Entretiens*. 54.

Troisfontaines kétkötetes monográfiája³⁰ elé írt „levél-bevezető”-jében G. Marcel maga elismeri e szintézis kiváló érdemeit: „...Igen nagy megkönnyebbülés számomra az, hogy ez a munka létezik. Ez végeredményben megvalósítja azt..., amit én magam akartam megcsinálni... Ön végtelenül világos és érthető, ugyanakkor tökéletesen hűséges is. Most megismétlem, amit már több ízben mondtam Önnek: megírva azt a könyvet, amelyet én magam szerettem volna megírni, Ön megtette azt, amit nekem kellett volna megtennem, és így igen nagy szolgálatot tett nekem...” – Tegyük hozzá rögtön: Troisfontaines, aki Marcel minden fontos szövegét feldolgozza, rendszerezi (1953-ig; az utána megjelent írásokat 1963-ig csak a bibliográfia kiegészítése regisztrálja), részben továbbfejleszti Marcel filozófiáját. E rendszerező munkának megvan az a veszélye, hogy „erőszakot követ el” Marcel gondolkodásán, ahogy ezt a könyv ismertetésekor (1954-ben) P. Geiger OP megjegyezte.

„Az egzisztenciától a Létig” című munka azt mutatja meg, miként jut el Marcel bizonyos idealista színezetű fenomenológiától az ontológiai közösség metafizikájáig. A „lét titkának konkrét megközelítése” a részesedés metafizikájának körvonalazása. (Az ő szemében az emberi lét nem az Ezméből részesedik, mint Platónnál, hanem a Tettből, a végtelen valóságból). Az ember három mozzanatot képező „dialektika” révén részesedik a Létből, tehát jut el az *egzisztenciától*(vagyis az *öntutól*) az *öntudatos létezőig* (= lesz önmagát elkötelező szabad személy, önmaga teremtését befejező személy): 1) Még az öntudatra-ébredés és a személyes reakciók előtt az ember már ott van a világban, olyan szituációban, amelyet nem maga választott, de amely mégis meghatározza: ez az *egzisztencia* fázisa. 2) Az „első reflexió” elemzi ezt az összetett helyzetet, szétválasztja a reflexió előtti állapot különböző elemeit: ez az *objektíváció* mozzanata. Ezen a szinten születik meg a tudomány, amely veszélyezteti a személyes részesedést. 3) Ennek elkerülése végett van szükség a „második reflexió”-ra, amely lehetővé teszi azt, hogy az ember visszaállítsa kapcsolatát a világgal, másokkal, hogy elkötelezze magát a létben. Az egzisztenciától eltérően tehát a lét megköveteli a személy választását (*option*). E harmadik fázisban a személy fenntartja, illetve újratertemti kapcsolatát a világgal, más személyekkel, Istennel (e kommunió kialakításában közvetítő a test, az „én testem”) és így részesedik a végtelen Létből. – Troisfontaines könyve ennek a dialektikának a kibontása, szemléltetése.

Marcel sajátos „egzisztencializmusa”

Az „egzisztencializmus” szót idézőjelbe tettük, mert Marcel nemcsak a „keresztény” vagy „katolikus” egzisztencialista címkét vetette el (1949-től egyre határozottabban), hanem azt is helytelenítette, hogy egyáltalán – minden árnyalat nélkül – az egzisztencializmus irányzatához sorolták. Csakugyan, „metafizikai napló”-ját Heidegger *Sein und Zeit*-jével egyidőben tette közzé a két háború között. (Heidegger gondolatait jóval később ismerte meg.) Jasperset is csak később „fedezte fel”, később ismerte fel, hogy több gondolatuk közös. Minderről pár évvel ezelőtti visszaemlékezéseiben (*En chemin, vers quel éveil?*) érdekes lapokat olvashatunk. Marcel hangsúlyozza például azt, hogy Heidegger találkozásai

³⁰ Roger Troisfontaines: *De l'Existence à l'Être*, La Philosophie de Gabriel Marcel. I–II. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1953; 1968; A 2. kötet végén az 1953-as bibliográfia kiegészítése 1963-ig. További elemzéseinkben Troisfontaines köteteire T 1 és T 2 rövidítéssel utalunk a szövegben. – Még néhány fontos munka Marcelról: Charles Widmer: *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*. „Cogitatio Fidei”, Cerf, Párizs, 1971. (Röv.: W); – Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*. Beauchesne, Párizs, 1958; – Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*. Fordham University Press, New York, 1962; – Vincent Berning, *Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcells Weg einer konkreten Philosophie des Schöpferischen*. Albert, Freiburg, 1973.

alkalmával nem mutatkozott olyan radikális „ateistának”, mint amilyennek Sartre bemutatta őt; hogy Jaspers rendszeréből (akit egyébként önteltnek talált, amikor személyesen is megismerte) főleg az *egzisztencia* kérdésének szentelt kötetet tartotta nagyra, amint erről tanúskodik a *Du Refus à l'Invocation* című gyűjtemény utolsó tanulmánya (1933-ból). Ha már a visszaemlékezéseknél tartunk, megemlítjük azt is, hogy Marcel megtérése után, főleg Jacques Martain és köre ösztönzésére, alaposabban foglalkozni kezdett a tomizmussal, amelyet addig teljesen félreismert, és amellyel igazában sohasem tudott megbarátkozni. Martain *Les Degrés du Savoir* című nagy munkáját (amelyről kritikát is írt, de amelynek közlésétől Martain kérésére elállt) igen időszerűtlennek tartotta: szerinte a középkori nyelvezet idegen a mai embertől, a modern filozófiától. Az emlékező Marcel egy kis lelkiismeret-furdalást is érez, hogy nem tanulmányozta alaposabban magát Szent Tamást és egyes modern értelmezőit, pl. Maréchal.

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

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

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

Mielőtt ennek a létszemléletnek főbb vonásait megvilágítanánk, utalunk Marcel filozófiájának genezisére. Charles Widmer Marcel „egzisztenciális teizmusáról” írt munkájában a következő fázisokat különbözteti meg (W 12–14.):

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

A lét titkának konkrét megközelítése

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

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

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

Marcel is vallja Kierkegaard-ral, hogy az „igazság: szubjektivitás”. Vagyis: ő is, mint általában az egzisztencialisták, az emberi személynek, a szubjektivitásnak (= szabadságnak) tulajdonítja az elsőbbséget a létezésben. De nála ez a szubjektum nem elszigetelt; nem arra törekszik, hogy – az idealisták módjára – hidat verjen az én és az objektivitás között. Nem is teszi zárójelbe a „külső valóságot”. Az egyén, az emberi egzisztencia adva van az adott világ öln; részesedik a létből a többi lénnel együtt. A szubjektum és az objektivitás között már ott van az *én testem*, amelyet nem úgy birtokolok mint valami tárgyat. Bizonyos értelemben én a testem (is) vagyok. Testemet sohasem úgy gondolom el, mint egy tárgyat, hanem mindig abba a ténybe ütközöm, hogy *az én testem*. Marcelnál igen sokszor visszatér ez a gondolat, amely a megtestesült szellemről és a létben való részesedésről vallott eredeti felfogásának csírája. Azt mondani, hogy egy dolog létezik, ez nemcsak annyi, mint azt állítani, hogy ugyanahhoz a rendszerhez tartozik, mint az én testem [...], hanem annyi, mint azt állítani, hogy valamiképpen velem egyesült, mint a testem. A testben-lét – a metafizika központi adottsága” (*Être et Avoir*, 11.). Ez tehát a kiindulópont: testem köt össze a világgal, másokkal, akikkel együtt létezem. *Az intersubjektivité*, a személyek kölcsönös nyitottsága és a kommunió Marcel filozófiájának tengelyében áll.

„Szeretni annyi, mint lenni”

„Az az aktus, amely révén az egyén önmagát teremti... nem valami mágikus rendelkezés (dekrétum), amely révén az egyén egyedülálló központtá tenné magát; a szolipszizmus 'törvénytelen' megoldás, fenomenális szempontból elfogadhatatlan, metafizikai szempontból elégtelen. Az egyén konstitutív (önmagát alkotó) aktusa magában foglalja az egyének

sokaságának állítását..., vagyis burkoltan a szeretet rendjének állítását tartalmazza.” (Kiadatlan jegyzet, idézi T 2–7.) „A szeretet fogalma megfelel annak, amit *intersubjectivité*-nek neveztem. Ezen azt kell érteni, hogy az alany csak úgy lesz alany (személy), ha elismeri a másikat is alannak (személynek) (berlini előadás 1950-ben, T 2,7.).

Ez a két idézet összefoglalja Marcel „hüperfenomenológiáját” a másokkal való találkozással és a személyek kommuniójával kapcsolatban.

A „másik” nem „akárki”, valami névtelen „az az illető”. Hogy általa *legyek*, hogy *ő velem együtt legyen*, találkoznom kell vele. A találkozás nemcsak pillanatnyi „érintkezés”, hanem ontológiai esemény, amely reám (és reá) jelentős befolyást gyakorol, lelki fejlődésemet alakítja. De ehhez az szükséges, hogy elismerjem a másikat mint személyt, hogy kész legyek kapni tőle, tehát hogy kölcsönös nyitottság, „csere” valósuljon meg, egyszóval, hogy *ő „te” legyen számomra és a „mi”-ben egyesüljünk*, amint ez a szeretetben, barátságban, szerelemben történni szokott. Amikor „mi”-t mondok, akkor veled vagyok és te velem, együtt *vagyunk* a szó szoros értelmében (*co-esse*). Ez az együttlevés feltételezi a kölcsönös jelenlétet (Marcelnél a *présence* valóságos intimitást, bensőséges személyes együtt-létet jelent), és végső soron a szeretetet. Az ilyen közösség kimeríthetetlen – a végtelen Lét misztériumában részesít.

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

Szeretni – Marcel egyik darabja szerint – annyi, mint ezt mondani a szeretett lénynek : „Te, te nem halsz meg!” A szeretetben van valami abszolút; a végtelenre tör, azt szereti a másikban, ami örök, örök létet akar biztosítani neki. Amikor az ember szeret, legyőzi a halált is: soha semmi sem veszett el véglegesen. Itt jegyezzük meg: Marcelnek a kommunióról (a lenni=szeretni egyenértékűségéről) alkotott felfogása a szeretett lények halála matt érzett tragikus élményből bontakozott ki. (Egyébként Marcel szemében a Rossz misztériuma állandóan az istentagadásra kísértő botrány!) Egyik fontos tanulmányában „Halálom és én” címen³¹ többek között így vall erről:

„Gyakran megtörténik művemben, hogy valamelyik drámám hősének ajkán találok meg azokat a szavakat, amelyek jobban, és azzal a konkrét pontossággal fejezik ki mondanivalóm lényegét, amelyre a filozófia nemigen törekedhet. Antoine Sorgue szavai az *Emissaire* utolsó jelenetében – úgy tűnik – egész életművem egyik legmegvilágosítóbb mozzanatát képezik: 'Szüleim halála után fedeztem fel valamit. Az, amit mi továbbélésnek (*survivre*) nevezünk, valójában csökkenő élet (*sous-vivre*), és azok, akiket továbbra is szeretünk lényünk legjavával, mintegy remegő, láthatatlan árkádokká válnak – megérezzük és mintegy meghajolva, egyre inkább haladunk előre egyre inkább elszakítva önmagunktól, egészen addig a pillanatig, amikor mindent elnyel a szeretet”.

³¹ Gabriel Marcel, „Ma mort et moi”, *Pour une sagesse tragique*. Plon, Párizs 1968. 189–190.

Az abszolút „Te” jelenléte

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

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

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

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

Ha bizonyos skolasztikus tankönyvekre vagy tomista szakkönyvekre gondolunk, Marcel kritikájának igazat kell adnunk: A teodiceák valóban nemegyszer eltorzították az élő Isten arcát. Ugyanakkor Marcel egyoldalúságaira, túlzásaira is rá kell mutatnunk. Ezek jórészt abból erednek, hogy hiányzik nála a rendszeres metafizikai alap. Még olyan rokonszenvező, baráti kommentátora is hangsúlyozza, mint R. Troisfontaines (T 2, 378–79.): „Sajnálhatjuk, hogy Marcelnél hiányzik a kritikai alap és a metafizikai gondolkodás kifejezettebb struktúrája. Ezt Marcel is megengedi...” Említettük már, hogy Marcel pár évvel ezelőtt megjelent visszaemlékezéseiben (*En chemin...*) bevallotta, hogy nem tanulmányozta kellőképpen Szent Tamást és annak újabb értelmezőit (Maréchal nevezi meg). Csakugyan, ha igazat is adunk neki abban, hogy Istent nem lehet lefokozni a véges dolgok, a tárgyak (gondolati tárgyak!) színvonalára és egy gondolatrendszer elemévé tenni – *a theologia negativa* mindig is hangsúlyozta Isten transzcendenciáját –, azt is ki kell emelnünk, hogy a helyesen kifejtett istenérvek logikai érvénye megmarad akkor is, *ha ennek* a konkrét embernek nem is bizonyítják Isten létét.

Marcel tulajdonképpen nehézsége e téren a kazuális gondolkodástól való irtózás. A „Metafizikai napló”-tól kezdve mindig visszautasította azt, hogy Istenre alkalmazza az ok fogalmát. Még a „Problematikus ember”-ben is (1955) ezt írja: „Végleg fel kellene hagyni az Isten-ok eszméjével, végezni azzal az istennel, aki önmagába gyűjt össze minden okságot, vagy pontosabban kifejezve: elkerülni az okság fogalmának minden teológiai alkalmazását”.³² J. M. Le Blond SJ kiváló tanulmányban³³ mutatja ki, hogy Marcelnek igaza van akkor, ha a filozófiában szokásos értelmet adjuk az okságnak: a „fizikai” (vagy tudományos) okság, amely a jelenségeket rendezi, az immanens ok-okozati összefüggéseket „magyarázza”, nem alkalmazható Istenre, a Transzcendensre. Ám az arisztotelészi távlatokat elfogadó és módosító tomizmus transzcendens oksága különbözik a Newton- és Kant-féle okságtól. Szent Tamásnál a „Végső Ok” nem immanens oksági lánc utolsó „szeme”, hanem minden létező Forrása. Tamás átalakítja az okság arisztotelészi fogalmát is (ez nem mindig világos az „öt út” bizonyos bemutatásaiból!): nála a transzcendens okság (az isteni okság) *teremtő*: vagyis létet adó-fenntartó. Amikor a teodicea az oksági elv alapján kimutatja Isten létét, akkor a transzcendens okságot alkalmazza; ez az okoskodás nem hasonlítható semmi máshoz, nem is verifikálható más okoskodással. Nem is fokozza le Istent az empirikus létezők szintjére, hiszen – a létanalógia révén – Istenről tagad minden végeset, kimutatja, hogy végtelen fokban szellem, szabadság, adakozó Szeretet. – Marcel P. Le Blond-nak válaszolva elismerte, hogy ez az értelmezés elfogadhatóbb, mint amit ő támadott. De még mindig túlságosan „objektivistának” tűnik neki, főleg ha a Rossz misztériumára gondol, amelynek „oka” nem lehet Isten.

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

* * *

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

Amikor (1964-ben) a frankfurti Pauluskirchében átadták Marcelnek a német könyvkiadók Békedíját, Carlo Schmidt professzor ünnepi beszédében felidézte Marcel filozófiájának és humanizmusának legfőbb vonásait. Ebből a kiváló *Laudatio*-ból idézünk befejezőképpen: „Ez a konkrét filozófia lehetővé teszi, hogy megértsük: nem lehetünk önmagunk, hacsak nem vagyunk közösségben (kommunióban) másokkal; megtanít bennünket arra, hogy elismerjük azt, ami a legegységibb saját egyediségünkben, és amikor élénk megragadtatja velünk ezt a dialektikát, az egyetemes fénykörébe állít bennünket. És amit most elmondtunk az egyénekről, mindazt nem alkalmazhatnánk a népekre is?... Nem állíthatnánk azt, hogy a

³² Marcel Gabriel, *L'Homme problématique*. Aubier, Párizs, 1955. 63.

³³ Le Blond SJ, „L'usage théologique de la notion de causalité”, *De la Connaissance de Dieu*. „Recherches de Philosophie”, III–IV. Desclée De Brouwer, Párizs, 1958. 15–26. G. Marcel válasza: „Dieu et causalité”. 27–33.

népek csak úgy lehetnek önmaguk, ha – ahelyett, hogy saját falaik közé zárkóznának – keresik a találkozást másokkal, akiknek léte éppúgy misztérium, mint az övék? Hogy csak akkor találják meg önmagukat, ha állandóan mások felé közelednek? ... Gabriel Marcel megmutatta nekünk ennek az útját, a saját útját, amely az önmagával és a világgal való kiengesztelődéshez vezetett – önmagával ebben a világban. Ezért őt olyan embernek tekintjük, aki megtaníthatja a világot a békére.³⁴

(1973)

Megjegyzés: Lásd még kiskönyvemet: *Marcel önmagáról*, Róma, 1988 („Mai írók és gondolkodók”/2).

³⁴ „Laudatio de Carlo Schmidt”, Gabriel Marcel, *Paix sur la terre*. Aubier, Párizs, 1965. 34–35.

Maurice Blondel (1861–1949)

Maurice Blondel a francia kultúra egyik legtermékenyebb nemzedékéhez tartozik. Barrès, Gide, Proust, Péguy, Claudel, Bergson, Marcel, Maritain, Teilhard de Chardin, Matisse, Rouault, Ravel, Debussy... – még hosszan sorolhatnánk a nagy neveket – mind ehhez a generációhoz számítható. A századfordulón indult meg az a katolikus megújulás, amelynek élén a francia értelmiségiek jártak. E vallásos reneszánszban Blondelnek igen nagy része volt. Művének termékenyítő hatása szinte felmérhetetlen. Minden túlzás nélkül írhatta róla nemrég az egyik francia cikk: Blondel szellemét úgy lélegezzük be, mint az éltető levegőt.

Született Dijon-ban 1861. november 2-án. 1893. június 7-én védte meg azóta híressé lett tézisét (*L'Action*) a Sorbonne-on. Előbb a Lille-i fakultáson adott elő filozófiát (itt írja meg *Levelét* az apologetikáról).³⁵ 1896-tól harminc éven át az Aix-en-Provence-i egyetem bölcsészeti karán tanított. 1949. június 4-én halt meg. Azóta közzétették kiadatlan írásainak, főleg gazdag levelezésének jórészét. A modernista válság genezisét, rugóit és kibontakozását is jobban ismerjük: az utóbbi évek során közzétett dossziék (Marlé, Poulat, de Lubac stb.) fényt vetnek Blondel sokrétű kapcsolatára, és igazolják a sokszor jogtalanul heterodoxiával gyanúsított filozófus helyes magatartását.

Tanulmányom nem akarja összefoglalni Blondel életművét és a körülötte keletkezett, ma már elcsitult vitákat. Most főleg a fiatal Blondel filozófiáját szeretném elemezni az 1893-as *Action* és az új apológiáról szóló 1896-os *Levél* alapján. Meg vagyok ugyanis győződve arról, hogy éppen ezek a művek – a „cselekvés dialektikája” és annak apologetikai alkalmazása – képezi a blondeli mű ma is időszerű magját. Ez ihlette részben a keresztény perszonalizmust és az ún. „új teológiát” (a csodák, a hit és a természetfeletti újabb értelmezését, a dogmafejlődés dinamikus szemléletét stb.) S ha figyelembe vesszük, hogy részben Joseph Maréchal-nak és Teilhard de Chardin-nek is Blondel adott ösztönzést, csak jobban felismerjük az Aix-i filozófus termékenyítő befolyását a modern katolikus gondolkodásban.

Az 1893-as tézis: L'Action

Descartes, de főleg a felvilágosodás korának agnosztikus, racionalista filozófusai óta Franciaországban egyre inkább visszaszorult a keresztény filozófia: a védekező tradicionalizmus korában (a XIX. század végén) úgy látszott, hogy a kereszténység képtelen szembenézni a modern problémákkal. A hit védelmezői valami élettől elszakadt és történelemtől független „transzcendencia” bástyafalai mögé szorultak. De a protestánsoknál már elindult a bibliakritika, és a Loisy-esettel csakhamar Franciaországban is kirobbant a válság, amely a „modernizmus” még ma is érezhető kavargását, áramát indította el.³⁶

A fiatal Blondel a racionalizmus, a szcientizmus és a német idealizmus nyomán terjedő immanentizmus légkörében hallatlan feladatra vállalkozik: integrálni akarja a modern emberi fejlődést, a filozófia szigorú módszerével igazolni akarja a keresztény hit lehetőségét, meg akarja mutatni a természet és a természetfeletti, a történelem és a dogma, a hit és az élet kapcsolatát, harmóniáját, összefüggéseit.

³⁵ A disszertáció teljes címe: *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Alcan 1893. Ez megkülönböztetendő az öregkori tetralógia hasonló című részétől: *La Pensée, L'Être et les êtres, L'Action, La Philosophie et l'Esprit chrétien*. – A *Lettres* (Levelek) eredetileg hat cikk volt az *Annales de Philosophie chrétienne* 1896. január–júliusi számaiban. Rövidítve *Lettre-et* írok = *Premiers écrits* II, PUF, Párizs. – Lásd még tanulmányomat: „Blondel és az immanencia módszere”, *Párbeszéd a hitről*, Róma 1975, 41–54, itt további irodalom.

³⁶ Lásd még alább Prohászkaról szóló tanulmányomat.

„*A Cselekvés. Az élet és a gyakorlat tudományának kritikája*”: ezt a címet és alcímet adta a Sorbonne-on megvédett tézisének, amelyet 1893-ban tett közzé a párizsi Alcan kiadó. A közel 500 oldalas könyv nehéz olvasmány. Blondel ma már barokknak ható stílusa, sokszor bonyolult gondolatfűzése fárasztó. Időnként újra kell olvasnunk egyes lapokat, keresnünk kell az eszmék kapcsolatát, a „dialektika” mozzanatait.

Mielőtt közelebbről megvizsgálánk Blondel módszerét, próbáljuk meg a lehetetlent: röviden foglaljuk össze a tézis „tartalmát”!

„Igen, vagy nem: az emberi életnek van-e értelme, és az embernek van-e rendeltetése?” Ezzel a pascali (vagy hamleti) kérdéssel kezdődik az *Action*. Blondel tudatában van vállalkozása fontosságának. Ő maga hangsúlyozza, hogy nem *egy* kérdést akar megvizsgálni, hanem *a* Kérdést. Mivel erre az alapvető kérdésre így vagy úgy – életével, cselekvésével – mindenki „de facto” választ ad, a cselekvést kell tanulmányozni.



„Cselekszem anélkül, hogy tudnám, mi a cselekvés; az életet sem én akartam, azt sem tudom talán, ki vagyok, sőt még azt sem, hogy vagyok-e igazában. Létem adottság, cselekvésem látszólag jelentéktelen és tűnékeny, mint az árnyék; és ugyanakkor azt mondják, hogy örök felelősséggel terhesek tetteim; és hogy még a vérem árán sem szerezhetem meg a Semmit, mert számomra ez többé nem lehetséges: az életre vagyok tehát ítélve, halálra vagyok ítélve, az örökkévalóságra vagyok ítélve. Hogyan, milyen jogon, ha én ezt nem akartam és nem tudtam”. (*L'Action*, bevezetés).

Az akarat nélküli, a kényszerített ember igazában nem létezik. Tehát a mélyen fekvő akaratot, a léteimből előforraszó szándékot kell megvizsgálnom: ezt kell felfedeznem a tényleges akarásban, a cselekvésben, és ezt a mélyen fekvő akarást (a *volonté voulante* dinamizmusát) kell befejezmem az öntudatos, konkrét akarásban (*volonté voulue*). Ezt a kettős akaratot tanulmányozza az *Action*.

Ha én nem vagyok az, amit valóban akarok – tehát nem csupán a szavaimban, vágyaimban, terveimben, konkrét akarásaimban, döntéseimben megnyilatkozó akaratról van szó, hanem létemet kifejező szellemi dinamizmusról –, akkor semmi sem vagyok: Létem mélyén ott van a Lét akarása, a Lét szeretete, vagy semmi sincs. Ez a szükségesség, a korlátlan Lét akarása mozgatja szívem minden vágyát, minden törekvésemet, minden tárgy akarását. Az élet adottságainak szövvényét, az ösztönösségét és a külső determinizmusokat – egyszerűen mindazt, amit a léttel együtt látszólag rám kényszerít valamiféle titokzatos hatalom – szabadon akarnom kell, szentesítenem kell, mintegy újjá kell szülnöm szabad beleegyezésem és személyes elkötelezettségem által, hogy valóban legyek.

Miután a Bevezető megjelölte a „mozgató eszmét” (*pensée motrice*), az egyes fejezetek aprólékosan elemzik a tudatos akarás feltételeit, annak megszületését és kibontakozását, egészen a társadalmi elkötelezettség gyakorlati formáig és a vallásos állásfoglalásig. Blondel sohasem választja szét a gondolkodást és a cselekvést, hiszen ahogy maga mondja: „a reflexió nem terméketlen, hanem az erők ereje; a gondolat a végtelen eszméjére támaszkodva mint valami emelő, kifordítja sarkából a világegyetemet. Innen van az, hogy a teória hat a praxisra: mert a gondolkodás a cselekvés egyik formája, a cselekvés a gondolat révén lehet szabad akarás...”. (*L'Action*, 119.).

Blondel mindenekelőtt a dilettantizmust és a pesszimizmust küszöböli ki. Az, aki azt képzelet, hogy mindent megtapasztalhat, hogy semmiről sem kell lemondania és nem kell véglegesen elköteleznie magát, nemcsak illúzió áldozata, hanem pontosan önmagának mond ellent. Mert az, aki nem akar választani, ezzel a magatartásával választ; a választani nem akarás is akarás. De a pesszimista, aki a semmit választja, szintén illúzió áldozata. Már Schopenhauer megjegyezte, hogy az öngyilkos is a lét szeretetéről tanúskodik. Tetteivel azt bizonyítja, hogy a létnek van értelme, csak ő maga nem találta meg azt; hisz az élet jóságában, csak saját életétől undorodott meg. (Camus is visszatér e gondolatra a *Sziszüphosz mítosz*ban). A cselekvés elemzése során Blondel a lét akarásában fedezi fel az első szilárd pontot. De ez az eredmény még nem egyértelmű. Maga a látszat is valamiképpen a léthez tartozik. Vajon az ember megelégedhet a látszattal, a jelenségekkel? Nem. Az *Action* szerzője kimutatja, hogy még Don Juan magatartásában is van valami az abszolútum-keresésből: a nőhódító a szerelmeken keresztül a Szeretetre vágyik, sorozatos „élményein” keresztül a Végtelent keresi. Hasonlóképpen a természettudós, aki az érzékelhető valóságot vagy a jelenségeket veszi a teljes valóságnak, elfogadja, hogy a tárgyak állandók, törvényekkel rendelkeznek, és hogy egymáshoz kapcsolódva rendszert alkotnak. Tehát a tudomány világa is valamiféle abszolút alappal bír. A tudós, aki a jelenségek láncolatát akarja, akarja a Tudományt, amely szilárd törvényeken alapul.

Ettől kezdve Blondel dialektikája sorra veszi a gondolkodás és az élet különböző szintjeit. Nem követhetjük részletes elemzéseit. A szabad cselekvés kibontakozásának, a szerelem a család, az állam és az emberiség „köreinek” túlszárnyalása után a Mindenre tágul ki horizontunk. Az akarás minden konkrét tárgyon túllendül, de nem elégül ki. Mert miként a gondolkodás, az akarati törekvés is a Végtelent célozza. Minden tettünkben hasadás van: sohasem tesszük meg teljesen, amit akarunk; és sokszor azt tesszük, amit nem akarunk. (Végül a helytelen akarás „természetünk ké lesz”, mert tetteink megváltoztatnak bennünket.) Hogyan hozhatjuk összhangba tényleges cselekvésünket (*volonté voulue*) mélyen fekvő törekvésünkkel (*volonté voulante*), hogyan találhatjuk meg identitásunkat, igazi önmagunkat? Csak úgy, ha kilépünk önmagunkból és Másvalaki akaratát tesszük. Az embernek meg kell találnia az egyedül Szükségest: az isteni akaratot kell akarnia.

Blondel dialektikája így választás elé állít bennünket. Az ember vagy önmagát akarja és visszautasítja Istent: ebben az esetben Isten szentesíti a lázadó akaratot és a kárhozott léte a Lét nélkül marad. Vagy Istenbe veszíti szabadságát, csak neki szolgál és így benne megtalálja önmagát: teljesen függve Istentől teljesen felszabadul és kiteljesedik. Az *Action* végső

kicsengése ez: a filozófia kérlelhetetlenül felveti a végső kérdést, az ember isteni rendeltetésének kérdését, de képtelen választ adni. Így merül fel a természetfeletti titka: abszolút szükséges az ember számára, de abszolút elérhetetlen. A filozófus kimutatja, hogy csak a természetfeletti eredetű vallás lehet igazi, az, amelyet Isten nyilatkoztat ki. Ezenkívül: ha ez a (feltételezett) Természetfeletti megnyilatkozik, az embernek állást kell foglalnia vele szemben. A cselekvés filozófiájának végkövetkeztetése: *semmi sem helyettesíti a cselekvést, el kell köteleznünk magunkat*. Amikor Blondel a cselekvés befejezettségét a (feltételezett) Természetfelettiiben jelöli meg, mint filozófus érvel, jóllehet keresztény hite (és az apologetikai szándék) vezeti, inspirálja. Csak az utolsó lapon tesz hitvallást, amikor a híres „*C'est*” kimondásával bevallja, hogy ez a Természetfeletti számára valóság és élet.

Blondel módszere: „a cselekvés dialektikája”

Az utolsó mondatokban máris utaltunk Blondel módszerére. Most közelebről kell megvizsgálnunk a „cselekvés dialektikáját”. Mindenekelőtt tisztázzuk a fogalmakat. Cselekvés: már említettük, hogy Blondel szemében nem a gondolkodás ellentéte, nem is szűk értelemben vett tevékenység, praxis, vagy végrehajtás, hanem mindez együttvéve. Az értelemnek és az akaratnak közös forrása szellemi dinamizmusunk, ebből forraszik a cselekvés. A vágyak, az eszmék, a tervek, a konkrét akarások, a szerelem, a tudományos tevékenység, a művészi alkotás, a fizikai munka és az imádás: ez mind az emberi cselekvést alkotja. Blondel mindezt egységben látja, és a Végtelen felé lendülő szellemi dinamizmust elemzi. – „Dialektika”: a szó nagy általánosságban gondolatfűzést jelent, az eszmék szerves kapcsolatát. Más-más a jelentése Platónnál, Kantnál, Hegelnél... Blondel szóhasználatában „determinizmus” a szinonimája: a tettek szükségszerű kapcsolata és szerves kibontása.

Blondel nemcsak le akarja írni a részleges cselekvések vagy lelki állapotok változatosságát, hanem: „meghatározni azt, ami elkerülhetetlen és szükséges az emberi cselekvés kibontakozásában. (*L'Action*, 475.). Amikor megvilágítja „a szükségszerűségeknek azt a láncolatát, amely az élet drámáját képezi, és amely kérlelhetetlenül a kifejelethez vezet” (uo. 473.), ontológiai állítást és állásfoglalást követel tőlünk. Ez az ontológiai állítás és választás (*option*) csak a fenomenológiai leírás végén merül fel. Miről is van szó?

L'Action: mindenekelőtt a cselekvés „fenomenológiája”. A kifejezést idézőjelbe tettük, mert nem husserli, nem is hegeli, bár mindkét filozófusnál találunk analógiákat a blondeli fenomenológiához. Blondel – amikor leírja a cselekvés „dialektikáját”, az egyes akarások, tettek magatartások kapcsolatát, a cselekvési szintek összefüggéseit – megvilágítja az alapvető eltérést a *volonté voulante* és a *volonté voulue* között. Vagyis rámutat arra, hogy cselekvésünket végső soron a Végtelen mozgatja, hogy minden konkrét akarásunkban a (transzcendens) Végtelent akarjuk. (Itt a rokonság Blondel és Maréchal módszere között.) A cselekvés elemzése azt is felfedi, miképpen egyesül magában a tettben az egyetemes és az egyedi, tehát az általános jelentés és a konkrét adottság. Hogy az ember a teljes létet birtokolja – hogy egybeessék azzal, ami mélyen fekvő dinamizmusában benne van –, el kell fogadnia a Transzcendenst, igent kell mondania a Természetfelettiinek.

H. Bouillard (Y. de Montcheuil-t értelmezve és H. Duméry-vel vitatkozva) jobban megvilágítja a választás és a természetfeletti blondeli problematikáját.³⁷ Az a tény, hogy az ontológiai állítás választásunktól függ (*option*), nem jelenti azt, hogy az objektív valóság akarattunktól függ, hanem csak azt, hogy a tárgyak azáltal, hogy akarjuk őket, *számunkra* is azok lesznek, amik önmagukban. Nem a dolgok, a létezők függnék akarattunktól, hanem szabad beleegyezésünkkel mi függünk az objektív valóságtól. Azt is mondhatjuk: szabadon

³⁷ H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Seuil, Párizs, 1961, II. és III. fejt.

beleegyezően a szükségszerűségekbe, beleegyezően a teremtésbe. Az adottságokat úgy fogadjuk, mint a Teremtő adományait. Ezért az ontológiai probléma (a lét birtoklásának) végső megoldása: a vallásos választás. A másik sokat vitatott kérdés a természetfeletti értelmezése. Blondel mint filozófus beszél a természetfelettről, amelyet Bouillard „meghatározatlannak” nevez (*surnaturel indéterminé*). Amikor a filozófia azt mondja: a természetfeletti szükséges (*nécessaire*) és ugyanakkor elérhetetlen (*impraticable*), rá akar világítani arra az *apriori*-ra, amely az embert lényé mélyén egy esetleges (történeti) kinyilatkoztatás elfogadására képessé teszi. A filozófia elvezet a kereszténység küszöbéig: rámutat az emberben lévő (a konkrét, Istenhez rendelt emberről van szó: *Fecisti nos ad Te...*) Isten-vágyra, igazolja azt, hogy az ember képes a „Végtelenre” (*capax Infiniti*). Nem azt állítja, hogy Isten köteles kinyilatkoztatni magát (közölni magát, hacsak nem akarja, hogy teremtménye befejezetlen maradjon); hanem, hogy az ember köteles kitarulni Isten szabad ajándékának, amelyet a kereszténység hirdet, s egyébként az ő kiteljesedését célozza.

Az *Action* szerzője tehát mint filozófus vizsgálja a természetfeletti kérdését, mégpedig a német idealizmus nyomán kibontakozó francia racionalistáknak akar válaszolni: megőrizve e filozófia módszerét („immanenciáját”) és tiszteletben tartva a keresztény vallás által hirdetett természetfeletti transzcendenciáját (ingyenes isteni ajándék jellegét).

Blondel új módszerét később „az, immanencia módszerének” nevezték. Az *Action* már ezt a módszert követi, jóllehet a félreérthető és félremagyarázott nevet később mások adták neki. Blondel a híres *Levél*-ben (az *Annales de Philosophie chrétienne* című folyóiratban megjelent cikksorozat az apologetika módszeréről) megmagyarázza, miről van szó: „A tudatban kiegyenlítjük azt, amit látszólag gondolunk, akarunk és teszünk azzal, amit valóban teszünk, akarunk és gondolunk: így a tettetett tagadásokban és a mesterségesen akart célok keresésében felfedjük azokat a mély állításokat és azokat a megfélékezhetetlen igényeket, amelyek cselekvésünkben burkoltan benne vannak” (*Lettre*, 39.).

Blondel tehát nem immanentizmust vall, vagyis olyan tant, amely panteizmust takarna. Hiszen módszerének helyes alkalmazása éppen a transzcendens Istenhez vezet. Filozófiája, mielőtt meghatározott rendszert alkotna, a konkrét valóság, a teljes tapasztalat talaján áll, és semmit sem feltételez, semmit sem állít eleve. A cselekvés dialektikájának tanulmányozása során nemcsak egyszerűen kifejti azt, ami burkoltan benne van mélyen fekvő akarásunkban – tehát nem egyszerűen az implicittről az explicithez jutunk el. Valóságos haladásról, fejlődésről, állandó teremtésről van szó: kilépünk önmagunkból, túlhaladunk minden véges állításán és akarásán, és végül az Egyetlen Szükségesben, Isten akaratának akarásában találjuk meg teljes önmagunkat. Blondel azokhoz a szellemekhez tartozik, akik (mint például mestere Leibniz is) nem lineárisan haladnak előre (ezért nehéz megjelölni „szellemi fejlődésük útját”), hanem kezdeti gondolatokat, őseredeti, átfogó intuíciónkat bontják ki egész életük során. Innen van az, hogy az 1893-as tézisben, az első *Action*-ban benne van már az egész blondeli mű. 1893 és 1927 között Blondel nem sokat írt: főleg az *Action* helytelen értelmezéseit javította ki cikkeiben és széleskörű levelezést folytatott.³⁸

De közben érlelte szintézisét, a Trilógiát (*La Pensée, L'Être et les êtres, L'Action*), amelyet élete végén pár év alatt tett közzé. Ez közelebb áll a hagyományos (újszolasztikus) metafizikához. Jóllehet mindig ugyanaz az alapvető szándék vezet, és öregkori szintézisét is fiataalkori intuíción ihletik, módszere megváltozik. Itt már nem „fenomenológiával” állunk szemben, hanem ontológiával. A trilógia a gondolkodás, a lét és a cselekvés metafizikai lényegét tanulmányozza. Blondel külön műben foglalkozik a keresztény vallással, a természetfeletti kérdésével (*A filozófia és a keresztény szellem*). Jóllehet ennek az utolsó

³⁸ *Correspondance Blondel – Auguste Valensin*, 3 köt., Párizs Aubier I–II: 1957, III: 1965. *Blondel et Teilhard de Chardin* (H. de Lubac jegyzeteivel), Beauchesne, Párizs. 1968: *Blondel Lettres philosophiques*, Aubier, Párizs, 1961; R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste*, Aubier, Párizs, 1960.

munkának sok fogyatékosága van, ez képviseli – magának a filozófiának a szándéka szerint – „az egész filozófiai építmény betetőzését és csúcspontját”. Csak ennek a munkának a fényében lesznek világosak a trilógia „félbemaradt” következtetései. (Ezért helyesebb trilógia helyett tetralógiáról beszélni.)

1944-ben, amikor megjelent *A filozófia és a keresztény szellem* első kötete, Msgr. Montini, XII. Pius nevében köszöntötte Blondelt. A pápai levélben többek között ezeket olvassuk: „Filozófiai kutatásai mindig nagy gonddal ügyeltek arra, hogy tiszteletben tartsák a kinyilatkoztatott igazságok transzcendenciáját; műve üdvös hatást fejt ki a Hit misztériumának értelmezésében, kiegyensúlyozva azok felfogását, akik kizárólag az Ész egyeduralmában hisznek. Ennek csődjét különben ma már világosan látjuk. Nagy tehetséggel és hittel végezte munkáját, és – egy-két kifejezésének teológiai pontatlanságát nem számítva – munkássága nagyban hozzájárul ahhoz, hogy tudományos körökben jobban megértik és könnyebben elfogadják a keresztény üzenetet, amely az üdvösség útja az egyének számára.”

(1969)

Emmanuel Mounier (1905–1950)

Emmanuel Mounier a francia perszonalizmus vezéralakja, az *Esprit* c. folyóirat megalapítója, elsősorban filozófiájáról és politikai elkötelezettségéről ismert. Mégis korunk „lelki mesterei” közé számíthatjuk: hatása a francia katolicizmusban felmérhetetlen, főleg a két világháború között és a II. világháború másnapján. Csak negyvenöt évet élt, egészsége gyenge volt, Françoise nevű kislányának gyógyíthatatlan betegsége miatt is súlyos megpróbáltatásokon kellett átmennie (látjuk majd feleségének írt leveleiből, hogy milyen hősies hittel viselte ezt), mégis négy vaskos kötetet tesznek ki összegyűjtött *Művei*. (*Oeuvres*, Seuil; ezekre hivatkozom a kötet- és a lapszám megadásával.) Ebben az életműben hiába keresnénk lelki tanításának kifejezett összefoglalását. De világszemlélete, keresztény perszonalizmusa, elkötelezettsége már „lelki tanítás” mindazoknak, akik komolyan veszik az Evangéliumot. Barátja és munkatársa, a filozófus Paul Ricoeur szerint közösségi perszonalizmusa nem zárt rendszer, de sokak számára „filozófiai matrica” lett; ugyanúgy azt mondhatjuk: keresztény világszemlélete ma is „lelki matrica” lehet számunkra, még ha nem is osztjuk politikai nézeteit.

1. Életútja

Emmanuel Mounier 1905. április 1-én született Grenoble-ban. A gimnázium elvégzése után, szülei tanácsára beiratkozik az orvosi fakultásra, bár a bölcsészet vonzza: a filozófus Bergson és a költő Péguy műveit tanulmányozza, velük rokonszenvez; mindketten döntő befolyást gyakorolnak filozófiájára, világszemléletére. 1921 és 1924 között folytatja orvosi tanulmányait, de 1924-ben abbahagyja, és a filozófiával kezd foglalkozni. Jó három évig J. Chevalier vezetésével a nagy filozófiákat tanulmányozza (Descartes-ról ír diplomadolgozatot), közben elkötelezi magát a Katolikus Akcióban: az elkereszténytelenedett rétegek felé fordul. 1927-ben Párizsba érkezik. 1928-ban filozófiából államvizsgát tesz, majd a doktorátusra készül. A spanyol misztikusokról akarja írni téziséit, ezért 1930-ban Spanyolországba látogat. Követi a katolikus megújulást (irodalomban és filozófiában ez a katolikus reneszánsz korszaka), de egyben nyitott minden modern szellemi irány felé, minden jót be akar építeni heroikus humanizmusába. Lassan kezd kirajzolódni az a perszonalizmus, amelynek megalapítója lesz. A francia fővárosban a katolikus értelmiségiekkel barátkozik: J. Guitton, G. Marcel, L. Massignon, J. Maritain, N. Bergyájev és még sokan mások tartoznak e baráti körhöz, amely a katolicizmus megújulását sürgeti a gondolkodásban és a közéleti cselekvésben egyaránt. Bergson és Péguy valamennyiük „mesterei” közé számít. A regényíró Bernanos – bár célkitűzéseik sok ponton egyeznek – más égtájakon mozog: kiráypárti, és mégis forradalmár, kevésbé progresszista = baloldali, mint Mounier. Nézőpontjuk egybevetésére még visszatérek.

Mounier 1932-ben megalapítja az *Esprit* című folyóiratot (kb. két évig készült rá), ez lesz a perszonalista mozgalom fóruma. Munkatársai között ilyen neveket találunk: Jean Lacroix, N. Bergyájev, Denis de Rougemont, J. Madaule, P.-H. Simon, E. Borne. Az *Esprit* a kellő órában született meg. Szerepe döntő lett a francia katolicizmus újjászületésében. A 30-as évek körül a francia „kereszténység” megmerevedett, elavult, hagyományaihoz kötődött, nem akart szembenézni az új kor új követelményeivel. Ekkor már megindult az egyházi életben az úgynevezett „ressourcement”, a forrásokhoz való visszahajlás: biblikus, patrisztikus, liturgikus, kateketikai megújulás. Ez a hagyományból merítő mozgalom nem konzervativizmus volt, hanem a helyes haladást, a korhoz való alkalmazkodást kereste a gondolkodásban és az egyházi életben, miután átvészelt a modernista válságot. Maritain és Gilson újtomizmusa, H. de Lubac, J. Daniélou, M.-D. Chenu és Y. Congar kutatásai a

patrisztika és a középkor nagy szellemeinek „újrafelfedezésével”, illetve a reformáció újraértelmezésével segítették ezt a reneszánszot. Mounier és társai a modern filozófia (egzisztencializmus, fenomenológia, marxizmus) áramlataival szembesítették a kereszténységet, mindig a társadalmi elkötelezettséget is sürgetve. Egy bizonyos „chrétienté” (társadalmi kereszténység) napja végleg leáldozott, de az evangéliumi kereszténység („christianisme”) új feladatok előtt áll – hangoztatta Mounier és köre. Elég, ha itt néhány esszéjének címét idézem: „A perszonalista és közösségi forradalom” (1935); „A kapitalista tulajdontól az emberi tulajdonig” és „Kiáltvány a perszonalizmus szolgálatában” (mindkettő: 1936); „Anarchia és perszonalizmus” (1937); „Perszonalizmus és kereszténység”, „Pacifisták vagy háborúpártiak” és „Keresztények a béke problémája előtt” (mind a három 1939-ből). Mounier a perszonalista mozgalmat mindenekelőtt el akarja helyezni a kor eszmeáramlataiban. Általában nem helyezi szembe eszméit másokéival: azt hangsúlyozza, ami összeköt, amint a tanulmányok címe is jelzi.



Az *Esprit* mindjárt megindulása után pénzügyi nehézségekkel küzdött; Mounier 1933 és 39 között Brüsszelben egy gimnáziumban tanított; 1935-ben megnősült. 1939-ben Françoise kislányuk betegsége csak fokozottabb megpróbáltatást jelent neki. Mounier-t tevékenységének tetőfokán lepi meg a háború. 1939 őszén behívják segédszolgálatosnak (mivel 13 éves korában baleset következtében elveszítette félszemét.) 1940-ben német fogságba esik, majd hamarosan kiszabadul és újra folytatja az *Esprit* szerkesztését Lyonban. Részt vesz a déli értelmiségiek ellenállásában; a Vichy-kormány betiltja folyóiratát. Ekkor az illegális „Combat”-mozgalomhoz csatlakozik; letartóztatják és bebörtönzik. 1942-ben szabadul; feleségével és második kislányával elhagyja Lyont, és Dieulefit-ben telepszik le. Ekkor írja egyik legszebb, legszemélyesebb könyvét: *L'Affrontement chrétien* (1944) és karakterológiai kézikönyvét (*Traité du caractère*, 1946). 1945-ben újra elindul az *Esprit*. Mounier néhány fontos munkát ír még a perszonalizmusról és az egzisztencializmusokról. Párizs külvárosában laknak, harmadik kislányuk is megszületik. Egészsége megromlik, 1950. március 22-én viszi el egy végzetes szívroham. Az *Esprit* tovább folytatódik, előbb Albert Béguin, majd J.-M. Domenach lesz a főszerkesztője.

2. Perszonalizmus

Mi a perszonalizmus? Mounier erről sokat írt. Hasonló című esszéjében (*Qu'est-ce que le Personnalisme?* Seuil, 1947) rendszeresen kifejti. Mindenekelőtt az előszóból idézek: „A 'perszonalizmus', amennyiben tőlem függ, sohasem lesz rendszer vagy politikai gépezet. Ezt a kifejezést az emberi problémák egy bizonyos távlata jelölésére használjuk; célunk az, hogy a XX. század válságának megoldásában hangsúlyozzunk bizonyos követelményeket, amelyeket nem állítottak mindig kellő fénybe. Az ember nem úgy válik perszonalistává, hogy elhagyja korábbi hűségét vagy azokat a gyakorlati szempontokat, amelyeket a gyakorlati problémák megoldásához választott. Valaki lehet keresztény és perszonalista, szocialista és perszonalista, és – miért ne? – kommunista és perszonalista, ha ez a kommunista nem mond ellent az itt bemutatott alapvető értékeknek. [...] A perszonalizmus sorsa akkor lesz a legjobb, ha – miután elég sok emberben felébresztette az ember teljes érzékét – eltűnik nyom nélkül, mivel teljesen egybeolvad a mindennapi élettel.” (III, 179).

Perszonalizmus a latin *persona* = személy származéka. Mounier az emberi személy értékét és hivatását végső soron Istenben és Krisztus személyében alapozza meg. Forrása az a kimondhatatlan és abszolút Szeretet, amelyet nem kínálhat fel semmiféle ideológia vagy humanitárius, politikai világnézet. Ezt hirdeti egyébként II. János Pál pápa különböző megnyilatkozásaiban. (Wojtyła pápa egyik mestere a perszonalista M. Scheler volt, akitől Mounier is sokat tanult.)

Mounier mindenekelőtt kemény kritikának veti alá a kapitalizmus pénzimádatát és a termelésre beállított, utilitarista mai mentalitást. Miként Marcel, ő is a „létet” a „birtoklás” elé helyezi. Élesen elítéli a keresztények individualizmusát: „A modern világban a keresztény ember hatékonyságának hiánya, hanyatló agresszivitása, a cselekvés élvonalából való kimaradása mind annak a következménye, hogy individualizmusa elfojtja benne a lelki erőt.” (III, 59). A megoldás – Péguy és Bernanos jelzése szerint – ez: „Ezentúl az életszentség az egyetlen érvényes politika.” (I, 150) Vagyis az életszentség mindannyiunkat kötelez, egyedül termékeny és hatékony. Az életszentség, az Istennel való eleven kapcsolat szükséges ahhoz is, hogy beilleszkedjünk a világ haladásába. „A belső élet Istenből és az emberek történelméből táplálkozik” (I, 236).

A cél, amit Mounier így nevez: „teremtő személy”, vagyis olyan személy, aki teljesen kilép önmagából, a világ, a másik ember és az Abszolútum felé fordul, hogy megvalósítsa a teljes kommuniót, szeretetközösséget a világgal, a többi emberrel és Istennel. Ebben a törekvésben össze kell kapcsolni olyan ritkán párosított erényeket mint a merészség és a

türelem, a megdöbbenés és a hűség (III, 709). A merészség, eltökéltség a csodálkozással párosítva hihetetlen erő: a világ, az élet szépsége, a most történő mindig új (= „ami történik”), új csodálkozást vált ki bennünk. Nem a letűnt múlthoz, a megcsontosodott szokásokhoz való ragaszkodás, hanem kitárulás az újnak: nem szabad félnünk a változástól. De egyben szükség van a hűségre és a türelemre is: ezt nem tudják a sietős emberek és azok, akik elvágják a múlthoz fűző szálakat, kioltják a füstölgő mécsbelet. Reménykedéssel nézni a jövőbe! Mounier reménykedése dinamikus. Az önuralom és az eseménnyel szembeni készség jellemzi. Mint mindenben, itt is felfedezi a misztériumot. Egyszerűségnek is nevezi: „amint a gyermek szemléli a búzakalászok sorát” (I, 170). Tevékeny türelem, amely építi a világot. A türelmes reménység alapja Isten Igéjének megtestesülése, Isten eljövetele világunkba. És egyben várakozás a Parúziára, a végső Úrjövetre, amikor végleg átalakul a világ. A kettő között kell teljesítenünk közös emberi feladatunkat: teljességre vinni az emberit az isteni teljességgel érintkezve (IV, 383).

Mounier és Bernanos egyaránt küzdött a kapitalizmus, az ipari társadalom pusztításai ellen: mindketten a személyt emelték előtérbe. De míg Bernanos borúlátó volt a technikai fejlődés és általában a modern haladás visszasságaival szemben, Mounier hitt a fejlődésben, a baloldali irányokkal is rokonszenvezett. Bernanos szenvedélyesen elítélte az „embertelen civilizációt”, amely robotgépeket szül; kegyetlenül ostromozta a modern nyugati és keleti produktivizmust, tehát azokat a Rendszereket (akár kapitalista, akár szocialista), amelyek az embert „fogyasztó állattá” fokozzák le. Mounier előre látta annak veszélyét, hogy a személy – Marcuse szavával – „egydimenzióssá” zsugorodik, mégsem volt pesszimista. Mozgósítani akarta a keresztényeket – bizonyos katasztrófizmussal szemben –, hogy vegyenek részt a világ átalakításának istenemeri művében, nyíljanak meg bizakodón a haladás felé. A jelenkori szorongást és félelmet „gyerekes reakciónak” tekintette. Azt hangoztatta, hogy a lelki haladás feltétele a gazdasági-társadalmi állapotok átalakítása. Bergson idézte: „Az ember csak úgy emelkedik a föld fölé, ha valami hatalmas eszközre támaszkodhat. Az anyagra kell nehezednie, ha el akar szakadni tőle. Más szóval: a misztika a mechanikát hívja” (I, 418). És Mounier még hangsúlyozza: nem elég azt állítani, hogy a haladás kétértelmű (vagyis lehet helyes jelentése is), hanem a teológussal (L. Malevez-t idézi) azt kell állítanunk: a technikai és társadalmi haladás „a teljes Krisztus *benső* szempontja, általa alakul lassan, titokzatosan az új ég és az új föld”. (I, 418) Jegyezzük meg: Malevez itt Teilhard de Chardin gondolatát teszi magáévá. Mounier haladáshite sokban azonos Teilhard optimizmusával, de ugyanakkor különbözik is tőle: „tragikus optimizmus”. Filozófusunk főleg a II. világháború rettenete, Hiroshima és a koncentrációs táborok barbársága tapasztalatából kiindulva módosította szemléletét. Ha tovább élt volna, bizonyára elhatárolta volna magát bizonyos francia progresszizmustól, az *Esprit* későbbi irányától is. Ő maga más égtájakon kereste volna a történelem értelmét, mint a baloldali katolikusok.

3. Lelkiség – hősiesség hit

Mounier nemcsak írt és beszélt a keresztény humanizmusról, a perszonalizmusról, az igazságos társadalmi rend követelményeiről és a testvériségről, hanem elkötelezte magát a harcban, az apostolkodásban. Rá is alkalmazhatjuk azt, amit ő Péguyről állított: „Nem tűrte volna, hogy valaki szétválassza benne a gondolkodót és az embert.” Ez áll Mounier lelki életére, megélt kereszténységére is. Mint keresztény igyekezett megvalósítani az evangéliumi lelkiességet, hogy „Krisztus kortársa” legyen.

Egyesek, amikor Mounier-ről beszélnek, gyakran hangsúlyozzák politikai elkötelezettségét, összeütközéseit, felelősségvállalását, azt, hogy „kezét a tészta tette”. Ezt joggal teszik. De megvan a veszélye annak, hogy elfelejtik: „ha a lelkit elvágjuk horgonyaitól, csak e brutális világ libegő szegélye marad... Ez már a lelki élet sterilizálása”

(I, 495). Ezt hangoztatta Mounier a harmincas és negyvenes években. Azóta, az utóbbi évtizedek során viszont arra kell figyelmeztetni a politikai cselekvésbe vesző keresztényeket, hogy a politika elvész, ha nem kapcsolódik az abszolútumhoz. „Az abszolúthoz való vonatkozás nélkül az elkötelezettség öncsonkítás, a kétségbeesés és az öregedés fokozatos megszervezése.” Ezzel szemben: „az abszolút távlatában még kötelező elszakadások is a lét nagylelkűségének felajánlott áldozatok lesznek” (III, 200).

Mounier gyakran ismétli Kierkegaard szavait: „a kereszténynek Krisztus kortársává kell lennie” a hitben. Állandóan őriznie kell szívében az ember méltóságának emlékét, óvakodva a világból való elmeneküléstől, tudatosítva azt, mire hívta meg Krisztus. A keresztény lelki energiái a felebarátra összpontosulnak, aki Krisztus szentsége. Csak így valósíthatja meg hivatását. Utánozni, követni azt, aki teljesen megvalósította emberségét: a Názáreti Jézust, akit Krisztusnak vallunk. Az Isten képére teremtett ember Krisztusban szerzi vissza az isteni hasonlatosságot (vö. III, 48). Krisztus az emberi rendben elérte a maximumot, akarata teljesen egybeesik az Atyáéval, megvalósítja a szeretetegységet, amelyet az Atya beteljesít a dicsőséges feltámadásban. „A keresztényt nem az idő 'távolsága' (*épaisseur*) választja el Krisztustól, hiszen a szó szoros értelmében kortársa lehet, ha részesedik az ő eszményi életében, hanem a kereszténység 'eltávolodása', amely félreállította Krisztust” (III, 693). Az igazi misztikus élet titka ez: csökkenteni a távolságot közöttünk és Krisztus között, illetve az egyes emberek között. Átlátszóvá válni Krisztus előtt. A távolság nem az időből, hanem a szívből ered. Az egyházi közösségnek állandó megtérésre, megújulásra van szüksége. Ezt hangoztatja majd a II. vatikáni zsinat is.

Lényegében egyetlen út van a megújulásra és a reformra: a Szeretet. Szent János szerint maga Isten – Szeretet. „A keresztény számára csak egyetlen lelkiesség van a szó szoros értelmében: az, amelyet a Szentlélek ad; ez magában foglalja mindazt, ami szervesen a szeretet felé mutat” (I, 750). A berendezkedett kereszténységnek a szeretet dinamizmusa hiányzik. (III, 693); a Lélek új temploma „az embertestvér szentélye” (I 767). A Lélek erejében valósul meg a személy végső hivatása: „istenivé válni úgy, hogy istenivé alakítjuk a világot” (I, 766).

Hogy mindezt Mounier nemcsak hirdette, hanem meg is élte, azt Françoise kislányuk betegsége idején tanúsított magatartása, *hősies hite*, bizonyítja. 1939–40-ben, amikor katonai szolgálatot teljesített, kiderült, hogy a kislány gyógyíthatatlan agyvelőgyulladásban szenved, és soha nem lesz már „normális”. Mounier feleségéhez intézett leveleiből idézek most: szebb tanúságtételt nemigen találhatunk a kereszténység történetében.

1939. okt. 6.: „... Belső gyötrelmek, szomorúság, de semmi sem kergethet bennünket a tehetetlenség és a teljes elhagyatottság előtti szorongásba. Tudjuk, hogy egyetlen megpróbáltatás sem negatív (... Françoise soha nem lesz már normális, stb.), hanem Krisztus közelít felénk, és ezt kéri szelíden: 'Még többet akarsz tenni, meg akarod tanulni a kicsit nagyobb szeretetet, amit a boldogság nem ad meg?' Teljes szívemből, teljes szívünkől remélem, hogy Françoise az lesz, amivé szeretnénk, hogy váljon, de ha Isten mást akarna, nem vagyok biztos, hogy nem találunk nagyobb lelki örömet abban, hogy sötétségen keresztül vezet utunk, mint ha derék kis asszonykává válna...” (IV, 641)

1940. márc. 20.: „... Milyen értelme lenne annak, ha kislányunk csupán egy tönkretett húsdarab lenne valahol, tönkrement élet és nem ez a kicsi fehér ostya, aki valamennyiünket túlszárnnyal: a misztérium és a szeretet végtelensége, amely elvakítana bennünket, ha szembenéznénk vele; ha minden újabb csapás nem emelne fel bennünket újra, ... és nem lenne a szeretet újabb kérdése. Hallod ezt a kicsi szegény, könyörgő hangot: a világ valamennyi vértanú gyermekét... Reggeltől estig ne gondoljunk erre a bajra úgy, mintha valamit elvennének tőlünk, hanem mint valami olyasmire, amit mi adunk, nehogy méltatlanokká váljunk e kicsi Krisztusra, aki itt van közöttünk, – ne hagyjuk, hogy egyedül szenvedjen Krisztussal...” (IV, 661).

1940. ápr. 11.: „... Én is nagy fáradtságot érzek, mint Te, és ugyanakkor nagy nyugalmat; érzem, hogy a valós, a pozitív a nyugalom: kislányunk szeretete, amely szelíden felajánlással alakul át, a rajta túlradó gyengédségben, amely tőle indul el és visszatér hozzá, és minket is átalakít vele; és a fáradtság csak a törekeny teste, amely nem tudja felfogni ezt a fényt... Az imával erősebbek lehetünk; a szeretet, az önátadás és a szív mély örömét fenntartó akarat segíthet...” (IV, 662).

1940. ápr. 12.: „Íme, így esett meg, igazi keresztény helyzetben vagyunk. Könnyű kereszténynek lenni, ha ez erőt és örömet ad a szívnek, könnyű a szeretet, a barátság és a halál átalakító óráiban. Aztán elfelejtjük a Keresztet és az olajfák-hegyi virrasztást...” (IV, 662).

1940. ápr. 17.: „... Lourdes, Lourdes? Három nap óta ez a név kísért. Elég egyszerű szívvel kell rendelkezünk, hogy közösségbe lépünk mindazokkal, akik hittek Lourdes-ban. [...] Lánykánkat Lourdes-ba vinném minden számítás nélkül. Elvinném, anélkül hogy fizikai csodát *kérnék*, de a tömeg közé vegyülnék, és megismerném az örömet még akkor is, ha beteg gyermeket hoznék vissza, megtapasztalnám az örömet, hogy hittem Isten kegyelme ingyenességében (és nem a terápia automatizmusában); az örömet, hogy tudom: a csodát Isten nem utasítja vissza annak, aki eleve elfogadja, bármilyen formában történik is, még ha láthatatlan formában is, elég ha keresztrefeszítő formában is... Tudod, Touchard-nak igaza van: mennyivel több Françoise, mint egy kis aranyos, normális gyermek...” (IV, 663).

Végül idézzünk egy hosszabb részletet Mounier X-szel folytatott beszélgetéséből (1940. aug. 28.): „Françoise-unk története, látszólag történés nélküli napokon siklik át. Az első iskola az volt, hogy megtanultuk, hogyan juthatunk túl a szerencsétlenség pszichológiáján. Egy napon széttört a csoda, az az ígéret, amelyre rácsukódott egy elhaló mosoly könnyű ajtaja, szórakozott tekintet, lehanyatló kéz. Nem, nem lehet, hogy ez pusztán véletlen baleset. 'Nagy szerencsétlenség történt velük...'? Valaki megérkezett, nagy volt, – ez nem szerencsétlenség! Nem sokat beszélünk. Egyszerűen hallgatni kellett e fiatal titok előtt, aki lassanként elárasztott bennünket örömeivel. [...] Úgy közeledtem némán ehhez a kis ágyhoz, mint egy oltárhoz, mint szent helyhez, ahol Isten jelekkel szólt. Marcangoló mély, mély szomorúság, de könnyű és átváltozott. A lányka körül minden – más szót nem találok –: imádás. Soha nem éreztem oly erősen, hogy az ima állapotában vagyok, mint amikor kezemmel érintetem homlokát, amikor tekintetemet e szórakozott szempárra loptam, e szemre, amely messze, nagyon messze mögém nézett, jobban látva, mint egy éles tekintet. Misztérium, amely talán a jószág titka, merjük kimondani: túlságosan súlyos kegyelem. Közöttünk élő ostya, néma és ragyogó, mint az ostya. [...] Jött a háború, amely mindent a közös nagy nyomorúságba fullasztott. Így elmerítve a súly könnyebbé vált... Magány, szorongás... De mindezek... ellenére kigyógyított bennünket Françoise betegségéből. Annyi meggyötört ártatlan, annyi eltaposott ártatlanság; ez a napról napra feláldozott kislány volt talán jelenlétünk a kor borzalmaiban. Az ember nem foglalkozhat csupán könyvírással. Szükség van arra, hogy az élet időnként kiszakítson bennünket annak a gondolkodásnak szélhámosságából, amely mások cselekedetein és érdemein élösködik. Most, hogy az áprilisi veszély elmúlt, most hogy úgy látszik, tovább ki kell tartanunk veled együtt, Françoise, kislányom, érezzük, hogy új történet indul el párbeszédünkben: ellenállni a végzettel kötött béke könnyű formáinak; apádnak és anyádnak kell maradnunk, nem hagyhatunk rá beletörődésünkre, nem alkothatjuk jövőnket, mintha csodád nem lenne jelen; meg kell adnunk neked a szeretet és a jelenlét mindennapi kenyerét, folytatni az imát, amelyet te testesítesz meg, fel kell újítanunk sebünket, mert ez a seb a jelenlét ajtaja, – veled kell maradnunk. Talán mások megirigyelhetik ezt a tapogatózó atyaságot, ezt a kifejezetlen párbeszédet, amely szebb, mint a szokásos játékok” (IV, 670–672).

Henri Bergson (1859–1941)

Éjszaka és köd” borította Franciaországot és Európát, amikor Henri Bergson 1941. január 4-én Párizsban meghalt. A német megszállás idején temették: csak leánya, Paul Valéry költő és egy katolikus pap kísérte el utolsó útjára a zsidó származású filozófust, akit 1914-ben a Francia Akadémia tagjai közé választott, és aki 1928-ban megkapta a Nobel-díjat. A Collège de France tanára, aki a század elején lázba hozta a francia és külföldi értelmiséget, élete vége felé az evangéliumok Krisztusa mellett tett hitvallást, és egészen közel került a katolicizmushoz. Szellemi-lelki fejlődését nagy figyelemmel nyomon kísérte a tudomány és a kultúra világa. Hatása szinte felmérhetetlen a modern gondolkodásban és irodalomban.

Henri-Louis Bergson élettörténetének külső adatai pár sorban összefoglalhatók. 1859-ben született Párizsban lengyel és angol származású zsidó szülők gyermekeként. Párizsban nevelkedett. Diplomavizsgája után előbb vidéken, majd a fővárosban középiskolában tanított. 1900-tól a Collège de France katedráján adott elő, mivel a Sorbonne-on nem kapott fórumot. Népszerűsége egyre nőtt. A világ minden részéről magához vonzotta a hallgatóközönséget. Dienes (Geiger) Valéria is tanítványai közé tartozott: ő lett Magyarországon műveinek fordítója és fő értelmezője.

Először filozófiája kibontakozását, szellemi fejlődésének állomásait mutatjuk be, majd Isten és Krisztus felé vezető útját vázoljuk.³⁹

1. A tudattények elemzésétől a misztikusokig

Ha Emmanuel Mounier-val szemléltetni akarjuk Bergson helyét a filozófiatörténetben, az ún. „egzisztencialista fa” egyik ágán helyezhetjük el. Mounier az egzisztencializmust a legtágabb értelemben veszi. A fa gyökereinél Szókratész és a sztoikusok, illetve Ágoston, a törzsön Pascal, Maine de Biran és Kierkegaard, majd a fenomenológia módszeréből ágaznak ki az újabb irányzatok; balra Nietzsche, Heidegger és Sartre, jobbra Jaspers, a perszonalizmus és G. Marcel, felfelé Laberthonnière, Blondel, Bergson (és Péguy), Scheler, K. Barth, Buber, Bergyájev, Sesztov.⁴⁰

Bergsonnak számolnia kellett ismeretelméleti kérdésekben a német idealizmussal (főleg Kanttal), a francia tudományelmélettel és a darwini eszméssel, továbbá evolucionizmusát és filozófiáját szembesíteni kellett a korabeli biológia-pszichológia eredményeivel. Bergson nem a pszichológiától indult el, hanem mindenekelőtt a „biológia inspirálta” (Valéry); a természetbölcselettől jutott el a tudattények elemzéséhez, majd az élet fejlődésének átfogó szemléletéhez. Maine de Biran, Ravaisson és Lachelier spiritualista antropológiája is segítette abban, hogy igazi evolucionizmusát a *durée* (megélt időtartam) tapasztalatára alapozza: „az életet mint a szellem hordozóját látta és fogta fel”, mondta Valéry Bergson halála utáni megemlékezésében.

Amint H. Gouhier hangoztatja Bergson művei összkiadása bevezetőjében (*Oeuvres*, PUF, 1970), a filozófus eszmevilágát tökéletesen összefoglalja négy főműve: *Tanulmány a tudat közvetlen adottságairól* (1889), *Anyag és emlékezet* (1896), *A teremtő fejlődés* (1907), *Az erkölcs és a vallás két forrása* (1932). E négy alapvető munka egyben fejlődésének állomásait is jelzi, amint ő maga több-ízben kifejtette.

³⁹ Főbb forrásaim: Henri Bergson, *Oeuvres*, PUF, Párizs, 1970; Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, Párizs, 1961; Madeleine Barthélémy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, Párizs, 1963.

⁴⁰ Az „egzisztencialista fá”-t lásd a 62. oldalon.

A tudat közvetlen adottságai

Bergson alapvető intuíciója közismerten a valós időtartam (*durée réelle*) felfedezésével kapcsolatos. A „tartam” tudatunk alapvonása: az élményvilágunkat gazdagító tapasztalatok beíródnak emlékezetünkbe, de a múlt mindig újratermelődik. Ezzel szemben a külső, mérhető idő, a fizikai idő a térbeliségből vett mennyiségi meghatározások eredménye. Nem alkalmazható belső világunkra, tudatunk tényeire. Bergson fölfedezése tehát a következő: az időtartam nem a herakleitoszi folyam, hanem olyan változás, amely megmaradás és új teremtés; maga a Lét, amelyben a levés (*devenir*) részesedik. Mindaz, ami él, tartammal rendelkezik; annál gazdagabb ez a tartam, minél fejlettebb élőlényről van szó.

Az ember az intuíció, közvetlen megismerés, „látás” révén ragadhatja meg a tartamot. Az intuíció tárgya lehet bármely élő, tehát mindaz, ami „tart”, tartammal rendelkezik (változása nem mechanikus ismétlődés, hanem valami új létrehozása). De mindenekelőtt saját belső világunkat ragadhatjuk meg az intuícióban. Ez a „látás” alig különböztethető meg a látott „tárgytól” (magától a szellemtől, a tudat tényeitől). Bergson egybeesésről beszél, amikor az intuíciót meghatározza: „olyan értelmi rokonszenv, amellyel a megismerési tárgy belsejébe hatolunk, hogy egybeessünk azzal, ami benne egyszeri és következésképp kifejezhetetlen”. Elsősorban tehát belső világunkat „látjuk”; az intuícióval meghódítjuk, és kikémléljük a „mély én”-t (*moi profond*). De analóg értelemben megragadható minden élet, sőt bizonyos mértékig a szervetlen anyag is, amennyiben változást, valós mozgást tartalmaz, mivel az ember rokon az anyagi világgal, belőle ered. Az ember a tudat közvetlen adottságain keresztül mintegy ráláthat a világfejlődés tartalmára, egybeeshet a kozmosz életlendületével, a teremtő fejlődéssel.

Anyag és emlékezet

A század vége felé Bergson intuíciója határozottabb formát ölt. Az *Anyag és emlékezet* (1896) síkján a mély én már személyesnek jelenik meg. A „szellem” megszerzi teljes jogait, és már felvillan a halhatatlanság ígérete. A szabadság már nem csupán a mély ént nyilvánítja ki, hanem a lélekről tanúskodik. A tartam bensőségessé válik a tiszta emlékezetben.

Ezen a szinten a test és a lélek egységének problémája – a paralelizmus – elsősorban a cselekvés problémája. A cselekvés önmagában még nem szabad tett, mert ez az utóbbi igazában a tartam spontán kibomlása. A konkrét cselekvés viszont a tartam koncentrációja, következésképpen – mivel a cselekvés alkalmazkodás a helyhez és az anyaghoz – a tartam elszegényedése. (Jól megfigyelhetjük, hogy Bergson gondolkodása állandó keresés, tapogatózás, a tapasztalatok aprólékos elemzése; maga is folyamat; kibontakozás: „időreformjának” is tartama van!) A cselekvés gyakorlati célt tűz maga elé: térbeli, anyagi, hasznossági indítéka van; a szabad tett előre feszül, mint az életlendület. Valójában a Lét eredeti lendületének kibontakozása.

Mondottuk: Bergson az intuíciót kiterjeszti az életre, sőt analóg módon a szervetlen anyag mozgására is. „Mindenütt, ahol valami él, valahol nyitott regiszter van, amelybe az idő beleíródik.” És ahol élet és idő van, ott egyediség van. Az egyediség az étellel kezdődik; megelőzi az ember pszichizmusát. Az élet tendencia, beirányulás, törekvés, tehát befejezetlen valami. De a befejezetlenség ellenére az egyed egészét alkot. Az élő szervezetben az egész bontakozik ki. A lényeges szakadás – „küszöb” – az élettelen anyag és a szellem között van. Az emberi szinten a szellem (tudat) megtöri a mechanizmusok láncolatát. Bergson tehát a biológiai valóságban keresi a személyesség gyökereit, anélkül, hogy a szellem-személy valóságát a biológiai szintre fokozná le, hiszen hangsúlyozza a szakadást is. (Később Teilhard de Chardin ugyanígy kiemeli a „küszöb” vagy a „kritikus pont” fontosságát, amikor a fejlődésről beszél). A szabadság lényegében önmeghatározás, de van benne valami

„vitalizmus”, vagyis a szabad tett az életlendület folytatása, tökéletesedése. Ezzel a szemlélettel Bergson (miként Teilhard is) eltávolodik az „idealista” filozófiáktól.

A teremtő fejlődés

Az életlendület (*élan vital*) épp úgy kulcsfogalom Bergson gondolkodásában, mint a reális időtartam (*durée réelle*). Amikor a *Teremtő fejlődésben* (1907) kidolgozza saját evolucionizmusát, elemezve az ember és a fejlődő világegyetem kapcsolatát, Bergson pontosabban meghatározza az életlendületet. Teremtő energia ez, valamiképpen szellemi természetű. Előbb megszervezte az anyagot: számos, egyre függetlenebb („szabadabb”) élő fajt hozott létre az idegrendszer tökéletesítésével. (Teilhard majd a centro-komplexitás, tudat növekedésének jelentését vizsgálja Bergson ihletésére, és megállapítja, hogy az evolúció lényegében a tudat növekedése: *montée de conscience*.) A kellőképpen kifejtett agy lehetővé teszi az emberi gondolat (öntudat) és szabadság megjelenését. De a mai emberiség tovább fejlődik: az életlendület erőfeszítése folytatódik, hogy az embert teljesen felszabadítsa az anyag kötöttségei alól. Erről tanúskodik például az ember alkalmazkodása környezetéhez, valamint a tudomány és a technika állandó haladása, amelynek célja az, hogy uralmunk alá hajtjuk a természetet, a külső világot.

Bergson sajnálattal állapítja meg: a társadalmi kapcsolatokban még a gőg, a félelem és az erőszak reflexeinek áldozatai vagyunk. A teremtő fejlődésnek társadalmi szinten kell folytatódnia. Ennek úttörői azok a kiváló emberek lesznek, akik elkötelezik magukat az emberiség felszabadítására. Ezek a személyiségek – a nyitott és testvéri társadalom előfutárai – arra törekszenek, hogy szétrobbantsák a zárt és önző társadalmak válaszfalait. A nyitott személyiségekben nyilatkozik meg leginkább az életlendület.

Bergson a fejlődést egy egyetlen központból kilőtt rakéta szétsugárzó fénykévéjéhez hasonlítja. A fejlődés nem egyenes vonalú, hanem szétágazó, széteső sugárkéve. Ugyanakkor minden jel arra vall, hogy a világfejlődés célpontja az ember. Ezt a végső állapotból visszatekintve láthatjuk. *Úgy tűnik, mintha* minden az ember megjelenését készítené elő a fejlődés folyamán. Bergson itt nem beszél finalizmusról: nem állítja azt, hogy egy meghatározott „terv”, szándék és cél szerint valamiféle felsőbb Lény előre látta és irányította a fejlődést, mégis az emberben keresi az evolúció létjogosultságát.

Az erkölcs és a vallás két forrása

Bergson eszmevilága nem zárt rendszer, nem is lineárisan, hanem körkörösön bontakozik ki és egyre mélyül. Mint valami szimfóniában az alapmotívumok, korábbi intuíciói újra meg újra megjelennek, egyre határozottabb körvonalakkal. *Az erkölcs és a vallás két forrása* tulajdonképpen a *Teremtő fejlődés* alapgondolatait szövi tovább. Ez a mű jelzi szellemi fejlődésének csúcát, s itt jut el a Szeretet-Istenhez.

Bergson még jóval a *Két Forrás* megjelenése előtt ezeket írta De Tonquédec jezsuitának: „*Az Essai (A tudat közvetlen adottságai)* című munkámban taglalt elmélkedések a szabadság tényét állítják előtérbe; *Az anyag és emlékezetben*, remélem, a szellem valóságát tettem kézzelfoghatóvá, a *Teremtő fejlődés* megmutatja a teremtés ténylegességét: mindebből világosan adódik egy alkotó és szabad Isten fogalma, aki létrehozza az anyagot és az életet, és akinek alkotó törekvése az életet illetően a fajok fejlődésében és emberi személyek alkotásán folytatódik.⁴¹ Mindebből következik tehát a monizmus és általában a panteizmus cáfolata. De hogy pontosítsam még ezeket a következtetéseket és többet mondjak róluk, el

⁴¹ Sándor Pál, csak eddig közli a levelet. *Henri Bergson filozófiája*, Gondolat, Budapest, 1967, 237.

kellene kezdeni egy egész más rendből való problémák, a morális kérdések elemzését. Nem vagyok biztos abban, hogy soha semmit sem közlök e témáról, de ezt csak akkor teszem, ha olyan eredményekhez jutok, amelyek ugyanúgy kimutathatók, 'megmutathatók', mint más munkáim eredménye." (1912. február 20-i levél)

Sándor Pál marxista szemszögből mutatja be és bírálja Bergson filozófiáját és istenképét. Szerinte Bergson „harmadik utas” az ismeretelméletben is; istenélménye pedig se nem teizmus, se nem ateizmus, „hanem a szabadság olyan misztikus istenélménnyé alakul nála, amelyben az ember a maga kétségbeejtő magáramaradottságában egy tárgyatlan és kifejezhetetlen hitbe kapaszkodik.”⁴²

Ez az a megállapítás az életmű tárgyilagos elemzése és Bergson személyes közlései alapján nem állja meg a helyét, főleg *Az erkölcs és a vallás két forrása* szintjén és az utolsó vallomások tükrében nem. Lássuk előbb a *Két forrás*-t.

Bergson az erkölcsi kötelesség mibenlétét vizsgálja, majd az ún. statikus vallásokat mutatja be. Ezután tér rá a III. fejezetben a dinamikus vallás elemzésére. A nyitott erkölcs és a dinamikus vallás a hősökben, a keresztény misztikusokban mutatkozik meg a legtisztábban. Szókratész és Jézus után Szent Pál, Avilai Szent Teréz, Sieniai Szent Katalin, Assisi Szent Ferenc és Szent Johanna nevét említi. Politikai személyiségeket és reformereket nem nevez meg. Szerinte az erkölcs és a vallás ezekben a személyiségekben testesül meg a legtisztábban: *adjutores Dei*, Isten segítőitársai, akik semmit sem tudnak tenni Isten nélkül, ugyanakkor teremtők, mint Isten. Annak a teremtő energiának hordozói, amit szeretetnek nevezünk.

A szeretet és a teremtés összefüggnek: a nyitott erkölcs és vallás jellemzői. A szellem felé tartó fejlődés mozgatói tehát a nagy személyiségek, a misztikusok. Az anyag viszont, amely meghatározza az egyedeket, valamint a társadalmi nyomások – a determinizmusok hálójába fogja a személyeket: a zárt erkölcs és a vallás forrása. Az egyén úgy személyesedhet, ha a szeretet teremtő energiájának hatására belép a felfelé ívelő fejlődésfolyamat tartamába. A misztikusok tapasztalata révén – ez a szellem (lélek) anyagtól való függetlenségének jele – megnyílik a halhatatlanság lehetősége. Az igazi szakadás nem az erkölcs és a vallás között van, hanem egyfelől a zárt erkölcs és a statikus vallás, másfelől a nyitott erkölcs és a dinamikus vallás között. Az egyén személy lesz, amikor egybeolvad az egyetemes Akarattal. Nem tűnik el ebben az egyesülésben! (Teilhard is gyakran hangoztatja, hogy az igazi egység – személyes síkon – differenciál.) A legmagasabb fokban szabad személlyé válik a szabadság és a szeretet teremtő ereje által. A misztikusok megszabadulnak a Hatalomnak felfogott Istenség képétől. Életlendületük forrása a Szeretet hívása. A nyitott szeretet célja nem más, mint Isten, aki Szeretet. A nagy misztikusok belső fejlődése kifejezetten tanúskodik Istenről, aki élő valóság, állandó Élet, tevékenység és szabadság. A misztikusok hivatása és tapasztalata tehát megvilágítja Isten természetét és az életlendület legmélyebb mivoltát is: „Isten szeretet, és szeretet tárgya: ez a miszticizmus egész tanúsága.”

A mai társadalomnak át kell alakulnia a szellemi energia, a szeretet vonzása által, hogy nyitottabb legyen a párbeszédre, a barátságra, a testvériségre. Az eszmény az a harmonikus társadalom, ahol az emberi gondolkodás megszabadul az anyagi eredetű konfliktusoktól, az erőszaktól, a mindenfajta szolgaságtól. Ebben a társadalomban a gondolat teremtő ereje teljes

⁴² Uo. 256. – Sándor Pál kellőképpen méltatja Bergson jelentőségét, még ha értelmezése több ponton, marxista szemléletből kifolyólag egyoldalú is. Mindenesetre érdeme az, hogy kiigazította Lukács György torzításait, aki *Az ész trónfosztásában* azt akarja bizonyítani, hogy Bergson irracionizmusa – legalábbis közvetve – a fasizmus ideológiáját készítette elő. Sándor Pál kijelenti: „A kapitalizmus és a szocializmus tagadása így elméleti síkon, a megismerés forrását illetőleg, mind az empirizmus, mind a racionalizmus elutasításában nyilvánul meg. Ám ha egyet is lehet érteni Lukács Györggyel, aki szerint az irracionizmus »a polgári filozófia uralkodó irányává szélesedett«, odáig már aligha követhetjük gondolatmenetét, hogy ez az irány Schellingtől egyenesen Hitlerig és Rosenberggig vezet, és ezen az úton menetelnek a francia irracionalisták, köztük Bergson is” (I. m. 26).

szabadsággal kifejthetné potenciáját, hatóképességét, és így a teremtő erő azonos lenne a világegyetemet mozgató (isteni) szeretetenergiával. Így az embereknek a nagyobb öntudat és szabadság birtokában meglenne a lehetőségük az állandó nevelésre, a művészi és költői alkotás, a tudományos kutatás örömeire. Az egész emberiség visszamerülhetne az élő tartam forrásaiba.

Prófétai látomás? Utópia? Lehet. De mindenképpen humanista szemlélet, pozitív (nem veszedelmes!) világnézet! De hogyan jut el Bergson erre a végkövetkeztetésre? Milyen módszert követ? Módszere vázolója után jobban látjuk sajátos teodiceáját is, és választ adhatunk erre a kérdésre: ki is igazában Bergson Istene?

2. Bergson istentana és hite

William James tanulmányai a vallási tapasztalatról, Henri Delacroix kutatásai a miszticizmus története és pszichológiája területéről Bergsont a keresztény misztika felé irányították. Az újplatonikusok, a buddhista bölcsek, a zsidó próféták vallási tapasztalatait összevetette a „nagy misztikusokéval”, a keresztény misztika legkiemelkedőbb személyiségeinek tapasztalatával: Isten kiváltságos tanúinak filozófiai megközelítésével – az intuíció kiszélesítésével – lendült az Abszolútumig; az életlendület forrását kereste.

A metafizika: teljes tapasztalat

P. Tonquédecnek írt 1912. febr. 20-i levelében azokról a kutatásokról szólva, amelyek később a *Két Forráshoz* vezettek, Bergson megjegyzi: „nem vagyok biztos abban, hogy soha semmit sem közlök a témáról; de ezt csak akkor teszem, ha olyan eredményekhez jutok, amelyek éppannyira kimutathatónak vagy éppannyira *megmutathatóknak* tűnnek, mint más munkáim eredményei.” Bergson hangsúlyozza, hogy ha valaminek vagy valakinek a létéről van szó, inkább megmutatásról, semmint kimutatásról kell beszélnünk. Nem mutatjuk ki (*more mathematico*) Isten létét, vagyis nem valami elvont okoskodás végkövetkeztetéseként állítjuk Istent, hanem megmutatjuk jelenlétét. „Az igazság az, hogy a létezés csak a tapasztalatban lehet adva.”

Bergson realista: a teljes tapasztalatot – a vallásit is – ki akarja kutatni; „a metafizika a teljes tapasztalat” – hangoztatja. Szerinte magát a Létet kell megismernünk közvetlenül. A „tisza ész” nem csupán a „gyakorlati ész”, a cselekvést szolgálja; igyekezzünk látni, hogy jobban lássunk, nem pusztán azért, hogy cselekedjünk. Így az Abszolútum felfedi magát, egészen közel hozzánk, sőt bizonyos mértékig bennünk. Az Abszolútum az a Lény, amely „tart” öntudatomban és öntudatomon kívül, a *Tudat közvetlen adottságai* énjében és a *Teremtő fejlődés* világegyetemében. Bergson nagybetűvel írja a Lényt és az Abszolútumot; ez is jelzi, hogy a teremtő energia forrásának, Istennek tekinti; Szent Pál szavait módosítva ezt mondja: „Az Abszolútumban vagyunk, mozgunk és élünk”.

Ha a filozófus nem áll meg a „tisza ész” (okoskodó értelem) korlátainál, hanem a teljes tapasztalatot – a vallásit is – „látni” akarja sajátos intuíciójával, nem zárhatja ki a misztikusok tapasztalatát sem. Az élet tudománya igazában csak úgy beszél az életről, hogy intuíciója túllendül az okoskodás által kijelölt zónákon. A természetfilozófia szintjén a tartam intuíciója felfedezi az Abszolútumot létemben és létemet az Abszolútumban. Nem mond ellene tehát a tudománynak és nem hagyja el a filozófiát az, aki felveti a kérdést: milyen határai vannak az intuíciónak, sőt egyáltalán vannak-e.

Henri Bergson nem misztikus, de a nagy misztikusok tapasztalatát – kellő rostálás „tisztogatás”, verifikáció után – az istentapasztalat forrásának veszi. Metafizikáját (teodiceáját) e nagy tanúk beszámolóira alapozza. De ugyanakkor módszert is változtatott: a bergsoni intuíció nem merül ki Henri Bergson intuíciójában. A metafizikus Isten tanúit

faggatja: ez már új típusú metafizikát jelent. A nyitott erkölcs és a dinamikus vallás egyetlen utat alkot, a teremtő misztikusokhoz vezet, akik Isten, a Szeretet tanúi, az életlendület és a szeretetenergia egyedülálló formáját testesítik meg.

Isten szeretet

Bergson a *Két Forrásban* a „teremtő fejlődés” második részét írja meg. Most már az emberek történetéről van szó. Akár igaza van, akár nincs, megállapítja: Izrael prófétái még nem „nagy misztikusok”, hanem nagy cselekvők; egy nemzeti Isten szócsövei és az igazságosságot hirdetik, nem pedig az egyetemes vallást inspiráló szeretetet. Plótinosz vagy a keleti misztikusok elmenekülnek a világból. A nagy keresztény misztikusok a szemlélődéssel és cselekvéssel a teremtő Szeretemben részesednek.

Először megállapította, hogy a misztikusok tapasztalataik leírásában nem álmodozást vagy beteges képzelgéseket fejeztek ki, azután vizsgálta meg, hogy mennyiben eredeti a tapasztalatuk. Arra a meggyőződésre jutott, hogy élményük lényegében eredeti: az életlendület kvintesszenciája, a szeretetlendület kifejezése.

A misztikus tehát a szeretetben látja Isten lényegét: a filozófus ezt a Szeretetet teremtő energiának fogja fel. Reflexióit a misztika jelzéseit követve folytatja. „Az életlendület, amely áthatja az anyagot, és amely kétségkívül annak létjogosultsága, egyszerűen adottságnak vettük. Az emberiséggel kapcsolatban, amely a főirány csúcsán helyezkedik el, nem is tettük fel a kérdést, hogy vajon önmagán kívül van-e létjogosultsága. Ezt a kettős kérdést a misztikus intuíció úgy veti fel, hogy egyben választ is ad rá. Egyes lények azért hívtak létre, hogy szeressenek és szeressék őket, minthogy a teremtő energiát a szeretettel kell meghatároznunk. E lények különböznek Istentől, aki maga a szeretetenergia; ezért csak a világegyetemben jöhettek létre, és a világegyetem értük, miattuk lett”.⁴³

Az ember nem vész el a mérhetetlen mindenségben, ahogy Pascal gondolta, amikor a „gondolkodó nádszál” nagyságáról és nyomoráról eszmélődött. Testünk magában foglalja az egész fejlődést: mérhetlenné tágul az öntudattal és a világ megértésével – kiterjed egészen a csillagokig. Az egész világ fejlődését kell figyelembe vennünk, hogy Istent állítsuk és az emberiség egész szellemi történetét átfognunk, hogy Krisztusra rányissunk. A keresztény misztika az emberiség lelki fejlődésének csúcsát jelzi; de a kezdetnél ott van Krisztus. A *Két Forrásban* Bergson csak egyszer beszél Krisztusról. A sokat idézett szakasz így hangzik: „Miszticizmus és kereszténység tehát egymást vég nélkül feltételezi. Mégis kell lenni kezdetnek. A kereszténység kezdeténél ténylegesen ott van Krisztus. A mi jelenlegi szempontunkból – ahonnan megjelenik minden ember isteni mivolta – nem fontos, hogy Krisztust embernek nevezik vagy sem. Még az sem fontos, hogy Krisztusnak nevezik. Azok, akik addig mentek, hogy tagadták Krisztus létét, nem akadályozhatják meg, hogy a Hegyi beszéd ott szerepeljen az Evangéliumban, más isteni szavakkal együtt. A szerzőnek tetszés szerinti nevet adhatnak, de azt nem tehetik, hogy tagadják a szerzőt. Nekünk tehát most nem kell felvetnünk ilyen problémákat. Egyszerűen csak ezt mondjuk: ha a nagy misztikusok olyanok, amilyeneknek leírtuk őket, eredeti, de nem teljes követői és folytatói annak, aki tökéletesen volt az evangéliumok Krisztusa.”⁴⁴

Bergson filozófiai módszeréből következik, hogy nem vitatja itt Krisztus, az Istenember természetét, megelégszik a Krisztus-tény állításával. Nem bocsátkozik teológiai elemzésekbe Krisztus isteni és emberi természetét illetően. De – ahogy H. Gouhier állítja – nem áruljuk el

⁴³ Bergson, *Oeuvres*, PUF, 1970, 1193–1194. – E tanulmányom írásakor még nem tudtam, hogy Dienes Valéria Bergson utolsó nagy művét is lefordította. Kéziratát 1998-ban találtam meg a Dienes Valéria-hagyatékban az Országos Széchényi Könyvtárban. A magyar kiadás előkészítése folyamatban van.

