

Jacques Maritain: A garonne-i paraszt  
Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein  
Sose vegyétek túl komolyan az ostobaságot.  
Kínai közmondás

A mű eredeti címe:  
Le paysan de la Garonne  
Fordította:  
Turgonyi Zoltán

Tartalomjegyzék

A könyv elektronikus változata  
Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein  
Előszó

I. fejezet.—A. D. 1966

Hálaadás

Három egymásnak ellentmondó leírás

II. fejezet. Különös korunk

1. A fülviszketés

Az ismeretelméleti kronológia

A logofóbia

2. A kortárs áramlatok, különös tekintettel a „baloldali” és

a „jobboldali” áramlatra

A „Levél a függetlenségről” megírása idején

Ma

III. fejezet. A világ, és egymásnak ellentmondó nézőpontjai

1. A vallási vagy „misztikus” igazság a világról (az utóbbit Isten országához való viszonyában tekintve)

Úgy szerette Isten e világot

A világ gyűlöl engem

Néhány következtetés

2. Az „ontozófiai” igazság a világról (az utóbbit természetes struktúráiban tekintve)

A világ természetes célja

A keresztények világi küldetéséről

3. Egy keserű gyümölcsöket hozó régi kétértelműség

Elméleti és gyakorlati szókészlet

„A világ megvetése” fogalmának veszedelmes kalandjai

4. A XIII. séma

A tanító Egyház véget vetett a régi kétértelműségnek

5. Térdre borulva a világ előtt

A tényleges viselkedés és az erről való többnyire zavaros  
gondolkodás

A szentek és a világ

Egy ostoba félreértés

IV. fejezet. Az igazi új tűz.—Keresztények és nemkeresztények

Új kor meghirdetése

Gyakorlati együttműködés egy megosztott világban

Testvéri barátság olyan emberek között, akik mind Krisztus  
tagjai, legalábbis lehetőség szerint

Két apró anekdota

A kereszt törvénye

V. fejezet. Az igazi új tűz.—Az értelem felszabadulása  
Előzetes megjegyzés  
Az Igazság  
Néhány szó az emberi ész teljesítőképességéről  
Filozófia és ideozófia  
A filozófiai erősz megszabadítása  
A kortárs fenomenológia  
A mesék, avagy az intellektuális hamispénz iránti igény  
Teilhard de Chardin és a teilhardizmus  
VI. fejezet. Az igazi új tűz.—Az igazi tudás keresésének és megújításának útjai  
Egy nagy bölcs  
A lét intuíciója és az önmaga által fennálló Létre irányuló kontempláció  
Szent Tamás filozófiája  
Filozófia és teológia  
Igazság és szabadság  
Vitaď lampada tradunt  
VII. fejezet. Az igazi új tűz.—Isten országának ügyei  
1. Az egy és szent  
Az Egyház személyes volta  
Az Egyház mint titokzatos Test és Jegyes  
Az Egyház mint Isten Országának földi kezdete  
Az Egyház mint szent és mint bűnbánó  
Az Egyház mint Isten népe  
2. A kontempláció a világban  
Bevezetés gyanánt  
Kitérő (a keresztények világi küldetéséről)  
Újabb kitérő (a laikusi állapotról) és a Bevezetés lezárása  
A véget nem érő úton szükséges két segítség  
Liturgia  
Kontempláció  
A Szentlélek Ajándékainak különbözősége  
Kontempláció útközben  
A tanítványok—Jakab és János  
Isten igazi arca, avagy—A szeretet és a törvény (Rad'ssa szövege)  
Függelék  
I. Szent Pál egy szöveghelyéről  
II. Két Teilhard atya teológiáját bíráló tanulmányról  
III. Rövid ismeretelméleti kitérő  
IV. Az Egyház egységéről és láthatóságáról  
A fordító megjegyzései  
Maritain-bibliográfia  
Jegyzetek  
A könyv elektronikus kiadása

Ez a program a Szent István Társulatnál 1999-ben kiadott, ISBN 963 9137 45 6 azonosítójú könyv elektronikus kiadása. Az elektronikus kiadás a Szent István Társulat engedélyével készült. A programot a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint szabadon lehet lelkipásztori célokra használni. A terjesztés, másolás és minden egyéb más jog a Szent István Társulat tulajdonában van.

Két lábjegyzet terjedelménél fogva külön oldalon jelenik meg a programban (a III. fejezet 27. és a VII./1. fejezet 15. lábjegyzete). A könyv görög szavait ez a „text” típusú file technikai okokból nem tartalmazza. Helyette a {görög szöveg} jelzés található -- 8 helyen.

### Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein

Jacques Maritain 83 éves, amikor A garonne-i paraszt első sorait írja; már az előszóban tisztázza, hogy „megrögzött laikus”, ezzel akarván véget vetni a várható bíborosi kinevezésével kapcsolatos szóbeszédnek, s emlékeztetni arra, hogy hosszú munkássága, amelyet keresztény filozófusként fejtett ki mind a világban, mind az Egyházban, teljes egészében laikus felelőssége jegyében állott, és a világiak azon közös hivatásának kereteibe illeszkedett, amelynek elismertetéséért oly sokat tett, harcba szállva a klerikalizmussal (a klerikálisokéval, akik, akárcsak az antiklerikálisok, összetévesztik az Egyházat és a klerikalizmust).

De van itt a „laikus” szónak még egy jelentése, amely segítségünkre lehet Maritain megértésében: ő maga nem vallásos világból érkezett; húszévesen az ifjú Maritain, akit a Sorbonne-on vagy a népfőiskolákon látunk, ateista és antiklerikális. Keresztény hit hiányában nyakig merül a század kezdetének modern világába; osztozik ennek a világosságba, az értelemben és a haladásba vetett, a XIX. századtól öröklött reményekben, amelyeket oly kiélezett formában él meg, hogy forradalmárrá válik; de átéli e modern világ keserűségeit is: a materializmust és a pozitívizmust, valamint a társadalmi igazságtalanságot, amelyet akkoriban a burzsoázia léte és Dreyfus kapitány elítélése jelképez a számára. Annak tudata, hogy a világból hiányzik a végső igazság és igazságosság, annyira elkésérti őt és menyasszonyát, hogy közösen úgy határoznak: öngyilkosságot követnek el, ha az élet abszolút értelmét lehetetlen megtalálni. Ekkor találkoznak a filozófus Henri Bergsonnal, majd a keresztény Léon Bloy-val, ami kettős értelemben hozza el számukra a szellemi szabadságot: először a filozófiai és az intellektuális, majd a vallási felszabadulás megy végbe, amely utóbbit 1906. június 11-én történt megkeresztelkedésük pecsételi meg.

Fontos emlékeztetni Maritain e kezdeti helyzetére: a modern és Isten nélküli világgal szembeni álláspont, amelyre majd keresztényként helyezkedik, nem a saját törvényét érvényre juttatni kívánó hódító lesz, hanem valami sokkal mélyebb: a felszabadulás átélése. Egész további élete és munkássága nem csupán e felszabadulásról kíván tanúskodni, hanem azon kötelek kibogozására is törekszik, amelyek fogva tartják az embert és a szellemet, szembeállítva vagy elválasztva hitet és észet, tudományt és bölcsességet, erkölcsöt és politikát, személyt és társadalmat, embert és államot, kereszténységet és demokráciát. Így Maritain hosszú küzdelme egyszerre spirituális és intellektuális felszabadítás: természetesen harcban áll a materializmussal, a pozitívizmussal, a totalitarizmusokkal (már 1940 előtt elítéli mind a hitleri, mind a sztálini koncentrációs táborokat), az antiszemitizmussal; de munkája elsősorban az Isten nélküli világ által eltékozolt, elfelejtett vagy félreismert emberi javak és igazságok megértése és elmélyítése, újrafelfedezése és egymással való kibékítése.

\* \* \*

A munkássága elleni támadások nem maradtak el; különösen hevesek voltak az 50-es években, amikor római körökben is megjelentek, s megkísérelték kieszközölni, hogy az Egyház elítélje Az igazi humanizmust, Maritain legismertebb művét. 1961-ben, nyolcvanévesen, kevesebb, mint egy esztendővel azután, hogy meghalt a felesége és ennek nővére, Vera, aki egész életük során a társuk volt, e kettős veszteségtől megtörtén Toulouse-ba költözött a barátaihoz, de Foucauld atya Kis Testvéreihez, a visszavonult, szegény, ám ugyanakkor tevékeny életet választva.

Ám 1962-ben, az Egyház agglomerációjának érdekében zsinatot összehívó XXIII. János halála után utódjául a VI. Pál nevet felvevő G. B. Montinit, Maritain barátját, tanítványát és fordítóját választották. Ezután VI. Pál kedvéért Maritain több ízben hajlandó kilépni toulouse-i visszavonultságából. 1964 decemberében a pápa több kérdésben tanácsot kér tőle, „mesterének”

nevezve őt, és válaszképpen Maritain néhány tanulmányt juttat el hozzá (egy az igazságról szóló enciklika tervezetét—ez bizonyos értelemben, mint javaslat, annak csírájaként fogható fel, amit majd a Fides et ratio enciklika fog kifejteni, amelyben II. János Pál elismeréssel adózik Maritainnek --, továbbá a vallásszabadságról, a világiak apostolkodásáról, az imáról és a liturgiáról szóló írásokat). 1965 szeptemberében Maritain találkozik VI. Pállal Castelgandolfóban. Majd a zsinat ünnepélyes lezárásakor, 1965. december 8-án, a római Szent Péter téren VI. Pál átadja Maritainnek a zsinat üzenetét a gondolkodókhöz és tudósokhoz; ahogy mondja, ez a köszönet „az Egyház részéről az ön egész életművéért”. S Maritain így újbóli tanúságtételre érez biztatást, s arra, hogy bekapcsolódjék a zsinat által életre hívott hatalmas mozgásba: ez A garonne-i paraszt eredete; csírája 1965. december 6. után keletkezett, s az előszó kezdő sorai 1965. december 31-én íródtak.

Fiatalos szellem árad e néhány hónap alatt született könyvből. Mindenekelőtt afeletti örömét fejezi ki Maritain, hogy a zsinatot összehívták, s ez felszabadító hatást gyakorolt. Ugyanilyen fiatalos lendülettől hajtva találja meg újra Maritain első könyveinek maróan gúnyos hangnemét, amelyekben, Léon Bloy keresztfiaként, nem vetette meg a polémiát; nem szabad felednünk az illúziók és ostobaságok hadát, amely, a „zsinati szellemre” hivatkozva, akkoriban elárasztotta az Egyházat: Maritain megfigyelőként a humor mint ellenszer használatától sem idegenkedett. A könyvnek van egy kritikai része is; az értelmiségi nem hízelelget; és Maritainnek, jó tanúként, sok mondandója volt kora keresztényei számára. De tanúságtételének lényege nem az elkerülhetetlen kritikai leleplezést tartalmazó rész, hanem az utolsó négy fejezet, amelyek mindegyike „Az igazi új tűz” címet viseli, s amelyek Maritain szellemi harcának egyes központi témáit foglalják össze, az Egyház és a világ viszonyának létfontosságú kérdéseit; ezek az ő saját egykori felszabadulásával is kapcsolatosak, s egész életében a megoldásukon munkálkodott. Így A garonne-i paraszt voltaképpen a szerző életének alkonyán készített intellektuális végrendelet. Ebben kitüntetett helye van „az értelem felszabadulásának” (V. fejezet): a lét intuíciójáról és ennek a filozófia és a teológia eleven fókuszaként játszott szerepéről szóló oldalak még elmélyültebben vizsgálják azt a tárgyat, amelyről a szerző egész életében elmélkedett.

De a filozófus nem habozik átlépni a filozófia határait, hogy tanúságtétele teljessé váljék, s szóljon „Isten Országának ügyeiről” is (VII. fejezet). Mindenekelőtt „az Egyház misztériumáról” kell beszélni, amely Egyház nem „hatalmas jogi apparátus”, hanem Krisztus jegyese, a megváltott emberiség, amelyet Ő a szeretetében egyesít; túlságosan feledésbe merült, hogy Maritain adta közre, 1918-ban, mesterének, Humbert Clérissac atyának Az Egyház misztériuma című posztumusz kötetét, amely jelentős hatást gyakorolt századunk két legnagyobb ekkleziológusára, Charles Journet-ra és Yves Congarra; de Maritain és Charles Journet terjedelmes levelezésének kiadása feltárja, milyen meghatározó ösztönző, inspiráló, újító szerepe volt Maritainnek abban, hogy barátja nagy teológiai műve, A megtestesült Ige Egyháza megszületett.

Másodsorban meg kell említeni az „útközben” folytatott kontemplációt. Maritain, könyve lezárásaként, itt azt tárgyalja, ami a legtitkosabb és legmagasabb rendű a lélek életében: ennek találkozását Istennel a kontemplációban, amely találkozást azonban Isten kezdeményezi. A Maritain házaspár mind életével, mind műveivel a világban folytatott kontempláció lehetőségét bizonyítja: tanúságot tesz arról, hogy minden ember az Istennel való szeretetközösségre hivatott, olyan szeretettől áthatott életre, amely kisugárzik a felebarátra is, és a felebaráti szeretet formáját ölti (mindez persze nem újdonság, de ma szükségesebbnek látszik, mint valaha). A Maritain házaspár által leírt legszebb és legerőteljesebb sorok közé tartoznak azok, amelyek A garonne-i parasztban e tárgyról szólnak. Ennek kapcsán meg kell említenem e téma két magyar vonatkozását is. Az első: J. Maritain egyetlen magyarországi látogatása alkalmával, 1937-ben, éppen a kontemplációról tartott előadást Budapesten. A második: azokban az években, amikor Maritainék műveinek nyilvános terjesztését tiltották vagy legalábbis korlátozták, gondolkodásuk néhány kontemplatív lélek révén mégis jelen volt az önk országában, s e tény, minden akadály ellenére, lehetővé tette szellemük eleven és valóságos terjedését, és előkészítette mai, immár szabadon történő megismerésüket, amiről Az igazi humanizmus és A garonne-i paraszt fordítása is tanúskodik.

\* \* \*

Miután 1966 októberében A garonne-i paraszt megjelent, rögtön hosszú vita alakult ki körülötte, hónapokon keresztül megszámlálhatatlan cikk foglalkozott vele. A mű bestsellernek bizonyult, szerzője meglepetésére nyolc hónap alatt 75000 példány fogyott el belőle. A maga fesztelen stílusában olyan témáról—az Egyházzól—kezdeményezett nyilvános vitát, amellyel kapcsolatban az ember általában tartózkodó szokott lenni; és Maritain intellektuális tekintélye fontosabbnak bizonyult, mint szellemes sziporkái és kritikájának maró gúnya: valójában e könyv nem humoros írás, sem pedig polémikus kötekedés; alapos reflexióról tanúskodik, és kész az érdemi vitára.

Ám a kor forrongása és a nyilvános vitákban elkerülhetetlen elfogultságok és félreértések némileg eltorzították a vitát és a könyv megértését. Egyesek megrekedtek az első száz oldalon olvasható kritikáknál, és nem érdekelték őket „az igazi új tűzről” szóló fejezetek. Mások nem tudták elviselni a teilhardizmus vagy a fenomenológia kritikáját, vagy a neomodernizmus diagnózisát. Később egy kiváló teológus úgy látta, hogy e könyv mindazon kritikák „koraérett” és intelligens” összegzése, amelyek a következő években a II. Vatikáni Zsinat művével szemben megfogalmazódtak... Ezek csupán a minden nyilvános sikerrel járó kockázatok és szerencsétlen kísérőjelenségek. Mert a könyv mindezt túlélte. Diagnózisa több, mint harminc év után se veszítette érvényét. Főleg a megújulás általa kijelölt útjai maradnak számunkra is világosak, s prófétikusnak találjuk mindazt, amit ezzel kapcsolatban olvasunk a keresztény ember világi küldetéséről, a keresztényeknek a nemkeresztényekhez való új viszonyáról és az utóbbiakkal való együttműködéséről, az értelem metafizikai felszabadításáról, a tomista filozófia és teológia szerepéről, az Egyház alapvető misztériumáról, a spirituális elsőbbségéről és a kontempláció középpontba állításáról. A garonne-i paraszt, mint egy teljes gondolkodói pálya utolsó tanúságtétele és intellektuális hagyatéka, olyan szerző végrendelete, akiben élt a reménység, s aki élete alkonyán, teljes egyszerűséggel, testvéri módon és szabadon kívánt szólni az új nemzedékekhez.

Kolbsheim, 1999. április

René Mougel

Előszó

E könyv alcíme nem szorul magyarázatra. Csupán annyit jegyzek meg, hogy az „egy öreg laikus” kifejezésben az „öreg” szónak kettős jelentése van: utal arra, hogy a szerző a nyolcvanas éveiben jár, de arra is, hogy a szerző megrögzött laikus.

A címet pedig az magyarázza, hogy Franciaországban nincs Duna[1], s hogy Jézus Kis Testvérei, akiknél lakom, Toulouse-ban élnek. Következésképpen, s célokkal összhangban, a Garonne-t tekintetem a Duna alkalmas megfelelőjének. Egy dunai (vagy garonne-i) paraszt, mint tudjuk, olyan ember, aki a földön jár, s nevükön nevezi a dolgokat. Ezt szeretném megkísérelni, igen szerényen, s némi bizonytalansággal azt illetően, hogy alkalmas vagyok-e a feladatra (amely nehezebb, mint az ember hihetné).

1965. december 31.

A. D. 1966

Hálaadás

Először a látható Anyaszentegyházhoz fordulok (amely, tudom, láthatatlan is), a Római Katolikus Egyházhoz, amely 1965. december 8-án zárta be második vatikáni zsinatát. Hol is ragadható meg látható formában megnyilvánuló egyetemességében ez az Anyaszentegyház? Az egyetemes gyűlésben, amely nem más, mint a zsinat, s abban az egyetlen személyben, akit pápának nevezünk; közülük az előbbi az utóbbtól kapja létezését és egész hatalmát, s mindkettőt Isten Lelke segíti, az igazság hófehér ruhája ékesíti, s azon karizmák dicsőfénye övezi, amelyek e szegény Föld számára juttatnak egy keveset a Teremtetlen Fényből. S az Egyházra tekintve mélységes hálaadások közepette hajtok térdet (ezt már nem nagyon teszik, de annál rosszabb).

Hálát adok mindazért, amit a zsinat elrendelt és elvégzett. Más dolgokért is kétségkívül szívesen adnék hálát, ha a zsinat ezeket is megtette volna. De nyilvánvalóan nem ez utóbbiakra volt hivatva: kezdettől fogva, s magának XXIII. Jánosnak az akaratából, inkább lelkipásztori, mint doktrinális

zsinat volt (még ha konstitúciói közül kettőt fontos tanbeli kérdéseknek szentelt is). És világos, hogy ez felelt meg a Gondviselés tervének; mert a történelmi feladat, a hatalmas megújítás, amelyet irányítani kellett, inkább az evangéliumi öntudatra ébredésben és a szív helyes magatartásának kialakításában való haladást érintette, mint a definiálandó dogmákat.

Istenem, talán nem voltak már definiálva e dogmák, még hozzá egyszer s mindenkorra? (Mert az új dogmatikus definíciók, amelyek az idő múlásával születnek, csak magyarázzák és kiegészítik a régieket, de semmiben nem változtatják meg azokat.) Az Egyház tanítását talán nem állapították meg már teljes bizonyossággal, olyan szilárd alapokra helyezve, amelyek lehetővé tették, hogy az összes korábbi zsinat és a sokévszázados munka a vég nélküli haladást szolgálja? Akad-e olyan ember, aki, ha már bírja a teológiai hit erényét, elég ostoba lenne ahhoz, hogy azt képzelje, örök bizonyosságok megrendülhetnek, kétségekkel és kérdésekkel áthatják alá magukat, cseppfolyóssá válhatnak az idő sodrában?

Mégsem kell messzire mennünk, ha meg akarjuk csodálni az emberi ostobaság forrásait, s meg akarjuk érteni, hogy nagyon is jól megfér egy és ugyanazon agyban a teológiai hittel: még dialógust is folytathatnak egymással, ahogy ma azt mindenki teszi mindenkivel, még ha az előbbivel való kapcsolat az utóbbi számára egészségtelen is. Erre még vissza fogunk térni, mert, noha ez egyáltalán nem szórakoztató a számomra, szólni kell néhány szót a ma virágzó neomodernizmusról. Am egyelőre szeretném nyugodtan folytatni hálaadásomat.

\* \* \*

Öröm arra gondolni, hogy a szabadság helyes eszméje—azon szabadságé, amelyre az ember lényé legmélyén vágyik, s amely a szellem egyik kiváltsága—immár elismerést és tiszteletet kap, mint a keresztény bölcsesség nagy vezéreszméinek egyike; s ugyanúgy az emberi személynek, méltóságának és jogainak helyes eszméje is. Öröm arra gondolni, hogy most proklamálták a vallásszabadságot. Amit így neveznek, nem azt jelenti, hogy szabad hinnem vagy nem, pillanatnyi készítményeim szerint, s hogy kényemre-kedvemre faraghatok bálványt magamnak, mintha nem lenne alapvető kötelességem az Igazsággal szemben; e szabadság azt jelenti: egyetlen emberi személyt sem korlátozhat az állam vagy bármely más világi hatalom abban, hogy gondoskodjék a maga örök rendeltetésének betöltéséről, teljes lelkéből keresve az igazságot, és alkalmazkodva ehhez, annak megfelelően, ahogyan megismerte, s lelkiismerete szerint engedelmeskedve annak, amit vallási kérdésekben igaznak tart (lelkiismeretem nem tévedhetetlen, de soha nincs jogom ellene cselekedni). És a zsinat, ugyanakkor—amikor proklamálta a vallásszabadságot—új megvilágításba helyezte az Egyházra és a Kinyilatkoztatásra vonatkozó katolikus tanítás megszentelt örökségét, amire korunkban különösen nagy szükség van. Öröm arra gondolni, hogy az Egyház fokozott erővel és hangsúlyozottabban buzdít minket: kezeljük testvéreinkként—olyan testvérekként, akiknek üdvösségéért való buzgólkodásunk nem kívánja tőlünk, hogy hamuvá égessük őket, még ha eretnekek is, hanem mindegyikükben tisztelnünk kell az emberi nemet és észrevennünk Jézus rájuk és ránk vetődő tekintetét, s óhajtanunk kell barátságukat—mindazokat, akikről tudjuk, hogy kisebb-nagyobb távolságra vannak az Igazságtól, legyenek akár olyan keresztények, akik nem fogadják el a katolikus hitvallást, akár valamely nemkeresztény vallás hívei, akár ateisták. Ilyen testvéri érzelmekkel kell viseltetnünk, ahogyan a zsinat külön utalt rá, a zsidó nép iránt is: az antiszemitizmus keresztényietlen eltévelyedés.

Öröm arra gondolni, hogy az Egyház a korábnál sokkal kifejezettebben ismeri el és nyilvánítja ki a világ értékét, szépségét, méltóságát—miközben azonban azt is mondja, hogy „az egész világ gonoszságban fetreng”[1], amennyiben elutasítja a megváltást --, s ugyanilyen elismeréssel szól a természet mindazon javairól is, amelyek magukon viselik a Teremtő nagylelkűségének jelét, de amelyek közül soktól előbb vagy utóbb megfoszt bennünket a Szent Kereszt, hogy helyettük más javakkal ruházzon fel, amelyek láthatatlanul a földre hozzák a mennyet.

Öröm arra gondolni, hogy az Egyház, amely mint ilyen, csak a lelkiekkel foglalkozik, azaz olyan dolgokkal, quae sunt Dei[2], igenli és megáldja a keresztények világi küldetését.

Öröm arra gondolni, hogy az Egyház most határozottan reflektorfénybe állítja laikus tagjainak státusát, akikről ugyan kétségkívül mindig tudták, hogy Krisztus titokzatos Testéhez tartoznak, de akiket sokáig a világi hívságok iránt elkötelezetteknek hittek, olyanoknak, akik, ha szabad így fogalmaznom, a keresztény tökéletlenséget, mint szabályosan elismert életállapotot valósítják meg. Ma mindenki számára világos, hogy ők már pusztán mint Krisztus titokzatos Testének tagjai, szintén a szeretet tökéletességére, a Szentlélek bölcsességére és azon munkákra hivatottak, amelyek által Isten Országa kibontakozik—és hogy, másfelől, már pusztán mint a földi ország tagjainak, akik közvetlenül munkálkodnak, a maguk felelősségére és saját kezdeményezéseikkel, a világi rend javáért és fejlődéséért, önekik kell (normális esetben) átültetni ebbe a munkába azt, ami ide az Evangélium szelleméből, valamint az ész és a hit által közösen fenntartott értelemről és bölcsességből átültethető.

Öröm arra gondolni, hogy a pápa „a lelki kulcsok hatalmán kívül nem akar más hatalmat gyakorolni, s ezt nem is teheti”[3], és azon örködik az Egyház tornyainak tetején, az egész világ püspökeinek erőfeszítéseiben osztozva, hogy sértetlenek maradjanak az igazság ama óriási kincsei, amelyek tárháza Krisztus Egyháza, miközben persze teljes mértékben működésbe hozza a zsinat által elindított, felmérhetetlen jelentőségű újításokat.

\* \* \*

Valójában a Szent Birodalom minden nyomát eltűntették már; végérvényesen kiléptünk a szakrális és a barokk korból; tizenhat évszázad után[4], amelyet gyalázat lenne becsmélni vagy megtagadni, de amely végérvényesen halott, s amelynek súlyos hibái vitathatatlanok, új korszak kezdődik, amelyben az Egyház arra szólít minket, hogy jobban megértsük Atyaistenünk jóságát és emberszeretetét,[5] s arra hív, hogy ugyanakkor ismerjük el ama homo integer[6] minden dimenzióját, akiről a pápa szólt 1965. december 7-i beszédében, a zsinat utolsó ülésén. Megtörtént hát a nagy fordulat, melynek jegyében immár nem az emberi dolgok feladata az isteni dolgok védelme, hanem az isteni dolgok kínálják fel védelmüket az emberi dolgok számára (ha ezek nem utasítják vissza a felajánlott védelmet).

Az Egyház elszakította az őt fenntartani segítő köteleket, megszabadult olyan terhektől, amelyekről egykor azt gondolták, általuk jobban szolgálhatja az üdvösség ügyét. Most, e terhektől s kötelekektől szabadon, jobban észrevéte magában Isten igazi arcát, a Szeretetet; s a maga számára nem követel egyebet, mint a szabadságot.[7] Kiterjeszti fénylő szárnyait.

Ha a világ úgy dönt, hogy engedi szabadon működni, vajon azért teszi-e, hogy e szárnyak alatt leljenek védelmet városaink és falvaink? S ha a világ rátámad, hogy leigázza és láncra verje, a pusztába kell-e menekülnie? E dolgok nincsenek előre meghatározva az emberi történelemben, előreláthatatlan döntéseinktől függenek.

Három egymásnak ellentmondó leírás

Egy egészséges történetfilozófia egyik alapaxiómája, ahogyan gyakran megjegyeztem, úgy szól, hogy a világ története egyszerre halad előre a rosszban és a jóban. Bizonyos korszakokban—például a mienkben—e kettős szimultán fejlődés hatásai mintegy robbanásszerűen nyilvánulnak meg. Ez megnehezít minden arra irányuló kísérletet, hogy az emberek történetének ilyen pillanatait leírjuk. Mert így több egymásnak ellentmondó leírást kell javasolnunk, amelyek mégis mind igazak. Ráadásul a három leírás, amelyet javasolni szeretnék, csak korunk bizonyos aspektusait érinti (a spirituális rend aspektusait). A továbbiakban ne a maga látható módon megnyilvánuló egyetemességében tekintsük az Anyaszentegyházat, hanem fordítsuk figyelmünket a nyugati világ felé (azért beszélek erről, mert kevésbé rosszul ismerem, mint a többi), s gondoljunk az ennek mély rétegeiben zajló folyamatokra. A korszak nagyszerűnek mutatkozik. A világegyetem racionalista és pozitivisták szemlélete végleg elavultnak látszik, visszatetszést kelt (felejtjük el egy pillanatra, hogy van náluk rosszabb is). Hatalmas szellemi erjedés, hatalmas vallási törekvések lépnek működésbe. A lelkek szomjúhozják a hitelességet, az őszinteséget, a valamely közös feladat iránti odaadást; szinte megrészegülve fedezik fel az emberi lét misztériumát, a felebaráti szeretet lehetőségeit és követelményeit. Ez egyfajta nosztalgia az Evangélium és Jézus iránt.

S ahol közvetlenebb és sürgetőbb hívás hallik—legyen szó akár kisebb közösségekről (bár ezekhez többen tartoznak, mint gondolni szokás), sőt egészen kicsi csoportokról, amelyek kezdeményezései azonban mindennél jobbnak számítanak (mi, az atombomba szerencsétlen kortársai, kezdjük megtanulni a csekély tömegek által keltett hatás erejét[8]), lángoló és megtisztult hit, az abszolútum szenvedélyes keresése, Isten útjai szabadságának, szélességének és sokféleségének lelkes felismerése, a szeretet tökéletesítésének önzetlen vágya által keres és talál az ember újabb és újabb módot arra, hogy életét adja Jézus minden ember iránti szeretete és Isten szellemének nagylelkűsége melletti tanúságtételként.

\* \* \*

Íme az első leírás. A második ennek épp az ellenkezőjét állítja. Látva (kénytelen vagyok szóba hozni ezt, hiszen már az előbb is utaltam rá) a—legalábbis az ún. „értelmiségi” körökben—nagyon fertőző neomodernista lázat[9], amelyhez képest X. Pius korának modernizmusa csak egyszerű szénanátha volt, s amely főként protestáns testvéreink leghaladottabb gondolkodóinál nyer kifejezést[10], de a hasonlóképpen haladott katolikus gondolkodóknál is tevékeny szerepet játszik, e második leírás egyfajta „immanens” aposztázia képét vázolja fel[11] (ezen azt értem, hogy az ilyen aposztáták mindenáron keresztények akarnak maradni), amely már évek óta készülődik, s amelynek—hazug módon a „zsinati szellemmel”, sőt „XXIII. János szellemével” összekapcsolt—nyilvánvalóvá válását meggyorsították a lélek alacsonyabb rendű részeiben keletkező homályos reménységek, melyek a zsinat alkalmával itt-ott a felszínre is bukkantak. Jól tudjuk, kit kell megneveznünk az említett hazugságok atyjaként (annál is inkább, mivel így az ember talán kevésbé hibáztatható). Csak hát már nem hisznek az ördögben és a rossz angyalokban, ahogyan természetesen a jókban sem. Ezek csupán a babilóniai képzelőerő korukat túlélte maradványai.

Az igazat megvallva mindaz az objektív tartalom, amely őseink hitének tárgya volt, csupán mítosz, mint például az áteredő bűn (talán nem éppen az ma a nagy feladatunk, hogy a bűntudat komplexusát kisöpörjük?), mint a Gyermekség Evangéliuma, a test feltámadása vagy a teremtés. És, persze, mint a történeti Krisztus. A fenomenológiai módszer és a formatörténeti iskola mindent megváltoztatott. A természet és a kegyelem megkülönböztetése éppúgy a skolasztika kitalálása, mint az átlényegülés. A pokol tagadására pedig ne is vegyük a fáradságot, sokkal egyszerűbb, ha elfelejtjük, s valószínű, hogy a legjobb ugyanezt tenni a Megtestesüléssel és a Szentháromsággal is. Legyünk őszinték: keresztény tömegeink gondolnak még egyáltalán ezekre a dolgokra, vagy a halhatatlan lélekre és az eljövendő életre? A Keresztet és a Megváltást, régi mítoszok és áldozati rítusok e végső szublimációit úgy kell tekintenünk, mint nagy és megindító szimbólumokat, amelyek mindörökké bevésődtek képzeletünkbe, s azon kollektív erőfeszítéseket és áldozatokat jelképezik, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a természetet és az emberiséget az egyesülés és a szellemiesülés—és az anyag feletti uralom—állapotába juttassuk, ahol végre megszabadulnak minden régi szolgaságtól, s egyfajta dicsőség lesz osztályrészük. Addigra a halált is legyőzzük? Talán a tudomány megtalálja az eszközöket arra (-- Miért ne? -- álmodozott erről már Descartes is.), hogy halhatatlanokká tegyen minket; de végül is nem ez a fontos; a fontos a kozmosz örökkévalósága és az őbenne és ővele megdicsőült emberiség halhatatlansága.

Hitünk, amelyet így kellőképpen megfosztottunk minden sajátos tárgyától, végre az lehet, ami valójában mindig is volt: egyszerű törekvés a fenségesre; heves széllökésként rohanhat meg bennünket az eufórikus hangulat, felvilágosult lelkesedéssel mondhatjuk el a Symbolum Apostolicumot[12] (keresve sem találhattunk volna a szimbólumnál alkalmasabb nevet!), és teljes szívünkben szerethetjük, szolgálhatjuk, imádkozhatjuk Jézust, a hit és a kereszténység belső, valóban bennünk lakó Jézusát.

Mert mindezzel együtt keresztényebbek vagyunk, mint valaha. Csak mindenki megszűnt hinni az Igazságban, s csak az igazságokra (azaz a megfigyelhető részlet megállapítására vagy verifikációjára) felfűzött valószínűségekben hisz, amelyek egyébként gyorsan elavulnak. Hiszen mit is jelenthetne az Igazság, nagy I-vel? Quid est veritas?[13] El kell ismernünk, hogy az a bizonyos helytartó jól látta a dolgot, s fején találta a szöveget. Mindenütt kisbetűket kell használni. „Minden



relatív, ez az egyetlen abszolút elv”, mondotta már Auguste Comte Atyánk is. Igaz, vége a klasszikus pozitivizmusnak. Ám tény, hogy Auguste Comte világában élünk: a Tudományt (az ész oldalát) kiegészíti a Mítosz (az érzelem oldala). Elsőrangú próféta volt.

Hozzáteszem, hogy tisztességesebb volt, mint ti, a kinyilatkoztatott igazságok buzgó megtisztítói: mert a „Szubjektív Szintézisének” mítoszait nyíltan és bevallottan ő maga gyártotta teljes egészükben, nem pedig egy vallási örökséget értelmezett újra, mint ti, akik mindeközben azt hiszitek, hogy mindenkinél hűségesebbek vagytok ehhez az örökséghez, s megpróbáljátok becsapni azok szomjúhozó szívét, akiknek hitéről azt képzelitek, hogy azonos a tiétekkel.

\* \* \*

E második leírás összetettebb képet ad korunkról. Ám ezzel még távolról sem merítettük ki tárgyunkat. Szükség van egy harmadikra is, amely más szempontokat vizsgál. Valójában nagyon jól tudjuk, hogy nem tarthatjuk magunkat ahhoz, amit az emberek a logika világában mondanak, amik ők, és amit tesznek fogalmilag kifejezett megnyilatkozásaik szerint; számolni kell azzal is, ami lelki életük mélyén zajlik, tehát azzal, hogy mik ők és mit tesznek a visszavezethetetlenül szubjektív és az irracionális teljesen egyedi szférájában, sőt néha azt is figyelembe kell vennünk, ami bennük magukban nem tudatosul.

E szempontból először is azt kell megjegyeznünk, hogy azok között, akik úgy beszélnek, mint Pilátus, bizonyára sok olyan akad, aki nem szakított határozottan az Igazság iránti vággyal, amely nélkül nem lehetünk emberek; a tudományok (és áltudományok) képviselői között, akiknek látszólag egyedüli gondjuk újabb és újabb közelítésmódokat és hipotéziseket kitalálni, bizonyára sokan vannak, akik valójában, bármit mondjanak is magukról, nem szeretnek inkább keresni, mint találni, -- fordítanának-e annyi gondot és fáradságot egy napig tartó igazságok vagy igazolások keresésére, ha szellemük tudattalan vagy tudatfeletti régióiban nem keresnék és nem szeretnék az Igazságot anélkül, hogy tudnák?

De, másfelől, főként azt kell megjegyeznünk, hogy a mai féktelen modernizmus gyógyíthatatlanul ambivalens. Önmagában véve, noha e vád ellen védekezik, arra hajlik, hogy lerombolja a keresztény hitet; minden tőle telhetőt elkövet, hogy megfossa teljes tartalmától. De ezzel együtt a hozzá csatlakozók közül sokakban jelen van a törekvés egyfajta kétségbeesett tanúságtételre e hitről. Mert neomodernizmusunk főkolomposai persze őszintén, s néha egy alapjában vallásos lélek buzgalmával és aggodalmával vallják magukat kereszténynek. Ne felejtsük el, hogy egy bizonyos előzetesen elfogadott filozófia, egy Nagy Szofisztika áldozatai (a létet csak azzal a feltétellel ismerjük meg, ha zárójelbe tesszük és elvonatkoztatunk tőle), amelyről egy másik fejezetben még lesz néhány szavam[14]; ennek segítségével értelmesen és szívhezszólóan lehet beszélni egy sor a pozitivizmus által tiltott tárgyról, ám a pozitivizmusnál sokkal sikeresebben akadályoz meg minket abban, hogy e tárgyaknak akár a legcsekélyebb tudaton kívüli realitást tulajdonítsuk, s akár a legkisebb mértékben szellemünktől függetlenül létezőknek tekintsük ezeket; az értelem nem tehet mást, mint hogy valószínűségekről értekezze, amelyekért minden felelősséget az visel, ami az emberi szubjektivitásban történik. Ezek után egy transzcendens Isten létezését állítani értelmetlenség. Az isteni transzcendencia csak az ember által történelme egy adott pontján érzett kollektív félelem mitikus kivetítése. S egyáltalán: azon előzetesen elfogadott filozófia szerint, amelyről itt beszélek, mindaz, ami egy az ember világától különböző másik világra vonatkozik, csak az Elavult része lehet (ha a régi filozófiai realizmus „háttérvilágáról” van szó), vagy a Mítoszé (ha a vallások természetfeletti világáról van szó).

Íme, korunk szellemi atmoszférája, a maguktól értetődőekként elfogadott (azaz a kor által megkövetelt) Denkmittel[15] és a tabuk, amelyeknek leghaladottabb (azaz legkonformistább) teológusaink és bibliamagyarázóink alávetik a gondolkodásukat: e szegény szofisztikától elkábított keresztényeknek egy Szókratészre lenne szükségük. Nagy naivitás kell ahhoz, hogy valaki egy ilyen filozófia szolgálatába álljon, ha megvan a keresztény hite (amely a szellemünktől teljességgel független módon kinyilatkoztató Istennek az emberi szubjektivitástól teljességgel független Igéje nélkül semmi), és főleg ha a katolikus valláshoz tartozik, amely (Izrael vallásával együtt, --

benedicite, omnia opera Domini, Domino[16] minden vallás közül a legszilárdabban ismeri el és igenli a Teremtő által alkotott létezők— mint másra visszavezethetetlen, csodálatos, nagylelkűen teremtett önmagukban létező dolgok—valóságosságát, s annak a Másiknak a transzcendenciáját, aki a személyes Igazság és a szubzisztens Lét, akiben élünk, mozgunk és vagyunk[17], az élő Isten, akinek erejéből élünk[18], aki szeret s akit szeretünk, -- és szeretni annyi, mint odaadni azt, amik vagyunk, magát a létünket, e szó legfeltétlenebb, legnyíltabban metafizikai, legkevésbé fenomenalizálható értelmében. Mindezt azonban, ugyebár, szintén zárójelbe kell tenni, engedelmeskedve az új arany szabálynak. És mihelyt a bizalmunkat élvező filozófia markába kerültünk, s teljesen behálózott bennünket, mivé lehetünk, ha nem csatlakozunk a Krisztust nyíltan megtagadókhöz? Lelkünk megosztott a kétely és egy nosztalgikus makacsság között, s rémülettel vegyes szánakozással nézi a modern világot, amelyben a vallás teljes újjáalakítását látja az ateizmus elleni harc utolsó védőbástyájának, -- s így szükségképpen kutatni kezdünk a hősiek védekezés módjai után, hogy segítsük a Jézus Krisztusban való hit túlélését egy ezzel lényegileg összeegyeztethetetlen szellem uralma alatt. Hogyan is lepődhetnénk meg azon, hogy a modernisták közül annyian tartják küldetésüknek egy agonizáló kereszténység—az ő agonizáló kereszténységük—megmentését a modern világ számára? E célért szentelik magukat Krisztus jó katonáiként a hermeneutikai kiüresítés kimerítő munkájának. És fideizmusuk—bármennyire ellentétes a keresztény hittel—maga is az e hit szolgálatában tett őszinte és gyötrelmes tanúbizonyság.

Felvenni Isten fegyverzetét, saruként felölteni a buzgóságot, viselni az igazságosság vértjét, az üdvösség sisakját, a hit pajzsát és a Lélek kardját? Szent Pál e felszerelése[19] nem nekik való, csupán múzeumi tárgyakból áll. Úgy látom, inkább Jákob létrájába kapaszkodnak félkézzel, miközben lábukkal a levegőben kalimpálnak, s másik kezükkel egymásnak adogatják a legújabb hipotézisekről szóló táviratokat. Vakmerőek, de vigyázzanak, nehogy begörcsöljenek.

A Honest to God[20] szerzője egy kortársai vallási közömbössége miatt vigasztalhatatlan anglikán püspök[21], aki úgy akar segíteni ez utóbbiakon, hogy az isteni dolgokat számukra elfogadhatóvá, sőt étvágygerjesztővé alakítja. Ő is a hit harcosa. Ha a folyó sodrásirányában úszó döglött kutyára emlékeztető kereszténységet javasol nekünk (a híres „vallás nélküli kereszténységet”), ezt csak azért teszi, mert jó, de aggodalmaskodó és tehetetlen samaritánus, aki annyira meg akarja menteni a kábítószerélvezőket, hogy üzletet nyit, amelyben mindenkinek ingyen adja a kábítószer, „Isten Báránya” feliratú ampullákban vagy zacskókban. S az ember oly különös élőlény, s végtére is lehetséges, hogy halála óráján az egyik ilyen kábítószeres valami melegséget érez, amikor arra gondol, hogy valaki szerette őt, és eszébe jut Jézus neve.

Egy egészen más szempontból—végül—megjegyezhetjük, hogy ha a világi cselekvés és a világ jelen állapota miatt szükséges változtatások elbűvölni látszanak is számos fiatal keresztényt, klerikust és laikust egyaránt, oly mértékben, hogy szemükben csak ez számít, s szenvedéllyel dolgoznak kereszténységük teljes szekularizálásán—most már mindent a földért! --, alapvető mozgatójuk, amelynek elvakultan abszolút elsőséget adnak, valójában annak heves vágya, hogy bevigyék a történelembe az Evangélium tanúságát. Újabb furcsasága ez az emberi természetnek: meggyötört, és az ész által a lehető legcsekélyebb mértékben megvilágított, de őszinte Jézus Krisztusban való—hittel árulják el az Evangéliumot, miközben (a maguk módján) szolgálni akarják.

\* \* \*

A három leírás, melyet javasoltam, ellentmond egymásnak, mégis egyformán igaz, mert miközben a maga területén egy bizonyos módon mindegyik kortársaink tömegét veszi szemügyre, az emberek lelkének más és más vonzásoköreit vizsgálják. Bevallom, már elegendem van az efféle leírásokból, nem lévén célom, hogy szociológiai vagy klinikai körképet adjak korunkról. Nem róla magáról, hanem a vele kapcsolatban felmerülő kérdésekről töprengek. Nem korunk nyugtalanít, hanem azok az eszmék, amelyekkel minden utcasarkon találkozunk, s amelyek némelyikére igencsak ráfér, hogy tisztára mossák. Mielőtt eszmék és problémák vitatásába kezdenék, mégis szeretnék két olyan megjegyzést tenni, amelyek a napjainkban jelentkező kollektív magatartásmódokra vonatkoznak.

1966. január 13.

Különös korunk

E fejezet az előző folytatása, amelynek végén jeleztem, hogy még két megjegyzést szeretnék tenni: ezek képezik a következő két alfejezetet.

1.

A fülvizsketés

Az ismeretelméleti kronolátria

E betegséget Szent Pál mint majdan eljövendőt jósolja meg (erit enim tempus), de úgy látszik, egyetlen kor sem maradt teljesen mentes tőle. Ám az igaz, hogy korunk e téren vitathatatlanul tartja a csúcst. Megjegyzendő, hogy Szent Pál központi szerepet tulajdonít a professzoroknak e betegség terjesztésében. El fog jönni az az idő, mondja[1], amikor az emberek a didaszkaloi[2] tömegét keresik, mert viszket a fülük. Más szóval: e nagyon fertőző betegség gócpontja, úgy látszik, a szakemberek vagy professzorok körében lesz. És a fülvizsketés olyannyira általánossá válik, hogy többé nem lehet meghallani az igazságot, s az emberek a mesék felé, vagy—ahogy Szent Pál írja—epi tusz müthusz, a mítoszok felé fordulnak[3]. Lám csak, itt vannak azok a kedves mítoszok, amelyeket ma annyira fogyasztunk? Persze, de nem az emberiség ifjúkorának nagy és tiszteletre méltó mítoszai; viszketegségünket az elaggottság mítoszai csillapítják, a terméketlen és (professzorok által) összeeskábált mítoszok, -- különösen a mítosztalanítás mítosza.

E viszketegség gyógyszereként fenyegetett minket Übü papa „a fülbe teendő pálcikával”? Silány orvosság, annyi bizonyos; mert a betegség oka a rosszul tápláltság és a súlyos vitaminhiány.

Azt hiszem, itt az ideje a fő tünetek rövid leírásának. Az első, amellyel e pillanatban foglalkozom, a megszállott kötődés a múlt időhöz, az ismeretelméleti kronolátria. Túlhaladottnak lenni maga a Seól. Állíthatott-e egy túlhaladott szerző bármi igazat? Végül is ez nem elképzelhetetlen; de nem számít, mert, minthogy túlhaladott, nem létezik többé, amit mondott.

E kronolátriával tömeges emberáldozatok járnak, más szóval van benne némi mazochizmus. Szinte zavarba ejtő annak az embernek (kétségkívül nem szerénységből, hanem az eltűnés vágyától hajtva gyakorolt) önmegtagadására gondolni, akit ma egzegétának neveznek. Halálra dolgozza magát, vért izzad, s mindezt csak azért, hogy két év alatt meghaladottá váljék. S ez így megy egész életén keresztül. S amikor meghal, végérvényesen meghaladják. Életműve arra szolgál, hogy másoknak legyen mit meghaladniuk, hogy azután őket magukat is meghaladják. De saját gondolataiból egyáltalán nem marad semmi.

A filozófusoknál nem találkozunk ilyen mazochista önmegtagadással, mert a divat az ő körükben tovább tart (húsz évig, sőt a legszerencsésebb esetekben harminc évig). Van idejük, hogy illúziókba ringassák magukat, remélhetik, hogy legalább életükben nem haladják meg őket. Ám ami meglepő, az az a forma, amelyet az ő körükben ölt az ismeretelméleti kronolátria. Mindegyikük azzal kezd, hogy valami újat kívánva találni, kétségbe vonja azt, amit közvetlen elődei mondtak (akik azonnal és visszavonhatatlanul meghaladottakká válnak), de a világért se vonná kétségbe azt a művet, amelyet az Idő alkotott az ő korukig, legalábbis az ő szellemi rokonságának körében; az övét megelőző filozófiai iskolákra füttyöl (hiszen túlhaladottak); de az én szellemi irányzatom jelen van (abban az értelemben, hogy továbbra is termékeny), s nekem csak erre van szükségem; egyáltalán nem kell tudnom, hogy már kezdetben elvétette-e az igazságot vagy sem[4]; az egyetlen alapot, amelyről indulhatok, az a pont képezi, ahol a fejlődés görbéje hozzám érkezik, s ez tabu.

Ilyen vagy olyan formában mindig a múlandó imádata bukkan fel, vagy azért, hogy hagyjam magamat felfalni az idő által, vagy azért, hogy csukott szemmel elfogadjam, amit az idő létrehozott (abban az irányzatban, amelyhez tartozom), mielőtt beléptem a küzdőtérre. Aggódva az igazságért és megragadva az igazságot a szellem túllép az időn. A szellem dolgait a múlandóság—azaz az anyag és a merő biológikum—törvénye alá vetni, úgy tenni, mintha a szellem a Legyek Urának volna alárendelve: ez a Szent Pál által leírt betegség első jele, első fontos tünete.

A logofóbia

A másik tünet, amelyet meg akarok jelölni, az a hanyatlás, amely az animal rationale[5] természetében következik be, amikor nemcsak a filozófiai tudásba vetett bizalmát veszíti el, hanem

már abban a filozófia előtti, spontán módon kialakuló tudásban sem bízunk, amely a józan észnek nevezett, alapvetően szükséges eszköztárban található természetes adomány az ember számára, s amelynek létezését a köznyelv legalább annyira leplezi, mint amennyire kifejezi. Ne higgyünk azoknak, akik azzal az ürüggyel, hogy „a nyelv kategóriáiról” van szó, becsmérlik azokat az elsődleges fogalmakat, amelyek igazolásának feladata igencsak zavarba hozná az embert, mert a szellem tudatelőttésében születő első intuíciókból erednek, de amelyek az emberi (valóban emberi) élet és az emberi (valóban emberi) közösség gyökereinél találhatók. Amikor mindenki megveti az olyan, a szellem ösztöne által homályosan felfogott dolgokat, mint a jó és a rossz, az erkölcsi kötelesség, az igazságosság, a jog, vagy a tudaton kívüli lét, az igazság, a szubsztancia és járulék közötti különbség, az azonosság elve, akkor mindenki kezdi elveszíteni a fejét.

Aki a nyelv kategóriáiról szóló közhelyet akarja ismételtetni, ám tegye. Nem a nyelv alkotja a fogalmakat, hanem a fogalmak alkotják a nyelvet. S a fogalmakat kifejező nyelv mindig többé-kevésbé el is torzítja őket. Vannak primitív nyelvek, amelyeknek nincs szavuk a létező fogalmára, ám ez semmiképpen sem azt jelenti, hogy az e nyelvet beszélő ember szellemében ne lenne meg e fogalom.

És soha sincsenek szavaink arra, amit a legfontosabb lenne elmondanunk. Talán nem ezért van szükségünk költőkre és zeneszerzőkre? És a nyelv beszennyez és elértéktelenít minden elsődleges fogalmat és intuíciót, amelyről az imént beszéltem—ha ezek elméletiek, akkor a mindennapi élet során történő rutinszerű gyakorlati használatuk során; ha erkölcsiek, akkor társadalmi használatuk során --, amely a törzsi rítusokban történik, s amely külsődleges, a szellem számára értéktelen új jelentéseket kapcsol e fogalmakhoz és intuíciókhoz.

A filozófus első feladata mindezen fogalmak gondos megtisztítása lenne, hogy fel lehessen fedezni hiteles értelmük tisztaságát—mint a szemétben rejtőző gyémántot --, amely a lét függvénye, s nem az emberi gyakorlaté. De a filozófusok általában[6] nem veszik a fáradságot e tisztogatásra; s Descartes mai örökösei szívesebben végzik az ész lerombolásának könnyebb és gyümölcsözőbb munkáját, a maguk Nagy Szofisztikájával, s azzal, hogy zárójelbe teszik a metafizikai valóságot, s fenomenalizálják magát a filozófiai megismerést, amelynek számára nagyon szeretnék a technika világának vásári látványosságai, éjszakai mulatói és álmogyárai között helyet találni. S végső soron, minthogy az emberek olvassák a filozófusokat, a filozófusok növelik az emberek szellemében a romboló kétkedést a filozófia előtti tudás értékével kapcsolatban, amely tudást pedig az embereknek nagyon is használniuk kell minden pillanatban, de amelyben egyre kevésbé hisznek. Egyébként, miközben eltűnik kultúránk világából a hiteles filozófiai megismerés eszméje, és a szemlélendő igazság birodalma homályba borul, fényes diadalt arat a szimbolikus nyelvet használó modern tudomány, -- és a valóság azon megközelítése, amelynek közös vonása a mágiával, hogy jelekkel kezeli és uralja azt, ami önmagában véve ismeretlen marad --, és (főként a fizikában) a megfigyelhető matematizálása; e győzelem nagyszerű eredményekre vezetett, de (sok tudós értelmének leghőbb vágya ellenére) az elvégzendő verifikáció uralma alá helyezi a szellemet, s mindenkivel, tudósokkal és tudatlanokkal (s még a szerencsétlen filozófusokkal is) elhiteti, hogy csakis és kizárólag a tudomány—a jelenségek tudománya—képes biztos racionális ismerethez juttatni bennünket. S mindez kétségeket támaszt az emberekben a józan ész nyelvében kifejeződő spontán, filozófia előtti tudás értékét illetően. Az eredmény: e filozófia előtti tudás szétporlad; s az ember a természete által az észhasználathoz biztosított alap-feltételek vonatkozásában olyan lesz, mint egy ösztönét vesztett állat, egy méh, amelyből hiányzik a mézkészítés ösztöne, egy pingvin vagy albatrosz, amelyben nincs meg többé a fészekrakási ösztön.

Ám bármennyire félrevezetett is az ember, mégiscsak kell gondolkoznia. Akkor hát bármi áron és minél gyorsabban keressünk akármit annak az erőfeszítésnek a pótlására, amelyre már nem vagyunk képesek: ide hamar a meséket! Íme a második fő körtünet, amelyet meg akartam nevezni, s amely egyben a korunkat különösen sújtó fülviszketés rosszindulatú formája.

\* \* \*

Jól tudom, hogy e betegség többé-kevésbé hasonló formái más korokban

is jelentkeztek, különösen a szofisták és Szókratész idejében. E korszakban a kérdéses betegség nem a hitet fenyegette, hanem az észet, - nem mai, eltompult eszünket, hanem az önmaga felfedezésének, az emberi történelemben aratott nagy kulturális győzelmének tavaszát élő észet. Nem úgy kellett-e történnie, hogy az Ige Megtestesülése előtt néhány évszázaddal az ennek előkészítéséhez szükséges lépéseket Görögországban[7] megtegyék az ész oldaláról, ahogyan Izraelben[8] megtették a prófécia oldaláról?

E ponton meg kell állnunk egy kicsit, hogy elgondolkozzunk e csodálatos korszakon, amelyet az emberiség a hatodik század kezdete és az ötödik század vége között élt át. Azt mondhatnánk, a kultúra világának nagy régióiban az emberi szellem ekkoriban szenvedte el kamaszkori válságát, s hozott jövője szempontjából meghatározó döntéseket.

Buddhával[9] a Kelet határozottan megerősítette a már jóval korábban a nagy kötött bölcsességek mellett hozott döntését; itt az ész, megszentelt hagyományok foglyaként, egységben maradt a mítoszok (és a mágia) éjjeli vagy szürkületi világával. Ezen az áron feltárta az univerzum és az emberi lét egyes titkait, elmélyítette a természetes misztika módszereit. És (legalábbis azok esetében, akiknek megadatott a lehetőség, hogy a beavatás útját végigjárják) a tisztán emberi önbirtoklásból fakadó békeesség magas fokára juthatott. Ám e nagy bölcsességek a javak oly nagy sokaságát kapták az álom világától, hogy az ész nem volt hajlandó kilépni az éjszaka sötétjéből. Nem különült el egymástól a metafizika saját területe, a vallás és rítusaié, a szellemi életé (sőt a mágikus „hatalmaké” sem, még ha kinyilvánították is, hogy lemondanak ezek kereséséről); Isten és a világ keveredett egymással (mert Isten csak azzal a feltétellel lehetett transzcendens, ha a világ látszatnak minősült, ám ezzel megint csak megszűnt Isten transzcendenciája). Az emberi szellem a meghatározatlanság birodalmában élt[10]. Viszonya a tudaton kívüli léthez kétértelmű maradt, mert ez utóbbit végső soron látszólagosnak tartották, ha a dolgokról volt szó, s az emberi Éntől elválaszthatatlannak, ha az isteni Énről volt szó. Egy olyan bölcsesség lehetőségét, amely ugyanakkor tisztán racionális tudás vagy „tudomány” lenne, egyáltalán nem ismerték föl.

Nagyjából ugyanekkor Görögország, épp ellenkezőleg, a szabad bölcsesség mellett döntött; itt az ész, miután „napja” fölkel[11], úgy határozott, hogy végigéli kalandját, egyszer s mindenkorra szakítva a mítoszok éjszakai vagy szürkületi világától uralt évezredekkel. (A mítoszok persze még kísértettek a templomokban és a beavatottak szektáiban, de a felnőtt gondolkodás nem hitt többé bennük.) Kezdetben még minden rosszra fordulhatott volna a szofisták intellektuális mániaja és csak a Valószínűséget tisztelő eszük miatt. De Szókratész egyszerre mentette meg az észet, a kultúra jövőjét és az Igazság jogait. Belehalt, nem a keresztén, mint az emberré lett Isten Izraelben, hanem bürökpohár által, jó athéni pogányként leróva adósságát Aszklépiosznak.

Az ész legmagasabb bölcsességeként, olyan bölcsességként, amely tudomány és tudás is, megalapozódott a metafizika; s vele együtt a fizika is, a megfigyelhető világ tudománya, -- amely, összekeverve a természetfilozófiát és a jelenségek tudományát, úgy vélte magáról (önnön szerencsétlenségére és a miénkre), hogy nem választja el lényegi különbség a metafizikától. Az elméleti és a gyakorlati tudás közötti különbséget elismerték, ahogyan a metafizika és a vallás különbségét is. Az ész ugyancsak elismerte egy a világtól különböző Isten létezését, de transzcendenciáját helytelenül látták, s csak az elsőnek hitték az istenek között, mert a görög szellem nagy hibája (amelyet a Gondviselés jóvoltából ellensúlyozott Izrael természetfölötti bölcsessége, a végtelen és végtelenül tökéletes Istennel) a végesség és a tökéletesség összekeverése volt, valamint az a törekvés, hogy a szellemet a véges uralma alatti életre készítsék.[12]

Másfelől viszont—s elsősorban éppen e vonatkozásban igaz az, hogy Szókratész megmentette a kultúra jövőjét—a görög ész képes volt tudatosítani, mekkora dicsősége a szellemnek a megismerés, s hogy mi a hiteles viszony a szellem és a dolgok tudaton kívüli léte között; megragadta—noha túl gyorsan megtorpanó lendülettel és csupán egy tovatűnő (bár feledhetetlen) pillanatra—a lét értelmét, meg tudta látni, hogy az emberi értelem, amikor anyagtalannul és intentionaliter[13] azonosul a dolgok létével, valójában ahhoz is hozzáfér, ami szellemünkön kívül létezik, mindenekelőtt az anyagi világban, amelyhez, érzékeink útján, természettől hozzá vagyunk igazítva.

A nagy kaland, amelybe a Görögország által hozott döntés belevitte a világot, döntő jelentőségű fejlődést hozott magával. Kétségkívül kezdettől fogva veszteségeket is okozott; magában a hellén és a hellenisztikus gondolkodásban is voltak súlyos hiányosságok, amelyeket a keresztény századok orvosoltak az Izraelben kapott kinyilatkoztatás fényében; s az is tagadhatatlan, hogy körülbelül négy évszázada a nyugati kultúra, amelynek kiindulópontját a görögség képezi, a szellem világában mind súlyosabb és súlyosabb válságokat él át, -- Descartes-tól Kanton és Hegelen át azokig, akik ma a Jelenség birodalmának alattvalóivá törekszenek tenni minket. Mindezek ellenére a görög csodáról szóló közhelyben (amely, mint minden közhely, idegesítő), alapvető igazság rejlik, amelyet kötelességünk elismerni. Egyúttal, s hogy visszatérjünk a józan ész filozófia előtti tudásához, amelyről feljebb szoltunk, ugyancsak el kell ismerni, hogy e filozófia előtti tudás, még ha, mint mondtam, a természet adománya is, nemcsak a természettől függ, hanem a kultúrától is; másképpen szólva (hiszen mi sem felel meg jobban természetünknek, amely maga is megköveteli a kultúra fejlődését), e filozófia előtti tudás a természettől a kultúra eszközének közvetítésével kapott adomány, és összhangban áll a kultúra nagy korszakainak jellegzetességeivel. Ez azt jelenti, hogy a filozófia előtti tudást, amely természeti adomány (vagy inkább csak volt, mert már utaltam rá, hogy pusztulóban van) a nyugati kultúra emberének esetében az e kultúra által élvezett és többé-kevésbé eltékozolt kettős kiváltság határozza meg: egyfelől a zsidó-keresztény hagyomány éltette és emelte föl (ez eredeténél, a kinyilatkoztatásnál fogva természetfeletti kiváltság), másfelől (s ez az a kiváltság, amelyről most beszélek) a „görög csodából” született, amely egyáltalán nem csoda, hanem a natura rationalis[14] normális önmagára ébredése, a nagy ébredés, amely annak köszönhető, hogy az emberi szellem, teljes és határozott önkéntességgel, a Logosz „napvilágának” uralma alá helyezte magát.[15]

Bármilyen kellemetlen legyen is azon egalitárius szóhasználat szempontjából, amelynek átvételére egy bizonyos (hosszú távon igencsak fárasztó) diplomatikus udvariasság szeretne rábírn bennünket, lehetetlen figyelmen kívül hagyni, hogy az emberiség és a kultúra fejlődése természetes módon feltételez egy értékskálát: minden korszaknak, legyen bár a legkezdetlegesebb, megvan a maga értéke, amelyet igenis el kell ismerni; s ha a következő korszak magasabb rendű is, az ember, ebbe átlépve, veszteségeket is szenved: ám a nyereségek nagyobbak. Létezik egy értékrangsor, ezt magának a fejlődésnek a fogalma feltételezi. Vannak többé vagy kevésbé szerencsés, többé vagy kevésbé kiváltságos korok. Vannak civilizációk, embercsoportok, egyének, akik egy meghatározott szempontból vagy egy adott mű elvégzésére kiválasztatnak; itt természetesen kiválasztottságról beszélek (a Történelem kiválasztottjairól, ahogyan ma mondanák). A keresztények, akiknek életét egy kegyelmi kiválasztás eszméje kíséri (a választott nép, Ábrahám, Mózes, Keresztelő Szent János, Szűz Mária és a paradicsom összes szentjei) jószívűek és kedvesek akarnak lenni mindenkihez, így aligha készíti őket megbotrányozásra az ilyen természetes kiválasztottság vagy hivatás eszméje, hiszen Isten a természet Istene is, s minden művész kedve szerint dönti el, hogyan alkossa meg és tökéletesítse művét.

Bocsánatot kérek a sok szóért. Csak azt az állítást akartam igazolni, amely szerint ugyanúgy, ahogyan valójában privilegizált—vagy az volt a nyugati kultúra, privilegizált—vagy az volt—e kultúra emberének a józan észből fakadó filozófia előtti tudása is, ahol a józan ész fogalmai (amelyek valójában minden emberben közösek) lényegesen kidolgozottabb formában vannak (vagy voltak) jelen, mint a többi kultúra esetében. E helyzet szűnik meg most a szemünk láttára. Befejezésül megjegyzem, hogy azok a népek, amelyek civilizációi a keleti ezoterikus bölcsesség nagy iskoláinak jegyében fejlődtek, most, amikor elfoglalják helyüket abban a „modern civilizációban”, amelynek ma az egész világ a része—ha tetszik az embereknek, ha nem --, szívük mélyén továbbra is gyengédséget és tiszteletet éreznek e bölcsesség iránt (amelyből számos halhatatlanságot érdemlő igazságot őrizhetnek meg és adhatnak át nekünk[16]), de úgy látszik, egyáltalán nem törekszenek e bölcsesség megfiatalítására és megerősítésére. Tudják, hogy a múlthoz tartozik, amelytől maguk is el akarnak szakadni. De sajnos éppen abban a pillanatban lépnek be a technokratikus korba és a nyugati kultúrába, amikor ez elfajzani látszik, akkor adóznak

elismeréssel a felnőtté vált észt felszabadító görög vállalkozásnak, amikor e vállalkozás csődbe jut. Így szükségképpen kiszámíthatatlan veszteségek fenyegetik őket egy kétes nyereségért cserében: mert a modern civilizációba lépve elhagyják saját egykori bölcsességük kulturális birodalmát, ugyanakkor a világ, amelybe érkeznek, maga is elfordul attól a mély racionális (és szuprarácionális) bölcsességtől, amelyre hivatott volt, s így nem kínálhat már nekik sem teológiai (mert kultúrája le akar mondani erről), sem metafizikai bölcsességtudományt, sem olyan filozófiát, amely méltó e névre (filozófusai, hogy munkája után szórakoztassák, előadják neki azon lét siralmait, amely nem lét, s azon tudás panaszait, amely nem tudás). Amit e világ fel tud kínálni, az a jelenségek tudománya, mint nagyszerű pótlék, s ezzel együtt az anyag feletti hatalom és a látható (sőt láthatatlan) dolgok feletti tökéletes uralom mámoros álma, s ugyanakkor az Igazságról az Igazolás, a Valóságról a Jel kedvéért lemondó szellem leköszönése is. Szeretnénk remélni, hogy az újonnan érkezők, akik tömegesen jönnek a föld minden tájáról, hogy részt vegyenek a modern civilizáció fejlődésében, orvosságot és segítséget hozhatnak nekünk a szemünk láttára terjedő hatalmas Észundor, a vidám (nem, igazából nem is vidám) logofóbia ellen, -- de semmi sem bizonytalanabb ennél, kivéve talán azok esetét, akik e jövevények közül a kereszténység és az általa táplált racionális bölcsesség felé fordulnak.

2.

A kortárs áramlatok, különös tekintettel a „baloldali” és a „jobboldali” áramlatra A „Levél a függetlenségről” megírása idején. Úgy látszik, az ökumenizmus azt követeli, hogy ne csak az emberek, testvéreink felé, szorongásaik, problémáik, elismerésvágyuk felé legyünk „nyitottak”, hanem minden kortárs irányzat felé. Ez utóbbi nehezebb, mert ezekben az irányzatokban, amelyeket olykor eufemisztikusan „eszmeáramlatoknak” neveznek, az égvilágon minden megtalálható. A neomodernizmus, amelyről az előző fejezetben, valamint a jelen fejezet első részében szóltam, egyike a legaktívabb kortárs irányzatoknak. És ráadásul ezek az irányzatok olykor, sajnálatos módon, határozottan szemben állnak egymással (a természet és a történelem akarja így), mint például a „baloldalinak” és „jobboldalinak” mondott áramlatok. Éppen e kettőt szeretném megvizsgálni e második megjegyzésem keretében.

Az így megjelölt titokzatos választóvonalról, amely nemcsak a képviselői padosorok szempontjából bír jelentőséggel, hanem az összes polgárt érinti, már beszéltem egy régen írott kis könyvemben[17]. Itt a „jobb” és „bal” szavak két jelentését különböztettem meg, egy pszichológiai és egy politikai jelentést.

„Az első értelemben vérmérsékletéből eredő hajlama alapján mondunk valakit >>jobboldalinak<< vagy >>baloldalinak<<, ugyanúgy, ahogyan például az ember epés vagy vérmes természetűnek születik. Hiábavaló arra törekedni, hogy ebben az értelemben ne legyünk se jobb-, se baloldaliak; mindössze annyit tehetünk, hogy javítunk vérmérsékletünkön, s egyensúlyi állapotba juttatjuk, amely többé-kevésbé megközelíti azt a kitüntetett pontot, ahol a két hajlam találkozik; mert e két hajlam szélsőséges eseteiben szörnyűséges látvány tárul a szellem elé, -- jobboldalon a merő cinizmus, baloldalon a merő irrealizmus (vagy idealizmus, e szó metafizikai értelmében). A tisztán baloldali ember megveti a létet, s mindig, előfeltevésszerűen előnyben részesíti, Jean-Jacques[18] szavaival[19], azt, ami nincs, azzal szemben, ami van; a tisztán jobboldali ember megveti az igazságosságot és a szeretetet, s mindig, előfeltevésszerűen előnyben részesíti, Goethe szavai szerint (aki maga is rejtély, hiszen jobboldalóságát baloldalóságával leplezi) az igazságtalanságot a rendtelenséggel szemben. A jobboldali ember nemes és szép típusa Nietzsche; a baloldali ember nemes és szép típusa Tolsztoj.”[20] A második értelemben, „politikai értelemben, a bal és a jobb ideálokat, energiákat és történelmi képződményeket jelent, amelyek körül az e két vérmérséklethez tartozó emberek rendszerint hajlamosak csoportosulni. S itt is, ha tekintetbe vesszük azon körülményeket, amelyek egy adott időpontban valamely országot jellemeznek, lehetetlen, hogy az, aki szívében viseli a politikai valóság sorsát, ne orientálódjék inkább jobbra vagy inkább balra. A helyzetet azonban bonyolítja, hogy néha a (pszichológiai értelemben) jobboldali emberek baloldali politikát követnek, és megfordítva. Úgy gondolom, Lenin jó példa az előbbi esetre. Nincs szörnyűbb forradalom, mint a jobboldali vérmérsékletűek által vezetett baloldali forradalom; s nincs

gyengébb kormányzat, mint a baloldali vérmérsékletűek által vezetett jobboldali kormányzat (pl. XVI. Lajosé).

De a dolgok akkor romlanak el teljesen, amikor a mélységes zűrzavar bizonyos pillanataiban, a jobb- és baloldali politikai képződmények ahelyett, hogy egy többé-kevésbé határozott politikai ész által kordában tartott—noha heves kitörésekre hajlamos—erők lennének, immár csupán végsőkig elkeseredett érzelmkomplexusok, amelyeket ideális mítoszuk hajt előre anélkül, hogy a politikai értelem képes volna egyébre, mint csalásra a szenvedély szolgálatában. Ha ilyenkor nem állunk sem a jobb, sem a bal oldalra, ez azt jelenti, hogy igyekszünk megőrizni eszünket.”[21]

Éppen erre törekedtem magam is, amióta a dolgok romlása súlyossá vált („nem vagyok sem jobb-, sem baloldali”[22], noha vérmérsékletem alapján olyan lennék, akit baloldalnak szokás nevezni). Amikor az ész megőrzéséről beszéltem, ezzel nem azt akartam mondani, hogy valamiféle semlegesség állapotában kell elsáncolnunk magunkat; a cél inkább a „hitelesen és lényegileg keresztény” politikai tevékenység útjainak megalapozása, azaz az olyan politikáé, amely, noha a keresztény szellem és a keresztény elvek inspirálják, csak a benne tevékenykedő polgárok kezdeményezéseire és felelősségére támaszkodna, s a viláért se lenne olyan politika, amelyet az Egyház diktál, vagy amelyért felelősséget kell vállalnia. Hadd tegyem ma hozzá, hogy mostanáig—annak ellenére (vagy éppen amiatt), hogy különböző országokban „kereszténynek” nevezett politikai pártok léptek színre (többségük elsősorban választási érdekeken alapuló kombinációk szülötte) -- abból a reményből, hogy megjelenik egy keresztény politika (amely a gyakorlat rendjében annak felel meg, amit a spekulatív rendben a keresztény filozófia képvisel), semmi sem valósult meg, -- a hiteles „keresztény forradalomnak” csak egyetlen példáját ismerem, azt, amelyre Eduardo Frei elnök tesz most kísérletet Chilében, s amelynek sikere korántsem bizonyos. (Az is igaz, hogy e sorok írásakor még élő kortársaim között a nyugati országokban csak három olyan forradalmárt látok, aki méltó e névre—Eduardo Frei Chilében, Saul Alinskyt Amerikában[23], és magamat Franciaországban, ami édeskevés, hiszen ráadásul az én esetemben a filozófusi hivatás teljesen háttérbe szorította az agitatori tevékenységet...)

De térjünk vissza tárgyunkhoz. Talán nem haszontalan most megismételni, amit e rég elmúlt korszakban mondtam: „A kérdés az, hisszük-e, hogy egy hitelesen és lényegileg keresztény politika felbukkanhat a történelemben, s láthatatlan előkészítése már most megkezdődhet. Másképpen szólva: ebben kell-e a kereszténységnek testet öltenie, ide kell-e eljutnia a keresztények világi küldetésének, így kell-e tanúságot tenni a szeretetről, vagy az ördögre kell hagyni a világot, épp annak vonatkozásában, ami a legjobban megfelel természetének, azaz az állampolgári vagy politikai életben. Ha hiszünk egy hitelesen és lényegileg keresztény politika lehetőségében, akkor ennek létrehozása a legsürgősebb feladat a világi tevékenység területén.

...Egy egészséges keresztény politika (amelyen itt olyan, a kereszténységtől ihletett politikát értek, amely csatlakozásra hívja mindazon nemkeresztényeket is, akik helyesnek és emberinek találják) kétségkívül messzemenően baloldalnak látszana bizonyos technikai megoldásaiban, a történelem konkrét mozgásának értékelésében és a jelen gazdasági rendszer átalakításának követelésében, noha valójában teljesen eredeti álláspontra helyezkedne, amelyből kiindulva a spirituális és erkölcsi rendben a különböző baloldali pártok koncepcióitól nagyon is különböző elvei lennének a világról és az életről, a családról és az államról.

...Ahogyan a spirituális rendben, amely politikafeletti, a kereszténytől szabadsága azt követeli, hogy egészen mindenkié legyen, mindenhová elvigye tanúbizonyosságát és szavát, s mindenütt az igazi barátság, a testvéri jósnak, a hűség, az odaadás, a szelídség természetes erényeinek azon kötelékeit hozza létre, amelyek nélkül nem tudjuk valóban segíteni egymást, s amelyek nélkül azt kockáztatjuk, hogy a természetfeletti szeretet, vagy az, amit ennek tartunk, megfagy vagy törzsi prozelitizmussá válik, -- ugyanúgy a politika rendjében is az a helyes, hogy, a lényegileg keresztény politika sajátos szervének hiányában, elsősorban az ilyen politika belső csíráját óvjuk meg mindattól, ami eltorzíthatja.

Minél sérülékenyebb, rejtettebb és vitatottabb még ez a csíra, annál nagyobb rendíthetlenség és szilárdság kell ahhoz, hogy tisztán megőrizzük... Mert immár elindultunk az úton, méghozzá a legkedvezőtlenebb körülmények és a kezdetekre jellemző ügyetlenkedések közepette. S még ha a



keresztények világi küldetésének—ennek a világ által még nem ismert keresztény politikának—a láthatatlan lángja csak néhány szívben fog is égni, mert kívül a fa még túlságosan zöld, az ily módon tett tanúság legalább megőrződne, az örökség továbbadatná; s azon világ fokozódó szörnyűségei közepette, ahol az igazságosság, az erő, a szabadság, a rend, a forradalom, a háború, a béke, a munka, a szegénység, minden elaljasult, ahol a politika csak úgy végzi a feladatát, hogy közben hazugsággal mótelyezi a tömegek lelkét és cinkosokká teszi őket a történelem bűneiben, ahol az emberi személy méltóságából örökösen gúnyt űznek, továbbra is találkozánk e méltóság és az igazságosság követelményének, a földi közjó legfontosabb részét képező emberi és erkölcsi értékek politikai primátusának igenlésével, s maradna egy kis remény az emberekben a szeretet evilági viszonzására. A kisebbik rossz elvére gyakran—és okkal— hivatkoznak a politikában. Nincs rosszabb, mint tanúságtétel nélkül hagyni a világi rendben, s a világ javának vonatkozásában az igazságosságot és a szeretetet.”[24]

Ma harminc éve írtam a Levél a függetlenségről című munkámat (amelyet talán túlságosan hosszan idéztem[25]). Azóta a „jobb” és a „bal” kérdésében a szellemi zűrzavar csak rosszabbodott nálunk. A jobboldali szélsőséget kegyetlen frusztrációk és keserű neheztelesek uralják, amelyek hol az öreg Marsall iránti nosztalgiának, hol az algériai háború okozta csalódásnak tudhatók be; nem beszélve azon egészségtelen érzésről, amely a visszavágásra váró veszteseket jellemzi. A baloldali szélsőséget a demagóg ígéretési láz és az agresszív konformizmus kerítette hatalmába, amely szinte védtelen a túl sokat kívánó illúziókkal és a túl kevéssel beérő hitványsággal szemben, melyeket a nyájszellemű idealizmus elkerülhetetlenül magával hoz; s még nem beszéltem azok egészségtelen érzéséről, akik győztesnek tartják magukat, s ezt meg is akarják mutatni.

Mindez nem túlzottan biztató, s okosabbak se nagyon leszünk tőle. De a dologban az a legsúlyosabb, hogy a „jobb” és a „bal” szavak nem csupán politikai és társadalmi jelentéssel bírnak; vallási jelentést is kaptak, sőt ez vált a legfontosabbá, legalábbis a keresztény világban. Ez szörnyű zavaroknak lett a forrása. Hogyan lehet egyáltalán megfelelő nevet találni olyan szociológiai képződményekre, amelyek elsősorban egy bizonyos vallási beállítottsággal hívják fel magukra a figyelmet, de amelyek szilárd háttérét egy bizonyos politikai-társadalmi beállítottság képezi, mintha egy bizonyos vallási beállítottság megjelölésével egyúttal szükségképpen egy bizonyos politikai beállítottságot is megjelölnénk, és viszont? Az olyan szavak, mint „integrista” és „modernista” itt nem használhatóak, mert csak egy vallási magatartásra vonatkoznak; sem az olyan szavak, mint „konzervatív” és „haladó”, mert ezek csak egy politikai-társadalmi magatartást jelölnek. Két olyan széles áramlat megjelölésével, amelyek érthetősége oly kevéssé megalapozott és szempontok ekkora keveredésével jár, csak akkor boldogulunk, ha alkotunk egyfajta archetípust, amelynek allegorikus vagy (ez esetben lehet így mondani) mitikus nevet adunk: ez azzal az előnnyel jár, hogy senkit sem sértünk, mert így, amint egyes detektívregények óvatos szerzői mondanák, az ehhez vagy ahhoz való minden hasonlóság csak a véletlen műve, és senkinek se kell találva éreznie magát. A baloldali szélsőség archetípusának megjelölésére tehát a „Panurge Birkái” elnevezést fogom használni, a jobboldali szélsőség megnevezésére pedig „a Szent Szövetség Kérődzői” kifejezést[26]. Természetesen, ha valóságos személyekről van szó, akiről látható, hogy valamilyen fokon (e fokok száma végtelen) közelebből-távolabbról kapcsolatba kerülnek ezen archetípusok egyikével, reményeim szerint úgy fogok érezni irántuk, ahogyan keresztények (sőt egyszerűen emberi személyek) között illik, s nem csupán úgy fogom szeretni őket, ahogyan egy bűnözőt vagy egy gyengeelméjűt szokás. Kész vagyok arra, hogy irántuk érzett testvéri megbecsülésemnek és tiszteletemnek adjak kifejezést, és őszintén örülnék, ha velük együtt imádkozhatnék és vehetném magamhoz az Úr Testét. Ennek ellenére igen kellemetlenül érezném magamat, ha kiderülne, hogy valamely, akár filozófiai-teológiai, akár politikai-társadalmi kérdésben egyetértek Panurge Birkáival vagy a Szent Szövetség Kérődzőivel; és nem tudom, mit szenvedhetek kevésbé: azt, ha egy számomra kedves igazságot akár az előbbiek, akár az utóbbiak megvetnek és ócsárolnak, vagy azt, ha ugyanezen számomra kedves igazságot akár az előbbiek, akár az utóbbiak idézik és meghamisítják.

Az efféle szerencsétlen véletlenek azonban elkerülhetetlenek. S itt kell utalni az értékek szerencsétlen kereszteződésére, amely miatt a Birkák olyan gyatra teljesítményt nyújtanak a

filozófiában és a teológiában: (magukévá teszik a fideizmust, a modernizmust, vagy amit csak az ember akar, hogy korszerűek legyenek), míg politikai és társadalmi téren ösztönük a helyes tan felé hajtja őket, amelyet azonban kisebb-nagyobb mértékben elrontanak[27]. A nagy Kérődzőkkel épp fordított a helyzet. Amennyire csak tudom, távol tartom magamat mind az előbbiektől, mind az utóbbiaktól, de egészen természetes (ha nem különösebben szívderítő is), hogy kevésbé érzem magamtól távolinak az előbbieket, ha arról van szó, ami a Császáré, s kevésbé érzem magamtól távolinak az utóbbiakat, ha arról van szó, ami Istené.

El kell továbbá ismerni, hogy a két csoport buzgalma nem elsősorban a tiszta igazságot szolgálja. A Szent Szövetség Kérődzőit főleg az Okosság vészjelzései mozgósítják: el kell torlaszolni az utat a fenyegető veszélyek előtt, be kell zárni a kapukat, gátakat kell emelni. Panurge Birkái viszont az emberek Elismerésére pályáznak: úgy kell tenni, mint mindenki, legalábbis mint mindazok, akik nem őskövületek.

A két szélsőség, amelyek archetípusai alkalmat szolgáltatottak arra, hogy kissé ízetlenül tréfálkozzam, mindent tekintetbe véve csak két kisebbséget jellemez, noha a Birkák pillanatnyilag nyilvánvalóan többen vannak, mint a nagy Kérődzők, és elmondhatják magukról, hogy nagyobb befolyással rendelkeznek, különösen az egyházi professzorok között. A keresztény nép nagy tömege közömbösnek látszik e két kisebbség erőfeszítései iránt. Boldogtalan és zavarodott, mert érzi, hogy valami nagy van készülőben, és nem tudja, miképp vegyen részt benne. Sötétben tapogatózik, könnyen enged a különböző csoportok gyakran megtévesztő próbálkozásainak; szívesen elfogadja a népnyelv használatát a vallási szertartásokban (noha egyesek, akik szenvedélyesen ragaszkodnak ahhoz, hogy a szépség az Egyházban is legyen jelen, sajnálkoznak), de panaszkodik a siralmas fordítások miatt, amelyeket elmondanak vele, akárcsak a liturgikus újításokat követő (kétségkívül átmeneti) rendetlenség miatt, olykor megkérdezi magától, hogy nem változtatták-e meg a vallását, és nehezen fogja sokáig beérni a gyermekprogramokkal, lemezekkel és dalocskákkal, amelyek néhány plébános kezdeményezése nyomán tarkítják a közös ünneplést. S mindenekelőtt nagy szomjúságot érez, amelyre senki nem látszik odafigyelni, s a jóakarát, amellyel fogadja a pótszereket, már előre vetíti a súlyos csalódások árnyékát. Az igazságot keresi (hát persze!), és az eleven forrásokat. Abból a zajból ítélve, amelyet csapnak, vezetőkben nincs hiány, s bizonyára mindegyiküket a legjobb szándék vezérli. Ugyancsak kétségtelen, hogy vannak, akik tudják az utat. Bár csak ezek mondanának nekünk valamit arról, mit jelent „úgy fogadni az Isten országát, mint a gyermek”, ami nélkül, ahogy Jézus mondotta, senki nem lép be oda[28], -- és persze nem arról van szó, hogy csukjuk be a szemünket; egy gyermek néz.

Mindenképpen tudnunk kell, hogy mit jelent úgy nézni az isteni dolgokat, mint egy gyermek, és hogy melyik iskolában oktatnak mindezt, s ezt csak Isten tanítja meg nekünk.

1966. január 18.

A vallási vagy „misztikus” igazság a világról (az utóbbit Isten országához való viszonyában tekintve)

Gyakran hangsúlyoztam—régebben A világi kormányzat és a szabadság[1] című esszémben és Az igazi humanizmusban[2], újabban az Egy történetfilozófiáért[3] című könyvemben—azt az alapvető kétértelműséget, amely a világot Istennel való viszonyában jellemzi. A jelen fejezetet is e kétértelműség szemügyre vételével fogom kezdeni. Ehhez elegendő az Evangélium állításaira hagyatkozni. Lényegi állítások: aki megfelel nekik, csak árnyéka lesz az igazi kereszténynek; mert nemcsak azt mondják el nekünk, amit Jézus tudott, hanem azt is, amit megélt legmélyebb tapasztalataiban, -- amit megélt életében, s amit megélt halálában.

Természetesen minden olvasóm forgatja az Evangéliumot. De nem rossz ötlet összegyűjteni mindazon szövegeket, amelyekben a világról van szó. Ha meg akarjuk próbálni megérteni e szövegeket, ne feledjük, hogy Jézus és az apostolok, amikor a világról beszélnek, mindig az Isten országához való—s egyidejűleg kettős—viszonyában tekintik; egyfelől annyiban veszik figyelembe a világot, amennyiben ez elfogadja végső rendeltetését, tehát azt, hogy felemeltetik és egy másik világgá alakítják, egy isteni világgá, Isten országává, amely már elkezdődött és örökké tartani fog;

másfelől annyiban, amennyiben a világ elutasítja Isten országát és önmagába zárkózik. Itt a világról szóló vallási vagy „misztikus” (mert az üdvösség misztériumára vonatkozó) igazság forog kockán. Sajnálom, hogy most a műfajomhoz nem illő komolysággal kell beszélnem. De az Evangéliumról van szó.

Úgy szerette Isten e világot...

„...úgy szerette Isten a világot, hogy az Ő egyszülött Fiát adta...”[4]

Hogyne szeretné Isten a világot, amelyet teremtett? Szeretéből tette. És íme, e világ elvész, minden szépségével, a teremtménynek, Isten képmásának a szabadsága által, aki Isten elé helyezi önmagát, a semmit választja. Krisztus „ezért a világba bejövén így szól: áldozatot és ajándékot nem akartál, de testet alkottál nekem... Akkor mondám: Íme eljövök”[5].

„Mert nem jöttem, hogy e világot megítéljem, hanem hogy megmentsem a világot.”[6]

„Mert nem azért küldötte Isten az ő Fiát e világra, hogy ítélje e világot, hanem hogy üdvözüljön e világ ő általa.”[7]

„Íme az Isten Báránya! Íme, ki elveszi a világ bűnét!”[8] Ő, aki sosem ismerte a bűnt, elfogadta, hogy bűnné legyen[9], s hogy meghaljon a kereszten, így szabadítva meg a világot a bűntől. S abban a pillanatban, amikor ugyanez a világ, amennyiben elutasítja az Országot, megítéltetik—nunc est iudicium mundi[10] (önmagát ítéli meg) --, s amikor Jézus felemeltetik és mindeneket magához vonz[11]; a világ általi elítéltetésének és az Atyához menetelésének[12] és övéi elhagyásának előestéjén, akik a világban voltak, s akiket mindvégig szeretett[13]; az Utolsó Vacsorán, -- egyszóval abban a pillanatban, amikor, noha nem a világért imádkozik[14] (hanem az Egyházért, „azokért, kiket nekem adtál”[15], és „azokért is, kik az ő szavaik által hinni fognak énbennem”[16]), s azt kéri, „hogy mindnyájan egyek legyenek, amint te, Atyám, énbennem, és én tebenned, úgy ők is egyek legyenek bennünk”[17], -- hozzáteszi: és így elhiggye a világ, hogy te küldöttél engem[18]. Hallatlanul fontos a világ! Természetes, hiszen Ő azért jött, hogy megváltsa.

E világnak, amely nem ismerte az Atyát[19], meg kell tudnia, „hogy szeretem az Atyát, és amint meghagyta nekem az Atya, úgy cselekszem”[20]; kell, hogy „megismerje a világ, hogy te küldöttél engem, és szeretted őket[21], miként engem is szeretted”[22]. A világnak tudnia kell ezt, hogy Ő maga, vagy legalább azok, akik benne a megváltást akarják, megváltassanak, belépjenek Isten országába és ott átalakuljanak. És azért is tudnia kell ezt a világnak, hogy elítéltessék vagy legalábbis mindazok, akik benne elutasítják a megváltást és a Kegyelem felé fordulást, elítéltessenek. „...az Emberfia azért jött, hogy keresse és üdvözítse, ami elveszett vala.”[23] De nem vált meg bennünket akaratunk ellenére; nem váltja meg azt, aki elveszett, ha az, aki elveszett, el akar veszni.