⁴⁴ Uo. 1178-79.

Bergson gondolatát, ha ezt mondjuk: Krisztus embersége annyira tökéletes, hogy ezentúl Istent kell írunk, és istensége annyira valóságos, hogy az Embert is nagy betűvel kell írunk. A teremtő fejlődés metafizikája eljut egy Ember-Istenhez, anélkül, hogy felvetné az Isten-Ember problémáját.⁴⁵ A filozófus tehát filozófiáján belül találkozik Krisztussal, miután összehasonlította a nem keresztény misztikusokat. Számára „az evangéliumok Krisztusa” filozófiailag a misztikus Abszolútum. Hogy ezt elismerje, nem szükséges a hitaktus; elég volt, hogy a végsőkig kövesse filozófiájának, a teljes tapasztalatot átölelő metafizikájának logikáját.



Bergson Istene

Kicsoda tehát Bergson Istene? Plótinosz Istenét (Abszolútumát) fogadja el, avagy Ábrahám, Izsák, Jákob és Jézus Istenét? A *Két Forrás* elemzése megmutatták, hogy az „emberfeletti ember”: az evangéliumok Krisztusa. Bergson nem magyarázta meg, hogy Krisztus miért a tökéletes misztikus. Bizonyára elégségesnek tartotta a Hegyi beszédre való utalást. Istenről ezeket írta – mintegy Szent János szavait ismételve –: „Isten szeretet, és szeretet tárgya. A misztika állandóan e kettős szeretetről beszél.” Isten szeretete – kettős értelemben (vagyis Isten emberek iránti szeretete és az emberek Isten iránti szeretete) – egészen más, mint valami végtelenre fokozott emberi szeretet.

Isten a szeretet. A szeretett tárgy sohasem oka szeretetének, mert szeretetének oka létében van, vagyis ez a léte: szeretet. Kiáradó, szabadon szökellő jóság, teremtő lendület. Olyan lényeket teremt, akik méltók arra, hogy szeresse őket. Istennek szüksége van ránk – állítja

⁴⁵ Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Párizs 1961, 164.

Bergson a misztikusok nyomán, nem törődve a teológusok aggályaival –, de azért, hogy szerethessen bennünket. A filozófus szerint a teremtésben Isten arra vállalkozik, hogy teremtőket teremtsen, és hogy szeretetére méltó lényeket hozzon létre a maga számára. Bergson Szent Pál szavait alkalmazza, amikor „adjutores Dei”-t, Isten segítőtársait mond.

Bergson Isten-képe csak filozófiai-lelki fejlődése utolsó szakaszában öltött határozott vonásokat. Hogy Bergson *hitét* világosabban lássuk, filozófiáján kívül figyelembe kell vennünk *személyes vallomásait és végrendeletét is*. Egyszer így nyilatkozott magáról: „Mindig csak visszatérek az Evangéliumhoz: ez az én igazi szellemi hazám; és semmi sem lep meg, semmi sem ábrándít ki abból, amit Krisztus mondott.” Szellemi végrendelete pedig, amelyet négy évvel halála előtt írt meg, így hangzik: „Elmélkedéseim egyre inkább a katolicizmus közelébe vezettek, amelyben a judaizmus beteljesedését látom. Megkeresztelkednék, ha nem látnám évek óta az antiszemitizmus rettentő hullámát [...], amely előnteni készül az egész világot. (Eddig Sándor Pál is idézi a végrendeletet; de folytassuk!) De remélem, hogy – ha ezt Párizs bíboros érseke engedélyezi – egy katolikus pap mond imát temetésemkor. Ha ezt az engedélyt nem adnák meg, egy rabbit kellene hívni, de előtte sem, senki előtt nem kell eltitkolni, hogy én erkölcsileg a katolicizmushoz tartozom, és hogy elsődleges kívánságom az, hogy katolikus pap mondjon imát temetésemkor.” – Bergson kívánsága teljesült. P. Sertillanges domonkos, aki – számtalan más gondolkodóval – annyit kapott Bergsontól, a filozófus halálára emlékezve kijelenti: „Semmi kétségem nincs afelől, hogy Istennél van ez a lélek.”

Anélkül, hogy Isten és Bergson titkát tiszteletlenül fessegetnénk, még néhány megjegyzést szeretnénk tenni arra vonatkozólag, miért is maradt Bergson az egyház küszöbén. Ő maga jelezte a zsidóüldözést: sorsközösséget akart vállalni az üldözöttekkel. De lehet még egy másik ok is, amely Bergson alkatával és módszerével függ össze. Jól rávilágít erre Jean Guitton katolikus gondolkodó. Valláskritikai művei⁴⁶ előszavában ír arról, miért nem érthetők vagy hatékonyak mindenki számára a hitre indító érvek: közrejátszik a nem hívő őszinteségre törekvése. Korunk embere ezt fokozottabban megéli. Guitton szerint Bergson a reflexió aggályos precizitásával közeledett a hitbizonyossághoz. „E lelkeknél a reflexió aggályossága olyan eleven, hogy elveszi bizonyosságukat, és a hit aktusa azért válik nehezzé számukra, mivel a bizonytalanság miatt nem tűnik nekik lojálisnak. De nem kell azt gondolnunk, hogy ez lelkiállapot a gyenge és állhatatlan szellemek jellemzője. [...] Nem hiányzott ez Bergson utolsó reflexióból sem. Tanúja voltam ennek a nemes szellemnél, aki annyira a szigorú és tökéletes gondolkodás szerelmese volt. Szívesen csatlakozott volna a katolikus kereszténységhez, ha nem tartotta volna vissza a küszöbön az őszinteségnek ez a nehézsége. Saját bevallása szerint módszere lényegében a következő volt: az állítást az általa tanulmányozott valóság lehető legszűkebb zónájára korlátozni. Csak arra tudott igent mondani, aminek igazáról hosszú tanulmány után meggyőződött. Egyebekről úgy beszélt, mint mindenki más: valószínűségek szerint és hozzáértés nélkül. Márpedig a katolikusok krédójában számos kijelentés súlyos nehézségektől terhesnek tűnt neki; bizonyos igazságok kétesek voltak a szemében. Nagyon idős volt, és nem volt ideje ahhoz, hogy a dogmákat (hitigazságokat) az általa elengedhetetlennek tartott vizsgálatnak alávesse. Úgy érezte, nincs joga ahhoz, hogy kijelentse: valamennyit egyformán vallja. Szívesen halt volna meg a küszöb vagy a katekumenátus egyházában, amely nem kötelezte volna olyan hittételek elfogadására, amelyek még nem értek meg lelkében arra, hogy teljesen csatlakozzék hozzájuk.”⁴⁷

Bergson műveit az egyház 1914-ben indexre tette. Ez a korszellemről és a szellemi légkörből érthető. A modernizmus korában egyesek még a katolikus Blondelt is

⁴⁶ Jean Guitton, *Oeuvres complètes, Critique religieuse*, Desclée, Párizs, 1967, 7–41.

⁴⁷ I. m. 22–23.

„modernistának” tartották; a több meglátásban Bergson követő Prohászka 1911-ben szintén indexre tetették.⁴⁸ A század elején és később is sokan hivatkoznak Bergsonra, olyan katolikusok is, mint pl. Edouard Le Roy, aki belekeveredett a modernista vitákba, és elfogadhatatlan nézeteket vallott a dogmafejlődésről. Ezenkívül abban a korban Bergson fejlődéselmélete is összeegyeztethetetlennek látszott a katolikus tannal (mint később Teilhard de Chardiné is). A szcientizmus különben is vallásellenes ideológiát kovácsolt a fejlődéstanból – függetlenül attól, hogy az evolúció milyen tudományos problémákat vetett fel.

De éppen a Bergson meglátásait követő katolikus gondolkodók érdemének tudható be, hogy a század elején megtört a szcientizmus és determinizmus világnézete, és új szellemi reneszánsz indult el a gondolkodásban. Elég, ha itt a tomizmust újraértelmező Rousselot (aki aztán Maréchal befolyásolta), Sertillanges vagy Gilson nevét említem. Nem feledve természetesen a paleontológus Teilhard de Chardint, aki a keresztény evolucionizmus úttörője lett. Ezek a katolikus szakemberek újragondolták a teremtés eszméjét, továbbá a megismerés intuitív szempontjait is kidomborították, túlhaladva egy bizonyos tomista racionalizmuson.

Jól látta Henri Bergson szerepét már 1914-ben Prohászka Ottokár (aki, mint Babits is, részben Dienes Valéria közvetítésével, részben saját tanulmányai alapján fedezte fel a francia filozófus termékeny intuícióit): „Az idealista reneszánszban a legjellemzőbb mégis csak az, hogy az Új-Franciaország e szellemi irányát hatalommá nem a keresztény filozófok emelték – kiknek kiválóságát s érdemeit ezzel cseppet sem vonom kétségbe –, hanem azok a matematikusok, természettudósok s nemkeresztény filozófok, kik a mechanikus világnézet szikláit szétrobbantva megint teret nyitottak a hitnek, az eszmények tiszteletének s a transzcendentális erkölcsnek. [...] Ezt a »laikus« munkát Boutroux, Poincaré, Bergson s társaik végezték. [...] A legközvetlenebb s legkihatóbb indítást az idealizmus felé mégis Bergson filozófiája adta. Bármilyen kifogásokat emeljünk is e filozófia ellen, hatása mégis nagyszerű volt...”⁴⁹

Prohászka „idealizmust” mond, de a kifejezést nem ismeretelméleti értelemben használja, hanem „spiritualista” irányt akar jelölni vele. Ez a teljes tapasztalatot, a misztikát is felölelő metafizika. Rousselot S.J., aki éppen Bergson hatására értelmezte újra Szent Tamás intellektualizmusát, kimutatta, hogy az „intellectus” Szent Tamásnál nem „ratio”, hanem közel áll a bergsoni intuícióhoz: *intellectus = intus legere*, vagyis a lét közvetlen megragadására képesít, míg a *ratio* diszkurzív értelem. A racionalizmus-ellenesség még nem irracionizmus, ahogy ezt Babits esetében is látjuk. És Bergson sem sorolhatjuk „az ész trónfosztói” közé, csak azért, mivel a megismerés intuitív útján akarta kikémleni a teljes tapasztalatot. Kant-ellenes kritikái világosan mutatják, hogy a német idealizmust elvetette –, realista volt a szó teljes értelmében, mert a teljes valóságot akarta megközelíteni: anyagot és szellemet, tudományt és misztikát, világot és Istent.

* * *

Bergson mindvégig hűséges maradt eredeti intuíciójához. A valóságos tartamban sodródó mindenséget figyelte. A *Teremtő fejlődésben* még azt mondta: „Úgy tűnik, mintha...” minden az embert, a fejlődés virágát bontakoztatná ki. A *Két Forrásban* már nem annyira a múltat vizsgálta, hanem a jövőt kémlelte – előre és felfele keresett valami Transzcendenst, amelyről – a misztikusok tapasztalata alapján – megállapította, hogy élő valóság, szabad teremtés,

⁴⁸ Lásd: „Prohászka és a modernizmus” c. tanulmányomat *A rejtett Isten útjain* kötetemben. Róma, 1980, 182–194.

⁴⁹ Prohászka Ottokár, Ö.M. 10, 140–141. és 145. oldal. Lásd még *Eszméletcsere* című tanulmányomat *a Prohászka ébresztése II.* (1998) kötetben.

kicsorduló élet, személyes Szeretet. Ez a Szeretet mozgatja a mindenség életlendületét, a „tartamban” sodródó „teremtő fejlődést”. Isten szeretetenergia és teremtés egyetlen mozdulattal. Erről tanúskodnak a nagy keresztény misztikusok, és egészen egyedülálló módon az evangéliumok Krisztusa. Hogy ezt filozófiailag kikémlelje, egyre inkább ki akarta szélesíteni a megértés kereteit, hogy végtelenre tágítsa az emberi gondolkodást. Szétfeszítette a zárt gondolatrendszereket, és – amint Péguy mondotta – megakadályozta az embert, hogy a gondolat lejtőin lefelé csússzon. A helyesen értett bergsoni eszmevilág számos meglátása ma már a keresztény gondolkodás maradandó öröksége.

(1985)

Dienes Valéria (1879–1978)

Mélységes fájdalommal tudatjuk, hogy dr. Dienes Valéria életének 100. évében, 1978. június 8-án, lelkében megbékélve örök nyugalomra tért. Utolsó útjára a Farkasréti temetőben, a Római Katolikus Anyaszentegyház szertartása szerint, 1978. június 27-én, kedden 11.30 órakor kísérik...

Így olvastam a gyászírt Vali néniről, akivel egy évvel korábban még elbeszélgettünk a Levendula utcában. 1965 óta ismertük egymást; egy párizsi találkozás óta kitüntetett barátságával. 1977-ben szó esett arról a nevezetes tévé-interjúról is, amely a mai nemzedék számára is egyszerre ismertté tette dr. Dienes Valériát, Babits gyerekkori játszótársát és jó barátját, Bergson tanítványát és legkiválóbb magyar fordítóját, Teilhard de Chardin fordítóját stb.

Vali néni mutogatta az összegyűjtött újságkivágásokat. A *Televízió* című lap 1975. március 1-i száma így kezdi a Vitányi Ivánnak adott interjúról szóló beszámolót: „Van, aki egy héttel ezelőtt dr. Dienes Valériának még a nevét is alig ismerte, most pedig a tévé képernyőjének jóvoltából lenyűgöző egyéniségének ellenállhatatlan büvkörébe került. Miközben a filmet néztük, a kilencvenhat éves polihistor életkorát és rendkívüli fizikai és szellemi kondícióját, csak az első pillanatokban hittük afféle ámulnivaló, különleges természeti csodának, aztán csakhamar úgy éreztük, ennek inkább az a vonzóereje, hogy magától értetődő jelenség.” Más apró cikkek élén ilyen címeket olvashattam: „Egy öregasszony arcképe”; „Eötvös Loránd tanítványa volt”; „Egy lány a Halálfiából”; „Matematika és esztétika”; „Jászi Oszkár köre”; „Dr. Dienes, az isten...”

A kérdéses interjú azonban csak Dienesné, Geiger Valéria gazdag egyéniségének egyik dimenzióját mutatta be, mondjuk így: a horizontálist. Belőle csak alig sejthették a nézők, hallgatók, hogy milyen belső kalandon ment át korunk e nagy istenkeresője.⁵⁰

Persze Dienes Valéria „elfelejtése” nem is teljesen érthetetlen, ha meggondoljuk, hogy a „veszélyes filozófiát” képviselte, azt az „irracionalizmust”, amelyért Lukács György *Az ész trónfosztása* előszavában (Bp. 1954, 3–26. old.), részben Bergson tette felelőssé, még ha – szerinte – a „biológiai mítoszt” teremtő Bergson hatása nem is volt olyan „romboló”, mint pl. Nietzscheé. Anélkül, hogy itt vitába szállnánk Lukács György torzító értelmezésével, szóljunk pár szót Henri Bergson (1859–1941) szellemi örökségéről, illetve hatásáról. Bergson mindenekelőtt a múlt századi materializmust és pozitívizmust kérdőjelezte meg mélyreható elemzéseivel, ismeretelméleti alapvetésével (intuíció) és „időreformjával”. A századfordulótól új spiritualitás elindítója lett, amely előkészítette a katolikus gondolkodás megújulását is. Bergson mesterei Léon Ollé-Laprune és Émile Boutroux voltak, miként Blondel is. Fentebb láttuk Maurice Blondel sajátos módszerét. Bergson hatása érezhető a tomizmust megújító katolikus gondolkodóknál, Rousselot (és követője, Maréchal), Gilson, Maritain indulásánál. Ed. Le Roy és barátja, Teilhard de Chardin nem titkolták, mit köszönhetnek Bergsonnak. A keresztény „egzisztenciális” és perszonalista filozófia gyökereinél is részben Bergsonnal találjuk (Marcel, Mounier). Közismert a költő Péguy és a regényíró Proust bergsoni ihletettsége. Magyarországon közvetlenül Dienes Valéria, Babits Mihály és Prohászka képviselik a bergsonizmust.

Ha az 50-es években Magyarországon szinte egyedülállóan normatív gondolkodó, Lukács György Bergsonnal kapcsolatos véleményét figyelembe vesszük, érthetőnek tűnik, hogy Sándor Pál *Henri Bergson filozófiája* (Gondolat, 1967) című művében ironikusan

⁵⁰ „Ami egy interjúból kimaradt” című rádiós hozzászólásomat (1975. okt. 25.) leközlölte a *Vigilia*, 1976. márciusi száma. Lásd még: Hegyi Béla beszélgetése Dienes Valériával *Vigilia*, 1977. május.

„divatfilozófusnak” minősíti Bergson, és magyarországi hatásáról szólva (könyve végén) „felületesnek” véli, tekintve a „szegényes” Bergson-irodalmat.

E hatás „bonyolult problémáját” érintve ezeket írja: „Az a körülmény, hogy Bergson fontosabb művei (*Idő és szabadság*, *Teremtő fejlődés*, *Tartam és egyvidejűség*, *A nevetés*, *Bevezetés a metafizikába*, *Metafizikai értekezések*) magyarul megjelenhettek, nemcsak annak a társadalmi, objektív érdeklődésnek tulajdonítható, amely a bergsoni filozófia – nagyrészt mint nyugati divatos eszmei áramlat – iránt megnyilvánult, hanem annak a szubjektív előfeltételének is, hogy e művek fordítója és propagátora, Dienes Valéria, Bergson személyes tanítványa volt. És ahhoz képest, hogy Bergson művei mennyire elterjedtek nálunk, szinte szegényes az az irodalom, amely filozófiájával foglalkozik, jelölül annak, hogy nemcsak általában a filozófiával tudományosan foglalkozók köre mily szűk, hanem annak is, hogy maga a hatás is eléggé felületes volt.”

Sándor szerint Bergsonhoz méltónak úgyszólván csak a fordító, *Dienes Valéria* Bergson lélektana című (az *Idő és Szabadság* kötete bevezetésekként írt) tanulmányát tekinthetjük, valamint *Babits Mihálynak* Bergson filozófiája című kisebb értekezését (Nyugat, 1910, II. 945–961. old.), és *Szemere Samu* Bergson 75. születésnapjára írt megemlékezését (Filozófiatanulmányok, Bp, 1941, 365–373. old.) „Sándor Pál a magyar tanulmányok között említi *Rezek S. Román: Prohászka Ottokár és Bergson* (Különlenyomat az Athenaeum 1943. I. számából) című munkáját és még három szerző (*Kiss Árpád*, *Fischl Klára* és *Vértesi Frigyes*) disszertációját. „Egyetlen terjedelmesebb Bergson monográfia csupán a francia *René Gillouin: Henri Bergson filozófiája* című művének magyar fordítása (Bp. 1920).” (Sándor P., *Henri Bergson filozófiája*, 1967, 318. old.)

Ebből is látható, milyen kiemelkedő helyet foglal el Dienes Valéria Bergson magyar értelmezői, illetve fordítói között. Közben 1968-ban megjelent a Gondolat kiadó „Gondolkodók” sorozatában H. Bergson *A nevetés* című műve Szávai Nándor új fordításában (egy kb. 30 oldalas bevezetővel).

Sándor Pál fentebbi magyarázata, ha nem is hamis, mindenesetre hiányos. Ha megfigyeljük, hogy Bergson magyar bibliográfiája mind 1945 előtti (kivéve természetesen Sándor Pált és Szávai Nándort), akkor felmerül a kérdés: vajon az 1945 utáni magyar kultúrpolitikának nem kell-e abban szerepet tulajdonítanunk, hogy Bergson az „elhallgatás” csendje vette körül a 60-as évek derekáig? A zsidó származású Bergson a 40-es évekre már eljutott a katolicizmus küszöbéig; csak a náci-üldözés miatt nem keresztelkedett meg (szolidaritást akart vállalni zsidó testvéreivel).⁵¹ A negyvenes években – e ténynél fogva is – csak nőtt a népszerűsége. Ha már az *Anyag és emlékezet* (1897) és a *Teremtő fejlődés* (1906) szerzőjét is „reakciónak” kellett minősíteni a „személyi kultusz” kultúrpolitikája idején (Lukács György ebben meghatározó szerepe játszott), mennyivel inkább *Az erkölcs és a vallás két forrása* (1932) filozófusát, aki a keresztény misztika hagyományában fedezte fel a felsőbbrendű morált: a „szeretet hősei”, akik a misztikus intuícióban megélik, hogy az életlendület végső forrása Isten, annak a *nyitott* erkölcsnek a képviselői, amelynek mozgatója a Szeretet hívása.

Egyébként 1950-től a hatvanas évek derekáig más, Bergsonhoz hasonló világhírű filozófusoknak sem volt polgárjoguk a magyar szellemi életben. A Gondolat kiadó csak egy jó másfél évtized óta jelenteti meg (legtöbbször „válogatásban”) olyan filozófusok írásait, mint: Husserl, Heidegger, Kierkegaard, Pascal, Nietzsche, Kant, stb. (Remélhetőleg a jövőben Bergson *A nevetés* című munkáján kívül más műveinek kiadását is programra tűzik.)

⁵¹ Lásd erről fentebbi Berson-tanulmányomat.

Mindezzel csak illusztrálni akartuk azt, hogy Dienes Valéria, akinek filozófiai működése elválaszthatatlanul összekapcsolódott Bergsonéval (bár régebben fordított Hume, Locke, Descartes és később Teilhard műveiből is), a mester sorsára jutott.

* * *

Dienes (Geiger) Valériát joggal sorolhatjuk a XX. század nagy konvertitái közé. Gyermekkorában vallásos volt, a kamaszlánynak már nem jelentett különösebb élményt a hit; végül az egyetemista – jórészt későbbi férje, Dienes Pál hatására – hosszú időre „megszabadult” Istentől. Eötvös Loránd tanítványa volt; Jászi Oszkár és Szabó Ervin köréhez tartozott. A Galilei-kör keretében materialista előadásokat tartott. Mindezekről beszámolt az interjúban. 1908-ban kikerült Párizsba. A Collège de France-ban Bergson előadásait kezdte hallgatni, és itt kapta az első döntő benyomásokat. Amikor Párizsból hazatért, régi barátaival közölte, hogy már nem volt materialista. A következő években személyesen is megismerkedett Bergsonnal. De a tulajdonképpeni megtérés előtt még kalandos évek következnek: 1919-ben külföldre szökteti férjét, majd két gyermekével maga is külföldre megy. Férje elhagyja. Nizzában és Párizsban él a R. Duncan-kolóniában, majd 1923-ban visszatér fiaival Magyarországra. Egy évig édesanyjánál él Pápán. De itt adjuk át a szót Vali néninek.

„Ezalatt az egy év alatt még nem voltam katolikus. Úgyhogy emlékszem, a bencések még nézték a két kisgyermeket, és mesélték egymásnak: »Nézd, ez a két kisfiú, akiket világi morál szerint nevelnek...« Ennek a tanévnek úgy a vége felé ... valamiért el kellett mennem Budapestre... És egy szép napon, amikor ki volt téve az Oltáriszentség a Ferenciek templomában, akkor én nagyon fáradt voltam és bementem abba a templomba... Ott leültem, aztán úgy gondolkodtam. És azt gondoltam – de teljesen ilyen szikáran és sivárul – milyen volna, ha én meggyógnék?

Aztán kimentem, és próbáltam megint tovább járni az én utaimat. És másodszor is arra az időre kerültem, és másodszor is oda bementem. Ugyanaz nap, ugyanegy napon. És akkor: Hát milyen volna? Hát akkor megtudod, ha megpróbálsz! – körülbelül ez volt az egyszerű fogantatja annak. Akkor elővettem egy papirost, és elkezdtem összeírni az egész addigi életemet... És ... megfordultam, bementem abba a külön gyóntatóhelyiségbe, és beléptem a legelső gyóntatószékbe, ami szabad volt, és azt mondtam, hogy most egy életgyónást akarok végezni. És akkor elkezdtem mondani ... Kb. 3/4 óráig tarthatott ... És amikor mindent elmondtam, akkor a pap feloldozott és azt mondta, hogy másnap menjek áldozni. Mondtam neki azonban: »De nézze, én nem egészen hiszem azt, hogy ott van a Krisztus! Odaállíthatok én ezzel a lélekkel?« Azt felelte nekem: »Oda! Csak amikor már megy, akkor csak annyit gondoljon, hogy én szeretném elhinni, ha tudnám. Csak szeretném elhinni. S aztán menjen oda és áldozzon.«

Hát én másnap reggel mentem. És odamentem evvel a gondolattal. Csak arra emlékszem, hogy amikor vettem a Krisztust, akkor visszamentem a helyemre és ottan olyan zokogás fogott el, hogy alig tudtam magamhoz térni belőle. És akkor is még utána egész nap – még rengeteg dolgom volt, s azt mind végigcsináltam –, és akkor este, amikor hazamentem, a Domokosnéval abba a szobába, amiben egyedül alhattam és eloltottam sötétre a lámpát, akkor egyszerre valami érzés alakult bennem, hogy ez a szoba *tele van*, és hogy az *Valaki*, akivel tele van, és hogy az *itt van...* Az biztos, hogy az egy olyan erős jelenlét, mint ... csak úgy zengett bennem: *Isten, Isten...* Tehát itt van! Nekem tehát – nagyon érdekes volt ez a gondolat! – most már beszélhetnek akármit, hogy van vagy nincs, mert én már most tapasztalom Őt. És akkor soká, soká, leírhatatlan szépségű és mélységű olyan átadottságban éltem, hogy nem is tudom, hogy ez meddig tartott, csak belement az éjszakába...”

Claudel vagy Frossard megtérésére emlékeztetnek ezek a szavak. „Íme, egyszerre Valaki lettél” – vallotta Claudel megtérése után. Frossard pedig megtérése történetének ezt a címet adta: „Isten létezik, találkoztam Vele.” A Jelenlét megtapasztalása, a megtalált Isten hitének bizonyossága. Isten, a kegyelem ragadta meg Dienes Valériát is, mint annyi modern konvertitát; mint Charles de Foucauld-t, aki szintén kételkedve térdelt le gyóntatója lábához ... Ott Huvelin abbé, itt a ferences P. Arkangyal volt a kegyelem eszköze.

Nemsokára (1924. máj. 10.) megismerkedik Prohászka Ottokárral, a fehérvári püspökkel, aki Bergson után a legmélyebb befolyást gyakorolja világnézeti-lelki fejlődésére.⁵² Prohászkaival egyébként Fehérvárott vagy Pesten (a Horánszky utcában) sokat beszélnek Bergsonról is, miután Valéria elvégzi gyónását. Az első fehérvári találkozást így mondja el:

„A legelső, amit kérdezett tőlem az volt, hogy mondjam meg, hogy ugyanaz a Dienes Valéria vagyok-e, aki az *Athenaeum* folyóiratban az indukció problémájáról ír. Mert ő azt olvasta. Akkor mondtam, hogy igen, én ugyanaz vagyok. Akkor azt felelte, hogy: »Jól van, már tudom, kivel van dolgom« (erre a szóra úgy emlékszem!), és hozzáteszem még azt, hogy »számomra igen nagy kegyelem, hogy maga most itt van!« Ezt mondta. És vittem magammal egy olyan rövid életrajz-vázlatot, és azt mondtam, hogy tessék, ezt elhoztam. Akkor ő kiment a dolgozószobájába és engem ott hagyott, és addig senki se jöhetett más be, és ő ezt elolvasta. Amikor elolvasta, bejött, jött két kézzel nyújtva felém, és csak ennyit mondott: »Kedves leányom!« S ez meg volt pecsételve. Akkor én kezet csókoltam neki, és akkor volt egy beszélgetés, amiről most már nem tudnék semmit mondani, de attól kezdve őhöz tartoztam...”

Egyik székesfehérvári látogatása alkalmával életgyónást is végzett Prohászkaánál. Kiváló lelki vezetőre és szellemi partnerre talált Ottokár püspökben. Kezdeti istenélménye elmélyült. „Mindig éreztem, hogy az, az Valaki, aki velem van, hogy minden, amit csak átélek, az Tőle származik... Abban a sötét szobában megéreztem, hogy a sötétség tele van Vele, és hogy az a Valaki egészen hatalmas, és hogy mindent megtehet velem, nyugodtan rábízhatom magamat, és nincsen szebb és nincsen jobb, és nincsen – valahogy – az ember minden idejére és erejére méltóbb Valaki ... Nálánál! Annál, aki most akkor az enyém lett, és napról napra az enyém, és akkor én is az övé vagyok. Ezek olyan ragyogó dolgok voltak, amelyek mindig újra kifényltek akkor, amikor egyszer megint beszélhettem Ottokár atyával. Mert belőle sugárzott valami! Sokszor szó nélkül, beszéd nélkül...”

1927. április 2-án halt meg Prohászka. Dienes Valéria egy baráti körrel elkezdte a lelki órákat. Hosszú évekig minden hónap 21-én összejöttek elmélkedésre egy kis templomba, az ostrom alatt a bunkerbe... Amikor Angliában volt, levelekben adta át az ottokári „lángot”. 1957 óta elkezdett naplót írni; valami belső kényszer vitte erre. Ezek az éjszakai elmélkedések (a lelkiség, filozófia és misztika sajátos ötvözetei) Dienes Valéria belső kalandját tárják elénk. Ezekből a naplókából olvasott fel Párizsban, 1965-ben, amikor a Teilhard Alapítványtól visszatérve a hotelbe, személyesen megismerkedtünk. E naplójegyzetek kétségkívül a modern magyar vallási gondolkodás csúcsait jelzik. Könnyen felismertem ezekben az elmélkedésekben Bergson-Prohászka-Teilhard hármast egy hatását; ugyanakkor a misztikus Dienes Valéria egyéni hangját is.⁵³ Íme egy kis ízelítő ezekből az eszmélődésekből (az említett gondolkodókön kívül még felsejlik Ágoston és Pascal istenélménye is):

⁵² Lásd Dienes V.: „Ismeretelmélet és időreform Prohászka és Bergson gondolkodásában”, *Vigilia*, 1974 december.

⁵³ Erről bővebben *Prohászka ébresztése* II. kötetben (1998) írtam.

„– Szállj le önmagadba! Szállj le eszmélésed gondolati hordalékai, fogalmaid épületei alá, aztán emelkedj csodavárad fölé, szálldogálj vágyaid fényfelhőiben, próbáld átrepülni belső világod kontinenseit, és röpködve kémleld ki kisvilágod minden erőterét, – aztán tárd ki karjaidat, hunyd le a szemed, és találkozol vele, AKI teremtett téged. Felismered, hogy hasonlítasz hozzá, ha nem is érted. Felfedezted, hogy mindig ismerted, az első perc óta, a bölcsőben való első »körülnézésed« óta. Első kusza-világos ismeretlenségében, anyád csókjában, szerelmes vágyódásaidban, kereszthordozásaidban, ujjongásaidban. Hogy mindig vele voltál és maradsz; ismert, mielőtt megteremtett. Ő az, aki testet adott és majd félreteszi, mert övé a pillanat és az örökkévalóság, rád öleli az életet és a halált, kezében minden »Mielőtt« és minden »Miután«. Megérzed, hogy elgondolt, alkotott és üdvözít téged... mit mondjak még... önmagadban találsz Alkotódat.»



„*Dedans*” a címe ennek az eszmélődésnek, amelyből egy szakaszt idéztem. De a teremtés és a fejlődés, a „teremtő fejlődés” és az isteni Jelenlét, az idő és örökkévalóság filozófiai kérdései mellett találunk kifejezetten jézusi elmélkedéseket is; evangéliumi szövegek (pl. a Miatyánk) parafrázisai, Jézus szenvedése, keresztútja, Jézus jelenléte az Eukarisztiában, a Szentmise, Mária titkai, stb. Élete vége felé már inkább versekbe szedte az üdvösség titkait. Sőt meg is zenésítette, énekelte őket. Egyszer, amikor nála voltam a Levendula utcában, énekelt is belőlük. Azt mondta: a vers és a dallam egyszerre születik meg benne.

Tíz évvel ezelőtt Sándor Pál Bergson-könyvéről írt recenziómat olvasva többek között így eszmélődött (1968. ápr. 13-i levél):

„Felújultak bennem a Collège de France 8-as termében átélt előadások emlékei. Egyszer nemrég belerajzoltam az éjszakai írásaim közé azoknak a Bergson-óráknak szinte eszméletileg konkrétizált emlékeit, persze csak gondolatvonalakkal, belső képekkel s

elbámultam milyen élénk pszichológiai látvány lett belőle. Szinte leszedte magáról a leplet az eszmélet. Aztán minden újra elmerült. Most sok minden elmerül. Ma d. e. adorálni mentem s azt hittem, egy félóra leteltével kelek fel, és két óra hosszat térdeltem ott. Elbámultam megint. Olyan titkos az ember. És talán az öregedésnek vannak a legdöbbenetesebb titkai. Talán így érezheti magát a talajban felbomló mag, miközben épít. Sokáig itthagya az Isten. Hány eltávozottnak fiatal koráról már csak én tudok. Kérdezgetnek, kikérdezgetnek. Látta a Magvető Almanachjában Babitsról: »Ilyennek láttam?« És most egy Szabó Ervin emlékkönyvnek adtam az én Ervinről való emlék-emberem egynéhány vonását. És közben színről-színre írogatom hajnalonként önmagammat... Hiszen abból olvastam Magának! Akkor lett így egészen a barátom. És B[elon] Gellért sürgetésére írom a történelmet. (Vagy történeteimet?) És a Táncszövetség kérésére írom az »orkesztikám« történetét. És emberek futnak be hozzám: miért gondolják, hogy válaszolni tudok nekik? Közben pedig foly a halkulás, a csendesedés. Jönnek Sándor (Rezek) írásai, jót tesz ő velük nekem – Gondoljon rám a szentmiséiben. Boldogság nekem, hogy az oltáron megszólalt a Kánon. Ennek lélektanáról könyvet lehetne írni. Egy templomi elmélkedéssorozat végén két szín alatt vette Krisztust az egész templom. Mindenki egy csepp »különvált« vér, tehát fájdalomvér. Megtelt a templom annak lelki párázatával. Beborított mindenkit. Jézus így akarta adni.”

Aztán Vali néni így fejezi be 1968 nagyszombatján írt levelét: „Most elfogy a papír, elfogy a perc, és délután eggyel többször feltámad a Krisztus. Látja milyen »másfelé« járok ma! Onnan beszélek...”

Elnézést kell kérnem, hogy ezt a személyes levelet idéztem. De ebben benne van az egész Vali néni. Valóban már „máshonnan”, szinte az örökkévalóságból szemlélte életét, emlékeit, a múltat és a jelent. Vagy inkább az örök Jelenlét jelenében szimultán élt mindent. Úgy, ahogyan a „Dedans” című eszmélődésében is tette. – Egyik utolsó levelén csak ez áll dátumként: 1977. A kissé kusza írás így kezdődik: „Drága Feri, oly régen nem írtam és most sem tudom a dátumot, mert olyan időtlenül lakom ezt a szobát, mely az enyém...” – Még korábban 74 őszén elküldte „Jön az Isten” című dalszerzeményének kottáját, Xavéri Szt. Ferenc imájának kottájával együtt (az utóbbi Bangha fordítása); mindkettőt Bárdos Lajos dolgozta fel orgonára. Levelében ezt írta: „Ezzel a dallammal (Xavéri imája) nagyon magasrendű, kvartettbe kerültem s nekem különösen kedves, azért teszem ezt is a „Jön az Isten” mellé. Mert Isten jön! ... Gondolom ez a „Szeretettel” szorososan összefügg azzal a „Jövetellel”. Sok mindent nem mondtam el, talán egy év múlva elmondom. Megvárjam? Itt? Lényegében mindegy: hol? Térben nem fontos ez, csak az *Időben*. Ami mindig a legjobbkor jön.”

Jön az Isten

Jön az Isten, útja titkos út.
Végtelenből végtelenbe fut.
Minden percet öröklétbe állít.
Oda hallja emberek imáit.

Jön az Isten, Három és az Egy,
Nem találod, honnan merre megy,
Sose láttad, mégis lelked mása,
Megígérte, benned lesz lakása.

Jön az Isten érthetetlenül:
messze jár és benned elmerül.

Átutazza véled ezt az éltet,
méretlenben fürösztí a léted.

Jön az Isten, majd ha rád talál
hús kezével a kemény halál,
átemelnek óvatosan, szépen:
eggyel több lesz kiírva az Égen.

Jön az Isten, Három és az Egy,
megpillantod, honnan merre megy.
Hazamentél, nem hiányzik semmi:
elindultál mindörökre lenni...

(1978)

Teilhard de Chardin (1881–1955)

Az ember helye a Mindenségben? Ezt keresi Pascal és Teilhard egyaránt. Mindkettő tudós és hívő keresztény. Mindkettőt a honnan és a hová kérdése nyugtalanítja: örök emberi kérdések. A halhatatlanság és Isten léte, ez Pascal apológiájának központi problémája. Teilhard-nál hasonlóképpen a „kiút” és az örök élet kérdése körül forog minden. A teljes megoldást mindketten „Jézus titká”-ban találják meg. „Pari” vagy „option”, személyes döntés eredménye az az elkötelezettség, amely végső soron Jézus kegyelmének a műve. De a *hitre* bizonyos „érvek” invitálnak. Ezeket az „érveket” próbálja megfogalmazni *hitvédelmi célzattal* Pascal is és Teilhard is. Számos párhuzamot és ellentétet mutat a két Auvergne-i gondolkodó életműve. Itt csupán egy különbséget emelünk ki, amelyet Teilhard maga hangsúlyoz gyakran, Pascal nevét emlegetve. Pascal még nem ismerte a fejlődést. Az evolúció felfedezésével a mindenség új dimenziót kapott: ma már tudjuk, hogy minden az időben sodródik. A világegyetem *genesis*, olyan fejlődés, amelynek során folytonosan új születik.

Az ember ennek a fejlődésnek a „nyílvevője”: minden feléje mutat, ő képviseli azt a „harmadik végtelent”, – a „végtelen összetettséget” –, amelyet csak megsejtett, csak burkoltan állított Pascal. A XVII. századi gondolkodó szorongását részben az okozta, hogy szemében a világegyetem (az új felfedezések következtében) mérhetetlenné tágult és az ember paránnyá zsugorodott a végtelen csillagterek ölén. A „végtelen kicsiny” (mikrokozmosz) és a „végtelen nagy” (makrokozmosz) között kereste azt a biztos pontot, azt a szilárd alapot, amelyhez hozzákapcsolhatja ezt a „közbeeső lényt”, az embert. S Pascal a gondolatban, a gondolkodó-képességben jelölte meg nagyságunkat. A világegyetem összetörheti a „gondolkodó nádszálat”, de az ember így is fölötte áll a mindenségnek, mert öntudatra ébredt. Teilhard is ezt a gondolatot viszi tovább, amikor kijelöli az ember helyét a mindenségben. Az evolúció újkori felfedezése segíti arra a meglátásra, hogy az ember is egy „végtelent” képvisel; nem térbeli végtelent, hanem a végtelen összetettséget. Mert a világfolyamat fokozódó bonyolódás, amelynek során – a centro-komplexitás mértéke szerint – egyre nagyobb szellemiség jelenik meg. S ez a folyamat az emberi agyban és a gondolkodásban éri el csúcspontját. Az egész *Emberi Jelenség* nem más, mint ennek a vízióknak a kibontása. Teilhard „fenomenológiája”, amelyet ő néha „fizikának” (vagy hiperfizikának) nevez, nagyszabású kísérlet arra, hogy így megjelölje az ember helyét a fejlődő világegyetemben.

Két szintet különböztethetünk meg Teilhard szellemi genesisében: az első, a mélyen fekvő, belső élmény, amelyet fiatalkori esszéiben fejez ki, és amelynek csúcspontja a *Benne élünk*. A másik „fenomenológiája”, amely a jelenségekből próbálja kiolvasni – főleg a paleontológia és az élővilág fejlődése adják a kiindulópontot reflexióihoz – és mások számára is igazolni az emberi létezés értelmét. Ennek a második szintnek, amely főleg Teilhard életének második szakaszát jellemzi, legteljesebb kifejezése *Az Emberi Jelenség*.

Mindkét szintnek vagy mozzanatnak középpontjában a *személy* vagy a személyesedés problémája áll. A szorongás feloldódik, amikor a világegyetemben az ember felismeri a személyes Szeretet művét. Az „egyetemes borzalom”, „egyetemes mosollyá” változik, amikor megérti – a hit fényében –, hogy Valaki szereti őt (önmagáért) és hogy minden érte van: minden adottság körülötte és benne a személyes Szeretet adománya. Tehát nem valami személytelen Istenségről van szó! Ha a fiatal Teilhard érezte is a panteizmus kísértését, ez inkább a misztikus élménye volt: „A világ tele van Istennel”, szerette ismételni Folignói Szent Angéla szavait. Ha a *Háború alatti írások* költői elmélkedései a Világegyetem rajongójának mutatják, ennek magyarázata a Megtestesülés és az Eucharisztia titkának megélése. Krisztust dicsóítja az Anyagban, amelyet az Úr megszentelt; a világegyetem Jézus

diaphániája lesz, Jézus ragyog át minden mögül a hívő számára. (IV, 162) Az 1917-ben írt *Misztikus környezet* jól összefoglalja a fiatal Teilhard világnézetét. (A dolgozatnak ugyanaz a mottója már, mint az *Isteni Milió*-é: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk” ApCsel (17,28).⁵⁴

1. Pascal, Teilhard és a II. vatikáni zsinat

Teilhard eszméi beépültek a II. vatikáni zsinat néhány dokumentumába. „A zsinat..., a Krisztus egybegyűjtötte Isten népének hitét tanúsítva és magyarázva, nem (is) adhatná ékeesebb bizonyágát az összetartozás érzésének, a tiszteletnek és szeretetnek az egész emberi család iránt, amelynek körében él, minthogy párbeszédet kezd vele. Hiszen az emberi személyiség megmentésére, az emberi társadalom megújítására van szükség... Szent zsinatunk vallja, hogy az embernek fölséges hivatása van, állítja, hogy valami isteni mag van elvetve belé...”.

A *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúció elején olvassuk e sorokat. A zsinati atyák – osztozva „az öröm és a reménykedés, a szomorúság és a gond” érzelmeiben, amelyek korunk embereit eltöltik – be akarják mutatni az emberről szóló keresztény tanítást; felvázolják a „földi valóságok teológiáját”. A zsinati okmány egyik vezérgondolata a következő: Isten, amikor az embernek kinyilatkoztatja magát mint szeretet, egyúttal megvilágítja az emberi állapotot is: az embert is kinyilatkoztatja önmagának. Minden teológiai kijelentés az ember titkára is fényt vet. A konstitúció másik alapgondolata pedig ez az állítás: ugyanaz az Isten egyszerre ura az emberi történelemnek és az üdvtörténetnek. E két alapigazságból folyik az emberi méltóságról és a földi valóságok isteni értékéről vallott zsinati tanítás (*Gaudium et spes*, 22 és 41).

A zsinat, amikor így megvilágítja az ember titkát és az emberi történelem értelmét, választ ad a válságban szorongó mai embernek. Mert a tudományos és technikai fejlődés, a társadalmi életben beállott változások mélyreható válságot idéznek elő a tudatban és az erkölcsi életben is.

„Az új viszonyok hatnak (végül) a vallási életre is. Az erősebb kritikai érzék egyfelől megtisztítja a vallási életet a világ mágikus felfogásától és a még mindig mutatkozó babonás csökevényektől, egyúttal pedig megköveteli a napról napra személyesebb és tevékenyebb csatlakozást a hithez. Ennek következtében sokakban válik elevenebbé az Isten iránti érzék. Másfelől azonban mind nagyobb tömegek hagynak fel a vallás gyakorlásával. Sőt az Isten és a vallás tagadása, vagy a közömbösség e téren, ma már nem oly kivételes jelenség, mint volt a múltban. Manapság tudniillik gyakran jelentkezik úgy, mint a természettudományos haladásnak vagy valami új humanizmusnak a követelménye. És sokhelyütt nemcsak bölcséleti nézetként hangzik el az ilyen állítás, hanem nyíltan és széltében kifejeződik az irodalomban, a művészetben, az emberre vonatkozó tudományok és a történelem értelmezésében, sőt mi több, befolyásolja a törvényhozást is. Mindez sokak lelkében okoz zavart” (GS 7).

Ha Teilhard de Chardin eszméi a keresztény világban és azon kívül is oly nagy népszerűségnek örvendenek, ez kétségkívül jórészt annak köszönhető, hogy már jó előre felismerte a mai szellemi válságot és annak gyökereit. Egyik eredetisége is éppen ez a „prófétai” tehetség: az a tény, hogy a szó szoros értelmében egy nemzedékkel megelőzte kortársait. *Innen van eszméinek időszzerűsége is*. Ha ma már egy-egy megállapítása

⁵⁴ Erről bővebben írtam „Teilhard perszonalizmusa” c. tanulmányomban: *Távlatok* c. kötetemben (Róma, 1970, 166–185).

„banálisnak”, „közhelyszerűnek” tűnik, ez onnan magyarázható, hogy eszméi az utóbbi évtizedek során lassan behatoltak a katolikus gondolkodásba. Közvetve, a zsinati teológusokon keresztül, hatottak a zsinatra is, főleg a *Gaudium et spes* k. okmányra. Amikor ennek a szkémáját vitatták, Teilhard neve több ízben szóba került a zsinati aulában. Spülbeck kelet-német püspök hangsúlyozta, hogy az Egyháznak minden fenntartás nélkül el kell fogadnia a modern tudomány eredményeit, ha párbeszédet kíván folytatni a modern emberrel. Megmagyarázta, hogy Teilhard de Chardin művének sikere jórészt tudományos jellegén alapszik. „Teilhard pap – mondják a tudomány emberei –, de a mi nyelvünkön beszél”. Teilhard megoldja a tudomány és a hit konfliktusát, amelyet az ateisták az Egyház ellen használnak ki. Meyer bíboros, Chicago érseke Szent Pál tanítására hivatkozott, és kiemelte, hogy az emberi munkát Isten megváltó tervébe kell beállítanunk. S bár nem említette Teilhard nevét, az ő kozmikus vízióját vázolta fel: „Szent Pál tanítása szerint a Fiúnak kozmikus küldetése van: az emberi erőfeszítés és a világ tőle kapja szilárdságát. Úgy tetszett az Atyának, hogy Fiában engeszteljen ki mindeneket (vö. Koll és Efl). Ez a mű csak a világ végén fejeződik be a test feltámadásával és a világegyetem titokzatos átalakulásával... De az átalakulás már megkezdődött a világban az emberi erőfeszítés révén. Az emberi munka tehát nem teljesen profán dolog; Isten örök tervében helye van. Hasonlóképpen a világ sorsa sincs a véletlenre bízva: Isten megváltó tervének kell beteljesednie rajta...” Két nappal később Hurley dél-afrikai érsek Meyer bíboros gondolatmenetét folytatva hangoztatta, hogy a zsinatnak mindenekelőtt egy alapvető problémát kell tisztáznia: a természetes rend és a természetfeletti viszonyát. És nagy elismeréssel szolt „az Egyház kiváló fiáról”, Teilhard de Chardin-ről. „Teilhard eszméi – hangsúlyozta – összhangban vannak Szent Pál és Szent Tamás tanításával, olyan értelemben, ahogy ezt Meyer bíboros kifejtette...”

Ez a néhány adat is jelzi, hogy Teilhard „jelen” volt, amikor „Az Egyház a mai világban” c. zsinati konstitúció szkémáját vitatták.

Teilhard már a két háború között felhívta a figyelmet arra, hogy valami „nincs rendjén” az ember és az Isten között. A növekvő ateizmus és egyre előretörő elkereszténytelenedés okait kutatva, olyan dinamikus keresztény világnézetet vázolt fel az általánosított evolucionizmusból kiindulva, amely teljes humanizmusával és krisztocentrikus beállítottságával új *látásra* nevelheti a keresztényeket.

1936 októberében Pekingben *a világ megtéréséről* elmélkedik. (Tulajdonképpen egy olyan „jelentés”-ről van szó, amelyet a kínai apostoli delegáció egyik tagjának kérésére Teilhard Rómának szánt. Eredeti címe ez volt: „*A l'usage d'un Prince de l'Eglise*”. Vö. Teilhard de Chardin, *Oeuvres* 9. 55skk). Miután sorra vette a modern hitetlenség okait és rámutatott a helytelen keresztény magatartásra, hármass feladatot jelöl meg a *teljes vízió* kidolgozásához:

a) Ki kell fejteni (a „Philosophia perennis” vonalában maradva) az evolúció helyes fizikáját és metafizikáját. A helyesen értelmezett fejlődésemélet nem vezet a materializmushoz. Ellenkezőleg: új spiritualizmus forrása lehet, ha megmutatjuk, hogy a szellem felé összpontosuló fejlődésnek a mozgatója csak egy személyes Központ lehet.

b) A dogmatika feladata az lenne, hogy olyan krisztológiát dolgozzon ki, amely figyelembe veszi a modern természettudományokat és megmutatja Krisztus szerepét az anyagi világ megszentelésében és átalakításában, kibontva Szent Pál és az egyházatyák tanítását Krisztus és a teremtés viszonyával kapcsolatban.

c) A misztika (lelki élet teológiája) és a morális pedig, az előbbiekre támaszkodva, kidolgozná az emberi erőfeszítés evangéliumi teológiáját. Meg kell mutatni, hogy az emberi tevékenységnek isteni értéke van: együttműködés a Teremtővel és a világot megszentelő Krisztussal.

De Teilhard nemcsak a feladatot jelölte ki: ő maga igen sokat tett, hogy erre a teljes látásra elsegítse kortársait. Műve éppen az említett három területen mutat fel sok új

meglátást; időszerűségét általánosított evolucionizmusa, krisztocentrikus teológiája és teljes humanizmusra törekvő misztikája ismeretében értjük meg. Lássuk most röviden e három pontot!

2. Teilhard általánosított evolucionizmusa

Teilhard de Chardin világának kulcsát a Fejlődés tényének értelmezése adja: mindent „organikusan” lát; számára minden *genesis*: „fejlődő teremtés”. A fejlődés nagy látomása hastingsi teológiai éve alatt „özönlő el belső világa egét”: „lassan-lassan felderengett előttem annak tudata – írja *Az Anyag szíve* c. visszaemlékezésében –, hogy a körülöttem létező Világegyetemet valami mély, ontológiai, egyetemes áramlás sodorja; és e gondolat fénye egészen előzönlötte belső világom egét”.

1907-ben jelent meg H. Bergson *Teremtő fejlődés (L'Évolution créatrice)* c. könyve. A fiatal teológus nagy érdeklődéssel olvassa nemsokára. Tíz év múlva maga is összefoglalja vízióját *L'union créatrice* c. esszéjében: a világfolyamat teremtő egyesülés, magyarázza Teilhard. A sokszerű egyre inkább összpontosul, egyre összetettebb lesz: megjelenik az Élet, majd pedig az állati és az emberi Tudat. A világfejlődés tehát a nagyobb szellemiség felé mutat. Ezt az alapvető intuíciót Teilhard később pontosabban kifejti és paleontológiai érvekkel is alátámasztja *Az Emberi Jelenség* c. remekművében, amikor megfogalmazza a „Centro-komplexitás/Tudat” alapvető törvényét. Teilhard sokat átvész ugyan Bergson eszméiből, de hangsúlyozza, hogy világképük „ellenkező előjelű”. Éppen az előbb említett *Teremtő Egyesülésben* (1917) így különbözteti meg a saját evolucionizmusát Bergsonétól: „Míg Bergson *Teremtő Fejlődésében* a világ úgy mutatkozik, mint valami szétszóródó sugárzás, egy forráspontból kiinduló sugárkéve, addig a *Teremtő Egyesülés* világképét egy konvergens, összpontosuló sugárkéve jelképezi: a fejlődés csúcspontján helyezkedik el az a fókusz, amely egy végtelenbe táguló felületről összegyűjti a sugarakat. Mindkét elmélet a fejlődésre épül, de irányuk ellentétes”.

Teilhard szaktudományos munkássága főleg az emberi paleontológiára összpontosul (a *Sinanthropus* felfedezése 1929 körül Peking közelében, Choukoutiennél jórészt az ő nevéhez fűződik). Rendtársa, a paleontológus P. Boné így foglalja össze Teilhard tudományos munkásságának jelentőségét: „Teilhard igazi kutató; rendkívüli tehetséggel volt megáldva; a szerencse, a kezdeményezés a tehetséggel párosulva lehetővé tették számára, hogy együttműködjék elsősorban nemzetközi kutatócsoportokkal. Különleges módon nyitott szellem, a szintézisek szenvedélyes keresője. Igen érzékeny a fejlődés és annak folytonossága iránt. Ez a fejlődés szemében a kozmogenezisből kiinduló biogenezis. És végül, de nem utolsó sorban olyan gondolkodó, akinek érdeklődési középpontjában az ember áll. Teilhard oly erőteljesen kibontotta az emberi lény biológiai és állati gyökereit, hogy tekintéllyel hívhatta fel a mai tudományosság figyelmét arra a felelősségre, amely a jövő fejlődésre vonatkozik. Piveteau szavai szerint Teilhard megalkotta a jövő paleontológiáját.” (E. Boné, „L'oeuvre paléontologique de Pierre Teilhard de Chardin”, *Revue des Questions scientifiques*, 20 janv. 1964).

Teilhard túlmegy a pozitivistá értelemben vett tudományosságon: szaktudományos kutatásainak eredményeit szintetizálva olyan „fenomenológiát” dolgoz ki, amely a fogalmak („tudat”, „szeretet” stb.) kitágításával filozófiába hajlik át. Tudományos fenomenológiáját pedig keresztény világnézete tetőzi be, amelynek középpontjában az egyetemes Krisztus áll. Amikor az „emberi jelenséget” tanulmányozza, hangsúlyozza: „az Ember a legnagyobb 'geológiai' és biológiai jelenség bolygónkon”. A kozmogenezist betetőző antropogenezis továbbfolytatódik a társadalmi és a kulturális „összpontosulással”: a planetizáció és a fokozódó társadalmiasulás a biológiai fejlődéshez kapcsolódik, de az egyetemes fejlődés a nooszférában *új szinten, új formában* halad előre: „A világegyetem alapvető fejlődési

lendülete nem áll meg az emberi agynál és az egyéni gondolkodásnál. Ellenkezőleg, ettől a ponttól kezdve a komplexitás-tudat mechanizmusa új lendületet vesz, új nagyságrendben és új eljárással folytatódik tovább. Ezentúl már nem a sejtek rendeződnek, hanem a zoológiai egyedek szerveződnek magasabb organizmusba, planetáris távlatokban... Az emberi jelenség, a maga egészében tekintve, látszólag kritikus érési pont (talán egy pszichikai 'szökés') felé közeledik, amelyet a Föld minden elemi reflexiójának egységesüléséből eredő kollektív Reflexió, egyetlen pontba irányuló egyetemes Reflexió jellemez. Ezen túl már nem látunk világosan..." („Agitation ou genèse?”, *Oeuvres* V, 284–285).

Teilhard már az első világháború alatt kezdi kidolgozni általánosított fejlődélméletét, bár a háború alatti írásokban inkább filozófiai és teológiai kérdések állnak előtérben. Nem annyira az evolúció módozatai, a biológiai fejlődés mikéntje érdekli, hanem szintetikus látásra törekszik: az egyetemes világfejlődés *irányát* keresi. A lamarckizmusból és a neodarwinizmusból több elemet átvesz, de jelentős szerepet juttat a gének mutációjának. (Ma már általában szintetikus elméletet vallanak a tudósok.) A fejlődést nem korlátozza az élők világára: állandóan hangsúlyozza, hogy az evolúció problémája átfogóbb, mint a transzformizmus kérdése. Nemcsak „visszafelé”, a kozmoszra terjeszti ki a „biológiai” fejlődést, hanem az emberiség jövőjére is: extrapolációi vitathatók, de talán éppen ebben van legnagyobb eredetisége, és ugyanakkor időszerűsége is. Gaston Berger írja Teilhard prospektív (előre tekintő) filozófiájával kapcsolatban: „Abban a pillanatban élünk, amikor az emberiség szintet, magatartást, rendszert változtat... a kollektív emberiség nem csupán intézményesített emberiség lesz, hanem egyetlen organizmus, egyetlen test, egyetlen élőlény” (G. Berger, *Prospective*, n. 7, 135).

Nem részletezzük most Teilhard általánosított evolucionizmusának vitatható pontjait. Következő megjegyzéseinkkel azt szeretnénk megvilágítani, miként látta Teilhard *a fejlődés és a teremtés viszonyát*, különösképpen pedig a *hominizáció* (emberré válás) kérdését.

Teilhard törekvése az volt, hogy megmutassa: a fejlődélméletet joggal használják fel vallásellenes propagandára. Túl akart jutni a spiritualisták és a materialisták vetélkedésén; ezért azt hangoztatta, hogy az Anyag a Szellem bölcsője (*Materia Matrix*); és ugyanakkor az Ember – mivel reflexióra képes és szabad lény – a teremtés csúcán áll. „A mi új időnkben lényegileg az a viszony a legforradalmibb és legtermékenyebb, amelyet Anyag és Szellem között látunk: a Szellem már nem független az Anyagtól, nem is áll vele szemben..., hanem szintézis és központosulás útján fáradságos munkával emelkedik ki az Anyagból”. Teilhard szemében az Evolúció nem „teremtő”, de *a teremtés kifejezése* a térben és az időben.

Helyesen kell értenünk a teremtés eszméjét. P. Sertillanges, aki elfogadta Bergson és Teilhard evolucionizmusát, a *teremtés eszméjéről* írt könyvében (1945) kimutatta, hogy a fejlődés gondolata jobban összeegyeztethető a teremtéssel, mint a fixizmus, és hogy egyes katolikus gondolkodók felfogása hemzseg az antropomorfizmusoktól, amikor az „autentikus” keresztény tan nevében támadják az evolucionizmust. Mert mit is jelent a teremtés? Isten oldaláról nézve olyan örök aktus, amely a *létbe* „helyezi” és a *létben* „fenntartja” mindazt, ami van. Kifejezésünk fogyatékos: valójában a teremtés nem történik „időben”, amint ezt az előbbi kijelentés érteni engedi; az időt a világgal együtt teremti Isten. Végeredményben a teremtés aktusa azonos Isten örök akaratóval, magával Istennel. A teremtés oldaláról nézve pedig a teremtés vonatkozás (reláció): a (véges) létező *létben* függ a Létteljességtől.

Teilhard maga így magyarázza meg a teremtés és az evolúció viszonyát egyik fontos (1926-ban írt) tanulmányában:

„Ama kapcsolat erejénél fogva, amelyet az evolúció létesít a dolgok között, minden felfelé, a Szellem felé mutat; minden, ha nem is a szellem, legalábbis a szellem feltételeinek távoli előkészítése, 'alapanyaga'. És ne féljetelek, hogy ez az elgondolás, amely ellentéte a panteista materializmusnak, átsap az ellenkező végletbe: valamiféle monista

spiritualizmusba, amely ugyancsak kizárná egy Végső Okozó transzcendens cselekvését. Sokaknak az a benyomásuk, hogy az evolucionista világgép nem hagy helyet a keresztény Isten számára; de ennek az az oka, hogy helytelen fogalmuk van a teremtésről... Hogy a világ teremtve van, ez azt jelenti, hogy 'transzcendentális' viszonya van Istenhez: létében függ Tőle, részesedik Belőle; mintegy fel van függesztve Istenre... De hagyjuk ezeket az elvont fejtegetéseket. Nemde Isten naponta egy tömeg emberi lelket 'teremt' az embriogenezis folyamán, ahol semmiféle tudományos megfigyelés sem tudna szakadást felfedni a biológiai jelenségek láncolatában? Ez a mindennapi példa világosan mutatja, hogy a teremtés aktusa teljesen észrevehetetlen, teljesen túlmutat a tudományos tapasztalaton. Miért támasztanak hát sokan annyi nehézséget, amikor az első ember megjelenéséről van szó? ... A teremtő aktus viszonya a fenoménekhez ugyanaz az ontogenezis (az egyed származása), mint a filogenezis (a faj eredete) esetében..." (*Oeuvres* III, 187–189).

Az emberi lélek teremtésének ténye látszólag kizárja az evolúciót, pontosabban a hominizációt. Teilhard éppen ezt a példát hozza fel, hogy a teremtés és a fejlődés helyes értelmezését illusztrálja. Magyarázata teljesen egybevág a tomista Sertillanges-éval. A keresztény filozófia és a katolikus dogma ugyanis a test és a lélek szubsztanciális (lényegi) egységét vallja. Az ember két *alkotó-elv lényegi* egysége, nem pedig két *szubsztancia* összekapcsolódásának eredménye. A szellemi lélek a test formája. A lélek nem létezik előre. Tehát amikor azt állítjuk, hogy Isten „külön”, „közvetlenül” teremt a lelket, ezt nem így kell érteni: Isten a szülők által nemzett testbe „beleleheli” a külön megteremtett lelket. A lélek teremtése *a testben és a testtel együtt* történik, és pedig úgy, hogy nem lehet szétválasztani Isten és a természet (szülők) művét. A hominizáció (akár az első ember megjelenéséről van szó, akár a mindennapi embriogenezisről) végeredménye a test és a lélek egysége, vagyis az ember, aki *teljesen* a Teremtő műve és *teljesen* a természeté (szülőké). Valójában, ahogy Szent Tamás írja a *De Potentia*-ban, a teremtésről szóló traktátusban: *homo generat hominem*, az ember nemzi az embert (és nem csupán a testet). „A lélek szoros értelemben nem a nemzés gyümölcse – magyarázza Sertillanges –, hanem annak terminusa, vagyis a nemzési folyamat végén jelenik meg... Így tehát az ember esetében a teremtés aktusa immanens, bármennyire is transzcendens a teremtő Ok. Szent Ágoston szerint a teremtés Isten tette, amely alkotásainak tevékenységéhez ve gyül”. Isten a főok, mivel Ő hozza létre a természetet, a természet pedig a másodlagos ok: de a két okság összefonódva hat mint egyetlen princípium. Nem *egy más mellett*, hanem a másodlagos okság a transzcendenstől (= a teremtő okságtól) függően. Isten tette öntevékennyé teszi a teremtményeket: „*Dieu fait se faire les choses*”, szereti ismételni Teilhard.

Teilhard mindig helyet hagy fenomenológiájában a transzcendens okságnak. Amikor a fejlődés végső magyarázatát keresi, a transzcendens Ómegában jelöli meg a felfelé ívelő világfolyamat „mozgatóját”. Mert miután a fejlődés emberi szintre érkezett és *auto-evolúció* lett – vagyis az emberi döntéstől függ a világ sorsa –, csak egy végtelen Személy, a személyeket beteljesítő végtelen Szeretet tudja fenntartani életlendületünket. Életkedvünknek („*goût de vivre*”) biztosítója csakis a halhatatlanság reménye lehet. S ha a keresztény a kinyilatkoztatás fényében felismeri, hogy amit értelme és szíve követel, az élő Valóság; ha a hit által felfedezi, hogy az Ómega nem más, mint a megtestesült Ige, aki által és akiért minden lett (Kol 1,15–17), akkor ez a „konvergencia” is (a tudomány és a keresztény hit összhangja) az igazság kritériuma lesz számára. A kereszténység nemcsak beteljesíti az ember vágyát, de túl is haladja azt a természetfeletti élet ígéréttel.

Élete vége felé (1950-ben) Teilhard ezeket írja *Az Anyag Szívében*:

„Amikor most újra elolvasom *Az Isteni Miliő* őszinte buzgósággal megírt lapjait, megdöbbenve állapítom meg, hogy kriszto-kozmikus szemléletem leglényegesebb vonásai

már ebben az időben (1926) le voltak rögzítve. De másrészt azt is meglepődve látom, hogy világképem mennyire határozatlan és szétfolyó még ebben a korszakban... Akkor (1930 táján) a kozmikus összpontosulás és annak egy sereg következménye (a Komplexitás/Tudat törvénye, az emberiség egységesülése, a Noogenezis csúcán létező Omega Pont...) – mind nem jelentkeztek még tisztán tudatomban... A következő húsz év állandó munkájának és örömeinek gyümölcse lesz az, hogy megerősödik körülöttem, kölcsönösen hatva egymásra, a világ krisztusi Sűrűsége (*Densité christique*) és kozmikus Sűrűsége (*Densité cosmique*) ... Egészen addig, míg a mozgásban lévő világfolyamat csúcán észrevettem azt a kapcsolatot, amely megvan – most már nem egyszerűen és szétfolyóan Krisztus és az Anyag között –, hanem „a fejlődés mozgatójaként” világosan meglátott Krisztus és a Fejlődésnek most már határozottan vallott Pólusa között. Krisztus Szíve egyetemessé válva egybeesett a szeretettől átizzított Anyag szívével”.

3. A fejlődő világegyetem és az egyetemes Krisztus

Az első világháború alatt írt esszéknek (*Écrits du temps de la guerre*, Grasset, 1965) központi témája: a világ és Krisztus viszonya, a Megtestesülés kihatásai a fejlődésben levő világra. 1916 és tavasza között nem kevesebb, mint tizenhat tanulmányt írt Teilhard – a fronton! Ha valaki ezeknek a „zsengéknek” a geneziséit, keletkezésük körülményeit akarja megismerni, olvassa el Teilhard-nak unokanővéréhez, Marguerite-hez írt leveleit (*Genèse d'une Pensée*, Lettres 1914–1919, Grasset, 1961).⁵⁵ Teilhard eszméinek kibomlását szemlélve észrevesszük, mily központi helyen áll a Megtestesülés titka. Víziója sokszor költői és szétfolyó, ahogyan ezt később maga is megállapította az *Isteni milióval* kapcsolatban, amely krisztocentrikus szemléletének első szintézise. Leszerelése után (1919-ben) Teilhard esszéiből néhányat eljuttat – közös barátjuk, Auguste Valensin S.J. közvetítésével – Maurice Blondelnek. (Lásd: H. de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin*, Beauchesne, 1965.) Blondel két elkerülendő zátonyra hívja fel a fiatal Teilhard figyelmét: a) A tudomány területéről vett képeknek, hasonlatoknak nem szabad teljes hitelt adnunk, amikor a Megtestesülés kozmikus kihatásairól beszélünk. Kifejezéseinkben gondosan el kell kerülnünk az antropomorfizmust. b) Még nagyobb veszélyt jelent az, ha egyrészt a természetes rendnek önmagában teljes szilárdságot tulajdonítunk, és ha – másrészt – Krisztus kozmikus szerepét túlságosan *fizikai* értelemben vesszük, mint pl. egyes panteizmusok (az Istenség összeolvad a világgal). De e fenntartások mellett Blondel alapjában véve egyetértett Teilhard de Chardinnal: „Én is osztom P. Teilhard nézetét a krisztológiai problémával kapcsolatban. A természettudományok és az emberbertudományok következtében megnövekedett világ távlatai előtt nem maradhatunk annál a jelentéktelen és korlátolt szemléletnél –, ha csak nem akarjuk elárulni a katolicizmust –, amely Krisztusból egy történelmi „járulékot” csinál, amely a kozmosz egy jelentéktelen elemének tekinti őt, tehát olyasvalakinek, aki hívatlanul vagy amolyan jöttmentként került a világegyetem eltipró és ellenséges mérhetetlenségébe... A cél világos előttünk: mindenképp összefoglalása Krisztusban, *instauratio tota (sic!) in Christo*. Menjünk hát bátran előre ebben az irányban s így amily mértékben a világ és az ember megnövekedik szemünkben, olyan mértékben Krisztus is egyre nagyobb lesz szemünk és szívünk számára...” (H. de Lubac, *Blondel et Teilhard*, 21–22).

Mint ez *Az Isteni Milió* bevezetőjéből is kitűnik, Teilhard egyik fő törekvése az, hogy a modern embernek – a saját belső életének példáján keresztül – megmutassa, hogy az

⁵⁵ E tanulmányom megírása óta megjelent Teilhard Naplója (*Journal I.*, 26 août 1915–4 janvier 1919, Fayard 1975), ebben még bővebb adatokat találunk Teilhard eszmevilágának geneziséhez.

Evangelium Krisztusa képes a mai táguló és fejlődő világegyetemet is uralma alá hajtani, és hogy a hagyományos kereszténység „áttehető” modern nyelvre.

Mondottuk, hogy Teilhard szemében minden *geneszis* és hogy víziójának középpontjában (vagy csúcán) Krisztus áll. Krisztus, de nem „önmagában”, hanem misztikus testével, amely állandóan növekszik. Teilhard szívesen beszél „krisztogenezis”-ről. „Mióta Jézus megszületett és növekedett, meghalt és feltámadott, minden továbbra is fejlődik, mert Krisztus még nem nyerte el végleges alakját. Még nem vonta magára Ruhájának utolsó szegélyét, amelyet híveinek teste és szeretete sző köréje. A misztikus Krisztus nem érte el még teljességét...” (*A kozmikus élet*, 1916; *Oeuvres*, V, 397).

Amikor Teilhard Krisztus növekedéséről (= „Krisztogenezisről”) beszél, Szent Pál tanítására gondol vagy kifejezetten rá hivatkozik. Legszívesebben az Efezusiakhoz és a Kolosszeiekhez írt leveleket idézi „kozmosz” szemléletük miatt. Az Atya mindent (tehát az anyagi világot is) alá akar vetni a feltámadott Úrnak, mindent össze akar foglalni Krisztusban mint Főben. Ha a világ *geneszis* és ha az Ige valóban testté lett, vagyis a *Transzcendens részben* immanens lett, akkor teljesen igazolható az a szemlélet, amely Krisztust teszi meg az egyetemes konvergencia gyűjtőpontjának, vagy Ómega Pontjának. Ha Krisztusnak az Atya terve szerint mindenek össze kell foglalnia (Ef 1,10), és csak akkor nyeri el teljességét misztikus testében, amikor minden alá lesz vetve neki (1Kor 15,24–28), akkor az Evolúció Ómega Pontja (végpontja) és a Pléróma (a teljes Krisztus) összekapcsolódnak.

Így a fejlődő világegyetem és a misztikus Krisztus „szintéziséből” születik az „*egyetemes Krisztus*” (*le Christ universel*) eszméje. „Ez egyáltalán nem valami új istenséget akar jelölni – hangsúlyozza Teilhard (*Comment je crois*, 1934) –, hanem egyszerűen a kereszténység központi titkának, a Megtestesülés titkának kibontása”. Csak a statikus világné helyett ma már fejlődő világegyetemet fogadunk el. Hogy a modernizmus vádjának elejét vegye, *Az Isteni Milió*-ben is hangsúlyozta: „Szent Pál misztikus Krisztusa, az Egyetemes Krisztus számunkra csak akkor kap értelmet, ha úgy jelenik meg, mint a Máriától született és a kereszten meghalt Krisztus kitárulása („kitágulása”). A misztikus Krisztus lényegében a történeti Krisztustól kapja azt az alapvető tulajdonságot, hogy szintén kétségbevonhatatlan és valóságos” (*Oeuvres* IV, 141 = B.É. 105).⁵⁶ Isten Fia belép a világfolyamatba; meg kell halnia és fel kell támadnia, hogy *egyetemes* legyen, hogy megdicsőült emberségével is a világ ura legyen. A feltámadt Krisztus emberségében is elnyerte azt, amit mint Isten birtokolt. Mindent hatalma alá tud vetni – *omnia sibi subijcere* (Fil 3,21; Ef 1,19–23; 2,14–22; 4,4–16; 1Kor 15; Vö. *Oeuvres* IV, 149–152 = B.É.114).

Teilhard megmutatja, hogy Krisztus misztikus növekedésének és második eljövételének természetes feltételei vannak. „Krisztusnak a beteljesedéshez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára, amint szüksége volt fogantatásához egy asszonyra”. Természetesen, feltételes szükségszerűségről van szó: *necessitas ex suppositione*. A természetfeletti ingyenes adomány, Isten ingyenes, irgalmas szeretetének műve. De *ha* egyszer Isten elhatározta, hogy *így* (a megtestesülés és a kereszt által) váltja meg a világot, akkor alá kell vetnie magát bizonyos szükségszerűségeknek, amelyek a feltételből folynak. Helyesen magyarázza P. de Lubac: „A nagy Noogenezis – kettős valóságával: egyrészt kozmikus és szükségszerű oldalával, másrészt szabad és erkölcsi oldalával –, amelyben beteljesül a teremtés és az ezt folytató emberi történelem, csak előkészítése lehet annak a célnak, amiért Isten teremtett minket és amiért kinyilatkoztatta Fiát nekünk. Ez az előkészítés elengedhetetlenül szükséges: 'hogy a gyümölcs felhasadjon és megnyíljon, meg kell érnie' (Teilhard). A világ természetes elemei, 'amelyeket a természetfeletti annyira átgyúr, hogy azok *többek* és *mások* lesznek',

⁵⁶ A *Le milieu divin* szövegeit P. Rezek Román fordítása alapján idézem: *Benne élünk, Ahogy Lehet* kiadása, Párizs–Bécs, 1965.

'szükségesek, hogy az üdvözülés művének tápot és megfelelő alapanyagot adjanak; Krisztus természetfeletti teljessége a Világ természetes teljességére támaszkodik' (Teilhard) ... Más szóval: az 'idők teljességéről' szóló páli tanítás érvényes Krisztus második eljövételére éppúgy, mint az elsőre, – anélkül, hogy az üdvösség művének ingyenessége és természetfeletti jellege csorbát szenvedne akár az egyik, akár a másik esetben" (H. de Lubac, *La Pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, 175–176).

Teilhard tehát „visszaállítja a természet és a természetfeletti harmóniáját” (Jean Daniélou). O. Rabut is hangsúlyozza, hogy Teilhard ezen a ponton Szent Tamás szellemét őrzi, csak új dimenzióba teszi át („transzponálja”) a hagyományos elvet: *Gratia perficit naturam*, a kegyelem nem rombolja le, hanem tökéletessé teszi, beteljesíti a természetet. A megszentelődés folytatja és befejezi a *teremtést*, mondják a régiek; a krisztogenezis folytatja és befejezi a világ *genezisét*, állítja Teilhard.

4. Az emberi erőfeszítés megszentelése

Teilhard lelakiségének és misztikájának alapvetése tulajdonképpen az, amit az előző két pontban mondtunk. A *Benne élünk* így foglalja össze egy mondatban a természetes és természetfeletti történetet: „... A határtalan időn és a rengeteg emberi egyeden keresztül csak egyetlen művelet folytatódik: a kiválasztottak hozzákapcsolódása Krisztushoz; egyetlen dolog történik: Krisztus misztikus Testének alakulása a Világ minden szétszórt vagy megkezdett lelki energiájától kezdve” (*Oeuvres* IV, 181 = B.E. 137–138).

Mivel az ember teste, származása révén szoros kapcsolatban van a világmindenséggel, az üdvösség művébe közvetve az anyagi világ is bekapcsolódik: „... A mi szellemi létünk folytonosan a tapasztalható világ számtalan energiájából táplálkozik”. „Az Anyag által mindnyájunkban részlegesen a Világ egész története tükröződik... Minden lélekben Isten – szinte részletekben – az egész világot szereti és menti meg; ezt a világot viszont a lélek foglalja össze sajátos és közölhetetlen módon” (*Oeuvres* V, 45 = B.E. 33).

Az ember és a világmindenség szoros kapcsolatának tényét mint altételt használja fel Teilhard *Az Isteni miliő* híres szillogizmusában, amelynek főtétele Szent Pál tanítása a titokzatos Test növekedéséről. S az *Anyag-Lélek-Krisztus* összekapcsolásból vezeti le az emberi erőfeszítés megszentelésére vonatkozó tanítását.

A *Benne élünk* első részében a cselekvések divinizációjával („*divinisation des activités*”) foglalkozik. Természetesen nem arról van szó, hogy az ember a saját erejéből teszi istenivé cselekedeteit. Teilhard el akarja hárítani a pelagianizmus legkisebb gyanúját is. Szent Ágostont idézi, aki ennek az V. századi eretnekségnek a pörölye volt: „bennünk semmi sincs, ami első fokon és gyökereiben ne volna = *in nobis sine nobis*”, vagyis: bennünk, de nélkülünk. De ugyanakkor azt is vallja Ágostonnal: „Aki közreműködésed nélkül teremtett, nem üdvözít közreműködésed nélkül”. A kegyelmi rendben is érvényes Teilhard mondása, amelyet már fentebb idéztünk: „*Dieu fait se faire les choses*”; az isteni kegyelem nem az emberi szabadság helyébe lép, *Isten nem helyettünk cselekszik, hanem cselekvőkké, önteremtőkké tesz bennünket*. De nekünk ki kell táruelnunk szabadon e kegyelemnek, be kell fogadnunk Krisztus Lelkét.

Az Isten Fia azért jött, hogy megszentelje a világot: „*voluit mundum consecrare*”, olvassuk a karácsonyi Martyrologiumban. Teilhard maga a liturgia (az egyik Mária-mise) szavait szereti idézni: „*Non minuit, sed sacrauit*”. (A testté lett Ige nem csökkentette, hanem megszentelte Mária szüzességét). „A megtestesült Ige nem azért jött, hogy lefokozza bennünk azt a nagyszerű felelősséget és azt a ragyogó törekvést, hogy mi *magunk tegyük magunkat önmagunkká*. Ismét kiáltjuk: 'Non minuit, sed sacrauit', nem fokoz le, hanem megszentel” (*Oeuvres* IV, 62 = B.E. 44).

A kegyelemnek és a természetnek (szabadságnak) ez a harmonikus felfogása vezet Teilhard-t akkor is, amikor nemcsak a *szándékot* hangsúlyozza a cselekvésben, hanem a létrehozott *műnek* is fontos szerepet juttat az Isten Országának építésében. Nem akarja elvetni a jószándékkal kapcsolatos tanítást, csupán az egyoldalú felfogást bírálja. A jószándék elengedhetetlenül szükséges cselekvéseink erkölcsi értékéhez. (Mindent Isten nagyobb dicsőségére! – ez a Szent Ignác-i jelszó). De nem elégséges. Magának a műnek objektív jósága is szükséges ahhoz, hogy tettünk teljesen jó legyen. (Teilhard itt korigálja az ún. szituációs erkölcsöt.) Keresztény humanizmusunknak alapja krisztológiai szemléletünk. A „világ megvetésének” helytelen eszméjét ki kell igazítanunk, anélkül persze, hogy „térdet hajtánánk” a világ előtt (Maritain). „Isten úgy szerette a világot (a teremtést és főleg benne az embereket), hogy egyszülött Fiát adta érte”, írja Szent János (Jn 3,16). Most tehát nem a „bűn világaról” van szó, amely Isten ítélete alá esik, hanem a teremtmények összességéről.

Teilhard szerint minden munkánkkal, kezünk és szívünk legkisebb mozdulatával is valamiképpen hozzájárulunk Krisztus titokzatos Testének növekedéséhez, ahhoz, hogy a „Pléróma megvalósuljon”, hogy Krisztus Teste beteljesedjék. Nemcsak a kifejezetten „természetfeletti” cselekedetéről van szó, hanem a „profán” tettekről is, ha Krisztusban (hittel és hűséggel) végezzük őket. Végeredményben nincs is természetfeletti szempontból közömbös tett, hiszen a tisztán természetes rend (*natura pura*) csak absztrakció. Az adott üdvrendben, kifejezetten vagy burkoltan (a nem keresztények), mindenki állást foglal Krisztus mellett vagy ellene. A zsinat is hangsúlyozta, hogy Isten kegyelme azoknak a lelkében is dolgozik, akik magukat hitetleneknek vallják: a lelkiismeret szaván keresztül Isten mindenkit hív. (Vö. *Gaudium et spes*, 22)

Minden hittel (vagy „lelkiismeretesen”) végzett munka az Isten Országának előfeltételeit teremti meg. A téstát gyűrő asszony munkája, vagy az aratóé csakúgy hozzájárul az Ostya előkészítéséhez mint a pap tevékenysége felajánlásakor. A konszekrációt a pap szavai által Krisztus maga végzi. Ugyanígy minden emberi tevékenység előkészítheti a világot a nagy átalakulásra, amelyet majd a feltámadott Krisztus visz végbe Lelke által.

Sokaknak feltűnt Teilhard optimizmusa. Egyesek azzal vádolták, hogy nem hagy helyet világképében a rossznak, a bűnnek, következképp az áldozatnak és a megváltásnak sem. *Az Isten Milió* lapjai megcáfolják ezt a vádat. Amikor a passzivitások 'divinizációjáról' szól, Teilhard hosszan foglalkozik a rosszal, a halállal; később pedig a Pokol titkával. Igaz, a bűnről (eredeti és személyes bűn) nem tárgyal részletesebben; de kis könyve nem akar morális traktátus lenni, csak az új lelkiiségnek azokat a vonásait emeli ki, amelyeket homályban hagytak. Hogy mennyire komolyan veszi a bűnt, a Szeretetet visszautasító szabadság kockázatát, azt világosan érzékelteti a Pokolról szóló elmélkedés: „Az Isten Országának története: határozottan valami egységesülés története. Az egész Isteni Milió azzal alakul ki, hogy a Jézus Krisztusnak kiválasztott lelkek egy testbe formak össze. Ámde aki kiválasztásról beszél, ezzel már választást, kirotálást is mond... S miután az evangéliumi képeket felidézte az ítélettel kapcsolatban, így következtet: „A teljes folyamat, amelyből fokozatosan megszületik az Új Föld: *szétválasztással* egybekötött *összegyűjtés*” (*Oeuvres IV*, 187 = B.É. 142). A kárhozat lehetősége „a világegyetem egyik szerkezeti eleme”, „súlyosságot, élt és mélységet ad az Isteni Miliónek”.

Milyen a keresztény magatartás a csökkenést hozó passzivitásokkal szemben? Hogyan küzdjön a hívő a Rossz ellen és hogyan alakítsa át a bukást, a halált? Teilhard hangsúlyozza, hogy a rossz elleni küzdelem keresztény *kötelesség*. Természetesen: lázadás és keserűség nélkül. Az a rossz, amely akaraton kívül ér bennünket vagy szeretteinket, Isten „áldást hozó kezének” ajándéka: Isten a mi javunkat akarja, amikor megengedi. De a lustaságból, hanyagságból stb. eredő bukás vagy betegség nem fogható fel úgy, mintha *közvetlenül* az Isten akarata küldené őket. Bár utólag ezekből is – a megbánt bűnökből is – lelki jó származhat. „Az Istent szeretőknak minden javukra szolgál” (Róm 8,28); még a (megbánt)

bűnök is – *etiam peccata* – fűzte hozzá Szent Ágoston. Ezért – jegyzi meg Teilhard – Szent Lidvina csodálatos lelkiereje a szenvedésben, Ágoston bűnbánata ezt kiáltja velünk *Felix dolor, felix culpa!* Az Egyház is ezt éneklé hűsvét éjjelén: Ó szerencsés vétek, amely ily nagy Megváltót érdemelt ki számunkra! Ahol elhatalmasodik a bűn, túlrad a kegyelem (Róm 5,20).

A halál a bűn következménye. De Jézus „megtörte” hatalmát, elvette fullánkját. Az átkot áldássá változtatta. A hittel és engedelmisséggel vállalt halál szerető egyesülés lehet Istennel. Krisztus haláláig menő engedelmissége nyitotta meg számunkra az üdvösséget: a keresztény tökéletessége is az Isten akaratának való engedelmisségben áll, hiszen ez a szeretet kifejezése. Szépen írja Teilhard unokanővérének 1919. április 20-án (nagypénteken): „...Meglépett, hogy milyen hangsúllyal ismételteti az Egyház szünet nélkül e szavakat: '*Christus factus est oboediens usque ad mortem crucis*', Krisztus engedelmes lett a keresztalál (Fil 2,8). Nyilván ez a kereszt pontos és mély értelme: az engedelmisség, az alávetettség az élet törvényének. Dolgozni türelmesen egészen a haláláig, és elfogadni mindent szeretettel, beleértve a halált is: íme, ez a kereszténység lényege. – Hidd el nekem, legjobb, ha kútba ejtesz minden haszontalan sajnálkozást a múlt miatt és minden bizonytalan szorongást a jövővel szemben. Csak arra legyen gondod, hogy Istennek engedelmeskedj napról napra, teljesítve hűségesen a jelenben megnyilatkozó akaratát” (*Genèse d'une pensée*, 384).

Teilhard tehát a hit szemével nézte a rosszat, a szenvedést és a halált. Nem a „megváltó evolúcióra” hagyatkozott, ahogy ezt egy gúnyirat szemére vetette, hanem a keresztben meghalt és a feltámadt üdvözítőbe vetett hit volt reménye forrása. „Optimizmusa a hit győzelme”, ahogy P. de Lubac találóan írta róla. Teilhard de Chardin egész életműve tanúságtétel Krisztus mellett, aki által és akiért minden lett és akiben minden fennáll (Kol 1,16–17).

Teilhard de Chardin időszerűségét P. H. de Lubac nagyon tömören összefoglalta: „Pontosan abban az órában jött, amikor az emberiség tudatára ébred annak, hogy sorsa közös és hogy csak két formában gondolható el: vagy eviláginak, vagy transzcendensnek. Kiállt az útkeresztelkedésre és megmutatta a mai embernek az egyedül járható utat” (H. de Lubac, *La Pensée religieuse...*, 295). Rámutatott Krisztusra, aki „az Út, az Igazság és az Élet”.

Mivel önmaga számára gondolkodott, kutatott, mivel elsősorban önmaga számára igyekezett kifejezni a lehető legpontosabban, legőszintebben azt, amit gondolt és hitt, azért talált oly széleskörű hallgatóságra. Különös paradoxon! Mély keresztény hitét, misztikus lelkét, szellemi nyugtalanságát és alapos tudományos felkészültségét életművébe dolgozta bele. Mivel élt, visszhangot keltett az élőkben, – öntudatos létre rázta fel az alvajárókat. „Profétai” küldetésének tudatában egyszer jól jellemezte életművét: „Elég, ha az Igazság egyetlen egyszer megjelenik, egyetlen szellemben fellobban; elég ahhoz, hogy semmi se tudja többé elfojtani: előbb-utóbb mindent lángba borít.”

Prohászka Ottokár (1858–1927)

„Apostolus et Praeceptor Hungariae” – Magyarország apostola és tanítómestere: ez áll Prohászka Ottokár székesfehérvári sírján. A századforduló és az első negyedszázad katolikus megújulásának vezéralakját, a modern, de nem modernista székesfehérvári püspököt „indexre” tették a kommunista évtizedekben. De néhány éve megalakult az „Ottokár Püspök Alapítvány” Takács Nándor püspök vezetésével, és az én irányításommal egy kutatócsoport elkezdte Prohászka szellemi hagyatékának alaposabb feldolgozását és ma is időszerű eszméinek terjesztését. Már megjelent két gyűjtőkötet *Prohászka ébresztése* címmel, és 1997. ápr. 2-án, a fehérvári ünnepi megemlékezésen bemutattam Prohászka *Naplójegyzeteinek* háromkötetes, új, teljes kiadását.

I. Prohászka tegnap és ma

Amikor 70 évvel ezelőtt 1927-ben meghalt, egy ország gyászolta apostolát és tanítómesterét. Ha az egy kötetbe összegyűjtött megemlékezéseket, méltatásokat olvassuk, elég hamar kifulladásra kerülünk a nagy szavak pufogatásától. Sokan azok közül, akik a nagy püspökre emlékeztek, igazában nem is látták meg nagyságát. A feudális főpapok és nagyurak, akik „vörösnek” tartották haladó szociális elvei és gyakorlati létesítményei miatt, vagy azok a közéleti személyiségek, akikkel – rövid ideig – még az országgyűlésben is együttműködött, hogy az ország népe felemelését megvalósíthassa, szívesen vették, amikor 1922-ben megvált a napi politikától. Nyugtalanító volt jelenléte és kritikája, amikor azt hangoztatta, hogy a „keresztény kurzus” csak *program* volt a kereszténységről, de valójában nem volt keresztény. A modern katolicizmust sürgető gondolkodó, író, konferenciázó Prohászka fél évszázaddal megelőzte a II. vatikáni zsinatot.

Mivel az ifjabb nemzedék nem ismeri Prohászktát, most bevezetőül egészen vázlatosan villantsuk fel *pályájának főbb állomásait*.

Prohászka Ottokár Nyitrán született (mint a fiatalabb apostoltárs, Bangha Béla) 1858. október 10-én. Apja, Domonkos cseh-német földműves szülők gyermeke volt; mint vadásztiszt került a felvidékre és Pozsonyban egy bál alkalmával ismerkedett meg egy nyitrai pékmester leányával, a szép Filberger Annával. A 40 éves nyugalmazott cseh származású osztrák katonatiszt házasságot kötött az alig 18 éves, valószínűleg svájci eredetű polgárleánnyal. Ottokár Losoncon, Nyitrán és Kalocsán végezte iskoláit, igazában Losoncon tanult meg magyarul. A hatodik gimnázium elvégzése után Kalocsáról az esztergomi kasszemináriumba került. 1875 nyarán kitűnő érettségi után Simor János hercegprímás Rómába küldte a filozófiai és teológiai tanulmányok elvégzésére. A jezsuiták vezetése alatt álló Német-Magyar Kollégiumban töltött hét év, az Örök Város szellemi környezete, a kiváló tanárok a Collegium Romanumban meghatározó befolyással voltak Prohászka személyiségének kibontakoztatására, amint ez később megnyilatkozásaiból, naplójegyzeteiből kitűnik.

Prohászktát 1881. okt. 30-án szentelték pappá Rómában, ahonnan mint a filozófia és a teológia doktora tért haza 1882 nyarán. XIII. Leó szociális eszméit kezdi itthon terjeszteni, a katolikus világnézetet hirdeti mint esztergomi kasszemináriumi tanár, majd a nagyszeminárium spirituálisa és tanára, illetve – Pethő Rudolf álnéven írt cikkeivel. Figyel az Európaszerte terjedő új tudományos és teológiai eszmékre. (A *Magyar Sion*ban 22 éven át mintegy 60 értekezést és 160 könyvismertetést írt.) Európai szellemi látóköre, a modern filozófia, teológia, a természettudományok (főleg a geológia és fejlődéstan) területén végzett kutatásai és tanulmányai, könyvei (*A diadalmas világnézet*, *Föld és ég* stb.) minden igazi haladásra nyitott szellemnek mutatják. A modernista válság idején, a század elején a

legtájékozottabb magyar papok közé tartozik. 1905-ben nevezik ki székesfehérvári püspöknek. 1910-es akadémiai székfoglalója (*Az intellektualizmus túlhajtásai*), az 1907-es *Modern katolicizmus*-sal és egy karácsonyi cikkével (Több békességet!) római indexre kerül 1911-ben. (Tiltott könyvek jegyzéke.) A püspököt váratlanul éri ez a cenzúra, hiszen nem adtak neki lehetőséget félreérthető eszméi tisztázására, de aláveti magát Róma döntésének, tovább folytatja most már országos méretű apostolkodását, konferenciabeszédeit; filozófiai nézeteit igyekszik jobban körvonalazni.

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

Indítványa részben a német Bodenreform-tól nyerte inspirációját, s megmutatta miként kellene a gazdák körében mozgalmat indítani egy örökbér-rendszer kidolgozására.

Bizonyos mezőgazdasági területeket az államnak át lehetne engedni haszonbér ellenében. Az állam bérigénye kiterjedne – az illetékes tényezőkkel való megbeszélés és törvényhozás után – a hitbizományokra, bizonyos egyházi javakra, közalapítványi birtokokra. Csak mezőgazdasági művelésre alkalmas területekről lenne szó. Az állam e bérbevett területekből 15–35 kat. holdig terjedő kisbirtokokat alakítana, amelyek örökbérbe adhatók kisembernek, főleg a háborúból visszatérőknek és hadiözvegyeknek. A bérlet részletekben való fizetését pontosan körülírnák stb.)

Az indítványt sokan lelkesedéssel fogadták (főleg a kisemberek), mások (a közvetlenül érdekeltek) vonogatták vállukat. Prohászka püspök, mit sem törődve a gyakorlati nehézségekkel, a maga birtokán (Ösiben és Tésén) megkezdte az örökbérletek megalakítását.

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

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

1927. április 1-én az egyetemi templom szószékén érte az agyvérzés, másnap délben hunyt el.

II. Prohászka – a II. vatikáni zsinat előfutára

Ma is időszerű a század elején 90 évvel ezelőtt kiadott *Modern katolicizmus* című füzet, amely, mint mondtam, 1911-ben indexre került, és ezért nem szerepel a Schütz által kiadott

Összegyűjtött Munkák sorozatában; Koncz Lajos tette közzé az 1989-es fordulat után megjelent hasonló című Prohászka-válogatásban.

Prohászka igen érzékeny volt a történetiség, az *evolúció*, a fejlődés eszméje iránt, amely nemcsak a természettudományokban (így Bergsonnál, majd Edouard Le Roy-nál és Teilhard-nál), hanem az embertudományokban, sőt a szentírás-magyarázatban és dogmaértelmezésben is teret hódított. A modernizmus idején éppen a történetiség volt a központi probléma: változnak-e az örök igazságok, dogmák; hogyan értelmezze az egyház a fejlődéstudományt (mit szól a darwinizmushoz?), mit válaszoljon a keresztény kultúra és modernség kihívásaira? Nos, Prohászka, miként a már említett Teilhard de Chardin (mindketten függenek Bergsontól és Edouard Le Roy-tól), a hit vidám merészségével néz szembe az új eszmékkel.

„Értsük meg tehát a helyzetet – írja a modern apostol – s állítsuk bele a kereszténységet a kultúrvilágba, megfelelő belátást teremtve a régi igazságokba s érvényesítve azokat a modern érzésben. Kössük össze a természetet a természetfölötti világgal, a szabadságot a tekintéllyel, a földi célokat az örök céllal. Ne rögzítsük az örvényeket, hanem építsünk rajtuk hidakat. Ne hegyezzük ki az ellentéteket egyház a kultúra közt, s ne azonosítsuk a kultúra művét a hitetlenséggel; hanem tartsunk feléje s segítsük a profán kultúrában ki nem elégített lelkeken igaz, mély, pünkösdi hitünk őseréjével s melegével.” (135–36)

Prohászka „az apostoli lélek e kiolthatatlan hevével s a krisztusi szeretetnek az energiájával” áll bele a kultúrvilágba; nem vágyódik vissza a múltba, hanem előre néz. A *Modern katolicizmus*ban is, de más műveiben is (*Isten és világ, Föld és ég*) állandóan hangoztatja, hogy ne állítsuk a vallást ellentétbe a tudománnyal s a kultúrával! Ami a tudományos világnézetet illeti: Isten a kialakító elveket az anyagba fektette, a dolgok, növények, állatok tevékenységét ő tartja fenn örök, végtelen akciójával; Isten „a világban dolgozik s remekel arányokban s harmóniában”.

Prohászka nagyon helyesen azt vallja, hogy a világfejlődést Isten a teremtő okság révén lendíti előre, nem nyúl bele állandóan „kívülről” a fejlődés folyamatába, hanem a másodlagos okokon keresztül hat, fejleszt. De a fehérvári püspök nem áll meg a szép, kibolmó természetnél, hanem eljut az emberi szellemhez, a lélekhez. Perszonalista! „Nekünk személyes viszonyok kellene a természet éltető szellemével; nekünk édes szeretet kell, mely az Isten szívéből árad ránk... Isten gondolatait kell a világban látni s azonkívül a világban ő vele magával találkozni.” (Itt van Prohászka természetmisztikájának gyökere; itt ismét Teilhard-ra utalok, akinek a teremtett világ Isten diafániája „áttetszősége” volt.)

Prohászka sürgeti a mély, öntudatos vallásosságot, az igazságok átélését, nem csupán a régi igazságok ismétlését: a teológia feladata az is, hogy utat nyisson a szívekbe. A megtestesülés arra szólít bennünket, hogy a racionalizmuson (az észvalláson) túlhaladva felfakasszuk az őserős *forrásokat a tapasztalat, az érzés, az átélés* révén. Állandó téma a püspöknél (erről szól székfoglalója is), hogy nem elégséges az elvont gondolat, fogalom (jégekreg). A misztériumot konkrétan, a tapasztalat révén kell megközelíteni. Miként (Ágoston nyomán) Pascal vagy Blondel, a szív (intuíció) szerepét hangsúlyozza a vallásos életben is.

Az egyes tudományágakra is kitér. A modernizmus idején vitatott volt az exegézis, a szentírás történeti/kritikai módszerrel való értelmezése, amely katolikus körökben, éppen X. Pius és a Bibliabizottság elfojtó intézkedései miatt, csak később bontakozott ki, és igazában csak a század derekán, XII. Pius, majd a II. vatikáni zsinat idején kapott polgárjogot. A biblikus tudományokról írva Prohászka merész eszméket hirdet (ezért is modernizmussal gyanúsították): nem kell okvetlenül tévesnek tartani a protestáns bibliamagyarázatot – írja –, sem a vallástudomány és a filológia új, esetleg idegenszerű nézeteit. Már is sokat változott a fölfogás a Pentateuchusról, és bizonyára változik majd. „Lehetséges – írja Prohászka –, hogy a Pentateuchusnak mostani formájában nem Mózes a szerkesztője s sokkal későbbre, talán Sámuel idejébe vagy még későbbi korba kell a kompilációnak keltét tűznünk. Az egyház tana

a Szentírás sugalmazásáról érintetlen marad, jóllehet a nézet Mózes szerzőségéről elváltozik.” (149) NB. Prohászka nehézsége az asszony (Éva) teremtéséről alkotott nézetével: mivel a nő teremtését – a Bibliabizottság 1909-es döntése szerint – szó szerint kellett venni, ezért kihagyták a *Föld és ég* XVII. fejezetét (ahol Prohászka képletesen értelmezi az oldalbordát) a könyv 1912-es kiadásából.

III. Prohászka és a modernizmus

Hasonló című tanulmányomban (*Prohászka ébresztése*, Bp., 1996) bemutattam azt a szellemi fejlődést, amely Prohászka Ottokárt a századfordulótól – a modernista válságon keresztül – az 1910-es akadémiai székfoglaló (*Az intellektualizmus túlhajtásai*) kidolgozásához elvezette. Egyben megvilágítottam azt is, hogy – túl bizonyos intrikákon – miért kerülhetett római indexre (1911-ben) a székfoglaló és Prohászka másik két írása.

Forrásaim – a modernizmusra vonatkozó bőséges idegen (főleg francia) nyelvű irodalom mellett – *Az intellektualizmus túlhajtásai* eredeti kézírata (amely sokkal bőségesebb, mint a kinyomtatott szöveg), valamint a szintén kiadatlan *Naplójegyzetek* (Shvoy-hagyaték) ebből az időszakból. A székfoglaló tanulmányozása főleg azért tanulságos, mert a szerző itt pontosan megjelöli forrásait: pl. a lapszámmal utal Ed. Le Roy *Dogme et critique* (1907) című könyvére, amelyet Prohászka magánkönyvtára könyvei között megtaláltam. (Az aláhúzások és széljegyzetek is mutatják, hogy székfoglalója megírásakor bőven felhasználta ezt a tanulmánygyűjteményt a dogmaértelmezésről, tehát a modernista viták egyik központi alakjának, a bergsonista Le Roy-nak vitacikkeit.) Le Roy művén keresztül Bergson és Blondel közvetett hatása is világosan látható.

Megmutattam, hogy Prohászka püspök nem vallotta a modernista tételeket, amelyeket X. Pius elítélt, de olvasmányai, forrásai alapján határozottan állíthatjuk: a modern katolicizmust valló Prohászka rokonszenvezett Le Roy, ill. Bergson és Blondel bizonyos nézeteivel, főleg az intuícióra és a cselekvés döntő szerepére vonatkozó ismeretelméleti meglátásaikkal. Az intellektualizmus (pontosabban: racionalizmus) elleni küzdelemben néha azt a benyomást kelthette, hogy ő meg a másik végletbe, az irracionálisba és az agnoszticizmus túlzásaiba esett. Prohászka modern (tágabb értelemben: egzisztencialista) nézetei „modernista” ízűeknek tűnhettek a merev, konceptualista skolasztikusok szemében. Később – az index után – Prohászka maga világosabban körülírta ismeretelméleti felfogását.

Prohászka modern katolicizmusa kétségtelen tény. Nem szólam, hanem szó szerinti igazság, hogy fél századdal megelőzte a II. vatikáni zsinat tanítását egyháztani kérdésekben, az egyház reformjára, a világiak szerepére, a népnyelvű liturgiára stb. vonatkozóan, továbbá – mint említettem – a szociális kérdésben (magántulajdon, földosztás) XIII. Leó pápai elveit képviselte elméletileg és gyakorlatilag. Nemhiába „vörösnek” tartották a feudális magyar főurak és főpapok. A hit és a tudomány párbeszédére (harmóniájára) vonatkozóan (darwinizmus, fejlődélmélet) szintén korát megelőzve, meglepő nyitottságot mutat. Ezzel függ össze a szentírás-értelmezésről vallott haladó felfogása is. Az írásértelmezés a modernista viták homlokterében állt, pl. A. Loisy-nál is, aki a X. Pius által (az 1907-es *Lamentabili* kezdetű dekrétumban és a *Pascendi* kezdetű enciklikában) modernizmusnak nevezett irány főképviseleje volt.

1960 óta fokozatosan közzétették a *modernizmus* dokumentumait, a „főszereplők” (modernisták és hithű katolikusok) levélváltásait (A. Loisy, Ed. Le Roy, M. Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, L. Laberthonnière, J. Wehrle, F. Mourret, G. Tyrrell stb.) Ebben René Marlé jezsuita, majd főleg Emile Poulat volt az úttörő. E dokumentációból alaposabban megismerhetjük azt a szellemi légkört (exegetikai/filozófiai/teológiai problematikát), amelybe Prohászka Ottokár is bekapcsolódott. Akkoriban igen kevesen voltak magyar földön olyan papok vagy világiak, akik hozzá hasonlóan egészen közelről követték a katolicizmus

szembesülését a feltörő modern eszmékkel. A római évek alatt alaposan kiképzett fiatal pap a *Magyar Sion* ormából figyeli, hogy a „szél fordul”, hogy új világ van születőben. Határozott igent mond mindarra, ami a modernségben pozitív, ami az egyházban „haladó” anélkül, hogy a katolikus dogmákat megkérdőjelezné. Prohászka Ottokár tehát *modern, de nem modernista*, jóllehet nehéz küzdelembe kerül neki, hogy Kant vagy Bergson – és más gondolkodók – eszméit kellőképpen megrostálja.



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

Igazában véve nagyon nehéz pontosan körülírni a modernizmust. „Ötven év távlatából is – írja Poulat – a jelenség úgy áll előttünk, mint a kortársak előtt: mindenütt jelenlévő és

megfoghatatlan, anélkül, hogy ezt a tulajdonságot a mozgalom által kifejezett aspirációk szétfolyó és zavaros jellegének kellene tulajdonítanunk. Amikor a *Pascendi* enciklika (1907) a modernizmust „minden eretnecség találkozáspontjának” jelölte meg, benne összefoglalta a keresztény megoszlás tizenkilenc századát. Abban az összetett portréban, amelyet a körlevél a modernista típusáról megrajzolt, nem volt a katolikus tannak vagy a tudományágaknak olyan pontja, amellyel szemben a modernizmus közömbös maradt volna, bár a bibliai exegézis és a dogmatörténet voltak kedvelt területei. Másrészt a modernizmus sohasem alkotott homogén mozgalmat egy gondolatrendszerrel, hacsak azzal nem, amelyet az enciklika rekonstruált. Sohasem rendelkezett azzal a »közös lélekkel«, amely például a Sillon eredetiségét alkotta.”



Ha most eltekintünk a mozgalom néhány képviselőjének heterodox eszmevilágtól (Loisy, Tyrell, F. von Hügel, Ed. Le Roy), azt mondhatnánk, hogy a modernizmus egy átfogóbb jelenség részét képezi; alapvetően nem egy elszigetelhető gondolatrendszerrel van szó, hanem az egyház eszmélődéséről, az új világgal való konfrontálódásáról. Annak megsejtéséről, amit a II. vatikáni zsinat világosan megfogalmazott – az egyház korszerűsödéséről minden vonalon. Ezt a „Grundmodernismus”-t Frémont abbé így fejezte ki annak idején: „A XX. században az egyház új reformációjára van szükség”. Világos ez a Reims-ben (1896) és Bourges-ban (1900) megtartott két papi kongresszus aktáiból. A magam részéről Prohászka-t is ehhez a *Grundmodernismushoz* sorolnám. (Vö. Szabó F.: „A hitvédő és teológus Prohászka”, in: MK 408.)

Prohászka, mint Bergson vagy Teilhard de Chardin, világosan meglátta, hogy az újkor egyik fő jellemzője az evolúció felfedezése: a világ fejlődés, a biológiai és szellemi fejlődés összekapcsolódik: minden az emberi gondolkodás felé mutat. A fejlődés: *montée de conscience*, a tudat növekedése (Teilhard). Az emberrel kialakul a „nooszféra” (a szellem szférája), amint Teilhard és a bergsonista Le Roy a két háború között megfogalmazta.

Prohászka mindent fejlődésben lát, és tudja, hogy most már az evolúció auto-evolúció lett; tehát az ember felelős a fejlődő világ sorsáért. A fejlődő, fakadó, kibontakozó élet – az időfolyamban sodródó világ gondolata állandóan visszatért Prohászkanál az akadémiai székfoglaló kéziratában: első változatában is, a kinyomtatott dolgozatban is. Többször is hivatkozik Herakleitoszra: *Panta rei*, minden folyik, a valóság állandó változásban van, ezért is olyan nehéz a lényegismeret. Nem csoda, ha ebben a látásmódban a történetiség olyan jelentős szerepet kap: az egyházra, a kereszténység történetére, a dogmafejlődésre vonatkozóan egyaránt.

Émile Poulat monográfiájának címe is jelzi a kulcsszavakat: „Történelem, dogma és kritika a modernista válságban” (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman 1979). Valójában a Franciaországban kirobbant válság a liberális protestantizmus történeti-kritikai exegézisére adandó válasza megy vissza. Ezt akarta megtenni Alfred Loisy, amikor a modern exegézis eredményeit is felhasználva, a liberális protestáns Adolf von Harnack kihívására kívánt válaszolni. A kereszténység lényegéről, pontosabban a kereszténység történeti sorsáról, a keresztény ember, a tanítás és az intézmény jelenéről és jövőjéről volt szó. A kérdéskör kiterjedt a történelem, az exegézis, a filozófia és a dogmatika területeire. Egyik központi téma lett: változnak-e a dogmák? – tehát a dogmafejlődés problémája, amelyet már a múlt században H. Newman is elemzett. Természetesen, a társadalmi és kulturális változások, az új világhelyzet, a XX. század születése stb. is belejátszanak a krízisbe. Már korábban a német idealizmus, főleg Kant kritikája és Hegel filozófiája, Nietzsche képromboló eszméi, a pozitivista/materialista szcientizmus megkérdőjelezése (főleg Bergson filozófiája játszott itt döntő szerepet!) előkészítette az új szellemi helyzetet, amelyben aztán az integrizmus és a modernizmus vívott párbajt. IX. Pius 1864-es Syllabusától – bár XIII. Leó nyitottabb irányvonala kedvező szakaszt jelentett a szociális eszmék vagy akár a bibliaértelmezés területein – az integrizmus egyre erősödött az egyházban, mígnem X. Pius 1907-ben erélyesen elítélte a „modernizmust”, s utána a gyanúsítások időszaka következett. Olyan katolikus gondolkodók is, mint Maurice Blondel (aki a válság idején a nyitottságot, de egyben a kiegyensúlyozott katolikus tanítást képviselte) a modernizmussal gyanúsítottak listájára kerültek. Pedig éppen Maurice Blondel adta meg az igazi választ a történelem és a dogma viszonyának kérdésére, kiindulva a cselekvés filozófiájából. Prohászka 1912-ben közzétett hosszú recenziója A. Ghisler *Modernizmusról* szóló német könyvéről (15,263) világosan bemutatja a *Katholikus Szemle* olvasóinak (egy évvel az indexre tétel után) a modernizmus kialakulását (amerikanizmus, kanti szubjektivizmus, racionalizmus, a protestáns történeti kritika, vallási relativizmus, illetve az új katolikus apologetika válasza ezekre). Prohászka főleg a franciák szerepét emeli ki:

„A katolikusoknak is tetszett ez irány, s azért nagyon el-elhagyogatták a hit s a kinyilatkoztatás objektív s észlelvi bizonyítását vagy csak másod- vagy harmadhelyre szorították. Voltak, kik azzal akarták ellenfeleiket megnyerni, hogy sok dogmáról hallgattak vagy jelentésüket leszállították és értelmüket elmagyarázták; mások ismét túlságosan könnyen siklottak le az apologetikai szubjektivizmusba, s Szent Pálnak azt a szavát, hogy a zsidók csodákat várnak, a pogányok pedig bölcsességet keresnek, úgy értették, hogy a kinyilatkoztatás s a kereszténység igazságának kritériumát elsősorban nem a csodákban, hanem a benne rejlő s a belőle sugárzó bölcsességben keressük s ott mutassunk rá. Ez az apologetikai irányzat főleg Franciaországban fejlett ki értelmi hatalommá. Blondel s társai a pszichológiai szükségletek apologetikáját, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetière a szociális apologetikát művelték...” (15,269)

Prohászka nyilván Ghisler gondolatait és kritikáját mutatja be, akinek közel 700 oldalas monográfiája nem ad hű képet Maurice Blondel filozófiájáról és apologetikájáról. (Jó fél

század kellett, mire a Blondel-kutatás, nevezetesen az ún. „új teológia” képviselői: Bouillard, H. de Lubac stb., teljes fénybe állították az Aix-i filozófus nézeteit.) Mindenesetre, Prohászka a recenzió második részében világosan meghatározza a tulajdonképpeni modernizmust:

„Egy új filozófiai s teológiai rendszer, mely a dogmát megtöri. Ennek a tulajdonképpeni modernizmusnak két alapelve van, az egyik az agnoszticizmus vagyis az a tan, hogy Istent s a szellemi világot tulajdonképpen föl nem ismerhetjük; a másik az immanencia teológiája, mely az emberről eredezteti s az emberre korlátozza a vallási érzést, a lelki életet s célokat, s kívülről jövő vagyis Istentől adott kinyilatkoztatást nem ismer. Az első helyen említett elemmel be van ojtva úgyszólván az egész modern filozófia, melynek az a jellege, hogy nem tart sokat az értelmi, a fogalmi ismeretről. [...] A modernizmus tisztára teológiai reflexe a modern filozófiának, melyben a fogalom folyósíttatik s szimbólum lesz belőle. A szerző cáfolja e pragmatista álláspontot s meghúzza az igazi idealizmus körvonalait, hogy azután áttérjen az értelemnek Istenhez vezető útjaira. Ez utakat már Kant filozófiája vágta el...” (15, 270–271)

Mindezt azért idézem, mert Prohászka akadémiai székfoglalójának is ez a központi problematikája. Világos, hogy egy évvel az index után Prohászka arra is figyel, hogy ő maga hova tartozik, mit mondott félreérthetően, mit kell világosabban fogalmaznia. Jellemző a recenzióban az a kitétel, amelyben bírálja Ghisler egyoldalúságát: „Az ember könnyen esik bele abba a hibába, hogy cáfolván az ellentétes nézeteket, túlhajtja a magáéit, s a mi esetünkre alkalmazva e tételt könnyen megesis, hogy védvén az ész igazait, kicsinyeljük az érzés momentumait. S ezt a t. szerzőre is alkalmaznám, mert úgy látszik, hogy leszorítja az érzés jelentőségét.” (15,272) Prohászka a következőkben még kifejti, milyen pontokon nem ért egyet a modernizmust bíráló churi szeminárium tanárral, Dr. Ghislerrel. Az érzésnek, a vallásos átélésnek (tapasztalatnak) sokkal nagyobb szerepet tulajdonít a hívő életében, mint a szerző; vallja azt, hogy a keresztény hit *rationabile obsequium*, vagyis „okos szolgálat”, ésszerű belátáson is alapul, de azért a pszichológiai szükségletnek, a vallási ösztönnek és az érzésnek is megvan a szerepe. Az új apologetika Blondel nyomán éppen azt hangoztatta, hogy a hívő elkötelezettségben, a hitaktusban nem pusztán értelmi belátásnak, ésszerű bizonyításnak van szerepe, hanem az egész embernek, az akaratnak és a „húséges cselekvésnek” is, mert „aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre”. Mi vagyunk azok – hangoztatja Prohászka –, akik a dogmának a megtapasztalását, amennyiben az lehetséges, sürgetjük; sürgetjük ezt annál is inkább, mert nekünk a dogma nem szimbólum, hanem a valóságról emelt s a valóságon formált tétel. Mi akarjuk az Úrvacsora kenyerét úgy enni, mint kik életet esznek, s nekünk a kehely „calix inebrians”, szellemi entuziazmussal részegítő pohár. (15, 274) Itt már az *Élet kenyere* és a kései naplók misztikusa szólal meg, aki valóban megélte a „scientia saporosa”-t.

(1998)

Prohászka és Teilhard

1. Két végtelen között (*Pascal nyomdokain*)

Prohászka Ottokár egy kiadatlan jegyzetében (*Halhatatlanság*) Leibniz és Pascal szubjektum-fogalmára reflektálva kifejezetten utal Pascal *Gondolatainak* híres 72. töredékére, ahol a hívő tudós az ember aránytalanságáról eszmélődik, és szorongva keresi a gondolkodó lény, a két végtelen között lebegő, elveszett elem helyét a mindenségben; feneketlen mélység tátong alatta.

„Kell egy uralkodó szempontra emelni az ént. Leibniz és Pascal, mindketten öntudatunkra hozzák az új világképet, melyet Kopernikusz a végtelenbe kimélyített s melyet az akkori kutatások és föltalálások mérhetetlenbe kitágítottak; mindketten két végtelenség között állnak, a végtelen nagy és a végtelen kicsiny közt, voltaképp a végtelen s a semmiség közt. De mily különböző álláspontot foglal el mindegyik, s mily különböző irányba fejlesztette ki az individuumot. Pascal megsemmisül a végtelenségek malomkerekei között, a tagadás, a semmiség az ő refrénje. A szubjektum kicsisége s a végtelen valóság közt nincs arány, nincs közvetítés. Az individuum e két végtelen közt elporlik, szétfoszlik.” És itt Prohászka németül idéz Pascal töredékéből: „Mert végre is mi az ember a természetben? Semmi a végtelenséghez, minden a semmihez viszonyítva, közép a semmi és a minden között. Végtelen messze van tőle, hogy felfogja a szélsőségeket, a dolgok végcélja és lételeve leküzdhetetlenül rejtve van számára egy áthatolhatatlan titokban, mert egyaránt képtelen meglátni a semmit, amelyből vétetett, és a végtelent, amelyben elmerül. [...] A világ részei egymással mind olyan viszonyban vannak, olyan láncolatot alkotnak, hogy véleményem szerint lehetetlenség megismerni az egyiket a másik és az egész nélkül.”

Prohászka hozzáfűzi: „Tehát a kitágult világ mint egy örvény elnyelte Pascalt.” Vele szemben Leibniznél „az ész megemberelte magát, le bírta győzni a világot, s ezt csak egy új, önálló, független szempont kiválasztása által tehetette. Az „én” már nem „kiterjedt atom”, mely az egészszel szemben szétfoszlik, hanem a végtelenség teremtője és hordozója [...] A szubjektum új fogalma a történelem új fogalmát alkotja meg. Így az optimizmus nem a triviális boldogság-uszításban utazik (?), hanem föléje helyezi az érzéki örömöknek az öntudatot s bele az objektív értékek szférájába.”

Teilhard de Chardin is keresi az ember helyét a természetben, a fejlődő világegyetemben. Láttuk, hogy ő is gyakran hivatkozik a pascali kettős végtelenre. De mivel felfedezte az evolúciót, egy *harmadik végtelent* is állít: a végtelen komplexitást, összetettséget. A végtelen kicsiny (mikrokozmosz) és a végtelen nagy (makrokozmosz) között sodródó ember számára megtalálja azt a biztos pontot, a szilárd alapot, amely eltünteti szorongását. Pascal is meglátta a „gondolkodó nádszál”, az ember nagyságát; de Teilhard most határozottan állítja, hogy a növekedő centro-komplexitás/tudat, illetve az öntudat felé tartó fejlődés virága vagy „nyílhegye” az ember, aki a harmadik végtelent, a végtelen összetettséget képviseli. „Az ember nem a világ merev központja, aminek sokáig képzelte magát; hanem ő az evolúció tengelye és nyílhegye. Ez pedig sokkal nagyszerűbb valami” – vallja Teilhard az *Emberi jelenség*-ben. (I. 30.)⁵⁷

⁵⁷ Teilhard műveire (*Oeuvres*. Seuil-kiadás) a kötet és a lapszám jelzésével hivatkozom.

2. Halhatatlanság

Miként Prohászkanál, Teilhard-nál is központi eszme a halhatatlanság, a „kiút” vagy a „survie” keresése. Egyébként már Pascal ezt írta a *Gondolatok* 194. töredékében: „A lélek halhatatlansága számunkra oly roppant fontos, bennünket oly mélységesen érintő valami, hogy minden érzésnek hiányoznia kell abból, akit közömbösen hagy ez a kérdés...” Pascal választásra szólítja fel partnerét („pari”); ő maga a teljes megoldást Jézus misztériumában, keresztény hitében találja meg. Teilhard hasonlóképpen „választást” sürget az *Emberi jelenségben*, bár megmutatja a hitre szólító érveket is. Ugyanígy a pascali vonulatba illeszkedő Maurice Blondel is választás elé állít az *Action* ban. Az új apologetikában, a cselekvés filozófiáját elfogadó gondolkodóknál, így Le Roy-nál és Prohászkanál is, lényeges az akarat elhatározás, az egész személy egzisztenciális elkötelezettsége. Nem pusztán igazságok igenléséről van szó, ahogy egy bizonyos intellektualizmus (= racionalizmus) vélte, hanem arról, hogy aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre. (Vö. *Prohászka ébresztése*. 92kk.)

Prohászka 1893 húsvétján a halhatatlanságról elmélkedik. (*Naplójegyzetek* II, 47kk.) Érvet sorakoztat fel mellette. A gondolkodásban, illetve a mindig fennálló igazság létezésében találja meg az egyik érvet. Az igazság olthatatlan vágya bizonyítja, hogy „van bennünk valami, ami örök, változhatlan, halhatatlan igazságból épül föl; ami elemeit belőle meríti; folyton asszimilálja magamagát az örök, változhatlan, halhatatlan igazsághoz. Tehát a mi lelkünk olyan, mint az igazság; örök, változhatlan, halhatatlan.”

Miután válaszolt bizonyos ellenvetésekre, Prohászka második érvét adja elő: „Tekintsük meg az élőlények fejlődését. Mindegyiknek van egy határvonala, melyen túl nem mehet. Ha ezt eléri, ha életének teljéhez jut: egy darabig megáll rajta; aztán lehanyatlik. Az emberi test is e törvény alatt áll: fejlődik, virul, pompázatában áll, elhal. S így magán viseli minden az enyészet és mulandóság jellegét ...” Majd Prohászka az emberi *szellemet* jellemzi, amelynek „tökéletesedése a végtelenbe nyílik”. A legnagyobb szellemek is befejezetlenek maradnak. „Ez a természet törvénye ellen van! Minek adta rá akkor a leküzdhetetlen szükségességet?” Az ember egyén, személy, szabad individuum; célja az, hogy elérje a befejezettséget!

Ezután Prohászka az ember *akaratára* vet egy pillantást. „Leghatalmasabb s legtermékenyebb vágya: a boldogság után való vágy! De ha ez természetes, általános vágy, nem lesz-e befejezettsége?” Prohászka itt példának hozza fel a természetben található célszerűséget. „Az ásatag állatoknak szervük van: tehát volt fény akkor: és a boldogság nagy ösztönével mi lesz? Ha nőne szerve a boldogságra, ezt mondanátok: van boldogság; nohát van szerve, van ösztöne, mély és hatalmas ...” De mintha éreznék, hogy ezek az érvek nem teljesen meggyőzők, Prohászka a krisztusi üzenetre hivatkozik: „azért jöttem, hogy mindaz, aki hisz bennem, el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3,16); „aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete van és én feltámasztom” (Jn 6,54). „Ó mily szép a föltámadás hajnala, az éjfélből bontakozik ki: oly szép a remény, mely int felénk! Szép ez a húsvéti reggel, megcsendülnek a harangok, s visszhangzik az üdvözlét: Regina coeli...”

Teilhard világegyetemét is a feltámadt Krisztusba vetett hit szilárdítja meg: az a Krisztus, aki által és akiért minden lett és akiben minden fennáll (Kol 1,16–17); az az Ómega Pont, aki felé az egyetemes fejlődés összpontosul, mert Ő amorizálja (= hatja át szeretettel) a nooszférában (a szellem szférájában) az egységesülő emberiséget. Csak a feltámadt Krisztus Lelkének erejében valósulhat meg az emberi egységesülés. Az ember humanizálja a világot, a divinizáció az Isten műve.

Az 1934-es *Hogyan hiszek* című esszéje elején (*Út az Ómega felé*. 443kk) Teilhard így foglalja össze hitvallását:

Hiszem, hogy a világegyetem fejlődés.

Hiszem, hogy a fejlődés a szellem felé tart.
 Hiszem, hogy a szellem a személyesben teljesebbé válik.
 Hiszem, hogy a legfelső személyes az Egyetemes Krisztus.

Amikor kifejti a hit e négy egyéni állomását, harmadik helyen a *halhatatlanságban* való hitről szól. A világ szellemi evolúciójában való hit semmit sem ér – eszmélődik a fiatal Teilhard –, ha az egyetemes haladás nem visszafordíthatatlan, ha nincs halhatatlanság. Önmaga számára a megoldást a cselekvés (*action*) elemzésével találta meg, és pedig Blondel és Le Roy segítségével. Mint említettem: az *Action* filozófusa, valamint Le Roy, akivel a 20-as években termékeny párbeszédet folytatott az evolúcióról, ilyen következtetésre vezették: „Világos, hogy cselekszünk. De a valóságnak milyen strukturális sajátosságokkal kell rendelkeznie, hogy ez az akarati mozgás létrejöhesse? S a világnak milyen feltételeket kell teljesítenie, hogy működhessen benne az öntudatos szabadság? A cselekvés problémájára Blondellel és Le Roy-val ezt válaszolom: »Hogy mozgásba jöjjön az a látszólag oly parányi valami – az emberi aktivitás –, ahhoz nem kevesebb kell, mint a romolhatatlan eredmény vonzása. Csakis a halhatatlan hódítás reménye indíthat minket útra.« S azonnal le is vonom a következtetést: »Tehát Halhatatlan van előttünk...»

Teilhard ezután kibontja ezt a szillogizmust, hangsúlyozva, hogy az emberiség csak úgy lendül előre, ha tudja, hogy valami véglegesen dolgozik, hogy a világ előrevitelének szenvedélyes munkálása megéri a fáradságot. „Minél inkább emberi az ember, annál inkább csakis annak adja szívét, amit szeret. Végeredményben pedig csak a romolhatatlant szereti ... Akármennyire tágitják ki a haladás határait és idejét, ígérhetek még száz és száz millió évet a Föld fejlődéséhez ..., de ha az válik bizonyossá, hogy ennek az időnek végpontján a tudatnak teljes zéróra kell semmisülnie, és *sehol sem marad meg belőle titokzatos színe-java*, akkor – bizony mondom – le fogjuk tenni munkaeszközünket és kikiáltjuk a sztrájkot. *A teljes halál látványa* [...], ismétlem: ha tudatosítanánk magunkban a totális megsemmisülés perspektíváját, azonnal kiapasztaná bennünk a tettvágy minden forrását.”

3. Emberi fejlődés és krisztogenezis

Prohászka és Teilhard szerint egyaránt a modern kor egyik legnagyobb felfedezése az *evolúció*, annak a ténynek a megállapítása, hogy a világ genezis, Teilhard kifejezésével: „fejlődő teremtés” (ez Bergson „teremtő fejlődés”-ének megfordítása).

Prohászka, aki a század elején elmélyülten tanulmányozta a geológia, a paleontológia, a fejlődéstudomány (darwinizmus) kérdéseit (*Isten és világ, Föld és ég* I–II.), ugyanazzal a nyitottsággal – a hit vidám merészségével – néz szembe a természettudományos felfedezésekkel, mint a paleontológus Teilhard de Chardin. A *Föld és ég* előszava ebből a szempontból figyelemre méltó. Miután utalt arra, milyen kihívást és próbatételt jelentett a keresztény világnézetnek a modern tudomány, nevezetesen a geológia, és hogy a „világ- és életfejlődés” jelszavával ágáló tudomány ellentétéseivel a leszármazás gondolatával, a tágult világegyetemben összezsugorodó Föld képével kell szembenéznünk, felteszi a kérdést: „S ugyan mi lesz e tágult, e nagy, szinte nem emberi, hanem igazán isteni világban a mi teológiánkkal? mi lesz a fejlődő világok egymásutánjában, a fejlődés és leszármazás káprázatos elméleteiben, a keresztény világnézettel? Mi legyen vele? furcsa kérdés; hiszen az isteni világban van otthon az igazi teológia, s nem a képzelt, valótlan világban! Ha az elfogultság s a tévely vasrácsai szétesnek, akkor feszíti majd ki szárnyait a sas, mely a napba néz s erejének érzetében s az isteninek honvágyával szívében emelkedik a homálytalan magasba. Ezt akarja e mű kimutatni...”

Prohászka ezután utal módszerére: „Én a keresztény világnézetnek aranyos szálát iparkodtam a geológiának, paleontológiának s evolúciónak tudományos adatain keresztül

húzni s a töméntelen sok részt egy felsőbb egységbe összekötni, amire nagy szükségünk van...” (Az *Emberi jelenség* elején Teilhard hasonlóképpen hangsúlyozza az egységben való látást.) Prohászka jól tudja, hogy az akkori tudományos vívmányok ideiglenesek, „s hogy a fejlődő tudomány sok lapot szakít majd ki ebből a képes-könyvből”; de a lényeges a nyitottság, amellyel szembenéz a modern tudomány akkori képével, elméleteivel, elkerülve a konkordizmust, vagyis azt a helytelen módszert, amely a tudomány mindenkori állását „egyezteti” a Szentírás (betű szerinti) értelmezésével.

Jóllehet a modernizmus korában vagyunk, amikor a katolikus egyház (X. Pius és a Biblia Bizottság) megszigorította a történeti-kritikai módszer alkalmazását, és a katolikus teológusoknak előírta a betű szerinti értelmezést, Prohászka a *Föld és ég*ben is, meg az 1907-es *Modern katolicizmus*ban is, a haladóbb szemléletet képviseli, amelyet azóta magáévá tett a hivatalos egyház. A *Föld és ég* bevezetőjében írja: „A szentírás nem a tudománynak, hanem a közfelfogásnak s a közvetlen benyomásoknak nyelvén szól, s nem természettudományos fölvilágosítást akar adni, hanem az emberek fölfogásához mért előadással akarja megismertetni a világnak Istenhez való viszonyát. Arra a kérdésre, hogy a föld tényleg hogyan keletkezett, vajon ősködből vagy agglomeráció által lett-e, vajon a fajokat Isten közvetlenül teremtette-e vagy csak az organizmusok plasztikus erőit fektette be a természetbe, a szentírásban nincs felelet; ezt a természettudományoknak kell kiderítenie...” Prohászka utal a kopernikuszi fordulatra, és Szent Ágostonra is hivatkozik. Miként Galilei is, akinek ügyét II. János Pál pápa kivizsgáltatta (Poupard bíboros vezetésével tíz évig kutatta az esetet egy szakcsoport). A Szentatya „rehabilitálta” Galileit, és a helyes álláspontot Baronius, a korabeli bíboros mondásával foglalta össze: „A (Szentírást sugalmazó) Szentlélek nem azt akarta közölni, hogy hogyan forog az ég, hanem hogy hogyan jutunk az égbe.” Vagyis: a Szentírás nem tudományos ismereteket akar közölni, hanem egy adott kor kultúrája, világképe, felfogása szerint, ahhoz igazodva, üdvösségünkre vonatkozó igazságokat tanít.

Sajnos, ezt a század elején nem fogadta még el a katolikus egyház; így 1911-ben Prohászka *Modern katolicizmusa* is római indexre került (*Az intellektualizmus túlhajtásai* című székfoglalóval és egy karácsonyi cikkel együtt). Schütz Antal pedig a *Föld és ég* bevezetőjében közli, hogy e könyv negyedik kiadásakor a XVII. fejezetet, az ember teremtéséről szóló részt el kellett hagyni.

Teilhard de Chardinnek szintén sok nehézsége volt az evolucionizmus (transzformizmus) elfogadása miatt (különösen is az eredeti bűn és a monogenizmus kapcsolatának értelmezése adott okot a kritikákra).

Teilhard már 1921-es tanulmányában (*Hogyan vetődik fel ma a transzformizmus kérdése*, III. 17kk) világosan leszögezte, hogy a transzformizmus nem ellenkezik a keresztény hittel, amely vallja, hogy a teremtéssel Isten hatalmának sajátos célja volt az emberrel, és hogy Krisztus az emberiség beteljesedésének természetfeletti módon kijelölt célpontja. Teilhard megismétli, az általa később sokat hangoztatott – a tomista teremtésfelfogással megegyező – elvet: Isten nem készít teremtést a dolgokat, hanem cselekvőkké, önteremtőkké teszi őket: *Dieu fait se faire les choses* (III. 39 és 217). Vagyis a létet adó, a fejlődésben a több létet okozó Teremtő nem készít meg a teremtményeket, hanem a másodlagos okság hatóképességét felfokozza, „önfelülmúlásra” képessé teszi az lényeket.

Egy 1926-os tanulmányában (*Az evolúció gondolatának alapjai és háttere*. In: *Hit az emberben*. Ford.: Dienes Valéria. 1968. 29kk) Teilhard még jobban megmagyarázza az evolúció és a teremtés kapcsolatát. „A tudomány korántsem tart új Isten felfedezése felé, csupán feltárja nekünk az anyagot mint lépcsőzetet az Istenség felé. Az Abszolúthoz nem utazással, hanem extázissal közeledik az ember.” (I. m. 52)

„A Mindenségre nézve az, hogy teremtve van, annyit jelent, hogy Istennel »transzcendentális« viszonyban áll, ami az Istenivel szemben lényének velejéig

másodlagossá, részesedővé, függővé teszi. Megszoktuk (bármennyit hangoztatjuk, hogy a Teremtés nem időbeli aktus), hogy a »részesedése« föltételét egy tartambeli tapasztalati zéró létéhez, vagyis egy *regisztrálható* időbeli kezdődéshez kapcsoljuk. De az ortodoxiának ez az állítólagos igénye csak azzal magyarázható, hogy a jelenségi síkot jogtalanul összezavarják a metafizikai síkkal. Gondolkodjunk egy pillanatra és meglátjuk, hogy az isteni tevékenység e világon való gyakorlásának sajátossága éppen az, hogy sem itt, sem ott nem fogható meg (kivéve, bizonyos pontig, a szellemtől Szellemig terjedő misztikus kapcsolatokban), hanem mindenütt a másodlagos tevékenységek fenntartott, finalizált és bizonyos módon túllelkesített szövevényében nyilatkozik meg. Hogy Terünknek és Tartamunknak van-e vagy nincs tapasztalati hatása, annak semmi köze egy olyan működés felsőbbrendűségéhez, amelynek sajátossága éppen az, hogy ereje a múlt, jelen és jövő világ globális teljességére hat.” (I. m. 56.)

A Prohászkanál fiatalabb Teilhard-nak tehát sikerül az évek során egyre pontosabban meghatározni a evolucionizmusát, a teremtés és a fejlődés kapcsolatát. Ebben segítik egyrészt a különböző oldalról jött kritikák, támadások, másrészt rendtársai és barátai (például Henri de Lubac, A. Valensin, J. Maréchal, M. Blondel, Mgr. Bruno de Solages...). Dienes Valéria is mintegy Bergson és Prohászka „folytatását” és a fejlődő teremtésről alkotott keresztény szemlélet kibontakozását látta Teilhard eszmevilágában.

4. Természet és természetfölötti

A legfőbb nehézséget Teilhard evolucionizmusában a természet és a természetfeletti viszonya, nevezetesen a monogenizmus (az első emberpár megjelenése) és az eredeti bűn kapcsolata, valamint a humanizált világ megistenülése, az emberi haladás (erőfeszítés) és Isten országa végső beteljesedése kérdéskörei jelentették. Főleg itt volt segítségére Maurice Blondel és Henri de Lubac. Ez utóbbi több munkájában kommentálta, kiigazította és megvédte Teilhard eszmevilágát. A következőkben én is gyakran hivatkozom Henri de Lubac-ra, amikor Teilhard-ról szólok. Prohászkanál könnyebb a helyzet, főleg mivel nem bontotta ki alapvető intuícióit.

Nézzük előbb *Teilhard* vízióját. Szemében minden *genesis*, amint mondtam. A kozmikus – biológiai – emberi fejlődés csúcán az egyetemes Krisztus áll. Krisztus, aki Mária ölében emberré lett, majd feltámadása által egyetemessé vált, és most már képes lába alá vetni a mindenséget, beteljesíti a világgenézist. „Mióta Jézus megszületett és növekedett, meghalt és feltámadott, minden továbbra is fejlődik, mert Krisztus még nem nyerte el végleges alakját. Még nem vonta magára ruhájának utolsó szegélyét, amelyet híveinek teste és szeretete sző köréje. A misztikus Krisztus nem érte el még teljességét...” (*A kozmikus élet* 1916.)

Amikor Teilhard az antropogenezist betetőző „krisztogenezisről” beszél, akkor Szent Pál tanítására gondol, Krisztus Testének, az Egyháznak a növekedését tartja szem előtt, közben integrálja a fogságban írt levelek kozmikus szemléletét. Ha a világ genézis, és ha az Ige valóban testté lett, akkor igazolható szemlélete, amely Krisztust teszi meg az egyetemes konvergencia gyújtópontjának, már létező és a fejlődést „amorizáló” (= szeretettel átható) Ómega Pontjának. Így a fejlődő világegyetem és a misztikus Krisztus „szintéziséből” születik az „egyetemes Krisztus” eszméje, amely a Megtestesülés titkának kibontása. Hogy a modernizmus vádjának elejét vegye, Teilhard hangsúlyozza (IV. 149–152): „Szent Pál misztikus Krisztusa, az egyetemes Krisztus számunkra csak akkor kap értelmet, ha úgy jelenik meg, mint a Máriától született és a kereszten meghalt Krisztus »kiterjedése«. A misztikus Krisztus lényegében a történeti Krisztustól kapja azt az alapvető tulajdonságot, hogy szintén kétségbevonhatatlan és valóságos.”

Teilhard megmutatja, hogy Krisztus misztikus növekedésének és második eljövételének természetes feltételei vannak. Henri de Lubac ezt így magyarázza:

„Krisztusnak a beteljesedéshez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára, amint szüksége volt fogantatásához egy asszonyra.” Természetesen feltételes szükségszerűségről van szó, hiszen a természetfeletti, az üdvösség Isten ajándéka.

Mert ha egyszer Isten elhatározta, hogy így (a megtestesülés és a kereszt által) váltja meg a világot, akkor alá kell vetnie magát bizonyos szükségszerűségeknek, amelyek a feltételből folynak. Helyesen magyarázza Henri de Lubac: „A nagy Noogenezis – kettős valóságával; egyrészt kozmikus és szükségszerű oldalával, másrészt szabad és erkölcsi oldalával –, amelyben beteljesül a teremtés és az ezt folytató emberi történelem, csak előkészítése lehet annak a célnak, amiért Isten teremtett minket és amiért Fiát kinyilatkoztatta nekünk. Ez az előkészítés elengedhetetlenül szükséges (Teilhard). A világ természetes elemei, »amelyeket a természetfeletti annyira átgyúr, hogy azok többek és mások lesznek«, »szükségesek, hogy az üdvözülés művének tápot és megfelelő alapanyagot adjanak; Krisztus természetfeletti teljessége a Világ természetes teljességére támaszkodik« (Teilhard)... Más szóval: az »idők teljességéről« szóló páli tanítás érvényes Krisztus második eljövételére éppúgy, mint az elsőre –, anélkül, hogy az üdvösség művének ingyenessége és természetfeletti jellege csorbát szenvedne akár az egyik, akár a másik esetben.”⁵⁸

Teilhard tehát visszaállítja a természet és a természetfeletti harmóniáját (Jean Daniélou). Ezen a ponton Szent Tamás szellemét őrzi, csak új dimenzióba, evolúciós világképbe teszi át a hagyományos elvet: *Gratia perficit naturam*, a kegyelem nem rombolja le, hanem tökéletessé teszi, beteljesíti a természetet. A megszentelődés folytatja és befejezi a teremtést, mondják a régiek; a krisztogenezis folytatja és befejezi a világ genezisét, állítja Teilhard.

Mint már megmutattam, *Prohászka* a modernista viták idején – részben Le Roy *Dogme et critique* című cikkgyűjteménye befolyására (lásd *Prohászka ébresztése*. 116kk) *Prohászka* 1910. jún. 21-i naplójegyzetében (*Naplójegyzetek* II. 95–96.) érdekes krisztológiai problémát feszeget. Felfedezi Krisztus igazi emberségét, emberi tudatát, fejlődését, amelyet egyfajta rejtett monofizita tendencia elhomályosított. „Krisztusban az emberi egyesítve volt az istenivel, de nem változott el; az isteni nem rontotta le Krisztust, az isteni nem merevítette meg. Márpedig az emberi nem merev forma, hanem folyam s Krisztus nem a XX. századbeli folyamnak átvágása, metszete, hanem az I. századbelinek. [...] Krisztusnak is az az emberi természete volt, melyet atyáitól kapott; az, melynek fejlődnie kellett; az a múltból kinövő, kinyúló: az a jövőbe elválkozó s alakuló természete. Ez a sajátság épp oly természetes, mint az ideg s a vér. Hanem igen, az ő természete Istennel érintkezett, benne fakadt páratlanul, benne kibuggyant az isteni, de mivel emberi formában volt, hát szükségképpen kellett, hogy az is fejlődésre alkalmas.”

Teilhard különböző írásaiban – főleg *Az isteni miliőben* (Rezek fordításában: *Benne élünk*) levonja a következtetéseket a Megtestesülés realizmusából és az egyetemes Krisztus eszméjéből folyó keresztény *lelkiségre* vonatkozóan. A természet és a természetfeletti helyes egyensúlya itt is előtűnik. Ugyanígy *Prohászka*nál, aki említett naplójegyzeteiben (II. 147–149.) *megelőzi* Teilhard-t:

„Jóllehet Krisztus nem azért jött, hogy a természetes erkölcsben rejlő vallásosságot kifejlessze, vagy hogy a természetes erkölcsöt vallássá fejlessze s jóllehet a Szent Lélek is nem a jó, az emberi ész kerületén belül álló jósággal rendelkező lelkek miatt jött, hanem az istenülés csíráját hordozó s az istenülést végleg majd valamikor kifejtő élet miatt; de azért mindaz, amit Krisztus akart s a Szent Lélek megteremt, bennünk van, kik más-más történeti

⁵⁸ Henri de Lubac: *La Pensée religieuse du P. Pierre Teilhard de Chardin*. 1962. 175–176.

korszakokban élünk, kik tehát elváltozó irányzatok s értékelések fejlődési útján járunk s épp azért más-más igény, más-más érzék jellemzi lelkületünket. [...]

a) Mi ezzel a mi istenülésünkkel a világban, a fejlődő világban állunk; az istenülés alapjáról belenyúlunk erényeink a praktikus világba, kötelességeinkbe. Istent valónkkal a konkrét élet problémái előtt állunk –, kötelességeink az elváltozó kultúrák behatásai alatt. Hiba volt, ha az első keresztények itt-ott az Isten országának katasztrófaszerű megérkezését várva a világból, a munkából, a kulturális tevékenységből kikapcsolódni akartak. A Szent Lélek kikorrigálta e nézetet, s ráterelte őket a konkrét élet szükségleteinek kielégítésére. Nem lehet az életből elvonulni, az istent ember is a természet keretében áll, végezve ott dolgát. A fejlődő, munkát igénylő világban áll az Isten gyermeke az istent lelkiséggel, mely segítse őt rá, hogy helyét megállja a világban, hogy győzedelmesebb, a világot s a létet elbíróbb ember legyen. Az ember belseje, lelki egyensúlya szerint istent s az legyen, de mint a természet darabja, a mechanikus s az evolúciós világ munkájának napszámosa. Azt kell mondania: természet és Isten bennem bírják kapcsolatát, az összeköttetések láncszeme természet és Isten közt én vagyok, úgy érve azt, hogy lelkemben s hitemben e kettő kapcsolódik. Én természet is vagyok s istent is vagyok. Én erők szisztémája vagyok, mely e világon van hivatva tevékenységbe lépni s ez az Isten akarata, másrészt egy transzcendentális világot hordok már magamban, mely kifelé, túlra gravitál. Vallásosságom entuziazmusa is a túlvilág. De e két tendenciát harmóniába kell hoznom s úgy hoznom, hogy az erők kifejlést s eo ipso a kultúrát Isten akaratának tartva, magamat minden érdeklődésemmel arra rávetem s magát ezt az érdeklődést s buzgalmat természetfeletti energiákkal s motívumokkal táplálom. Az Isten lelke teremtette a világot s ugyanaz a Szent Lélek egy más, isteni világnak a kikezdéseit s erőit helyezte belém. Az Isten alkotta természet munkám s haladásom által számtalan ingert és szolgálatot nyújt lelkemnek s az Isten által bennem teremtett istenülés munkámat éleszti, éberebbé, buzgóbbá tesz s kivált morális életem kötelességeit motívumai s indításai által mérhetlenül kiemeli.

b) A történet folyamán a pszichológiának nagy problémája lesz, úgy bele állítani az embert, hogy e két nagy értéket; a természetet s a gyakorlati életet egyrészt s az istent lelkiséget másrészt élje, fölkarolja, fejlessze s excentricitásuktól óvakodjék. A Szent Lélek e részben nagy korrekcióval szolgált. A kereszténység apokaliptikus irányzatát az első időkben a gyakorlati élet útjaira terelte: itt kell élnetek. Aki nem dolgozik, ne egyék. – Megszállhatja fölfogásunkat gyakran a tévely, hogy hiszen túlra igyekszünk, vessük hát meg a világot; istent lelkét hordozunk, a természet problémáit tehát szorítsuk le a minimumra. Helytelen; ez azoknak az érzülete, kik már készek, kik dolgozni nem akarnak, kik nem látják, hogy a munka az erkölcs atmoszférája s hogy csak ez atmoszférában fejlődik ki jól s egészségesen az istenülés magva. Tehát serényen, igyekezve, erőket kifejtve, a világba fektetett istent kifejlesztve, gazdagabb, teljesebb életet áhítózva s élve ... Nem helyes, mert Isten minket e világba állított, tehetségeket adott s kötelességeket tűzött elénk, melyeknek meg kell felelnünk. E kötelességek az élet egész vonalára vonatkoznak s folyton munkára s tevékenységre köteleznek s evilágba állítanak.”

Ugyanezt a szemléletet találjuk Teilhard-nál, aki az emberi erőfeszítés megszenteléséről így foglalja össze a természetes és természetfeletti történetet:

„...A határtalan időn és a rengeteg emberi egyeden keresztül csak egyetlen művelet folytatódik: a kiválasztottak hozzákapcsolódása Krisztushoz; egyetlen dolog történik: Krisztus misztikus Testének alakulása a Világ minden szétszórt vagy megkezdett lelki energiájától kezdve.” (*Oeuvres* IV. 181. In: B. É. 137–138.)

Az ember és a világmindenség szoros kapcsolatának tényét mint altételt használja fel Teilhard *Az isteni milió* híres szillogizmusában, amelynek főtétele Szent Pál tanítása a titokzatos Test növekedéséről. Az *Anyag-Lélek-Krisztus* összekapcsolásból vezeti le az emberi erőfeszítés megszentelésére vonatkozó tanítását.

A *Benne élünk* első részében a cselekvések átistenítésével (»*divinisation des activités*«) foglalkozik. Természetesen nem arról van szó, hogy az ember a saját erejéből »isteníti át« cselekedeteit. Teilhard el akarja háritani a pelagianizmus legkisebb gyanúját is. Szent Ágostont idézi, aki ennek az V. századi eretnekségnek a pörölye volt: »bennünk semmi sincs, ami első fokon és gyökereiben ne volna »*in nobis sine nobis*«, vagyis: bennünk, de nélküünk. De ugyanakkor azt is vallja Ágostonnal: »Aki közreműködésed nélkül teremtett, nem üdvözít közreműködésed nélkül«. A kegyelmi rendben is érvényes Teilhard mondása, amelyet már fentebb idéztünk: »*Dieu fait se faire les choses*«; az isteni kegyelem nem az emberi szabadság helyébe lép, Isten nem helyettünk cselekszik, hanem cselekvőkké tesz bennünket. De nekünk ki kell tárulnunk szabadon e kegyelemnek, be kell fogadnunk Krisztus Lelkét.

A kegyelemnek és a természetnek (szabadságnak) ez a harmonikus felfogása vezeti Teilhard-t akkor is, amikor nemcsak a szándékot hangsúlyozza a cselekvésben, hanem a létrehozott műnek is fontos szerepet juttat az Isten Országának építésében.

Keresztény humanizmusunknak alapja krisztológiai szemléletünk. A »világ megvetésének« helytelen eszméjét ki kell igazítanunk, anélkül persze, hogy »térdet hajtánánk« a világ előtt (Maritain). »Isten úgy szerette a világot (a teremtést és főleg benne az embereket), hogy egyszülött Fiát adta érte«, írja Szent János (Jn 3,16). Most tehát nem a »bűn világaról« van szó, amely Isten ítélete alá esik, hanem a teremtmények összességéről.

Teilhard szerint minden munkánkkal, kezünk és szívünk legkisebb mozdulatával is valamiképpen hozzájárulunk Krisztus titokzatos Testének növekedéséhez, ahhoz, hogy a »Pléróma megvalósuljon«, hogy Krisztus beteljesedjék. Nemcsak a kifejezetten »természetfeletti« cselekedetéről van szó, hanem a »profán« tettekről is, ha Krisztusban (hittel és hűséggel) végezzük őket. Végeredményben nincs is természetfeletti szempontból közömbös tett. Az adott üdvrendben, kifejezetten vagy burkoltan (a nem keresztények), mindenki állást foglal Krisztus mellett vagy ellene. A zsinat is hangsúlyozta, hogy Isten kegyelme azoknak a lelkében is dolgozik, akik magukat hitetleneknek vallják, de nyitottak a teljesebbigazság befogadására: a lelkiismeret szaván keresztül Isten mindenkit hív. (Vö. LG16 és GS22.)

Minden hittel (vagy »lelkiismeretesen«) végzett munka az Isten Országának előfeltételeit teremti meg. Mint már említettem a tésztát gyúró asszony munkája vagy az aratóé csakúgy hozzájárul az Ostya előkészítéséhez, mint a pap tevékenysége felajánlásakor. A konszekrációt a pap szavai által Krisztus maga végzi. Ugyanígy minden emberi tevékenység *előkészíti* a világot a nagy átalakulásra, amelyet majd a feltámadott Krisztus visz végbe Lelke által.

Ismerjük a *Benne élünk* zárószakaszát a Parúzia-várásról. Miként Prohászka, Teilhard is azt hangsúlyozza, hogy nem szabad ölbe tett kézzel várnunk a véget (egyébként Pál is erre figyelmeztette a tesszaloniki híveket).

„Mondogatjuk, hogy virrasztva várjuk a Mestert. De valójában –, ha őszintén akarunk beszélni, be kell vallanunk, hogy *mi nem várunk már semmit*.

Ha török, ha szakad, de fel kell élesztenünk a lángot. Mindenáron fel kell újítanunk magunkban a nagy Eljövétel után való vágyat és reménykedést. De hol keressük ennek a megfiatalodásnak forrását? Világos, hogy mindenekelőtt annak a vonzásnak megnövekedésétől várjuk, amellyel Krisztus közvetlenül hat tagjaira. – És még hol? Gondolatunk fedezze föl azt, hogy mind nagyobb érdekünk a Parúzia előkészítése és beteljesedése. S magát ezt az érdekünket mivel fakaszthatjuk föl? Azzal, hogy megérezzük:

még bensőségesebb kapcsolatnak kell lennie Krisztus diadala és ama mű sikere között, amelyet itt a Földön alkotni próbál az emberi erőfeszítés.

Erről pedig folyton megfélekedünk. A természetfeletti: kovász, lélek, nem pedig egy már kész szervezet. Azért jön, hogy átformálja a »természetet«; de nem nélkülözheti azt az anyagot, amit felajánl neki a »természet«. Hogy a zsidók három ezer éven át várták a Messiást, ez azért lehetett, mert a Messiás az ő népük dicsőségének nimbuszában mutatkozott előttük. Szent Pál tanítványai azért várták lélegzetvisszafojtva a Nagy Napot, mert az Ember Fiától várták az élet problémáinak és igazságtalanságainak személyes és kézzelfogható megoldását. Az Ég várása csak akkor élhet, ha ez a várakozás megtestesül. Ma milyen testet adunk a mi várakozásunknak? *Egyetemesen emberi és óriási nagy reménységbe testesítsük.*” (Benne élünk 150.)

5. Prohászka és Teilhard misztikája

Mindkét gondolkodónál egészen korán kialakult az isteni Jelenlét iránti érzék: Isten a természetben (Prohászka), Isten diafániája, áttetszősége a teremtésben (Teilhard); és ezt az általános misztikus tapasztalatot sajátosan kereszténnyé tette mindkettőjüknél a Jézus Szíve-tisztelet és az Eucharisztia iránti áhítat. Prohászkanál – a naplójegyzetein kívül – erről tanúskodik az *Élő vizek forrása* (Jézus Szíve) és az *Élet kenyere* (Eucharisztia).

Mindkettőjükre hatott Bergson filozófiája, az intuícioról vallott felfogása, továbbá Teilhard megérte még és csodálta a *Két forrás* megjelenését, ahol Bergson, a keresztény misztikusokat tanulmányozva, eljutott a Szeretet-Istenig.⁵⁹ Prohászka főleg élete vége felé élt misztikus elragadtatásban: naplójegyzeteiben sokszor egybeolvad a természetmisztika s a Jézus Szíve és az Eucharisztia iránti áhítat.

Jézus Szívéről írva a középkori misztikust, Szent Gertrúdot idézi, aki a „mindenség érzelmeivel és az Istenség gyönyörűségével” (*ex affectu totius universitatis et cum delectamento divinitatis*) „vitte forró vonzalmát a Megváltó elé”. Ez a kozmikus és költői szárnyaló elmélkedés méltó párja Teilhard költői himnuszainak (*Az Anyag lelki hatalma, Mise a világ felett* stb.) „Vele akarunk menni, s őt követve a világegyetemet átreszkettető minden érzelmek tüzével s az Istent betöltő boldogító gyönyörűséggel akarjuk Jézust átölelni. A teremtésből kell ezeket az érzelmeket kiolvasnunk, mert bele vannak szöve...” Majd egy költői leírás után: „A teremtésnek mindezt a lendülését, reszketését magunkba kell ölelnünk, magunkba kell szívniunk, magunkba olvasztanunk, megélnünk, és szeretetünket, imádásunkat *'ex affectu universitatis'*, a világegyetem minden teremtményének érzelmeivel vinni az Úr felé. Az ég és föld minden szépsége, nagysága, fölséges formai tökéletessége örömet, csodálatot, dicsérő éneket váltson ki lelkünkéből. A világegyetem minden érzelmének Isten felé zengő akkordja legszebben, legteljesebben, legbensőségesebben hangzott fel Jézus szívének magasztaló himnuszában...” (7, 262–263.)

A szomjas lelkek merítsenek az élő vizek forrásaiból itt és most.

„Ma kell hinni, ma remélni és szeretni, ha azt akarjuk, hogy miénk legyen az élet. Hit, remény, szeretet ne csupán mint állapot legyen a lélekben, ne is mint emlékezés tegnapi hitekre, tegnapi reményekre. Nem, ma akarunk az Úrban örvendezni, Őt szeretni, ma akarunk az élő vizek forrásából meríteni. Ma világítson Krisztus arca elénk, ma törjenek elő a vonzalom lángjai szívünkben, ma ver ez a szív, ma éljen, ma szeressen... Ez tényleges,

⁵⁹ Dienes Valéria lefordította ezt az utolsó nagy Bergson-művet is (*Les deux sources de la mortale et de la religion*. 1932). Kiadása előkészületben.

személyes, öntudatos élet, nem pedig lenyomata annak, ami tegnap volt és ma már nincsen. Ez eleven kapcsolat Istennel hitben és szeretetben szívünk minden dobbanásán át.” (7, 270.)

Hasonlóképpen kozmikus és ugyanakkor személyes Prohászka Eucharisztia iránti áhítata. Kora ifjúságától megfigyelhetjük a naplójegyzetekben ezt a „jegyesi misztikát”, az eucharisztikus Jézussal való bensőséges kapcsolatot. De Prohászka élete vége felé már csak ezzel foglalkoznak a naplójegyzetek, amelyek aztán belekerülnek az akkor készülő, de befejezetlenül maradt *Élet kenyérébe*.

„Mi sokszor elfogódottjai szeretnénk lenni az Isten-közelségnek; szeretnők, ha megrendítene minket a megérzése a fölségesnek, mely oly közel van hozzánk. Élvezzük is sokszor, Istenbe merülésünk szentelt pillanataiban, mint olvad el s vész el a végtelen kékségben, akárcsak elolvadó álom volna, az egész világ. Élvezzük az Isten nagyságát a csillagok szféráiban, a föld néma, mély rétegeiben; a tenger csendes és sötét mélységeiben, az eltemetett kultúrák s évezredek tömegsírjai fölött, az árnyékká vékonyodott nemzedékek folytonos eltűnésében. Ez is liturgia; de gyöngye szuszogás, míg a Végtelennek megfelelő imádás és engesztelés és hódolat csak az emberiségbe öltözködött Istenség hódolata ... Ezt az Úr Jézus teszi mint áldozat a szentmisében...”

„Uram, mily titkoknak s mily látomásoknak színhelyei a te oltáraid; elborítanak minket majd az érzés sejtelmével, majd a gyorsan tűnő s villámló fényekkel. Mintha tengerek fenekén térdelnénk – óriási titkoknak, 8000 méter magas tengeroszlopoknak nyomása alatt, mint alázatos kariatidok. Ott térdelünk s szinte csodáljuk, hogy élünk! Emberek nagy hitben, kiknek öntudata azonban csak »sub coruscamine transeuntis scintillae«: egy-egy ellobbanó szikrának fényében látják meg, azaz, hogy inkább sejtik meg a nagy valóságot.” (24, 343. és 346.)

Teilhard 1950-es önéletrajzi visszatekintésében (*Az Anyag szíve* In: *Út az Ómega felé*. 637–639.) elmondja, milyen meghatározó volt lelkisége és világszemlélete számára az édesanyja által lelkébe csepegtetett *Jézus Szíve-tisztelet*. Világmindensége így lett személyes: anyja Istene mindenekelőtt a megtestesült Ige volt; Krisztus személye és szeretetének „székhelye”, szíve lett kozmikus érzékének kiegészítője. Persze, ez a tisztelet megszabadult a XVII. századi kultusz túlságosan „materiális” és korhoz kötött járulékaitól. „Jézus Szíve” valami új erőter lett, a Fentinek és az Előre Levőnek szintézise, amelyből kialakult az Egyetemes Krisztus eszméje. „Az Isteni a Testibe merült ... A Testi új alakban jelent meg, valami hihetetlen sugár-Energiává változott.”

Teilhard számára Krisztusra vonatkozó hitének és reflexióinak eleven szintézise az *Eucharisztia* misztériumában valósul meg, hangoztatja P. de Lubac (*La pensée religieuse ...* 87.), számos utalást hozva Teilhard írásaiból. Rendtársa lelki életének ez egyik legfőbb vonása. Miként több más kereszténynél, nála is az Oltáriszentség imádásából kiindulva bontakozik ki sajátos misztikája. Az első világháború alatt a fronton vagy később Kínában, a tudományos expedíció alkalmával nem tud misézni. Ekkor születnek meg olyan elmélkedései, mint *A pap* és a *Mise a világ felett*. „Az Eucharishtiában – írja H. de Lubac – e központi misztériumban az Ige megtestesülésének meghosszabbítását és egyben a világ (végső) átalakulását szemléli. Hite itt is éppoly realista, mint eleven.” (I. m. 88.)

Teilhard itt is sajátos módszerét követi: „kiterjeszti” (kitágítja) a fogalom jelentését (miként például a „tudat”-fogalommal teszi): az Ostya kiterjedéséről beszél. Vagyis arról, hogy az Eucharisztia magához asszimilálja az emberiséget és a mindenséget. És a papi tevékenység is kiterjed a misztikus Test növekedésére és a kozmosz konszekrálására. „Az Ige, a kozmikus elemből kiindulva, amelybe beletestesült, maga alá von és asszimilál minden mást.”

Az 1923-as *Mise a világ felett* című elmélkedés záró imájában egybeolvad a Jézus Szívetisztelet és a „kiterjesztett” Eucharisztia imádása:

„Jézus, a világ erőinek fátyla mélyén valóságosan és fizikailag lettél számomra minden, körülöttem és bennem is. Tehát most már egyetlen szándékba foglalom annak boldogító örömét, ami az enyém, és annak szomját is, ami hiányzik nekem. Szolgádat követve ismétlem a lángoló szavakat, melyekben egyre határozottabban található meg – rendületlenül hiszem – a holnap kereszténysége: 'Uram, zárj engem Szíved legmélyére. S miközben ott tartasz, égess, tisztíts, gyújts lángra, tégy izzóvá, szentelj meg. Szíved legtisztább ízlése és tetszése szerint, önmagam teljes megsemmisüléséig.' ...”

Prohászka pedig így imádkozott (*Élő vizek forrása*):

„Uram, Szívednek, hiszem küldetésedet. Tudom, hogy mester vagy és minden szívet magadhoz vonasz. Hiszek a szeretetednek, és tudom, azért izzó a Szíved, hogy a világot lángra gyújtsa. Hiszem Uram, igen, a kezemmel fogom, hogy a világnak kell a te Szíved. Uram, én is egy kis darab ilyen világ vagyok, melyet még nem egészen fogott meg a láng, melyben a tüzet még sok füst borítja. Uram, kérlek, gyújts meg engem, hadd fogjon tüzet Szíveden a szívem, hadd égjen és világítson a lelkem. Ez legyen életemnek erős, áhítatos célja és imáimban mindennapos könyörgésem.”

Azt mondhatjuk, hogy Prohászka – miként Teilhard de Chardin – megelőzte a zsinatot, elővételezte azt, amit a *Gaudium et spes* az evilági valóságok autonómiájáról, a hit és a kultúra viszonyáról, az emberi erőfeszítés megszenteléséről mond.

Az Isten képére teremtőnek teremtett ember hivatása az, hogy humanizálja a hominizációhoz eljutott fejlődő teremtést, hogy előkészítse a világot a nagy átalakulásra úgy, hogy az embert felkészíti a kegyelem befogadására, a divinizációra, amely a feltámadt Krisztus műve lesz. A világ „evilági” átváltozása, a földi paradicsom utópia és álom, vagy – ha tetszik – mítosz. A rossz – a baj és a bűn – jelen van a világban; az önző, alig humanizált ember spontán módon nem nyílik meg testvérei felé, nem tud szeretni önmaga erejéből. Szüksége van természetfölötti segítségre. A feltámadt Krisztus Lelke újítsa meg a föld színét és a szíveket.

(1998)

Pascaltól Teilhard de Chardin-ig (Átmenet a posztmodernbe)

A Szentatya nemrég megjelent *Fides et ratio* kezdetű körlevele – hivatkozva a keresztény hagyományra – kiemeli a megértést kereső hit (*fides querens intellectum*) szerepét a kinyilatkoztatás elmélyítésében, illetve a filozófiai reflexió helyettesíthetetlen szolgálatát a teológiának, anélkül, hogy pusztán „ancillá”-nak tekintené a filozófiát. A pápa joggal óvja a keresztény (katolikus) gondolkodókat a két szélsőségtől: a fideizmustól és a racionalizmustól.

A fideizmus Pascal óta kísért, főleg a protestáns teológusoknál, míg másokon a modernséget jellemző racionalitás lett úrrá. Prohászka Ottokár – Pascal, Bergson és Blondel nyomán – joggal küzdött az intellektualizmus túlhajtásai (vagyis egy bizonyos racionalizmus ellen), azt hangoztatva, hogy a „szív”, az intuíció, a cselekvés (tett-tapasztalat, átélés) döntő szerepet játszik a lét és a hit misztériumainak megközelítésében. Sok szempontból hasonlítható a székesfehérvári püspök törekvése az olyan egzisztencialistákéhoz, mint pl. Gabriel Marcel. Persze, mindig ügyelnünk kell arra, nehogy a másik szélsőségbe essünk, amint ezt a modernistáknál és nem egy mai keresztény gondolkodónál látjuk.

Pascal töredékekben ránk maradt „apologetikájában” egy bizonyos racionalizmus ellen küzdve gyakran hangoztatja, hogy az istenkeresésben fény és homály kísér bennünket, és hogy az „ész érveinél” fontosabb a „szív” felkészültsége. Pascal a keresztény vallás ellenfeleinek írja a hosszú 194. töredékben:

„...Mielőtt harcba szállnak ellene, legalább ismerjék meg, milyen az a vallás, amely ellen harcolnak. Ha ez a vallás azzal büszkélkednék, hogy világos tudása van Istenről, és hogy Istent felfedve, fátyol nélkül birtokolja, akkor elég volna azzal támadniok, hogy a világon semmi olyat nem látunk, ami ennyire nyilvánvaló módon mutatná nekünk Istent. Mivel azonban, éppen ellenkezőleg: azt mondja, hogy az emberek sötétségben és Istentől eltávolodva élnek, aki elrejtőzött megismerésük elől, és mivel maga Isten így nevezi magát az Írásokban: *Deus absconditus*; és végül mivel egyaránt igyekszik világossá tenni e két dolgot: hogy ti. Isten érzékelhető jeleket adott nekünk az Egyházban, amelyek segítségével felismerhetik az őt őszintén keresők, de ugyanakkor mégis úgy elrejtette őket, hogy csak azok ismerik őt fel, akik teljes szívükből keresik; miféle hasznuk van belőle, ha kérkednek vele, hogy nem törődnek az igazság keresésével, és azt hangoztatják, hogy semmi bizonyosságát nem látják. (...) E vallás támadóinak fennen kellene hirdetniük, hogy mindent elkövettek az igazság megtalálására, hogy mindenütt keresték[...].” A hosszú töredék vége felé pedig így következtet Pascal: „... legalább jó érzésű emberek legyenek, ha már keresztények nem tudnak lenni, és ismerjék fel végre, hogy csak kétféle embercsoport szolgál rá az értelmes névre: azok, akik teljes szívvel szolgálják Istent, mert ismerik, és azok, akik teljes szívükből keresik őt, mert nem ismerik.” (*Gondolatok*, Bp, 1978, 79–85. old. Pödör László pontatlan fordítását javítottam.)

Pascal – a janzenizmus hatására – gyakran eltúlozza az eredeti bűn következményeit (az emberi természet, így a megismerés és az akarás is „megromlott”), de idézett eszmefuttatását lényegében magunkévá tehetjük. Abban is igaza van, hogy végeredményben csak Jézus Krisztus által ismerjük meg az élő és igaz Istent, sőt önmagunkat is (547–548. töredék). Másutt, a 242. töredékben két ismert szentírási helyre hivatkozik: „Az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú ki akarja jelenteni” (Mt 11,27), és „Valóban elrejtőzött Isten vagy” (Iz 45,15; Pascal az eredeti héber szöveget követi, amikor a helyre hivatkozik). A szentírási idézeteket szaporíthatnánk: Kiv 33,20; Jn 1,17–18; 1Tim 6,16; 1Kor 13,12...

A „rejtőző Isten” megközelíthetetlen világosságban lakik, csak halálunk után adatik meg színről színre való látása. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a Láthatatlan távol van, kivéve, ha az ember a bűn által eltávolodik Tőle. Emberi állapotunkat tehát kettős gyengeség jellemzi: végességünk és bűnös voltunk. De maga Pascal figyelmeztet az 557. töredékben: „Nem igaz, hogy minden Istent tárja elénk, amint nem igaz, hogy minden elrejtje előlünk. Együtt azonban igaz a kettő, vagyis, hogy Isten elrejtőzködik azoknak, akik kísértik, de felfedi magát az őt keresőknek, mert az emberek *egyaránt méltatlanok és képesek* Istenre; méltatlanok romlottságuknál, és képesek eredeti természetüknél fogva.” Vagyis: a bűn eltávolítja az embert a Szent Istentől, de ugyanakkor, mivel Isten képmására alkotott lény, képes Isten megismerésére. *Capax Dei*, mivel *imago Dei*.

A bűn által eltorzult Isten-képmást Jézus Krisztus, Isten tökéletes képmása állította helyre; Isten dicsősége ragyogott fel Krisztus arcán; ő lett a közvetítő Isten és az emberek között. Jézus Krisztus Lelke tesz igazán képessé bennünket az élő Isten ismeretére.

Láttuk, hogy Pascal meglehetősen pesszimista szemléletét miként ellensúlyozza háromszáz évvel később az ugyancsak Auvergne-i tudós gondolkodó, a jezsuita Pierre Teilhard de Chardin, aki a hit vidám merészségével nézett szembe a modernség kihívásaival, önmagában megtermette a tudomány és a hit szintézisét.

Gyakran hivatkozik földijére, amikor a „két végtelenről”, a végtelen kicsiről (mikrokozmosz) és végtelen nagyról (makrokozmosz) elmélkedik, illetve felidézi a „végtelen csillagterek örök csöndjétől” megrémült hívő tudós, Pascal szorongását, hogy aztán ő maga a felfelé ívelő fejlődésben felfedezze a „harmadik végtelent”, a végtelen komplexitást, aminek kibontakozásával párhuzamos a szellem növekedése: „*monté de conscience*”. Ha a tudós jezsuita, kortársait megelőzve a leghatározottabban a „modernség” mellett foglalt állást (vádolták is „modernizmussal”), ezt a katolikus világról, a filozófusokról és teológusokról általában nem mondhatjuk el.

Manapság a harmadik évezred közeledtével is, amikor már *posztmodern* korról beszélnek, tanulhatunk a két hívő gondolkodótól, akik egymást szerencsésen kiegészítik.

A *posztmodern* fogalmát nehéz meghatározni, minthogy igen összetett eszmetörténeti, filozófiai, teológiai, kulturális stb. jelenséget jelölnek vele. Egyik jellemzője éppen az, hogy a modernséget jelző racionalitás, az ész krízise mellett tapasztaljuk a haladáshit krízisét is: a technika – etika nélkül – pusztításhoz (az emberiség önpusztításához) vezethet; a környezetszennyeződés is egyre jobban fenyegeti az élő világot. Egyesek a posztmodern alá sorolják az ipari társadalom, illetve a történelem végét jósolók (A. Touraine – Francis Fukuyama), vagy a metafizika végét („halálát”) hirdetők (Jürgen Habermas), a dekonstrukciót javallók (Derrida), végül, de nem utolsó sorban a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságot vallók (Jean-François Lyotard) nézeteit. Lyotard pl. ilyenekre utal: a keresztény üdvösségtan, a felvilágosodás által hirdetett függetlenség, a marxista felszabadítás és kiengesztelődés ideológiája). Általában a posztmodern jellemzője: *az ember halála*, az alany önelégültségének vége.

Ha igaz az, hogy az „Isten halálát” követi az ember halála, az ember (alany) felbomlása (vö. Lévi-Strauss, M. Foucault), akkor elveszítettük már azt a támpontot is, amelyben pedig egy ideig hívők és hitetlenek egyetértettek: az ember nem középpont többé. (vö. *Gaudium et spes*, 12). „Széttört világ”, pluralizmus, az örök igazságok és erkölcsi törvények kétségbevonása jelzi ezt a „posztmodern állapotot”. Erről Jean-François Lyotard többek között ezt írja:

„Munkahipotézisünk az, hogy a tudás státusa megváltozik, amikor a társadalmak az úgynevezett posztindusztriális, míg a kultúrák az ún. posztmodern korba lépnek. Az átmenet legkésőbb az ötevenes évek végén kezdődik, ami Európában az újjáépítés befejeződését jelöli. Az átmenet sebessége az országtól függően gyorsabb, vagy lassabb, és az országokon

belül változik a tevékenységi területnek megfelelően: az aszinkronitás miatt az általános helyzetről nehéz teljes képet adni. A leírás egy része szükségképpen feltevésen alapul. Mindenesetre tudjuk, hogy botorság túlságosan hinni a futurologiában.

Az elkerülhetetlenül hiányos kép megrajzolása helyett inkább egy olyan sajátosságot választok kiindulópontként, amely azonnal definiálja vizsgálatunk tárgyát. A tudományos tudás a diszkurzusok egyik típusa. Egyébként elmondhatjuk, hogy az utóbbi negyven évben az úgynevezett vezető tudományoknak és technológiáknak foglalkozniuk kellett a nyelvvel: a fonológiával és a nyelvelméletekkel, a kommunikáció problémáival és a kibernetikával, az algebra modern elméleteivel és az informatikával, a számítógépekkel és a számítógépnyelvekkel, a fordítás problémáival és a számítógépnyelvek kompatibilitásának kutatásával, az információátvitel problémáival és az adatbankokkal, a telematikával és az „intelligens” terminálok tökéletesítésével, a paradoxológiával (és ez a felsorolás nem teljes). A tények magukért beszélnek.”⁶⁰

Lyotard itt arról ír, hogy hogyan alakul a tudás az informatizált társadalomban. Az idézet után hozzáfűzi: „Feltehető, hogy ezeknek a technikai átalakulásoknak jelentős hatásuk van a tudásra. A két alapvető funkciójára – a kutatásra és az ismeretek átadására – már érezhetően hatottak ezek az átalakulások, vagy a jövőben hatni fognak. Az első funkcióra a laikus számára is elérhető példát szolgáltat a genetika, amely a kibernetikának köszönheti a maga elméleti paradigmáját. Sok más példát is említhetnék. A másik funkció kapcsán közismert, hogy az eszközök szabványosítása, miniaturizálása, kommercializálódása miképpen változtatja már ma meg az ismeretek elsajátítását, osztályozását, s teszi azokat hozzáférhetővé, kiaknázhatóvá.”⁶¹

Mindezt prófétai módon előre látta Teilhard de Chardin, amikor a *planétizációról* és annak következményeiről írt. A nooszférában (a szellem szférájában) a szocializáció második fázisában elindul az összpontosulás folyamata, amely – éppen a planétizáció folytán – forradalmi változást készít elő. Miről is van szó? (Lásd erről bővebben „Teilhard perszonalizmusa” c. 1965-ös tanulmányomat *Távlatok* c. könyvemben, Róma 1970.)

Néhány világosan kivehető tényről emlétsünk: a népesedési „robbanás”, a hirtelen túlnépesedés folytán a Föld népei egyre inkább „összeszorulnak”. A közlekedés és híradástechnika fejlődése lehetővé teszi a hírek és a gondolatok gyors szétsugárzását, és bizonyos együtt-gondolkodást eredményez. A gazdasági és technikai szervezethez nemcsak nemzeti, hanem nemzetközi viszonylatban is fokozódik. Az életmód – a kultúrák változatossága és a sajátosságok ellenére – kezd hasonlítani, kiegyenlítődni. Az egyéni munka, kutatás és kezdeményezés átadja helyét a csoportos munkának, a kollektív kutatásnak és átfogó tervezésnek.

Mindez azt jelzi, hogy az emberiség elérkezett a „planétizáció” fázisába és a fokozódó egységesülés a *közös* termelés, cselekvés, gondolkodás irányába mutat (V, 146–148). Így az egyéni tudat-tények mellett kialakulóban vannak a kollektív szellemi valóságok, amelyeket nem lehet elemeikre redukálni, és amelyek éppoly valóságok, mint az egyedi elemek.

Minden arra enged következtetni, hogy az élet fejlődése során megfigyelt Centro-komplexitás/tudat törvénye a szociális síkon tovább érvényesül: a társadalmiasulás jelenségeihez a szellemiség fokozatos kibontakozása kapcsolódik. A nooszféra szaporítja belső „idegszárait” (a tapasztalatok, gondolatok kicserélődésének fokozása kollektív „emlékezet” és az ismeretek továbbadása a nevelés útján; ezen kívül a kibernetika új

⁶⁰ J.-F. Lyotard, in: *A posztmodern állapot*, Századvég, Bp. 1993, 11–12. A sok hivatkozást elhagytam.

⁶¹ Uo. 13. old.

lehetőségei stb.) és ezzel párhuzamosan az összpontosuló, összehangolt Reflexió egy „kritikus pont” felé közeledik.

A társadalmiasodás folyamata elkerülhetetlen. Az emberiség arra van ítélve, hogy egyesüljön, hacsak élni akar. Teilhard gondolata itt tér el bizonyos felfogásoktól, amelyek kiemelik ugyan a társadalmiasulás fontosságát, de mégis másodlagos, esetleges jelenségnek tekintik. Teilhard szerint az egyetemes fejlődés alapvető mozzanatáról van szó, nem pedig egy egyszerű társadalmi jelenségről.

„A társadalmiasulás, amelynek órája ütött az emberiség számára, egyáltalán nem jelenti a Föld számára a *Személy Korszakának* végét, hanem a kezdetét... Minden azon fordul meg, hogy az egyedek egységesülése ne a totális rendszerek mintájára, az emberi energiák funkcionális és kierőszakolt mechanizálódása által valósuljon meg, hanem a szeretet által lelkesített „konspiráció” révén. A gyakorlati és pozitivista képződmények mindezideig gondosan kiküszöbölték a szeretetet. Itt az ideje, hogy végre már felismerjük benne az élet alapvető energiáját, vagy – ha jobban tetszik – azt az egyedüli természetes környezetet, amelyben tovább folytatódhat a felfelé ívelő fejlődés...” (V, 75; vö. I, 293).

Társadalmi rendszerek és mozgalmak faj-gyűlöletet és osztályharcot hirdetnek és ezzel akarják mozgósítani a tömegeket. Szociológusok és nevelők igen sokszor csak külső tényezőket vesznek számításba. Itt az ideje, hogy felfedezzük a társadalmiasulás, a személyessé tevő egységesülés alapvető energiáját, a *szeretetet*.

Teilhard, a hívő tudós azt vallotta, hogy az emberiség egységesülése – az a szeretetközösség, amelybe nem olvadnak be a személyek, mint cseppek a tengerbe – csakis a transzcendens Ómega-pont, Isten, illetve a feltámadt Krisztus „amorizáló”, szeretettel vonzó/mozgató és átalakító tevékenységére valósulhat meg.

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

Pascal túlságosan optimista és túlságosan pesszimista. Optimista a tudós (megtérése előtt); pesszimista az üdvösségéért szorongó keresztény (megtérése után). A „tudás” totális emberének mítosza prométeuszi göghöz, Isten ellenes lázadáshoz, majd kétségbeeséshez vezet a technika pusztító lehetőségeitől rettegő modern embert, akinek a Tudomány a hitvallása. Pedig – ahogy Teilhard hangoztatta – „a tudomány nem fedez fel valami új istenséget, csak kikémléli az Anyagot, amely az Istenség zsámolya”. Pascal eltúlozza a természet és az ember romlottságát (a „manicheista” Ágostont követve), a szabadság sebzettségét (az „ágostoni” Luther „rabszolga-szabadságról” beszél már), a predestinációt. Élete vége felé folyton azért könyörög, hogy Isten el ne hagyja. A természet (szabadság) és a kegyelem kapcsolatának misztériuma végig a századokon – Ágostontól Pascalon keresztül egészen Teilhard-ig és az „új teológiáig” – központi kérdés a keresztény gondolkodásban. Nehéz itt megtalálni az egyensúlyt, miként a modern korban a tudomány és a hit viszonyának kérdésében is.

Mindenesetre Teilhard de Chardin a maga *személyes* szintéziseivel segít az egyensúly megtalálásában, mégha tapogatózó keresése a *kifejezés szintjén* néha nem is őrzi meg az egyensúlyt. Főleg a kollektív emberiség jövőjét felvázoló „fenomenológiai” szintézisei tűnnek túlságosan optimistáknak; mintha nem számolna kellőképp a bűnnel, a rosszal. Ugyanakkor személyes szinten maga is megélte a szorongást; és olyan *teológiai* írásokban, mint *Az Isteni miliő*, érzékeltette a „külső sötétségek” és a pokol (kárhozat lehetősége) kockázatát. A vége felé így összegez:

„Isten Országának Története: határozottan valami egyesülés története. A teljes Isteni milió azzal alakul ki, hogy a Jézus Krisztusnak kiválasztott minden lélek egy testbe forr. Ámde, aki kiválasztotról beszél, ezzel már kiemelést, kiostálást is mond (...). Az evangéliumban ott van a jó mag, a bárányok, az Emberfiának jobbja, a menyegző lakoma terme és a boldogsággal elárasztó tűz. De ott van a konkoly is, a bakok, a Bíró balja, a zárt ajtó, a külső sötétség; s a szeretetben egyesítő lángok ellenpólusaként ott van az elszigeteltségben megfojtó tűz. A teljes folyamat, amelyből fokozatosan megszületik az Új Föld: *szétválasztással* egybekötött *összegyűjtés*... – Szétválasztás és egybegyűjtés. A világ rossz elemeinek kiostálása, és azoknak az elemi világoknak egybefoglalása, amelyeket minden hívő lélek szervez maga körül munkájával és szenvedésével. E kettős mozgás hatására még majdnem teljesen rejtetten alakul és érik körülöttünk a világegyetem.”

„A természetfölötti: kovász, lélek, nem pedig egy már kész szervezet. Azért jön, hogy átformálja a 'természetet'; de nem nélkülözheti azt az anyagot, amit felajánl neki a 'természet' [...]. Szent Pál tanítványai azért várták lélegzetviassafojtva a Nagy Napot, mert az Emberfiától várták az élet problémáinak és igazságtalanságainak megoldását. De az Ég várása csak akkor élhet, ha ez a várakozás megtestesül. Ma ilyen testet adunk a mi várakozásunknak? – *Egyetemesen emberi* és óriási nagy reménységbe testesítsük! [...] Minél nagyobb lesz az ember, minél egységesebb, tudatosabb, és saját erejének ura lesz az Emberiség, annál méltóbb Testet fog találni a föltámadásra. A világnak ugyanúgy nem lehet két csúcsa, mint ahogy nem lehet két központja egy körnek. Az a Csillag, amit a világ vár, anélkül hogy ki tudná ejteni nevét, anélkül, hogy pontosan értékelni tudná igazi transzcendenciáját, és meg tudná különböztetni, hogy melyek a leglelkibb vonásai, – az a Csillag ugyanaz a Krisztus, akit mi remélünk...”

Igen, de ez a várakozás sóhajtozás és vajúdás: a természettel együtt „mi is sóhajtozunk és várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását. Meg vagyunk ugyan váltva, de még reménységben élünk.” (Róm 8,19–25) A „vég” akkor következik be, amikor Krisztus, a mindenség dicsőséges Ura utolsó ellenségét, a halált is megsemmisíti. „Amikor pedig majd minden alája lesz rendelve, a Fiú is aláveti magát annak, Aki mindent alávetett neki. Akkor Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,20–28).