Mindezek hátterét egy igen hosszú történet képezi.

A világ jónak teremtett (ami nem azt jelenti, hogy isteninek teremtett). Jónak teremtett, természetes struktúrái önmagukban véve jók, a Biblia egyszer s mindenkorra eszünkbe kívánja vésni ezt. „És látá az Isten, hogy a világosság jó.”[24] És ugyanígy, a teremtés következő szakaszaiban is, az „És látá az Isten, hogy jó” refrénként tér vissza.[25] A hatodik napon, miután az ember megteremtett, „látá az Isten, hogy mindaz, amit alkotott, felette jó volt”[26]. S ezután megjelenik a földön a rossz, a Férfi és a Nő engedetlenségével, akiket a Rossz Angyal rászedett. Mindörökre vége a földi paradicsomnak, számukra is és utódaik számára is. (Ma vannak szerzők, akik felfedezik, hogy az ősbűnt Szent Ágoston találta ki; kár, hogy ilyen rosszul emlékeznek a Teremtés Könyvére. Jól tudom, hogy azt fogják mondani, ez mítosz, de ez a „mítosz”, amelynek igazságáért Isten kezekedik, a Biblia elején található, s nem kevés idővel Szent Ágoston előtt keletkezett.[27])

Azóta a rossz a világban van, ebben a világban, amelynek ontológiai struktúrái jók voltak, s azok is maradtak—tudjuk, hogy malum est in bono sicut in subjecto[28] --, és amely, bármennyire sebzett legyen is, tovább halad (noha nem veszteségek nélkül) az evilági célok felé, amelyekre természete törekszik, s amelyek megvalósítása végett kötelességünk együttműködni. A rossz a világban van, és mindenütt bomlaszt, mindenütt széthinti a hazugság magját, elválasztja az embert Istentől. És míg a történelem halad, és a civilizáció korszakai egymásra következnek, az igazi Isten ismeretlen vagy félreismert marad mindenki előtt, -- egy kis nép, egy Ábrahámtól, Izsáktól és Jákobtól származó,

választott Szőlőtő kivételével. És az emberek elvesznének az örök élet számára, ha mindazokat, akik nem térnek ki a Kegyelem elől, melynek nevét sem ismerik, nem váltaná meg az eljövendő Krisztus Vére. És amikor eljön, a lelki hatalom, a választott nép tanítói és papjai, azt kiáltva, hogy e népnek nincsen királya, csak császára, káromlóként elítélik Azt, aki maga a megszemélyesült Igazság. És kiszolgáltatják a földi hatalom egy képviselőjének, aki szerint az igazság pusztá sző; s a rossz útra tért lelki hatalom és a földi hatalom együttesen halálra ítéli. Íme az Isten országához való viszonyában tekintett világ másik arca.

A világ gyűlöl engem

„Nem gyűlölhet titeket [akik nem hisztek bennem] a világ, engem pedig gyűlöl” mondja Jézus, „mert én bizonyoságot teszek felőle, hogy cselekedetei gonoszak”. [29] Ami a tanítványokat illeti: velük úgy fog bánni a világ, ahogyan mesterükkel bánt: „És gyűlöletesek lesztek mindenki előtt az én nevemért.” [30] Jézus végső búcsúja alkalmával is elismétli nekik: „Ha a világ gyűlöl benneteket, tudjátok meg, hogy engem előbb gyűlölt nálatok. Ha a világból valók volnátok, a világ szeretné azt, ami az övé; de mivelhogy nem vagytok e világból valók, hanem én választottalak ki titeket a világból, azért gyűlöl benneteket a világ. Emlékezzetek szavaimra, melyeket mondtam nektek: Nem nagyobb a szolga uránál. Ha engem üldöztek, titeket is üldözni fognak.” [31] S ugyanígy, az Utolsó Vacsorán is ezt mondja értük való könyörgésében: „... a világ gyűlölte őket, mert nem a világból valók, amint én sem vagyok a világból. Nem kérem, hogy vedd el őket a világból, hanem hogy óvd meg őket a gonosztól. Nem e világból valók ők, amint hogy én sem vagyok e világból.” [32] S ugyancsak az Utolsó Vacsorán, megjövendöli, hogy a Vigasztaló, „mikor eljön, meggyőzi a világot a bűnről, az igazságról és az ítéletről”. A bűnről a világ hitetlensége miatt („mert nem hisznek énbennem”); az igazságosságról, mert a világ elvetette az Igazat („az Atyához megyek, és már nem láttok engem”); az ítéletről, „hogy e világ fejedelme már megítéltetett”. [33]

Jézus nevezi így a sötétség angyalát. „Immár nem sokat fogok beszélni veletek; mert jön e világ fejedelme, venit princeps huius mundi.” [34] És a Virágvasárnapon, amikor megjövendölte Szenvedését, s amikor szózat hallatszott az égből, ezt mondta: „Most van ítélet e világ fölött; most fog kivettetni a világ fejedelme” [35], azaz megfosztják birtokától: e javait vesztett, ám csak annál bosszúvágyóbb fejedelem továbbra is itt marad, és „mint ordító oroszlán körüljár, keresvén, akit elnyeljen” [36], ahogyan liturgiánk is tanúskodik róla minden este a Befejező Imaóra lectio brevisében—és megszállja az ártatlan anyagi teremtményeket [37], akik érdekében az Egyház az ördögűzést gyakorolja—s megpróbálja a lehető legnagyobb zűrzavart támasztani az értelmiségiek fejében, s mindezt addig teszi, amíg be nem érik a Szenvedés összes gyümölcse, tehát a világ végéig; csak akkor hagyja el a világot, amikor a világ véget ér. [38] (Istenem, tudom jól, hogy egy perspektivista szemében az ördög mitikus csökevény, de én hiszek benne.) Ezért nevezi Szent Pál is (aki, szegény, szintén elmaradott), amikor arra figyelmeztet, hogy nem a hús és a vér ellen kell tusakodnunk, hanem a gonosz szellemek ellen, ez utóbbiakat „a sötétség világkormányzóinak”, {görög szöveg} [39]

Így a világ hasonlónak látszik az Ellenséghez, s ezért viselkedik elutasítóan Jézussal szemben: „...a világ őáltala lett, és a világ őt meg nem ismeré. Tulajdonába jöve, de övéi őt be nem fogadák.” [40] A világ a rossz hatalmában van; „Az egész világ gonoszságban fetreng.” [41] „Jaj a világnak a botrányok miatt!” [42] „Az igazság Lelkét” a világ nem kaphatja meg, „mert nem látja és nem ismeri Őt”. [43]

És a világ megítéltetik. Szent Pál önvizsgálatra szólítja fel a korintusiakat, „hogy ne kárhozzanak el a világgal”. [44] És Krisztus legyőzte a világot. „E világon szorongatástok vagyon; de biztatok, én legyőztem a világot.” [45]

Az Egyház, akár Krisztus, Istentől, nem a világból való. És el kell döntenünk, hogy a világ vagy Isten barátai akarunk-e lenni. Mert a világ nem egyszerűen a teremtett természet, ahogyan Isten megalkotta; hanem olyan teremtett természet, amely az emberi Szabadság rossz vágyainak hármaskorónáját viseli, -- a Gőgét, melynek jegyében az ember elég akar lenni önmagának; nem az igazság, hanem a hatalom és birtoklás kedvéért szerzett tudástól való Megrészegülését, s a gyönyör általi legyőztetés és gyötretés Mámoráét. „Ne szeressétek a világot, sem azokat, mik e világban vannak.” [46] Ha valaki szereti a világot, abban nincs meg az Atyának szeretete ({görög szöveg});

mert minden, ami a világon van[47], a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége, ami nem az Atyától, hanem a világtól van. És e világ elmúlik, és az ő kívánsága.”[48] „Házasságtörők! Nem tudjátok-e, hogy a világgal való barátság ellensége az Istennek? Aki tehát e világnak barátjává akar lenni, ellenségévé lesz Istennek.”[49]

Házasságtörők lennénk? Ez már mégiscsak több a soknál! János és Jakab, szegény apostolok, miket beszéltek ti itt nekünk? Nekünk, akik végre megszabadultunk minden régi komplexustól, s akiknek új mestereik szent buzgalommal tanítják, hogy semmi sem szebb és sürgősebb, mint a világ barátaivá lenni, e drága világé, amely annyira büszkén halad a végső Megszabadulás felé a kereszt keresztény kiüresítése által? Vagy talán valami különös félreértés történt? Az, amit a katolikus hívek zsinat utáni helyzetének szokás nevezni (noha inkább az azon súlyos válságot követő helyzetről kellene beszélni, amely szükségessé tette a zsinat által végrehajtott helyreigazításokat) valóban furcsa dolog.

Néhány következtetés

Egyelőre csak össze kívánom foglalni azt, ami az Újszövetség imént idézett szövegeiből kiviláglik. Ahogyan már Az igazi humanizmusban mondtam (hiszen régóta töprengek rajta), a világ egyszerre képezi „az ember, Isten és az ördög birodalmát. Így a világnak és történelmének hovatarozása bizonytalannak látszik: mindhármuk által használt közös terület. Istent illeti a teremtés jogán; az ördögöt a hódítás jogán (a bűn következtében); és Krisztust, az első hódító legyőzőjét, a Szenvedés jogán. A keresztény hivatása a világban az, hogy az ördögtől elvitassa uralmát; az idők végezetéig erre kell törekednie, de mindig csak részben arat sikert. Igen, a világ megmenekült, megváltatott a reménységben, Isten Országa felé halad, de nem szent (az Egyház a szent); Isten Országa felé halad, és ezért ennek az országnak az elárulását jelenti, ha nem arra törekszünk minden erőnkkel—annyira hatékonyan, amennyire csak engedik a földi történelmi feltételek (quantum potes, tantum aude) --, hogy az evangéliumi követelményeket megvalósítsuk, pontosabban visszatükrözzük a világban; mindazonáltal ez a—mindig relatív—megvalósulás a világban örökké tökéletlen és vitatott lesz. S a világtörténelem egyszerre halad Isten Országa felé (ez a búza gyarapodása) és a kárhozat országa felé (ami pedig kiirthatatlanul a gabona közé vegyült konkoly növekedése).”[50] Az általunk idézett evangéliumi szövegek „azt fejezik ki, hogy a világ megszenteltetett, amennyiben már nem csupán világ, hanem felvétel a Megtestesülés univerzumába; és annyiban ítéltetik el, amennyiben önmagába, vagy, Claudel idézve, saját lényegi különbözőségébe zárkózik, és csak világ, a Megtestesülés univerzumától elzárt világ marad. Míg az Egyház története, amely, Pascal szavaival élve, az igazság története, magától halad az Isten végérvényesen kinyilatkoztatott Országa felé, s csakis ebben teljesül be, addig ezzel szemben a két egymással ellentétes végső cél között megosztott világi állam története egyidejűleg halad a romlás és Isten Országa felé,”[51] mint olyan végállomások felé, amelyek természetes céljain túl találhatók.

Nem felejttem el, hogy a világnak van relatív végcélja, amely a világ természetes céljával azonos: e természetes cél nem egyszer s mindenkorra elért határ, hanem hogy Leibniz módjára beszéljünk[52], haladás mindig újabb hódítások felé, amelynek nincs határa, s amelynek teljes folyamán azon fáradozik az emberiség, hogy legyőzze a végzetet, és megmutatkozzék önmagának. S azt sem felejttem el, hogy a természetes rendben van egy másik, az előzővel ellentétes „cél” is (ha e szón itt végső helyzetet értünk) --, nevezetesen a rossznak a történelem folyamán való (kisebb, de így is kellemetlen) növekedése által okozott veszteségek és fogyatkozások. Ez—tisztán filozófiai szemszögből nézve—egyfajta történelmi pokol (a tulajdonképpeni pokol gyenge utánezata), amelytől a világ és a világtörténelem csak akkor szabadulhat meg, ha e világ, tetőtől talpig megújulva, teljesen új univerzummá változik --, azon új földdé és új éggé, melyekről a keresztény eszkatológia szól, amely szerint a történelem abszolút végcélja magán a történelmen túl található; másképpen szólva nincs folytonosság az időben lévő történelem és az átalakult világban beálló végső állapota között.

De tegyük mindezt zárójelbe, s lépünk tovább. Amint e fejezet elején jeleztem, az Evangélium a világot nem csupán természetes struktúráiban, történelmi fejlődésében, különböző politikai, gazdasági, társadalmi rendszereinek, kulturális korszakainak váltakozásában tekinti, sem pedig a

természetes cél vonatkozásában, amelyről az imént szóltam. Az Evangélium a világot az Isten Országával való konkrét és egzisztenciális kapcsolataiban veszi szemügyre, amely ország már közöttünk van, -- nem más, mint az Egyház, Krisztus titokzatos Teste, amely egyszerre látható (azokban, akik Krisztus jegyét viselik) és láthatatlan (azokban, akik anélkül, hogy Krisztus jegyét viselnék, részesültek kegyelmében), de amely csak a test föltámadásakor válik végérvényesen nyilvánvalóvá.

A világ nem maradhat semleges Isten Országával szemben. Vagy belőle merít életet, vagy harcol ellene. Ha Isten úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte, azért tette ezt, hogy ebből egy másik világot csíráztasson ki[53] és növesszen meg, ahol minden természetes vágyunkat túlszárnyaló beteljesülésben lesz részünk. Ha Jézus nem elítélni, hanem megváltani jött a világot, ha az Isten Báránya elveszi a világ bűneit, ez azért lehetséges, mert Isten Országá, amely nem e világból való, a világban növekedik, s mert a kegyelmi élet benne végzi titokzatos munkáját, oly módon, hogy a legvégén, amikor a világ megváltottsága nyilvánvalóvá és végérvényessé válik, immár nem hic mundus[54] lesz, hanem, miután egy csapásra a másik világgá változott, a Megtestesülés univerzuma, amely maga is a végső beteljesültség állapotába jutott: a dicsőség minden képzeletet felülmúló világa, amely az üdvözült lelkek számára kezdettől létezik, s amelyben már ott van Jézus és Mária teste, s ahol az anyag, immár a szellemnek, kiváltságainak és szabadságának állapotába kerülve jobban fog engedelmeskedni és szépségben bővelkedni, érzékeink pedig áthatóbbak és gyönyörködőbbek lesznek, mint valaha.

Az „ontozófiai” igazság[55]világról (az utóbbit természetes struktúráiban tekintve)

Az Evangélium mélységesen tiszteli a teremtett dolgokat, szereti a mezők liliomainak szépségét, amelyek úgy vannak öltözve, ahogyan Salamon minden dicsőségében sem volt, és az ég madarait, akik nem gyűjtenek csűrökbe, s akiket az Atya táplál[56], s a kis verebeket, akik két fillért sem érnek, s egy sem esik közülük a földre, ha Isten nem engedi[57]; megérti, mennyire kedves az ember számára nyája minden egyes juha[58]; érzékeny mindarra, ami elbájolja a szívet egy gyermek tekintetében. A teremtés iránti megvetésnek még az árnyéka sincs meg benne. A manicheizmus az Atya megsértése; az e szellemmel átítatott gnosztikus írások logikája azt követeli, hogy a teremtő Istent végeredményben rossz Istennek tartsuk. A katolikus hit mindig irtózott ettől, számára a kátharok voltak a legelvetemültebb káromlók. Káromolják Istent, elfeledve, hogy a hat nap műve jó, igen jó volt. És káromolják az észet.

A Szent Tamás által „a Filozófusnak” nevezett Arisztotelész—e sajnálatra méltó nyugati, aki a Közel-Keletről jutott el hozzánk Maimonidész és az arabok közvetítésével—tudta, hogy mindaz, ami van, annyiban jó, amennyiben van, és hogy a létező és a jó egymással felcserélhető szavak, ens et bonum convertuntur, ennél erőteljesebben ki se lehetne fejezni ezt. Szent Tamás ebből arra következtetett, hogy a létezés az igazi aktus. A rossz „hiány”—egy valamit megillető jó hiánya ebben a valamiben --, nem pedig létező. Igaz, a földi élet elkerülhetetlen velejárója a szenvedés, ez testi állapotunk következménye, s annak ára is, hogy a lét (vagy, pontosabban szólva, az élet) magasabb fokozataiba lépünk; ám ami az erkölcsi rosszat illeti, a teremtett szellemek szabad akaratából ered (amely önmagában óriási kiváltság). És a katolikus teológia mindig szilárdan ragaszkodott ezekhez az elvekhez. A természet önmagában véve jó, és jó célok felé törekszik. Ugyanez vonatkozik a világra is (azaz, nagyon általános értelemben, a teremtett dolgok összességére, és szűkebb értelemben az anyagi és látható univerzumra, végül, még szűkebb értelemben, amely bennünket most érdekel, a mi emberi univerzumunkra, a földi fejlődésében tekintett ember, kultúra és történelem univerzumára). Ha az önmagában vett világról van szó, az ontozófiai igazság abban áll, hogy a—gyakran nemcsak az ember érzékei, hanem szelleme számára is elviselhetetlen mértékű—rossz jelenléte ellenére a jó, mindent egybevetve, sokkal nagyobb, mélyebb, alapvetőbb. A világ a maga természetes struktúráiban és céljaiban jó. Bármennyire stagnálnak, sőt visszafejlődőnek látszhatnak is a föld bizonyos tájain és egyes korokban, egészében vett történelmi fejlődése a jobb és fejlettebb állapotok felé tart, s kötelességünk, hogy minden rossz ellenére bizzunk benne, mert ha a rossz egyszerre növekszik is a jóval (de mennyire! a három

kozmológiai erény által doppingolt új konformisták egyikének kell lenni ahhoz, hogy ne lássuk ezt), a jó azonban mégis jobban növekszik.

A kereszténynek van földi küldetése a világ és az emberi haladás terén (erre még visszatérek). Amikor Szent Jakab azt mondja, hogy ne legyünk a világ barátai, semmiképp sem térít el ettől a világi küldetéstől! Ez utóbbinak már eleve a velejárója, hogy ne legyünk a világ barátai abban az értelemben, ahogyan az apostol e kifejezést használja, mert a keresztények világi küldetésének lényege késznek lenni életük odaadására azért, hogy eljuttassanak valamit a világba az általa megvetett Evangéliumból, Isten Országából és Jézusból, s némi ösztönzést adjanak a világnak, hisz erre oly nagy szüksége van. Amikor Szent János előírja, hogy ne szeressük a világot és a világ dolgait, semmiképp se akarja megtiltani, hogy szeressük mindazt, ami a világban jó és szeretetre méltó, hanem csak a világgal való barátság azon formájára gondol, amely az Evangélium és Jézus ellensége. Amikor a fent (az A világ gyűlöl engem című alfejezetben) idézett összes evangéliumi szöveg oly nagy nyomatókkal és szigorral és kétségbevonhatatlan tekintéllyel int bennünket óvatosságra a világgal szemben, akkor ez nem annyiban vonatkozik a világra és a világtörténelemre, amennyiben természetes céljaikat követik, hanem annyiban, amennyiben a világ szemben áll Jézussal és Isten Országával, nagy Ellenségüként elutasítva őket.

A világ természetes célja

Az imént említettem a világ természetes célját. Szeretném ezt röviden megmagyarázni az alábbiakban. A világ abszolút végcélja, legmagasabb rendű célja világfölötti és időfölötti, s a természetfölötti rendhez tartozik. De a világnak van természetes célja (relatív végcélja, egy adott rend kereteiben végsőnek tekintendő célja) is. Véleményem szerint ez hármas cél.

Az első szempontból tekintve a történelem természetes célja az ember uralma a természet fölött és az emberi autonómia meghódítása. A Teremtés Könyvében olvassuk: „És megáldá őket az Isten, és mondá:

Szaporodjatok, sokasodjatok, s töltsétek be a földet s hajtsátok uralmatok alá és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és minden állaton, mely mozog a földön.”[59] E szavak a természetfeletti uralomra utalnak (hajtsátok uralmatok alá a földet), és megfelelnek az emberi tudomány legmerészebb törekvéseinek. Itt valami világról és földről van szó, a világ céljáról, valóságos rendeltetéséről. A filozófus másképp is kifejezheti ugyanezt az eszmét, ha az ember mint az élővilágba helyezett eszes cselekvő természetére reflektál. Azt mondhatja, hogy e cél az a hódítás, amelyet az embernek autonóm szabadságával kell végbevinnie: a halhatatlan szellemmel rendelkező földi élőlény természeténél fogva törekszik arra, hogy apránként megszabaduljon attól az uralomtól, amelyet a fizikai világ gyakorol fölötté. S ugyanakkor követeli az emberi személy és a különböző emberi csoportok (rasszok, osztályok, nemzetek) fokozatos felszabadítását a szolgaságból vagy a más embereknek való alávetettségéből és az erőszak uralma alól, amely által egy ember hatalmat gyakorol egy másik, pusztá eszközként kezelt emberen.

A világ törekvésének tárgyát képező természetes cél egy másik aspektusa az emberi lét sokféle szellemi (öntökéletesítő), azaz nem külső tárgyra irányuló tevékenységének fejlődése, különösen a megismerés—minden lehetséges fokon történő—fejlődése (természetesen a hiteles, irigység által meg nem fertőzhető megismerésről beszélek, hiszen ma nagy a kísértés arra, hogy irigységből feláldozzuk a bölcsességet a tudománynak). Ide tartozik a művészet teremtő tevékenységének fejlődése is (amely, még amikor a szépségnek nincs is haszna belőle, legalább az öntudatra ébredés folyamatában előrelépést jelent). S ugyancsak ide tartozik, az erkölcsi tevékenység kapcsán, a természettörvény megismerésében való előrehaladás, amely az emberi történelem fejlődésének legvitathatatlanabb jele.

Végül, a világ természetes céljának harmadik aspektusa az emberi természet összes lehetőségének megnyilvánulása. Ez is abból a tényből következik, hogy az ember nem tiszta szellem, hanem anyaggal egyesült szellem. Egy szellem számára természetes, hogy megnyilatkozzék. Ezzel kapcsolatban idézni lehet az Evangéliumot: „Mert semmi sincs elrejtve, ami föl nem fedeződne.”[60]

A keresztények világi küldetéséről

Ha már régi szokásaim rabjaként—Isten bűnömül ne vegye! -- didaktikus fejtegetésekbe bocsátkoztam, kell szólnom néhány szót a keresztények világi küldetéséről is, amelyre korábban utaltam. E küldetés szükséges volta ma világosabb, mint bármikor, mert a középkori keresztény társadalom szakrális rendszerében, majd e rendszer felbomlásának korában, annak egyre megfakultabb és illuzórikusabb maradványai és romjai között, elsősorban a társadalmi struktúrákon keresztül gyakorolt hatást a kereszténység, legalábbis a látható tevékenységek szférájában (s én most csak ezekről beszélek), -- majd, noha heves támadások érték, ugyanígy próbált meg (a „felvilágosodás századától” kezdve egyre tehetetlenebbül) továbbra is hatást gyakorolni a nyugati civilizációra.

Ez időkből a keresztény hívőktől azt várták, hogy magánéletükkel példázzák a keresztény erényeket (s ezt gyakran csodálatra méltó módon tették, ezzel gátolva a tiszteletre méltó, de már meg-megingó építmény összeomlását), és hogy amennyire képesek hatni a közvéleményre vagy a politikai eseményekre, támogassák az egyházi hierarchia jogait és követeléseit.

De mára minden megváltozott. A világi társadalom végleg eltüntette a szakrális uralom minden nyomát; s ugyanakkor a tudomány és a technika ellenőrzése alá került civilizáció egyértelműen átlépte a Nyugat határait, és úton van afelé, hogy valóban egyetemessé váljék. A kereszténység tehát nem számíthat többé a társadalmi struktúrák segítségére és védelmére. Ellenkezőleg, éppen neki kell segíteni és védelmezni e struktúrákat, azon fáradozva, hogy szellemével átítassa őket. Mert az embernek a társadalmi életben is megvannak a kötelességei Teremtője iránt, s e kötelességek a többi között azt kívánják minden vallásilag megosztott társadalomtól, hogy ismerje el a polgárai által elfogadott különböző vallási hagyományokat.[61] A lelki és a világi hatalom teljesen különbözőek, de egymás szabadságát kölcsönösen tiszteletben tartva segíteniük lehet és kell egymást.

És nemcsak a Nyugatnak, hanem az egész világnak, a nemkeresztény kultúrkörök hatalmas területeinek is szükségük van, méghozzá a világi szférában és a világi civilizáció fejlődéséhez, arra az ösztönzésre és magasba lendítő erőre, amelyet a kereszténység ad a természetes tevékenységeknek a maguk rendjében.

Eszerint tehát a küszöbön álló kor arra kötelezi a keresztényt, hogy tudatára ébredjen a világgal szemben teljesítendő földi küldetésének, amely olyan, mint az Isten Országában—és ezen ország szolgálatában - betöltött hivatásának egyfajta kiterjesztése. És jaj a világnak, ha a keresztény elkülöníti és elválasztja világi küldetését (amely így nem lenne több, mint szélfuvallat) spirituális küldetésétől! Ez a világi küldetés azt kívánja a kereszténytől, hogy amennyire csak lehet, osztozzék kora szorongásaiban, s jelen legyen földi, társadalmi és politikai konfliktusaiban és problémáiban, ne habozzék „fejést ugrani” ezekbe.

Sokat beszéltem más könyveimben a keresztény világi küldetéséről. Világos, hogy e küldetésről beszélve elsősorban a keresztény laikusokra gondolok. Semmi akadályának, hogy ez vagy az a klerikus személy szerint foglalkozzék a világ dolgaival, de ez nem a funkciójával járó követelmény. És megesik, hogy ha nem Richelieu vagy Mazarin, ügyetlenebbül és naivabban teszi ezt, mint a laikusok.[62] Ami ez utóbbiakat illeti: lehet, hogy kedvüket lelik egyfajta ártatlan és gyermeketeg keresztény antiklerikalizmusban (mindig mulatságos a plébánosokon tréfálkozni, mert alapjában véve szeretjük őket és sokat várunk tőlük), de e laikusok rosszabbak lesznek a legrosszabb plébánosnál, ha társadalmi és politikai tevékenységüket olyan öntelt álmodozókként végzik, akiket egy a világot istenítő hamis filozófia táplál, s akik készek mindent feláldozni a hatékonyság—az egy napra szóló eredményt hozó hatékonyság—kedvéért.

A pontosság kedvéért tegyük hozzá: nem elég azt mondani, hogy a keresztény világi küldetése önmagában véve a laikusok ügye. Azt is hozzá kell tenni, hogy nem minden keresztény laikus ügye—távolról sem! --, hanem csupán azoké, akik természetes adottságaik és hajlamaik, valamint körülményeik következtében (ha szabad, jobb híján, e kissé poros kifejezést használnom) közelebbi elhivatottságot éreznek erre. Ehhez még azt is hozzá kell tenni, hogy a közelebbi elhivatottság nem elegendő, szükséges a szilárd belső felkészültség is. (Ha szerencsétlenségemre közelebbi elhivatottságot fogok érezni arra, hogy visszatérjek e tárgyra, ezt egy másik fejezetben fogom megtenni.)



Egy keserű gyümölcsöket hozó régi kétértelműség

Elméleti és gyakorlati szókészlet

A jelen fejezet harmadik részének bevezetéseként, egy pillanatra visszatérve régi professzori mesterségemhez, néhány előzetes megjegyzést kell tennem arról a különbségről, amely a spekulatív tudás közelítésmódját és szókészletét elválasztja a gyakorlati tudással (a moralistákéval és lelki vezetőjével) járó közelítésmódtól és szókészlettől. Mielőtt garonne-i paraszttá lettem, nagy nyomatékkal beszéltem e különbségről a *A tudás fokozataiban*[63]. Egyfelől a dolgok ontológiai szerkezetét vesszük tekintetbe; másfelől azt a módot, ahogyan a cselekvő alanynak e dolgok között és velük szemben viselkednie kell.

E két esetben a valóság nem ugyanabban a megvilágításban jelenik meg. A teológus kijelenti, hogy a kegyelem tökéletesíti, nem pedig szétrombolja a természetet; a szent szerint az előbbi azt követeli, hogy az utóbbit megöljük. Mindkettő igazat mond. De nagyon sajnálatos volna, ha összekevernénk a nyelveket, és a spekulatív területen olyan megfogalmazásokat használnánk, amelyek a gyakorlati szférában igazak, és megfordítva.

Gondoljunk „a teremtmények megvetésére”, amelyet a szentek hirdetnek. A szentnek joga van megvetni a teremtményt (miközben szereti); a filozófusnak, a teológusnak (akik, mint ilyenek, a megismerés és nem a szeretet a dolguk) nincs meg e joga; mert a megvetés szó nem ugyanazt jelenti e két esetben. Az utóbbiak szájából azt jelentené: a teremtmények semmit sem érnek önmagukban. Az előbbi által kimondva azt jelenti: semmit sem érnek számomra. S ennek kimondásához nem is kell Keresztes Szent Jánossá lenni, elég, ha az ember költő:

Haldoklom, mert megértettem,

Hogy földünknek semmi értéke sincs.[64]

A szent gyakorlatilag látja, hogy a teremtmény semmi Ahhoz képest, akinek a szívét adta, és a Célhoz képest, amelyet választott. A szerető megvetése ez mindazzal szemben, ami nem a Szeretet maga. Semmiség a számára, ha „háza egész vagyónát”[65] adja Istenért. „...mindent veszteségesnek tartok (...) és mindent szemétnek tekintek, csak hogy Krisztus legyen a nyereségem, (...) hogy megismerjem Őt s feltámadásának erejét, a részvételt a szenvedéseiben”, mondotta Szent Pál.[66] „És, csodálatos visszahatásként, minél jobban megveti a teremtményeket, amennyiben ezek Isten riválisai, avagy egy Isten elleni döntés lehetséges tárgyai, annál jobban szereti őket Abban és Azért, akit szeret, amennyiben Ő általa szeretettek, s valóban az a szeretet teszi őket jókká és szeretetre méltókká, amely a dolgokba önti és bennük megteremti a jóságot[67]. Mert Istenben és Istenért szeretni egy létezőt nem azt jelenti, hogy pusztán eszközként vagy Isten szeretetére való alkalomként kezeljük, azaz feloldozzuk magunkat azon kötelesség alól, hogy a dolgot magát szeressük (s így egyúttal megszűnünk igazán szeretni Istent, akit csak akkor szeretünk igazán, ha látható képmásait is szeretjük); hanem azt jelenti, hogy e létezőt szeretjük és célként kezeljük, s azért akarjuk a javát, mert önmagában és önmagáért megérdemli, hogy szeressék, persze amennyiben ez az érdem és ez a célként kitűzésre való méltóság Isten legfőbb Szeretetéből és Szerethetőségéből fakad. Így egyúttal Istenben bírják alapjukat, megkérdőjelezhetetlenül és változhatatlanul. Ha nem állunk meg a teremtménynél, ez biztosíték arra, hogy maradéktalanul fogjuk szeretni, hiszen szeretetünk nyilával, amely túlszáll a teremtményen, szerethetőségének gyökerét találjuk el. Így válik érthetővé az a paradoxon, hogy végül a szent a barátság és a jámborság egyetemes szeretetébe—amely összehasonlíthatatlanul szabadabb és gyengédebb, mint a kívánság szeretete, amelyet a kéjszív és a kapzsi érez—burkolja mindazt, ami az időben zajlik, s a dolgok minden gyengeségét és szépségét, mindent, amit elhagyott.”[68]

Teljes félreértés volna tehát, ahogy az imént már mondtam, ha spekulatív értelmet adnánk Keresztes Szent János megfogalmazásainak. „Nincs rosszabb filozófia, mint a természetet megvető filozófia. Az olyan megismerés, amely megveti azt, ami van, maga se több a semminél; egy cseresznye a fogak között nagyobb misztériumot hordoz, mint az egész idealista metafizika.”[69]

„A világ megvetése” fogalmának veszedelmes kalandjai

Nos, az átlaghívők—akik nem juthatnak be a filozófusok és teológusok szerény mennyországába, amely egyszerre szolgál számukra a bölcsesség templomaként és tébolydaként—nehezen tudnak

védekezni az ellen, amit a szentek vezérelveinek spekulatív megváltoztatásaként fogok megnevezni. A folyamat igen hosszú ideig tartott, s a végén a hívek egyszer csak azon vették észre magukat, hogy az említett változtatás ártatlan áldozataivá lettek.

To make a long story short[70] (talán megbocsátják, ha nagyon leegyszerűsíttem a dolgokat), azt mondhatom, hogy századokon keresztül (amikor csupán kezdetleges pedagógia létezett: azért, hogy a növendékeket lebeszéljék a rossz környékek látogatásáról, azt mondták nekik, hogy az egész város csupa alvilági negyedből áll) a keresztény homiletikai tanítás arról akarta meggyőzni az embereket (akik természetesen szerették a teremtményeket, de nem a szentek módjára), hogy a teremtmény semmit sem ér. Oly módon, s itt van a baj, hogy az aszkétikus szerzők és a prédikátorok addig-addig ismételték e közhelyet, míg végül a Szent Pálnál szereplő, az imént említett „szemét” minősítést az egész teremtésre kiterjesztették, először kétségkívül csak annyiban (s ez nem kevés), amennyiben kísértést jelenthet az emberi lét számára, de végül anélkül, hogy észrevették volna, magára a teremtésre, mint olyanra is. Ez az egyszerű figyelmetlenségből keletkezett burkolt manicheizmus anélkül rakódott rá a keresztény hitre, hogy lerombolta volna. (Ha tudták volna, mit tesznek, micsoda gyönyörű ellentmondás lenne ez, s milyen szép dialektika, mai hegelianusaink örömeire! De nem. Csupán egy megfogalmazás csapdájába kerültek, amely anélkül, hogy észrevették volna, jelentést változtatott.) Így most már a teremtmény önmagában véve szemét. A világ önmagában véve sem egyéb, mint romlás. Az áteredő bűn mindent megrohasztott a természetben. Egy katolikus persze sose tett volna ilyen kijelentést. Ám e tétel gyakran, többé-kevésbé észrevétlenül, a meggyengült természetéről alkotott elképzelésének helyébe lépett, -- s ez a szintek összekeveredésének eredménye volt, amelyről már beszéltem (és talán protestáns koncepciók beszivárgásából, valamint bizonyosan janzenista befolyásból is fakad, amely utóbbiról nem beszéltem, hogy rövid legyek).

Azt szeretném megjegyezni, hogy a gyakorlati szintnek megfelelő formulák szintén fokról fokra eltorzultak, egyszerre fertőződvén meg pelagianizmustól és manicheizmustól anélkül, hogy ez bárkiben tudatosult volna. Az ember és az emberi akarat lett a kezdeményező abban, hogy semmit se tegyen (kétségkívül a pokoltól való félelmében), ami tilos, s ami Istennek visszatetsző, s így várhatta Isten jutalmát. S amíg Szent Pált és a szenteket (akik számára a világ önmagában nem volt rossz, sőt, nagyon is jó volt) csak az a szeretet indította a világ megvetésére, mellyel Azt szerették, aki már előbb szeretett minket, s csak Hozzá képest, s a Jézus szenvedéseivel és művével való közösségvállalás kedvéért vetették meg a világot -- „semmit, semmit, semmit, amíg el nem veszítjük életünket és minden egyebet Krisztusért”[71] --, ezzel szemben a meghamisított kereszténység, amelyről beszélek, megszentelt homályban hagyta az isteni agapét, s a világot nem Istennel összehasonlítva, hanem önmagában véve tekintette semminek. A rendelkezésére álló gyakorlati formulák ettől kezdve főként tiltásokat tartalmaztak, s előtérbe állították a tagadás, az elutasítás, a félelem értékeit, ellenségeknek tekintve a dolgokat, s távolságot tartva tőlük. Lesütni a szemet, elfordítani a fejet! Kerülni a veszélyes alkalmakat! A morális fölébe kerekedett a teológiainak; a bűntől való menekülés a szeretetnek és a szeretetben való egyesülésnek. E leírás semmiképp se vonatkozik az Egyház valódi, mély hitelességgel megélt gyakorlatára; a kereszténység ama változatáról van szó, amely a hívő nép többé-kevésbé elégtelenül oktatott nagy tömegeinek szellemében uralkodott és erkölceit gyöztörte.

Egyébként az igazsághoz tartozik, hogy az imént bemutatott folyamat a régi századokban (még) nem okozott nagy pusztítást: mert, egyrészt, az emberek keresztény társadalomban éltek, létezett a szentek kultusza, akik mindig segítettek, s minden nehézség ellenére meg lehetett melegedni az Egyház ölén, s a teologikum számos eszközzel rendelkezett felsőbbségének érvényesítésére; és mert másrészt az embereknek általában eleven vér folyt az ereikben, s elég egészséges életet éltek ahhoz, hogy ne omoljanak össze lélektani zűrzavaroktól, s hogy megőrizték egyensúlyukat, miközben nagyon is értékelték azt a világot, amelyről annyi rosszat mondtak nekik. Ha módjukban állt, misealapítványt tettek, hogy ne maradjanak túl sokáig a purgatóriumban, s közben élénken foglalkoztatta őket evilági boldogságuk, s számítottak, nem is ok nélkül a szilárd és problémátlan hit erejére és Isten nagylelkűségére, amelynek segítségével az utolsó pillanatban majd kimásznak a bajból. Röviden: az említett gyakorlati manicheizmus és pelagianizmus külső élősködő maradt,

mint a tetvek Labre Szent Benedek fején, s egyik sem volt a keresztény hit lényegét fenyegető vírus, amely rosszindulatú reakciókat váltott volna ki ebből a—mint az elején már mondtam—a legcsekélyebb manicheizmusra is allergiás hitből.

A XIX. században, s még inkább a XX. század első felében romlott el minden. Ekkor a vírus a belső lényegig hatolt. Ugyanakkor az öntudatlan tevékenység, amely oly sokáig titokban folyt, látható formát öltött. Az emberek súlyos, olykor kegyetlen gyötrelmeket szenvedtek el a gyakorlati manicheizmus inváziójától, amely főként a nevelést és a hitéletet érintette, de sokkal általánosabb hatása és jelentősége volt, s a világgal szembeni teljesen negativista beállítottságot eredményezett, - s ennek agresszivitását csak növelte, hogy közben a világ maga is mindenütt hangot adott követeléseinek és ígéreteinek. E pillanattól kezdve sok lélek számára a természet és a világ elítélésére használt szókészlet, amelyet addig a maga speciális területén magától értetődőként fogadtak el, egyre nehezebben elviselhetővé vált, még az olyan értékes könyvekben is, mint a Krisztus követése (s így a lelkiismereti irodalom területe hirtelen meglepően összeszűkülött). Más lelkek a lázadás útjára léptek. Ami az emberek tömegét illeti: homályosan érezte, hogy a világ ellen és ellene súlyos igazságtalanságot követtek el, amellyel szemben védtelen, s amely természeténél fogva szerencsétlenséget fog okozni.

A gyakorlati manicheizmus, amelynek így váltak érezhetővé a hatásai, nem az értelem által megfogalmazott és külső megnyilvánulásokban jelentkező tanbeli tévedésként létezett. Nem! Az ember bensőjében volt jelen, tisztán moralista tilalmak, menekülések, félelmek, a szeretettel semmiféle kapcsolatban nem álló léleksorvasztó és -ölő önmegtágadási gyakorlatok és kínzó tehetetlenség-érzés formájában.

E manicheus természetű eltévelyedésről kívánok itt nyomatékkal szólni, mert kapcsolódik a jelen fejezet tárgyához (amelyet a világ jelentősége és a keresztények vele szembeni beállítottsága képez), s annak a régi kétértelműségnek a mérges gyümölcse, amelyről ebben az alfejezetben beszélek. Hozzá kell tenni, hogy ez az eltévelyedés szerencsétlen környezetben jelentkezett, amely növelte a szellemek iránta való fogékonyságát, s ezzel súlyosbította hatásait.

Ama civilizáció ellenségessége, ahol a kereszténységet, s különösen ezt az eltorzított kereszténységet minden oldalról megkérdőjelezték, s ahol a tudomány a vallás ellenségeként volt adott; a természetes védekezőképesség elgyengülése a modern pszichaszténia következtében, amely oly sok pszichiáternek hozott már hasznot, s az intellektuális védekezőképesség elgyengülése, amelyet a doktrinális téren leginkább szűkölködők részére adott oktatás minősége okozott; a modernista válság, a maga első fülviszketést és jámbor szándékok vezérelte tévedéseket terjesztő járványával; és az e tévedések elleni elengedhetetlen harcban, a fegyelmi eszközök majdnem kizárólagos használata; a keresztény laikusok spirituális nyomorúsága, akik általában továbbra is azt képzelték, hogy a szeretet tökéletességére való meghívás csupán a szerzeteseknek szól, akárcsak az ezzel járó imaélet és lehetőség szerint, a kontemplatív elmélkedés; a vallás és egy a privilégiumait dühödten védelmező társadalmi osztály érdekeinek összekeveredése és összefonódása,[72] amelyet két évszázada természetesnek fogadtak el, s amelyben némelyeket nemes erények és vallási szokások jellemeztek, a többséget viszont egy kényelmes gyakorlati ateizmus—íme az a környezet, amelyben az általam említett burkolt manicheizmus felemelkedése végbement századunk első harmadáig. S a keresztények, klerikusok és laikusok nagy tömegének tudattalanjában mindez frusztrációk, csalódások, elfojtott kételyek, neheztelések és keserőségek, feláldozott jó kívánságok hatalmas terhet halmozta fel, a boldogtalan tudat minden szorongásával és kilátástalan vágyakozásával együtt.

Jött az aggiornamento. Van-e okunk meglepődni azon, hogy a zsinatnak már a meghirdetésekor, majd a zsinat közben, s most utána, a tudattalanra nehezedeő hatalmas nyomás, amelyről szóltam, egyfajta robbanást idézett elő, amely nem tiszteli az emberi értelmet? A zsinat így az Isten Szelleme által őrzött szigetnek látszik egy óceán közepén, amelynek vizén összekeveredve együtt úszik minden, az igaz is, a hamis is.

Ami a keresztényeknek a világgal szembeni beállítottságát illeti: az inga hirtelen átlendült az általunk elhagyni vágyott keresztény gettóban vallott kvázi-manicheus világmegvetéssel ellentétes szélsőséghez. S ezúttal már nem egy bensőnkben maradó, s ott gyötrő és homályos formákat

felvevő eltévelyedéssel állunk szemben, hanem egy az újdonságtól megrészegült ész hangoskodásában és önelégült gögijében külsőleg is megnyilvánuló eltévelyedésről: az általam itt tárgyalt régi kétértelműség második mérges gyümölcséről, amely ugyanolyan veszélyes - - sőt talán (intellektuális jellege miatt) veszélyesebb --, mint az első, de valószínűleg rövidebb életű lesz: mert amikor az ostobaság a keresztények körében ilyen tekintélyes méreteket ölt, akkor vagy nagyon gyorsan fel kell szívódnia, vagy egyértelműen el kell szakítania a maga híveit az Egyháztól. Miféle ostobaságról beszélek? A világ előtti térdre borulásról. Ez lesz a tárgya e fejezet ötödik és egyben utolsó részének.

A XIII. séma

A tanító Egyház, a maga részéről, a zsinat szavával véget vetett az előbb említett régi kétértelműségnek

A XIII. séma—A Lelkipásztori konstitúció az ember állapotáról a mai világban—nagy bölcsességgel és csodálatra méltó becsületességgel szerkesztett dokumentum, amelynek úgy látom, általános közelítésmódja még jelentősebb, mint a konkrét kérdésekre vonatkozó magyarázatai. Egy ilyen tanításban nem annyira a világot ma foglalkoztató problémákról adott elemzések a fontosak, mint inkább annak kifejtése és teljes tisztázása, hogy mi az Egyház viszonya a világhoz, mind az e viszonyt megalapozó változhatatlan igazságok vonatkozásában, mind azon cselekvési módok tekintetében, amelyeket a világ mai fejlettségi foka megkíván.

Annak láttán, hogy e Lelkipásztori konstitúció mennyire át van itatva az Angyali Mester szellemével és alapvető nézeteivel, a magamfajta öreg tomista nagy örömet érez.

Különösen arra gondolok, hogy keresztények és nemkeresztények, mindazok, akik törődnek az emberrel és a civilizáció jövőjével, mély hálával tartoznak e dokumentumnak, amiért az emberi személyt, méltóságát és jogait tette szerteágazó tanítása központi témájává. Ennek kapcsán utaljunk rögtön egy igen fontos tényre. A pápa, világosan tisztázva a dolgokat, emlékeztetett bennünket arra, hogy az aggiornamento semmiképpen sem az Egyház alkalmazkodása a világhoz, mintha az utóbbi szabályozná az előbbi; itt valójában magának az Egyháznak a lényegi kérdésekben képviselt álláspontja nyer tisztázást. Nos, az emberi személynek a XIII. sémában való hangsúlyos szereplése ezen igazság figyelemre méltó illusztrációja. Mert itt az Egyház és a világ közötti szembeötlő ellentéttel találkozunk. Az emberi személyek azon közösségében, amelyet társadalomnak nevezünk, az Egyház, az igazság követelményeinek megfelelően a közösséggel szemben a személynek biztosítja az elsőbbséget,[73] miközben a mai világ a közösséget helyezi fölébe a személynek. Jelentős nézeteltérés, s kiemelkedő fontosságú. A civilizációnak mai korszakában az Egyház—legyen érte áldott—egyre inkább a személy (talán egyetlen) menedékkévé és támaszává válik. Azon szerencsétlen egyházi személyek, akik ezt nem látják, jól tennék, ha újra elolvasnák a Lelkipásztori konstitúciót. Engedtetsek meg nekem itt egy zárójelbe tett megjegyzés. Főként, azt hiszem, Emmanuel Mounier-nek köszönhetően, a „perszonalista és közösségi” kifejezés a francia katolikus gondolkodás és katolikus retorika kedvenc csemegéjévé vált. Némi felelősség engem is terhel emiatt. Egy olyan korszakban, amelyben a totalitárius jelszavakkal egy másik, de igaz jelszót kellett szembeállítani, működésbe hoztam szürkeállományomat, s végül, egy akkoriban írott könyvemben, előálltam a szóban forgó kifejezéssel; s azt hiszem, Mounier tőlem vette át. E kifejezés helyes, de ha azt látom, hogyan használják mostanában, nem vagyok különösebben büszke rá. Mert tesznek ugyan a „perszonalistának” is egy tiszteletkört, de világos, hogy a „közösségit” kedvelik igazán.

De hagyjuk ezt a kitérőt, s lássuk ismét a XIII. sémát.

Ugyanabba a—lényegileg „ontozófiai”—perspektívába helyezkedik, mint a Genézis és a Summa Theologica, tehát ezek lényegi struktúráit és alkotóelemeit használja a világ és a természet vizsgálatában. Valójában éppen e perspektívát mellőzték és ismerték félre egyre szerencsétlenebb módon az utóbbi századok során, miközben a szellemekben titkon növekedett a burkolt manicheizmus, amelyről már beszéltem. E perspektívát kellett tehát világos és vitathatatlan módon visszahelyezni jogaiba. Ha ugyanezen dokumentumban egy ettől teljesen különböző perspektívát is használtak volna, a világot immár nem önmagában, hanem Isten Országához való viszonyában tekintve, azt kockáztatták volna, hogy mindent összezavarnak, túlságosan nagy és gyötrelmes

erőfeszítést kívánva az olvasó értelmétől (a különbségtétel nehéz és fárasztó). (Attól félek, lehet, hogy én viszont éppen ezt teszem a jelen fejezetben, de egy garonne-i paraszt, aki csak a maga nevében beszél, mindig kész vásárra vinni a bőrét, s vállalhat olyan kockázatokat, amelyekről egy szent zsinat atyáinak kötelességük óvakodni.)

A Lelkipásztori konstitúció tehát a Genézis és a Summa Theologica perspektívájába helyezkedve, azaz önmagukban, lényegi alkotóelemeikben tekintve az emberi természetet és a világot, köntörfalazás nélkül, határozottan állítja ezek alapvető jóságát, s igenli a haladást, amely a lényegükből fakad, bármennyire ellentmondásos legyen is az anyag kétarcúsága és a bűn okozta sérülések miatt. És rámutat, nemcsak általánosságban, hanem igen alapos elemzés során is, és az isteni szeretetből fakadó nagylelkűséggel, hogy az Egyház, miközben spirituális küldetésének és az Istenhez tartozó dolgoknak a területén marad, miképpen tudja és akarja támogatni a világot és az emberi fajt földi céljaik elérésére irányuló erőfeszítésükben.

Valójában az Egyház örök tanítása nyer így megerősítést—persze új és különlegesen fontos vonásokkal: mert e megerősítés a szabadság jegyében történik --, de immár nem azért, hogy követelje az Egyház jogát *ratione peccati*[74] beavatkozni a világ dolgaiba a rossz elfojtása végett (erre, azt hiszem, mindig köteles lesz, ilyen vagy olyan formában), hanem azért, hogy kinyilvánítsa jogát és akaratát a világ nagyobb jó felé fejlődésének felülről történő ösztönzésére, elmozdítására, segítésére, ha szabad így mondanom, *ratione boni perficiendi*[75], és anélkül, hogy sértené a világi autonómiáját. S az Egyház üzenete a világnak most, egyértelműen és szerencsés módon, széles közönséghez szól, -- a címzett immár nem az egykor „szakrális”, majd többé-kevésbé szekularizálódó keresztény társadalom, hanem az egész világ és az emberek egyetemessége, a mai, minden népre kiterjedőben lévő „profán” civilizáció.

A Lelkipásztori konstitúció így széles távlatokat nyit. S azt lehet mondani, hogy végleg megsemmisíti azt a burkolt manicheizmust, amelyről az előzőekben hosszan beszéltem, s amely a történelem több évszázadát megmérgezte, s mára tarthatatlan lélektani szituációt teremtett, amire a legsúlyosabb válság volt a reakció.

Ami e mostani válságot illeti (a vele járó minden zűrzavarral, örültséggel, tagadással, valamint azon *fascinatio nugacitatis*[76] együtt, amelynek kiteszi a keresztény lelket): csakis hosszú és türelmes helyreállítási munkával szüntethető meg, amelyet mind az értelem, mind a lelkiesség területén el kell végezni. Mindaz, amit a Lelkipásztori konstitúciónak e szempontból meg lehetett és kellett tennie, csak e munka alapjainak szilárd és jól megtisztított talajra helyezése volt, azon igazságok pontos jelentésüknek megfelelően történő kimondásával—s egyúttal tévedésektől való mentesítésével --, amelyeket a téves tanok kihasználtak és eltorzítottak. Nagy jótéteményt köszönhetünk e dokumentumnak, s ez a jelen válság leküzdésének tényleges kezdete. Immár világosak a tanító Egyház álláspontjai. S elmondható róla, hogy a zsinat által a maga részéről véget vetett annak a kétértelműségnek, amelytől a katolikus gondolkodás túl sokáig szenvedett a világ dolgaihoz való viszonyulásában.

Ám a kétértelműség számos keresztény tudatában továbbra is fennmarad, sőt súlyosbodik.

Térdre borulva a világ előtt

A tényleges viselkedés és az erről való többnyire zavaros gondolkodás

A jelenlegi válság számos szempontból vizsgálható. Az általa élénk tárt jelenségek közül az egyik legkülönösebb egyfajta—ezernyi alakban megnyilvánuló—térdre borulás a világ előtt.

A „világ” szó, mint láttuk, sok különböző jelentést hordoz. Mi az a „világ”, amely előtt így térdre ereszkedünk? A természetes és földi struktúráiban tekintett világ? Igen, nyilvánvalóan. De csakis ebben az értelemben véve (ahogyan, úgy látszik, sok térdelő hiszi vagy szeretné hinni)? Merőben a tudomány, a csillagászok és geológusok, a fizikusok, a biológusok, a pszichológusok, a néprajztudósok, a szociológusok világa, ahogyan a szakembereké, a gyárosoké, a szakszervezeti vezetőké, az államférfiaké is? Ugyan kérem! Ki látott már olyat, hogy egy tudós térdre boruljon a világ előtt (hacsak nem jezsuita véletlenül, ám akkor nem pusztán tudós, hanem áruhás apológéta)? Ki látott már a világ előtt térdelő államférfit (feltéve, hogy nem olyasvalakiről van szó, aki valójában nem államférfi, hanem csupán nagyvárosi hóbortban szenved, mint Adolf Hitler)? Világos

tény, hogy a keresztények közül sokan ma térdelnek a világ előtt. S először is ezt kell megvizsgáljunk. Az, hogy milyen világról van valójában szó, azaz, másképpen fogalmazva, mi jár e keresztények fejében, mit gondolnak, miközben így viselkednek, jóval kevésbé világos, mert többségük alig gondolkodik, s akkor is zavarosan. Ez lesz második megvizsgálendő kérdésünk.

Mit látunk tehát magunk körül? A papság és a világiak széles körében

de a papság mutatja a példát --, alighogy elhangzik a világ szó, az elragadtatás fénye csillan föl a hallgatók szemében. S rögtön szóba kerül a szükséges kibontakozás, a szükséges elkötelezettség, valamint a közösség iránti odaadás, a jelenlét, a nyitás, és az ezekkel járó öröm. Mindarról, ami esetleg az aszkézisre, az önmegtágadásra, a bűnbánatra emlékeztetne, természetesen hallgatnak. (Noha Lourdes népszerű, ez nem mondható el Annak szavairól is, aki ott megjelent.) S a bójtnak olyan rossz a híre, hogy inkább nem is beszélnek arról, hogyan készítette elő Jézus a nyilvános működését; egyik barátom nemrég franciául hallotta a Mindenszentek litániáját plébániatemplomában: amikor a pap a per baptismum et sanctum jejunium tuum[77] invokációhoz ért, csupán ennyit mondott: „keresztiséged által”, semmi többet. (Mi nem böjtölünk többé, így hát az Úr sem böjtölt.) Igaz, hogy ugyanebben a templomban egy másik napon barátom annak is tanúja volt, mivé válnak Szent Pál sorai, mert a Datus est mihi stimulus carnis meae angelus Satanae, qui me colaphizet[78] mondatból ez lett: „baj van az egészségemmel”. Ami katolikusainknak a böjttől való irtózását illeti, nem érdektelen megjegyezni, hogy mindez ugyanakkor jelentkezik, amikor Gandhi tanítványai a természetes misztikában és az erőszakmentes eszközökkel vívott harcban éppen a böjt erejére támaszkodnak.

A nemiség a világ egyik nagy és tragikus realitása. Különös látni, mekkora—egészen a hódolatig elmenő—érdeklődést tanúsít iránta az önmegtartóztatást fogadott léviták tömege. A szüzességnek és a tisztaságnak rossz sajtója van. A házasságot viszont buzgón eszményítik. Lényege a szerelem. Nem kíván más lenni, mint kölcsönös elbűvölés, önmagunk csodálása a másik tükrében. Mi lehet szebb, mint egy ifjú szerelmespár? És hitemre, ez így igaz, bár főleg a nagy szobrászok alkotásaiban. De ez még nem ok arra, hogy arca boruljunk előttük!

Nagyon jól tudom, hogy az efféle bárgyúságok háttérében súlyos (és az idő haladtával egyre súlyosbodó), gyakran kínzó problémák immár sürgetően szükségessé vált tudatosulása áll. Azt is jól tudom, hogy túl sokan veszítik reményüket, sok a feloldatlan szorongás, hogy a házasság korántsem mindig kölcsönös odaadást jelentő szeretet, hanem gyakran páros magányosság és mindennapos gyötrődés, s hogy sok olyan helyzet van, amely nem csupán szánalmunkat ébreszti fel, hanem újfajta közelítésmódot kíván azoktól, akik feladata e dologban ítélkezni. S úgy gondolom, hogy az Egyház, amely végül is elmélyülten tanulmányozza e problémák együttesét, sosem lehet elég buzgó az emberek ezzel kapcsolatos felvilágosításában, sem elég könyörületes az emberi kínlódások iránt. Ám ettől még nem kevésbé ostoba a Test katolikus tisztelete, amelyre Panurge[79] annyi birkája kapható manapság. Inkább arra lesz jó, hogy visszasírjuk a Nemiség és a Termékenység régi pogány kultuszait, amelyek legalább nem tévesztették meg korukat. A másik nagy realitás, amellyel szembesülünk a világban, a földi-társadalmi valóság, minden konfliktusával és fájdalomával, szerteágazó problémáival, az éhezéssel, a nyomorral, a háborúval, a szociális és faji igazságtalansággal. Tudjuk, hogy e bajok ellen szüntelenül harcolni kell, itt nem akarom ismételni azt, amit a keresztények világi küldetéséről már elmondtam. Ám ez nem az egyetlen, kizárólagos kötelességünk, mert a föld és a társadalmi-földi valóság nem az egyetlen realitás. Sőt, ezt a világi feladatot a keresztények igazán és valóságosan csak akkor töltik be, ha kegyelmi és imaéletük tökéletesíti a maguk szintjén működő természetes erőiket.

Ez az, amit jelenleg sok nemeslelkű keresztény nem hajlandó észrevenni. S így, legalább a gyakorlatban, és cselekvésük módját tekintve, de sokszor—a legmerészebbek, a leghatározottabban a végsőig menni akarók esetében—az elméletben és (a világról, ill. vallásukról való) gondolkodásuk módjában is az emberi faj földi hivatása, az igazságosság, a béke és a boldogság felé történő nehéz, de diadalmas haladás lesz a nagy ügy, az egyetlen, ami számít. E földi célokat az emberiség valódi végcéljává teszik ahelyett, hogy megértenék: annál szilárdabb és lángolóbb akarattal kell magukat a földi feladatnak szentelniük, minél jobban tudják, hogy az emberi nem -

lévén, hogy örököltük Ádám sérülését, s mert végcélunk természetfeletti—sosem fog a földön teljesen megszabadulni a rossztól.

Más szavakkal: nincs már más, csak a föld. A kereszténység teljes világiasítása! Az imént azt mondtam, hogy a világ előtt térdelő keresztények többnyire alig gondolkodnak. De azok számára, akik többet gondolkodnak, méghozzá néha rigorózus és mélyenszántó logikával, e következtetés nyilvánvalóvá válik. És így ragadhatjuk meg végre azt a gondolatot, amely a világ előtt térdelő keresztények fejében fogalmazódik meg, s amely, ahogyan a jelen alféjezet elején mondtam, az általunk másodikként megvizsgálandó kérdés tárgya. E gondolat valójában mindegyikükben megvan, de azok, akik zavarosan gondolkodnak, sosem jutnak el világos felismeréséhez; s ha megesik, hogy kifejtik előttük, sietnek elhatárolódni tőle, sőt némelyikük elborzadva teszi ezt. Azt a gondolatot, amelynek jegyében a keresztény egy kettős haladás iránt elkötelezett, azaz egyfelől úton van az üdvösség (nem egyszerűen a „boldogság”) és Isten Országá felé—amely utóbbi (az Egyházban) már jelen van, de csak a dicsőségben és az örökkévalóságban fog tökélyre jutni és teljesen feltárulkozni --, másfelől részt vesz abban a fokozatosan zajló hármasság kibontakozási folyamatban, melynek során a természetünk által megkívánt javakat és vívmányokat megszerezzük, kiszorította annak a természetes evolúciónak a gondolata, amelyet az emberi lény szabadságának kell működésbe hoznia és gyorsítania, s amely az egész világot a Kollektív Ember ki tudja, miféle parúziája felé hajtja: ami persze ellentmondást hordoz (de mit számít ez Hegel unokáinak), hiszen ha van végállomás és parúzia, akkor az evolúció megáll, pedig ennek végtelen folytatódása magának az ember és a földi élet lényegének követelménye...

Bárhogy legyen is, a világi és a spirituális, a császárnak járó és az Istennek járó dolgok közötti különbségtétel elkerülhetetlenül halványul azoknál a megbabonázott keresztényeknél, akikről beszélek. S a legeltökéltebbek már kifejezetten tagadják. Ez magától értetődik, hiszen Isten Országának nincs realitása a világon kívül, nem több, mint élesztő a világ tésztaiban. Ha Krisztusnak (akit, végül is, lehet Istennek tekinteni, ha ezen nagy embert értünk, az emberi nem fenséges virágát, akiben a Világlélek koncentrálódik) titokzatos teste van, akkor e test a világ.

Az imént feltettük a kérdést, milyen „világ” előtt térdepel ma számos keresztény. Most már tudjuk a választ. A természet világáról van szó, igen, a természetes és földi struktúráiban szemlélt világról—de úgy tekintve, hogy magába olvasztja Isten Országát, sőt azonos ezzel — amely egyelőre lehetőség szerint és rejtve, de végül majd ténylegesen és nyilvánvalóan maga lesz Krisztus titokzatos teste.

Így válik érthetővé, hogy miért nem beszélhet soha az okos prédikátor három dolgról, s miért kell a lehető legkevesebbet gondolnia rájuk, még ha kénytelen is minden vasárnap elmondani a Hitvallást (de hát ez úgyszólván csupa mítosz; s különben is bármikor el lehet ismételni egy formulát—még franciául is—anélkül, hogy elgondolnánk rajta). Az első dolog, amelyet homályban kell hagyni, nyilvánvalóan a túlvilág (hiszen ez nem létezik).

A második dolog, amelyet homályban kell hagyni, a kereszt (ez nem több, mint a haladás által megkívánt pillanatnyi áldozatok szimbóluma). A harmadik dolog, amelyet homályban kell hagyni, s el kell felejteni, a szentség, -- ha igaz, hogy a szentté válás kezdetén (még ha a szent résztvevője marad is az evilági tevékenységnek) gyökeres szakítás történik a világgal (e szót evangéliumi értelmében véve) és a világ hamis istenével, mitikus istenével, „e világ császárával”.

A szentek és a világ

Hadd maradjak még a fentieknél. Ha keresztények ténylegesen lemondanak arról, hogy szívükben őrizzék a szentté válás vágyát (amelyet akkor is fenn kell tartanunk, ha e vágy tárgya távoli, végtelenül távoli, s ha bűnben élünk), ezzel végleg elárulják Istent és a világot.

A szentek a történelem teljes folyamán részt vesznek Jézus világmegváltó tevékenységében. Ami a világhoz való személyes viszonyukat illeti, ez paradox és titokzatos. Úgy látom, a világ számukra mindenekelőtt alkalom az önmegtágadásra, hogy ily módon a szeretet teljesen kiszolgáltassa őket a Szeretetnek.

Felelevenítve azt, amit egy régen megjelent kis könyvemben írtam[80], javasolom, próbáljuk meg elgondolni, mi zajlik le egy szent lelkében a döntő pillanatban, amikor megtörténik első

visszavonhatatlan választása. Képzeljük el Assisi Szent Ferencet, amint eldobja ruháit és mezítelenül járul püspöke elé, vagy Labre Szent Benedeket, amint úgy dönt, hogy az utakon csavargó nyomorúságos koldus lesz. Az ilyen aktus gyökerénél valami olyan mély dolog van a lélekben, hogy azt sem tudjuk, hogyan fejezzük ki—talán mondjuk, hogy egyszerű megtagadásról van szó, annak teljes, szilárd és különlegesen aktív elutasításáról, hogy a dolgokat úgy fogadjuk el, ahogyan vannak: itt nem az a kérdés, hogy e világ dolgai, természete, formája lényegüket tekintve jók-e—igenis jók, minden létező már annyiban is jó, amennyiben van, s a kegyelem tökéletesíti, nem pedig lerombolja a természetet --, ezeknek az igazságoknak semmi közük ahhoz a belső szakítási aktushoz, amelyet most vizsgálunk. Ez az aktus egy tényre, egy egzisztenciális tényre vonatkozik: a dolgok úgy, ahogyan vannak, elviselhetetlenek. A létezés valóságában a világ hazugsággal, igazságtalansággal, gonoszossággal, bajjal és nyomorúsággal fertőzött, a bűn annyira megrontotta a teremtést, hogy ezt a szent a lelke legmélyén nem hajlandó olyannak elfogadni, amilyen. A rossz—értve ezen a bűn hatalmát és az általános szenvedést, amelyet okoz—olyan jellegű, hogy a szentnek csakis úgy áll módjában egy szempillantás alatt teljesen szembehelyezkedni vele, és szabadsággal, örömujjongással, szeretettel töltekezni, ha mindent odaad, mindent elhagy, a világ szépségét is, azt is, ami jó, azt is, ami a legjobb, azt is, ami élvezetes és megengedett, s főként önmagát, így válva szabadabbá ahhoz, hogy Istennel legyen; teljesen kifosztja és átadja magát, hogy birtokba vehesse a kereszt hatalmát, s meghal azokért, akiket szeret. Intuíció villan föl bennünk, s az emberi erkölcsiség rendjénél többre irányuló akarat. Az emberi lélek, mihelyt megérinti e tüzes szárnyacsapás, mindenütt idegenné válik. Beleszerethet a dolgokba, de sosem lelhet megnyugvást bennük. A szent egymaga tapossa a sajtót, s a nemzetek közül senki sincs vele.[81]

Akit az imént a világ császáranak neveztem, nem más, mint azon filozófusok hamis istene, akik, noha tudnak a Legfelsőbb Lény létezéséről, félreismerik dicsőségét, tagadják a transzcendenciája által jelentett szabadság határtalan mélységét, s őt magát ahhoz a világhoz láncolják, amelyet alkotott; a világért felelős, de azt megváltani képtelen hamis isten, aki csupán a világ rendjének legfőbb biztosítója és igazolója, s aki a világban működő minden jót és minden rosszat egyaránt szentesít; olyan isten, aki áldását adja a rabszolgaságra és a nyomorra, s aki a gyermekek könnyeit és az ártatlanok haláltusáját minden felsőbb kárpótlás nélkül az örök körforgás vagy az evolúció szent szükségszerűségének egyszerű alkotóelemeivé teszi. Az ilyen isten ugyan az egyetlen Legfelsőbb Lény volna, de egyúttal csupán bálvány, a természet naturalista istene, e világ Jupitere, a bálványimádók, a trónjukon ülő hatalmasok, a földi dicsőségükkel kérkedő gazdagok, a törvénytelenül elért, törvénné kikiáltott pusztán tényeken alapuló siker nagy istene. Ezzel az Istennel szemben a szent tökéletes ateista...[82] Az ilyen ateisták az ég titkos oszlopai. Ők adják a világnak azt a pótlék-lelket, ahogy Bergson mondta, amelyre a világnak szüksége van.

De ha nincs már túlvilág, s ha egyúttal Isten elveszti végtelen transzcendenciáját, akkor nincs többé mennyei Atya, s nincs más, csak e világ császára, aki előtt mindenkinek térdeket kell hajtania. S nincsenek többé e hamis istent tagadó ateisták, a keresztények térdepelnek a világ előtt, s a világ elveszítette a szenteket.

Egy ostoba félreértés

Végére érven azon kétértelműség elemzésének, amely hosszú időn át jellemezte a világról való keresztény gondolkodást, ismét eljutottunk a különös térdre boruláshoz, amelynek látványosságával azon hívők szolgálnak, akiknek Isten-hite a világban való szenvedélyes hitet kíván megerősítésül.

Honnan ered ez a térdre borulás? Egy ostoba félreértésből, a „világ” szó két teljesen különböző jelentésének összekeveréséből. Mint láttuk, van egy „ontozófikus” igazság a természetes struktúráiban tulajdonképpen alkotóelemeiben tekintett világról: azt kell mondanunk, hogy e szempontból a világ alapvetően jó. És van egy „vallási” vagy „misztikus” igazság az Isten Országához és a Megtestesüléshez való kétértelmű viszonyában tekintett világról: ebből a szempontból nézve a világ, amennyiben elfogadja, hogy felvétetett az Országba, megváltott; amennyiben pedig elutasítja az Országot és bezárkózik a testi kívánságba, a szem kívánságába és a szellem göggyébe, Krisztusnak és tanítványainak ellensége, és gyűlöli őket.



Nos hát, zavarjuk össze a „világ” szó e két értelmét azt képzelve, hogy a világról szóló első igazság lerombolja a másodikat, mert azt jelenti, hogy Istennek nincs a világtól különböző Ország, s hogy a világ magába olvasztja ezt az Országot; így maga a világ lesz Isten fejlődésben lévő (s legvégül megdicsőülő) Ország. És semmi szüksége a felülről jövő megváltásra, sem arra, hogy fölemeltessék, és végül átalakuljon egy Más Világgá, egy isteni világgá. Isten, Krisztus, az Egyház, a szentségek immanensek a világban, ezek képezik lelkét, amely lassanként formát ad testének és szupraindividuális személyiségének. Belülről, saját lelkének működése által váltatik meg, vagy inkább váltja meg és magasztatja fel önmagát. Térdre hát, Hegellel és övéivel, e csalóka világ előtt; beléje helyezzük hitünket, reményünket és szeretetünket! Keresztényebbek vagyunk, mint valaha, hiszen benne van Krisztus, egylényegű vele (ha merészelhetem használni ezt az oly kevésbé kedvelt szót).

A valóság azonban az marad, ami, nem pedig amit mi akarunk. Isten valójában végtelenül transzcendens, valójában létezik egy természetfeletti rend, a kegyelem rendje, valójában történt egy esemény, amelyet Megtestesülésnek neveznek, valójában létezik egy Más Világ, Isten Ország, melynek uralma már megkezdődött. S így, álmodozásaink ellenére, ha térdre borulunk a világ előtt, nem egy Isten Országát magába olvasztani akaró világnak, hanem a mindezt megtagadó, sem Krisztust („a világ gyűlöl engem”)[83], sem Isten Országát nem akaró világnak, az önmagába zárkózó, az Evangéliummal szemben ellenséges világnak vagyunk a barátai. Ez utóbbi világ előtt, s császára, a hamis isten előtt borulunk térdre (nem pedig csupán a természet és a tudomány világa előtt, ahogyan talán hisszük, ha nem vesszük a fáradságot, hogy egy kicsit gondolkozzunk).

Itt esnek a keresztények félreértés áldozatául, mert megteveszti őket a jelen történelmi pillanat és a hirtelen mozgást végző inga, amely most átlendült a másfél évszázadon át oly sok pusztítást végző burkolt manicheizmussal ellentétes szélsőségbe.

Ezen a ponton kell különös hangsúllyal kijelentenünk: haec oportebat facere, et illa non omittre[84]. Fel kellett venni a harcot a világgal, mint a szentek ellenségével, de nem lett volna szabad (s ezt a múltra vonatkozóan mondom) megfélemlkezni az igazságtalansággal és nyomorral sújtott világ földi haladásának szolgálatáról. S szolgálni kell e földi haladást, de (és ezt a mára vonatkozóan mondom) nem szabad megfélemlkezni a világgal, mint a szentek ellenségével viselt harcról. Nemcsak, hogy összeegyeztethető a két feladat, hanem kölcsönösen megkövetelik egymást. Mert a világ földi haladása igényli azt az erősítést, amely a lelkeket fölemelő és megvilágosító Isten Országából áramlik feléje, így tehát megkívánja a harcot a világgal, amennyiben ez az Ország ellensége. És a lelkek haladása Isten Országára felé azt kívánja tőlük, hogy szeressék a világot, mint Isten teremtményét, amely a maga természetes céljai felé tart, s így részt vegyenek az igazságtalanság és a nyomor elleni földi harcban.

Utóvégre miért ne jegyezném meg, hogy három vagy négy évtizede magam tettem tanúságot, ahogy erőmből telt, e kettős feladat szükségességéről, valamint arról, hogy a világgal kapcsolatos két ellentétes (és nézőpontunktól függően egyaránt állítható) igazságot mindenáron együtt kell megőrizni? Mindezt összefoglalva a következőket írtam Egy történetfilozófiáért című művemben: „A tény, hogy emberi lények milliói éhségtől szenvednek és reménytelenségben, emberhez méltatlan körülmények között élnek, sértés Krisztussal és a felebaráti szeretettel szemben. Következésképpen a kereszténynek az a világi küldetése, hogy törekedjék e bajok kiirtására, és keresztény ihletésű társadalmi és politikai rend felépítésére, amelyben egyre jobban érvényesülhet az igazságosság és a testvériség.”[85] S ugyanebben a könyvben ezt is írtam: „Szent Pál mondja: De hiszen akik jámborul akarnak élni Krisztus Jézusban, mindnyájan üldözést fognak szenvedni.[86] Ez persze nem túlzottan optimista kép a világról. A keresztények, mivel nem a világból valók, mindig idegenek lesznek a világban—úgy értem, a világban, amennyiben ez elkülönül Istentől és magába zárkózik; a világ nem képes megérteni őket. A világ mit sem ért a teológiai erényekből. A teológiai hitet a világ kihívásnak, sértésnek, fenyegetésnek tekinti. Hitük miatt idegenkedik a keresztényektől, s ezek hitük által győzik le. A teológiai reményről a világ egyáltalán nem akar tudni. A teológiai szeretetet a világ másnak látja, mint ami valójában, teljesen félreérti. Összetéveszti mindenféle (szemében egyébként naivnak számító) nagylelkű odaadással, s úgy látja, hasznot is húzhat belőle. Ezért a világ megtűri a szeretetet, s még csodálja is—de

valójában csak annyiban, amennyiben nem szeretet, hanem valami más (és így lehet a szeretet a kereszténység titkos fegyvere).”[87]

Ha vannak az előőrshöz vagy az utóvédhez tartozó próféták, akik azt képzelik, hogy a világ iránti kötelességeink, ahogyan ezeket, a Szentlélektől vezetettve, a II. Vatikáni Zsinat kifejtette, eltörlik azt, amit maga az Úr Jézus és apostolai mondtak a világról—így pl. a következőket: a világ gyűlöl engem,[88] a világ nem kaphatja meg az Igazság Lelkét,[89] ha valaki szereti a világot, abban nincs meg az Atyának szeretete,[90] és mindazon kijelentéseket, amelyeket feljebb idéztem -- , tudom, miképpen kell nyilatkoznom e prófétákról (a mondás talán kissé ízetlen, de egy szívemnek kedves öreg szerzetes jót mulatott rajta): nem veszik észre Isten ujját, pedig majd’ kiböki a szemüket.[91]

1966. február 14.

Az igazi új tűz. Keresztények és nemkeresztények

Új kor meghirdetése

Prófétának kell lennie annak, aki akár a legóvatosabban véleményt akarna alkotni az imént bemutatott válság várható tartamáról, az általa kiváltandó jövőbeni reakciókról, a romokról, amelyeket majd maga mögött hagy, s arról, hogy egyes időpontokban illetve országokban mennyire lesz súlyos. Mert minden Isten kifürkészhetetlen útjaitól és titkos kegyelmétől függ, ahogyan az emberi szabadságtól is, amennyiben ez szintén az örök terv szerves részét képezi. Csak annyi bizonyos, hogy az Egyház megtisztulva kerül ki e válságból, s a válság nem fog eluralkodni benne.

Mert az is igaz, hogy, amint sokszor—s persze joggal—ismételték, a II. Vatikáni Zsinat egy új kor meghirdetése volt. E kor fő vonásait, amint már megjegyeztem—s szükségtelen is erre visszatérnem --, maga a zsinat megjelölte, miközben agglomerálta[1] az Egyház örök kincstárát, annak köszönhetően, hogy mélyebben tudatosultak benne némely e kincstárban rejtőzködő nagy igazságok, s képes volt ezeket pontosabban kifejteni.

Másfelől hozzátehetjük: egy az emberi történelemben nem ritka paradoxon jegyében megesik, hogy a torz és a kiforgatott előbb jelenik meg, mint a helyes, a hamisítvány előbb, mint a hiteles változat. Ha nem tévedek, voltak többé-kevésbé eretnek fraticellók Assisi Szent Ferenc előtt. Nem Habakuk mondotta, hogy az ördög jár Isten lába előtt?[2] Jól el lehet képzelni, mint egy mérgesen ugránczó és csaholó kiskutyát, aki az Úr lába előtt szalad, és ha teheti, megharapja az embereket. Az „ördög” helyett a legjobb modern fordítók „dögvézt” mondanak[3], és ez ugyanúgy megfelel céljaimnak. Valójában a világ imádatónak veszedelmes lázára gondolok, amely ma néhány ártatlan, sőt gyakran igen nemes lelkű ember körében dühöng.

A neomodernizmus különböző, már születésük pillanatában előregedett formái, amelyekkel az előző fejezetekben foglalkoztunk, a fenti értelemben vett előzetes hamisítás termékei, amelyek vakvágányra terelik a szellemet. Az igazi új tűznek, a küszöbön álló új kor hiteles felfedezéseinek—amelyek révén, a zsinat által megnyitott történelmi perspektívákban, a keresztény tudat jobban és mélyebben behatol az öt éltető igazságba és az evangéliumi valóságba—semmi közük az elfojtott régi vágyak és zavaros törekvések gyűjteményéhez, amelyet a Vén Hazug reklámügynökei népszerűsítenek, sem az eladhatóvá tételükre használt áltudományos és álfilozófiai hírveréshez, sem az Ember szent parúziájához, amelynek nevében követelik, hogy a keresztények térdeljenek le a világ előtt.

Az igazi új tűz, a lényegi megújulás belső lesz. Ennek megállapításához nem kell prófétának lenni, elég kinyitni a szemünket. Ami e belső megújulás különböző aspektusait illeti: ahhoz, hogy hozzáértőként beszélhessünk róluk, az átlagosnál magasabb intelligencia szükségeltetik: olyan kell, amilyen azoké, akik a televízióban eszmét cserélnek. Ezért tehát csak félve próbálok meg minderről mondani valamit e fejezetben és a következőkben, mint szemét hunyorító öregember, aki nem ravasz (ami nem baj), de (s ez már bosszantóbb) nem is a világosság fia. Mert mondatott (szabad fordításban): „A világosság fiai távolról sem intézik oly ravaszul ügyeiket, mint a világ fiai.”[4] És hitemre ez meg is látszik.

Gyakorlati együttműködés egy megosztott világban

E fejezetben a nemkeresztényekről való gondolkodásunk (és következésképpen a velük szemben tanúsítandó magatartásunk) megújításáról lesz szó.

Először mind a keresztényeket, mind a nemkeresztényeket egyszerűen mint embereket kell tekintenünk. Ez, ahhoz a tárgyhoz képest, amelyről majd szólni kívánok, csak egyfajta bevezetés, előzetes megjegyzés. Mégis hasznosnak tartom.

Kezdetként tehát, e perspektívánál maradva, engedjék meg, hogy újra közöljek itt néhány részletet abból a beszédből (egy öregember számára az is számít, ha így fáradságot takarít meg, és a beszéd különben sem volt olyan rossz, noha stílusát ma már nem vallom magaménak), amelyet mintegy húsz éve mondtam el az UNESCO egyik konferenciáján.[5] A nemzetek közötti béke problémája kötötte le szellemünket, és e probléma függvényében választottam témául az együttműködés lehetőségeit egy megosztott világban. S ezt mondtam: „Lehetséges-e, hogy egy rivalizáló gazdasági, politikai és ideológiai érdekek ólomköpenyében kényszerített világban azok, akik a gondolat odaadó hívei, s akik vállalják egy efféle küldetés felelősségét, ne adnának hangot a béke és szabadság iránti mély nosztalgiájuknak, elutasítva a halált és a boldogtalanságot, amelyek—egy különös, látszólagos, inkább a reménytelenséghez, mint a lelkierőhöz közel álló passzivitás ellenére - zaklatják az ember tudatának mélységeit?” Mégis „paradoxnak látszik az UNESCO célkitűzésében, hogy olyan emberek gondolkodása között tételez föl összhangot, akiknek a világról, a kultúráról és magáról a megismerésről alkotott nézetei különbözőek, sőt homlokegyenest ellenkezőek.” Nemcsak különböző civilizációkhoz tartoznak, hanem különböző szellemi közösségekhez, és egymással szemben álló filozófiai iskolákhoz. Hogyan képzelhető el gondolkodásuk összehangolása? Válaszom az volt, hogy az UNESCO célja gyakorlati, s hogy ezért „az összhang spontán módon jöhet létre, nem közös spekulatív gondolkodás, hanem közös gyakorlati gondolkodás alapján, nem azáltal, hogy mindenki egy és ugyanazon felfogást teszi magáévá a világról, az emberről és a megismerésről, hanem úgy, hogy valamennyien a cselekvést szabályozó meggyőződések egy és ugyanazon együttesét fogadják el. Ez kétségtelenül kevés, ez a szellemi összhang legalsó foka. Mégis elegendő ahhoz, hogy egy nagy mű elkészítésébe fogjunk...

Ha nem spekulatív ideológiáról vagy magyarázó elvekről van szó, hanem ellenkezőleg, alapvető gyakorlati ideológiáról és alapvető cselekvési elvekről, amelyeket ma, ha nem is megfogalmazott, de megélt formában implicite elismer a szabad népek tudata, az a helyzet áll elő, hogy ezek grosso modo egy közös minimumot képeznek, egyfajta közös íratlan törvényt, mint a legkülönbözőbb elméleti ideológiák és szellemi hagyományok közötti gyakorlati átfedést. Meg vagyok győződve arról, hogy az emberi jogokba és a szabadság, az egyenlőség, a testvériség eszményébe vetett hit igazolásának általam használt módszere az egyetlen, amely szilárdan az észre alapozott. Ám ez nem akadályoz meg abban, hogy egyetértsek e gyakorlati meggyőződésekben azokkal, akik szintén úgy vélik, hogy saját, az enyémtől teljesen különböző vagy elméleti dinamizmusában éppen vele ellentétes igazolási módjuk az egyetlen, amely az igazságon alapul. Egy keresztény és egy racionalista, ha mindketten hisznek is a demokratikus chartában[6], egymáséival összeegyeztethetetlen módokon fogják ezt igazolni, s e téren küzdelembe is bocsátkoznak, beleadva lelküket, szellemüket és vérüket. S Isten őrizzen tőle, hogy azt állítsam, nem fontos, melyiküknek van igaza! Ez nagyon is lényeges. Mindennek ellenére e charta gyakorlati igenlésében egyetértnek, s együttesen közös cselekvési elveket fogalmazhatnak meg.

Így oldódik meg szerintem a paradoxon, amelyre az imént utaltam. Az ideológiai egyetértés, amely azok között szükséges, akik azon dolgoznak, hogy a tudományt, a kultúrát, a nevelést egy igazi béke megteremtésének szolgálatába állítsák, gyakorlati szabályok és cselekvési elvek egy bizonyos együttesére korlátozódik. De e határokon belül gondolkodásbeli összhang van—és kell is lennie --, amely, ha tisztán gyakorlati is, nem kevésbé fontos. Mindenki egész lényével, minden filozófiai vagy vallási meggyőződésével elkötelezett e gyakorlati elvek általa javasolt igazolása mellett, -- hisz hogyan is beszélhetne hittel, ha nem a gondolkodását éltető spekulatív meggyőződések fényében? De nem követelheti a többiektől, hogy elfogadják azon gyakorlati elvek őáltala adott igazolását, amelyekben mindannyian egyetértnek. S a gyakorlati elvek, amelyekről szó van, egyfajta chartát képeznek, amely nélkülözhetetlen a hatékony közös cselekvéshez, s amelyet nagyon fontos lenne megfogalmazni, a béke művének javáért és sikeréért.”

Ezek az alapokon fogalmazta meg néhány évvel később az Egyesült Nemzetek Szervezete az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát, e nagy történelmi jelentőségű dokumentumot. Természetesen fontos, hogy ne legyenek illúzióink; és világos, hogy a közösen megfogalmazott gyakorlati elvek alkalmazási módjában jelentős különbségeket fogunk tapasztalni, azon szellemből, spekulatív meggyőződésekből, vallási hitből vagy filozófiai dogmákból következően, amelyek inspirálják, szélesebbé és magasabb rendűvé vagy szűkebbé és alacsonyabb rendűvé teszik azok cselekvését, akik ezúttal nem csupán megfogalmazzák, hanem egzisztenciálisan alkalmazzák a szóban forgó elveket. Nem mondtam-e az imént, hogy a pusztán gyakorlati közös elvekre vonatkozó egyetértés kétségkívül igen kevés—a szellemek egyetértésének legelső foka --, másképpen szólva olyan minimum, amely annál szükségesebb, mivel alatta már csak az engesztelhetetlen konfliktus, élethalálharc van, ahová önmagukban véve azon megosztottságok vezetnének, melyek ma szétszabdadják a világot?

Mindamellet, ahogyan mexikói beszédem végkövetkeztetéseként mondtam, „valamennyien tudjuk, hogy ha a béke művét az emberek gondolkodásában és a nemzetek tudatában kell előkészíteni, ennek az a feltétele, hogy a szellemek mély meggyőződéssel elfogadják az olyan elveket, mint a következők: hogy a jó politika először is és mindenekelőtt igazságos politika; hogy minden népnek törekednie kell a többi nép lélektanának, fejlődésének és hagyományainak, anyagi és erkölcsi szükségleteinek, sajátos méltóságának és történelmi hivatásának megértésére, mert egy népnek nemcsak a saját előnyeit, hanem a nemzetek családjának közös javát is szem előtt kell tartania; hogy a kölcsönös megértés és a civilizált közösség iránti érzék kibontakozása, ha—adva lévén sajnos az emberi történelem sokévszázados szokásai—egyfajta szellemi forradalmat tételez is föl, a köz üdve érdekében szükséges a világban, amely immár örökre eggyé vált, noha ugyanakkor szerencsétlen módon megosztott maradt a politikai érdekek és szenvedélyek vonatkozásában; hogy a nemzeti érdek mindenek fölé helyezése biztos módszer arra, hogy mindent elveszítsünk; hogy a szabad emberek közössége elképzelhetetlen annak elismerése nélkül, hogy az igazság annak kifejezése, ami van, a jog azé, ami igazságos, -- nem pedig azé, ami egy adott pillanatban a legjobban szolgálja valamely embercsoport érdekeit; hogy nem szabad egy ártatlan embert megölni csak azért, mert a nemzet számára hasznavethetetlen és költséges teherré vált, vagy mert akadályozza egy csoport vállalkozásának sikerét; hogy az emberi személy méltósággal bír, amelyet még a közösség java is feltételez, s amelyet illő tiszteletben tartani, s hogy emberi személyekként, állampolgári személyekként, társas vagy dolgozó személyekként alapvető jogaink és kötelességeink vannak; hogy a közjó megelőzi a különérdekeket, hogy a munka világának joga van azon változtatásokra, amelyek történelmi nagykorúságának elérése után váltak szükségessé, s hogy a tömegeknek joguk van részesedni a kulturális és szellemi javakból; hogy a lelkiismeretek területe sérthetetlen; hogy a különböző hitekhez és szellemi közösségekhez tartozó embereknek, mint a civilizált közösségben élő polgártársaknak kölcsönösen el kell ismerniük egymás jogait; hogy az állam kötelessége, magának a közjónak az érdekében, tiszteletben tartani a vallásszabadságot, akár csak a kutatás szabadságát; hogy az emberek alapvető egyenlősége miatt a faji, osztály- vagy kaszt-előítéletek és a faji megkülönböztetés sértik mind az emberi természetet, mind a személy méltóságát, és alapjában veszélyeztetik a békét.

Ha a nevére valóban méltó béke gyümölcsöző és tartós állapotát egyszer megteremtik a népek között, ez nemcsak a diplomata és államférfiak által kötött politikai, gazdasági és pénzügyi megállapodásoknak, s nem is csupán egy hatékony cselekvési eszközökkel ellátott, valóban nemzetek fölötti koordináló szervezet jogi felépítésének lesz a következménye, hanem annak is, hogy az emberek lelkiismeretükben szilárdan magukévá teszik azon gyakorlati elveket, amelyekről az imént beszéltem. És hogy a dolgokat nevükön nevezzük, annak is a következménye lesz, hogy győzelmesen szétárad bennünk a felülről érkező, hatalmas és szabad energia, amelyről, bármely gondolkodási iskolához vagy vallási felekezethez tartozunk is, tudjuk, hogy neve testvéri szeretet, s hogy amikor az Evangélium meghirdette, ezzel egyszer s mindenkorra mozgásba hozta az emberi lelkiismeretet. Elnézést kérek e hosszú idézetekért. Szükség volt arra, hogy egy konkrét példával a lehető legvilágosabbá tegyem ezt a kissé tanáros, de mégis nagy horderejű állítást, amely szerint ha az embereknek valóban együtt kell működniük bizonyos, az emberi nem közös javát érintő célok

érdekében, ez csak akkor lehetséges, ha spekulatív meggyőződéseik megszüntethetetlen különbségei ellenére gondolkodásbeli összhang jön létre közöttük a közös gyakorlati elvek vonatkozásában; másképpen szólva: ha képesek együtt megfogalmazni bizonyos közös cselekvési elveket.

És, természetesen, ami igaz a nemzetek között biztosítandó béke tárgyában, az ugyanúgy igaz bármely más, az ember java szempontjából nagyfontosságú tárgy esetében is.

Csak azt kell hozzátenni, hogy ha már az emberek világosan látják mindezt és elvetik azt a gőgös és fennhéjázó gondolatot, miszerint a spekulatív téren fennálló, bármennyire radikális és megszüntethetetlen megosztottságok és ellentétek lehetetlenné teszik a hiteles és hatékony gyakorlati megegyezést és együttműködést, és arra kárhoztatnak minket, hogy vagy örökösen háborúzzunk, vagy mindent alárendeljünk azon célnak, hogy egy filozófiai vagy vallási credót a többi feletti győzelemre segítsünk (az érvek hatalmával vagy a fegyverek erejével), akkor egy ellenkező irányú eltávolodástól is óvakodnunk kell, amely nem kevésbé (sőt talán inkább) lenne katasztrofális, s amely abban állna, hogy figyelmen kívül hagynánk a spekulatív rendet—más szóval a magát az igazságot, a minden emberi érdek fölött álló igazságot—megillető elvitathatatlan jogokat. Megtörténhet, hogy a gyakorlati elvek és a cselekvés szintjén megvalósítandó egyetértés nevében kísértést érzünk akár spekulatív meggyőződéseink elhanyagolására vagy elfelejtésére, mert szemben állnak másokéival, akár arra, hogy e szembenállást enyhítsük, leplezzük vagy álcázzuk, összebékítve az igent és a nemet— s így meghazudtolva a valóságos létet --, az emberi testvériség szép szeméért. Ezzel nemcsak az igazságot vetnénk a kutyák elé, hanem az emberi méltóságot és létünk legfőbb értelmét is. Minél erősebb a barátság a gyakorlati elvek és a közös cselekvés rendjében, annál keményebbre kell csiszolnunk azon meggyőződéseink élet, amelyek szembeállítanak bennünket egymással a spekulatív rendben, és az elsősorban szolgálendő igazság szintjén.

Testvéri barátság olyan emberek között, akik mind Krisztus tagjai, legalábbis lehetőség szerint

Amit az előző alfejezetben mondtam, csupán bevezető megjegyzés volt. Most valami sokkal jelentősebb és fontosabb következik, amiben a küszöbön álló új kor és a szívekben gyúlt igazi új tűz egyik jellemzőjét látom.

A keresztyéneket és nemkeresztyéneket ezúttal nem egyszerűen mint embereket tekintem. Mint Krisztus tagjait nézem őket: mint explicit és látható módon Krisztus tagjait, ha keresztyének (mint élő tagokat, ha kegyelmi állapotban vannak, s mint „halott” tagokat, ha elveszítették azt); mint implicit és láthatatlan módon Krisztus tagjait, ha nemkeresztyén létükre bírják Krisztus kegyelmét[7]; mint lehetőség szerint és láthatatlanul Krisztus tagjait, ha nemkeresztyének, és nincs meg bennük Krisztus kegyelme.

Nem tudom, fenti szóhasználatom teljesen pontos-e, de ez A Megtestesült Ige Egyházának szerzőjére tartozik. Ám azt tudom, hogy ilyen vagy olyan jogcímen és módon minden ember Krisztus tagja, legalább lehetőség szerint, hiszen Ő mindannyiunkért jött el és halt meg, és mindannyiunkat megváltott, feltéve, hogy vissza nem utasítjuk ezt életünk utolsó pillanatában. Talán nem Ő maga mondta,[8] hogy amikor adnak vagy nem adnak inni vagy enni egy szükölködőnek, bárki légyen is ez, Őneki adnak vagy nem adnak inni vagy enni? Őneki, hiszen e szegény tagja az Ő testének, legalábbis lehetőség szerint. Semmi sem áll az igazság fölött. De a szabályozandó cselekvés szintjén létező gyakorlati igazságok felé közelítve találkozhatnak olyan látásmódok, amelyek a spekulatív igazság szintjén szemben állnak egymással. Ezért lehetséges, mint láttuk, a cselekvés és a tisztán gyakorlati elvek vonatkozásában a megegyezés olyan emberek között, akik legmélyebb meggyőződéseik terén megosztottak.

Most, jelen vizsgálódásunkban, immár nem arról van szó, hogy közös gyakorlati célra és közösen végzendő cselekvésre való tekintettel kell egyezsége jutni közös gyakorlati elvek dolgában; hanem egy végtelenül fontosabb, noha teljesen láthatatlan, s nem megteendő, hanem legalábbis lehetőség szerint, itt lévő valóságra—a kegyelem által Krisztus titokzatos testéhez tartozásra—tekintettel; és a felebaráti szeretetre és az isteni szeretetre tekintettel, amelyekre valamennyien meghívattunk, s melyekről fel kell tételeznünk (mert senki sem ítélni meg, mi rejlik a lelkek mélyén), hogy mindenki szívében ott vannak, -- egyszóval e titokzatos természetfeletti valóságra tekintettel lehet

és kell az emberek mindegyikének—bármennyire megosztottak legyenek is legmélyebb meggyőződéseikben—tisztelettel és a kölcsönös megértés vágyával nézni a másik szemébe, s késznek lennie az őszinte segítségnyújtásra.

Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy az ember (ha keresztény) tudja:

mindenki Krisztus tagja, legalább lehetőség szerint, s mindenki meghívást kapott a kegyelem és a szeretet életére, és hogy (megint csak ha keresztény) előfeltételezi, hogy a másik ember Isten kegyelmében és szeretetében van. A nemkeresztény emberek esetében pedig úgy, hogy mindegyikük, a maga vallási vagy filozófiai szemléletének megfelelően (még ha ez egy ateista esetében csupán az egyetemes emberi szolidaritásnak és az emberiség közös hivatásának perspektívája lenne is), egy a fentivel analóg előfeltevést alkot a gondolkodás egy olyan szintjén, amely alacsonyabb rendű, mint azoké, akiknek Isten Igéje kinyilatkoztatott.

Itt meg kell állnom egy pillanatra. Akárhogy vesszük, tény, hogy ebben a (remélem, utolsó) könyvemben a keresztényekhez szólok. S elsősorban és főként a keresztények számára hirdette meg a zsinat az új kort; elsősorban és főként keresztényektől és keresztények között várható egy hiteles megújulás; elsősorban és főként bennük kell az igazi új tűznek kigyúlnia. Természetes tehát, hogy megjegyzéseim különösen hozzájuk szólnak akkor is, amikor a nemkeresztényekkel való - immár alapvetően megújított—kapcsolataikban tekintem őket.

Ha az, amit az imént kifejtettem igaz, akkor a nemkeresztényekkel való tárgyalás során nem kell ugyan elfelejteni, hogy ezek nem keresztények, ám e látható ténynek csak másodlagos fontossága lehet a velük szembeni beállítottság kialakításában; e szempontból egy másik, láthatatlan tény bír elsődleges fontossággal, nevezetesen az, hogy e nemkeresztények tagjai Krisztusnak, legalábbis lehetőség szerint. Mindebből látható, mennyire igaz, hogy az új tűz, a lényegi megújulás belső megújulás. Mert beállítottság-változtatást vagy átértékelést jelent, amely a lélek legmélyén zajlik, s amely lényegileg nem elsődlegesen valamiféle külső cselekvési és viselkedési módra vonatkozik (ennek változása is bekövetkezik, de kísérőjelenségként), s nem is valamilyen kapcsolatteremtési vagy apostolkodási módszerre, taktikára, stratégiára, vagy a nemkeresztény testvéreinkkel való érintkezésben alkalmazandó jó szándékú és tisztességes ravaszkodásra, hanem annak módszerére, hogyan lássuk őket Isten előtt, s hogyan szeressük őket még jobban, valóságosabb és mélyebb összhangban az Evangélium szellemével; s azt is jelenti, hogy teljesen tudatára kell ébredni az evangéliumi szeretet kiterjedésének és „súlyának”, és ha mondhatom így, teljesen felszabadítani e szeretetet a lélekben oly módon, hogy semmiféle a lényegéhez képest külső célszerűség, bármily magasrendű legyen is, ne szabhasson irányt neki, s ne korlátozhassa egy meghatározott tárgyra.

Azt akarom mondani (nagy vonalakban, és az átlagos keresztények belső beállítottságáról szólva), hogy sokáig—igazán és őszintén—szerettük a nemkeresztényeket, noha nem voltak keresztények (e látható tény számított elsősorban); másképpen szólva, a nemkeresztényeket elsősorban annyiban szerettük, amennyiben noha balszerencsájukra nem voltak keresztények, meghívást kaptak, hogy azokká váljanak; nem elsősorban azért szerettük őket, amik voltak, hanem azért, amivé válniuk kellett; főként úgy szerettük őket, mint a halál árnyékában élő embereket, akik igaz hitre térítését a szeretet elsődleges kötelességünké teszi. Ma azonban, a bennünket itt foglalkoztató nagy belső átalakulás jegyében, a nemkeresztényeket elsősorban annyiban szeretjük, amennyiben Krisztus tagjai, legalábbis lehetőség szerint (s e láthatatlan tényé az elsőbbség); elsősorban mint emberi személyeket szeretjük őket, akik legalább lehetőség szerint tagjai a megtestesült Igazságnak, amelyet nem ismernek, s amelyet az általuk vallott tévtanok tagadnak; röviden mindenekelőtt a maguk kifürkészhetetlen misztériumában szeretjük őket, mostani mivoltukban, s mint olyan embereket, akiket szeretni a természetfeletti szeretet erényéből fakadó elsődleges kötelességünk.[9] Tehát elsősorban és főként úgy szeretjük őket, ahogy vannak, s azt szeretjük bennük, amik az ő saját javukat keresve, annak megfelelően, ahogyan efelé aktuális léthelyzetükben és történelmileg adott környezetükben haladniuk kell, olyan vallási univerzumban, illetve szellemi és kulturális értékrendben, ahol bőségesen vannak tévedések, de biztosan akadnak tiszteletre és szeretetre méltó igazságok is, amelyeken keresztül Az, aki ezeket alkotta, az Igazság, aki maga Krisztus, titokban el tudja érni a szívüket anélkül, hogy ez nekik maguknak, vagy a világon bárkinek tudomására jutna.

Jól tudom, hogy a nagy misszionáriusok mindig így, a lélekben teljesen felszabadított evangéliumi szeretettel szerették azokat, akikhez küldettek az Evangéliumot hirdetni. Így és ilyen szeretettel szerette őket Xavéri Szent Ferenc vagy Lebbe atya. Meg kell azonban jegyezni, hogy először is, e bennük lakozó szent valóságot, amely mindent éltetett bensőjükben, s amely minden az Evangéliumhoz méltó térítő tevékenység lelkét képezi, olyan teljességgel élték ugyan meg, hogy mindez tudatosult bennük; de korukban mindez nem volt általánosan hozzáférhető a keresztény tudat számára; s kétségtelenül ők maguk sem érezték szükségét, hogy e szeretetet az Evangéliumot hirdető apostol és a hittérítő szerepétől elkülönítve, önmagában vegyék szemügyre, éppen mert szervesen összefüggött missziójukkal, s mert korukban a keresztények által a nemkeresztények körében végzett „misszió” egyéb fajtáit—amilyen például Foucauld atya prófétikus missziója, aki csak azért vonult el a tuaregek közé, hogy szeresse és szeretettel megértse őket—még egyáltalán nem ismerték el explicit formában, s nem állították az érdeklődés homlokterébe.

Második megjegyzésem (vigyázz, öreg Jacques, óvatosan beszélj és nesztelenül lépkedj): nem biztos, hogy minden misszionáriusnak ugyanolyan, a lélek mélyén teljesen felszabadított evangéliumi szeretetben—azaz a nemkeresztények önmagukért és önmagukban való szeretetében—gyökerező térítői elhivatottsága volt, amilyen szeretetből kicsírázott és életet merített egy Lebbe atya vagy egy Xavéri Szent Ferenc egész apostoli tevékenysége. Ha arra gondolunk, hogyan bántak Lebbe atyával misszionárius társai, s mi módon kényszerítették Kína elhagyására, mígnem a pápa végül igazságot szolgáltatott neki, okkal kételkedhetünk abban, hogy az a szeretet, amelyről beszélünk, akkoriban széles körben elterjedt volt a misszionáriusok között. S nem tehetünk nekik ezért szemrehányást. Koruk általánosan elfogadott szemléletmódjának megfelelően éltek, amely szerint a nemkeresztények iránti szeretet—akiket főleg úgy szerettek, mint mostani lényüktől különbözővé leendőket—elsőrendű kötelességként írta elő, hogy a misszionárius az igaz hitre térítésüknek szentelje magát, s mindent e cél szolgálatába állítottak. Még örülhetünk, ha az egymást követő kudarcok és csalódások nyomán nem minden szegény misszionárius lelke telt meg keserőséggel. (Remélem, nem bántottam meg senkit.)

Íme, visszajutottam témámhoz: az agapé, a lélekben teljesen felszabadított felebaráti szeretet abszolút elsőségéhez; így a bennünket foglalkoztató nagy megújulás, a keresztények nemkeresztényekkel szembeni viselkedésének vonatkozásában úgy írható le, mint az evangéliumi szeretet egyfajta epifániája. Ha nem ebben állna mindenekelőtt a lényege, s mégis egyetemes érvényességre törne, csak komédiázás lenne.

Lám olyan, mintha prédikálnék, pedig egyáltalán nem ez a szerepem, s ezért kedvem lenne abbahagyni az egészet. Elvégre, ha nem tudok uralkodni a stílusomon, annál rosszabb nekem. De mégiscsak be kell fejeznem a megkezdett gondolatsort.

\* \* \*

Most már igazán csak egy szót kell mondanom (egy szót! sajnos inkább néhány oldalt!) ahhoz, hogy elkerüljünk minden félreértést. Mondottam, hogy az igazi új tűz, a lényegi megújulás belső megújulás. Ám az is világos, hogy ami a lélek mélyén történik, önmagán kívül, ráadásként bizonyos külső viselkedést is magával hoz, s a cselekvés rendjében nyer kifejezést.

Úgy látom, e szempontból három különböző viselkedési zónáról beszélhetünk.

Egy keresztény, aki az általam meghatározni kívánt módon szereti a nemkeresztényeket, erről Isten előtt imádságával, az emberek előtt pedig életével tehet tanúságot; mondom, csakis az életével: azzal, hogy az evangéliumi üzenetben újonnan meghallott hívásra válaszolva azok közé vegyül, akiket szeret, s csakis azzal a céllal, hogy szeresse és szeretettel megértse őket, osztozva életükben, szegénységükben, szenvedéseikben, s a megtérítésükre irányuló legcsekélyebb szándék nélkül, még ha mindez annak a munkának a keretében történik is, amelyet néha „preapostolátusnak” neveznek (ez végzetes szó, mert visszájára fordítja és a cselekvés okos előkészítésévé vagy titkos ügynökök manőverévé alakítja azon tiszta és egyszerű felebaráti szeretet hitelességét és őszinteségét, amellyel e nemkeresztényeket úgy szeretjük, ahogy vannak, s nem csupán azért, amivé óhajunk szerint válniuk kell; mert, önmagában véve, e tiszta és egyszerű felebaráti szeretet elég—unum est

necessarium[10] --, s ezen a szinten erről, és csakis erről kell tanúbizonyságot tenni). Az ilyen életnek csakis akkor van értelme, ha kizárólagosan kontemplatív élet; ez Jézus Kis Testvéreinek élete.[11] Ezt nevezem tehát az első viselkedési zónának. A második viselkedési zónát azzal a ténnyel jellemezhetjük, hogy a keresztyény, aki az általam meghatározni kívánt módon szereti a nemkeresztyényeket, erről olyan munkával tesz tanúságot, amely által e szeretet a cselekvés, azaz a külső tevékenység területén nyilvánul meg. Itt az irgalmasság és a felebaráti segítség valamennyi cselekedetére gondolok, melyeket lehet vállalni akár úgy, hogy segítséget nyújtunk a nyomorúság, betegség, éhség stb. által keltett sürgető inség enyhítésében, akár úgy, hogy közreműködünk a létfeltételek javításában és részt vállalunk abban a nagy erőfeszítésben, amelyet a harmadik világ országai tesznek azért, hogy szociális, gazdasági és kulturális téren elérjék az immár egyetemessé vált civilizáció általános színvonalát. Világos, hogy ez hatalmas feladat, amelynek végrehajtása már nagy lendülettel folyik.

És arra a nem kevésbé nagy és fontos munkára is gondolok, amelynek keretében, az értelem világában, tudósok és szakemberek törekszenek arra, hogy jobban megismerjék a nemkeresztyény civilizációk múltját és jelenét (nem feledkezve meg a primitíveknek mondott népekről sem), -- e civilizációk társadalmi, erkölcsi és kulturális szerkezetét, saját hagyományait, s főleg a vallásukat és lelkiségüket. Sőt—s ezt igazi örömmel állapíthatjuk meg—találkozhatunk olyan keresztyény tudósokkal, akik segítenek a nemkeresztyényeknek abban, hogy ez utóbbiak tisztábban lássanak saját ügyeikben s abban, ami a legdrágább a szívüknek, s ez a segítségnyújtás sikerebb, mint az, amelyet a pusztán racionalista tudósok végezhetnek. Louis Massignon életműve, az iszlám vonatkozásában, példamutató e szempontból. (Hadd tegyem hozzá azok kedvéért, akik, legyenek bármilyen kiválóak, nem ismerik kellőképpen a Summa Theologica érdemeit, hogy maatomisták—mint Olivier Lacombe és Louis Gardet—írják a legtöbb ismeretet nyújtó munkákat Indiáról és az iszlámról, miközben a legbensőségesebb és szívélyesebb barátságban vannak az indiai és a muzulmán gondolkodás képviselőivel.) Egyébként nem tudom, miért ne kaphatnánk mi is segítséget nemkeresztyény tudósoktól és szakemberektől, hogy világosabban lássunk a magunk dolgaiban. S vágyom arra, hogy egyikük a maga szempontjai alapján és saját hagyományai fényében tanulmányozza például Keresztes Szent Jánost vagy Surin atyát, ahogyan Massignon tanulmányozta Halládsot. Nem mondom, hogy jobban megértené őket, mint a katolikus teológusok, s hogy mindig egyetértenék interpretációival. De azt állítom, hogy volna esélye horizontunk kitágítására és talán problémafelvetéseink bizonyos pontokon való felfrissítésére. A harmadik viselkedési zóna az apostolkodásé és a misszióé. A nemkeresztyényeket az általam meghatározni kívánt módon szerető keresztyény itt is a cselekvés, a külső tevékenység szférájába tartozó munkával tesz tanúságot e szeretetről. Ám ezúttal a legmagasabb rendű tevékenységgel, a szeretet elképzelhető legnagyobb művével van dolgunk.

Mert egyrészt az Úr kifejezett parancsának felel meg, amely így szól:

menjete, és tanítsatok minden nemzetet. Ez azon prédikálás folytatása, amelyet Krisztus végzett, amikor Júdea és Galilea útjait róva hirdette Isten Országát. És a megtestesülés végett leszállott örök Igazság forrón óhajtja, hogy az emberek ismerjék meg az Igazságot. Másrészt az Igazság, a szabaddá tévő Igazság ismerete az emberi lény legelső és feltétlen szükséglete. Non in solo pane vivit homo...[12] És egyetlen tevékenység sem szolgálja jobban az embert, s tanúskodik jobban az Evangélium által bennünk gyújtott felebaráti szeretetről, mint az, amely által az Igazság ismertté lesz a számára és beragyogja szívét. Ez azt jelenti, hogy az apostolkodás jobb dolog, mint a szeretet, amelyből ered, s amelyet megnyilvánít? Tény, hogy a tevékenység rendjében nincs magasabb nála. Ám egyetlen tevékenység sem magasabb rendű és jobb, mint az agapé. „Nincs jobb és szükségesebb munka, mint a szeretet”, írja Keresztes Szent János[13].

S ugyanő ezt is mondja: „Isten nem való másra, csak arra, hogy szeressék.”[14] Ez az, amit ma nemcsak a legnagyobb misszionáriusok értenek meg jobban, hanem mindazok, akik térítésre hivatottak; így az új tűz, a zsinat által meghirdetett és kívánt lényegi megújulás e munka elevenére tapint, hogy megfiatalítsa és új erővel töltsse el, ami persze új problémákat is fölvet. Az így megújult hittérítői munka megkívánja, hogy most már mindenki tudatosítsa magában azt, amit egy Xavéri Szent Ferenc vagy egy Lebbe atya hordozott a szívében. Másképpen szólva, azt kívánja, hogy az



apostoli igehirdetés abban a szeretetben gyökereznek, amellyel a nemkeresztényt elsősorban önmagáért szeretjük, s azért, ami tehát Krisztus legalább lehetőség szerinti tagjaként --, nem pedig azért, hogy megtérítsük. Az értékek e megfordítása a lélek mélyén, s ennek nyomán a módszerek és közelítési módok megváltoztatása már megtörtént. Alig vannak közös vonásai a nagy térítő rendek ötven évvel ezelőtt és ma követett útjainak. Nem tartozik illetékességi körömbé, hogy erről értekezem, s nem is ez a témám. De úgy gondolom, e forradalmat az az akarat vezérelte, hogy minden következtetést levonjanak egy mindenki által ismert igazságból, nevezetesen abból, hogy a lelkeket, a kegyelem rejtett útjain, maga Jézus téríti meg, nem pedig papjai; s így a prédikáció és a tanítás inkább a betetőzése, mint a megalapozása annak az építménynek, amelyet Ő és szolgálói emelnek.

#### Két apró anekdota

Nincs semmi egyszerűbb, és alapjában véve banálisabban keresztény, mint a belső megújulás, amelyről az előző oldalakon volt szó. Ötven év múlva kétségkívül csodálkozni fognak, ha arra gondolnak, hogy a keresztények valaha is másképpen viselkedhettek. De a következő két apró anekdota talán segít annak megértésében, mekkora újdonság ez valójában a XIX. században és a XX. század elején született emberek számára.

Ismertem egy igen híres író. Nem volt katolikus, és erkölcsi életét korántsem lehetett épületesnek nevezni. Egy nap, amikor látogatóban voltam nála, beszélt nekem egy másik nagy íróról, a barátjáról, aki katolikus volt. S elmesélte, hogy amikor e barátság szövődött, azt hitte, a tisztesség kedvéért el kell mondania az illetőnek, hogyan él, még ha ez utóbbi talán majd megbotránkoszik is rajta. Ám ismerősöm ezután levelet kapott barátjától, aki biztosította arról, hogy ezek után csak még jobban szereti, -- s e levelek olyan szépek és nemesek voltak, hogy ismerősömet mélyen megrázták. Most is magam előtt látom, ahogy kinyitja az asztalfiókot, s megmutatja nekem e levélköteget. Közben sírt, pedig ez megírásuk után jó néhány évvel történt. De a katolikus író—a lehető legőszintébb és legnemesebb lelkű ember— meg volt győződve arról, hogy a szeretet által megkövetelt elsődleges és feltétlen kötelessége mindent elkövetni e bűnösnek az igazi világosságra vezetéseért. Teljes szívvel dolgozni kezdett hát azon, hogy megtérítse. Törekvése sikertelen maradt, minden kitartó és türelmes erőfeszítése ellenére. S végül belátva, hogy a másik teljesen megtéríthetetlen, Istenem, mi mást tehetett, mint hogy ítéletet mondjon felette, s átengedje az ördögnek, ami persze aligha volt alkalmas arra, hogy meglágyítsa volt barátja szívét, s nyitottabbá tegye Isten kegyelme előtt, ha egyszer ez erősebben zörgetne ajtaján. A katolikus írónak kétségkívül vannak mentségei, mert a nem katolikus, folyamatosan kibúvókat keresve, nyilván sokat ravaszkodott a maga módján. (S abban sem vagyok biztos, hogy—amikor e történetet elmesélte— nem próbált túlságosan szentimentális húrokat pengetni, így akarván engem a maga oldalára állítani.) Ám tény, hogy a katolikus, úgy cselekedvén, ahogy cselekedett, egyszerűen csak követte a hívő és nem hívő viszonyára vonatkozólag e korszakban általánosan elfogadott viselkedésmintát, patternt. Ma már mindketten halottak, s adja Isten, hogy megint békességben legyenek egymással.

A második anekdota engem érint, személyesen. Vagy húsz esztendeje egy a barátaim közé tartozó nagy teológus—akivel sosem szakadt meg a barátságom—egy nap azzal fordult hozzám, hogy súlyos szemrehányást akar tenni, majd jól be is olvasott nekem. Miféle szemrehányásról volt szó? Azt kifogásolta, hogy amikor nemkereszténnyel volt dolgom, mindig jóhiszeműséget tételeztem föl az illetőről. Barátom szerint viszont épp az ellenkezőjét kell feltételezni. Talán nem hirdettetett még ki az Újszövetségi Törvény? Nem hirdették Isten Igéjét a föld majd' minden országában? Nem kínáltatott fel mindenkinek a kegyelem? Ha nemkeresztényekkel beszélünk, az igazság iránti kötelességünk feltételezni, hogy—néhány kivételtől eltekintve (akkor lehet ilyesmiről szó, ha közülük valakit felment az a nagyon ritka dolog, amelyet „leküzdhetetlen tévedésnek” neveznek) -- nem jóhiszeműek. E szemléletmód teljesen figyelmen kívül hagyta, mennyire függ az emberi szellem a világi hagyományoktól, a kulturális környezettől, és általánosságban, mennyire ránehezedik a történelem súlya. Azt hiszem, ma senki nem fogadná el e gondolkodást. Húsz éve egy kiváló teológus számára magától értetődőnek látszott. Megfelelt a nemkeresztényekkel való

kapcsolattartásra előírt viselkedésmintának, patternnek, amely e korban még érvényes volt (de már nem sokáig).

Mindezzel szemben világos, hogy ha (hiszen minden ember Krisztus tagja, legalább lehetőség szerint) fel kell tételeznünk—minthogy nem tudjuk megítélni, mi rejlik a szív mélyén --, hogy a nemkeresztényben, akivel beszélünk, megvan a kegyelem és a szeretet, ugyanígy fel kell tételeznünk jóhiszeműségét is. (Természetesen lehetségesek bizonyos egyedi esetek, amelyekben jó okunk van azt gondolni, hogy ez és ez az - akár keresztény, akár nemkeresztény—egyén rosszhiszemű. De ez lesz a kivétel.)

#### A kereszt törvénye

Ahogy egy korábbi alfejezetben mondtam, súlyosan tévednénk, ha azt hinnénk a spekulatív meggyőződéseiket illetően megosztott emberekről, hogy nem képesek a gyakorlati gondolkodásban sem megegyezésre jutni a cselekvést irányító elvekkel kapcsolatban; de legalább ilyen súlyos—ellenkező irányú—tévedés volna, ha, a gyakorlati megegyezés biztosabbá tételének ürügyén, megpróbálnánk leplezni a kérdéses emberek között a spekulatív szférában fennálló áthidalhatatlan ellentéteket, letagadva azt, ami van, s a hamis képére formálva az igazat, hogy ezzel tegyük szívélyesebbé és látszólag gyümölcsözőbbé a dialógust. Azt, amit a spekulatív téren megosztott emberek között megvalósítandó gyakorlati egyetértés kapcsán már megjegyeztem, még nyomatékosabban, egy gőzkalapács ütéseinek erejével kell újra leszögezzenem most, amikor a különböző filozófiai vagy vallási credókhöz tartozó emberek között előmozdítandó felebaráti szeretetről beszélek. Ez a dialógus tisztességes voltának alapfeltétele.

A kereszténynek—ezúttal tegyük hozzá: a katolikusnak (mert ilyen dialógusnak egymástól doktrinális téren elválasztott keresztények között is kell folynia) --, tehát a kereszténynek vagy katolikusnak, minél inkább feltétlen elsőséget biztosít szívében a teljesen felszabadított felebaráti szeretetnek, s minél inkább látja a vele érintkező nemkeresztényt, illetve nem katolikust annak, ami valójában, tehát Krisztus tagjának, legalább lehetőség szerint, annál szilárdabb eltökéltséggel kell megőriznie doktrinális téren való lényegi különállását, s világossá tennie (anélkül persze, hogy unos-untalan felhánytorgatná) azon ellentéteket, amelyek a másiktól—akit teljes szívéből szeret—elválasztják azon a területen, ahol a tételek vagy igazak, vagy hamisak. S éppen így cselekedve fejezi ki a tiszteletét irántuk. Ha mást tenne, az a mindennekfelett álló Igazság elárulása volna.

El kell ismernünk, hogy ez nem mindig kellemes; és kényelmetlen helyzeteket eredményezhet. Such is life.[15] Ezt tudomásul kell venni. Egykor azt mondtam Jean Cocteau-nak: kemény szellemre és lágy szívre van szükség. S mélabúsan hozzátettem, hogy a világ tele van elpuhult szellemű kőszívekkel. Jaj azoknak, akik puha szellemmel vesznek részt az ökumenikus párbeszédben!

Most azonban mégsem erről szeretnék beszélni, hanem inkább az imént említett kényelmetlen (sőt több, mint kényelmetlen) helyzetről, amelybe azon szegény emberek kerülnek, akiknek lelkükben egyenlő hűséggel kell szolgálniuk a szeretetet és az igazságot, vagy pontosabban szólva, a felebaráti szeretetet és Annak szeretetét, aki az Igazság. Misericordia et veritas obviaverunt sibi[16]...

Fölösleges ezen rágódni. A küszöbön álló új kor kemény próbatételnek fogja alávetni a katolikusokat. Ez kétségkívül alkalmat ad számukra, hogy örüljenek és ujjongjanak a felebaráti szeretet azon epifániája miatt, amelyet ez az új kor hoz magával. Ám ennek meg kell fizetni az árát; s mindez növeli a szenvedéseket és belső feszültségeket, főként azon misericordia és azon veritas miatt, amelyek találkozni és ölelkezni akarnak—de hol? A mennyben ez minden további nélkül lehetséges. De az emberben más a helyzet, s mi emberek vagyunk. Mindenekelőtt megjegyezzük, hogy szívünket akkor is mardossa a fájdalom, ha megvan benne a felebaráti szeretet. Mert a nemkeresztények, akiket mint Krisztus, a hőn szeretett Megváltó tagjait szeretünk, nem ismerik Krisztust. Lehet, sőt biztosan van is sok igazság a tarsolyukban. De az Igazságot, a megszabadító Igazságot nem ismerik, s ez nagy balszerencse a számukra, mint ahogyan nagy örömtől fosztja meg az eget és Jézust is. Még sok lánc béklyózza őket, gátolva küzdelmüket, még sok akadályba ütköznek útjukon, még sok csapda leselkedik rájuk a homályban. Szeretnénk-e őket igazán, ha nem szenvednénk attól, ami hiányzik nekik? Minél jobban növekszik a felebaráti szeretet, annál jobban

nő e szenvedés is. Világos, hogy ha valaki örvendezik azon, hogy szereti őket, s hogy viszonzásul elnyeri barátságuk adományát, de semmit sem érez a szóban forgó szenvedésből, szeretete nagyrészt csak képzelgés.

Itt mutatkozik meg—de ez csak egy kis széljegyzet, amely zárójelben szerepel mindig oly jóindulatú szövegemben --, mekkora távolság választja el a fent említett örömet és ujjongást (melyek hű kísérője a fájdalom) attól a természetes, nagyon természetes (és persze semmiféle fájdalomtól nem zavartatva boldogan növekvő) örömtől, amelyet manapság nem kevés keresztény testvérünkben megfigyelhetünk, akik táncra perdülnek afölött érzett lelkesedésükben, hogy végre Ádám minden fiához odadörgölözhetnek.

Továbbá, és éppen mivel keresztények és nemkeresztények más-más szinten helyezkednek el az Igazsághoz képest, és különböző mértékben zárják el őket a világosságtól a föld ködöt támasztó kigőzölgései, úgyszólván elkerülhetetlennek látszik, hogy a kölcsönös barátság kibontakozásával együtt sokszor félreértés és megvetés is keletkezzék. Ha a keresztény ma doktrinális téren jobban szolgálja az Igazságot, mint valaha, s szükség esetén, a szinkretizmust és a dolgok összezavarását elkerülendő élesebb kontúrokkal vázolja fel a maga álláspontját, vajon nemkeresztény barátja megérti-e ennek értelmét és okát, s nem fogja-e valamiféle arroganciának, vagy a „fanatizmus” egyfajta újjáéledésének tartani? A legkisebb ügyetlenségért is drágán kell majd fizetni.

És vajon ha a keresztény tiszteletben tartja a császár és Isten dolgai közötti megkülönböztetést, és vigyáz rá, akár a szeme világára, még akkor is, amikor magánszemélyként, nem az Egyház nevében eljárva világi küldetését teljesíti—s amikor az Egyház, noha a maga területén, azaz a spirituális rendben maradván, mindent megtesz, hogy felülről segítsen a világnak leküzdeni a maga rendjében eléje tornyosuló nehézségeket --, vajon a nemkeresztény (vagy akár a nem katolikus) meg fogja-e érteni mindezek értelmét és okát, s nem fog-e megbotránkozni azon, hogy a kereszténynek (vagy a katolikusnak) bizonyos esetekben minden áron fenn kell tartania a spirituális autonómiáját a világgal szemben, s nem szabad hajlandónak mutatkoznia arra, hogy a kereszténységből egyfajta teokratikus ügynökséget csináljon, amely a világ jólétének, békéjének, a bérek felemelésének, mindenki ingyen lakásának és kenyérének biztosítását volna hivatva vállalni? Hányszor kell majd magyarázattal szolgálnunk, s ennek érvényességét nyilván még csak el se fogják mindig ismerni! Végül, és főként, a keresztény lelkében magában talán nem gyötrelmes feszültség, szakadatlan éberség, a gyakran igen körmönfont kísértések elleni harc, s nagy lemondások, olykor áldozatok árán lehet jól-rosszul biztosítani a kettős és mégis egyetlen hűséget, amellyel a keresztény tartozik az értelem és a teológiai hit rendjében az Igazságnak, illetve a felebaráttal való kapcsolatok rendjében a testvéri szeretetnek (amely, mint Szent Pál mondja, mindent megért és mindent megbocsát), ha a nemkeresztény semmire se becsüli azt, amit mi a legjobban szeretünk? Itt a kegyelem minden segítségére szükség van. A Kereszt szeretete kell. Mert végső soron mindaz, amit itt ügyetlenül megpróbáltam felidézni, nem más, mint a kereszt törvénye, ama Szent Kereszté, amelyről, az igazat megvallva, ma nem divat beszélni a szószékeken. De, mint minden divat, ez is múlandó. És, mindenestre, e törvény adott, bármit tegyenek vagy mondjanak is.

Ha már ígéremhez híven úgyis a gorombaságig őszinte vagyok, sőt, akaratomon kívül, talán szemtelen is (bár remélem, hogy nem), miért ne mondjam el a teljes igazságot? A feladat, amelyet a küszöbön álló új kor vár a keresztényektől, oly nehéz, hogy elvégzése csak akkor képzelhető el, ha magában a világban—és mindenütt a világon— elszaporodnak a szellemi energiaforrások—e láthatatlanul ragyogó szerény csillagok --, amelyek mindegyike egy-egy magát az imádságnak szentelő kontemplatív lélek. És a Szentlélek mindegyik ajándéka (ez a „belénk öntött kontempláció” klasszikus fogalma) olyan állapotba hozza a teológiai erényeket, hogy ezek magasabb rendűen és tökéletesebb módon működjenek, s hogy általuk minden cselekvés, s maga a szeretet is „emberfeletti módon” valósuljon meg. A keresztények—minden keresztény—feladata túlságosan nehéz volna, ha nélkülöznünk kellene a kontemplatív szeretetet és a belénk öntött imádságot, s a magukat a megváltó Keresztnek átadó lelkek közreműködését, s azt a láthatatlan segítséget, amelyet ezek nyújtanak a titokzatos Testben tevékenykedők összességének munkájához, és, mondhatjuk némi iróniával, ahhoz a különös forgalomhoz, amelyet a Gondviselés bonyolít a földön; a feltámadó nagy reménység hiúnak bizonyulna. Ám e remény nem fog meghiúsulni, mert a

szerény csillagok, amelyekről beszéltem, titokban már elkezdtek sugározni a fényüket, s több van már belőlük szerte a világon, mint hinnénk.

1966. február 23. Hamvazószerda

Az igazi új tűz. Az értelem felszabadulása

Az előző fejezetben megjegyeztem, hogy az igazi új tűz, a lényegi megújulás belső lesz. S amennyire tudtam (kétségkívül nem túlságosan jól), megpróbáltam vázolni, milyennek kell lennie e belső megújulásnak az emberek—különösen a keresztények és nemkeresztények—közötti testvéri szeretet rendjében. Most hasonló vázlatot próbálok adni az emberi értelem vágyairól (és zavarairól), és arról, amit (egy öreg paraszt kissé merész módján szólva) az „Isten Országának ügyei” névvel jelölhetünk. E két kísérlet közül az elsőnek szentelem a jelen és a következő fejezetet.

Előzetes megjegyzés

Az értelem követelései (és zavarai) bizonyosan léteznek, -- még a mass media of communication-ban[1] is hallhatunk róluk egy keveset. Elvégre eszes élőlények vagyunk, ami sok bosszúság és illúzió forrása, de sok kemény és elkerülhetetlen követelményé is. A megújulás, amelyre a zsinat harangjainak zúgása hív bennünket, mindenekelőtt a lélek egén keletkező inspirációtól és szellemi lendülettől függ, de ezekkel szükségképpen együtt jár és követelményként jelentkezik a perspektíváit megújító és a valóság tagolását mélyebben megragadó ész hatalmas munkája. Csak e feltétellel lehet átalakítani gondolkodásunk rendszerét és magatartásunkat. Itt nem elegendő semmiféle misztika, semmiféle hit, bármilyen nélkülözhetetlenek is különben; elengedhetetlenül szükséges kiegészíteni őket az értelem rendjében végzett megújítással; s ha az értelem mostani állapotát nézzük, észre vesszük (hiszen súlyosabb láncokat viseltünk, s hosszab ideje, mint hinnénk), hogy e megújulás először is és főként korlátok és láncok széttörése, felszabadítás: egyrészt magát az értelmet kell felszabadítani, másrészt, a szívekben, a mélyből kiáltó, régóta elfojtott szeretetet, az Igazság szeretetét. Azt mondom, „a szívekben”, hiszen szeretetről van szó; és azt mondom, „szeretet”—azon igazságé, amely az értelem élete --, hiszen mindazt, ami bennünk van, s így az értelmet is az a vágy vagy akarat irányítja cselekvésre, amelynek első aktusa a szeretet.

Aki nem szereti az igazságot, nem ember. S az igazságot szeretni annyi, mint mindenkiféle szeretni, mert tudjuk, hogy az Igazság maga az Isten.

Krisztus mondotta Pilátusnak: azért jött e világra, hogy bizonyosságot tegyen az Igazságról.[2]

Hit által birtokoljuk a legfőbb Igazságot. A hit azonban maga kíván, még ha olykor csupán tudattalanul is, bizonyos érlelődést, nyugtalanságot, bizonyos aktivitást és belső munkát az észről; és rendesen feltételez (nem állítom, hogy minden egyes ember saját élettörténetében, csak azt mondom, hogy akkor, ha a dolgokat önmagukban vesszük és normális rendjüket tekintjük) bizonyos racionális előkészítést, például Isten létezésének természetes bizonyosságát[3]: ez abban az értelemben természetes bizonyosság, hogy spontán módon adott (az ész azon ösztöne által, amelyet józan észnek szokás nevezni[4]), továbbá azért is, mivel szilárd és kényszerítő erejű—mert kellőképpen világos—gondolatmenet során tesz szert rá az ész, amelyben megingathatatlan tudás tárgya lesz; (s az első értelemben vett bizonyosság épp azért érvényes, mert a második értelemben vett, a kifejlett és teljesen felnőtt ész—és a tudást—jellemző bizonyosságba torkollhat). Így a hit maga kívánja önnön kiegészítését Isten és az isteni dolgok kifürkészhetetlen misztériumának egyfajta intellektuális birtokbavételével, amely szükségképpen tökéletlen, ha elérhető fokát nézzük, de az emberi tudás szerkezetének megfelelő szilárdságot tökéletesen eléri. Credo ut intelligam[5]: ez a teológia jelszava. S a teológia nem ölthet formát a természetes bölcsesség segítsége nélkül, amelyre az emberi ész képes szert tenni, s amelyet filozófiának nevezünk. Ó, tudom, hogy ez sajnos roppant nehéz és fárasztó. Sokkal jobb volna mintakereszténynek lenni, minden vasárnap elmenni a misére (persze nem azért, mert kötelező, ez idejétmúlt gondolkodásra vallana, hanem mert tudjuk, hogy jó dolog), utána pedig nyugodtan képezni magunkat a televízió, a rádió, a Paris Match és néhány mítosztalanító könyv segítségével.

Én is sajnálom, hogy ez a helyzet, méghozzá alantas, önző okokból (hiszen a filozófus élete nem merő pihenés). De így van; semmit sem tehetünk. Így van, mert az ember ember. És az emberben nem csupán a szexualitás működik a maga veszélyeivel, ahogyan hajlamosak lennénk hinni

(bizonyosan a szerző szándéka ellenére), amikor azt a—barátom és kollégám[6] kifejezésével élve - „szexuális alapra épülő ontológiát” olvassuk, amelyet egy nagy csodálatnak örvendő moralista kínál, akinek csak a neve csábító a számomra, micsoda szép név! Az emberben ott van a láthatatlan értelem is, amely sokkal despotikusabban működik.

De miket beszélünk itt! Hiszen a filozófia és a teológia már kínaiul van[7] -- ó, bocsánatot kérek a puha ökumenizmustól[8], mit tegyek, hogy ne sértsem meg a kínaiakat? Inkább azt mondom, érthetetlen középkori szörszálhasogatás—a mai ember számára. Valaki nemrég megjegyezte, hogy ugyanez a helyzet a lélek szóval is: „a legtöbb értelmiségi úgy látja, hogy e szónak immár semmi jelentése sincs... Ami a lelkeség szót illeti, ez már csak nevetést vált ki a gondolkodó elmék többségéből”[9]. S ugyanezt lehet mondani az igazság szóról is. Azonban mindennek abszolúte semmi jelentősége sincs, mert azok a személyek, akik így gondolkodnak, bármilyen sokan legyenek is, nem léteznek. Amikor Villiers de l’Isle-Adam véletlenül találkozott eggyel közülük (mert az ő korában sem hiányoztak), odalépett hozzá, s a lehető legközelebről és legfigyelmesebben vizsgálta az arcát, majd így szólt: „akárhogy nézem önt, nem látom”.

Ráadásul még ténybeli tévedés is van a dologban. Valójában, bármennyire elfojtott is, e középkoriasságok iránti szükséglet hatalmas mértékben jellemzi a mai világot, amiről már azon eltévelyedett formáik is tanúskodnak, melyekhez e szükséglet kielégítése végett folyamodnak (gondoljunk a Plančte folyóirat óriási példányszámára). S hogy komoly és valóban fontos dolgokról beszéljünk: az, aki hiteles tapasztalatokkal rendelkezik a mai fiatalokról, tudja, hogy ha akár a legkisebb lehetőségük adódik szellemük lappangó vágyainak kifejezésére, kiderül, hogy a filozófiai, s még inkább a teológiai tudást óhajtják a legjobban. Öreg remete vagyok, de sok fiatalat, ismerek; és nem kevés értelmes, a fiatalokat e vágyak kifejezésére rávenni képes professzort is ismerek, akik elmondták nekem, mely témák érdeklik a legjobban a hallgatókat, s szolgálnak a leginkább alkalmul arra, hogy szenvedélyes kérdések özönével árásszák el tanáraikat.

Ám nem feledem, hogy e könyvben főként keresztényekhez szólok. Akkor, nemde, az Evangéliummal illik kezdeni.

Az Igazság

Mit mondanak nekünk az Apostolok?

A Lélek igazság, mondja Szent János[10]. Továbbá:

Legyen veletek kegyelem, irgalom, békesség az Atya Istentől és Krisztus Jézustól, az Atyának Fiától igazságban és szeretetben—

{görög szöveg}.[11]

Nincs ennél nagyobb öröm, mint mikor hallom, hogy fiaim igazságban járnak.[12]

Nekünk kell tehát az ilyeneket befogadnunk, hogy segítőtársai legyünk az igazságnak.[13]

Az igazságból vagyunk.[14]

Pál pedig ezeket mondja: Hiszen az Isten haragja megnyilvánul az égből azoknak az embereknek minden gonoszsága és igazságtalansága fölött, akik lefogva tartják az isteni igazságot igazságtalansággal.[15]

...akik elkárhoznak, mert nem fogadták be az igazság szeretetét, hogy üdvözljenek.[16]

...és elítéltesenek mindnyájan, akik nem hittek az igazságnak.[17] Üdvözítő Istenünk... azt akarja, hogy minden ember üdvözljön, s az igazság ismeretére eljusson.[18]

A szeretet örömet leli az igazságban[19] [osztozik az örömben az igazsággal, {görög szöveg}].

Öltsétek magatokra az új embert, aki az Isten hasonlatosságára teremtett megigazultságban és az Igazság szentségében.[20] Jakabnál pedig ezt olvassuk: [a világosságok Atyja] szabad akaratából nemzett minket az igazság igéjével.[21]

És mit mond nekünk Jézus?

Én vagyok az út, az igazság és az élet.[22]

Én arra születtem és azért jöttem e világra, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról. Mindaz, aki az igazságból való, hallgat az én szómra.[23]

Lélek az Isten, és akik őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniok.[24]

A Szentlélek az igazság Lelke.[25]

Ő az igazság Lelke, ki az Atyától származik.[26]

Mikor pedig eljövend ő, az igazságnak lelke, ő majd eligazít titeket minden igazságban.[27]  
Szenteld meg őket az igazságban. A te igéd igazság... És én őértük szentelem magamat, hogy ők is meg legyenek szentelve az igazságban.[28] Ha ti megmaradtok az én igéimben, valóban tanítványaim vagytok, és megismeritek az igazságot, és az igazság szabaddá fog tenni titeket.[29]  
S mit olvasunk a negyedik Evangélium végtelenül tiszteletre méltó prológusában?  
[Az Ige] Az igazi világosság volt, mely megvilágosít minden világra jövő embert.[30]  
És az Ige testté lőn, és miköztünk lakozék; és látók az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét, ki tele volt malasztal és igazsággal.[31]  
Mert a törvény Mózes által adatott; a malaszt és igazság Jézus Krisztus által lett.[32]

\* \* \*

Az Istennel azonos szubzisztens Igazság, amelynek kinyilatkoztatására Krisztus jött, s láttuk, hogy az ebből való részesedésként létező földi igazságnak—amelyben, mint Szent János mondja, járunk kell[33], amely által az igazság útján járunk szeretetben (Ef 4, 15)[34], s amelyben a szeretet örömet leli[35] -- milyen fontos szerepe van az Evangéliumban A keresztény nem válhatik relativistává.[36] Akik megkísérlik, azoknak semmi esélyük a sikerre. S végül is meg lehet nekik bocsátani! Még a „leküzdhetetlen tévedésnél” is jobb mentségük van, az, amit Baudelaire „bikahomlokú butaságnak” nevezett.

Ám az imént idézett szövegek alkalmasabb kommentárt kívánnak. A Hit igazsága az Isten misztériumának végtelenül transzcendens igazsága. S Isten mégis azt akarta, hogy e végtelenül transzcendens igazság emberi fogalmakban és szavakban fejeződjék ki (s ezt szolgálják Izrael prófétái, Krisztus tanítása és az Egyház által adott definíciók). Ez a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás jellemzője. A kinyilatkoztatás nem megfogalmazhatatlan, hanem formába öntött. Azért van így, mert a Szentháromság Második Személye az Ige, s mert az Ige megtestesült. A kinyilatkoztatást számunkra közvetítő fogalmak és szavak egyszerre igazak (általuk valóban megismerjük azt, ami Istenben rejlik) és lényegileg titokzatosak („in aenigmatē”[37]: nincsenek arányban azzal a Valósággal, amelyet anélkül ragadnak meg, hogy pontosan körülírnák és megértenék).

Íme, ebből tanulja meg a filozófia tisztelni az emberi értelmet s ennek fogalmait és más, a dolgok megragadására szolgáló eszközeit, amelyekkel Izrael prófétái és Az, akit megjövendöltek, a filozófusok előtt mindig zárva maradó ajtókat nyitottak ki. Ezen meditálva kezdte egykor egy lelkes bergsoniánus észrevenni a fogalom azon éles kritikájának gyenge pontjait, amelyet Bergson gyakorolt, s amelyet azután maga cáfolt meg nagy műveiben.

S ezen meditálva áldja a keresztény a homályos Hitet, amely által a csupán a dicsőségben látható abszolút Igazsággal már e szegény földi életben is kapcsolatba léphet. Ebben az üdvös szent homályban képes lélekben és igazságban imádni.

Ez volt első megjegyzésem. A következő Szent János második levele azon részének kapcsán jutott eszembe, ahol az apostol kegyelmet, irgalmat és békességet kér a számunkra igazságban és szeretetben[38]. Hogy fér meg egymással az igazság és a szeretet? E kettő együtt a mindennapi élet gyakorlatában sok kisebb-nagyobb nehézséget okoz nekünk, szegény ördögöknek, és ahogy az előző fejezetben megjegyeztem, nem csekély belső kínokat is. Elvben azonban a szóban forgó összhang a lehető legnormálisabb dolog.[39] A szeretetnek személyekkel van dolga; az igazságnak eszmékkal és az általuk megragadott valósággal. A tökéletes felebaráti szeretet és az igazsághoz való tökéletes hűség nemcsak összefér, hanem kölcsönösen meg is követeli egymást. A testvéri dialógus során, minél nagyobb a résztvevőkben a szeretet, annál inkább kell enyhítés és szépítgetés nélkül kinyilvánítaniuk, mit tartanak igaznak (máskülönben nemcsak az általuk vallott igazságot sértenék meg, hanem a felebarát szellemi méltóságát is). S minél szabadabban állítom azt, amit igaznak tartok, annál jobban kell szeretnem azt, aki tagadja, -- csak akkor tanúsítom felebarátom iránt a testvéri szeretet megkövetelte toleranciát, ha a létezéshez, az igazság kereséséhez és az adottságainak megfelelő világossággal történő kifejezéséhez, s a mindig lelkiismeretének megfelelő cselekvéshez és szóláshoz való jogát akkor is elismerem és tisztetem, amikor makacs, s általam

korlátoltnak tartott—ám ekkor is szeretetre méltó— felebarátom a nekem legkedvesebb igazságokkal szemben foglal állást. S természetesen (mint már mondtam), ha igazán szeretem felebarátomat, fájdalmas lesz azt látnom, hogy meg van fosztva azon igazságtól, amelynek ismerete számomra megadatott. Mert végtére is az igazságot kell mindenekfölött szeretnem, s ugyanakkor szeretnem kell felebarátomat, mint magamat. Ha felebarátom tévedésben van, ez rossz neki, s az igazságnak is. Hogyne szenvednék tőle? Részben ez adja a testvéri párbeszéd varázsát. E dialógus azonban teljesen eltorzulna, ha a felebarátom számára visszatetszővé válásomtól való félelem és az igazság kimondását előíró kötelességem a mérleg két különböző serpenyőjébe kerülne. (S a helyes magatartás nem okozhat szenvedést a felebarátomnak, ha nem vagyok túlságosan ostoba, s ha szívemben valóban a megfelelő érzelmek élnek iránta.)

Ne bizzunk az olyan dialógusban, ahol mindenki ájuldozik örömeiben, ha a másik eretnekségeit, istenkáromlásait és üres fecsegését hallja. Az ilyen párbeszéd egyáltalán nem testvéri. Nem ajánlatos összetéveszteni a „szeretetet” és a „tetszeni akarást”. Saltavit et placuit, táncolt és tetszett.[40] E táncoló nő tetszett Heródes vendégeinek. Alig hiszem, hogy közben égett az irántuk érzett szerelemtől. S biztos, hogy szegény Keresztelő Szent Jánost sem szerette (aki börtönében nem folytatott dialógust, hacsak nem Mesterével).

Harmadik megjegyzésem a hatékonysággal és az igazsággal kapcsolatos. E könyv III. fejezetében hosszan beszéltem a világról és e szó egymásnak ellentmondó jelentéseiről. Az Egyház ismeri az Isten által teremtett világ értékét, méltóságát és szépségét, s mind világi, mind lelki téren a javát akarja; átöleli felülről kapott isteni agapéjával; teljes szívvel törekszik segíteni természetes céljai elérésében és földi haladásában, amelynek jegyében az emberiség mind jobb és fejlettebb állapotai követik egymást; a világosság és együttérzés kincstárát, melynek őrzője, a világ szolgálatába állítja. De az Egyház maga nem a világ szolgálatára van rendelve. Őrizkedik attól, hogy alkalmazkodjék ennek bírvágyához, előítéleteihez, tiszavirág-életű eszméihez. Ebben az értelemben igaza volt az öreg Chestertonnak, amikor ezt írta: „A katolikus Egyház az egyetlen dolog, amely megóvja az embert attól a megalázó rabszolgaságtól, hogy korának gyermeke legyen.” S egy összehasonlíthatatlanul nagyobb tekintély szájából ez hangzott el: Nolite conformari huic saeculo.[41] Az ember mindig is látta: a „világ”, amelyről Szent Pál beszél, oly módon szokott segíteni magán, hogy eközben legfőbb normája a hatékonyság, azaz a siker. Az Egyház legfőbb normája az igazság.

A világot kormányzó legfőbb norma, a hatékonyság legfőbb törvénye azt kockáztatja, hogy a küszöbön álló technokratikus civilizációra egy minden eddiginél zsarnokibb despotizmust kényszerít rá. Ezért lesz az embereknek rettenetesen szükségük arra a tanúságra, amelyet az Egyház tesz az igazság feltétlen elsőbbségéről.

Sok mindent lehetne mondani a hatékonyságról. Valójában a természetben, és különösen az élőlényben, s még inkább az emberben semmi sem nélkülözi a hatékonyságot. Még a tétlenségben, sőt a lustálkodásban és a pihenésben is van hatékonyság, hacsak nem rossz pillanatban kerül rájuk sor. A régi kínai bölcsesség ismerte az üres szakaszok értékét a zenében és a rajzban, akárcsak az élet művészetében. És, főként, különböző rendjei léteznek a hatékonyságnak; ezt csak futólag jegyzem meg, talán még visszatérek rá. S tény, hogy az, aki csak a hatékonyságot, a korlátlan hatékonyságot keresi, valójában a legkevésbé hatékony (mert a természet és az élet nem pusztán erők összekapcsolódása, hanem rejtett rend), míg az, aki látszólag a legkevésbé hatékony (olyan területen, amely felette áll az anyaghoz kötött tevékenységeknek), valójában a leghatékonyabb. De pillanatnyilag azon energiák hatékonyságáról beszélek, amelyeket az ember, mint eszes élőlény a maga természetének rendjében fejt ki és használ, kezének és főként agyának köszönhetően. E hatékonyság tagadása gyerekes dolog lenne, de nem kell attól félnünk, hogy a világ e hibába esik. Az Egyház sem feledkezik meg róla; ezért újítja meg a történelem minden nagy pillanatában nemcsak cselekvési eszközeit, hanem az ezeket éltető forrásokról való tudatát is (kellő időt szánva erre;

Arisztotelész jegyezte meg, hogy a nemes lelkűek lassúak a cselekvésben). Ma is megújulása nagy pillanatainak egyikét éli. S tökéletesen tisztában van az ezzel járó veszélyekkel (ne féljünk, le fogja győzni ezeket).

El lehet-e mondani ugyanezt számos papjáról és hívéről? Én, az öreg remete, most feléjük fordítom tekintetemet, nem is bánva, hogy a világot és illúzióit egy kicsit félretehetem, bár bosszant, hogy ez utóbbi azért így sem teljesen lehetséges. Ám a kérdést most nem azon segítség és együttműködés szempontjából fogom vizsgálni, amelyet az Egyház kínálhat fölülről a világnak és a világi rendnek, hanem azt szeretném szemügyre venni, mit kell tennie a kereszténységnek a maga saját rendjében, a spirituális rendben.

Napjainkban sok kereszténynél, sőt, aggasztóan sok papnál és szerzetesnél is megfigyelhető az a tendencia, hogy a hatékonyságnak elsőbbséget biztosítsanak az igazsággal szemben (anélkül, hogy minden világosan tudatosulna bennük). Mit számít, hogy az alkalmazott eszközök tévútra viszik a szellemet, többet várva a csoporttechnikáktól és csoportlélektantól[42], mint a teológiai erényektől, -- inkább bízva a nyájösztönben, mint a Szentlélek ajándékaiban, -- jobbat várva a természet kibontakozásától, mint a szegény, régi alázattól, -- az (általánosságban is kedvelt) elkötelezettségekkel szándékozva helyettesíteni az Istennel való bensőséges kapcsolat „egocentrikus” keresését, -- a világban való létezés örömeivel akarva felváltani a szeretet tökéletességének és a kereszt szeretetének keresését, -- a tömegakciókat kívánva annak helyébe állítani, amit Jézus Krisztus így írt elő (nemde, egy másik kor számára): „...menj be kamrádba, és ajtót betéve imádkozzál Atyádhoz a rejtekben”[43], -- a közösségi ünnepléssel óhajtva kiszorítani a csendes és magányos keresést, -- az éppen divatos mesékkel és sarlatánságokkal akarva elevenséget vinni a katekizmusba, -- s főként azt várva a fáradhatatlan cselekvéstől és a világgal való szüntelen dialógustól, hogy megszabadítson az intellektuális összpontosítás minden erőfeszítésétől? Mit számít mindez, ha ezek az eszközök dinamikusak—csakis ez a fontos --, s ha hatékonyan segítenek összegyűjteni az embereket a Jó Pásztor nyájában? Éppen ebben van a dolog szembeszökő képtelensége, hiszen a Jó Pásztor maga az Igazság; és mert az eszköz semmi, ha nincs a célhoz szabva, azaz, a jelen esetben, ha nem az igazság jegyében alkalmazzák; s mivel, Isten Országának ügyeiben magának a hatékonyságnak is az igazság a forrása és mértéke.

Valójában, amennyiben az imént bemutatott tendencia felülkerekedik (ha igazságosak akarunk lenni, ezt az amennyiben szót használnunk kell, ez azonban csak ideig-óráig lehet megnyugtató), az emberek lelkét belső bomlás fenyegeti, s fennáll az a veszély, hogy szellemileg betegekké válnak, s nehezen lehet őket meggyógyítani.

A folyamat végén ott látjuk a merő fideizmus zavarodott és boldogtalan „hitét” és a természetfeletti Igazságot (vagy azt, ami maradt belőle), amely úgy van jelen bennük, mint kő a pocsolya fenekén, nem pedig élő ember által szervesen befogadottként. Értelmükben minden kapcsolat megszakadt ezzel az idegen valamivel; eszük, megfosztatván árbocaitól, a természet által megkívánt belső formációktól és struktúráktól, a vallási tudatlanság áramlatában sodródik, és (ha olyan emberekről van szó, akik kulturális színvonala normális esetben megkövetelne néhány biztos állítást vallási téren, legyenek bár ezek egészen elemiek) a teljes teológiai és filozófiai indifferentizmusban és szkepticizmusban.

Hatékonyságról beszéltek! S közben az eredmény nagy tömegek elvesztése lesz. Sosem jön el a nap, amikor a hatékonyság erőt vesz az igazságon az Egyházban, mert rajta azon a napon a pokol kapui vennének erőt.

Néhány szó az emberi ész teljesítőképességéről

Természetes, hogy mindezek után mondanom kell néhány szót az emberi ész teljesítőképességéről. Hogyan tudnánk mi, szegény gyengeelméjűek valójában a hit által teljes bizonyossággal megismerni a természetfeletti módon kinyilatkoztatott Igazságot nem erre méretezett emberi szellemünkkel, ha nem tudnánk teljes bizonyossággal megismerni az észigazságokat, amire emberi szellemünket szabták? A filozófiai igazságokra gondolok, amelyek tisztán észigazságok, -- e „tisztán” szó itt azt jelenti, hogy nem észfölöttiről van szó; tehát nem az észalattit akarom kizárni (mert minden az ember által természetes úton megszerzett tudás az érzéki tapasztalatból ered, s a kanti Tiszta Ész csakis az ég tiszta szellemeinek elmeigőgyintézetében tud működni, ha létezik a körükben ilyen). S a teológiai igazságokra is gondolok, amelyek racionálisak, de tárgyuk észfeletti, és a hit világosságából erednek, -- úgy azonban, hogy a teológus ezek szolgálatában filozófiai igazságokat is használ, amelyek az érzéki tapasztalatból erednek az értelem ereje által.



A kegyelem tökéletesíti, nem pedig lerombolja a természetet. Az ember lényegével jár, hogy keresi az igazságot, s képes hozzá eljutni saját erejéből—történjék bár ez göröngyös, kanyargós és végtelen úton— azon dolgokban, amelyek az érzéki tapasztalattól függenek, vagy amelyek ennek segítségével közvetve hozzáférhetőek. Éppen ez kell a filozófiához és a tudományok gyarapodásához. És az ember arra is képes s ez kell a teológiához --, hogy bizonyos mértékű hiteles tudást szerezzen az isteni dolgokról, amikor természetes erői a hit világosságánál dolgoznak, amely felemeli és áthatja őket. Ez volt az 1. pont. (Elnézést kérek, hogy úgy festek, mintha órát tartanék; akaratom ellenére történik így.)

Térjünk át a 2. pontra! -- Tekintve, hogy vannak racionális igazságok, amelyekről az ember szelleme bizonyosságot szerezhet, nem következik-e ebből, hogy lehetséges (a filozófiában, és—ha arról van szó, hogy racionálisan jutunk el a kinyilatkoztatott hittitok valamelyes megértésére—a teológiában is) alapvető igazságok egy szerves egésze, azaz egy doktrína (igen, jól hallották; s úgy kell az uralkodó előítéleteknek!), amely lényegileg igazságon alapul[44]? Lehet a dolgot valószínűtlennek tartani, de nem ez a kérdés. A kérdés az, hogy önmagában véve lehetséges-e.

Az igenlő válasz világosan adódik, ha nem félünk túlságosan a professzoroktól. Jól tudom, hogy minden (pontosabban majdnem minden) mai filozófus ennek ellenkezőjét állítja; de füttyölök rájuk; ráadásul - amint azt hamarosan alkalmam lesz megmagyarázni—ezek valójában nem is filozófusok. Bizonyos, hogy—mivel az ember az igazságért teremtett—a lényegileg az igazságon alapuló doktrína lehetséges a szellemünk számára, de azzal a feltétellel (s ez messzebbre vezet, mint gondolnánk), hogy nem egyetlen ember műve lesz (aki ezerszer gyengébb annál, hogy három vagy négy évtized alatt megoldjon egy ilyen hatalmas és ijesztően kockázatos ügyet), hanem, a józan észnek és a hétköznapi értelemnek járó tisztelet jegyében, az emberi szellemnek a legősibb idők óta kifejtett erőfeszítéseire támaszkodik, s felhasználja a különböző nézetű filozófusok egymásra következő nemzedékeinek munkáját, mígnem egy napon egy vagy néhány zseni összegyűjti és egységbe foglalja mindezt (feltéve, hogy a történelmi esetlegességek közepette ez bekövetkezik).

Szándékom ezúttal nem az, hogy harcba szálljak azzal a modern világban olyannyira elterjedt eszmével szemben, amely szerint a filozófiai tanok pluralizmusa de jure normális dolog. Szándékom inkább egy félreértés eloszlatása és annak megmutatása, hogy, szemben azzal, amit gyakran képzelnek, iménti állításom, hogy ti. a lényegileg az igazságon alapuló doktrína lehetséges, csak akkor érthető helyesen, ha egyúttal elismerjük, nem de jure normális, hanem elkerülhetetlenül létrejövő, azaz de facto normális tényállásként a filozófiai doktrínák pluralizmusát, tekintettel azon feltételekre, amelyek között a filozófusok emberi szubjektivitása működik.

Egyrészt valójában nagy ostobaság lenne azt képzelni, hogy egy igazságra alapozott filozófiai doktrína egyúttal rögtön befejezett, tökéletes tanrendszer volna vagy kívánna lenni, s előre tartalmazná vagy tartalmazni kívánna minden, az idők során később fölvetődő kérdésre adandó választ. Kétségtelenül mondhatjuk (kényelmes rövidítésként, amely azonban, hitemre mondom, felfuvalkodottságra vallana e lehetséges tan híveinek részéről, más tanok képviselőinek szájából pedig elkeserítően hangoznék), hogy egy lényegileg az igazságon alapuló doktrína „igaz”; de el kell kerülni a félreérthetőség minden kockázatát. Mit jelent az „igaz filozófia”, illetve az „igaz teológia” kifejezés? Azt jelenti, hogy e (lehetséges) filozófia vagy teológia, mivel alapelvei igazak és a valósággal összhangban lévő módon szerveződnek rendszerré, századról századra továbbfejlődhetik az egyre teljesebb igazság felé (ha képviselői nem túlságosan önelégültek vagy lusták). De végtelen sok olyan igazság van, amelyhez még nem jutott el ez a lehetséges doktrína. És abban az állapotban, ahogyan egy adott korban létezik, számos járulékos hibát tartalmazhat.

Nem elég azt mondani, hogy ha létezik, sosem befejezett, s mindig fejlődnie kell: ahhoz, hogy egy adott kulturális korszak mentalitásából fakadó korlátoktól megszabaduljon, elengedhetetlenül szüksége van önmaga folyamatos és örökös átdolgozására, ahogyan az az élő szervezetek esetében is történik. Kötelessége alaposabban megérteni a vele szemben álló, korról korra fejlődő különböző doktrínákat, kihámozni belőlük az eszmét, amely szülte őket, és megmenteni az igazságokat, amelyeket fogva tartanak. Mármost, ismerve az emberi szubjektivitás (magától értetődően nem valami ragyogó) működési feltételeit, joggal tarthatunk attól, hogy azok, akik ehhez az igazságon

alapuló lehetséges doktrínához csatlakoznak, ilyen vagy olyan mértékben figyelmen kívül hagyják a kötelességet, amelyről beszéltem, akár csak az önátalakítási folyamatot, amelyet szintén említettem. Másrészt—még mindig az emberi szubjektivitás e nevezetes működési feltételeire tekintettel—elkerülhetetlen, hogy minden korban akadjanak magukat elsősorban a kutatásnak szentelő, valamely általuk (rendszerint tévedés árán) felfedezett részigazságtól elbűvölt szellemek, akik új, az igazságon alapuló lehetséges doktrínával többé-kevésbé élesen szembenálló, századokon át fennmaradó tanrendszereket fogalmazznak meg.

A szellemek, akikről beszélek, hevesen ragaszkodnak majd az általuk felfedezett igazsághoz, amelynek megmentése és egy koherens gondolkodási rendszerbe való áthelyezése az igazságon alapuló lehetséges doktrína feladata lesz. De ténylegesen hozzájárulnak a filozófia haladásához, s ezt olykor ragyogó módon teszik (ám ilyenkor óvakodjunk tekintélyük káros mellékhatásaitól).

Így már látható, hogyan lehet, amint arra feljebb utaltam, elismerni egy lényegileg az igazságon alapuló, de lassan kibontakozó doktrína lehetőségét. E tan feltételezésünk szerint közös mű előkészítése felöleli az idők kezdete óta zajló emberi tapasztalatszerzést, s egyúttal arra hivatott, hogy kialakulása után, ha minden jól megy, szüntelenül növekedjék valamiféle közös erőfeszítés által, és ahogy mondom, elismerni egy lényegileg az igazságon alapuló doktrína lehetőségét annyi, mint egyúttal azt is elismerni, hogy (az emberi szubjektum tulajdonságai miatt) elkerülhetetlen, vagyis de facto normális dolog más doktrínák létezése—ezek mindegyike egyéni alkotás, s ezért múlandó (lehet, hogy egy Descartes vagy egy Hegel néhány évszázadon keresztül hat, de csak eredeti rendszerük nagyfokú átalakulása árán, s néhány évszázad nem nagy dolog az emberiség történetében) --, amelyek az ismeretlen hatalmas területének feltárásában egy bizonyos vonatkozásban gyorsabb haladást jelentenek, de tévedés árán.[45]

Nyilvánvalóan van egy harmadik pont is, amely már nem az igazságon alapuló (filozófiai vagy teológiai) doktrína lehetőségével kapcsolatos, hanem (s ez az, aminek kapcsán várakozással tekintenek rám, nem minden baljós előérzet nélkül) az ilyen doktrína létezésével. Valószínű-e, hogy egy ilyen doktrína létezik? -- Az eddigiek alapján bizonyos, hogy nem. De a valószínűtlen néha megesik. E harmadik pontot a következő fejezet számára tartogatom.

Filozófia és ideozófia

Most olyan hangnemben fogok beszélni, amely egy kissé talán gőgösnek látszik. De amikor abszolúte lényeges, s egy intellektuális szempontból csökkent értékű kor által félreismert kérdésekről van szó, s amikor a divatos nagy bálványokkal van dolgunk, amelyeket ráadásul egy sereg gondolkodó is imád, akik közül némelyik kiváló, s megbecsülést, tiszteletet vagy akár csodálatot érdemel (persze csak mérsékelt csodálatot), kötelességünk az iránt, ami a világon a legmagasabb rendű, hogy a dolgok elevenébe vágjunk, s jó keményen odamondogassunk. E kis bevezető után visszatérek természetes hangomhoz és észrevételeim sorához.

Az ész képességeiről szóló tömörnek szánt megjegyzésem hosszabbra nyúlt, mint szerettem volna. Most kérem azokat, akik megtisztelnak azzal, hogy könyvemet kezükben tartják, legyenek szívesek újraolvasni az evangéliumi szövegeket, amelyeket az előbb az Igazság kapcsán idéztem.

A megszabadító igazság, amelyről e szövegek beszélnek, azon eszméhez utasít-e bennünket, amelyek társaságában bensőnk börtönében raboskodunk? Nem, Annak szívébe vet minket, aki van, -- és annak is, ami van, s ellenállhatatlan erővel teszi ezt, porrá zúzva minden arra irányuló törekvésünket, hogy szellemünket tegyük az általa megismertek mértékévé, vagy a megismert dolgokat a szellem veleszületett, a jelenségeket szervező eszméinek termékévé (sőt, ahogy ma szívesen hiszik, egyszerűen a dolgokban önmagunk megtapasztalásán keresztül megragadott jelenséggé). A Biblia és az Evangélium radikálisan kizár mindenfajta idealizmust e szó filozófiai értelmében; már az első fejezetben utaltam erre.

A mindenható Isten, aki a világot teremtette, s akinek hangját Mózes hallotta, talán az őt megismerő szellemnek köszönhette létezését és dicsőségét? És a nép, amelyet Isten kiválasztott, s a föld, ahová vezette, szőlőtőivel, olajfáival, gabonájával, -- mindezen kézzelfogható és szemmel látható emberek és dolgok olyan tárgyak voltak, amelyek csak az őket megismerő szellemtől kapnak alakot és szilárdságot? És ami az Igét illeti, aki leszállott, hogy egy izraeli szűzben testet öltön és emberi természetet vegyen föl: az Evangélium talán azt kívánja tőlünk, hogy úgy higgyünk ezen Igében, e

testben, s ebben az emberi természetben, mintha szellemünk pusztá ideái lennének? És az útjain prédikáló Krisztus, s ellenségei, akik között elhaladt, és a hegy, amelyről le akarták vetni, és a gyermekek, akiket megáldott, és a mezők liliomai, amelyeket csodált, és a bűnök, amelyeket magára vett, és a szeretet, amellyel szeret minket, mindez, Schopenhauerrel szólva, „képzetként” adott a számunkra? És amikor Jézus tanítja követőit, és például ezt mondja nekik: „Én és az Atya egy vagyunk”[46], vagy ezt:

„Mikor pedig eljövend a Vigasztaló, kit én küldök nektek az Atyától, az igazság Lelkét, ki az Atyától származik, ő majd bizonyosságot tesz énfelőlem”[47], e kijelentések terminusai a tapasztalat adatait szubszumáló a priori szintetikus ítéletekből erednek (nem, ez nem megy), vagy az Ész egy Eszméjét fejezik ki, amelynek hittel való elfogadását a Gyakorlati Ész egy posztulátuma írja elő? Ez sem jó megoldás. Melyik ismeretelméleti skatulyába tegyük hát bele az Úr szájából elhangzott kijelentésekben szereplő fogalmakat? Vagy a professzorok között még uralkodó gondolkodásmód jegyében Istent öreg órásmesternek kell elképzelnünk, aki fejben is, papíron is gondosan felvázolja egy transzcendentális inga mechanizmusát, amelynek az lesz a rendeltetése, hogy a csillagokat mozgassa?

A zsidó-keresztény kinyilatkoztatás a legerősebb és legmagabiztosabb tanúságtétel a létnek—a dolgok létének és a szubzisztens Létnek— az önmagában való realitásáról, azaz annak a létnek a valóságosságáról, amely a létezés dicsőségében székel, teljesen függetlenül az őt megismerő szellemtől. A kereszténység szégyenkezés nélküli nyugalommal vallja azt, amit filozófiai szóhasználatban realizmusnak szokás nevezni. Feljebb említettem, hogy a keresztény nem lehet relativista. Hozzá kell tennünk, s ez sokkal messzebbre mutat, hogy a keresztény nem lehet idealista.

A filozófus sem lehet idealista. Szörnyű badarságnak hangzik, amit mondok, pedig sarkigazság. Félreértés ne essék, a nagy indiai gondolkodókat nem kívánom belekeverni a dologba, ők olyan mentális közegben éltek, ahol vallás, rítus, misztika és metafizika egymással összekeveredve létezett. És Platón sem, aki az örök ideákat tette önmagukban véve valóságos létezőkké (ez csak a filozófia figyelmének hibás—de híres—átírányítása volt, abból fakadóan, hogy egy jó intuíció kifejtése rossz fogalmi keretekben történt): a filozófia így a Platón adta szikrától lobbant lánggra, de e bölcsőtől kapta azt a téves ösztönt is, amely rögtön kiolthatta volna. A modern idealizmus atyjára, Descartes-ra haragszom, és örökösei egész sorára, akik, miközben mindegyikük változtatott valamit a rendszeren, egy ellenállhatatlan belső logika fejlődésvonalát követték.

Mіндеzen emberek csakis a gondolkodásnál kezdik, s ott is maradnak, akár mert tagadják a dolgok és a világ valóságos voltát (Descartes még hitt ebben, de csupán a cogito Istenének varázspálca-ütésére), akár mert így vagy úgy feloldják a külvilágot a gondolkodásban. Mit jelent ez? Eleve elutasítják azt, amire a gondolkodás vonatkozik, és ami nélkül csak álom, -- azaz a megismerendő és megértendő valóságot, amely pedig ott van, érzékeinkkel látható, tapintható, megragadható, s amellyel az olyan értelemnek, mint az emberé—nem az angyalé --, közvetlenül dolga van; a valóságot, amelyről és amelyből kiindulva hivatott a filozófus vizsgálódásait folytatni; enélkül a filozófus semmi. Elutasítják a filozófiai tudás és a filozófiai kutatás abszolúte első alapját. Olyanok, amilyen az ész elutasító logikus, az egységet s a kettősséget elutasító matematikus, vagy az életet elutasító biológus lenne. Már útjuk kezdetén hátat fordítanak a filozófiai tudásnak és a filozófiai kutatásnak. Nem filozófusok.

Ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy a filozófusnak ne kellene velük számolnia, és zsonglőrökként kezelhetné őket. Hatalmas szerepet játszottak a filozófia történetében. Jelentős szolgálatokat tettek a filozófiának, arra kényszerítették a filozófusokat, hogy világosabban tudatosuljon bennük, mekkora figyelmet kell szentelniük az ismeretelméletnek és a megismerési módok kritikai vizsgálatának. Fontos a legnagyobb gonddal olvasni és tanulmányozni őket, élénken érdeklődve az iránt, hogyan dolgozik az agyuk, eleven kíváncsisággal kutatva módszerük titkait, s különös, de szinte gyengéd rokonszenvvel nézve vizsgálódásaikat. Sok időt töltöttem el azzal, hogy így megemésszem, amit írtak; Descartes olyan ellenség, aki lelkesített, Berkeley elbűvölt, egy pillanatra Spinoza is meghódított (amikor húszéves voltam, még nem tudtam, mennyire Descartes hatása alatt áll), csodáltam Hume kérlelhetetlen keserűségét és Leibniz kissé túl fesztelen génuszát,

előadásokat tartottam Kantról, amelyek számomra is tanulságosak voltak, s Auguste Comte jótékonyak éppen nem nevezhető örömeiket szerzett nekem, amiért mindig hálás leszek. Nem mondanám ugyanezeket Hegelről, annak ellenére, hogy hosszú órákat töltöttem a társaságában, s hogy kétségkívül ő volt közöttük a legnagyobb zseni, -- is a legbolondabb, mert bizonyos volt benne, hogy önmagát és a Szellemet a bölcsesség csúcsára juttatta. S itt van azután Bergson, aki valóban filozófus volt, s nincs helye e vonulatban, épp ezt akarta megszakítani. (A logical positivists-ről[48], akik viszont szépen illeszkednek a sorba, udvariasságból inkább nem mondok semmit.) És Bergson után mindenki visszatért a karteziánus vonulathoz, ennek legvégén: Husserl kezdte, akiről még fogok beszélni, s aki iránt, bármekkora katasztrófát okozott is, mély intellektuális tisztelettel vagyok. Ugyancsak intellektuális tiszteletet érzek az ő nyomdokain haladók—különösen Heidegger—iránt, nálunk pedig az olyan emberek iránt, mint Paul Ricoeur (akiben azonban korántsem bízom) és Mircea Eliade (nagy kutató, de, Istennek hála, nem akar vezető lenni). Nincs meg bennem e tisztelet Jean-Paul Sartre iránt, aki szerintem túlságosan agyafúrt, s ráadásul (ez viszont tetszik benne) szeretné, ha ezért tisztelnék (viszont szeretem elképzelni őt akadémiai öltözékben, amelyre bizonyosan méltó). Ám életművének tanúságtételét nagy hiba lenne figyelmen kívül hagyni.

Mindezen, a Descartes-tal kezdődő vonulatba illeszkedő gondolkodóktól méghozzá nagy gondolkodóktól—nem akarom elvitatni sem a kivételes intelligenciát, sem a jelentőséget, sem az értéket, sem némelyikük zsenialitását. Csak egyetlenegy dolgot vitatok el tőlük, de azt minden örömmel, és igazam biztos tudatában: jogukat a filozófus névre; természetesen Bergson (és talán Blondel) kivételt képez. A többiek esetében egyetlen mozdulattal le kell söpörni e nevet. Nem filozófusok; ideozófusok, ez az egyetlen név, amely pontosan illik rájuk, s amellyel meg kell jelölni őket. Ez önmagában véve nem pejoratív, egyszerűen csak a kutatás és a gondolkodás egy olyan útját jelenti, amely más, mint a filozófia.

Nyomatékosan kérem az olvasót, hogy azt, amit az imént mondtam, ne tekintse egy bogaras vén bolond fecsegésének. Öreg vagyok, de nem bolond, és soha ilyen komolyan nem beszéltem. A szóhasználat pontossága sosem mellékes; a jelen esetben lényegi fontosságú. Az olyan gondolkodók, akik eleve kívül helyezkedtek a filozófiai tudás és a filozófiai kutatás területén, nem filozófusok. Egy idealista eredetű vonulat, amely minden változása után csak még radikálisabban utasítja el az elmén kívüli valóságot és a filozófiai tudás abszolúte elsődleges alapját, nem nevezhető filozófiai vonulatnak. Aki törődik a nyelvhasználat helyreigazításával, annak itt ideozófiai vonulatról kell beszélnie. (Zárójelben azt is meg lehet jegyezni, hogy a jelenlegi, a pontossággal keveset törődő köznyelv által filozófusoknak nevezett gondolkodók maguk sem különösebben igyekeznek biztosítani jogukat e név használatára. Jóval többre értékelik a fenomenológus nevet. És sokan közülük, egyfajta melankolikus tisztességgel, amely becsületükre válik, nem akarnak többek lenni, mint átmeneti állomások, amelyeken egy pillanatra öntudatra ébred a kutatás folyamata; az a balszerencsájük, hogy nem vették észre: a gondolkodás nem az idő engedelmes gyermeke...)

\* \* \*

Fogalmaink és szókészletünk világossá tétele után, amelyre az imént kerítettem sort, és miután elismertük, hogy nincs sajátosan filozófiai tudás és kutatás realista ismeretelmélet nélkül, fel lehet tenni a kérdést, milyennek látszik a filozófia helyzete a XX. század második felében.

Ha tehát most figyelmen kívül hagyjuk az ideozófusokat, akkor némileg megütközve vesszük észre, hogy ma mindössze két olyan, egymást persze nem éppen kedvelő doktrína létezik—igen (ezer bocsánat), ezek doktrínák, méghozzá erős alapokkal --, amely szoros értelemben véve filozófiai doktrína. Mert elméletben bizonyára igen sokféle különböző filozófiai realizmus képzelhető el, de ténylegesen most csak kettőt látunk: a marxista és a keresztény realizmust. Másképpen szólva, van egyfelől a marxista filozófia, másfelől a keresztény filozófia, ha ez utóbbi eleget tesz az e két szóhoz kapcsolódó követelményeknek, s nem tesz semmiféle engedményt az idealizmusnak és az

ideozófiának. S eléggé világos, hogy van olyan keresztény filozófia, amely megfelel e kívánalmaknak, s amely nem érzi magát túlságosan rosszul, sok klerikus vágyai és jóslatai ellenére. Íme tehát egy pont, ahol a kereszténység és a marxizmus találkozik, s amelynek megjelölésére Garaudy úr indíttatást érezhetett volna.[49] Kár, hogy figyelmét nem irányították rá e pontra azon szerzők, akiknél avégből tájékozódott, hogy felajánlhassa számunkra azt, ami szerinte „az alapvető” a kereszténységben, vagyis egy mítosztalanított, s végül földi reménységgé alakított régi hit ájtatosan humanizált változatát. Dicséretes a hűség, amellyel követte az informátoraitól kapott recepteket, miközben erőfeszítéseket tett, hogy képet nyerjen e régi hitről, de az már mégsem játék, ha valaki aki a kereszténységgel való dialógusra vállalkozik, nem úgy fogadja el partneréül a kereszténységet, ahogy van, helyrehozhatatlan elidegenedéseivel és babonáival, amelyek úgymond, eltorzították.

Bármit tesz is Garaudy úr a könyvében, én meg kívánom jelölni a az érintkezési pontot. Mert nem kis dolog az, ha egy tan szoros értelemben filozófiai doktrínának nevezhető, és fontos, hogy igazságot szolgáltatassunk a marxizmusnak, elismerve, hogy róla ezt állíthatjuk. Ezzel együtt persze azt is el kell ismernünk, hogy e találkozási ponton rögtön megszüntethetetlen nézetkülönbség van a két tan között. Hiszen a marxista filozófia minden további nélkül azonosítja a tudaton kívüli valóságot és az anyagot[50], ami a szellemit a dialektikus mozgásban és örökös fejlődésben-változásban lévő anyag felépítményévé vagy „visszatükröződésévé” teszi, és kizárja annak legcsekélyebb lehetőségét is, hogy feltegyük, vagy akár csak elgondoljuk a szellemi autonómiáját és a szabadságot, mely sajátja (kétségkívül szó esik ugyan arról, hogy kölcsönhatásban áll az alappal, de úgy, hogy ez utóbbiból származik, és általa meghatározott minden pillanatban).

Hozzáteszem, hogy ha e dialektikus mozgásban lévő anyagot vesszük szemügyre[51], amely nem tűr semmiféle tartós felépítéssel bíró „szubsztanciát” vagy „természetet”, magát a marxista realizmust is bármilyen határozott legyen máskülönben --, gyanúsna kell találnunk. Az Engels által bejelentett híres „megfordítás” maga is erre készítt bennünket. Hegel megfordítva, a talpára állítva is csak Hegel marad...

De nem itt van a helye annak, hogy megvizsgáljam a marxista filozófiát (máshol már megtettem). A tomista filozófiáról a következő fejezetben lesz szó. Most a filozófiai erősz megszabadításától szeretnék beszélni.

A filozófiai erősz megszabadítása

Ma csak két filozófia van a szemünk előtt. De működik az emberben a filozófiai erősz és a filozófia iránti nosztalgia. S minthogy az utóbbi fejezetek általános tárgyát azon belső megújulások képezik, amelyeket elsőként követel a nagy történelmi változás, a zsinat által meghirdetett és bejelentett újjászületés, világos, hogy az értelem követeléseivel és gondoljaival kapcsolatos kérdések vizsgálatakor főként erre, az ember lényének legmélyén jelen lévő filozófiai erőszra kell irányítanunk figyelmünket.