(1999)

III. Újabb tanulmányok

Francia írók és gondolkodók

Teremtő látomás a művészetben és a költészetben

Költők, művészek és misztikusok, de még tudósok is *lát*ni akarnak. A látás, az intuíció – közvetlen megismerés – a költői/művészi alkotások és a felfedezések forrása, ihletője. Bergson szerint az intuíció által az ember – az intellektuális rokonszenv révén – egybeesik azzal, ami a dolgokban – az emberekben és a műalkotásokban – a legegységibb, ami megismételhetetlen. A kamasz költőzseni, Rimbaud hangoztatta: „Azt mondom: látnokká kell lennünk, látnokká kell tennünk önmagunkat.” A szobrász Rodin pedig: „A művész lát, vagyis mintegy szívébe helyezve szemét, kiolvassa a természet titkait.”

A Lukács György-i, marxista esztétikán túljutva, amely lényegében csak tükrözésről beszélt, valljuk azt, hogy a költői/művészi alkotás a meglátott kifejezése és újrateremtése.

Kifejezés: „Kifejezni a reménységet egy csillag által, a lét lángolását a lenyugvó nap ragyogása által.” (Van Gogh) Teremtés: Heidegger szerint a költők alapítják a létet: „Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins.” (Hölderlin költészetét elemezve fejt ki ezt.)

Van Jacques Maritainnek egy szép könyve, amely először angolul, majd 1966-ban franciául jelent meg: *Teremtő intuíció a művészetben és a költészetben*. A skolasztikus, mereven tomista filozófussal nem mindenben értek egyet (főleg abban nem, amit a II. vatikáni zsinat utáni egyházzól írt *A Garonne-i paraszt*-ban), de ezt a monumentális művét mindig időszerűnek tartom: valóságos kincsesbánya korunk szellemi helyzetének és művészetének/költészetének megértéséhez.

Maritain könyve elején megmutatja, hogy a teremtő személyiség, a művész énje rejtetten marad a kínai, indiai vagy görög művészetben. E művészetek közös vonása, minden sajátosságuk ellenére az, hogy teljesen a dolgok felé fordulnak; ha mégis a művekben megjelenik az alkotó szubjektivitás, ez a művész tudta és akarata ellenére történik. A személyiség és a személy fogalma a keresztény érában tudatosul, és pedig a Szentháromság és Krisztus misztériumára vonatkozó elvont teológiai viták során. (A *persona* fogalma Keleten és Nyugaton lassan kristályosodik ki, hogy aztán alkalmas legyen az isteni személyek jelölésére.) A teológiai elemzésekből aztán átviszik a meglátásokat az alany, a költő vagy a művész szubjektivitására, „személyisége” megvilágítására. (Egyébként szakemberek megfigyelték, hogy a Szentháromság-teológia befolyással volt a modern perszonalista filozófia kialakulására; másrészt ez a perszonalizmus segítette az isteni misztérium jobb megközelítésében.)

Anélkül, hogy itt szellemtörténeti vizsgálódásokba bocsátkoznánk, néhány megfigyelést rögzíték a modern művészetéről. Egy bizonyos racionalizmussal – a „felvilágosult” ész egyeduralmával – szemben már a romantika korszakában megfigyelhető az irracionális feltörése, az okkult, az ezoterikus utáni érdeklődés, ami egyébként napjainkban is tart. A modern művész igyekszik felszabadulni az ész uralma alól, ezért az irracionálisba, az értelem tudat-előtti életébe menekül. Kétségtelen, hogy ebben a freudi, jungi stb. pszichoanalízis is segítette: felfedezni, felszabadítani a tudattalan óriási birodalmát, az elsüllyedt Atlantiszt, amely az emlékek, az álmok, a költői álmodozások és teremtő sugallatok birodalma. Egyes művészek, költők ezt a kísérletet tudatosan művelik: Rouault és Chagall, a magyar Csontváry, vagy Baudelaire, Jouve, Emmanuel ebbe a vonalba illeszkednek.

A modern művészet egyik iránya a tiszta kreativitásra törekszik. A művész mintegy a teremtő Istennel versenyez, féltékeny a Teremtőre. Ő maga akar teremteni, Prométheuszként elveti Istent, nárciszként tetszeleg saját alkotásában. Ide tartozik részben Rimbaud, de főleg Mallarmé, Valéry, Gide, Sartre. Szabó Lőrincet is ide sorolnám, hiszen egyetlen bálványa volt: a saját költészete. Ennek a tendenciának leghatározottabb képviselője a *szürrealizmus*, amely nem csupán költői/művészi program és módszer, hanem filozófia. Meg akar szabadítani a fogalmi, diszkurzív gondolkodástól, a személy irracionális erejét akarja kiaknázni, – felszabadítani az *Übermensch*et. Vezető alakja, André Breton megfogalmazta törekvésüket. Figyelmen kívül hagyni az ész kontrollját, az automatikus írásra törekedni; felejtetni az esztétika és a morális szabályait. Sőt „*aller frapper à la porte de la création*”, a teremtés ajtaján dörömbölni. (M. Nadeau) Vagyis széttúzni Isten teremtését és azt a magunk módján újraalkotni! A költészet, a művészi teremtés öncél lesz.

A modern költészet lelki tapasztalatában sajátos és változó helyet foglal el a *szépség*. Baudelaire még tudja, hogy a Szépség egy az isteni Nevek közül:

A holtakon tiporsz, Szépség, gúnyt göggel űzve,
S nem megvetett díszed a Szív Borzalma sem;
A Gyilkosság is ott táncol, csípődre fűzve,
Kedvenc ékszereid között, szerelmesen.

De ami a modern költészet jellemzője, itt világosan megjelenik: most már az isteni Név el van szakítva Istentől, és így uralkodik az emberi égen. Aquinói Szent Tamás még ezt mondta: „Minden dolog léte Isten szépségéből források elő.” Baudelaire viszont bálványozza a szépséget:

Ég küld-e vagy pokol, mindegy, minek is kérdem?
Óh, Szépség, csodaszörny, rémítő, üde, szent!
Csak szemed, mosolyod, lábad tárja elébem
Az imádott, soha nem ismert Végtelent!

(*Himnusz a Szépséghez*, Tóth Á. fordítása)

A modern költészetet nem érthetjük és ítélni tudunk meg egyedül a klasszikus esztétika vagy pusztán az irodalom távlatában. Mallarmé vagy Valéry művészete csakis mint kínzó szellemi küzdelem, Isten elleni harc vagy önbálványozás értelmezhető. Mallarmé egyik levelében ezt írta Casalis barátjának Istennel folytatott küzdelméről: „Rettenetes küzdelmem van ezzel a vén és gonosz tollazattal, Istennel, akit szerencsére leterítettem. Én győztesen estem el. Most már személytelen vagyok, és többé már nem István, akit ismertél, hanem alkalmasság a lelki Univerzumra: annak révén, ami voltam, ki kell fejlesztenem és meg kell mutatnom (új) önmagamat. Régi énem teljesen halott.” És Mallarmé néhány „tiszta” költeményében kifejezte a Semmi jeges ragyogását. „Gyűlölöm a szép azúrt”, – írta *Heródiás*-ban. Ugyanúgy Valéry is, amint *Mon Faust* tanúsítja, a tiszta ész, a kritikus ész embere akart lenni, intelligensebb mint Faust és Mefisztó egyszerre. Megvetette azt a Pascalt, aki az Isten megérző, megtaláló szívről beszélt. (Erről másutt bővebben írtam: *Jelek az éjszakában, Szavak forrása csend.*)

Mallarmé és Valéry életműve jelzi, hogy a modern költészet elvetette a transzcendenciát és az Üres, a Semmi, az Abszurd megtapasztalására törekedett. Ez tudatos választás volt. A legújabb művészet, ahol először az emberi arc tűnt el (vö. Picasso és a nonfiguratív képzőművészet), „széttört világot” (Marcel) tár elénk. Az Abszolútummal eltűnt a támpont,

az „Isten halála” után bekövetkezett az ember, az alany halála (Kafka, Beckett, Lévi-Strauss, M. Foucault...) Ez lenne a *posztmodern!*

Az ateizmusból megtért ortodox gondolkodó, Olivier Clément korunk szellemi helyzetét elemezve írja (*A szellem lázadása* c. művében): „Ma a nyugati racionalitás győzedelmeskedik. A technikák és ideológiák planetárisra fokozzák ezt a racionalitást. Ez szétbomlasztja az ősi kultúrákat, amelyeknek emberei jólétet és szabadságot várnak tőle. Mégis, kérdezzük Hitvalló Marxmosz nyomán, mi a „jólét”, amely nem válhat „öröklétté”? És mi annyi 'felszabadítás' szabadsága, ha nem az ösztönökre és a szenvedélyekre valló hagyatkozás, hogy elfojtsák a szorongást? ... A Nyugat a végső kérdések elé állítja az emberiséget. Ma az ember teljes egészében kérdésessé válik.”

Ugyanakkor Clément több mai gondolkodó és író életművét elemezve megmutatja, hogy túljutottunk a nihilizmuson. (*A Mérleg* 1989/4. számában erről bővebben írtam.) A szellem lázad, egyfajta földalatti misztika terjed. Az új vallások, az okkult jelenségek iránti érdeklődés, a szekták terjedése is azt jelzi, hogy az ember szomjazik valami örökre, valami istenire. Legalábbis ezek a piros lámpák jelzik azt, hogy valami áramzavar következett be racionális civilizációnkban. Lehet, hogy a szkeptikusnak tartott francia íróknak, Malraux-nak lesz igaza: „A XXI. század vagy vallásos lesz, vagy egyáltalán nem lesz.”

A posztmodern művészet és költészet természetesen kifejez valamit: az alany, a személy szétesését, a meghasonlott egzisztenciák drámáját. Sajnos, a szépség eltűnőben van. Pedig, Dosztojevszkij szavaival, csak a szépség menti meg a világot. Hála Istennek, vannak azért olyan művészek és írók is, akik ezt a szépséget, sőt annak forrását, Istent keresik, és hitüknek hangot adnak művészetükben. Több mai alkotásban Jézus is jelen van, aki számunkra a legfőbb Igazság és isteni Szépség. Az ő arcán ragyogott fel Isten dicsősége.

(*Árgus*, 1999/1)

Jel, kép, valóság – Yves Bonnefoy portréjához

Yves Bonnefoy 1923-ban született Tours-ban; jelenleg a Collège de France-ban az összehasonlító poétika tanszékvezetője. Költők és festők kiváló értelmezője, Shakespeare jeles fordítója. Sokat tanult a szürrealistáktól. Kritikai tanulmányaiban és verseiben is (köztük sok a verspróza) túlhalad a fogalmi nyelvezeten, hogy eljusson – a képen át – a világ közvetlen valóságához és másokhoz. Ugyanakkor a fordított irányt is megfigyelhetjük: szinte jelen vagyunk a jel és a nyelvezet születésénél, az értelem genezisénél. Az álmodozás és a tudattalan elemzése is utat nyitottak számára a valóság felé. Több kötete jelent meg 1953 és 1993 között.

Jean-Pierre Jossua O.P. szerint (*Études* 1999. január) fiatal korában ellenséges magatartást tanúsított a kereszténységgel szemben (laikus környezet, a szürrealizmus befolyása), mert úgy látta, hogy a keresztény hit eltávolít a jelen élettől, megveti annak értékeit, dolorizmusa megfosztja az embert a szerelem /szeretet ünneptől, tehát tilalmi rendszer, amely büntudatot szül. De később egyre inkább kiemelte a keresztény hit és a saját keresése közötti rokonságot, jóllehet agnosztikus maradt. Jossua szerint Bonnefoy műveiben visszatérnek a kereszténységtől örökölt szavak; pl. a megtestesülés. Az abszolútum keresése itt és most – az „egyszerű” és „érdes valóságban” – történik, amikor az ember beleegyezik a végességbe és a halálba. Bonnefoy-nál megtaláljuk a negatív teológia és a keresztény misztika nyelvezetét (egyszerre „megfosztottság” és átélt teljesség), visszatér a szeretet gondolata (a másiról való gondoskodás, elismerve annak különbözőségét és törekenységét). Jossua megmutatja, hogy három kis „mítosz” Istenre utal nála: a kőben az abszolút jelenlétet szereti, Istene túl van a jeleken és a szavakon, még „vak” Isten...

„Nem nevezzük nevén Istent, valamely más néven hívhatjuk, bármely név lehet ez; ez történik, amikor szeretetnek nevezzük”. Ha ez a szó zavaros, egy fához közeledhetünk a maga egyediségében, lendületének ebben a pillanatában, hogy találkozzunk benne a Jelenléttel, amelyet nem tudunk megragadni. Ez annyi, mint kőkört rajzolni.”

Vegyük példának a *kő* költői jelentés/jelkép-szerepét.

Az 1993-as *La Vie errante (Bolyongó élet)* a figyelmet az álom eredeti dinamikájára fordítja, keresi az „elveszett alakokat”: a jelentést zárójelbe teszi, nem nézi annak viszonyát a figuratív tartalomhoz. A korábbi *Sur de grands cercles de pierre* (1987) is álmodozás a nyelvről; szimbolikus szövegek, mesék vagy parabolák, kezdődő reflexiók gyűjteménye. De nem minden álom/álmodozás benne, hiszen a valóság megközelítése a cél.

„Felemelem szemem, ismét találkozom – ezúttal egy híd boltíve felett – ezzel a rejtjellel, amely megjelenik Nyugat annyi falán: egy kört vagy egy oválist látok, amelynek szegélye, kiálló keret a falon, nem tart semmiféle tükröt, semmiféle festett vagy faragott képet, hanem csupán az érdes, szürke, csupasz kő az alapja. A kör elég nagy csaknem mindig. Az ember érzi, hogy a kőnek e jól körülhatárolt térben léttérnek kell lennie, hogy kimondja igazságát, ami nem más, mint határtalan kiterjedés, pusztaság. Néha két rajzoló kéz, egy fiatal nőé vagy egy gyermeké, tartja ezt a keretet.”

A kövek fölidézik a költő gyermekkorát: a szülőföld, a vakációk emléke vissza-visszatér, amint egy másik esszéjében írta: „Igen, szépnek találom ezt a vidéket, ez alakított mély választásaimban, nagy csupasz, meszes fennsíkjaival, ahol felbukkan a szürke kő.” A *Pierre écrite (Írott kő, 1965)* című költeménygyűjteményében szól az antik sírfeliratokról, amelyek az elfogadásra és elszakadásra figyelmeztetnek, aztán Görögországot, majd Provence-ot idézik, a világgal való egyetértés helyeit; a kövek „egyszerű” alakok, létükben ellenállnak a pusztulásnak és a kereskedelmi felhasználásnak. Miként a kenyér, a lámpa, „a kő is ellenáll a tudat ama funkciójának, amely a valót helyettesíti a lényegeket (esszenciák) hálózatával,

amelyek révén névtelenné válunk”. (Bonnetfoy leveléből). Bonnetfoy antiplatonizmusa mindvégig következetes.

Bonnetfoy egy régebbi szövegében azt olvassuk, hogy a csupasz kő kifejezheti a szorongást és a halál semmijét, míg a sír díszítése „beszédesebb” volta miatt könnyen tagadhatja azt. Mégis, ha jobban belegondolunk, a kőnek sikerül, mivel a díszítés létezéséhez is tartozik, jelezni a jelentést az érzékelhető világban: a transzcendencia itt megtestesül a valóban (*Ravennai sírok*, 1953). Ugyanez a viszony megtalálható „*Bizánc*”-ban (1961), Mistra hegykoszorúiban, az építészetben, „a monostorok nagy kőkörökében, amelyek az égbolt mintájára épültek: örökkévalóság, amely nem tagadja az érzékletest, hanem ott izzik fáiban”.

Az abszolútum, vagyis egyszerre a való integritása, a fogalomba nem foglalható evidencia, és az is, ami a jelen túl van: ezt a végtelent a kő csupasz sága jelzi („Isten csupasz falfelület”). A kő a transzcendencia megtestesülése.

A költő látni akar; szeme a fényre vágyik; az örökkévaló megtestesülését keresi, a jóságot az emberi gyengédségben, a szépséget a másokban, az abszolútot a végességben.

Látni, amint a gyermek lát, egy követ,
Egy fát, egy gyümölcsöt,
A lugast a tető alatt,
A madarat, amely rászállt az érett fürtre.

Bonnetfoy költeményeit olvasva tehát tanúi lehetünk az abszolútum keresésének: a megtestesülés iránti érzék, a transzcendencia tisztelete, a végesség tudatosítása, a másikkal való találkozás öröme indítást adhat a teológusoknak, hogy túlhaladjanak fogalmi rendszerükön és a jelek/jelképek révén közelítsék meg a Titkot, hogy aztán megújítsák a hit nyelvezetét.

* * *

Szemelvények Bonnetfoy
La vie errante c. kötetéből (Gallimard, 1993)

La vie errante
A bolyongó élet

Négy nap óta igyekezett boldog lenni a felhőktől, amelyeket a vászonra mázolt egy köves út fölé. De mi a szépség, amikor az ember tudja, hogy csakhamar elmegy? Holnap a hajó egy másik sziget felé viszi. Nem jön vissza többé erre, nem látja többé ezt az utat.

Hirtelen megreszketett a szorongástól és leejtette ecsetét, amelynek egy kis sötét okker, majdnem vörös festéke lefröcskölte a lap alját. Ah, milyen öröm!

Chateaubriand a Jordán partján, a hosszú utazás után mi mást tehet, minthogy megtölt egy kicsi üveget a folyó vizével? Ráírja a vignettára: „A Jordán vize.”

Folt: az alaktalan megjelenése, nincs értelmű! Te vagy a váratlan ajándék, amelyet elviszek féltékenyen, befejezetlenül hagyva a hiábavaló festményt. Megvilágosítasz, megmentesz.

Vajon nem a valóság töredéke vagy e helyről és e pillanattól, az arany egy darabja, ott ahol nem akartam mást, mint a visszfényt, amely elárul, az emléket, amely belémhasít? Kiszakítottam egy darabot a ruhából, amely kiesett a gyermekség ujjából, mint az álom.

Une pierre
Egy kő

E helyre mindig visszavágyom
– Tükör volt nekünk hajdanában –
A tóba hajló gyümölcsseire
Szabadító fényére szomjazom.

És bevések majd a kőbe
Ragyogó emlékképpen
Egy kört, kihunyt tűz helyét
Ott fenn elsuhan az ég.

A kő csukott a vágynak.
Mit kerestünk? Semmit talán.
Egy szenvedély álom csupán,
Kezei nem könnyörögnek.

És a tekintet hiába vágyik
Annak képére kit szeretett,
A hang marad széttöredezett,
A szó nem más, mint hamuhalom.

Impressions, soleil couchant
Benyomások napnyugtakor

A viharok nevezett festő jól dolgozott ma este
Csodás szépségű alakok gyűltek össze
az ég alsó peremén
hol a foszforeszkáló felhőcsíkok a tengerbe vesznek.
Nagy a tolongás ebben a tömegben,
mintha egy isten jelent volna meg,
aranyló arc a sok sötét között.

De e sok döbbsé kiáltás, csaknem ének
a zenefoszlanysok és a nevetések
nem a létezőktől, alakjuktól szállnak felénk.
A kitáruló karok összeroppannak, szaporodnak,
a taglejtések kitágulnak és feloldódnak,
állandóan egymást váltják a színek,
és nemcsak a színek, a szigetek is,
tört orgonasípok szétszórva a felhőkben.
Ha ez a holtak feltámadása, hasonlít
az éppen megtörő hullámok tarajához,
és most az ég szinte teljesen üres,
csak egy vörös tömeg mozog észak felé
honnan fekete madarak szárnyán közelít az éj.

Itt is, ott is
még egy tócsa

melyet átszúr az elhamvadt szépségcsóva.

L'arbre, le signe, la foudre

A fa, a jel, a villám

Részletek)

I.

Rajzolni: választani aközött, hogy az ember utánoz egy tárgyat, vagy pedig egy jelet alkot. Megrajzolni a körvonalakat, a ritmust, egy szövedéket, amelyet az ember észrevesz a világ egy pontján, és hagyni, hogy az alak, amely a levélen születik, meghallja egy valóság-tény hívását, amely túlszárnyal minden tudást. Meghúzni, az üres észrevevéstől – a semmiből kiindulva, de talán a minden emlékéből, mondta volna Mallarmé – néha teljesen elvont struktúrát, amelynek csak a konvenció révén van jelentése: kivéve, hogy álmodozásra indít. Önkényes alakzatával neki is van valósága, annyi – ha nem több –, mint a mi illuzórikus mindenségünknek. Az egymást követő civilizációk egyszerű találmányai, arra szánva, hogy bezáródjanak egyetlen pillanat jelentésébe, amikor az idő homokja betemeti őket? Vagy egy abszolútum ideogramjai, egy szintre jutva – bár nehezen: aszkézist és intuíciót követelve – a beszélő lény önmagához való viszonyában? A jel ez a kérdés: egyszerűen rajzolni; a vonással a test vagy a fa felé közelíteni, amelyek túl vannak a szavakon; ennek esélye van, vagy szétszórja bennünk a nyelvezetet, amely megzavar bennünket kérdéseivel. [...]

II.

Végül is: látni vagy tudni; látni akarni egyszerűen, vagy elképzelni a tudást. A fatörzs szétágazása, ahol a beszélő létező két szükséglete vagy vágya szétválik, bár még egyik a másikhoz kapcsolódik – e vonásban, amely tintából ered – mint ugyanannak a nedvnek két kiterjedése. Természetes, hogy a művész a főágak e szétágazási pontján helyezkedik el, minthogy nem akarja magát megfosztani egyik hajtásától sem, amelyek ágakat, leveleket, gyümölcsöket növesztenek, és a szél behatol e nagy mű könnyű sűrűségébe.

De a fák egyszerre léteznek, szétterítve képüket tekintetünk előtt, mint a gyümölcs szétszórja magvait; és az élet – úgy tűnik – előre látta, hogy saját formáin túl, amelyeknek még nincs értelmük, megszületik a jel eszméje, amelyet a nyelvek felhasználnak az íráshoz, mágikus szertartásokhoz, lelki eszmélődésekhez. Miután a világban a zaj – talán a tölgy ágai között a szélé – sugallta a szót, a fa oly figyelemreméltó alakja jött el csendben, hogy a szellemmé váló hang mellett helyezkedjen el. [...]

III.

A fa az első jel. A fát látva a lenyugvó vagy felkelő nap felhőivel a háttérben, a tudatos lény úgy ítélte, hogy hozzáadhatná a világhoz ezt a pótlást – egy széndarabbal ráfirkálta egy falra a megszületett, de még csecsemő szavát, a láthatóhoz ezt a jövőt, amely majd a látszat ellen fordul és abban hasadást idéz elő.

És reménység van ebben! Mert ez az első jel, amelyet még fogva tart a fa számtalan ága, még megrettenve attól, ami a nedv alatt mindig dolgozik, máris eltorzítja, csakhamar eltörli – íme, a mennyből lecsapó tűz belevág. A villámtól a fa széthasad, a jel ég, a jelentés alsóbbrendű valóságnak vallja magát az őt megtörő isteni hatalommal szemben, de amelyből ugyanabban a pillanatban a gondolatot alakítja. E gondolat szóalakzat, tárgyak intézménye, a világ teremtése, a talp alatt egyre jobban kiterjedő föld, ő most mindettől megszabadul és csak a fényt tanúsítja. [...]

IV.

[...] A fa, amelyet Hollan rajzol, várja a villámot. Szemei áthatók; meglátja a kéreg, az ágak, a levélzet látszólagos folytonossága alatt – a szavak ezeket az észleléseket sugallják – az ezer hasadást, amelyek az igazi lényeggel kommunikálnak, amely nem a vég nélkül osztható anyag, hanem az Egy, az Egy megtapasztalása. A látszat ágazatából, bozótjából Hollan ki akarja szabadítani ezt a kicsorduló kelyhet, felemelni, látni, ahogy kezére patakzik. Így visszatért – kettős követelményével – a jel kitalálásától a jelenlét tanúsításához.

VI.

[...] Vannak olyan leírt szavak, amelyek levélzetében az ember észreveszi a békés nagy gyümölcsöket, amelyeket körülzsonganak a méhek.

A villám pillanatának szépsége – csendje. A később érkező dörgés nem más, mint a tér bizonyítása.

(1999)

Jóság. Száz évvel Paul Verlaine halála után

Csak ötvenkét évet élt (1844–1896). A kalandos élet (közismert a Rimbaud-val töltött „évad a pokolban”), a börtönfogság és az alkohol aláásták egészségét. 1895 karácsonyán ágynak dől; utolsó barátnője, élettársa, Eugénie Kratz van mellette. 1896. január 7-én papot hívat és életgyónást végez. Miként volt barátja, a másik „átkozott költő”, Rimbaud is kérte az egyház szentségeit halála előtt (1891). Verlaine 1896. január 8-án este hal meg tüdőgyulladásban. Január 10-én temetésén beszédet mond: Coppée, Barrès, Moréas, Mallarmé.

Minden jel arra vall, hogy megtérése a monsi börtönben – 1874 júniusában – őszinte volt. Hívatja a börtönlelkészt, katekizmust kér tőle. Augusztus 15-én a lelkész megáldoztatja. Itt a börtönben születnek a *Sagesse* = *Jóság* misztikus költeményei, amelyeknek – Babits szerint – „csak a középkorban lehetne méltó párját találni. Egy kicsit Baudelaire-t folytatta ebben is; s vallásosságának különös ízt adott bűnös története. A *Sagesse* bizonyonnyal a legszebb verskötetek egyike.” (*Az európai irodalom története.*)

Ma már tudjuk, hogy a fiatal Claudel megtérése sem volt (1896-ban) olyan „pontoszerű”, mint egyes vallomásaiban azt ő maga elmondta. Rose Vetch asszony iránti bűnös szerelme évekig küzdött benne az isteni kegyelem hívásával. Ugyanígy Verlaine-ben is tovább küzdött az új ember a régivel. „*Ni ange, ni bête*”, sem angyal, sem állat, mondta Pascal az emberről. Verlaine-re inkább ez áll: egyszerre angyal is, állat is. Ő maga vallotta, hogy „a magasztos és a mocskos között” (*entre le sublime et l'immonde*) feszült élete. És a tendenciák *párhuzamosságáról* is beszélt. Felesége, Mathilde Mauté de Fleurville, akitől 1875-ben végleg elvált, visszaemlékezésében felidézte férje „komisz napjait”: ordítózott, verte, halállal fenyegette, átkozta; majd megbánta tetteit, sírt, esküdözött, hogy ezentúl többé nem iszik... És még aznap újrakezdte. „Kettős természete volt”, állapította meg Mathilde, aki gyermeküket felnevelte, míg Paul a züllésnek adta magát.

A *Sagesse* is a „romlás virága”. Három részre osztható. Az első rész 24 versében a költő múltja miatt bánkodik, reszket, hogy esetleg visszazüllik előző korszaka bűneibe. Bánkodik azért is, hogy felesége és fia boldogságát tönkretette. A második csoporthoz tartozik az *O mon Dieu ...* kezdetű költemény és a nyolc szonettből álló „misztikus párbeszéd”. Végül hűsz különböző vers alkotja a harmadik részt: itt a tájkölteményeket néha áthatja a vallásos érzés.

Az álnok-szép napok kezdetű azokra a kísértésekre emlékeztet, amelyekről Szent Ágoston írt a *Vallomások*-ban (VIII, IX). Verlaine Baudelaire mellett leginkább Szent Ágostont szerette, „az imádandó hippói püspököt”, akinek vívódásaiban magára ismert. Szent Ágoston megtérése után még érzi a régi bűnök kísértését. Idézem a híres szakaszt: „Halogattam meghalni a halálnak és élni az életnek. [...] Mik tartóztattak? Értéktelen csecsebecsék, páváskodó hiábavalóságok: régi barátnőim. Rángatták testemet, mint a köpenyt, s fülembe sugdostak: Igazán elküldesz minket? Attól a perctől fogva soha többé nem lehetünk együtt veled! Soha! S attól a perctől kezdve egy és más soha többé nem lesz szabad neked!” És Ágoston foházkodik: „S mit sugdostak, Uram, s mi volt az az egy és más, amit emlegettek! Könyörülj, Uram, s fordítsd el azt mind szolgád lelkétől! Micsoda piszkot sugdostak! Micsoda szégyenletes dolgokat!”

Ugyanezt megéli a megtért Verlaine is, aki előbb „szegény lelkével” társalog, majd megérti, hogy imádkoznia kell a kísértésben. (Szabó Lőrinc fordítását idézem.)

Az álnok-szép napok egész nap tündököltek
s most itt remegnek az alkony bronzáiban.
Hunyd a szemed, szegény lelkem, s fuss szóval:
iszonyú kísértés. Szörny csábít vissza: szörnyedj!

Majd a szonett következő versszaka leírja a pusztító jégverést. A „*grêlons de flammes*” kétségkívül Szodoma kénes esőjére utal:

Egész nap tündökölt láng-jegük: összetörtek
minden tókéát a domb oldalán; odavan
az éneklő azúr, amely úgy hív; s arany
vetésünk földre dőlt egész hosszán a völgynek.

A szonett két háromsorosának ritmusa zaklatottabb: a költő szegény lelkét sürgeti, hogy ne engedjen a múlt kísértéseinek, hanem a közelgő vihar előtt imával forduljon az éghez:

Sápadj, s menj, mondj imát, Ezek a tegnapok
felfalni kezdenék megint szép holnapod?
S ha megrohan megint régi örületed?

Dühöngő támadás, de a végső! Kalandos
emléked öld le, mind, újra! És menj, harangozz
a vihar ellen: menj, imádkozz, míg lehet.

Szabó Lőrinc kissé szabadon fordít az utolsó versszakban. A francia eredetiben kérdőjellel szerepel e verssor: „*Ces souvenirs, va-t-il falloir retuer?*” Tehát ugyanúgy kérdés, mint az előző versszak két sora, nem pedig felszólítás: „Kalandos / emléked öld le, mind, újra!” A harangozást nyilván a közelgő vihar képe sugallta a fordítónak, de az eredetiben csak imádságról van szó.

Az *álnok-szép napok* az első csoporthoz tartozik. A második csoport Verlaine lelke szentélyébe vezet bennünket. A verset ismét Szabó Lőrinc fordításában idézem:

*O mon Dieu, vous
m'avez blessé d'amour*

Uram, szerelmed megsebesített
s még mindig remeg élő sebem ajka,
Uram, szerelmed megsebesített.

Uram, megrázott szent irtózatod
s még bennem jár a villám mennydörögve,
Uram, megrázott szent irtózatod.

Uram, tudom, hogy minden más silány,
és dicsőséged belém költözött már,
Uram, tudom, hogy minden más silány.

[...]

Az isteni Szeretet megsebesítette, mint a misztikusokat (gondoljunk Avilai Szent Terézre!); az Úr villáma leterítette, mint Sault a damaszkuszi úton. Most minden tagját, teljes önmagát visszaadja Istennek, miként Szent Ignác a *Suscipé*-ben: vérét, homlokát, kezét, szívét, lábát, hangját, szemét visszaadja:

Márts meg borodnak hullámaiban
s gyúrj össze asztalod szent kenyerével...

Itt világos utalás van az Eucharisziára, ami új a XIX. század költészetében. Végül a Kegyelem és Áldozás Istenéhez, a Rémség és a Szentség Istenéhez, a Béke, Boldogság és Öröm Istenéhez könyörög. A záróversszakot idézem;

Te, Béke-Isten, Boldogság s Öröm,
tudatlanságomat és rettegésem,
Te, Béke-Isten, Boldogság s Öröm

Te, mindezt tudod, óh, s azt is tudod,
hogy nincs nálam szegényebb a világon,
Te tudod mindezt, mindezt jól tudod,

de amim van, azt most Neked ajánlom.

A tulajdonképpeni *misztikus párbeszéd* nyolc szonettből áll. Először az Úr szólítja: „*Il faut m'aimer...* Szeretned kell engem.” (I, III, V.) E hívásra válaszol a megtért költő, a bűnbánó (II. IV. VI.), végül a VII-ben ismét Isten szól, buzdít, bátorít, majd a VIII-ban a lélek reszketően örömét énekli.

Vegyük példának a VI. szonettet (Kosztolányi fordításában), ahol Verlaine félelemmel és reménységgel kezdi megadni magát:

– Uram, félek. Lelkem habozva rendül,
Mert érzem, kell, hogy szeresselek.
De hogy öleljem által térdedet,
hisz az erény is fél sujtó kezdetül?

Nem, nem. Sajog mellem sírboltozatja,
hol árva szívem nyugszik hallgatag,
a dörgedelmes égbolt rámszakad...
Ki az, ki hozzád útam megmutatja?

Nyujtsd a kezed, vezess te drága gyámol.
Tört testem, ernyedte lelkemet vigyed –
veled kötök, Uram, szelíd frigyed...

Pihenhetek-e kebleden, Atyám, hol
egykor vigasztalódva nyugodott
kedves, szelíd szívű apostolod?

Az utolsó versszak János apostolra, a szeretett tanítványra utal, aki az utolsó vacsorán Jézus keblére hajtotta fejét. A következő szonettben az Úr válaszol:

– Igen, fiam, csak jöjj hamar szívemre.
Nézd, Templomom számodra felnyitom...

Az *Église* jelenthet templomot is, de itt Egyháznak kellett volna fordítani. Kosztolányi abban is pontatlan volt, hogy az Úr karjairól beszél, jóllehet az eredetiben az Egyház kitárt karjairól van szó: „*les bras ouverts de mon Église*”.

Igazában a *Misztikus párbeszéd* nem is nyolc szonett, hanem egyetlen párbeszédés költemény, amely tartalmát tekintve páratlan a modern francia költészetben. Talán *Krisztus követéséhez* vagy Pascal *Jézus misztériuma* című feljegyzéséhez hasonlíthatnánk. A VIII. szonett csakugyan Pascalt idézi: „Öröm, öröm, örömkönnye!” – „Je ris, je pleure = Nevetek, sírok...” A lélek átadja magát Istennek, és elárasztja az öröm. Eksztázist él át, de retteg is, hogy ily méltatlanul kiválasztotta az Úr. A tékozló fiú megtért atyjához, és remegve-reménykedve keblére borul. Mire az Atya: „*Pauvre âme, c'est cela!*” Szegény lélek, így van jól!

A *Sagesse* utolsó darabja magában egyesíti a múltat és a jelent, sőt még a jövőt is. Tájéknak indul, a gyermekkori völgyeket-dombokat, az aratást és a szüretet idézi fel, de világosan az Eucharisztia misztériuma jelenik meg ismét. Nem tudok arról, hogy valaki magyarra fordította volna. Saját fordításomban közlöm:

*C'est la fête du blé,
c'est la fête du pain
A búza és kenyér ünnepe*

A búza és kenyér nagy ünnepe ez itt a
rég ismert tájon; rút dolgok, istenhozzátok!
Merő mozgás most minden, ember és táj tiszta
fehérlő fényfürdőben, rózsállnak az árnyak.

Aranykalász halomra dől a szisszenő kaszák
nyomán, villámként cikcakkoz a fény. A róna
dolgos aratóktól zsibong, meddig a szem ellát,
percenként váltja képét vígra-szomorúra.

Merő erőfeszítés, lihegés most minden
a fényben, de a nap nyugodt ura az aratásnak,
zavartalanul dolgozik itt földjeinken,
fanyarkás fürtöket nevelget, édesít a kádnak.

Dolgozz csak, vén napunk, hogy bor legyen s kenyér,
dajkáld az embert föld tejével! Poharába
tisztas italt adj, s égi feledést belé.
Ti aratók-szüretelők, a ti órátok drága!

Mert mezőink termésén s telt fürtökön át
– mindenféle az embermunka új gyümölcse ez –
Isten maga arat és szüretel, Ő maga ad
Testet és Vért a szent Ostyához és Kehelyhez!

(*Távlatok*, 1996/2)

A Kis Herceg bölcsessége

Amikor *A kis herceg* filozófiai és teológiai megközelítésére vállalkozom, természetesen számolnom kell Antoine de Saint-Exupéry (1900–1944) egész életművével: bizonyos életrajzi adatokkal is, de főleg más írásaival, regényeivel, a posztumusz *Citadellával* és naplójegyzeteivel (*Carnets*). Ezenkívül felhasználok dolgozatomhoz (többek között) Charles Moeller tanulmányát (*Littérature de XXe siècle et christianisme* V, 103–130), valamint az író egyik legjobb ismerője, André-A. Devaux *Saint-Exupéry et Dieu* című könyvének újabb, 1994-es kiadását.

A pilóta-próféta olyan életbölcösséget dolgozott ki, amely – jóllehet fiatalkori vallásosságát megtagadta – egyes pontjain Krisztus evangéliumi üzenetére emlékeztet. (A háború után, sőt később is, egyes katolikus prédikátorok szinte szentté avatták *Saint-Ex-et*.) Ha el is fordult a kereszténységtől, sőt egy bizonyos istenképet is megtagadott, e rokonszenves humanista egész életén át *kereste Istent, mert kereste az élet értelmét*. Az értelemkeresés nála is Isten-keresés volt. És jóllehet racionalista volt: értelme a „gyanú mestereit” követte (Marx, Nietzsche és Freud valláskritikái erősen befolyásolták), a szíve időnként érzékeny maradt a „rejtett Isten” érintéseire. Hatott rá a történeti-kritikai módszer is, amikor a Bibliát tanulmányozta; továbbá tudományos érdeklődése egy bizonyos szcientizmushoz közelítette. Bergson és Einstein művei nyomán a fejlődést tanulmányozva, (a kezdetben bergsonista) Teilhard de Chardin meglátásaihoz hasonlóan egy bizonyos konvergenciáról és finalizmusról beszélt. (Vö. *Devaux* 95)

Saint-Exupéry művének ismerői mind hangsúlyozzák, hogy az *Éjszakai repülés*, a *Citadella* és *A kis herceg* lapjait valami végtelen *nostalgia* hatja át. „Nomád misztikus”, a sivatag magányos prófétája szomjazik valami isteni, igazában az Isten után. A sivatagi ember tudja, mit jelent az élő vízforrás. A hegyről és a forrásról szólva Isten ismeretére tér át a *Citadellában* (218):

„Tudom persze, hogy nem forrásokról kellett volna neked beszélnem. Hanem Istenről. De ahhoz, hogy szavaimnak fogamatjuk legyen nálad, és műveletté váljanak számodra is, számomra is, az szükséges, hogy horgukkal meg tudjanak benned akasztani valamit. Ezért, ha Istenre akarlak megtanítani, akkor először is arra biztatlak, másszál hegyeket, hogy a csillagos csúcsok ellenállhatatlanul vonzzanak magukhoz. Hogy a források el tudjanak bővülni, pusztákba küldelek szomjúságot szenvedni. Aztán hat hónapra követ törni küldelek, hogy tűző déli nap eposszen. És utána majd így szólok hozzád: »Akit elcsigázott a déli nap, a csillagok megülte hegygerincre felhágva, a titokzatos éjszaka leszálltakor az isteni források csendjében oltja majd szomját.«

És hinni fogsz Istenben.”

A Kis Herceg és az evangéliumi gyermekség

Antoine „angyali kisfiú” volt, ahogy nővére megjegyezte. Apját négyéves korában elveszítette, édesanyja babusgatta a csodálkozó, boldog kisfiút. Szerzetesi iskolákba járt, gyakorló katolikus diák volt, bár – úgy tűnik – a szigorú katolikus szexuális erkölcs problémákat okozott a kamasz fiúnak (vö. *Devaux* 31). Pontosán nem tudjuk, miért is távolodott el Istentől. Naplójában olvassuk: „Túl korán elválasztottak Istentől, abban a korban, amikor még hozzá menekülünk, és most kis magányos emberként kell küzdenünk az életért.” Mindjárt látjuk, hogy *A kis hercegben* az áldott gyermekkort álmodja vissza.

Saint-Exupéry gyermekkorra kétértelmű: zöld édenkert, amelynek emléke mindig kísérti, és ahova visszavágyik; ugyanakkor szomorú tavasz, apja korai elvesztése miatt. Főleg anyja képe/alakja ambivalens: mindenható anya, aki babusgatja és elárasztja szeretetével, annyira,

hogyan ez a „gondoskodás” már fullasztó lesz; ugyanakkor ez az anya szenved, magányos; miközben kisfiára pazarolja mérhetetlen gyengédségét, felelősnek érzi magát gyermekéért, és büntudatot érez. A német papeológus és pszichiáter, Eugen Drewermann egy kis könyvet szentelt *A kis herceg* pszichoanalitikus olvasásának (*A lényeges a láthatatlan*). Drewermann a rá jellemző éleslátással és egyoldalúsággal megmutatja, mennyire alapvető Antoine anyjához való ragaszkodásának ambivalenciája, amelyet *A kis herceg* meséjében a rózsza szimbolizál.

14–16 éves volt, s amikor a fribourg-i maristák kollégiumában Isten és a vallás problémáival vívódott, átélte a metafizikai szorongást, a semmi kísértését. Világnézete átalakulásáról tanúskodnak 1953-ban megjelent naplójegyzetei (*Carnets*). A természettudományos gondolkodás folytán értelmetlennek tartotta az okságot és a célszerűséget, végül nem látta az igazság és a tévedés közti különbséget. (Ez a probléma gyakran visszatér a *Citadellában*, amikor gúnyolódva beszél a logikusokról, a történészekről és a prófétákról.) Fontosnak tartotta, hogy a relativizmust kiterjessze a természettudományok területéről a szellemiekre. Nietzsche (és Gide) nyomán nemzedéke nyugtalanságát úgy tekinti, mint az emberméltóság, a lelki nemesség gyümölcset. A legfontosabb számára az értékeket teremtő szabadság. A belső igazság. Talán Istent is mi teremtjük. (Hasonló gondolatokat találunk Unamunónál.)

„Mi örök nomádok, akik Isten felé megyünk...” (*Citadella*, CLXX) Saint-Exupéry lelki útját – belső kalandját – szinte meghatározta a sivatag (a Cap Juby-ben töltött idő), a Líbiai Sivatagban történt kényszerleszállás. *A kis herceg* is, amelyet 1941-ben kezdett el írni, sivatagi élményből fogant.

André Devaux megmutatja, hogy Saint-Exupéry már regényeiben (*Terre des hommes*, *Pilote de guerre*) az ember vallását/kultuszát hirdeti, mint megannyi mai ateista humanista. (Jean-Paul Sartre is rokonszenvezett vele.) Az ember – az egyén, a személy – az a lényeg, az az alap, amelyre a háború által elpusztított civilizációt építeni kell. 1935-ben utazást tett a Szovjetunióban, és vegyes érzelmekkel tért haza. Csodálta az ember alkotásait, de megérezte a kollektívizmus és a totalitarizmus veszélyét: a személyiség eltűnik a tömegben. A bal- és jobboldali totalitarizmusokat egyaránt elvetette. A férfi nem hitt már gyermekkorára keresztény Istenében, nem hitt Jézus Krisztusban, mégis meg akart őrizni bizonyos keresztény értékeket: szabadság, barátság, szeretet, áldozatkészség, *gyermeki lelkiület*.

A kis herceget olvasva lehetetlen fel nem ismernünk a bibliai képeket, jelképeket: éjszaka, sivatag, szomszomság, csend ... Éppen a mese gazdag szimbolizmusa tette lehetővé a sokfajta értelmezést, kommentárt. Renée Zeller pl. a kialudt vulkánban a vallásos hit jelképét látja, Saint-Exupéry kihunyott gyermekkori hitét, amely esetleg újjáéledhet. (Kipucolta a kialudt vulkánt is: „Sohasem lehet tudni!”, hátha újjáéled). A két működő vulkán pedig – Zeller szerint – a szeretetet és a reményt jelképezi. – Egy másik értelmező, Yves le Hir szerint a repülőgép motorja, amelyet az író éppen javít, amikor a Kis Herceg odaszáll, az írónak a lelkét szimbolizálja. És így tovább.

Mi nem követjük ezeket a gyakran fantázia-szülte értelmezéseket. Azt mindenképpen elmondhatjuk, hogy *A kis herceg*ben képszerűen, szimbólumokban megjelenik Saint-Exupéry bölcsessége, világszemlélete, mindaz, amit már regényeiben is hangoztatott, és amit a *Citadellában* még bővebben kifejt. A Kis Herceg megtanít bennünket arra, hogy „jól csak a szívével lát az ember. Ami igazán lényeges, az a szemnek láthatatlan.” (A róka titka, 83). Felelősek vagyunk azért, amit megszelídítettünk, tehát a barátság kötelez. („Felelős vagy a rózsáért.”) Aztán azt is megtudjuk a Kis Hercegtől, hogy „az teszi széppé a sivatagot, hogy valahol egy kutat rejt.” (88) Az író megérti, hogy „akár házról van szó, akár a csillagokról, akár a sivatagról: ami széppé teszi őket, az láthatatlan.” Majd ismét a megvilágosodás: „Amit látok, az csak a kéreg. Ami a legfontosabb, az a láthatatlan.” (88) És micsoda ünnep, amikor a kútvdörből iszik a Kis Herceg. „Olyan jól esett a szívnek, mint egy ajándék. Mikor gyermek voltam, így aranyozta be a karácsonyi ajándékot a karácsonyfa fénye, az éjféli mise

zenéje meg a mosolyok varázsa.” (91) A gyermekkor szépsége, nosztalgiája. A gyermekek értenek, megértik azt, amit a felnőttek képtelenek felfogni. A Földön az emberek egyetlen kertben ötezer rózsát nevelnek. Mégse találják meg, amit keresnek.

- „– Pedig egyetlen rózsában vagy egyetlen korty vízben megtalálhatnák ...
- Minden bizonnyal, feleltem.
- Csakhogy a szem vak – tette hozzá a Kis Herceg.
- A szívünkkel kell keresni.” (91–92)

Itt a pascasli *raison* (ész) és a *coeur* (szív) megkülönböztetésére gondolok. A szív keres és talál; megtalálhatja az Istent is. Mert *Dieu sensible au coeur*: Istent a szív érzi meg. És a szívnek megvannak az érvei, amelyeket az ész nem ismer: *Le coeur a ses raisons que le la raison ne connaît pas*, tanítja Pascal, Saint-Exupéry egyik mestere. A gögös ész képtelen megsejteni a titkot, mert eltelt önmagával. *Alázat* kell ahhoz, hogy az ajándékot – így a kegyelmet is – befogadjuk. „*Ha nem lesztek olyanok, mint a kisdedek, nem mentek be a mennyek országába*” – figyelmeztetett Jézus. Erre a gyermeki lelkiültre adott példát korunkban Saint-Exupéry két honfitársa: Lisieux-i Szent Teréz és Charles de Foucauld, a „Szahara szíve.”

Azt biztosan állíthatjuk, hogy a Kis Herceg meséje – felnőtteknek – néhány lényeges értékre irányítja figyelmünket: az igazán „hasznos” a Szép; a valóban „termékeny” a hűség a barátságban és a szerelemben. A bölcsességet ez az átlátszó allegória jelzi: *menni „egészen lassan a forrás felé”*. – Akkor is – tenném hozzá Keresztes Szent Jánossal –, ha tart az éjszaka. Mert ha nem láthatunk, még mindig szerethetünk, követhetjük a szív jelzéseit. „Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna.” (Pascal)

Saint-Exupéry és Nietzsche

Érdekes, hogy Nietzsche, Saint-Exupéry egyik mestere, Zarathustrában a három átváltozásról szólva szintén azt hangoztatja, hogy a szellemnek előbb tevévé, ebből oroszlánná, és végül *gyermekké kell átváltoznia*. A teherbíró szellem előbb magára veszi a világ terheit, aztán a sivatag magányában a lemondó, meghódoló szellemből oroszlán lesz, amely szabadságot teremt magának az új teremtéshez. „De mondjátok, testvéreim, mire képes még a gyermek, amire az oroszlán sem volt képes? Miért kell a ragadozó oroszlánnak még gyermekké is válnia? *Ártatlanság a gyermek és feledés, újrakezdés ő és játék, magától gördülő kerék, első mozdulat, szent igenlés*”. Így Nietzsche.

Tudjuk, hogy Sartre gyűlölte gyermekkorát; Malraux gyermekkorából sem maradt meg semmi férfikorában. Malraux-t azért említem, mert sok hasonlóság van a *Hódítók* és *Az emberi állapot* szerzője, illetve a *Déli futárgép* és az *Éjszakai repülés* szerzője között. Mindkettő szerette a kalandot, a hősi tetteket. De Malraux-val ellentétben Saint-Exupéry összekapcsolja a heroikus tett humanizmusát a gyermek „gyengeségével”, aki lerombolja a szörnyeket. A *Citadella* szerzője egyesíti az erőt és a gyengédséget, az energiát és a „buzgóságot” (ez a gide-i *ferveur*) a bátorságot és a csodálkozást, önmaga felülmúlásának akarását (ez Nietzsche befolyása) és a „cserének” való megnyílást. Ha lényeges befolyásokról kell beszélnünk, akkor Nietzsche mellett éppen a csodált Gide-et kell említenünk. (Egyébként Gide egyik mestere szintén Nietzsche volt.) Lehetetlen észre nem vennünk a *Citadella* prófétafejedelme és a Zarathustra prófétája stílusa, hanghordozása közötti hasonlóságot, sőt bizonyos tematikai érintkezéseket is. A *Citadellában* a gyermekség lelke, a mások felé való megnyílás, alázat hangja váltakozik Nietzsche-i keménységével, göggyével, öntetszelgésével. És ez jellemzi Saint-Exupéry hitét, Isten-keresését is.

A *Citadella* kulcsfejezetében (LXXIII) Saint-Exupéry leírja a berber fejedelem álmát. Az új Mózes álmában felmegy egy magas hegyre.

„Konokul hágtam feljebb, egyre feljebb, Isten felé, hogy megtudakoljam tőle a dolgok értelmét, és megmagyaráztassam magamnak, hová vezet az a csere, amelyet állítólag előírtak nekem. De a hegy tetejére felérve mindössze egy súlyos, fekete gránittömböt fedeztem fel – az Isten volt. »Bizony Ő az – gondoltam magamban –, a változhatatlan és elronthatatlan«, mert még mindig reménykedtem, hogy nem merülök vissza magányomba...» „De a patakozó esőtől fényes gránittömb kifürkészhetetlen maradt számomra”. Nincs jel; és ekkor megérti, hogy jobb így: „Uram, mondtam neki –, Neked bizonyval igazad van. Nem a Te fenséged dolga, hogy alávedd magadat az én utasításaimnak...” A hegyről visszatérve így gondolkodik: „...az olyan isten, amelyik megengedi, hogy elérjük, már nem Isten. És akkor sem az, ha engedelmeskedik az imádságnak. És első ízben sejtettem meg, hogy az imádság nagysága mindenek felett abban rejlik, hogy nincsen rá felelet, hogy ebbe a cserébe nem hatol be az üzletszerűség rútsága. És hogy az imádság gyakorlása a hallgatás gyakorlása. És hogy csupán ott kezdődik a szeretet, ahol már nincs ajándék, amelyre számíthatunk. A szeretet mindenek felett az imádság gyakorlása, az imádság pedig a csend, a hallgatás gyakorlása”. (C 200–202)

Mindez Kierkegaard-ra emlékeztet. De a *jelenet előtti és utáni szakaszból* kivehetők Gide (és Valéry) nárcizmusának és Nietzsche *emberfeletti emberének* vonásai is. A fejedelem-próféta visszatér népe gyermekei közé: „Megrészegültek hallgató ajkaimtól. Pásztor voltam, Istent dicsőítő énekük tabernákuluma, sorsuk letéteményese, javaik és életük ura, de mégis szegényebb, mint ők, és alázatosabb gögömben, amely semmitől sem hagyta magát meghajlítani. Jól tudván, hogy nincs immár semmi kapnivalóm”. (C 203). Itt elárulja magát Saint-Exupéry. Végül is hiányzik belőle az alázat, a gyermeki lelkület, az a szegénység – nyitottság a cserére, a befogadásra –, amelyet sokszor megsejtett és ki is fejezett, műveiben, így *A kis hercegben* is.

De ha Saint-Exupéry esze agnosztikus, szíve sokszor keresztény. A költő belső élete sokkal mélyebb, „szent” költészete misztikusabb, semhogy minden további nélkül ateistának nevezhetnénk. Mint Bernanos vagy Simone Weil, vagy mint Gabriel Marcel, elveti a két háború közötti hamis civilizációt. Érzi, hogy a lélek (vagy a pascali „szív”) többet tud az életről, az emberről és Istenről, mint a „more geometrico” gondolkodó ész. Mégis *Citadellát*, nem Katedrális épít az emberi szívben.

Saint-Exupéry deizmusa

Devaux találóan jegyzi meg, hogy Saint-Exupéry *deizmusa* Victor Hugoéhoz áll közel, aki e kifejező hasonlattal él: „Allítsatok egy vakot a napra: nem látja, de érzi a napsugarat. Ezt mondja: Melegem van. Így érezzük mi is, anélkül, hogy látnánk az abszolút lényt. Mert Isten meleget áraszt.” (Devaux, 15)

A *Citadellának* csaknem minden lapján találkozunk Isten nevével. Viszont az 1936–1944 között írt *Carnets* (amely tehát egyidős a *Citadella* kidolgozásával), Saint-Exupéry agnoszticizmusát tanúsítja. Előbukkan az a *nietzschei* felfogás, amely bizonyos „totalitarista” koncepcióra is emlékeztet, ahogy Roger Pons kifejtette:

„Abszolút cél híján miért ne elégedjünk meg mesterkéltné, önkényes célokkal?” A lényeges az, hogy az emberek ne sejtessenek meg semmit, ne gyanítsák a csalást. A *Citadella* fejedelem-messiása szinte Dosztojevszkij Nagy Inkvizitorához csatlakozik. Lemondott a katedrális képéről, amely túlságosan követeli az isteni jelenlétet. (*A Pilote de guerre* végén még »katedrálisról« beszél: ott teljesen humanista misztika, tehát az Isten nélküli civilizáció

templomáról volt szó). Most citadellát emel a nem létező ellenségek ellen, vagy távoli, békés népek ellen, akiktől semmi sértést nem kapott: mert az ellenségtől való félelem szükséges a társadalom összetartásához, kohéziójához. Harcosait magával ragadja távoli hercegek meghódítására, akiket ő maga teremtett a kollektív lelkesedés felszítására; tengerészeit pedig mesés vagy lázálmban látott szigetek felkutatására veti be. De ő maga, egyedül, tudja, hogy ezek az emberi szíveket egy ritmusra dobbantó célok hiábavalók. Energia, buzgóság (*ferveur*): vajon ezek egy sor politikai vagy költői hazugság mérgezett gyümölcsei lennének? És ha az ember elhagyja a jelképes nomádok és sivatagok meglehetősen irreális világát, ha átlépünk – mert ez szükséges – az egész emberiség síkjára, ahol megjelenik ez az erős és emberfeletti ember, az emberek uralkodója, aki képes valamennyit becsapni, mintha boldogságukat akarná biztosítani? Sajnos, itt már a zsarnokok költészet nélküli machiavellizmusának birodalmában mozgunk”. (*Vie intellectuelle*, mars 1954, 63–64).

Saint-Exupéry morális szinten keresi az élet végső értelmét; kidolgoz egy bizonyos „horizontális” misztikát: „csere”, emberbarátság, bizalom, türelem, alázat, önmagunk átadása, szolgálat. Mindezek igazi értékek. Amikor a *Citadellát* olvassuk, néha az Evangélium, a Hegyi Beszéd levegője csap meg bennünket. Ha a *Citadella* istene nem is keresztény Isten, ez a kicsit pragmatista (vagy talán panteista?) misztika annak a morális magatartásnak útját egyengeti, amely szükséges a hithez. A magány, a sivatag csendje, a szemlélődés, a halálról való elmélkedés és az imádság, – főleg a türelmes és reménykedő várakozás, az emberszeretettel egybekapcsolva, az Isten felé vezető utat egyengeti. Pontosabban előkészíti a lelket, hogy esetleg meghallja Isten szavát.

(Elhangzott 1996-ban Szegeden egy Saint-Exupéryvel foglalkozó szemiotikai konferencián. Megjelent: *Szemiotikai szövegtan*, 10. Szeged 1997, 39–44.)

Mária misztériuma Péguy és Claudel költészetében

Jézus Anyja, Szűz Mária a keresztény áhítat, az irodalom és a művészet folytonos ihletője volt végig a századokon át, kezdve az ókeresztény ikonokon, a középkori katedrálisok szobrain, Szent Bernát beszédein, és Fra Angelico alkotásain át egészen a mai korig: Péguy és Claudel költészetében is központi helyet foglal el a Megtestesülés misztériuma és azzal szorosan összefonódva Jézus Anyja.

Charles Péguy (1873–1914) „a Megtestesülés költője” (Béguin); Paul Claudel (1868–1955) is, azóta, hogy a kamasz fiút 1886. december 25-én, a karácsonyi vesperás alatt a Notre Dame-székesegyházban megérintette a betlehemi Gyermekek kegyelme, számtalanszor elénekelte Magnificatját.

Charles Péguy

költészetéből szeretnék bemutatni néhány olyan mozzanatot, ahol a „katolikus szocialista” Máriát és a megtestesült Igét dicséri. 1887-ben jelent meg „szocialista” *Jeanne d'Arc*-ja. 1908-ban visszatért a katolikus hitre; ebben többek között H. Bergson előadásai is közrejátszottak, miként a Maritain-házaspár vagy a magyar Dienes Valéria megtérésében is. Bergson szabadította meg őket a múlt századi pozitivizmustól és materializmustól, előkészítve a talajt a kegyelem magvának. Míg az első *Jeanne d'Arc* a szocialista polémista világszemléletét tükrözi, a másodikban a megtért költő behatol a keresztény misztériumba. *Jeanne d'Arc szeretetének misztériuma* című művéért megkapja a Francia Akadémia irodalmi nagydíját. Igazában Péguy sohasem volt materialista: kissé szentimentális és emberbaráti szocializmusát is áthatotta a keresztény szellemiség: a nyomorban sínylődő szegény lelkek üdve fontosabb volt neki, mint a földi javak elosztása, bár ezért is küzdött. Katolicizmusa ösztönös, népi eredetű; a pénzéhes burzsoáziától elfordul, és az ún. „modernséget” ostromozza. Péguy anatómát szórt a Pénz bálványára: „Nem lehetnek keresztények azok – írja a *Pénzben* – akiknek biztosítva van mindennapi kenyerek: a tőkepénzesek, a jóállású hivatalnokok és a barátok.” Az evangéliumi szegénységet hirdette. Megtérésében döntő mozzanat volt, hogy végül az örök kárhozat gondolatát – lehetőségét – el tudta fogadni.

Hans Urs von Balthasar szerint Péguy, aki ellene volt a „szisztémáknak”, az eszmerendszereknek, katolikus vonalon éppoly jelentős, mint a protestáns gondolkodásban Kierkegaard; azzal a különbséggel, hogy míg a dán gondolkodó szétválasztotta az esztétikát és az etikát, addig Charles Péguy-nek sikerült teljesen összehangolnia a kettőt. Katolikus szemléletét saját szavaival így foglalhatjuk össze: „A teremtés minden erőt összegyűjteni és a kegyelem természetét kévébe kötve odavinni az Isten lába elé.” Ez a szemlélet rokon Claudel vagy Teilhard de Chardin katolikus víziójával.

1913-ban, egy évvel halála előtt írta meg *Éva* című hatalmas költeményét, amely az üdvösségtörténet csodálatos panorámáját nyújtja. „Ebben minden benne van”, mondta maga Péguy; csakugyan, költői műve összefoglalásának tekinthető. Pierre Emmanuel így jellemzi *Éva*-t: „A teológia és a művészet remekműve; a legnagyobb alkotás, amit művész valaha is létrehozni merészelt a nőről és az egyházzal egyszerre. Éva szülőanyja a végtelen nyomornak, a bűnös emberiségnek; anyja az emberiségnek, mely egeket szaggató melankóliával emlékezik, azé a léleké, amelyből minden lélek ered; végül jelképe az Egyháznak, a kezdetektől a végig: ez az Egyház Karácsony előtt várakozik, a Kálvária után pedig reménykedik. [...] Éva összefoglalja az emberiség tragikus történetét, a bukás és helyreállítás kettős mozzanatával. [...] Évával elkészült a szellemi katedrális, a francia költészet Chartres-ja.” (P. Emmanuel: *Le monde est intérieur*, 203–204.)

Éva középpontjában a Megtestesülés misztériuma áll: az Istengyermeget megszüülő és altató Máriát szemléljük:

És Jézus, egy anya méhének gyümölcse,
Fructus ventris tui, az ifjú csemete
 Elaludt a pelyván és a puha szalmán,
 Két térdét hústeste hasa alá hajtván.

Pillaíve alatt szép szeme zárva volt.
 Örök királyságát többé nem szemlélte.
 És a pásztorok, kik köves úton jöttek,
 Nézték amint alszik a szalmán s az almon.

S szép szemét lehunyta hálátlanságunkon
 Csak belső álmra nyitotta fel most már.
 Ifjú szeme nem járt már romlásainkon
 Nem szemlélt többé mást, csak egy korábbi kort.

A „négy sorosok” hosszú – néha monotonnak tűnő – „litánizáló” láncolatai, az ismétléssel, kis variációkkal, mint egy-egy zenei motívum visszatérő hullámozása, segítik a misztérium szemlélőjét, hogy a titok mélyére hatoljon. Sokat elemezték Péguy stílusát. (*Éva* fordításában törekedtem az egyszerűsége és a tartalmi hűségére.)

Emmanuel magyarázza Péguy stílusáról szólva, hogy a *litánia* – az egyház liturgikus hagyománya szellemében – nem más, mint „dicséretté vált idő”. És egyben „a szavakhoz tapadó, korról korra összehalmozódott szentség hatalmas és áradó megtapasztalása; a szentség kollektív emlékezete, megszámlálhatatlan vágyakozás névtelen hullámozása.”

A középkori lelkületet tükrözve Péguy bemutatja Jézus életét, a Megtestesülés csodálatos valóságát. A megtestesült Ige kortársunk lett, ereje kiterjed minden korra és minden pillanatban általa – az Istenember által – bekapcsolódhatunk az üdvösség misztériumába. Jézus, a megtestesült Ige Péguy stílusának is eszményképe. Jézus – a bűnt kivéve – mindenben hasonló lett hozzánk, őbenne az Isten jelenvalóvá lett az emberek számára, és az emberek általa mutatják be dicséretüket Istennek. Az örökkévaló az időbe, a természetfeletti a földbe belegyökerezett; így az ember megistenülhet a kegyelem révén:

Maga a természetfeletti is testi
 S a kegyelem fája mélyen ver gyökeret
 S gyökerét mélyen földünkbe ereszti
 És így a faj fája mag is örök lett.

S az örökkévaló maga is időben
 S a kegyelem fája mélyen ver gyökeret
 És egész fenéig hatol le a földbe
 S maga az idő is időtlen idő lett.

A kegyelem fája s a természet fája
 Úgy összefonódik testvéri csomókkal,
 Hogy mindkettő lélek, és mindkettő testi,
 Mindkettő hajótest, mindketten árbocok.

Mindkettő teremtett, mindkettő teremtmény,
 Mindkettő hajó az egy óceán felett.
 Mindkettőt egyazon fegyverzet szorítja,
 Mindkettő bölcső a semmi vize felett.

Albert Béguin írja Péguy-ről: „A romantikától és Baudelaire-től kezdve az egész modern költészet törekvése ellentétes irányú a »megtestesülés«-sel, és ez a törekvés egyeseknél tudatos, módszeres. Mallarmé éppúgy, mint Rimbaud – bár különböző utakon – valóságos aszkézist gyakorolnak, hogy elszakadjanak a földi számkivetés világától és felfeszítsék az időbeliség tökéletlenségeitől mentes paradicsom kapuit. Péguy szellemétől teljesen idegen ez a prométheuszi magatartás. [...] Péguy a megtestesülés költője. [...] Természet és kegyelem Péguy-nél mindig szorosan egybetartoznak.”

Érthető, hogy a fiatal Teilhard de Chardin, akit ugyanez a szemlélet hatott át, unokanővérenek írt egyik levelében olyannyira lelkesedett az *Éva* költőjéért, amikor 1917-ben a fronton Lotte Péguy-ről szóló könyvét olvasta: „Péguy ama törekvése, hogy megvédje Krisztus testi bölcsőjét, az én legmélyebb törekvésemmel azonos. S egy kicsit neheztelek is rá, hogy elvette előlem »Éva« témáját [...] Éva a »természetes anya«, akinek titokzatos vonásai a messze múltból villannak elő, a szimbólumok és a legendák ködébe burkolózva. Mily csodálatos megszemélyesítése ez az emberi fajnak, mely a Természet fáradtságos és türelmes munkássága nyomán merül fel a múltból! Péguy már csak azért is nagy ember, mivel eszméi kifejezésére ilyen tengelyt talált!”

A Megtestesülés misztériumába a legbensőségesebben bekapcsolódott Mária, Jézus anyja, az új Éva az új Ádám mellett, ahogy az egyházatyák magyarázták. Mert úgy tetszett az Atyának, hogy az öröktől fogva elhatározott Megtestesülést az ő szabad *Fiat*-jától tegye függővé. Az örök üdvösségterv – Isten szabad választása – folytán Isten fiának szüksége volt egy asszonyra, hogy egy lehessen az emberek fiai közül. Péguy számos költeménye Mária dicsérete.

A Beauce-vidék, a Chartres-i székesegyház, ahol társaival zarándokként köszöntötte a Boldogasszonyt, egyik csodálatos versének ihletője: „A Beauce-vidék felajánlása a Chartres-i Miasszonyunknak”. A részleteket Illyés Gyula fordításában közlöm.

Tengernek csillaga, ím a rakott terítő,
 s a mély nyílt-víz, a kék – mezők tengere ring,
 ím a futó tajték s ím teli csúreink,
 s szemed, e végtelen paláston szétekintő.

S ím hangod, a rakott síkságon messzehangzó
 és messzi társaink s szívünk, a néptelen
 s munkátlan két kezünk, külön-külön pihen,
 s íme kemény erőnk s kedvünk, az elhanyagló.

Hajnalcsillag, Úrnőnk, elérhetetlen, drága,
 ím a te ragyogó udvarodba megyünk,
 ím az omló főveny: jámbor szeretetünk
 s ím szenvedéseink óceánja...

...A távoli Páris felől jövünk feléd.
 Pihen három napig a boltok ajtaja,
 a nyelvészet és az archológia,
 a sovány Sorbonne és a tudós csemeték.

Páris, nagy székhelyünk felől jövünk elébed,
kormányunk ott lakik, ügyünket ott viszik,
kis hercehurca közt sok időnk ott veszik
s a szabadság veled, amely nagy, de sekély lett...

Befejezésül pedig álljon itt néhány részlet (saját fordításomban) a Chartres-i székesegyházba megérkezett zarándokok imájából (*La tapisserie de Notre Dame*):

Ó Királynő ime a hosszú út után
S várva visszatértünk ugyanazon úton,
Itt e tárt menedék a Te tenyeredben,
Titkos kert, hol kinyílik lelkünk teljesen.

Ím a nehéz pillér és a felkúszó ív;
És elfeledése tegnapnak, holnapnak;
Teljes hiúsága földi számításnak;
Bűnnel jobban verve földi bölcsesség itt.

Ami másutt már csak vénülő gyengeség
A tűz mellett ülve térdre ejtve kezét,
Itt csupa gyengédség, csupa gondoskodás,
Két kar, melyet anyánk most mifelénk kitar.

Ami másutt viszály és magát veszítő,
Itt ragyogó folyó, forrását szerető,
Ó Királynő, lelkünk itt megadja magát,
Mint az ifjú harcos elvesztve a csatát.

Ami másutt kínos meredek útpálya,
Királynőnk, ki fényes udvarodban trónolsz,
Hajnalcsillag, végső napunk Királynéja,
Ami mindenütt az asztal szolgálása,

Ami másutt menet, végtelen utazás,
Itt békés pihenő és felszabadulás,
S a nyugodt templomban, távol a nyüzsgéstől,
A halál várása, mely életnél élőbb.

Paul Claudel

Számára – 18 éves volt akkor – az első indítást a „vad misztikus”, Rimbaud, „megvilágosodásai” (*Illuminations*) jelentették. A pozitívizmus „undok világában” Rimbaud villanásain át megsejtette, hogy van valami ezen a tapasztalati világon túl. Rimbaud „megtermékenyítette” a fiatal Claudel lelkét.

Megtéréséről több ízben beszámolt. 1886 karácsonyán, a Notre Dame-ban átélt vesperás során érintette meg a kegyelem. Máriának, a betlehemi Gyermekek Anyjának tulajdonítja a kezdeményezést, a kegyelemközvetítést *1886. december 25.* című nagy versében:

Asszonyom, mégiscsak Te kezdeményeztél.
 És én csak egy voltam, »miként a többiek«,
 abban az unatkozó és szórakozott tömkelegben,
 Csak egy elem, »miként a többiek«, belévegyülve a tülekedő és összezsúfolt emberárba,
 A rosszul öltözött és puhány szívű testek matraca
 ehhez a pillérhez szorított állva.
 A legkomorabb téli nap volt ez, esőben ázott Párizs,
 a legsötétebb délután, Karácsony vesperása félig-éjben,
 És ott a kórus közepén fehér-arany fény izzott,
 és a hosszú szőnyeg, a zsolozsmát végzők
 aranyban és fehérben sorban az oltárig. [...]

Te lásd, Asszonyom: ami azóta történt,
 azért Te vállalod a felelősséget!
 Mindazért a tapogatódzó felfedezésért,
 amit a világ egyik sarkától a másikig megkíséréltem,
 rettenetes rendetlenségem, fokcsikorgatáson és piszkon keresztül!
 A tapogatódzó felfedezésért – magányosan tettem –
 Isten dicsőségén és igazságosságán keresztül!
 Az Anyával együtt könyörögtem
 ehhez a mennyei Atyához,
 Folytonos kérdés a világgal és mindazzal együtt, mi
 létezik s a bűnnel,
 S a földkerekséggel együtt, melyet az ember kibogoz
 és megművel.

Faggatása annak a Valakinek, aki ha
 végsőkéig szorongatják is, nem jön zavarba az alibi láttán,
 És hirtelen e gyermek mosolya minden válasz helyett, –
 a karunkban fogott gyermek lefegyverez és elnémít minket! [...]

(1942)

„Egy szempillantás alatt valami megérintette szívemet, és *hittem*”, vallotta Claudel megtéréséről szólva. Igazában ez a megtérés, bár döntő volt a karácsonyi élmény, nem változtatta meg egycsapásra a fiatal költő életét. Sokáig küzdött benne a pogány és a keresztény, amint ezt ifjúkori művei (pl. *Az Aranyfő*) is tanúsítják. Claudel maga így vallott megtérése elbeszélésében a kegyelemmel szembeni ellenállásról:

„Ez az ellenállás négy évig tartott. Merem azt mondani, hogy szépen védekeztem, és hogy a harc lojális és teljes volt. Semmit sem mulasztottam el. Minden eszközt felhasználtam, és egymás után el kellett hagynom azokat a fegyvereket, amelyek semmire sem szolgáltak. Létem nagy krízise volt ez, a szellemnek az az agóniája, amelyről Arthur Rimbaud ezt mondta: A lelki küzdelem éppoly brutális, mint az emberek közötti harc! Kemény Éjszaka! A megszáradt vér füstölög arcomon!”

1890-től kezdve már gyakorló katolikus. De 1901–1904 között újabb négy éves küzdelem kezdődik Kínában Rose Vetch asszonnyal folytatott házasságtörő szerelme miatt. (Vö. Szabó F.: „*Csillag után*”, 307–310. old, és *Szomjúság-forrás*, 76–82. old.) A vihar csak Claudel 1906-ban kötött házasságával csitul el, bár a nagy szerelem emléke még tovább él művében, pl. a *Déli osztozásban*, sőt még az 1924-es *Selyemcipőben* is. Hosszú időnek kell eltelnie, míg Claudel megéri Lacordaire szavait: „Nincs két szerelem”. Ha az Isten utáni végtelen vágy megáll egy asszony szerelménél, bálványozás lesz a vége. Claudel végül elfogadja a hittel járó áldozatot, mint *Az angyali üdvözlés* ujjongó Violaine-je.

Házasságkötése után Claudel újra Kínában teljesít diplomáciai szolgálatot. Most már, 1907-ben (Tientsinben) *Magnificatjában*, a harmadik „nagy ódában”, ujjongva szakad fel szívéből a hálaadás:

Nevemen szólítottál.

Mint aki ismer engem, kiválasztottál a korombeli fiatalok közül.

Ó, Istenem, te tudod, mennyire tele van a fiatal szív gyengédséggel, és mennyire nem ragaszkodik szennyéhez és hiúságához!

És íme egyszerre Valaki lettél!

Mózes hatalmad villáma sújtotta le, de szívemben úgy vagy jelen mint ártatlan.

Ó, Bizony, én is asszony szülötte vagyok! mert az ész, a mesterek tanítása, és az abszurdítás, mindez semmit sem ér a szív hevesége ellen és e kis Gyermekek felém nyújtott keze ellen!

Ó, Könnyek! Ó nagyon gyenge szív! ó könnyek kitörő aknája!

Gyertek, hívek, imádjuk ezt az újszülött gyermeket!

Ne tartsatok ellenségeteknek! Nem értek, nem látok, azt sem tudom hol vagytok.

De felétek fordítom könnytől ázott orcám.

Ki ne szeretné azt, aki szereti őt? Lelkem ujjongott Üdvözítőm- ben. Gyertek, hívek, imádjuk ezt a kisdedit, ki nekünk született.

– És most már nem vagyok újonc, hanem férfi életem delén, tudom.

Ki áll meg és ki marad állva nagy erővel, türelemmel és ki nézeget mindenfelé.

És ebből a szellemből és zajból, melyet belém helyeztél,

Íme, én sok szót és kitalált mesét faragtam, és sok-sok személyt alkottam szívemben számtalan hanggal.

És most vége a hosszú harcnak.

Íme, most hallom magam, feléd fordulva, mássá változva, kezdek énekelni több hangon mint a hegedű melyet két húron húz a vonó...

[...]

Ó, Istenem anyja! ó, asszony az asszonyok között!

Elérteztél hát hozzám a hosszú út után! És íme, most bennem boldognak hirdet minden előző nemzedék!

Így mihelyt belépsz, Erzsébet rád figyel,

És íme, már a hatodik hónapban van ő, kit meddőnek hívtak.

Ó, mily súlyos a szívem dicsértedtől és mily nehezen lendül feléd,

Miként a nehéz aranyfüstölő teletömve tömjénnel és parázzsal,

Egy pillanatra magasba lendül lánca végén, majd újra leszáll

Nagy felhőt hagyva maga után a sűrű füstön áttörő napsugárban.

A zaj legyen hang, és a hang bennem fakadjon fel szóban!

A dadogó világmindenségben hadd készítsem fel szívem, hisz tudom mit kell mondanom.

Mert a Teremtény mély ujjongása nem hiábavaló, sem az a titok, melyet az égi csillagok miriádja virrasztva őriz;

Szavam legyen hasonló hallgatásukhoz!

Claudel a Szentírásról és a keresztény hit titkairól elmélkedve lassan-lassan elmélyíti a kezdeti hitet. Elannyira, hogy H. de Lubac a szó szoros értelmében vett teológusnak nevezi a katolikus költőt. Kozmikus költő, aki a teremtést magasztalja, a Teremtőt dicsőíti, a bűn által megsebzett, de a megtestesült Ige által újjáteremtett világot. A Biblia és a katolikus liturgia lettek szimbolikus nyelvezetének forrásai. Mindenütt felfedezi Isten jelenlétét: „Mindaz, ami létezik szimbólum, mindaz, ami történik; beszédes parabola.” Vagy másképpen – E. Gilson szavaival – „minden szakramentum (= misztérium), elannyira, hogy a világ olyan Biblia, amelynek szavait a teremtménynek alkotják. E szavak között van egy, amelyről Claudel előszeretettel elmélkedik. Személynév ez, és Isten legcsodálatosabb remekművét jelöli: Mária.” Máriaiban Isten megalkotta a legtökéletesebb teremtményt: benne semmi szeplő, semmi kivetnivaló: a Teremtő tökéletességének tanúja. A Szeplőtelen Szűz tökéletes teremtmény, éspedig egy nő. Mária, Isten anyja, áldott az asszonyok között. De hogy eljuthasson a dicsőségbe, szenvednie kellett: szívét hét tör járta át. Mária szabadon elfogadta, hogy a fájdalmak anyja legyen: részt vállalt Fia megváltó szenvedéseiből.

Claudel gyakran imádkozta – betéve tudta – Mária kis officiumát. Mint említettem, a liturgia szimbolizmusa állandóan jelen van költő művében. *Az angyali üdvözlét* mély jelentése is karácsony zsoltosmája háttérben tárul fel.

Miként Mária Isten erejéből – a Szentlélektől foganva – adott életet szent Fiának, úgy a darab főszereplője, a szüzi Violaine is karácsony éjszakáján Isten erejével adja vissza hűga, a gonosz Mara halott gyermekének az életét. Violaine misztikusan újjászüli a gyermeket, akinek szeme az övéhez hasonlóan kékre változik. (Vö. *Távlatok*, 1996/3–4.)

Minden bizonnyal a karácsonyi misztérium visszautal Claudel megtérésére, a saját újjászületésére, amelyet a Mária karján ülő isteni Kisded vitt véghez. A gyermek Jézus értette meg a költővel az evangéliumi gyermekség, az ártatlanság jelentését. Akkor, az első találkozáskor, a székesegyház félhomályában, amikor a kórus az *Adeste fideles*-t énekelte, „hirtelen az ártatlanság, Isten örök gyermekségének nyilalló érzése hasított belém, – kimondhatatlan kinyilatkoztatás” – vallotta Claudel. Naplójába pedig ezt jegyezte be: „Ami legédesebb a világon, az egy gyermekfej, amint a miénkhez hajlik.” A költő maga kisgyermek mellett nyugszik, akit elveszített. Végrendeletében ezt kérte: „Ha emlékművet készítenek számomra, ábrázoljanak egy Szüzet, karjában a Gyermekkel, aki feléje fordulva, hozzásimulva megérinti ajkát, hogy magára vonja figyelmét. Engem háttal ábrázoljanak – hogy ne lássák arcomat – amint átkarolom a Szüzet ábrázoló alkotás talapzatát. Mellettem egy botot, és néhány széttépett, lábbal taposott papírlapot.”

Ez a végrendelet a már idézett *1886. december 25.* című költemény zárószavára emlékeztet:

[...] Ó ha megtörténhetne, hogy létrejönne közöttünk e megjegyzés,
Asszonyom, mindazt, mit tettem és mindazt, mit írtam, kérlek, tekintsd semmisnek az
egészet!

És én boldogan érintetlenül és üresen állok elébed,
Teljesen megtisztítva erről az ízetlen irodalomtól!
Add meg csupán azt, hogy összeszedetten várjam, aminek nemsokára jönnie kell,
Úgy várjam, mint akivel csakhamar rettenetes valami történik
például az, hogy felemeli szemét és meglát Téged!
és mint aki színlel, úgy tesz, mintha nem is félne!

(Biblikus Konferencia, Szeged 1996)

Julien Green halálára (1900–1998)

Julien Green, amerikai állampolgár és francia nyelvű író, 1998. augusztus 13-án Párizsban hunyt el. Szeptember 6-án lett volna 98 éves; élete átívelte századunkat. (Halálhírét csak aug. 17-én tette közzé fogadott fia, Eric Green. Az ANSA hírügynökség szerint a klagenfurti Szent Egyed-templomban temették el.)

Julien Green, számos regény és naplókötet szerzője, 1972-ben a Francia Akadémia tagja lett, de 1996 novemberében lemondott e tagságáról. Összes műveinek 8. kötete a tavasszal jelent meg a „Bibliothèque de La Pléiade” sorozatban.

* * *

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

Green írói pályakezdése: álnéven közöl egy gúnyiratot a francia katolikusok ellen. Saját neve alatt először egy novellával jelentkezik (*Földi utas*), majd pedig kritikákat ír angolszász szerzőkről. Első regénye *Adrienne Mesurat*; ezt a Francia Akadémia is kitüntette, és 1928-ban elnyerte az angol Femina-díjat. 1929-ben jelenik meg a *Léviathan*, 1932-ben a *Les Épaves*, 1936-ban a *Minuit*, 1940-ben a *Varona*.

1940 júliusától 1945 szeptemberéig Green az Egyesült Államokban tartózkodik. 1940–42 között Baltimore-ban lakik, ahol megírja angol nyelvű művét, franciaországi emlékeit (*Memories of happy days*). 1942-ben néhány hónapig katona; 1943-ban az amerikai kormánynak dolgozik: naponta beszél a rádióban a franciáknak. 1947-ben megjelenik újabb regénye: a *Si j' étais vous*, majd pedig *Moïra* (1950), a *Chaque homme dans sa nuit* (Mindenkinek a saját éjszakájában, (1960) és a *L'autre* (1971). Három önéletrajzi kötete jelent meg: *Partir avant le jour* (Hajnal előtt elindulni), *Mille chemins ouverts* (Ezer nyitott út), *Terre lointaine* (Távoli föld). Green három színdarabot is írt: *Sud* (Dél), *L'Ennemi* (Az ellenség), *L'Ombre* (Az árnyék). *Naplóit* 14 kötetben tette közzé. Julien Green írói munkásságáért 1966-ban megkapta a francia Irodalmi Nagydíjat.

Pierre de Boisdeffre kritikus szerint Julien Green írásainak javát nem regényeiben, még kevésbé drámáiban kell keresnünk, hanem „szemérmes-szenvedélyes” *naplójegyzeteiben*. Ezekben „a múlt századi angolszász írók, például Henry James és Swinburne módjára, teljesen feltárja lelkét; különleges élvezettel beszél önmagáról, mintegy hallgatja saját gondolatait”. A látható, „szörnyű külső világból a láthatatlanba menekül – a belső örökkévalóságba”.

* * *

A két háború között a magyar katolikusok „vigyázó szemüket Párizsra vetették”: A *Vigiliának* is fontos szerep jutott a francia irodalom és gondolkodás átültetésében, terjesztésében. Sík Sándor és társai, majd Rónay György még '45 után is folytatták ezt a hagyományt. Rónay naplóját olvasva lépten-nyomon francia írókkal, gondolkodókkal találkozom; köztük nagyon gyakran Julien Green névvel: naplójegyzeteit és regényeit elmélyülten olvassa, sokat tanul is ettől a katolikustól. Green nyomán Rónay is elutasítja a „katolikus író” félreérthető kifejezést.

1953. július 31-én (a *Journal*, V, 311–312. oldalakat idézve) ezeket az élelátó megjegyzéseket teszi: „Mindenesetre van benne valami, ami rávall a katolikusra, anélkül, hogy tematikájában vagy megoldásaiban katolikus volna, mint például Mauriac vagy Bernanos. Így csak a vallásos lélek tudja látni a világot. De mi ez a 'valami'? Már amikor az 'Adrienne Mesurat'-t olvastam, úgy sejtettem, hogy itt valamiféle 'negatív tükör' tárul elénk: valami végzet, amit az tesz kikerülhetetlenné, pusztítóvá, igazi végzetté, hogy hiányzik valami belőle, illetve maga a hiány. A szeretet hiánya, vagy ilyesféle. Most a 'Mont-Cinère' elolvasása után és a napló ismeretében változatlanul ugyanez az érzésem, de hogy úgy mondjam, dokumentáltabban, gazdagabban.” (Rónay György, *Napló* II, 208–209)

Rónay éles szemű megfigyelését Green későbbi regényeivel és tizennégy kötetre duzzadt naplójegyzeteivel még jobban dokumentálhatnánk. Green, aki 1916-ban az anglikán vallásról áttért a katolikusra, majd egy jó évtizedes agnosztikus intermezzo után 1939-ben újra megtért, a szeretet vallásában hitt, mindvégig katolikusnak vallotta magát, bár a II. vatikáni zsinat utáni helyzet, egyes katolikusok „protestantizálódása” meghökkentette. Miért lett protestánsból katolikus – kérdezte –, ha most a katolikusok protestánsok lesznek? Persze, 1978-ban megjelent könyvében (*Ce qu'il faut d'amour à l'homme*) túlságosan egyoldalú, sötét képet fest a katolikus egyház helyzetéről.

Egy évvel korábban, a *Journal* 1977-ben megjelent X. kötetében írta: „A hit ma is itt van, mélyen gyökerezik lelkemben, de vajon a zsinat utáni Egyház vonzott volna-e úgy, ahogy azt 1916 egyháza tette? A kérdéssel nem válasz-e egyben? Úgy szerettem az egyházat, ahogy az ember egyszer szeret életében. Az bizonyos, hogy ha kizárnánk az engesztelő áldozat valóságát, ahogy ezt Luther, Kálvin, Zwingli és az angol reformátorok tették, a mise nem lenne többé mise, sem az Egyház Egyház. Akkor eggyel több protestantizmus lenne a világon.”

Úgy gondolom, Green nemigen követte a zsinat utáni ökumenizmus kibontakozását, amely oly szép gyümölcsöket hozott. Gondolok itt elsősorban a katolikus egyház és a nagy protestáns egyházak teológiai vegyesbizottságainak munkáira. (Legutóbb a katolikus-lutheránus vegyesbizottság jelentése a megigazulásról nagy mértékben közelítette a két fél álláspontját, mégha a „*Simul peccator et justus*” értelmezésében eltérők is a vélemények.) Az öregedő Julien Green magatartása egy kicsit az idős Jacques Maritain, régi barátja pesszimizmusára emlékeztet, aki *A Garonne-i paraszt*-ban azt hangoztatta, hogy a (progresszista) katolikusok „térden hajtanak a világ előtt”, és hogy a mai válság súlyos betegségéhez képest a modernista válság csak amolyan szénanátha volt.

Hozzá kell tennem, hogy Green nem követte az integrista Lefebvre érseket, és említett 1978-as könyve végén, miután felidézte ifjúkorát és megtérése történetét (amelyet háromkötetes önéletrajzában bővebben elmondott), újra katolikus hitvallást tett:

„Életem során küzdenem kellett, hogy megőrizsem a hitet, amely ellen napjainkban olyan élesen kontesztálnak. Most, hogy alkonyodik, összefoglalom, hogy mit hiszek, minden katolikus számára ismert fogalmakkal. Velük együtt osztom az Egyházba vetett hitet, amelyet Krisztus alapított; hiszem Péter utódának csalatkozhatatlanságát, a szentek egyességét; megvallom a szentségeket, különösen is a keresztséget, amely kiragad bennünket a Sátán uralmából, és a bűnbánat szentségét, amely nélkül nem érhet el bennünket a kegyelem.”

„Hiszek a Szentháromságban, a Megtestesülésben, Krisztus Istenségében és dicsőséges feltámadásában; hiszem az örök életet, amelyet megígért mindazoknak, akik tanúságot tesznek mellette. Hiszem, hogy Krisztus valóságosan jelen van az Eucharishtiában. Hiszek a szentmiseáldozat állandó valóságában. Hiszem Mária Szepplőtelen Fogantatását, amely a misztériumok középpontjában áll, hiszem Mennybevételét, hiszem hogy Mária vigyázó gyengédséggel őrökdi mindnyájunk felett.

Hiszek a Szeretetben. és hiszem, hogy ami szeretet kell az embernek, azt megadta nekünk maga a Szeretet: a Szentlélek.”

* * *

Green életművében, miként Mauriacéban is, egy bizonyos kettősséget tapasztalunk. A hívő ember és az író mintha két személyiség volna. A regények nem apologetikai vagy morális traktátusok; az emberi életet – a teljeset, tehát annak láthatatlan oldalát is – teremtik újjá, „láttatják” művészi módon. És az emberi életben mindenütt ott a rossz, a bűn. „Mert miből is készülne egy regény, ha nem a rosszból? – teszi fel a szónoki kérdést Green. Vegyétek el a rosszat, mi marad meg? A jó, vagyis a fehér lap. Fekete is kell. Erre azt mondják nekem: kockázatot kell vállalni. Nos, én kockázatot vállalok, ez hivatásomhoz tartozik.” Egyik német olvasójának válaszolva, aki szemére vetette, hogy *Malfaiteur* (Gonosztevő) című regényének hőse, Jean öngyilkos lesz, Green 1957-ben ezt írja Naplójába: „Egy regény nem morális kézikönyv, hanem olyan tükör, amelyben az életet szemléljük, és ha tragikusát látok, ezen ne csodálkozzunk; vajon az emberiség történetének minden lapja nem tragikus és a napilapok nem ezzel vannak tele?”

Julien Greent megtérése után sem vezetni apologetikai szándék, amikor regényeket ír. Semmiféle „ideológiai irányelveket” nem fogad el – még egy bizonyos erkölcsstani mércéhez sem igazodik. – „*Un romancier à l'état sauvage*” mondja róla Robert de Saint-Jean; „a vad regényírónak nincs meg a képessége ahhoz, hogy ezt vagy azt bizonyítsa, hogy ilyen vagy olyan kívülről diktált ideológiai irányelveket hirdessen... Nagy feladata más természetű: minden erejével fülelnie kell a belső hangra”. (*Julien Green par lui-même*, 165.)

(*Vigilia*, 1999/2)

Magyar költők

József Attila hívő hitetlensége

A fordulat éve óta sorra jelennek meg olyan tanulmányok, könyvek, amelyek igazibb, teljesebb fényben mutatják meg József Attila filozófiáját, világszemléletét, istenélménye alakulását.⁶²

Mindezeket az újabb kutatásokat bemutatja, összefoglalja Sárközy Péter könyve: „*Kiterítenek úgyis*”, József Attila kései költészete (Argumentum Kiadó, Bp. 1996). Sárközy a Bevezetőben felteszi a kérdést: „Mi az igazság? Melyik József Attila-kép az igazi? A harcos forradalmáré vagy a beteg, szenvedő, magányos, szeretetért esengő emberé? Hogyan kell olvasnunk ezt a valóban összetett, mély és magával ragadó, mindenkit felkavaró költői életművet?” – Ezekre a kérdésekre keres választ a szerző főleg középiskolai és egyetemi diákoknak (és tanáraiknak) szánva könyvét, amely főleg az 1936 decemberében megjelent *Nagyon fáj* c. kötet 36 verse alapján foglalkozik József Attila költészetével, világszemléletével. Az utolsó versek megértéséhez természetesen ismerteti a költő életpályáját, megszabadítva az életművet a legendáktól és mítoszoktól, a hamis és torzító értelmezésektől.