E szegény filozófiai erősz ma igen rossz állapotban van. Megkötözve és felpeckelt szájjal fekszik a lélek mélyén. És ami még rosszabb, megtévesztették. Mocarog börtönében, szeretne kiszabadulni. E szabadulás két műveletet tételez föl. Az első, amelyről hosszan fogok beszélni, annak szükségességéből következik, hogy a filozófiai erősz minden idealista vagy ideozófiái béklyótól megszabadítsuk. Miközben ezt mondom, figyelmemet arra fordítom, aki olyasféle szerepet játszott korunkban, mint Descartes a XVII. században; Husserlre gondolok. De ahhoz, hogy egy kicsit világosan lássunk a kérdésben, előbb röviden emlékeztetni kell arra, miben áll a megismerés misztériuma. Ahogyan másutt írtam[52], a gondolkodásnak nem kell kilépnie önmagából ahhoz, hogy megragadja a tudaton kívüli valóságot. A „rajta kívül” elhelyezkedő, azaz az ő megismerő aktusától teljesen független magáért való létet a gondolkodás benne magában létezővé, számára tételezetté és megismerési aktusában integrálttá teszi, oly módon, hogy immár a gondolkodás és a rajta kívüli lét az előbbiben egy és ugyanazon szubjektumfeletti módon léteznek. Így magában a gondolkodásban ragadtatik meg a tudaton kívüli valóság, a fogalomban történik a valóság megérintése és letapogatása, itt veszi birtokba és kebelezi be a gondolkodás, mert ennek, mint anyagtalannak, az a dicsőség jutott osztályrészül, hogy ne legyen térben, külső dologként egy másik kiterjedt dolog számára, hanem a térbeliség minden formájánál magasabb rendű életet képviseljen,

amely önmagából való kilépés nélkül tökéletesíti magát azáltal, ami nem azonos vele, -- azaz az érthető valóságos dolog által, amelyből érzékeivel kivonja a termékeny lényeket, amelyet ezek az aktusban lévő anyagi létezőkből merítettek. E dolgokat Husserl nem vette észre. Husserl alapvetően józan, nagy szellem volt, s méltó arra a hálára és szeretetre, amelyet Edith Stein akkor is megőrzött magában iránta, amikor a gondolkodásban függetlenné vált tőle. De, mint annyian, ő is Descartes és Kant áldozata volt. Husserl tragédiája abban van, hogy Brentano nyomdokán haladva elkeseredett erőfeszítéseket tett a filozófiai erősz felszabadítására, s abban a pillanatban, amikor ezt megtehetette volna, inkább visszalökte börtönébe, megkötözve (miközben maga is csapdában volt) a régi cogito-nál összehasonlíthatatlanul erősebb, igen vékony kötelekkel, minden karteziánus illúzióknál sokszorta megtévesztőbb illúziókkal, amelyek azután a filozófiának tekintett ideozófiát a szellem iránt legálmokabb alakokkal ruházták fel.

A művelet belső ellentmondást hordozott, amelynek felismerését az idealista előítélet akadályozta. Husserl, Descartes-hoz hasonlóan abban a hitben lévén, hogy a gondolkodó énrre való reflexió alkalmazható egy filozófia felépítéséhez, elvvé emelte az ítélettől való tartózkodást, a Pürhón számára kedves epokhét, abszolúte első módszertani szabályként előírva a filozofáló értelem számára (egy a priori diktátum és egy kritikailag sosem vizsgált idealista posztulátum jegyében), hogy tegye teljes egészében zárójelbe a tudaton kívüli létet (az értelmet tápláló kenyeret), amikor a megismerés aktusát gyakorolja. Kárhuzatos szakadék választja el tehát az értelem által felfogott „tárgyat” —amellyel a megismerésben találkozunk— a neki megfelelő külső „dologtól”, amelynek megragadása nem tartozik a megismeréshez (ezért van zárójelben). Mintha a felfogott tárgy nem maga az intelligibilisen felfogott dolog lenne! Maga a dolog, amelyet az értelem ragad meg, s ezzel nem tesz mást, mint végzi a saját élettevékenységét. Így a maga élettörvényét megsértő értelemnek meg kell állnia egy jelenség-tárgynál, ami által meghasonlik önmagával, s elszakad attól, ami a valóságban van.

Mit jelent mindez? Azt, hogy a létet úgy kell elgondolnia, hogy közben nem gondolhat a létre mint olyanra; másképpen szólva: a létre gondolva az elgondoltra gondolok, nem a létre; vagy, amint arra már utaltam[53]: azzal a feltétellel ismerem meg a létet, hogy zárójelbe teszem, vagy elvonatkoztatok tőle. Így válik nyilvánvalóvá az első alapelv— a megismerést kettévágó husserli Zárójel, avagy a husserli epokhé—lényegi abszurditása, amely alapelv az egész kortárs fenomenológiát meghatározza.

S mivel e fenomenológiában elvetnek minden a lét vagy a valóság általi szabályozást, s a gondolkodásnak a maga egész munkáját úgy kell végeznie, hogy közben zárójelben hagyja a valóságot, s a tájékozódáshoz nem használhat mást, mint azt a végtelenül nagyszámú és sokféle aspektust, amelyet szubjektivitásában talál— s e szubjektivitás az intellektuális műveleteké, ha szabad így mondanom, vagy az emberi tapasztalaté, ennek minden gazdagságával, mindez azonban nem sokat ér: pusztán tény, amelyet a megfigyelés szerencsés véletlene által ragadtunk meg --, ezzel elérkeztünk az interpretációiban a Valószínűségnek és az Önkénynek kiszolgáltatott gondolkodáshoz és az ideozófiához, amely, korunk nagyobb dicsőségére, eljutott a Nagy Szofisztika állapotába.

Prótagorasz már megfogalmazta a nagy axiómát; s ma mindenki itt tart, - az embernél, aki minden dolgok mértéke, még Istené is, akit imád.

### A kortárs fenomenológia

Akár kifejezik Husserl iránti hódolatukat, akár félreismerik vagy megtagadják (az ember hálátlan), akár tagadják, hogy tetszenének nekik a Karteziánus meditációk, korunk összes fenomenológusai előfeltételezik Husserlt, és az ő epokhéjának foglyai.

Akadnak közöttük olyanok— az egzisztencialista teoretikusok (egy frusztráció kompenzálására választották ezt a nevet?) --, akiknél a filozófiai erősz erőfeszítéseket tesz szabadulása érdekében, s akik így öntudatlanul egy dráma szereplőivé válnak. Amit az imént az intellektuális műveletek szubjektivitásának neveztem, a maga végtelen aspektusával és lélektani ugrásaival, (amelyeknek, hogy egy kicsit extázisba hozzák magukat, „ontológiai” értelmet törekszenek adni), abban igyekeznek megtalálni e láthatatlan szabadulást. E dráma legnagyobb tanúja Heidegger, akinek

heves—de ugyancsak fogságban lévő—metafizikai erősza csillapíthatatlan fájdalokat okoz, s aki a lét gondjának megszállottjaként a fenomenológia által implikált gondolati semmi ellen tragikus harcot vív, de újabban, úgy látszik, inkább a költőknél és nyelvük teogónikus képességeinél keres segítséget: így szolgáltatja, mint mondják[54], „a legfontosabb tanúbizonyságot a filozófia hiányáról korunkban”.

Az általam említett dráma undorodó tanúja, Sartre (aki kevésbé felszabadult, mint hiszi), hála az irodalomnak és némi regényírói vénának, a Zárójelen repedést vett észre, amely olyan alacsonyan van, hogy meg lehet kockáztatni rajta keresztül egy pillantást a módszertan megsértése nélkül. De alulnézetből, a kanális perspektívájából nyer zavaros képet a valóságos létezésről, amelyet (idealista lévén) mint alakatlan, szörnyűséges és obszcén, megnevezhetetlen, torz valamiként, az ész megsértéseként, a teljes és abszolút esetlegesség Abszurditásaként ábrázol.[55] És elég gyorsan betömte a Zárójel repedését, s visszavitte gondolkodásába, jelenség-tárgyként, ezt az undorító Abszurditást, hogy kidolgozza vele a jelenségnek, vagy inkább „a jelenség transzfenomenális létének”[56] egy „ontológiáját”, és kijelentse, hogy „a világ fölösleges”. A szavak mindent elviselnek. Ám világos, hogy a maga módján Sartre is frappáns tanúságot szolgáltat a filozófia hiányáról korunkban. (Ám ne feledjük: két filozófia azért mégis van, amint arra utaltunk.)

Más fenomenológusaink—s valószínűleg ők vannak többen— határozottan lemondtak a filozófiai erőszáról és teljes lelki nyugalommal hagyják megkötözve heverni a vackán az éjszakában. Nem éreznek kísértést, hogy az egzisztencializmus teoretikusai legyenek. Csak az érdeklí őket, hogy kutassák és értelmezzék (természetesen mindig a Zárójelben hagyva a tudaton kívüli valóságot és örömmel alkalmazkodva a husserli epokhéhoz) az emberi dolgok—önmagunk és életünk, egész rejtélyes múltunk, jelenlegi hiteink és nyugtalanságaink, a történelem, a kultúra, a művészet, a filozófia (miért ne?), s főképp a vallás—világát, melynek megismerésére szomjazunk, s amelyet egy olyan hermeneutikával vizsgálnak, amely nem engedi az embernek és mértékének meghaladását, s ahol ezért elkerülhetetlenül a mítosz uralkodik. Minthogy igen értelmes gondolkodók, s lelkiismeretességük következtében széles körű és pontos információkkal rendelkeznek, és többnyire becsületesek és őszinték (noha a szellem egében rejtőzködő Nagy Szofisztika mindig a védőszárnyai alatt tartja őket), kutatásaik igen tanulságosak és olykor lelkesítőek. A filozófia, ha nem olyan gyáva, hogy mindent kritikátlanul elfogadjon, hasznot húzhat belőlük. De mindig a Valószínű, a Tetszőleges, a „mindent emberi mértékkel”, s így, következképpen egyfajta latens immanentizmus uralma alatt állnak, és végső soron kielégületlenül hagyják szomjunkat, s nem csupán a miénket. Ha nem lennének más vezetőink, mint ők, illúziók világába juttatnának bennünket.

A fenomenológiának hatalmas a tekintélye. Azt óhajtom (anélkül, hogy túlzottan remélném), hogy—az idealizmus mutációinak ezen utolsó változatáról szóló—szükségképpen hosszúra nyúlt—fejtegetésem segítsen néhány olvasónak, hogy tisztázzák róla alkotott gondolataikat. Még két megjegyzést kell azonban tennem. Az első azon gyökeres tévedéshez kapcsolódik, amelyet a szellemnek egyszer s mindenkorra határozottan el kell vetnie, ha meg akar szabadulni a láncoktól, amelyek régóta fogva tartják. A kanti tévedésről van szó. Idézek néhány sort egy kortárs filozófustól, aki elmondta erről a lényegét: „Ha az ész olyan, mint egy a priori[57] létesült organon[58], feltehetjük a kérdést, micsoda véletlennek köszönhető, hogy eszünk összhangban van a valósággal. Ám ha az ész nem a priori létesült, ha az ész ténylegesen magából a valóságból meríti elveit azáltal, hogy megismerjük e valóságot, akkor semmi meglepő sincs abban, hogy összhang van az ész és a valóság között... A racionalitás nem a priori létesült rend vagy struktúra, hanem az emberi szellem és a valóság közötti viszony... A racionalitás nem a priori és merőben formálisan nyer meghatározást, hanem a valósággal való kapcsolatában, a valóságtól való függésében. A racionalitás a valóság függvénye.”[59]

Második megjegyzésem azon (önmagában nyilvánvaló, de okoskodók nemzedékei által elhomályosított) igazsággal kapcsolatos, amelyet a szellemnek, ha végre meg akarja szabadítani a filozófiai erőszat és önmagát, elsőként kell elismernie és mindig tisztelnie. Ez az igazság úgy szól, hogy az emberi értelem, jóllehet fogalmakkal dolgozik és a legszigorúbb logikához tartja magát (testben való létéből fakadóan), egyúttal értelem is, azaz olyan képesség, amely ugyanúgy tud látni

az értelmi rendben, ahogyan a szem lát, sőt összehasonlíthatatlanul biztosabban lát, mint a szem az érzéki rendben; talán nem ilyen intuíció által ismeri meg minden bizonyítás „első alapelveit”? Az intuíciót itt semmiképpen sem bergsoni értelemben említtem, -- noha nem felejttem el, hogy létezik egy „szándék szerinti bergsonizmus”, amely sokkal közelebb áll a tomista realizmushoz, mint hinnénk; s noha Bergson, élete vége felé, egyszer azt mondta, hogy ő és én, a szegény Jacques, aki oly keményen bíraltam őt, „félúton” találkoztunk. Azt sem felejttem el, hogy az emberi értelem (mivel az érzéki világból táplálkozó értelem), ahhoz, hogy jól dolgozzék, még legracionálisabb tevékenységeiben és kutatásaiban is sokkal gyakrabban kap—mint a filozófusok és tudósok bevallják—segítséget és ösztönzést „intuícióktól” vagy a képzelet megvilágosodásaitól, amelyek utunk során váratlanul előállott véletlennékként jelentkeznek, s a költői érzék vagy ösztön éberségéből erednek, vagy a szellem tudattalanjának (mondjuk inkább, hogy tudatelőtijének vagy tudatfelettijének) éjében születnek.

De tegyük most mindezt félre. Egészen másfajta intuícióról beszélek; értelmi intuícióról, tisztán és szigorúan értelmiről, amely az értelem mint ilyen tulajdon és megszentelt java; mindenekelőtt az abszolúte első intuícióról, amely nélkül nincs filozófiai tudás: a lét intuíciójáról. Nem adatik meg bárkinek, aki csak akarja. Bergsonnak csak egy megtévesztő pótlék formájában volt a birtokában, s egy antiintellektualista előítéletek által eltorzított megfogalmazás álruháját viselte. Husserlnek és más ideozófusoknak nem volt meg. De aki eléggé messzire halad az elmélkedésben, egy napon megszerzi, -- úgy értem: aki eljut oda, hogy belépjen az értelem tevékeny és figyelmes csendjébe, ahol, elfogadva az igaz egyszerűségét, eléggé kész, alkalmas és nyitott lesz arra, hogy meghallja, amit minden dolog sutog, s hogy odafigyeljen ahelyett, hogy válaszokat gyártana. És sokakban valójában megvan ez az intuíció, de nem tudatosul bennük, mert túlságosan leköti őket a hétköznapi élet vagy saját érvelésük. És sokkal többen rendelkeznek vele ezen a módon az egyszerű emberek, mint a „műveltek” körében. S csak egyes gyerekek tekintetét kell szemlélnünk, hogy megértsük: inkább irányul a létre, mint a játékokra, amelyekkel szórakoztatják őket, vagy mint a világra, amelynek minden pillanatban jobban és jobban tárulkozik fel számukra a gazdagsága, ha veszik a fáradságot, hogy felfedezzék.

Nem kísérlem meg leírni azt, amit semmi sem képes megragadni, s ami minden szón túl van (noha érvényes jele a legegyszerűbb fogalom és a legegyszerűbb szó), s nem próbálok elvezetni senkit oda, ahová csak a lélek teljes magányában lehet belépni. De nem lehet a—bármily hiányos—metaforikus nyelvhez folyamodni, hogy lefordítsunk valamit, persze nem abból, amit az értelem megragad, hanem e megragadás élményéből? Mondjuk tehát (elnézést kérek, hogy ismét egy régi könyvből idézek): „Az, amit ekkor felfogok, olyan, mint valami tiszta aktivitás, minden elképzelhetőnél magasabb rendű konzisztencia, eleven szilárság, amely ugyanakkor törékeny (semmisség számomra agyonnyomni egy legyet), és vad is (bennem és kívülem burjánzik az egyetemes vegetáció), s amely által a dolgok elém bukkannak, megmenekülve a lehetséges katasztrófától, itt vannak, de nemcsak itt, hanem önmagukban is, és tömörségükben—a múlandó dolgok esetében lehetséges szerény mértékben—egyfajta dicsőséget hordoznak, amelyet el kell ismerni.”[60]

Ennyit tudok mondani én, szegény gondolkodó elme, arról az élményről, amelyet az actus essendi[61] intuíciója kelt bennem. Egy számomra nagyon kedves lélek egyszer e tanúságot tette előttem: „Gyakran megesett velem, hogy váratlan intuícióval megtapasztaltam létem valóságosságát, azon mély, elsődleges alapelvét, amely által különbözöm a semmitől. Hatalmas intuíció, amelynek hevessége olykor megrémített, s amely először adta meg nekem a metafizikai abszolútum ismeretét.” A lét intuíciója nem csupán a filozófia abszolúte első alapja, a világ és a dolgok valóságosságaként. Egyben a filozófia abszolúte első alapelve is (ha a filozófia képes teljesen hű maradni önmagához és megragadni a lét minden dimenzióját).

A mesék, avagy az intellektuális hamispénz iránti igény

Fent[62] említettem, hogy a filozófiai erősz megszabadításához két műveletre van szükség, s hosszan beszéltem az elsőről, amely az idealizmus és következményei kapcsán végzendő el. Még egy dolog van, amelyet le kell ráznia magáról a szellemnek, ha meg akar szabadulni.

És, ezúttal, nem csupán a filozófiai erősz megszabadításáról van szó:



mert mindazzal van dolgunk, amitől megfosztatott a lényegénél fogva a valóságosra éhező emberi lélek, s ez az éhség persze a valóságosért kiált, amelyet a filozófiai tudás megadhat számunkra, de más, magasabb rendű utakon is eljuthatunk hozzá.

Az elviselhetetlen böjtben kielégületlenül maradván ez az éhség önnön torzulásává, a magáéhoz hasonló mértékű, de patológikus szükségletté alakulhat bennünk. E szükségletet kell most szemügyre vennünk, mert igencsak munkálkodik bennünk, s tőle kell megszabadulnunk: miféle szükséglet ez? A mesék és az intellektuális hamispénz iránti szükséglet: napjainkban ez óriási, aminek mély okai vannak. A büszke modern kultúránkban egy évszázada gyökeret vert előítéletek jegyében meg vagyunk győződve arról, hogy csak egyetlen lehetséges tudástípus van—az, amely mentes minden metafizikától --, és e tudás rendjében, egyetlenegy olyan megismeréstípus, amely megingathatatlan és képes hiteles bizonyítékot adni: a Tudomány—a matematika és a természeti jelenségek tudománya. (Ez különös, hiszen a nagy matematikusok elmondják, hogy a költői ösztön és a szépérzék nagy szerepet játszik tevékenységükben[63], s minél előbbre halad csodálatos felfedezéseiben a természettudományok királynője, a fizika, termékenysége annál jobban látszik függeni attól, amit d'Espagnat úr „a tudományos perspektívák folytonos megújulásának” nevez[64], valamint gyorsan cserélődő hipotézisektől és matematikai értelmezési módoktól, amelyek az esetek különbözőségének megfelelően változnak, sőt olykor ellentmondanak egymásnak. Ez különben egészen természetes. De mit sem változtat általános meggyőződésünkön, miszerint nincs más eszköz a tudás megszerzésére és arra, hogy a valóságot hiteles bizonyossággal ragadjuk meg, mint a Tudomány.)

Másfelől világos, hogy a tudománynak mint ilyennek abszolúte semmi mondanivalója nincs számunkra a bennünket leginkább foglalkoztató problémákról, világ-, ember- és talán Isten-képünk kérdéseiről, amelyeket, ha tetszik, ha nem, fel kell vetnünk, sem az abszolútum keresésének kínjairól, a „miért születünk”, a „minek adjuk oda egészen a szívünket” kérdéseiről, sem ama tűz iránti vágyról, amely anélkül éget majd minket, hogy elemésztene, pedig mindezek, bármilyen rejtetten is, ott vannak lényünk legmélyén. Mindez teljesen kívül marad a tudomány területén.

Senki sincs világosabban tudatában a tudományban magában rejlő belső korlátoknak, és senki sem aggályosabban igényes, mint a tudósok, -- noha, másfelől, közülük jó néhányan érzik, mennyire kívánatos lenne, ha lehetséges volna, meghaladni e korlátokat, hogy kidolgozzanak egy de natura rerum[65]-ot, és eljussanak, egy az eredményeikkel összhangban álló szintézisben, azon világ összképéhez, amelyben szigorúan őrzött határok közé zárt részterületeken dolgoznak. Egyesek, például Julian Huxley, úgy próbálkoztak ezzel, hogy a tudomány fogalmait extrapolálták, azaz érvényességi területükön kívül is alkalmazták (mi mást tehettek volna, amikor nem volt honnan meríteniük—feltéve, hogy egyáltalán meg akarták volna tanulni, hogyan kell vele élni—az e vállalkozásban egyedül használható eszközt, a filozófiai tudást?). A szóban forgó próbálkozások mind balul ütöttek ki. Anélkül, hogy az égvilágon bármit észrevettek volna, e becsületes szellemek hamispénzt bocsátottak ki, amely egyébként nem volt nagyon veszélyes; az effajta hamispénz forgalma épp annyira korlátozott, mint amennyire rövid életű, s csak azokat téveszti meg, akik, naiv módon, gyártották. A fenomenológusokkal egészen más a helyzet. Az általuk (noha, nem felejttem el, teljesen jóhiszeműen) közreadott tudós meséknek és hamispénznek, a pszichológia és a humán tudományok megfigyeléseinek jó pénze közé keveredve, melyeket alaposan kiaknáznak, igen nagy a forgalma, és kudarcot jelentenek a filozófiai megértés számára. Ez nagy eredmény. Azonban, éppen mivel idealista módon lemondanak arról, hogy a valóságot úgy ragadják meg, ahogyan van, nem tudják csodálatos álmokba ringatni és izgalmas kalandokba belevinni a szellemet, amelyekben minden eleven erejét eltékozolná.

Kétségkívül vannak azután valódi pénzhamisítók és sarlatánok is, s vannak vevőik. Ők nem számítanak még a mi kedves értelmiségünk számára sem, amely otthagya őket, where they belong, in the gutter.[66]

Mindezen adatok összegyűjtése után milyen mérleget vonjunk? Csak hiányt találunk. Nem túl súlyos hiányt a némely tudós által létrehozni megkísérelt álfilozófiák vonatkozásában. Mérhetetlenül súlyos hiányt a fenomenológia által gúzsba kötött és megtévesztett filozófiai értelem

területén. Abszolút hiányt a szellem azon legfelsőbb bölcsességre való törekvésében, amelyet Hegel hiába keresett.

A valóságos iránti nagy éhséget, amely egylényegű az emberi lélekkel, s amelyről korábban beszéltem, egyáltalán nincs mivel elverni, ha eltekintünk az azon tudomány által elfoglalt, egészen szűk területtől, amely a mérhető jelenségek értelmezésével és az anyag fölötti uralom gyakorlásával foglalkozik. Hogy is lepne meg minket a mesék és az intellektuális hamispénz iránti hatalmas igény, amely kialakult bennünk? Ez az igény korlátlan. Az, amit teli torokból követel, nem a bármily széles körben használatos mesék vagy hamispénzek ilyen vagy olyan fajtája; a nagy Mese és a nagy Hamispénz veri el—látszólag— nagy éhségünket, s az egész világon forgalomban lesz, ahogyan szívünk és szellemünk keresletének piacán is.

A hamispénz kiszorítja az igazit, ez jól ismert törvény, és érvényes az intellektuális hamispénzre is, legalábbis egy ideig. Ez az idő nagyon rövid volt a keresztény gnosztikusok számára, bármilyen nagyszerűnek látszott is a Logosz, melyre hivatkoztak. Korántsem a mese iránt igényt elégítették ki, magával az igazsággal szembesültek; ahhoz, hogy befolyásuk tartós lehessen, túl élénk volt a hit reakciója és túl erős az Apologéták ellentámadása. A történelem más, az igazság iránt lelkesedő és önmagukat becsapó felsőbb rendű szellemek felbukkanásának is tanúja volt, akik nagy Mesét és nagy intellektuális Hamispénzt bocsátottak ki, -- a mesekufárok és az igazi pénzhamisítók[67] nem ilyenek, hiszen e tevékenység, legalábbis eleinte, teljes őszinteséget, magasfokú intellektuális képességeket és szenvedélyes odaadást kíván azon nagy lelkektől, akik szándékuk ellenére kerülnek tévútra (bár mégsem teljesen szándékuk ellenére, mert induláskor vétkeznek az értelem ellen: megtagadják annak elismerését, hogy létezik az emberi értelem belső rendje, s hogy azon tudásformák között, amelyekre képes, lényegi különbségek vannak; kezdettől mindent összekevernek: természettudományt (bármilyen kevés is legyen ebből az adott korban), természetfilozófiát, metafizikát, teológiát, természetes, sőt egy csipetnyi természetfeletti misztikát is, s mindezek megfertőzik és megrontják egymást egy hatalmas természetellenes és hazug ál-angyali lendületben). Különösen érdekesek számunkra a muzulmán gnosztikusok, mert egyszerre voltak monisták és ugyanakkor az Iszlám egyetlen és transzcendens Istenében hívők, -- amiből félelmetes, de termékeny belső feszültség fakadt. Bátran merek beszélni róluk, felkészültségem hiányának ellenére, mert Louis Gardet-val folytatott eszmecserém során megszereztem róluk a szükséges ismereteket. Osztottam (óvatos) csodálatában a tekintélyes XIII. századi szintézisalkotó Ibn Arabi zsenialitása iránt, akit elbűvölt egy Istenből kiáramló, Istent Istennek nyilvánító és Hozzá visszatérő világ víziója[68]; s a távoli és ellentmondásos analógiát, amelyet Ibn Arabi gondolkodása és Teilhard bizonyos nézetei között vont, igen figyelemre méltónak találtam. S a korábbi időkből megemlíthető Nászir-i Khuszrau, a későbbiekből pedig Mulla Szadra. A keresztény világban ott volt Jacob Boehme, talán Fichte, s néhány más nagy név. De ahogyan az első századok keresztény gnosztikusai közül, ugyanúgy a Gnózis más általam említett hívei közül sem elégített ki senki nagy Mese iránti általános igényt. Az ilyen igény korunk kiváltsága lett.

A kultúra történetének szempontjából a nagy Mese vagy nagy intellektuális Hamispénz önmagában véve nem olyan veszélyes, amilyennek látszik. Végtelenül veszélyesebb nála az iránta való igény, mert amíg jelen van, követeli, hogy kiszolgálják. Mind újabb és újabb dolgokat követel, és sosem elégül ki. Mindennek ellenére szerencséje korunknak, hogy a teilhardizmusnak—bármilyen szerencsétlen leegyszerűsítéseket hoz is magával mindig egy nagy és szenvedélyes, s még a saját szintézisét kereső gondolkodás fanatikus népszerűsítése—olyan nagy, rendületlen és lángoló hitű, s naivan tiszta zseni volt az alapítója, mint Teilhard de Chardin atya. A teilhardizmus után az emberek valami mást fognak követelni, aztán újra csak mást, ami még kevesebbet fog érni.

Bármily fölösleges is minden értelmes ember számára, beiktatok ide egy zárójeles megjegyzést. Mert vannak maguktól értetődő dolgok, amelyek hangsúlyozására mégis jobb, ha vesszük a fáradságot. A rosszhangzású szavak, amelyekkel élnem kellett ebben az alfejezetben, forgalomban lévő eszmékre vonatkoznak, és semmiképpen nem azon személyekre, akik ezen eszméket alkották. Teilhard atya magányos, fájdalmas, makacs kutatása, az útjába gördített nemtelen akadályokkal szemben tanúsított türelmes bátorsága, igazságkereső szenvedélye, teljes odaadása prófétainak vélt küldetése iránt, az életműve egészét beragyogó tiszta őszinteség, s a rendkívüli, teljesen személyes

tapasztalat, amelyben része volt, s amely nála kevésbé edzettek szétszaggatott volna, mindezek olyan dolgok, amelyek a legmélyebb tiszteletet érdemlik. Igen értékes paleontológus volt, olyan keresztény, akinek hite sosem ingott meg, példás hűségű szerzetes. Feljebb mondtam, hogy a nagy Mese és a nagy intellektuális Hamispénz különböző formái, amelyek történelmi példáival találkozunk, sosem a mesekufárok és a pénzhamisítók elméjében fogantak. Senki ne sértsen meg annak feltételezésével, hogy azon szavakat, amelyeket kifejezetten elutasítottam a nagy gnosztikusok esetében, használhatóknak tartom Teilhard de Chardin atya jellemzésére, vagy hogy a sértegetés és a self-contradiction[69] szerepel eszköztáramban. Mindazonáltal ha természetesen nem Teilhard-t, hanem az általa forgalomba hozott eszméket, és főként a teilhardizmust, propagandairódmát és elragadtatásba esett egyházi díszkíséretét tekintem, bármit teszek is, kénytelen vagyok rosszhangzású szavakat használni ezek pontos minősítésére. S végül is amellet köteleztem el magam már e könyv elején, hogy nevükön fogom nevezni a dolgokat.

Teilhard de Chardin és a teilhardizmus

Volt szerencsém néhányszor találkozni Teilhard de Chardin atyával. Amikor először láttam— nagyon régen, Párizsban --, megdöbbsentett a teljes magány, amelyben folytatta kutatásait. Sok kérdést vetett fel, és amikor távoztam tőle, azon töprengtem, hogyan lehetséges, hogy egy olyan nagy szerzetesrendben, mint az, amelyhez tartozott, nem kapott segítséget néhány baráttól, jó filozófusoktól és jó teológusoktól, akik együtt dolgozhattak volna vele. Talán nem óhajtotta. (Az is rejtély, amely Gilsont megdöbbsentette, hogy tanulóévei után, amelyek során olyan mesterek oktatták, akiket kétségkívül bölcsen választottak ki a tanítás küldetésére, miképpen maradhatott teljes tudatlanságban a Doctor Communis[70] abszolúte minden gondolata felől, vagy hogyan feledhette el tökéletesen azokat.)

Egy másik találkozásunk alkalmával meleg szavakkal emlegette tudós barátait, akik az ő nyelvének köszönhetően tárgyalhattak vallási problémákat akadálytalanul, és úgy, hogy nem kellett félniük a szakmai körükből való kirekesztődéstől; az volt a benyomásom, hogy ez nagy bátorítást jelentett a számára. Kínából a háború alatt eljuttatott hozzám egy brosúrát[71], amelynek olvasása megerősített bizonyos nézeteimben, s amelyet idéztem is egyik könyvemben[72]. Utoljára New Yorkban, a háború vége felé láttam, s nem leplezte, hogy bizonyos (teljesen érthető) keserűséget érez az egyházi hatóságok iránt. A magam részéről be kell vallanom, hogy nem tetszett az a mód, ahogyan írásai néhány évvel később név nélkül keringtek a szemináriumokban. Egy dologban igazságot kell neki szolgáltatni: mindig az idealizmus és az ideozófia ellenpólusát képviselte. Mindvégig rendíthetetlen bizonyossággal hitt a világ valóságosságában. Realizmus dolgában, ha e szót ismeretelméleti értelemben vesszük, s a filozófia abszolúte első alapjának vonatkozásában (amely azonban csak az alap) teljes egyetértésben volt Szent Tamással anélkül, hogy tudta volna. Ez kettejük egyetlen találkozási pontja. S még ez az egyetértés is komoly kétértelműséggel volt terhes. Mert Szent Tamás tökéletesen bizonyos volt a világ valóságos voltában, de ezt nem hangsúlyozta különösebb hévvel, elég volt a szemét kinyitnia; míg Teilhard gondolkodásának a „hit a világban” és a hit Istenben volt a két pólusa. Eléggé ismert, hogyan beszélt e kétféle hitről.

Hisz végül is nem azt mondta egyszer, hogy a „jobb kereszténység” (vagy, ahogy Gilsonnak említette, „metakereszténység”) felfedezését célzó erőfeszítése egy olyan vallásra irányult, amelyben a Személyes Isten „a vallásunk és kultúránk fejlettségi foka által megkívánt Világlélekké válik”?[73] (Hogy örültek volna ennek a régi sztoikusok...)

Úgy gondolom, Teilhard gondolkodásának gyökerénél a teremtett természet szent és határtalan értékét megragadó—rendkívül nagyszabású—költői intuíció található; -- egy keresztény Lucretiusé lehetett volna ilyen.

Ezt az intuíciót kellett összehangolni a háromszemélyű egy Istenben és a Megtestesült Igében való hittel, -- s ugyanakkor egy mély és szintén hatalmas vallásos érzéssel, melynek tárgya Isten jelenléte a világban (ez az érzés, amelyben nagy szerepet kellett játszania a természetes misztikának, megtapasztaltatta a lélekkel a végtelenség Jelenlétének teremtett hatásait, de egy kegyelemből élő lélekben kétségkívül a természetfeletti misztika csíráit is elültethette, bármennyire belekeveredett is ebbe az élménybe egy különös emberi rajongás). Teilhard nagy írására, a Mise a világ felett-re gondolok. Hogyan valósítható meg ez az összhang, s hogyan lehet megpróbálni fogalmakba

önteni? Hatalmunkba kerítve az evolúciónak a biológia, az asztrofizika, a mikrokémia révén a tudományban bevetté vált eszméjét, hogy azután misztikus értelemmel ruházzuk fel és az egyetemes valóság nagy Mítoszává tegyük; így lesz belőle a szent Evolúció, amely—nem folyamatosan (kivéve ami az evolúció minden nagy mozzanatának önmaga meghaladására irányuló spontán tendenciáját illeti), hanem egyik küszöbátugrástól a másikig haladva (Isten éltető erejétől hajtva) -- kibontakoztatja az anyagból ennek szellemi lehetőségeit, a végtelenül szerény kezdetektől Isten fiainak dicsőségéig és ama személyes Isten trónjáig jutva, akinek megtestesült Fia, a kozmosz méhében, minden keletkezés fő mozgatója.

Úgy látom, e módon kell megrajzolni Teilhard gondolkodásának körvonalait vagy haladási irányát. E gondolkodás fényes uralkodói rangot ad a Tudománynak. De valójában a tudósok tudományát teljesen meghaladja, -- vagy inkább magával sodorja, és feloldja a kutató elmélkedés nagy áramában, ahol tudomány, hit, misztika, teológia és filozófia alaktalan állapotban szétválaszthatatlanul és összezavarodva keveredik. S ebben föl lehet ismerni az értelem elleni bűnt, amelyről korábban szoltam[74]. Bizonyos, hogy Teilhard ezt teljesen ártatlanul követte el, minthogy a tudás különböző fokozatai közötti fajlagos megkülönböztetés gondolata mindig tökéletesen idegen maradt a számára. Am ez önmagában véve akkor is az értelem elleni bűn volt, méghozzá jóvátehetetlen.

Ezért, ha hitelesen teológiai perspektívába helyezkedve vesszük szemügyre Teilhard de Chardin doktrínáját (amely „aligha doktrína, inkább érzésmód”), azt kell mondanunk Gilsonnal, hogy a költői világban, amelybe bevezet, „ismerős tájon fogja találni magát mindenki, aki figyelemmel kíserte a keresztény gondolkodás történetét. A teilhard-i teológia egy újabb keresztény gnózis, és, mint minden gnózis Markiontól napjainkig, valójában theology-fiction[75]. A műfaj minden hagyományos jegye megtalálható benne: minden probléma kozmikus perspektívába, vagy talán inkább a kozmogenezis perspektívájába van helyezve. Van egy kozmikus anyagunk, egy kozmikus Krisztusunk[76], és, mivel Ő a teremtés fizikai központja, van egy lényegileg >>evolutív<<, humanizáló Krisztusunk, röviden egy >>egyetemes Krisztusunk<< mint a Megtestesülés egyetemes misztériumának magyarázata. A kozmogenezis így Krisztogenezis lesz, amely teremtője a Krisztusnak és a Krisztoszférának, ennek a Nooszférát megkoronázó és Krisztus átformáló jelenléte által tökéletesítő rendnek. E szép szóhasználat nem önmagában kárhozzátandó, hanem csak azért, mert abból a minden gnózisra jellemző ízlésből fakad, amely kedveli a patetikus, kifürkészhetetlen távlatokat sejtető és érzelmektől terhelt neologizmusokat.”[77]

Ami a doktrínát illeti: a Nagy Mese birodalmában találjuk magunkat (nem tudok olyan kifejezést találni, amely kevésbé sértené a jámbor füleket, vagy igazságosabb lenne). Igaz, ha a teilhardizmus—igen, a teilhardizmusról beszélek, a beavatottak által kidolgozott és a napi sajtó által terjesztett ideológiáról—doktrínaként jelentkezik is (amelyet olyannak kell ábrázolnunk, amilyen), magából Teilhard-ból a személyes élmény a fontos, amely, az igazat megvallva, közölhetetlen, noha ő maga szüntelenül kereste a közlésére alkalmas eszközöket. Ez magyarázza Étienne Gilson kiváló, olvasóm számára általam is ajánlott tanulmányának címét[78]. Sajnos egy nehezen hozzáférhető folyóiratban jelent meg; ezért, saját megjegyzéseim során, kivonatokat fogok közölni belőle. Szerettem volna először azokat az oldalakat idézni, ahol Gilson kifejezi tiszteletét Teilhard személye iránt, de ezt a tiszteletnyilvánítást néhány oldallal feljebb nekem is volt szerencsém megtenni, és az ismétlés fölösleges.

Gilson tanulmányának központi része szerintem az, ahol azt a metakereszténységet értelmezi, amelyről Teilhard beszélt neki egyszer New Yorkban, -- azt a szót, amely először „megdöbbenette”, de amelynek, némi gondolkodás után, hamarosan megtalálta teilhard-i értelmét. A kulcsot a Kereszténység és Evolúció, Javaslatok egy új teológia érdekében egy szöveghelye szolgáltatta: „Általánosságban, írja Teilhard, azt lehet mondani, hogy ha az Egyház első századaiban a Teológia fő gondja Krisztus és a Szentháromság viszonyának intellektuális és misztikus meghatározása volt, napjainkban annak elemzése és tisztázása vált létérdekévé, hogy a létezés és a hatásgyakorlás milyen kötelekei kapcsolják egymáshoz Krisztust és az Univerzumot.”[79]

Teilhard úgy látta, „az Egyház történetének első századában a kereszténység végérvényesen belépett az emberi gondolkodásba, amikor az Evangélium Jézusát merészen az alexandriai Logoszhoz hasonította”[80] (ebben tévedett; „épp ennek ellenkezője” történt; „az Apologéta Atyák nem hasonították merészen az Evangélium Jézusát az alexandriai Logoszhoz”, hanem, sokkal merészebben, az alexandriai Logoszt „hasonították az Evangélium Megváltó Krisztusához”[81]). Bárhogyan legyen is, az, amit Teilhard napjaink kívánalmának hitt, annak a műveletnek a fordítottja, amelyről úgy vélte, hogy az Atyák elvégezték.

Tehát „a krisztológia teljes transzponálásáról”[82] van szó, „a Megváltó Krisztusnak igazi evolutív Krisztussá való általánosításáról”[83]. Szükséges, hogy „integráljuk a kereszténységet a kozmogenezisbe”[84], s hogy „a teológia ma Krisztust hasonítsa az Evolúció kozmikus erejéhez, kezdetéhez és végéhez. Micsoda forradalom! Egyszerűen arra kapunk felszólítást, hogy tegyük a Megváltóban való hitet arra a helyre, amely megilleti”[85]. Így Teilhard „egyszerre beszélhet >>a történeti Krisztus egyetemes fizikai funkcióba való felemeléséről<< és >>a Kozmogenezisnek egy Krisztogenezissel való végső azonosulásáról<<. Jól figyeljünk:

felemelés! Így kapjuk meg >>a modern filozófia neologoszt<<, amely immár nem mindenekelőtt Ádám megváltója, hanem >>egy mozgásban lévő univerzum evolutív alapelve<<. Lám csak, mondják majd az emberek, mennyire törődik azzal, hogy megőrizze Krisztust! Igen, de milyen Krisztust?... Nem vagyok benne biztos, hogy létezik a tudomány ómega pontja, de azt bizonyosnak érzem, hogy az evangéliumban a Názáreti Jézus egészen más, mint az Ómega Krisztus >>konkrét csírája<<. Nem mondom, hogy Krisztus új funkciója nélkülözi a nagyságot és a nemességet, de más, mint a régi. Kicsit úgy érezzük magunkat, mint az üres sír előtt: elvitték Urunkat, és nem tudjuk, hová tették”[86]. Tévednénk azonban, ha azt gondolnánk, hogy Teilhard valaha is helyettesíteni akarta az Evangélium történeti Krisztusát egy „egyetemes fizikai funkcióba emelt” Krisztussal, a hitünk tárgyát képező Krisztust egy kozmikus Krisztussal, -- amelyben egyébként, ahogy Gilson megjegyzi, „egyetlen tudós sem hisz”[87], (noha kigondolása épp rájuk való tekintettel történt). A kereszténység megfordítása, amely a „metakereszténység” lényege, sokkal nagyobb szabású művelet. Magának a történeti Krisztusnak kozmikus Krisztussá tételéről van szó. Azt hiszem, akkor értem meg, hogyan képzelhette el Teilhard e vállalkozást, ha arra gondolok, mit implicál egy tisztán evolutív koncepció, amelyben a létet a levés helyettesíti, s ahonnan eltűnik minden önmagában stabilan megállapodott lényeg vagy természet. Így embernek lenni talán nem azt jelenti, hogy magával a kozmosszal vagyunk vagy voltunk azonosak, annak egész hatalmas folyamatában, amely által hominizálódott? Testet ölthetett-e az Ige Máriától anélkül, hogy ha szabad így mondanom, „anyagot öltött” volna az egész kozmoszban és a történelem teljes folyamán? Megtestesülhetett-e egy napon, a történelem egy bizonyos pillanatában anélkül, hogy előbb (miért lennék én az egyetlen, aki fél a neologizmusoktól?) Meganyagosult és Megkozmoszosult[88] volna az idáig vezető evolúció egész folyamán? Ha emberré lett, akkor világgá is lett. Íme „a Megváltó Krisztusnak igazi evolutív Krisztussá való általánosítása”; legalábbis ez az egyetlen mód arra, hogy megpróbáljak e kifejezésnek érthető jelentést adni (érthetőt? ez csak nyelvbontás volt; mondjuk: többé-kevésbé elgondolható).

E megfordított kereszténység nagyszabású látomás egy puszta képzelődésen alapuló vallásos gondolkodás számára, amelyet elbűvöl a teremtmény Istenhez való látványos isteni felemelkedése; de mit mond számunkra arról a titkos ösvényről, amely minden látványosságnál fontosabb nekünk? Mit mondhat nekünk a lényegről, -- a kereszt misztériumáról és a megváltó Vérről? Mit a kegyelemről, amelynek egyetlen lélekben való jelenléte többet ér az egész természetnél? És arról a szeretetről, amely Krisztus megváltótársaivá tesz minket, és az örömkönyökről, amelyek által megkapjuk békéjét? Az új gnózis olyan, mint minden gnózis, -- szegényes gnózis.[89]

Ha teljesebb képet akarunk kapni a fentiekről és a velük járó „nézőpont-megfordításról”, a már említett, Léontine Zantához, írt és általam most újra idézendő levél némi, magától Teilhard atyától származó felvilágosítással szolgálhat számunkra (sajnálom, hogy ezt kell tennem, de a szövegek léteznek, és, még ha magánlevélben szerepelnek is, kétségtelen pontossággal tükrözik a szerző gondolkodását). „Nem arról van szó, írja, hogy Krisztust a világ fölé helyezzük, hanem arról, hogy >>pánkrisztizáljuk<< az Univerzumot. A kényes pontot (amelyet részben érintettem a Krisztológia

és Evolúcióban) az jelenti, hogy ezt az utat követve nemcsak a látókör kiszélesedéséhez jutunk el, hanem a nézőpontok megfordításához is; a Rossz (amely többé nem egy vétek büntetése, hanem a Haladás >>jele és hatása<<) és az Anyag (amely immár nem bűnös és alsóbb rendű elem, hanem >>a Szellem anyaga<<) új jelentése szöges ellentétben áll azon jelentésükkel, amelyet kereszténynek szokás tartani[90]. Krisztus hihetetlenül megnövekedve kerül ki ebből az átalakulásból (legalábbis így vélem, -- és az összes mai nyugtalanok, akikkel erről beszéltem, hozzám hasonlóan gondolkoznak). De vajon ez még az Evangélium Krisztusa? S ha nem ő, min nyugszik az, amit fel akarunk építeni?"[91] Jegyezzük meg, hogy az anyag, mint bűnös elem, platóni fogalom, mely esztelenségnek minősül azon gondolkodás szerint, „amelyet kereszténynek szokás tartani”; s hogy ez utóbbi hite szerint bukott természetünk állapota az áteredő bűn következménye, de azt soha nem gondolta, hogy a rossz (egy betegség, egy gyermek elvesztése, vagy bármilyen csapás) mindig „egy vétek büntetése”; az Úr ennek éppen az ellenkezőjét mondotta a vakon születettel kapcsolatban. Figyeljünk fel erre az „átalakulásra” is, amelyből (hiszen pánkrisztizálja „az univerzumot”) Krisztus „hihetetlenül megnövekedve” kerül ki, -- Ő, a Megtestesült Ige, akinek kegyelme, az örök élet forrásait fakasztva bennünk, magának Istennek az életéhez emel föl minket. Jegyezzük meg végül, hogy egy pillanatban, kozmikus Krisztusa kapcsán, Teilhard atya is felteszi magának a kérdést: „Vajon ez még az Evangélium Krisztusa?” (aki nélkül, teszi hozzá, s itt el kell ismernünk szíve hűségét, konstrukciója semmire sem alapozódhat). De az Evangélium Krisztusában—és a világban—való hite túlságosan erős volt ahhoz, hogy ne legyen bensőleg teljesen biztos a feltett kérdésre adható válasz igenlő voltában. „Egy dolog tölt el bizonyossággal, folytatja ugyanebben a levélben, az, hogy bennem a növekvő világosságához társul a szeretet és a lemondás önmagamról a nálam Nagyobbért. Ez nem csalhat meg.” Ó, bárcsak úgy lenne, hogy az efféle, bármily nemes bizonyosságok sose csalnának meg! Az ez, amelyre Teilhard atya bízta magát, sokakat sodort a legveszélyesebb illúziókba.

Gilsonnak kétségkívül igaza van, amikor arra emlékeztet, hogy valójában Teilhard atya vallási tapasztalata sokkal fontosabb, mint doktrínája. „A tudományos ihlet és az evolúció kultusza, amely némileg Huxley zavaros evolucionizmusára emlékeztet, arra készítette, hogy pontatlan, de tudományosnak látszó nyelven fogalmazzon meg egy minden kétséget kizáróan mély vallási élményt”[92], amely, bármit gondolunk is spirituális hitelességéről, s bármilyen illúzióknak adhatott is tápot, életének forrását jelentette[93], de csakis az övé volt, s enélkül viszont „doktrínájának nincs semmi értelme”[94]. „Ezért, folytatja Gilson, nem látok semmi különösebb veszélyt benne.”[95] Én nem vagyok ennyire optimista, mert tökéletesen igaz ugyan, hogy Teilhard atya vallási élményei nem átadhatóak, -- de a teilhardizmus igen, és meglehetősen terjed is, szavak, zavaros eszmék, misztikus-filozófiai képzelődés és hiú remények keltette nagy érzelmi hullámvázok útján, amelyeket számos jóhiszemű ember kész hiteles és lelkesítő intellektuális szintézisként és új teológiaként elfogadni. Úgy gondolom azonban, hogy e teilhardista gnózisnak és metakereszténység-várásának a zsinat keményen odavágott. Mert Marx és Engels számára semmiség volt Hegelt megfordítani; de a kereszténységet úgy megfordítani, hogy többé ne a Szentháromságban és a Megváltásban gyökerezzék, hanem a fejlődő Kozmoszban, ez egészen más dolog. Ehhez egyetlen teológus, egyetlen misztikus, egyetlen elmélkedve kereső erőfeszítése sem elég, bármekkora legyen is; még a csodatévők sem képesek erre. Ehhez az kellene, ami, ahogyan a Hitvallásban mondjuk, Una, sancta, catholica et apostolica[96] (elvégre mégiscsak az Egyház tanítja a -- „jobb” vagy nem jobb—kereszténységet, nemde). Azaz zsinatra van szükség, és lehetséges, hogy egyes teilhardisták ennek összehívásakor azt remélték, hogy ha nem történik is meg a kozmikus Krisztus dogmatikus megerősítése (ez túl korai lett volna), legalább némi bátorítást kapnak tanaik. De olvassák el a zsinat szövegeit akár nagyítóval, a legcsekélyebb nyomát se találják benne efféle bátorításnak. A zsinat, nagylelkű nyugalommal, teljesen és tökéletesen figyelmen kívül hagyta ezt a jobb kereszténység elérésére tett nagy erőfeszítést. És mi sem klasszikusabb, mint a két dogmatikai konstitúció. Ha a teilhardizmus hívei nem a fellegekben járnának, egy kicsit talán megértenék, mit jelent ez számukra. Meg kell várniuk a következő zsinatot, majd az utána következőt, és még ki tudja, hányat. Vagy ha türelmetlenek, Markionhoz és tanítványaihoz hasonlóan elkülönült szektát kell létrehozniuk, azt kockáztatva, hogy Teilhard atya kikel a sírjából,

és átkot mond rájuk? Ez nem túl csábító. Hogy visszatérjünk magára Teilhard atyára, lezárásképpen azt szeretném mondani, hogy ügyét nem jól szolgálták sem a barátai, sem az ellenségei, sem pedig, főként, önmaga. Arra törekedett, hogy egy tanrendszer vázlatainak és alapgondolatainak nyelvére fordítsa le—s barátai és ellenségei siettek önmagában és mindennek a megújítására való alkalmasságában biztos tanrendszerré szilárdítani—azon eszméket, amelyek egy rendkívüli minőségű spirituális élmény tűzében születtek, ahol gyermekkori, és haláláig égő és eleven hite küzdött nagy tudományos álmokkal: az ilyen élmény, magában véve, szigorú értelemben közölhetetlen.

Bármit csinálhatott és remélhetett is Teilhard, az ilyen eszmék valójában csak egy egészében meg nem írt hatalmas költemény töredékeiben találhattak kifejeződést. Egy költeménytől nem várjuk, hogy bármiféle racionális—tudományos, filozófiai vagy teológiai—tudáshoz juttasson. Csak azt várjuk, hogy feltár egy keveset abból, amit, egy homályos kapcsolat során, a költő megragad önmagából és egyúttal a dolgokból. De lehet csodálni merészségét és szépségét; s a költemény—különösen az, amelyről most beszélek—azokban, akik szeretik, termékeny gondolatokat és magasrendű törekvéseket ébreszt, előítéleteket és korlátokat rombolhat le bennük, s megnyithatja szellemüket az eleven tűz lángja előtt, amely a költő lelkében ég; mert a költészet számára megadatik az a kiváltság, hogy képes egy láthatatlan lángot átadni, s ha Isten kegyelme is segíti, akkor egy az e kegyelemhez hasonló lángot.

Nos, Teilhard igazi életműve az a költemény, amelyet megírhatott volna, s amelyet ehelyett egyfajta álruhába öltöztetve hagyott ránk. Ha annak tekintették volna Teilhard életművét, ami valójában volt (de aminek ő maga sem akarta tekinteni), túlságosan ambiciózus barátai és elítélésében túlbuzgó ellenségei kétségkívül csalódást éreztek volna, sőt ő maga tiltakozik elsőként. De így meghagyták volna ezen életmű hiteles nemességét és méltóságát, s megkímélték volna Teilhard-t és a keresztény világot jó néhány vesződéstől és szerencsétlen félreértéstől. Igaz, akkor nem lett volna teilhardizmus, sem pedig esztelen reménykedés egy a kozmosz dicsőségét zengő jobb kereszténység eljövételében.

Számosan vannak, azt hiszem, akiknek szívét Teilhard de Chardin atya és könyveinek olvasása nyitotta meg a hit kegyelme előtt. Nem csupán igazságos, hogy hálát és tiszteletet érezzenek annak emléke iránt, aki így segítette őket, hanem érthető az elismerés és a csodálat is, amellyel viseltetnek művei iránt, sőt, a Gilson és jómagam által használt kifejezéssel élve, Teilhard gnóziája iránt is, amely szemükben kétségkívül jól megalapozott doktrínának látszott. De valójában mégsem e tannak köszönhetik, hogy megkapták az igazságot, amely szabaddá tesz, hanem annak a lángnak, amelyről beszéltem, s amely Teilhard atya szívéből hozzájuk került, doktrínáján keresztül, Isten szent kegyelme, és a költészet kegyelme által, amely nem természetfeletti, de szintén a világosság Atyjától származik.

1966. március 31.

Az igazi új tűz. Az igazi tudás keresésének és megújításának útjai

Egy nagy bölcs

Mint arra talán emlékeznek, az előző fejezet első részében megpróbáltam kimutatni annak önmagában véve nem lehetetlen voltát, hogy az emberi ész, bármilyen gyenge legyen is, egy nap, a legmagasabb rendű filozófiai és teológiai—kérdések kapcsán, amelyeket igazságkeresése során érinthet, eljuthat egy lényegileg az igazságon alapuló tanhoz. Ez, ahogy írtam, lehetséges, de bizonyosan nem valószínű. Am hozzátettem, hogy a valószínűtlen néha megtörténik. A katolikus Egyház—amelynek csak a Kinyilatkoztatás őrzése a feladata, de hogy ennek érintetlenségét és fejlődését (mert itt is van fejlődés, nevezetesen a dogmák kifejtésében) biztosítsa, szüksége van szilárd józan észre, és vitathatatlanul olyan ítélőképesség adatott meg neki, amely minden professzoráénál magasabb rendű—láthatóan meg van győződve arról, hogy a fenti eset a teológiában (és a filozófiában[1]) bekövetkezett. A magamfajta öreg parasztnak, akire nem bíztak rá semmiféle szent letétemény őrzését, nem kell különösebben óvatosnak lennie, és tökéletes szabadságot érez arra, hogy mindent kimondjon, amit gondol; teljesen bizonyos abban, hogy tényleg ez történt: hála egy igen hosszú történetnek, amelyben mind a Kelet, mind a Nyugat

szerepelt (ráadásul egy darabig az Iszlám által összekapcsolva), és hála egy kivételes zsenialitással rendelkező és a kedvező történelmi helyzet által is kivételes módon segített európai embernek (sajnos, mindenkinek meg kell születnie valahol), aki (Berlitz híján) soha nem tanult meg más nyelven, mint nápolyiul és latinul, s aki semmiféle prófétai küldetést nem tulajdonított magának, -- de elolvasott minden egyházatyát, és az akkor ismert „minden könyvet”[2], és kívülről tudta a Bibliát (ki tudja? Talán elmondható ugyanez Bultmannról, Vögtléről és más biblikusainkról is.). És nem minden sírás és remegés nélkül vette tudomásul, hogy a legnehezebb feladat vár rá: a tudás és bölcsesség azon hatalmas munkájának rendszerezése, amelynek köszönhetően a hit századai megkísérelték némileg ésszel is megérteni a próféták által töredékesen és a Megtestesült Ige által teljes egészében közölt isteni misztériumot. „Mi Isten?” kérdezte tanítóitól a gyermek Monte Cassino apátságában, ahová ötéves korában oblatusként küldték a szülei (már a jövőző apátot látva benne). Mindig csak ezt kérdezte magától, egyebet sosem tett.

Aquinói Tamás rendkívül alázatos ember volt; első életrajzírója, Toccói Vilmos erősen hangsúlyozza ezt. Tudjuk, hogy Párizsban, a Szent Jakab kolostorban úgy hallgatta Nagy Szent Albertet, hogy soha ki nem nyitotta a száját, s ezért tanuló társai néma szicíliai ökörnek nevezték; kicsivel később. Kölnben, ahová mesterét követte, szánakoztak hallgatagságán, mígnem egy napon egy diáktársa „résztvből” felajánlotta, hogy elismétel neki egy nehéz előadást, de hirtelen elakadt, s ekkor a néma ökör magyarázta el neki szép nyugodtan az egész kérdést, -- hiszen a legfontosabb az igazság.

Lágyszívűségével és alázatosságával érdemelte ki, írja Vilmos, hogy szemlélődése során megismerje azt, amit azután tanított. Miután teológiai magister lett, annyira elrémisztette a feladat súlya, hogy szüntelenül imádkozott és sírt, mondván: „arra köteleznek, hogy magisteri méltóságot viseljek, holott hiányzik az ehhez szükséges tudományom”. Élete végén „szalmának” nevezte mindazt, amit írt. Doktori süvege a legkevésbé sem tette büszkévé, s nem hitte, hogy kötelességmulasztást követ el e süveggel szemben, amikor szuszogva (igen testes volt) lépkedett a bolognai utcán egy rendtársa nyomában, akit el kellett kísérnie a városba, s aki lassúnak tartotta őt. E Tanító sokat sírt és sokat könyörgött, valahányszor csak munkához látott. Az oltárnál kereste a világosságot. Fejét a tabernákulumnak támasztva „könnyek és sóhajok között állt ott, majd visszatért cellájába, és folytatta az írást”. Elsősorban a kontempláció egyik legnagyobb alakja volt, tiszta és alázatos imádság által szilárd kapcsolatban az éggel. Contemplata aliis tradere[3], hangzik Szent Domonkos rendjének egyik jelmondata, amely Szent Tamástól származik. Komolyan vette.

Míndeközben még humorérzéke is volt; számárfejeket rajzolt kézíratai margójára, amikor munkája során bizonyos tekintélynek örvendő szerzők nevét kellett leírnia. S amikor egy rendtársa egyszer odakiáltott neki, hogy jöjjön gyorsan az ablakhoz, mert kint egy repülő ökröt láthat (hiszen naivnak tartották), rögtön odasietett, csak hogy utána némi gúnyjal azt mondhasa: „Kevésbé lep meg, ha egy ökröt repülni látok, mint ha egy szerzetestől hazugságot hallok.”

Miért beszéltem ennyit személyéről? Mert szeretem. S mert így reméltem lendületet kapni ahhoz, hogy mondjak néhány szót tanairól is, noha erre nem érzem magamat méltónak.

Mert bizony az övé ez a lényegileg az igazságra alapozott tan, amelynek létrejötte valószínűtlen, de amely ahelyett, hogy a puszta lehetőség állapotában maradt volna, mint virtuális végpont, amelyhez közelednek, de soha el nem érnek az emberi gondolkodás ellentmondásos kísérletei, mégis kialakult és megszerveződött a történelem egy kiváltságos pillanatában, s egy kivételes zseninek köszönhetően, az éppannyira ironikus, mint nagylelkű Gondviselés szokása szerint, ahogy erre már utaltam. Szent Tamás doktrínája egyesíti mindazon— messzemenően kivételes—vonásokat, amelyek egy ilyen véletlen szerencséhez megkívántatnak. Nem egy ember doktrínája, hanem az Egyházatyák, a görögországi gondolkodók, s az izraeli próféták munkásságát foglalja egységbe (de ne feledkezzünk meg az emberi szellem korábban elért eredményeiről, s persze az arab világ által nyújtott segítségről se): és természetesen nem jelenti a végállomást! Mert örökös növekedésre rendelt szellemi organizmus, amelyet kielégíthetetlen vágy hajt újabb és újabb hódítások útján való terjeszkedésre. Nyitott és határok nélküli tanrendszer; nyitott minden valóságra, bárhol legyen is, és minden igazságra, bárhonnan érkezzék is; különösen az új igazságokra, amelyeket a kultúra és a tudomány fejlődésének nyomán kell kifejtenie (ami feltételezi a szellem erőfeszítését arra, hogy egy



időre távozzék saját fogalmi nyelvéből és belépjen a másokéba, majd erről az utazásról úgy térjen vissza, hogy közben sikerült megragadnia a másokban keletkezett intuíciót); e doktrína nyitott a különböző problémák felé is, ha úgy látszik, hogy hasznára válnak, akár úgy, hogy maga veti fel ezeket az idő előrehaladtával, akár úgy, hogy más egek alatt született gondolati univerzumokban bukkan rájuk, s megújítja őket saját alapvető intuíciói fényében.[4] Arról álmodozom, mi mindent kaphatnánk egy kereszténnyé és Szent Tamás tanítványává lett hindutól, aki származása okán tisztelné és alaposan ismerné a védikus gondolkodás iskoláit és sajátos intellektuális közelítési módjukat.

S mert nyitott doktrína, soha ki nem elégülő éhe és szomja az igazságnak, Szent Tamás tanítása végtelenül haladó; és szabad mindentől, kivéve az igazságot, s szabad önmagával szemben is, mert kész kijavítani fogyatékoságait és pótolni hiányait, s szabadságát megőrzi megfogalmazóival, kommentátoraival, sőt alapító mesterével szemben is, tehát olyan szabad, mint Tamás maga volt, s őhöz hasonlóan hajlandó a dolgok jobb ábrázolása érdekében szükséges változtatásokra és újragondolásokra, és azon továbblépésekre és elmélyítésekre, amelyeket egy mind előbbre és előbbre lépő kutatás megkövetel. (Természetesen Szent Tamás tanításának az ő maga által képviselt valódi formájáról beszélek—más kérdés, hogy olykor mi módon oktatják.)

E tanítás a realizmus—egy nemcsak a test, hanem a szellem valóságos voltának is tudatában lévő, teljes realizmus—legnagyobb mesterétől származik. És magában Szent Tamásban is (jóllehet ahhoz, hogy tanítványainak bevezetést nyújtson, a racionalitás ábécéjéhez kellett folyamodnia) az intuíció kiapadhatatlan forrását feltételezi; meghatározásai és hatalmas szellemi építményei nem lehettek volna ilyen pontosan megszerkesztettek, ha nem lett volna egyúttal az Oltáriszentségről szóló himnuszok költője is; s következtetéseiről is gyakran látszik, hogy már a bizonyítás előtt látta őket.

Mindaz, amire az imént a racionalitás ábécéjét emlegetve gondoltam—quaestiók, articulusok, számozott ellenvetések, az articulus fő része, az ellenvetésekre adott számozott válaszok --, valójában (hiszen az intuíció sosem elég) csak ártatlannak látszó külseje egy intellektuális szigorral felépített csodálatos apparátusnak (amely azonban magukban Szent Tamás műveiben egyszerűbb, mint követői elhittették), amely megtanította a modern világnak, mi a tudomány és a tudás kérlelhetetlen tisztessége.

Ezek tehát azon vonások, amelyeket még pogány kortársaink is észrevehetnének tanításában, ha figyelemre méltatnák. Gyakran azt hallom, szóhasználata riasztja vissza őket. Nem is meglepő, hogy azok, akik oly jól megértik Hegelt, Heideggert, Jean-Paul Sartre-t, egy kicsit megijednek a skolasztikus szigorúságtól, miközben persze tudják, hogy minden tudománynak megvan a maga technikai szókészlete. Reméljük, hogy a Summa Theologica olvasása helyett nem fognak valamelyik tomista kézikönyvbe botlani; mert ez esetben őszintén sajnálnunk kellene őket. De erre még visszatérek. Most csak azt szeretném megjegyezni, hogy a vonások, amelyekről beszéltem, valami mélyebből származnak, abból a tiszta lángból, amely Szent Tamás tanítását élteti, s amelyről néhány szót kell ejtenem, bármilyen ügyetlenül teszem is (e szerénykedés nem pusztán formáság, higgyék el; az öreg filozófus ismeri magát egy kicsit).

A lét intuíciója és az önmaga által fennálló Létre irányuló kontempláció

Szent Tamás teológus volt, egész élete a sacra doctrina[5] jegyében telt, és teljes életműve lényegileg teológiai. Nem az volt a dolga, hogy azt mondja, „igazam van” abban a kérdésben, amelyben a másik téved, hanem ellenkezőleg, az, hogy megőrizze és megformálja a hatalmas tradíció által (nem kevés—eltávolítandó—selejtrel és tévedéssel együtt) rendelkezésére bocsátott igazságot. Ebből fakad szent tisztelete minden egyházatya, de különösen Szent Ágoston iránt, akinek közelítésmódja azonban más, mint a sajátja, hiszen inkább Isten dolgairól való szeretetteljes elmélkedés, mint szigorúan az ész világosságán alapuló kutatás. Szent Ágostonhoz való viszonya különösen érdekes vizsgálódás tárgya lehet. „Azt lehet mondani az augusztinizmusról, hogy lényege teljes egészében átkerült a Summa Theologicába.”[6] Sok javítással, ez magától értetődik. Ám ennek során Szent Tamás, teológusi mivoltának megfelelően, csak annyit tett, hogy kimutatta és megmentette ennek vagy annak a tézisnek az igazságát, amelynek csupán megfogalmazási

módját nem fogadta el. Megmenteni mindazon igazságokat, amelyeket mások őelőtte (gyakran rosszul) mondtak: ez volt a számára kijelölt feladat.

S mégis felforgatta a skolasztika minden szokását és rutinját, s megdöbbsentette kortársait tanításának meglepő újdonságával. „Új módszer, írta Toccói Vilmos, új érvek, új tantételek, egy sor új kérdés.” Nevezetes aggiornamento történt tehát.

Hogyan értelmezzük e paradoxont? Nem boszorkányság, -- elég, ha Szent Tamás rendkívüli filozófiai zsenialitására gondolunk. Szent Tamás teológus volt, azaz olyasvalaki, aki esze segítségével próbálja némileg megérteni a hittitkokat. Milyen eszközre van ehhez szükség? Egy filozófiára. Mégpedig nem akármilyen filozófiára; hanem—főként ha arról van szó, hogy a teológiát tudománnyá vagy lényegileg az igazságon alapuló tanítássá tegyük—olyan filozófiára, amely maga is lényegileg az igazságon alapul. A teológus kezében e filozófia csupán eszköz, ancilla[7]. Ám ez az eszköz nagyon is szükséges. Mint a rakéta az űrhajósnak, aki a bolygóközi teret kívánja kutatni. Megfelelő eszköz nélkül semmire se megyünk.

Szent Tamás jól tudta ezt; s azt is tudta, hogy Platón, a korábbi keresztény századok során, rosszul látta el ezt a szolgálatot. Minthogy Szent Tamás teológus volt, gondot fordított arra, hogy filozófiát, mégpedig jó filozófiát válasszon (ebben segítséget kapott Albert mestertől[8] és egy nagy történelmi lehetőségtől: ekkoriban jutottak el a középkori iskolákba, arab közvetítéssel, Arisztotelész művei), s nemcsak kiválasztotta filozófiáját, hanem tetőtől talpig át is alakította.

Most érdekes lesz szemügyre venni Szent Tamás és Arisztotelész kapcsolatát. Amint Gilson helyesen hangsúlyozza, durva tévedés azt mondani, hogy—amint sok tanár ismételteti—Szent Tamás filozófiája Arisztotelész filozófiája. Szent Tamás filozófiája Szent Tamásé. De az az állítás is súlyosan téves, miszerint Szent Tamás nem Arisztotelésznek köszönheti a filozófiáját abban az értelemben, ahogyan Dante a nyelvét köszönheti hazája ékesszólóinak. A villámgyorsan működő éleslátás (amelyhez egy kicsit költőnek is kell lenni) és a hajlíthatatlan logikai szigor kivételesen szerencsés találkozása Arisztotelésznel is megvalósul. A metafizika alapítója, minthogy ő volt a filozófusok világában a legnagyobb realista és az értelem elsődleges felismeréseinek legélesebb eszű feltárója, s egyben a szigorúan racionális munkához elengedhetetlenül szükséges módszerek legkövetkezetesebb kezdeményezője, megadta az alapelveket. Nem vont azonban le azon következtetéseket, amelyek tárgya a legmagasabb rendű volt, s amelyek számunkra a legfontosabbak. De Szent Tamás nem csupán következtetéseket vont le vagy helyesbített; ez, végső soron, nem volna nagy dolog. Az alapelvekről is összehasonlíthatatlanul alaposabb képe volt, s metafizikai intuíciójával ő emelte magasan az arisztotelizmus is az egész görög gondolkodás fölé azt, akit mindig a Filozófusnak nevezett.

Szent Tamás nem állt meg az ennél, a létezőnél, továbbment az esséhez, a létaktushoz (mint már megjegyeztem, kár, hogy Heidegger ezt nem vette észre). Bocsássák meg, hogy a szaknyelvhez folyamodom, de ezúttal szükség van erre. A létező metafizikája megáll félúton; a jó vagy az egy metafizikája—amelyek a létező „transzcendentális tulajdonságai”, vagy *passiones entis*—óhatatlanul részleges és korlátozott távlattal bír, és kezdettől rossz irányban halad. Másra van itt szükség. Szent Tamás metafizikája nem Arisztotelész metafizikája, mert Arisztotelész teljesen átalakított metafizikája: s ezt jelenti, hogy a teológus Szent Tamás, a teológia szolgálatában, alázattal és dicsekvés nélkül, a metafizikai bölcsességet az intuitív áttekintés azon legmagasabb és legegységesebb fokára juttatta, amely az ész számára egyáltalán lehetséges. Egy a létaktus intuitív megragadásából született metafizika—amelynek ez az abszolúte elsődleges és mindent felölelő intelligibilis valóság az első tárgya—természeténél fogva arra rendeltetett, hogy mindent felöleljen, mindent befogadjon és mindent helyreigazítson.

És az úrnő, Szent Tamás teológiája, azért szemlélhette a Hit misztériumainak sejtelmes homályában a lét Teremtetlen Okát mint az önmaga által fennálló Létet, *Ipsium esse per se subsistens*, amelyet legfőbb céljának tekintett már a szolgálóleány is, mert ez utóbbi—

Szent Tamás metafizikája (és nem Arisztotelészé) -- szert tett a lét intuíciójára és felismerte, hogy első tárgya az esse.

„Istent úgy felfogni, írja Gilson[9], mint a tiszta és első létaktust, minden más lét okát és célját, annyi, mint olyan teológiára szert tenni, amely képes elismerni mindazt, ami más teológiákban igaz

lehet, pontosan ugyanúgy, ahogyan az esse metafizikája is elismerheti mindazt, ami igaz lehet más filozófiákban. Minthogy a létaktus, avagy az Én Vagyok nevet viselő Isten teológiája, magában foglalja az összes többit, ugyanolyan igaz, mint azok együttvéve, és igazabb, mint bármelyikük külön-külön. Ebben rejlik, ha nem tévedek, annak titkos oka, hogy az Egyház Szent Tamást választotta Doctor Communisának.” És ha az e teológia mögött álló metafizikáról van szó, amely nélkül az előbbi nem léteznék (mert az utóbbi adja, az ész oldaláról, a nélkülözhetetlen szikrát), megint csak barátunk találó sorait idézzük:

„Azok számára, akiket éltet, a Doctor Communis teljességében elfogadott metafizikája az értelem nec plus ultrája. Egyszerre lévén önmagában nélkülözhetetlen és következményeiben kimeríthetetlen, nem más, mint maga az emberi megértés, az ember és a világ racionális értelmezésének folyamatos munkájában tekintve.”[10]

Ezzel elérkeztünk az utolsó ponthoz, amelyről szót kell ejtenünk, noha ez bosszantani fogja azokat a szellemeket (ha ugyan merhetjük rájuk alkalmazni e szót), akik számára az időszerűség egyetlen elgondolható formája a könyvesboltok és a mass media of communication[11] kínálatában kifejeződő aktualitás. Röviden; érintenünk kell Szent Tamás viszonyát az időhöz. Bocsánatot kérek: létezik olyan időszerűség, amely noha az időben is meg kell nyilvánulnia, önmagában véve az idő fölött áll, s ez az igazság időszerűsége. Lévén lényegileg az igazságon alapuló, s így, mint fent jeleztük, nyitott a teljes jövő felé, Szent Tamás tanításának, önmagában véve, időfeletti aktualitása van.

Sajnos, amint mondtam, az igazság időszerűségének, amely önmagában időfeletti, az időben kell megnyilvánulnia. Más szavakkal, szükséges volt, hogy Szent Tamás tanítása az időben nyilvánítsa ki, Szent Tamás után, a maga időfeletti igazságát. Ha ezt túl gyakran elmulasztotta, az nem Szent Tamás hibája, hiszen ő már meghalt. Tanítványainak hibája, s ma fizetjük meg az árát. Ám e kérdést közelebbről kell vizsgálnunk, ezért később visszatérek rá.

Szent Tamás filozófiája

Szent Tamás tanítványainak (akikről általánosságban beszélek, elismerve természetesen, hogy vannak kivételek) egy másik hibája, hogy nem próbálták önmagában, saját természetének és működésének megfelelően -- amelyeknek per definitionem nincs közük a teológiához—kifejteni Szent Tamás filozófiáját (amely önála jelen volt, de a teológiába belefoglalva vagy elrejtve). Természetesen sokat beszéltek a tomista filozófiáról, és oktatták is, nagyszerű kommentárok és előadások keretében, vagy kézikönyvekben, amelyekben többnyire megelégedtek azzal, hogy Szent Tamás teológiai fejtegetéseiből „mazzsolázzák ki”[12] az ott—teológiai megvilágításban és teológiába burkoltan— található filozófiai tartalmat: ez az anyag csodálatosan gazdag, de Szent Tamás teljesen teologizált formában használta; mihelyt kiemelték őket a mester teológiai fejtegetéseiből, már csak formulákba foglalásuk volt hátra, s olykor a teológiai kifejtésnek megfelelő sorrendbe szedésük, hogy szép szillogizmusokban előttünk álljon ez vagy az a filozófiai tétel, vagy akár a skolasztika Angyalának „filozófiai tanítása”[13].

Ez a „tomista filozófia” nem volt teológia, mert kivonták a teológia világosságának fényköréből, a csak természetes erőit használó ész birodalmába helyezték át, de még kevésbé volt filozófia, mert továbbra is annak a teológiai gondolatmenetnek a szerkezetét követte, ahonnan átvették, s nem volt birtokában a filozófiai kutatás sajátos eljárásának és módszerének, sem pedig az azt megvilágító természetes fénynek. Egyáltalán nem kapott világosságot, sem a teológia, sem a filozófia részéről. A via inventionis, a felfedezés útja, amely lényegi eleme a filozófiának, figyelmen kívül maradt; s ugyanígy a filozófia saját eljárás módja is, amelynek kiindulópontja a tapasztalat, valamint a világgal és az érzéki valósággal való tartós érintkezés. A sajátos atmoszféra, amelyben a filozófia formát ölt, s amely a kíváncsiság atmoszférája, ahol testvéreivel, a tudományokkal együtt él, s ahonnan a tisztább és ritkább légrétegbe, meta ta phüszika[14], emelkedik, ugyancsak hiányzott. És főként, hiányzott a filozófia eredetét jelentő világosság, amelynek ahhoz, hogy diszkurzív lehessen, először intuitívnek kell lennie, s amely újra meg újra jelentkezik a racionális eljárás egész folyamán. Hagyjuk a megérdemelt feledés homályában a sok közepeszerű kézikönyvet, s nézzünk egy igen hasznos szolgálatokat tett, a lehető legpontosabban és leglelkiismeretesebben szerkesztett munkát: vegyük e műfajnak—ti. a tomista filozófia e műfajának—tökéletes modelljét, a jó Gredt atya

Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae[15] című művét. Ez valójában értékes tárgymutató, amelyhez bátran fordulhatunk, ha meg akarjuk tudni, mit gondolt Szent Tamás erről vagy arról a témáról. Am egészen más kérdés, hogyan jutott e gondolatra. Égből hullott meteor van a kezünkben, amelyre fönt mindazt ráírták, amit tudnunk kell.

Önmagában és saját természetének megfelelően kifejtve a tomista filozófiát ugyanaz a gondolkodásmód és magatartás jellemzi, mint bármely más filozófiát: a valósággal való szembesülés teljes szabadságának megfelelő gondolkodásmód és magatartás. A filozófus nem esküszik hűséget egyetlen személynek vagy iskolának sem, még—ha tomista—Szent Tamás betűjének és tanítása összes cikkelyének sem. Nagy szüksége van tanítómesterekre és hagyományra, de azért, hogy megtanulja tőlük a dolgokat szemlélve gondolkodni (ami nem is olyan könnyű), nem pedig azért—mint a teológusnak --, hogy gondolkodása ezt az egész hagyományt magáévá tegye. Ha már egyszer megtanulta, szabaddá válik hatalma alól, s felhasználhatja a maga munkájához. Ebben az értelemben egymagában áll szemben a léttel. Az ő dolga, hogy elgondolja azt, ami van.

Ami a követendő módszert illeti: világos, hogy a problémafelvetés, a kutatás és a felismerés a rendszerezés után következik. S a közvetlen kutatás megkezdése előtt (és a dolgokkal való megmérésközés, a diszkusszió, a vita s végül a célját képező doktrinális szintézis előtt, melyek együtt képezik sajátos művét) a legmegszokottabb közelítési mód a történeti vizsgálódás, -- amely nem egyszerűen történeti, mert a filozófus fejében már megvan saját alapeszméje és talán saját vonatkoztatási rendszere (s mert a történet önmagában nem elég ahhoz, hogy értékeljünk), hanem történeti és kritikai vizsgálata annak, amit előtte gondoltak. (E téren is vehetnénk leckéket Arisztotelésztől.) A fenti eljárás csak bevezetés, de mind a tanításban, mind a kutatásban elengedhetetlen.

Végül az abszolúte első elv, amelytől a filozófus számára, ha tomista és metafizikus, minden függ: a lét értelmi intuíciója, amelyről már sokat beszéltem. Itt két megjegyzést szeretnék tenni. Az első magára az intuícióra vonatkozik. Ennek, mint feljebb mondtam, semmi köze a bergsoni intuícióhoz, inkább mindenre elszánt vagy legalábbis határozott intellektualizmust feltételez. És nem is valamiféle karizmatikus intuíció. Az értelem legtermészetesebb használatának során jelentkezik, s nincs más karizmája, mint egyszerűségé—a megértés titokzatos egyszerűségéé. Nincs egyszerűbb, mint azt gondolni, vagyok, létezem, ez a mohadarab létezik, ez a néhány pillanatig tartó kedves kézmozdulat és mosoly létezik, a világ létezik. A lényeg az, hogy mindez elég mélyre hatoljon belém, s hogy amikor egy napon tudatára ébredek, ez eléggé elevenen (sőt talán erőszakosan) történjék ahhoz, hogy értelmemet teljesen megrázza, egészen a minden megfogalmazáson és szón túl lévő, világosan megjelölhető határok nélküli tudatelőttés tevékenységig, amely mindent táplál elmémben. S ez a behatolás a lélek mélyére kétségkívül adott és nem mesterségesen keletkezik, -- az értelmes természet természetes kegyelmétől ered.

S akkor, ha a véletlen is segít, s ha a tudat tekintete, miután hozzászókkott a félhomályhoz, akár egy tolvaj, kicsit előbbre lopakodik e tudatelőttés tornácán, lehetséges, hogy ez az egyszerű vagyok olyannak látszik majd, mint az éjben felvillanó kinyilatkoztatás; s ez a titkos kinyilatkoztatás visszhangot és meglepetést kelt mindenfelé, s előre meg lehet érezni annak kimeríthetetlen bőségét, aminek elérését lehetővé teszi.

S az is lehetséges, hogy amint az előző fejezetben megjegyeztem, ez az intuíció valóságosan jelen van valakiben, de az illető nem veszi észre, vagy azért, mert az intuíció elakad a tudat felszíni rétegeiben, vagy azért, mert mint a gyereknél, csak a szellem tudatelőttésében foglal helyet.

A lét értelmi intuíciója egy ítéletben (vagy egy ítélettel egyenértékű, de nem megfogalmazott tudatelőttés történésben), mégpedig egy létezési ítéletben valósul meg. Az actus essendi, a létaktus filozófiai fogalma csak ezután jön. S minél mélyebb és tisztább volt az intuíció, annál helyesebb és átfogóbb lesz (hacsak valamely véletlen nem szól közbe) azon különböző felfedezések megfogalmazása, amelyeket a filozófia tehet, amikor a valóságot ennek az abszolúte első elvnek a fényében kutatja.[16]

Második megjegyzésem Bergsonnal kapcsolatos. Mondottam, hogy a lét értelmi intuíciójának semmi köze a bergsoni intuícióhoz, amelyet egy igazság szerint mellékes antiintellektualizmus

rontott el, s amelyet Bergson úgy írt le, mint egyfajta megnevezhetetlen szimpátiát, amely az akarat önmagába fordulását követeli; és főként, nem közvetlenül a létre vonatkozott, hanem csak egy tartamra, amely a létnek csak egy aspektusa, s amely rendszerében a lét helyettesítésére szolgált. Mindehhez hozzá kell tenni, hogy a tartamon keresztül valójában anélkül, hogy bevallotta volna magának, az essét ragadta meg, s hogy a tomizmus mindenestre hálával tartozik neki, mert ha a lét intuíciójának nincs is köze az ő intuíciójához, mégiscsak az ő intuíciójának és metafizikai zsenialitásának a modern gondolkodásra gyakorolt hatása eredményezte (bár, mint J.-H. Nicolas atya megjegyzi, a dologban Blondel „reális megismerésének” is része volt), hogy a kortárs tomisták végül elismerték (nem ellenkezések nélkül, s még nem is valamennyien, de végül is nincs olyan sok metafizikus a világon) a lét intuíciójának lényegi és abszolúte elsőrendű szerepét saját filozófiájukban.[17] E szempontból Bergsont nagy felszabadítónak kell tekinteni.

A saját filozófiai természetéhez visszavezetett tomista filozófiáról szóló megjegyzéseim lezárásaként azt mondom, hogy véleményem szerint a XX. század utolsó harmadában, noha a világ nem kedveli, elég jó úton halad, -- amikor ezt állítom, belső fejlődésére gondolok, az általa ösztönzött számos kutatásra, és különösen arra az előrelépésre, amelyet neki (illetve Olivier Lacombe és Louis Gardet munkáinak) köszönhetően tettünk a keleti gondolkodás megértésében és a természetes misztika (egyedül) hiteles elméletének kialakításában. El kell azonban ismernünk, hogy pillanatnyilag nagy hiányosságtól szenved: még nem dolgozta ki újra a természetfilozófiát, amely egyik nélkülözhetetlen alkotórésze. Nem vigasztalhat bennünket, hogy ez a hiány az egész mai gondolkodást jellemzi; sem az, hogy a tudósok, akiknek gondolkodását a maguk által elért nagy eredmények állítják új problémák elé (s akiket egyébként semmiféle intellektuális hamis pénz nem képes sokáig megtéveszteni), mindenkinél jobban követelik, noha hiába, ezt a természetfilozófiát, amely makacsul késlekedik. S ami a tomizmust illeti, már régóta esedékes természetfilozófiájának újjáalakítása. A feladat (melynek elvégzése ifjúságom szertefoszlott álma volt) persze nem megoldhatatlan, de a lehető legnehezebb. Azonban bízom benne, hogy el fogják végezni. Szükség volna hozzá egy munkacsoportra, amelyben tudósok és filozófusok dolgoznának együtt, s amelyet egy hozzáértő filozófus vezetne. Az ilyen filozófus létezése valószínűtlen? Nem gondolom, mert a nyelvemen van a neve.

Nem csekély türelemre lesz azonban szükség. S amire ugyancsak szükség van—s ez itt számunkra a *diabolus in musica*[18] --, az a biztos érzék azon „finom és kényes” művészet követelményei iránt, amelynek lényege szétválasztani az egyesítés érdekében. Nem akarok itt az ismeretelmélet nehéz problémáival foglalkozni. Csak azt jegyzem meg, hogy a természettudományok csupán annyiban ragadják meg a valóságot, amennyiben az megfigyelhető (vagyis a megfigyelhetőség határain belül). Tehát, noha távolról sem képeznek egységes csoportot ismeretelméleti szempontból, mégis mind egy empiriológikus jellegű megértést feltételeznek (vagy tisztán empiriológikus, vagy empiriomatematikus formában), azaz „a jelenségek tudományai”. Ezzel szemben a természetfilozófia megértési módját az jellemzi, hogy a megfigyelhetőn vagy a tapasztalatban megragadott jeleken keresztül létében éri el a valóságot; ezt ontológikus megértésnek kell nevezni (igazság szerint ez a természetesebb; a másikhöz egyfajta speciális edzés vagy aszkézis kell). A gondolkodás működésének és a fogalomkészletnek más-más típusát képviseli tehát a természettudomány és a természetfilozófia. Az ókor abban tévedett, hogy azt hitte, a természetfilozófiai gondolkodásmód és fogalomkészlet alkalmazható a természettudományra is. Egyes modern tudósok viszont, amennyiben filozófiát keresnek, abba a tévedésbe esnek, hogy azt hiszik, a természettudományos gondolkodásmód és fogalomkészlet segítségével a természetfilozófia is felépíthető. Két különböző klaviatúrával van dolgunk. Ha egyszer létrejön egy tomista természetfilozófia, ahogyan remélem, ez csak azzal a feltétellel lesz lehetséges, ha világosan tudatában lesz e különbségnek; s mindenekelőtt ebből a szempontból (inkább, mint a felhasznált anyag újdonsága és annak feldolgozása tekintetében) lesz teljesen megújított természetfilozófia Szent Tamáséhoz és koráéhoz képest (noha ugyanabban a filozófiai perspektívában fog vizsgálandó). Az e megújításon dolgozó munkacsoportban mindenkinek képesnek kell lennie játszani (többé-kevésbé tetszése szerint) a két különböző klaviatúrán, az egyikken azért, mert hivatásának köszönhetően ismeri, a másikon azért, mert, jóakarátú emberként,

később megtanulja a kezelését[19]; a filozófusoknak, legalább amatőr szinten, tudniuk kell játszani a természettudományos klaviatúrán; a természettudósoknak a filozófiai klaviatúrán. Az igaz tudás angyalai segítsék őket!

### Filozófia és teológia

A hit és az ész között, akár csak a kegyelem és a természet között, lényegi különbség van; erről olykor megfeledkeznek (napjainkban gyakrabban, mert ma, amikor pedig olyan jó oktatásban részesülünk, túlságosan ostobák vagyunk ahhoz, hogy tudjuk, mit is jelent megkülönböztetni: a „természetek” kiküszöbölése a levés javára és a dialektika nem azt sulykolja-e belénk, hogy minden különböző, mert minden ugyanaz? S hogy a folytonosság minél több szakadékát tudjuk áthidalni, annál pompásabb az önmozgás folyamatossága?) Ám, akár csak a kegyelem és a természet, a hit és az ész sincs elválasztva egymástól; s ezt is elfelejtik olykor (régen gyakrabban, mert sok ösünk ugyanolyan ostoba volt, mint mi; s ha két fogalmat már leültettek a világos megkülönböztetés kényelmes székeire, nem akarták őket azzal fárasztani, hogy párba állítva keringőt táncoltatnak velük). Akármilyen is a helyzet öseink és számos kortársunk ostobaságával, a dolgok így állnak, és az élet ilyen: létezik különbség szétválasztás nélkül.

Az észnek és a hitnek is megvan a maga területe. De—ahogyan a teológiában történik—az ész beléphet a hit területére, magával hozva igényét arra, hogy lásson, vágyát az igazság belső rendjének feltárására, törekvését a legmagasabb bölcsességre. És a hit—ahogyan a keresztény filozófiában történik—beléphet az ész területére, magával hozva a felsőbb igazságok fényét, amelyek az észet a maga rendjén belül magasabbra emelik. (Az olyan fránya kifejezések, mint „keresztény filozófia”, vagy „keresztény politika”, nagyon kellemetlenek, s olyan benyomást keltenek, mintha klerikalizálni akarnának egy természettől világi dolgot, felekezeti címkét nyomva rá. A „filozófia a hitben” talán jobban hangzik, de szintén félreérthető.

De végső soron bármely szó használata kíván némi intelligenciát.) Ha eltekintünk attól a névtől, amellyel, helytelenül, a Christian scientists gyanús szektája jelöli magát, nincs keresztény tudomány, mert a tudomány csak a jelenségekkel foglalkozik, s ezeknek, ahogyan Pierre Ternier mondta, „nincs keresztény ábrázatuk”, ahogyan a megfigyelésüket végző szemnek vagy mikroszkópnak sincs. De a filozófus azzal foglalkozik, ami a jelenségek alatt van. A hit pedig Azzal, aki van. S a metafizika az elsődleges igazságokkal foglalkozik; s a hit más, még elsődlegesebb igazságokkal. Hogy lehetne természetes, ha nem vennének tudomást egymásról?

Végtére is, egy keresztény lehet filozófus. És ha azt hiszi, hogy a filozofáláshoz páncélszekrénybe kell zárnia hitét—azaz, míg filozofál, meg kell szünnie kereszténynek lenni --, öncsonkítást követ el, ami egészségtelen (annál is inkább, mivel ideje javát filozofálással tölti); és becsapja magát, mert a páncélszekrények mindig rosszul záródnak. Ám ha filozofálása idejére nem zárja páncélszekrénybe a hitét, akkor a hitben filozofál, akárhogy legyen is. Jobb, ha ezt tudja magáról.

Ha tudja, akkor kénytelen beismerni, hogy létezik „keresztény filozófia”. Filozófia, mert munkája észtevékenység. De jobb állapotban végezheti észtevékenységét. A hit valójában nem csupán bizonyos jelzőtáblákat helyez el utunk mentén („veszélyes kanyar” stb.), amelyeknek köszönhetően autónk kevesebb veszélynek van kitéve; főként abban segít, hogy legyőzzük a csábításokat és irracionális álmokat, amelyeknek szívesen engednénk, ha nem kapnánk olyan erősítést, amely az észnél magasabb helyről származik. Ily módon, adva lévén az az ész számára nem éppen fényes általános helyzet, amelybe a bukott természet került, a keresztény filozófia állapotát vagy „szituációját” úgy kell tekinteni, mint az Ádám fiai által művelt filozófia számára legkívánatosabb állapotot vagy „szituációt”. Ez nem azt jelenti, hogy egy keresztény filozófus nem tévedhet ugyanakkorát, mint más filozófusok, -- a hitnek is megvannak a maga veszélyei a nem kellőképpen szilárd filozófusi elmék számára; s a legsúlyosabb veszélyt (amely magukat csupán tévesen kereszténynek nyilvánító, vagy már egyáltalán nem is keresztény filozófiák esetében áll fenn) az ösök hitének maradványai jelentik azon erősen racionalista koponyák számára, akik, mint Hegel, s mások is az ő főpapsága óta, azt képzelik, hogy a régi, trónfosztottnak hitt teológiák minden terhet magukra kell vállalniuk.

Szent Tamás elméje szilárd volt, ő tanított meg minket a szétválasztás nélküli különbségtételre. Ha filozófiájának különböző, általam felvázolni próbált vonásaira gondolunk, valamint arra a módra,

ahogyan e filozófia magáévá tétele céljából Arisztotelész átalakította metafizikáját, nem azért, hogy az észet meghajlásra készítse a hit előtt, hanem hogy segítsen az észnek jobban uralkodni saját birodalmában, s tudatára ébredni az opus philosophicum[20] abszolút első elvének, akkor talán világossá válik, hogy Szent Tamás filozófiája (s főként metafizikája) nem egyszerűen egy a keresztény filozófiák közül, hanem a tulajdonképpeni keresztény filozófia.

Természetes, hogy még a nagyon intelligens, de a dolgok örökös ismétlődésében hívő embereket is megkísérti a türelmetlenség egy ilyen kiváltságot élvező filozófia láttán, amelyet egyébként csak felszínesen, vagy egyáltalán nem ismernek. A teológiának ugyanazt kellene tennie a modern filozófiákkal, amit Szent Tamás tett Arisztotelésszel, -- ez nyilvánvaló, nemde? Mindenfelé hallani ma ezt az ostoba kérdést. E kérdés több okból ostoba. Először is: ahhoz, hogy Hegellel ugyanazt tegyünk, amit Szent Tamás tett Arisztotelésszel, először tetőtől talpig át kellene alakítani Hegelt. Aki ezt megkísérli, annak beletörik a foga. Olyan filozófust lehet tetőtől talpig átalakítani, aki jó úton indult el, noha nem jutott a végére, azaz aki tekintetével jó irányban kereste a valóságot. Azzal a filozófussal (ideozófussal), akinek pillantása csak a Gondolatra irányul, a dolog sokkal kényelmetlenebb; s még kényelmetlenebb, ha ez az ideozófus az egész emberi gondolkodás csúcsának és a legfőbb bölcsesség kinyilatkoztatójának tekintette magát. S nem lesz kényelmesebb egy sor más filozófussal (ideozófussal) sem, akik, nem ismerve más hagyományt, mint közvetlen elődeikét egy adott irányzatban, csak egyéni kísérleteket kínálnak a számunkra, s akik, mint a kortárs gondolkodók, egyre rezignáltabban bukkannak fel és tűnnek tova, akár a csak egy pillanatra fénylő szentjánosbogarak a levegőben. Valójában történtek kísérletek karteziánus, malebranche-i, kantianus, hegelianus teológiák megalkotására, de nem vertek fel nagy port az Egyházban. És mostanában főként a fenomenológia különböző formáival dolgoznak a teremtő zsenik. Nem kis gondot jelentene a teológiának, hogy minden szezonban új modellekkel jelentkezzék, mint az autógyárak, -- ha mindeközben feladatának hinné, hogy az embereknek megtanítsa, miképp érthetik meg egy kissé a hitben kinyilatkoztatott örök Igazságot.

De mindez nem hatja meg azt a számos klerikust, szerzetest, sőt laikust, akiket gyötör a kérdés: miért ne lehetne megismételni korunk gondolkodóival azt, amit Szent Tamás tett Arisztotelésszel, hogy végre megszabaduljunk e két kényelmetlen figurától? A dolog valójában súlyosabb, mint amilyennek látszik. Próbáljuk megállapítani, mi rejlik a mélyén (kétségkívül sokak esetében nem tudatosan). A teológia fogalmának teljes megváltozása mellett a másik fő ok az, amit eltévedt fideizmusnak lehetne nevezni. Három pontban foglalom össze, mit értek ezen.

Primo. E fideizmus szerint a teológia, szemben azzal, amit korábban gondoltak, nem racionális tudás, amely által az emberi ész szerény mértékben, amennyire képes (de folytonosan előre haladva, ahogyan kell), behatol az Isten szájából hittitkok formájában hallott Igazságba. Mert a hit nem csupán meghaladja az észet, hanem az ész képtelen tudományt művelni (azaz olyan racionális megismerést, amely elég szilárdan—sziklára—alapozott ahhoz, hogy mindig előrehaladhasson), valami módon kutatva, örök belső mélységeikben, azon igazságokat, amelyekről a hit alapján tudunk, s amelyek letéteményese az Egyház. A teológus a hitre függeszti tekintetét.

Secundo. Azt jelentené ez, hogy a teológus, e misztériumok szemlélése végett, már a misztikus egyesülés állapotában van? Nem, kétségkívül nem így van. Ő is tudós, használja az észet, tehát a filozófiát (és a lehető legterjedelmesebb és legraffináltabb tanulmányok során felhalmozódott tudásanyagot), miközben tekintetét a hitre függeszti. De mivel erről azt feltételezik, hogy önmagában véve ellentmond az észnek és az ész által végzett tudományos vizsgálódásnak, a teológusnak, a hit szemlélése közben, bármiféle filozófiát szabad és kell használnia, ha egyszer ez az ő korában született. Mert egyáltalán nem arról van szó, hogy az észnek köszönhetően jobban értsünk, és oda jussunk el, hogy valamilyen módon (mindig és minden irányban továbbhaladva) tudjuk azokat a (változhatatlanul igaz) dolgokat, amelyeket a hit által ismerünk. Arról van szó (s ez, nemde sokkal szerényebb az ész részéről), hogy minden korban, a kor filozófiája által, újraértelmezzük a hitet, azon (változóan igaz) dolgokkal együtt, amelyeket a hit alapján ismerünk. Ezzel az ancillából[21] úrnő lesz. S az így felfogott teológia eredeti fideizmusa egy dinamikus filozofizmus uszályába kerül, amely megadja a teológiának az általa vágyott boldogságot: korának

gyermeke lehet. Mi jobbat lehet kívánni egy lényegileg „pasztorális” teológiától? (Nem az én hibám, ha e tiszteletreméltó szó a buzgó újságírók keze nyomán prostituálódott.)

Tertio. S miért van mindez? Mert ha a teológia tárgya mindig a hit misztériumainak igazsága (noha szellemi értéke és értelme változhat, ha kell, mitikusnak is tekinthetjük) --, és persze a számos megtanult (és, noha csak a jelenben, abszolút) igazság—marad is, a teológia legfőbb célja, végső soron, már nem az Igazság, hanem a Hatékonyság. Végre elértük. S ezért van az, hogy a teológia új fogalmának esetében, amely az általam tiszteletlenül, de nem ok nélkül ostobának nevezett kérdés háttérében áll, egy eltévedt fideizmussal van dolgunk.

Ez az elemzés első pillantásra talán keménynek látszik. Ám ha valaki komolyan végiggondolja, alighanem pontosnak fogja találni. Az, hogy a teológiának saját korából valónak kell lennie, persze igaz, csak hogy egészen más értelemben, s azzal a feltétellel, hogy meghagyjuk annak—vagy újra azzá tesszük --, ami lényege szerint: arra irányuló erőfeszítésnek, hogy amennyire lehet, megértsük és racionális egészbe rendezzük a hit igazságait, legfőbb célként az Igazságot, nem pedig a Hatékonyságot szem előtt tartva. Egyébként is: minden tudás tárgya egybeesik céljával.

Úgy lehet „ma megismételni azt, amit Aquinói Tamás tett”, ha „a kinyilatkoztatott igazságtól leereszkedünk korunk filozófiáihoz, hogy megvilágosítsuk és megtisztítsuk őket”, és megmentsük az általuk fogva tartott igazságokat. „Hatalmas feladat, írja Gilson[22], de elvégzésében Szent Tamás járt előttünk, és ma is vezethet minket.”

\* \* \*

Igen, e hatalmas feladat elvégzésében Szent Tamás vezethet minket, feltéve, hogy vele együtt haladunk. S ez rettenetesen sürgős. Ez a legszükségesebb az azon igazi tűz megkívánta megújulások közül, amelyet a Szentlélek gyújtott, s amellyel a zsinat lángszórói oly sokakat zökkentettek ki a bénultság állapotából. Néhány tomista nem is késlekedett az útnak indulással (kicsi, de elég erős csapatról van szó, ahol ifjú tehetségekben sincs hiány, de operarii pauci[23], mint mindig). Mindenesetre, ha azt akarjuk, hogy valaki vezessen minket, nem maradhatunk ülve, s ami a szóban forgó feladatot illeti, tény, hogy a tomisták túlságosan gyakran maradtak ülve katedrájukon. Nem szívesen szólok erről, mert az ember mindig többé-kevésbé igazságtalan, amikor általánosságban beszél, ahogyan nekem is gyakran meg kellett tennem e könyv lapjain. Nem tartom magam sokra, de mi lennék, ha nem részesültem volna, érdemtelenül, abban a szerencsében, hogy olyan mesterek tanítsanak, mint Clérissac atya és Dehau atya, mint Garrigou-Lagrange atya, s mint, a még közöttünk lévők közül, akiket, szerénységük tiszteletben tartása végett nem nevezek meg, az az alázatos bíboros, akinek mindazt köszönhetem, amit az Egyházzól tudok, s aki még mindig csak egyszerű abbé és szemináriumi tanár lenne (bár ez utóbbi hivatását máig megtartotta) VI. Pál éleslátása nélkül. De miért keveredem bele ebbe az egészbe, s miért kötök bele a tomistákba? Mert az öreg paraszt semmit se tisztel, főként nem azt a mozdulatlanságot, amely miatt a tomizmus Tamás szentté avatása után begyepesedett (korábban tanítását, ahogy illik, érték bírálatok, például oxfordi rendtársai vagy Étienne Tempier párizsi püspök részéről). Tartani lehet attól, különösen szép és hálátlan korunkban, hogy ha rosszat mondunk a múltból, Sartre szavával élve „gazemberek” leszünk. El kell azonban ismerni, hogy a dicsőség veszélyes, akárcsak az igazság védelmezőinek magasrendű küldetése; s hogy egy híres tanítómesterekkel és neves egyetemekkel rendelkező iskola nehezen őrizheti meg a kutatói alázatot, amely olyan nagy szerepet játszott Szent Tamás életében és munkásságában. A doktori süveg, amelyet Szent Tamás oly kevésre becsült, gyorsan a mestereket megkoronázó szent jelvénné változott, akiknek tekintélye törvénné lett. (Mindazonáltal csupán professzorok voltak; ezért jót tett volna nekik—mint elvben minden professzornak --, ha időnként, tapasztalataik felfrissítése céljából, elmennek tehenet fejni vagy szántani.)

Ennek semmi köze a személyes alázathoz: olyan feladat ez, amelynek nagysága jól ismert; a tudományok királynőjének szolgálata súlyos köteleességekkel jár, s egy teológiai doktornak mindezt mélyen át kell éreznie. Volt szerencsém találkozni egy igen tiszteletreméltó, egyenes, tiszta, szerény és jószívű, humorérzékkel is megáldott teológussal, akiről egy jó történetet hallottam. Egy erkölcszociológiai előadáson (amely, gondolom, a kisebb rosszról szólt) eszébe jutott egy példa.



Képzeld el, mondta hallgatóinak élénk mimikával, hogy egy süllyedő hajón vagyok, s már csak egyetlen mentőcsónak maradt. Természetesen azt mondom magamnak: rajtam a sor, hogy feláldozzam magamat, hiszen éppen itt mellettem áll egy családapa... De aztán egy pillanatig tűnődöm, s ezt gondolom: Teológiai doktor vagyok, valde utilis sanctae Ecclesiae! [24] Akkor, ugye, a többiek előtt kell beszállnom a csónakba...

Ez csupán egy mulattató (de hiteles) történet. A fensőbbség, amellyel egy olyan szellemi arisztokrata, mint Caietanus szól a „tanulókhöz”, a Summához írott kommentárja soraiból is árad. Amikor valakinek az a tiszte, hogy a legmagasabb rendű bölcsességet tanítsa, nehéz ellenállnia a kísértésnek, hogy azt gondolja, amíg ő nem beszélt, senki nem mondott semmit. Mint *dispositio animae* [25], ez nem éppen kedvező a nyugtalan keresésnek, sem a mozgásnak, sem annak a vágyának, hogy az egyszerű emberek szerény próbálkozásait megvizsgáljuk. Sok olyan kedves teológus barátom van, akikről épp ennek az ellenkezőjét kell állítani, s akiknek alázata, amely „hivatásos” minőségükben is jellemzi őket, kivívja csodálatomat. Ám e terület története nem azt mutatja, hogy ez lett volna az általános. S a dologban az a legkülönösebb, hogy akik ma kidobják Szent Tamást és a többieket, és az egzisztencializmus vagy a demitologizálás kenyerével élve találnak ki nagystíliú hipotéziseket, semmi mást nem vettek át elődeiktől, mint az ösztönös meggyőződést kijelentéseik professzionális felsőbbrendűségéről.

A múltban sok mentség volt erre. Szívesen emlékezünk a nagy csatározások korszakára, amelyben a tomista dolga az volt, hogy erős csapásokat mérjen a skotistára vagy a suareziánusra; e szép viadatok segítettek értékes igazságok megőrzésében és a tanítás elmélyítésében (azonban olykor megmerevítésében vagy labirintussá változtatásában is). Ezek az emberek értették a dolgukat. Kedvemre való az a dominikánus— azt hiszem, Tomás de Lemos --, aki a híres de auxiliis-viták [26] során egyszer a pápa jelenlétében olyan dühvel kelt ki a közbülső tudás [27] ellen, hogy egy üvegalitkába kellett zárni. Mindazonáltal az iskolai disputák, a szónoki érvelés, a fogalmakkal való játék és a distinkciók győzedelmes művészete, a didacticizmus olyannyira felülkerekedtek, hogy a tomisták a maguk útján alig léptek előre, félve változtatni a klasszikus álláspontokon, ahogyan Szent Tamás tette volna, ha ott van; s így a tomisták, amikor a világban a modern filozófia és a modern tudomány zajongása megindult (majd folytatódott), szánalmas támadásaira a tomizmus szinte teljesen süket maradt (eltekintve az elutasítástól; és bármily szükséges legyen is, itt engem nem az elutasítás érdekel). Azt mondhatjuk, a skolasztika tomizmusa lassan-lassan elveszítette azt a nyitottságot, azt a kutatás és haladás iránti érzéket, azt a minden fogságba esett igazságot megmenteni igyekvő buzgalmat, azt a valósággal és tapasztalattal fennálló kapcsolatot, amelyek eredetileg mozgatták, s főként azt az intuitivitást, amely életének éltetője volt (a teológiában is, amelyben ugyan nincs meg elsődleges tárgyának értelmi intuíciója—úgy, ahogyan a metafizikában adott az *actus essendi* megragadása --, de amelynek, hogy racionális lépésekkel hatoljon mélyebbre az önmagában fennálló Lét misztériumában, megadatik a hit világossága; ez a teológust a legerősebben a kontempláció tapasztalatában ragadja meg, amelynek köszönhetően a *sacra doctrina* [28] valóban az lehet, aminek de jure lennie kell: „egyfajta belénk nyomódása az isteni tudásnak, *quae est una et simplex omnium*” [29]). E mindig éber intuitivitás elvesztése hanyatlást idézett elő, s ez a mélyebb oka annak, hogy végzetes elcsúszás történt egy öncélú fogalmi játék és az absztrakt lényegeknél való leragadás felé (tehát a metafizikában feledésbe merült a lét intuíciója); Gilsonnak igaza volt, amikor Caietanust azok közé sorolta, akik a leginkább felelősek mindezért. (Nem minden szomorúság nélkül ismerem el ezt, mert egyébként csodálom ezt a kivételes tehetségű érvelőt, aki Arisztotelész követője volt—sajnos abban az értelemben is, amelyben Szent Tamás nem—s egyben rendkívüli képességű teológus. De az a kommentátor, akit igazán szeretek—anélkül, hogy félnék eltérni tőle, amikor szükséges --, nem Caietanus, hanem Johannes a Sancto Thoma, aki véget nem érő mondatai és a logika művészetétől való szeretetreméltó megrészegültsége ellenére alapvetően intuitív volt.)

Nem meglepő, hogy a tomizmus végül a Jean-Hervé Nicolas atya által kárhoztatott „absztraktív szendergésbe” merült. S mit mondhatunk arról az óvatosságról, amellyel a teológus és az egzegéta oly sokáig viseltettek egymás iránt? És az új világképektől való hosszan fenntartott elszigeteltségről, amelyeket a tudomány és különösen ennek népszerűsítői lekötötték a vulgus

pecus[30] figyelmét? Mindez némiképp megmagyarázza, miért képzele még mindig annyi értelmiségi, hogy „ki kell lépniük korukból”, ha a tomizmushoz akarnak fordulni. Egyébként, ha nem kifejezetten azt az oktatási módot nézzük, amely— sajnos túl gyakran—jellemzte a tomistákat (s amelynek hiányosságai különösen súlyosak, ha meggondoljuk, micsoda eleven tudásanyagot adhattak volna át), hanem azt, amelyik—megint csak túl gyakran— általánosságban a keresztény iskolákban uralkodott, a filozófiai doktrínákkal szembeni közömbösség jegyében, akkor a helyzet még rosszabb. Elég, ha a tiszteletreméltó Tanquerey úr latin teológiai kézikönyvére utalunk, amely jámbor merénylet az értelem ellen. Mindezen változtatni kell, -- és már meg is indult gyors változása.

Ehhez van szükség az igazi új tűz lángjára.

\* \* \*

Mindezen változtatni kell tehát. Ám ezzel együtt jár a rossz irányú változás veszélye is. Valójában az általam felsorolt bajok egy náluk sokkal nagyobb szerencsétlenséget eredményeztek. A tomisták nem végezték el a különbségtétel és az integráció, az értelmezés, az újraformálás, a megtisztítás és a megszabadítás munkáját, amelyet a gondolkodás és a kultúra újkori viszontagságai tettek szükségessé, s amelynek a Szent Tamás által a világnak adott nagy doktrinális bölcsesség igazságán belül kellett volna megtörténnie, mert ez az igazság önmagában véve mindig időszerű, de időfeletti, s ugyanakkor az időben kell megnyilvánulnia.[31] Így jó szándékú, de szerény képességű teológusokra hárult az a feladat, hogy e munka helyett egy tőle teljesen különbözőt végezzenek el, amely nem arra irányult, hogy fogvatartott igazságokat mentsen meg, hanem arra, hogy alkalmazkodjék a fogvatartókhoz; e munkát a pillanat nyomása alatt végezték el, kívül helyezkedve ama doktrinális bölcsesség mindig időszerű (de időfeletti) igazságán, amelyet nem ismertek, vagy megvetettek, vagy meghamisítottak, s készek voltak bármelyik, a mindenkori divatnak megfelelően öltözött filozófia szoknyája mellé szegődni, így választva maguknak szolgálólányt és úrnőt egyszerre. Mintha egy becsvágyó fenomenológus ancilla, aki biztos abban, hogy többet tud náluk, segíthetne nekik egyébben, mint a teológia valamiféle egyszerre (természetesen) merész, s ugyanakkor szerényen, feltevésekkel beérő egzegézissé változtatásában, amelynek keretében az őseink által hitt igazságokat elemzik, kellőképpen átértelmezve és -öltöztetve őket, nem feledkezve meg a svájcisapkáról, a szemüvegről és a lázadó arckifejezésről, hogy előnyös külsővel jelenhessenek meg a nemzetközi találkozókön és konferenciákon, ahol a modern mentalitás jól érzi magát.

A múltban a tomizmust lassanként megmerevítő hibákról és mulasztásokról, valamint az ezekért ma általunk fizetett árról szóló megjegyzéseimhez továbbiakat is hozzáfűzhetnék más tárgyakról, és általánosságban arról a fokozatos elmeszesedésről, amelyet a keresztény gondolkodás erkölcsi—ha szabad így mondanom --, avagy szokásai szenvedtek el. Ebben főként gyakorlati okok játszottak közre, s nagy szerepe volt az egyházi óvatosságnak. A megszentelt örökség és a magasrendű bölcsesség szent hagyománya, amely kiválóan működött, ha eleven vér járta át, lassanként félig rutinná alacsonyodott, szellemi korlátoltság és a gondolkodás erőteljes, gyanakvó megtagadása lett belőle, a fertőzés veszélyének megakadályozása végett. S mindezek elkerülhetetlen következményeként önmagába zárkózott a keresztény nép (amelyben persze sokan elevenen megőrizték a hit és a jámborság csodálatos kincseit, de sokan mások közömbösségbe és mérhetetlen tudatlanságba sülyedtek); s ha a kereszténység és az Egyház nem is, a többé-kevésbé gyakorló hívők kis hétköznapi gondokkal küszködő tömege elszigetelődött a kultúra világától, ennek szép előrehaladásától a szemérmatlenségben és az értelmetlenségek gyakorlásában, de ugyanakkor attól a valóságos haladástól is, amely a szépséggel, a költészettel, az értelemmel, a szellemi szabadsággal, és az emberről szerzett ismeretekkel kapcsolatos tapasztalatok terén bekövetkezett. Léon Bloy, Bernanos, Mauriac—mindegyikük a maga sajátos nézőpontjából—már minden elmondandót elmondtak a fentiekéről. Mégis szokássá vált mindezeket elnéző rezignációval szemlélni, mint minden nagy emberi intézmény elkerülhetetlen gyarlóságait, vagy mint a heroikus lovasrohamot előkészítő tisztikar működésének szükségszerűen szürke rutinját. Túlságosan

könnyen megfélemeznek a gyalogos katonákról, az egyszerű kisemberekről, akiket a fáradságos munka és a mindennapi kenyér megszerzésének gondja a szokások rabságában tart, s akik nem olvassák a nagy misztikusokat. S főként azt felejtik el, hogy nem emberi intézményről van szó, s nem is a lovasság rohamáról. Az Egyház jól tudta ezt, és a legkisebbekről sem feledkezett meg. A zsinat mindenkit meglepett, mert senkinek se volt fogalma arról, mi is tulajdonképpen az Egyház. Ez utóbbi végül kimondta, hogy elege van a rutinból és a természetellenes elszigeteltségből. Megjelölte a megújulás és a szabadulás útját. S ezen fog haladni, ne féljünk. Mindazonáltal amikor a szűtte korlátok ledőlnek, ezt kihasználva egy csapat együgyű rögtön kiszalad a természetbe— vagy a „kultúrába”, s örömmel utánozza azt, ami ott uralkodik, vagyis a napi divatot. Ez is elkerülhetetlen. S ha jelenleg sok bizarr dolgot látunk is, s a keresztény bárgyúság különös elszabadulásának vagyunk is tanúi (ez ugyanaz a bárgyúság, mint korábban, csak ellenkező irányú), amelyben némely klerikusok és szerzetesek is igyekeznek vezető szerepet játszani -- „tüzet fogó tűzoltók”, ahogyan Degas mondta egyes festőkről --, vessünk egy pillantást hátrafelé, ahogyan kell, kijózanodott bölcsességgel, s emlékezzünk vissza a nem is olyan távoli múlt tévedéseire és mulasztásaira (mert főként a XIX. századról van szó), amelyeknek e pillanatban korunk fizeti meg az árát.

Be kell azonban vallanunk, hogy a kortársaink által élvezett előadás vonzereje sok szempontból gyanús. Nem csupán az általam már említett ragyogó teológiai munkát kell szó nélkül szemlélniük (hacsak nem bókokat mondanak). Azt is el kell nézniük, hogy a helyreállítási munkát mindenütt statisztikai és tudományos eszközöktől várják, és csodálniuk kell, ahogyan különböző ma virágzó— főként pszichológiai— technikákkal helyettesítik nemcsak a jámborság többé-kevésbé elavult gyakorlatait és a fertőzés megelőzésére szolgáló, általam az imént említett rutint, hanem a magasrendű bölcsesség (bizonyos megmerevései ellenére még eleven) hagyományait is, amelyekről szintén beszéltem, és különösen azokat az alázatos és nemes gyakorlatokat, amelyek ahhoz tartoznak, amit olykor még ma is lelki életnek szokás nevezni. Néhány barátom szomorkodik e jelenség miatt. Ám sok olyan dolog van, amelyekről a könyvem mottójául szolgáló, általam kitalált kínai közmondás azt tanácsolja, hogy ne vegyük túlságosan komolyan; s a magam részéről bevallom, elsősorban meglepődést érzek az előadás furcsasága láttán, amelyen, úgy látom, szabad egy kicsit szórakozni. Hiszen mégiscsak mulatságos elképzelni, amint számtalan keresztény család áhítattal olvas a Lelki küzdelem helyett egy szexológiai értekezést; vagy arra a mexikói kolostorra gondolni, amely merész úttörő buzgalomtól hajtva, pszichoanalízisnek vettette alá a közösség minden tagját, aminek (nem előreláthatatlan) eredménye több boldog házasság és új keresztény család lett, amelyek gyermekeit, reméljük, szintén analizálni fogják rögtön azon tragikus esemény után, amely méhen belüli paradicsomuk elhagyására kényszeríti őket. És ugyanilyen mulattató elképzelni a szemináriumok és szerzetesi közösségek vezetőit, a novíciustestvéreket és novíciamesternőket, vagy e célra kiképzett legkiválóbb alárendeltjeiket, amint szorgalmasan és szenvedéllyel jegyzetelnek a dinamikus pszichológiai kurzusokon, ahol megismerkednek a projekciós tesztekkel, a Rorschach-teszttel, a Moreno-féle pszichodrárával, amelyek révén elsajátítanak egy keveset az emberi viselkedés tudományából, s ennek révén majd meg tudják mondani a rájuk bízott lelkeknek, „mit tegyenek”, vagy a bonyolultabb esetekben, elküldhetik őket a pszichológushoz, aki már biztosan „tudja” (Domine, quid me vis facere[32]). Fel tudják majd deríteni a velük beszélők bizalmas közlései mögött rejtőző másik diskurzust, és kipróbálni velük a Rogers-féle counselinget, tanúságot téve irányukban arról a „feltétel nélküli nagybecsülésről”, amelyet a régi szeretet nem ismert. Csak azt sajnálom, hogy mivel túl öreg vagyok, már nem kaphatok lelki vigaszt azoktól az ifjú generációktól, amelyeket így képeznek ki arra, hogy az Úrnak szenteljék magukat, s akik mind természetesen fejlettek, kiegyensúlyozottak, komplexusmentesek, szociálisan kondicionáltak, spontánul alkalmazkodnak a csoportreflexhez, s végül tele vannak életörömmel.

A pszichológiai kezelés nem vonz jobban, mint a fogorvosi, de tudom, hogy bizonyos esetekben elkerülhetetlen. A pszichológusok ugyanolyan nagy szolgálatokat tehetnek azoknak, akiknek valóban szükségük van rájuk, s akik száma a modern életviszonyok között valószínűleg nagy. Mindenesetre nevetséges volna fel nem ismerni munkájuk értékét; távol áll tőlem az ilyen fonáság;

csodálatot érzek Freud iránt (ha a freudisták iránt nem is), és értékeseknek tartom a modern pszichológia felfedezéseit, bármily tökéletlenek még. Amit komikusnak érzek, az a felszentelt személyek rush-ja[33], akik javíthatatlan alkalmatlanságuk ellenére a legjámborabb (és legkevésbé tudományos) lelkesedéssel rohannak kiképeztetni magukat.

Ki tudja? Ez az egész zűrzavar talán szükséges néhány abszurd rutin megszüntetéséhez[34], és annak megtanulásához, hogyan kell őrizkednünk olyan tévedésektől, amelyek elkerüléséhez elég lenne egy kis intelligencia, sok figyelem és testvéri együttérzés. Másrészt a napjainkra már elterjedté vált elemi pszichológiai ismeretek segíthetnek a jobb döntéshozatalban azon papnak vagy szerzetesnek jelentkezők esetében, akik állhatatossága kétségesnek látszik. Ám az emberek ennél jóval merészebb reményeket táplálnak. Már arról beszélnek, hogy e módszerekkel jobban meg lehet tanulni egy emberi közösségnek az Isten és a felebarát szolgálatában való irányítását, mint az Evangélium és a természetfeletti szeretet segítségével; s hogy biztos technika segítségével javíthatjuk az e szolgálatra szánt lelkek gyártását. Világos, hogy ezek a dolgok éppúgy fognak eltűnni, ahogyan jöttek.

Az is bizonyos, hogy az Egyház a maga igényei vonatkozásában megtalálja—talán egy kicsit késve—az ellenszert a technika uralmából fakadó új szolgálásokkal szemben (nem mondhatom el ugyanezt a világról és az államról, ha elfogadom a Jacques Ellul úr által A technika, avagy a század tétje[35] című könyvében felvázolt körképet). Ismételjük: kétségkívül a kereszténység lesz az emberi személy utolsó menedéke, s azon felnőttek, akik egy túlságosan jólnevelt gyermekkor után is megőrizték a szabadságvágyat, és menekülni próbálnak az általános kondicionáltság állapotából.

\* \* \*

Ha most visszatérünk a teológiához, itt szintén gyönyöröket—bár nem a legtisztábbakat, de legalább különlegeseket—kínálnak nekünk az új teológiai Átértelmezés mesterei. Nem sok idővel ezelőtt olvastam egy az Egyesült Államokban sokra becsült és széles körben ismert katolikus folyóiratban[36] egy cikket, amelyben Robert T. Francoeur főtisztelendő úr Schoonenberg főtisztelendő atya teremtő zsenijét magasztalja, óhajtva, hogy az utóbbi egyik, angolra nemrégiben lefordított könyvét, a Man and Sin-t[37] -- noha nem tartalmaz végérvényes megoldást—tekintsék klasszikus műnek. Jó, nem bánom, legyen creative genius. De azért nem árt, ha egy az áteredő bűnről szóló könyvet közelebbről megnézzünk, mielőtt classical work-nek nevezzük. Ezért siettem megszerezni a Man and Sin-t. És különleges élvezetet okozott az, amit ebben a (természetesen erudícióval tűzdelt) műben olvastam, amelyről a szerző gondosan hangsúlyozza, hogy pusztán kísérlet egy hipotézis felvázolására, ám közben nem titkolja, hogy nagy megújító erőt tulajdonít neki.

Mint valamennyien tudjuk, az ancient church[38] az ősbűnt úgy tekintette, mint a múltban az első emberpár által egyszer elkövetett vétket, amelynek viseljük a következményeit, mert általa a természetünk elvesztette, az ádám kegyelem természetfeletti és természetén kívüli adományaival együtt, a belső rendet, amely e kegyelemből fakadt. Minden ember a bukott természet állapotában születik tehát, amely, ha nem szabadulna meg belőle Krisztus megváltó kegyelme által, lehetetlenné tenné, hogy eljusson a természetfeletti boldogságra és Isten színelátására[39].

Én mindig azt hittem, s még most is hiszem, hogy ez hitigazság, s késznek kell lennünk inkább meghalni, mint tagadni. Ám manapság lehetségesek más nézetek is, mint a régi egyházéi, ugyebár. A szerző nem ismeri el a természetén kívüli adományokat, sem az ártatlanság állapotában megadatott kegyelmet, ezek kicsit meseszerűnek látszanak a számára; ugyancsak nem fogadja el elvesztésüket, sem pedig a bukott természet túlságosan „esszencialista” fogalmát[40]. Noha nem mindenben követi Teilhard-t (hiszen bírálja a rossz mint egyszerűen a haladásért fizetett, statisztikailag szükségszerű ár teilhard-i koncepcióját), mégiscsak az ő perspektívájába és „szellemébe” helyezkedik, és következképpen, teljes újraértelmezést keres, amely megfelel evolucionista világszemléletünknek (ez, mint tudjuk, szent és sérthetetlen). Tudjuk, hogy e szemlélet szerint Krisztus nem elsősorban megváltani jött, „elsődleges funkciója” a beteljesítés, a fulfilling; ám az evolúció metafizikájától megújult szellemek gyakran elhanyagolják Krisztus

„egyéb funkcióit”, „a helyreállítást, az üdvözítést és a bűn lerombolását”. E hiány orvoslásába vágott bátran bele Schoonenberg atya[41].

Az általa javasolt újraértelmezés „a statikus képet evolutív és történeti képpel”[42] helyettesíti. Az, amit ösbűnnek szokás nevezni (hiszen valakinek—vagy valakiknek—a névtelen ősemberek közül egy nap csak el kellett indítania a bűn történetét[43]), valójában a történelem bűne; az ösbűn avagy a világ bűne (a szerző szerint e kettő azonos) végignyúlik a fejlődés teljes menetén és növekszik. Mert a világ egyszerre halad előre a kegyelem elfogadásában és a kárhozatban, both salvation and doom grow apace[44], s így „a bűn inkább az üdvtörténet ellen, mint a lét valamely törvénye ellen irányul”[45]. És a bűn történetében csakúgy, mint az üdvtörténetben, valójában szituáltságokkal van dolgunk, amelyekbe a bennünket megelőző történelmi fejlődés következtében helyeződünk: kegyelmi szituáltsággal, ha emberi környezetünk a kegyelem elfogadására készítt minket, vagy bűnös szituáltsággal, ha emberi környezetünk vétkezni készítt minket. Az áteredő bűn[46] így olyan szituáltság (a being-in-situation), amelybe a korábbi történelem és az ősök hosszú sorának hibájából a kegyelmet elutasító emberi környezet miatt kerülünk, mielőtt bármiféle személyes döntést hoznánk a magunk részéről[47], de amely a bűnre hajlamosít bennünket[48]. Megszabadultunk tehát a bukott természet állapotától. De ez egyéni természetünkben érintett minket oly módon, hogy a világra jövő gyermek belsőleg olyan állapotban volt, amelyből csak Krisztus kegyelme tudta kiemelni. A szituáltság esetében nem beszélhetünk többé a kegyelem hiányának belső állapotáról, amelybe beleszületünk. Most értjük meg, miért ment ki a divatból a „megváltás” szó, s miért nem a megváltás Krisztus elsődleges funkciója.

E megjegyzéstől függetlenül azt fontos észrevennünk, hogy a bűnbeesés „a bűn hosszú történetének során”[49] zajlik, szabad azonban feltételeznünk, hogy bizonyos környezetekben, amelyeket a történelem szeszélye teljesen nyitva hagyott az őállapot kegyelme felé, már Krisztus előtt mentesek voltak az áteredő büntől. Mint láthatjuk, történt fejlődés az ancient church óta, és ama Szent Pál óta, aki azt állította, hogy „kárhozat szállott minden emberre”[50] egynek a bűne miatt, s hogy hasonlóképpen, egynek az igaz volta miatt igazulhatnak meg.

Azok, akik ilyen szerencsés környezetben születtek, egyfajta „szeplőtelen fogantatás” állapotában voltak[51] (azzal a különbséggel, jegyzi meg szerzőnk, hogy Mária esetétől eltérően nem a megváltó Krisztus előrelátott érdemeire tekintettel kerültek ebbe az állapotba). Mit szóljunk ehhez? Talán az „intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, Jézus Krisztusnak, az emberi nem Megváltójának előrelátott érdemei által” szövegrész nem szerepelt kifejezetten azért a Szeplőtelen Fogantatás dogmájának definíciójában, hogy fenntartsa egy hittételt, -- nevezetesen annak lehetetlenségét, hogy akár egyetlen emberi lény is szülessék az áteredő büntől mentesen, kivéve a Máriának így juttatott kegyelem egyedi esetét? Az udvariasság kedvéért csak annyit mondjunk, hogy itt aligha lehet másról szó, mint a nijmegeni Kateketikai Központ dogmatikus teológiai professzori szituáltságából eredő álmodozásról.

Mindenesetre Krisztus megfeszítése véget vetett a Mária előtt a történelem által lehetővé tett szeplőtelen fogantatások lehetőségének. S ha korábban az áteredő bűn egyetemessége „nem veendő a szó szoros értelmében”[52], Krisztus megölése, minthogy az élet Szerzőjét vetette ki a világból[53], összehasonlíthatatlanul nagyobb fontossággal és súllyal bír, mint bármiféle lehetséges első bűn[54]. A világ bűnének e végső megkoronázása, az atyák vétkeinek betetőzése—Krisztus kivétele a világból, ahol közöttünk élt—az oka annak, hogy az áteredő bűn egyetemessége alól nincs többé kivétel. Immár senki sem szabadulhat tőle, csak a keresztség kegyelme és a Szentlélek kiáradása által, amely a Feltámadást követte: Így Krisztus halála óta minden ember úgy lép a világba, hogy egyszerre van az áteredő bűn szerencsétlen szituációjában és (a Feltámadás miatt) az üdvösség szituációjában[55].

Ezért lett tehát testté az Ige. A zseniális vonás annak meglátása, hogy Jézus kereszthalála egyszerre hozza el nekünk a kárhozatot és az üdvösséget. Minden világra jövő embert egyszerre helyez az immár egyetemessé vált áteredő bűn általi elveszettség szituációjába és a keresztre feszítése után feltámadott Krisztus kegyelme általi megváltottság szituációjába. (A Feltámadás a fontos; a megváltó áldozatról és a szenvedés érdemeiről e Theological View nem mond semmit.) Igazság szerint maga a keresztség, a szent keresztség egyáltalán nem spes unica[56] szerzőnk számára. „Csak Isten

szemszögéből, akinek semmi sem lehetetlen, jön a megváltás Krisztus keresztyje által, természetesen a Feltámadással összefüggésben. Az ember szemszögéből Krisztus keresztyje a legnagyobb szerencsétlenséget jelenti.”[57] Isten Báránya, ugyanakkor, amikor elveszi a világ bűneit, egyúttal a vállunkra is rakja azokat. Mi sem jobb ennél a dialektika számára, s végre minden világos. De azért mégiscsak furcsa.

\* \* \*

Nem nehéz meghozni az ítéletet, amelyet azon újítók érdemelnek, akik akár teilhard-i, akár fenomenológiai szósszal tálalják a teológiát: a kor bálványait szolgálni akaró szenvedélyes elbizakodottság termékei. Bármilyen múlandók legyenek is e szép munkák, fennáll annak veszélye, hogy teljesen megzavarhatják a keresztyény lelkiismeretet és a hitéletet; s a korunk által követelt igazi új tűz helyett csak egy lángra lobbanni nem képes korhadt fa füstjét kapjuk tőlük. A szóban forgó állítólagos újítók szerencsétlen, későn jött emberek, akik mindent újra a nulláról akarnak kezdeni, azaz sok évszázaddal visszavetni gondolkodásunkat, a gyermekkori tapogatózásokig (persze modern gyermekkorról van szó, amelyben audiovizuális módszerekkel nevelik a gyerekeket, akik kis írógépeken pötyögtetnek). Így azonban egy tapodtat sem lépünk előre.

Kétségtelenül kívánatos, hogy komoly teológusok vegyék a fáradságot e megkésett gügyögők állításainak, konstrukcióinak és hipotéziseinek elutasítására; de fennáll annak a veszélye, hogy ezzel csak az időt vesztegetjük, mert sose nyerünk túl sokat annak megrohamozásával, amit Léon Bloy „hatalmas ostobaságáradatnak” nevezett azon tisztogatások kapcsán, amelyeket jámbor szándéktól vezéreltetve Bethléem abbé kívánt elvégezni kora irodalmában, s amelyek ma igencsak özönvíz előttieknek látszanak. Isten népe a teológiai bölcsességtől azt várja, hogy lépjen előre, húzza ki a hiábavalóságokat tanítók lába alól a talajt, megújítva saját problematikáját, ahol kell, s a már elért igazságokhoz való abszolút hűség jegyében új igazságokat fedezve fel, amelyek hozzáadódnak a régiekhez, s új horizontokat tárva fel, amelyek gazdagítják és szélesítik ismereteinket, s mindez ne úgy történjék, hogy ostobán mindent lerombolnak, majd átépítenek a napi ízlésnek megfelelően, hanem arra irányuló szellemi erőfeszítéssel, hogy mélyebben lássunk bele a misztériumba, amelyet sosem fogunk teljesen feltárni.

Mindemellett a jelen butaságai igen gyakran a múlt, különösen a közelmúlt butaságai elleni reakciót, mint biológiai jelenséget képviselik (intellektuális jelenségről túlzás lenne beszélni). Így más konklúziót kell levonnunk azon álújítások vizsgálatából, amelyeket az önhitt kronolátria a szemünk láttára szaporít; egy olyan tény figyelemre méltó megerősítésével találkozunk, amely felől már régen biztosak voltunk: hogy ti. az, amit integrizmusnak szokás nevezni, két szempontból is szerencsétlen szellemi nyomorúság. Először is önmagában; másodsor következményei miatt.

Nézzük előbb önmagában! Az integrizmus, önmagában véve, bizalommal való visszaélés az igazság nevében: azaz az isteni Igazság és az emberi értelem legsúlyosabb megsértése. Megkaparint néhány igaz megfogalmazást, s eleven tartalmuktól megfosztva kiüresíti, majd egy aggályos szellemi rendőrség hűtőszekrényébe zárja őket. Ezen igaz megfogalmazásokban valójában nem az igazságot szereti és veszi észre elsősorban, -- az igazságot, amely helyes mértékében és pontos értelmében veendő, s amely sosem pihen (mert mindig feltételezi azt a veszélyes vágyat, hogy továbblépjen, új igazságokat nemzzen, és integrálja egyrészt, spekulatív, azon új igazságokat, amelyek a gondolkodás haladási folyamatán kívül születnek, másrészt, gyakorlati téren, azon igazságokat, amelyek felfedezését az emberi társadalmak új történelmi feltételek közé kerülése teszi szükségessé). Az integrizmus az általa lefagyasztott megfogalmazásokban az emberi biztonsági eszközöket látja és kedveli, amelyek vagy egyes szellemek kényelmét szolgálják, akik jól érzik magukat a mozdulatlanságban, olcsón jutva a hűség, a belső koherencia és a szilárdság kellemes tudatához; vagy azt az—ugyancsak olcsó—védelmet jelentik, amelyet e megfagyasztott formulák kínálnak a tekintély képviselőinek, akik kockázat nélkül lobogtathatják e tételeket, a maguk érdeke szempontjából körültekintően, de mások iránt felelőtlenül; vagy a hatalom dolgát könnyítik meg, mint a tiltás, a többé-kevésbé burkolt fenyegetés és a félelemkeltés segédeszközei. Végső soron így az elsődleges szempont az emberi biztonság lesz, annak igénye, hogy lélektanilag és társadalmilag

bebiztosítsuk magunkat, az ezen elsődlegessé vált biztonság megkövetelte különböző védelmi rendszereknek köszönhetően, melyek legfontosabbika buzgó éberséggel feljelenteni bármit, ami e nyugalmat megzavarni látszik: mindezt—és itt van a bizalommal való visszaélés Istent hívva tanúnak és a szent Igazság nevében! Ezzel gátolja a kutatást, amelyet az értelem, ha helyes úton jár, nem magának a keresésnek a gyönyöréért végez, hanem a találás öröméért, s amely, e jogcímen, s mint a még több igazság birtokába jutás eszköze, szerves része tevékenységének.

Eddig az önmagában vett integrizmusról beszéltem. Magától értetődik, hogy az általa megérintett szellemek közül sokan többé-kevésbé jóhiszeműek, s hogy igen értékesek is akadnak közöttük; mérgét anélkül terjeszti, hogy tudnának róla. De itt most nem erről van szó.

Ami az integrizmus következményeit illeti: ezek csak annál veszélyesebbek, mert többnyire olyan politikai és társadalomfilozófiához kötődnek, amely—mivel benne is mindenekelőtt a biztonság igénye uralkodik, ezúttal nem az eszmei, hanem a történelmi mozgalmak ellenében—legyökerezik a rend helyreállításának utópikus követelésében (hiszen, ugyebár, a rendet felforgatta az az átkozott láz, amely az embereket az igazságosság keresésére hajtja, s amelyből ki kell gyógyítani őket), kedveli az erőszakot és a brutális tekintélyelvűséget, főként ha bitorolt hatalom velejárói, megveti a népet és a szabadságot, és, gyakori demagóg szólamai ellenére, a vagyonosok érdekeit s egy olyan, hosszan tartó társadalmi igazságtalanságokkal járó rendszer létét szolgálja, amely, végül meginogva, minden-áron szeretné saját túlélését biztosítani egy zűrzavaros, de fejlődő világban. Miért lenne meglepő, hogy az integrizmusnak, valamint szokásos társadalmi és politikai kísérőjelenségeinek és az általuk a keresztény értelemben és érzékenységben okozott frusztrációnak elkerülhetetlen következménye, a biológiailag tekintett emberi dolgok ingamozgásának jegyében, egy ellenkező irányú, gyerekes anarchia kirobbanása lesz? Miért lenne meglepő, hogy—főként a tanításunkkal megbízott egyes mesterek esetében, akiket, gyarlók lévén, a hiú dicsőségvágy hajt, de számos nemes lélek esetében is, akik csak követni akarják az előbbieket, amikor szintén összezavarják a politikumot és a vallást, s összekeverik a hiteles doktrinális szigort az integrista önhittség visszaéléseivel - a kérdéses következmények a napjainkban fülünkbe harsogott teológiai, filozófiai és egezetikai ostobaságok özönében jelentkeznek? Mert tény, hogy—különböző fokokon és többé-kevésbé álcázott formákban—jelen volt közöttünk az integrizmus a múlt században és e század első évtizedeiben. Most pedig, bumm, az inga átlendül az ellenkező szélsőségbe.

E megállapítás semmiképp nem szolgálhat mentségül a neomodernista kicsapongásra, amelyről beszéltem, s a benne lelepleződő önteltségre, szellemi gyengeségre vagy gyávaságra. Csupán azt mutatják meg, hogy mindent egybevetve a butaság és az intolerancia nagysága az emberi történelem folyamán nagyjából mindig ugyanolyan marad, csak átmennek egyik táborból a másikba, ruhát és előjelet cserélve. Azért használom az intolerancia szót, mert ma azt, aki nem tartja a lépést, és nem hajlandó a piacra dobott „leghaladóbb” meséket elhinni, szemétre való lomnak tartják. Magam is sokat szenvedtem az integrista mesterkedésektől, vádaktól és feljelentésektől. De, mint remélem, nem veszítettem el tőlük a fejemet, és eléggé megóvtam eszemet a sértődött haragtól ahhoz, hogy ne hagyjam magamat elragadni a gyönyörűséges és oly „vigasztaló” ingamozgástól, amely sok kortársamat magával sodorta.

\* \* \*

A teológia mai válsága nyilvánvalóan átmeneti jelenség. A Dasein-ban[58] kétségkívül itt vannak az emberi hiábavalóságok, de a Szentlélek is, és a teológia a titokzatos Test szükséges alkotórésze. A teológiai feltételezések és képzelgések úgy fognak eltűnni, ahogy megjelentek, akárcsak a pszichológiai technikákba vetett hiú remények, amelyekről korábban volt szó.

Abban is legyünk biztosak, hogy a tomista teológia—egy kis idő elteltével—visszaszerzi elvesztett előnyét; meg fog újulni ott, ahol kell, s ugyanez történik tanítási módszereivel is; s végül—Szent Tamás nagy bölcsességének igazságát (amely időfölötti lévén mindig időszerű, de az időben kíván megnyilatkozni) szem előtt tartva— belevág a különbségtétel és integrálás hatalmas munkájába, amelyre az Egyháznak és az emberi gondolkodásnak szüksége van. Bízunk abban is, hogy Szent Domonkos Rendje kilábal mostani válságából (még mindig jobb a válság, mint az, ha az ember úgy

tesz, mintha minden rendben volna, s közben kétkulacsosan viselkedik), ha azon tagjai, akik világosan látnak, kevésbé hagyják magukat megfélemlíteni a sztároktól és a kedves hallgatóktól.

A garonne-i paraszt, a maga szerény kunyhójából, most arra szeretne rámutatni, hogy a nagy megújulásokban, az általunk várt igazi megújulásokban a keresztény filozófiának meglesz—ami újdonság a történelemben—a maga fontos szerepe.

Feljebb már mondtam, hogy Szent Tamás metafizikája a par excellence keresztény filozófia. Magánál Szent Tamásnál e metafizika (amely, újra hangsúlyozom, nem Arisztotelészé, hanem Szent Tamásé), bármilyen meghatározó volt is, szolgálólány maradt, mert teljesen a teológia szolgálatába állított eszköz volt; nem jelent meg a maga autonómiájában, amely mint filozófiát, természettől megilleti; nem volt saját háza, s nem állított fel műhelyeket a maga számlájára. A kérdés az, hogy megteszi-e ma, amikor mindez nagy ellenkezést vált ki mind a filozófusokból (ha vannak még egyáltalán), mind a teológusokból (akik, úgy látszik, olykor jobban szeretik, ha olyasvalaki szolgálja őket, aki nem a saját házukból való). A keresztény filozófia azonban filozófia. És e jogcímen, amikor a maga céljai érdekében és a maga számlájára dolgozik, királynő is, noha egy alsóbbrendű, profán királyságban, amely csak az ész természetes erőivel rendelkezik, s ahol helyzetéhez illő autonómiája ellenére, elismeri, keresztény lévén, hogy a hitnek és a szent tudás királynőjének a jogai előbbre valók.

Ez esetben megtörténhet, hogy ha kellően képzett a teológiában, olyan problémákat is vizsgálni kezd—végső megoldásuk legcsekélyebb szándéka nélkül --, amelyek a teológus kutatási területéhez tartoznak. S ez esetben nem a teológia szemszögéből és nem teológiai perspektívákból, hanem a saját filozófiai perspektívájából tekinti ezeket. Ez kockázatos, de lehetséges. Mint másutt megjegyeztem[59], a keresztény filozófia világossága nem a kinyilatkoztatott misztériumokat némileg megérteni akaró Észet segítő Hit világossága, hanem a Hit által a saját értelmi vizsgálódásában megerősített Ész világossága; ez felhatalmazza a keresztény filozófiát, hogy lehetőségeinek csúcsára érve a maga módján foglalkozzék olyan tárgyakkal, amelyek a teológiához tartoznak. Ilyen esetben szabad—noha alárendelt—állapotban tehet esetleges szolgálatokat a teológiának, már csak azért is, mert természeténél fogva alkalmasabb kutató és felfedező munkára; s ekkor az ancillából research-worker[60] lesz . A végső szót természetesen a teológusnak kell kimondania. De a filozófus fogja szolgálatni a teológusnak a kutatási hipotézist.

Úgy látom, ez azon szerep egyik aspektusa, amelyet a keresztény filozófiának a jövőben játszania kell. És már föl lehet fedezni valami efféle Olivier Lacombe-nak és Louis Gardet-nek a természetes misztikára vonatkozó kutatásaiban, amelyekre már utaltam. A keresztény filozófia azért alkalmasabb természeténél fogva a kutató és felfedező munkára, mint a teológia, mert nem terheli ugyanolyan felelősség, sem pedig arra nem köteles, hogy minden egyes lépése közben állandóan egy tiszteletre méltó nagy hagyományhoz és az Írások által tartalmazott kinyilatkoztatáshoz tartsa magát. Egy olyan korban, amikor annyi mindent kell megújítani, az a tény, hogy a keresztény (tomista) filozófia alkalmasabb a kutató és felfedező munkára, értékes segítséget fog jelenteni—ha e filozófiát elfogadják, mint research-workert a teológiai műhelyekben—azon megújítási munka során, amelyet a (tomista) teológiának kell elvégeznie.

De ez nyilvánvalóan csak kivételes—és kissé veszélyes—feladata a keresztény filozófiának. Amikor szokásos feladatát végzi, és olyan területeken dolgozik, amelyek csak hozzá tartoznak, az általa eljátszandó szerep más aspektusai nyernek hangsúlyt.

Adott mindenekelőtt—s magától értetődően ez a lényeges --, az a feladata, hogy mélyebbre hatoljon a filozófiai igazságban, továbbá, hogy a kortárs gondolkodás különböző irányzatainak vonatkozásában elvégezze a különbségtétel és a felszabadítás munkáját, amelyről e könyvben már oly sok szó esett.

S még egy dologra szeretnék utalni, -- talán marginálisnak látszik, de gyakorlati fontossága nem elhanyagolható a zsinat által nyitott ökumenikus perspektívák szempontjából. Világosnak látszik, hogy a keresztény filozófia, éppen mivel filozófia, inkább van dialógusra „beállítva”, mint a teológia (természetesen az igazi dialógusra gondolok, nem arra, amely a pódiumokon zajlik). Lévén, hogy természeténél fogva az észről és nem a kinyilatkoztatástól függ, nem kell olyan testvéri dialógusba bocsátkoznia a nem katolikus keresztény felekezetek és nemkeresztény vallások



teológiai rendszereivel, amely elkerülhetetlenül fájdalmas és néha megszüntethetetlen ellentétekbe ütközik, ahogyan ez a teológia esetében történik. A dogmatikai különbségek—legalábbis közvetlenül—nem érintik. Kutatásának tárgya a természetes rendhez tartozik, és köze van ahhoz a természetes ökumenizmushoz, amelynek vágya, noha—vagy éppen mert— kielégületlen, természettől kísérti az emberi szellemet. Nemcsak arról van szó, hogy könnyebb a számára a nemkeresztyénekkal folytatott dialógus, s ennek során minden résztvevő könnyebben kaphat értékes adalékokat a többiektől a maga gondolkodásához, hanem arról is, hogy e területen az intellektuális egyetértés lehetőségei jóval nagyobbak. A spontán érdeklődés, amelyet napjainkban egyes muzulmán vagy hindu gondolkodók a tomista filozófia kutatásai iránt mutatnak, egyik jele annak, amiről beszélünk.

Végül, noha a filozófia még kevésbé nevezhető a laikusok számára fenntartott tudásnak, mint a teológia a klerikusok számára fenntartott tudásnak, az e téren tevékenykedők között a laikusok körülbelül három évszázada számbeli többségben vannak. Tegyük fel, hogy a keresztény filozófia sikeresen továbbfejlődik. Az ebben résztvevő laikusok (tegyük fel, hogy nem túl rossz) munkája a maga módján jelezni fogja, milyen történelmi változás következett be a laikusok helyzetének katolikus szemléletében Megenbergi Konrád óta, aki oly ízesen beszélt arról, hogy „a laikusok” saját „műfaja”[61] annyi, mint „hozzá nem értő népnek lenni, amelyet a papság vezet, azon elv jegyében, miszerint a bölcs dolga a vezetés”[62]. A keresztény filozófia, miközben nem tagadja ez utóbbi elv érvényességét, s kifejezi tiszteletét a teológia magasabb rendű bölcsessége iránt, talán abban a helyzetben van, hogy szerényen hozzájárulhat ahhoz, amit napjaink zsargonjában a világiak szerepének felértékeléseként szokás emlegetni.

#### Igazság és szabadság

Ismeretes, hogy az Egyház Doctor Communisnak nyilvánította Szent Tamást, és hogy különösen XIII. Leó óta, a pápák szüntelenül a legnyomatékosabban ajánlották tanítását.[63] VI. Pál az Egyesült Államok dominikánusaihoz írott levelében (1964. március 7.) idézte Johannes a Sancto Thoma mélyen igaz szavait: „Szent Tamásban valami Szent Tamásnál nagyobbat kapunk és védelmezünk.”[64] Azt is tudjuk, hogy az Egyházi Törvénykönyv 1366. kánonjának 2. §-a előírja azon tanároknak, akik funkciójukat az Egyháztól nyerik, hogy a filozófiai és teológiai tárgyakat ad Doctoris Angelici rationem, doctrinam et principia, az Angyali Mester eljárás módjának, tanainak és elveinek megfelelően oktassák.

Valójában e kánoni előírás és a pápák buzdításai, úgy látszik, nem gyakoroltak túlságosan mély benyomást az Egyház által oktatással megbízott tanárookra. Feltételezem azonban, hogy azok, akik, amennyire tudják, követik ezeket az útmutatásokat, kicsit többen vannak, mint azt hinni szokás. Mindazonáltal sokan mások egyáltalán nem törődnek e direktívákkal, úgy véelve, hogy ma mindez idejétmúlt, s hogy a legfőbb tekintély csak egy szent szokás iránti tiszteletből folytatja buzdításait (a széljárás megfordult, s ez a döntő a teremtő zseni számára, akik alkalmazkodnak a szél mindenkori irányához). Megint más tanárok—s félek, hogy évek óta ez az általános—kényelmetlennek érzik, hogy olyasmit tanítsanak, aminek az igazságát nem tudják felfogni, s az ő számukra az ad Angelici Doctoris doctrinam főként azt jelenti, hogy időről időre megemlítik a Doctor Communis nevét, s azt idézik tőle, amit összhangban lévőknek találnak más szerzők (vagy kézikönyvek) gondolataival, amelyek kedvesebbek számukra, s mindez persze tökéletes eklekticizmust szül.

A helyzet még akkor se változnék, ha halottak támadnának föl, hogy tanúságot tegyenek az Egyház ajánlásai mellett. Vajon azért, mert számos tanár olyan, mint azok az emberek, akikről az Evangéliumban a szívtelen gazdag és a szegény Lázár történetének kapcsán olvasunk? Egyáltalán nem így látom. Mert kétségkívül nem szabad elfelejteni a rivális doktrínákhoz való évszázados kötődést, s főként nem a napi aktualitás bálványozására csábító demont és a fülviszketést; de más is van, amiről nem feledkezhetünk meg: az értelem természete és törvényei; amint Szent Tamás mondja, az emberi vizsgálódás területén a tekintélyi érv a leggyengébb érv az értelem számára.

Csak a hitigazságokból és a kinyilatkoztatás letéteményének szükségességéből adódó követelmények alapján van az Egyháznak hatalma kötelezni valamire a szellemeket. S amikor, bármily eltökéltséggel, egy emberi tanítást ajánl, ezt nyilvánvalóan nem teheti az isteni Igazság nevében, mint egy dogma ünnepélyes kihirdetésekor; csak azért teszi— a saját felülről

megvilágított, de mégiscsak emberi bölcsessége alapján --, hogy tanúskodjék egy doktrína mellett, amelyet, XI. Pius szavai szerint, a magáévá tett, s amelyben az egyetlen biztos filozófiai és teológiai garanciát látja arra, hogy a hit a szellemekben megőrződjék és ragyogjon; e tanúságtétel, persze, az igazság sok szerelmesének elég ahhoz, hogy hajlamot érezzenek ama doktrína választására, amelyet ily módon ajánlottak figyelmükbe, s hogy reménnyel telve és buzgón tanulmányozni kezdjék; de nem sokat nyom a latba a professzorok számára. Ők a Krisztus Jegyese iránti ily nagy bizalmat s a bölcsessége iránti ekkora szeretetet misztikusnak találják, s jogi érv kell nekik. Ezért megkapják az 1366. kánon 2. §-át, amely fegyelmi előírást tartalmaz, s mivel semmit sem lehet rájuk erőltetni a hit igazságának nevében, köteleességüké teszik, az erkölcsi erények királynőjének, az okosságnak a nevében, hogy Szent Tamás tanait oktassák, mert ez a legbiztosabb. Ezért nem érzek semmi rokonszenvet e kánon iránt. Az ilyen eljárás önmagában véve persze legitim, de valójában azzal a veszéllyel jár, hogy a kítűzöttel éppen ellenkező eredményt ér el: mert nem a biztonság, hanem az igazság, s nem az okosság, hanem a Platón által említett „szép veszélyek” vonzzák az értelmet, amikor tudásra tör.

Noha egyáltalán nem rokonszenves számomra e kánon, óvakodom attól, hogy eltörlését kívánjam, mert ezt egészen sanda módon értelmeznék, és mindenképpen sajnálatos lenne. De úgy látom, súlyos drámával állunk szemben, amelynek e kánon kérdése csak részmozzanata. Bármilyen tiszteletlen vagyok is a professzorok iránt általában[65], tudom, hogy mindegyikük—még a legelfogultabbak—számára is az igazság jelenti a kutatás tárgyát (amikor kutatnak) és az oktatását (amikor tényleg oktatnak). Még azok is, akik ma közülük, a tudás célja és tárgya közötti természetellenes különbségtétel jegyében, a Hatékonyságot választják legkedvesebb céljukul, azért teszik ezt, mert (tévesen) úgy hiszik, hogy ez igazság szerint jobb így; s ha nem éppen tűnnek is ki az Igazság iránti szeretetükkel, szenvedélyesen rajonganak az erudíciójuk részét képező igazságok iránt. S nem is a szeretetről van itt szó, hanem az értelemről. S ennek, bármennyire eltévelyedjék is, mindig az igaz lesz a tárgya. (Hadd emlékeztessünk rá, a filozófusok kedvéért, hogy a tárgyat a „formai okság”, nem pedig a „célokság” határozza meg.) És az igazság karöltve jár a szabadsággal. Kétségtelen, hogy teológiai tanároknak különleges kötelezettségeik vannak az Egyházzal szemben, hiszen a teológia egyházi ügy, míg a filozófia a világ, a kultúra ügyei közé tartozik. De bizonyosan nem eszményi állapot, ha olyan teológiatanáraink vannak, akik, miközben nem tartják igaznak Szent Tamás doktrínáját, engedelmségből oktatják, papagájként ismételve. A cél az, hogy eljussanak Szent Tamás igazának belátásához, ami egyrészt egy sor olyan körülményt feltételez, amelytől a korszellem kultusza megfosztja őket, másrészt megkívánja a szabadság légkörét.

Tudom, hogy most olyan területre kalandoztam, ahol semmiképp se vagyok illetékes. De talán megengedhető, hogy egy öreg remete szerényen kifejezze óhaját. Arról a napról álmodom, amikor az Egyház, még az ilyen kényes ügyekben is, a szabadság útját választja. A maga szellemi életéről (a Szentlélek különleges segítsége révén) különlegesen világos tudata van ama vezető révén, aki a földön egyetemességéért felelős. S az Egyház a hozzá mint Krisztus titokzatos Testéhez tartozó szabadságot gyakorolva tette magáévá az Angyali Mester tanítását. Vajon nem változhatna meg alapvetően az a gyakorlati mód, ahogyan e tanítást ajánlja? Nem tehetné-e erőteljesebben, mint valaha, de nem annyira az engedelmségre és szófogadásra számítva, mint az igazságot kereső értelem szabadságára, s kevésbé véve igénybe egyházfegyelmi hatalmát, mint a szóban forgó tanítás igazságában való feltétlen bizalmát? Kell-e attól félnünk, hogy a szabadság e légkörében a Szent Tamást nem ismerő vagy megvető tanárok száma növekedni fog? E szám máris akkora, hogy további növekedése elképzelhetetlen. Már annak is örülnénk, ha az általuk igaznak tartott és tanított vélemények nem tartalmaznának semmi olyat, ami teológiai szinten túlságosan veszélybe sodorhatja a kinyilatkoztatás léteteményét, s ha az ezzel szükségszerű kapcsolatban álló természetes igazságokat, filozófiai szinten, legalább nagyjából tiszteletben tartanak. Nem lehetséges, hogy a szabadság kifejezett engedélyezése nyomán kevésbé lenne gondjuk a jogra, s—legalábbis némelyek közülük—fogékonyabbakká válnának az Egyház azon tanúsága iránt, amelyet a hit által megvilágított értelmével tesz az igazság mellett, amikor különleges nyomatékkal ajánl egy kétségkívül emberi, de általa—isteni segítségtől vezérelve—lényegileg az igazságon alapulónak tartott tanítást? Ha az Egyház a maga részéről megtartaná kánoni előírásait, de azokat, a maga

sajátosságában tekintett tomizmus vonatkozásában, egyszerű tanácsoknak tekintené (egyébként a többség máris így értelmezi), jó anyaként úgy döntve, hogy hatékonyabbnak hitt eszközöket vesz igénybe, amelyekkel inkább kér, mint parancsol; ha sürgető felhívást intézne mindazokhoz, akiknek van fülük a hallásra, s hangos szóval tudtukra adná, hogy neki, a gyermekei üdvéért aggódó Anyának mekkora szüksége van arra, hogy Szent Tamás eleven hagyománya fejlődjék és korról korra továbbadassék, nem kell-e hinnünk, hogy a felhívást rengeteg hívő meghallaná, még a professzorok is, akik elegendően lennének, s buzgón tanulmányozva a Doctor Communist, kellőképpen meggyőződnenek tanai igaz voltáról ahhoz, hogy ha kezdetben arányuk csekély is, biztosítsák e tan fennmaradását, fejlődését és kisugárzását?

Íme, az öreg remete álma. Lehet, hogy eltévedt. Ha így van, csupán azt kéri, térítsék vissza a helyes útra.

Vitad' lampada tradunt[66]

Mindig a kiscsoportok és kisközösségek végzik el a nagy munkát. Úgy látszik, ma igazabb ez, mint valaha, éppen mert korunk a technika okozta eltömegesedés kora lesz (helyesebben már az). Kétségkívül lehetséges teljesen eltömegesíteni minden tevékenységünket és örömünket, képzeletünket és tudattalanunkat, és, közvetett módon, sokak intellektuális szokásait. De sosem fog sikerülni teljesen eltömegesíteni a szellemet (s a szellem tudatfeletti szféráját), sem pedig teljesen elidegeníteni önmagától az individuális személyt, e titokzatos és botránys nincstelent, aki makacsul létezik, s akinek megvannak a maga eszközei (egy kis senki, talán csak gondolatban, kimond néhány szót, megnevezve egy barátját és imádkozva érte, s még ennek is van hatása). Ha igaz lenne az emberi nem teljes eltömegesedésének hipotézise (amit, annak ellenére, ahogyan a dolgok ma zajlanak, nem hiszek), az emberi személy számára azokban az (örökké előforduló) esetekben, amelyekben nem idegenedne el teljesen magától, még mindig megmaradna a lehetőség, hogy akár a neurózisba, akár Istenhez meneküljön; ami sok örültet és néhány szentet eredményezne. Nem gondolom azonban, hogy ez valaha is bekövetkezik. A technikáról szóló, általam már idézett (igen borúlátó) könyvében[67] Ellul úr megjegyzi, hogy a szakember (aki képes új technikákat feltalálni, sőt a meglévőket módosítani, fontosabb, mint a technika; és úgy látom, e megjegyzés (melyet a szerző csak mintegy mellékesen tett) nagy jelentőségű. Mert a szakember ember, aki könnyebben tud rákérdezni a technikára, mint azok, akik csak ez utóbbi áldásait élvezik. Tudom, hogy a szakemberek világában is sokan áldozatul esnek azon közhelyeknek, amelyeket az Embert szolgáló Technikáról, az Ember Technika általi Felszabadításáról, a technikai Humanizmusról és egyebekről hallunk. De ha hihetek annak, amit néhány olyan barátom mondott, akiknek adok a szavára, akkor a szakemberek világának legjobbjai sokkal elfogódottabban állnak az igazi ember misztériuma előtt, és sokkal nyitottabbak a hiteles realizmus iránt, mint humán értelmiségünk. A helyes és teljes emberkép hiányzik náluk, amelyet a humán értelmiségiek közül senkitől se kapnak meg, s amelynek biztosítása azon filozófusok és teológusok dolga lenne, akik méltók e nevékre.

Más szavakkal: ha feltesszük, hogy egy nap megtalálják a keresett értelmi világosságot, majd legjobbjaik válnak hangadókká közöttük, akkor nem annyira a politikusok és üzletemberek, mint inkább a (felvilágosult) műszaki értelmiségiek által adatik meg a földi tevékenységek és a sajátosan földi rend oldaláról a világnak a lehetőség, hogy elkerülje a teljes eltömegesedést és a szolgaság egyéb formáit—amelyek igája alá a technika, önmagában véve, hajtana minket, amíg csak forradalmi változásokon nem megy keresztül --, s hogy a legnagyobb reménye lehessen a túlélésre; mindez nyilvánvaló, hiszen ők e világ valódi urai. Mindennek, ismétlem, (talán utópikus) feltétele, hogy a technikát egy nap olyan szakemberek vegyék kézbe, akik—immár birtokában az értelmi világosságnak, amelyet ma még hiába keresnek, és hiteles humanizmustól lelkesítve, gondosan tiszteletben tartva mindent, ami az emberben van—képesé váltak arra, hogy sok dolgot megváltoztassanak birodalmukban, és véghezvigyék a szükséges forradalmakat.

Egyébként, úgy látszik, a szemünk előtt lejátszódó technikaokozta eltömegesedési folyamat vonatkozásában a spirituális szféra nagy szerepet fog játszani egy, az emberiséget súlyosan érintő ügyben. E szempontból, legalábbis pillanatnyilag, a prospect[68] őszintén szólva korántsem biztató. A tömegkommunikációs eszközöket használva a keresztények kétségkívül elérnek bizonyos közvetlen eredményeket, amelyek örömmel töltik el pásztoraikat; de ha—történjék bár a

legmagasztosabb célokért és a legtisztább szándékokkal—azt használjuk elsősorban és nagy méretekben, ami a technika uralmának függvénye, akkor éppen erősödni segítjük ezt az uralmat, mindazon fenyegetéseivel együtt, melyekben ma bővelkedik, s ráadásul (minthogy olyan dolgokban szerez befolyást, amelyek önmagukban véve a spirituális szférához tartoznak) épp abban erősítjük, amiben amúgy is a legfélelmetesebb: mindez még inkább kétségessé teszi a végeredményt. Ha az eddig elmondottakat mind tekintetbe vesszük, úgy látom, világos, hogy ma—jobban, mint valaha bármikor—kis csoportok és közösségek lesznek képesek a leghatékonyabban harcolni az emberért és a szellemért, s a leghatékonyabb szolgálatokat tenni azon igazságoknak, amelyekre az emberek kétségbeesetten vágnak, s amelyekben ma igencsak hiányt szenvednek. Mert csak kis csoportok és kis közösségek tudnak ama valami körül összegyűlni, ami teljesen független a technikától és az eltömegesedési folyamattól, s ami nem más, mint a bölcsesség és az értelem szeretete, s a bizalom e szeretet láthatatlan kisugárzásában. Az ilyen láthatatlan kisugárzás messzire hat, s ugyanolyan hihetetlen hatalommal rendelkezik a szellem rendjében, mint az atommaghasadás és a mikrofizika csodái az anyag rendjében.

S íme, visszaértünk a (tomista) keresztény filozófiáról és a (tomista) teológiáról szóló megjegyzéseinkhez. Tömegakciók kezdeményezéséről még csak álmodozni sem szabad. És ha azt remélhetjük is, hogy e filozófia és teológia az Egyház tanításában visszanyeri (ha birtokolta valaha egyáltalán) vagy végre elnyeri a meghatározó éltető szerepet, amelynek betöltését olyannyira kívánja tőle Isten zarándokúton lévő országa, a világban—ahogy mondom: éppen abban a világban, amelynek pedig olyannyira szüksége lenne rájuk—sosem lesz részük nagy nyilvános sikerben, s művelőik tábora is kicsi marad. Lehet, hogy a közös emberi gondolkodás patakjai, amelyek időtlen idők óta a föld alatt folytak, a felszínre bukkannak, ha Isten angyalai összegyűjtik őket, hogy forrásként törjenek föl, termékenyítő áramlasként, amely sosem apad el, s bár olykor kevés a mederben a víz, mindig sebesen folyik. Csak az feltétlenül fontos, hogy létezzék és mozogjon, és soha ne szűnjék meg létezni és mozogni.

Ahhoz, hogy Szent Tamás bölcsességének fáklyáját hordozzuk a világban, századunk minden zűrzavara közepette, s még tovább is fejlesszük e bölcsességet, nem fáklyavivők hatalmas, néha kissé részeg és botladozó tömege szükséges. Elegendők a kis csoportok és kis közösségek, amelyek a maguk felelősségére és kockázatára dolgoznak, nem követve más célt, mint az igazságot, s erősen számítva a Vigasztaló segítségére, aki nem csupán az Anyaszentegyház zsinatai által—a Titokzatos Test egészének működését támogatva—cselekszik; egészen más—nyilvánvalóan merészebb—módon a világban is tevékenykedik, ahol az ügyetlen próbálkozások és melléfogások történnek, de amely tanúja az igazság felé való szenvedélyes törekvésnek és az emberek dadogó, de szeretettel teli imádságának is (tartozzanak bár csupán a *genus laicorum*hoz): nem mondatott-e Róla, hogy meg fogja újítani a föld színét? *Et renovabis faciem terrae*[69].

1966. április 28.

Az igazi új tűz. Isten országának ügyei—Az egy és szent

Talán mert egész életemet filozofálással töltöttem, s mert ezt még egy öreg paraszt se felejtheti el, hosszan beszéltem az emberi értelem kérdéseiről és zűrzavarairól; két fejezetre volt szükségem, hogy mindent elmondjak, ami a szívemet nyomta. Minthogy csak egy öreg filozófus vagyok, aki csupán félve érint olyan tárgyat, amely jóval magasabban áll nála (fejezd be a tréfálkozást, öregem), megígértem magamnak, hogy e zárófejezetben rövid leszek. Sajnos hosszabbra sikerült mindegyik korábbinál. Kétségkívül jobban tettem volna, ha lemondok róla, -- mégis szükség volt rá, hiszen ha már elkezdtem az igazi új tűzről írni, nem hagyhatom ki ennek legmagasabban lobogó lángjait.

Minthogy e fejezet Isten országának ügyeiről szól, természetesen, hogy egy az Egyházzal szóló résszel illik kezdeni. Először úgy gondoltam, egyfajta szemelvénygyűjteményt készítek az Egyházzal szóló zsinati konstitúció fontosabb szövegrészeiből, amelyekhez, illusztrációképpen, megbízható teológusoktól (még vannak ilyenek, s lesznek is mindig) származó idézeteket csatoltam volna. Gyorsan rájöttem, hogy az ilyen munka túl sok oldalt kívánna, s olyasmibe fognék, ami nagyon megterhelné e könyvet. Ezért arra szorítkozom, hogy a lehető legegyszerűbben néhány gondolatot közöljek, amelyek sok olvasás és elmélkedés nyomán támadtak a fejemben, s amelyeket

a Lumen Gentium tanítása még jobban elmélyített. Elnézést kérek a teológusoktól, hogy néha olyan szókészlethez folyamodom, amely nem az övék: olykor, a szakzsargon használatának túlzásba vitelét elkerülendő, inkább a hétköznapi emberhez közelebb álló szavakat használtam. Sokan—és túl gyakran—az Egyházban csupán egy hatalmas jogi adminisztrációt látnak, amelynek feladata emlékeztetni őket arra, hogy Isten létezik, s amelynek csak külsőleg látható apparátusát veszik észre. Nem tudják, mi az Egyház. Az Egyház ugyanolyan mély misztérium, mint a Megtestesülés, s éppen ezért adta a zsinat a Lumen Gentium kezdetű dogmatikai konstitúció első fejezetének „Az Egyház misztériuma” címet.

Az Egyház személyes volta

„A második században Hermasz[1] már agg asszony képében ábrázolta az Egyházat, s meg is adta az okát: >>Mert mindenek előtt teremtett, (...) és a világmindenség érte állíttatott fel.<<”[2]

Az Egyház, írja Clérissac atya, titokzatos személyiséggel bír, amelyet a Nicaei Hitvallás negyedik szakasza mond ki: Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam Ecclesiam[3], s amelyben tükröződik „az isteni Lét, a létek legegységesebbje és legszemélyesebbje”[4]. E személyességre gondolt Szent Irenaeus, amikor ezt írta: „Megkapván ezen (apostoli) ígértetést és e hitet,... az Egyház, noha az egész világon szétszóródott, hűséges gonddal őrzi letéteményét, mintha valóságosan egyetlen házban volna szállása; s e dolgokban ugyanúgy hisz, azaz mintha csak egyetlen lelke és egyetlen szíve volna; s ugyanolyan egységben hirdeti és tanítja és adja át ezeket nemzedékről nemzedékre, mintha csak egyetlen szája volna.”[5]

És ugyanilyen egységben mondja el az Úr imádságát is: „Az Úr imáját az egész Egyház közös személye mondja.”[6]

Semmi se fontosabb, mint megkísérelni valahogyan elgondolni e személyességet, amely végtelenül meghaladja a személyesség minden tisztán emberi fogalmát, hiszen egy az egész földre és minden korra kiterjedő sokaságé, s mégis a legfelső fokon van meg benne a lét- és életegység, a tudat, az emlékezet, az ítélőképesség, a hang („az Egyház érzékelhető Hangja a pápa”[7]), s az elvégzendő feladat— amely szintén, időtől és helytől függetlenül, egy --, s mindezek a személy jellemzői.

Az Egyháznak ilyen vagy olyan aspektusában való jelölésére megszentelt nevek állnak rendelkezésünkre, -- s mindegyikük igaz, s a többivel szinonim, a nagy különbségek ellenére, a misztérium mélyén, de mind elégtelenek, mert csupán földi dolgokból vett képek. Az Egyházzal szülő konstitúció mindezen neveket felsorolta. Megemlítek itt közülük néhányat.

Az Egyház mint titokzatos Test és Jegyes

Az Egyház Krisztus Teste és Jegyese.

„Szent Pál >>Testnek<< nevezi, amelynek Krisztus a >>Feje<<. Ebből látszik, hogy Krisztus és az Egyház az emberi fej és test módjára kölcsönösen kiegészítik egymást; Krisztus, egyfelől, az Egyház (formai) kiegészítése: >>Benne nyertétek teljességetek, benne, ki minden fejedelemségnek és hatalmasságnak a feje<<[8]; s másfelől az Egyház, hierarchikus és szentségbeli nagyságával Krisztus (anyagi) kiegészítője: Isten >>megtette Őt mindenekfölött az egyháznak fejévé, mely neki teste, és annak a teljessége, aki mindeneket mindenben betölt<<[9]. Így Aranyszájú Szent János azt írhatta, hogy >>a Fej plérómája (azaz beteljesülése, teljessége) a Test, és a Test plérómája a Fej<<.”[10]

A személyesség feltételezi az egységet; nincs személyesség teljes lét-és életegység nélkül. Az Egyház avagy a Titokzatos Test a maga teljes egysége révén rendelkezik személyességgel; azaz annak a teljes egységnek az alapján, amelyben a tagok az apostoli hit, a Kereszttség és a többi szentség és a Péter iránti engedelmisség egysége által egyesülnek. Így, teljes egységének és személyességének birtokában, az Egyház egyszerre titokzatos és látható. Látható, kifelé megnyilvánuló abban a három vonásban, amelyeket már említettem: ugyanazon Hit megvallásában, az ugyanazon Kereszttség általi újjászületésben és abban, hogy elismerést nyer a püspököknek, az apostolok utódainak a tekintélye és a pápa legfőbb tekintélye. Ugyanakkor „titokzatos”, a kegyelem és a szeretet által, mely élte. Talán szabad azt mondanom, hogy úgy látom, a klasszikus szóhasználatban (kétségkívül a félreértések megelőzésére és a látható Egyházzal szembeállított „láthatatlan Egyház” eretnek gondolatának elkerülésére) előnyben részesített „titokzatos” szóhoz való ragaszkodás helyett csak előnyökkel járna azt mondani, hogy az Egyház (amely egészében

véve misztérium), ez a struktúrájában, igehirdetésében, kultuszában, s újra meg újra szenteket szülő rendkívüli termékenységében látható Egyház egyúttal láthatatlan is abban, ami a legfontosabb benne, s a legmélyebb valóságát alkotja: hiszen a kegyelem láthatatlan dolog, és ahogyan Szent Tamás írja, „az, ami az Új Szövetség törvényében a legfontosabb, s amiben egész ereje áll, a Szentlélek kegyelme, amely a Krisztusban való hit által adatik. És ezért az új törvény elsősorban maga a Szentlélek kegyelme, amely Krisztus híveinek adatik”[11]. Azon megkereszteltek, akik a halálos bűn állapotában vannak, mindig tagjai maradnak a titokzatos Testnek, olyan tagok, akik elidegenedtek attól, ami mindennek az élete (a szeretet)[12], de még az egészhez tartoznak, s még belőle valók, egy ezen élettel fennálló egészen különleges kapcsolat által: mert a szent eltörölhetetlen jegy miatt, amelyet a Kereszttségben kapnak, Isten magának követeli őket, és a hit, amely noha sokszor elhomályosulva megmarad bennük, követeli önnön tökéletesítését a szeretet által; s e két dolog már elegendő ahhoz, hogy a titokzatos Testhez tartozzanak, feltéve, hogy nem szakadnak el tőle a hit megtagadásának kifejezett aktusával. De sok más szent dolog is van bennük, amely által közvetlenül kötődnek ahhoz, ami mindent élte: a kegyelem mindig sürgeti őket, bár olykor az általa ejtett sebeken és a lélek rémisztő magányosságán keresztül. A megbánás és a Remény közülük sokakat a bűnbánat szentségéhez való folyamodásra indít (amely szentség őértük jött létre). Mert ott van a Remény is; s ott van az elfogadott Fájdalom. És annak üzeneteként, hogy a titokzatos Test Feje emlékezik rájuk, jelen van bennük a segítő kegyelem, az általa előidézett belső mozgásokkal együtt; a nagy bűnösöknél az ilyen különlegesen mély mozgások bizonyos pillanatokban egészen váratlan cselekedetekben törhetnek a felszínre. És ugyancsak adottak a titkos hatások, amelyek az Egyházat kollektíve éltető szeretet részéről továbbra is érik őket, őket, az irgalmasság kedveltjeit (hiszen Ő értük jött). A titokzatos Test élete a kegyelem és a szeretet. „Az Anyaszentegyházban minden szeretettel, szeretetben, szeretetért és szeretetből történik”, mondotta Szalézi Szent Ferenc[13]. Ez nem mindig látszik. Micsoda jelei vannak azonban e szeretetnek! És Szalézi Szent Ferenc a hit szemével nézett, amely a látható alatt keresi a láthatatlant, s az Egyházzal annak alapján beszélt, ami az életét jelenti. Az Egyház teremtetlen Lelke a Szentlélek[14]; teremtett lelke a szeretet[15].

És az Egyház teste azonos terjedelmű a lelkével; ahol az Egyház lelke, ott a teste. Ahol az Egyház, ott van teremtetlen Lelke, Isten Lelke is; és ahol Isten Lelke, ott az Egyház és minden kegyelem”[16]. Így válik érthetőbbé, hogy a titokzatos Test személyes mivolttal együtt járó teljes egységének hiányától meg kell különböztetnünk azt az esetet, amikor a szeretet nincs abban a helyzetben, hogy magán viselhesse az Egyház személyiségének pecsétjét. Az előbbi áll fenn a nem katolikus keresztény felekezeteknél; különösen az Apostoli Széktől elkülönült keleti egyházakra gondolok. Ezek esetében, amelyek ugyanazt a Krisztust imádják, mint mi, hozzánk hasonlóan gyakorolják a keresztelezés rítusát, saját szentekkel is büszkélkedhetnek, s némelyikük hiteles hierarchiával is rendelkezik, olyan emberekkel állunk szemben, akik látható módon és ténylegesen tagjai az Egyháznak, de oly módon, amely nem valósítja meg a teljes egységet, nem mondható beteljesültnek és tökéletesnek. (Hozzáteszem, hogy ha az ortodox egyházak esetében az egyház lelke és teste nem hordozza is magán személyessége jegyeit, nem áll messze ettől; ez elsősorban az általam most választott példára igaz; ha más nem katolikus keresztény felekezetekről van szó, fenti megjegyzéseim analóg értelemben még alkalmazhatóak, de kisebb, néha sokkal kisebb mértékben.) A második fent említett eset a nemkeresztény vallásoké, valamint a világban mindenfelé szétszóródva élő hitetleneké és ateista csoportosulásoké. Ezek körében is vannak, akik Krisztushoz és Egyházához tartoznak. Még ha vallásuk vagy ellenvallásuk tiltja is, természetes becsületességük és spirituális élményeik kétségtelen segítségével elfogadják a mindenkinek felkínált isteni adományt, és— anélkül, hogy tudnák—Krisztus kegyelméből élnek. Ténylegesen tagjai Egyházának, de ez esetben önmaguk és a többi ember számára láthatatlanul, s e tagság csupán a Lélek és ezen emberi egyének szabadságától függ. Mi mást jelent ez, mint azt, hogy az Egyház teste és lelke—nagyon távolra nyúlva attól a központtól, ahol teljes egységük megvalósul, s nem csupán nélkülözve azon személyesség jegyét, amely a tökéletesen megformált Egyházban normális beteljesedésüket jelenti, hanem még ennek vonzását is csak igen messziről érezve— mindenütt ott van a világban, ahol léteznek Krisztus kegyelme előtt nyitott, bár nevét nem ismerő szívek. Mert

tudjuk, hogy „nincs olyan lélek, akit Isten ne hívna meg név szerint”[17]. Azok, akiknek így adatik meg Krisztus kegyelme és a szeretet—nem a látható Egyházon kívül, hanem „látens” módon hozzá tartozva --, láthatatlanul[18] a látható Egyház tagjai.[19] A titokzatos Test élő, de anormális és tökéletlen állapotú tagjai; nem integrálódnak ténylegesen[20] az Egyház személyiségébe, ennek láthatatlan kisugárzásából azonban részesülnek: az Ima és az Áldozat titkos hatásai által éri el őket, amelyeket Isten Lelke hordoz, aki egyedül ismeri ezen eszközök mérhetetlen lehetőségeit[21].

\* \* \*

Az Egyház Krisztus titokzatos Teste. És Jegyese is.

„Eljegyezlek magamnak, annak rendje és módja szerint jósággal és szeretettel.”[22]

„Ne félj, mert te meg nem szégyenülsz... Mert urad lesz a te Alkotód.”[23]

„Krisztus, mondja a zsinat, úgy szereti az Egyházat, mint menyasszonyát. Példaképe lett ezzel a férjnek, aki úgy kell, hogy szeresse feleségét, mint saját testét.”[24]

E két név együttes említésében válik érzékelhetővé a szív számára az Egyház misztériumának kifürkészhetetlen mélysége. Mert amikor azt mondjuk, hogy az Egyház Krisztus titokzatos Teste, vagy Bossuet szavaival, „a szétterjesztett és közölt Krisztus”, azt a tényt hangsúlyozzuk, hogy a Testtel és a tagokkal azonos, amelyek Feje Krisztus, akinek isteni személyisége azonban nem közölhető és nem lehet részesedni belőle. Tehát spirituális és misztikus értelemben—és a kegyelmek erejénél fogva, amelyek által Krisztus szétárasztja és közli életét a saját személyiségén kívül—alkot az Egyház Krisztussal egyetlen személyt, nem pedig abban az értelemben, ahogyan a földi élőlények teste és feje képez egységet. De ugyanakkor az Egyháznak megvan a saját személyisége, e teremtett személyiség, amelyről itt beszélni próbálok, és amely nem azonos Krisztus teremtett személyiségével. Ezt a Krisztusétól különböző, teremtett személyiséget hangsúlyozzuk, amikor azt mondjuk, hogy az Egyház Krisztus Jegyese. Az Egyház valóban egyetlen titokzatos személyt alkot Krisztussal, és valóban egyetlen személyt önmagában (ideleln és az égből), ami persze zavarba ejti a szellemet, mint Isten minden misztériuma. Valóban Krisztus Testének része, és valóban különbözik Tőle.