Mielőtt elemezné a *Nagyon fáj* verseit, két alfejezetben (100–113. old.) foglalkozik József Attila „bűn-verseivel” és istenes verseivel is. Rába György nyomán kiemeli a Kafka-hatást, illetve Rábával együtt elfogadja Beney Zsuzsa elemzéseit (*Vigilia*, 1977. május és június) a *Bukj föl az árból* és a *Nem emel föl* című kései versek Isten-képeről. Igaz, némileg ki is egészíti Beney Zsuzsát Lengyel András újabb meglátásaival (a már említett *Jelenkor*-tanulmányra hivatkozik).

Mostani kis jegyzetemben – figyelembe véve az említett újabb kutatásokat – József Attila Isten-képéhez, illetve *istenélményéhez* szeretnék néhány megjegyzést fűzni, kiegészítve mindazt, amit már korábban erről írtam. (Vö. „*Csillag után*”, Bp. 1995, 57–67. old.)

Talán pontosabb istenélményről beszélni, mint Isten-képről. Maguknak a hívőknek is nagyon változatos lehet az Isten-képük, aszerint hogy milyen vallásos nevelést kaptak, milyen élményekben volt részük, milyen a vallási (teológiai) műveltségük. Hitetlen és hívő egyaránt megtapasztalhatja Isten távollétét, hiányát, hallgatását. Ez az élmény egyébként jellemző a modern ember istenhitére, amely általában „megpróbált” hit, tehát ki van téve a hitetlenség kísértésének.

József Attila fiatalkori istenes versei sokkal derűsebbek, „gyermekiesebbek” (tiszteletlenebbek is erős antropomorfizmusukkal), mint a néhány utolsó, Isten hiányáról, illetve az Isten utáni hívő/hitetlen kiáltozásról szóló nagy vers. Kimutatható, hogy már korábban sem annyira Atyát lát Istenben, s nem a Szeretet-Isten gondoskodását éli meg, hanem inkább a hatalmas Urat, a világmindenség felett trónoló, többé-kevésbé személytelen

⁶² De már korábban is figyelemre méltó volt Vágó Márta *József Attilája* (1975) vagy Tverdota György tanulmánykötete (*Ihlet és eszmélet*. József Attila, a teremtő gondolkodás költője, Gondolat, Bp. 1992), továbbá a „*Miért fáj ma is*”. *Az ismeretlen József Attila* című kötet (Balassi Kiadó, Bp. 1992), amely a költő betegségéhez, pszichoanalitikus kezeléséhez és kései versei geneziséhez közöl értékes dokumentumokat, elemzéseket (vö. *Távlatok* 1994, 458–459). Jelentős még „*A Dunánál*” című tanulmánykötet József Attiláról (Petőfi Irodalmi Múzeum, Bp. 1995), továbbá Lengyel András kötete: *A modernitás antinómiái*. József Attila-tanulmányok (Bp. 1996), ennek is a költő 1935 augusztusi fordulatáról szóló fejezete (120–136), amely korábban a *Jelenkor* 1995/4. számában jelent meg.

Hatalmat. Ez az Úr végül szinte eltűnik a táguló űrben, a Semmi felé sodródó mindenségben. (Lásd erről Tverdota György és Tamás Attila tanulmányait.)

Tamás Attila helyesen jegyzi meg (Az „Úr”-tól az „Űr”-ig, in: „*A Dunánál*” 77–83), hogy a nagyon intenzív istenélményről tanúskodó korábbi József Attila-versek a kései korszakban átalakulnak: az istenség helyét az üresség, a hiány, a semmi foglalja el. Ezt mindenképpen figyelembe kell vennünk az utolsó istenes versek elemzésénél is. De, úgy vélem, Beney Zsuzsa túlságosan kizárólagosan hangsúlyozza az istenes versek és a bűn/büntetés/ártatlanság élményének kapcsolatát. Talán figyelembe kellene venni Lengyel András közléseit, aki – Stoll Béla nyomán – rávilágított arra, hogy 1935-ben, a Barta Istvánnal kialakult baráti kapcsolat révén, József Attila kicsit közeledett a keresztény/katolikus szemlélethez: ez pl. az eredeti bűnnel kapcsolatos nézetén is érezhető (*Én nem tudtam*). Barta István hatása kétségtelen; amint Bóka is megírta róla – idézi Lengyel –, „nemcsak vallásos hitet, de jelentős *teológiai tudást* is képviselt”. Barta István azt mondta Bóka Lászlónak József Attila halálakor: „Attila feltétlenül üdvözülni fog, mert ha kommunista volt is, azért a Láthatatlan Egyháznak biztosan tagja volt, mert tisztaszívű, igaz ember volt, és sokat szenvedett.” (Lengyel 126) Hogy mennyire volt kommunista, az más kérdés. Az újabb kutatások feltárták, hogy Marxot is Hegelen át olvasta, hogy nemcsak Freud hatott rá, hanem Bergson is, sőt az „idealista” Pauler Ákos is... Vágó Márta visszaemlékezései és Tverdota tanulmányai megmutatták, milyen „okoskodó”, filozófiai hajlamú volt József Attila, és hogy még a marxista szemináriumokon is a végső kérdéseket feszegette. Élénken foglalkoztatták a táguló világegyetemre vonatkozó természettudományos felfedezések, pl. az einsteini relativitáselmélet, és döntő befolyást gyakorolt rá Bergson „teremtő fejlődése”, illetve spiritualizmusa is (vö. pl. *Eszmélet* című költeményét). Lengyel szerint (129. old.) valószínű, hogy a Bartával való beszélgetések „hatása” az emberi életet és a világot átható *rend* eszménye is (amely több vers fontos motívuma). A Bartával való barátság és eszmecsere gyümölcse lehet a liberális *Szép Szó* 1936. áprilisi *Szerkesztői üzenete*, amelyben a költő a hit, a bűn, a rend és a szabadság problematikájára reflektál. József Attila kitér arra, hogy a szabadság, egyenlőség és testvériség fő eszményei a kereszténységnek, ugyanakkor a „szocialista” elutasítja a konzervatív katolicizmus rendszeményét kifejező rendi államot.

Lengyel így következtet (134–135. old.): J. A. „nemcsak a »freudizmus« és a »marxizmus« összebékítését igyekezett megteremteni (amire általában mindenki hivatkozik), hanem ezek mellett, időben ezekkel egy időben a liberalizmus és a katolicizmus bizonyos elveit is »összehozta«. Ennek következménye pedig az lett, hogy egyrészt (politikai síkon) a szabadságnak és a rendnek a viszonya, másrészt (egy lelki síkon) az egyéni létezés morális önmegítélésének, a bűntudatnak a jelenléte hangsúlyossá vált gondolkozásában, [...] de az tagadhatatlan, a kései költészet karakterét elsősorban a pszichoanalízisben szerzett önismeret re-moralizálása alapozta meg.”

Mindezeket figyelembe kell vennünk a kései istenes versek értelmezésénél. Beney Zsuzsa elmélyült elemzéseivel jórészt egyetérthetünk. Igaza van abban, hogy a költő Istenhez való viszonya sem korábbi, sem utolsó verseiben nem egyértelmű. Az is helyes megállapításnak tűnik, hogy József Attila istenes versei nem Istenről, hanem Istenhez szólnak (ezért is helyesebb istenélményről, semmint Isten-képről beszélni). A hitetlenül is hívó költő Istenhez kiáltoz a szenvedés árjából, a semmi felé sodró kínból, a nyomorúság örvényéből, mint a zsoltáros (vö. 69. zsoltár). Kiáltoz Isten felé, aki talán van, vagy nincs is, akire annyira szüksége van – csak *hiányát* érzi! –, hogy *megteremti*. Egyik utolsó, 1937-es töredékében írja:

Édesanyám, egyetlen drága,
te szüzesség kinyílt virága
önnön fájdalmaid boldogsága.

Istent alkotok (szívem szenved)
hogyan élhess, hogy teremtsen mennyet,
hogyan jó legyek s utánad menjek!

Mindez lehet hiteles istenélmény. Itt a spanyol Kierkegaard-ra, Unamunóra gondolok, aki naplójegyzeteiben arról írt, hogy számára *hinni = hinni akarni (querer creer)*. A mélyen hívő katolikus, aki – mint a misztikusok – átesett a semmi kísértésén, átment a lélek sötét éjszakáján, azt magyarázza, hogy a hinni akarás már lehet a kezdeti kegyelem: „Honnan jön a hinni akarás? Ha Istentől jön és kegyelméből, megtaláljuk önmagunkban, ráhagyatkozva erre a szent vágyakozásra, a kegyelmet, hogy imádkozzunk, és hogy kérjük Istentől: adjon nekünk a hitet; és Ő kegyelmével megadja azt nekünk.” A *Tragikus életérzésben* pedig ezt olvasom: „Hébe-hóba közvetlenül is érezzük az Istent, különösen a szellemi fuldoklás pillanataiban. Ez az érzés – jól figyeljünk, mert ebben van ennek az érzésnek minden tragikuma és az egész tragikus életérzés – az Istenre való éhezés, *Isten hiányának érzése*. (A kiemelés tőlem. Sz. F.) Először is akkor hiszünk Istenben, ha [...] azt akarjuk, hogy legyen Isten, és képtelenek vagyunk önelkülre élni.” (Bővebben: Szabó F.: *Napfogyatkozás*, Róma 1991, 263–280.) Kell-e ennél jobb kommentár a *Bukj föl az árból* című vershez, amelynek első és utolsó versszakát idézem befejezésül:

Ijessz meg engem, Istenem,
szükségem van a haragodra.
Bukj föl az árból hirtelen,
ne rántson el a semmi sodra.

[...]

Meghalni lélekzetemet
fojtom vissza, ha nem versz botal,
és úgy nézek farkasszemet,
emberarcú, a hiányoddal!

(*Távlatok*, 1996/6)

Rónay György (1913–1978)

Élete utolsó évtizedében ismertem személyesen, közelebbről. Mondhatom azt is: kitüntetett barátságával is 1968-as római találkozásunk és pár napos együttlétünk után. Ez az évtized volt a termés betakarításának ideje, és ugyanakkor hihetetlenül termékeny időszak: nemcsak a fiókban maradt írások közzététele, hanem új alkotások, versek és esszék sorozatának születése. Szinte félévenként meglepett egy-egy új dedikált kötettel. Könyvei egy teljes könyvespolcomot kitöltik. 1958. május 4-én, amikor betelik a 13. naplófüzete és elkezdi a 14-diket, önjellemzésül és programul a további építkezéshez így vázolja az „alaprajzot” (még két évtized van hátra életéből):

„Szóval az 'alaprajz'. Mindig az volt a törekvésem, hogy ne 'szocializálódjam', hogy akármilyen nagyképű a kijelentés, és akármennyire szűkíteni kell a tartalmát – irodalmi-művészeti értelemre korlátozni –, *humanista* legyek, valamiféle *homo universalis* [egyetemes ember] a magam területén; nem betokosodott tudós, 'szakbarbár', hanem sokféle és sokféleképpen nyílt és fogékony. Nem akartam és nem akarok *csak* irodalomtörténész, de nem akarok *csak* költő sem lenni...” Majd reflektálva Mihelics Vid egyik megjegyzésére, aki őt „valami Thomas Mann- és Babits-keverékként” jellemezte, hozzáfűzi: „Persze nem vagyok olyan hülye, hogy akár Babitsnak, akár Thomas Mann-nak képzeljem magam –, de tájékozódásom ez, az a fajta humanizmus, amit Babits, amit Thomas Mann neve jelez. No, de lássuk az alaprajzot. – Vers, regény és novella, esszé, kritika, irodalomtörténet: nagyjában ezek a 'területeim', s egyetlen tudományomat sem akarom föladni.” – Majd miután részletezte kutatási területeit és ezen belül konkrét terveit, megjegyzi: „Persze most rögtön azt mondhatom magamnak: ó, te bolond, ezt mind akarod? De rá is felelem: ezt mind *akarom!* Hogy mennyi lesz meg, más kérdés. De kezembem akarom tartani magamat, a munkámat. Én tervezem meg a művet, ne a kor, a kiadás, az 'üzem' követelményei, szeszélyei véletlenei.” (*Napló* II, 583–584.)

Kitűnő önjellemzés! Szerencséje volt, mert lassan enyhült a Kádár-korszak nyomott és elnyomó légköre, és tervét jórészt meg is valósíthatta. Persze, a szíve megszenvedte az embertelen hajszát.

Esszékiismeretemben először szólok találkozásainkról, majd az embert és az író próbálom jellemezni – úgy, ahogy én láttam.

Találkozásaink

Először 1965 márciusában Párizsban találkoztunk. Rónay Györgyöt, a francia irodalom kiváló ismerőjét és tolmácsolóját, a magyar katolikus értelmiség külföldön is ismert képviselőjét meghívták, hogy tartson előadást a Francia Értelmiségiek Katolikus Központja által rendezett tanulmányi héten. Közvetlenül a Vatikán és a magyar állam részleges megállapodása (1964) után vagyunk. Rónay „Istent képviselni” címmel az akkori magyar helyzetnek megfelelően beszél a hívő-marxista dialógus lehetőségeiről. Ne feledjük: a II. vatikáni zsinat a vége felé jár (1965. dec. 8-án ér véget); az egyházban új szellemi áramlatok frissítik fel a gondolkodást és az életet. Úgy tűnik – a zsinat is ezt keresi –, hogy lehetséges az a széles katolikus párbeszéd keresztények, vallások, sőt nem hívők képviselőivel, amelyet már VI. Pál pápa első enciklikájában felvázolt, és amelyet az elmúlt években a zsinat jobban kifejtett, konkretizált.

Rónay előadásában főleg a keresztények tanúságtételét hangsúlyozza: „Nem világgá kiabálni a marxizmus esetleges hiányosságait a vallási jelenség értelmezésében; nem panaszkodni amiatt, hogy olyan hamis képet rajzol rólunk, amiben sehogyan sem ismerünk magunkra: hanem *tudni*, hogy mások vagyunk, és másnak *lenni* – ez a föladatunk és ez a

leg hathatóbb módunk arra, hogy Istent hirdessük és képviseljük.” (Rónay, *Szentek, írók, irányok*, 1970, 237.) Az előadás után gratuláltam Rónaynak, aki éppen Gara Lászlóval, a tragikus sorsú íróval (az *Anthologie de la poésie hongroise* szerkesztőjével) beszélgetett. Garát már korábbról ismertem, ő mutatott be bennünket egymásnak. Rónay is hallott már rólam, hiszen *Mihelics Vid* a *Vigiliában* foglalkozott Teilhard-ról szóló írásaimmal. Rónay említette, hogy egy antológiát szeretnének megjelentetni magyarul Teilhard de Chardin írásából. Beszéltem neki *Rezek Románnal* folytatott együttműködésünkről, *Az isteni miliő* és *Az emberi jelenség* fordításairól, meg készülő doktori disszertációmról, amely a patrisztikus, főleg ambrusi krisztológiában keresi a Teilhard-i vízió gyökereit: Krisztus helyét a teremtésben. Egy hónappal később Párizsban járt *Dienes Valéria* is, akivel már korábban leveleztem. Ő azért jött, hogy a Teilhard Alapítványtól engedélyt szerezzen egy Teilhard-válogatáshoz (ez később meg is jelent *Hit az emberben*) címmel. Ekkor ismertem meg személyesen Vali nénit, akivel meleg barátságot kötöttünk. Elkísértem Mortier kisasszonyhoz, Teilhard írásainak örököséhez. Közben tájékoztattam, hogy Rónay Györgynek hasonló tervei vannak. Dienes Valéria aztán Budapesten felvette a kapcsolatot Rónayval, aki egyre inkább szívügyének tekintette Teilhard de Chardin eszméinek terjesztését. Az *Europe*-ban (1965-ben) megjelent francia tanulmánya még meglehetősen egyoldalú volt. De a *Vigilia* 1969. áprilisi számában már pozitívabb képet rajzol a jezsuita gondolkodóról. Rónay, mint sokan mások, észreveszi, mennyi termékeny intuíciót ad Teilhard a világgal folytatandó párbeszédhez, a kereszténység újraértelmezéséhez, a zsinati „aggiornamentó”-hoz.

Közben már másodszor is találkoztunk, eszmecserét folytattunk Teilhard-ról is, az ottani helyzetről is. 1966 karácsonya előtt, miután megvédtem Párizsban doktori tézisemet, Rómába érkeztem, és 1967. január elsejével elkezdtem a munkát a Vatikáni Rádió magyar tagozatánál (P. Orbán Miklós mellett). A zsinat utáni „nyitás” időszakában voltunk: sorra ismertettem a zsinat dokumentumait, megszólaltattunk Rómában járt magyar főpásztorokat. Orbán Miklós javaslatára 1968 nyarán meghívtam Rónay Györgyöt: tartson négy előadás a Vatikáni Rádióban kb. ilyen témával: „Keresztény szellem és életérzés a mai magyar irodalomban.” Vállalkozott rá. Nellivel (feleségével) érkezett, kívánságára a Campo di Fiori közelében fekvő Paradiso szállóban foglaltam számukra helyet. Rónay beolvasta némileg rövidítve – az elkészített előadásokat (vö. *Szentek, írók, irányok*, 249–266). Három foglalkozott a magyar irodalommal, egy Claudellel. Persze, kihasználtam az alkalmat arra is, hogy verseiből hangszalagra olvasson néhányat; ezeket később fel tudtam használni verskötetei ismertetésekor, sőt halála alkalmával tartott megemlékezésemben is.

Nagyon kellemesen emlékszem 1968 nyarán folytatott beszélgetéseinkre, valamint arra a „városnézésre”, amelynek során *Szőnyi Zsuzsa* volt a kalauzunk. Zsuzsa időnként Nellivel csevegett, mi Gyurkával meghánytuk-vetettük az egyház és a világ, a magyar helyzet problémáit. Rónay egyébként az 1969-es *Jegyzetlapokban* megörökítette a „Római Tündér”, Triznyáné Szőnyi Zsuzsa páratlan kedvességét.

Magyarországon Rónay György volt az emigrációs magyarokkal való kapcsolatok egyik szorgalmazója. 1971 tavaszán részt vett a katolikus Pax Romana és protestáns Szabadegyetem által közösen szervezett sioni ökumenikus találkozón. *Pilinszky Jánossal* együtt a magyar helyzetről beszélt: „Egyház és vallás Magyarországon” címmel. Ezen a svájci találkozón magam is részt vettem. (Akkoriban még, tevékeny szervezője – egy ideig lelkésze is voltam a magyar katolikus értelmiségiek mozgalmának, a magyar Pax Romanának.) Hasznos volt rádiós működéséhez is az ilyen tájékozódás. Rónay realizmusa – megalkuvást nem tűrő magatartása – például szolgálhatott a hazai értelmiségnek is, de jó néhány meglehetősen „reakciós” külföldi magyarnak is. Ezek számára „árulás” volt már az is, hogy *Szolgalat* c. folyóiratunkból elhagytuk a „Hazai helyzet” c. rovatot, hogy hazaküldhessük, vagy hogy könyveimet hazaküldtem, illetve Rónay kérésére egyre többször

írtam cikket a *Vigiliának*. A Vatikáni Rádióban tartott sorozataim „nyitottságát”, párbeszédkereső törekvésemet is kifogásolták egyes római magyar Monsignorék.

A 70-es évek derekától szinte évenként hazalátogattam. Mindig felkerestem Rónayt a Rózsadombon vagy Szárszón. Beszélt terveiről, egyre többször kért tőlem cikket is. Egy alkalommal arról beszélgettünk, hogyan lehetne „rehabilitálni” *Prohászkát*. Előzőleg már levélben is megkeresett, mert tudta, hogy nemcsak Teilhard-ral, Prohászkaival is foglalkoztam. (Az *Ahogy Lehet*-ben 1965-ben leközölt tőlem egy hosszabb tanulmányt Prohászka időszerűségéről.) Rónay 1974. jún. 9-én ezt írta nekem Rómába:

„Kedves Ferikém! Nem tudom, László írt-e Neked két dologról, továbbá, hogy Rezek Sanyi írt-e róla. A 74. dec.-i számunkat szeretném Prohászka emlékének szentelni, minden különösebb ürügy nélkül, csak mert kell már valamit csinálni az ügyben. Persze nagyon számítanék Rád – egy tanulmányra, a te szokásos terjedelmedben, bármit, csak ne olyat, ami Sanyiéval nagyon ütköznék. [...] Tehát: kérek valamit ebbe a számba Tőled. Ír bele Belon Gellért (ő dolgozza föl a fehérvári hagyatékot; az ő írása semmiképp se zavarhat). Talán csinál Hegyi egy párhuzamos közlésfélét (két hasábosan) Prohászka és Teilhard rokon szövegeiből; gondolom én is írok valami bevezetőt a szám elé; talán lesz Prohászka pár levele, és a fehérvári *Glósz Ervin* [...] „Prohászka és a II. vat. zsinat” címmel [...]. Határidő augusztus vége. [...] Nem látunk a nyáron? Jún. 20–aug. végéig Szárszón vagyunk. Farkasfalvy zsoldárfordításai – tán láttad – lejöttek. Írj egy lapot a Prohászka-ügyben!

Ölel: Gy.”

Jelentős „esemény” volt, hogy 1974 karácsonyára megjelent a *Vigilia* tervezett Prohászka-száma, Rónay „diplomatikus”, fontolgató, tárgyilagosságra törekvő bevezetőjével (Belon Gellért, Szabó Ferenc, Dienes Valéria, Glósz Ervin és Rezek Román tanulmányai). Ebből a *Vigilia*-számból Belon, Szabó és Rezek tanulmányát átvette Koncz Lajos a *Modern katolicizmus* című Prohászka-antológiába (Szent István Társulat 1990). Hosszú volt e kötetnek a kálváriája, ami egyben jelzi azt is, mennyire úttörő volt 1974-ben Rónay kezdeményezése. Még Vass Péter piarista kezdett összeállítani egy három kötetre tervezett válogatást Prohászka műveiből; már kiadott és még kéziratban levő naplójegyzeteiből első helyen kívánt közölni fontos részleteket. Vass Péter halála után Belon Gellért vette kézbe az antológia ügyét, sokat dolgozott rajta. Egyszer – már hivatalosan is püspök volt akkor – Rómában, a Vatikáni Rádiónál beszélünk a tervről, a nehézségekről. Közölte, hogy nem megy a kiadás: az ÁEH és más „tekintélyek” nem engedik „a kommunistaellenes és antiszemita” püspökként számon tartott Prohászka publikálását. Végül is csak az 1989/90-es fordulat tette lehetővé a háromról egy kötetre zsugorodott válogatás megjelentetését. Természetesen, Prohászkát lehet bírálni – nincs „abszolút” szerző! –, de a teljes elhallgatás a ferdítés igazságtalan volt. Rónay ezt jól látta, amikor kritikusan, de tárgyilagosan ítélte meg a székesfehérvári püspök életművét. Rónay és mi magunk is a tudományok és a modern gondolkodás felé nyitott szellemet, a II. vatikáni zsinat előfutárának tekinthető egyházi „reformert” láttuk és látjuk Prohászkaiban. Annyira merész volt XIII. Leó szociális elveinek hirdetésében és megvalósításában, hogy kommunistának tartották, annyira modern volt az egyházi életre és a teológiára vonatkozó nézeteiben, hogy Rómában indexre tették három írását.⁶³

A Teilhard- és a Prohászka-epizódot azért emeltem ki Rónayval való kapcsolatomból, mert éppen szellemi nyitottságára, az „idők jeleire” figyelő katolikus értelmiségi magatartására, a párbeszédképességre vet fényt. A *Vigiliában* megjelent Rónay-tanulmányok,

⁶³ E tanulmányom megírása óta megjelent *Prohászka ébresztése* címmel két gyűjtőkötet (1996 és 1998) az általam létrehozott Prohászka-kutató csoport tanulmányaival, továbbá Prohászka Naplójegyzeteinek teljes szövege három kötetben.

illetve ott rendszeresen közölt „olvasónaplója” szintén ezt tanúsítják. Szerintem ebben volt rokon *Barankovics Istvánnal*. Egy alkalommal Rómában, Triznyáéknál hosszan elbeszélgettem az emigráns katolikus politikussal, aki többek között nagyra becsülte *Az ember és világa* c. könyvemet, annak „zsinati nyitottságát”, a nem hívőkkel folytatott párbeszédemet. (E könyvem eredetileg sorozat volt a Vatikáni Rádióban a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúcióról, az egyház és a modern világ párbeszédével foglalkozó okmány kommentárja.)

1968. szeptember 12-én kelt levelében Barankovics ezt írta New Yorkból Szőnyi Zsuzsának, visszaemlékezve a „Triznya kocsmában” folytatott beszélgetésekre: „...Én is gyakran nosztalgiával nézek vissza a pezsdítő és kellemes beszélgetésekre, amelyeket Rómában folytattunk, és a fiatalokra, akik igen mély benyomást tettek rám, nemcsak engem fiatalítottak meg, de Magyarország jövőjébe vetett reményemet is megerősítették.” Ugyanebben a levelében említi a Róma mellett tartott Pax Romana-kongresszust (ennek szervezésében magam is jelentősen részt vettem), továbbá elismerően szól az akkoriban elindult *Mérlegről*. A Szőnyi Zsuzsa által emlegetett személyekről, többek között Rónayról is elmondja véleményét:

„Rónay György a Néppárt képviselője volt, azaz egy párton álltunk. Azt gondolom, barátok is voltunk. Én mindenesetre igen magasra becsültem intellektusát, kitűnő szónoki képességét becsületességét. Nemcsak nekem, Sík Sándor közös barátunknak is az volt a véleménye, hogy Rónaynál külön katolikus esszéistánk még nem volt. Sajnos, legtermőbb éveiben csendre, s attól tartok passzivitásra volt kárhozható. Különb képességű esszéista, mint aminek írásai mutatják. Legázolt vetések ritkán hozzák meg az igazi termést. Pilinszkyvel együtt nagyobb keresztény missziót töltenek be Magyarországon, mint a fél klérus. Leveszem a kalapom előttük...” (Lásd: Barankovics István levelei Szőnyi Zsuzsához, *Távlatok*, 1993/4–5, 517.)

Barankovics jellemzése lényegében találó. Az idézet csak annyi kiigazításra szorul, hogy Rónay az elhallgattatás éveiben is keményen dolgozott. Az utolsó másfél évtized során láthattuk is ennek gyümölcseit. (Ezt, sajnos, az 1974-ben elhunyt Barankovics már nem láthatta.)

A hívő humanista

Az előzőekben részben már az embert is jellemeztük. Hívő katolikus volt, a szó tág, babitsi értelmében: egyetemes, nyitott minden érték felé. Küzdelmes hitét a XX. század első felének nagy francia konvertitáihoz hasonlíthatnánk, akiktől oly sokat tanult, akik hite érlelődését is segítették, amint erről pl. naplójegyzetei is tanúskodnak. Rónay és a *Vigilia* köre tette ismertté Magyarországon ezeket a nagy hitvalló gondolkodókat és írókat. Rögtön megjegyzem, hogy *Gyergyai Albert* mellett Rónay volt a francia irodalom egyik legjelentősebb tolmácsolója, értelmezője – mint műfordító és esszéista.

1989-ben megjelent kétkötetes *Naplója* (I. köt.: 1945–1952, 700 old. + II. köt.: 1957–1975, 865 old. – Magvető, Reisinger János gondozásában és jegyzeteivel) mélyebb bepillantást enged Rónay belső világába, „lelkébe”, és alkotói műhelyébe. Itt, és az *Új Emberben* közölt evangéliumi elmélkedéseiben (*Zakeus a fügefán*, Bp. 1971) vallott legközvetlenebbül személyes hitéről, katolicizmusáról; másutt, írói alkotásaiban inkább a tágabb, babitsi értelemben vett „katolikus” humanizmusnak adott kifejezést. Bár Rónay annyira szemérmes, annyira tartózkodó a vallomásokban, hogy csak nagyritkán tárja fel lelkét, örömét és fájdalmát, családi problémáit. Megdöbbenőek az 1946. jún. 1–5-i feljegyzések halva született második gyermekéről (*Napló* I, 95). Magyar Ferenc a *Napló* eme részletére utalva írja: „Nem tudom megállni egy személyes vallomás nélkül. *Naplójában* 1946. június 5-ről ez a feljegyzés áll (Verse is van róla.): 'Eltemettük a kistestvért. Hideg,

szeles idő volt...' Ott álltam a Moszkva téren – folytatja Magyar Ferenc, az *Új Ember* volt főszerkesztője – villamosra várva. Láttam, amint felszállt az 59-es villamosra. Kegyetlenül édes terhét vitte a farkasréti temetőbe: halva született gyermekét. Ma is magam előtt látom s ma sem mondhatok mást, mint amit akkor magamban eluttogtam: Istenem, mikor leszek én ilyen keresztény! És hányszor volt még azután is hasonló élményem a vele való együttlétekbem." (*Vigilia*, 1993/10, 753.)

Egy másik, nagyon személyes „titokról” is meg kell emlékeznünk a naplójegyzetek kapcsán. Arról a sokak számára bizonyára új adalékról, amelyet Reisinger János közöl (I, 13): „A harmonikusnak, a horatiusi középszer dalnokának tekintett Rónay Györgyről kevesen tudták és tudják, hogy származására nézve 'törvénytelen' gyermek volt, egy pénzzel gyorsan továbbállított, sohasem látta apa és egy csaknem hasonló gyorsasággal elveszített lányanya gyermeke. Későn, túl a hatvanon, a *Kakucsi rózsák* című verskötetében, nyilatkozott meg közvetlenebbül a 'születetlen születés'-nek erről a 'mélyföldjé'-ről, melybe 1913. október 8-án beleszületett.”

Ki volt apám, nem tudom,
hol van a sírja, nem tudom,
 ámbar az is lehet, hogy él,
 némely ember szép kort megél.

Mindenesetre elhagyott
még mint idétlen magzatot,
 édesanyám meg hordozott,
 a kedves, és csak hallgatott.

(*Ballada régi dolgokról*)

Megjegyzem itt, hogy Tüskés Tibor 1988-as *Rónay György* c. könyvében (11. old.) már elmondja R. Gy. törvénytelen származását: „Liebner Róza viselő a birtok intézőjétől, Mórócz Istvántól. A szép, karcsú, virágszerű lányt, mielőtt gyermekét megszüli, férjhez adják egy jogvégzett emberhez, dr. Rónay Györgyhöz, aki a világháború előtt Budapesten folytatott ügyvédi gyakorlatot. A gyermek megszületik, az ügyvéd a fiút nevére veszi, ő lesz Rónay György, az író.”

Világnézetét a Biblia, Szent Ágoston, Pascal, Claudel és Mauriac, Julien Green, Léon Bloy, Maritain és Teilhard, meg nagy szentek, misztikusok írásai-élményei alakítják. Sokat olvassa Green naplóit, bizonyára ezek az olvasmányok is serkentették hasonló reflexiókra. „Igaza van Pascalnak a 'gondolkodó nádszállal'; s ebben az elcsépelet közhelyben egyformán hangsúlyos a 'gondolkodó' is meg a 'nádszál' is; a kettőben így együtt benne van egész tehetetlenségünk. És igaza van Szent Pálnak, hogy szeretet nélkül semmik vagyunk; de semmi sem olyan tragikus és semmi sem olyan egyszerű számunkra, mint szeretnünk a rosszat, megszeretnünk a bűnt, fonákjára fordítva ezzel a szeretetet: szeretni halálunkat. Szeretet nélkül semmik vagyunk; de pusztán csak az emberi szeretettel sem vagyunk még többek a semminél. Bűntársát is szeretheti az ember; bűnét is szereti az ember. Valamivé csak úgy lehetünk, ha Valaki segít valamivé lennünk...” (1949. ápr. 4., I, 239.)

De Rónay észreveszi a franciák (*Mauriac, Gide, Green* és mások) egyoldalú janzenizmusát is, amit egészséges „katolikus” érzéssel ellensúlyoz. (Vö. II, 11 és 311–317.) Ezt az érzéket tudatosan fejlesztette ki. Mert vérmérsékleténél fogva talán pesszimizmusra hajlott. Kezdetben hiányzott belőle a claudeli életöröm. „Csöndes, inkább szomorú kisgyerek voltam, és fiatalságomban hajlamos voltam a melankóliára; voltak világfájdalmas periódusaim. De azt hiszem, kezdettől fogva, s mindennél mélyebben, volt bennem valami

egészséges ösztön arra, hogy fejlődjem, hogy ne akadjam el, ne rekedjek meg; volt még életem legzavarosabb idejében is – ha akkor ösztönnél nem is igen több. Az ösztön, hogy valahogyan organikus, egész legyek...” (1953. jún. 16., II, 170.)

Rónay György állandóan figyel *belső útját*, fejlődését – lelkiismeretét vizsgálja, eszmélődik, hogy mi is számára az élet és a halál, ki az Istene... „Ágoston rádöbentett arra a hazugságra is, amelyben élek. Elveimet, melyeket kifelé képviselek, nem fődí a mód, ahogyan cselekszem és viselkedem. Mi az a munka, fegyelem, erő, amit tökéletesedésemre fordítok; mennyiben valósítom meg magamban s közvetlen környezetemben az eszményt, melyet kifelé javallok? A kérdés annál kínosabb és sürgetőbb, mert nem nagy dolgokról, hősiek áldozatokról s lemondásokról van szó, hanem a kicsiben való hűségéről, az élet mindennapi mozzanatairól, a szeretet és a türelem apró kis próbáiról [...] Ha egyszer a hang szól: ha egyszer a lélekben fölbred a vágy, hogy jobb legyen annál, amilyen eddig volt, ezt a hangot nem szabad hallatlanra vennünk s várnunk, hogy majd újra szól és majd csak akkor fogjuk követni; mert ki biztosít róla, nem leszünk-e süketek rossz szokásaink, bűneink, megátalkodottságunk miatt akkorra, amikor esetleg újra megszólal? 'Aki utánam akar jönni, vegye föl keresztjét és kövessen engem', mégpedig nem holnap vagy holnapután, hanem most, nyomban, azonnal, tétovázás nélkül. [...] Ennek a fegyelemnek az első lépése a rendszeres imádság...” (1949. jan. 8., I, 182.)

Nem szerzetesnövicius naplójegyzete ez, hanem az elkötelezett világi íróé, aki komolyan akarja venni az evangéliumot. „Aranyszabálya” pedig a keresztény lelki hagyomány kvintesszenciája – Ágostontól Blondelig: *itt és most* kell meghallanunk Isten hívó szavát és követnünk azt, mert a jelen pillanat az „örökkévalóság ablaka”, a *most*-ban találkozik a kegyelem és a szabadság. És benne van a másik félelmetes igazság: tetteink megváltoztatnak bennünket (szerencsére nemcsak rossz, hanem jó irányba is), tehát holnap esetleg már nem úgy ítélek, mint ma...

„Kínos gondolat számomra, hogy halálos bűnben imádságom 'semmi', hogy így nem beszélhetek Istenhez, vagy pontosabban: nem vagyok kapcsolatban Vele, elzártam magamat Tőle. A gyónás egyik legfőbb 'öröme' (nem is öröm, hanem valamiféle megnyugvás, fölgyógyulás, valami rendellenesség megszüntetése), hogy ez a kapcsolat helyreáll. Hogyan érzékeltessem ezt? Fölveszem a kagylót, de a vonal süket. Aztán fölveszem s hallom az élet, az áram bűgását; szólok s tudom, hogy a vonal túlsó végén ott van Valaki és hallja, amit mondok. – Hogyan kételkedhetik Isten létezésében, aki érzett már valaha szeretetet? Nincs sajnálatra méltóbb ember az ateistánál. Ateisták, akik azt hirdetik, hogy egyedül csak a létben gondolkoznak, gondolkoztak már valaha a *léten*? Vagyok, létezem; de nem volna-e lehetséges, hogy ne lettem volna, hogy ne létezzem? Alig ismerek ennél meghökkentőbb gondolatot. Elképzelni a számunkra legképtelenebbet: saját nemlétezésünket. Az, hogy vagyunk, olyan ajándék, olyan ki nem érdemelt, ingyen kegyelem, amire a válasz csak a föltétlen hála lehet. Vagyunk, mielőtt lettünk volna; Valaki akarta, hogy legyünk; szeretett minket, mielőtt lettünk volna és létet adott, hogy lehessünk, részesedhessünk a létezés javaiban, tudatunk legyen, fölfogjuk a világot, a teremtést, az örökkévalóság ígértét; – mi más ez, mint a Teremtő Szeretet? Szerethetnék-e, ha Ő már eleve nem szeretett volna? S nemcsak elvileg, hanem külön mindannyiunkat személy szerint. S lehet-e nem szeretnünk Őt, aki úgy szeretett, hogy megadta, hogy mi is szerethessünk? Azaz létet adott. S lehet-e a szeretet személytelen? Nem; s ha van szeretet, Isten csak személyes Isten lehet; és mert van szeretet, Isten személyes Isten...” (1949. máj. 16., I, 280.)

Íme, Rónay György hitvallása. Valóságos lelkigyakorlat a *Napló* ilyen részeinek olvasása. Íme, így élte meg evangéliumi hitét a magyar katolikus író a „fordulat évében”, vagyis amikor a magyar ég elsötétült.

Rónay végül is magáévá teszi Teilhard de Chardin lelkiségének lényegét, amelyet a jezsuita paleontológus *Az isteni miliő* (magyarul: *Benne élünk*) című művében foglalt össze.

Ezt a könyvet ismertetve (lásd: *Hit és humanizmus*, 63–66.) Rónay lelkesen írja – azonosulva Teilhard szemléletével: „Teilhard szemléletének lényege: nem *ki* a világból, nem *el* a világtól, hanem *bent* a világban, annak az – immár nem biológiai, hanem pszichológiai síkon folyó, Isten teremtő tervei szerint való – evolúciónak a tevékeny szolgálatában, amely egyenesen számít a mi közreműködésünkre, tevékenységünkre, erőnkre. [...] Ez Teilhard 'tanításának' lényege: visszahelyezi az embert a világba, sőt a kozmoszba, természetes miliójébe, mely egyben ugyanakkor isteni miliója is. [...] Hogy ez a szemlélet, a hívőnek ez a beállása az 'isteni milióbe' mit jelent, milyen fölülhaladását jelenti a dilemmának, milyen magasabb szintézisét egy látszólag megoldhatatlan ellentétnek, arról álljon itt tanulságul egy sorbonne-i professzor, *Jacques Perret* nyilatkozata. 1925 nagybőjtjében Párizsban Teilhard egyetemistáknak lelkigyakorlatot tartott; lényegében *Az isteni milió* gondolatait fejtette ki előttünk. 'Hatása óriási volt mindnyájunkra – mondja J. Perret. – A vallásos világnézetnek azzal a típusával találkozunk nála, mely különlegesen megfelelt az olyan keresztényeknek, akiknek hivatásuk a világban élni és dolgozni.'...”

„Mit jelent neked a kereszténység?” – kérdezte tőle egy interjúban *Hegyi Béla*. Rónay válasza: „Nem fogódzó, nem iránytű, nem világnézet. Nem kell rá semmiféle címke, semmiféle minősítés. Egyszerűen vagyok keresztény. Nyilván 'meghatározza' munkámat: annyiban, hogy úgy látom a világot, a dolgokat, a létet, ahogyan látom; és úgy igyekszem ábrázolni, kifejezni azt, amit látok, élek, tapasztalok, hogy az megfeleljen az általam látott igazságnak. De nem avatkozom bele illetéktelenül a valóságba, mint író: nem hamisítom hozzá valamilyen eleve megfogalmazott 'modellhez'. Ami pedig magatartásomat illeti: ennek megítélése nem rám tartozik...” (*Hit és humanizmus*, 20.)

A „szellem és élet” figyelője

Rónay György 1948-ban rendszeresen írt esszéket a *Hazánk* című hetilap, a Demokrata Néppárt lapjának „Szellem és élet” c. rovatába. Ezek a tanulmányok általában egy-egy újonnan megjelent magyar vagy idegen nyelvű (főleg francia) könyv kapcsán születtek. Nem szoros értelemben vett recenziókról van szó, hanem amolyan „olvasónapló”-ról. Rónay ismerteti ugyan a kérdéses könyvet is, röviden elmondja véleményét, de az újdonság kapcsán kifejti véleményét Európa és Magyarország szellemi helyzetéről, visszatekint a megbukott fasizmusra és kritikusan értékeli a feltörő marxista ideológia jelentkezését. Szellemtörténeti kérdések különösképpen érdeklik. Ezekben az esszéekben tallózva is felismerjük a hívő humanista, az elkötelezett katolikus aggodását a születő demokráciáért, a kereszténységért, az egyházért.

Hozzászól az irodalompolitikához pl. a Szabó Lőrinc-ügy kapcsán. Számára a legfontosabb az, hogy a „TücsökHzene” önéletrajzi versciklusa „a demokrácia új magyar költészetének talán mindeddig legjelentősebb alkotása”. *Eckhardt Sándor* könyve, az „Új francia katolikus költők antológiája” alkalmat ad neki arra, hogy jellemezze a francia katolikus újjászületést, amely Magyarországon is érezteti hatását – többek között a *Vigilia* ismertetései, fordításai révén. Felfigyel *Sík Sándor* székfoglalójára („Magyar költők Isten-élménye”), hiszen nagyon közel áll a szerzőhöz is, meg a tematikához is. Hangoztatja – *József Attilát* említve – azt, hogy „egy költőt soha nem érthetünk meg teljesen szerves egységében, ha nem vesszük tudomásul azt az emberi természetből folyó kapcsolatot, amelyben – akár pozitív, akár negatív módon: vagyis akár vállalva és javallva, akár tagadva azt és harcolva ellene – a Természetfölöttivel áll.” *Komlós Aladár* „Irodalmunk társadalmi háttere” című könyve kapcsán a történelmi materializmust bírálja; egy másik tanulmányában pedig azt a sematikus, torzító ítéletet igazítja helyre, mely szerint a két háború között a magyar költők nem teljesítették hivatásukat, mert nem követelték a szabadságot. Igenis vállalták a népet, megszólaltatták a nép hangját.

Rónay figyelve a nyugati szellemáramlatokra, tájékoztat az egyre divatosabbá váló egzisztencializmusokról (*Heidegger, Sartre, Camus, Simone de Beauvoir*), néhány tanulmányban pedig a két háború közti magyar társadalmi-politikai helyzetre reflektál. Szól a reformokért küzdő *Prohászka Ottokárról* és *Giesswein Sándorról*. Felfigyel *Jacques Maritain* könyvére melyben a tomista filozófus az emberi jogok és természeti törvény kérdésével foglalkozik, a személy és a közösség, a személyiség és az állam viszonyát tárgyalja. Maritain, aki hangsúlyozza a személy transzcendenciáját a társadalommal szemben, továbbá a közjó elsőbbségét az individualisztikus polgári szemlélettel szemben, az egyház szociális tanításának alapjait világítja meg. Egyébként *Maritain perszonalista filozófiája, társadalmi politikai nézetei jelentősen befolyásolták a keresztény demokráciákat, így a Barankovics féle néppártot is, amelynek Rónay elkötelezettje volt.*

Maritain „Teljes humanizmus”-a szellemében Rónay a „teljes emberért” száll síkra a társadalmi forradalom idején. Hangsúlyozza, hogy mindenki számára biztosítani kell nemcsak a személyi méltóságához illő életfeltételeket, a tisztességes munkabért és a kistulajdont, hanem a politikai jogok teljességét, a kultúrában való részesedés jogát. „E jogok pedig nem választhatók külön egymástól s még csak rangsorolni sem lehet őket, mert a teljes személyiség egyformán életbevágó és egyszerre jelentkező igényei.” Rónay „a szociális kereszténységről” írva az 1853-ban elhunyt *Ozanam* példáját állítja olvasói elé eszményképül, „a szociális katolicizmus tisztalelkű harcosát”, aki a szociális igazságosságért, a kizsákmányolt munkásság jogaiért küzdött. „Miért folyt a harc? Az ellen a botrányos hazugság ellen, mely a kereszténység meggyalázásával, evangéliumi törvénynek igyekezett feltüntetni a kapitalizmusnak azt a törekvését, hogy a munkásságot silány állapotban, jogtalan szegénysége örök szolgátságában tartsa...” Túl a fasizmuson és túl a liberalizmuson, a kommunizmus előrevetett árnyékában Rónay hangsúlyozta (Spender nyomán): „Az új gazdasági rend megalkotása csak félmunka volna egy új társadalmi erkölcs kialakítása nélkül...”

1948 karácsonyára írt cikkében pedig *Suhard bíboros* híres nagybőjti pásztorleveléről elmélkedve örömmel állapítja meg az egyház megfiatalodásának jeleit, és olyan elveket hangoztat, amelyek majd csak a II. vatikáni zsinaton nyernek polgárjogot. A zsinati „aggiornamento” lesz a válasz a keresztény Rónay elvárásaira.

Rónay György – az író/költő

A Nyugat harmadik nemzedékéhez tartozó író, költő, műfordító és esszéista életművének felmérésére itt nem vállalkozhatom. Két korábban megjelent tanulmányomból veszek át néhány adatot, megfigyelést, jellemzést: 1978-ban, halálára írt baráti „búcsúzásomból” és halála 10. évfordulóján a Vatikáni Rádióban elhangzott megemlékezéséből írom ide a fontosabb bekezdéseket.

Magyar-francia szakos tanári diplomáját a budapesti bölcsészettudományi egyetemen szerezte meg. 1937-ben került a Révai Könyvkiadóhoz, ahol lektorként, szerkesztőként dolgozott egy évtizeden át. Közben 1943-ban az *Ezüstkor* c. folyóirat egyik társalapítója, majd később évekig a *Vigilia* szerkesztőségének tagja (Sík Sándor halála után pedig felelős szerkesztője). Az *Ezüstkor* cím jelezte a programot. Babits tanulmányai jelentek meg ezen a címen. Tehát a babitsi örökséget akarták átmenteni, folytatni a Nyugat humanista programját. Amint Rónay maga jegyezte fel a *Jegyzetlapokban*: a folyóirat címe jelezte, hogy vállalkozásuk „tisztelgés akart lenni Babits szellemének”.

Első verseskötete, *A tulipánok elhervadnak*, 1931-ben lát napvilágot, első regénye 1937-ben. Ez utóbbival szinte egy időben jelenik meg a *Szűzek koszorúja*, amely a XVI. századi humanizmussal foglalkozott. Harmadik, már érett verseskötete 1944-ből: *Te mondj el engem*. A háború után sorra jelennek meg olyan művei, amelyekben főleg másokat értelmez, fordít:

irodalomtörténeti tanulmányok (*A regény és az élet, Petőfi és Ady között, A klasszicizmus*), műfordítások: *Rimbaud versei* (1944), *Új francia költők* (1947), *Michelangelo összes versei* (1959). Saját verseskötetei 1957-től jelennek meg ismét: *Nyár* (1957), *A fekete rózsza* (1962), *A város és a délibáb* (1964), *Tükör és tűz* (1966), *A tenger pántlikái* (1969).

A háború utáni évek versei a költőt ereje teljében mutatják be. Klasszikus formák jellemzik nagy verseit (Láttál csodákat, Stanzák, Nyár, Új stanzák, Szabó Lőrinc sírjára). De ugyanakkor bennük feszül Babits vívódó hite, Szabó Lőrinc „egzisztencializmusa”, a franciák (Pierre-Jean Jouve és Supervielle) „szurrealizmusa”. Rónay maga nevezi így a Baudelaire-t értelmező Jouve nyomán a modern lírának ezt az irányát, amely nem követi a szurrealizmus irracionálisát, automatikus írását, bár befolyása alatt áll. Befelé, a lelki világ, a lelki harc felé fordul, és ennek kifejezésére teremt új szimbólumokat: – az „önismeret poklába” azért száll le, hogy legyőzze a tudattalan szörnyeit, hogy kiemelkedjék belőle, hogy a költészet eszközeivel az ember lelki (profán) „üdvösségét” kiharcolja. „Tájak merülnek föl a homályból, de nem szépségükért, hanem tartalommal teljes igazságukért. Nem romantikus, hanem spirituális tájak: egy-egy táj nem hangulat, nem lelkiállapot, nem *état d'âme*, mint a szimbolistáknál volt, hanem *état moral*, vagyis végső soron erkölcsi értelmű” (Rónay Jouve-ról, *Fordítás közben*, 357).

Mindez részben Rónay férfikori költészetére is áll, bár nála erősebb a klasszikus szimbolista hagyomány. Későbbi verseire pedig inkább az jellemző, amit Supervielle lírájáról ír: „egy lelki, egy szellemi állapot kifejezése; még jobb szóval: egy közérzeté”. Az ötvenes években (amikor a kényszerű hallgatás miatt fokozottabban befelé fordul), sok a vallásos témájú verse is (főleg Jézus misztériumairól elmélkedik). Rónay hite, mint Mauriacé, vívódó. Az evangéliumból annak az Üdvözítő Jézusnak alakja ragadja meg, aki azért jött, „hogy keresse, ami elveszett”. Az Emberfiáé, aki sorsközösséget vállal a kisemmizettekkel, „veszendőkkel”, szegényekkel. Távol áll tőle minden „hívó triumfalizmus”. Ha sokat foglalkozik is önmagával (elmúlás, halál), mégiscsak sikerül megnyílnia másoknak. A Korintusiakhoz írt levélről elmélkedve megérti, hogy a szeretet a legtöbb.

„Magad maradsz maholnap, oly magad,
s úgy hullnak el mellőled a barátok,
hogy az élőknél közelebb találod
magadhoz néha már a holtakat,
kik némán őrzik lent a holt nyarak
közös reményét, míg te zord magányod
rideg telében meddón múlni látod
a napokat, havakat, holdakat: –
rabságod őre, lassankint belátod,
hogy magad helyett az egész világot
kell szeretned, s csak úgy leszel szabad,
ha egy helyett milliók rabja vagy,
s elveszve bennük, önkéntes halálod
áldozata lesz a föltámadásod.”

(Hat vers a korintusiakhoz, 2)

A pálya utolsó szakaszát jobban ismerjük. Említsünk meg néhányat az utolsó években megjelent kötetekből: *Fordítás közben* (1968), *A nagy nemzedék* (1971): a Nyugat első nemzedékéről, *Olvasás közben* (1971), *Kutatás közben* (1974). Külön könyvet szentelt Kassák Lajosnak (1971). *Szentek, írók, irányok* c. kötetében (1970) szentekről, katolikus írókról, költőkről, Teilhard de Chardin-ről, világnézeti és lelkeségi kérdésekről szóló

tanulmányait gyűjtötte össze. A *Jegyzetlapok* (1969 és 1975) sajátos műfajt képviselnek: a napló, az esszé és karcolat, ill. novella műfajai ötvöződnek ezekben a rövid írásokban. Itt említjük meg novellagyűjteményeit: *Az ember boldogsága* (1959) és *A szeretet bilincsei* (1964). *Esti gyors* c. regényéből nagy sikerű film készült. *Mérleg* c. verseskötete (1974) több mint negyven év termésének legjavát adja. Válogatott műfordításai *Századunk útjain* címmel 1973-ban jelent meg. Ez a felsorolás korántsem teljes.

Olvasom és újraolvasom 1948 februárjában írt, kilencrészes nagy versét: „Láttál csodákat”. Férfikora delén mintegy összegezte költői és keresztényi útját. Túl a fiatalkori „játékokon” most már végre meg akarta „vallani” azt, ami szívében „mint a nyugtalan parázs ég”:

„... Valami ige keresi a testét
valami lélek köntösét, a szót,

s melengeted, hogy végre megszülessék,
magzatodat, az igaz valót.

S már nem te szólsz, az szól teáltalad már,
mit annyi lázas éven át tagadtál:

az igazság, mely sorsodban ragyog.
Dicsőséged lesz, ha kimondhatod”.

Realista volt a szó teljes értelmében; az „igaz valót” kereste, ezt akarta kimondani, bár tudta, hogy a lét misztérium, tehát kimondhatatlan. De ez minden költő, művész paradox törekvése: szóra bírni „a szív legmélyebb üregeiben / cseleit szövő, fondor magányt / s a mindenséget” (József A.). Realista volt, de azért a látomások sem hiányoznak életművében. „Látott csodákat”. Láttá Jézust is az útszéli fügefáról...

1971-ben, amikor *Zakeus a fügefán* címmel közzétette evangéliumi elmélkedéseit, szerényen így vallott: „Se teológus nem vagyok, se biblikus tudományokban jártas szakértő; nem tartozom ebben az értelemben az írástudók rendjéhez... Zakeus fölmászott a fügefára, hogy szemtől szembe lássa Jézust. Én sem csináltam egyebet (könyvem címéül nem véletlenül választottam az ő történetét); jól-rosszul a fügefámra kapaszkodtam, eléggé az útfélen, de azért talán elég közel ahhoz, hogy az ágak közül 'látni' lehessen. Semmiképp sem merném azt mondani, hogy 'szemtől szembe' – kinek adatik meg a szemtől szembe látás! –, de azért ha jól figyel, látni a maga útszéli fügefájáról is láthat az ember. S ha azt, amit látott, sikerül elmondania, másokkal közölnie, velük is láttatnia: többet a maga zakeusi mivoltában nem kívánhat. Mit látott? Semmi többet, mint amit az Evangélium elmond; de azt a maga élő mivoltában próbálta látni, úgy, mintha valóban ott volna, a tó partján, a kopár utakon, egy fügefafa árnyékában, vagy a tetején... Akit nagyon erősen néznek, az rendszerint megérzi, hogy nézik. S néha épp a legapróbb, legbohókásabb Zakeushoz tér be vendégnek, mert az nézte a legkitartóbban a maga porlepte útszéli fügefájáról”.

* * *

Több mint negyed százada már, hogy Gyurkával, Nellivel és Szőnyi Zsuzsával együtt jártuk végig Róma nevezetességeit. „Közös” élményeinket őrzik az 1969-es *Jegyzetlapok* olyan darabjai, mint a Tündér Rómában vagy Santi Quattro Coronati. Élete utolsó évtizedében – mintha csak érezte volna a közeledő véget – hihetetlen energiával betakarította a termést, sajtó alá rendezett korábbi kiadatlan írásokat is, újra kiadott egyeseket, na meg írt,

írt szakadatlanul; volt úgy, hogy két-három újonnan megjelent könyvét egyszerre küldte meg. Aztán 1979-ben a vékonyka kis kötet, *A kert*, amelyben a *Kantáták*, Rónay legérettebb alkotásai jelentek meg, *Nelli dedikációjával* érkezett: „Ferinek szeretettel, Gyurka helyett is.” Most, hogy újraolvasom e verseket, visszaemlékezem a szárszói kertre, ahol egy nyáron elbeszélgettünk, és ahol a címadó *A kert*et, a második kantátát írta két évvel halála előtt.

A Kert– az Édenkert: a gyermekkor és az idő kezdetén aparadicsomkert, és majd a temetőkert: „Minden a kertből indul, minden a kertbe tér meg. Kerteken / visz át életünk, a kezdettől, az ősitől saját / kezdetünk kertjén át az utolsóig, a nyugtatóig, / s azon is túl a végsőig, az ismeretlen fényesig.” E kezdő sorok – mint valami zenemű vezérmotívuma, összefoglalják a „témát”, a lényegét.

A csendes szárszói kertben, „túl a nyár javán, a koraősz / békéjében még minden csupa élet”. „Sose volt még / dúsabb a pázsitunk, s nyurgább szárákról sose szállt / a leáldozó nap felé a százszorszép hálaadása.” A költő szemlélődik, szinte mindent leltárba vesz, virágokat, madarakat. – Milyen sokféle madár él a kertben! Tanulhatunk tőlük. A madarak bölcssek,

„a madarak szeretik a zenét, leginkább, azt hiszem, Vivaldit,

Scarlattit, talán Bachot is, a diszharmóniától
azonban elröpülnek. Ezt kedves, te tudod

a legjobban: te játszottá nekik Vivaldit
s láttad, mint élvezik, köréd gyűlve a földön és a fákon,
a könnyedén ujjongó hegedűket...”

Majd a duinói elégiák hangján:

„Kertről kertre élünk. De hova lett a régi
kakucsi kert? Eltűnt, nem élte túl a

gyermekkor pusztulását. Emlékszel? Mikor visszatértünk
egyszer, hogy megkeressük, már a nyomát se leltük...”

Később pedig már nem csupán az eltűnt gyermekkor, hanem az ősi Éden jelképe is:

„Minden Paradicsomban kígyó vagy darázs
lakik. S minden Paradicsom veszendő.
Előbb-utóbb kiűzetünk, vagy kiűzzük magunkat.
Csak az emlék őrzi, de az emlék, az őrzi
elveszett édenünket. Emlékszel, mint mutattam

neked, hol állt a három nagy fenyő, s a mohos kertkapu
holtában is mégegyszer megcsikordult, amikor
kézenfogva kiszöktünk holt helyén. Csupán az emlék

maradandó, csak onnan nem lehet kiűzni
senkit, amíg ő maga ki nem űzi.

Belső
édenünkben élünk, ameddig akarunk.

S minél tovább, annál szebben, ameddig élünk.”

A harmadik kantáta, A méhes mottója egy thébai fölirat:

„*Hald a holtak vonulásának méhzümmögését*”.

Itt már – egy évvel halála előtt – a halottakra gondol, álmodozva, mint az a fiú, aki „meleg nyári délutánok / mézillatú, zsongó csöndjében, összekuporodva / a bőr díványon” álmodozott... „Hallgatódzott / az álommélyi csöndben, és hallgatta a vonuló / holtak méhzümmögését? / Ki tudja, hol vonulnak / ezek a folyton vonuló, ezek a folyton zümmögő halottak?”

„A holtak nem felelnek
semmilyen mágiára: ezt a fiú is tudta már azóta...

[...]

Most már tudod. Ha olykor
szobádban ülsz, vagy vízparton, vagy fák alatt,

s nem gondolsz semmire, csak hallgatsz, és mint a forrás
alá tett korsó, csordultig tetsz hallgatással:
akkor megszólalnak. Valami röpké zümmögés,

valami méz- vagy körteédes hang, méhzümmögésnyi
nesz támad valahol, benned, melletted vagy fölötted,
egy jel, hogy vannak, tudnak rólad és szeretnek,

már nem is vágyakozva, csak jelezve, hogy számon tartanak,
s ez a legtöbb; az örök vonulás, egymás körül keringve.
ADD A KEZED. Ez a legtöbb. Hallgassuk együtt
vonulásuk méhzümmögését.”

A lét és a nemlét titkairól elmélkedve élete vége felé a *Szerápcion legendákban* ugyanezeket a gondolatokat variálja, filozofikusabb és misztikusabb hangon. Mit ér, hogy itt vagyunk? Honnan? Magány és mások, szeretet... Az egzisztencialista filozófia tematikája áttéve a költészet regiszterére. Sartre és Gabriel Marcel gondolatait fedezem fel a háttérben. „S az emberek?” „A mások: a pokol?” Ez a verscím – kérdőjellel, idézőjelben, Sartre híres *Zárt tárgyalása* hősének szavai: „L'Enfer, c'est les autres!” Gabriel Marcel, a hívő filozófus, amikor a darabot végignézte, megjegyezte: „Számomra a többi ember: a menny.”

Rónaynál ezt olvasom:

„A mások, ismétlem, nem a Pokol. A mások
az Irgalom. Nem mintha nem tudnám a Butaság
s a Hatalom gaztetteit. Nézz végig testemen: bőröm bokától
homlokig csupa sebhely. Mégsincs bennem harag már,
csak irgalom.

[...]

Nekem hihetsz, Szerápión: mégsem a mások a Pokol.
Épp eléggé megjártam poklukat, hát mondhatom:

a Pokol nem a mások, ha *bennünk* nincs pokol.
Ha nincs

mit égessen, fegyvertelen a láng. Mit lehet attól
elvenni, aki mindent odaad? Mitől lehet

megfosztani a semmiért sem törtetőt, a semmihez sem
ragaszkodót?

Egy Angyal mindig készen áll,
hogy érted jöjjön, ha szólítod. Ezért

nincs is pokol, Szerápión, ha magadban kioltod.
A másokét is. Tehetetlenek...”

A mások: az irgalom. Irgalmas szeretet. Igen, végül marad a szeretet. Az ítéleten csak ezt mutatjuk fel Istennek.

Befejezésül idézzük Rónay *Hat vers a Korintusiakhoz* c. költeménye 4. részét:

„Mit tartozik rám a kívül levők
fölött ítélni, amikor hatalmam

még ahhoz sem elég, hogy enmagamban
rendet teremtsék, ha nem ad erőt,

aki magában győzte meg előbb
gyöngeségünket, így tárva föl abban,
ami romlandó, a romolhatatlan
ígéretét? s talán a szenvedők

azért szenvednek, hogy váddal tetézzék,
nem hogy megosszák a más szenvedését?
s gyógyíthatják-e ápolás helyett
méregként marva tovább a sebet?

Ne feledd el: ahogy te máshoz itt lenn,
úgy lesz hozzád is irgalmas az Isten.”

(Megjelent a Barankovics-Emlékkönyvben,
Az idő élén jártak. Kereszténydemokrácia
Magyarországon (1944–1949). Budapest, 1996.)

Kétségbeesés és remény között – A történelem vége Madáchnál és az ezredvégen

A második évezred végéhez közeledve az emberiség szorongva keresi a jövő távlatait: futurologiák és utópiák, millenarista és szektás jóslatok próbálják pótolni a megrendült reménységet. A tudományos és technikai felfedezések sikere sem hangol ma már naiv optimizmusra; a hosszú ideig dívó haladáshit is szétfoslott. André Malraux-t idézhetjük: „Mi haszna a Holdra szállnunk csak azért, hogy – a lét értelme híján – ott öngyilkosok legyünk.” Úgy tűnik, Madách szorongató kérdése ma égetően időszerű: a történelem során ment-e előre a világ, valóban van-e haladás, van-e egyáltalán értelme az emberi kalandnak? A fiatal Camus kérdése, amely nemcsak az egyénekre, hanem az emberiségre is alkalmazható, az öngyilkosság „metafizikai” kérdése volt. *Sziszüphosz mítoszában* írja: „Egyetlen komoly metafizikai probléma létezik: az öngyilkosság. Eldönteni, hogy az élet megéri-e vagy sem, hogy leéljük, ez annyi, mint választ adni a filozófia legalapvetőbb kérdésére.” A kereső értelem az abszurd falába ütközik. Camus nem fogadja el a metafizikai öngyilkosságot, Heidegger, Jaspers, Sesztov, Kierkegaard eszméit. Azt veti szemükre, hogy nem következetesek: valamennyien beugranak az abszurdum szakadékába, tehát valamiféle vallásos irrationale-ba menekülnek. Ezzel szemben az „abszurd ember”, ha semmi értelme sincs életének, nem azt a következtetést vonja le, hogy véget kell vetnie életének. Ellenkezőleg: minden erejével ragaszkodik az élethez. Minden remény nélkül él, de a remény hiánya nála nem kétségbeesést szül, hanem a közvetlen adottságok elfogadására ösztönzi. Nem az örökkévalóságnak, hanem a pillanatnak él. Úgy gondolkodik, ahogy Nietzsche, akinek nem az örök élet, hanem az örök elevenség (életerő) a fontos. Nem úgy következtet, mint Kierkegaard, hogy az abszurdum szélénél fel kell fedeznie az isteni transzcendenciát. Elfogadja sorsát, és próbál élni az abszurdum falai között. A fiatal Camus számára (mert – tudjuk – később túljutott az abszurd filozófiáján, miként az idős Sartre is!), nem marad más, mint a mítosz: Sziszüphosz a hegy lábánál a sziklával. „Boldognak kell képzelnünk Sziszüphoszt!” Hát ez sem következetesség, amint Madáchnak is szemére vetették, az „Ember, küzdj, és bízva bízzál!” következetlenségét. (Nem teljes joggal, mint majd megmutatom.)

Madách pesszimizmusáról

Ismeretes, hogy mindjárt *Az ember tragédiája* megjelenése (1861) után különféle vélemények alakultak ki Madách Imre világnézetéről, a *Tragédia* történelemszemléletéről, amely tényleg pesszimista volt. A kritikus Erdélyi János ezt a címet javasolta Madách művének: „Az ördög komédiája”. Madách többek között ezeket írja Erdélyinek a tragédia színeivel kapcsolatban: „Igaz, mindannyiban megbukik Ádám. De megbukik azon érintetlen gyengéinél fogvást, melyek természetében vannak, melyeket csak Isten keze pótolhat, az eszme folyton fejlődik, s győz, nemesedik...” Arany János, aki oly nagy gonddal szépítette költőileg Madách művét, úgy magyarázta, hogy az emberiség történetét megjelenítő színek nem a történelem valóságát mutatják be, hanem Lucifer megrontó szándékait. Arany szerint *Az ember tragédiája* által ábrázolt történelem nem tagadja a haladást, nem „szüntelen körforgás vagy alábbszállás, míg minden a nihilizmusba süllyed”.

Ezzel szemben Babits Mihály kifejezetten állítja, (*Az európai irodalom története*, 1957, 432), hogy Madách „költeménye pesszimista, sőt nihilista mű. Rettenetes ítélkezés az emberiség ábrándjai, rajongásai s egyáltalán az emberi élet értelmessége fölött. Annyira, hogy a Küzdj, és bízva bízzál szinte engedmény és ellentmondás színében tűnik föl. Visszarettenés a legsötétebb konklúzió elől.” Prohászka Ottokár, aki a keresztény világnézet

szemszögéből bírálja a Tragédia történelemszemléletét, szintén az optimizmust hiányolja Madáchnál, hiszen – szerinte – minden tragédia tulajdonképpen optimizmusból fakad. [...] Az az optimizmus, hogy van Isten, a legfőbb jó, az ősi s a végső egység s hogy belőle van minden...” (ÖM 12,343)

Az ifjú Lukács György, aki még Hegel, Kierkegaard és a Rajna-vidéki misztikusok (Suso, Eckehart) befolyása alatt írt, a tragédia születését magyarázva a sors- és véletlenszerűség, illetve bizonytalanság és az elhagyatottság élményét jelölte meg fő forrásnak. Ernst szavait idézi: „Csak ha egészen istentelenek leszünk, akkor lesz ismét tragédiánk”. Ha a történelem istenei „belenyúlnak önkényesen a sors fonalainak rejtélyesen világos szövevényébe, s értelmetlenül áttekinthetővé és tervszerűvé bogozzák”, ha „a színpadra lépnek”, „megjelenésük az embert bábbá alacsonyítja, s a sorsot gondviseléssé – a tragédia súlyos testéből a megváltás tétlenül elért ajándéka lesz. Isten el kell hogy hagyja a színpadot, de nézőül megmarad még: ez a tragikus korszakok történelmi lehetősége”. Valamivel előbbre még ezt írta Lukács: „Minden igazi tragédia misztérium. Igazi legmélyebb értelme: Isten megnyilatkozása Isten előtt.” (Lukács Gy.: *Ifjúkori művek* 1977, 494.)

Az 1918-as „fordulat”, a marxista-kommunista ideológiához való megtérés után Lukács György másképp gondolkodott az irodalomról, a lélek és a formák viszonyáról, és mindent a történelmi materializmus prizmáján keresztül látott, a felépítmény-elméletet alkalmazta az irodalomra is. Emlékezünk még híres/hírhedt 1955-ös cikkére („Madách tragédiája”), amellyel meg akarta állítani a revizionisták törekvését, akik a Tragédiát felhasználták a szocializmus bírálatára, miként már a Horthy-korszakban is a proletárforradalom elleni támadásra. Főleg a falanszterjelenet volt alkalmas arra, hogy felhívja a figyelmet a kommunista utópia csődjére. És természetesen a kommunista haladás-hittel is ellenkezik a Madách által ábrázolt „történelmi fejlődés perspektívatlansága, művészi történelembölcseletének pesszimista volta”. Lukács ismerteti a különböző értékeléseket; különösen is kitér a Horthy-korszak reakciós véleményét tükröző Kosztolányi méltatására. „Kosztolányi szerint (tehát) Madách mintegy prófétai előrelátással úgy rajzolta meg a magyar proletárdiktatúrát, ahogy ő és társai látták.” (Lukács Gy.: *Magyar irodalom – magyar kultúra*, 1970, 560–573.)

Nem céloim itt Lukács egész tanulmányának ismertetése és annak értékelése. Csupán arra akartam utalni, hogy Lukács, aki fiatal korában annyira érzékeny volt az egzisztencializmus és a misztika által felvetett létkérdésekre, aki mindenütt az abszolútumot kereste, mennyire „ellaposodott”, miután – Fejtő Ferenc szavaival (*Esprit*, 1961. febr. 252.) – „a dialektikát (Hegel örökségét) a materialista metafizika páncélzubbonyába szorította”. Az egyik legkártykonyabb művében, *Az ész trónfosztásában* elítélte mindazt, amit korábban szeretett. Az irracionálizmus és az imperializmus válságtudatának számlájára írta a végső kérdésekről, a lét értelméről, a halál előtti szorongásról szóló egzisztencialista eszmélődéseket is. „Az ember szembekerül a Semmivel, a Nem-Léttel: az ember és a világ közötti alapvető viszony megfelel a *vis-à-vis* du rien helyzetének. Ez a szituáció az egzisztencializmus szerint az emberi valóság lényege. Valójában azonban megfelel a fétissé vált egyéni tudat állapotának, és az imperializmus válságát tükrözi”. (Lásd: Lukács György: *Existentialisme ou marxisme?* 1948. 92 kk.– Lukács és Sartre vitájáról *Mai írók és gondolkodók* című könyvemben írtam, 189 kk.)

A hegelianus és misztikus múltját megtagadó, a történelmi materializmushoz és a kommunista utópiához csatlakozó Lukács György tehát szociológizáló ideológiával kendőzi a létkérdéseket. Hiszen függetlenül attól, hogy valaki a kapitalizmusban vagy a szocializmusban (kommunizmusban) él, a bizonytalanul biztos Vég kérdésével szembe kell néznie: saját halálunk és az emberi történelem vége problematikus marad. Ezt jól látták a nem hívő egzisztencialisták is. Madách pesszimizmusa az emberi haladással kapcsolatban szintén nem értelmezhető csupán azzal, hogy a becsületos liberális középnyeres a szabadságharc

elbukása utáni kilátástalan helyzetet túlzottan általánosítja: „elutasítja a zsarnoki abszolutizmust, de elutasítja az ellene irányuló népi, plebejus forradalmat is; elutasítja a kapitalizmust és elutasítja az annak felváltására hivatott szocializmust.” (Lukács Gy.)

Babits és Prohászka jól látta, hogy egzisztenciális, történelemfilozófiai, ill. -teológiai kérdésekről van szó a Tragédiában, jóllehet mindkettőjük nézetét árnyalnunk kell. Babits egy kicsit 1913-as nagy filozófiai költeménye, a *Hadjárat a semmibe* világszemléletét vetítette rá Madách művére. Prohászka viszont – a hit optimizmusától vezérelve – mintegy mellőzte a történelemben jelen levő negativitást, és rögtön a megoldásra mutatott rá. Mindjárt megmutatom, hogy a teológiai megoldás jelen van a Tragédiában, és ezért nem olyan pesszimista Madách, mint ahogy Babits, vagy Prohászka gondolja. Ügyelnünk kell a műben feszülő dialektikára. (Erről mondta – szerintem túlozva a fiatal Lukács, hogy túlságosan intellektuális, még nem drámai, ezért „dialogizált tanköltemény”-nek minősítette a Tragédiát.)

A Holdra szállás és az úrrakéták korában különösen is érdekes a Tizenharmadik szín, amely Ádám és Lucifer társaságában az ürbe repít bennünket. Amint az álomban látott jövő filmje a vége felé tart, egyre sürgetőbb lesz a kérdés: milyen lesz a vég, mi az értelme az emberi kalandnak, megy-e előbbre az emberiség?

Ádám:

A csillagok megettünk elmaradnak.
S nem látok célt, nem érzek akadályt.
Szerelem és küzdés nélkül mit ér
A lét? Hideg borzongat, Lucifer!

De a Földtől nem szakadhat el az ember, sorompó akadályozza, amint a Föld szelleme figyelmezteti:

Térj vissza, élsz – hágd át, megsemmisülsz...

Aztán halljuk a Föld szellemének „filozófiáját”, pascali borzongást kiváltó hangját. Egy másik világba (= létrendbe) nem léphet át az ember úri utazással (Gagarin ironiája nevetséges: az ürben nem találkozott Istennel). Isten nem tűri, hogy Ádám létét kitépje a „mindenség gyűrűjéből”. A mindentudás almája sem segíthet, hogy felfeszítsük a végesség börtönét, hogy a halálunk előtt feltáruljon a Titok.

Ádám eszmélve:

Élek megint. – Érzem, mert szenvedek,
De szenvedésem is édes nekem,

Oly iszonyatos az, megsemmisülni. –
Oh, Lucifer! Vezess földemre vissza,
Hol oly sokat csatáztam hasztalan,
Csatázzam újra, és boldog leszek.

Még a szenvedés is jobb, mint a megsemmisülés. A fájdalom az élet jele, a létezésről tanúskodik. (*Doleo, ergo sum* – ismerjük Illyés Gyula versét.) De a gonosz szellem, Lucifer rákontráz: a sok hiú, értelmetlen próbálkozás után még mindig „azt hiszed, Hogy új küzdésed

nem lesz haszontalan? S célt érsz?” Ádám abszurd válasza, a csakazértis lázadó emberé: tudja, hogy a célt el nem éri, de azért küzdeni akar... A cél voltaképp mi is?

A cél, megszűnt a dicső csatának,
A cél, a halál, az élet a küzdelem,
S az ember célja e küzdelem maga.

„Szép vigasz” – gúnyolódik Lucifer. És itt igaza van. Madách a „cél” kettős értelmével játszik: Az egyik jelentés: a cél = a vég, a halál. A másik: a cél = feladat, amelynek teljesítése irányt, értelmet adhat az életnek. De ha a vég a halál, a megsemmisülés, akkor miért a küzdelem, miért a haladás. Illetve, lehet-e haladásról beszélni ott, ahol nem látjuk a célt, a jobbat, ha nincs valami abszolút mérce. Hogyan beszélhet valaki a történelem értelméről és haladásáról, ha materialista, ha azt vallja, hogy az ember az anyag terméke, csupán egy szem a láncban. Ezt a problémát vetette fel Jean-Paul Sartre a háború másnapján Lukács Györggyel folytatott vitájában.

Ha nincs Isten és nincs valamilyen öröklét, ha az ember, a fejlődés virága megsemmisül, ha az egymást követő nemzedékek a semmibe hullanak, akkor igaza van Sartre-nak: „Abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk”. Semmiféle utópia, a földi paradicsom álma – vagy a fiatal Marx elképzelése a természet és az ember teljes kiengesztelődéséről – nem veheti el tőlem az abszurd érzését. Teilhard de Chardin írta: „Minél inkább ember lesz az ember, annál kevésbé lesz képes a cselekvésre, hacsak nincs meggyőződve arról, hogy a vég nélküli, az elpusztíthatatlan új felé tart. Egy bizonyos abszolútum burkoltan jelen van az emberi cselekvésben”. (Teilhard: *Le phénomène humain*, 257.)

Hogy haladásról beszélhessünk, ahhoz ismernünk kell a világfolyamat irányát, és végpontját. Hogy azt mondhassuk a fiatal Marxszal, hogy a kommunizmus megoldja a történelem rejtélyét, ahhoz ismernünk kellene a teljes történelmet. Merleau-Ponty, aki Sartre mellé állt a Lukács elleni vitában, határozottan kijelentette: a történelmi materializmus semmi bizonyosat nem mondhat a történelem végpontjáról és értelméről: „... Ez a filozófia, amely lemond az Abszolút Szellemről mint a történelem mozgatójáról..., nem állíthatja a priori a teljes ember lehetőségét, nem követelheti a végső szintézist, ahol minden ellentmondás megszűnik; és nem állíthatja, hogy ez a szintézis elkerülhetetlenül megvalósul... Ha Hegel vakon ráhagyatkozhat a dolgok folyására, minthogy nála még megmaradt egy bizonyos teológiai alap, a marxista praxisnak nincs meg ez a támpontja... Ez a praxis nem jelölheti ki előre a történelem végcélját.

A marxizmus sajátossága az, hogy minden metafizikai garancia nélkül állítja a történelem logikájának győzelmét a kontingencia fölött.” Ugyanígy Sartre is: „...ha a tudat csupán a lét tükröződése, tehát csupán az egyetemes fejlődés egy fázisa, mozzanata [...], akkor nem más, mint egy szem a láncban, amelynek kezdete és vége igen messze esik tőle. És mi biztosat mondhat a lánc egészéről, ha maga nem azonos vele.” (Az egész vitáról lásd Szabó Ferenc: *Mai írók és gondolkodók* 1965.)

A kétségbeesés és a remény dialektikája Madách Tragédiájában

Ádám dilemmája is ez: a nagy, szent eszmék, mint kereszt, tudomány, szabadság, előre vitték-e az emberi nemet? (Madách maga is megélte az 1849-ben elbukott szabadságharcot és az egyes színeken keresztül érzékeltette a nagy, szent eszmék csődjét, visszaját.) Milyen új tanért lelkesedjék át, amikor visszatér a földre, ahol az eszkimók és a fenyegető fagyhalál várja. „Szörnyű világ! – Csupán meghalni jó, / Nem sajnálandom, amit itt hagyok...” Ádám

ott állt az első ember bölcsőjénél, végigcsatázta reménykedve az emberiség csatáit, s most az óriás fehér gyászlepelt látja az óriási síron ő, az „első, utolsó ember a világon”.

Az álomlétből felébredve teljesen reményvesztett, véget akar vetni életének, de Éva, aki nem eszére, hanem szívére hallgat, aki szíve alatt hordozza az új életet, a lelkiismeret és kinyilatkoztatás, az Úr szava és az angyali kar kórusa kíséretében megszabadítja az öngyilkosságtól.

Biztosítva lesz a jövő. Az ősevangéliumra utaló versekkel a jövődő Megváltó reménye is felcsillan:

Ha úgy akarja Isten, majd megfogamzik
Más a nyomorban, aki eltörüli (ti. a bűnt és a nyomort)
Testvériséget hozván a világra.

Világos utalás ez a Biblia első lapjaira, a teológusok által ősevangéliumnak nevezett versre: „Ellenkezést vetek – mondja a kígyót megátkozó Úr – közéd és az asszony közé, a te ivadékok és az ő ivadéka közé. Ő széttiporja fejedet, te pedig a sarka után leselkedel.” (Ter 3,15.) Az egyházatyák ezt a verset az új Évára, Máriára (a sátántipró asszonyra) és az új Ádámra, Krisztusra alkalmazták. Madách ismerte ezt az értelmezést. Itt tehát teológiai szintre emelkedik. Ez a parányi fénysugár, az eljövődő Megváltóra való utalás azt jelzi, hogy Madách mégsem volt nihilista, teljesen pesszimista.

Amikor pedig Ádám, mint új Jób perlekedik az Istennel, amikor az Úr elé tárja a „rettentő látásokat”, amelyek gyötörték, és azért könyörög, hogy a poklot jelentő bizonytalanságon/szorongáson túllendülhessen (Megy-é előbbre majdan fajzatom, / Nemesbedvén...), az Úr így válaszol:

Ne kérdd
Tovább a titkot, mit jótékonyan
Takart el istenkéz vágyó szemedtől.
Ha látnád, a földön mulékonyan
Pihen csak lelked, s túl örök idő vár:
Erény nem volna itt szenvedni többé.
Ha látnád, a por lelkedet felissza:
Mi sarkantyúzna, nagy eszmék miatt

Hogy a múltó perc élvéről lemondj?
Míg most, jövőd ködön csillogva át,
Ha percnyi léted súlyától legörnyedsz,
Emel majd a végtelen érzete.

S ha ennek elragadna büszkesége,
Fog korlátozni az arasznyi lét.

És biztosítva áll nagyság, erény. –

A gúnyolódó, „csupa-ész” Lucifer lassan elsompolyog, mert nem tudja elviselni, hogy Ádám és az Úr bizalmas társalgást folytat. Ádám látja, hogy a hideg tudás nem segíthet. Az Úr szava biztosítja Ádámot, hogy égi hang vezérli, és ez a szívéen (lelkiismeretén) keresztül szól hozzá. E hangot „e gyöngé nő tisztább lelkülete” jobban meghallja, és szívéen szűri át. „*Dieu sensible au coeur*” – mondja Pascal. Istent a szív érzi meg. Mert Isten más rendből, a szeretet rendjéből való. Lucifer hideg tudása és dőre tagadása „Lesz az élesztő, mely forrásba

hoz, / s eltántorítja bár – az mit se tesz – / Egy percre az embert, majd visszatér ...” Ez hívő keresztény optimizmusa. Lucifer tehát hozzá tartozik az üdvösségtörténethez, amint ezt a Biblia nyomán Szent Ágoston a két városról szóló történelemteológiájában hirdette, vagy Szent Ignác a lelkigyakorlatokban a két zászlóról szóló elmélkedésében leírja. Lucifer bűnhődése az lesz örökre, hogy látja: az embert nem tudta elveszíteni:

De bűnhődésed végtelen leend,
Szüntelen látva, hogy, mit rontni vágyol,
Szép és nemesnek új csírája lesz.

Vajon nem optimizmus ez, nem a kegyelem mindenhatóságába vetett hit kifejezése? Szent Pál gondolatát sejthetjük itt meg: ahol elárad a bűn, túlárad a kegyelem. Az ember nagysága szabadságában van. És maga Isten sohasem veszi vissza ezt az ajándékát. A fiatal Sartre mondatta egyik hőisével: „Szabad vagyok, és a lázadó szabadság ellen Isten sem tehet semmit”. Az Angyalok kara a szabadság és a kegyelem drámájára utal:

Szabadon bűn és erény közt
Választhatni, mily nagy eszme,
S tudni mégis, hogy felettünk
Pajzsúl áll Isten kegyelme.
Tégy bátran hát, és ne bánd, ha
A tömeg hálátlan is lesz...

A kegyelmi segítség tudatában bátran cselekedni! De az ember ne a saját hírnevét, hanem Isten dicsőségét keresse. Az embert ne vakítsa el a képzet:

Hogy, amit téssz, azt az Isten
Dicsőségére *te* végzed,

És ő éppen rád szorúlna
Mint végzése eszközére:
Sőt, te nyertél tőle dísz, ha
Engedi, hogy tégy helyette.

Igazában Isten nem szorul rá a mi munkánkra; és azt is Ő adja, amit kér tőlünk. A mi dicsőségünk az, ha engedi, hogy cselekedjünk, hogy szabadon mi tegyük magunkat önmagunkká. „Isten dicsősége az élő ember” – mondotta Szent Iréneusz. Isten nem féltékeny ránk, teremtményeire. A modern ateizmus legnagyobb félreértése volt, hogy azt hirdette: Istennek meg kell halnia, hogy az ember valóban legyen, szabad legyen. Manapság a nietzschei metafora – „Isten meghalt” – valósággá válik: az ember tudatában meghal az Isten. (Mert – ahogy Martin Buber magyarázza – az élő Isten nem halhat meg, csupán az ember szeme és a Nap közé kerül valami, a gőg felhője vagy a lázadás homálya, és ezért napfogyatkozás áll be!) De ha a Nap eltűnik, a visszfény is elenyészik. Ma már az ember haláláról beszélnek egyesek, mint Lévi–Strauss vagy Michel Foucault, vagy a Beckett-féle abszurd irodalom. (Ez jellemezné a *posztmodern* kort?)

Madách nem ateista. A *Tragédia* utolsó mondatait az előbbieik fényében kell értelmeznünk. Éva rögtön érti a dalt (mert a szívével ért!), Ádám csak gyanítja, de követni akarja:

Gyanítom én is, és fogom követni.
Csak az a vég! – csak azt tudnám feledni!

Az Úr:

Mondottam ember: küzdj és bízva bízzál!

Madách zárójelenetében tehát jelen van a megváltás ígérete. Az Úr megígéri az embernek a kegyelmi segítséget. Persze, a hívő ember is átmegy a szorongáson; a halál és a megsemmisülés kísértését a keresztbe és a feltámadásba vetett hiten alapuló reménységgel szárnyalhatja túl. Szent Pál maga is, az első Korintusi levél 15. fejezetében, ahol a feltámadásról beszél, azt mondja: Ha Krisztus fel nem támadt volna, nyomorultabbak lennénk minden embernél, hiszen csalódás áldozatai lennénk. Ha nincs feltámadás: együnk, igyunk, hiszen holnap meghalunk! *Carpe diem!* Világos, hogy a pillanat élvezete, az örök elevenség még nem biztosítja az örök életet. Ha igaz lenne az, amit a szcientista, ateista tudósok mondanak – Monod vagy Rostand végkövetkeztetése –, akkor csakugyan mi is, ma is kétségbeeshetnénk. Jean Rostand francia biológus ilyen pesszimista látomást idéz fel az emberiség végéről: Az emberi faj éppúgy eltűnik, amint letűntek a dinoszauruszok és a sztéhocefaloszok. Lassanként a kis csillag, amely napul szolgált nekünk, elhalványul és kihűl. Akkor minden élet megszűnik a földön, amely mint elavult golyó vég nélkül forog a véghetetlen űrben. (Ez Madách „eszkimó” színének folytatása!) És a mindenségnek ebben a parányi zugában – folytatja Rostand – örökre elenyészik a protoplazma kerge kalandja, amely talán közben más bolygókon fejeződött be, vagy talán más bolygókon újrakezdődött. És mindenütt ugyanaz az illúzió táplálja a kalandot, ugyanazokat a gyötrelmeket hozza létre, másutt is ugyanolyan abszurd, ugyanúgy hiábavaló, ugyanúgy szükségszerűen kezdettől fogva a végső bukásra és a végtelen sötétségre ítélve. A francia tudós kétségbeesett látomása valóban teljes pesszimizmus és nihilizmus. De Madách nem ezt vallja.

Igaz, a magyar költő nagyon sötéten látja a világtörténelmet. (És ha megélte volna a XX. századot, talán még pesszimistább lett volna; hiszen, úgy tűnik, csak a pusztítás eszközeit tökéletesítettük.)

Madách hisz a megérthetetlen isteni tervben, hisz a titokzatos megváltásban és a kegyelem erejében. Mert Madách nemcsak Ádám, hanem Éva is, az Úr is, miként Lucifer is. Ahogy a regényírók legtöbbször több hősükön keresztül fejezik ki – dialektikusan, vagyis az ellentétek feszültségén és túlhaladásán keresztül – világszemléletüket. Dosztojevszkij egyszerre Iván és Aljosa Karamazov, hiszen maga is átment Iván ateizmusán (Nietzsche előtt megélte a teljes ateizmust), de végül is Krisztusban találta meg a szépséget és az igazságot, mint Aljosa.

Minden bizonnyal Madách egyetértett volna a híres orientalistával, René Grousset-val, aki *A történelem mérlege (Bilan de l'histoire 1946, 306.)* című könyvében Pascal egy gondolatáról (Br. 693) elmélkedik, és miután idézte Jean Rostand előbbi látomását, a keresztben agonizáló Krisztusra rányitja a tekintetet, és így vall: „Tudjuk, hogy a keresztény (a spiritualista) megoldáson kívül nincs más elfogadható az értelem és a szív számára. Ha a világ csak az, aminek a materialista természettudomány és a hitetlen filozófia mondja, akkor abszurd az észnek és fellázítja a szívet. E borzalmas ürességgel szemben a kereszténység képviseli ma a szellem védelmét. És küldetése a hajótörésben – amely minden remény híján lenne, ha a Kereszt nem lenne jelen – küldetése üdvösséghozóbb, mint valaha is volt. – *O crux, ave, spes unica!* Üdvözlégy kereszt, egyetlen reményünk!”

(Palócföld, 1996/1)

Pusztza Sándorra emlékezve

Tizenöt éve halott már Leányfalu papköltője. Katona-Pusztza Sándor költői indulásának nagy lendületet adott annak idején Móricz Zsigmond elismerő kritikája a *Kelet Népe*-ben (1942): „Pusztza Sándor a legnagyobb rejtély volt előttem évekig. Ez a rejtély most megoldódott. Nem tudtam, mire válik ez a szép szál ifjú. Pap lesz? Huszonöt éves korában már leányfalusi plébános. Szónok lesz? [...] De most azt hiszem, megoldódott a kérdés: mégis csak költő lett. Idezülnek közénk...” És Móricz Vörösmarty és Arany nevét emlegeti egyik zengzetes verse kapcsán: „A Dunántúl zengése és az Alföld áhítata. Örülök neki: Valaki jött.”

Sándor költőbarátom, amikor sorra megküldte versesköteteit Rómába és ismertetést kért, büszkén emlegette a móríci kritikát. Utalt arra is, hogy Tüskés Tibor szép tanulmányt írt költészetéről a *Vigilia* 1976. augusztusi számába. Valóban Tüskés mesterien megrajzolta a hatvanöt éves költő útját. Helyesen állapította meg, hogy az öregedő költő egyik fő jellemzője az elmélyülés, a befelé fordulás – „belső aranylás”, a tömörség. Főleg a *Bronzveret*-ben. Idézek 1976. szeptember 4-i hosszú leveléből: „Kedves Ferim! [...] Október 28-án leszek 65 éves. Itthon is most kezdenek 'zarándokolni' felém, jóvátenni valamit. Igaz, hogy 25 évig önként hallgattam s ez kimaradt életemből, vagy a szereplésből. [...] Ne feledd, reverendában vagyok, így ötször jobbakat kell írnom, hogy egy állami kiadó igazgatója vállalja az esetleges támadást; ehhez különben elég a *Bronzveret* füljegyzetét olvasni. Azt *ők* írták rólam. [...] Székely László írta a Tüskés-tanulmányra: 'egyedül neked sikerült a katolikus gettóból kitörni s államilag is súlyt képviselsz.' Így igaz, a rádió, *Kortárs*, *Auróra* stb. úgy kéri verseim, nem én nyújtózkodom. Az írók Szövetsége már a *Hegyremenet* megjelenésekor beválasztott, új kötetemet a Magvető már lekötötte *Személyreszólón* címmel...”