„Az Egyház mint jegyes, írta Bossuet[25], Jézus Krisztus választása révén tartozik ez utóbbihoz; az Egyház mint test a Szentlélek belső működése által tartozik Jézus Krisztushoz. Az ígélet általi kiválasztás misztériuma jelenik meg a >>jegyes<< névben; s a Lélek beáradásával megvalósult egység misztériuma mutatkozik meg a >>test<< névben. A >>test<< név azt mutatja meg, mennyire Jézus Krisztusé az Egyház; a >>jegyes<< név azt mutatja meg, hogy Jézus Krisztus szándékosan kereste meg az Egyházat, amely előtte idegen volt a számára. Így a >>jegyes<< név szeretet és akarat általi egységre utal, míg a >>test<< név természetes egységre. Így a testi egységben valami mélyebb jelenik meg, míg a jegyesség általi egységben valami érzékelhetőbb és lazább... A >>jegyes<< név megkülönböztet, hogy egyesítsen; a >>test<< név egyesít anélkül, hogy összekeverne...”

Az Egyházat, mondja a Zsinat[26], „úgy írják le, mint a szeplőtelen Bárány szeplőtelen jegyesét, akit Krisztus szeretett és akiért föláldozta magát, hogy megszentelje, akit felbonthatatlan szövetséggel vett magához, és szüntelenül táplál és gondoz; azt akarta, hogy tisztára mosva tartozzék hozzá, s szeretetben és hűségben legyen alárendelve neki. Végül, örökre elhalmozta mennyei javakkal, hogy megismerjük Istennek és Krisztusnak irántunk való, minden értelmet meghaladó szeretetét.”

Az Egyház, mint Isten Országának földi kezdete

Az Egyház Isten Ország: az az ország, amelyet Jézus jött meghirdetni és titokzatos módon megalapítani, s amely már azóta létezik a földön, s a kereszt szenvedéseinek át halad beteljesülése felé, amelyet a dicsőség és a feltámadottak világában ér el.

Krisztus „megalapította a földön a mennyek országát, kinyilatkoztatta az Atya üdvözítő szándékait[27], és engedelmisségével megváltást szerzett. Az Egyház, vagyis Krisztusnak titokzatos módon már jelenlévő országa, az Isten erejéből látható módon növekszik a világban.”[28] Ezt tanítja a Zsinat. S azt is mondja[29]: „Ez az ország Krisztus igéiben, tetteiben és jelenlétében

tárult fel az emberek előtt (...) Jézus csodatettei is azt bizonyítják, hogy az ország már elérkezett a földre: >>Ha én az Isten ujjával űzöm ki a gonosz lelkeket, akkor már közel van hozzátok az Isten országa.<<[30]” És az Egyház, amely „átveszi a küldetést, hogy Krisztus és Isten országát hirdesse és megalapítsa minden nép között (...), ennek az országnak a csírája és kezdete a földön”.

Ez mégiscsak fontos mindannyiunk számára, akik naponta kérjük, hogy jöjjön el—és a reményvesztettek számára, akik minden ellenére remélnek, létezésük szorongásában és sötétségében, amelyet anélkül kaptak, hogy megkérdezték volna őket --, és még az újkeresztény gondolkodók számára is, akik felfedezték, hogy a világnak joga van elbűvölni bennünket. Mégiscsak jelent valamit, ha arra gondolhatunk, hogy Isten országa itt van, bármennyire elrejtve is testi szemünk előtt a titokzatos Test életének mélységében és a szükséges püspöki titkárságok és kánonjogi kódexek mögött.

„Az ország már a földön van, és az Egyház már az égben.”[31] „Az ország miként királya két szakaszt ismer, az első leplezett és zarándokló, a második dicsőséges és végérvényes.”[32] Journet bíboros megfogalmazása nyomán azt mondhatjuk, az ország itt a földön „zarándokló és megfeszített” állapotban van. Mert „a Kereszt Egyházának” meg kell előznie „a dicsőség Egyházát”[33]. És miért megfeszített, Krisztussal együtt, az ország itt a földön, ha nem azért, hogy Krisztussal együtt végezze Krisztus munkáját, társmegváltói küldetést teljesítve, amelynek minden korban meglévő fontosságát és szükségességét Szent Pál néhány szava emeli ki („kiegészítem testemben azt, ami híja van Krisztus szenvedéseinek, az Ő teste, az Egyház javára”[34]), s amely abból ered, hogy „Krisztus túlradó érdemei átáramlanak eleven tagjaiba”[35]. Mert „egy Egyetlen kezdeményezésére, s egy Egyetlen által váltattunk meg és váltjuk meg a többiket”, ahogyan Alexandriai Kelemen mondja[36]. S hasonlóan beszél Pszeudo-Dionüsziosz is, akit Keresztes Szent János[37] oly szívesen idézett: „Minden isteni dolog között a legistenibb együttműködni Istennel a lelkek üdvéért”; ez az Igazság hirdetése és a Szeretet melletti igaz tanúságtétel által történik, de főként azáltal, hogy a világ minden korszakában és minden útján Krisztussal együtt hordozzuk a Keresztet.

Ahogy a zsinat mondotta Krisztus titokzatos Teste kapcsán: „Mialatt a földön vándorlunk—megpróbáltatás és üldözés közepette haladva az Ő nyomdokain --, társulunk szenvedéseikhez (passionibus suis)[38], mert a test a főhöz tartozik, vele együtt szenvedünk (Ei compatibles), hogy vele együtt meg is dicsőüljünk.”[39]

Az Egyház mint szent és mint bűnbánó

Az Egyház szeplőtelen és ránctalan, s mégis bűnbánó. Ez talán a legzavarbaejtőbb és legnagyobb rejtély. Az Egyház sine macula, sine ruga[40] létezik, makulátlan, s nincs a számára drágább név Azénál, aki őt szereti: Veni columba mea, jöjj galambom, szépem[41], te foltatlan és ránctalan, szent és szeplőtelen, sancta et immaculata[42]. Mindig úgy tartottam—azon elszakadt testvéreinkre gondolva, akik megbotránkozva tagadják meg az Egyháztól e címet, s azon megfélemlített katolikusokra is, akik szintén haboznak elismerni --, hogy Krisztus szívesebben bocsát meg az arcába köpőknek, mint azoknak, akikben a legcsekélyebb kétely merül fel szeretett Jegyese szentségével kapcsolatban.

És ugyanez az Egyház mégis önmagát vádolja, gyakran a legkeményebb szavakkal, siratja vétkeit, megtisztulásért könyörög, szüntelenül bocsánatot kér (naponta megteszi a Miatyánkban), s néha úgy kiált a mélységből Istenhez, mintha attól rettegne, hogy elvettetik. Ha ezt kihasználva mi magunk vernénk nagy csapásokkal a mellét, amikor akár a hierarchia hibáiról, akár a keresztény világ néha elviselhetetlen nyomorúságairól beszélünk nagy hitványság lenne, -- amelyet napjainkban sok fiatal pap és sok előimádkozó mégis elkövet, azt gondolva, hogy így a szellemi szabadság benyomását keltheti, s hogy ezzel az alávaló módszerrel jóindulatot csikarhat ki az előítéletekkel teli hallgatóságból, amelyet pedig egy kis bátorsággal fel lehetne világosítani.

Az igazság az, hogy a szeplőtelen Krisztushoz hasonlóan az Egyház is szeplőtelen, de nem ugyanolyan módon, mint Ő. Hadd emlékeztessenek arra a különbségre, amelyet az imént tettem az Egyház teremtett személyisége és Krisztus személyisége között, amely utóbbi magának az Igének a személyisége: Krisztus „szent, ártatlan, szeplőtelen”[43], mert személyisége az Igéé, amellyel természete hüposztatikusan egyesült, és mert azon emberi test tagjai, amely a galileai utakat róttá, s



a zsinagógákban ült, s amelyet megfeszítettek Poncius Pilátus alatt, az a láb, amelyet Mária Magdolna csókokkal borított, s amelyet átszegeztek, az a kéz, amelynek érintése betegeket gyógyított, s amelyet szintén átszegeztek, soha a legcsekélyebb kapcsolatba se került a bűnnel. Teljesen idegenek voltak tőle a világ bűnei, amelyeket magára vett, s ezt pusztá szeretetből tette, áldozattá akarván lenni a bűnös emberiség helyett; ebben az értelemben mondja róla Szent Pál, hogy megváltásunk érdekében bűnné lett[44]. Maga sosem tapasztalta meg a bűnt. A bűnösökkel szeretetközösségre lépve vette magára az összes bűnt[45]. De az Egyház személyisége teremtett személyiség, és a testét alkotó tagok maguk ki vannak téve a bűnnek. „Bűnösöket foglal magában.”[46] Ismeri tehát—még hozzá kicsoda mélységben! -- a bűn tapasztalatát—

„teljesen össze van keveredve a bűnnel”[47] --, azon szegény bűnösök megszámlálhatatlan sokasága révén, akik a tagjai (és akik mindig, ahogy abban az időben, amikor Ő megszállott Zakeusnál, „Jézus barátai”[48]). Maga az Egyház azonban, amennyiben egyetlen személyt alkot— másképpen szólva: a maga személyiségében, amelybe mindazok, akik ténylegesen és látható módon tagjai, integrálódnak, hogy magukon viseljék jegyét, de amely nem az ő személyiségük, és meghaladja őket— tehát az Egyház a maga jegyesi személyiségében teljesen bűntelen.

Ezért, amikor bűnbánatot tart és bocsánatot kér, és vádolja magát, és megtisztulásért könyörög, akkor ő is, Isten Bárányát utánozva, magára veszi azt, ami nem az övé, de nem ugyanolyan módon veszi magára, mint Jézus tette: valami benne, saját tagjaiban lévő vesz magára, -- s mégis olyasvalamit, amitől maga mint személy tökéletesen mentes, mert személyisége meghaladja tagjaiét. Teremtett személyiség, de spirituálisan vagy „misztikusan”—azaz szeretet által, jobban mondva Krisztus szeretete által, aki tökéletesen és felbonthatatlanul (nem hüposztatikusan, ez lehetetlen) akart vele egyesülni a szeretetben csak egyetlen személyt alkot az Úréval, a titokzatos Test Fejével.

És éppen ezért nem lehet az Egyháztól mint személytől—mint teremtett személytől, aki nem spirituálisan, hanem valóban egy személyt alkot a Megváltó teremtetlen személyiségével—a „szent és szeplőtelen” minősítést úgy megtagadni, hogy ezzel ne sértenék Krisztus szeretetét szeretett Jegyese iránt, akivel egyesült.

Ezen az ajtón lép be az öreg paraszt abba a doktrínába, amelyet Journet bíboros állított fel, s amely hálaikat érdemlő jótetteinek egyike. Úgy gondolom, e tant gyakran félreértették, mert megfélemedtek az Egyház személyes voltáról, amely most tárgyalt témánk háttérét képezi.

„Minden ellentmondás feloldódik, írja[49], mihelyt megértjük, hogy az Egyház tagjai, persze, vétkeznek, de ennyiben az Egyház árulói; s hogy tehát bűnösök nélkül nincs Egyház, de az Egyház mégis bűn nélkül való.”

„Az Egyház mint személy, felelős a bűnbánatért. Ám nem visel felelősséget a bűnért. Ha tehát hasonlít is az Evangéliumban szereplő bűnös asszonyhoz, e hasonlóság arra a pillanatra korlátozódik, amikor ez utóbbi Jézus lábára önti a kenetet. Engedetlen tagjai—laikusok, klerikusok, papok, püspökök vagy pápák—viselik a felelősséget a bűnért, nem pedig maga az Egyház mint személy. Súlyos tévedés... az Egyháztól azt várni, hogy személyként ismerje el és nyilvánítsa ki bűneit. Elfelejtik, hogy az Egyház mint személy, Krisztus jegyese, akit >>tulajdon vérén szerzett<< (ApCsel 20, 28), és megtisztított, >>hogy sem folt, sem ránc, sem más efféle ne legyen rajta, hanem legyen szent és szeplőtelen<< (Ef 5, 27), s aki >>az élő Isten Egyháza, az igazság oszlopa s szilárd alapja<< (1 Tim 3, 15).”[50]

„Saját, pontosan meghúzott, igazi határán belül csak az van, ami— mind igaz, mind bűnös— tagjaiban tiszta és jó; a bűnösökből is magában foglalja azt, ami bennük szent, s kívül marad rajta mindaz, ami tisztátalan, még ha az igazakban van is; a mi tulajdon viselkedésünkben, a mi saját életünkben, önnön szívünkben harcol egymással az Egyház és a világ, Krisztus és Belial, a fény és a sötétség.”[51]

„A mi szívünkben száll szembe egymással Krisztus és a világ”, azaz az Egyház határa szívünkön keresztül húzódik. „Az Egyház elválasztja bennünk a jót és a rosszat.”[52] Jó néhány éve, Meudonban mondta ezt Journet abbé először, s azóta őrzöm magamban az e szavak keltette benyomást; különösen értékes és mély megvilágító erővel bíró szavak.

Elnézést kérek, hogy saját könyvemből idézek egy oldalt, ahol megkíséreltem kommentárt fűzni hozzájuk. „A megvizsgálandó demarkációs vonal mindegyikünk szívéen keresztülhalad. Amikor az ember kegyelemben és szeretetben cselekszik, akkor él, életét az Egyház életéből nyeri, - amely kegyelmi és szeretet-élet. Azért van így, mert minden ember, akiben megvan a kegyelem és a szeretet, lényegileg az Egyházhoz tartozik, akár látható, akár láthatatlan módon. Következésképpen a szóban forgó cselekedetek nemcsak az övéi, hanem annak az életnek az egészét is feltárják benne, amelynek ő a része. Az Egyházi, éppen amennyiben Krisztus kegyelme éltei őket, függetlenül minden másodlagos tökéletlenségtől, amely velük jár.

De amikor emberek kegyelem nélkül cselekszenek, még ha az Egyház látható tagjai is, kivonják magukat az Egyház életéből, távoznak belőle. És az, amit elkövetnek, nem ejt foltot az Egyházon, Isten országán, mert nem ennek bűne.

Így az Egyházból és a máshonnan eredő folyók közötti vízvázasztó az emberi szív belső rejtekében keresendő.”[53]

Az Egyház mint Isten népe

E hosszú fejezet első részét lezárandó meg szeretnék említeni még egyet az Egyház nevei közül, az „Isten népe” elnevezést, amelyet a zsinat élénken hangsúlyozott.[54] Isten népéről, a „messiási népről” beszélve az Egyház „történelmi dimenzióját” emeljük ki, s tekintetünk egyaránt fordul a múltbeli előkészületek nagysága és a dicsőséges jövő felé.

Amikor e nevet kiejtjük, szívünk visszaemlékszik az Ószövetségre és Izrael áldott nevére, -- és az Ábrahámtól való származásra, s az Israelitica dignitasra, amelynek az Egyház óhaja szerint az egész világ teljességére kell átmennie.[55] Arra is gondol, „mit használt volna születnünk, ha nem lett volna megváltásunk”[56], s megemlékezik arról a beata noxról[57], amelyen „Krisztus szétrombolta a halál bilincseit, s a poklon diadalt aratva föltámadott”[58]; és a Feltámadással felavatott, zarándokúton lévő ország felé fordul, melynek rendeltetése ama napig növekedni, amikor dicsőségben eljön Isten Fia. „Bármely időben élő és bármely nemzetből származó ember, mondja a zsinat[59], kedves Isten előtt, ha féli Őt és az igazság szerint jár el. Mégis úgy tetszett Istennek, hogy ne külön-külön szentelje meg és üdvözítse az embereket, bárminő kölcsönös kapcsolatuktól függetlenül, hanem néppé tegye őket, néppé, amely Őt igazságban elismeri és szentül szolgál neki. Így történt, hogy kiválasztotta az izraelita népet, tulajdon népévé tette, szövetséget kötött vele, és fokozatosan felkészítette: kinyilatkoztatta neki önmagát és feltett szándékát— éppen e nép történetében --, s azt saját szolgálatára szentelte. Mindez azonban csak előkészítője és előképe volt a Krisztusban megkötendő új és tökéletes szövetségnek, és annak a teljesebb kinyilatkoztatásnak, amely már magára a megtestesült Igére várt... Ezt az új szerződést: a saját vérével szerzett új szövetséget Krisztus hozta létre, zsidókból és pogányokból gyűjtve össze a népet, hogy ne test szerint, hanem a Lélekben olvadjon egységbe, és az Istennek új népe legyen. A Krisztusban hívők ugyanis—akik nem pusztulásra ítélt, hanem elpusztíthatatlan magból születtek újjá, az élő Isten Igéje által, és nem testből, hanem vízből és Szentlélekből --, >>választott nemzetség lesznek, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép... ők, akik valaha nem voltak nép, most pedig Isten népe<< (1 Pt 2, 9-10).”

„Ezt a népet jellemzi az Isten gyermekeinek méltósága és szabadsága; mindegyikük szívében pedig úgy lakik a Szentlélek, mint templomban. E nép törvénye az új parancs: úgy kell szeretni, ahogyan maga Krisztus szeretett bennünket. És végül, a célja az Isten országa, amelyet maga Isten kezdeményezett a földön, amelynek egyre terjednie kell, míg Isten tökéletessé nem teszi a történelem végén, amidőn megjelenik Krisztus, a mi életünk.”[60]

Választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép, -- e szavak az egész Egyházat és minden tagját jelölik. A királyi papság, amelyről szó van, az, amit „a hívők egyetemes papságának” is neveznek, s amelynek mind a klerikusok, mind a laikusok a tagjai[61]. Szent Péter e nagy jelentőségű szövegrészben az összes megváltottról, Isten népének egészéről beszél[62]. Ahogyan Labourdette atya írja[63], „a keresztény kegyelem, amely részesül Krisztus fősegi kegyelmében, s amelyet a megváltottak a messiás-Király nagy győzelme, a keresztáldozat papi aktusa által nyertek el, az Egyház egészében és minden egyes tagjában egyszerre papi és királyi kegyelem: gens sancta, populus acquisitionis, regale sacerdotium[64]... Ebben az értelemben

minden keresztény >>pap<<, pap és király, mint Feje: akár férfi, akár nő, akár Ádám után de Krisztus előtt élt, akár Krisztus után, minden megváltott részesül, magából a neki adatott kegyelemből következően, e papságból.” Ezt „ugyanazon a jogon és ugyanolyan mértékben” birtokolja, „mint a kegyelmet”[65], s e papság „bele van írva a keresztény kegyelembé. A mennyben, ahol a >>királyi papság<< teljesen kibontakozik Isten népében és minden tagjában, a dicséret és a hálaadás liturgiája többé nem a kegyelem eszköze lesz, sem pedig egy még eljövendő beteljesülés előképe, hanem a belső dicsőség kifejeződése; a szentségi áldozatot sem fogják többé bemutatni, sem a szentségi papságot gyakorolni, sem a híveknek nem kell ebben közreműködniük. Az, hogy a keresztény pap és király, ugyanolyan világos lesz ekkor azon választottak számára, akik sosem kapták meg sem a keresztség, sem a papság eltörölhetetlen jegyét, mint a többiek számára. E >>királyi papság<< mindörökre a kereszt áldozatának gyümölcse marad.”[66]

Összefoglalva a konstitúció IV.—A világi hívők című—fejezetét Journet bíboros megjegyzi, hogy a zsinat itt megismétli a „a laikusok vonatkozásában azt, amit általánosságban az egész keresztény népről állított. A laikusok, olvassuk itt, Isten népének tagjai, amelyben >>nincs egyenlőtlenség sem faji, sem nemzeti alapon, sem társadalmi helyzet vagy nemek dolgában<<[67], Krisztus testvérei, aki azért jött, hogy szolgáljon, nem azért, hogy szolgálják. Részt vesznek az Egyház [dvöző] küldetésében, prófétai küldetésében, királyi szolgálatában[68]. Az Egyházzal szóló konstitúcióban, akár csak a zsinat általános orientációjában érezhető az az új vonás, hogy az egész Egyházban immár nem titkos és fájdalmas, de parancsolóan sürgető módon tudatosult valami: persze nem az, hogy lényegi és strukturális katolicitásában ne felelne meg a világnak, hanem azon erőfeszítés hatalmas volta, amelyet, kétezer évvel Krisztus eljövetele után, ki kell fejteni, hogy visszataláljunk az emberiség mind jobban növekvő tömegéhez... Amikor az Egyház a maga laikus gyermekei felé fordul, nem annyira arra van gondja, hogy megóvja őket a rossztól, mint inkább arra, hogy Istennel a szívükben a veszélyek közé küldje őket, tanúságot tenni az evangéliumról.”[69]

\* \* \*

Ha magunkévá akarjuk tenni a zsinat szellemét, és valóban követni inspirációját, nem csupán magatartásunkat és tevékenységeinket, hanem mindenekeelőtt, ahogy már megjegyeztem az V. fejezet elején, megszokott gondolkodásunkat fontos megújítanunk: s ez az ész komoly munkáját igényli, hogy mélyebben ragadjuk meg a valóságot. S az első tekintetbe veendő valóság az a valóság, amely mindent irányít, amikor a zsinat által hozott új tüzről van szó, nyilvánvalóan maga az Egyház, amelyet jobban kell szolgálnunk, -- de előbb jobban kell ismernünk. Maga is foglalkozott ezzel a Lumen Gentium kezdetű dogmatikai konstitúcióban. S megvannak a teológusai, hogy magyarázzák és kommentálják e konstitúciót. Akkor hát minek avatkozik bele ebbe egy öreg filozófus? Biztosan nem az ő dolga, hogy ismertebbé tegye az Egyházat, s ezt jobban tudja magáról, mint bárki.

Am ha a zsinat megmozgatta is az egész világot, kevesen vannak, s ez igen sajnálatos, akik elolvassák dokumentumait (noha ezeket minden nyelvre lefordították és széles körben kiadták); és még kevesebben olvassák a teológusokat. Ezért hasznos lehet a legkisebb, bármilyen mélyről érkező buzdítás is, amely azt sugallja az embereknek, hogy ugorjanak le a könyvesboltba, szerezzék be és tanulmányozzák e dokumentumokat, különösen az Egyházzal szóló konstitúciót[70], amelynek nyelve sokkal közérthetőbb, mint a teológusoké.

Meg aztán, egy tanúságtétel, ér amit ér, mégiscsak számít valamit, még ha csak arra volt is jó, hogy egy kicsit felingerelje az embereket (ami sosem árt), és megzavarja a gondolkodási szokásokat, amelyek túl kényelmesek, és gyakran igen rossz minőségűek, ahogyan például azon nemkeresztények esetében, akiknek fogalmuk sincs arról, mi az Egyház, vagy azon keresztényekben, akiknek csak középszerű és siralmasan felszínes elgondolásaik vannak róla (ami egyáltalán nem az ő hibájuk; senki sem fordított gondot arra, hogy ezzel kapcsolatban felvilágosítsa őket). Akkor hát rajta! Bár, tisztában lévén hiányosságaimmal, nem szívesen vállalkoztam erre, meg kellett tennem a magam szerény tanúságát.

E kalandban annak veszélye zavar a legjobban, hogy úgy festek, mint aki komolyan veszi magát, s hogy képesnek érzem magamat arra, hogy tanári süveggel a fejemen, valakinek megtanítsak valamit. Nem vettem magamat komolyan, tárgyam volt komoly. E tárgyról senkinek semmit nem akartam megtanítani, egyszerűen csak elmondtam, amit gondolok; ami, végül is nem olyan nagy merészség. Igaz azonban, hogy csak alapvető elkötelezettséggel lehet beszélni olyan dolgokról, amelyekben az ember teljes szívvel hisz. Én is így tettem, természetesen, noha gondosan a zsinat tanításainak, és az ezekről nálam jóval többet tudóknak és tanítani is jogosultaknak hatalmas sheltere[71] mögé húzódtam. Félek, ugyanez fog történni velem a következő alfejezetekben is. Nem baj, vállalom a kockázatot; megint engem végtelenül meghaladó dolgokról fogok beszélni, -- amelyeket mások tapasztaltak meg igazán. Gondoljanak az öreg parasztról, amit akarnak; az ő korában az embernek már nincs vesztenivalója.

Az igazi új tűz. Isten országának ügyei—A kontempláció a világban

Bevezetés gyanánt

Mártához szólva ennek nővéréről, Máriáról, az Úr ezt mondja: unum est necessarium[1], ami nem azt jelenti, amint a napjainkban olyannyira épülésünket szolgáló fordítók egyike gondolja, hogy „egy fogás elég”. Egy dolog szükséges: Jézussal lenni, átadva magunkat szeretetének. És az Egyház, zarándokútja során, Mária részét mindig a legfontosabbnak tekintette a titokzatos Test életében.

Hozzá kell tenni, hogy eszünknek az alkalmazott fogalmak beszűkítésére, megkeményítésére, materializálására való hajlama egyetlen más kérdésben sem járult hozzá jobban hiábavaló viták folytatásához és a dolgok összezavarásához, mint Márta és Mária ügyében. Sehol másutt nincs nagyobb szükség az egyesítés végett való különbségtételre, amelyet—ahogyan, ha jól emlékszem, már volt alkalmam megjegyezni—kortársaink mint nagy illetlenséget utasítanak el. Ez okoz az öreg filozófusnak nagyobb remegést, mint valaha, nem kortársaitól félve—akiktől semmit se vár --, hanem attól, hogy rosszul hajt végre egy fontos feladatot.

A karthauziakat, a trappistákat, a karmelitákat, az összes nagy kontemplatív szerzetesrendet, amely, hogy jobban lehessen egyedül Istené, lényegileg a világtól elkülönült életet választott, az Egyház mindig úgy fogja tekinteni, mint templomának szükséges oszlopait, vagy mint szellemi táplálásának azon mélyben elrejtett központjait, amelyeket nem mellőzhet. Amennyire tudom, e zsinat utáni években e rendek is érzik a megújulás szükségességét, hogy a maguk életében az Evangélium lángját forróbbá tegyék, s egyúttal még inkább belevegyék imáikba és közbenjárásaikba a világ szorongásait, s még jobban végezzék a világ szolgálatát azon járulékos tevékenységekben, amelyek összeférnek elkülönült életformájukkal, s amelyeket mindig is végeztek, de Istennek hála, nem akarják mindezt azon megszentelt falak ledöntésével vagy átlyukasztásával tenni, amelyek a világtól elzárva őrzik e szerzetesek magányát és a szellemet, amelyet rendjeik alapítótól és a Vigasztalótól kaptak.

De azok körében, akik az evangéliumi tanácsok lényegileg kontemplatív élet keretében való követésére tesznek fogadalmat, napjainkban sokan más formában szentelik magukat ennek az életnek, immár nem különülve el a világtól, hanem ellenkezőleg, a világ kellős közepén, „a tömegek szívében” maradva. Lisieux-i Szent Teréz és de Foucauld atya készítették elő, a Gondviseléstől vezérelve, ezt az új életformát, amelynek révén e világban élő szerzetesek—ugyanúgy, mint a világtól elkülönült rendek, s velük együtt—Mária részét nyerik el a titokzatos Testben.

Abban a kiváltságban volt részem, hogy már hosszú évekkel ezelőtt megismerkedhettem ezen új szerzetesi közösségek némelyikével. Részt vettem a Sacré-Coeur-bazilikában a Jézus Kis Testvérei rendjének megalapításakor tartott szentmisén, akik nemrég maguk közé fogadtak, mint valami öreg remetét, aki mindig nagyon szerette őket. Szintén régóta ismerem és csodálom Jézus Kis Nővéreit is. S ugyancsak régen megismerkedtem egy dominikánus közösséggel, amely—akárcsak barátaim, a Kis Testvérek, akik hol e hálátlan bolygón mindenfelé szétszórtan ilnek, hol összegyűlnek néhány évre toulouse-i barakkjukban, hogy tanulmányokat folytassanak—nagyon közel áll a szívemhez: Ricci Szent Katalin harmadrendje, amelynek nővérei klauzúra nélkül folytatják szemlélődő életüket,

s a szegénységet azáltal élik meg, hogy kezük munkájával keresik kenyerüket (de ezt a kolostor falai között végzik): mielőtt Crépieux-ben telepedtek volna le, Bellevue-ben laktak, Meudon mellett, ahol Rad'ssa, Vera és én legszebb napjainkat töltöttük; s most Toulouse-ban van rendházuk. Így a Gondviselés különös ajándéka folytán egyszerre élvezhetem a Kis Testvérekkel folytatott közös életem áldásait és azt a testvéri segítséget, amelyet e harmadrendi nővérek oly nagylelkűen nyújtanak. Itt az alkalom arra, hogy hálát adjak Istennek, amiért megőrizte közöttünk azokat a nagy lelkeket, akiket e közösségek alapítására készített, és hogy szívből üdvözljem Madeleine nővért, a Kis Nővérek alapítóját, valamint Voillaume atyát, Jézus Kis Testvéreinek alapítóját és Marie-Madeleine priornőt, a crépieux-i dominikánus nővérek közösségének létrehozóját; hadd mondjon az öreg paraszt itt nyilvánosan köszönetet neki, kifejezve irántuk érzett mély és örök barátságát.

Azok közül, akik a világban élik lényegileg a kontemplációnak szentelt életüket, az általam személyesen ismertekről beszéltem. Természetesen más testületek is vannak, amelyek, akár kifejezetten szerzetesi módon, akár más formákban, nevezetesen világi intézményekként a világban élt kontemplatív életnek szentelik magukat. Azt hiszem, mind áldást jelentenek korunk számára.

De mivel ejtettem néhány szót azon ajándékokról, amelyeket, érdemtelenül, Istentől kaptam, szeretném megemlíteni ezek közül a legnagyobbat: azt, hogy ötvenöt éven keresztül, amióta (1906. június 11-én) mindhárman megkeresztelkedtünk, megoszthattam életemet két áldott lényel, Rad'ssával és nővérével, akik egy igen zaklatott létezés szenvedései közepette pillanatnyi megingás nélkül őrizték meg hűségüket a kontemplatív imádsághoz, teljesen átadva magukat a Jézussal való egyesülésnek, a Kereszt szeretetének, és annak a munkának, amelyet az ilyen lelkek láthatatlanul végeznek az emberek között. Tőlük tanultam meg, mit jelent a világban folytatott kontempláció. E téren korábban utolsó voltam, szellemi munkás lévén, aki hajlamos azt hinni, hogy már valóban átélt valamit, ha a fejével kicsit megértette és filozófiájában értekezett róla. De tanításban, jó tanításban részesültem e két hűséges lélek tapasztalatai, fájdalmai és a tőlük nyert világosság által. Ez ad bátorságot arra, hogy megpróbáljak, mellettük tanúságot téve, olyan dolgokról beszélni, amelyek fölöttem állnak, miközben tudom, hogy mivel menet közben, példák által tanultam, korántsem könnyű szavakba önteni azon gondolatokat, amelyeket megtanítottak.

Áttérve az általánosabb megjegyzésekre, azt kell mondanom, bárhogy legyen is, egy igazságot világosan látok: az, ami különösen, s talán elsősorban fontos korunkban, az imádságban és Istennel való egységben a világban leélt élet, amely nemcsak az említett új vallási közösségek számára lehetséges, hanem azok számára is, akik a minden nyugtalanságával, kockázatával és földi terhével együtt vállalt világi létben vannak hivatva ezt megvalósítani. Az ilyenek nincsenek olyan kevesen, mint hinnénk, és még többen lesznek, ha nem térítik el őket— kétségbe vonva alkalmasságukat— akár azok, akik mélységes tudatlanságban vannak a kontempláció felől vagy lebecsülik (mindkettő megbocsáthatatlan), akár azok, akik sürgősebbnek tartják, hogy minden jó szándékú laikust a lehető legjobban technicizált, varázslatosan hatékonyak vélt kollektív cselekvésekbe vonjanak be.

Volt egy korszak—a „barokk kor” --, amelyben nyilvánvalóan egyes teológusok is, de a földi javakkal némileg ellátott jó katolikusok tömegei mindenképpen úgy látták, hogy a szerzetesi állapot—tehát azok állapota, akik a tökéletesség keresésének szentelik magukat—a tökéletesek állapota, s következésképpen a világi állapot a tökéletleneké, oly módon, hogy a tökéletlenek Gondviselés-rendelte szerepe tökéletlennek lenni és maradni, jó, de nem túl jámbor világi életet élve, amely szilárdan gyökerezik a társadalmi naturalizmusban (mindenekelőtt a családi érdekek érvényesítésére való törekvésben[2]). Megbotránkozást keltett volna, ha a laikusok másképp akarnak élni; az ő dolguk kegyes alapítványok által segíteni a szerzetesek működését, akik cserébe megnyerik számukra a mennyet, s így minden a rendnek megfelelően történik.

„A laikusok jámborságának effajta megítélése igen elterjedt lehetett a XVI. és a XVII. században. Így történhetett meg, hogy a dominikánus Carranzát, aki katekizmust tanított híveinek, az ünnepelt teológus, Melchior Cano jelentése alapján az inkvizíció elítélte.”[3] Cano „teljesen helytelennek minősítette azt a célkitűzést, hogy a híveket olyan vallási oktatásban részesítsék, amely csak a papoknak jár... Erőteljesen fellépett a Szentírásnak a nép nyelvén történő felolvasása ellen, s azokkal szemben, akik egésznapos gyóntatásra vállalkoztak. A lelkiatyáknak a hívek gyakori gyónása és áldozása érdekében történő buzgólkodását igen gyanúsnak találta, s állítólag azt

mondotta egyik beszédében, hogy véleménye szerint az Antikrisztus eljövetelének egyik jele a szentségek gyakori felvétele lesz”[4].

Messze vagyunk Melchior Canótól és korától, -- de talán nem olyan messze, mint gondolnánk, s az előítélet valószínűleg igen makacs, hiszen ma az Anyaszentegyház egy zsinatának külön gondot kellett fordítania arra, hogy, ha szabad így mondanom, pajzsra emelje a világiakat, s kifejezetten aláhúzza lényegi szerepüket a titokzatos Testben, így emlékeztetve arra a világot, hogy az apostolok fejedelmének tanítása szerint, Isten népének összes tagjai, már azáltal, hogy Krisztus kegyelméből élnek, részesülnek királyi papságában.

És elsősorban azt szeretném itt kiemelni, mekkora erővel hangsúlyozta a zsinat az Úr következő szavainak egyetemes érvényét: „Legyetek tehát tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes.”[5] Ebből következik, hogy mindenki köteles törekedni a szeretet tökéletességére.[6] „Mindenkinek számára világos tehát, hogy bármilyen rendű-rangú keresztény ember meg van hívva a teljes értékű keresztény életre és a tökéletes szeretetre.”[7] A laikusok, szemben azzal, amit Melchior Cano (és jóval korábban Megenbergi Konrád[8]) gondolt, „komolyan lássanak hozzá a kinyilatkoztatott igazság mélyebb megismeréséhez, és állhatatosan kérjék Istentől a bölcsesség ajándékát”[9].

Kitérő

(a keresztények világi küldetéséről)

Nem éppen ezt az ajándékot látszanak kívánni azok, akik úgy gondolják, hogy a laikusok hivatása merőben földi, és teljesen a világ javára rendeltetett. Ezek szemében a világi keresztények egyetlen hivatása a világ átalakításán dolgozni, s e megszentelt hivatásnak a világot—főként a proletariátus messiási küldetésének köszönhetően— el kell juttatnia a végcélba, ahol teljesen humanizálódik Krisztusban, s így megvalósul az igazságosság, a béke és az emberi kibontakozás végső birodalma, amelyet összekevernek Isten végérvényesen eljött országával.

Világos, hogy azon próféták, akik ennyire összezavarják azt, ami a császáré, és azt, ami Istené, hamis próféták. Megvan azonban az az érdemük, hogy kényszerítenek minket annak vizsgálatára, mit kell érteni „a világ átalakítására szóló küldetésen”; e kétértelmű kifejezés ugyanis hordozhat akár igazságot, akár alapvető tévedéseket. A keresztények a Pünkösöd óta tudják, hogy a világnak az Evangélium általi spirituális átalakítására hivatottak, szem előtt tartva a végcél, amely a Parúzia és Isten országa a feltámadottak dicsőségében. Ám az, amit ma „a világ átalakítására” való küldetésnek neveznek, ettől teljesen különbözik: ilyenkor a világ földi átalakításáról beszélnek, amelynek célja magának a fejlődésben lévő világnak a java, tehát távolról sem az, amit a keresztény abszolút végcélként tart; s ilyenkor tudatosan és kifejezetten kötelességként vagy küldetesként ismerik el az ezen átalakításban való részvételt.

Azt lehet mondani, hogy az ősember korától addig, amit modern kornak nevezünk, az ilyen kötelesség vagy küldetés explicit fogalma, amely ma olyannyira jelen van a színen, hiányzott az emberek szelleméből és nem játszott szerepet történelmükben. Csak az igen hosszú premodern történelem (vagy, ha így jobban tetszik, a modernitás előtörténete) után kezdett kirajzolódni, -- ezelőtt körülbelül három évszázaddal; ha egy jelképes alakhoz akarjuk kötni, azt mondhatjuk: akkor, amikor Descartes kijelentette, hogy az embernek a természet urává és birtokosává kell válnia. Mondhatjuk-e, hogy a keresztényeknek már jó ideje fel kellett volna ismerniük: spirituális hivatásukon kívül, amelynek végcélja az örökkévalóság, van földi kötelességük is a világ iránt, amelyet át kell alakítaniuk, s javát előmozdítaniuk? Ezt állítani idealista ostobaság lenne, hiszen (noha nem feledhetjük azt a rendkívüli—szélességében és folytonosságában történelmileg teljesen új erőfeszítést, amelyet az irgalmasság cselekedetei jelentettek minden keresztény században, egyszerre pótolva és valóságosan előkészítve „a világ átalakításának” tudatosulását) a történelmi feltételek, konkrétan szólva, sem társadalmi és kulturális, sem spirituális téren nem voltak érettek e kötelesség tudatosulásához. Igazság szerint ez először nem is a keresztényeknél történt meg, hanem egy messianisztikus ateizmusban, amely egyszerre volt a modern filozófia gyümölcse és „az utolsó keresztény eretnokség”. Ebből erednek a félelmetes kétértelműségek, amelyekről ma szenvedünk.

Az ember azon küldetésére, hogy földi vonatkozásokban átalakítsa a világot, Marx irányította rá a figyelmet; de rosszul, aminek oka ateizmusa és filozófiája (a megfordított hegelianizmus) volt—

amely utóbbi esetében minden „természet” feloldódik a levésben és a dialektikus mozgásban --, valamint fausti szemlélete (létezni annyi, mint teremteni, a létezés megelőzi a lényegét, az ember önmagát teremti munkájával). Az ember titáni munkára hivatott (föl, föl, titánjai a földnek), amely teljes és tökéletes uralomhoz juttatja a világ felett és mintegy a világ istenévé teszi.

Úgy látom, Teilhard de Chardin törekvésének egyik aspektusa (anélkül, hogy ezt tudatosan célul tűzte volna ki) e fogalom helyreigazítása volt; de ezt rosszul végezte el, aminek oka az volt, hogy gondolkodását a Marxétól nagyon különböző, de ugyanolyan radikális, vagy még radikálisabb evolucionizmus jellemezte, s hogy kozmizálta Krisztust és a kereszténységet, mintegy a kozmokrisztikus messianizmusnak a „dialektikus materializmusra” adott válaszaként. Az ember így megistenítő munkára hivatott, amely által teljesen és maradéktalanul céljába juttatja a világot a Feltámadott dicsőségében, s amely által egyfajta világszellemmé válik a végül győzedelmeskedő Krisztusban. Úgy gondolom, a keresztény filozófia és a teológia feladata ma az, hogy megkeresse e földi viláगतalakító küldetés igazi értelmét, amelyet mostanáig olyannyira téves perspektívákban mutattak be. Én, az öreg filozófus, aki már egy kicsit előkészítettem a terepet, s aki életem vége felé járok, csak annyit tehetek, hogy rámutatok néhány általam igaznak tekintett gondolatra (és természetesen, néhány fontos megkülönböztetésre, amelyet megalapozottnak és rettenetesen szükségesnek tartok).

Úgy látom, először is meg kell különböztetnünk két alapvetően különböző módot abban a munkában, amelyet a világi életben elkötelezett emberek folytatnak a világban a világ javáért. Az őskor óta ezen dolgoznak anélkül, hogy tudnák, miközben intézik szokásos ügyeiket, szerény hétköznapi szükségleteiket kielégítve vagy birodalmakat megmozgató vállalkozásokba kezdve (ahogyan a moha vagy a zuzmó, amikor apránként terjeszkedve meghódít egy területet); s mindig így fognak tenni, hiszen tudtukon kívül sodorja őket magával a világtörténelem nagy mozgása. Ez az első cselekvési szint, a földi élet általános feladatainak szintje.

A második szinthez egy a világban elvégzendő speciális feladat tartozik: az arra szóló—ez esetben tudatosult—küldetés, hogy éber értelemmel bíró, egyetemes nézőpontokhoz felemelkedni képes szabad cselekvők módjára alakítsuk át a világot.

A keresztények másokhoz hasonlóan mindig dolgoztak és dolgozni is fognak az első cselekvési szinten. S ma (civilizációnk mostani korszakában, szabad vagy korlátozott demokráciáinkban) dolgozniuk kell a második szinten is, sőt, igazság szerint csak ők tudnak itt jól dolgozni (feltéve természetesen, hogy nem vesztik el a fejüket). Ehhez az szükséges, hogy azok, akik ilyen munka vezetésére vállalkoznak a keresztény inspirációjú mozgalmakban vagy pártokban, s akik nagy felelősséget vállalnak az őket követő tömegekért, különösen szerteágazó doktrinális képzettséggel és gyakorlati bölcsességgel rendelkezzenek, amely egyszerre világítja meg a számukra Isten országának ügyeit és a földi ügyeket, s mindeközben az igazságon alapuló teológiára és filozófiára támaszkodnak.

De micsoda is tulajdonképpen ez a keresztények világi küldetését[10] képező viláगतalakítás? A történelem és a természet ura és birtokosa, a világ titánja vagy istenítője az ember sosem lesz, s vele ilyesmit elhíttetni hazugság. A dolga az, hogy beavatkozzék a világ sorsába, s nagy fáradság és ezer veszély árán hatalmat nyerjen a természet és a történelem fölött (a tudomány, illetve a társadalmi és politikai cselekvés által), miközben azonban, bármit tegyen is, alárendelt cselekvő lesz, jobban, mint valaha: az isteni Gondviselés szolgája, s egy olyan fejlődés élénkítője vagy „önkéntes munkatársa”, amelyet nem úrként irányít, hanem szolgál[11], s amely a természet és a történelem (ugyancsak „természetek”[12] dinamizmusán alapuló) törvényei szerint zajlik.

Fontos továbbá megértenünk, hogy a kereszténynek lehet és kell kívánnia Isten országának dicsőséges eljöttét, de nem kívánhatja—s nem is tűzheti ki világi tevékenysége céljául—az igazságosság, a béke és az emberi boldogság végérvényes megvalósulását, mint az evilági történelem fejlődésének végállomását: mert igazság szerint, e fejlődésnek nincs semmiféle végállomása.

Itt bizonyos filozófiai megfontolások szükségesek. Igaz, hogy az evilági történelem cél felé tart, hiszen van haladás. Ám a cél, amely felé az evilági történelem tart, nem lehet végcél; csupán „alárendelt értékű” cél lehet; olyan cél, amely felé a levésben[13] lévő világ tart, s amelynek

levése—mind a kozmikus (asztrofizikai), mind az emberi rendben—evolúció, genezis, növekedés (de megjelölhető földi végállomás nélkül). Itt valójában csak két feltevés lehetséges (s én a másodikra hajlom). Lehet azt gondolni, hogy a fizikai világ levése határtalan, azaz a kiterjedés és összehúzódás, haladás és visszalépés egymást követő kozmikus szakaszain át zajlik, -- s ekkor az emberi történelemnek minden alkalommal visszalépés után kellene a fejlődést újra elkezdenie (noha kétségkívül magasabb fokról, mint amilyen az előző szakasz kezdetekor volt; s mindez végtelenül folytatódna). Minden szakasz lezárulna, de az egésznek nem lenne végállomása. S e feltevés szerint a keresztény hitének tárgyát képező abszolút végcél (Isten országának eljövetele) egy olyan (egyszerre kozmikus és emberi) levés megszakításaként érkezne el, amely önmagában véve végtelen ideig tovább folytathatna.

A másik feltevés szerint (amelyben a kozmikus levésnek nem lennének szakaszai), az emberi történelem olyan végcél felé tartana, amely csak az emberi nem tökéletes természetes boldogsága lehetne, a teremtmény sóhajtozásának vége, s amely épp ezért elérhetetlen lenne: mert miközben az emberi közösség földi létfeltételei fejlődnének, a halál és a romlás mindig jelen volna, akárcsak az emberi személy törekvései, amelyek túllépnek a közösség földi jólétén, s amelyek, feltételezve, hogy a személy mind tudatosabb lesz, egyre kevésbé tudnak kiegyezni a halállal és a romlással.—S az emberi szabadság mindig jelen lesz, egyre hatalmasabb eszközök birtokában, amelyeket mind jóra, mind rosszra használhat, így a jóban való előrehaladás és a rosszban való előrelépés együtt haladnak útjukon, -- csupán azt lehet remélni, hogy az előbbi gyorsabb lesz az utóbbinál.

Remény és szorongás együtt növekszik, a „vajúdo” teremtmények sóhaja[14] mindig hallatszani fog, s az általa kifejezett várakozás mind türelmetlenebb lesz: a gyermek, akivel a világ viselős, nem fogja elhagyni a teremtés méhét. S a világ fejlődésének görbéje végtelenül folytatódnék, de másképp, mint az első feltételezés szerint: aszimptotikus görbe lenne, mivel az emberi történelem, anélkül hogy tudná, Isten országa felé tart, de önmagától képtelen elérni e végállomást. Az ország eljövetele így nem egy végállapot nélküli levés egyszerű megszakítása lenne, hanem egyfajta áttörés, amellyel az isteni dicsőség megszakítja a földi levést, de azért, hogy egy csodálatos szülés által elvezesse a célhoz, amelyre az törekedett, de önerőből nem tudta elérni: az immár nem természetes, hanem természetfeletti boldogsághoz[15].

Akit nem elégít ki e keresztény filozófiai betét, az legalább, ha van hite, hallgassa meg ama Kinyilatkoztatást, amelynek az Egyház a letéteményese, s amely megtiltja a célok rendjeinek összekeverését, tehát azt, hogy a keresztény világi küldetése céljaként Isten országának földi megvalósulását jelöljük meg. Ennek az országnak az eljöttéhez szükség van új földre, új égre, és a holtak feltámadására. A világi küzdelemben késznek kell lennünk mindent elszenvedni az igazságosságért, de e küzdelem célja nem lehet a rossz végleges kiküszöbölése, sem a jó végleges diadalra juttatása, hanem csak az, hogy amennyire lehet, akadályozza a rossz fejlődését és gyorsítsa a jó fejlődését a világban: íme a világ javáért keresztényként harcoló keresztények saját feladata az idő és a levés törvényének alávett világban.

A keresztény evilági küldetésének, világtálcázó küldetésének szerényebbek a céljai, mint az, amelyet egy Marx vagy egy Teilhard jelöl ki az ember számára, de sokkal fontosabbak az embernek, egyszerűen mivel nem illuzórikusak (ez mégiscsak számít valamit!): igazságosabbá és kevésbé embertelenné tenni a világi társadalmat, biztosítani mindenkinek a testi és szellemi élet alapvető javait, tiszteletben tartatni az emberi személy jogait, elvezetni a népeket egy a világbékét biztosítani képes nemzetekfölötti politikai szervezet létrehozásáig, röviden együttműködni a világ fejlődéséért, hogy az embereknek az Evangéliumba vetett földi reményei ne hiúsuljanak meg, s hogy Krisztusnak és királyságának szelleme valamilyen módon még a földi dolgokat is éltesse. E mű igényli, hogy ilyen módon éltessek, mert a Krisztus kegyelme általi megerősítés nélkül természetünk túl gyenge, hogy jól valósítsa meg. Az igazságosság szeretet nélkül embertelen, és az emberek és népek iránti szeretet[16], „amely nem nézi, hogy mit nem kíván már az igazságosság”[17], önmagában törekeny a szeretet[18] mint teológiai erény nélkül. Bármilyen cselekvésünk is, természetfeletti szeretet[19] nélkül valójában semmit sem teszünk.

S magukról a keresztény világi küldetésének e céljairól—amelyek nem tévesztendő össze sem az abszolút végcélal, Isten országának teljes eljövételével, sem a földi levés végérvényesen



elérhetőnek képzelte végállomásával—jól tudjuk, hogy ha önmagukban véve lehetségesek (nem illuzórikusak) is, valójában sosem fognak teljesen befejezett és kielégítő módon megvalósulni itt a földön. Az értük harcolók tudják, hogy mindig vereséget fognak szenvedni, csak vitatott sikerekben és sok kudarcban lesz részük. De ha igazán keresztényként cselekszenek, jól fogják tenni, amit tesznek.

Tegyük végül hozzá, hogy a világi rendben általuk Krisztus szelleméhez és tanításához hűen vívott küzdelem a világban élő keresztények sajátos feladata (különböző fokokon, hiszen egyesek vezetnek, mások követik őket): a saját felelősségükre és kockázatukra vesznek részt benne. E harcban segíti őket az Egyháztól kapott világosság, amely nélkül semmi jót nem tehetnének; sőt az Egyház más módon is segítheti őket bizonyos konkrét esetekben, amikor papjai, valamely különösen súlyos helyzettel szembesülve, úgy ítélik, hogy kötelességük felemelni szavukat és beavatkozni a világi ügyekbe, az igazság szavával téve tanúságot az isteni parancsok mellett. Mindazonáltal mindig csak arról van szó, hogy az Egyház segíti a világot problémái megoldásában, s nem arról, hogy helyette oldja meg azokat.

Újabb kitérő

(a laikusi állapotról)

és a Bevezetés lezárása

Elnézést kérek e hosszú kitérőért. Igazság szerint ez csak egy másikat készített elő. Mert a világi küldetés, amellyről beszéltem, s amelynek fogalma csak modern korunkban jelent meg, távolról sem meríti ki a világi életben elkötelezett keresztény tevékenységének teljességét. A kérdéseknek egy egészen más, általánosabb és alapvetőbb csoportjához kell tehát most fordulnunk, amely már nem a mai keresztény laikus által elfogadott világi (a föld átalakítását célzó) küldetéssel kapcsolatos (ezzel végeztem, többet nem beszélek róla), hanem magával e laikkussal.

Mihelyt egy kicsit komolyan vizsgáljuk (jaj, de pedáns vagyok!) a laikus állapotát, észrevesszük, hogy nehezebb pontosan megérteni, mint első pillantásra véltük, s hogy ráadásul zavarba ejtő problémát rejt magában, amelyet meg kell kísérelnünk tisztázni. A keresztény laikusnak ugyanis két különböző hivatása van, az egyik spirituális, a másik világi, s mindkettőt teljes mértékben be kell töltenie, méghozzá— ideje legnagyobb részében—egy és ugyanazon feladat teljesítése közben. Ráadásul egy sajnálatos nyelvi kétértelműségnek is áldozatul esik, legalábbis az olyan nyelvben, amilyen a francia: laikusi minőségében a laikus, ugyebár, a világból[20], ti. a világi életből[21] való (amit a latinban birtokos esettel jelölünk: „est aliquid mundi”), és (tegye bár a legcsekélyebb jelentőségű elhatározás alapján) egy a végcéltől különböző célért, a világ jó működéséért, javáért, szépségéért, fejlődéséért dolgozik. Az Egyház tagjaként viszont a végcéltért, Isten teljesen megvalósult országáért tevékenykedik, és így nem e világból[22] való; a világban van anélkül, hogy a világból[23] való lenne (amit a latinban határozóesettel fejezünk ki: „non est de hoc mundo, non est de mundo”)[24]. A világból van anélkül, hogy e világból való lenne? Az ördögbe is, jó lesz, ha ezt közelebbről megnézzük.

Mindenekelőtt jegyezzük meg, hogy a „laikus” szó eredetileg az Egyház nyelvéhez tartozik. „A laikus fogalma az Egyházhhoz tartozás minden pozitív értékét és gazdagságát hordozza, mindannak teljességét, amit a „keresztény” név jelent. A laikus Krisztus tagja; lehet, hogy bűnös, tehát pillanatnyilag halott, de rendszerint Krisztus királyi és papi kegyelmének működése élteti. A kereszténységbe való beavatás szentségei, a Keresztség és a Bérmálás által teljesen az egyházi közösségbe lépett, Krisztus titokzatos Testének tagjává lett; a kegyelmen kívül >>eltörölhetetlen jegyeket<< is kapott, amelyek beiktatják a küzdő Egyház szentségi szervezetébe és állandó felhatalmazást adnak neki arra, hogy részt vegyen a kultusz szertartásain, nem a szentségek kiszolgáltatóiként, de hatásukban részesülve—ami szintén hatalom, Krisztus papságából részesedő természetfeletti képesség, de ezúttal a szentségi kegyelmek kiosztásának vonatkozásában... A szó szoros értelmében a laikus nem kevésbé van az Egyházban, mint a pap; megkereszteltként és bérmáltként az Egyházhhoz tartozik, az Egyház és annak kegyelmi működése felé fordul, általa határozza meg önmagát. Az eszkatológikus ország részét képezi, amelynek életét élni törekednie

kell, s amelyről az egész keresztény közösségnek együttesen kell tanúságot tennie a világ szeme előtt.”[25]

Így a laikus—vagy, a szokásos szóhasználathoz alkalmazkodva, a keresztény laikus—a szó teljes értelmében tagja az Egyháznak. Ebből következik, hogy nem e világból (de hoc mundo) való, ahogyan az Egyház sem e világból való: Regnum meum non est de hoc mundo.[26] Ego non sum de hoc mundo.[27] „A világban vannak”[28], de „nem e világból valók ők, aminthogy én sem vagyok e világból”[29]. Ugyancsak ebből következik, hogy a laikusnak spirituális hivatása van, s arra jelöltetett ki, hogy Isten országáért dolgozzék (amely ország zarándokló és szenvedő állapotban már jelen van, s teljességében is el fog jönni).

Mit jelent akkor a világgal való kapcsolata? S hogyan lehet a világból való és a világ javának szolgálatára rendelt? A válasz kulcsa, nézetem szerint, kettős születésének tényében rejlik: kétszer született, mint minden keresztény. A világból született, az áteredő bűnben, mint minden az anyaméhből távozó földi ember. S a keresztség által újjászületett, Istentől. (Ugyanezt lehet elmondani, bár jóval kevésbé teljes értelemben azokról, akik láthatatlanul tagjai a látható Egyháznak, s akik, noha nélkülözik a keresztség eltörölhetetlen jegyét és kegyelmét, szintén újjászülettek és megnyíltak Krisztus kegyelme és a szeretet felé; de itt nem róluk beszélek.) Ennek az újjászületésnek köszönhető, hogy keresztségének napjától tagja az Egyháznak, és nem e világból való.

És első születéséből semmit nem őriz meg, ami Ádám bűnével kapcsolatos (kivéve természetünk tőle örökölt gyengeségeit), magából e bűnből se maradt benne semmi, s így nincs akadályja annak, hogy eljusson a boldogságra és Isten színelátására. Megtisztult, megszabadult, megváltatott Krisztus kegyelme által. De mint mindenki, ő is a világban létező ember marad; emellett—ha nem dönt úgy, hogy a papi hivatást választva a kultusznak és a szentségek kiszolgáltatásának szenteli magát, vagy hogy szerzetbe lépve az evangéliumi tanácsok szerinti életet éli s a tökéletességet keresi (ami elválasztja a világtól és a világra születésünkkel adódó szokásos emberi állapottól és hivatástól, a második esetben még jobban, mint az elsőben[30]) -- megmarad szokásos emberi állapota és hivatása, amely első vagy természetes (a második által a bűntől megtisztított) születésünkkel jár. Krisztus és az Egyház tagjaként többé nem a világból született, nem de hoc mundo[31] való; de mivel azon szokásos életállapotban van, amelybe az emberek világra születésükkor kerülnek, dolgoznia kell a világ javáért, s így mégis valami a világból (birtokos esetben, aliquid mundi)[32]. Hogy is mondjam? A világ napszámosa, bér munkása (nem mondom, hogy a világ „tagja”, mert a világ nem szerves egység). A laikus csak egy egyetemes Testnek tagja, -- az Egyháznak, amely felöleli az eget és a földet. S mint a világ napszámosa a világból is való, ami nem akadályja annak, hogy második születése által ne legyen többé a világból született, ne legyen többé de hoc mundo való.

Így bogozzható ki, ha helyesen érveltem, a „laikus” szóban rejlő kétértelműség.

S egyúttal azt is látjuk, hogyan lehet a laikusnak két különböző hivatása: mint egyháztagnak spirituális hivatása van, és mint a világ napszámosának, mint egyháztagként a világ napszámosának, világi hivatása. A két hivatás különböző, de nem szétválasztott. A laikus nem egyrészt a világ napszámosa és másrészt az Egyház tagja: az Egyház tagja az, aki a világ napszámosa, aki azon dolgok közé küldetett, melyek a császárei.

Világi hivatása, a világ napszámosaként betöltött hivatása (amely életének és tevékenységének csak egy részét tölti ki—noha láthatóan a legnagyobbat, és idejének zömét lefoglalja) a világi állapot szokásos feladatainak ellátása. Spirituális hivatása, az Egyház tagjaként betöltött hivatása—amely különbözik világi hivatásától, de inspirálnia kell azt, mert áthatja egész életét és tevékenységét—az, hogy mind mélyebben éljen benne a titokzatos Test életében, tehát mindenekelőtt saját lelke fölött őrködjék, s amennyire képes, teljesítse a szeretet tökéletesítésének az egész Egyházhhoz szóló parancsát; s hogy részesüljön az Egyház szentségeiben, s bekapcsolódjék kultuszába; s hogy részt vegyen az Egyház apostoli tevékenységében is, amint ezt a zsinat különösen hangsúlyozta.

Milyen formában történik e részvétel az Egyház apostolkodásában? Számos különböző formában (amelyek közül egyetlenegy, ahogy azt hamarosan kifejtem, abszolút alapvető, és mindenkitől

megkövetelendő). Ejnye, már megint ezek a distinkciók! Elég baj, de ez a dolog mégiscsak megéri a fáradságot.

Sok különböző dolgot kell tekintetbe vennünk: például a szigorú értelemben vett Actio Catholica esetét, amelynek keretében bizonyos laikusok az Egyház különleges megbízottjaiként vesznek részt ennek apostolkodásában, olyan szervezetekben, amelyek tevékenységét az Egyház és a hierarchia, már csak e megbízás által is, magáénak vallja. E szervezetek, amelyek XI. Pius kezdeményezésére jöttek létre, kétségkívül fontos szerepet játszanak, de csak egy korlátozott szférában.

Van azután egy sor nagyon különböző eset, amelyekről csak általánosságban beszélhetek, az Egyház apostolkodásában többé-kevésbé a (lényegileg a világtól elkülönült) szerzetesek állapotára emlékeztető csoportosulások keretében résztvevő laikusok esetétől (akik mindenképpen laikusok és a világ napszámosai, olykor akár vezető posztokon is) egészen addig a sokkal gyakoribb esetig, amikor a laikusok a többiekhez hasonlóan úgy működnek közre az apostolkodásban, hogy a lelkiesség fejlesztését célzó mozgalmakban vagy tevékenységekben (például lelkigyakorlatokon), vagy többé-kevésbé missziós jellegű munkákban vesznek részt. Az Egyház apostolkodásában való részvétel e különböző formáinak közös vonása, hogy valamilyen mértékben a papság ellenőrzése alatt állnak, s hogy az idejük egy részét erre szentelő laikusok számára többlettevékenységet jelentenek. Bármilyen jók, hasznosak, kiválóak legyenek is, be kell vallanunk, hogy—éppen mert az Egyház apostolkodásában való részvétel különleges és különösen figyelemre méltó formái, amelyek hasznossága szembeszökő—könnyen tévedésbe ejthetnek. Hogyan? Úgy, hogyha kissé meggondolatlanul, ezekre korlátozzuk a laikusok részvételét az Egyház apostolkodásában, és azt hisszük, hogy csak ezek jelentik e részvételt.

Nem így van. Mert a laikus apostolkodás e különböző formái mind szabadon választhatóak. Ám van egy, amely abszolút alapvető és mindenki számára szükséges, s ez a forma kiemelkedő jelentőséggel bír: arról az apostolkodásról van szó, amelyet a laikusok maguknak a hétköznapi feladataiknak a során (a világi élet szokásos munkáinak keretében[33]) és minden tevékenységükben gyakorolnak, ha keresztényként végzik e feladatokat és tevékenységeket. Ekkor spirituális hivatásuk és világi hivatásuk ugyanazon munkára vonatkozik: a világi hivatás e munka tárgyával kapcsolatos, míg a spirituális hivatás a munka módjával, a szellemmel, amelyben elvégezzük.[34]

Élje a laikus Krisztus és a titokzatos test életét lelke mélységében; ne képzelje, hogy laikus voltára hivatkozva kötelessége lelkébe zárva rejtegetni a hitet, a testvéri szeretetet és Jézus szeretetét, miközben szokásos laikus feladatait végzi; hagyja szabadon terjedni a Jó Hírt, amelyet hordoz; röviden, bármit tegyen is, sose feledje, hogy keresztény; azaz mindent, amit tesz, keresztényként tegyen[35]: akkor sugározni fogja a szellemet, amelyet képvisel, tanúságot fog tenni az Evangéliumról, nem hirdetve, hanem megélve, azzal a móddal, ahogyan akár leghétköznapibb feladatait végzi. S ezt anélkül fogja tenni, hogy közben az apostolkodás gyakorlására kellene gondolnia: minél kevesebbet gondol rá, annál jobb! Magától, mintegy ösztönösen fog tanúságot tenni az Egyház mellett, amelynek tagja; elég, ha a keresztény sosem titkolja el—sem önmaga, sem mások előtt --, hogy keresztény; elég, ha sosem érez mások előtt, a világ vélt illemszabályaira való tekintettel, szégyent keresztény volta miatt.

Ahhoz, hogy keresztényként cselekedjünk, nyilvánvalóan ismernünk kell kinek-kinek annyira, amennyire állapota lehetővé teszi—a keresztény igazságokat, és azt a szerepet, amelyet a kulturális és politikai életben játszhatunk[36]. Az is nyilvánvaló, hogy az Evangélium szellemétől áthatott laikusok eljuthatnak oda, hogy többé-kevésbé időleges jelleggel olyan csoportosulásokat alkossanak, amelyek spontán módon a barátságból születnek, önmaguk megjelölésére nem használják felekezetük nevét, s nem a papság ellenőrzése alatt szerveződnek, de amelyek inspirálóitól megkívántatik a szélesebb doktrinális képzettség. Ezek azonban sajátos helyzetek, én pedig most arról beszélek, ami mindenki esetében közös, az Evangéliumnak a mindennapi feladatokon keresztüli kisugárzásáról. Így e sugárzás hordozója lehet olykor pusztán egy testvéri szó, egy pillantás, egy gesztus, az a spontán mód, ahogyan egy eseményre reagálunk, azon szinte észrevehetetlen (de szemben a közhiedelemmel, rendkívül fontos), a lélek fizikájában működő apró jelek egyike, amelyek a tudattalanban rögzülnek, s amelyeket a felebarát oly félelmetes

tévedhetetlenséggel fog fel. De lehet e tanúságtétel ennél érzékelhetőbb is: egy igaz szó, valamilyen konkrét kötelezettségvállalás, megbocsátás, áldozathozatal, mások javáért vagy az igazságosságért vállalt súlyos veszély. Mindig szem előtt tartandó az az igazság, hogy a kereszténynek, bármilyen feladatot hajtson végre, keresztényként lehet és kell cselekednie. Eleget mondtam arról e könyvben, hogy lehet keresztényként filozofálni. De lehet keresztényként történelmet, irodalmat, matematikát is tanítani, -- nem úgy, hogy magával a matematikával próbálunk valami keresztényt mondani, hanem úgy, hogy imádkozunk a tanulókért, szeretjük őket, továbbá azzal a móddal, ahogyan tanítunk, mert a tanítás során sok mindent észrevétlenül adunk át szellemünkéből, és emberi kapcsolatban vagyunk azon szellemekkel, akikhez szavainkat intézzük. Lehet keresztényként orvosi hivatást gyakorolni, lehet keresztényként üzletházat igazgatni, lehet valaki keresztényként ács, esztergályos, garázmester, gyári munkás (kétségkívül nem amikor a futószalag mellett dolgozik, hanem amikor a társaival felhajt egy pohár italt a bisztróban). Mindenütt vannak emberi kapcsolatok. És mindenütt, ahol vannak emberi kapcsolatok, az Evangélium, ha megéljük, maga hoz tanúságot önmaga mellett azáltal, ahogyan cselekszünk.

Azért hangsúlyozom ezt, mert abból a fontos igazságból következik, amelyet feljebb említettem a keresztény laikus, az Egyház tagja kapcsán, aki a világ napszámosa, s akinek spirituális hivatása egész életére kiterjed.

Nyugati civilizációnk századok óta szenvedett azon gyászos szeparatizmustól, amelynek jegyében természetellenes módon elszakították, elvágták egymástól—még hozzá mindenütt, az összes tevékenységszférában—a keresztény laikus világi feladatát, és azt a spirituális hivatást, amely abból fakad, hogy a laikus Isten Népeinek tagja. Mindenekelőtt ezt a bajt kell orvosolni.

\* \* \*

Két kitérőm végére értem. Talán segítenek jobban látnunk, milyen gyakorlati velejárói és következményei vannak azon—a zsinat által nyomatékosan Isten Népe minden laikus és nem laikus tagjának figyelmébe ajánlott—ténynek, hogy mindenki szentségre és a titokzatos Test életében való személyes és valóságos részesedésre hivatott. „Az Úr Jézus, minden tökéletesség isteni mestere és példaképe, minden egyes tanítványát, együttesen és egyénekenként, különbségtétel nélkül hívta az életszentségre, amelynek Ő a szerzője és bevezetője:

>>Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes.<<[37]... Mindenki előtt világos tehát, hogy bármilyen rendű-rangú keresztény ember meg van hívva a teljes értékű keresztény életre és a tökéletes szeretetre.”[38]

Mindenki a szentségre hivatott; e mondat eszembe juttatja öreg keresztapám, Léon Bloy nagy gondolatát, amely oly nagy visszhangot keltett sokak szívében: „Csak egyetlen okunk lehet a szomorúságra: ha nem vagyunk szentek.”

Azt is gondolom, hogy e mindenkinek szóló felhívás megválaszolásához fontos útnak indulnunk, bárhol legyünk is, Isten kegyelmébe ajánlva magunkat; de ahhoz, hogy előre haladjunk utunkon, amelyen minden oly nehéz, amennyiben az embertől ered, s oly könnyű, amennyiben Istentől jön, rendelkezésünkre állnak azon elengedhetetlenül szükséges segítségék, amelyeket egyrészt az Egyház liturgikus életétől, mindenekelőtt a szentmise áldozatától kapunk, másrészt azon közösségtől, amelyre a lélek lép Istennel az imában és a kontemplációnak nevezett szeretetegységben. E tárgyval kapcsolatban tisztáznunk kell bizonyos kérdéseket, amelyek nem könnyűek, s amelyekről megpróbálok néhány szót mondani a következő alfejezetben.

A véget nem érő úton szükséges két segítség

Itt csak néhány igen általános gondolatot szeretnék felvetni az olyan emberek számára rendszerint szükséges két segítségről, akik meghallották a mindenkire szóló hívást, és botladozva haladnak az úton, amelynek végállomása nem e világról való (az út sem e világról való, noha a világban járunk rajta, s éppen ezért nem látjuk a végét). A két szóban forgó segítség egyike az Egyház közös imádsága (a „közös” szó a helyes; hiba lenne itt a „közösségi” szót használni[39], amely csak azért tetszik sokaknak, mert a földi-társadalmi valóság nyelvéből származik). A másik az úgynevezett „magánima” (ez megint csak rossz kifejezés, hiszen ha Jézussal, Máriával, és minden mennyei

barátunkkal, a szentek láthatatlan közösségével együtt vagyunk, igazán nincs hiányunk társaságban), -- jobban mondva a kontemplatív imádság, amelyet clauso ostio[40] végzünk (vagy a sivatagban, ahol nincsenek ajtók, vagy a belső magányban, ha az ajtókat feltörték).

Egyrészt tehát a liturgikus ima, amely hallatlan kiváltsággal a szentmisében összpontosul. Másrészt a kontempláció, amelynek csodálatos kiváltsága, hogy egy személyek között létesülő egységben a szív meghallhatja a benne jelenlévő Jézust. E két kiváltság a nyilvánvaló jele annak, hogy ugyanolyan lényegi különbség van egyfelől a katolikus Egyház (és elszakadt keleti testvérei) liturgiája, másfelől a többi vallási közösség szertartásai között, bármennyire tiszteletre méltóak legyenek is ezek olykor, amilyen különbséget a természetfeletti és a természetes misztika között találunk, bármilyen messzire jut is néha az utóbbi a belső koncentrációban. E két különbségtétel egyébként nem teljesen fedi egymást: az első a kultuszra vonatkozik, amely látható, a második egy spirituális élményre, amely ha természetfeletti, feltételezi a Szentlélek ajándékainak tartós meglétét, -- ami nem érvényes a természetes misztika esetében, még ha kegyelmi állapotban lévők jutnak is el ehhez.

#### Liturgia

Rad'ssa és én néhány éve kiadtunk egy könyvet Liturgia és kontempláció címmel[41]. Nem fogok most kitérni azon nézetekre, amelyeket ebben képviseltünk, hacsak nem azért, hogy kijelentsem: jobban tartom magamat hozzájuk, mint valaha. De szeretnék hangsúlyozni egy pontot, amelyet a liturgia vonatkozásában alapvetően fontosnak látok.

A nyilvános kultuszban, amellyel az Egyház tiszteli Istent, a titokzatos Test és Feje, az Egyház és maga Krisztus egyszerre végzi azt a szent tevékenységet, amelyben részt veszünk. „A szent liturgia az a nyilvános kultusz, amellyel Megváltónk mint az Egyház feje az Atyát tiszteli; s egyúttal az a kultusz, amelyet a hívek társasága végez Feje, és rajta keresztül az örökkévaló Atya tiszteletére: egyszerűen szólva Jézus Krisztus titokzatos Testének, azaz a Fejnek és tagjainak teljes kultusza.”[42]

Ez minden liturgikus tevékenységről igaz, -- a szentségek liturgiájáról éppúgy, mint a közösen végzett zsolozsmáról: Krisztus mindig jelen van, akár azért, hogy a szentség kiszolgáltatóján keresztül cselekedjék, akár azért, hogy azok körében legyen, akik az Ő nevében gyűltek össze. De mindez abszolút kitüntetett értelemben igaz a szentmiséről. Mert a szentmise azon aktus vagy szentségi misztérium, amely által Krisztus a földön és az időben folyamatossá teszi az Egyházat életető áldozatot az idők végezetéig. Ezért, úgy hiszem, Isten sosem fogja megengedni, hogy naponta legalább egy misét ne celebráljanak valahol a világon, még ha a kereszténység egyetemes üldözésnek lesz is kitéve. Így a mennyet és a földet összekötő szentmise a központ Isten földi zarándokúton lévő országának életében. S azon kultusznak is központja, amellyel az Egyház tiszteli Krisztust és Atyját. A szentmise áldozata a központ, amelyre minden más vonatkozik a liturgiában.[43]

A szentmise egy bizonyos pillanatában (és ezért van szükség ilyenkor a „szent csendre”[44]) valami isteni villámcapáshoz hasonló történik; a kettős átváltoztatás szavaira (amely, minthogy szentségileg szétválasztja az Úr Testét és Véré, valóságos hatással bíró jele kereszthalálának) Jézus áldozatként megjelenik az oltáron: ekkor, életünk idejéből néhány percre, titokzatos módon előttünk van az áldozat, amelyet értünk hozott, följánlva önmagát az Atyának, az aktus, amellyel megszerezte a megváltó kegyelmet minden ember számára. A szentmisében a hívek nem végzik a pappal együtt az áldozatot; az erre való hatalmat csak a pap kapta meg, a Papi Rend szentségével. A hívek a Keresztséggel egy másfajta hatalmat nyernek: csatlakozhatnak a paphoz a megszentelt áldozat felajánlásában (és Krisztus Testével táplálkozhatnak, a paphoz hasonlóan, miután ez utóbbi már megtette ezt a maga áldozása során, amellyel bevégzi az áldozatot). Ekkor az Egyház látható vagy szentségileg megjelölt tagjaiként cselekszenek, amely Fejével egységben, s a Vele közösen végzett szent rítus során felajánlja Istennek a Bárányt, aki elveszi a világ bűneit. Ha a templomban Istent kereső megkereszteltlenek is tartózkodnak, lehet, hogy a mise során nagyobb kegyelmeket kapnak, mint az ugyanott lévő megkeresztelt egyike-másika. Ám, mivel nem viselik magukon a Kereszttség eltörölhetetlen jegyét, nem vesznek részt az Egyház által végzett imádási és hálaadási cselekményben.

Ha egy kicsit belegondolunk mindebbe, úgy hiszem, valamivel jobban fogunk látni néhány dolgot. Jobban látjuk, elsősorban, a liturgikus ünneplés lényegileg kollektív vagy közös voltát. Egyetlen Test cselekszik, egységben Fejével, és e Test tagjaként, annak cselekvésében részt véve fejezi ki Isten iránti köteles tiszteletét a közös ünneplésen összegyűlt minden hívő a kultusszal.

Másodsorban egy kicsit jobban megértjük, miért kell azt mondani, hogy a földön lehetséges legmagasabb rendű cselekvés a szentmise celebrálása, s hogy „a liturgia az a csúc, amelyre az Egyház tevékenysége irányul, ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje”[45]. Ez nyilvánvaló, hiszen a szentmisén, az egész liturgia központjában maga a titokzatos Test Feje, a Megtestesült Ige az, aki, miközben a mennyben marad, láthatatlanul jelenlévővé teszi a földön is önmagát, és azt az cselekedetet, amelyet a kereszten végrehajtott; az Ő cselekedetéhez, az emberré lett Isten cselekedetéhez csatlakozik a pap és a hívek közössége, mindkét esetben szentség alapján, amelynek eltörölhetetlen jegyét viselik (valamennyien részesültek a Keresztségben, a pap ezenkívül a Papi Rend szentségében is). Harmadsorban egy kicsivel jobban látjuk, miképpen lehet a cél, amelyet maga Krisztus (az egész Egyházzal együtt) kitűz és elér ennek és ennek a misének itt és itt való celebrálásával, tehát, hogy úgy mondjuk, e celebrálás istenileg kitűzött célja a közös felajánlási és imádási aktus, amelyet maga Krisztus és az Egyház hajt végre az utóbbi egyik legalacsonyabb szerve, egy meghatározott helyen összegyűlt embercsoport által, amely egy bizonyos napon ebben és ebben a templomban vagy kápolnában végzi szertartását Isten tiszteletére. Legyen bár meg a papban minden lehető emberi gyarlóság; s legyenek bár a hívek (amint az oly gyakran megesik a gyászmiséken—amelyek persze ettől még nagyon meghatóak, ha a szegény nép régi hagyományai helyet kapnak bennük --, vagy a polgári intézmények „évnnyitó” miséin) a lehető legszórakozottabbak és legfigyelmetlenebbek, s legyen bár a legkevesebb gondjuk arra, hogy a szeretet tökéletességére hivatottak; ha a pap azt teszi, amit tennie kell, elvégezve az áldozatot, amely megszenteli az Egyházat, akkor—bármi legyen is a többiekkel, akiknek a megfelelő pillanatban csatlakozniuk kell az áldozati Bárány felajánlásához—az istenileg kitűzött cél biztosan megvalósult, a felajánlás és imádás, amelyet az Egyház végezni akart, megtörtént, a szentmise celebráltatott.

Kétségkívül; ám ha ez a fent említett körülmények között történt, akkor az istenileg kitűzött cél megvalósult ugyan, de az emberek rosszul valósították meg; a cselekmény, amelyet az Egyház akart elvégezni, elvégeztetett, de az emberek rosszul végezték el; a szentmise celebráltatott, de az emberek rosszul celebrálták; mert szent cselekményről van szó, illő tehát, hogy mind a celebráns, mind a hívek, amennyire lehet, Istenben gyülekezzenek egybe; illő, hogy a celebráns, amennyire lehet, szent életű legyen, s a hívek is ilyen életre törekedjenek. Ezért szorgalmazza annyira az oly szükséges és oly régóta várt liturgikus reform, hogy a hívek „a szent cselekményben tudatosan, áhítattal és tevékenyen vegyenek részt”[46]: ez beszéddel és énekkel történik, ahogy azt egy nyilvános kultusz megköveteli; de a beszéd és az ének önmagában nem elég, szükség van a lélek belső figyelmére és az Isten utáni vágyra is[47]. Igazság szerint a hívek csak akkor vannak jelen jól a misén, s csak akkor vesznek részt benne jól, ha mindegyikükben megvan—a maga sajátos helyzetének megfelelő, egyéni formában, olykor egészen implicit módon és nagyon „közvetetten”, csupán a lélek sóhajában—a válasz az életszentségre szóló meghívásra, amelyet a zsinat is hangsúlyozott.

Végül, a negyedik helyen, hadd említsem meg azt, aminek előkészítésére az eddigieket elmondtam: kicsit jobban megértjük, miért mondhatjuk a liturgikus életet normális esetben szükséges segítségnek azok számára, akik útnak indulnak a szeretet tökéletessége felé. Mert az Egyházban—végtelenül valóságosabb módon, mint bármely más „társaságban”, amely méltó e névre—megvalósul azon elv, amely szerint a közjó az egész és a részek közös java, azaz végül a részekre, az emberi személyekre is visszaháramlik. A liturgikus ünneplés során elvégzett közös cselekmény és a benne igazán részt vevők mindegyikének ebből eredő megszentelődése által kerülnek a szentségre törekvő keresztények olyan állapotba, hogy útjukon előreléphessenek. Azt, amit a celebrálás során tettek, az egész tagjaiként tettek. Azt, amit kapnak, végül személyekként kapják.

S nem beszélek a szeretet és megvilágosodás külön kegyelmeiről, amelyeket egyikünk-másikunk a liturgia egyetlen, a szívet hirtelen megérintő szavától kaphat (olykor úgy látszik, mintha ez

kifejezetten neki szólna), sem arról az eloldódásról és felszabadulásról[48], amelyet (a zene természetes kellemének felhasználásával) az ének képes megadni az emberi hang született bája által (ami persze hangszórók használata esetén nem lehetséges).

Az e megjegyzésekből adódó végkövetkeztetést, nézetem szerint, így lehetne megfogalmazni: lényeges, hogy a keresztény egyszerre legyen személy és tag; mindig e kettő egyszerre, s e két aspektusa különbözik, de nem választható szét. Az imént jegyeztem meg, hogy a liturgikus ünneplés során a keresztény mindenekelőtt a közös cselekménnyel létrejött javaknak az egyénekre való visszaháramlása által szentelődik meg: tehát az a tény, hogy a keresztény megszentelődik, s hogy számára a liturgia nélkülözhetetlen segítség Istenhez vezető útján, nem elsősorban annak köszönhető, amit az egész tagjaként, az egész cselekvésében részt vállalva tesz, hanem annak, amit végül kap mint személy, akire az egész java visszaháramlik.

Az imént azt mondtam, hogy e segítség nélkülözhetetlen, s hogy normális esetben szükséges. Hozzá kell tennem, hogy Isten végtelenül tapintatosan cselekszik[49], figyelembe véve minden egyes ember állapotát és lehetőségeit a maguk korlátlan változatoságában. Annál jobb, ha van lehetőségünk naponta részt venni a szentmisén. A legtöbb laikus ezt nem teheti meg. S még a vasárnapi misétől is megfosztatnak a betegek (sőt olykor, valamely leküzdhetetlen akadály miatt, az egészségesek is). Isten megtalálja a módját, hogy küldjön nekik egy morzsát a nagy közös lakomáról. Létezik a Betegek Szentsége, s a pap Krisztus Testét is elviheti nekik.

S még akkor is, ha ez lehetetlen, ha az embernek már arra sincs ereje, hogy egy szót kiejtsen, vagy belsőleg csatlakozzék ahhoz, amit az Egyház tesz, vagy egy sóhajt bocsásson ki Isten felé, a szeretet elegendő, ha ott él a szívében.

#### Kontempláció

Pati divina, elszenvedni az isteni dolgokat, olyan belső élményben, ahol a lélek inkább tárgya, mint alanya a cselekvésnek, amelyet Isten végez veled a Szentlélek ajándékai által: e szavak jutnak eszembe most, amikor bármily rosszul képzett is vagyok e téren, a kontemplációról próbálok beszélni. A „kontempláció” szó, mint minden szó, ha nagyon magasrendű dolgok jelölésére használjuk, félrevezető lehet. Létezik egy természetes vagy filozófiai kontempláció[50], amely teljesen az értelmi, a spekulatív rendhez tartozik. Ehhez a kontemplációhoz semmi köze sincs a keresztény kontemplációnak, mert ez utóbbi a szeretetből fakad, a szeretetre törekszik és a szeretet műve. Per amorem agnoscimus, „a szeretet által teszünk szert ismeretre”, mondotta Nagy Szent Gergely[51]. Csak e titokzatos, szeretet-adta megismerés számára tartotta fenn a keresztény hagyomány a „kontempláció” szót.

De a „kontempláció” szó használata még sok más tréfát is űzhet velünk, s először ezekről szeretnék néhány szót mondani. Tegyük fel, hogy valaki azt akarja tudni, mi a költészet: rögtön a költőkhöz fordul; műveiket olvasva remélhetőleg rájön, mi a költészet, mi ennek természete, és beszélni is fog tudni a költészetéről, ahogyan azt önmagában vagy tipikus vonásaiban megismerte, megragadta. Eközben egyúttal a költők költészetéről fog beszélni.

Ezután észreveszi, hogy költészet nem csupán a költőknél létezik. Csodálatos költészet van egy Kolumbusz Kristóf vagy egy Benoît Labre életében, egy Platón vagy egy Einstein gondolkodásában, vagy a tejútrendszer mozgásában. Itt fogja-e keresni az önmagában vett, tipikus vonásaiban tekintett költészetet? Ez lehetetlen, a költészet itt atipikus, rejtett vagy álcázott módon van jelen. Ez a nagy felfedező és nagy szentek, a filozófiai vagy tudományos zsenik és a csillagvilág költészete. El kell ismernie, hogy létezik e költészet, amely nem azonos a költőkével (sem a zenészekével és a művészet más szolgálóival).

De miközben emberünk és az őt hallgatók figyelme—ahogy illik, amikor azt írja le, mi a költészet önmagában vagy tipikus vonásaiban— a költők költészetére összpontosul, fennáll annak veszélye, hogy elhiti magával is, a többiekkel is: költészet csak a költőknél (és a művészet más szolgálójánál) fordul elő. S ez azzal a kockázattal jár, hogy a máshol is meglévő költészetet nem ismerik fel.

Némileg hasonlít erre—csak jóval súlyosabb problémákat okoz—az, ami a kontemplációval történik. Létezik a szó szoros értelmében kontemplatív ember, a magukat a szemlélődésnek szentelők kontemplációja: erről van szó, amikor az önmagában vett, tipikus vonásaiban tekintett kontemplációról beszélnek (ahogy most magam is próbálok). De nem szabad elfelejteni, hogy

létezik azok kontemplációja is, akik nem kontemplatívok a szó szoros értelmében, tehát nem magukat a szemlélődésnek szentelt lelkek, de akik mégis átléptek a spirituális életben egy bizonyos küszöböt, amelyet a kontemplatívok is átlépnek. Az emberek szeretik egymással szembeállítani Mártát és Máriát, de nem szabad elfelejteni, hogy Márta nem tartozott a Templom térítő tevékenységében résztvevők közé, akik némelyike csak az ajkaival imádkozott. (Olykor megesik az ilyesmi.) Márta szívéből imádkozott, mint Mária; sok mindennel foglalkozott, de titokban imádkozott és szemlélődött is, talán ugyanannyira, mint Mária, miközben törődött a konyhával és mindazon dolgokkal, amelyek gondját nővére őrá hagyta. Az is lehet azonban (bár az ő esetében ezt igen valószínűtlennek látom), hogy csupán ama hú lelkek egyike volt, akik kontemplációja atipikus és rejtett marad. Mindenesetre válaszolt—még hozzá, mint minden Isten felé haladó lélek (s mint minden szent, hiszen mint ilyet tiszteljük), jól válaszolt—a mindenkit kontemplációra szólító hívásra. Később vissza fogok térni e nagy fontosságú kérdésekre. Most csak zárójelben, mintegy előzetes jelzésként utaltam rájuk. A zárójeles megjegyzésnek itt vége.

Az imént idéztem Nagy Szent Gergelyt: a kontemplációban „a szeretet által teszünk szert ismeretre”. A keresztény kontemplációban jelen van az értelem, még hozzá a legmagasabb fokon, ám egy minden fogalom felett álló homályban halad előre: emiatti vakságában természetes működési módját nem folytathatva csak azon természetbeli rokonság révén képes megismerésre, amelyet a szeretet teremt a szerető lélek és az általa szeretett Isten között, aki már előbb szerette őt.

„A kontempláció, mondotta Lallemand atya, Isten vagy az isteni dolgok egyszerű, szabad, átható szemlélése, amely a szeretetből származik és a szeretetre törekszik... Ez a legtisztább és legtökéletesebb szeretet alkalmazása. A szeretet az elve, a gyakorlása és a célja.”[52]

Rövidebben úgy is mondhatjuk, hogy „a kontempláció csendes imádság, amely a szív mélyén való összpontosítással történik, és közvetlen egyesülésre irányul Istennel.”[53]

A teológusok általános tanítása szerint a kontempláció egyszerre támaszkodik a lényegüknél fogva természetfeletti teológiai erényekre és a Szentlélek ajándékaira, amelyek „kétszeresen természetfeletti, nemcsak lényegüknél fogva, mint a teológiai erények, hanem hatásmódjukat tekintve is.”[54] E hatásmód meghaladja az emberi mértéket, mert „a lelket közvetlenül az isteni inspiráció irányítja és mozgatja”[55].

\* \* \*

Az imént azt írtam, hogy a keresztény egyszerre személy és tag, s hogy e kettő elválaszthatatlan egymástól.

A liturgia (és különösen a szentmise) esetében a keresztényt nem elsősorban az segíti a szeretet tökéletessége felé való haladásában, amit a titokzatos Test tagjaként a celebráláson részt véve tesz— amikor beszél, énekel, s főként szívből csatlakozik a titokzatos Test és Feje által végzett felajánláshoz és imádsághoz --, hanem sokkal inkább az, amit kap, ami visszaháramlik rá, mint személyre, e közös cselekményből.