A levél még hosszan folytatódik. Most, hogy erre az előadásra készültem, elővettem nekem küldött leveleit és versesköteteit, valamint a Vatikáni Rádióban elhangzott ismertetéseim szövegét is. Elolvastam Tüskés Tibor szép, értő tanulmányát is. Én talán kritikussabb lennék a papköltő-társsal szemben. Tény az, hogy Pusztza Sándor elhagyta korai pózolását, költészete letisztult; kései tömörsége néha Pilinszkyre emlékeztet. Gondolati elemekből, találó képekből összerakott, csontvázszerű verseit sokszor átizzítja a látomás melegsége. Pl. a Poverellóról szóló vers:

két száraz ág
nem tellett többre
soha tündöklőbb dallamot!

De azért még kísért a régi póz és a szerepjátszás. A *Cinkenyonban* feloldott, nagyobb lélegzetű szabadverseket is olvashatunk. A költő fő témája az öregedés, az idő múlása, a búcsúzás. Szorongás és remény szövi át elmékedéseit.

eddig kerülgetett
most már ideért ez már a Nagy Ősz
ideje a zsoldároknak
hócsipkés járdaszél
nikkel pályaudvar
vadlúd-szerelvények csörömpölése
szavaim alatt megalvadó vér
mindenen rajt az ujjlenyomata
átítat vízjegyével

ezüstöt önt kétoldalt homlokom köré
csenddel havazza szemeim
szétmorzsolt szavaim bevéreznek...

Kissé keresettek, erőltetettek a képek, hasonlatok. Nekem különösen az *Emberfia* című bibliai ciklus tetszett. Itt egyszerűbb, bensőségesebb a vallomás:

egyéni
helyi
kicsi golgotákkal
teli a lét
mindnyájunknak meg kell halnia

Vagy egy másik részlet ugyanebből a ciklusból:

Vissza kell adnom
mindent neked
Uram

ím vissza is adok

nincs már semmim
és senkim sincs
kagylóhéj-üres vagyok

Te zúgsz bennem
örök Óceán

Mivel magyarázható, hogy a papköltő Pusztá Sándort felejtik, életművét homály borítja? A Prohászka ihletésétől elinduló Sík Sándor vagy Mécs László költészetével sokkal többet foglalkoznak, újra kiadják verseiket. Mécs Lászlóról most jelentetett meg egy kis monográfiát Rónay László, aki – apjával együtt – sokat tett azért, hogy Mécs megtalálja helyét a magyar irodalomtörténetben. Illyés Gyula régi, igazságtalan kritikája után Vas István „mogorva jegyzetei” kezdték feszegetni a Mécs-titkot, miután külföldön megjelent a kétnyelvű Mécs-válogatás Paul Valéry bevezetőjével. Sík Sándornak ismételten kiadták összegyűjtött és válogatott verseit; ez utóbbit Jelenits István értő és kritikus értékelésével. Jelenits jól látta, hogy a két háború közti „hódítók” és „diadalmaskodók” világszemlélete ma kissé idegennek tűnik az újabb nemzedéknek, nekünk, akik jobban átéljük a hit drámáját, és a megkísértett, küzdelmes hitnek adunk kifejezést. A papköltő „triász” harmadik (vagy első?) tagjáról, Harsányi Lajosról is hallgatnak. Formaművészete sokszor üresen kongónak tűnik. Nem szólok itt a legmodernebb és minden bizonnyal legnagyobb magyar papköltőről, Tűz Tamásról, aki egyáltalán nem volt „papos”...

Talán Pusztá Sándor leányfalusi magánya, a magyar és a nemzetközi kulturális élettől való elszigeteltsége is hozzájárult ahhoz, hogy ignorálják. Ha kifejezőmódjában modernebb is lett; tematikája, világszemlélete a régi maradt. Kissé provinciális. Hiányzott nála a Sík Sándor-i fiatalság, vagy a szenvedés és az üldöztetés megtapasztalása, amely Mécsnek aranyfedezetet adott, vagy a szerelem-témát is merészen megéneklő Tűz Tamás tüze. Talán majd fiatal kutatók felméri Pusztá Sándor értékes életművét.

Halhatatlanság

Pusztai Sándor emlékének
...barátom ne vess rám követ
ha nem leszek halhatatlan
(Pusztai S.: *Összegzés*)

Korán jött a tél
hallgató házak a hó alatt
zárt spalettás villaablakok
mögöttük porlepte tűnt nyarak
temető felé ballagok –
lám neved viseli ez az út
de minden hiába
„hiúságok hiúsága”!

A temetőben sírkövek intenek:
„tartósabbak vagyunk, mint ti emberek”
s olvasom a bölcsességet:
„Csak az hal meg, kit elfelejtenek”. –
Szerény túlvilág
ha csak pár jóbarát
őriz meg emlékezetében!

Ki menti meg porló életem
azt ami legjobb belőlem
azt amivé évek során lettem:
a gyümölcsöt, ha igazán szerettem?

Háttal állok a telet hozó szélnek
s most ismét a kövek beszélnek:
„Én vagyok – Krisztus mondja –
a Feltámadás és az Élet.”

Ez a megemlékezés 1998. június 27-én Leányfalun
a Petőfi Művelődési Házban hangzott el, melynek
végén Pusztai Sándornak ajánlott, itt közölt
versemet olvastam fel.

Teológia: a kezdet és a vég körül

Szent Pál Athénben. Az areopaguszi beszéd (ApCsel 17,16–34)

I.

Az Apostolok Cselekedetei könyvének leghíresebb szakasza Szent Pál athéni fellépése, az Areopaguszon mondott beszéde, amely már az ókor figyelmét is magára vonta. De alaposabban csak a mi századunkban elemezték. Az első századok írói, az egyházatyák gyakran idézik. Lényegében elfogadják, hogy Pál úgy mondotta el beszédét, ahogyan az ApCsel szerzője, Lukács ránk hagyta. Eduard Norden berlini filológus 1913-ban kiadott *„Agnostos Theos”* (Az ismeretlen Isten) c. munkájában azt a nagy vitát kiváltó nézetet kockáztatta meg, hogy a beszéd nem Szent Páltól, hanem egy ismeretlen pogány vándorprédikátortól származik. Teológusok és filológusok cáfolták, vitatták e nézetet (Adolf von Harnack, Theodor Wirt, Eduard Meyer és mások). Később Martin Dibelius (+1947) heidelbergi teológus foglalkozott vele alaposabban: *Paulus auf dem Areopag* (1937) c. művében. Szerinte Szent Lukács, aki a görögöket nagyra becsülte, a hellén filozófiát követve állította össze e beszédet, ami nem tükrözi a páli teológiát; inkább a természetes istenismeretről, semmint a keresztény kinyilatkoztatás Istenéről beszél. Az areopaguszi beszéd tehát „idegen test” az Újszövetségben. Dibelius hipotézisét is cáfolják a szakemberek, akik mérsékeltbb nézetet vallanak: a páli levelekre hivatkozva (pl. Róm 1,18–23) rámutatnak arra, hogy Lukács lényegében Pál igehirdetését adta vissza.⁶⁴

Athén a Kr. u. I. században politikai és gazdasági szempontból nem volt jelentős, de mindig *„Görögország szeméfnye”* (Philón). *„Egész Görögország világossága maradt”* (Cicero): a görög kultúra, képzés fellegvára, híres filozófiai iskolák székhelye. Lukács is említi az epikureusokat és a sztoikusokat (ApCsel 17, 18). Alig volt olyan görög város, ahol annyi templomot, oltárt, istenszobrot lehetett látni, mint Athénben. Pál maga is megjegyzi ezt beszéde elején. *„Athéni férfiak, látom, hogy igen vallásosak vagytok”* – a vallásos itt szó szerint nem istenfélőt, hanem *„démonokat félőt”* jelent: mert istenségekről, több istenségről van szó. A pogányok ui. emberfeletti hatalmakat, *„daimonokat”* (bálványisteneket) tiszteltek, féltek. Pál ezt mondja az egyik oltáron talált felírásról: *„Az ismeretlen Istennek”* – így egyes számban. Ókori írók arról tudósítanak, hogy Athénben voltak *„ismeretlen istenek”* oltárai (istenek többes számban). Minden valószínűség szerint Pál tette át *„Istent”* a többes számból egyes számba, mivel beszédében érveléséhez erre volt szüksége. Ti. ezt mondja: *„Nos, én azt hirdetem nektek, akit ti ismeretlenül tiszteltek”* vagyis az igaz Istent. Pál a pogányokhoz szól, akik nem ismerik az igaz Istent. Ezt tette másutt is. Az 1Tessz elején (1,9) ezeket olvassuk: *„Az emberek maguktól beszélnek róla, hogyan fordultatok a bálványoktól az Istenhez, hogy az élő és igaz Istennek szolgáljatok, és várjátok a mennyből Fiát, Jézus Krisztust. Akit a halálból feltámasztott s aki megmentett bennünket az eljövendő haragtól.* *„Az 1Tessz 4,5-ben pedig ez áll: „Mindegyitek szentül és tisztességesen éljen feleségével és ne szenvedélyes érzékiségben, mint a pogányok, akik nem ismerik Istent”* – ti. az igaz Istent. Szent Pál Athénben tehát ugyanezt a meghalt és feltámadt Jézust akarja hirdetni, de *a pogányokat előkészíti a kifejezetten keresztény üzenetre, ezért a természetes istenismerettől kezdi*, miként a Rómaiaknak írt levél elején is. A görögök felismerték az istenséget a világban. Az apostol a pogányokat azért teszi felelőssé, mert bár a teremtésből felismerhették volna Istent, nem

⁶⁴ Alfred Wickenhauser: *Die Apostelgeschichte*. (Regensburger Neuen Testament. 5. Band 1961 pp.196–212.)

ismerték fel őt, hanem bálványimádásba sülyedtek, nem követték lelkiismeretük szavát, pedig – mivel nem ismerték a mózesi törvényt – Isten a szívükbe, lelkükbe írta a természeti törvényt. Minderről a Róm 1. és 2. fejezetben olvashatunk.

Az athéni beszéd ugyanazt mondja, mint a római levél: Isten a teremtésből felismerhető, mindent ő alkotott, „*ő ad mindennek életet, levegőt és mindent*”. Az emberek kereshetik és kitapogathatják, hiszen nincs messze tőlük: „*benne élünk, mozgunk és vagyunk*”. Ugyanezt hirdeti a Biblia számtalan helye, pl. a Teremtés, a Zsoltárok, a Makkabeusok II. könyve (2Makk 1,24; 7,23), Sirák fia könyve (24,8; 42,15–43,33), Jób könyve (25,7–14), a Példabeszédek könyve (8,23–31), a Bölcsesség könyve (13,3kk.), vagy az ÚSz-ben: az Ef 3,9; Kol 3,10; 1Pét 4,19.

Pál nem Isten létét akarja bizonyítani, hiszen az istenség léte hallgatói számára magától értetődik. A bálványoktól akarja őket elfordítani. „*Nem szabad azt gondolnunk, hogy az istenség aranyhoz, ezüsthöz, kőhöz, vagy a művészet, az emberi elme valamilyen alkotásához hasonló*” (ApCsel 17,29). Az igaz Istent, a személyes Istent, Jézus Krisztus Atyját akarja hirdetni, aki ugyanaz, mint a Teremtő, mint Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, tehát azt az élő Istent, aki a természetben és a történelemben egyaránt kinyilatkoztatta magát. A keresztény misszionáriusok mindig is hangsúlyozták, hogy az ég és föld Teremtője, a világ Ura ugyanaz az Isten, mint akiről az Ó- és Újszövetség, tehát a szóbeli-történelmi kinyilatkoztatás beszél.

„*A világot és a benne láthatókat teremtő Isten nem lakik emberi kéz emelte templomokban*” – mondja Pál apostol – „*hiszen ő az ég és a föld Ura*” (ApCsel 17,24). Már a sztoikusok alapítója, Zénon (+Kr.e. 264) hangsúlyozta, hogy az istenség lakóhelye nem az emberek által épített templom. Más filozófusok is (pl. Diogenész, Seneca, Epiktétosz) hasonlóan vélekedtek. Isten igazi tisztelete az erényes élet, nem szükségesek az áldozatok. Az ÚSz-ben fontos szerepet kapott a jeruzsálemi templom, ugyanakkor a próféták (Ám 5,21kk.; Iz 66,11) hirdetik, hogy Isten nincs egy meghatározott helyhez (templomhoz) kötve, hiszen övé az egész világ. A görög filozófia azt vallja, hogy az istenség elég önmagának, nincs szüksége semmire (Platón, Euripidész). Josephus Flavius pedig (mintegy a zsoltárok szavait visszhangozva) azt hangsúlyozza, hogy egyetlen áldozat méltó Istenhez, a dicséret: „*sacrificium laudis*”. Ugyanígy a zsidó filozófus, Philón. Emlékezhünk itt a János evangéliumára, Jézus és a samariai asszony beszélgetésére Jákob kútjánál: arról van szó, hogy vajon a jeruzsálemi templomban vagy Garizim hegyén kell-e imádni az Istent. Jézus válasza: „*Elérkezik az óra, sőt már itt is van, amikor igaz imádói lélekben és igazságban imádják az Atyát. Mert az Atya ilyen imádókat akar.*” (Jn 4,20–24).

„*Benne élünk, mozgunk és vagyunk*” – jelenti ki Pál. Majd hozzáfűzi: „*ahogy költőitek is mondják, az ő fiai vagyunk*”. Két idézetről van szó. Az első a Kr. e. VI. sz.-i Epimenidésznél fordul elő. A második: „*az ő fiai vagyunk*” pedig két vagy három költőnél is olvasható: a ciliciai Arátosznál (Kr. e. 315k–240k), Kleantésznél (+ Kr. e. 260) és Pindarosznál (Kr. e. 280). A pogányok is vallották az istenek és az emberek rokonságát.

Pál ezután elítéli a bálványimádást, mint a Római levél elején, és hangoztatja, hogy mindenkinek meg kell térnie az igaz Istenhez, aki majd egy napon igazságos ítéletet tart a világ fölött „*egy arra rendelt férfi által, aki mellett mindenki előtt tanúbizonyságot tett azzal, hogy feltámasztotta a halálból*”. Szent Pál tehát itt rátér igehirdetése lényegére: az ApCsel és levelei tanúskodnak arról, hogy – még jóval az evangéliumok megírása előtt – a húsvéti eseményt a keresztre feszített és feltámadt Krisztust hirdeti. Az areopaguszi beszéd tehát nem idegen test a szent páli korpuszban, nagyon is beillik az apostol igehirdetésébe. Kisázsia városainak zsinagógáiban azt a Jézust hirdeti, aki a damaszkuszi úton megjelent neki, aki leterítette, aki az egyházüldöző Saulból főapostolává tette.

II.

Mielőtt továbbmennék, egy patrisztikus példát szeretnék idézni az areopaguszi beszéd kateketikai felhasználására. *Szent Ambrus katekéziseiben*, amikor a hitjelölteket beavatta a keresztény misztériumba, hogy aztán húsvét vigíliáján megkeresztelje őket, kifejtette a keresztény hit alapvető tételeit, külön is ügyelve az eretnekek által támadott vagy elferdített igazságokra (főleg az ariánusokat tartotta szem előtt, és teológiájában a niceai hitvallást védelmezte). Milánó püspöke katekéziseinek „élethelyzete” tehát a kerztségi szertartás. De általában prédikációi, szentírás-magyarázatai is a hitbe való bevezetést szolgálták. Szép példa erre Lukács-kommentárjának egy hosszabb szakasza (*Exp. Ev. sec. Luc. VI, 103–109*), ahol a püspök megjelöli kateketikai módszerét is, amit a „*ravezetés*” módszerének mondanék.⁶⁵

Ambrus Péter vallomásából indul ki (Lk 9,18–26). Péter Jézus előtt megvallja, hogy „Te vagy Isten Krisztusa”, hogy Jézus az Isten Fia, de a tömeg nem ismeri fel Jézusban a Messiást. Ambrus megmagyarázza, hogy Jézus miért nem akarta rögtön kinyilvánítani messiási mivoltát („titkát”). A nép nem értette volna, hiszen még a tanítványoknak is hosszú időre volt szükség, hogy felfogják a megfeszített és feltámadt Krisztus titkát. A „*fokozatos kinyilatkoztatásból*” aztán Szent Ambrus gyakorlati következtetéseket von le az igehirdetés, a katekézis módszere számára: *alkalmazkodni kell a hallgatósághoz, ahogy Szent Pál tette az Areopaguszon, amikor a pogányokhoz beszélt*. Idézem Szent Ambrust:

„*Nekünk is, amikor az egyházba meghívott pogányokhoz szólunk, ilyen módon kell megtartanunk a sorrendet: először azt kell tanítanunk, hogy egyetlen Isten van, a világ és minden dolog teremtője, 'akiben élünk, mozgunk és vagyunk, akinek nemzetségéből vagyunk'* (Csel 17,28). *Így tehát nemcsak jótéteményeiért kell szeretnünk Őt, nemcsak azért, mivel tőle kapjuk a világosságot és az életet, hanem azért is, mivel egy bizonyos módon az ő fajtájából vagyunk. Aztán leromboljuk a bálványokról alkotott felfogásukat, mivel az anyag: arany, ezüst vagy fa nem rendelkezik isteni energiával. Miután aztán meggyőzték őket az egy Isten létéről, az ő kegyelmével bizonyíthatjátok azt is, hogy az üdvösség Krisztus által adatott nekünk, kezdve azon, amit testében véghezvitt, és megmutatva isteni jellegét, hogy így megláttassátok: több, mint ember, hiszen legyőzte a halált, és a halott feltámadott a halál birodalmából. A hit ugyanis lassanként növekszik: látva azt, hogy több, mint ember, az ember hiszi, hogy Isten; mert ha nem bizonyítottuk, hogy mindezeket nem vihette véghez isteni hatalom nélkül, hogyan tudjuk kimutatni, hogy isteni energia volt Benne?... [...] Mit számít, hogy milyen sorrendben hisz valaki? Nem követelik meg tőlük kezdettől a tökéletességet, hanem a kezdettől eljut az ember a tökéletességhez. [...]*”

„*Amikor egy katekument kell oktatnunk, aki a hívők szentségeire vágyik, azt kell mondani, hogy egy az Isten, akitől minden származik, és egy az Úr, akitől minden van (1Kor 8,6); egyáltalán nem kell két úrról beszélni; nem kell azt mondani, hogy az Atya tökéletes és a Fiú is tökéletes, hanem hogy az Atya és a Fiú egylényegű; hogy Isten örök Igéje, nem pusztán kimondott szó, hanem tevékeny (teremtő), az Atyától születik, nem pedig csak kimondott szó (ex patre genitum, non voce editum).*”

A kereszt titkához csak a hit érlelődésével jut el az ember. „*Ez a hit ragyogásához (tökéletességéhez) tartozik, hogy megértsük valóban Krisztus keresztjét. Más keresztet semmit sem használnak nekem, egyedül Krisztus keresztje hasznos nekem, és valóban hasznos: 'általa a világ meg van feszítve számomra, s én a világ számára (Gal 6,14) ...'*” „*De egyesek nem tudják rögtön hinni, hogy az üdvösség a Kereszt által adatott a világnak. Igazoljátok tehát a görögök történetével, hogy ez lehetséges volt. Így az Apostol is (az areopaguszi beszédben), amikor a hitetleneket akarja meggyőzni, nem riad vissza attól, hogy*

⁶⁵ Lásd tanulmányomat: „Szent Ambrus katekézisei”. *Szolgalat*, 50, 86–93. old.

költőiket idézze, hogy lerombolja a költők meséjét...” Ambrus példának idézi az athéniak utolsó királyát és Iphigenia áldozatát: egyesek áldozata megmenthet sokakat. „...mindez az okoskodás, a helyes sorrend rásegít arra, hogy az emberek könnyebben higgyenek Krisztus keresztjében; saját történetükön keresztül eljutnak a miénk elfogadásához.”

Íme Szent Ambrus „apologetikai” beállítottsága, rávezető módszere. Térjünk vissza az ApCselhez, ill. Pál igehirdetéséhez.

III.

Világos, hogy Szent Pálnak oroszlánrésze volt abban, hogy a Jézus körüli *rumor*, „hírverés”, elterjedt a római birodalomban.⁶⁶

„Ha Jézus hatástörténetét történészként vizsgálnánk, meg kellene állapítanunk, hogy nem Betlehem éjszakáján lépett történelmünkbe, jóllehet születése a történelem vízválasztója lett. Először nyilvános fellépésével, Isten országa hirdetésével, csodáival hívta fel magára a figyelmet. Apostolai, tanítványainak nagyobb köre és a köréje gyűlt nép aztán szétszéledt a kereszt botránja után. Nem ilyen messiás-királyt vártak. Az üres sírt asszonyok fedezték fel, akiknek híradása nem volt túlságosan tiszteletre méltó. De talán tanítványai ellopták holttestét, hogy azt mondhassák, feltámadt. Legalábbis Máté záradéka szerint ezt a hírt terjesztik a hatóságok. Igazában a pünkösdi eseménnyel indul el az „apostolok cselekedeteinek” sorozata, a húsvéti misztérium hirdetése. Az apostolok most megértik, hogy így kellett történnie, megértik a Messiásra vonatkozó ószövetségi jövendöléseket, a zsidóknak az írások beteljesedésével érvelnek. A pogányoknál más módszert alkalmaznak, a természetes istenismeretből indulnak ki, amit Pál areopaguszi beszéde is jelez.

Amikor Pál Kisázsiában – elsősorban a zsinagógákban – Krisztust hirdeti, még igen kevés ember vett tudomást arról, hogy megjelent a világ Üdvözítője. Tesszalonikában, Bereában, sőt Athénben is a zsidó vezetők fellázítják ellene a népet azzal a váddal, hogy felforgatja az őseik vallását (ApCsel 10,17–18). A vád ugyanúgy hangzik, mint annak idején Jézus ellen: a keresztények szembeszállnak a császár parancsaival: hangoztatták, hogy más a királyuk, Jézus (ApCsel 17,7). Efezusban a kereskedők bújtatják fel a lakosságot istenségük védelmében (ApCsel 19). A Pál-ellenes vádak, főleg amint itt támadják (mivel a pogányokat nem kötelezi a mózesi előírások megtartására), eljut Jeruzsálemig. Az apostol elmegy Jeruzsálembe, hogy igazolja magát a vádakkal szemben. Itt is fellázítják ellene a népet (ApCsel 21–22), és mint Jézust, a főtanács elé állítják. Így jut el Félix, majd Fesztusz helytartó elé, illetve Agrippa király elé (ApCsel 23–26.), végül a császárhoz fellebbez, és elviszi az örömhírt a birodalom szívébe, Rómába. Így a Jézusról szóló „híresztelés”, amely eddig csak kis csoportokat mozgatott, birodalmi üggyé válik (főleg majd a keresztényüldözések idején).

Szent Pál tehát zsidóknak-pogányoknak az *üdvözítő Jézust* hirdeti, aki majd megítéli a világot, mindenkit bűnbánatra hív, *akinek feltámadása a mi feltámadásunk záloga*. A zsidók véleménye – farizeusok és szadduceusok – megoszlott a feltámadás kérdésében (ApCsel 23,6–10); ezt a tényt a farizeus Pál ki is használja, amikor egymás ellen fordítja a két pártot: „Testvérek, férfiak! Farizeus vagyok, farizeusnak a fia. A halottak feltámadásába vetett hitem miatt állok a főtanács előtt” (ApCsel 23,7). Erre a szadduceusok, akik nem hittek a feltámadásban, felbőszülnek ellene. Amikor a korintusiaknak a feltámadást hirdeti (1Kor 15), igazából arról akarja meggyőzni őket (a kételkedő szadduceusokat), hogy ők is feltámadnak:

⁶⁶ A következő néhány bekezdéshez lásd: Joseph Moingt SJ: *L'homme qui venait de Dieu*. Paris 1993 (Cerf, pp. 21kk.: „*La rumeur de Jésus*” c. prológus a modern krisztológiához.

Krisztus feltámadása az előjele a test feltámadásának. A keresztény hit teljesen értelmetlen a feltámadás nélkül: *Krisztus feltámadása és a mi feltámadásunk elválaszthatatlan.*

A pogányoknál is kellett lennie valami „kapcsolódási pontnak”, hogy hihető legyen a feltámadás. A görögök a misztériumvallások befolyására hittek valami eljövendő életben, a filozófusok beszéltek a lélek halhatatlanságáról, de a test feltámadása abszurdnak tűnt nekik. Ez valóban a keresztény üzenet sajátossága. Az athéni bölcsek azért szakítják félbe Pált, amikor a feltámadásról kezd beszélni, mivel a felfogásuk szerint csak a lélek továbbélésének volt értelme, a *test* feltámadását felfoghatatlannak tartották. Innen magyarázható Pál módszere, a *captatio benevolentiae* illetve a „rávezetés”, egy bizonyos „előzetes megértésre”-re való hivatkozás (a görög filozófusok és költők idézése, illetve egy bizonyos *természetes istenismeretre* való hivatkozás).

IV.

Itt egy második kitérőt teszek az ún. „természetes teológiáról”, amely meglehetősen heves vitát keltett katolikus és protestáns teológusok között. Ismeretes, hogy Karl Barth mennyire ellene volt e „*természetes teológiának*”, jöllehet, amint ezt dialógus partnere, a francia jezsuita Henri Bouillard kimutatta, *éppen az areopaguszi beszédben és a Római levél 1. fejezetében megtaláljuk* ÚSZ-i alapjait.⁶⁷ Tény az, és ezt Bouillard is elismeri, hogy bizonyos katolikus szerzők úgy mutatták be a természetes istenismeretet (részben az I. Vatikánusra hivatkozva és a modernizmus fideista túlzásaira is válaszolva), hogy méltán kiváltotta a protestánsok kritikáját. Bouillard Barth-tal vitatkozva azt igazolja, hogy egy bizonyos természetes istenismeret transzcendentális feltétele a bibliai kinyilatkoztatáson alapuló istenismeretnek és a keresztény hitnek. A kinyilatkoztatás történelmi esemény, Isten szava emberi szóba testesül, egy adott tér és idő, kultúrkörnyezet emberéhez szól, akinek szüksége van valamiféle előzetes ismeretre (*Vorverständnis*), hogy megértse a neki szóló üzenetet. Isten jeleken keresztül, a prófétákon és Jézus Krisztus életén és művén keresztül nyilatkoztatja ki magát. De a Biblia Istenét, az Abszolútumot valamiképpen képesek vagyunk művein, a teremtésen keresztül is felismerni, még ha gyakorlatilag a bűnös állapotában ez az emberiség nagy többsége számára nehezen valósul is meg, és főleg nem tévedésmentesen, amint a vallási eltévelyedések mutatják (I. Vatikánum). Az a tény, hogy az ember képes megismerni Istent (*capax Dei*), abból következik, hogy Isten képmására alkotott lény (*imago Dei*), szellem és szabadság. Önmagunkba tekintve valamint a teremtésben megnyilatkozó bölcsességet szemlélve eljuthatunk valamiféle (burkolt, nem tematizált, transzcendens) állításra. Különben nem értenénk meg a tételes történelmi kinyilatkoztatást sem. Természetesen a hit aktusa nem korlátozódik Isten transzcendens, Burkolt állítására; a kegyelem kezdettől fogva megvilágosít és segít, hogy felismerjük az igaz Istent, és megtérjünk hozzá: *elismerjük őt*. Csakis az elismeréssel ismerhetjük meg őt, a személyes Istent igaz mivoltában. Már a Római levélben leírt bálványimádás is feltételez egy bizonyos istenismeretet, miként az Areopaguszon talált oltárok, bálványok vagy a pogány költők megnyilatkozásai is valami ismeretlen istenségről árulkodnak. Az istenség jelen van a teremtett világban. (A fő probléma a panteizmus.)

Befejezésül emlékeztetek Pierre Teilhard de Chardin jezsuita paleontológusra és gondolkozóra, aki 1926-ban Kínában írt kis lelkiismereti könyve *Az Isteni milió (Le Milieu divin)* mottójául ezt választotta: „*Benne élünk*”. Ezért javasoltam 1961-ben Rezek Román barátomnak, hogy legyen a magyar fordítás címe: *Benne élünk*. Teilhard modern apologéta, a tudomány embereit el akarja vezetni Krisztushoz. Mint ismeretes Teilhard a teremtett

⁶⁷ Karl Barth, III, Paris 1957, p. 100 kk.

világban, az anyagban észrevetette a lelki hatalmat, a „szent Anyagot” (Teremtést) magasztalta, mert hitte, hogy a megtestesült Ige, feltámadt Krisztus ereje áradt szét benne. A hívő tudós számára a világ az Isten *diafániája*, átlátszósága lett. Egyesek panteizmussal is gyanúsították, mert nem értették, hogy a költők és a misztikusok számára minden az isteni jelenlétről beszél, annak a jele. Hadd idézzek itt a *Benne élünk* bevezetéséből, ahol Teilhard éppen az apostol areopaguszi beszédére utal. Egyébként Teilhard maga hangoztatta ugyanebben a könyvében, hogy a pogány panteizmus helyett panenteizmust hirdet az 1Kor 15,28 alapján: „Isten lesz minden mindenben.” Ugyanott Folignói Szent Angélát idézi, aki szerint „a világ tele van Istennel” (*Út az Ómega felé*, 216).

Így beszél a „modern Szent Pál” a tudomány embereinek: „*»Egyesek szemében a világ túlságosan nagynak mutatkozva tárul fel. Ekkora együttesben az ember elvész, nem számít, ezért csak tudomásul kell vennünk tudatlanságunkat, és el kell tűnnünk. – Mások számára viszont a világ hatalmasan szép, ezt a világot – és csak őt kell imádnunk.« [...] Nem szándékozom metafizikát vagy hitvédelmet nyújtani, de azokkal, akik engem követni kívántak, visszatérek majd a város terére, és ott mindnyájan fogjuk hallani, mit mond Szent Pál a fórum népének: »Isten, aki az embert alkotta, hogy az ember rátaláljon, Isten, akit életünk folyamán tapogatózva próbálunk megragadni – ez az Isten annyira kiáradó és oly megtapintható, mint valami minket fürdető atmoszféra. Ő minden felől beburkol minket, mint ahogy maga a világ is. Mi hiányzik hát, hogy átölelhessétek? Csak egy valami: látni őt [...] Isten, az igazi keresztény Isten szemetek láttára ejti hatalmába a világmindenséget, a mi mai világunkat, amely elrémített titeket gonosz nagyságával és pogány szépségével – ezt fogja áthatni Isten, mint a fény a kristályt. S a teremtett világ élénk táruló határtalan gazdagsága révén az Isten mindenhol megtapintható és mindenütt cselekvő lesz számotokra, egészen közeli és ugyanakkor nagyon távoli.«*” (*Út az Ómega felé*, 179–180). Később Teilhard kifejti, hogy Krisztus gyűjti össze a világmindenség szellemi energiáit, az a kozmikus Krisztus, akiben és akiért Isten mindent teremtett és akiben az embereket üdvözíteni akarta. Ez a Krisztus ugyanaz, mint aki Mária ölében Betlehemben megszületett, aki a kereszten meghalt és feltámadt, aki a világ fejlődését egyházában irányítja, hogy mindent visszavigyen Atyjához, és végül Isten legyen minden mindenben. Akkor majd a vajúdó világegyetem – az emberi üdvösségdráma színtere – is követi az embereket a dicsőségben. A világ „újraöntve” a feltámadottak „isteni miliője” lesz.

Íme tehát Szent Pál areopaguszi beszéde az alkalmazkodás, módszerét sugallta Szent Ambrusnak éppúgy, mint kortársunknak, Teilhard de Chardinnek. A mai evangelizálásban tanulhatunk Szent Páltól.

(Biblikus konferencia, Szeged 1993)

Krisztus feltámadásának legősibb tanúsítása (1Kor 15,1–11)

Szakemberek szinte egyöntetű véleménye szerint az első Korintusi levél 15. fejezetének néhány verse (főleg 3b–8a) a Krisztus feltámadása melletti keresztény tanúságtétel legősibb emléke: az evangéliumok megírása előtti kérégmát, igehirdetést tükrözi, amely néhány évvel Jézus halála és feltámadása után rögzítődött. Szent Pál ugyanis a feltámadásról írva az első Korintusi levél 15. fejezetében azt mondja, hogy már mint hagyományt adta át, amit kapott, amikor második missziós útja során, 50/52 körül megalapította a korintusi egyházat. Első korintusi levelét Efezusból vagy e kisázsiai város közelében időzve írta, az ApCsel 19 szerint harmadik missziós útja alkalmával, tehát 54–57 között.

Olvassuk el a most elemzett szöveget az új protestáns fordításban:

„Eszetekbe juttatom, testvéreim, az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek, amelyet át is vettetek, amelyben meg is maradtatok. Általa üdvözültök is, ha megtartjátok úgy, ahogy én hirdettem nektek, hacsak nem elhamarkodott módon lettetek hívőkké. Mert én elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam; hogy tudniillik Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint, és – ugyancsak az Írások szerint – feltámadt a harmadik napon, és megjelent Kéfásnak, majd a Tizenkettőnek. Azután megjelent több mint ötszáz testvérnek egyszerre, akik közül a legtöbben még mindig élnek, néhányan azonban elhunytak. Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi apostolnak. Legutoljára pedig az összes között, mint egy torzszülöttnek, megjelent nekem is. Mert én a legkisebb vagyok az apostolok között, aki arra sem vagyok méltó, hogy apostolnak neveztessem, mert üldöztem az Isten egyházát. De Isten kegyelméből vagyok, ami vagyok, és hozzám való kegyelme nem lett hiábavaló, sőt többet fáradoztam, mint azok mindnyájan; de nem én, hanem az Istennek velem való kegyelme. Azért akár én, akár azok: így prédikálnak, és ti így lettetek hívővé.”

1. Élethelyzet és szövegösszefüggés

1Kor 15,3b–7 tehát olyan ősi kérégmaformula (hitvallás), amelyet Pál korábban a damaszkuszi közösségtől vett át, vagy Jeruzsálemben az apostoloktól (Gal 1,18), vagy Antiochiában (ApCsel 11,26) a keresztény ösközöségektől; erre emlékezteti a korintusiakat. Ebben a formulában benne vannak a jelenések is: első helyen mindig Pétert említi, nem Mária Magdolnát, ill. az asszonyokat, majd a Tizenkettőt, ill. tizenegyet (vö. Mk 16,6–14; Lk 24,33–36; Jn 20,1–10 és 19 kk.)

Pál miként a korábbi prédikátorok, akiktől átvette az evangéliumot (15,1–2 és 11), Isten szavát hirdeti (vö. 1Tessz 2,13). Itt most nem hivatkozik, mint a Galata-levél elején, apostoli meghívására és krisztusi kinyilatkoztatásra: a galatáknak, akiket néhány tévtanító megzavart elferdítve Krisztus evangéliumát, bizonyítani akarja evangéliumának isteni eredetét: „az általam hirdetett evangélium nem embertől ered, hiszen nem emberektől kaptam vagy tanultam, hanem Jézus Krisztus kinyilatkoztatásából” (Gal 1,11–12 vö. 16). (Ezután csodás megtérését írja le.) Itt, a Korintusi levélben ugyan emberi áthagyományozásról van szó, de ez nem mond ellent a Galata-levélnek. A két címzett közösség helyzete más, másként kell tehát érvelni. Egyébként a Galata-levél sem mellőzi az emberi hagyományt: Pál elmondja, hogy három évre megtérése után felment Jeruzsálembe, hogy megismerkedjék Péterrel, és nála maradt tizenöt napig. Láta még Jakabot is, az Úr testvérét (Gal 1,18). „Kinyilatkoztatástól indítva mentem föl, s megbeszéltem velük – a tekintélyesekkel külön is – az evangéliumot, amelyet a pogányok közt hirdetek, hogy hiába ne fáradozzam vagy [korábban] fáradtam” (Gal 2,2). Viszont az 1Kor 15,8-ban, miután felsorolta a jelenéseket, utal arra, hogy a feltámadt Krisztus őneki, Pálnak is megjelent. Az 1Kor 9,1-ben is azt állítja, hogy látta az Urat, Krisztust.

A görög kikötővárosban, Korintus keresztény közösségében különböző problémák merültek fel; ezeket tisztázza Pál levelében. Nem utolsósorban Krisztus feltámadása és a hívők feltámadása kapcsolatát, *szembeállítva azokkal, akik tagadják a holtak feltámadását*. „Ha pedig Krisztusról azt hirdetjük, hogy feltámadt a halálból, hogyan mondhatják közületek némelyek, hogy nincs a halottaknak feltámadásuk” (1Kor 12). Rögtön figyeljük meg, hogy Pál nem Krisztus feltámadását bizonyítja, hanem – ezt teljes bizonyossággal állítva – a holtak feltámadása mellett érvel. A korintusi görögöktől idegen volt a testi feltámadás gondolata, miként az athéni bölcsektől is. (Láttuk ezt az areopaguszi beszéd kapcsán [ApCsel 17,32].) Platón nyomán a művelt görögök a testet a lélek börtönének tartották, azt remélték, hogy a jövőben a halhatatlan lélek kiszabadul e börtönből.⁶⁸

Egyes mai kutatók szerint Pál a Korintusi levélben bizonyos gnosztikus tanok ellen lép fel, amelyek képviselői azt tartották (tagadva a testi feltámadást), hogy „a feltámadás már megtörtént”. (Vö. 2Tim 2,18: „Kerüld a világias, üres fecsegést... Az ilyenek... akik eltévelyedtek az igazságtól, azt hangoztatják, hogy a föltámadás már megtörtént.”) Ezek jó néhány ember hitét megzavarták. E gnosztikusok szerint a keresztségben már megtörtént a föltámadás, ezért nincs szükség arra, hogy a jövőben feltámadást várjunk.⁶⁹

De a korintusi levél tanítását ez a hipotézis lényegileg nem érinti.

Jacob Kremer szerint az apostol feltámadás melletti érvelésének lényege a következő: „Korintusban Jézus föltámadását magát nem vonták kétségbe. Kifejezetten állítja a levél: »az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek, elfogadtátok, és szilárdan kitartotok benne...« (1Kor 15,1) Pál érvelése tehát azt hangsúlyozza, hogy a holtak feltámadásának tagadása összeegyeztethetetlen ezzel a hittel: »Ha nincs föltámadás, akkor Krisztus sem támadt föl« (15,13 és 15,16). A következőkben az apostol megkísérli a holtak feltámadásába vetett hit és a Krisztus feltámadásába vetett hit közti feloldhatatlan kapcsolatot bizonyítani, és pedig kidomborítva Krisztus, a »holtak«, pontosabban: »elszenderültek zsenyéje« (15,20) egyedülálló helyzetét; a feltámasztott Krisztus az »új Ádám«, akiben mindenki életre kelt (15,22, vö. 45–47: az utolsó – új Ádám – Krisztus éltető lélekké lett). A Krisztus feltámasztásába vetett hitet ebben az érvelésben, miként az egész fejezetben Pál eleve feltételezi.»⁷⁰

Még egyszer röviden a lényeg:

Mivel tehát Korintusban nem Krisztus feltámasztását, hanem a holtak jövőbeni feltámadását tagadják, 1Kor 15,3–8 nem Krisztus feltámasztásának mint egy eddig tagadott igazságnak bizonyítása. Pál csak emlékeztet evangéliuma lényegére, Krisztus üdvhozó halálára és feltámadására, amelyet mint áthagyományozott őskeresztény tanítást továbbadott, amikor a korintusi közösség tagjai elfogadták a hitet, és az egész 15. fejezetben ezt eleve feltételezve érvel a holtak föltámadása mellett.

Anélkül, hogy a legfontosabb versek részletes elemzésébe bocsátkoznánk, néhány lényeges megjegyzést teszünk a szöveggel kapcsolatban. Pál „*evangéliumról*” beszél: a görög *euangelion* jóhírt jelent (a profán görögben: híradás a győzelemről). Az újszövetségi nyelvhasználat háttérben ott van az Ószövetség is (pl. Iz 52,7: „*Mily szép, ha feltűnik az hegyekben az örömhírt hozók lába!*”). Jézus maga – a szinoptikusok szerint – az „örömhírt” hirdette (Mk 1,14,38). Az evangélium tartalma: elközelgett Isten országa (uralma). Pál is „hatalommal” hirdette az evangéliumot: „*Evangéliumunk ugyanis nemcsak szóval jutott el hozzátok, hanem erővel, a Szentlélek kiárasztásával és mélységes meggyőződéssel is*” (1Tessz 1,5). Ugyanígy hirdette Pál az evangéliumot Korintusban, még az evangéliumok megírása előtt, nem sokkal Jézus feltámadása után. Nemcsak a hirdetés aktusáról (evangelizálásról)

⁶⁸ Vö. L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de saint Paul* Paris, 1954, 63.

⁶⁹ Vö. II. Conzelmann az 1Kor 15,3–5 hitvallásformuláját elemezve: *Ev. Theol.* 25, 1965, 10–11.

⁷⁰ Jacob Kremer, *Das älteste Zeugnis in der Auferstehung Christi*, *Stuttgarter Bibelstudien* 17, 13–14.

van szó, hanem az örömhír tartalmáról is, Krisztus üdvhozó haláláról és föltámadásáról, amely révén Isten országa „betört” világunkba. Így pl. a Római levél elején is ezt mondja Pál: evangéliumának hirdetésére választotta ki, melyet a szent iratokban prófétái által előre hirdetett Fiáról... A protestáns fordítás szerint: „Az ő Fiáról szól ez az evangélium, aki test szerint Dávid utódaitól származott, a Szentlélek szerint pedig a halálból való feltámadásával Isten hatalmas Fiának bizonyult” (Róm 1,3–4). (E versek fordítása a Békés-Dalos-féle Újszövetségben pontatlan!)

A korintusiak *átvették*, befogadták ezt az evangéliumot, amelyet Pál *átadott* nekik, amint maga is *kapta*. Itt tehát „áthagyományozásról”, „*paradosis*”-ról, *tradícióról* van szó. Az „áthagyományozás” (*traditio*) ismert volt a rabbinikus irodalomban, a zsidóság körében. Pál arra utal, hogy a kapott, átvett evangéliumot ugyanolyan szellemben és tartalommal adta tovább, mint amilyenben kapta. Katolikus és protestáns teológusok sokat reflektáltak az *alapító tradíció* (áthagyományozás) mivoltára; ez lényeges a kánonképződés és a hit normája szempontjából. Azt mondhatjuk, hogy manapság a protestánsok is elfogadják ezt az *alapító* (apostoli) Hagományt (nagy kezdőbetűvel), de megkülönböztetik a későbbi *egyházi* hagyomány(ok)tól (kis kezdőbetűvel).

Egyébként 1Kor 11,23-ban hasonló formulát találunk az Eucharisztia alapításával kapcsolatban: „Mert én az Úrtól vettem, amit át is adtam...”⁷¹

A korintusiak *hittel* el(be)fogadták az evangéliumot, amelyben most *szilárdan állnak*, megmaradnak (15,1, vö. Róm 5,2). Nem elég tehát azt mondani, hogy „élünk” (Békés), vagy: „vagyunk” (prot. ford.), az *Evangéliumban-állni* jelenti a szilárd kitartást az üdvözítő hitben, ami egyben új életmódot is magával hoz, mert a kegyelem (*charisz*) hatékony (Róm 5,2), mert a *Krisztusban-lenni* (1Kor 3,1), az ő Lelkéből élni, Krisztusra mint alapra (3,10) építeni: új életet, lelki életet és biztonságot jelent. Az Apostol ezért buzdít a feltámadásról szóló 15. fejezet végén: „Ezért, szeretett testvéreim, *legyetek szilárdak*, rendíthetetlenek, buzgólkodjatok mindenkor az Úr munkájában tudván, hogy fáradozástok nem hiábavaló az Úrban” (15,58). Igen, Krisztus feltámadása, illetve a belé vetett hit alapoz meg mindent, ad értelmet a keresztyén életnek. „Mert ha a halottak nem támadnak fel, Krisztus sem támad fel. Ha pedig Krisztus nem támad fel, semmit sem ér a hitetek, még bűneitekben vagytok. Sőt akkor azok is elvesztek, akik Krisztusban hunytak el. Ha csak ebben az életben reménykedünk a Krisztusban, minden embernél szájalomra méltóbbak vagyunk.” (1Kor 15,16–19; vö. 32).

2. A kérügma tartalma

„... *Meghalt a mi bűneinkért*” – „*Meghalt*”: ez még nem mond önmagában semmi rendkívülit. Az emberek születnek és meghalnak. A Messiás is vállalja az emberi sorsot. Feltehetően az őskeresztyének gyakrabban beszéltek Jézus haláláról, mint keresztre feszítéséről. De Jézus korában a zsidóság a halált a bűnhöz kapcsolta (Sir 24,25). Pál a Római levélben kifejezetten azt állítja, hogy a halál a bűn által lépett a világba (Róm 5,12), és hogy könyörtelen ellenség: „utolsó ellenségét, a halált is megsemmisíti” (1Kor 15,26). Egyébként Jézus kereszthalála a zsidóknak botrány, a pogányoknak meg örültség (1Kor 1,23).

„*A mi bűneinkért*” kifejezés jelzi Jézus halálának üdvözítő jelentését. Jézus Krisztus *nem a saját bűneiért* vagy bűnei miatt halt meg (ő bűn nélkül volt), hanem a mi bűneinkért, a mi bűneink miatt. A görög *hüppér* prepozíciót a latin *pro*-val adja vissza, magyarul bűneinkért. A *peri* (miatt), vagy *dia* (által), vagy *anti* (helyett) jelentéseket is magába foglalja. „A mi bűneinkért” önmagában még nem határozza meg, hogy vajon Krisztus halála bűneink *miatt*

⁷¹ A Hagományról lásd: P. Lengsfeld in: *Mysterium salutis* I, 1965, 273–276.

történt-e (vagyis a mi bűneink *okozták* halálát), vagy bűneink eltörlése *végett*. A *helyettesítés* eszméje is jelen lehet, miként Róm 3,25-ben és 2Kor 5,21-ben: Isten Jézust adta oda véres engesztelő áldozatul; Isten a bűn hordozójává tette értünk őt, aki bűnt nem ismert, hogy Isten igazságának részesei legyünk. Egyébként Krisztus halálának üdvhozó (engesztelő, jóvátévő, megtisztító, megszabadító) jelentését Pál gyakran fejezi ki az *értünk* kitételrel: Róm 5,8; 8,32; 14,15; 1Kor 1,13; 11,24; 2Kor 5,14,15 és 21; Gal 2,20; 3,13; Ef 5,2; 5,25; 1Tim 2,6; Tit 2,14... Mindez a helyettesítő engesztelés gondolatát hordozza. Mindenesetre a korintusiak számára a bűntől való megszabadulás lényeges, életbe vágó gondolat volt.

Mindezt még jobban meghatározza a következő kitétel: „*az Írások szerint*”.

Természetesen az *ószövetségi* Írásokról van szó. Az ősegyház igehirdetésében (ApCsel 3,8 k.; 4,11; 8,12–35; 13,27–29; vö. Lk 24,25–27), általában az egész Újszövetségben állandóan visszatér az a gondolat, hogy Krisztus *beteljesítette* az Írásokat, mindazt, amit Mózes, a próféták, a zsolnárok a Messiásról előre jeleztek („jövendöltek”). A szenvedéstörténetben különösképpen kidomborodik ez a meggyőződés: Isten üdvözítő terve szerint Jézus beteljesíti a prófétai sorsot, vállalva az üldöztetést és a halált is. *A mi bűneinkért* gyakran utal az izajási Szervedő Szolgára (Iz 53,4–6, 8,11–12: Jahve szolgája a mi bűneinket hordozza, érettünk szenved, bűneink sebesítették meg stb. Persze, kérdés marad, hogy a Pál által átvett ősi formula megfogalmazói ismerték-e már az izajási vonatkozást.)

„*Eltemették, és – ugyancsak az Írások szerint – feltámadt a harmadik napon*”. Az „*eltemették*” ténymegállapítás. Izraelben természetes volt, hogy a kereszten meghaltakat eltemették. A most elemzett ősi hitvallás-formulában az „*eltemették*” a „*meghalt*”-hoz kapcsolódik. Az eltemetés mintegy hangsúlyozza: Krisztus valóban meghalt. (Tehát nem szállt le a keresztről, és nem folytatta földi életét.) Az eltemetkezés szimbolikáját Pál a keresztségnél használja (Róm 6): a vízbe való alámerítés azt jelképezi, hogy meghalt a régi ember, meghaltunk a bűnnek, hogy új életre szülessünk – „*feltámadjunk*” Krisztussal. „*Feltámadt a harmadik napon*”: ebben utalás van az üres sírra is. (Vö. ApCsel 2,29–32 és 12,29–37; vö. még 1Kor 15,35 kk.; Jézus teste: nem lát rothadást, hanem „szellemi”, dicsőséges testté alakul.) Jézus Krisztus halála és feltámadása összetartoznak. Ez a húsvéti titok, hitvallásunk magvát alkotja.

Itt aprólékosan elemezhetnénk az *egeiro* jelentéseit, aktív és passzív formáit, Pál szóhasználatát: *feltámasztás* (tranzitív: az Atyaisten feltámasztja Jézust), ill. *feltámadás* (az álomból felébredni stb.). De itt eltekintek a grammatikai elemzéstől.

3. Fundamentálteológiai és krisztológiai vonatkozások

Jézus tudja, hogy az igazak *feltámadnak* az utolsó napon. Atyjától kapott hatalmát kinyilvánítva halottakat támaszt (Jairus leányát, a naimi ifjút, Lázárt). Ezek a feltámasztások (amelyek lényegében hullák megelevenítései), egyrészt visszautalnak az ószövetségi próféták halott-támasztásaira, másrészt valamiképpen előre jelzik az ő feltámadását. Jézus nyilvános működése során világos kijelentéseket tesz arról, hogy az Emberfiának meg kell halnia, de harmadnapra feltámad (Mk 8,31; 9,31; 10,34; és párhuzamos helyek). De az apostolok ezt nem értik, miként a Messiást sem képzelik szenvedő szolgának. Az emmauszi tanítványok esete mindezt világosan példázza (Lk 24,21–37; vö. Jn 20,19). Szükségük volt a húsvéti tapasztalatra, hogy eljussanak az igazi hitre. Az üres sír ténye még nem volt elég, hogy meggyőzze őket Jézus feltámadásáról, hiszen ez magyarázható lett volna a holttest elvitelével (Lk 24,11 k.; Jn 20,2). Egyedül János hisz rögtön (Jn 20,8).

Ezért volt szükség a Feltámadott *megjelenéseire*. Szent Pál itt az I. Korintusi levélben felsorolja őket (1Kor 15,5 kk.). Ez a felsorolás nem vág tökéletesen egybe az evangélisták tanúságával. De ez most nem lényeges. Tény az, hogy az ősi igehirdetés, majd az evangéliumok és az újszövetségi könyvek egy dologban megegyeznek: az *Írások*

beteljesedését, az Írásokkal való összhangot hangsúlyozzák. Pünkösöd után az apostolok megértik, hogy az Írások szerint így *kell*t mindennek történnie. A megdicsőült Krisztus egyébként megmagyarázza az emmauszi tanítványoknak, hogy az Írásokban minden rá vonatkozott. Isten, amikor feltámasztotta Jézust, Messiássá, Úrrá, Üdvözítővé tette, Ő az élők és holtak bírója, „elszülött a halottak közül”; Ő a dicsőség Ura (1Kor 2,8; Fil 2,11). Mivel kiüresítette magát, engedelmes volt a kereszthalálig, az Atya felmagasztalta őt, és mindenképpen Urává tette, ahogy a Filippi-levél Krisztus-himnuszában olvashatjuk.

Xavier Léon–Dufour és Augustin George tanulmányait követve most bővebben szólok a jelenésekről.⁷² Pál a korintusiakhoz szólva az ősi igehirdetés formuláját egyszerűen átvette, és ehhez csatolta a neki történt megjelenést. Pál nem beszél el a megjelenéseket, mint az evangéliumok, hanem egyszerűen jelzi, hogy a jeruzsálemi egyház tanúskodik Krisztus feltámadásáról, és hogy többen még élnek azok közül, akik látták az Urat. Az ő saját találkozása a feltámadt Úrral a damaszkuszi úton személyes, szubjektív, ha úgy tetszik, de nem olyan látomás, mint amelyet a szentek történetében olvashatunk. Ugyanakkor különbözik is az evangéliumi jelenésektől, amelyek az Úr mennybemenetelig történtek, a megdicsőült Krisztus leereszkedése folytán, hiszen Jézus feltámadása nem egy hulla megelevenedése (lásd Lázár feltámasztását), hanem átmenet egy másik létrendbe, átlépés az Atya dicsőségébe. Exegéták gyakran hivatkoznak a Gal 1,15-re, amikor 1Kor 9,1 és 1Kor 15,3–5 értelmezéséről van szó. Pál – mint már említettem – a Galata-levélben arról beszél, hogy Isten a damaszkuszi úton *kinyilatkoztatta* neki Fiát. De a Galata-szöveg főleg a *belső élményt* hangsúlyozza (persze ezért még lehet objektív, vagyis hiteles, valóságnak megfelelő). E kinyilatkoztatás különbözik a látomásoktól, és maga az Apostol is megkülönbözteti attól az élménytől, amelyet így fejez ki a Galata-levélben (2,20): „Élek ugyan, de nem én, hanem Krisztus él bennem.”

Ezt a problémát Willi Marxsen tétele kapcsán sokat vitatták, főleg protestáns teológusok.⁷³ Marxsen Krisztus feltámadásával kapcsolatban azt a kérdést feszegette, hogy mi a kapcsolat és különbség a Krisztus látása (megjelenés) és Krisztus feltámadásának eseménye (ténye) között. Egyesek ugyanis, és ezek közé tartozik Marxsen, nem az eseményre helyezik a hangsúlyt (az időben és térben meghatározó „történetiségre”, ami természetesen különböző a keresztre feszítésnél és a feltámadásnál), hanem az esemény *jelentésére*. Tehát a lényeg az, hogy Jézus él, a hitben elfogadott kérés révén részesülünk az általa hozott üdvösségben – Lelkéből élünk. Marxsen hangsúlyozza: az evangéliumok szerint az apostolok (a tanúk) látták a keresztre feszített Jézust, de *halála után*. Ebből a zsidók számára, akik ekkor már hittek az általános feltámadásban, az következett: Jézus feltámadott. (Számunkra, modernnek számára nem okvetlenül világos ez a következtetés.) Marxsen szerint ez a következtetés nem található az Újszövetség legősibb rétegeiben. Ami pedig Pált illeti, ti. az 1Kor 9,1-et: „Vajon nem vagyok apostol? Nem láttam Urunkat, Jézust?”, Marxsen hangsúlyozza: Pál nem ezt mondja: „láttam a Feltámadottat”, hanem: „láttam Urunkat, Jézust”. Marxsen véleményét és a körülötte kialakult vitát nem részletezem, de még megemlítem, hogy már a szintén protestáns Maurice Goguel kijelentette: „Jézus mindenekelőtt a tanítványok szívében támadt fel, akik szerették őt és hittek benne.” (A feltámadás „történetiségre”, mivoltára később Bultmann tétele kapcsán visszatérek.)

Amikor Pál Krisztus megjelenéseit felsorolja (Kéfás, Jakab, Tizenkettő, ötszázán) önmagát odasorolja azok közé, akik „látták Krisztust”, milyen természetű a tanúságtétele? Mondottuk, hogy az ősi igehirdetésből átvett egy formulát, ezt idézte a korintusiaknak, ezt

⁷² X. Léon-Dufour „*Apparition du Résuscité et herméneutique*” in: *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, „*Lectio Divina*” 50, Cerf Párizs 1969, 153–173. Vö. még ugyanebben a kötetben Augustin George tanulmányát a Tizenegyek történet megjelenésekről, 75 és kk. oldalak.

⁷³ Vö. A. George említett tanulmányát, i. h. 66 és kk.

hirdette nekik első alkalommal. Az ősegyháznak szóló igehirdetés a későbbi nemzedékeket is érinti, minket is. Mert ha Jézus valóban élőnek mutatta magát kereszthalála után, ez azt jelenti, hogy van holtak feltámadása, tehát az én jelenlegi létemnek is új értelmet ad a feltámadás hite. Világos, hogy az apostoli tanúságtétel (így Pálé is) nem ezt jelenti: a tanúk látták, *amint Jézus feltámad*. Senki sem láthatta feltámadni Jézust, tehát az újszövetségi (kanonikus) könyvek nem állítják azt, hogy az apostolok a *feltámadás eseményének* mint olyannak tanúi voltak. Arról van szó, hogy a kereszten meghalt és eltemetett Jézus *sírnját üresen* találták húsvét reggelén, és hogy Jézus egy ideig – több alkalommal – megjelent, élőnek mutatta magát. (Egyedül az apokrif Péter-evangélium beszél arról, hogy a sírt őrző római katonák tanúi voltak annak, hogy Jézus kilép a sírból...)

De akkor minek a tanúi voltak az apostolok? Az apostolok mellé nem állíthatjuk Pált, mert ő nem látta az üres sírt. Egyébként az üres sír felfedezése nem alkotja részét alapvető apostoli üzenetnek, amelyet Pál egy a most elemzettnél is ősbibb formulával a görögökhöz szólva így fejez ki az I. Tesszalonikai levélben (1,9–10): „...hogyan tértetek a bálványoktól Istenhez, hogy az élő és igaz Istennek szolgáljatok, s hogy várjátok a mennyből halottaiból föltámasztott Fiát: Jézust, aki megment minket az eljövendő haragtól.” A zsidók, akik hittek a feltámadásban, nem gondolhatták, hogy Jézus holtteste a sírban maradt, és „rothadást látott”. Ez a felfogás nem igényli, hogy igazolják: a sírt üresen találták, feltéve, hogy más mentalitású embereknek bizonyítania kell a feltámadást (Jézus feltámadását). De ha az „üres sír” állítása nem is tartozik a húsvéti üzenet legősibb magjához, nincs minden jelentés nélkül. Jézus – mint mondtam – a feltámadással (vagy megdicsőüléssel) átlépett egy másik létrendbe, tehát feltámadása nem úgy – tapasztalati, „történeti” érvekkel – bizonyítható esemény, mint keresztre feszítése és halála (+eltemetése). A feltámadásnak csak a *terminus a quo*ját ismerjük, „tapasztaljuk”: az üres sír ténye erre utal; természetesen, ha kizártuk azt, amire a Máté-záradék utal (ti. hogy a főpapok megvesztegetik az öröket: „Mondjátok: éjnek idején, amíg mi aludtunk, eljöttek tanítványai és ellopták”, Mt 28,13). Magát a feltámadás eseményét, amely túlmutat ezen a létrenden, nem verifikálhatjuk, csak hittel állítjuk a misztériumot. A megjelenések ezt a hitet erősítették meg.

Jézus, akit keresztre feszítettek és eltemettek, megmutakozott, láttatta magát, látták halála után, tehát a tanúk meggyőződhetnek arról, hogy él. Pál is találkozott Krisztussal, látta őt, de ez a tapasztalat nem úgy „történeti”, mint az a tény, hogy Jeruzsálemben találkozott Péterrel. Pál szemében ugyan hasonló értéke van, sőt az apostolok számára is. De a mai történész már nem fogadja el egyenértékűnek a két tény, eseményt; a feltámadásban való hit nélkül nincs ereje tanúságtételének. Más szóval: a mi történeti ismeretünk nem az élő Krisztust éri el a szó szoros értelmében, hanem elfogadja Pál meggyőződését, aki arról tesz tanúságot, hogy találkozott az élő Krisztussal. A történész megállapítja ezt a tanúságtételt; a hívő igaznak fogadja el a tanúsítást, és hisz annak, aki látott.

Xavier Léon–Dufour, miután elemezte a feltámadás *nyelvezetét*, a következőképpen összegzi (i. m. 163): „Annak a nyelvezetnek, amelyben átadódik az apostoli tapasztalat, ki kell fejeznie, hogy aki *meghalt, mindörökre él*. Jézus eljutott az idők végéhez, amelyet látszólag a halál ural, ő most már új (feltámadott) test révén fejezi ki magát. A Szentírás két fajta kifejezőmódja (*feltámadás-élet*) lehetővé teszi azt a hermeneutikát, amely Pál kifejezőmódját igazolja, aki »életet« mond, amikor »feltámadásról« beszél. Nincsen semleges hallgató/olvasó; a mentalitás, a kultúrkörnyezet változik...” – Vagyis másképp kell szólni a feltámadásban hívő zsidóknak, és másképpen a görögöknek, pogányoknak, akik nem feltámadásról, hanem a lélek halhatatlanságáról beszélnek.

Ami pedig a megjelenéseket illeti: „A megjelenéseket nem lehet egyszerűen lefokozni arra, hogy a tanítványok látva felismerték a Feltámadottat. Ezek a megjelenések már egy bizonyos »többletet« is képviselnek, tehát vonatkozást a jövőhöz, amely most már átalakítja a tanítványok egzisztenciáját. Ha a (Feltámadott) felismerés(e) révén a tanítványok elővételezik

azt, ami mennyei örökségük lesz, arra is készíti őket az élmény, hogy térjenek vissza a földre, és hirdessék az evangéliumot. Amikor felismerve az Urat a Názáreti Jézus felé fordulnak, egyben a jövő felé is fordulnak, amelynek csodálatos beteljesedése a Feltámadásban benne rejlő jelen gazdagsága.” (Léon-Dufour, i. m. 168. old.) A Feltámadott jelen van a hívők létének egész teljességében, nem mint valami melléjük állított egyed (illúzió lenne, ha a názáreti Jézus létének meghosszabbítását képelnék el), hanem mint az Úr, akinek jelenléte a Szentlélek által kifejeződik az egyházban anélkül, hogy megszűnne önmaga lenni. Ő az Alfa és az Ómega.

Befejezésül utalnék Rudolf Bultmann nézetére, akinek mítosztalanító törekvését, illetve Krisztus feltámadására vonatkozó nézeteit joggal bírálták protestáns tanítványai is.⁷⁴

Bultmann nem tulajdonított nagy jelentőséget Jézus történetisége bizonyításának, jöllehet nem tagadta, Jézus feltámadását pedig a jelenlegi hiteseményre korlátozta: az egyház mostani igehirdetése változtatja át az egyszer megtörtént Jézus-eseményt mindig érvényes, itt és most nekem szóló/üdvhozó üzenetté, ha hiszek. Válaszolva az ellene felhozott kritikára, Bultmann 1960-ban egy konferenciájában kijelentette: „Sokszor a szememre vetették, hogy felfogásom szerint végső elemzésben csak a kérügmában kel életre a Feltámadott. Vállalom ezt az értelmezést, csak helyesen kell érteni. Számomra közömbös minden olyan spekuláció, amely a Feltámadott létmódjára, az üres sírról szóló elbeszélésekre, a húsvéti legendákra vonatkozik – jöllehet ezek a szövegek szimbolikusan igazságot fejeznek ki. *Hinni abban, hogy Krisztus jelen van a kérügmában: íme ez a húsvéti hit értelme.*”

Bultmann radikális álláspontját E. Schillebeeckx kritikájával ellensúlyozzuk.⁷⁵ A domonkos teológus a Jézussal kapcsolatos történeti kérdés teológiai jelentőségéről értekezve rámutat arra, hogy Bultmann egyoldalúan mellőzte a történeti Jézust (a hit Krisztusával szemben), és ma már tanítványai is (pl. Käsemann) sokkal inkább kiemelik a folytonosságot a történeti Jézus és a hit Krisztusa között. Majd ezeket írja: „Bultmann túlságosan hangsúlyozta a szakadást a »názáreti Jézus« és az »egyházi Krisztus« között; az erre jött ellenhatás relativizálta ezt a különbséget. De ennek a mai tendenciának is megvan a maga veszélye, mert az ellenkező végletbe vihet. Helyes az, hogy széles teret adnak a Jézus önértelmezése és az egyházi értelmezés közötti folytonosságnak, sőt ha hangsúlyozzák, hogy a tanítványok hite Jézus halála előtt és utána folytonosságot mutat. De az egészen más kérdés, hogy valaki mindezek alapján a keresztény hitet érvényesnek tartja-e. Igen fontos a Jézusra vonatkozó történeti kutatás, a hitnek konkrét tartalmat is ad, de sohasem lehet a hit *verifikálása*. A történetileg rekonstruált Jézus-kép sohasem nyújthat többet, mint hogy nyitva hagyja a teret a keresztény értelmezésnek, sohasem lehet önmagában – a történeti nézőpontból kifolyólag – kényszerítő erejű bizonyíték a keresztény hit igazságára. Ezért racionálisan mindig lehetséges, hogy Jézust pusztán zsidó, vagy nem-keresztény vagy általános vallási szemszögből értelmezzék.”

Schillebeeckx ezután megmutatja a hit genezisét: a történelmi kutatás végén – az üdvösségtény megállapításához, tehát ahhoz, hogy ebben a Jézusban valóban Isten működik – a hit döntésére van szükség. Vannak tehát történeti indítékok, hitre szólító jelek (csodák, feltámadás), de a Jézus-esemény történeti valósága mint üdvösség-esemény önmagában nem evidens. Ezért a hitaktusra van szükség.

A hit szemével „látjuk” meg a Feltámadottat.

(*Biblikus konferencia, Szeged 1994*)

⁷⁴ Vö. Szabó Ferenc: *Jézus Krisztus megközelítése* 221–238, vagy: *Mérleg* 1976/4.

⁷⁵ *Jesus*, 37 kk., 61–64.

Teremtés és fejlődés

Az elmúlt évtizedekben megszoktuk, hogy a marxista ún. tudományos világnézet tudományellenességgel vádolta a vallásos embereket, az istenhívőket. Ha ez a szcientizmus alábbhagyott is, ma sem hallgatott el teljesen ez a vád. Példa erre a *Természet világa* című lap 1996. januári számában megjelent írás Csaba Györgytől: „Gondolatok a tudományellenességről.” Ebben többek között ezt olvassuk: „A vallások az élő és élettelen világot az isteni alkotás – teremtés – eredményének tekintették és tekintik ma is. A tudomány, épp ellenkezőleg, fejlődés eredményének tartja, és keresi az okokat, amelyek létrehozták. A két nézet közötti ellentét értelemszerűleg kibékíthetetlen.”

Azt nem lehet tagadni, hogy vannak vallásos emberek, akik elvetik az evolúciót, és – pl. fundamentalista keresztények – a bibliai teremtéstörténetet szó szerinti értelemben veszik. Sőt, mint erről nemrég egy napilap tudósított, Amerikában nagyon terjed a kreacionisták tábora nem vallásos emberek körében is: ezek alternatív tudományos felfogásként vallják, hogy „Isten teremtette az embert, többé-kevésbé a mai formájában, valamikor tízezer éven belül”. A Gallup-felmérés szerint az amerikai lakosság 47 százaléka – egynegyedük egyetemet/főiskolát végzett értelmiségi! – válaszolt igennel az előbbi kérdésre. (*Népszabadság*, 1996. febr. 3.)

Érdeemes tehát rávilágítanunk arra, hogy miként egyeztethető össze az evolúció és a teremtéshit, miként vélekedik ma a nyitott katolikus gondolkodás erről a problémáról. Sokat köszönhet a katolikus filozófia és teológia e kérdéskörben Pierre Teilhard de Chardin jezsuita paleontológusnak és gondolkodónak, aki négy évtizeddel ezelőtt hunyt el New Yorkban. Termékeny intuícióit továbbfejlesztették és pontosították olyan teológusok, mint H. de Lubac, Karl Rahner P. Schoonenberg, hogy csak néhány rendtársát említsem.

Tudomány és hit

Hála a szentírás-értelmezés újabb fejlődésének és a tudományok autonómiájáról szóló katolikus tanításnak, amelyet a *Gaudium et spes* kezdetű zsinati konstitúció is szentesített, a katolikus gondolkodás túljutott egyrészt a *konkordizmuson*, amely a Biblia betű szerinti értelmével igyekezett *egyeztetni* a természettudományos vívmányokat (ez okozta annak idején a Szent Officium konfliktusát Galileivel, akit II. János Pál pápa rehabilitált); másrészt világosan leszögezte a zsinattal, hogy nem lehet ellentét a tudomány és a hit között: mindkettő ugyanazt az igazságot keresi, de más-más módszerrel. „A földi valóságok autonómiáján azt értjük, hogy a teremtett dolgoknak, maguknak a közösségeknek is, megvannak a saját törvényeik és értékeik. [...] Éppen a teremtés tényéből következik ugyanis, hogy minden dolognak megvan a maga állaga, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei, és megvan a saját rendje: ezeket az embernek tisztelni kell azzal, hogy elismeri a tudományok és művészetek saját módszereit.” (GS 36)

Szellemtörténészek rámutattak arra, hogy a zsidó-keresztény teremtéshit miként szabadította meg az embereket a panteizmustól, a bálványimádástól, és miként adott lendületet a tudományos fejlődésnek. Pierre Duhem francia tudománytörténész írja: „Valamennyi hellén kozmológia végső elemzésben teológia; valamennyi középpontjában vallási dogmákat találunk, akár axiómák vagy intuíció révén felfedezett princípiumok címén fogadták el őket, mint pl. a platonizmusban és az újplatonizmusban; akár a tapasztalatból kiinduló elemzés végén fogalmazták meg őket, mint a peripatetikusok tették... A modern tudomány akkor születik meg, amikor ki merik mondani ezt az igazságot: ugyanaz a mechanika, ugyanazok a törvények igazgatják az égi mozgásokat, az égitesteket, a Nap keringését, a tenger apályát és dagályát, a meteorkövek hullását. [...] A forradalmat a

keresztény teológia hozta. A modern tudományt az a szikra gyújtotta meg, amely a hellén pogányság teológiája és a kereszténység teológiája közötti ütközésből pattant ki.” (Pierre Duhem, *Le système du monde*, II. 453.)

A keresztény teológia bevezette a zsidó-keresztény teremtéselmét a tudományokba, amikor ezt hirdette: a világon semmi sem isteni, minden Isten alkotása. Hogyan áll meg e teremtéselmé a modern tudomány előtt? Ma, amikor egyes tudósok a Véletlen és Szükségesség játékanak tartják az Univerzumot (Monod), vagy a semmiből való keletkezés abszurd gondolatával is kacérkodnak, vagy – mind a materialisták – az örök változásáról beszélnek (persze, mindegyik a mítoszokhoz közelít), miként gondolkodik a katolikus hívő a teremtés és a fejlődő világegyetem kérdéséről?

„Teremtő fejlődés”, avagy fejlődő teremtés?

H. Bergson híres könyve a *Teremtő fejlődés*-ről, amelyet Dienes Valéria fordított magyarra, ihletet adott a fiatal Teilhard-nak is. Bár a jezsuita és követői szívesebben beszéltek fejlődő teremtésről. Teilhard ezt így fejezte ki: az evolúció, amelynek során *léttöbblet* keletkezik, a teremtés láthatatlan, isteni aktusának kifejeződése a térben és az időben. De ezt helyesen kell értenünk.

A domonkos Sertillanges, aki elfogadta Bergson és Teilhard evolucionizmusát, 1945-ben megjelent könyvében a *teremtés helyes eszméjét* hangsúlyozza, hogy a fejlődés jobban összeegyeztethető a teremtéssel, mint a fixizmus (tehát amely nem fogadja el az evolúciót). Mert ez utóbbi híveinek felfogása hemzseg az atropomorfizmustól. Mert mit is jelent a teremtés? Isten oldaláról nézve olyan örök aktus, amely a *létbe* helyezi és a létben fenntartja mindazt, ami van. (E kifejezés is fogatékos, mert a teremtés nem „időben” történik; Isten az időt a világgal együtt teremti.) Végeredményben a teremtés aktusa azonos Isten örök akaratával, magával Istennel. A teremtmények oldaláról nézve pedig a teremtés vonatkozás, reláció: a véges létező *létében függ* a Létteljességtől.

Teilhard de Chardin ezt így magyarázza (*Oeuvres* III, 187–189): „Ama kapcsolat erejénél fogva, amelyet az evolúció létesít a dolgok között, minden felfelé, a Szellem felé mutat; minden, ha nem is szellem, legalábbis a szellem feltételeinek távoli előkészítése, »alapanyaga«. És ne féljete, hogy az elgondolás, amely ellentéte a panteista materializmusnak, átcsap az ellenkező végletbe: valamiféle monista spiritualizmusba, amely ugyancsak kizárná egy Végső Okozó transzcendens cselekvését. Sokaknak az a benyomásuk, hogy az evolucionista világkép nem hagyhat helyet a keresztény Isten számára, de ennek az az oka, hogy helytelen fogalmuk van a teremtésről... Hogy a világ teremtve van, ez azt jelenti, hogy »transzcendentális« viszonya van az Istenhez: létében függ Tőle, részesedik Belőle; mintegy fel van függesztve Istenre... De hagyjuk ezeket az elvont fejtegetéseket. Nemde Isten naponta egy tömeg emberi lelket »teremt« az embriogenezis folyamán, ahol semmiféle tudományos megfigyelés sem tudna szakadást felfedni a biológiai jelenségek láncolatában? Ez a mindennapi példa világosan mutatja, hogy a teremtés aktusa teljesen észrevehetetlen, teljesen túlmutat a tudományos tapasztalaton. Miért támasztanak hát sokan annyi nehézséget, amikor az első ember megjelenéséről van szó? ... A teremtő aktus viszonya a fenoménekhez ugyanaz az ontogenezis (az egyed származása), mint a filogenezis (a faj eredete) esetében...”

Bármilyen tudományos modellt fogadunk is el az univerzum eredetéről és fejlődéséről, bármint értelmezzük is a tizenöt milliárd évvel ezelőtti ősrobbanást (*Big Bang*), a tudomány módszerével nem tudunk választ adni azokra a végső kérdésekre, amelyeket a tudós is felvethet, amikor az ember tovább kérdez: Miért jelent meg a világmindenség? Mi történt igazában tizenöt milliárd évvel ezelőtt? Miért van egyáltalán valami, inkább mint a semmi?

Mi lesz az univerzum vége? (Vö. J. Guitton és a Bogdanov testvérek beszélgetése: *Isten és a tudomány*, SZIT, valamint a *Mérleg* 1988/3. számában több tanulmány.)

A teremtés eszméjét a kinyilatkoztatás közvetíti nekünk. De a *transzcendens okság* helyes értelmezésével filozófiai úton is megközelíthetjük Isten (a Teremtő) és a fejlődő világegyetem kapcsolatát.

Az isteni (transzcendens) okságot nem úgy kell felfognunk, mintha Isten lenne az okságok láncolatának első szeme, vagy mozdonyként húzná a szerelvényt. Ha képletesen beszélünk, akkor *vertikális* dimenziót mondhatunk: Isten és a teremtmények között az oksági viszony vertikális, vagyis a fejlődő világ, benne az emberrel, *egész létében* függ minden pillanatban a Teremtőtől. A létben való függés minden létezőre és minden többltre kiterjed az egész létezés tartama alatt.

A teremtő okság „érintetlenül hagyja” a világban ható *horizontális* oksági viszonyokat (tomista kifejezéssel: a másodlagos okokat), helyesebben: valamennyit átfogja, felfokozza, valamennyinek létet és tevékenységet ad a teremtés aktusával. Isten olyan világot teremt, amely felfejlődik, *önmagát felülmúlja*. Vagyis Isten teremtő tette nem korlátozódik a világ kezdetére, mintha a Teremtő az első „lökés” után visszavonult volna. Isten minden pillanatban megvalósítja (teremti) a világot, amely felfejlődik.

Karl Rahner nyomán *Selbstüberbietung*-nak (önfelülmúlásnak) nevezzük a kérdéses felfejlődést, vagyis a fejlődés során megjelenő többlet keletkezését. Minden keletkezésnél az, ami létrejön, *túlhaladja* azt az okot, amely létet ad neki. A gyermek, a fiatal állat, a rügy, az új kristály és az új molekula – természetesen létfokozatuk, immanenciafokuk szerint – a maga módján „*léttöbbletet*” jelent okához viszonyítva. Kétségtelen, hogy alapjuk ez az ok, de amikor már létrejöttek, ott vannak, evilági okuktól függetlenül léteznek. Ami valóban új létrejön, túlhaladja azt, ami azelőtt volt. *A létrejövés tehát önfelülmúlás*. Ez vonatkozik minden igazi fejlődésre.

A fejlődő teremtésben tehát minden *létrejövés* valami igazán újat, tehát létnövekedést, léttöbbletet jelent (különben nem beszélhetnénk igazi fejlődésről!). Amikor világunkban egyik létezőből egy másik létrejön (az eredet és növekedés esetében egyaránt), mindig önfelülmúlás történik, és többlet jelenik meg. Ez a *létnövekedés mint olyan végső elemzésben Istentől jön, és egyedül Tőle*, jöllehet Isten transzcendens (teremtő) oksága a világban működő okokon (másodlagos okokon) keresztül hat.

Teilhard jól értette az Első Ok és a másodlagos okok kapcsolatának tamási elgondolását (természetesen evolúciós távlatba helyezve a középkori doktor világgképét): Isten a fő ok, ő hozza létre a természetet, ez a természet pedig másodlagos ok: de a két okság összefonódva hat mint egyetlen principium. Teilhard ismert kifejezésével: „*Dieu fait se faire les choses*”, Isten nem a teremtmények *helyett* vagy *mellett* cselekszik, hanem cselekvőkké, öntevékennyé (önállóvá) teszi a dolgokat, az embereket. Mindent Isten tesz, és mindent a teremtmény: más-más szinten. Ez az elv a kegyelem és a szabadság viszonyára is vonatkozik.

A fejlődő világegyetem Krisztus fényében

Teilhard meglátásait az üdvösség kozmikus vonatkozásairól, Krisztus teremtő és újjáteremtő szerepéről sok mai teológus magáévá tette; a II. vatikáni zsinaton is polgárjogot kaptak bizonyos meglátásai. Helyesen kell értenünk mindazt, amit a „krisztogenezisről”, a világ természetes „érése” és a parúzia kapcsolatáról írt. Itt is H. de Lubac, valamint Gilson és Blondel eszmefuttatásai pontosítják a néha szétfolyó (és neologizmusoktól hemzsegő) teilhard-i víziót.

Teilhard szemében minden *genesis*, és víziójának középpontjában (vagy csúcán) Krisztus áll. Krisztus, de nem „önmagában”, hanem misztikus testével, amely állandóan növekszik. Teilhard szívesen beszél „krisztogenezis”-ről. „Mióta Jézus megszületett és

növekedett, meghalt és feltámadott, minden továbbra is fejlődik, mert Krisztus még nem nyerte el végleges alakját. Még nem vonta magára Ruhájának utolsó szegélyét, amelyet híveinek teste és szeretete szó köréje. A misztikus Krisztus nem érte el még teljességét...” (*A kozmikus élet*, 1916; *Oeuvres*, V, 397).

Amikor Teilhard Krisztus növekedéséről (= „krisztogenezisről”) beszél, Szent Pál tanítására gondol, vagy kifejezetten rá hivatkozik. Legszívesebben az Efezusiakhoz és a Kolosszeiekhez írt leveleket idézi „kozmius” szemléletük miatt. Az Atya mindent (tehát az anyagi világot is) alá akar vetni a feltámadott Úrnak, mindent össze akar foglalni Krisztusban mint Főben. Ha a világ genezis, és ha az Ige valóban testté lett, vagyis a Transzcendens részben immanens lett, akkor teljesen igazolható az a szemlélet, amely Krisztust teszi meg az egyetemes konvergencia gyújtópontjának, vagy Ómega Pontjának. Ha Krisztusnak az Atya terve szerint mindeneket össze kell foglalnia (Ef 1,10), és csak akkor nyeri el teljességét misztikus testében, amikor minden alá lesz vetve neki (1Kor 15,24–28), akkor az Evolúció Ómega Pontja (végpontja) és a Pléróma (a teljes Krisztus) összekapcsolódnak.

Teilhard megmutatja, hogy Krisztus misztikus növekedésének és második eljövételének természetes feltételei vannak. „Krisztusnak a beteljesedéséhez szüksége van a világejlődés csúcspontjára, amint szüksége volt fogantatásához egy asszonyra.” Természetesen feltételes szükségyszerűségről van szó: *necessitas ex suppositione*. A természetfeletti ingyenes adomány, Isten ingyenes, irgalmas szeretetének műve. De ha egyszer Isten elhatározta, hogy így (a megtestesülés és a kereszt által) váltja meg a világot, akkor alá kell vetnie magát bizonyos szükségyszerűségeknek, amelyek a feltételből folynak. Helyesen magyarázza P. de Lubac: „A nagy Noogenezis – kettős valóságával: egyrészt kozmikus és szükségyszerű oldalával, másrészt szabad és erkölcsi oldalával –, amelyben beteljesül a teremtés és az ezt folytató emberi történelem, csak előkészítése lehet annak a célnak, amiért Isten teremtett minket, és amiért kinyilatkoztatta Fiát nekünk. Ez az előkészítés elengedhetetlenül szükséges: hogy »a gyümölcs felhasadjon és megnyíljk, meg kell érnie« (Teilhard). A világ természetes elemei, »amelyeket a természetfeletti annyira átgyúr, hogy azok többek és mások lesznek«, »szükségesek, hogy az üdvözülés művének tápot és megfelelő alapanyagot adjanak; Krisztus természetfeletti teljessége a Világ természetes teljességére támaszkodik« (Teilhard) [...] Más szóval: az »idők teljességéről« szóló páli tanítás érvényes Krisztus második eljövételére éppúgy, mint az elsőre – anélkül, hogy az üdvösség művének ingyenessége és természetfeletti jellege csorbát szenvedne akár az egyik, akár a másik esetben.” (H. de Lubac, *La Pensée religieuse de T. de Ch.*, 175–176.)

Teilhard tehát „visszaállítja a természet és a természetfeletti harmóniáját” (Jean Daniélou). O. Rabut domonkos hangsúlyozza, hogy Teilhard ezen a ponton Szent Tamás szellemét örzi, csak új dimenzióba teszi át („transzponálja”) a hagyományos elvet: *Gratia perficit naturam*, a kegyelem nem rombolja le, hanem tökéletessé teszi, beteljesíti a természetet. A megszentelődés folytatja és befejezi a teremtést, mondják a régiek; a krisztogenezis folytatja és befejezi a világ geneziséét, állítja Teilhard.

Turgonyi Zoltán tomista filozófus megemlékezett a negyven évvel ezelőtt elhunyt Pierre Teilhard de Chardinról (*Jel*, 1995. április 107–110). Anélkül, hogy most a cikk több egyoldalú állítását helyreigazítanám, a következő megjegyzéseket teszem:

1) Egy-egy gondolkodó eszmevilágnak megítélésénél figyelembe kell venni egész művét, útkeresését, tapogatózását, a kezdeti intuíciók pontosabb meghatározását, avagy azt a tényt is, hogy az illető később esetleg nem vallja ifjúkori nézeteit. Ez áll Teilhard-nak a „teremtő egyesüléséről” és az eredeti bűnről alkotott felfogására, amint ezt egyik legjobb ismerője,

barátja és rendtársa, a teológus H. de Lubac megmutatta a Turgonyi által is idézett könyvben: *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, 1962, 281–295.

2) Kétségtelen, hogy egy bizonyos tomizmus (annak modernebb változatára gondolok) metafizikája is összhangba hozható a modern természettudományokkal, de ez ma már azért lehetséges, mivel voltak olyan úttörő katolikus gondolkodók, mint Teilhard de Chardin, aki a hit vidám merészségével szembenézett a modern világ problémáival. Önmagában megoldotta a hit és a tudomány feszültségét, és az evolúció távlatába állította a teremtés eszméjét. Teilhard helyesen vallotta – erre Turgonyi is utal –, hogy „*Dieu fait se faire les choses*”, vagyis nem a dolgok és az emberek helyett cselekszik, hanem cselekvőkké teszi őket; a transzcendens (teremtő) okságtól függve a másodlagos okok önmagukat felülműlják, a fejlődés során léttöbblet jön létre, amint ezt K. Rahner bővebben kifejtette, jobban kidolgozva a fejlődés és a teremtés kapcsolatát.

3) Turgonyi, a tomista *filozófus* cikkében túlságosan sokat foglalkozik az eredeti bűn és a természetfeletti nagyon vitatott *teológiai* kérdéseivel. Az „eredeti” (áteredő) bűn ma is a teológia egyik legnehezebb problémája; számos magyarázatkísérlettel találkozunk a fiatal Teilhard vitatható nézete óta. (Vö. M. Neutsch: „Le péché originel”, in: *Nouvelle Revue Théologique* 118, 1996, 237–257.) A természetfeletti misztériumáról pedig H. de Lubac írt hatalmas monográfiát, kimutatva, hogy az ingyenesség igazolásához fölösleges a „*natura pura*” eszméje. Turgonyi minimalizálja Teilhard meglátásainak jelentőségét még ott is, ahol általa is elismert pozitív szerepe volt: azt bizonygatja, hogy a hagyományos tomista szemlélettel is összeegyeztethetők az evolúció és a hit kapcsolatára vonatkozó teilhard-i nézetek. – Kétségtelen, hogy Teilhard eszmevilágában felfedezhető a hagyományos alap is (mint H. de Lubac idézett könyve VI. fejezetében megmutatta), tehát folytonosság és újdonság jellemzi. Mindenesetre le kell szögeznünk azt, amit J. Daniélou SJ mondott a háború másnapján a tomisták és az új „teológusok” közti vitában: „Szent Tamás világitótorony, de nem határkő.”

(*Távlatok*, 1996/3–4)

Földi és égi szerelem

Az utóbbi években több interjút adtam lapoknak, rádióknak, televízióknak. Ilyenkor legtöbbször szerelmes verseimmel kapcsolatban is tettek fel kérdéseket. Így tavaly a november elején sugárzott, két részes tévébeszélgetésben is megkérdezték: jezsuita létemre, hogy-hogy szerelmes verseket írok? Hogyan tudom összeegyeztetni a „földi” szerelmet hivatásommal? A válaszom ez volt: nem egyeztetem össze. A szerelem rászakadhat az emberre anélkül, hogy azt eltervezte volna. Ilyenkor két szerelem küzdelmét éljük meg: Krisztus feltétlen követése, a hivatáshoz való hűség áldozatot, lemondást, elszakadást követel. Szublimálást, de nem freudi, hanem – mint megmutatom – teilhard-i értelemben. Egyik versemben ezt írtam:

Állat és angyal között
vajúdik leendő létünk.
Testedtől lehetetlen
lelkedet elválasztani
miként arcodtól mosolyod

Szublimálni? – Igen!
Nem elfojtani
szítani kell a szerelmet:
két láng tör fel oda
hol a Szeretet aranya
tisztán tündököl.

Ragyogj remény
itt lenn
s ott fenn
fehérizzású szerelem!

Nem lehet senkit hosszú ideig tiltásokkal visszatartani vagy kordában tartani, mert a vágy erősebb lehet, mint a negatív parancs! Az embert a vágya vezérli; ha az ösztönösséget szublimálja – nem elfojtja! – az eszmény, az értékek vonzása, vagy a másik nagyobb személy szerelme, szeretete vonzza, akkor előrelendül, felfelé szárnyal. Igen, szárnyal, mert a nagyobb szeretet felfelé vonzza. „Az örök női felfelé vonz.” (Goethe) Még a földi szerelemben is szükség van a túlhaladásra, tehát arra, hogy a férfi és a nő ne csupán egymást nézze, hanem együtt előre és felfelé, az Abszolútum felé törekedjenek.

Mostani előadásomban három kérdéskörrel foglalkozom, amelyek természetesen összekapcsolódnak: előbb a férfi és a nő szexuális (testi) valóságának kozmikus gyökereit világítom meg, és pedig Teilhard de Chardin víziójának távlatában (1); utána Paul Claudel francia költő példáját és költészetét idézve bemutatom a két szerelem harcát: a bűnös földi szerelem és az Isten (kegyelem) hívása közti feszültséget (2); végül Keresztes Szent János misztikus költészetét elemezve megmutatom, hogy a földi szerelem szimbolikája miként érzékelteti Isten és a lélek közötti egyesülést, tehát a jegyesi misztikáról szöveg. (3)

1. Megtestesült szellem

Az ember a hominizációval minőségi változást hozott az evolúcióban az állatvilággal szemben: a gondolkodó és szabad lény a fejlődés virága, a föld gyümölcse, ugyanakkor

túlszárnyalja az anyagi mindenséget; nyitott mások felé és nyitott a Végtelenre. Isten önmagához hasonlóan teremtette, ezért a személy minden teremtményhez viszonyítva öncél. Isten öröktől fogva szeret engem és örök életre szánt, ezért vagyok egyedülálló, megismételhetetlen misztérium. Ugyanakkor az ember, jóllehet egyedülálló és megismételhetetlen, nem zárt világ. Sőt azt kell mondanunk: éppen, mivel személy, azért interszubsjektivitás, nyitott más személyek felé, és személyesedése csakis az emberekkel való kommunikációban (szeretközösségben), szolidaritásban bontakozhat ki igazán.

Amikor öntudatra ébredtem, már ott voltam az adott világ ölén. Természetemet tekintve tehát magam is *adottság* vagyok. Szüleim révén, származásomban, génjeimben benne van a korábbi fejlődés eredménye, az előző nemzedékek tulajdonsága. A hit szemével *adomány* vagyok: Isten ajándéka. El kell fogadnom, szentesítenem kell, amit a léttel együtt látszólag rám kényszerített egy külső hatalom, illetve bele kell egyeznem teremtembe és be kell fejeznem ezt a teremtet szabad közreműködéssel, élve a sajátos hivatással kapott kegyelmekkel.

A hominizációt tehát humanizációval teljesíti be az ember, és pedig másokkal párbeszédet folytatva, velük együttműködve, a társadalomban, a családban, különféle környezetben. Testem is a másokkal való kommunikáció eszköze, közvetítője. A másikkal való viszony sajátos kifejezést nyer a szexualitásban: a szerelemben, a házassági-családi kapcsolatokban, de az élet egyéb (a munka, a művészeti alkotás, a szórakozás, sport stb.) területein is.