A kontempláció esetében a helyzet éppen fordított: főként az segíti a keresztényt a szeretet tökéletessége felé való haladásában, amit maga tesz, vagy inkább „az isteni inspiráció által közvetlenül mozgatott” személyként kap. S egyúttal, minthogy e személy elválaszthatatlanul tagja a titokzatos Testnek, a kontemplációjából származó összes átadható javak, a megváltó kegyelem összes kincsei a titokzatos Test közös javát képezik, és a szentek egyességének közös kincstárát gazdagítják.

És egy más módon—amely láthatóbb, de kevésbé lényegi és kevésbé nélkülözhetetlen, ha szabad így mondanom, noha önmagában kívánatos—a kontemplatív személy, az emberek közötti jelenléte és tanúságtétele által, hasznos és szükséges azok lelki élete szempontjából. „Ha elgyöngülnek, ez nem azért van, mert nem emlékeznek többé Istennek és az Ő Világosságának ízére? A kontemplatív ember külső feladata a többieket mindezzel megismertetni: a teremtetlen Világossággal, az örök Bölcsességgel, aki Krisztus; Isten lényegi ízével, a Szentlélekkel. A külső cselekedetek, az irgalmasság cselekedetei is azon képességüknek köszönhetik kiválóságukat, hogy megnyilvánítják Isten jóindulatát... Kell, hogy legyenek olyan lelkek, akiknek egyetlen foglalatossága e Magasból



aláömlő forrásból inni. Átjuk azután a szeretet eleven vize s ennek isteni zamata azokhoz is eljut, akik hivatása tevékenyebb életet kíván. A kontempláció olyan, akár egy szivattyú, amely felszippanjtja, majd öntözőcsatornába tölti a vizet. Ha a kontempláció teljesen megszűnne, a szívek hamarosan kiszáradnak... Mind a felebaráti szeretet, mind Isten szeretete kötelezi tehát a kontemplatív embert, hogy az isteni forrás mellett maradjon.”[56] Mindez, ami olyannyira igaz, egyfajta jelként teszi nyilvánvalóvá számunkra azt a teljesen láthatatlan működést, amelyről beszéltem, s amely lényegileg a kontemplatív embernek, mint a titokzatos Test tagjának e Testben betöltött (szintén, s ugyanilyen értelemben „titokzatos”) funkciója. Tagként és személyként egyszerre létezve, a liturgiában résztvevő tag ennek gyümölcseit személyként kapja, a közös javaknak a részekre történő visszaháramlása által. Személyként és tagként egyszerre létezve az emberi személy, aki a szeretetben szemléli Istent, e kontempláció gyümölcseit tagként adja át azáltal, hogy a rész java az egész javának szerves alkotóeleme.

Látható, hogy két különböző és egymást kiegészítő perspektívával van dolgunk. S egyúttal azt is látjuk, mekkora képtelenség szembeállítani egymással a liturgiát és a kontemplációt. Kölsönösen megkívánják és feltételezik egymást. A liturgia mint lélekben és igazságban végzett kultusz megköveteli azoktól, akik igazán részt akarnak venni benne, hogy lelkükben meglegyen Isten szeretete és a Vele való egyesülés vágya; nem kívánja, hogy mindannyian kontemplatívok legyenek, hiszen ezzel lehetetlent kívánna, sem pedig, hogy valamennyien imádságos életet éljenek (de ha megtehetik, annál jobb!). De megkívánja, hogy legyenek közöttük olyanok, akik imádságos életet élnek, s hogy a többiekben, anélkül hogy tudnák, ennek az életnek legyen meg legalább a csírája azáltal, hogy szívük odafigyel arra, amit ajkuk mond. És a liturgia gyümölcseként mindazon résztvevői segítséget kapnak, akik— olykor igencsak messziről—a szeretet tökéletessége felé haladnak; és a kontemplatív imádságra vágyók is segítségben részesülnek, hogy előrehaladhassanak útjukon.

S a kontempláció kifejleszti a kontemplatív ember lelkében a vágyat, hogy csatlakozzék az általa szeretett Egyház kultuszához, amely Annak tiszteletét szolgálja, akit ő maga is és az Egyház is szeret, s főként annak vágyát, hogy részt vegyen a szentmisén, ahol a Bárány feláldozása folyamatosan végeztetik közöttünk, s ahol Teste adatik számunkra táplálékul. S a kontempláció gyümölcseként gyarapodik a szentek egyességének javait őrző közös kincstár.

Az is látható, hogy a zsinat, illetve VI. Pál pápa által tett két nagy jelentőségű állítás távolról sem mond ellent egymásnak, sőt kölsönösen megerősítik és kiegészítik egymást: a zsinat szerint „a liturgia az a csúc, amelyre az Egyház tevékenysége irányul, ugyanakkor az a forrás is, amelyből fakad minden ereje”[57], míg VI. Pál szerint „a kontempláció az emberi tevékenység legnemesebb és legtökéletesebb formája, amely az emberi cselekedetek rangsorában mérceként szolgál e cselekedetek fajtájuknak megfelelő értékelésében”[58].

Mert az első állítás az Egyház által végzett közös cselekmény felől közelít, amelynek eredménye végül visszaháramlik az individuális személyre, míg a második az individuális személy számára lehetséges legmagasabb rendű tevékenység felől, amelynek eredménye végül visszaháramlik az Egyházra.

Mindazonáltal a Test és Feje által végzett közös cselekménynek és az Istennel egyesülni vágyó kontemplatív ember tevékenységének egyenlő kiváltsága ellenére a liturgiának van egy elidegeníthetetlen kiváltsága: a misében a menny a földre száll; a pap szavaira Jézus hirtelen jelen lesz rejtett formában, hogy titokzatos módon folytonossá tegye egyetlen Áldozatát és köztünk való jelenlétét az Oltáriszentségben. De a kontemplációnak is van egy elidegeníthetetlen kiváltsága: a kontemplációban egy ember, egy én, aki önmagában egy teljes univerzum, egyesül Jézussal a személyt Személlyel összekötő szeretetben, és a hit éjszakájában találkozik a Céllal, amelyért maga és az egész mindenség teremtett. A kontemplációban a menny kezdődik meg a földön (mert a kontempláció folytatódni fog a mennyben is, míg a szentmise nem). A titokzatos Test emberi személyekből áll, akik mindegyike azon célból teremtett, hogy lássa Istent az örökkévalóságban, s hogy Vele egyesüljön a földön a szeretetben, s akik mindegyikéért adta Krisztus az életét legmagasabb rendű szeretetaktusával. Az egész Egyházért adta, és Isten egész Népeért, de ez csak úgy volt lehetséges, hogy minden egyes emberért úgy adta, mintha ez volna az egyetlen ember a

világon. És mindenkinek kötelessége, ha tudja, mit tett érte Isten, hogy a szeretetben való teljes önátadással válaszoljon e szeretetre.

„Isten szeretete mindig Személytől személynek szól, s a mi szeretetünk mindig a mi szívünkéből. Annak szívére irányul, aki már előzőleg szeretett bennünket, a magunk egyediségében is.”[59]  
„Egy Test tagjaként, amelynek közös java azonos minden egyes személy végső javával”, mindenki segítséget kap e Testtől, hogy szeresse Istent, de „mindenki egymagában áll Isten előtt, hogy itt a földön szeresse és kontempláció tárgyává tegye, majd a mennyben színről színre lássa, s hogy megítéltessék Átala, -- mindenki a maga szeretete alapján”[60].

\* \* \*

Így egy kicsit jobban megértjük a zsolttáros szavainak fontosságát:

„Alljatok meg, és lássátok, hogy én vagyok az Isten”[61], „Ízleljétek meg, és lássátok, mily édes az Úr”[62]. S azt is egy kicsit jobban megértjük, miért állítják szüntelenül a szentek, hogy annak számára, aki szilárdan vágyik a szeretet tökéletességére, az imádság (amely magától törekszik a kontemplációra) normális esetben szükséges eszköz. Erre emlékeztet bennünket a liturgiáról szóló konstitúció is: „Hiszen a keresztény embernek, bár meg van hívva a közösségi istentiszteletre, a szobájába is el kell vonulnia, hogy titokban imádkozzék az Atyához, sőt az Apostol intelme szerint szüntelenül kell imádkoznia.”[63] És ezt tanította Szent Irenaeus a második században, Szent Ambrus és Szent Ágoston a negyedik és az ötödik században, majd Cassianus az ötödik században, később Nagy Szent Gergely, Klimakosz Szent János, Szent Bernát, Szent Hildegard, Nagy Szent Albert, Szent Bonaventura és Szent Tamás (aki azt mondja, hogy a kontempláció „egyenesen és közvetlenül Isten szeretetéhez tartozik”, és „Istennek nem akármilyen, hanem tökéletes szeretetére rendeltetett”[64]), Szent Gertrúd, Sienai Szent Katalin, s később, egy olyan korban, amikor az immár fejlettebb önreflexió sok kényelmetlenséget okozott ugyan, de önmagában véve, mint minden tudatosodási folyamat, határozott előrelépést jelentett, Szent Teréz („csak egyetlen úton érkezhünk el Istenhez, az imádsággal”) és Keresztes Szent János (ugyanaz a szent mondta, hogy „az élet alkonyán szeretetek alapján fogtok megítéltetni”, s azt is, hogy „minden más tevékenységnél fontosabbnak kell lennie a belső imádságnak, ebben van a lélek ereje”), és utánuk a nagy jezsuita lelki vezetők, Lallemant, Surin, Grou, Caussade, azután Lisieux-i Szent Teréz.

„Kontempláció nélkül, írta Lallemant atya, sosem fogunk nagyot lépni előre az erény felé..., sosem lábalunk ki gyengeségeinkből, tökéletlenségeinkből. Mindig a földhöz fogunk kötődni, sosem emelkedünk igazán a természetes érzések fölé. Sosem tudjuk Istent tökéletesen szolgálni. De a kontemplációval többet érünk el, mind a magunk, mind mások számára, mint nélküle tíz év alatt... Isten szeretetének nagyszerű tetteit váltja ki, amelyeket csak igen ritkán teszünk meg ezen adomány nélkül..., s végül tökéletesíti a hitet és az összes erényt...”[65]

Mindezen hosszú hagyomány hű maradt Szent Pál tanításához, aki szerint, ahogyan Lebreton atya írja, „a halál után az örök életben kiteljesedő” szeretet „a kontempláció útja és végcélja”[66]. És van Szent Pálnál nagyobb is. Amint azt Szent Bonaventura szüntelenül hangsúlyozza, maga Krisztus ígéri meg az Őt szeretőknek az isteni dolgok e megtapasztalását, amikor ezt mondja Szent Jánosnak:

„Aki pedig engem szeret, Atyám is szeretni fogja azt, és én is szeretni fogom, és kijelentem neki magamat.”[67] És Ő mondja nekünk ezt is: „Te pedig mikor imádkozol, menj be kamarádba, és ajtót betéve imádkozzál Atyádhoz a rejtekben; és Atyád, ki lát a rejtekben, megfizet neked.”[68] *Clauso ostio!*[69] Ez a szoba ajtaja, s egyben a lélek ajtaja. S Az is, aki az ajtó[70], s aki magába zár minket, amikor az imádságra összpontosítunk.

És ezt is Krisztus mondotta: „Mindenkor imádkozni kell.”[71] *Sine intermissione orate*[72], mondja majd mestere nyomán Szent Pál. E parancsot az Egyház a liturgiájával teljesíti. De minden egyes emberhez szól; és nem kíván lehetlent.

Hogyan lehet mindig imádkozni? Annyira kitarthatóan ismételtetni egy rövid formulát, hogy végül gyökeret verjen a lélekben? Századok óta ezt az eszközt alkalmazzák a keleti egyházak, amikor szüntelenül ismétlik. a „Jézus-imát”: „Uram, Jézus Krisztus, könyörülj rajtam, bűnösön!” Félő,

hogy az ilyen eszköz—melynek alapja végső soron egy olyan gyakorlatot (a „rövid fohászt”) használó pszichológiai technika, amely önmagában véve szent (feltéve, hogy szívből jövő) -- esetleg hosszú távon olyan szokáshoz vezet, amely ugyan tényleg meggyökereszik a lélekben, de amelyben egy természetes automatizmus által szüntelenül jelenlevővé tett verbális formula sokkal nagyobb szerepet játszik, mint az imádság, ez az eleven (még hozzá természetfeletti módon eleven) tevékenység.

Az igazi választ ettől az eleven tevékenységtől kell várni, amely egy Szent Teréznel, miközben alapításai ügyében intézkedett, vagy egy Páli Szent Vincénél, amikor a szegényeivel foglalkozott, rejtetten zajlott, de mindig készen arra, hogy a felszínre törjön, már azon mélység és intenzitás következtében, amellyel betöltötte lelküket az imának szentelt órák alatti összpontosítás során.

S a válasz a leghatározottabb módon kétségkívül abban rejlik, amit Osende atya, *Contemplata* című könyvének[73] egyik nagyszerű oldalán a szív imájának nevez. Azt hiszem, az efféle ima vagy kontempláció által amely olyan csöndes, és annyira a lélek mélységeiben gyökereszik, hogy a szerző „tudattalanként” írja le—tudjuk a legjobban és a legigazabb módon teljesíteni azon parancsot, amely arra szólít fel, hogy mindig imádkozzunk[74]. Nem erre célzott Remete Szent Antal, amikor azt mondta, hogy „nem tökéletes az imádság, ha a szerzetes észreveszi, hogy imádkozik”[75]?

Az imádságnak, amelyet Osende atya a szív imájaként említ, s amely leírása szerint tudattalan (attól a tudatfölkötőtől függ, amelyről másutt sokat beszéltem), folyamatosnak lehet és kell lennie a kontemplatív lélekben. „Mert nem tudunk értelmünkkel egyszerre két tárgyra figyelni, sem pedig állandóan gondolkodni, de tudunk mindig szeretni” (legalábbis a szellem tudatfelettijében; csak ott lehet a szeretet folyamatosan aktusban[76]). Akkor nem csupán a tudatban virtuálisan mindig jelenlévő ima életlendületével van dolgunk; a szív imája maga aktusban marad a szellem tudatfelettijében; egy megfogalmazatlan szeretetaktusról van szó, amely mindig folytatódhat, ahogy—Bergson egy példája szerint—az anyáé, aki még alvás közben is virraszt gyermeke bölcsőjénél. „Ki ne értené, hogy ez lehetséges, nagyon is lehetséges? Nem látjuk-e, még a természetes rendben is, hogy amikor szívünk nagy szerelemre gyúl, nem sokat számít, mit teszünk, lelkünk és életünk mindig annál időz, akit szeretünk, s nem annál, amit csinálunk, noha közben képesek vagyunk teljes értelmünket és figyelmünket munkánkra irányítani? Ha a természetes szeretet képes erre, mennyivel inkább az az isteni szeretet...”[77] Az tehát, aki eljutott a szív imádságához, a lehető legjobban teljesíti azt a parancsot, hogy mindig imádkozzunk.

A Szentlélek Ajándékainak különbözősége

Az önmagában és tipikus vonásaiban tekintett kontemplációról volt szó, tehát azokéről, akik kifejezetten a szemlélődésnek szentelik magukat. Vigyázat! Nagy félreértések lehetségesek, ha rosszul értelmezzük a szentek tanítását, azaz ha úgy tekintjük, mint valamely „univok” állítást[78], matematikai tételt vagy törvénycikket, nem számolva Isten útjainak szabadságával, szélességével és sokféleségével. Sokan félnek a „kontempláció” szótól, és mint feljebb megjegyeztem, valóban fennáll annak kockázata, hogy mint minden nagyon magasrendű dolgot jelölő emberi szó, ez is megtéveszti a világot. Ráadásul a bennünket tanítók fenségességében is van valami félelmetes. Ha, ahogyan kell, Isten felé akarok haladni, talán nekem, az üzletkötőnek, a gyári munkásnak, a pácienseivel bajlódó orvosnak, a terhek alatt roskadozó családapának is az a feladatom, hogy úgy beszéljek Istennel, mint Szent Gertrúd vagy Sienai Szent Katalin, és hogy átformáló hatású egyesülésre és lelki házasságra törekedjem, mint Szent Teréz és Keresztes Szent János? Nem, valójában nem erről van szó.

A kontempláció szárnyaló és természetfeletti dolog, Isten Lelkének szabadságát bírja, forróbb, mint az afrikai napsütés, frissebb, mint a forrásvíz, könnyebb, mint a madártoll, megfoghatatlan, minden emberi mértékkel megragadhatatlan, minden emberi fogalmat meghalad. Boldog, ha letaszíthatja a hatalmasokat és felemelheti a kicsiket, minden titkolózásra, vakmerőségre és félelemre képes, tiszta, merész, fénylő és éjsötét, édesebb a méznél és szárazabb a sziklánál, kízó és áldó (főként kízó), és olykor annál magasabb rendű, minél kevésbé szembeötlő.

Amikor a teológusok—miután jól bemutatták e fogalom fenségességét és egy kicsit megijesztettek vele minket—arról kezdenek beszélni, hogy mindannyian hívást kaptunk a kontemplációra, hangjukat halkabbra fogva nem kisebb erőfeszítéssel magyarázzák el, hogy e hívás (mert nem

parancsról, csak hívásról van szó, hiszen az egyetlen célnak, a szeretet tökéletességének vonatkozásában a kontempláció, sőt a liturgiában való részvétel is csak eszköz, bármennyire szükséges is normális esetben) a szeretet tökéletességére való híváshoz hasonlít (amely viszont parancs): ez először „távoli” hívás, amely egy napon talán „közelivé” válik[79]. És a távoli hívás szól mindenkinek; ahhoz, hogy ennek eleget tegyünk, nincs más dolgunk, mint útnak indulni, akár anélkül, hogy tudnánk róla[80].

De még fontosabbnak látom, s elsősorban kell megjegyezni, hogy a közeli hívásra adott válasz, azaz a kontempláció útjára lépés egybeesik egy sokkal mélyebb és sokkal rejtettebb eseménnyel, amelynek az előbbi csak egyik tudatossá váló aspektusa, s amelyet a Szentlélek életébe való belépésnek lehet nevezni: azt értem ezen, hogy a fent említett válasz egy olyan átmeneti szakasz végén születik meg, amelynek során, a tudat számára hozzáférhetetlen módon (mert később lesznek ugyan jelei, de maga e szakasz a szellem tudatfelettijének legmélyén zajlik), a lélek fokról fokra bevezetett egy új életformába; ekkor, eljutván spirituális haladásának ezen új állomására, a lélek már nem csupán időnként, valamely kivételesen nagy nehézség vagy kísértés legyőzésére kapja meg a Szentlélek ajándékainak segítségét (amelyek, mint feljebb mondtam, szükségesek az üdvösséghez). Attól kezdve, hogy a lélek elérkezett ebbe az új szakaszba, s átlépte ennek küszöbét, állandó segítséget kap a Szentlélek ajándékaitól, s ezt nevezik a teológusok az ajándékok habituális irányítása alá kerülésnek.

Már most a Szentlélek ajándékai, amelyek felsorolását a katolikus teológia Izajás[81] nyomán adja meg, különböző tárgyakra irányulnak. Egy részük—a Tanács, az Erősség, az Úr félelme, a Jámborság— főként a cselekvésre vonatkozik, a többi—a Bölcsesség, az Értelem és a Tudás— elsősorban a kontemplációra.

Ebből következik, hogy a Szentlélek útjára lépett lelkek egymáséttól nagyon eltérő módokon, és szélsőségesen különböző stílusokban haladhatnak ezen az úton. Egyeseknél a magasabb rendű ajándékok, a Bölcsesség, az Értelem és a Tudás működnek kiemelkedő módon, ők képviselik a Szentlélek titokzatos életét a maga normális teljességében, s ők kapják a kontempláció kegyelmét tipikus—akár száraz, akár vigasztaló—formáiban. Másoknál elsősorban a többi ajándék működik, ők is a Szentlélek életét élik, de főként tevékenységük és műveik vonatkozásában, és nem fogják tipikus és normális formáiban gyakorolni a kontemplációt.

„Nincs szó azonban arról, hogy meg lennének fosztva a kontemplációtól, az isteni dolgok szeretetteljes megtapasztalásától; mert Szent Tamás tanítása szerint a Szentlélek ajándékai összeköttetésben állnak egymással[82], tehát nem létezhetnek a lélekben a Bölcsesség ajándéka nélkül, amely az általunk vizsgált esetben is működik, noha kevésbé szembeötlő módon. E lelkek számára, akiknek az életstílusa aktív, megadatik a kontempláció kegyelme, de álcázott, nem szembeötlő módon; talán csak arra lesznek képesek, hogy a Rózsafüzért imádkozzák, és a belső imádságtól csak a fejük fájdul meg, vagy elalszanak. A titokzatos kontempláció nem tudatos imájukban lesz jelen, hanem talán abban a pillantásban, amellyel egy szegényre tekintenek, vagy a szenvedést nézik.”[83]

Semmit sem lehet megérteni abból, amiről most beszélünk, ha nem számolunk a legnagyobb mértékben a kontempláció ezen atipikus, elmosódó körvonalú, álcázott formáival. Azért hangsúlyozom ennyire ezek létezését, mert valamelyest remélem, hogy mindezen magyarázatok után még a mai papság által tanított olvasó is kevésbé fog megbotránkozni azon gondolattól, hogy a (nyílt vagy burkolt) kontempláció a keresztény tökéletesedés normális útja. De azt is gondolom, hogy mindent egybevetve talán jobb lenne (s ez kizárólag szóhasználat kérdése, s az a célja, hogy „a modern mentalitást” félreértésektől kímélje meg, amelyeket egyébként különösen kedvel), ha „minden megkeresztelt kontemplációra hívása” helyett „minden megkeresztelt Isten dolgainak szeretetteljes megtapasztalására való hívását” emlegetnénk, ami ugyanaz.

Mindazonáltal, ha a hívás mindenkinek szól is, el kell ismerni, hogy valójában, adva lévén kedves természetünk, amely oly drága az Evolúció által megújított keresztényeinknek, s adva lévén az emberi élet általános feltételei, azon megkeresztelték, akik válaszolnak ugyan a kérdéses hívásra, de rosszul, lustán és nehézkesen, s akik hamar leülnek az út szélére, mindig többségben lesznek. Kár, de így van. S e tény mutatja, mennyire fontos Isten földi zarándokúton lévő országa számára azok

szerepe (még ha kevésbé ritkák is, mint gondolni szokás), akik átlépték a küszöböt, amelyről az imént beszéltem, és pótolják az Egyház számára azt a hiányt—jóvá téve az önmagának a restek mindegyikén keresztül okozott súlyos mulasztásokat --, amelyet Jézus titokzatos türelme elvisel nyájának zömétől.

Kontempláció útközben

Még elég hosszan fogok beszélni itt olyan dolgokról, amelyek a belső étellel és a szeretet tökéletességével kapcsolatosak. Megfeledkeztem volna arról, hogy A garonne-i paraszt írója „egy öreg laikus, aki töpreng korunk kérdésein”? Nem, korántsem felejtettem el az alcímet; és megjegyzéseim még mindig—s jobban, mint valaha—korunkra vonatkoznak. Mert ha korunk egyáltalán nem is gondol e dolgokra (de gondolt-e sokat rájuk bármelyik történelmi korszak?), semmire sincs nagyobb szüksége—éppen mert egy sor csábító illúzióból táplálkozik - -, mint arra, hogy néhány emberi lény odafigyeljen e dolgokra: kétségkívül viszonylag kevés emberről van szó, akik száma azonban nagyobb lehetne, s kellene is, hogy nagyobb legyen. Igazság szerint kevesekre gondolva írtam A garonne-i parasztot, hogy ismert és ismeretlen barátainknak alkalmat adjak egy megkönnyebbült sóhajra (mindig örömet okoz, ha valaki óvatlanul eldadog egy-két olyan igazságot, amelyet nem célszerű hangoztatni).

Ami ezt az utolsó részt illeti, tény, hogy egyáltalán nem tőlem származik. Inkább Rad'ssáé, mint az enyém. A dolgom főként az volt, hogy a mondandómnak megfelelő sorrendben összekapcsoljam az általa írt szövegeket, amelyek önmagukban is megállnak, mert annak a keresztény életnek a mélységét tükrözik, amelynek titkát egy kicsit talán megvilágítják.

\* \* \*

A Kontempláció útközben[84] annak a könyvnek a címe, amelyet Rad'ssa kívánt megírni (barátaink biztatása nyomán), s amely, szándéka szerint, azokhoz szólt volna, akik—sokkal többen, mint hinnénk—azt élik, amit a jó keresztények rendes világi életének szokás nevezni (s ami a családi és állampolgári kötelezettségek teljesítését, a vasárnapi misehallgatást, az apostolkodás valamely formájában való részvételt, a felebarát lehetőség szerinti segítségét és a néhány percnyi otthoni hangos imádságot jelenti); készek továbblépni, szívük vágyik is erre, de bizonyos, többnyire indokolatlan félelmek és látszólagos akadályok miatt visszariadnak—vagy olykor épp azok térítik el őket, akik a vezetésükkel vannak megbízva.

Úgy gondolom, az általános bámulat, amely ma a cselekvést, a technikát, a szervezést, a felméréseket, a tömegmozgalmakat, a szociológia és a pszichológia kínálta lehetőségeket—tehát mindazt, ami távolról sem megvetendő, de ami önmagában egyszerű naturalizmusra vezetne a természetfeletti szolgálatában (legalábbis így remélik) -- övezi, egy napon nagy csalódásokba fog torkollni.

A keresztény népnek, hogy a zsinat tanítását az életbe átültesse, nem kellene szintén megpróbálnia odafigyelni ama Lélek óhajaira, akinek segítsége nélkül „semmi ártatlan nincs az emberben”[85]? Ha ezt kívánnánk, egy kissé megfeledkeznénk arról, hogy a világ történeti feltételektől függ. Ám bármit gondoljunk is a módról, ahogyan e feltételeknek a fenti tevékenységek megfelelnek, tény, hogy pillanatnyilag sok lélek elped a szomjúságtól, s közülük csak az a kevés felszentelt személy és laikus kap segítséget, akikben láthatatlan és mégis világló tűz ég, mert e szegény földön a kontemplációnak szentelték magukat, amely által Isten Lelke érinti meg őket. Erre már utaltam, s még visszatérek rá. Az emberi erőfeszítés titanizmusa korunk nagy bálványja. Ezért világos, hogy végső soron a kontemplatív életet élő lelkekből álló, magában a világban láthatatlanul ragyogó csillagkép az utolsó reménységünk.

A tevékeny emberektől eltérően—akik, amint kell, Isten útján haladva azt az „álcázott” kontemplációt végzik, amelyről feljebb volt szó—azon lelkek, akikről most beszélek, a „nyílt” kontemplációt végzik. De igen szerényen teszik ezt, nem kell nekik egyéb, mint szeretet, alázat és Istenre való összpontosítás, látható kegyelmek nélkül. Ez a „szegény emberek” útja, a „kis út”, amelyet Lisieux-i Szent Teréz feladata volt nekünk megtanítani: az út egyfajta lerövidítése—egy igazság szerint igen meredek útszakaszon való felkapaszkodás révén --, a Keresztes Szent János

által leírt összes fontos dolog isteni leegyszerűsítése és a lényegre redukálása anélkül, hogy követelményeikből bármi elveszne.

A lélek és imádsága itt lecsupaszíttatik, -- s néha annyira száraz, hogy olyan, mintha szórakozott vagy üres lenne. Ez az út nagy bátorságot kíván. Minden terhet az segít viselni, hogy Arra hagyatkoztunk, akit szeretünk; így a lélek keresztülhalad mindazon állomásokon, amelyeket Jézus jelöl ki a számára és csak Ő ismer, s oda érkezik, ahová Jézus akarja, a napvilágra vagy az éjszakába. Csak az Ő szívében akarnak megszállni, s egyben azt is akarják, hogy felebarátjuk az ő szívében találjon hajlékot.

\* \* \*

A témáról, amelyet tárgyalni kívánt, Rad'ssa csak néhány szót mondott a Liturgia és kontempláció egy rövid fejezetében, amelynek alább idézem néhány részletét.

„Valójában a kontempláció nem csupán a karthauziaknak, a klarisszáknak, a karmelitáknak adatik meg... Gyakran a világban rejtőzködő—csak kevesek (lelki vezetőjük, barátai) által ismert—személyek kincse. Néha e kincs valami módon azon lelkek előtt is rejtve marad, akik birtokolják, s akik teljes egyszerűségben, látomások, csodák nélkül élnek meg, de az Isten és a felebarát iránti szeretet olyan melegségében, amely jótékony hatását zaj és feltűnés nélkül árasztja maga körül.

Ennek kell korunkban tudatosulnia, és azon utaknak, amelyeken a kontempláció a világban terjed, ilyen vagy olyan formában, a lelkek nagy sokaságának körében, akik (gyakran tudtukon kívül) szomjúhozzák, s akik legalább távolról meghívást kapnak rá. A spirituális élet vonatkozásában korunk nagy szükséglete a kontempláció útnak indítása. Alá kell húzni itt Lisieux-i Szent Teréz tanúságának és küldetésének fontosságát... A >>kis út<< igazság szerint nagy—és hősies—út, amely azonban a maga nagyságát gondosan elrejt egy ugyancsak hősies abszolút egyszerűség mögé. S ez az abszolút egyszerűség valójában az a kitűntetett út, amely mindazok számára nyitva áll, akik, bármilyen élethelyzetben legyenek is, tökéletességre vágnak. Különösen ezen vonását kell szem előtt tartanunk.

Lisieux-i Szent Teréz megmutatta, hogy a lélek oly úton is törekedhetik a szeretet tökéletességére, ahol nem találkozunk a Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz által leírt nagy jelekkel... Egyúttal, úgy hisszük, Szent Teréz a maga Karmelében kiválóan készítette elő az Istennel való egyesülés életének minden korábnál szélesebb körű kiadását, amelyet a világ kíván, hogy el ne vesszen.

Tegyük hozzá, úgy látszik, hogy az útnak indított kontemplációban, amelynek fejlődését a jövőben kétségkívül tapasztalni lehet majd, a jelenlévő Jézusra irányuló állhatatos figyelem és a testvéri szeretet főszerepre hivatott, még a belénk öntött imádság útjainak vonatkozásában is.”[86] A jelenlévő Jézusra irányuló állhatatos figyelem; a testvéri szeretet: különösen fontos, hogy az útközben végzett kontempláció e két „legfőbb” ismérére irányítsuk figyelmünket. Az elsővel kapcsolatban Rad'ssa Naplójának egy jegyzete adja meg a szükséges felvilágosításokat.

Egyes lelki írók azt gondolják, hogy a legmagasabb kontemplációnak, minthogy minden evilági képzettől megszabadult, egyáltalán nincs szüksége képekre, és következésképpen Jézus Embersége semmi szerepet nem játszik benne.

Ez mélységes tévedés, s a probléma eltűnik, mihelyt megértjük, milyen igazan és mélyen vette magára az Ige az emberi természetet oly módon, hogy mindaz, ami e természethez tartozik, tehát a szenvedés, a szánalom, az együttérzés, a remény..., mindeme dolgok, hogy úgy mondjam, Isten attribútumaivá lettek.—Ezeket szemlélve tehát Isten attribútumait, magát Istent szemléljük.

Minthogy a Megtestesült Ige az isteni tökéletességek mellett olyan emberi minőségeket is birtokol, amelyek Istenéi, ezek szintén szellemi kontempláció tárgyai, noha képek kíséretében.

S a léleknek nem kell félnie attól, hogy keresztülhaladjon Jézus emberi állapotain és emberi együttérzésén, és kéréseket intézzen Hozzá, például gyógyulásért imádkozzék, hiszen mindezen dolgok Krisztus vágyaiból és együttérzéseiből részesednek, amelyek magához az isteni Személyhez tartoznak.”[87]

Úgy gondolom, Marie-Joseph Nicolas atya következő néhány sora e nézet figyelemre méltó megerősítése. Jézusban „az ember magát Istent találja meg, írja M.-J. Nicolas atya.[88] Az Ige által felvett emberi természetnek nincs saját konzisztenciája és külön létezése, amelyek egy a világ és Isten között elhelyezkedő teremtménnyé tennék. Az Ember-Jézust szeretni, az Ember-Jézussal egyesülni annyi, mint Isten szeretni.”

Mit mondanék én az útközben végzett kontempláció Rad'ssa által másodikként megjelölt vonásáról? Ha a szeretet főszerepre hivatott e kontemplációban, úgy látom, ez annyiban igaz, amennyiben lehet és kell imádkozni még azon emberi kapcsolatokban is, amelyekben a világban élők állandóan részt vesznek. Akkor, testvéreinkre tekintve, őket hallgatva, odafigyelve problémáikra, együttérezve velük fájdalmaikban, nem csupán azt kíséreljük meg, hogy úgy szeressük őket, mint Jézus; eközben titkosabb kegyelem is adatik számunkra. Az, hogy amennyire csak szívüinktől telik, minden figyelmünkkel feléjük fordulunk, igazából nem nagy dolog; de az, hogy eközben Jézus irántuk való szeretete—amely által magának Isten Bárányának szívét kapják—magához vonja lelkünk pillantását és szívünk mélységét, már sokkal inkább számít nekünk magunknak is, és testvéreinknek is. Voillaume atyától egyszer azt hallottam, hogy ez annyi, mint Jézust látni bennük; és a crépieux-i Marie-Madeleine priornő bővebb megfogalmazásban, amelyet most is követni szeretnék, azt mondta, hogy ez nem más, mint testvéreinket nézve és szeretve egy kissé behatolni magának Jézusnak és mindegyikünk iránti szeretetének misztériumába. „Mert, tette hozzá, lévén hogy csak egyetlen parancs van, testvéreink állhatatos, a végsőig elmenő szeretete az Isten iránti szeretet és a Jézussal való egyesülés tényleges beteljesülése; s e szeretet segíti a kontempláció növekedését, elmélyülését, örömeinek fokozódását.”

Ha azt mondjuk, Jézust látjuk testvéreinkben, ez rövid és félreérthető megfogalmazás. De Jézus talán nem azonosult velük, nem tette magáévá minden fájdalmukat? „Mert éheztem és ennem adtatok; szomjúhoztam és innom adtatok, idegen voltam és befogadtatok engem, mezítelen és felruháztatok engem, beteg voltam és meglátogattatok engem, fogságban voltam és eljöttetek hozzám.”[89] Ez igaz, mindazonáltal testvéreink csupán teremtményekként vannak a szemünk előtt, nem pedig, mint Jézus, Istenként lelki szemeink előtt (minthogy nekünk nem volt módunk szemünkkel látni Őt). Nem kifejezetten bennük, inkább rajtuk keresztül és mögöttük látjuk Jézust és irántuk való szeretetét. És egyúttal, a mások iránti figyelmünk és vele való érintkezésünk hátterében, az általa és általunk kiadott hangok hátterében, a sokkal inkább a szellemi tudatelőtteszhez, mint a tudathoz tartozó belső csendben foglalja el a lelkünket a jelenlévő Jézus és az Ő szeretete testvéreink iránt, akik az Ő testvérei is. S e belső csendünk—amelyet a velünk beszélő is sokkal inkább tudattalanul, mint tudatosan vesz észre—kétségtől a legjobb, amit kaphat olyannyira fegyvertelen testvéri szeretetüinktől.

Szemtől szemben kontemplálni Istent Jézus emberségében; kontemplálni Jézust a felebaráton keresztül, akit szeret és akit szeretünk: íme a világi tevékenységekben elkötelezett ember kontemplációjának két legkívánatosabb útja. De sem az egyik, sem a másik nem könnyű a számára. Az első esetében (amely önmagában véve mindig megköveteltetik) az ember folyton az időhiány támasztotta nehézségekbe ütközik; mégis meg kell azonban tennünk mindent, hogy kitartsunk benne.

A második út esetében nem panaszkodhatunk a fenti kényelmetlenség miatt, a rendelkezésünkre álló idő inkább túlságosan is nagy. S ennek az útnak nagyon tiszta imádság a velejárója, amelyből már eltávolítottuk a formulákat, az előregyártott fogalmakat, a rutinszerűséget, sőt a lankadtságot is; ekkor a szegény emberi alak közvetítésével tanuljuk meg Jézust és sok titkát megismerni. De ez a mi gyenge szívünk számára száraz és majdhogynem túlságosan tiszta imádság, mert, inkább tudattalan, mint tudatos lévén, inkább tagjaink és tudati képességeink fáradtságában jelentkezik, mint a pihenésben, amelynek során megízlelhetnénk, „mily édes az Úr”[90].

E pihenést újra megtalálandó vissza kell térnünk a clauso ostio végzett imádsághoz, amelyben egyedül vagyunk Jézussal.

\* \* \*

Az időhiány, amelyet az imént említettem, az a gyakorlati probléma, amely habozásra készít sok imádsághoz vonzó laikust, s amelytől a legjobbban szenvednek mindazok, akik a világban az imának szentelik magukat. Nem beszélve a „második útról”, amelyről már szóltunk, sok sajátos, kinek-kinek az egyedi esetéhez illően végtelen változatosságban lehetséges válasz létezik. (Lehet imádkozni a vonaton, a földalattin, a fogorvos várótermében. Gyakran lehet folyamodni azokhoz a kiáltásként felhangzó rövid imákhoz is, amelyeket a régiak annyira ajánlanak.[91]) Nincs végérvényes válasz, annak kivételével, amelyet egyszer Dom Florent Mičge adott: Szeretnetek kell láncaitokat. Az anyagi akadályok, amelyekbe az imaélet a világban minden pillanatban ütközik, szerves részét—szükségszerű fájdalmas oldalát—képezik ennek az életnek. „Érzésem szerint az kívántatik tőlünk, hogy a világ forgatagában éljünk, semmit sem tartva fenn szubsztanciánkból, nem tartva fenn magunknak sem a pihenést, sem a barátságokat, sem az egészséget, sem a szabadidőt; szünet nélkül imádkoznunk kell, még szabadidő híján is; hagyjuk, hogy az isteni akarat hullámai magukkal sodorjanak addig a napig, amikor azt nem mondja: elég.”[92] Mindazonáltal az Úr azt mondja, imádkozzunk a szobánkban, és azt hiszem, amennyire lehet, ehhez kell tartanunk magunkat. Civilizációnk jelenlegi állapotában a nők emberi segítség híján rabszolgaságra vannak kárhóztatva a háztartásban; egy családanak mindent egyedül kell csinálnia, s minél több mechanikus gadget[93] áll a rendelkezésére, annál inkább rabszolga. A férfiakat (akik egy kicsit kevésbé rabszolgák) szintén fogva tartja a munkájuk, és sokszor nyomasztja őket a mindennapi kenyérkeresés gondja. Mindennek ellenére nem hiszem, hogy ha még mindig jó néhány percük jut a fecsegésre vagy a televízióra, lehetetlen volna előbb mindennap egy kis időt szentelniük, bármilyen rövid legyen is ez, a szobájukban végzett imára.

Úgy látom, ez az egyetlen nagyjából rögzíthető szabály az olyan életállapot számára, amely egyébként nem viseli el az efféle előírásokat. S ha kénytelenek vagyunk lemondani róla, még mindig megmarad a szív vágya, és ama isteni jóindulat, amelyről korábban már volt szó: „Ha megesik, hogy valaki nem tud sírni, Isten megelégszik a töredelmes szív egyetlen szavával. S ha valaki nem használhatja a nyelvét, Isten örömmel fogadja szívének sóhaját.”[94]

\* \* \*

A világ útjain nemcsak a világ nyomorúságaival találkozunk, hanem szépségével is; látjuk, amint „számtalan csillagában tükröződik vissza”. Minden pillanatban természetünk és a teremtett iránti természetes szeretetünk eltévelyedéseivel van dolgunk; de minden pillanatban találkozunk természetünk nagyságával és méltóságával is, akárcsak a teremtett iránti természetes szeretetünk édességével és nemességével.

Nem vagyunk több kísértésnek kitéve a világban, mint a pusztában. Ám kevésbé vagyunk a kísértésekkel szemben felfegyverkezve a világban, mint a pusztában vagy a kolostorban. Ez a világban való élet szerencsétlensége. Cserében viszont itt helyzetünkből adódóan könnyebben tudjuk elkerülni az Isten alkotta természet rágalmasát[95], elismerni nagyságát és méltóságát még a kísértések közepette is[96], s megérteni, hogy sosem a rossz mint ilyen kísért meg bennünket, hanem egy „ontológiailag” jó—sőt gyakran erkölcsileg is ártatlan, mert önmagában nemes—dolog, amelyet azonban Isten törvényének és szeretetének parancsára el kell utasítanunk, mert egy adott eszközzel vagy adott módon törekedve elérésére megsértenénk a dolgok rendjét.

És igaz, hogy a kegyelem tökéletesíti, nem pedig lerombolja a természetet, de ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy meghaladva tökéletesíti és átalakítja (minden átalakítás törvénye szerint) a természetet, annak elhagyására készítve, ami ez utóbbi számára a saját rendjében, és nem ok nélkül, a legdrágább volt.

Menjünk, el kell hagyni Istenért a szépséget is,  
Kezében tartja a csillagokkal teli mindenséget.[97]

„Az áldozat a teremtmény tökéletesedésének abszolúte általános törvénye. Mindannak, ami egy alsóbb természetből egy felsőbb természetbe átmegy, önfeláldozáson, gyötrődésen, halálon kell keresztülmennie. A növény által felszívott ásványi anyag élő anyaggá lesz. Az elfogyasztott



növényi táplálék az érzékelő lény élő anyagává alakul. Az ember, aki a hit engedelmissége által Istennek adja teljes lelkét, újra megtalálja ezt a dicsőségben. Az angyal, aki lemondott értelméről természetes világosságáról, hogy a hit homályába vesse magát, megtalálta az isteni fény ragyogását...”[98]

Egy imádságos lélek a világban, s a világ szépségében kedvezőbb helyzetben van tehát ahhoz, hogy bár ennek nagy ára van, némiképp megértse a kísértés misztériumát (amely kísértés sok emberi szennyet kavarhat fel bennünk, de önmagában nem bűn, amíg nem engedünk neki): ezzel azt akarom mondani, hogy a világban élő kontemplatív ember jobban képes megérezni, hogy az, amit a kísértésnek bennünk végeznie kell, nem annyira rombolás, mint inkább átalakítás, nem annyira valaminek a megölése, mint inkább e valaminek az eljuttatása—a halálon keresztül egy magasabb életbe, ahol méltó lesz arra, hogy Istennek adassék és Vele egyesüljön.

Majd amikor ellankasztottalak, te, erős boldogságvágy És amikor majd meghódítottam égi szabadságomat, ...S amikor már kiválasztottam a legkeményebb utat ...Szívem a kegyelem egyensúlyában lesz De megőriztelek téged—szeretet Az életet őriztem meg belőled, nem a halált Átadván Uramnak minden magamból... Mint szerencsésen megérkezett hajó Amely épségben hozza rakományát a kikötőbe Elérem az eget, a színeváltozott szívet Emberi és makulátlan adományokat hozva[99]

Alább idézek néhány részletet Rad'ssa Naplójából, amely sokkal jobban fogalmazza meg azt, amit jelezni szeretnék, mint ahogy arra én képes lennék: „Az erős ember szívében csak annál hevesebb lesz a kísértés, mivel Isten, aki figyeli a megigazult (vagy az erre vágyó) lelkében folyó küzdelmet, tudja, hogy kegyelme által az ilyen ember diadalmaskodni fog. Az emberi szív ekkor teljes mélységében kifürkésztetik... A természet gazdagsága, összetettsége ragyogó. Ám a megkísértett ember, aki hite által keményen ellenáll, még nagyobb csodában gyönyörködik. Szelleme lendületével túlszárnyalja e nagyszerű és felfordult természetet.”[100]

„Isten azt akarja, hogy minden dologból és minden vonzalomból Neki ajánljuk fel a bennünk lévő létet és szépséget.

Nem halott adományokat akar. Tiszta és életteli adományokat akar. De természetesen ott, ahol a tisztítás megtörtént, némely dolognak meg kellett halnia. S ami megmaradt, átalakult. A vonzalom belépett a szeretet rendjébe.

Az emberi szeretetből—ahhoz, hogy tisztává, jótékonyá, egyetemessé és istenivé tegyük—nem magát a szeretetet kell eltávolítani: nem a szív korlátai azok, amiket meg kell szüntetni vagy inkább meghaladni. Innen a szenvedés—abból az erőfeszítésből, amellyel ki akarunk lépni szűk korlátaink közül. Mert e korlátok között, a mi korlátaink között van a mi emberi örömünk. De túl kell lépni a szív e korlátain; a kegyelem hatására, és a lélek munkálkodása által el kell hagynunk korlátolt szívünket Isten korlátokat nem ismerő szívéért. Csak ha e halált elfogadjuk, lépünk be feltámadva Isten határtalan szívébe mindazzal, amit szeretünk, a szerelem zsákmányaival, önmagunkat a végtelen szeretet zsákmányává téve.

Ha a magunk számára meghalunk, szabad utat engedünk Isten szeretetének. De e halál egyben szabaddá teszi az utat ahhoz is, hogy a teremtményeket az isteni szeretet rendjének megfelelően szeressük. Szívünket prés alá tenni. Szívünket a Keresztre helyezni.”[101] „Minden szeretetet szeretetté kell változtatni, ahogyan—a prés alatt—a szőlőt borrá.”[102]

Isten nem halott adományokat akar. Emberi és makulátlan adományokat kell neki vinnünk. Meg kell haladni a szív korlátait. Minden szeretetet szeretetté kell változtatni. Íme, ez az, amit a világban imádkozó a helyzetéből adódóan egy kicsit jobban megért, mint az, aki a világtól elszigetelten imádkozik.

\* \* \*

„Az Egyház teljesen össze van keveredve a bűnnek”, olvastuk korábban.[103] Egy más értelemben azok esetében is igaz ez, akik a világ útjait róva szentelik magukat az imádságnak, s jobban

érvényes rájuk, mint a kolostorban élőkre. S ez kiváltságot jelent imaéletük számára. Mert a bűn nagy misztérium, s illő, hogy az imádkozók egy kicsit közelebről megnézzék e misztériumot. „A teremtmény bűnében magában misztérium rejlik, amely szent a számunkra; e sérülés az övé, az ő nyomorúságos tulajdona, amelyért elzalogosította örök életét, s amelynek zugaiban rejtőzködik Isten igazságossága és részvéte. Krisztus meg akart halni, hogy begyógyítsa e sebet. Ahhoz, hogy olyan mélyen lássunk bele a bűnös lélekbe, mint Ő, ugyanolyan gyengédséggel és tisztasággal kellene szeretnünk.”[104] Amikor bűnössel találkozunk, nagy tiszteletnek kell eltöltenie bennünket, -- akárcsak egy halálraítélt láttán, aki újjászülethet és a paradicsomban, Jézus mellett jobb helyet kaphat, mint mi.

Miközben e sorokat írom, magam előtt látom az „1930. április 6-án, Feketevasárnap született, 1957. április 6-án Feketevasárnap éjszakáján halálra ítélt és 1957. október 1-én kivégzett” Jacques Fesch mementóját. Börtönében megtért Istenhez. Utolsó leveleiből idézünk: „A szögek a kezemben valóságosak, s elfogadtam őket. Jobban megértem Krisztus egész tisztaságát elvetemültségemmel szembeállítva. Mivel teljes szívemből elfogadom az Atya akaratát, egymás után érnek az örömök.” (augusztus 16.) „A kivégzés holnap reggel lesz, négy óra körül; legyen meg mindenben az Úr akarata... Jézus egészen közel van hozzám. Egyre jobban magához von, s csak imádni tudom, csendben, vágyva arra, hogy meghaljak a szeretettől... Várom a szeretetet! Őt órákor meglátom Jézust! Gyengéden húz maga felé, nekem adva azt a békét, mely nem e világról való...” Kicsivel később ezt írja: „A béke távozott, hogy helyet adjon a szorongásnak, a torkomban dobog a szívem. Szent Szűz, irgalmazz nekem!...” Később: „Nyugodtabb vagyok, mint az imént, mert Jézus megígérte, hogy rögtön a Paradicsomba vezet, s mert keresztényként halok meg... Boldog vagyok, Isten veletek.” (Szeptember 30-áról október 1-ére virradó éjjel, Lisieux-i Szent Teréz halálának 60. évfordulóján.)

A bűn rejtélye sok kérdést ébreszt bennünk, mindenekelőtt az emberi lény Istennel való kapcsolatának titkára vonatkozólag. „Azt lehet mondani, hogy kétféle ember van: azok, akik képesek, valamely misztérium folytán, asszimilálni a bűnt, és azok, akik nem képesek erre (a predesztináció valamely misztériuma folytán.)

Itt vannak tehát egyfelől azok, akik képesek asszimilálni a bűnt, együtt élni a bűnnel, szinte belőle élni, hasznos tapasztalatokat meríteni belőle, egyfajta emberi gazdagodást, fejlődést, sőt tökéletesedést, az irgalmasság és az alázat rendjében, s végül eljutni Isten ismeretéhez, egyfajta teodiceához, a bűnös nyomorúságának szélsőségeikig menő megtapasztalása által. Ilyenek az oroszok, Dosztojevszkij figurái. Tudatában vannak—ami igen ritka—annak, hogy végül képesek hasznukra fordítani a bűnt. A bűnösök tömege is képes erre, de anélkül, hogy tudná.

S itt vannak másfelől azok, akik képtelenek asszimilálni a bűnt, mert a legkisebb szándékos bűn is olyan számukra, mint egy torkukon akadt szálka, s nem nyugszanak, míg bűnbánattal és gyónással meg nem szabadulnak tőle. Ők a Krisztushoz való asszimilációra hivatottak. Elfogadhatják vagy elutasíthatják. Félelmetes a pillanat, amikor meghallják e hívást, -- magának Jézusnak a hangját.”[105] Miért olyan számukra a legkisebb bűn, mint a torkukon akadt szálka? Talán a pokoltól félnek? Természetesen nem. A kárhozattól való félelem elfoghatja őket a próbatétel vagy az elhagyatottság pillanataiban, de bizonyosan nem alapvető az életükben. Isten szent félelme az Ő végtelen transzcendenciája miatt mindig jelenlévő félelem attól, hogy megsértjük Őt, nem pedig Tőle való félelem. A félelem rossz kormányzója az emberi léleknek. Csak az Istentől még távollévő emberek sokaságában van meg az az Isten szent félelmétől különböző másik, emésztő félelem: az isteni törvények szankcióitól és magától Istentől való félelem.

„Ha jobb szemed megbotránkozott téged, vájdd ki azt.”[106] Ez szeretetből mondatott, nem pedig azon félelemből, hogy nem fognak engedelmeskedni e parancsoknak; az ilyen félelem a földi hatalmasságokra jellemző; és a szeretet ismétli újra meg újra bennünk. Minél jobban megközelíti az ember Istent, annál jobban megismeri szeretetét és irgalmát. Talán nem Jézus mondta: „nem jöttem az igazakat hívni, hanem a bűnösöket”[107]? Nem azt felelte Péter kérdésére, hogy hetvenhét alkalommal kell megbocsátani[108]? És a tékozló fiúról szóló példabeszéd, és Jézus, amikor Lévinek, Alfeus fiának asztalához ül, vagy Zakeuséhoz, vagy amikor Jákob kútjánál hallatlan titkokat bíz a samáriai asszonyra, vagy a házasságtörő nővel beszél, vagy Magdaléna, amint átöleli

és kenetekkel öntözi Jézus lábát? Talán a megbocsátás Istennek nem szenvedélye, amely, ha szabad így mondani, erősebb, mint Ő maga, mihelyt valaki elismeri bűnösségét? „És ha valaki az Emberfia ellen szól, bocsánatot nyer; de annak számára, aki a Szentlélek ellen káromkodik, nincs bocsánat.”[109] A Szentlélek elleni bűn a Szeretet és az Irgalmasság elleni bűn, amely megakadályozza, hogy bocsánatot kérjünk Istentől. „Megbocsáttatott az ő sok bűne, mert nagyon szeretett; akinek pedig kevés bocsáttatik meg, kevésbé szeret.”[110] Nem lehetséges, hogy e szavak hallatán a szentek kísértést éreznek, hogy irigyeljék a bűnösöket és ezt a szó szerint esztelen, minden normát felrúgó bizalmat, amellyel az Istent megbeszűk és törvényét megszegők is kifejezik hódolatukat (anélkül, hogy tudnák, -- bár Dosztojevszkij bűnösei sejtik) irgalmának végtelensége előtt, miközben a szentek engedelmes bizalma kevésbé esztelennek látszik? Valójában persze esztelenebb, mert megvan benne az Isten megsértésétől való félelem, miközben a büntetéstől való félelem, saját bőrük féltése elhomályosul; nem kevesebbet kérnek, mint a Végtelent, az Elérhetetlent, az isteni Életet, Isten csókját; a szeretettől esztét vesztett ember bizalma ez. Ne féljenek attól, hogy kisebb szeretetet kapnak azért, mert kevesebb bocsáttatott meg nekik: nekik bocsáttatott meg a legtöbb (hiszen az egész emberi gyengeségért és az emberek minden bűnéért kértek bocsánatot, s nyitottabbak a kegyelemre, e legfőbb adományra és bocsánatra); mindegy, hogy megismerték-e a bűnt, mint Magdaléna és Ágoston, vagy mindvégig megőrizték a keresztség ártatlanságát, mint Aquinói Tamás és Gonzaga Szent Lajos, -- az ő szeretetük a nagyobb.

Mi akad hát szálkaként azon emberek torkán, akik „képtelenek asszimilálni a bűnt”? Nem a félelem, hanem a szeretet. Tudják, hogy mi a szeretet, és hogy mi a bűn, „Isten fájdalma”, azé az Istené, akit szeretnek. Esztelenül szeretik Istent és Jézust. E szeretet által kötődnek Jézushoz és ama vágyhoz, hogy belépjenek szívébe, részt vegyenek művében, s hogy Vele együtt hordozzák a keresztest, amely megváltja a világot.

Ami Dosztojevszkij bűnöseit illeti, őket az a sajátosság különbözteti meg a többiektől, hogy a bűnben odafigyelnek ennek nyomorúságára— méghozzá szinte gyönyörködve teszik ezt --, és rendelkeznek valamiféle homályos, a lélek irracionális mélységeiben gyökerező tudattal arról a hatalmas és eszeveszett bizalomról, amelyről az imént beszéltem, s amelyet kockára tesznek, -- míg csak el nem jutnak a kétségbeeséshez és az öngyilkossághoz. És nem tudják, mi a szeretet, mert félnek tőle. Nem lehet úgy szeretni Jézust, hogy ne akarjunk részt vállalni művében. Mindazok, akik a kontemplatív imádságnak szentelik magukat a szerzetesi közösségekben és a világ útjain, egyformán tudják ezt. Kész vagyok elhinni, hogy e tudást jobban lehet—olykor hősies fokon—a gyakorlatba átültetni a szerzetesi közösségekben, hiszen ezek tagjai mindent elhagytak Istenért. De azok, akik a világ útjait róják, nélkülözve a segítséget, amelyet a szerzetesek regulájukban és fogadalmukban megtalálnak, azt hiszem, kapnak legalább némi kárpótlást az életükben: valamit, amit fontos tudni, s amire állandóan emlékezteti őket az a tény, hogy bűnösök között élnek.

Bekapcsolódni Jézus munkájába annyi, mint részt venni a megváltás művében, amelyet Ő egymaga teljesen elvégzett, Ővele és Őáltala, mintha egyek lennénk Vele, bekapcsolódni a társmegváltói tevékenységbe, amely csak a világ végén fejeződik be, s amelyre ilyen vagy olyan mértékben és formában, minden keresztény hivatott.

Krisztus nem valamiféle uralkodói amnesztia útján hajtotta végre küldetését, amely végett hozzánk hasonló emberré lett, noha ezt megtehetette volna (ha csak egy szóval könyörög az Atyához irgalomért, már ezzel is megválthatta volna az emberi nemet); az igazságosság követelményeinek megfelelően járt el[111], minden ember minden bűnéért elégtételt adott, föl akarván venni magába minden embert és „az egész emberi szenvedést”[112]. És azt is akarta, irántuk érzett szeretetből, s ennek Istenre jellemző „esztelen” túlaradása folytán, hogy ők maguk végezzék el—Vele és Általa, aki bennük van—e megváltó munkát: mindegyikük először is a maga vonatkozásában, szabadon elfogadva a kegyelmet és az általa és Jézus végtelen érdemei által közölt érdemeket, de mindegyikük a többiekért is, így fizetve értük, nem az igazságosság jegyében (ezt csak Krisztus teheti), hanem az őket magában egyesítő szeretet túlaradásának hatásaképpen, és azon más természetű „jogok” jegyében, amelyeket a Szeretett szabadon ad ráadásként a szeretőnek, s amelyeket a szeretetben történő egyesülés teremt[113]. Íme a társmegváltás, amelynek fogalma oly döntő fontosságú, és azt hiszem, arra hivatott, hogy mind jobban megvilágosítsa és segítse a

keresztény tudatot; a társmegváltás, amely által—a Szűz nyomán, aki egyedi és abszolúte kitűntetett, csak az ő esetében fennálló értelemben Társmegváltó—minden megváltott (végtelenül különböző fokokon, ahol egyesek fogyatékoságait mások kimagasló tevékenysége ellensúlyozza) Krisztussal, és Óáltala, és Őbenne vesz részt a megváltó tevékenységben, szeretete és nagylelkűsége által olyannyira felemeltetve, hogy ne csupán megváltott, hanem megváltó is lehessen. „>>Jézus a világ végéig vívja haláltusáját<< Lenniük kell tehát lelkeknek, akikben tovább folytatja e haláltusát.”[114]

Az „értelmes keresztények”, akik nem értik meg e dolgokat, azt hiszem, jól tennék, ha megkérdeznék maguktól, miért akart a szubzisztens Lét, aki egyedül egyesíti magában és végtelen transzcendenciájában a lét minden teljességét és tökéletességét, mégis teremteni más létezőket, amelyek abszolúte semmit nem tesznek hozzá a Léthez, de amelyek, Tökéletességétől végtelen távolságban, az Ő létéből részesednek véges módon. Ugyanezen értelmes keresztények ugyanilyen jól tennék, ha azt a kérdést is feltennék maguknak, hogy Krisztus, aki mindenkit egyszerre megváltott a golgotai áldozattal, miért akarta, hogy ez az áldozat örökké válva korunk minden napján is megtörténjen a szentmisében, amely szentségi formában jelenlévővé teszi Őt az oltáron.

Marie-Joseph Nicolas csodálatos tanulmányt írt a társmegváltásról[115]; e szerző, akkora teológusi tekintéllyel, amekkorára én távolról sem tarthatok igényt, sok fontos kérdést tesz világossá, s nem mulasztja el hangsúlyozni azt a lényeges különbséget, amely elválasztja Mária, mint közvetítő egyedülálló társmegváltói művét aki, noha csak teremtmény (bár szeplőtelen), és mindent Fiától kap, részt vesz Jézus megváltói művében, méghozzá magának a megváltásnak az aktusában—az általános társmegváltástól, amelyre minden keresztény hivatott, s amely csak mint a megváltás gyümölcseinek felhasználóit vonja be őket Jézus megváltói tevékenységébe. Sajnálom, hogy nem közölhetem itt újra az egész tanulmányt. Szeretnék azonban idézni belőle néhány rám különösen nagy hatást gyakorolt részletet. „Nagyobb dolog az ember számára, ha önmagát szabadítja meg, ha maga javítja ki a rosszat, amelyet tett, ha maga végzi a helyreállítást, mint ha csak megváltatik anélkül, hogy maga bármit tenne. Ebből következik, hogy a Megváltás rendjét teljes egészében és minden részletében az a gondolat vezérli, hogy az embernek meg kell váltania magát. S az ember erre való képtelensége miatt lett Isten emberré. Emberré válásának nem kell megsemmisítenie azt a részt, amelyet az embernek kell vállalnia a Megváltásban. Ellenkezőleg, kiegészíti azt, és teljesen lehetővé teszi.”[116]

„Krisztus nem akarta szenvedése csökkentésére kihasználni a maga istenségét. Magára vette mindazon terheket, amelyeket egy közönséges embernek kellett volna viselnie, mint ember váltott meg minket, istensége semmivel sem csökkentette az emberi terhet, hanem magára vette azt, és emberi cselekedeteinek a végtelen szentség legmagasabb rendű értékét adta, olyan egyetemes következményeket kötve hozzájuk, amelyekre a tisztán emberi szenvedések legfájdalmasabbjai sem vezethettek volna soha. Isten nem azért lett emberré, hogy az embert mentesítse az elégtétel és a helyreállítás kötelessége alól, hanem ellenkezőleg, azért, hogy ennek teljesítését lehetővé tegye a számára. Ebből következik, már amennyire megérthetjük a Kereszt mély misztériumát, hogy az Isteni Akarat üdvösségünket olyan aktushoz kötötte, amely természeténél fogva felöleli mindazt, amit az emberiségnek kellett volna elszenvednie azért, hogy önmagát tisztítsa meg vétkeitől. Christus sustinuit omnem passionem humanam.”[117] Ebből következik, „hogy Krisztus korántsem mentett föl bennünket áldozatával a szenvedés és a halál alól, hanem arra hív, hogy kövessük, és magunkban megismételjük a magunk és testvéreink számára e Szendvedést, amely azonban túlradó módon képes nekünk minden kegyelmet és boldogságot kiérdemelni... Ha Krisztus Szendvedése nem folytatódna az emberiségben, nem volna eléggé emberi mű...” Ahogyan Szent Tamás mondja Szent Pál híres szavai[118] kapcsán, „Krisztus szenvedéseiből még hiányzott az, amit utóbb kellett elszenvednie Pál és a többi keresztény testében”[119]. Következésképpen azt kell mondani, hogy „az Egyház egésze Társmegváltó[120], mert közreműködik az emberek megváltásában, nemcsak Krisztus kegyelmének eszközeként, hanem saját áldozatának felajánlásával is”[121]. S egyúttal azt kell mondanunk, hogy „minden keresztény társmegváltó”[122].

Természetesen sok ember anélkül váltatik meg, hogy ebből teljesen kivenné a maga részét. Mások ezzel szemben túlradó erővel működnek közre e munkában. Amilyen mértékben a szeretet

növekszik, nő a sok lélek üdvösségének előmozdításában való közreműködés lehetősége és gondja is. Egyesek különleges funkciójuknál és állapotuknál fogva szentelik magukat az Egyház üdvének, és az ennek szolgálatában tanúsított szeretetük nemcsak az apostoli munka ihletője, hanem önfeláldozás is, melynek eredménye jóval nagyobb, mint szavaik közvetlen hatása. Mások csak a szeretettől vezérelve haladnak ebben az irányban. Ilyen például Lisieux-i Szent Teréz, aki az Anyaszentegyház Testében a szívnek érezte magát.”[123]

„A Szent akaratának e feltétlen alkalmazkodása az isteni akarathoz - amely által, mondja Szent Tamás, cserében megadatik neki, hogy akaratát Isten beteljesíti, meghallgatva testvéreiért mondott imáit— egyszerre alapja a szeretetből fakadó érdemnövekedésnek és a közbenjárás lehetőségének. Minél nagyobb egy szent szeretete, annál hathatósabb az imája. És minél sajátosabbak és személyesebbek a kapcsolatai a titokzatos Test tagjaival, annál inkább érvényesül a meghallgattatásra való joga az ő vonatkozásukban...”[124] „Ne féljünk észrevenni, milyen sok teremtmény társul ama egyedi Teremtményhez, amely nem más, mint Krisztus embersége. Mert szigorúan véve Krisztus embersége teremtett, de nem teremtmény, szubsztanciálisan és személyesen a Teremtőhöz tartozik. Ezért egyedi és közölhetetlen értelemben Isten eszköze. A maga részéről megkapja azon képességet, hogy a teremtett világ többi részét magához kösse, önmaga egyfajta meghosszabbításaként, s másoknak juttasson önnön teljességéből, anélkül, hogy megszűnnék forrás és első elv lenni. Ha megértjük, hogy a Megtestesülés mély értelme az isteninek a teremtmények lehető legszélesebb körébe való kiárasztása, akkor az egész misztérium— nemcsak az ember megistenülését, hanem az ebben való emberi közreműködését is— világosabbá válik.”[125]

Megpróbáltam összefoglalni a társmegváltás tanának alapjait abban a formában, ahogyan egy kiváló teológus javasolja a számunkra. Valójában a társmegváltás fogalma olyan régi, mint maga a kereszténység és a szentmise. Éppen a keresztény megváltáshoz való feltétlen hozzátartozása miatt kellett annyi időnek eltelnie, míg explicit formában kifejtésre került (a középkor utolsó századaiban és az ezeket követő századokban), és főként míg (azt hiszem, fél évszázada) külön szót találtak rá és világosan tagolt teológiai elméletet fogalmaztak meg róla (az ilyen esetekben sosem hiányzó ellentmondásokkal). A szó mára teljesen polgárjogot nyert az Egyházban (szerepel a Szent Officium két dekrétumában[126], és vele egyjelentésű kifejezéseket használtak a Pápák ünnepélyes dokumentumai is). És nincs kétségem afelől, hogy a Nicolas atya által kifejtett nézetek egyhangú elfogadtatásra találnak majd a katolikus teológusok körében. S ez már rég meg is történt volna, ha egyes doktoraink nem félték volna attól, hogy ezzel megsértjük a jó Luthert, amely félelemnek persze semmi köze a hiteles ökumenikus szellemhez. De ez a túlbuzgó simulékonyság hamar elmúlik, s ha e tárgyban ma nincs is egyöntetű vélemény, holnap már bizonyosan meglesz. Mindenesetre a kontemplatív lelkek nem várták ki, hogy a spekulatív értelem fokozatosan kibontakoztassa és érvekkel erősítse meg tanítását a társmegváltásról, hanem ennek valóságát már korábban megélték, imáikban és halálküzdelmekben, a kegyelme révén bennünk jelenlévő Jézussal és Jézus által. Tapasztalatból ismerték ezt az igazságot, tudták, hogy—akárcsak az „Emberfia”, a titokzatos Test Feje általi megváltás (amelynek csupán egy lényegi aspektusa) -- drágább a keresztény hit és élet számára a szemünk világánál. Sienai Szent Katalin, Ricci Szent Katalin és Folignói Szent Angéla, Tauler, Keresztes Szent Pál, a Megtestesülésről nevezett Mária, Keresztes Szent János és Lisieux-i Szent Teréz, és oly sok más kontemplatív Szent Pál óta, akiket nem feladatom mind felsorolni, fényesen tanúskodnak a társmegváltás igazsága mellett.

De minthogy ezt az életem alkonyán nagy sietséggel megírt, szokványosnak éppen nem mondható könyvet (vagy végrendeletet) gondolatban annak a nőnek ajánlom, aki Isten dolgaira tanította kemény filozófusi fejemet, s mivel erről az utolsó fejezetről különösen elmondható, hogy nem készült volna el azon segítség nélkül, amelyet ettől az asszonytól mindig kaptam, engedtessek meg nekem, hogy témánkhoz kapcsolódó további szövegrészeket idézzek tőle. Egy gyermeke elvesztése miatt gyötrődő anyának Rad'ssa ezt írta: „Azt a húsvéti vacsorát, amelyről az Úr ezt mondotta: >>Vágyva-vágytam ezt a húsvéti vacsorát enni veletek<<[127], ön most Megváltónkkal eszi: a Szenvedés és a Megfeszítés Húsvétjának vacsoráját, amely által az emberek az üdvösséget kapják. Ön fájdalma és türelme által Krisztus megváltótársa.

Ez a kereszténység fenséges és mégis mindennapos igazsága: a szeretettel egyesült szenvedés előmozdítja az üdvösséget... Isten hirtelen belevetette önt e végső valóság, a megváltó fájdalom szívébe. És ha a hitből (azaz a lehető legnagyobb bizonyossággal) tudjuk, milyen csodákat művel fájdalommal, megtört szívünk szubsztanciájával, lehet-e Tőle bármit is hidegen megtagadni?”[128] S a következőket is olvasom Rad'ssa naplójegyzeteiben: „Egy bizonyos módon megtapasztaltam a Szent Pál által említett nagy misztériumot: kiegészíteni azt, ami híja van Krisztus szenvedéseinek.[129] Ez, Isten szenvedése lévén, az örökkévalóságban egyszer s mindenkorra adott. Ami hiányzik belőle, az az időbeli kibontakozás.

Jézus csak bizonyos ideig szenvedett. Nem tudja maga kibontakoztatni Szünetét és halálát az időben. Azok, akik hagyják, hogy a tökéletes azonosulásig átjárja őket, az idő teljes folyamán végzik annak kiegészítését, ami hiányzik Szünetéből. Ők azok, akik hajlandók testének testévé lenni. Szörnyű házasság, amelyben a szeretet nem csupán olyan erős, mint a halál, hanem halálként kezdődik, ezer halálként.

>>Vérben foglak elvenni.<<

>>Véres vőlegény vagyok.<<

>>Rettenetes az élő Isten kezébe kerülni.<<

És, ahogyan Jézus mondotta Folignói Szent Angélnak: >>Nincs semmi nevetnivaló azon, hogy megszerettelek.<<”[130]

Ahogy Rad'ssa írta a fenti szövegrész előtt idézett levelében, s amint arra M.-J. Nicolas atya is emlékeztetett bennünket a korábbiakban, minden keresztény társmegváltói tevékenységre hivatott, egyesek „anélkül, hogy ebből teljesen kivennék a maguk részét”, míg mások „túlradó erővel működnek közre e munkában”[131]. Ez utóbbiak a kontemplatívok, s róluk beszél itt Rad'ssa.

„A Szünetnek, teszi hozzá, van olyan kiegészítése is, amely csak esendő teremtményektől származhatik, s ez nem más, mint a harc a bukás ellen, e világ mint olyan vonzása ellen, az emberi boldogságot ígérő bűnök csábítása ellen. Ezt Jézus nem adhatta meg az Atyának; csak mi tehetjük meg. Van a világ megmentésének és a szünetnek egy olyan módja, amely csak a bűnösök számára elérhető. E világ javairól lemondva amit bizonyos, a vélnél gyakoribb esetekben a bűn tesz lehetővé a számunkra --, Istennek áldozva emberi és földi boldogságunkat, annyit adunk neki, amennyit Ő nekünk, mert mindenünket adjuk neki, az evangéliumi szegénység obulusát.”[132]

Miért beszéltem egy Kontempláció útközben című alfejezetben olyan dolgokról, amelyek minden kontemplatívot érintenek, s közöttük kétségkívül elsősorban azokat, akik mindent elhagytak, hogy Istennek szenteljék magukat?

Először is azért, mert helyesnek láttam emlékeztetni arra, hogy mindez azokat is érinti, akik a világ útjain keresik az Istennel való egyesülést. Továbbá azért, mert az ezen utakon található minden nehézség és akadály ellenére—amelyek az említetteket arra kényszerítik, hogy a „mély és egyetemes alázatot”, az ingyenes jótéteményekért való örökös hálaadást és a teljesen az Isten irgalmára hagyatkozó bizalmat tegyék a maguk törvényévé—bizonyos előnyt élveznek a szóban forgó dolgok tudatosításának vonatkozásában: nevezetesen, ahogy már jeleztem, a másik csoporthoz tartozóknál jóval közelebbi kapcsolatuk van életük során a bűnösökkel és a bűnnel, s így a bűn nagy misztériumával is, amelybe „a világ annyi bűnöse” kényszeríti bele azokat, akik azt mondják maguknak: Krisztus óértük jött el és halt meg a kereszten, és nem szűnik meg szeretni őket és üdvösségüket akarni, és megváltói műve, amelyet az Egyház tovább folytat, nem lehet hiábavaló. A tanítványok—Jakab és János

Minden kontemplatív életében—Jézus döntésétől függően, azaz a lélek (néha talán öntudatlan) kéréseitől és az általuk kiváltott választól függően—eljöhet egy pillanat, amikor felelnie kell—akár úgy, hogy félelemből nem mer igent mondani (hiszen az embernek jó oka lehet félni), de tudja, hogy ezen túl kell lépni, s számít Isten kegyelmére, s ténylegesen elfogadja, mert nem rejtőzik el előle, s nem mond nemet sem—a nagy és félelmetes kérdésre, amelyet az Úr Jakabnak és Jánosnak tett fel, a Kehely kérdésére: „Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum, meg tudjátok-e inni a poharat, melyet én inni fogok?”[133] E pillanat bizonyosan sorsdöntő.

Lallemant atya pedig azt mondja a La Doctrine Spirituelle-ben: „Nem kell mást tenni, mint egyszer s mindenkorra lemondani minden érdekünkről és minden kielégülésünkről, minden tervünkről és minden szándékunkról, hogy immár csak Isten jóindulatától függjünk.” És azt a pillanatot, amikor a lélek e lemondása megtörténik, a küszöbátlépés pillanatának nevezi. Ez Jézus szabad döntésétől is függ, másképp szólva a lélek vágyaitól és az általuk kiváltott választól.

Úgy gondolom, a Pohár pillanata és a küszöbátlépés pillanata egy és ugyanaz[134]; s hogy mindenki számára kétségkívül más és más módon érkezik el, ama tény következtében, hogy a Szentlélek ajándékainak irányítása alá került lelkek közül egyeseket elsősorban azon ajándékok (a Bölcsesség, az Értelme, a Tudás) irányítanak, amelyek inkább a kontemplatív élettel kapcsolatosak, másokat főleg azok, amelyek mindenekelőtt az aktív élethez kötődnek (noha természetesen az első három ajándék is mindig ott van, a többivel együtt képezve a hét húrt azon a lanton, amelyen Isten tetszése szerint játszik a lélekben, de ritkábban és halkabban pendíti meg őket, mint a másik négyet, vagy csak ez utóbbiak erősebb hangjának kíséretésképpen).

A Szentlélek életébe belépett lelkek között vannak tehát olyanok, akik főként az aktív életre kötelezték el magukat (nekik is megadatik a szeretet kontemplációja, de atipikus vagy álcázott formában); mondjuk, hogy ők Márta, vagy Jakab apostol követői; és vannak, akik elsősorban vagy kizárólag a kontemplatív élet mellett kötelezték el magukat; mondjuk, hogy ők Máriának, Márta nővérének követői, vagy Jánoséi, akinek feje Jézus szívében pihent az Utolsó Vacsorán. És ez utóbbiak számára kétségkívül különös világossággal és élességgel látható, hogy eljön e szóban forgó pillanat, s az is, hogy mikor jön el.

Mindazonáltal az előbbieket és az utóbbiak esetében egyaránt egy és ugyanazon pillanatról van szó: arról, amikor meghívást kapnak, hogy tanítványokká legyenek, s vagy elfogadják e hívást, vagy nem (véleményem szerint az elutasítás igen ritka lehet, de végül is itt a gazdag ifjú esete, aki tökéletes akart lenni, s azután mégis megszomorodva távozik[135]...).

Itt olyasmire érintek, amit szörnyen titokzatosnak találok, de aminek a szerepe alapvető fontosságú a kereszténység általános üdvrendjében, s ezért meg kell próbálni tudatosítani: arra gondolok, hogy Isten Népe belül megkülönböztetjük a tanítványokat és a nagy tömeget, vagy, nagyon rossz kifejezéssel, az „átlagos keresztényeket”, de ne nevezzük így őket—egy keresztény sosem átlagos --, hanem mondjuk inkább: azokat, akiket Jézus mindig szeret, akikért Vérért adta, megváltásukat szomjúhozva, s akikért boldogságos Anyja a könnyét hullatja. Mi következik ebből? A tanítványok azok, akikre különleges terhet ró, hogy övele és őáltala tevékenykedjenek.

Be kell vallanunk, hogy nincsenek nagyon sokan. Rad'ssát idézem:

„>>Ha valaki hozzám jön, és nem gyűlöli atyját és anyját, feleségét és gyermekeit, fivéreit és nővéreit, sőt még önnön lelkét is, nem lehet az én tanítványom.<< (Lk 14, 26)[136]

Krisztusnak a tanítványokkal szemben támasztott követelményei teljesen embertelenek, isteniek. Semmi kétség: annak, aki Krisztus tanítványa akar lenni, még önnön lelkét[137] is gyűlölnie kell. A Megfeszített Jézus képe a tanítványok számára való.

De ilyen követelmények csak a tanítványokkal szemben vannak. Az emberek közössége irányában a kereszténység emberi abban az értelemben, hogy az embereket gyengeségükben és ingatagságukban tekinti, és természetes javukhoz (atya, anya stb.) való kötődésükben. Sosem hallanak olyan kemény hívást, amelyet Szent Lukács említ. Csak az kívántatik tőlük, hogy még a legnagyobb tévelygések után is higgyenek, szeressenek és reméljenek.

Így nem a bűnös, a >>világias<< fél a legjobban Istentől, inkább azok, akik tanítványokként kiválasztatván tudják, hogy szigorúbb elbírálásban van és lesz részük. Tőlük minden megköveteltetik.”[138] S Rad'ssa ezt is mondja: „Oda jutottam, hogy higgadtan szemlélem az emberiséget, -- annak tekintve, ami. Fájdalomkiáltások, panasz, sóhaj, nyögés nélkül. Egy a leibnizi optimizmusától teljesen különböző értelemben minden a legjobb. Isten tudja, mit enged meg. Nem olyan, mint az az ember, aki sajnálkozva engedi meg azt, amit nem tud megakadályozni. Hagyja, hogy a szabadsággal felruházott emberek menjenek a maguk útján, több-kevesebb nyereséggel, s végül talán mindent megnyerve. Isten egyszerűen csak fenntartott magának az emberiségből egy Embert, aki a Fia. És ez az Istenember maga köré gyűjt munkájához, amelyet szabadságban kell végeznie, egy kis csapat embert, évszázadonként egy maroknyit, hogy az ő módjára dolgozzanak.

>>Ha valaki a tanítványom akar lenni, vegye föl a maga keresztyét és kövessen engem<<[139], s ez elegendő.

Mindenkihez szól a szeretet parancsa—a reménykedés előírása—és e kijelentés, amely megalapozza a reményt: >>Megbocsáttatott az ő sok bűne, mert nagyon szeretett.<<”[140],[141]

Az imént azt mondtam, az öreg Jacques e könyvet, amelyet a sokat látott emberek szabadságával írt, teljes egészében Rad'ssának ajánlja. Illő tehát, hogy az ő szövegével fejeződjék be, amelyből érződik, hogy vannak dolgok, amelyeket sürgősen „el kell mondani az embereknek”, amelyekre, úgy gondolom, korunknak különösen szüksége van.

Isten igazi arca

avagy

A szeretet és a törvény

(Rad'ssa szövege)[142]

A próbára tett, megkísértett lelkek homályosan érzik, hogy a törvény, amelynek betartását oly nehéznek látják, nem azonosítható Istennel, aki Szeretetet.

Ám ez az érzés vagy homályos marad, vagy a törvény egyfajta megvetéséhez vezet, vagy pedig szembefordítja a lelket Istennel, akit ekkor kemény és sokat követelő úrnak tekint, ami Isten tagadása, vagy az lenne, ha a lélek végigvinné e gondolatmenetet, logikus következményeiig.

Nos, üdvös dolog megkülönböztetni (hogy jogi kifejezésekkel szóljunk)

Isten ügyét a Törvény ügyétől.

Csak így lehet levezetni azt a beállítottságot, amellyel a léleknek Istenhez—és a Törvényhez—viszonyulnia kell.

Amikor Jézus Istentől elhagyatottnak érezte magát a Kereszten, a Szeretet arca rejtve volt előtte, és embersége teljesen alávetett a törvénynek, minden enyhítés nélkül, amit az Istenemberen kívül egyetlen ember sem viselhetett volna el úgy, hogy bele ne halt volna. Jézus a Kereszten, és különösen a teljes elhagyatottság e pillanatában tökéletes következetességében szenvedte el az egyik természetből a másikba való átalakulás törvényét—mintha nem lett volna Isten: a Szűztől kapott emberségének mint ilyennek kellett megismernie e törvényt. Mert a fejnek meg kell tapasztalnia a törvényt, amelyet tagjai számára hoz. Mert miután felvette az emberi természetet, meg kellett ismernie azon legfőbb törvényt, amelynek alá van vetve az isteni természetben való részesedésre hivatott emberi természet. S ha nem szenvedte volna el a törvény keménységét, nem lehetne azt mondani, hogy az Ige a miénkhez hasonló szívet vett fel, hogy részvétet érezen szenvedéseink iránt.

A természetek átalakulásának e törvénye—amely minden erkölcsi és isteni törvényre vonatkozik—olyasvalami, ami szükségszerű, fizikai, mondhatnánk: ontológiai; maga Isten sem törölheti el, ugyanúgy, ahogyan képtelenséget sem tud teremteni.

Ám e törvény—a Törvény—nem Ő; Ő a Szeretet.

Így, amikor egy lélek szenved, és az egyik természet egy másik, magasabb természetté való átalakulásának e kérlelhetetlen Törvényétől szenved—ami megfelel az egész emberi történelem irányának --, Isten a szenvedő természettel van, amelyet Ő teremtett, nem pedig ellene. Ha a sajátjává tudná változtatni e természetet, eltörölve a szenvedés és a halál törvényét, megtenné, mert nem leli örömét a szenvedés és a halál látványában. De a létbe írott törvények egyikét sem változtatja meg.

A törvénynek és szigorának arca, a fájdalom és a halál arca nem Isten arca; Isten szeretet.

És szeretete készíti olyan viselkedésre az emberekkel szemben, amelyet szeszélyesnek vélhetnek.

A régiek—mint Ábrahám és a többi pátriárka—számára nem nyilatkoztatta ki az egész törvényt; a természet akkori állapotában még a természetbe beleírt erkölcsi törvények közül sem nyilatkoztatta ki az összeset az embereknek. Mert e törvények összességének betartása feltételezte volna az emberi természet megvalósult tökéletességét—amely nem állt fenn --, vagy megkívánta volna a krisztusi kegyelmek[143] segítségét, amelyeket az ember ekkor még nem nyert el. Innen ez a természeti állapotban élő emberek számára meghagyott különös szabadság—még akkor is, ha ezek az emberek nem mások, mint Ábrahám, Izsák és Jákob, majd Mózes és a zsidók --, egészen



Krisztus eljöttéig. És mégis ebben az állapotban választotta ki Isten Ábrahámot, hogy a Hívók Atyja legyen.

Ábrahám egyszerű ember, szívében nincs ellenállás Istennel szemben.

Hisz Istennek, aki hozzá beszél. Azt teszi, amit Isten tennie rendelt. Sorra hozza az áldozatokat: először elhagyja hazáját, atyját s a káldeai Ur házi tűzhelyét, elfogadva a nomád életet. S aztán szakít a könnyű hittel is: hiszen viszonylag könnyű hinni Istennek, ha bőséges áldásokat és számos utódot ígér; de ha az egyetlen fiút, a még terméketlen gyermeket kell feláldozni, milyen fájdalmas a hit! Sőt lehetetlen volna engedelmeskedni—hiszen az engedelmesség itt olyasminek az elkövetése volna, ami bűnnek látszik --, ha a hit nem vezetné Ábrahámot mintegy kézen fogva.

Soha nem adatott embernek a hit ennél nagyobb kegyelme. És soha nem volt ember, akinek hűsége nagyobb lett volna, -- ha eltekintünk Józseftől és Máriától.

Így Ábrahám is megismerte a természetes ember spirituális és isteni emberré való átalakulásának kemény törvényét, -- de az emberi szabadságnak hagyott nagy játéktérrel együtt, ahol zárójelbe tétetett számos Isten által árnyékban hagyott törvény.

Ami pedig minket illet: kinyilatkoztatta számunkra az ember megistenülésével járó összes szörnyűséges követelményeket. De Ő maga jött el, hogy ezeket kinyilatkoztassa, nem bakok és bikák vérével, hanem Krisztus Vérével, amely láthatóvá tette számunkra irántunk érzett Szeretetét.

Így az új Törvény keményebb a réginél.

De ugyanakkor Isten szeretete (amely mindent megédesít) jobban elterjedt.

A megfeszített Jézus Vérében születtek a szentségek, akár azért, hogy megtisztítsanak, -- mint a Kereszttség akár azért, hogy életre keltsenek, -- mint a Bűnbánat akár azért, hogy növeljenek, -- mint az Oltáriszentség... A törvény—minden törvény—olyan világossá, olyan rettenetesen láthatóvá válván, azzal fenyeget, hogy elhomályosítja Isten arcát.

Ezért szükségesebb, mint valaha, hogy megkülönböztessük a Szeretetet és a Törvényt.

Amikor az engedelmeskedésre felszólított természet sóhajtozik és szenved, nem gyűlöletes Isten előtt, mert minden természet számára veszteség, ha elhagyja saját formáját, -- az érzéklni képes természet számára pedig szenvedés.

Amikor e munkában az emberi természet meghátrál és elbukik, nem gyűlöletes Isten előtt; Ő szereti, óhajtja megváltását, -- s megváltja, persze csak ha e természet vágyik arra, hogy ne maradjon Tőle elszakítva, s ha felismeri, hogy az üdvösség érdekében meg kell tisztulnia; ha a bűnös ezt csak halála óráján ismeri fel, megváltatik, és a Purgatóriumban fog megtisztulni.

Így tehát mindenekelőtt és mindig azt kell mondanunk az embereknek: szeressék Istent, tudják, hogy Ő a Szeretet, és mindvégig bízzanak Szeretetében. A törvény igazságos. A törvény szükséges: elengedhetetlen az üdvösség tehát az Istennel való örök élet—eléréséért történő átalakuláshoz.

De a törvény nem Isten. És Isten nem a törvény.—Ő a Szeretet.

Ha Istent az emberek törvényarcúnak látják, eltávolodnak, mert érzik, hogy a szeretet több, mint a törvény, -- s ilyenkor csak abban tévednek, hogy nem ismerik fel a törvénynek az üdvösség szempontjából való szükségességét.

De a Törvény betartása szeretet nélkül nem hozhatna üdvösséget. És a szeretet még egy gonosz élet utolsó pillanatában is megválthatja az embert, ha e pillanatban az ember megtalálja a szeretet fényét, hiszen talán mindig is hitte, hogy Isten a Szeretet.

Meg kell szabadítani a lelkeket azon ellenséges érzülettől, amelyet (passzívan és aktívan) tanúsítanak Istennel szemben, amikor a törvények tárának látják Őt; e kép a számukra ellenséges a szeretet iránt, s elleplezi Isten igazi arcát.

Jézus a Keresztet—amelyet a Törvény rakott rá—azért fogadta el, hogy osztozzék velünk a törvény keménységének elviselésében. Mindezt el kell mondani az embereknek. Ha ez nem történnék meg, eltávolodnának Istentől, amikor szenvednek, mert a törvény látszólag elválaszt Istentől, s így—ha nem gondolunk a szeretetre—a törvényt ellenségünknek képzeljük, márpedig Istent sosem lehet ellenségnek képzelni.

A törvény bizonyos értelemben szemben áll a szeretettel. Isten mint a lét Teremtője alkotta. De mint célunk és boldogságunk arra hív bennünket, hogy lépjünk túl a törvényen.

A törvény kívülről szabott ránk, alávetettséget jelent, s nem látszik, hogy önmagában köze lenne az irgalmassághoz, vagy a barátságban megvalósuló egyenlőséghez, vagy a bensőségességhez. Valóban szükséges; de nem több ennél.

A szeretet többet ad a Törvény által megszabottnál.

A szeretet teremti meg a bizalmat, a szellemi szabadságot, az egyenlőséget, a bensőségességet.

Szent Pál egy szöveghelyéről

Függelék

(Vö. V. fejezet, 167. o.)