Az ember tehát „megtestesült szellem”. A *test* nem pusztán a lélek „eszköze” vagy „kalitkája”, vagy „csónakja”, hanem (szimbolikus és valóságos) közvetítő az én és a világ, az én és mások között. Az emberi lény kezdettől fogva test és lélek lényegi egysége: sohasem tiszta anyag, vagy tiszta szellem. A lélek kezdettől „informálja”, áthatja a testet, miként a mosoly az arcot: nem lehet elválasztani a kettőt. Ezért azt mondhatom, hogy nem „birtokolom” testemet, mint valami tárgyat, hanem én magam a testem (is) vagyok. Ezt a perszonalizmus és egzisztencializmus (Marcel, Mounier, Merleau-Ponty) nagyon hangsúlyozza. Feladatom az, hogy egyre inkább átszellemiesítsem testemet, vagyis szabadságom kifejezőjévé, szellemisségem nyelvezetévé tegyem, hogy ne akadály, hanem lehetőségeim kiszélesítése legyen Isten akarata, hivatásom teljesítésében. Ez tökéletesen csak a test feltámadásakor valósul meg a Lélek hatalma révén.

A test tehát a világgal és másokkal való kapcsolatteremtésünk „nyelvezete”. Ugyanakkor bizonyos szempontból korlátozza is a személyt: ösztönei, heves indulatai, egészsége és betegsége, fogyatékoságai, gyönyörei, és fájdalmai mélyen érintik: én örülök és szenvedek, én öregszem, én halok meg... A *szexualitás* még csak megkettőzi a végesség, korlátoltság tudatát: én, a férfi nem vagyok nő, és megfordítva. A férfi-nő hasadás megjelöli az emberi állapotot. Valamennyien mint férfiak vagy mint nők éljük meg helyzetünket. És ez a tény meghatározza a másokhoz és Istenhez való viszonyunkat is.

A szexualitás jelentőségét nem szemlélhetjük tehát kizárólag a személynek tett szolgálatokban vagy utódok nemzésében. A nemiség – amely mindig mindenkit meghatároz – vagy inkább: a nemileg meghatározott test a személy kifejezése a világban, a „nyelvezet” a másokkal való kapcsolatban: az arc, a testmozgás, a férfi és a nő megjelenése „beszéd”, nem is szólva a szerelem különböző, komplementáris nyelvezetéről. Nem pusztán a szexuális kapcsolatok (szerelem-házasság), illetve a családi és rokonsági viszonyok, hanem egyáltalán a pszichénk, magatartásunk, örömeink és fájdalmaink, az életkorok, az öregedés, a társadalmi élet számos szokása és „rituáléja”, „szimbolizmusa” mind-mind különböző a férfi, illetve női egzisztenciában. Természetesen ez áll a cölibátusban élőkre is. A szexuális kapcsolatokon túl, a nemiség szinte minden mozzanatban és síkon megnyilatkozik, az ösztönös vágyaktól, a szerelmi álmokon keresztül, az elfojtott vagy kielégített gyönyörig, a tekintettől és kézfogástól, a flört ezer változatán át, a szublimált szexualitásig vagy az elfojtásból eredő neurózisokig, illetve a kiegyensúlyozott barátságig, a szolgáló szeretetig.

A szexualitást is humanizálnunk kell, miként általában fejlődő világunkat. A szexualitás kozmikus kapcsolatait kiválóan megvilágítja Teilhard de Chardin jezsuita paleontológus és gondolkodó pl. *Az örök nőiről* és a *tisztaság/szüzesség* újfajta látásmódjáról írt eszmélődéseiben.⁷⁶

Danténál „Beatrice”, a firenzei leány, egy konkrét nő indította el a reflektálást az „örök nőire”, Teilhard-nál is valami konkrét tapasztalat volt a kiindulópont, bár H. de Lubac ezt éppen csak sejteni engedti Madame Madaule-ra hivatkozva. Mások szerint úgy tűnik – ezt a *Genèse d'une pensée* levelei is sejteni engedik –, hogy Marguerite unokanővérehez írt reflexióiban (az első világháború alatt, mielőtt letette volna utolsó rendi fogadalmait) a konkrét szerelmi érzés szublimálásáról van szó.

1950-ben Teilhard *Az Anya Szíve* c. önéletrajzi írása záradékában lerója háláját a „női” iránt, ama nők iránt, „akiknek melegsége és bája cseppenként átszivárgott legkedvesebb eszméi vérkeringésébe”. „Mindaz, ami kifejlődött bennem, női tekintet és befolyás melegének köszönhető”. (*Az Út az Ómega felé* c. budapesti antológiában, Rezek fordításában 647–48. old.). Teilhard itt megismétli, amint már korábban a *tisztaság fejlődésével* kapcsolatban leírt. Az emberi szexualitás-szerelem két véglete, a belemerülés, ill. a teljes megvetés között harmadik megoldást keres; ez a „harmadik út” nem középső – a kompromisszum, illetve a középszerűség értelmében, amint ezt a hetvenes években az USA-ban magyarázták és gyakorolták –, hanem magasabb rendű. „Én felsőbbrendű útról beszélek, melyet *megkövetel* az a forradalmi változás, amelyet minap robbantott ki szellemünkben éppen a 'szellem' eszméjének szemléleti átalakulása. Nem anyagtól elszakítotttságot jelent a szellem, hanem szintézist. *Materia matrix*: az anyag a szellem anyaméhe. A nemek kölcsönös vonzódásában még alva rejlő és kifürkészhetetlen erőktől nem durva szakítással kell elfutnunk, hanem magasabb fokra emelve (szublimálva) kell őket meghódítanunk. Egyre határozottabban meg vagyok győződve, hogy itt rejlik a Tisztaság titkos lényege és a jövőben rá váró nagyszerű szerepe.”

Teilhard-nál a „női”-nek kozmikus gyökerei vannak; a szexualitásról és perszonalizmusról – a személyesedésről – vallott nézetei evolucionista világképbe illeszkednek. Ugyanakkor, mivel számára a fejlődő teremtés egyesülés („*union créatrice!*”), a tudat, a szellem növekedése („*montée de conscience*”) – az anyag bonyolódásával, komplexifikálódásával párhuzamosan (vagyis az immanencia-fok szerint) –, az anyag „lelki hatalmának” kell kibontakoznia az emberi lényen – test-lélek egységen – keresztül, hogy aztán leszálljon rá Krisztus ereje, aki azt „megszenteli”, átalakítja. (Lubac többször rámutat Claudel és Teilhard eszmevilágának hasonlatosságára, különösen is a *Selyemcipőt* idézve.)

A női vonzást – a testi szerelmet, amely kétértelmű – Krisztus megszabadítja, felemeli, és az, *újfajta Szüzesség* formájában, az Ember kibontakozásának energiája lesz. Az Érosz és a Agapé összekapcsolódnak ebben a „szublimálásban”. Az említett háttérben érthetjük „Az örök női” c. költeményének II. részét, amelyből itt idézek (több ponton helyesbítve Rezek R. fordítását).

„Az újjászületett Világban is az vagyok, mint kezdettől fogva: hívás a Mindenséggel való egyesülésre – a Világ vonzása, mely egy emberi arcon sugárzik.

De az igazi egyesülés az, amely egyszerűsít, vagyis amely átszellemiesít.

... Az igazi termékenység a Szellem szülésében egyesíti a létezőket.

Hogy Nő maradjak az új szférában, amelybe a Teremtés eljutott, új formát kellett öltennem, anélkül, hogy megváltozott volna régi természetem.

⁷⁶ H. de Lubac Teilhard „Az örök női” c. nagy költeményének geneziséjét és jelentését elemezve (*L'Éternel Féminin*, 57–60) megmutatja, hogy bizonyos kapcsolat van Teilhard és Szolovjov eszmevilága között; Szolovjov (miként Florenszkij, Bulgakov) kozmikus *Sophia*-tanával emlékeztet Teilhard-ra.

Amíg csalóka arcom továbbra is az Anyag felé csábítja a kéjencet, Valóságom felemelkedve magasba vonz (ez az ismert goethei „Das Ewig-Weibliche” reminiscenciája); a Keresztény és az Isten között lebeg.

Most is csábítok, de a fény felé. Most is vonzok, de a szabadságba.

Ezentúl már a Szüzesség vagyok.

A Szűz, méghozzá asszony és anya: íme, az új idők jele.

A pogányok az Akropoliszon a szemére vetik az Evangéliumnak, hogy eltorzította a Világot;

és siratják a Szépséget. – Ez istenkáromlás.

Krisztus szava nem szakításra és függetlenülésre hív: – mintha Isten választottjai – elvetve a Test Törvényét – elszakíthatnák azokat a kötelékeket, amelyek fajuk sorsához főzi őket, és elszökhetnek a kozmikus áramból, amelybe beleszülettek!

Annak, aki meghallja Jézus hívását, nem kell kivetnie szívéből a szerelmet. Ellenkezőleg, lényegileg embernek kell maradnia.

Szüksége van tehát még rám, hogy érzékennyé tegyem képességeit, és felébresszem lelkében az isteni szenvedélyes szeretetét.

A Szentnek – jobban, mint bárkinek –, az anyai árny vagyok, amely bölcső fölé hajol, – a fiatalság álmainak ragyogó alakja –, az alapvető vágyakozás, amely vitathatatlan és idegen hatalomként átjárja a szívet, – az egyedi létezőben én vagyok az Élet tengelyének nyoma.

Krisztus meghagyta minden ékszeremet.

De olyan sugarat bocsátott rám az Égből, amely határtalanul eszményített. [...]

[...]

Isten és a Föld közé emelve, mint a közös vonzás régiója, egyiket a másikhoz vonzom szenvedélyesen.

...Mígnem bennem történt meg a találkozás, amelyben kibontakozik Krisztus növekedése és teljessége a századok során.

Én vagyok az Egyház, Jézus Jegyese.

Én vagyok Szűz Mária, minden ember Anyja.”

H. de Lubac itt (*Écrits du temps de la guerre*, 261) megjegyzi: „Ez tehát az eszményi szeretet (szerelem), a Szűz, – és az Egyházé, amelynek a Szűz a keresztény hagyomány szerint eszményi jelképe. Mária vonzotta le Istent e Világba (lásd a *Szűz Fiat*-ját, az angyali üdvözléskor, amelyről Teilhard *Az Isteni Milió*-ben is beszél). Az Egyház és Mária misztikus egységét gyakran megénekelte Claudel.”

2. Két szerelem harca Claudelnél

Két jelentős Claudel-életrajz jelent meg: Gérald Antoine, *Paul Claudel ou l'Enfer du Génie* (Laffon 1988) és Marie-Joséphe Guers, *Paul Claudel*, Biographie (Actes Sud 1987). Ez utóbbi főleg életrajz, női érzékenységgel megírva. Az előző, Antoine monográfiája pedig az egész életművet feldolgozza; a műveket elhelyezi az alaposan felkutatott életrajzi adatok keretében. Igen fontos a IV. fejezet („*La forte flamme*” *meridienne* – A déli „égő láng”, 1901–1905), amely feltárja Claudel nagy szerelmének történetét. Rosalie Vetch – Rose (öt testesíti meg a *Déli osztozás* hősnője, Ysé) iránti négy évig tartó szerelmi szenvedélye már 1886-os „megtérése” utánra esik. Az *Ernest-Simons* hajón ismerkedik meg a házasság (négygyermekes) asszonnyal. Kínában a tiltott szerelem feldúlja Claudelt. Lelkiismeret-furdalások gyötrik, annál is inkább, mert ebben az időben arra is gondol, hogy pap (bencés) lesz. Két szerelem harca. Isten és a nő között vívódik. Majd Rose, Claudel gyermekével a szíve alatt, elhagyja férjét, részben családját, és szerelmét, és egy harmadik férfival (egy bizonyos Lintnerrel) Belgiumban eltűnik. (1905. jan. 22-én született Rose Vetch és Claudel

törvénytelen kislánya, Louise.) Claudel hiába keresi leánya anyját Belgiumban és Hollandiában. 1905 nyarán meglátogatja F. Jammes és G. Frizeau barátait, elzarándokol Lourdes-ba, ahol ismét a szentségekhez járul. Az év végén eljegyzi, majd 1906. március 16-án feleségül veszi Lyonban Reine Sainte-Marie Perrin-t, akivel hamarosan Kínába indul. 1907. januárjában megszületik első kislányuk. Ennek örömét fejezi ki a *Magnificat*-ban.

1906 őszén jelenik meg először kis példányszámban a *Partage de Midi* (Déli osztás), amely Rose-zal való szerelmének állít emléket. – Antoine megmutatja, hogy a házassággal teljesen nem zárult le a „bűnös” szerelem története. Az emlékek időnként „megrohamozzák” Claudelt. A költői szublimálás marad megoldásnak. Claudel költői hangja mindig elcsukló, fojtott szenvedélytől izzó lesz, amikor a *Rózsa* neve vissza-visszatér.

A *Második Ódá*ban így vallott:

„Végül én is megtaláltam – a halált, ami nekem kellett!
Megismertem ezt az asszonyt. Megismertem az asszony szerelmét.
A tiltottat magamévá tettem. Megismertem ezt a *szomjúság-forrást!*
A lelket akartam, megismerni őt, a vizet, amely nem ismer halált!
Az emberi csillagot tartottam karjaim között...

...

Rózsa, nem látom többé arcodat ebben az életben!”

A *rózsa éneké*-ben Beata így szól (*Kantáta három hangra*):

„... Ó megmondom, nem a rózsa, hanem egy pillanatra
Beszippantott illata örök!
Nem is a rózsa illata! a teljes termésé, amit Isten nyarában alkotott...
És ismerni egy másik szívben azt a helyet, ahonnan nincsen visszatérés,
Mely oly törekeny egy röpke érintésre, mint a rózsa, mely elillan ujjaink között!
És a rózsa épp-hogy-csak virít egy este,
S máris minden szárról elrepült a rabszárnyú furcsa lepke!...”

Antoine és Guers egyaránt megmutatják, hogy Claudel „krízise” ugyan jórészt megoldódott a házassággal, de a költő igazában sohasem felejtette el Rose-t. Legalábbis műveiben is, életében is még vagy két évtizedig jelen van, egészen a *Selyemcipő*ig. Az érzékeny nő, Guers (*Paul Claudel*, 101) így következtet: „Az antagonizmus feloldódásával látszólag minden arra vall, hogy Claudel engedett a mindenáron létrejövő harmónia kísértésének, ami természetének megfelel. Hogyan beszélhetünk így a konfliktus megoldásáról. Az isteni Szeretet és az emberi szerelem kibékítésében (utalás a *Selyemcipő* c. dráma korszakára, az 1919–1924-es évekre) nem kell-e inkább a konfliktus redukációjáról, lefokozásáról beszélnünk? Miután 1918 júniusában újra megtalálta Rose Vetchet, Claudel hiába állítja, hogy szerelme olyan nagy volt, hogy 'elfelejtette a test útjait, – [...] és hogy a szerelem egyedül a testi birtoklás nélkül marad örökkévaló, – továbbra is szerelmes Rose Vetchbe. Élete az elmúlt 20 év során kísérlet volt arra, hogy e szerelem nélkül éljen, – a házasság, az apaság, az ima, az érvelés révén igyekezett helyreállítani lelki egyensúlyát [...], hogy újra megtalálja széthullott lelki egységét. Ezekben az ingadozásokban nem kell a bizonytalanságok jelét látnunk, hiszen annak a lénynek a gazdagságát tanúsítják, aki olyan intenzíven élt, hogy állandóan tovább akarta mélyíteni önismeretét. – Azok a megtérési válságok, amelyeken Claudel 1906-ig átment, megtanították arra, hogy – bármilyen legyen is – 'pihenőnk a paradicsomban rövid'. De az ember csak a megrendülés révén alakíthatja önmagát. A krízisek hozták el számára azokat az elemeket, amelyekre szüksége volt önmaga

kikémleléséhez, amelyet kamaszkora óta folytatott. Mivel minden alkalommal teljesen megkérdőjelezte önmagát, hogy új lendülettel induljon el, azért volt az az érzése, hogy újjászületik. Így a 'déli' évek krízise után az volt a benyomása, hogy új szüzességet szerzett, hogy élete most kezdődött...”

*

René *Habachi* perszonalista filozófus (Ricouer és Lacroix szellemi családjához tartozik); a *szerelemről* írva (*Le moment de l'homme* (Desclée, 1984 78 kk.) találó megjegyzéseket tesz *Claudel*ről is, jóllehet inkább csak illusztrációként idézi a *Déli osztást* és a *Selyemcipőt*.

„Amikor két lény szereti egymást, az egész világmindenség érdeklődik e szerelem iránt. E szerelem a világ egyik esélye, amely révén az emberi természet megkísérelhetné a fellendülés kalandját. A szerelem kozmikus.” – Habachi ismeri Teilhard-t, éppúgy, mint Freudot, hivatkozik is rájuk kifejezetten vagy burkoltan, amikor a szexualitásról és az életről beszél. De Freud túlzásait helyreigazítja: „Lehetetlen tagadni a szexualitást vagy lefokozni valami mellékes tevékenységre, amelyet valamiféle társadalmi vagy külső vallási törvény szabályozna. A szexualitás elválaszthatatlan az élet problémájától. Nem úgy, ahogy Freud gondolja, tehát, hogy minden tevékenységünk koefficiense, vele járója. A genitalitás csak egy lokalizált funkció (genitalitás = a nemzés biokémiája), viszont a szexualitás létmód, egyedülálló és szükséges mód ahhoz, hogy az emberi nemhez tartozunk. A szexualitás egy bizonyos módja annak, hogy „szituációban legyünk” a világegyetemben. Elég megjegyeznünk, hogy egy lény szexuális fejlődése kiterjed egész életére...”

„...A szexualitás nem valami kényszerűség, amit el kell viselnünk, nem is megkegyelmező engedmény az életnek, nem is a vízbefulladás visszautasítása: teljesen és mindvégig meg kell azt élni, mert ez az egyik út, amely révén az ember túlhaladja az embert, miután felzárkózott hozzá”.

Kétségkívül Habachinál a „*l'homme passe l'homme*” kitétel Pascalra utal: „*l'homme passe infiniment l'homme*” = az ember végtelenül túlszárnyalja az embert. Habachinál később is gyakran visszatér a szerelem-szeretet kapcsán a „*dépassement*”: az ember túlhalad önmagán, a férfi és a nő a mély szerelemben együtt túlhalad(nak) önmagán (önmagukon) az Abszolútum felé.

Később Habachi, a következő megjegyzésekkel vezeti be a *Selyemcipő*-idézetet: „Metafizikai komplementaritás hívja a férfit és a nőt egymás felé, és mindkettőt túllendíti önmagán. Senki sem tudná ezt jobban kifejezni, mint Rodrigue a *Selyemcipő*ben, amikor így beszél kínai szolgájához:

Azt hiszed, hogy csak a teste képes bennem ily vágyat gyújtani? Nem azt szeretem én, ami benne felbomolhat, ami kisiklik előlem és távol lehet és ami egyszer majd többé nem szeret, hanem, ami létének oka és csókjaimra az életet teremti, nem a halált!

S ha megtanítom arra, hogy nem a halálra született, ha halhatatlanságát kérem tőle, a csillagot, amely tudta nélkül lényének mélyéből sugároz, ó, hogy is tudná ezt tőlem megtagadni!

Nem azt kívánom, ami benne zavaros, vegyült és bizonytalan, ami benne erőtlenség, lomha és veszendő, hanem mezítelen lényét, a merő életet, azt a szerelmet, amely oly hatalmas, amint én magam, akit így hajt a vágy, akár a zabolátlanul felcsapó láng, vagy, mint a nevetés az arcomon.

Ó, bárcsak nekem adná (ájulás fog el és az éjszaka borul a szememre), bárcsak nekem adná (és nem szabad, hogy nekem adja), szerelmes teste nem tudna soha megbékíteni.

Örökké csak egymás által tudunk a haláltól megszabadulni, mint az ibolyaszín, ha narancssal vegyül, merő vörössé válik.

(Semjén Gyula ford.)

*

Auguste Valensin SJ szerint (*Regards*, 189, 194), a *Selyemcipő* alapvető gondolata ez: „Egy nagy bűnös szerelmi szenvedély szerencsétlenség, ha az ember annak játékszere, de áldás, ha megfékezi, ha levezeti és kiaknázza.” A darab címe ez lehetne: „Mivé alakítja a kegyelem két szerető bűnös szerelmét.” Vagy még találóbban: „A szerelem és a kegyelem játéka.” A *Selyemcipő* kulcsa tehát: *a szerelem metafizikája*.

Prouhèze-nek nagy hősiességre van szüksége, hogy miután szépségével felébresztette Rodrigue szerelmét és e végtelen vággyal a Végtelen, Isten valósága felé lendítette, eltűnjön, kilépjen Rodrigue életéből, nehogy Isten és közöttük ernyő vagy válaszfal legyen. Mert Rodrigue annyira Prouhèze-t nézi, hogy nem látja Istent; a végtelen vágy megáll az asszonyánál, elkezd őt bálványozni. Ezért el kell szakadniok, bármennyire fájdalmas is ez, bármilyen sebet okoz is; a szerelem akkor lesz igazi, mély, ha mindketten Istent „célozzák”, ha a testi szerelem nem állja útját a Végtelen vágyának. Kétségkívül a Második Nap végén található Hold-jelenetben fedezzük fel a *Selyemcipő* alapeszméjét, kulcsát. Prouhèze szava:

„...Soha! ez legalább olyan örökkévalóság, amely a miénk és rögtön megkezdődhet.

Sohasem! lehetek meg nélküle és ő sem lehet meg nélkülem többé soha.

Mindig lesz valaki, aki Isten nevében eltiltja testemet, mert túlságosan szerette volna. Ó, de én sokkal többet akarok neki adni.

Mit érne az, ha neki adnám testemet? mintha annak a vágynak, melyet szemében olvasok, határa lenne! [...]

Igen, tudom, csak a kereszten lehet majd enyém s lelkünk egymásé a halálban lesz és az éjszakában, túl minden emberi indítóokon!

Ha édenkert nem lehetek neki, legalább a keresztje lehetek. S hogy lelke, testével együtt, rajta szétfeszüljön, megértem azt a két fát, mely egymásra van szegezve!

Az eget nem tudom neki adni, de legalább a földtől elszakíthatom. Csak én üthetek szívében olyan nagy hiányt, amely vágya mértékének megfelel. [...]

Istenem látni fogom az örömét, látni fogom majd őt Veled és ennek oka én leszek!

Egy asszonytól kérte ő az Istent, és ez neki oda is tudta adni, mert semmi sincs a földön és az égen, amit a szerelem ne tudna adni.”

(Semjén Gyula ford.)

3. Keresztes Szent János „jegyesi misztikája”

A spanyol karmelita misztikus (1542–1591) életművének elemzése idestova könyvtárt tölt meg. Nem kell azonban ezt az irodalmat végigtanulmányoznunk, ha pár költeményét a magunk módján „érteni” akarjuk. Hiszen a szimbólum örök, feltárja a misztériumot, még ha elrejti is.

A misztikus (és a metafizikus) megtapasztalja az Abszolútum és a kontingens (esetleges) találkozását, illetve valamiképpen megérzi a szeretett Lény Jelenlétét. Jelöljük egyszerűen Jelenléttel a misztikus tapasztalatot. Ennek kifejezése több szinten történhet.

Az emberi nyelvezet első formája, szintje a logikus beszéd (fogalmi nyelvezet): ez, miután az értelem megragadta a tapasztalat lényeges belső elemeit, azokat elvonatkoztatás

(absztrakció) útján fogalmakkal fejezi ki. Ezen az első szinten a nyelvezet azt jelöli, hogy a tapasztalat milyen feltételekkel lehetséges, de nem vezet be önmagától az eredeti tapasztalatba. Megjegyezzük azonban: a fogalomban is mindig több van, mint maga az elvont fogalom; a szellem állításával a valóságot, a tapasztalatot célozza meg. A szerelem fogalmának megalkotásánál pl. az értelem túlhalad önmagán a valóság felé. Keresztes Szent János is használja a fogalmi nyelvezetet, amelynek sajátja egy bizonyos ismétlés, leírás, állandó visszautalása az érzékletesre.

Az ismétlés jellemző a mitikus nyelvezetre is, amely az időtlen időben „lejátszódott” történetet próbálja megjeleníteni, az ismétlésekkel megjátszani. A misztikus viszont a valóságos, a vele megtörtént tapasztalatot próbálja kifejezni: körülírni és kimondani a titokzatos Jelenlétet; kimondani a kimondhatatlant. Ezért használ képeket. Keresztes Szent János költeményei a leghétköznapibb dolgokon, képeken keresztül is a most felfakadó Valóságot, a Jegyes Jelenlétét próbálják kimondani, az élő Igazságot, amely (aki) Szeretet. A Jelenlét kiengeszteli az időt és az örökkévalóságot, a profánt és a szentet, a lényegét és a jelenséget: maga a Lét ragyog át a jelenségen. Miként az emberi arcon, tekinteten átragyog a lélek. A lét és a jelenség e kifejezésben, „megjelenésben” elválaszthatatlan, miként a mosoly elválaszthatatlan az arctól.

Pontosan ezzel jellemezhetnénk a szimbolikus nyelvezetet, amely nem csupán egyfajta beszédmód, hanem a logosza a maga teljességében. Amikor a misztikus (vagy költő) a végső Valóságot akarja „megragadni” (valójában az Abszolútum ragadja meg szellemét és szívét!), amikor a kimondhatatlan Jelenlétet akarja kifejezni, amikor egybe akar esni a teremtéssel, a világgenezis lendületével, akkor szimbólumot használ vagy teremt. (Jól látjuk ezt Claudel *Második ódájában*). Az eredet (= eredethez visszanyúló) nyelvezetet nevezzük szimbólumnak. Igaz, a mítosz is etiológikus, vagyis „oknyomozó”, az eredetet kutatja, próbálja kifejezni. De amíg ez az időtlen időbe nyúlik vissza, addig a misztikus az itt és most kibomló genezist, a most fakadó forrást akarja elérni, abból meríteni.

Ha keresztény misztikusról van szó: ő a hitben, reményben és szeretetben „éli meg” a teremtő és irgalmas Szeretetet, aki minden pillanatban létre hívja, létben tartja, hiszen végessége miatt a semmibe zuhanna, sőt bűnei miatt – az irgalmas kegyelem nélkül – a kárhozat örvényébe.

Vajon Keresztes Szent Jánosnak van-e valami mondanivalója a XX. század emberének? Választ keresve Georges Morel SJ monográfiájából veszek át néhány gondolatot.⁷⁷ Morel szerint igen (III, 49), még ha szimbolizmusának bizonyos járulékos (allegorizáló) elemei a XVI. századi spanyol (és olasz) pásztorköltészet körébe tartoznak is. Éppen mivel a modern ember annyira a valóságra vágyódik, mivel el akarja vetni az ideológiai felépítményeket, illetve megszüntetni a múlt századi idealizmus által okozott szakadást az objektív valóság és az eszme (szubjektum) között, van mondanivalója a szentjánosi misztikának, amely a legvalósabb Valóhoz, az Abszolútumhoz vezet el. Természetes, ha az ateista (marxista vagy más) elzárkózik a teljes tapasztalat előtt, ha az ember transzcendenciáját lefokozza, ha az isteneszmét eleve elidegenítőnek tartja. Valójában Keresztes Szent János költeményei (bármilyen magyarázatot fűzött is utólag hozzájuk), illetve a toledói börtönben megélt „sötét éjszaka”, megtapasztalt valóságot fejeznek ki: nem a feneketlen mélységű örvénybe való reménytelen bezuhanást, hanem olyan „utat”, amely a sötét éjszakán, sivatagon (az érzékek és a szellem tisztulásán) keresztül vezet a hajnal, illetve a csúc, majd a Szerelmessel való izzó egyesülés felé.

Ebben a szimbolizmusban – a korabeli irodalmi műfajoknak megfelelően – keresztelkednek a természet és az emberi szerelem képe. A szerelem nyelvezete,

⁷⁷ *Sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, I–III. kötet, Párizs, 1960–61.

szimbolizmusa – minden változó modalitása ellenére – lényegében örök; minden kor megérti, mit jelent az égő vágy vagy kín, a szerelemtől sebzett szív sajtója, a mardosó láng, a szomjúság... Szakemberek megmutatják, hogy Keresztes Szent János elsősorban a Szentírás (*Énekek Éneke*, próféták...) illetve az egyházatyák és a keresztény misztikusok szimbolikájából merített, amikor szerelmi költeményeit megírta, ill. magyarázta: Isten és a lélek (egyház) szeretet-drámáját illusztrálva.

Az Ószövetség költeményét az *Énekek énekét* Órigenésztől Szent Bernáton és Keresztes Szent Jánoson át egészen II. János Pálig úgy magyarázták, hogy az Istent kereső lélek vágyát és nyugtalanságát, az érosz nyelvezete szimbolizálja. (II. János Pál 1984-ben néhány szerdai katekézisében magyarázta az *Énekek énekét*. Ismeretes egyébként, hogy annakidején Rómában Keresztes Szent Jánosról írta disszertációját). Az emberi szerelemben a Végtelen vágyának energiája működik. A szerelmesek egymást keresik, s ebben a nyugtalan keresésben fejeződik ki egymáshoz tartozásuk. Túlszárnyalva a szexualitást, a „test nyelvezetét”, a két személy lemond a birtoklásról és a kölcsönös önjándékozásban igyekszik megvalósítani a „jegyesi” szeretetegységet. Az érosz az isteni agapé jelzése és részben elővételezése – a Szeretet Lelkével –, ha sikerül az önfelülmúlás és a kölcsönös önjándékozás.

Az egész *Cantico – A lélek éneke* – tulajdonképpen az *Énekek éneke* művészi átköltésének tekinthető. Keresztes Szent János kifejezetten hivatkozik kommentárjaiban az *Énekek énekére*, továbbá Ózeás prófétára, aki Jahve és népe viszonyát a hitvesi kapcsolat nyelvezetével illusztrálja. Hogy mennyire konkrét a *cantico*, azt Szent János kommentárja elárulja pl. *A lélek éneke* 27 strófájával kapcsolatban.

A Menyasszony behatolt
a szép kertbe, melyre vágyott,
Itt kedvére lepihent már,
Nyakát karjával könnyedén
Átfogja most a Völegény.

„Miként a testi házasság konzumálásánál a kettő egy test lesz, amint az írás mondja, ugyanúgy a lelki házasságnál, amikor Isten és a lélek egyesül, két természet van egyetlen szellemben és Isten szeretetében. Ebben az esetben valóságos szimbólumról van szó, nem pusztán metaforáról. Valóságos találkozás az ember és az Abszolútum (Szeretet) között” (Morel III. 177). A spanyol misztikus a Teremtésre utal (a kettő testben egy lesz), tehát a testi kapcsolatra. De az igazi, mély szerelem, a férfi és a nő valóságos (teljes) egyesülése nem lehetséges a végtelen Szeretet Jelenléte nélkül.

A testi egyesülés még a „földi” házasságban is (nemcsak a lelki házasságban!) a transzcendencia jele: bizonyos vallási tapasztalat kifejezése. Mert igazában Isten a Szerelmes (a Szeretet), Ő minden szerelem-szeretet forrása. Nélküle a szerelmi kapcsolat öncélú erotikává, epidermikus érintkezéssé, „mechanizmussá”, gyönyörhajhászó hedonizmussá válhat. Ha nem is kifejezett a transzcendencia-élmény, a férfi, a nő, mivel szellemi lények, mivel létük értelem és szabadság vég nélküli lendülete, valami örököt, véglegest, végtelent keresnek egymásban, illetve találnak meg, ha egymáson túlhaladva, végességüket virtuálisan túlszárnyalva a Végtelen felé lendülnek. Minden egyes személy korlátozott másokhoz viszonyítva, de egy bizonyos szempontból mindegyik túlszárnyalja az összes többi. Az ember önmagát is végtelenül túlszárnyalja, ahogy Pascal mondotta. Az ember – férfi és nő – szerelmében is, miként létében lehet önmaga; de ez a függés és vonzás valóságos létet ad, az ember annál inkább önmaga, minél inkább függ a Teremtőtől, annál gazdagabb, minél inkább merít a Lét- és Szeretet-forrásból. De ugyanakkor – amíg itt a földön él – annál inkább éhezi

és szomjúhozza a teljes Valóságot és a kimeríthetetlen Szeretetet, minél többet meríthet Belőle. Igazában Isten az *Élő Víz-Forrás*, de egyben üdvös *Szomjúság-Forrás* is!

Visszatérve Keresztes Szent Jánoshoz: *Minőségi különbség* van a misztikus *költői kifejezése* és *próza kommentárja* között. Keresztes Szent János a Szentírásen kívül felhasználja az egész keresztény hagyományt (főleg a Pseudo-Dionysius hat rá, de annak újplatonikus filozófiájától megszabadult), a patrisztikus-teológiai-misztikus hagyományt, amelyet a salamancai egyetemen magába szívott. Sokszor azonban próza kommentárjaiban különként akadályozza a késő-skolasztika fogalomrendszere. Ennek ellenére meglepő, hogy „dialektikájában” mennyire érvényesül a *tagadás*. Az is igaz, hogy a patrisztikus teológiában és misztikában Juan de la Cruz megtalálta a *via negativá*-t, illetve az egyesüléshez vezető „megtisztulás” és „megvilágosodás” útját. A teremtmény *semmi* Isten nélkül; *semmiféle teremtmény nem Isten*; mivel a teremtmény csak visszfény, alakzat, ezért *el kell hagyni mindent*, hogyha az ember látni akarja Istent. Világos, hogy az érzékszervek nem ragadhatják meg Istent. De még az értelmi megismerés is tehetetlen önmagában, hiszen a szellem a jelen, földi állapotban korlátozott: az isteni Napba szemünk bele nem tekinthet. Ezért *a természetfeletti hit vezet a vak értelmet*: „megmondja azokat a dolgokat, amelyeket sohasem láttunk, meg sem értettünk”. Ezeket az igazságokat csak „hallásból” tudjuk, a kinyilatkoztatásból; a hit hallásból ered, mondja Szent Pál, a hallás pedig Krisztus szavához kapcsolódik (Róm 10,17).

De bármennyire radikális is Keresztes Szent János a „tagadásban”, a pusztá hit, az éjszaka, a sivatag hangsúlyozásában, nem jut el a lutheri *sola fides*-hez, és nem követi a protestáns „képrombolást”. Vezére a teremtett szépség és a szerelem: ezeken keresztül jut el a Szépség és Szeretet *Forrásához*, amint a költeményei, főleg *A lélek jegyesi éneke*, ezt tanúsítják. Mivel a szerelmes lélek mindenben felfedezi a Kedves (az isteni Völegény) jelenlétét, szinte azonosítja a teremtett dolgokat Teremtőjükkal:

Szerelmem mint a hegységek,
Magányos árnyas völgyvonulatok
Mint egzotikus szigetek,
Mint zúgó folyamok,
Szerelmes szelek sívítása...

Keresztes Szent Jánost az éjszakában a „szent szerelem” vezérli:

Ó éjem, hű vezérem!
Ó éj, hajnalnál drágább fényem!
Ó éj, te frigybe fűzöd szépen
a mátkalelket szüzi Jegyesével,
ha már kiégett szerelme tüzében.

(*A sötét éjszaka dala*)

Az ilyen költemény minden kommentárnál többet mond. Keresztes Szent Jánosnál az éjszaka tapasztalata: önmegtágadás, a megtisztulás kemény, „tisztítótűzi” próbája, keresztrefeszítettség. Ez az a folyamat, amely révén – Szent Pál szerint is (Ef 4,24) – a hívő levetkőzi a régi embert, hogy az újat öltse magára, meghalt Krisztussal, hogy Vele új életre támadjon (Róm 6). Az „aktív éjszaka”, amelybe a *Kármelhegy útja* vezet be, illetve a „passzív éjszaka”, amelyet a *Sötét éjszaka dala* ír le, igazában nem is egymást követi, hanem egyik a másikba fonódik: ugyanazon folyamat két szempontját jelöli; miként az „érzékek éjszakája” és a „szellem éjszakája” is tulajdonképpen egybekapcsolódik. A hagyomány csak

didaktikai szempontból különbözteti meg a „*via purgativá*”-t és a „*via illuminativá*”-t: valójában *a megvilágosító (isteni) fény legelőször tisztító tűz.*

Hangsúlyoznunk kell Hans Urs von Balthasarral (*Herrlichkeit*, II. 498–499), hogy Keresztes Szent János nem akar filozófiai misztikát megszerkeszteni, hanem „utat akar nyitni az élő Isten megtapasztalásához, a Biblia Szeretet-Istenéhez, és feltárni a tudatossá vált *isteni erények távlatát, amennyiben ezek az erények (hit, remény, szeretet) a szentháromságos Isten életét „öntik”, árasztják az emberbe: ez a Szentlélek világa.*

Keresztes Szent János számára *a hit szeretettapasztalat.* Innen van az, hogy paradox módon azonosítja a hitet és a szemlélődést. Mert a hitet mint nem-látást, nem-értést írja le, viszont a szemlélődés látás. E paradoxont is a misztikus szerelem élménye oldja fel. Mert aki szeret, a Szerelmes (a Vőlegény vagy Menyasszony) jelenlétét *a távollét módozatában* éli meg. Vagyis: a hiány, az úr kimutat magából a hiányzó, sajgó fájdalmat okozó Kedves felé: tudja, hogy ő létezik, szerelme nem illúzió, de távollététől gyötrődik. Ez a szenvedély-szenvedés nemcsak kint szül, hanem olyan vágyat is, amely szinte elővételezi a véget, a végső boldog egyesülést. A szerelmes kész a halálra, pokolra, ha ezen át eljuthat a szeretett lényhez.

A hívő ember számára az éjszakába való belépés *genesis*, újjászületés. Amikor Isten megérinti a lelket, elindul a keresés, a vándorlás az éjszakában, pusztaságban, magányos úton, megpróbáltatások közepette, szomjúságtól gyötrődve. Keresztes Szent János szerint kín és kéj a szerelem. Az Isten szenvedélyes szerelme is szenvedéssel jár. A lelki ember megszületése gyötrelmekkel jár, de a vajúdás öröme fordul. A hívőt a halál árnyéka veszi körül. De a „sötét éjszaka” nem örök. A sivatag kivirágzik, az éj után jön a virradat.

(Miskolci előadás, 1999)

„Nem halok meg...” – Halál, halhatatlanság, feltámadás

„Nem halok meg, hanem átmegyek az életre.”
(Lisieux-i Szent Teréz)

A kezdet és a vég a titok ködébe vész. A protológia (kezdetek teológiája) és az eszkatológia (végső dolgok teológiája) a legnehezebb feladatok elé állítja a szakembereket. Isten nem akarta kielégíteni kíváncsiságunkat; annyi kinyilatkoztatást adott a kezdetekről és a végső célról, amennyi üdvösségünk elnyeréséhez szükséges. Mégis Krisztus, aki a Kezdet és a Vég – és aki a Központ is –, Krisztus, aki a Világ Világossága, megdicsőült lényével beragyogja a teremtett és megváltott világot, megmutatja örök rendeltetésünket. Ha követjük Őt, a vég nem lesz belezuhanás az abszurdba, hanem átmenet az Atyához, a végleges életbe.

Halálra ítélve

Prédikátorok, írók, filozófusok és teológusok sokat értekeztek a halálról, a halál előtti szorongásról. A téma egyidős az emberiséggel. De újabban az egzisztencializmus egyik központi kérdése lett a halálra-szánt-lény (*Sein-zum-Tode*, Heidegger) sorsa.

Mindenki átéli azt, amit Szent Ágoston érzett barátja elvesztésekor, és amit a *Vallomások* IV. könyvében írt le: „*Factus eram ipse mihi magna quaestio...* Nagy kérdés lettem önmagam számára... Csodálkoztam, hogy más halandók élnek még, amikor az, akit szerettem, akit halhatatlannak hittem, meghalt. És főképp azon csodálkoztam, hogy én magam élek még, hogy túléltem annak halálát, akinek élete egy volt az enyémmel.”

Platónól Gabriel Marcelig azok a filozófusok, akik elfogadták, hogy a szellem több, mint az anyagi valóság, a szeretetben keresték a halhatatlanság biztosítékát és bizonyítékát. Valóban, ha szeretteink halálos ágyánál állunk, ösztönösen ismétljük Gabriel Marcel egyik drámahősné szavait: „Te nem halsz meg!” De – legalábbis a látszat szerint – a halállal vége szakad az életnek, a halál elszakít bennünket szeretteinktől. Ezért a szeretet igazsága inkább így hangzik: „Nem lenne szabad meghalnod, és halálra vagy ítélve!” A hitetlen ezért azt mondja Sartre-ral: „Abszurd az, hogy születünk, abszurd az, hogy meghalunk.” A hívő egzisztencialista, Gabriel Marcel pedig, továbbgondolva a szeretet logikáját, így okoskodik: „Nincs az az emberi szeretet, amely – ha méltó e névre – ne jelentené a gondolkodó ember számára a halhatatlanság zálogát és csíráját; de másrészt – kétségtelenül – lehetetlen elgondolni ezt a szeretetet mint valami zárt rendszert: az ember látja, hogy a szeretet fogalma szükségszerűen egy bizonyos nyitottságot jelent, és nem valósulhat meg teljes mivoltában, hacsak nem alapul egy egyetemes szeretetközösségen (*communio universelle*); és ez az egyetemes szeretetközösség csak úgy létezhet, ha egy abszolút Te-be kapcsolódik.” (*Homo viator*, 211–212. old.)

A katolikus gondolkodó számára tehát a halhatatlanság biztosítéka az élő Isten, aki szeret és örök életre szánt bennünket. Az Istennel való életközösség nélkül, a személyes Végtelennel való kommunió nélkül nincs örök élet és személyes halhatatlanság az ember számára. Marcel szerint nem lehet elgondolni a személyes halhatatlanságot az Istenre való hivatkozás nélkül.

Mielőtt még a kinyilatkoztatás fényében szemlélnénk a halál (és a feltámadás) misztériumát, megjegyezzük: A halhatatlanságra, az emberi lélek halál utáni fennmaradására lehet felhozni komoly filozófiai érveket (az ember szellemi mivolta, a személyiség erkölcsi életének követelménye stb.), de ezeknek az érveknek egy közös *előfeltételük* van: „az, hogy az egész lét értelmes, vagyis hogy a képességek, a dolgok természetei azért olyanok, amilyenek, hogy rendeltetésüket el is érijék. De mit jelent az, hogy a lét értelmes? Azt jelenti,

hogy (a dolgok) értelmes Alkotó alkotásai. Más szóval a lélek halhatatlanságát megkövetelő lelki jelenségek, tulajdonságok bizonyító erejüket csak akkor érik el, ha előbb – természetesen az utóbbiaktól függetlenül – bebizonyítottuk Isten létét, amely az egész lét értelmes voltát megalapozza és biztosítja.” (Jánosi József: *A szellemi lét*, 1938, 116.)

Újabban keresztény teológusok – a Biblia nyomán – bírálják egy bizonyos platonista (dualista) felfogást, és a lélek halhatatlansága helyett inkább a test (az ember) föltámadásáról beszélnek. E szemlélet következtében egyes teológusok radikalizálták a tamási antropológiát a test és a lélek lényegi egységéről, illetve integrálták a perszonalista filozófia meglátásait az emberi testről, az *én testemről*, a testben való lét misztériumáról.

Az ember Isten képére alkotott szellemi lény, de testben létezik („megtestesült” szellem), Isten közvetlen alkotása, mert Isten az embert önmagáért akarja, és a saját életében való részesedésre szánja, ha Krisztus Lelke erejében kitárul a kegyelemnek.

Hogy ezt helyesen értsük, ismernünk kell néhány antropológiai tételt, amelyeket a Szentírás közvetlenül nem tanít, de feltételez, illetve amelyeket a keresztény gondolkodás az emberre vonatkozó igazságok összefüggésében alakított ki.

Test és lélek lényegi egysége

A keresztény gondolkodás az ember mivoltáról szólva a görög dualizmussal szemben a test-lélek *lényegi egységét* állítja (DS 902). A lélek nem úgy lakik a testben, mint valami börtönben, hanem két alkotó elv adja az embert. A születés és a halál az egész embert eléri; az egész ember születik és hal meg. A test és a lélek lényegi egységét hangsúlyozva a perszonalista E. Mounier ezeket írja: „Egy fejfájás megakasztja a filozófust a gondolkodásban, és Keresztes Szent Jánosnak hányingere volt misztikus elragadtatásaiban. Nedveimet és gondolataimat befolyásolja az éghajlat, a földrajzi helyzet, az öröklés és talán a kozmikus sugarak áradata is. Mindehhez járulnak még a pszichológiai és közösségi determinizmusok. Semmi sincs bennem, amihez ne vegyülne föld és vér. Kimutatták azt is, hogy a nagy vallásokat részben ugyanazok a törvények irányítják, mint a járványos betegségeket. [...] Mindezt a részigazságot el kell ismernünk a materialista elemzésekben. De mindez nem új. Hiszen a keresztény gondolkodás tengelyéhez tartozik a test és a lélek lényegi egységéről szóló tan.” (E. Mounier, *Oeuvres*, III, 441–442)

De az ember nemcsak „természet”, természeti adottság, test: az emberi szellem túlmutat az anyagon; a szabadság önmeghatározásra képes; az ember – az állattól eltérően – „tudja, hogy tud”, tehát öntudattal rendelkezik. Az ember Isten képmása: szellem és szabadság. A személy öncél, mert közvetlenül Istennek van alárendelve. Isten a vele való életközösségre hívta meg.

Mit jelent pontosabban az, hogy „a szellemi lélek túlhaladja a testet?” Tomista szaknyelven azt, hogy *subsistens*, önmagában is „megáll”, vagyis továbbél a halál után is. Ez – filozófiai szempontból – a halhatatlanság alapja. De nem dualista módon kell felfognunk a szellemi lélek továbbélését. A szellemi lélek immanens a testben, és így alkot az ún. *materia primá*-val, a test „materialitásával” együtt lételevet. Vagyis nem a testtel, hanem csak a test „materialitásával” állítjuk szembe az emberi lelket, amely nem a testtel szemben, hanem azon belül létezik. Kétségtelen, hogy az emberi lélek valamit túlhalad bennem, de ez nem a testem (hiszen „én a testem vagyok”), hanem a testem materialitása. Mivel földi létemben a szellemi lélek nem birtokolja teljesen testemet, vagyis antropológiai értelemben testem még nem befejezett (nem birtokolja a feltámadott test tulajdonságait), ezért azt is mondhatom, hogy „a szellemi lélek túlhaladja a testet”. Egyébként földi életünkben szellemi lelkünk sem befejezett, mert még nem valósítja meg teljesen a materialitással szembeni transzcendenciáját, közölve azt a testnek is. – Ez persze felveti azt a kérdést is, hogy – a test és a lélek ilyen lényegi egységét elfogadva – a halált leírhatjuk-e úgy, mint a test és a lélek

különválását. Itt egyszerre figyelembe kell vennünk a következetes filozófiai antropológiát és hitünk tanítását: az egyéni lélek halhatatlanságáról (IV. lateráni zsinat, DS 1440) és a feltámadásról (1Kor 15) szóló hitigazságokat nem feledhetjük.

K. Rahner szempontjai a halál teológiájához⁷⁸

Rahner előbb meghatározza az emberi halál igazi természetét, majd pedig a történelem – az üdvösségtörténet – keretében vizsgálja a meghalás jelenségét és aktusát, megmutatva, hogy a meghalás lehet a legfőbb *tett*, a szabad teremtmény végső döntése, a szerető engedelmesség legfőbb kifejezése. Jézus halála (és a vértanúké) a bizonyság erre.

A halál (meghalás) olyan esemény, amely az *egész embert* érinti, tehát az embert mint természetet és mint személyt. „Mivel a biológia »voltaképpen« nem tudja, miért hal meg minden többsejtű élőlény, kiváltképpen az ember, ezért a halál vitathatatlan általánosságának egyetlen megokolása a hit magyarázata, amely a halált az emberiség erkölcsi katasztrófájából vezeti le.” (Róm 5)

Rahner *a halál lényegének formális leírásában* bírálja és kiegészíti a két hagyományos meghatározást: a) a halál a test és a lélek különválása; b) a halál a „status viatoris” (vándorállapot) vége. Az első meghatározás bírálatában radikalizálja a test és a lélek szubsztanciális egységéről alkotott tomista tanítást (T, 21); a másodiknál pedig azt hangsúlyozza, hogy a meghalás „személyes tett” is, az *én halálom* személyiségem beteljesedése, egész életem és sorsom végleges összefoglalása lehet, ugyanakkor szenvedés is: biológiai szakadás, mely megfoszt minden hatalamtól. A halál (meghalás) tehát lehet a bűn büntetése és kifejeződése, és lehet a bűn csúcspontja is: halálos bűn a szó legigazibb értelmében (elszakadás az élő Istentől), ugyanakkor – mint Krisztusban való halál – lehet a szeretet és az engedelmesség teljes kifejezése. Lássuk most mindezt részletesebben!

a) *A test és a lélek szétválása?* – A hagyományos leírás (nem teológiai definíció) kifejezetten nem található a Szentírásban (bár bizonyos helyeket így értelmeztek). Rahner megengedi, hogy van részigazság a leírásban. Csakugyan az ember „életelve”, a „lélek” egészen új vonatkozásba kerül a halál révén azzal, amit földi élete során „testnek” nevezünk. A lélek többé már nem ad formát, önálló struktúrát a testnek, tehát a test nem él többé; ilyen értelemben azt mondhatjuk, hogy a lélek különválik a testtől. A kérdéses leírás kifejezi a katolikus tanításnak azt az igazságát is, hogy a szellemi lélek nem tűnik el (semmisül meg) a testi struktúra felbomlásával, hanem továbbra is fennmarad a létben, jóllehet létmódja, a mindenséghez való viszonya egészen más lesz.

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

Rahner még hozzáfűzi: „a lélek elválik a testtől” leírás azért is elégtelen, mert jelentése nem pontosan meghatározott. Csakugyan többféleképpen értelmezték. Vajon a lélek az „elváláskor” teljesen elszakad az anyagi világtól (az univerzumtól), amelyhez csak a test kapcsolta, tehát ezentúl a kozmoszhoz semmi kapcsolat sem fűzi? avagy – éppen ellenkezőleg – a tér-idő korlátaitól megszabadulva mélyebb és egyetemesebb kapcsolat fűzi a kozmoszhoz? (Rahner szójátékával: *a*-kosmisch – *all*-kosmisch.) Rahner – radikalizálva a

⁷⁸ Ebben a fejezetben összefoglalom a *Vigilia* 1972/11. számában megjelent tanulmányomat: „A halál teológiája K. Rahnernél” (= Párbeszéd a hitről, 98–114). T = Rahner, *Zur Theologie des Todes*.

test-lélek szubsztanciális egységéről szóló skolasztikus tanítást –, azt bizonyítja, hogy a második alternatíva a helyes.

Lássuk most röviden azokat a *teológiai érveket*, amelyekkel szerzőnk alátámasztja ezt a hipotézisét.

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

2) Ha elfogadjuk ezt a hipotézist, jobban megértjük a *tisztítóhelyről* szóló egyházi tanítást is. Minthogy a tomista felfogás szerint a bocsánatos bűnök lehetőségének alapfeltétele a testben való létezés (az ember szabadságát a test korlátozza, ezért lehetnek olyan aktusai is, amelyekkel nem dönt véglegesen örök sorsáról), lehetséges az, hogy a bocsánatos bűnök büntetése is egy bizonyos „testi mivolthoz” van kötve, jóllehet ennek különböznie kell a földi élet korporalitásától. (Vö. *LThK* IV [1960] 51–55.)

3) A harmadik érv a *test feltámadásának* dogmájával kapcsolatos. Rahner itt hangsúlyozza a keresztény antropológia fentebb leírt alaptételét (szemben a neoplatonizmussal): a lélek és a test szubsztanciális egységét következetesen állítanunk kell, akkor is, ha a feltámadásról van szó. Ha a halál csupán a léleknek a testtől való szabadulása lenne (a neoplatonizmus hatására a keresztények is sokszor csak így látják a halált: a lélek megszabadul a test börtönéből ...), és ha ez lenne az ember által óhajtott végső cél, nemigen látja az ember, miként vágyakozhatnánk még a világ végén bekövetkező feltámadásra, mennyiben jelentene a lélek számára beteljesedést a test feltámadása. Ellenkezőleg: ha elfogadjuk a fenti hipotézist, akkor jól megértjük a test feltámadásának jelenségét, amelyről Szent Pál is beszél az első korintusi levél 15. fejezetében. A feltámadott test a megdicsőült személy egyetemességének tiszta kifejezése (*Ausdruck*) lesz, vagyis annak a pánkozmosz viszonyban a megnyilatkozása, amelyet a lélek a halálban elért.

b) A halált formális (nem egzisztenciális) szempontból még úgy is szokták tekinteni, *mint a „status viatoris”, a vándorállapot végét*. – Ez a szemlélet azt akarja mondani, hogy a testi halál után az ember már többé nem dönt, érdemszerző cselekedeteket nem végezhet, tehát a halál pillanatában egyszer s mindenkorra megpecsételi örök sorsát. (Vö. Jn 9,4; Lk 16,26; 2Kor 5,10; DS 839, 857–858, 926, 1000–1002, 1304–1306.) Ez a felfogás tehát már a *személy* halálát tekinti. A katolikus tanítás ezzel az állítással nem akarja kizárni azt, hogy az ember a halál után valamiképpen „fejlődik”, tehát nem akarja azt a benyomást kelteni, hogy a halál utáni létünk Isten közelében valamiféle „halálos” merevség, mozdulatlanság lesz. Hiszen már a tisztítóhely tana is feltételez egy bizonyos „mozgást”, „fejlődést”; továbbá a jövő feltámadásba vetett hit és a világ végső átalakulásának várása is magába zárja a „változás” gondolatát, még ha az a túlvilági „fejlődés” lényegesen különbözik is az evilágítól. A „status viatoris vége” kijelentés lényegében ki akarja emelni azt, hogy az ember a halálban véglegesen dönt örök sorsáról, tehát hangsúlyozza, hogy ez az élet igen komoly, hogy történetünk visszafordíthatatlan. Az emberi történés nem „örök visszatérés”, hanem igazi történelem, amely a Kezdet és a Vég között feszül.

A világgal együtt teremtett idő az ember szabad tevékenysége révén lesz történelem (*Geschichte*). Ez a történés a világ végén az Isten örökkévalóságába torkollik, de nem lesz „halálos” mozdulatlanság, hanem lételjesség, mert az Istenben beteljesül. A világ teremtésétől a parúziáig nyúló történelem lényegében üdvtörténet (*Heilsgeschichte*), hiszen

Isten örök üdvözítő terve irányítja. Az ember története a születéstől a halálig ebbe az üdvtörténetbe ágyazódik be. A halálban az ember megpecsételi, összefoglalja földi sorsát: halála nem pusztán átmenet ebből a világból a másikba, hanem az örökkévalóság kezdete, ha ugyan beszélhetünk „kezdetről” az örökkévalósággal kapcsolatban.

c) K. Rahner ezután a halált az üdvösségtörténet távlatába állítja: szól a halál és a bűn kapcsolatáról, valamint a Krisztusban való (hívó) meghalásról.

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

Feltámadás a halálban?

A K. Rahner, L. Boros, R. Troisfontaines és mások által feszegetett problémát az elmúlt két évtized során alaposabban megvitatták exegeták és teológusok. Egyik legjelentősebb összegezés Gisbert Greshake és Jacob Kremer *Resurrectio mortuorum* című könyve (Darmstadt, 1986), amely 1986-ig bezárólag a legfontosabb bibliográfiát is jelzi.

Az első, biblikus teológiai rész szerzője Jakob Kremer. Az Újszövetség szövegeit (főleg 1Tessz 4,13–17 és 1Kor 15,1–58) elemezve arra világít rá, hogy a feltámadás megszabadulás az örök haláltól, így a keresztény reménység alapja. A következő fontosabb következtetéseket vonja le: 1) A „feltámadás” szónak több jelentése van; ezért mindig csak a szövegösszefüggésben találhatjuk meg a helyes értelmet. A „feltámadás”-ról szó van apokaliptikus elképzelésekben (feléledés, kilépés a sírból), de gyakran jelenti az új élet megszerzését is, függetlenül a „felébredés”-től, vagy pedig jelenti a keresztségben már beteljesedett új életet. 2) Az Újszövetség félreérthetetlenül tanúskodik a személyes feltámadás reményéről, vagyis arról, hogy a halál után a Krisztusban hívők – a Benne meghaltak – örök életet élveznek. A halál utáni létezés módjáról a Biblia csak képekkel, hasonlatokkal szól, hivatkozva a Feltámadott dicsőségére: akik majd Isten közelébe kerülnek, részesednek a Lélek által az örök életben, szellemi testben (*szóma pneumatikon*) élnek. 3) A testi feltámadás sokkal több, mint egyszerű visszatérés a földi életbe, mint amilyen pl. Lázár „feltámadása” volt (tehát nem egy hulla megelevenedéséről van szó!), de nem is a semmiből való új teremtés, ahogy ezt egyes protestáns teológusok értelmezik. A feltámadás bibliai hirdetése ahhoz az állításhoz kapcsolódik, hogy a bűnben megcsontosodott emberek képtelenek megszabadulni saját erejükből az örök haláltól. 4) Az Újszövetség gyakran összekapcsolja a testi feltámadást az utolsó ítélet, a parúzia apokaliptikus ábrázolásával. A képek sokasága is azt jelzi, hogy nem láthatjuk előre a végső időket, az utolsó ítéletet, annak szcenárióját. A végső idők bibliai szövegeit ugyanolyan értelmezéssel kell megfejtenünk, mint a teremtésről szóló elbeszéléseket. (A protológia és az eszkatológia csak a kinyilatkoztatás teljességében tárul fel.)

A könyv második felének szerzője Gisbert *Greshake*, aki teológiatörténetileg és a szisztematikus teológia szempontjából foglalkozik a test feltámadásával. Négy főbb kérdést tárgyal: feszültség a test feltámadása és a lélek halhatatlansága között, a hit és az értelem között, az egyetemesség és a krisztológiai közvetítés között, végül a jelen és a jövő között. Itt most az első kérdéskörre összpontosítjuk figyelmünket, amely egyébként a leghosszabb a könyvben.

Greshake az egyházatyákat tanulmányozva (Római Kelemen, Antiochiai Szent Ignác, Órigenész) rámutat arra, hogy az első századokban a test (szarx) az egész embert jelentette, és nem volt nyoma a test-lélek dualizmusnak. Csak lassan, az ágostoni platonizmus (dualizmus) hatására kezdik szembehelyezni a testet a lélekkel. A régi egyházban az antropológia az eszkatológia funkciója volt, a középkorban pedig az eszkatológia válik az antropológia funkciójává. Az ágostoni örökség szerint az embert meghatározó valóság a lélek, de ugyanakkor az ember test és lélek egysége. Ezért a halál ilyen meghatározása: „a test és a lélek különválása”, súlyos problémát okozott azoknak, akik Arisztotelész nyomán a lelket a test formájának tartották. (Szent Tamás is érezte a nehézséget.) Greshake részletesen elemzi a skolasztikus szemlélet nehézségeit, következtelenségeit. (Tegyük hozzá: ennek nyomait *A katolikus Egyház katekizmusá*-ban is fellelhetjük.) Megvizsgálva a jelenkori teológia ide vonatkozó nézeteit is, a szerző határozottan a „halál pillanatában történő feltámadás” formulája mellett foglal állást, de bizonyos határokat is megjelöl. Az ember találkozása Istennel a halálban (a meghalás aktusában) testi mivoltát is érinti (ahogy ezt Rahner is hangoztatta), tehát az ember viszonyát a világhoz és a történelemhez, vagyis az egész ember hal meg és támad fel. De az egyéni feltámadás nem nyeri el végleges beteljesedését a világ vége előtt, tehát csak a végítéletkor, a parúziában, az egyetemes feltámadással lesz teljes, mivel az emberi személy lényegi vonatkozásban van mindenkivel. Ez a szemlélet komolyan veszi a feltámadt test (testi mivoltunk) összehasonlíthatatlan jellegét. Elhárít mindenfajta fizicista elképzelést (hulla megelevenedése), következetes, és összhangban van az újszövetségi kinyilatkoztatással.

Greshake gyakran hivatkozik K. Rahnerre; részletesebben is kitér véleményére a 264–276. oldalakon, ahol a „feltámadás a halálban” új értelmezési modellt összegezi. Greshake megjegyzi (272–273. old.), hogy Rahner az „*allkosmischen Weltbezug*”, tehát „a lélek halál utáni egyetemes kozmikus vonatkozása” gondolatot következetesen továbbfejlesztette, és ő maga is elfogadta a „feltámadás a halálban” modellt. (Vö. *Schriften zur Theologie* XII, 461kk.)

Kell még feltámadásról beszélni?

Végül jelezni szeretném, hogy Greshake–Kremer könyve óta is több tanulmány jelent meg az itt ismertetett problémaköréről. Érdekesnek tartom P. Masset S.J. cikkét: „Faut-il encore parler de »résurrection«”? *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 258–265. M. É. Boismard domonkos új könyve kapcsán (*Faut-il encore parler de résurrection? Les données scripturaires*, Paris, Cerf 1995), amely elfogadta az ő filozófiai reflexióit („Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques”, in: NRT 1983, 321–344). Masset örömeinek ad hangot, hogy a domonkos exegéta a Szentírás adataival megerősíti az ő filozófiai szempontjait, míg Pierre Grelot, egy másik exegéta, Boismard könyvének recenziójában [*Esprit et vie* 105 (1995)] azt állítja, hogy a domonkos szerző néha belemagyarazza véleményét a szentírási szövegekbe. Lényegében arról van szó, hogy – túl a különféle szóhasználatokon (tehát nem mindegyik szerző értelmezi egyformán a halhatatlanság és a feltámadás szavakat) – a bibliai értelemben vett „test feltámadása” (nem pedig a görög filozófia „halhatatlansága”) és a tamási antropológia összhangban vannak, ti. a test és a lélek szubsztanciális egysége alapján nem lehet elfogadni a „különvált lélek”

továbbéléséről szóló elgondolást. Vagyis a szubsztanciális egységet valló antropológia, valamint az emberi testről alkotott perszonalista felfogás alapján azt kell állítanunk, hogy a kiválasztott, a megigazult ember a halálban rögtön „feltámad” („*résurrection immédiate*”), ami nem zárja ki a parúzia idején történő egyetemes feltámadást. Boismard szerint Szent Pál tanításában fejlődés van. A második fázisban Pál már azt állítja, hogy halálunk után közvetlenül elnyerjük végleges állapotunkat, anélkül, hogy várnunk kellene az idők végére, hogy visszanyerjük testünket. Boismard szerint Krisztus, amikor végső visszatéréséről beszél, egy szót sem mond a holtak feltámadásáról. Ez a tény tehát mindenképpen a „közvetlen feltámadást” támasztja alá.

P. Masset cikke végén ezeket írja: „A megigazult örök létében ugyanaz az alany, mint aki a földön volt, ugyanazzal a lélekkel és testtel, egyetlen alany, szabad és személyes, de radikálisan átalakult az örökkévalóság állapotában. Földi léte során teste, érzékenységgel, jellemével, képességeivel és egész pszichizmusával, miként cselekedetei következményeikkel együtt, alakították lelki lényét: mindezek most már spiritualizálva megdicsőült testét alkotják, személyisége átalakult sajátosságát az örökkévalóságban. Kellő érvvel alátámaszthatjuk azt a szemléletet, hogy a *lelki test (corps spirituel)*, amelyet az ember mindjárt a halál után kapott, csak az utolsó ítéletkor lesz *megdicsőült test (corps de gloire)*, amikor majd a Teljesség dicsősége rásugároz valamennyi összegyülekezett választottra. Akkor majd a halhatatlanság magva – az ember ezt a Teremtőtől kapta születésekor –, amelyet megsebzett az eredeti bűn, de amelyet a keresztség helyreállított, és az Eucharisztia táplált, a választott számára teljesen és mindörökre beteljesedik.” (NTR 118, 264–265)

Mindez Rahner és Greshake reflexiójának vonalában marad. Egyesek vitatják még, hogy mindez valóban összeegyeztethető-e a kinyilatkoztatással, avagy csupán filozófiai spekuláció. Mindenesetre érdemes felfigyelni arra, milyen irányban halad a halálra és a feltámadásra vonatkozó keresztény reflexió.

Összefoglalás

Az elmondottakat P. Schoonenberg holland jezsuita nyomán foglalom össze. (*Le monde de Dieu en devenir*, 62–63.)

1) Megtarthatjuk a test és a lélek „különválása” kifejezést, de azt meg kell szabadítanunk a dualista értelmezéstől. Vagyis: a halhatatlanság, amely által a személy túlhaladja (transzcendálja) a test romlandóságát, nem más, mint a személy (természetes) odarendeltsége a természetfölötti befejezettséghez, és ez a transzcendencia egy bizonyos *különválás* révén valósul meg *a bűn miatt*, vagyis mivel földi létezésünk a bűn hatalma alá került, és ezért azt el kell hagynunk.

2) A lélek és a test nem annyira elválaszthatatlan, hogy már nem beszélhetnénk a halál utáni továbbélésről. Az emberi lélek halhatatlan, vagyis nem semmisül meg a halálban. Ez ellentétben állna Isten ígéreteivel és az egyháznak a „halhatatlanságról” szóló tanításával.

3) Az *egész* ember halála után Isten ígéretei szerint a feltámadás vár ránk. De az *egész* ember halálát nem foghatjuk fel megsemmisülésnek, mint egyes protestáns teológusok teszik, mintha a feltámadáskor Isten *teljesen újratertené* az embert. Folytonosság van mostani és jövőendő *énem* között. *Én* halok meg, és *én* támadok fel.

4) Azt sem állíthatom minden megszorítás nélkül, hogy az ember a halálban *rögtön* feltámad; tehát a feltámadás csupán a meghalás – a halhatatlan életbe való átmenet – pozitív szempontja. Az egyház ugyanis egyrészt megkülönbözteti Krisztus és Mária megdicsőült állapotát a többi megboldogultétól; másrészt itt hozzá kell tennünk, hogy „feltámadt testünk” (= spirituális testünk) nem végleges, befejezett a végső feltámadásig, mígnem a kiválasztottak valamennyien meg nem dicsőülnek.

Olvasónapló

Kedvenc könyve(i)m

François Varillon (1905–1978) francia jezsuita könyveinek nagyon sokat köszönhetek. Teilhard de Chardin és Henri de Lubac rendtársaink mellett őt tartom lelki mesteremnek, bár személyesen nem ismertem. Hálámat azzal is kifejeztem, hogy műveiből összeállítottam egy kis válogatást (*F. Varillon önmagáról*, Róma, 1990 ['Mai írók és gondolkodók', 4]). Ennek elején bemutattam az író és apostolt; továbbá a Ch. Ehlinger által készített interjúkötetből is fordítottam olyan részleteket, ahol Varillon önmagáról, világszemléletéről vall. 1994-ben pedig megjelent a *Journal d'une passion*: a fiatal Varillon eddig ismeretlen naplója, amely életének egyik döntő fordulatra vet fényt. Arra, hogy a fiatalember miként áldozta fel egy vonzó fiatal leány iránt érett szerelmét az Abszolútum szenvedélyéért, miként választotta a nagyobb szerelmet (helyesebben: miként engedett a nagyobb Szerelem vonzásának), és lett jezsuita szerzetes.

De Varillon egyéb műveiben is feltárja önmagát: hiszen amit lelkigyakorlatok vagy konferenciák során másoknak (főleg világi értelmiségieknek) előadott, azt maga is átvívotta. Minden bizonnyal ezzel az írással egy időben jelenik meg *A hit öröme, az élet öröme* c. kötet, Varillon konferenciáinak gyűjteménye Kaposiné Eckhardt Ilona fordításában (a Márton Áron Kiadónál): ezek az előadások, a modern ember problémáira választ kereső teológus remeklései, szintén vallomásoknak tekinthetők. De főleg azok legmélyebb és legszemélyesebb könyvei: *Isten alázata* és *Isten szenvedése*, amelyeket magyarra fordítottam és egy kötetben adtam ki Rómában (1982). Erről – ezekről – szeretnék most vallani. A könyv sikere is tanúsítja, hogy sokakban erős visszhangot keltett ez a két eszmélődéssorozat hitünk legmélyebb misztériumairól.

Itt még azt is megjegyzem, hogy Varillon művészi/költői érzéke, irodalmi tájékozottsága különösen is vonzó számomra. Azok közé a gondolkodók, teológusok közé tartozik, akik a szobateológusok gondolkodását a mai ember, a konkrét élet nyelvezetére tudják „lefordítani”. Claudel kétkötetes (közel 3000 oldal a Pléiade-sorozatban) *Naplójának* kritikai kiadása, értő bevezetése és jegyzetei azt mutatják, hogy szakszerűen és mégis átéléssel dolgozta fel a nagy költő életművét. Velem is újra megszerettette Claudelt, akinek művei mögött meghúzódó lelki drámáját oly kiválóan megvilágította. Ma már tudjuk, hogy a kamaszköltő megtérése ott a Notre-Dame-ban, 1886 karácsonyán, nem volt olyan „pontoszerű”, mint azt Claudel egyes megnyilatkozásai sejtették. Még évekig küzdött benne a pogány és a keresztény; 1901 és 1904 között pedig Kínában a Rose Vetchhez fűződő szenvedélyes – házasságtörő – szerelem, amelynek a *Déli osztózásban* állított emléket, életművét meghatározta. Nem lett bencés, pedig érezte a hívást. Varillon írja a *Napló* bevezetője elején: „Paul Claudel *Naplója* a *Déli osztózás* kríziséből született. Ysé (=Rose) 1904. augusztus 1-jén hirtelen elhagyta Foutchéou-t. »Istennek kellett erővel közbelépnie«, mert még a »pokol látványa« sem tudta kiragadni a francia konzult e szép nő karjaiból, akit 1901 első napjaiban saját házába költöztetett négy fiával, miközben a férj Kínát járta ügyleteivel...” (Claudel drámájáról bővebben írtam: *Szomjúság forrás*, 76–82. I. és „*Csillag után*”, 307–310. 1.; *Mérleg*, 89/4. 421. sk. 1.) E bevezetőben a filozófus Varillont háttérbe szorítja a lelki vezető, aki a konvertita költő belső drámáját akarja megérteni. Kétségkívül, tudat alatt, jelen van a saját drámája is Simone-nal, akinek 1923. szeptember 28-án a csillagos ég alatt megmagyarázta, hogy Isten szerzetbe hívja, ezért el kell szakadniok. Az eksztázis, az érzékiségen aratott győzelem, az „örökkévaló szerelme” könnyekre fakasztotta. Több volt ez, mint fiatal szerelmesek romantikus kalandja; egy életre szóló elhatározás. „Brouilly-ban, hajnali két óra körül már tudtam, hogy pap

leszek” – jegyezte be Varillon naplójába 1924. augusztus 29-én, visszaemlékezve arra a Simone-nal töltött „szüzi” éjszakára. Claudel nem akart szakítani Rose-zal, Isten lépett közbe. Varillon, kétségtelenül a kegyelmi hívást követve, lemondott a földi boldogságot ígérő szerelemről. De azért nem lett öncsonkító aszkéta: szerette a teremtés szépségeit, a költészetet, a zenét. És amikor Istenről írt az *Isten alázatában*, így fejezte ki hivatásából merített intuícióját: „az emberi szerelemből származó tapasztalatunk a legkevésbé alkalmatlan arra, hogy sugallja az Isten belső életét alkotó szeretetet”.

Maradjunk kedvenc könyve(i)mnél: *Isten alázata és szenvedése*. Nagyon rokonszenves már a kezdet is, amikor Varillon arról kezd írni, hogy milyen nehéz Istenről beszélni. „Tanúskodni szeretnék ebben a könyvben, ezért gyakran az egyes szám első személy. [...] *Én* azt hiszem, hogy ezt mondhatom: Isten alázatos...” „És mivel a költők, művészek, az írók – legalábbis azok, akik létük minőségét izzóvá hevítették – rendszerint velem vannak szükségemben és még imámban is, nem látom, miért köszönnék el tőlük, amikor másoknak feltárom mindazt, aminek kialakításához ők is hozzájárultak.”

Varillontól idegen az a magatartás, amelyet a magabiztos, felszínes gőg sugall; tehát nyugtalan, kérdez, keres, – nincs meg mindenre a kész válasza. De nem is tartozik azokhoz, akik megszállottan mindig csak kérdeznek, és nem figyelnek az érvényes válaszokra. Varillontól egyaránt távol áll egy bizonyos racionalizmus, amely a zsinat előtti teológiát is jellemezte, és az az irracionális vagy fideizmus is, amely a metafizika halálát hirdeti, és beugrik az irracionáléba.⁷⁹ Amikor Istenről kezd beszélni, gyakran hivatkozik költők, művészek élményére. Például amikor az *ingyenesség* fogalmát és élményét elemzi, amely talán a legalkalmasabb szó Isten titkának megközelítésére. Isten „haszontalan”, kegyelme ingyenes ajándék. A művészet, a zene beavat az ingyenesség titkába. Így a csend, a hallgatás is. Claudel költészetében elsőrendű szerep jut a csendnek. „A Csend a művészet forrása és célja. Csend a kezdeteknél és csend a végpontnál.” „Mallarmé mondta egy ablaküveg női szentjéről, hogy a csend zenésze. Claudel pedig: a zene-múzsa (egyik Ódájának szereplője), Euterpé, a szellem »szent lángocskája«, kezében tartja a nagy hangtalan hárfát. Hangtalan és mégis zengő.” „Euterpé nem az, »aki énekel, hanem maga a születő ének« ... a csodálatos kérdés megszületése, a tiszta párbeszéd a kimeríthetetlen csenddel.” Aztán Varillon megmagyarázza – ismét Claudelre hivatkozva –, hogy a kimeríthetetlen (*inépuisable*) a misztérium legfőbb jellemzője. Vele szemben áll a kikutatható (*inventoriable*). Általában Varillon az Istenről elmélkedve azokat a megkülönböztetéseket alkalmazza, amelyek Gabriel Marcel filozófiájának tengelyét alkotják: a lét (*être*) és a birtoklás (*avoir*), ill. a misztérium és a probléma közötti különbségre figyel. Az isteni világban a lét és a misztérium síkján mozgunk. Isten az önmagát adó, kiáradó Jóság, Szeretet, aki egyre inkább adni akarja magát – egyre több létet adni – a feléje kitérő teremtménynek. „Elgondolható-e egy olyan Isten, aki nem lenne a Szeretet? A Kinyilatkoztatás megmondja nekünk, meddig mehet el a szeretet, az ingyenességnek milyen hallatlan fokát éri el: Krisztus halála, az isteni életben való részesedés felkínálása a teremtménynek. De amikor ezt a nagylelkűséget felfedezzük, e felfedezés lényünk titkos pontjáiig hatol: mert lényünk ezt várta, minthogy Isten belénk oltotta ezt a vágyat, amikor belénk nyomta képe mását.”

Még jobban elmélyíti Isten misztériumát a „Hatalom és alázat” c. II. részben. Ha Isten szeretet, akkor alázatos. Gőgösen szeretni: nem igazi szeretet. Mi a Hatalom irányában keressük Istent, pedig valójában a keresztény istenkép a kereszt gyengesége, tehetetlensége felé irányít bennünket. Kétségtelen, hogy Isten mindenható. „De milyen hatalomról van szó? Ez a Kálvária Mindenhatósága, amely kinyilatkoztatja a Végtelen Lény Mindenhatóságának

⁷⁹ Mintegy előre megmutatja azt a helyes egyensúlyt, amelyet a *Fides et ratio* kezdetű enciklika sürget.

igazi természetét. A szeretet alázata adja a kulcsot: kevés hatalom kell az önmutogatáshoz, sok a visszahúzódáshoz. Isten az alázat (visszahúzódás) határtalan Hatalma.”

A szeretet leggyökeresebb szempontja az alázat. A szegénység – egészen lelki értelemben véve – még nem a szeretet tökéletes szinonimája, mivel a szegénység eredetileg még a birtoklás rendjéhez kapcsolódik. A lét rendjébe átvive egészen új jelentést kap. De nem lehet teljesen feledni az eredeti vonatkozást. Az alázatosság, amely a lét rendjében született, a szegénység lelke. Ezért helyes, ha az első evangéliumi boldogságnál hozzáadjuk a „lelki” jelzőt, mert ez jelzi a bensőségességet.

Varillon ismét Claudel *Naplójára* hivatkozik. Rose = Ysé „karjai megfojtották fiatal gögjét”. Ez a tiltott szerelem megalázta a költőt, a katolikust. „A szeretet szegénység, függés, alázatosság. A szerető ezt mondja a szeretettnek: »Te vagy az én örömöm.« Ez a szegénység állítása: nélküled szegény vagyok az örömben. Vagy: »Te minden vagy nekem«: ez semmiségem állítása = nélküled semmi sem vagyok. Szeretni annyi, mint a másik *által* és a másikért lenni. A másik *által*: ez az elfogadás. A másikért: ez az ajándékozás. Mindkettő a szegénységre vall.” Szerzőnk tovább elemzi az Isten végtelen alázatát, szabadságát, sajátos gazdagságát és hatalmát, mindig a személyes élményből kiindulva – és Jézus Krisztus misztériumának fényébe állítva Istenünket:

„Isten olyan, hogy gazdagsága, szabadsága, hatalma – a szeretet gazdagsága, a szeretet szabadsága, a szeretet hatalma – nem fejezhető ki, és tényleg nincsenek is kifejezve, kinyilatkoztatva másként, mint Jézus Krisztus szegénységében, függésében, alázatában. – Ha egyrészt nem ismerem Jézus Krisztust, és ha másrészt *semmi* tapasztalatom sincs a szerelemről, a barátságról vagy a szeretetről, semmi sem titokzatos (*mystérieux*), minden csupán rejtélyessé (*énigmatique*) válik. És milyen szomorú ez!”

E néhány kiragadott idézettel csupán Varillon módszerét és alapvető beállítottságát akartam jellemezni. Könyvének minden oldala bőséges anyagot ad az eszmélődésre, elmélyedésre: amint az Isten attribútumait új megvilágításba helyezi és behatol a szentháromságos Isten Szeretet-Misztériumába, mint valami zenei vezérmotívum tér vissza Isten alázatának gondolata, ami elválaszthatatlan a szeretettől. De a látszólag egyszerű költői megközelítések mögött szigorú és pontos teológia húzódik meg: Varillon ismeri és idézi a mai teológia legjavát.

Végül, egyre inkább Krisztusra összpontosítva figyelmét, eljut a *kenózishoz* (Fil 1,7–11). A Filippi-levélbe felvett őskeresztény Krisztus-himnusz fejezi ki Isten alázatát és önküresítését (bár a „küresítette önmagát” alanya közvetlenül Krisztus, a megtestesült Ige). Amikor Varillon Isten alázatáról beszél, végeredményben erre a kenózisra céloz. Először arra gondolt, hogy könyvének ezt a címet adja: „Az Atya kenózisa”. „Hitem szíve ez: Isten léte megfelel *megjelenésének* Krisztusban. Jézus nemcsak azt mondja nekünk, hogy az embernek hogyan kell szeretnie, hanem azt is, és elsősorban azt, hogy hogyan szeret az Isten. Ha létezik Krisztus kenózisa, ez azt jelenti, hogy Isten-Atya, Fiú, Lélek – örökösen kenózisban van, vagyis önmaguk áldozati kiszolgáltatottságának aktusában. [...] Isten az, amivé Krisztusban válik. Nem lenne a megtestesült Ige kenózisa, ha a Háromság – nemcsak az Ige! – nem lenne önmagában a kenózis Potenciája és Aktusa. Ez persze nem akarja azt mondani, hogy az Atya vagy a Lélek is megtestesülhetett volna...” Varillon még Karl Rahnerre és Hans Urs von Balthasarra hivatkozik itt. Ez utóbbi szerint a Fiú létezési módja az, hogy Képmás, tehát elfogadási, alázatossági és szegénységi pólus a Szentháromságban. „A *Fiú nem Az, Akit kifejez*, vagyis nem az Atya, de *az, amit kifejez*, vagyis Isten.”

Mindezt Varillon bővebben kifejti *Az Isten szenvedése* c. könyvében; integrálja az erre vonatkozó kutatásokat Órigenésztől Moltmann „Keresztre feszített Isten”-éig.

Faggatja a Bibliát, az egyházatyákat, a filozófiát és a teológiát: mindig elkerüli a szélsőségeket, pontosan fogalmaz a legkényesebb kérdésekben is. Tallózása eredményét így összegezi:

„Isten a szeretet örök Döntése, tehát a szóé,
tehát a kérésé,
tehát talán a szenvedésé.

Ezek a »tehát«-ok ellenszenvesek, ha a formális logika imperatívuszaira vonatkoznak. Én nem így értem őket. A legközönségesebb és a legegyszerűbb, de átgondolt tapasztalatnak köszönhetik »logikájukat«.– Amikor a szeretet lemond a hatalomról, amely a saját törvényét diktálná, kiteszi magát a visszautasítás kockázatának. [...] Ha Isten szenved, ez azért van, mert túlságosan szeret (minden misztikus kedveli a *túlzottan* szót).”

A reflexiók után következik a *költészet* és a *lelkiség* két fejezete, hogy a költők élményén és nyelvezetén át közelítse meg a misztériumot, ill. hogy a mindennapi lelkiségnek is tápot adjon. Végül spekulatív, bibliai és költői útját hosszabb idézettel zárja. Lisieux-i Szent Teréz megsejtette és kifejezte a paradox misztériumot: miután a szenvedésben megtalálta a boldogságot és az örömet, megérti, hogy *Isten titka a szenvedés és a boldogság egysége*. Kis Szent Teréz (aki száz évvel ezelőtt született!) maga is megdöbben tapasztalatától: „Nem tudok sokat gondolni a boldogságra, amely az égben vár rám; egyetlen várakozás dobogtatja meg szívemet: a szeretet, amelyet kapok és amelyet adhatok.” És a végkövetkeztetés: „Mindennél erősebb az öröm!” Varillon említett interjúja végén (amelynek címe is jellemző: „A világ szépsége és az emberek szenvedése”) két mesterére, Fénelonra és Claudélre hivatkozva magyarázza, mit jelentett Isten szeretetének és e szeretet ingyenességének megélése: „Az életművészet és meghalás művészete: odatapadás és elszakadás. Nincs halál, ha nincs az élet szeretete, nincs elszakadás, ha nincs odatapadás. Egy szóban foglalok össze mindent: *passion*, amelynek kettős jelentése van: szenvedély/szenvedés, az élet szenvedélyes szeretete és szenvedés. [...] Egyik kezem a világ szépségén, a másik az emberek szenvedésén. És két lábbal benne állok a jelen pillanat feladatának teljesítésében.”

Ionesco naplójegyzetei

Mostanában legszívesebben naplókat, vallomásokat olvasok; persze verseket is, amelyek legtöbbször vallomások. Igaz, egy Dosztojevszkij-regény is – áttételes – vallomás, miként minden nagy regényíró valamiképpen transzponálja magát hőseibe. Flaubert mondása ismert: „Madame Bovary, c'est moi” (én vagyok). De hát idő és nyugalom kell a hosszú regényekhez.

Szívesen olvastam az augusztusban elhunyt Julien Green naplóit (tizennégy kötete jelent meg): ezek feltárták belső világát, lelki küzdelmeit, vívódásait a testiséggel, de ugyanakkor misztikáját is. A. Blanchet francia jezsuita találó jellemzése szerint „a Napló azt mutatja meg, *mi szeretne lenni* Julien Green, a regények pedig azt, hogy *mi is valójában*, azt, amik valamennyien vagyunk, tehát az emberi egzisztenciát.”

Rónay György olvasónaplója (*Napló I–II.*) vagy Pilinszky „prózája”, az *Új Emberben* megjelent kis írásai (*A mélypont ünnepélye I.–II.*), vagy Paul Valéry hajnali jegyzetei (*Cahiers I–II.*, Pléiade) és Paul Claudel naplói (*Journal I–II*, Pléiade) gyakori olvasmányaim. Úgy forgatom őket, mint versesköteteket. Pilinszky jegyzete a „napló”-ról (*A mélypont ünnepélye I.*, 441–442. o.) azért is felkeltette figyelmemet, mert ismét elkezdtem feljegyezni olvasmányélményeimet, az eseményekhez kapcsolódó kommentárjaimat. Pilinszky ezt írja: „A napló nem arra való, hogy nyomot hagyjunk a világban. Ellenkezőleg. A hajnal vagy az éjszaka csendjében épp ahhoz segíthet hozzá, hogy megszabaduljunk önmagunktól...” Ez minden biztonnyal áll a gyónásszerű vallomásokra, talán kevésbé az *olvasónaplóra*. Ennek lehet szerepe a tájékozódás/tájékoztató is, hittel és világnézettel kapcsolatos tisztázás. De most igazában Pilinszky következő megjegyzéséhez fűznék néhány gondolatot: „Nemrég olvastam Ionesco naplóját (*„Journal en miettes”*). Nem tudom, miért – a butaság miféle babonája alapján – egyesek úgy vélik, Ionesco bohóc, s színvonalban meg sem közelíti Beckettet. Naplója ismét meggyőzött arról, hogy korunk egyik legjelentősebb tehetsége.”

Pilinszky már nem olvashatta Ionesco újabb vallomáskötetét (*La quête intermittente*, Gallimard 1987), amelyben a román származású francia író nemcsak Samuel Becketttről, hanem Jean-Paul Sartre-ról is elmondja véleményét, de *főleg Isten-kereséséről vall*.

Ionesco magának követelte az „abszurd színház” alapítói jogát Beckettel szemben. A *Godot-ra várva* 1953 végén jelent meg, míg *A kopasz énekesnő* című darabot már 1950-ben színre vitték. *A székek* (1952) és *A kötelesség áldozatai* (1953) szintén megelőzték a *Godot-t*. Miért történt a félreinformálás újságírók és dilettáns irodalomtörténészek részéről? Ionesco így magyarázza: „Azért, mert én nem voltam kommunista abban az időben, amikor illet kommunistának lenni. Nem bocsátották meg nekem, hogy kommunistaellenes voltam őket megelőzve.”

Ionesco joggal bírálja és ítéli el azokat a baloldali értelmiségieket, akik kommunisták maradtak azután is, hogy ő maga, vagy például Arthur Koestler is, elég korán leleplezték a sztálini diktatúra embertelenségét. (Sartre árulónak és gazembernek titulálta Koestlert.) „Nem volt jogunk kommunistaellenesnek lenni – írja Ionesco –, amikor a 'fiatal' filozófusok kommunisták voltak; sztálinistának kellett lenni, vagy maoistának velük együtt, és most, *utánuk*, azt mondani, hogy tévedtünk: a fényt csak általuk kaphattuk. Haragudtak rám, mivel előttük akartam látni, tudni, előttük tudtam. Tilos volt megelőzni őket. Baloldali és anarchista voltam 35 éves koromig... De ők hiú módon az elsők akartak lenni, éleslátóbbak. Sartre néhány évvel ezelőtt azt mondta, hogy a marxizmus az utolsó, a tökéletes, a végleges filozófia. De mihelyt megjelentek az úgynevezett új filozófusok könyvei (amelyek élesen bírálták a marxizmust – *SZ. F.*), egy összejövetelen kijelentette: 'két év óta Simone (de Beauvoir) és én már nem vagyunk marxisták... Így a ravasz Sartre már nem volt elmaradott,

hanem éppen ellenkezőleg: 'előfutár'...' – Ne feledjük, hogy Ionesco mindezeket a kommunizmus bukása előtt írta!

A román drámaíró nem rekedt meg az abszurd színháznál. Ha abszurd drámáival kifejezte a modern ember elidegenedéseit, az elembertelenítő helyzeteket és a humanizmus hiányát, nem akart megrekedni a zsákutcában és a légüres térben. Kereste a kiutat, kereste az élet értelmét, kereste Istent. Naplójegyzeteinek címét így fordíthatjuk: *Meg-megszakadó keresés*. Rá akarta ébreszteni a modern embert abszurdításaira, hogy aztán azokon túllendülhessen. Az öregedő író felveti az örök emberi kérdéseket: a halál rettenete előtt szorongva keresi az öröklétet igazoló érveket. (Néhol a *Kháron ladikján* Illyés Gyulájára emlékeztetnek morfondírozásai.) Miért a munka, miért az írás? Honnan a rossz? Miért az elmúlás?

Milyen az a szeretet, amelyet felesége, Rodica és leánya, Marie France iránt érez? André Malraux jegyezte le Charles de Gaulle-ről szóló könyvében – emlékeztet Ionesco –, hogy Sztálin egyszer kijelentette: „Végül is a halál győz.” Ionesco így töpreng: „A halál tűnik számomra az egyetlen igazságnak, mert ez az utolsó. Ez a fal, amelyen túlra nem hatolhatunk.”

Nem vagyunk urai az eseményeknek, amelyek ellenünk fordulnak. Háborúk, igazságtalanságok, bosszúállás és megtorlás, a szabadság helyett zsarnokság... Sötét korszakot fest Ionesco. Ugyanakkor egy bizonyos túlzott ésszerűségben keresi a kiutat. És szerinte, paradox módon, csakis a rációval, az értelemmel kereshetjük ezt a ráción-túlit. Kapcsoljuk – Freud tanácsát követve – a Thanatoszhoz az Erószt. A rossz (a halál) és a jó (a szerelem) küzdelmében a Szeretet (Isten) lesz erősebb, ha imádkozunk. „Isten újra megmutatkozik. Megismétlem azt, amit Malraux mondott: a XXI. század vagy vallásos lesz, vagy egyáltalán nem lesz. Csakugyan, valami eredményt elértünk: egyre kevésbé nevetséges Istenben hinni. Istent figyelembe kell venni.”

Később Ionesco hangja még személyesebb lesz, vallomása néha imába torkollik. Istent szólongatja. „Rodica azt mondta nekem, hogy Tolsztoj naponta többször elimádkozta a Miatyánkot...” Miután leírta az egész Miatyánkot, az író hozzáfűzi: „Istenem, milyen nyugodtak az egek!”

„Jónak lenni, hogy vallásosan élhessek. Én rossz vagyok, sőt, még az sem. Nem vagyok a vallásban. Legyünk előbb a vallásban, azután – talán csak azután – juthatunk egy másik szakaszba. Uram, uram, uram! – Az irodalom elvezethet a valláshoz. Jól van! Utána elveszítem a talajt lábam alatt a metafizikában...”

1986. szeptember 4-i jegyzete: „Reggel van. A világ igaz. Igen, igen, ez kitapintható. Az illúzió vajon nem hazugság, nem csalás, nem a nem-valóság? Egy biztos: a világ megismerhetetlennek van megalkotva.”

Végül a napló utolsó két sora:

„Imádkozni a Nem-Tudom-Kihez.
Remélek: Jézus Krisztus.”

(*Új Ember*, 1998)

Camus lázadása

Most már magyarul olvasom kedvenc íróm, Camus főművét, *A lázadó ember*-t, amely 1993-ban a Bethlen Gábor könyvkiadónál jelent meg Fázsy Anikó fordításában. Negyven évvel ezelőtt Louvainben Camusról írtam első irodalomkritikai tanulmányomat. Camus világnézeti fejlődését elemezve marxizmus-kritikáját is bemutattam *A fellázadt ember* alapján; utaltam arra is, hogy az 1951-ben megjelent könyv milyen vihart keltett baloldali értelmiségiek körében; főleg Jean-Paul Sartre és társai számára jelentett „árulást” barátjuk elfordulása a kommunizmustól. Akkoriban, az ötvenes évek elején tizenöt millió embert internáltak a gulágra; e táborok Sztálin halála után is megmaradtak. Erről Sartre nem akart tudomást szerezni. Sartre 1954-ben a Szovjetunióban tett utazása után kijelentette: „A kritika szabadsága teljes ebben az országban.” Az 1956-os magyar szabadságharc után több baloldali értelmiségi végleg szakított a kommunizmussal. Sartre újabb utazást tett 1965–66-ban a Szovjetunióban: Szolzsenyicin nem fogadta őt. Érthető!

Most tavasszal kaptam baráti dedikációval Örvös Lajostól, a fordítótól egy érdekes könyvet: Roger Grenier: *Albert Camus. Tűző nap és árnyék*. Camus „intellektuális életrajza” 1994-ben jelent meg a Bethlen Gábor kiadónál. Érdeklődéssel olvastam azt a szakaszt (238–247. old.), amelyben Camus életművének kiváló ismerője, Garnier éppen *A lázadó ember* körüli vihart ismerteti. Később Simone de Beauvoir is leírta (*A körülmények hatalmá*-ban) Sartre és Camus szakításának történetét. Sartre folyóiratában, a *Les Temps Modernes*-ben, a baloldali filozófus, Merleau-Ponty is megtámadta a volt barátot. Camus visszavágott: élesen bírálta a filozófust, aki „a sztálini pereket és a terrort azon a címen kívánja igazolni, hogy kötelességünk megértéssel fogadni a különféle történelmi helyzeteket.” A Sztálin halála utáni korszakban azután sok nyugati baloldali értelmiségi kezdett világosabban látni. Mint mondtam, az 1956-os magyar forradalom is fontos szerepet játszott ebben. Camus kiállt 56 mellett. Keserűen elítélte a nyugati világot, azokat a nyárspolgárokat is, akik megtapsolták a felkelést mint valami labdarúgó mérkőzést, aztán hazatérve felvették házipapucsukat, és elfelejtették...

Merleau-Ponty javára írandó, hogy 1956-ban beszámolót tartott a szovjet kényszermunka-táborokról és ezt a következtetést vonta le: „Valószínű, hogy a fogságban levők teljes száma csak milliókban fejezhető ki [...] Hacsak nem megszállott valaki, el kell fogadnia, hogy e dolgok miatt újra át kell gondolni az egész szovjet rendszert [...] Nem lehet szocializmusról beszélni ott, ahol minden huszadik állampolgár munkatáborokban sínylődik.” (Idézi R. Grenier, 243)

Világnézetek harca. (Mai írók és gondolkodók) című könyvemben (Louvain, 1963) hosszabban bemutattam *A fellázadt ember*-t. Jóllehet Camus különös istentagadására összpontosítottam a figyelmet, „A történelmi lázadás” című fejezetben olvasható Marx-kritikáját is összefoglaltam, majd így következtettem: „A Camus által bemutatott panoráma, amely a francia forradalom királygyilkosaitól Marxon, A. Comte-on, az orosz terroristákon, Leninen keresztül Hitlerig és Sztálinig terjed, tartalmaz hiányosságokat és vitatható részleteket. De a »történelmi lázadásnak«, a forradalommal fajult, majd diktatúrákká szilárdult lázadásnak ez a kritikája lényegében helyes. Minden humanista egyetérthet Camus-vel.”

Az ún. „új filozófusok” marxizmus-kritikája, Szolzsenyicin leleplező könyvei a gulágszigetcsoportról több baloldali értelmiséginek felnyitotta a szemét. De a nyugati világ igazában nem látta át a bolsevizmus borzalmait. Egyesek még ma sem látják, a kommunista rendszer bukása után sem. Mivel lenne magyarázható egyébként pl. az olaszországi exkommunisták előretörése?!

Camus jól látta azt is – bár maga nem vonta le a végső következtetést –, hogy a diktatúrákká fajult történelmi lázadás gyökerei a metafizikai lázadáshoz vezethetők vissza. A

királygyilkosoktól eljutottunk az istengyilkosokig, akik Nietzschével „Isten halálát” hirdették meg. A morális nihilizmuson kívül csak a hatalom akarását tartják meg. „A lázadó, elvileg nem akarta meghódítani saját létét, és nem akarta fenntartani Isten ellenében. De elfeledkezik eredeteiről és a spirituális imperializmus törvényét hívta segítségül, a végtelenségig megsokszorozott gyilkosságokon át masírozik a világalom felé. A mennyből elűzte Istent, s a metafizikai lázadás szelleme ekkor nyíltan a forradalmi mozgalmakhoz csatlakozik, a szabadság irracionális követelése, paradox módon, az ész, az egyetlen, tisztán emberinek tetsző hódítóerőt fogja fegyverül. Isten meghalt, de megmaradtak az emberek, vagyis a történelem, azt kell megérteni, azt kell felépíteni. A nihilizmus, mely a lázadás révén ekkor elárasztja a teremtő erőt, egyetlen gondolatot hoz: a történelem bármilyen eszközzel építhető. Az irracionális bünteteket az ember, az immár magányosnak tudott világban, az ész bűncselekményeivel tetézi, az emberek világbirodalma felé haladva. A »lázaadunk, tehát vagyunk«-hoz hozzáfűzi, miközben rendkívüli szándékokat forgat a fejében, a lázadás halálát: 'És egyedül vagyunk.'” (*A lázadó ember*, 124–125)

Az „Isten halála” után (persze, az Örökkévaló nem hal meg, de az ember elszakíthatja magát az élő Istentől, és így halott) az ember akart az ember istene lenni: *homo homini deus*, ahogy Feuerbach hangoztatta, majd Marx és követői a radikális Isten-tagadást hirdették. Be akarták rendezni az Isten nélküli, teljesen evilági társadalmat. Csakhogy, amint H. de Lubac magyarázta az ateizmus tragédiájáról írt könyvében, ha a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik. Az ember Isten képmására alkotott teremtmény, ebben van méltósága, ez személyiségének és emberi jogainak alapja. Az ember talán Isten nélkül is építheti a földi országot, de végső soron – ha az ateizmus következetesen megvalósul – csak az ember ellen építheti. Az Isten ellenes humanizmus emberellenes. Az emberi barbárságnak nem lehet féket vetni... *Homo homini lupus*, ember embernek farkasa lesz (Hobbes).

Ilyesmit írtam közel negyven évvel ezelőtt *Világnézetek harca* (Mai írók és gondolkodók) című könyvemben, amely csak személyi postával, titokban jöhetett haza. Erdey Ferenc a *Vigilia* 1964. októberi számában ismertetést közölt róla, de inkább csak a Teilhard de Chardinról szóló fejezetet részletezte.

A lázadó ember a kommunista időkben tiltott könyv volt. A magyar kiadás hátlapján olvasom: „Ideológusaink egy követ fűjva a francia kommunistákkal, elmarasztalták Camust, mert a lázadást szembeállította a forradalom felfogásával. Azt is megbocsáthatatlan bűnének tartották, hogy 1956-ban a magyar forradalom védelmére kelt. A kötet évtizedeken át megjelentethetetlen volt Magyarországon. Itt az ideje tehát, hogy itthon is megismerjék Camus prófétikus könyvét, amely vízvázlat lett a baloldali értelmiség körében.”

(*Távlatok*, 1999/1)

Miterrand – szemközt a halállal

A volt francia elnök, François Mitterrand szívesen olvasott ilyen könyveket, mint amilyet Christophe Barbier, az *Express* című lap politikai rovatvezetője írt az ő *utolsó napjairól* (*Les derniers jours de François Mitterrand*, Grasset, Párizs, 1997, 425 old.) Az 1996. január 8-án áttételes rák következtében elhunyt elnök utolsó hét hónapjának részletes krónikája ez a vaskos kötet. Mitterrand politikai érdeklődése egyre inkább leszűkül, végül kizárólag saját sorsa érdekli, az a szorongató kérdés, hogy hogyan hal meg, és mi lesz a halál után. Az agnosztikus szocialista végiggondolja a lét alapvető kérdéseit; a Bibliát és az egyházatyákat meg Pascalt olvassa; áhítattal megérinti Lisieux-i Szent Teréz ereklyéit, az utolsó pillanatban kéri a betegek kenetét, és kettős katolikus temetési szertartással búcsúztatják. A párizsi Notre Dame-ban Lustiger bíboros mondja a gyászmisét, majd szülővárosában, Jarnacban szintén katolikus szertartással temetik el édesanyja mellé. A volt elnök kettős életére is fény derül. A súlyos beteg Mazarine – házasságon kívüli szerelméből született leánya –, és orvosa kíséretében Velencébe látogat. Aztán még egy-egy fárasztó utazást tesz az Egyesült Államokba és Egyiptomba is.

Egyre inkább legyengíti az áttételes prosztatarák. Orvosán kívül főleg Marie de Hennezel pszichológus nő látogatja és van mellette, akivel korábban ismerkedett meg, és aki *La mort intime* (Meghitt halál) címmel könyvet írt tapasztalatairól, a haldoklók segítéséről. A könyvhöz Mitterrand írt előszót. Lustiger ebből idézett a Notre Dame-ban tartott gyászszertartás homiliájában. Mitterrand még 1992-ben ezt mondta a pszichológusnőnek: „Érzi az ember, hogy Ön nem szavakkal segíti a betegeket, hogy megtalálja a békét, hanem jelenlétével.” Erre a jelenlétre vágyott utolsó napjaiban. Marie de Hennezel 1995. dec. 12. és 19. között szinte naponta látogatja a volt elnököt, a meghalásról, az „átmenetről” beszélnek.

Barbier könyvéből idézek néhány szakaszt (319–325. o.): „François Mitterrand a túlvilágról szóló félévszázados reflexióit bizonyossággal akarja lezárni.” Michel Charasse ezt írta róla: „Fokozatosan helyettesítette a túlvilággal kapcsolatos reflexióját az életre vonatkozó hosszas kérdezővel.” De ez tévedés. François Mitterrand minél inkább elcsitítja túlzott életszeretetét, annál jobban a misztikába meríti mindennapját. Assisi Szent Ferenc és Lisieux-i Szent Teréz képe díszíti szobáját, az orosz Daniel *Szentföldi zarándoklata* látható könyvtárában az egyházatyák művei mellett; még a sztoikusokat is azért olvassa, hogy a „túlvilágra” ráláthasson. 1995 végén F. Mitterrand abban a helyzetben van, mint Dosztojevszkij, aki mint szibériai kényszermunkás ezt írta naplójába: „A hitetlenség és a kétely gyermeke vagyok. Egészen eddig, sőt egészen a sírig. Milyen rettenetes szenvedésbe kerül nekem most ez a hit utáni sóvárgás, amely annál erősebb lelkemben, minél több az ellentétes érv.” Mitterrand a kételkedő szocialista, gyermekkorában a katolikus hitet vallotta. „Idők múltával az agnoszticizmus hivatalos és kényelmes igazsággá lesz, igazi vallási »semlegesség«...” 1977-ben kijelenti: „Körülöttem az életről, a halálról, a világ eredetéről, Isten létéről, a túlvilágról és a semmiről beszélnek. Mindkét oldalon heves a harc. Mindkét oldalon milyen magabiztosak! Bizonyítanak. Döntenek. Megoldanak. Hallgatom mindezt és azt gondolom: szeretem azokat, akik kérdéseket tesznek fel, de bizalmatlan vagyok azokkal szemben, akik találnak...”

Élete végén nem ilyen nyugodt agnoszticizmusa. Keres, olvas, érdeklődik az újabb természettudományos és pszichológiai felfedezések iránt, izgatja a test és a lélek viszonya.

A végső dolgokról beszélget Jean Guilton katolikus filozófussal. A tibeti halottas könyv vagy az egyiptomiak túlvilághite éppúgy érdekli, mint a katolikus Maurice Zundel könyve: *A halál megtapasztalása*. 1995 tavaszán már messze eltávolodott szocialista agnoszticizmusától; így vall végső habozásáról: „Misztikus lelkem és racionalista eszem van,

és mint Montaigne, képtelen vagyok választani. Nem tudom, hogy hiszek-e Istenben, de gyakran kísértésem van, hogy higgyek.”

Amikor elérkezik a tél, enged a kísértésnek. Az utolsó pillanatban nem Montaigne-hez, hanem Pascalhoz csatlakozik, aki fiatal korában elbűvölte. Pascal *Gondolataiban* Mitterrand megtalálta a saját útját a rettenettől a békéig. Ezeket olvassa a *Mémorialban*: „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene, nem a filozófusok Istene. Bizonyosság, átérzés, öröm, béke.” Barbier így folytatja: „Mitterrand nem megy olyan messzire, és kielégítetlenül a filozófusok és tudósok Istenébe kapaszkodik, a kérdőre vont, megkérdőjelezett Istenbe. De ha »a végtelen csillagterek örök csöndje rémülettel tölt[ött] el« – volt a mottója metafizikai szorongásának –, most a „teljes és szelíd lemondás” lesz utolsó nyugtatója. »Végül is, van valami odaát? – kérdezte Laurence Saudet-től. Ha újra megtalálom a hitet, megkapom a választ kérdésemre.« Nem találta meg a hitet, nem nyugtatta meg a válasz, egy válasz, de végigjárta a kérdés minden szempontját. Mitterrand feloldja a kereszténységet a lélekvandorlásban, míg Pascal a kegyelemben összpontosítja azt. Logikájuk azonban ugyanaz...” (234)

Ezután következik az az epizód, amely Mitterrand különös miszticizmusára vet fényt. Lisieux-i Szent Teréz 1997-es centenáriuma készülve, körülhordozzák Franciaországban a szent ereklyetartóját, egy aranyozott miniatúr szentélyt. Mitterrand korábban elmélyülten olvasta Kis Teréz önéletrajzi írásait, lenyűgözte a „kis út” lelkisége. 1995. december 3-án – egy hónappal halála előtt – a „zarándoklat” háza előtt halad. Mitterrand kifejezi szándékát, hogy látni akarja Kis Teréz ereklyéit. Így is történik. A menet megáll. Kinyitják a kocsiját, és Mitterrand hosszasan az ereklyetartón tartja kezét. Talán valami titokzatos erő kiadását reméli attól, aki ezt mondta: „Nem halok meg, hanem átlépek az Életbe.” „Ezzel a gesztussal – fűzi hozzá Barbier – meg annyi más jellel, egészen a halál küszöbén kért utolsó kenettel, François Mitterrand nagy buzgalommal a katolikus liturgiának áldozott olyan pascali fogadással (*pari*), amely azokhoz a radikális ateistákhoz társítja, akiket a haldokló Herriot testesít meg: külsőséges ateizmus, amelynek laikus máza lemállik a halál karmai alatt, lemeztelenítve a kőkemény hitet, amely gyakran annyira tiszta a végső órában, amennyire szégyenlős volt a világ előtt, olyan hit, amelyet védelmezett még tagadásainak kérge is.” (326) – Mitterrand ezt írta korábban Jean-François Six katolikus papnak, aki Lisieux-i Szent Terézről szóló *Lumière dans la nuit* című könyvében leírta a szenvedő kármelita „sötét éjszakáját”: „Hála az Ön könyveinek, sok mindent megtudtam Teréz életéről, aki fontos személyiség lelki életében.”

Íme – mondhatná egy agnosztikus – Mitterrand „az Istenhez hanyatló árnyék.” Mindenki értelmezheti a tényeket úgy, ahogy akarja. Amikor aprólékosan leírja Mitterrand 237 utolsó napját, Barbier sem fukarkodik a csípős megjegyzésekben, de közli a legkülönbözőbb véleményeket, tehát tárgyilagosságra törekszik. A vaskos kötetből csak egy szempontot emeltem ki, amely számomra a legérdekesebbnek tűnt. Talán Mitterrand-ra is állnak Bernanos szavai: „A hit 24 óra kétely, mínusz egy perc reménység.”

(*Vigilia*, 1998/2)

Halálom óráján – Jean Guitton filozófiai végrendelete

„*Halálom*” – ez a címe Jean Guitton 1997-ben megjelent *Filozófiai végrendeletem* című könyve I. részének. A közel százéves katolikus gondolkodó, akit a Francia Akadémia 1961-ben tagjaivá választott, számos könyv szerzője. Ebben az utolsó (?) könyvében szellemesen elképzelem, hogy halálos ágyánál megjelenik neki az ördög, aki hitét próbára akarja tenni, majd Pascal, Bergson és VI. Pál. A II. részben – *Temetésem* – beszélgető partnerei: El Greco, Senghor volt szenegáli elnök, de Gaulle tábornok, Szókratész, Blondel, Dante. A III. részben – *Ítéletem* – többek között Lisieux-i Teréz és Mitterrand volt francia elnök szólnak védelmében a „mennyei udvar” jelenlétében!

Kicsit heterogén társaság, de aki ismeri Guitton életét és műveit, megérti, hogy nem véletlenül választotta ki ezeket a személyeket, akik mesterei vagy eszményképei, illetve hajdani beszélgetőtársai voltak. (Ha nem is Szókratész vagy Pascal, Dante és Kis Teréz, de VI. Pál vagy Mitterrand tényleg beszélgető „partnerei” voltak.)

Érdekes *társalgása Pascallal*, akit mindenek felett tisztelt, és egyik fő „mesterének” tartott. A platóni dialógusokra emlékeztető párbeszéd során Guitton hitének megalapozásáról van szó. Olyasmikről, amelyeket magam is megállapítottam már felsős gimnazista koromban. Egy Abszolútumnak lennie kell, ezt mindenki elismeri, még ha másképpen nevezi is: Minden(ség), Természet, Örök Anyag vagy akár bálványistenek. Mert ha lett volna egy pillanat – teszem hozzá én – amikor abszolút semmi sem létezett, akkor most se lenne semmi. Márpedig én létezem, a világmindenség létezik... A létnek – a maga totalitásában – van abszolút alapja. (Egyesek pl. – Monod – esetleg „Véletlenek” vagy „Szükségszerűségnek” nevezik ezt az Abszolútumot.) Az igazi probléma a személyes Abszolútum (vagy Transzcendens), tehát a személyes Isten léte. Más szóval: a panteizmus és a teizmus problémája ez, amelyet 1949-ben Balatonberényben Lakos atyával vitattam a Balaton partján sétálva. A jezsuiták által szervezett kéthetes lelkipályázatos és világnézeti továbbképző táboron vettem részt. Akkor már jezsuitának készültem.

Guitton Bergsonnal hatvan évvel korábban személyesen is megismerkedett. Most arról beszélget vele, hogy milyen érvek alapján keresztény ő, Guitton. Persze, közben Bergsonról is jellemzést ad. Előző könyveiben is gyakran vallott a mesterről. 1979-ben pedig, amikor a Francia Akadémia a tagjai közé fogadta Henri Gouhier filozófust, Guitton válaszolt székfoglalójára; felidézte Gouhier Bergsonról írt könyvét: *Bergson és az evangéliumok Krisztusa*. Idézek a székfoglaló alkalmával mondott beszédből, amely jól tanúsítja, ki volt Guitton számára Bergson.

„Bergson! Ez a legnagyobbak közé tartozó gondolkodó, akit az itt jelenlevők közül – kiváltság folytán – egyesek személyesen ismertek. Emlékezünk lassú, lihegő, lágy-dallamos és egy kicsit mágikus hangjára. Mindent megújított, amihez csak nyúlt, növelte bennünk az örömet. A nyelv mestere volt. [...] Amikor megjelent a *Két forrás* című könyve, tanúja voltam egy E. Gilson és Brunschvicg közötti beszélgetésnek. Ez utóbbi (nb. Pascal-szakértő, racionalista filozófus, Sz. F.) zavartnak és szomorúnak tűnt. »Nem tudom megérteni, mondta Gilsonnak, hogy Bergson visszamegy Hegel Istenétől Mózes Istenéhez. A genezisben levő Istent helyettesíti a Genezis Istenével! Ön, M. Gouhier – folytatta Guitton – megmutatta nekünk, hogy Bergson mélységében nem változott. Ön újraolvasta Bergson, és megtalálta műveiben a kikezdéseket, annak a nagy felfedezésnek előzetes megsejtéseit, amely aztán elvezetett »a szabad és teremtető Istenhez«. Ön megmutatja, hogy Bergson mindig megdöbbenett az, amit lelki degradálódásnak lehetne nevezni – ez az »entrópia«, amely a minőséget mennyiséggé változtatja át, a tartamot idővé, az emlékezetet anyaggá, az életlendületet élő fajtákká, a misztikát politikává, – mintha Bergson újra közvetítette volna a zsidó próféták intuícióját, akik úgy fogták fel a történelmet, mint az idők térségébe fellőtt

rakétát – és amelynek a választott nép, a kis maradék kereső feje volt. E próféták folytatása volt a nagy misztikusok társasága, és Jézus volt a fejük. Ez magyarázza meg, amint Ön megmutatja, hogy Bergson útja az Evangéliumok Krisztusa felé tartott; sőt mi több, a katolikus keresztség felé, amelyet felvett volna – amint végrendeletében írta – ha nem akart volna megmaradni üldözött zsidó testvérei között. Mert a katolicizmust úgy tekintette, mint a »judaizmus továbbfejlődését«.

(Bergsonról fentebb bővebben írtam.)

Én tanúja voltam ennek a lelki útnak, amelyet Ön több szöveggel illusztrál. Ezek közül a legmegindítóbb, a legtitokzatosabb az a levél, amelyet Bergson Daniel Halévynek írt 1939-ben Péguy-vel kapcsolatban (nyilván önmagára is gondolva): »Előbb-utóbb el kellett érkeznie Ahhoz, aki magára vette az egész emberi nem bűneit és szenvedéseit«. Ilyen volt Henri Bergson vallásos tapasztalata...» (*Le Monde*, 1979. nov. 23.)

Guitton lelkesedése, Bergson iránti csodálata itt is, miként könyveiben, hasonló ahhoz, amelyet pl. Raïssa Maritain visszaemlékezéseiben olvasunk. A Raïssa-házaspár Isten kegyelmének tartotta azt, hogy Péguy elvitte őket a Collège de France-ba Bergson kurzusára (R. Maritain: *Nagy barátságok*, Bp, 1986, 58kk.) Ugyanígy Dienes Valéria is mindig Bergson óráira vezette vissza későbbi megtérését. (lásd D. Valériáról fentebbi tanulmányomat.)

Térjünk vissza most Guitton utolsó könyvéhez, Guitton és Bergson képzelt beszélgetéséhez.

Ebben a szakaszban szó esik egy különös élményről: Bergson maga, egyidőben kislányával (aki egy másik szobában tartózkodott) egy fényes jelenségre lett figyelmes; a fényességben valami nagyon szépet láttak. A „látomást” Bergson leánya mondta el Guittonnak, aki továbbadta Tresmontant-nak, ő pedig Henri Gouhier-nek, aki azt elmondja Bergsonról írt könyvében (*Bergson et le Christ des evangiles*, Párizs, 1961.). Erre a könyvre utalnak a beszélgetésben, amelyből kihagyásokkal idézek:

– Guitton: „Gouhier nagy filozófiatörténész volt. Végtelenül szolgálatkész.

– Bergson: Tudom! Ő írta rólam az egyik ritka könyvet, amelyet érdemes elolvasni. Nem haragszom rá érte (ti. hogy az esetet megemlítette, Sz. F.). Egy történésznek bizalmatlannak kell lennie az ilyesmikkel szemben...

– G.: És Ön megírta *Az erkölcs és vallás két forrása* című könyvét.

– B.: Amikor jóval később megírtam utolsó könyvemet és eljutottam az utolsó fejezethez, ott, az utolsó fejezet lapján burkoltan beszéltem róla (ti. a »látomásról«, Sz.F.).

– G.: Kívülről tudom ezeket a sorokat. Engedje meg, hogy emlékezetből idézzem őket:

»Tegyük fel, hogy abból az ismeretlen világból valami fény eljut hozzánk, amely testi szemmel is látható. Mily átalakulás lenne ebben az emberiségben, amely általában hozzászokott ahhoz, bármit mondjanak is, hogy csak azt fogadja el létezőnek, amit lát és tapint! Az így hozzánk érkezett információ talán csak azt érintené, ami alacsonyabb a lelkekben, a lelkeség legalsó fokát. De nem kellene több, hogy eleven és hatékony valósággá alakítsa a túlvilágba vetett hiedelmet, amelyet – úgy tűnik – megtalálunk a legtöbb embernél, de amely a leggyakrabban csak verbális, elvont és hatástalan marad. Hogy megtudjuk...« – Itt kihagy az emlékezetem.

– B.: Hogy megtudjuk, milyen mértékben jön számításba...

– G.: Igen! Hogy megtudjuk, milyen mértékben jön számításba, elég megfigyelnünk, mennyire rávetik magukat az emberek az élvezetre: az ember nem ragaszkodik ehhez annyira, ha nem látná benne a semmi ellenszerét, valami halált feledtető eszközt. Valójában, ha biztosak lennénk, abszolút biztosak abban, hogy tovább élünk, másra nem is tudnánk gondolni, mint erre. Az élvezet elmosódna az öröm előtt.

–B.: Hanglejtése megindít. Köszönöm Guitton.»

A képzelt beszélgetés tovább folytatódik. Bergson arról kérdezi Guittont, hogy miért hisz Krisztusban. Guitton hosszasan elmondja – összefoglalva korábbi tanulmányait –, hogy Isten

kinyilatkoztatta magát, hogy megvizsgálva az evangéliumokat eljutottunk a történeti Jézushoz, tehát itt nem mítoszról van szó. Beszél Krisztus feltámadásáról stb. (Mindezt kifejtette már *Jézusról* szóló könyvében.) Egyszóval Guitton a hagyományos apologetika lépéseit foglalja össze. Végeredményben a Szeretet-Isten véglegesen Krisztus keresztségében és feltámadásában nyilatkoztatta ki magát. Időnként megszólal Bergson is, kicsit bírálva Guittont. Az a tény, hogy Krisztus feltámadt az Írások szerint, nem akármilyen nyers, különös, szokatlan tény.

– B.: „E ténynek, Guitton, megvan a jelentése: Azt akarja mondani, hogy a szeretet legyőzte a halált, és hogy ezentúl minden emberi lény számára lehetőség nyílt arra, hogy részesedjék a halált legyőző Szeretet örök életében.

– G.: Íme, egyetértünk, kedves Bergsonom...”

Szellemes még Guitton könyve utolsó részében, ahol az ítéletet jeleníti meg. Krisztus ül ítélő székén. Körülveszi a mennyei udvar. Krisztus lábánál Szent Péter a kulcsokkal. Jobb oldalon Szent János evangélista, bal oldalon Guitton védőszentje, Lisieux-i Kis Teréz. Távolabb angyalok kara. A zsürit szent gondolkodók és filozófusok alkotják; Guitton felismeri Szent Jusztin filozófus vértanút, Szent Ágostont, Aquinói Szent Tamást, Pascalt, Ozanamót, Claudelt, Blondelt. Még tovább részletezi a színt. Kezdődik a kihallgatás. Az első kérdés: Ki akar ma megjelenni e magas udvar előtt?

– „Jean Guitton doktor, híres filozófus, a Francia Akadémia kiváló – legidősebb – tagja; a Sorbonne kiérdemesült professzora; ötvennégy könyv és háromszáz kisebb könyvecske szerzője; a II. vatikáni zsinat laikus auditora; több pápa barátja; a Francia Köztársaság elnökeinek tanácsosa; egyetemese ember; a francia nyelv ésgondolkodás büszkesége.

– Nem ismerjük őt!...”

A kérdés ismétlődik, a válasz hasonló... Harmadszor:

– „Ki akar ma megjelenni itt, hogy Krisztus megítélje őt?

– Jean Guitton filozófus, bűnös.

– Ismerjük őt. Lépjen be ide ő, aki kilépett az időből; legyen része az örökkévalóságban, hogy beteljesedjék rajta az isteni igazságosság és irgalom műve.”

Bármennyire is teátrális ez a leírás, valami nagyon lényegesre hívja fel a figyelmünket. Az utolsó ítéleten nem számít, hogy híres filozófus, akadémikus stb. voltál, hogy számtalan könyvet írtál... A *bűnös* jelenik meg az igazságos és irgalmas Bíró előtt. Valamennyien szegény bűnösök vagyunk, de számítunk – reménykedve – a Végtelen Irgalom megbocsátó szavára. Ott majd egyedül az alázat és a szeretet számít. Mit tettél egynek is a legkisebbek közül, akikkel Krisztus azonosította magát. A szentek és ezek a kicsik közbenjárhatnak érdekelben. Guitton „védője” Kis Szent Teréz és F. Mitterrand!

Mert folytatódik a „mennyei per”, az ítélet előkészítése. Lisieux-i Kis Teréz Guitton védelmére kel. Megszólal Szent János is: szeretetről és a meghalásról beszélnek. Egyszer csak megjelenik François Mitterrand elnök is. (Ez nem is olyan különös, hiszen – tudjuk – Guitton beszélgetéseket folytatott a nagybeteg Mitterrand-nal. Lásd még fentebbi „olvasónaplómat” az elnök haláláról.)

Mitterrand is, Guitton is elbeszéli kapcsolatunkat, főleg az utolsó beszélgetéseket az ember végső rendeltetéséről, a szeretetről és pokolról... Guitton – aki szereti a paradoxonokat – megmagyarázta Mitterrand-nak, hogy a pokol (kárhozat) azért létezik, mivel Isten Szeretet. Ezt Dante mondta. Isten szereti teremtményét és feltétlenül tiszteletben tartja szabadságát. Hosszú párbeszéd következik a szabadságról, a halálról és a halhatatlanságról. És mindez a mennyei udvar előtt. Megtudunk újabb részleteket Mitterrand utolsó hónapjairól (megérintette Kis Teréz ereklyéit, elzarándokolt Lisieux-be stb.).

Végül is a végtelen Irgalom ítéli meg azokat, akik bevallják, hogy szegény bűnösök. A könyv utolsó lapján szerepel egy hosszú idézet a flamand misztikustól, a „csodálatos”

Ruysbroektól. Guitton lemásolta ezt egy papírlapra, Kis Szent Teréz olvassa fel, mielőtt Krisztus kimondaná az ítéletet. Guitton így szeretett volna élni és meghalni. „...*Még bűneink is alázatosság és szeretet forrásaivá lettek számunkra... Belemerülni az alázatosságba annyi, mint belemerülni Istenbe, mert Isten az örvény mélye... Az alázatosság olyan magasztos dolgokat nyer el, amelyeket nem lehet megtanítani; eléri és birtokolja azt, amit a szó nem ér el.*”

* * *

Guitton különös könyve (bár kicsit mesterkéltnél) elgondolkoztat. Persze, mindez csak a képzelet játéka, – mármint az, hogy Guitton megjeleníti saját halálát, temetését és ítéletét, felsorakoztatva kedves szentjeit és mestereit, barátait, ismerőseit.

Mostani könyvemben én is írtam néhány nagyságról, gondolkodóról, Lisieux-i Teréztől is. Amit tőlük átvettem eszmélődéseibe, mindaz beleépült lényembe.

Ha most elképzelném *halálom óráját* – Szent Ignác is ezt ajánlja a *Lelkigyakorlatokban* fontos döntéskor – továbbá magát a halál „aktusát” és a találkozást Istennel, mit is gondolnék, mondhatnék, milyen elhatározásra juthatnék?

Nemigen forogtam halálveszedelemben. Egyszer, amikor a Lufthansán repültem Münchenből Rómába, kezdtem a végre gondolni, mert a gép szinte légüres térbe került, állandóan zuhant, sárkányhoz hasonlóan libegett, mert a pilóta nem tudta irányítani. Anconáig tartott az egész. Minden összedőlt, a tálak szétrepültek (a hostess éppen az ebédet osztotta, amikor elkezdődött a „tánc”). Akkor végigvillant egész életem, felindítottam a tökéletes bánatot. Hiába kapaszkodtam az ülés karfájába, ez nem segített. Egyetlen támpont támadt: a bizalom/remény, hogy talán épen földet érünk.

De nem kell okvetlenül valamiféle szerencsétlenségre gondolnom: halálom órája mindenképpen elkövetkezik. Ágyban is meghalhatok! Nem tudom, mikor, hol, hogyan, de a tény biztos. (Bár nem hiszem!)

Lehet, hogy barátok, rendtársak állnak majd halálos ágyamnál; lehet, hogy hirtelen, egyedül halok meg. Igazában ez lesz a végső magányosság: „*on mourra seul*”, Pascal itt is éleslátó. Nem tudom elképzelni ezt az *átmenetet*. Biztos, hogy életem legnagyobb eseménye lesz (születésemmel, illetve fogantatásommal együtt). Milyen lesz az a vég? Teljesen elképzelhetetlen, teljesen ismeretlen az az odaát. Nem hiszek se a lélekvándorlásban, se a spiritualizmusban. Se a Moody-féle élményleírásokban. Most nem is érdekel a *hogyan*. *A legfontosabb az, hogy hinni tudjam, hogy a vég nem megsemmisülés, hanem beteljesedés. Átmenet az öröklétbe, a teljes életbe. „Nem halok meg; átmegyek az Életbe.”* (Kis Szent Teréz)

Bizonyos felfedezések a világegyetemről (asztrofizika), a genetika területén (génkód), a test és a szellem kapcsolatáról stb. segíthetnek a reflexióban, a kezdet és a vég megközelítésében. De mindez igazában csak a *probléma* síkján marad (marceli értelemben), a misztérium marad. A tudás nem egzisztenciális tény, nem átélés. Talán leginkább azzal közelíthetem meg a titkot, ha anyám szeretetére gondolok. Gyermekkoromban hozzá abszolút bizalom fűzött: mindig számíthattam arra – bármi rosszat tettem is –, hogy megbocsát és szeret. Isten atyai/anyai szeretetébe vetett bizalmam még inkább biztonságot adhat. Szeretett, ezért hozott létre, örök szeretettel kiválasztott, megteremtett és magához rendelt. Hagyom magam szeretni, de nem hagyom el magam. Igyekszem együttműködni kegyelmével. Nem tékozlom el szeretetét (nem élek vele vissza vakmerő bizalommal, és nem akarok hálátlan lenni).

Van valami *ősbizalom* bennem. Mert közvetlen intuícióval belátom, hogy a létezés nagy-nagy titok, hogy én az öntudatra ébredt lény itt a táguló, ma már „emberarcúnak” tűnő világegyetem ölében több vagyok, mint fizikai (biológiai) összetevőim. Hiszem, hogy a szellem

transzcendens, tehát valamiféle öröklétre rendelt még annak szemében is, aki nem keresztény. De abszolút bizonyosságát annak, hogy Isten személyesen szeret és örök életre szánt, a jézusi kinyilatkoztatás adja. Persze, ezt a kinyilatkoztatást hinnem kell. Hiszek az apostolok és utódaik tanúságtételének. A történelmi verifikáció önmagában nem szüli a hitet, de a hitre invitáló érveknek igent mondva, a kegyelem erejében megvallom – abszolút bizonyossággal –, hogy Jézus a Krisztus, az élő Isten Fia, a legfőbb Igazság és Szeretet. A *parrésziát*, a bizonyosságot a Szentlélek adja. Jézus szavára a vízre lépek, mint Péter, és járni tudok rajta... Mindez csak a *megtett igazság* után lehet valóság.

(1998)

„Tükörben, homályosan...” (Utószó helyett)

„Ma még csak tükörben, homályosan látunk,
akkor majd színről színre.
Most csak töredékes a tudásom,
akkor majd úgy ismerek,
ahogy én is ismert vagyok.
Most megmarad a hit, remény, szeretet,
ez a három,
de közülük a legnagyobb a szeretet.”

(1Kor 13,12–13)

Fény és árnyék váltakozása az emberi lét. Tudásunk töredékes; végességünk és esendőségünk mindennapi megtapasztalása szerénységre int. A hívő ember is, mivel még az időben él, magában hordja az emberi állapottal járó korlátozottságokat. És ez az állapot meghatározza hittapasztalatát is.

A hit nyugalom a nyugtalan szívnek, egységet ad az időben megosztott szellemnek, biztonságot a világ bizonytalanságaiban, örömet is, amely a belső kibontakozásból és Isten Lelkének ajándékából fakad. De a hit ugyanakkor nyugtalanság forrása is; kockázat, keresés, tapogatózás, bizonytalanság és homály is – az első eszméléstől az élet végéig. „Tükörben, homályosan” látunk. A hit egyik dimenziója, modusa éppen a reménység, egy bizonyos bizalom. Ráhagyatkozás a Szeretetre. A bizonyosság nem pszichológiai, hanem másikkal rendből való: a Lélek ajándéka (*parrésia*). Csakis ez az ajándék szünteti meg a szorongást, bizonytalanságot, félelmet. Mert szeretettel tölti el a szívet.

„Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él, és Isten öbenne. (Isten) szeretete azzal éri el tökéletességét bennünk, ha teljes bizalommal tekintünk az ítélet napjára, mert amilyen ő, olyanok vagyunk mi is e világon. A szeretetben nincs félelem. A tökéletes szeretet nem fér össze a félelemmel, mert a félelem gyötrellemmel jár. Aki fél, az még nem tökéletes a szeretetben.” (1Jn 4,16–18)

Ki merné azt állítani, hogy már tökéletes a szeretetben? Hasonlóképpen a hit és a belőle fakadó remény is állandó „viszontagságnak” van kitéve, míg az időben élünk. „Meg vagyunk ugyan váltva, de még reménységben élünk...” (Róm 8,24kk.)

1. Az emberi nyugtalanság

Tizenhat évszázaddal ezelőtt Szent Ágoston a *Vallomások* elején rámutatott az alapvető emberi nyugtalanság gyökerére: „Magadnak (magadhoz) teremtettél minket, és szívünk nyugtalan, míg meg nem nyugszik tebenned.” A formula több értelmezést is megenged, hiszen a probléma mindig az, hogy milyen nyugalomról (*requiescat*) és milyen nyugtalanságról (*irrequietum*) van szó. A nyugtalanság meghatározása folytán a nyugalom (*quies*) hiánya. A sajátosan keresztény nyugtalanságról, ezen belül is a hit nyugtalanságáról lesz majd szó, de előbb ki kell térnünk az alapvető emberi „állhatatlanságra”, bizonytalanságra, arra a szorongató léthelyzetre, amely időbeliségünkéből és végességünkéből ered. Van persze bűnből fakadó nyugtalanság is, ami azt jelzi, hogy az idő nem „semleges” valami; végső elemzésben a hit vagy hitetlenség „minősíti”. (Vö. Jn 3,20–21.)

a) Az időbeliség

Kétségtelen, hogy a nyugtalanságnak és kételynek vannak beteges formái. Talán ez magyarázza, hogy bizonyos orvosok vagy pszichiáterek, illetve a hagyományos gondolkodók is („dogmatisták”) elítélik a nyugtalanság minden formáját. De itt nem a beteges tünetekről, aggályosságról van szó. Sokak képtelenek kialakítani határozott hitet vagy világnézetet, mert betegesen állhatatlanok, aggályosak. De vannak olyan szellemek, akiknél a kételkedés nem a hit kialakítására való képtelenség, hanem magasabb vagy mélyebb hitre való törekvés. A „mindig nagyobb Isten” titka nyugtalanítja őket. Más szóval: van olyan kétely (bizonytalanság), amely szervezatlenség, belső szétesettség jele, de van olyan is, amely magasabb, szervesebb hit keresése. A beteg zaklatott nyugtalansága mellett, aki nem tud alkalmazkodni a valósághoz, van olyan nyugtalanság is, amely meg akarja változtatni ezt a valóságot. A gyönyör (tág értelemben) az alkalmazkodás sikerének jele, a fájdalom a valóságot elfogadó alkalmazkodásra való képtelenség.

Az egészséges értelemben vett nyugtalanság az emberi fejlődés rúgója: az ember azért halad, mert „kényelmetlen” helyzetén változtatni akar, tehát azt célozza, hogy megszüntesse „kellemetlen helyzetét”, amely mindig újraszületik. A nyugtalanság annak a jele, hogy nem akarunk azok maradni, akik vagyunk. Több létre vágyunk. A pszichológusok a „valóság” funkciójáról beszélnek (*fonction du réel*); velük szemben G. Bachelard helyesen rámutat az „irreális” pozitív funkciójára is, amely maga a nyugtalanság. Ez azt jelenti, hogy a nyugtalanság maga az idő, az időbeliség kifejezése. Életünk állandóan múltat és jövőt szül: a múlt veszteség, a jövő hiány. A szabadság tervez, előre vetíti magát a jövőbe, miközben múltjának búcsút int. Két hiány között feszül nyugtalan életünk. Ez a kettős hiány szüli a nyugtalanságot. Az a lény, aki a jelen *pillanatban* él, memória nélküli szellem (*mens momentanea*): teljesen távol van önmagától. Nem nyugtalan. Az időben élő embernél ez lehetetlen, mert az emberi szellem sohasem teljes jelenlét önmagának, hanem jelenlét és távollét egysége. A Gide-i *instantanéisme* illúzió.

André Gide, részben Nietzsche nyomán, a pillanat boldogságát kereste. Ez volt morál nélküli életszemléletének forrása. Nem az örök élet, hanem az örök elevenség. „Vivre le plus!” – a legintenzívebben megélni a pillanatot. A „carpe diem!” filozófiája ez: szakítsd le minden perc virágát! A boldogság nagyjából azonos a gyönyörrel, az élvezettel. Elfogadni mindazt, ami gazdagítja az egyedi életet. Készséggel kitárulkozni mindannak, amit felkínál a valóság, elvetni minden egyetemes normát, amely korlátozza szabadságunkat. Nem utánózni senkit, mert ez elidegenítő. Soha senki sem lesz olyan egyedülálló helyzetben, mint én itt és most. A spontán életlendületet kell követnem. Minden imperatívusz, minden vallásos, társadalmi, politikai kényszer vagy norma akadályozza a szabad kibontakozást. Az őszinteségben virágozik ki ez az individualista szabadság: egy érzés vagy cselekvés csak akkor őszinte, ha szabad, vagyis ha a vágy dinamizmusát semmi norma nem akadályozza, ha spontánul bontakozik ki az élet, amely önmagának elég és önmagát állító valóság. Hagyjuk az életet, a létet spontánul létezni!

– Tudjuk, hogy a „Földi táplálékok” szerzője még az evangéliumokban is hamis életszemléletének igazolását látta.

Gide *látszólag* megtalálta a „boldogságot” a jelen pillanatban. Elfojtotta metafizikai nyugtalanságát. Vele szemben Rilke, korunk egyik nyugtalan „vándora”, aki belső otthontalanságát fejezte ki létértelmező elégiáiban, azért nem lelt nyugalomra, mert a múlt és jövő feszültségében nem találta meg a „jelenlétet”. Számára örökös „távollét”, búcsúzás az élet. E szélsőséges individualista, egy hanyatlókor határán a mai bizonytalan ember prototípusa. (Lásd Boros L. értelmezését a Duinói elégiákról: *Vigilia* 1976/7, 453–460.)

Hans Urs von Balthasar rámutatott arra, hogy Rilke az antik bölcsességet, a sztoikus magatartást hirdette: „közömbösség”, okosság, tartózkodás, visszatartott álláspont. A keleti

bölcsesség is ezt tanácsolta: megőrizni a szabadságot szerelemben és fájdalomban, hogy ne legyünk alávetve a sorsnak (vö. H. U. von Balthasar, *Retour au centre*, 1971, 112–114).

Részletek Rilke I. és II. duinói elégiájából:

I.

Kiáltanék, de ki hallana engem
az angyali karok sorából?
ha szívére emelne engem egyik
szétzúzna erősebb valója.
Mert mi más a szépség
mint a rettenet kezdete
alig elviselhető, és csodáljuk
mert fölényes megvetéssel
nem zúz össze minket.

Rettentő minden angyal.
Ezért tartózkodom és magamba fojtom
fuldoklón esengő zokogásom.

Ah! ki lehet hát itt
baráti támaszunk? Sem angyal, sem ember.
Az ösztönlény-állatok is megsejtik
hogy bizonytalan lények vagyunk,
értelmezett világunk nem lehet otthonunk.
Marad talán egy fa a domboldalon
hogy naponta újra lássuk,
marad még a tegnapi út
s talán a megszokottság húsége:
dédelgetett gyermek – nem ment el otthonról.
[...] Mindez küldetés volt.
De megküzdöttél velük? Nemde mindig
szétszórt a várakozó remény
mintha minden szeretőt jelzett volna előre? [...]

II.

[...]

Szeretők, ti betöltitek egymás vágyát
tőletek kérdem létünk titkát!
Ti értitek egymást: vannak-e érveitek?

[...]

Öleléstek örökkévalóságot ígér
És mégis, mikor elszállt már szemetekből
az első ölelés rémülete
és a vágyakozó várakozás az ablaknál
már csak emlék miként az első közös kerti séta,

szeretők: ugyanazok vagytok-e még?

Már mikor egymás ajkából isztok italt ital után:
ah! mily messze menekül
az ivó a tettől – idegenül!
Nem láttátok-e döbbenet antik oszlopokon
a tartózkodó emberi tett okosságát?

Szerelem és búcsúzás nem könyökölt-e közönyösen
mintha idegenek lettek volna világunkban? [...]

Belemerülés az örökkévalóságot helyettesítő jelen pillanatba, pontszerű „jelenlét” (Gide), tartózkodás minden emberi tettnél az elkötelezettségtől, „visszatartás”, „távolság”, távollét (Rilke). Mindkét magatartás félreismeri az emberi időbeliséget. Az emberi idő állandó „folyás”, amelyben nincs jelenlét, „otthon” (Rilke); de nem is az istenített pillanatok ismétlődése, „örök visszatérés” (Gide). Az ember az időben: jelenlét-távollét. Innen alapvető nyugtalansága, de békés öröme is.

b) A Központ felé

„Nyugalannak lenni annyi, mint központunkat keresni”, írja Gabriel Marcel. De ez a központ nem magában az emberben van. Az ember sohasem kész tökéletesen: Adottság (a Teremtőtől kapta létét), de ugyanakkor feladat is: meg kell valósítania személyiségét szabadon együttműködve Istennel (a kegyelemmel). „Fecisti nos ad Te...” „Magadnak, magadhoz teremtettél minket”, mondja Agoston. Ez azt jelenti, hogy az ember lényegi meghatározásához alapvetően hozzátartozik az Istenhez való rendeltség. Az ember Isten alkotása és Isten a célja. Ez az Istentől való függés nem valami hozzáadás az ember természetéhez, hanem lényegi meghatározója, akár tud erről, akár nem, akár elfogadja, akár visszautasítja. Minél jobban függök Istentől szabad cselekvésemben, annál inkább túlhaladok önmagamon, és így annál inkább önmagam leszek.

Az Istenhez való vonatkozásomat „existenciálé”-nak nevezhetem: ezt a lényegi meghatározást szabadon vállalom („beleegyezem” a teremtésbe), és szabadon kibontakoztatom személyiségemet a világhoz, másokhoz való viszonyomban, szabadságban, hűségben, szeretetben. A hitben Isten az abszolút Te lesz számomra: párbeszédet folytatok Vele, jelenlétében élek. Az istengyermekség kegyelme (a fogadott fiúság Lelkének ajándéka) által Isten valóban atyánk lesz, sőt Jézussal és az ő Lelkében a bizalmas Abba-„édesapa” megszólítással fordulhatok hozzá.

Krisztus, az Istenember állította helyre az Isten és az ember közötti párbeszédet, Ő a közvetítő Isten és az emberek között. Krisztus, Isten tökéletes képmása világítja meg az ember titkát: Benne ismerjük fel, mi volt a Teremtő eredeti szándéka. Az Ige megtestesülésével az Örökkévaló belépett az időbe. Ő lett a Központ: előtte minden feléje mutat, megjelenésétől fogva pedig valamennyien az ő teljességéből merítünk. Mivel az Atya mindent általa és benne teremtett (Jn 1,3; Kol 1,15–16), Ő az Alfa, a Kezdet is; és mivel minden érte lett (Kol 1,16–17), Ő egyben a cél is, az Ómega. A világ és benne az emberek érte lettek. Azért vagyok, mert Krisztusnak léteznie kellett. Krisztusban tehát „meglett emberré”, új, Isten terve szerinti emberré válhatok.

Sőt, a Lélek ajándéka által mint Isten gyermekének kell „befejeznem” a teremtést, krisztusivá (Krisztusra irányítottá) tennem a világot. Mivel Krisztus a tökéletes ember, csak Krisztussal egyesülve a hitben (a kegyelem által) jutunk el létünk teljességéhez. Miként Jézus Krisztus, a Fiú lényege az Atyától való függés, ugyanúgy a fogadott fiúság is az emberen

kívülre helyezi az ember központját. „Az ember végtelenül felülmúlja az embert” (Pascal), mert léte titka Krisztus által Istenben vész el.

Úgy is mondhatnánk: az ember annál inkább ember, minél inkább túlhaladja önmagát (a kegyelemben), vagyis minél kevésbé „csak ember”, tehát pusztá adottság: Ez a keresztény humanizmus alapja. Ellentétben a mai ateizmussal azt valljuk, hogy Isten nem az ember vetélytársa – Istennek nem kell „meghalnia”, hogy az ember élhessen –, hanem éppen ellenkezőleg: az Isten dicsősége az élő ember, és az ember életének forrása az élő Isten (Szent Iréneusz). Sartre ezt írja: „Az egzisztencializmus humanizmus, mivel mi emlékeztetjük az embert arra..., hogy az elhagyatottságban (Istentől elhagyatva) dönt önmagáról.”

(*L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 94. old.) Mi viszont azt hisszük, hogy az ember személyes magánya – szabadsága kockázatából eredő bukásai, bűnei ellenére is – Istenben van elrejtve, és hogy éppen az élő Istennel párbeszédet folytatva tudunk igazán párbeszédet folytatni az emberekkel is. Mert a Szeretet-Istenben való hit megnyit a testvérek felé. Krisztus is megélte – emberi állapota és az emberek bűnei miatt – az elhagyatottságot, de éppen *a kenózisban*, az önkiüresítésben fejezte ki legjobban fiúi mivoltát (vö. Fil 2,7), az Atyától való teljes függését, és a halálban adta át magát teljesen Neki, aki léte forrása.

Mindenesetre a keresztény humanizmus csakis eszkatológikus lehet: vagyis amíg az időben élünk – mivel még csak várjuk reménységben a fogadott fiúság beteljesedését (Róm 8,23–24) – az Atyával való közösségünk nem teljes. Hitünk nem kímél meg bennünket a bukástól; az új ember megszületése „vajúdással” jár. Ez pedig azt jelenti, hogy a hit sem orvosság az alapvető emberi nyugtalanságra. Szent Ágoston formuláját a nyugtalan szívről néha helytelenül értik egyes hívők, amikor csak a hitetlenre alkalmazzák, azt gondolva, hogy azért nem találja meg nyugalmát, mivel – hit híján – nem találja központját. Igazában Ágoston ezt akarja mondani: itt a földön senki, még a keresztény hívő sem tudja teljességében birtokolni, ízlelni Istent. Sőt, Istent csak úgy találhatjuk meg, ha állandóan keressük, mert mindig nagyobb a szívünknel és nagyobb értelmünknel. *Deus semper maior*. A hit ajándéka felsőbb bizonyosságot és örömet ad, de nem rombolja le az emberi természetet, nem szünteti meg az emberi állapottal járó időbeliséget. Nem szünteti meg a szorongást és nem oszlatja el a ködöt. „Isten megközelíthetetlen fényességben lakik.” (1Tim 6,16)

Babits Mihály nyugtalansága Ágostonéra emlékeztet. Babits küzdelmes hitét, „bibliai” istenélményét egy kiadatlan verse jól illusztrálja:

I. „Ó életem, sorsom, Boldogság, Isten, rendeltetés
Nappal is vezettél, mint ködoszlop zsidókat a pusztán
De köd voltál, Ködisten: emberi szememmel nem
láttalak tisztán
Most éjjel, tűzoszlop lettél.”

III. „A házak közé duzzadt zacskókban lóg be a köd
Óh köd! Köd! Sivár fal ember és Isten között!
Láthatatlan csillagok ragyognak. Ágyam előtt
a vibráló fekete levegőben megjelen
az Isten! a sötét Isten, a Félelmetes!
De én elszánt daccal túrom párnámba fejem
Ő alázatos imáimra korbáccsal felelt.
Én már nem akarok beszélni az Úrral! Úr!
Nem atyám! Nem együgyű szívek jó atyja! Úr!
Meggérte őt a bárdolatlan szeretet.
Olykor leereszkedő de akaratát sohasem értheted.

* * *

Szolgád ó Uram, nem lehettem én...
 – Harmatos pólyák közt nyugszik fenn a hold –
 csorgó nektárral telt bűvös edény,
 mit a hajnal csősze ma élémbe tolt,
 hogy ne múljak el, mint szomjazó szegény –
 Szolgád ó Uram, nem lehettem én!!!

Az ismeretlen verseket Gál István közölte (*Vigilia*, 1978 február); keltezésük idejét nem adta meg (talán ismeretlen), de úgy sejtjük, hogy már súlyos betegen írta őket a költő. Babits vívódó, lázadó hitének megrendítő tanúságai. A köd-élmény hiteles, nem zárja ki a hitet! (Gondoljunk csak Lisieux-i Kis Teréz utolsó naplójegyzeteire!). Babits azonban inkább az *Urat*, a Félelmetest látta Istenben, semmint *az Atyát*, akit Jézus kinyilatkoztatott.

A II. vers mindenestre arról tanúskodik, hogy ritka pillanatokban Babits is megtapasztalta Isten jelenlétének örömét:

„Nem! azt mondom amit a római mondott: Deus adest!
 Isten van, szellem géniusz a részeg nyugalomban
 És mint a haragnak üteme leng a könnyű toronyban
 e munkáütem a hegyen még jobban hirdeti ezt
 És ártatlan örömed üteme hirdeti: Deus adest
 a te gyermeki örömed és az én bús örömöm
 Ó, hogy ne borítaná el a mindenséget ez az öröm
 ha még szívembe is beszáll – amelyet annyi ijeszt
 harca a harcok ellen
 és háborúja a háborúnak

Babits, aki a „soha-meg-nem-elégedés” költője volt, aki a forgószelemben „próbált élni” – aki mint „elbocsátott vad” a „bölc vadász” jelével megbélyegezve menekült is Isten elől, de a „halált gyakorolva” kereste is Őt – a szenvedésben megtalálta, Istent. Pörölve vele, mint Jób, hiszen nem értette végzéseit, a „ködisten” jelenlétében megtalálta – paradox módon – a „bús örömet”.

A „bús öröm” lehet csak az időben sodródó ember osztályrésze (ami nem zárja ki a szenvedést), a boldogság csak a végállapotban lehetséges.

Az ágostoni nyugtalanságot, a nyugalmat vagy boldogságot kereső szív vágyát elemezve most főleg egy szempontot tartok szem előtt: az időbeliséget, az ember történetiségét. (Természetesen, a kérdésnek más összetevői is vannak.) A nagyobb világosság kedvéért lássuk az időbeliséget (végességet) a *tudat*, ill. a *megismerés* szempontjából. Hiszen a hit ismeret is, „látás” is. (P. Rousselot Ágoston nyomán a „hit szeméről” beszélt.) Természetesen nincs szó *közvetlen* Isten-látásról. Ebben a földi életben „Istent soha senki sem látta”. (Jn 1,18)

Az emberi tudat nem közvetlen jelenlét önmagának. Feltételezi a világ tudatát, a „tárgyi” megismerést az egyetemes fogalmakon keresztül. Anyagba és időbe ágyazottságunk nem biztosít olyan teljes, közvetlen tudatot (öntudatot), ahol alany és tárgy egybeesik. Nincs „abszolút tudás” az időben, hanem csak fokozatos, „úton levő”, történelmi tudat, nyugtalan tudat. Boldogság és örökkévalóság szinonim fogalmak, és azt a teljes önmagának való jelenlétet jelölik, amely Isten sajátja. Az igazi emberi állapot nem boldogság, hanem öröm. A

boldogság (végső) állapot, az öröm mozgás. A boldogság kizárja a nyugtalanságot, az örömhöz viszont lényegileg hozzátartozik ez.

„Ez tehát a hit igazi természete: az örökkévalóság, vagy inkább az Örökkévaló jelenléte az időben. A nyugtalanság visszautasítása az idő tagadása, elmenekülés, a boldogság kísértése. Ha a hit ennyire lényeges, ebből egy paradoxnak tűnő, szigorú következmény folyik: nem tűnhet el. A nyugtalanság, amely az embert és még inkább a keresztényt jellemzi, lényeges mindkettejüknek. Ezért nem fogadhatom el Malebranche formuláját: a hit elmúlik, de az ismeret nem múlik el. Kétségkívül a hit általi megismerés homályos; olyan világosságra vágyakozik, amelyet nem birtokol. De tévedés lenne azt képzelnünk, hogy a hit egyedül arra vágyik, hogy világosabb és megkülönböztetettebb legyen, és hogy a másik világban a hit igazságai kizárólag intellektuális igazságok lesznek. Nem szabad félreismernünk a hit vágyának természetét. A hit nem az elvont tudás világosságát akarja integrálni, hanem eljutni az egység teljességére, amelynek kezdete. A hitben vannak fogalmi ismeretek, dogmatikai kijelentések, de ott van másrészt a konkrét ismeret, a lélek új és megélt viszonya Istennel. Bármennyire homályos is, a hitet több fény árasztja el, mint a tiszta ész [...] A hit se nem alacsonyabb rendű, se nem magasabb rendű tudás, hanem más természetű: elvezet bennünket az isteni életben való részesedésre. Ezért a hit mint a válasz és a hűség magatartása nem múlik el. Mindig az örökkévalóság jelenléte lesz az időben, a boldogság egy bizonyos immanenciája az örömben.” (Jean Lacroix, „L'instabilité humaine”, *Christus* N°71, 332–333.)

Ezeket a filozófiai megfontolásokat most állítsuk Krisztus fényébe, hogy még jobban elmélyítsük a hit dimenzióit – az időbeliség és az örökkévalóság dialektikáját, illetve a hitben való nyugtalanság és a hitbizonyosság mibenlétét.

2. Krisztus ideje és „hite”

A hit értelmezésnél mindig vissza kell térnünk a központhoz, Jézus Krisztushoz, akinek alakja magába gyűjti és szétsugározza a kinyilatkoztatás fényeit. „Az Ige testté lett, és közöttünk lakozott. Láttuk dicsőségét, az Atya egyszülöttjének dicsőségét, akit kegyelem és igazság tölt be... Mindnyájan az ő teljességéből merítettünk, kegyelmet kegyelemre halmozva... Istent sohasem látta senki. Az egyszülött Fiú (Isten), aki az Atya kebelén nyugszik, Ő nyilatkoztatta ki.” (Jn 1,14–18)

„Ő ‘a láthatatlan Isten képmása’ (Kol 1,15), ő a tökéletes ember, aki visszaadta Ádám leszármazottainak, az első bűn óta eltorzult Isten-képmásoknak Istenhez való hasonlóságukat. Az emberi természet bennünk is roppant méltóságra emelkedett azzal, hogy Krisztus azt magára öltötte anélkül, hogy megsemmisítette volna. Igen, ő, az Isten Fia valamiképpen minden emberrel egyesült, amikor testté lett. Emberi kézzel dolgozott, emberi értelemmel gondolkozott, emberi akarattal cselekedett, és emberi szívvel szeretett.

Szűz Máriától született, így valóban egy lett közülünk: mindenben hasonló hozzánk, a bűnt kivéve (vö. Zsid 4,15).” (*Gaudium et spes* 22; vö. *Redemptor hominis*, 8.)

a) Krisztus ideje

Mindez azt is jelenti, hogy Krisztus aláveti magát az időbeliségnek, végességnek, tehát mint ember nem ismeri előre a jövőt, emberidrámaja szcenárióját; ebből pedig az következik, hogy bizonyos szorongással tekint a jövőbe, egy bizonyos „hittel” teljesíti küldetését.⁸⁰

⁸⁰ Mindezt jól megvilágította Hans Urs von Balthasar a rá jellemző éleslátással, immáron klasszikussá lett írásaiban: „Fides Christi”, in *Sponsa Verbi*, 1971. 45–78.; és még *Das Ganze im Fragment*, 1963, utolsó rész: „A hit és a közeli istenország várása.” Alapvető a mi szempontunkból *Theologie der Geschichte* című könyve

Jézus, a Fiú, amikor a földön küldetését teljesíti, életével és halálával fiúi mivoltát fejezi ki: azt, hogy mindent az Atyától kap. A teljes receptivitás és nyitottság az Atya felé földi engedelmességében ölt testet. Ezt János evangéliuma szinte minden lapján tanúsítja: a Fiú nem tehet magától semmit (5,19–30; 12,49); nem a saját nevében beszél (7,17; 12,49; 4,10); nem a saját akaratát teljesíti (5,30; 6,38), jóllehet van saját akarata (5,6; 17,24; 21,22). Személyes alany, aki több ízben kijelentéseket tesz magáról, akinek világos tudata van énjéről és személyiségéről, egészen addig az isteni öntudatig; hogy Jahve nevét alkalmazza magára: *Ego eimi*, én vagyok, minden határozó nélkül (8,24–58; 13,19). És mégis (vagy éppen ezért!): küldetése, földi léte lényege az, hogy az Atyának kedvében járjon, megtegye akaratát úgy és akkor, ahogyan és amikor azt a Lélek sugallatára tennie kell. Léte az, hogy az Atyától kapja az életet (5,26), a látást (3,11), a Lelket (3,34), a szót (3,34; 14,24), az akarást (5,30), a tevékenységet (5,19), a tanítást (7,16), műveit (14,10), a megdicsőülést (8,54; 17,22–24). „A Fiú létének formája, amely őt örök időktől fogva a Fiúvá teszi, (17,5) nem más, mint ez az állandó befogadás: befogadása mindannak, ami, és következésképp egész önmaga mint Atyjától jövő ajándék. És éppen ez az önmaga-elfogadás az, ami énjét adja, – saját belső központját, spontaneitását, Fiú-mivoltát, amellyel az Atyának válaszolni tud önmaga teljes visszaadásával. (...) A Fiú az Atyával születése örök és megszakítatlan aktusában van egységben (kommunikál). És ebben az aktusban egyszerre képmás, szó és válasz.” (HUvB, *Theologie der Geschichte*, 24–25).

Éppen ez a *receptivitás*, az Atyától való teljes függés alkotja a Fiú *idejét*, határozza meg *időbeliségét*, teremtett állapotában. Az örök Fiú, miután megjelent az időben, aláveti magát az időbeliség meghatározóinak. „Nem kell azt hinnünk, hogy Krisztus szenvedése előtt csak látszólagosan élt az időben, mintha „örökkévalósága” rejtetten jelen lett volna e függöny mögött, és időnként, mint a Táboron, betört volna mint „igazság” evilági létébe. Éppen ellenkezőleg: időbeliségének struktúrája – amely a Táboron nem szűnt meg, csak átváltozott (színeváltozásakor szenvedéséről társalog) – a legfélreismerhetlenebb kifejezése örök életének. Hogy Jézusnak idő áll a rendelkezésére, az mindenekelőtt ezt jelenti: nem elővételezi az Atya akaratát. Nem teszi azt, amit mi – bűnbe merült emberek – állandóan tenni akarunk: átugrani az időn és az isteni szándékokon, amelyeket az idő tartalmaz, hogy mintegy az örökkévalóság jogtalan bitorlása által, „felülről lássuk” a világot és „bebiztosítsuk magunkat a jövőre”. (HUvB, u.o. 27–28.)

Ez magyarázza Jézus tökéletes engedelmességét, Fiú-mivoltának tökéletes kifejezését, amelyről főleg a János-evangéliumban olvasunk, valahányszor Jézus „órájáról” van szó. Jézus mindig megvárja, hogy eljőjön az Atya által kijelölt „óra”.

Jézus, amikor a halál felé közeledik (több ízben bejelentve jövő szenvedését, halálát és feltámadását), nem látja előre biztosan a jövő szcenárióját. Jézus valóban ember. „Jézus igazi ember, és az ember elidegeníthetetlen nemessége abban áll, hogy léte tervét szabadon előrevetíti, előre kell vetítenie az ismeretlen jövőbe. Ha ez az ember hívő, a jövő, amelybe beletervezi és beléveti magát, nem más, mint Isten a maga szabadságában és végtelenségében. Megfosztani Jézust ettől az esélytől és úgy látni, hogy előre ismert cél felé halad, amely csak időben távoli, ez annyi, mint megfosztani őt emberméltóságától”. Miután idézte e szavakat Hans Urs von Balthasartól, J. Guillet így folytatja: „Csakugyan, Jézus a jövővel szemben ugyanúgy reagál, mint mi: meglepődik és csodálkozik a százados hitén; nyugtalan, amikor a kafarnaumi zsinagógában látja, hogy tanítványai egymásután elhagyják; szorong, amikor az őt üldöző gyűlöletre gondol és várja óráját. Az evangéliumokban semmi sem jogosít fel bennünket arra, hogy a miénkhez hasonló emberi homlokzat mögött egy

(1959). J. Guillet, francia jezsuita több ponton elmélyítette H. U. von Balthasar reflexióit következő könyveiben: *Jésus devant sa vie et sa mort*, 1971; *Jésus Christ dans notre monde*, 1974. – Vö. még: Szabó F., *Jézus Krisztus megközelítése*, 1978, 85–91.

másik tudatot képzeljünk el, aki számára már minden előre lejátszódott volna és múlt lenne. Ha csodát képzelünk el, tehát ha a betlehemi kisdedben vagy a názáreti munkásban a tévedhetetlen tekintetű Istent helyezzük el, aki már előre látja húsvét hajnalát, ez annyi, mint Jézusba két személyt helyezni, két Krisztust vallani, vagyis (az igazi Krisztust) feloldani a mítoszban.” (J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, 166–167.)

Jézus, az igazi ember a reális időben él, a miénkben, és ebből csak a feltámadással lép ki. Az események iránti készségében, a fokozatosan feltáruuló jövő engedelmes elfogadásával Jézus nem annyira tehetlenségéről és a ránk jellemző gyengeségről tanúskodik, hanem inkább isteni állapotát nyilvánítja ki. Jézusnál nyoma sincs az emberi szabadságra jellemző lázas türelmetlenségnek. Mi, végességünk tudatában tervezünk, számítunk, megszervezzük jövőnket, hogy a fenyegető veszélyektől megóvjuk magunkat. Mi úgy képzeljük el az isteni mindenhatóságot, hogy bizonyos előre megadott terveket hajt végre, és szabadságunkat úgy, mintha e terveket megzavarná. De ez csak az isteni mindenhatóság karikatúrája. Az a jövő, amit Isten kezébe akarunk helyezni, nem más, mint a jövőbe vetített múlt. Felejtjük azt, amit Bergson helyesen kifejtett: az emberi idő, a belső tartam a teremtő szabadság invenciója. Valami új születik a szabadság révén a történelemben. Jézus szabadsága abban nyilvánul meg, hogy készséges az eseményekkel, a jövővel szemben: az Atya akaratát teljesíti mindig, szabadon adja át magát a Lélekben. Teljesen szabad és készséges, mert teljesen önmaga. Egyedülálló, isteni módon uralkodik a jövőn, amely telve új lehetőségekkel; szinte „tisztá” állapotban közeledik feléje. A jelen az a szentély, ahol – a Lélekben – egyesül az Atya akaratával, teljesen átadja magát neki. Ugyanígy a keresztyén hívő számára is a jelen az örökkévalóság ablaka, az a *hic et nunc*, ahol és amikor a kegyelem és a szabadság drámája történik, amikor az új teremtés megvalósul.

b) Jézus „hite” és szorongása

Mindezek után szólnunk kell még Jézus „hitéről” és szorongásáról. H. U. von Balthasar M. Buber nyomán kifejtette, hogy az ószövetségi hit az ember globális magatartása Istennel szemben: a személyes hűség, a teljes önátadás, türelem a várakozásban és a reménységben, az adott és kockáztatott bizalom jellemzik, túl minden földi megfontoláson és aggodalmon, de ugyanakkor jellemzi egy bizonyos odatapadás mindahhoz az igazsághoz, amit Isten önmagáról mond, és amit megígér. Buberrel szemben von Balthasar kimutatja, hogy folytonosság van az ó- és újszövetségi hit között, hiszen az új az ó beteljesedése, ami szakadást és folytonosságot jelent.

Amit az ószövetség a hívő ember magatartásáról mond, az vonatkozik Jézus Krisztusra is, aki tökéletes ember Isten előtt. Természetesen, mivel Jézus Krisztus az újszövetségi hit *tartalma is*, – hitigazságok tartalma, az új üzenet igazsága –, Krisztus nem „hisz” olyan értelemben, mintha odatapadna ezekhez az igazságokhoz. Inkább ő teszi lehetőségessé a hitet. De mivel Jézus lehetővé teszi hitünket, és mivel nem törli el, hanem beteljesíti az ószövetséget, az ószövetségi hitet beteljesítve tökéletes példaképünk a hitben. Arról a hitről van szó, amelyet a következők jellemeznek: az Emberfia hűsége Atyjához; az Atya létének, szeretetének, akaratának abszolút elsőbbsége; tántoríthatatlan kitartás az Atya akaratának teljesítésében; visszautasítása annak, hogy elővételezze a jövőt, megismerje az „órát” (Márk 13,32). A „még a Fiú sem” nagy fejtörést okozott a teológusoknak, főleg az arianizmus idejében. Bármint értelmezzük is részleteiben a kijelentést az utolsó órával kapcsolatos „tudatlanságról”, tényaz, hogy ez is a Fiú emberi állapotához, kenózisához tartozik.

H. U. von Balthasar a Zsid 12,2 exegézise kapcsán bontja ki mélyebben Krisztus „hitéről” szóló nézeteit: „Tekintsünk fel a hit szerzőjére és bevégzőjére, Jézusra, aki a fölkinált öröm helyett a kereszthalált szenvedte el, ... s most Isten trónján ül.” A Zsid 12. fejezetének elején a *pistis* kétségtelenül az ószövetségi hitet jelöli a fenti globális értelemben, minthogy a levél

szerzője az előző fejezetben felsorakoztatott ószövetségi hitvallók seregére utal, akik úgy vívták meg a hit harcát, hogy várakozva és reménykedve az Eljövendőre szegezték tekintetüket. Ezeket a tanúkat, akiknek hitmagatartását közben leírta, mind Krisztus felé irányítja, a hit értékeit Krisztus alakjában foglalja össze, aki a hit „szerzője” (pontosabban úttörője) és bevezetője (teljessé tevője). Jézus példakép, pontosabban őstípus a hitmagatartásra. A Zsid. 12,2kk Jézus szenvedésével és „agóniájával” illusztrálja a hit harcát. Jézus *archégos*, vagyis az első ember, aki példát ad az Istennek való hívő önátadásra; és „befejezve”; „teljessé téve” (*teleiôtés*) az Isten szeretetében való hitet, halálig menő engedelmisségével megfordítja a bűnbe esett ember állapotát. (HUvB, „Fides Christi”, *Sponsa Verbi*, 53.)

A keresztény hitet egyszerre, elválaszthatatlanul jellemzi a Fiú magatartása az Atyával szemben és az Atya magatartása a Fiúval szemben. Ez utóbbi a következőben áll: az Atya a Fiú engedelmisségében és a Szenvedő Szolga sorsában a világ felé fordul, kinyilvánítja és kiárasztja szeretetét (evangélium és kegyelem), és ezzel a Fiú magatartását az Istennel szembeni vallási magatartás (hit) metafizikai őselvévé emeli. Krisztusban, aki a tökéletes *Igen* volt az Atyának, mi is Igent tudunk mondani – Lelke erejében – Istennek (2Kor 1,19–22).

De Jézusnak ez az *Igen* véres verejtékbe, szorongásba és haláltusába került. Az evangéliumok – Jézus igazi emberségének tanúiként – beszélnek Jézus szorongásáról, emberi érzelmeiről (öröm, szomorúság, csodálat stb.) Láttuk, hogy Jézus is időben él, és alá van vetve az emberi állapotnak: mindenben hasonló lett hozzánk, a bűnt kivéve (Zsid 5,15); hogy közvetítőnk lehessen, az Istenember „kísértést szenvedett” (Zsid 2,18), „Isten irgalmas akaratából mindenkiért megízlelte a halált” (2,9); „a fölkínált öröm helyett a kereszthalált szenvedte el” (12,2).

„Krisztus halandó életében hangos kiáltással és könnyhullatással imádkozott és könyörgött ahhoz, aki meg tudta menteni a haláltól. Istenfélelme miatt meghallgatásra is talált. Annak ellenére, hogy Fiú volt, a szenvedésből tanulta meg az engedelmisséget. Művét befejezve, örök üdvösséget szerzett azoknak, akik engedelmeskednek neki, mert Isten őt tette főpappá Melkizedek rendje szerint.” (Zsid 5,7–10; vö. Lk 22,39: Jézus halálfélelme a Getszemáni kertben.) A szorongó Jézus imádkozik; bár a „test” gyenge, a lélek átadja magát az Atya akaratának.

„Atyám, szabadíts meg ettől az órától” (Jn 12,27; vö. Mk 14,36), így könyörög. De nem akar elmenekülni küldetése elől. Az igazi szabadság nem a menekülésben van, hanem az Atya akaratával való egyesülésben. „Legyen meg a te akaratod!” (Mt 26,42) Az ima átalakítja a vágyat: az ember nem maga választ; nem akarja Istent a maga akaratára hajlítani, hanem, az imában kifejezve vágyait, kitarul Istennek, hogy az Ő akaratát felismerje és megtegye. „Atyám, dicsőítsd meg nevedet!” (Jn 12,28) És ha e megdicsőítés módja a kereszt, úgy legyen!

Márk és Máté a kereszten haldokló Jézus szorongásának végső paroxizmusát leírva a 22. zsoltár szavait adják a Szenvedő Szolga ajkára: „Éli, Éli, lamma szabaktani!” Anélkül, hogy a teljes elhagyatottság és kétségbeesés kiáltásának vennénk ezt, nem kell csökkentenünk Jézus elhagyatottságát. Kétségtelen, hogy Jézus az emberek bűneiért szenvedve megélte a bűn „magányát” is, magára vette az „átkot” (Gal 3,13); „(Isten) a bűn hordozójává (pontosabban: bűnné) tette értünk azt, aki bűnt nem ismert, hogy általa Isten igazságának részesei legyünk” (2Kor 5,21).

De, ahogy éppen a 22. zsoltár mutatja, a szorongás nem zárja ki a reményt:

„Istenem, Istenem, miért hagytál el engem? ...
Atyáink benned reménykedtek,
s te megszabadítottad őket.
Hozzád kiáltottak és megmenekültek,
benned bíztak és nem csalatkoztak...

Tiéd vagyok kezdettől fogva,
anyám méhétől fogva te vagy az én Istenem.

Dicsőítsék az Urat mind, akik keresik:
szívük élni fog mindörökké...

előtte hajolnak meg mind, akik a porba
visszatérnek, és neki él majd a lelkem...”

Kétségkívül a szorongás próbára teszi a reményt, vagyis a reményvesztésre kísért, de ugyanakkor alkalmat ad – próbatétel: „kihívás” – arra is, hogy gyökeresebbé és teljesebbé váljon a remény. Amikor az ember leginkább érzi Isten távollétét és úgy véli: Isten elhagyta, akkor tud legvalószínűbben ráhagyatkozni Istenre. Ezt tette az Isten Fia és Mária Fia, amikor kilehelte lelkét, az Atyának visszaadva teljes önmagát. Ez a halál a szeretet legtökéletesebb aktusa volt, tehát kommunió a Lélekben az Atyával.

c) A hit bizonyossága

A történelem a hit távlatában üdvösségtörténet. Krisztus a központ. Előtte minden feléje mutat. Ahogy az ószövetségi kinyilatkoztatás előre halad állandó újraértelmezéseken keresztül Krisztus teljességéig, lineáris időről beszélhetünk. De Krisztus feltámadása óta az örökkévalóság jelen van az időben: amilyen mértékben Krisztus a Lélekben visszavezeti az embert az Atyához; a kezdet dicsőségéhez, a kör képe merül fel, anélkül, hogy az örök visszatérés mítosza szerint a kezdet pusztán ismétléséről lenne szó.

Az emberi történelem, mivel az üdvösség jegyében bontakozik ki, egy bizonyos dagály-apály ritmusában halad. Az új teremtéssel az Ómega visszahajlik az Alfához. A Szentháromság kinyilatkoztatása abban az emberi történelemben valósul meg, amely kinyilvánítja az igaz Isten arcát, ahelyett, hogy eltakarná. A világ üdvössége a Lélek által (az egyházban) valósul. Teilhard hasonlata szerint: az emberi erőfeszítés és egységesülés előkészíti, kialakítja azt a „kenyeret”, amelyet Krisztus saját Testévé változtat át. Mindez vajúdást, homályt és sötétséget jelent az időbeliség és a *bűn* miatt. Mert az idő Krisztus óta nem semleges”. Az Istentől, Krisztustól elválasztó bűn miatt életünk üres, „jelentés nélküli”, hiábavaló. Csak az értékes, amit a hit, remény és szeretet által Istenre vonatkoztatunk, hozzá viszünk vissza, beléje mentünk. Így életünket is Krisztusba veszítve menthetjük meg, Krisztus keresztyében és feltámadásában van az üdvösség. Ha vele meghalunk, benne feltámadunk. „Sokan úgy élnek, mint Krisztus keresztyének ellenségei. Végük pusztulás, istenük a has, dicsőségük az, ami gyalázatuk, eszüket a földieken jártatják. A mi hazánk azonban a mennyben van. Onnan várjuk az Üdvözítőt is: az Úr Jézus Krisztust. Ő azzal az erővel, amellyel mindent hatalma alá vethet, átalakítja gyarló testünket és hasonlóná teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,18–21).

A földi szenvedésben, sötétségben Isten fiai az eljövendő dicsőség reményében vigasztalódnak. Az ember – a bűn miatt hiábavalóságnak alávetett természettel sóhajtozva, amelynek szintén „megmarad az a reménye, hogy a mulandóság szolgálai állapotából fölszabadul Isten fiainak dicsőséges szabadságára” – reménykedve várja teste megváltását.

„Meg vagyunk ugyan váltva, de még reménységben élünk. A remény azonban, amit beteljesedni látunk, nem remény. Hiszen ki remélné azt, amit lát? Ha tehát reméljük, amit nem látunk, akkor várjuk csak türelemmel. Gyöngeségünkben segítségünkre van a Lélek is...” (Róm 8,18–28)

Krisztus tanítványainak a Lélek adja a „bizonyosságot” (az Újszövetségben: *parrésia*). Isten ugyan nem „biztosíték”, boldogság-pótlék, a hit nem szabadít meg a szorongástól és a nyugtalanságtól. A „bizonytalanság” az emberi állapothoz, az időbeliséghez tartozik. Mégis, a Lélek ajándéka révén bátran és nyíltan megvalljuk az igazságot; biztosan felismerjük az Isten országába vezető utat, és azon kitartóan járunk a reménység csillagzata alatt.

Láttuk, hogy Jézus elfogadta az emberi állapotot, vele a bizonytalanságot, szorongást is. Mégis, a legsötétebb órában is tudta (a Lélek erejében), hogy az Atya jelen van, vele van. Jézus bizonyossága fiúi magatartásából fakadt: élő kapcsolatban volt az Atyával, gyermeki bizalommal teljesen reá hagyatkozott. (Ez Krisztus hite”.)

A Fiúban mi is fiak lettünk; benne van bizonyosságunk forrása. „Akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai. Nem a szolgáltság lelkét kaptátok ugyanis, hogy ismét félelemben éljete, hanem a fogadott fiúság Lelkét kaptátok, amelyben azt kiáltjuk: ‘Abba, Édesapa!’ Maga a Lélek tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten fiai vagyunk. Ha pedig fiai, akkor örökösei is: örökösei Istennek, Krisztusnak pedig társörökösei. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk” (Róm 8,15–17).

A Lélek, akit Krisztus küld az Atyától, az isteni szeretetet (kegyelmet) közvetíti: ez istengyermekségünk pecsétje, örökségünk „foglalója”. Jézus Krisztus által, „a hit segítségével, utunk nyílt a kegyelemhez, amelyben élünk és dicsekszünk is Isten (fiai) dicsőségének reménységével. De nemcsak ezzel, hanem szenvedéseinkkel is dicsekszünk, mert tudjuk, hogy a szenvedésből türelem sarjad, a türelemből kipróbált erény, a kipróbált erényből meg remény. A remény pedig meg nem csal, mert Isten szeretete kiáradt szívünkbe a ránk árasztott Szentlélek által...” (Róm 5,2–5) Szent Pál innen meríti azt az ujjongó *bizonyosságot*, amellyel Róm 8 végén Isten kegyelmét magasztalja: „Ha Isten velünk; ki ellenünk? Ő tulajdon Fiát sem kímélte, hanem odaadta mindnyájunkért: Hogyan ne ajándékozna nekünk vele együtt mindent? *Biztos vagyok* ugyanis, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem jövődők, ...sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket Isten szeretetétől, mely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van.” (Róm 8,32–39)

Szent János így hirdeti bizonyosságát: Isten Szeretet; a Szeretetnek hittünk (1Jn 3,16 és 4,16). Szeretetre szeretettel kell válaszolnunk, különben hazugok vagyunk, sötétségben maradunk. Isten és a testvér szeretete elválaszthatatlan. Ha Isten kedvében járunk – mint Jézus –, szívünk nem vádol bennünket; így teljes bizalommal lehetünk Istenhez (1Jn 3,21). Ha parancsait megtartjuk – és ezek a hitben és a szeretetben foglalhatók össze –, akkor Benne maradunk és Ő bennünk. „Az ő parancsa pedig ez: Higgyünk Fiában, Jézus Krisztusban, és szeressük egymást... Aki megtartja parancsait, Istenben él és Isten öbenne. Azt, hogy ő bennünk él, a nekünk adott Lélektől tudjuk.” (1Jn 3,23–24)

d) A keresztény lét dimenziói

Krisztus idején belül az ember idejét, tehát a keresztény egzisztenciát ez a „három” határozza meg: hit, remény, szeretet (1Kor 13,13). Ha az idő keresztény szemléletén belül vizsgáljuk e három „isteni erényt”, nem statikusan és nem is elvontan, egymástól elválasztva értékeljük őket. Miként az időt és az örökkévalóságot sem választottuk szét a platonizmus mintájára, hanem a megtestesülés titkában szemléltük dialektikájukat, ugyanígy a „három” is szerves egységükben kell látnunk. (Vö. HUvB, *Theologie der Geschichte*, 33.) A szeretethimnusz leegyszerűsítő értelmezése lenne, ha azt mondanánk: a hit és a remény az

időhöz tartoznak, a szeretet az örökkévalósághoz. Maga az 1Kor 13 organikus egységben mutatja be a „három” kapcsolatát és valamennyiüket mintegy a türelemmel és az időben való állhatatossággal övezi:

„A szeretet türelmes, a szeretet jóságos...
mindent eltűr, mindent *elhisz*,
mindent *remél*, mindent elvisel...”

Ez a szeretet, amely tartalmazza a hitet reményt és türelmet, minden karizma fölött van, felülmúlja a prófétálást, a nyelveket, a tudományt. „A szeretet soha el nem múlik”, míg amazok eltűnnek. Mert amikor „eljön a beteljesedés ami töredékes, véget ér”. De Pál később azt mondja: „Most megmarad a hit, remény, szeretet, ez a három; de köztük a legnagyobb a szeretet. Törekedjete a szeretetre!”

Az ismeret (tudás, gnózis) az, amit abszolút felülmúl, „megmér” a szeretet. A tudás a szereteten belül önmagának is ellent mondhat: „A tudás fölfuvalkodottá tesz, a szeretet viszont épít. Aki sokat ad a tudására, még nem ismerte föl, hogyan kell tudnia. De aki szereti Istent, azt Isten magáénak tudja.” (1Kor 8,2–3) A tudás lényegében felülmúlja önmagát a szeretetben: „megismeritek Krisztusnak minden ismeretet felülmúló szeretetét, és beteltek az Isten egész teljességével.” (Ef 3,19). A hit és a remény nincs ilyen dialektikus kapcsolatban a szeretettel, hanem úgy jelennek meg, mint a szeretet belső módozatai. A szeretet nélkül a hit és a remény se lenne semmi: „Legyen akkora hitem, hogy hegyeket mozgassak, ha szeretet nincs bennem, mit sem érek...” (1Kor 13,2).

A hit és a remény a keresztény rendben csak akkor az, aminek lennie kell, ha a szeretet kifejezése. A szeretet „nem keresi a magáét”, hanem Isten jelenlegi akaratát. E fokon a reménység nem lenne más, mint a szeretet készsége, amely mindenre „igent” mond, amely nyitott mindenki felé és főleg Isten felé, tudva azt, hogy számára Isten a legjobb. A hit pedig nem más, mint a teremtmény magatartása, aki felajánlja és átadja magát, tehát kiszolgáltatja saját „igazságát” is, saját „evidenciáit”, tudván, hogy Isten igazsága mindig nagyobb és igazabb. Miként a reménység sem csukódik be, hogy birtokolja azt, amit a jelenben kapott, hanem kitarul a mindig „jobb” Istennek, ugyanúgy a hit sem állapodik meg egy Istentől kapott igazságnál, hanem az ajándékon túl az ajándékozót keresi és készséges Isten minden lehetséges kinyilatkoztatásának befogadására. Az a hit, amely bármilyen fenntartással él a jövővel szemben, amely nem készséges a teljesebb igazság befogadására, amely Isten szavát saját esze normáinak veti alá, már nem keresztény hit.

A hit és a remény tehát a szeretet modalitásai – *a készség és a nyitottság* kifejezései –, ezért a halál se rombolhatja le őket. Igaz, az örök életben a hit átadja helyét Isten színelátásának (Denz. 1789), a remény pedig birtoklássá válik (Denz. 530). De megmaradnak valamiképp *a szereteten belül*, amely mindenek fölött van és mindörökre egyedül azt óhajtja, hogy kapjon Isten teljességéből, amint az örök Fiú teljesen az Atyától kapja önmagát. Így a szeretet kegyelmi részesedés a szentháromságos Isten életében, akinek boldogsága a Személyek szeretetkapcsolatából fakad.

Ma még csak „tükörben homályosan” látunk (1Kor 13,12): „*Ex umbris et imaginibus ad veritatem*”, a homályból és a tükörképek világából haladunk a teljes igazság felé, ahogy Newman mondotta. E vándorlásban a hit, remény és szeretet vezet, ösztönöz és éltet bennünket. A három „isteni erény” valójában keresztény létünk három dimenziója. Mindhárom a másik rendből, a természetfelettiből való. „A hit, a szeretet, a reménység együtt haladnak az éjszakában: hiszik a hihetlent, szeretik azt, ami elhagyva őket elszőkik, remélnek a remény ellenére. A halál által – vagyis minden világosan látható egység lerombolása után – egyek... Vannak kiváltságos órák, amikor Isten megadja az embernek, hogy megpillanthassa, akár egy villámfényben, akár a békés szemlélődésben az isteni igazság

hatalmas panorámáit, szinte Isten nézőpontjából tekintve azokat. Akkor a megérthetetlen megvilágosodhat villámlásszerűen és behatolhat a hívő tapasztalatába. De az, aki szeret és aki hisz, nem követel ilyenfajta »gnózist« (ismeretet)...; inkább a készséges bizakodás állapotában akar maradni... Mindenütt, ahol a hit megértése felkínálkozik neki, tárt karokkal fogadja és hagyja magát elragadtatni általa mélyebb szeretetben, (de) a gyermeki szellem nem veszi birtokába azt, ami nem hozzá tartozik. Ez az Istennel való kapcsolat egyik csodája: az érettség és a gyermeki lelkület azonos mértékben növekszenek... A világot rendező ész számára a Lélek úgy jelenhet meg, úgy kell megjelennie, mint anarchikus zűrzavar. A szeretet és a hit tudja ezt, és ehhez tartják magukat.” (Hans Urs von Balthasar, *De l'intégration*, 1970, 107–108. lapok)

A látást nem lehet elővételezni. Nem lehet hinni és látni anélkül, hogy el ne köteleznénk magunkat. Ha szeretünk, megismerjük Istent, aki Szeretetet (1Jn 4,8; 16). Aki hisz és szeret, felismerheti Isten dicsőségét a mindennapi élet banalitásaiban is. Mert Isten dicsősége felragyogott Jézus Krisztus arcán; és Jézus mindörökké azonosította magát a mindennapi bajokkal küszködő legkisebb embertestvérrel.

(1980)