A kozmikus Krisztusról szóló gondolata alátámasztása végett Teilhard Szent Pálra hivatkozik, de teljesen elfogadhatatlan módon teilhardizálva őt.

Olvassuk el újra a Rómaiakhoz írott levél híres szövegrészét (8, 18-22): „Azt tartom ugyanis, hogy amiket most szenvedünk, nem mérhetők össze a jövő dicsőséggel, amely meg fog nyilvánulni rajtunk. Mert a teremtett világ várakozása sóvárog az Isten fiainak kinyilvánítása után. Hiszen a teremtett világ alávetett a hiábavalóságnak, nem önként, hanem attól, aki alája vetette a reménység nyújtásával, mert a teremtett világ is felszabadul majd a romlottság szolgaságából az Isten fiai dicsőségének szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együttesen sóhajtozik és vajódik mind idáig.”

Nem kellett Teilhard atyáig várni, hogy, amint kell, kozmikus értelmet tulajdonítsunk Szent Pál szavainak, ezt már a görög Atyák is megtették, és Szent Tamás is, amikor e téma kapcsán (a Rómaiakhoz írott levél kommentárjának IV. fejezetében) az elementa hujus mundi-t[1] említi. De esztelenség volna a szóban forgó végső állomást—a teremtmények által várt megszabadulást—úgy tekinteni, mint az Isten és az Ómega pont felé tartó teremtett dolgok Evolúciójának célba érését, hiszen az Evolúció a természetes rendhez tartozik (még ha feltételezzük is, hogy egy kozmikus Krisztus a mozgató Elve és gyűjtő Magja[2]). Mert ha Szent Pál szövege sok fejtörést okoz is az értelmezőknek, egyvalami tökéletesen világos benne: az, amit a teremtés vár, valamilyen természetfeletti rendű beteljesülés, hiszen Isten fiainak kinyilvánításához kötődik, és a jövő dicsőséghez, amely meg fog nyilvánulni rajtunk, valamint ahhoz, hogy osztozni fogunk Isten fiai dicsőségének szabadságában, egyszóval az új világhoz, amelynek kezdetét a holtak Feltámadása jelzi.

„A teremtett világ alávetett a hiábavalóságnak, nem önként” (tehát egy lényegéhez tartozó vágy ellenében, -- egy ontológikus vágyról van szó, még az embernél is, ahol tudatos vágy is társul hozzá), „felszabadul majd a romlottság szolgaságából”. Mely hiábavalóság nagyobb, és melyik szolgaság rosszabb, mint a romlásnak alávetett létezőké és a halálnak alávetett élőlényeké? („Ki szabadít meg e halálnak testétől?”[3] kérdezte Szent Pál is.) A természetes vágy, amelyről szó van, annak vágya, hogy elkerüljük a romlást és a halált. E vágy minden földi lényben megvan. De az emberben ébred öntudatra és kap hangot, amely nemcsak az ember hangja, hanem az egész (anyagi) teremtése is, az ember által kifejeződést nyerve; így a romlás és a halál miatt sóhajtozó emberben nemcsak az ember vágya sóhajtozik, hanem az egész teremtett világé is, amely az emberben érte el tetőpontját. Ám ugyanakkor e világban mi lehetetlenebb minden teremtmény természete számára, mint a romlás és a halál elkerülése? Csak ha az ember—aki a feje a teremtett világnak (ezen itt most csak az anyagi világot értve, hiszen az ember maga is testben létezik) természetfeletti módon átalakult, s csakis ezen átalakulás erejénél fogva, tehát csak a bennünk megnyilvánuló jövő dicsőség által, Isten fiainak kinyilvánítása által, a szabadságban való osztozás által éri el az egész (anyaghoz kötött) teremtés a maga természetfeletti átváltozását, új világgá alakulva, ahol (oly módon, amely egyébként teljesen meghaladja képzeletünket) nem lesz többé alávetve a romlás és a halál törvényének és megszabadul.

Addig a napig sóhajtozik és szülési fájdalmaitól szenved. Ez nem azt jelenti, hogy a dicsőség világának eljövetele a kozmikus Evolúció eredménye lesz! A nagy törés, amelyet a Feltámadás villámcsapásként eredményez, véget vet a világ Evolúciójának, hogy megnyissa a megdicsőült anyag és ember örökkévaló korszakát. Az új világ a teremtmény fájdalmai és sóhajai közepette születik, de azon átalakulás gyümölcseként, amely a minden természetes rend és a világ minden evolúciója fölött álló Isten aktusának eredménye.

Abszurd lenne meglepődni azon, hogy egy a természetet meghaladó tárgyra irányuló természetes vágyat nem elégíthet ki a természet; épp ennek ellenkezője volna a meglepő. Van egy másik—a teológiában klasszikusnak számító—esete is az olyan természetes vágynak, amely csak természetfeletti módon teljesülhet, nevezetesen Isten színelátásának vágya. Az emberben természettől megvan e vágy; már magánál értelmes természeténél fogva vágyik arra, hogy a lét Okának lényegét láthassa; ám az emberi (sőt az angyali) értelem eszköztárában semmi sincs, ami ezt lehetővé tenné. Istennek (mint Istennek, nem pedig mint a Tőle különböző dolgok Okának) a látásához az emberi értelem természetfeletti átalakulása szükséges, és az, hogy Istent ne azon intelligibilis formák révén lássa, amelyek által természetes módon működik, hanem magának Istennek a révén, azáltal, hogy az isteni lényeg maga árasztja bele végtelen érthetőségét a teremtett értelembe, s így felváltja benne azon intelligibilis formákat, amelyeket ez az értelem természetes megismerési eszközökként használt.

Mínt hogy Szent Pál szövegét, amely e megjegyzés tárgyát képezte, az Egyház egész története során a legkülönbözőbb módokon értelmezték (már a teilhardisták előtt is), és, úgy látszik, „az egzegéták keresztjének” számított, úgy gondoltam, megengedhető, hogy filozófusként magam is javasoljak egy interpretációt, amely elbátortalanító előzetes véleményektől kellőképpen mentes gondolkodás nyomán körvonalazódott bennem.

Ami az „attól, aki alája vetette” kifejezést illeti („a teremtett világ alávetett a hiábavalóságnak, nem önként, hanem attól, aki alája vetette”), úgy hisszük, az egész teremtés által az ősbűn miatt elszenvedett büntetésre vonatkozik, amely bűn nemcsak az Embert fosztotta meg az ártatlanság állapotában természetén kívüli adományként birtokolt halhatatlanságtól, hanem a kozmoszt is arra kárhóztatta, hogy megmaradjon szolgaságában, amelyből szabadulni szeretne.[4] (Feltételezésem szerint abban, amit Szent Pál mond, benne foglaltatik az a gondolat, hogy ha az Ember nem vétkezett volna, ő is és a kozmosz is viszonylag rövid idővel később olyan végső állapotba kerül, amely persze nem lett volna olyan magasrendű, mint az, amelybe a megfeszített és feltámadott Krisztus erejénél fogva ténylegesen kerülni fognak, de amely az Ember által teremtésekor kapott ősalapítványi kegyelem valamilyen értelemben „dicsőséges” betetőzése lett volna.)

Két Teilhard atya teológiáját bíráló tanulmányról Függelék

(Vö. V. fejezet, 171. o.)

Ahhoz sajnos már túl későn ismerkedtem meg Claude Tresmontant figyelemre méltó, „Teilhard de Chardin atya és a teológia”[5] című tanulmányával (Lettre, 49--50. sz., 1962. szeptember—október), hogy könyvem főszövegében idézhessem és ne csupán ebben a kefelevonat elkészülte után csatolt Függelékben hivatkozhassem rá.

Teilhard atya nem volt sem metafizikus, sem teológus; de Claude Tresmontant határozottan rámutat, hogy gondolkodásában folyamatosan működik és hat az erős metafizikai és teológiai érdeklődés, amelyen azonban, sajnos, teljesen uralkodik vizionáló természettudósként üzött Világ- és Kozmogenezis-kultusza.

Teilhard sosem tudott kibékülni a teremtés keresztény gondolatával. Számára „teremteni annyi, mint egyesíteni” (Comment je vois, 1948., 29. §; Tresmontant, 30. o.), noha ez valójában csak a természet vagy az ember által alkotott vagy „teremtett” dolgok esetében igaz. Azt is állítja, hogy teremteni nem más, mint „egységesíteni” (La Lutte contre la Multitude, 1917. február 26.; Tr., 14. o.), egységesíteni „a puszta sokféleséget”, „az Egység foltokra szakadozott árnyékát”, amelyet „Isten az örökkévalóságtól fogva a lábai előtt látott” (uo.;

Tr., 13. o.), s amely „egyfajta pozitív Semmi” (L'Union créatrice, 1917. november; Tr., 16. o.), „létért való könyörgés. amelynek... a jelek szerint Isten nem tudott ellenállni” (Comment je vois, 28. §;

Tr., 28. o.). Olyannyira, hogy „Isten csak akkor lesz befejezett, ha egyesül vele” (uo., 27. §; Tr. 24. o.); ez hegeli teogóniai, nem pedig keresztény teológiai szemlélet (vö. Tr., 27. o.). 1953-ban Teilhard ezt írta: „Nem a teremtett Esetlegességének érzése, hanem a Világ és Isten kölcsönösen egymást kiegészítő voltának érzése élteti a kereszténységet.” (Contingence de l'Univers et goût humain de survivre; Tr., 32. o.), amely kölcsönös kiteljesítést „pleromizációnak” is nevezi, tévesen

Szent Pálra hivatkozva (Lettre í C. Tresmontant, 1954. április 7.; Tr., 33. o.) Íme egy újabb hegeli gondolat, amely a teilhard-i metakereszténységet kétségkívül éltetheti, de magát a kereszténységet halálra sebzi.

De nézzünk egy másik Teilhard-idézetet (Comment je vois, 29. §; Tr., 39. o.): „Észrevevesszük, hogy a teremtés végett (hiszen, ismétlem, teremteni annyi, mint egyesíteni) Istennek elkerülhetetlenül bele kell merülnie a Sokaságba, hogy ezt magába >>testesítse<<”. Claude Tresmontant ennek kapcsán megjegyzi (40. o.), hogy Teilhard itt a Megtestesülésre céloz[6], s hogy a keresztény gondolkodás sosem fogadhatja el „a teremtés és a Megtestesülés szükségszerű kapcsolatát, sem pedig azt, hogy Megtestesülésnek nevezzük a Sokaságba való >>belemerülést<<”; ez azon megjegyzésekhez csatolható, amelyeket az V. fejezetben tettem (171. o).

Egy további pont, ahol Teilhard metafizikai és teológiai nézetei határozottan eltérnek a keresztény gondolkodástól, a Rossz problémája, amely szerinte „a kozmogenezis állapotában lévő Univerzumból alkotott modern szemléletben... nem létezik többé” (Comment je vois, 29--30. §;

Tr., 41. o.): hiszen a Sokaság, éppen „mert sokaság, azaz elrendeződésében lényegileg alá van vetve a véletlenek játéknak”, „egyáltalán nem tud úgy haladni az egység felé, hogy itt-ott ne hozna létre Rosszat—statisztikai szükségszerűséggel” (uo.).

„A rossz, írja teljes joggal Claude Tresmontant, nem csupán átmeneti fogyatékoság egy fokozatos elrendeződés során. A hatmillió zsidó halála a koncentrációs táborokban, a kínzás újbóli bevezetése a gyarmati háborúk során nem a Sokaság rossz elrendeződéséből ered, hanem az emberi szabadság eltévelyedéséből, abból, ami ténylegesen gonoszság: az ember megvetéséből, a rombolásvágyból, a hazugságból, a hatalomvágyból, a szenvedélyekből, a test és a lélek kevélységéből” (Tr., 42--43. o.). „A rossz az ember műve és nem az anyagé. Az embert terheli a teljes felelősség a más embernek tett rosszért, az ember ellen az emberiség egészét bármiféle módon sértve elkövetett bűntettekért” (Tr., 43. o.). Ez az, amit Teilhard soha nem volt képes és nem is akart észrevenni. (Egyetlen szóval sem tiltakozott a zsidók náci általi elpusztítása ellen; ugyanakkor, szíve minden nemessége ellenére, a kozmogenezis állapotában lévő univerzum iránti szenvedélyének hatása alatt megengedhetetlen kijelentéseket tett a totalitárius rendszerek „mély intuícióról”, az abesszíniai háborúról, a fasizmus és a kommunizmus mítoszairól. L. Charles Journet-nak a Nova et Vetera 1966. április—júniusi számában megjelent írásából a 148--149. o.-t.)

Claude Tresmontant joggal vonja le a következtetést: „Nem a bűn, a démoni nem magyarázható >>statisztikai rendezetlenséggel<<. Ez azt jelentené, hogy a Brown-mozgás tanulmányozásában érvényes gondolkodási eljárásokat akarjuk alkalmazni egy másik, spirituális rend értelmezésében” (Tr., 45. o.).

Ami az áteredő bűnt illeti, ennek magyarázata „Teilhard szerint a Sokaságban keresendő, akárcsak a rosszé, amelynek az előbbi csupán sajátos esete. Egyszóval az anyagosság a felelős a rosszért, a bűnért, különösen pedig az áteredő bűnért.—E magyarázat platóni típusú, de nem keresztény” (Tr., 51. o.). „Teilhard szerint az áteredő bűn azonos terjedelmű a teljes teremtéssel, beleértve a fizikai és a biológiai világot is” (uo.). Ezzel kapcsolatosan el kell olvasni 1953. június 19-én kelt levelét, amely túl hosszú ahhoz, hogy teljes terjedelmében idézzem, s ahol Teilhard kijelenti, hogy „alapjában véve Univerzumunkat a maga teljességében és kezdettől fogva mindig jó és rossz lehetőségek keveredése jellemezte (és nem gondolható el Univerzum, amely ne ilyen lenne); azaz átítatja a Rossz; tehát az áteredő bűn állapotában van; tehát megkeresztelhető” (Tr., 51. o.). Itt is jogos Claude Tresmontant következtetése (52. o.): „A bűn egyáltalán nem ilyen, hanem szabad tett, az áteredő bűn pedig az isteni élettől való megfosztottság. Az anyagnak és a sokaságnak ehhez semmi köze.”

„Pierre Teilhard de Chardin penseur religieux” című terjedelmes tanulmánya után (Nova et Vetera, 1962. október—december) Charles Journet bíboros nemrégiben—túl későn ahhoz, hogy főszövegemben felhasználhattam volna—rövidebb, de csodálatos megvilágító erővel megírt cikket adott közre („La synthèse du Pcre Teilhard de Chardin est-elle dissociable?” Nova et Vetera, 1966. április-június), amelyben más döntő fontosságú megjegyzések találhatók Teilhard teológiai törekvéseiről, és más—hasonlóképpen döntő fontosságú, de egyben elszomorító—szövegek tőle magától. Itt csak egyet idézek az utóbbiak közül: „Hirtelen, világos és eleven benyomások során

rájövök: erőm és vrömem abból származik, hogy a magam részéről bizonyos értelemben megvalósulni látom Isten és a Világ egyesülését, melyben az utóbbi adja az Isteninek a Közvetlenséget, míg az előbbi spiritualizálja a kézzelfoghatót” (1918.; Journet, 147. o.). (A Közvetlenség szó kiemelése Teilhard-tól származik.)

Az ilyen szöveg olvastán szinte bánom, hogy az V. fejezetben (165. o.) azt írtam, Teilhard vallási tapasztalatában kétségkívül helyet kapnak a természetfeletti misztika bizonyos elemei is. Ha valaki alaposan elgondolkodik e mondat szavainak jelentésén, rájön, hogy mindenképpen különleges súlyú szöveggel állunk szemben. Teilhard atya hirtelen, világos és eleven benyomásai szerint a Világ által, a teremtett által válik az Isteni „közvetlenné”! Henri de Lubac atya biztosít bennünket arról, hogy „Teilhard atya misztikus volt. Igazi.” Minden azon múlik, kit nevezünk „misztikusnak, igazinak”: az olyanokat, mint Ibn Arabi és a természetes misztika mesterei, amely persze lehetséges a kegyelmi állapotban is? Akkor Teilhard valóban igazi misztikusa volt ennek a misztikának. De az lett volna ama tanítvány módjára is, „akit Jézus szeretett”, és azon misztika összes mestereinek módjára, ahol a lélek természetfeletti úton, a teológiai erények és a Szentlélektől nyert ajándékok kegyelme által felemeltetve eljut az isteni dolgok megtapasztalásáig, -- másképpen szólva, abban az értelemben is, amit egy katolikus teológus olvasója tulajdonít, mint magától értetődőt, az „igazi misztikus” szavaknak? Minél többet gondolkodom ezen, annál kétségesebbnek látom.

Most hadd idézzek néhány részletet Journet bíboros következtetéseiből: „Paradox módon el kell mondanunk Teilhard védelmében, írja (180--181. o.), hogy tanítása logikus, világszemlélete koherens, tehát vagy teljes egészében kell elfogadni, vagy teljes egészében elvetni. Ám a dilemma súlyos.

Ha elutasítjuk, a hagyományos kereszténységhez vagyunk hűek, a keresztény kinyilatkoztatást fogadjuk el, úgy, ahogyan azt a századok során a tanítóhivatal, isteni segítséggel, megőrizte és kifejtette. És, természetesen, ebben a perspektívában a keresztény gondolkodás feladata folyamatosan nyitottnak és figyelmesnek lenni korunk tudományának csodálatos fejlődése iránt, főként pedig felvenni a maga perspektívájába mindazt, ami a teljes anyagi univerzum, ezen belül pedig különösen az élő szervezetek evolúciójának eszméjéből igaznak vagy akár csak valószínűnek találhatik...

Ha viszont elfogadjuk a világ teilhard-i vízióját, kezdettől fogva tudjuk—hiszen megkaptuk a szükséges figyelmeztetést --, hogy a hagyományos kereszténység mely fogalmait kell „transzponálni” vagy végleg elfelejteni: ilyen >>a Teremtés, a Szellem, a Rossz, az Isten, különösen pedig az Áteredő bűn, a Kereszt, a Feltámadás, a Parúzia, a Szeretet...)<<” (Journet, 150.).

A fenti lista magától Teilhard atyától származik, s egy 1951. január 1-jén keletkezett szövegből való (Journet, 146. o.), ahol kijelenti, hogy a hagyományos képnek[7] „a Kozmogenezis dimenzióiba” történő „puszta áthelyezése” által „mindezen—a >>genézis<< dimenzióiba áttett—fogalmak megvilágosodnak és csodálatosan egymáshoz illeszkednek”. Journet bíboros teljes joggal jegyzi meg, hogy akkor egyúttal búcsút is kell mondanunk nekik. Mert így áthelyeztetvén „a Kozmogenezis dimenzióiba” csak nevükben maradnak keresztények, s nem lesz több értelmük, mint egy hegeli típusú gnosztikus kozmo-teogóniában.

Hadd térjek vissza Journet bíboros szövegéhez, hogy még egy részletet idézzek belőle: „Teilhard e belső vízióját nagyhatásúnak és belsőleg koherensnek tartjuk. Ezért az olyan apologetikának, amely úgy ítélve, hogy alkalmazkodnia kell korához, értékeli Teilhard evolucionista szintézisét, ebbe kívülről kell beavatkoznia, hogy helyreigazítsa és az ortodoxia irányában tartsa, elkerülendő annak veszélyét, hogy végül az egész valamiféle >>Evolúció-Vallásba<< torkolljon.[8] Az ilyen apologetikának részben talán szerencsés közvetlen eredményei lesznek, de tartogathat bizonyos csalódásokat a jövő számára. Az itt felvetődő kérdés magának az apologetikának a természetére vonatkozik”. (Journet, 151. o.)

„Vajon a hitvédelemnek, kérdezi Journet bíboros, elsősorban a korhoz való alkalmazkodással kell-e törődnie, olyan tanokhoz folyamodva, amelyek, súlyos félreértések árán..., a legkedvezőbb fogadtatásra találnak a mában?... Vagy a legigazabb tanításokhoz kell fordulnia, akár tetszenek ezek kortársainknak, akár nem?” (Uo.) Én a magam részéről, a garonne-i paraszthoz illő kicsit nyersebb

modorban feltennem a kérdést: úgy kell-e az apologetikának az Igazságra vezetnie, hogy közben válogatás nélkül igénybe veszi a csábítás különböző eszközeit és a tévutakat is, feltéve, hogy ez így rentábilis, mert csak a hatékonyságot kell szem előtt tartania, a lehető legnagyobb teljesítményre törekedve a megkereszteltek számának növelésében? Az-e a funkciója, hogy harcos keresztényeket gyártson, akik esetében, ha sokan vannak és jól szervezettek, nem számít, hogy mesék és álmok táplálják a reményüket és tartják fenn a hitüket? Vagy az a szerepe az apologetikának, hogy az igazság által vezessen az Igazságra, becsületesen megmutatva az utat azoknak, akikben megszületett a megszabadító Igazság utáni vágy, bármi módon nyitott is először kaput bennük az égre a Gondviselés, tehát még akkor is, ha az első indítást éppen valamely illúzió adta, amelyből utóbb ki kell gyógyulniuk? Deus non eget meo mendacio, mondotta Szent Ágoston, Istennek nincs szüksége a hazugságomra.

De hagyjuk a teilhardizmust, és, e Függelék lezárásaként, térjünk vissza magához Teilhard atyához. Mindaz, amit róla itt összegyűjtöttem, mutatja, hogy élénk metafizikai és teológiai érdeklődése, bármily kevésbé volt is tájékozott e területeken, feltétlenül központi szerepet játszott gondolkodásában. Az ezen állhatatos (s önmagában nemes, de tévelygő) érdeklődés nyomán kidolgozott témákból fakad kozmológiai szintézisének minden eredetisége, -- és hatalmas tekintélye. A Világ és az Élet ésszel megragadható valóságában tekintett evolúciójáról semmi olyat nem tanított, amivel ne lenne már minden mai tudós tisztában. Ha Teilhard mítoszárt szertefoszlatjuk, ebből az eredetiségből csak egy hatalmas lírai lendület marad, amelyet maga is egyfajta prófétaí előretételeként tartott. Mert nem félt attól, hogy a maga esetét, amelyet szerényen a számára kedvező „merő véletlennel (a vérmérséklet, a neveltetés, a környezet hatásaival)” magyarázott, úgy tekintse, mint „annak újabb bizonyítékát, hogy az Igazság számára elég, ha egyszer, egyetlen szellemben megjelenik, mert azután már semmi sem akadályozhatja meg abban, hogy mindent meghódítson és lánggra lobbantson” (Le Christique, 1955. március; Journet, 147. o.) Kétségkívül gazdag képzelete volt.

Rövid ismeretelméleti kitérő

Függelék

(Vö. VI. fejezet, 195. o.)

A főszövegben hangsúlyoztam, mennyire fontos elismerni azt a megszüntethetetlen különbséget, amely a természettudományok, illetve a természetfilozófia közelítésmódja, fogalmi szerkezete, valósághoz fűződő kapcsolatának típusa (másképpen szólva: igazságtípusa) között áll fenn.[9] Most, kicsit részletesebben, először azt szeretném elmondani, miért áll az a főszövegben, hogy maguk a természettudományok távolról sem képeznek homogén csoportot ismeretelméleti szempontból. Minthogy a matematikai megértést a jelenségek interpretációjának kitüntetett módjaként kezelik, a teljesen matematizált tudományok, mint az atomfizika, vagy a többé-kevésbé matematizáltak, mint az általában vett fizika, az interpretáció vagy a magyarázat vonatkozásában részlegesen átkerülnek a matematikusokra jellemző megértési fokozatba, amely a „második absztrakciós fokhoz” tartozik, s amelynek egyaránt lehet dolga a valóságból absztrakció útján nyert gondolkodási tárgyakkal, és az utólagosan, ens rationis[10]-okként konstruált, merőben ideális entitásokkal. A matematikai megértéshez mint a jelenségek interpretálásában kitüntetett eszközhöz folyamodva tehát a teljesen matematizált és a többé-kevésbé matematizált tudományok a megfigyeltet (a megfigyelt valóságot) lefordítják vagy átalakítják olyan (meghatározott egyenletrendszereket vagy teljes elméleteket— pl. a relativitáselméletet—leíró) jelekké vagy szimbólumokká, amelyek a matematikai megértés típusára jellemzőek, és csak matematikailag érthetőek; s ezen a módon—csakis ezen a módon— ismerik meg, „értik meg” vagy magyarázzák „a jelenségeket”, azaz a megfigyelt valóságot, annyiban és csak annyiban, amennyiben megfigyelt.[11] Ebből következik, hogy ezek, különböző sajátos eredményeikben ontológiai tartalmat hordoznak, de ez, át lévén ültetve a matematikai magyarázat szimbólumaiba és ideális entitásába, a filozófiai megértés számára felismerhetetlen marad. A filozófus tehát joggal mondhatja, hogy a kérdéses tudományok uralkodnak (még hozzá csodálatos mértékben) az anyagon, de csak mint ismeretlen valóságon, amelyre jelek közvetítésével hatnak, ami ezeket az olyannyira modern tudományokat bizonyos értelemben a régi mágiával rokonítja. E tudományok azonban nem érik be ennyivel. A

valóságos megragadására irányuló velük született törekvésüknél fogva—amely nemcsak bennük van meg, hanem minden tudományban, kivéve a matematikát—erőfeszítéseket tesznek arra, hogy a jelenségek matematikai nyelvre fordított leírását visszafordítsák az emberek normális nyelvére, s ennek során a megfigyelt valóság olyan ábrázolásaihoz és olyan világképekhez folyamodnak, amelyek hipotetikus konstrukciók és a képzelethez szólnak, de mint ilyenek, használhatatlanok a filozófiai megértés számára (hacsak nem pusztán a képzetek elrendezésére szolgáló kereteknek tekintik őket, nem követelve számukra ontológiai érvényességet). Az e tudományok hordozta ontológiai tartalomtól a filozófiai megértés számára csak a legáltalánosabb egzisztenciális adatok felismerhetőek, azon igen általános tények, amelyeket e tudományok mint egész munkájuk első alapjait vagy első koordinátáit tárnak fel. Csak e nagyon általános tényeket tudja a filozófiai felhasználni, ontológiai értéket adva nekik.[12]

Azon természettudományok, amelyek, bár természetesen használnak mértékeket, nem matematizáltak (biológia, pszichológia, szociológia stb.), nem fordítják le a megfigyeltet (a megfigyelt valóságot) a matematikai megértéstípushoz tartozó jelekre vagy szimbólumokra. Nem a matematika által ismerik meg, „értik meg” vagy magyarázzák „a jelenségeket”, azaz a megfigyelt valóságot, annyiban és csak annyiban, amennyiben megfigyelt. A megfigyelhetővel magyarázzák a megfigyelhetőt[13], azaz a jelenségek „oksági” kapcsolataival (e szó csak analogikus értelemben áll rokonságban az ontológiai oksággal) vagy olyan kapcsolatokkal, melyekben a jelenségek mint más jelenségek feltételei szerepelnek. (S éppen ezért történik meg, hogy az e tudományok hordozta ontológiai tartalom felismerhetővé lesz a filozófiai megértés számára a tudományos feldolgozás bizonyos konkrét részeredményeinek esetében is.)

De a matematizált tudományok és a nem-matematizált tudományok lényegi közös tulajdonsága, hogy az (elsősorban vagy kizárólag) empiriológikus megértés[14] rendjébe tartoznak, amely a valóságot annyiban és csak annyiban ragadja meg, amennyiben megfigyelhető. Legyenek akár empiriomatematikuskok, akár egyszerűen empiriológikusok, nem feladatuk, hogy a tapasztalatban alkalmazott jeleket a valóságosnak a maga ontológiai struktúrájában, létében való megragadására használják, azon megértési típusnak megfelelően[15], amely a lényegig hatol (természetesen nem ennek magának a megragadása által, hanem úgy, hogy azon tulajdonságait ragadja meg, amelyek a külső vagy belső tapasztalat körébe esnek). Ezért kell tehát, amint a VI. fejezetben hangsúlyoztam, feltétlenül lényegi típusbeli különbséget tenni a filozófiai és a (modern értelemben vett) tudományos megismerés, különösen pedig a természetfilozófia és az általánosságban tekintett természettudományok között.

E különbségtételt a régiek nem ismerték, mert tudományuk még homogén egységben volt természetfilozófiájukkal, és ugyanazt a fogalomkészletet használta, mint az utóbbi. Ha a tomista természetfilozófiát újra kell alapozni, annak oka nem csupán az, hogy a tudomány, amellyel kapcsolatban állott, már semmit sem ér, hanem azért is (sőt főleg azért), mert maga e kapcsolat volt olyan típusú, hogy ma már semmit sem ér. Az utóbbi három évszázad során a tudomány kiharcolta teljes autonómiáját a filozófiával szemben, ami csak sürgősebbé teszi a kérdéses átdolgozást.

Az ilyen átdolgozásnak elsősorban azon ismeretelméleti ténnyel kell számolnia, amelyre itt próbálom felhívni a figyelmet: kétségtelenül létezik átjárhatóság a természettudományok és a természetfilozófia között, de ez nem homogén folytonosságban valósul meg, ahogyan (a tudományok autonómiájának hiánya miatt) a régiek hitték, hanem az ezen egymástól fajlagosan különböző tudástípusok közötti összeköttetés által. A természetfilozófiának nem az a dolga, hogy a maga (ontológiai) módján újraértelmezze a makroszkopikus vagy mikroszkopikus világ ama képeit, amelyeket a tudomány javasol (ez nem csekély zavart okozna, különösen a matematizált tudományok esetében); az a feladata, hogy e világképek ismeretelméleti értékéről ítélkezzen, s főként, hogy—ahol lehetséges—a tudomány kutatásaiból és felfedezéseiből kibontsa azon ontológiai tartalmakat, amelyeket hordoznak, s amelyek vizsgálata már nem tartozik a tudományra. E tartalmak nagy filozófiai értékkel bírhatnak, anélkül, hogy a tudomány nagy bőséggel szolgáltatná őket: az ilyen tartalmak példájaként említem először is azon egyszerű, nagyon általános, az asztrofizika és az atomfizika számára alapvető értékkel bíró tény, hogy maga a kozmosz, és mindaz, ami benne található, egészen az anyag elemi szerkezetéig, evolutív folyamatban vesz részt;

továbbá említhetem azt a tudományos kutatás konkrét eredményeinek szövedékéből kifejthető tényt (amely azonban nem lepte volna meg a régieket), hogy a kémikum és a biologikum (akár a legegyszerűbb élő sejt) között átléphetetlen küszöb van, amelynek átlépése mégis megtörtént. A filozófia dolga, hogy e tényeket a maga perspektívájába helyezve értelmezze.

Röviden: két klaviatúrával van dolgunk, amelyek már abban is eltérnek egymástól, hogy két alapvetően különböző típushoz tartozó zene játszására készültek, s amelyeket felváltva kell használnunk, ha hibátlan dallamot akarunk hallani; e hasonlat, amelyet már említettem (VI. fejezet, 195. o.), többé-kevésbé szerencsésnek mondható. Tegyük hozzá, hogy az ontológiai tartalmat rejtő tapasztalati adatoknak, amelyeket az ontológiai megértés felhasznál, s amelyekre a természetfilozófia épül, nem a természettudományok az egyedüli forrásai. A természetes emberi értelem számára a tapasztalat és a megfigyelés széles területe áll nyitva, s itt a filozófus, ha kellő ítélőképességgel rendelkezik, az érzéki tapasztalatból származó legegyszerűbb és legnyilvánvalóbb adatokban használható anyagot talál, anélkül, hogy a természettudományokhoz kellene folyamodnia. Ezért kell a megfelelően átdolgozott tomista természetfilozófiának, már ezen átdolgozás során is, számolnia sok olyan elvvel és alapfogalommal, amelyet már Szent Tamás is használt (korának tudományos szempontból nem szerencsés viszonyai között).

Az egyház egységéről és láthatóságáról

Függelék

(Vö. VII. fejezet, 247. o.)

E függelékben bátorkodom a teológusok ítéletére bízva felvetni néhány gondolatot, amelyet igaznak tartok, de a magam filozófusi módján fejezek ki.

Úgy látom, azt kell mondanunk, hogy az Egyház szerves belső egysége -

éppen mert az Una Sancta[16] Krisztus egyetlen Egyháza—csak a katolikus Egyházban valósul meg tökéletesen, és amennyiben az Egyház e nagy és tökéletesen egységes, a személyesség jegyét magán viselő intézmény keretein túllépve szélesebb körre is kiterjed, felölelve mindazokat, akik (legyenek akár más vallások hívei, akár hitetlenek vagy ateisták) Krisztus kegyelméből és a szeretetből élnek, ez az egység csak csökkent mértékben jellemzi: az utóbb említettek azonban ténylegesen, noha kétségkívül tökéletlen módon, annak a teljes értelemben vett formával bíró és látható egyetlen Egyháznak a láthatatlan tagjai, amely nem más, mint a katolikus Egyház. Úgy látom, azt is elmondhatjuk, hogy az Egyház láthatósága azon egység függvénye, amely összeköti egymással a lelkét képező szeretet által éltetett testének tagjait: amikor a test egysége teljes (ti. a katolikus Egyházban), akkor e láthatóság is teljes, és fokról fokra csökken a test egységével együtt, ahogyan a katolikus Egyház tökéletesen egységes struktúráján kívül élők egyre tágabb köreit tekintjük.

Itt felvetődik az Egyház testének és láthatóságának kérdése. Amikor az Egyház „testéről” beszélünk, ezt lelkével szembeállítva, a „test” szó nem a titokzatos Testet jelenti, mert a titokzatos Test nyilvánvalóan az Egyháznak mind a lelkét, mind a „testét” magában foglalja (sőt még az angyalokat is, ahogyan Szent Tamás mondja). Az Egyház testét mindenekelőtt az összes emberi szubjektumok képezik, akik (ha megkereszteltek, nyíltan és a szó rendes értelmében tartozván hozzá) megkapják a kegyelmet és a szeretetet (az Egyház teremtett lelkét), s akik, emberekként, egyszerre testi és szellemi létezők. De nem kifejezetten ezen emberek láthatósága miatt látható az Egyház, hanem annak láthatósága miatt, amit tesz, amikor teljes és tökéletes egységének birtokában van (hitvallása, kultusza, szentségei, joghatósága—sőt az a tény is, hogy a századok során annyi szentet adott a világnak—olyan dolgok, amelyek az érzékek számára hozzáférhetőek és kifelé is megnyilvánulnak): az emberek, akik a tagjai, természetesen láthatók, mint emberek, de mint az Egyház tagjai is láthatók—azaz ők a látható Egyház látható tagjai --, mert részt vesznek abban, amit az Egyház maga látható vagy kifelé megnyilvánuló módon tesz.

Nem szabad továbbá elfelejteni, hogy az Egyház testének e lelkével szembeállított fogalma metaforikus fogalom, az emberi lény mintájára rajzolt kép, amelyet nem lehet mechanikusan alkalmazni egy végtelenül titokzatosabb valóságra. Jobban szem előtt tartjuk ezt, ha arra gondolunk, hogy egyfelől az Egyház lelke is szellemi, akárcsak az emberi lélek (sőt még inkább), míg, másfelől, az Egyház teste csak annyira (sőt kevésbé) választható el lelkétől, mint egy ésszel nem



bíró állat teste a maga lelkétől. Sőt az Egyház teste erős ellenállást tanúsít, amikor az emberi testtel hasonlítjuk össze, mert, noha tökéletes és befejezett módon formát kap az ugyancsak teljes értelemben formával rendelkező, tökéletes szerves, személyességgel teljessé tett egységet birtokoló Egyházban (azaz az Egyetlen Egyházban, a katolikus Egyházban), e tökéletes formával bíró organizmuson túlra is kiterjed— akárcsak az Egyház lelke --, felölelve egyrészt a még szerves, de a tökéletes egységbe nem integrált formációkat (a nem katolikus keresztény felekezeteket), másrészt azon emberi személyek nagy diaszpóráját, akik, noha nem keresztény vallási közösségek vagy vallástalan szellemi csoportosulások tagjai, nyitottak Krisztus kegyelmére és a szeretetre.

Hogyan tudjuk ezt elképzelni? Valamiféle nagy tűzmadárra kellene gondolnunk, amely tűzcsóvát húz maga után; ez utóbbi még a lelke által működtetett testéhez tartozik, de azon tökéletes szerves egység nélkül, amely magában a madárban jellemzi test és lélek viszonyát: e tűz, amennyire még van benne szerves egység, látható az emberek számára (de a tűz egyes részei annál kevésbé láthatóak, minél távolabb vannak magától a szerves egységet képező madártól); s bizonyos távolságon túl e tűz el is veszíti minden szerves egységét, csillagok halmazára esve szét, amelyek mindegyike világít ugyan, de ezt az emberek már nem látják, csak az angyalok, mert az egyetlen egység, amelyben e csillagok még az Egyház testének többi tagjával együtt vesznek részt, a szeretet egysége (amely kétségkívül bizonyos magatartásban nyilvánul meg, de csak az angyalok látják, hogy magán viseli az Egyház jegyét)[17]. Másképp fogalmazva azt mondhatjuk, az Egyház lényegileg látható, de ez a láthatóság csak a katolikus Egyházban teljes, és ebben van ezen Egyház dicsősége: egyedül hordozza az isteni lángot a maga teljességében, ahogyan egyedül nevezhető a Megtestesült Ige Egyházának is. Az Egyház teste annál kevésbé látható, minél tökéletlenebb egységben vannak vele azok, akik más szellemi közösségekhez tartoznak. Az ilyenek a tökéletesen látható Egyház tagjai, de nem integrálódnak tökéletes egységébe, sem tökéletes láthatóságába.

Lehet-e a fentiekhez néhány kiegészítő, magyarázó megjegyzést csatolni? Nézetem szerint a megoldás a szentek egyességében van (vö. *L'Église du Verbe Incarné*, II. kötet, 662--667. o.), amelyet most nem a bennünket Istennel egyesítő szeretet szempontjából tekintünk (e szempontból a szentek egyessége az Egyház lelkével azonos), hanem az Egyház emberi tagjait egymással titokzatos kölcsönös függésben egyesítő szeretet szempontjából (amelyet túlságosan gyakran elhanyagolnak, az olyan intuitív szellemek kivételével, mint Léon Bloy). E szempontból nem azonos-e az Egyház testével? Én úgy hiszem, azonos. A szentek egyessége maga az Egyház. Illő tehát, hogy megkülönböztessünk benne egy az Egyház lelkének megfelelő aspektust, és egy másik, az Egyház testének megfelelő aspektust.

Vegyük szemügyre azon „szentek” (a kegyelemben és szeretetben élő emberek) sokaságát, akik az Egyház látható tagjai. A természetfeletti szolidaritás, amely az Egyház testének e látható tagjait egy nagy emberi családdá egyesíti—melynek „javai csodálatos módon visszaháramolhatnak a tagokra” (i. m., 662. o.) és jóval több, mint valamiféle „társaság” (mert valójában „közösség”) -- vajon nem része-e szintén az Egyház testének, ugyanúgy, ahogyan azok, akiket egymáshoz köt? Itt e természetfeletti szolidaritás nyilvánvaló, mert az Egyház testének látható tagjai integrálódnak tökéletes egységébe. De nem nyilvánvaló az emberek számára ott, ahol a megigazultak nem integrálódnak a teljes értelemben vett formával rendelkező és teljesen látható Egyház tökéletes egységébe: mert az ilyen igazakban megvan a szeretet, de azon három tulajdonság nélkül, amelyek a teljes értelemben vett formával bíró Egyházban jellemzik („kultuszban megvalósuló, szentségi, orientált”), s amelyek abba az állapotba hozhatnák, hogy megkapja az Egyház személyességének pecsétjét; és ezek az igazak részei az Egyház testének, de annyiban, amennyiben ezt a szétszórtan létező individuális személyek hordozzák, szerves egység nélküli csillaghalmazt alkotva. Az egyetlen egység, amelyben összekapcsolódnak az Egyház testének többi tagjával, a szeretet egysége, a természetfeletti szolidaritás egysége, amely e két csoportot összekapcsolja a szentek egyességében, mely utóbbi, ez esetben, kívülről nem látható, és titokzatos módon rejtve marad.

Így jobban megértjük, hogy a nemkeresztény megigazult láthatatlanul része a látható Egyháznak, a szentek egyességének köszönhetően, amelynek ő is tagja, és amely—az általam megjelölt szempontból— akkor is az Egyház teste, amikor elmarad a teljes értelemben vett formával

rendelkező Egyház tökéletes egységébe való integrálódás, ám ilyenkor az Egyház láthatatlan, emberi szem számára meg nem nyilvánuló állapotú testének kell neveznünk.

Az Egyház teste épp olyan titokzatos, mint maga az Egyház. Míg a katolikus Egyház tökéletes szerves egységébe integrált emberi sokaságban teljesen látható módon áll fenn, a Krisztus kegyelméből élő, de nemkeresztény szellemi közösségekhez kapcsolódó megigazultak diaszpórájában láthatatlan marad az emberek szeme számára, ideértve magukat e megigazultakat is. Ám ez nem azt jelenti, hogy az Egyház teste valaha is—akár csak az ilyen esetekben—abszolúte láthatatlan, vagy „magánvalóként” láthatatlan lenne. Mert ilyenkor is látható marad „magánvalóként” és az angyalok számára; de az emberek szeme nem láthatja. (Hacsak nem azon keresztények szeme, akik, eléggé ismerve a kérdéses szellemi közösségeket és megigazultakat, fel tudják ismerni bennük azon jeleket, amelyek megmutatják, hogy viselőjük, anélkül, hogy tudná, Krisztushoz tartozik. Ilyen felismerés általában csak több-kevesebb valószínűséggel tehető, de miért ne tekinthetnék a keresztények, akikről beszélek, egyes esetekben bizonyosnak? Massignon azt óhajtotta, hogy az Egyház avassa szentté Halládsot.)

A fordító megjegyzései

A fordítás során egyszerre igyekeztem a lehető legpontosabban visszaadni mind a szöveg mondandóját, mind annak eredeti hangulatát. Ez utóbbi miatt ha csak tehettem, egészben őriztem meg Maritain gyakran igen hosszú és bonyolult szerkezetű mondatait, noha így olvasásuk persze nagyobb türelmet kíván. Ugyanezen célból megtartottam eredeti formájukban a szerző által használt idegen—főként latin, kisebb részben angol és egyéb—szavakat és kifejezéseket, természetesen a lábjegyzetben megadva magyar jelentésüket.

A főszöveg nyelvi egységének megőrzése érdekében a Maritain által ott franciául említett művek címét magyarra fordítottam, ilyenkor az eredetit lábjegyzetben közöltem. A függelékekben és a lábjegyzetekben viszont csak a művek eredeti, ill. Maritain által használt kiadásának nyelvén adtam meg a címeiket.

A lábjegyzetek közül azok, amelyek teljes szövege []-ben van, tőlem származnak, a többi magától a szerzőtől. Az ez utóbbiakban szereplő []-es megjegyzések viszont megint csak az én kiegészítéseim. A főszöveg []-ei és ()-ei kivétel nélkül a szerzőtől valók.

Ha a Maritain által más művekből idézett részletek fordítását már létező magyar kiadásokból vettem át, e tényre mindig külön utalok. Kivételt csak a Szentírással tettem, amelyet majdnem mindig Káldi György fordítása nyomán idéztem, s ezért csak az ettől eltérő néhány esetben adtam meg külön a fordító nevét.

Ezúton szeretném kifejezni köszönetemet Dabóci Máriának és Kuklay Antalnak a Maritain által pontos forrásmegjelölés nélkül idézett bibliai szöveghelyek egy részének azonosításában nyújtott segítségükért.

Maritain-bibliográfia

Összeállította: Frenyó Zoltán

Jacques Maritain művei

La philosophie bergsonienne. Paris, 1914.

Art et scolastique. Paris, 1920.

Éléments de philosophie, I—II. Paris, 1920--23.

Théonas. Paris, 1921.

Antimoderne. Paris, 1922.

Réflexions sur l'intelligence. Paris, 1924.

Trois Réformateurs. Paris, 1925.

Réponse à Jean Cocteur. Paris, 1926.

Une opinion sur Charles Maurras. Paris, 1926.

Primauté du spirituel. Paris, 1927.

Quelques pages sur Léon Bloy. Paris, 1927.

Clairvoyance de Rome. Paris, 1929.

Le Docteur angélique. Paris, 1929.  
 Religion et culture. Paris, 1930.  
 Les Degrés du Savoir. Paris, 1932.  
 Le Songe de Descartes. Paris, 1932.  
 De la philosophie chrétienne. Paris, 1933.  
 Du régime temporel et de la liberté. Paris, 1933.  
 Sept leçons sur l'être. Paris, 1934.  
 Frontières de la poésie. Paris, 1935.  
 La philosophie de la nature. Paris, 1935.  
 Science et Sagesse. Paris, 1935.  
 Lettre sur l'indépendance. Paris, 1935.  
 Humanisme intégral. Paris, 1936.  
 Questions de conscience. Paris, 1938.  
 Situation de la poésie. Paris, 1939.  
 Le Crépuscule de la civilisation. Paris, 1939.  
 Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle. Paris, 1939.  
 De la justice politique. Paris, 1940.  
 Scholasticism and Politics. New York, 1940.  
 À travers le désastre. New York, 1941.  
 Les Droits de l'homme et la loi naturelle. New York, 1942.  
 Christianisme et démocratie. New York, 1943.  
 Education at the Crossroads. New Haven, 1943.  
 De Bergson à Thomas d'Aquin. New York, 1944.  
 Principes d'une politique humaniste. New York, 1944.  
 Court traité de l'existence et de l'existant. Paris, 1947.  
 Raison et raisons. Paris, 1947.  
 La Personne et le bien commun. Paris, 1947.  
 La signification de l'athéisme contemporain. Paris, 1949.  
 Man and the State. Chicago, 1951.  
 Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale. Paris, 1951.  
 Approches de Dieu. Paris, 1953.  
 Creative Intuition in Art and Poetry. New York, 1953.  
 On the Philosophy of History. New York, 1957.  
 Réflexions sur l'Amérique. Paris, 1958.  
 Le Philosophe dans la cité. Paris, 1960.  
 La Philosophie morale. Paris, 1960.  
 Dieu et la permission du mal. Paris, 1963.  
 Carnet de notes. Paris, 1965.  
 Le Paysan de la Garrone. Paris, 1966.  
 De la grâce et de l'humanité de Jésus. Paris, 1967.  
 De l'Église du Christ. Paris, 1970.  
 Approches sans entraves. Paris, 1973.  
 Műveinek összkiadása: Oeuvres complètes. Fribourg-Paris, 1982.  
 A Jacques Maritainnel foglalkozó irodalomról  
 Gurian, W.: On Maritain's Political Philosophy. In: The Thomist 5 (1943), 7--22.  
 Fecher, Ch. A.: The Philosophy of J. Maritain. Westminster, Maryland, 1953.  
 Reichel, A.: J.: Maritain. Versuch über die Struktur seines Weltbildes. Delft, 1954.  
 Croteau, J.: Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain.

Ottawa, 1955.

Messineo, A.: *L'umanesimo integrale*. In: *Civiltà Cattolica*, 1956. 3.

Bars, H.: *Maritain en notre temps*. Paris, 1959.

Bars, H.: *La politique selon J. Maritain*. Paris, 1961.

Sampaio, L. F. A.: *L'intuition dans la philosophie de J. Maritain*. Paris, 1963.

Reiter, J.: *Intuition und Transzendenz. Die Ontologische Struktur der Gotteslehre bei J. Maritain*. München—Salzburg, 1967.

Pavan, A.: *La formazione del pensiero di J. Maritain*. Padova, 1967.

Keller, A.: *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*. Pullach, 1968.

Romano, G. B.: *Il pensiero pedagogico di J. Maritain*. Palermo, 1970.

De Castro Sarria, O.: *Die politische Lehre von J. Maritain und die Problematik einer christlichen Politik*. Clausthal-Zellerfeld, 1971.

Campanini, G.: *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di J. Maritain*. Brescia, 1975.

Dennehy, R.: *Maritain's Theory of Subsistence: The Basis of his „Existentialism”*. In: *The Thomist* 39 (1975), 542--547.

Smith, B. W.: *J. Maritain, antimodern or ultramodern? An Historical Analysis of his Critics, his Thought and his Life*. New York, 1976.

Allard, J.—L.: *L'éducation à la liberté, ou la philosophie de l'éducation de J. Maritain*. Grenoble—Ottawa, 1978.

Dunaway, J. M.: *J. Maritain*. Boston, 1978.

Papini, R. (szerk.): *J. Maritain e la società contemporanea*. Milano, 1978.

Scola, A.: *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di J. Maritain*. Milano, 1982.

Possenti, V. (szerk.): *J. Maritain oggi*. Milano, 1983.

Doering, B. E.: *J. Maritain and the French Catholic Intellectuals*. Notre Dame, Indiana, 1983.

Possenti, V.: *Una filosofia per la transizione: metafisica, persona e politica in J. Maritain*. Milano, 1984.

Visconti, G.: *J. Maritain oggi*. *Divus Thomas* 87 (1984), 3.; 88 (1985), 4.; 91 (1988), 1--3.; 91 (1988), 4.

Viotto, P.: *Per una filosofia dell'educazione secondo Maritain*. Milano, 1985.

Allard, J.—L. (szerk.): *J. Maritain philosophe dans la cité*. Ottawa, 1985.

Allard, J.—L. (szerk.): *L'Humanisme intégral de J. Maritain*. Paris, 1986.

Hudson, D. W.—Mancini, M. J. (szerk.): *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*. Macon, 1987.

Lobato, A. (szerk.): *Maritain et l'Humanisme intégral*. In: *Angelicum* 64 (1987), 1.

McInery, R.: *Art and Prudence: Studies in the Thought of J. Maritain*. Notre Dame, 1988.

Trifogli, A. (szerk.): *Umanesimo integrale e nuova cristianità*. Milano, 1988.

Coreth, E. (szerk.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Graz, 1988.

Lorenzini, M.: *L'uomo in quanto persona: L'antropologia di J. Maritain*. Bologna, 1990.

Prouvost, G.: *Catholicité de l'intelligence métaphisique. La philosophie dans la foi selon J. Maritain.* Paris, 1991.

Nickl, P.: *J. Maritain. Eine Einführung in Leben und Werk.* Paderborn—München—Wien—Zürich, 1992.

Pavan, A. (szerk.): *Dopo Umanesimo Integrale.* Genova, 1992.

Grassi, L.: *J. Maritain.* Fiesole, 1993.

L'actualité di J. Maritain. *Divus Thomas* 97 (1994), 1.

Jacques Maritain magyarul megjelent munkái:

Aquinói Szent Tamás. *Vigilia*, 1935. 1.

Cselekvés és szemlélődés. *Vigilia*, 1937. 1.

Interjú J. Maritainnel. *Pesti Napló*, 1937. febr. 8.

A belülvaló élet (Raissa Maritainnel közösen). *Vigilia*, 1937. jan., 1938. febr., márc., jún.—júl.

A civilizáció alkonya. In: Just Béla (szerk.): *Mi, európaiak.* Bp. é. n.

Keresztény művészet. In: Hamvas Béla (szerk.): *Anthologia humana.* Bp. 1946.

Eckhardt Sándor: *Új francia katolikus antológia.* Bp. 1947.

Kereszténység és demokrácia. *Vigilia*, 1946. dec., 1947. jan., febr., márc.

A jelen pillanat három legsúlyosabb problémája. *Vigilia*, 1948. febr.

Az Egyház és a szociális haladás. *Vigilia*, 1948. dec.

Az ateista egzisztencializmusról. *Filozófia és szellemi tapasztalat.*

Részletek: *Court traité de l'existence et de l'existant c. művéből.* In: Picon, G.: *Korunk szellemi körképe.* Washington, 1961.

Történetfilozófia. In: *Polgári történetfilozófia. Szöveggyűjtemény, I. köt.* Tankönyvkiadó, Bp. 1964.

Az erkölcs filozófiája c. művének 7--10. fejezete. In: *Modern polgári etika. Szöveggyűjtemény, III. köt.* Tankönyvkiadó, Bp. 1967.

Vallás és kultúra. Részlet: *Du régime temporel et de la liberté c. művéből.* In: *Neotomizmus. Szöveggyűjtemény.* Tankönyvkiadó, Bp. 1978.

A filozófia alapelemei. Ford.: Dabóci Mária. *Szent István Társulat, Bp. 1986.*

Részlet: *Court traité de l'existence et de l'existant c. művéből.* In: Dabóci Mária: *Mi az ember? Függetlenség,* Bp. 1990.

Az első szabad tett belső dialektikája. Részlet: *Raison et raisons c. művéből.* Egybekötve: Dabóci Mária: *Erkölcs? Miért?* Bp. 1991.

A kortárs ateizmus üzenete. *Folia selecta*, 1994. május.

Az igazi humanizmus. Ford.: Turgonyi Zoltán. *Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Sárospatak—Szent István Társulat, Bp. 1996.*

A Jacques Maritain-nel foglalkozó magyar irodalom

Just Béla: *Jacques Maritain. Élet,* 1929. 193.

Németh László: *Három kortárs. Tanú,* 1934.

Fejtő Ferenc: *Maritain. Szép Szó,* 1937. 16.; 1939. 34.

Szalay Jeromos: *Francia irodalom és katolicizmus. Pannonhalma,* 1942.

Eckhardt Sándor: *Jacques Maritain a zsidókról és az antiszemitizmusról. Hazánk,* 1948. jan. 7.

E. S.: *Jacques Maritain a világválságról. Hazánk,* 1948. jan. 23.

Sprenger Mária Mercedes: *Raissa Maritain visszaemlékezései. Vigilia,* 1948. nov.

Ijjas Antal: *Jacques Maritain élete és életműve. Új Ember,* 1959. okt. 4.

- Mihelics Vid: Keresztény ember számára lehetetlenség. Új Ember, 1960. febr. 21.
- Rónay György: A modern egyházatya. Maritain nyolcvanéves. Új Ember, 1962. aug. 19.
- Tordai Zádor—Márkus György: Irányzatok a mai polgári filozófiában. Gondolat, Bp. 1963.
- Sinkó Ferenc: Vihar a garonne-i remete körül. Új Ember, 1967. jan. 29.
- Mihelics Vid: „A garonne-i paraszt”. Vigilia, 1967. 9.
- Mihelics Vid: Válaszok Maritain vádjaira. Vigilia, 1967. 10.
- Rónai György: Im memoriam Maritain. Vigilia, 1973. 7.
- Gál István: Claudel és Maritain magyar kapcsolataihoz. Vigilia, 1976. 7.
- Papini, Roberto: Jacques Maritain időszerűsége. Mérleg, 1983. 4.
- Bozóky Mária: Maritainék és koruk. Vigilia, 1985. 9.
- Dabóci Mária: Jacques Maritain ma. Vigilia, 1985. 9.
- Fernand Lelotte S. J.: A XX. század konvertitái. Ecclesia, Bp. 1986.
- Raissa Maritain: Nagy barátságok. Szent István Társulat, Bp. 1986.
- Papini, Roberto: Maritain politikai filozófiája. Távlatok, 1992. 3.
- Szabó Ferenc: Maritain humanizmusa. Magyar Nemzet, 1992. dec. 5.
- Molnár Tamás: A megtorpant humanizmus. Új Magyarország, 1994. aug. 5.
- Turgonyi Zoltán: Jacques Maritain a politikáról. Magyar Szemle, 1994. dec.
- András Károly: Maritain és a Vigilia. Vigilia, 1995. 3.
- Jegyzetek

## Előszó

1 [Célzás La Fontaine A dunai paraszt című meséjére.]

I. fejezet. A.D. 1966

1 1 Ján 5, 19

2 [amelyek Istenéi]

3 VI. Pál: Beszéd a római nemességhez, 1964. január 14.

4 Konstantin századát (pontosabban a 313-as milánói ediktumot) tekintem kezdőpontnak. Ez leegyszerűsítés, de megengedhetőnek tartom.

5 Benignitas et humanitas ({görög szöveg}) Salvatoris nostri Dei. Szent Pál, Tit 3, 4

6 Őszentsége VI. Pál üzenete az államok vezetőihez, 1965. december 8.

7 [teljes ember]

8 A szentek mindig tudták ezt, -- olvasták az Evangéliumot.

9 A „modernizmus” szó talán már régi, de nem ismerek nála

jobb kifejezést; s kora éppenséggel kifejezetten alkalmassá teszi a használatra: mert semmi sem öregszik oly gyorsan, mint a divat és azok az elméletek, amelyek az igazságot vagy annak fogalmi kifejezéseit az idő függvényévé teszik. A „perspektivizmus” biztosít bennünket arról, hogy nem modernista, mert szerinte egy és ugyanazon változhatatlan igazság fejeződik ki egymással összeegyeztethetetlen fogalmi keretekben, amelyeket az idő szül meg sorra. Hagyjuk meg ebben az illúziójában.

10 Az eszmei különbözőségeik és konfliktusok ugyanolyan erősek a protestánsoknál, mint a katolikusoknál, és lehetséges, hogy pl. Taizé hasznos tanulságokkal szolgálhat ez utóbbiaknak.

11 Vázlatom nem a tisztességes kutatók nézeteit gyűjti össze,

hanem azon szélsőségeseket, akik nevét e kérdés szakérői jól ismerik; megemlítem továbbá azon véleményeket is, amelyek az általuk befolyásolt körökben hatnak, pl. azon papok esetében, akik azzal dicsekszenek, hogy már nem hajtanak térdet a tabernákulum előtt.

12 [Az Apostoli Hitvallást. Az eredetiben a francia „Symbole des Apôtres” kifejezés szerepel. Azért fordítottam latinra, mert a magyar „hitvallás” szó nem rendelkezik a francia „symbole” vagy a latin „symbolum” kétértelműségével.]

13 [„Mi az igazság?” Jn 18, 38]

14 L. alább az V. fejezetet.

15 [gondolkodási eszközök]

16 [„Áldjátok az Urat, az Úrnak művei mindnyájan.” (Dán 3, 57)]

17 ApCsel 17, 28

18 Vö. 2 Kor 13, 4

19 Vö. Ef 6, 13--17

20 Tudjuk, hogy e mű francia fordítását azzal a szándékkal adta ki egy ortodoxiájában kissé machiavellista folyóirat, hogy az embereket eltérítse a modernizmustól, megmutatván azt a végső eltévelyedést, ahová a hagyományos elemek egymás után történő elhagyása fokozatosan elvezet. A kiadók megdöbbenésére és bánatára a könyv rendkívüli best-sellernek bizonyult, mindenki lelkesen vetette rá magát.

21 [John Arthur Thomas Robinson]

II. fejezet. Különös korunk

1 „Erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros, prurientes auribus. Et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur.” 2 Tim 4, 3 [„Lesz ugyanis idő, mikor majd az emberek nem viselik el az egészséges tanítást, hanem saját kívánságaik szerint seregszámra szereznek maguknak tanítókat, mert viszket a fülük.”]

2 [tanítók]

3 [Vö. 2 Tim 4, 4 ]

4 Egy nagy filozófus természetesen mindig új horizontokat felfedezve veszíti el a fejét. Másképp fogalmazva: ha egy mindent rossz irányba térítő hibát az általam is képviselt irányzat kialakulásakor követtek el, a későbbiek során még születhettek olyan potenciális nyereségek, amelyek (hiába) várják, hogy egy helyes perspektívába áttéve aktualizálódjanak. S a bölcsek, akik elhelyezhették volna ezeket a saját kincseik közé, talán aludtak felettük; vagy azzal voltak elfoglalva, hogy előadásokat tartsanak szórakozott hallgatók számára, vagy egymással vitatkozzanak. De ez egy másik történet...

5 [eszes élőlény]

6 Néhány tomista kivételével...

7 Hérakleitosz, 576--480; Szókratész, 470--399. Utóbbi a IV. század kezdetén halt meg; Platón, 427--348; Arisztotelész, 384--323.

8 Jeremiás, a VI. század kezdete körül; Deutero-Izajás és az Énekek Éneke, a VI. század végén; Jób, Prédikátor Könyve, V. század; a második Templom építése, Kr. e. 520--515.

9 Buddha, 563--483; Lao-ce, a VI. század kezdete körül; Konfuciusz, 551--479. -- (Ha itt „a Keletről” beszélek általánosságban, azért teszem, mert az Indiában született buddhizmus Kínába is eljutott.)

10 Vö. Louis Gardet, L'affrontement des humanismes, in Nova et Vetera, 1954. október-december, 242--243. o.

11 L. „Signe et Symbole” című tanulmányunkat, in Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Párizs, Desclées De Brouwer, 1939; 2. kiadás: Párizs, Alsatia, 1956. 80--106. o.

12 Vö. Louis Gardet, i. m., uo.

13 [irányulása szerint]

- 14 [eszes természet]
- 15 Vö. Quatre Essais sur l'Esprit, uo.
- 16 Vö. Louis Gardet, *Interprétation des cultures*, Nova et Vetera, 1956. október—december, 282. o.
- 17 *Lettre sur l'Indépendance*, Párizs, Desclée De Brouwer, 1935.
- Vö. Henry Bars, *La Politique selon Jacques Maritain*, Párizs, Éditions Ouvrières, 1961.
- 18 [Rousseau]
- 19 „Csak az szép, ami nincs”, mondta Jean-Jacques. És Jean-Paul Sartre: „A valóságos sosem szép.”
- 20 *Lettre sur l'Indépendance*, 42--43. o.
- 21 I. m., 43--44. o.
- 22 Uo., 9. o.
- 23 Saul Alinsky, aki egyik legjobb barátom, „népi közösségek” fékezhetetlen és rettegett szervezője, s antirasszista vezető, akinek módszerei épp olyan hatékonyak, mint amilyen kevésbé ortodoxak.—Vö. Harper' Magazine, 1965. június— július, „The Professional Radical, Conversations with Saul Alinsky”.
- 24 I. m., 45--53. o.
- 25 Mentségemül szolgáljon, hogy e könyvecske már régóta nem kapható.
- 26 Tudom, hogy a birkák is kérődznek, de a jövőn ábrándozva.
- 27 „Franciaországban a keresztény baloldalnak evangéliumi szíve van, de nincs teológiai esze.” Claude Tresmontant, *Tâches de la pensée chrétienne*, in *Esprit*, 1965. július— augusztus, 120. o.
- 28 „Quicumque non acceperit regnum Dei sicut puer, non intrabit in illud.” Lk 18, 19 [„...aki úgy nem fogadja az Isten országát, mint a gyermek, nem megyen be oda.”]
- III. fejezet. A világ, és egymásnak ellentmondó nézőpontjai
- 1 [Le Régime temporel et la Liberté] Párizs, Desclée De Brouwer, 1933.
- 2 [Humanisme intégral] Párizs, Aubier, 1936. [Az igazi humanizmus, Sárospatak, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény - Budapest, Szent István Társulat, 1996.]
- 3 [Pour une Philosophie de l'Histoire] Párizs, éd. du Seuil, 1959. (New York, Scribner, 1957.)
- 4 Jn 3, 16
- 5 Zsid 10, 5--7
- 6 Jn 12, 47
- 7 Jn 3, 17
- 8 Jn 1, 29
- 9 2 Kor 5, 21 [Káldi fordításában: „bűnért való áldozattá”.  
Dr. Gál Ferenc fordításában: „bűnné”]
- 10 Jn 12, 31 [ „Most van ítélet e világ fölött.”]
- 11 Jn 12, 32 [ „Én pedig, ha felemeltetem a földről, mindeneket magamhoz vonzok.”]
- 12 Jn 14, 28
- 13 Jn 13, 1 [ „...szerette övéit, kik e világban valának, mindvégig szerette őket.”]
- 14 Jn 17, 9 [ „...nem a világért könyörgök.”]
- 15 Uo.
- 16 Jn 17, 20
- 17 Jn 17, 21
- 18 Uo.



19 Jn 17, 25

20 Jn 14, 31

21 „...kiket nekem adtál”, és „kik az ő szavaik által hinni fognak énbennem”. Jn 17, 9; 17, 20

22 Jn 17, 23

23 Lk 19, 10

24 Ter 1, 4

25 Ter 1, 10; 1, 12; 1, 18; 1, 21; 1, 25

26 Ter 1, 31

27 Gyerekes dolog lenne azt hinni, hogy az emberi gondolkodás, mielőtt a Logosz kormányzása alá került, teljesen ki volt szolgáltatva a képzelet látszatjelenségeinek.

Annak az uralomnak az idejében, amelyet feljebb szürkületinek neveztem (l. 28. o.), nemcsak a gyakorlati gondolkodás volt képes—másképp, de ugyanolyan jól, mint a miénk—elboldogulni a mindennapi élet valóságaival, az eszközök előállításával és használatával stb., hanem azon, még konkrétságtól átítatott, képekben bővelkedő formák, amelyekben az emberi gondolkodás akkoriban kifejeződött, metafizikai-vallási téren is képesek voltak megfelelni annak, ami van, noha a lényegyet tekintve homályosan. Ezek persze mítoszok voltak; de ez a kifejezés mára veszélyesen sokértelművé vált, még a primitív gondolkodás vonatkozásában is (azzal összefüggésben, hogy fenomenológusaink módszeresen és helytelenül mindannak jelölésére használják, ami a gondolkodásunkban nem függ tudományos megfigyeléstől vagy pszichológiai élménytől). A primitív gondolkodás mítoszai nem nélkülözték teljesen a bölcsesség értékeit, sőt hajlok arra a véleményre, hogy e tekintetben mélyebbek voltak némely metafizikusunk elméleteinél. Léteztek olyan mítoszok, amelyek nem mesék voltak, hanem igazak (ahogyan a Logosz birodalmában léteznek „hamis” és „igaz” állítások). Még a „tudomány” területével kapcsolatban is el lehet mondani, hogy például az a vezetékhálózat, amely a kínai akupunktúra szerint az emberi test minden részét összeköti, gyakorlati „mítosz”, amely semmit se mond számunkra az anatómiai struktúrákról, de annyiban „igaz”, amennyiben megjelöli azon pontokat, ahová a tűt kell szúrni.

E dolgokon régóta töprengek, ám ettől még távolról sem értek egyet az olyan szerzők problémafelvetésével és (bármit tegyünk is, menthetetlenül kétértelmű) általánosításaival, akik jó szándéka tiszteletet és rokonszenvet érdemel, de akiknek a teológiáról vallott nézetei zavarosnak látszanak számomra; példaként említhetem Jean-Marie Paupert „Peut-on être chrétien aujourd’hui?” című, nemrégiben megjelent könyvét.

Az emberi gondolkodás két nagy történelmi szakaszának szempontjából, amelyre az imént utaltam, úgy látszik, hogy Ádám és Éva története egy a maga sajátos kifejezőmódjába burkolt szent igazság (ami egyedi eset a Bibliában, mert a kinyilatkoztatás itt a régmúlt korok mélyéből származó elemeket használt, a múltra vetített prófétikus fénybe állítva azokat), amely igazság a számunkra legfontosabbat szolgáltatja nekünk, azt, amit feltétlenül ismernünk kell eredetünkkel kapcsolatban: azt az Eseményt—a bűnbeesést - -, amely egy szabad tett, a teremtésükkor az ártatlanság avagy az Istennel való összhang természetfeletti állapotába helyezett Férfi és Nő bűne következtében az emberiséget az Istentől való elszakítottág állapotába juttatta—amelyet a természet egymagában nem tud kijavítani --, ahol mindenki kegyelem nélkül születik. Íme, a Logosz uralmához illő nyelven kifejezve az az igazság, amelyet az Egyház, hűen a rábízott kinyilatkoztatáshoz, s az általam az imént említett prófétikus fénytől megvilágosítatva, tudtunkra ad a Férfi által a Nő ösztönzésére megevett rejtélyes tiltott gyümölcs állítólagos „mítoszában” (amely azonban, fátyol alatt ugyan, az igazságot tartalmazza).

28 [Aquinói Szent Tamás:] Summa theologiae, I. 48. 3. [„A rossz a jóban van, mint alanyban.”]

29 Jn 7, 7

30 Mt 10, 22

31 Jn 15, 18--20

32 Jn 17, 14--16

- 33 Jn 16, 8--11  
34 Jn 14, 30  
35 Jn 12, 31  
36 1 Pét 5, 8  
37 „Ártatlan forrásokat, dombokat, erdőket száll meg, elrejtőzködik a viharban.” Rad'ssa Maritain, *Le Prince de ce Monde* (2. kiadás, Párizs, Desclée De Brouwer, 1963.), 12--13. o.  
38 [Aquinói Szent Tamás:] *Summa Theologica*, I. 64. 4.  
39 Ef 6, 12  
40 Jn 1, 10--11  
41 1 Jn 5, 19  
42 Mt 18, 7  
43 Jn 14, 17  
44 1 Kor 11, 32 [Itt, tekintettel a szövegösszefüggésekre, a Biblia Maritain által használt francia változatát fordítottam magyarra. A Vulgatát e szövegrészben szó szerint követő Káldi-fordítás ettől némileg eltér: „*howy ne kárhozzunk el ezzel a világgal*”.]  
45 Jn 16, 33  
46 „{görög szöveg}” E kifejezés túlságosan tömör ahhoz, hogy szó szerint lefordítható legyen. A „*sem azt, ami a világban van*” kifejezés kényszerítőleg hat az értelemre, gondolkodásunkat egy olyan szóra összpontosítva, amely nincs benne a görög szövegben. [Maritain szövegében a kérdéses kifejezés franciául így szól: „*ni les choses du monde*”, azaz „*se a világ dolgait*”. A Biblia általam használt fordításában, mint látható, szintén szerepel a Maritain által kifogásolt létige, akárcsak a Vulgatában. Maritain feltehetően attól fél, hogy a „*van*” ige használata olyan benyomást kelt, mintha a világban ható rossz valóságos létező volna, ami ellenkeznék azzal a metafizikai alapigazsággal, hogy a rossz nem létező, hanem léthiány: minden dolog jó, amennyiben van, s a rossz csupán azt jelenti, hogy valami hiányzik belőle ahhoz, hogy megfeleljen tulajdon lényegének. Ám véleményem szerint a Vulgata és a Káldi-fordítás által használt létige itt nem arra kíván utalni, hogy a szóban forgó rossz létezik, hanem csupán nyelvtanilag szükséges eszköz egy a dolgok hollétét kifejező mondatban.]  
47 „{görög szöveg}” Itt is ugyanazt az észrevételt kell tennem, mint az előző lábjegyzetben. [Maritainnál a kérdéses részlet így hangzik: „*tout ce qui séduit dans le monde*”, azaz „*minden, ami a világban csábít*”. A magyar fordítás— és a Vulgata—itt is használja a létigét.]  
48 Jn 2, 15--17  
49 Jak 4, 4  
50 Jacques Maritain: *Az igazi humanizmus*, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Sárospatak—Szent István Társulat, Budapest, 1996. 111. o.  
51 I. m., 112. o.  
52 Azt mondta a boldogságról: „*haladás újabb és újabb élvezetek felé*”.  
53 Már Ádám bűnbánatától kezdve, tekintettel Krisztus előrelátott érdemeire.  
54 [e világ]  
55 Bocsássák meg nekem e neologizmust. Két okból kellett alkalmaznom: egyrészt az igazság, amelyről szó van, egyszerre filozófiai és teológiai; másrészt nemcsak ontológiai, hanem érinti az erkölcs területét is, mivel a természet lényegi hajlamai és saját céljai nemcsak ontológiai értelemben jók, hanem etikai vagy erkölcsi értelemben is.  
56 [Vö.] Mt 6, 26--29  
57 [Vö.] Lk 12, 6 [és Mt 10, 29]  
58 [Vö.] Lk 15, 6  
59 Ter 1, 28

- 60 Mt 10, 26; [vö.] Lk 8, 17.—Vö. Pour une Philosophie de l’Histoire, 135--136. o. E tekintetben, tegyük hozzá, azt lehet gondolni, hogy még a mai irodalom szemérmertlensége is (amelyet azonban jóvá tesznek azon vallomások, melyekben páratlan nemesség tárulkozik fel), gyakran tisztátalan motivációi ellenére, legmélyebb gyökereit tekintve egy titkos szükségszerűségnek felel meg, s „egyfajta eszkatológikus jelentést” hordoz. Sőt, a történelem századok óta sok más módon is felszínre hozza az általam említett készletet arra, hogy megnyilvánulást adjanak annak, ami az emberben rejlik. A világ természetes céljáról szóló fenti gondolatok, továbbá a következők a keresztények világi küldetéséről a VII. fejezet egyik részében nyernek majd kiegészítést. 271--279. o.
- 61 Vö. L’Homme et l’État, 160--168. o.
- 62 Ebben nem kell valamiféle célzást látni az Actio Catholica szervezeteire. E szervezetek, amelyek által a laikusok részt vesznek az Egyház apostolkodásában, per definitionem spirituális, nem pedig világi célra irányulnak. Semmi közük tehát ahhoz, amiről itt beszélek. Úgy gondolom, a keresztény laikusoknak csak csekély számát kell összegyűjteniük (akiket persze ez nem kis mértékben elvon a világi feladatoktól), de arról is meg vagyok győződve, hogy feltétlenül szükség van rájuk. (Vö. Carnet de Notes, 240--241. o.) -- A laikusokról, spirituális és világi hivatásukról l. alább a VII. fejezetben a 279--289. oldalt.
- 63 [Les Degrés du Savoir]
- 64 Max Jacob
- 65 Én 8, 7
- 66 Fil 3, 8--10
- 67 „Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.”  
[„Isten Szeretete önti a dolgokba és teremti meg bennük a jóságot.”] Szent Tamás, Summa Theologica, I. 20. 2.
- 68 Les Degrés du Savoir, 665--666. o.
- 69 Uo., 666. o.
- 70 [Hogy szavamat rövidre fogjam]
- 71 Keresztes Szent János (Ana de Peñalosa-hoz)
- 72 Az Esprit folyóirat alapítása Franciaországban (1932), és körülbelül ezzel egy időben, a Catholic Worker megindítása az Egyesült Államokban képezheti, legalábbis szimbolikusan, azt a határvonalat, amely ennek az összefonódásnak a végét jelzi.
- 73 Nem azt akarom mondani, hogy az elsőbbség ezen állítása a Lelkipásztori konstitúció valamely meghatározott mondatában szerepel, hanem azt, hogy a Konstitúció szövegének egészében mindenütt jelen van és mindenütt megerősítést nyer mindazok számára, akik figyelmesen olvassák. Mert a Lelkipásztori konstitúció arra az alapvető tényre világít rá, hogy az emberi közösség személyek közössége, s hogy ezért maga a közjó követeli meg a személyek jogainak tiszteletét és lényegi törekvéseik elismerését. (Ne felejtjük el, hogy egy személyekből álló közösség közjára egy kitüntetett értelemben „közös”, ti. közösen illeti meg az egészt és a részeket, s ezért szükséges, hogy visszaháramolják az utóbbiakra, s hogy szétosztassék a személyek hasznára. Másfelől, a javak, amelyek megszerzésére az emberi személy mint szellem törekszik, s amelyek, pl. az igazság és az Istennel kapcsolatos dolgok, már magában a természetes rendben is felette állnak a földi közjóknak, amelyet azonban felülről bőségesen táplálnak, erősítenek, s fölemelnek.)
- 74 [tekintettel a bűnre]
- 75 [tekintettel a megvalósítandó jóra]
- 76 [„a bohóság ígézetével”; vö. Bölcs 4, 12]
- 77 [„Keresztséged és szent böjtölésed által”]
- 78 2Kor 12, 7 [„Tövis adatott testembe, a Sátán angyala, hogy arcomba üssön”]

- 79 [Rabelais Gargantua és Pantagruel című regényének egyik szereplője.]
- 80 La Signification de l'Athéisme Contemporain, Párizs, Desclée De Brouwer, 1949. (elfogyott)
- 81 Vö. Iz 63, 3 [„Egymagam tapostam a sajtót, s a nemzetek közül senki sem volt velem.”]
- 82 „Talán nem tartották a pogányok a Római Birodalom idejében ateistának a zsidókat és az első keresztényeket? E vádnak van egy rejtett értelme is.” (I. m. 28. o.) -- Vö. Szent Jusztyinosz, Első apológia, VI. 1.: „Innét van a vád, hogy minket ateistáknak tartanak, mert mi az ilyenféleképpen munkálkodó istenekkel szemben bevalljuk, hogy ateisták vagyunk.” [Vanyó László fordítása, in Ókeresztény írók 8. A II. századi görög apologéták, Szent István Társulat, Bp., 1984., 67. o.]
- 83 [Vö. Jn 7, 7]
- 84 Mt 23, 23 [„Ezeket cselekedni kellett, és amazokat el nem hagyni.”]
- 85 Pour une Philosophie de l'Histoire, Párizs, Éd. du Seuil, 1959., 163. o.
- 86 2Tim 3, 12
- 87 Pour une Philosophie de l'Histoire, 157. o.
- 88 [Vö. Jn 7, 7]
- 89 [Vö. Jn 14, 17]
- 90 1 Jn 2, 15.
- 91 [E mondattal egy magyarra pontosan le nem fordítható szójátékot kíséreltem meg úgy helyettesíteni, hogy ne távolodjam el túlságosan az eredetitől. A francia mondat így szól: „Ils se mettent le doigt de Dieu dans l'oeil.” Szó szerinti jelentése: „Isten ujját teszik a szemükbe.” Ez valójában két francia szólás egyesítése. A „se mettre le doigt dans l'oeil” (szó szerint: „szemébe teszi az ujját”) kifejezés értelme: „téved”, „elszámítja magát”, „felsül”. A „le doigt de Dieu” Isten ujját, azaz (mint a magyarban is) Isten hatalmát jelenti.]
- IV. fejezet. Az igazi új tűz—Keresztények és nemkeresztények
- 1 [Az eredetiben itt az „aggiornamentait” szerepel, tehát az olasz „aggiornamento” (itt: „korszerűsítés”, „felfrissítés”) szó, francia raggal.]
- 2 Hab 3, 5 (a Vulgata szerint) [A Káldi-fordítás átdolgozott modern kiadásában: „S a dögvész jár lába előtt.”]
- 3 Így a Dhorme-féle fordítás, II. kötet, 812. o.
- 4 Lk 16, 8 [„...a világ fiai okosabbak a maguk nemében a világosság fiainál.”]
- 5 E beszéd Mexikóban hangzott el, 1947. november 1-én, az UNESCO második Nemzetközi Konferenciájának megnyitóján. (A teljes szöveg Le Philosophe dans la Cité című könyvemben jelent meg 1960-ban Párizsban, az Alsatia kiadónál.) E konferencián a francia delegáció elnöke voltam.
- 6 [A „demokratikus charta” Maritain műveiben azon erkölcsi normák listáját jelenti, amelyek elfogadása elengedhetetlen a modern társadalom működéséhez.]
- 7 Ténylegesen [in actu] Krisztus tagjai, mert birtokolják a kegyelmet és a szeretetet, de anélkül, hogy az ezen „ténylegesség” által megkívánt következmények világos kifejtést nyernének.
- 8 Mt 25, 31--46
- 9 [Az utolsó tagmondat a franciában jóval tömörebb: „...í l'égard desquels le premier devoir de charité est de les aimer.” A kissé körülményes magyar fordítás oka az, hogy nyelvünkben nincs két külön szó az amor/amour, ill. a caritas/charité fogalmára, s ha e mondatban mindkét szót „szeretet”-nek fordítanám, a magyar mondat kissé zavarosan hangoznék.]
- 10 [„Egy a szükségés”. Lk 10, 43]

- 11 [Arról a szerzetesrendről van szó, amelynek Maritain élete utolsó éveiben—már e könyv megírásakor is—tagja volt.]
- 12 [„Nemcsak kenyérrel él az ember” Mt 4, 4 és Lk 4, 4]
- 13 Obras, Silverio, III. kötet, 361. o.
- 14 Uo., III. kötet, 356. o.
- 15 [Ilyen az élet.]
- 16 [Az irgalom s a hűség találkozik. Zsolt 84, 11]
- V. fejezet. Az igazi új tűz.—Az értelem felszabadulása
- 1 [a tömegkommunikációs médiumokban]
- 2 [Vö. Jn 18, 37]
- 3 Sok más egyszerűen racionális igazság is szükségszerű kapcsolatban van a hit tartalmával, amely előfeltételezi vagy magában foglalja azokat: például maga az axióma, hogy az ember az igazságért teremtett; vagy az érzékelhető világ létezése; a szabad akarat létezése; az emberi lélek szellemi volta és halhatatlansága. E listát még lehetne folytatni.
- 4 [A „józan ész” kifejezést jobb híján választottam az eredeti „sens commun” megfelelőjének. Mint láttuk, Maritain szerint az ember, már mielőtt filozofálni kezd, hétköznapi tudásában is rendelkezik bizonyos alapigazságokkal, amelyekre egy spontán folyamat során tesz szert. Az ennek alapjául szolgáló ösztönt jelöli Maritain a „sens commun” (szó szerint: közös értelem) kifejezéssel, amely nem tévesztendő össze a skolasztika „sensus communis”-ával, hanem inkább az újkori „common sense”-szel rokon. Ez utóbbit általában „józan ész”-ként szokás magyarra fordítani, s én is ezt tettem; de a kifejezés nem túl szerencsés, mert olyan, mintha az ész egészének „józságára” utalna, holott valójában csak az ész egy részmozzanatáról, alkotóeleméről, „ösztönéről” van szó.]
- 5 [Hiszek, hogy értsek.]
- 6 Dr. Marcel Eck, használja a következő kifejezést a *Mystère humain de la sexualité* szerzőjéhez írott nyílt levelében.
- 7 [Az eredeti szöveg „chinoiserie” szava nem annyira az érthetlenséget, mint inkább a fölösleges bonyolultságot vagy pedantériát fejezi ki, tehát nem felel meg pontosan a magyar „nekem ez kínaiul van” fordulatnak. Ám az eredeti mű szójátékát megmentendő mégis a „kínaiul van”-t láttam helyesnek használni, hiszen a szöveg egészének jelentését ez érdemben nem módosítja.]
- 8 Talán mondanom se kell, hogy nem az igazi ökumenizmusról beszélek, amely—természetesen—nem puha.
- 9 Stanislas Fumet nyilatkozott így egy a *Table Ronde* 1966-os évfolyamának márciusi számában publikált beszélgetésben.
- 10 1 Jn 5,6 [Ezúttal Dr. Kosztolányi István fordítását használtam. Káldinál: „Krisztus az Igazság.” Ez felel meg a Vulgatában olvasható változatnak.]
- 11 2 Jn 3
- 12 3 Jn 4
- 13 Uo., 8
- 14 1 Jn 3, 19
- 15 Róm 1, 18
- 16 2 Tesz 2, 10
- 17 Uo., 2, 11
- 18 1 Tim 2, 3--4
- 19 1 Kor 13, [4--]6 [A Maritain által itt idézett francia fordítás, amelyet én is szó szerint követtem („La charité prend sa joie dans la vérité.”), nem felel meg sem a Vulgata kérdéses szövegrészletének („congaudet... veritati”), sem az ezzel szó szerint egyező görög eredetinek. Ezért is kell hozzáfűznie a főszövegben látható zárójeles megjegyzést. Káldi itt pontosabb: „A szeretet... együtt örvend az igazsággal.”]

20 Ef 4, 24 [Itt igyekeztem szó szerint követni a bibliai szöveg francia fordítását, mert sem Káldinál, sem az új magyar fordításban nem szerepel (de a Vulgatában igen) a Maritain számára e fejezetben kulcsfontosságú Igazság (Veritas/Vérité) szó. Káldi fordítása így hangzik:  
 „...valóban magatokra öltétek az új embert, aki az Isten képére teremtett igaznak és szentnek”. Az „igaz” szó azonban itt természetesen a „megigazult” (justus), nem pedig a „valóságnak megfelelő” (verum) jelölésére szolgál, tehát nem köthető az „igazsághoz”, mint „veritas”-hoz.]

21 Jak 1, 18  
 22 Jn 14, 6  
 23 Uo., 18, 37 [Maritainnál, feltehetően elírás folytán, 15, 26.]  
 24 Uo., 4, 24  
 25 Uo., 14, 17  
 26 Uo., 15, 26  
 27 Uo., 16, 13  
 28 Uo., 17, 17, 19  
 29 Uo., 8, 31--32 Íme jó néhány idézet a negyedik Evangéliumból. Nem kell meglepődnünk azon, ha a Szinoptikusok Jézus logionjait [mondásait], valamint a tanítványok és a legelső keresztény közösség emlékezetében élő egyéb adalékokat gyűjtötték össze, hogy (amint Lukács világosan utal erre) írásban örökítsék meg, míg a negyedik Evangélium, amint az hangneméből és stílusából nyilvánvaló, egy abszolúte személyes tanúbizonyságát leíró ember műve, aki sok olyan mélyebb és értékesebb mozzanatot ragadott meg és tartott emlékezetében, amelyekre nem irányult általános figyelem (megvolt az oka annak, hogy ő legyen a legkedvesebb tanítvány). Hozzátehetjük ehhez, hogy Pál levelei és Jakabé a bennünket érdeklő kérdésben a Jánoséhoz teljesen hasonló hangot ütnek meg.

30 Jn 1, 9  
 31 Uo., 1, 14  
 32 Uo., 1, 17  
 33 Vö. feljebb (12. jegyzet), 3 Jn 4  
 34 [„...járjunk az igazság útján szeretetben.”]  
 35 Vö. feljebb (19. jegyzet), 1 Kor 13, 6  
 36 Kivéve, ha fizikus. Nyilvánvalóan nem a fizikában szokásos értelemben említem a relativizmust, tehát nem az einsteini relativitáselméletről beszélek.  
 37 [„In aenigmate”: homályosan, talányosan. Célzás Szent Pál korintusiakhoz írt I. levelének (13, 12) Vulgata-beli szövegére: „Videmus nunc per speculum in aenigmate” azaz „Most tükör által homályosan látunk”.]  
 38 [Vö. 2 Jn 3]  
 39 L. „Qui est mon prochain” című tanulmányomat, amely a Principes d’une politique humaniste-ben jelent meg, továbbá a „Tolérance et Vérité”-t, amelyet a Le Philosophe dans la cité című kötetben publikáltam.  
 40 [Célzás Salome táncára. „...saltavit filia Herodiadis in medio, et placuit Herodi.” „Heródiás leánya táncolt előttük, és tetszett Heródesnek”; Mt 14, 6]  
 41 Róm 12, 2 [„...ne szabjátok magatokat e világhoz.”]  
 42 Semmi kifogásom sincs a csoportlélektan, sem a természet kibontakozása, sem az elkötelezettségek, sem a világban való létezés öröme, sem a tömegakciók, sem a közösségi ünneplések, sem a cselekvés, sem pedig a dialógus ellen! Arról a módról beszélek, ahogyan e dolgokat (melyek nem erre valók) némelyek, akik száma mostanában nem csekély, használni akarják.  
 43 Mt 6, 6  
 44 Minden doktrína, még a legtévesebb is, valamiféle igazságon

alapul. Az olyan doktrínát nevezem lényegileg igazságon alapulónak, amely lényegi vagy alapvető struktúráiban alapul az igazságon.

45 S az is érthető, hogy azok, akik a filozófia fejlődésében csak egyéni életművek egymásra következését látják, kénytelenek lesznek de jure szükségszerűnek tartani (mintha maga a tárgy kívánná meg) a doktrinális pluralizmust, amely valójában kétségkívül normális ugyan (a filozofáló szubjektum részéről, s figyelembe véve az ember létállapotát), de csupán de facto normális, azaz ténylegesen elkerülhetetlen.

46 Jn 10, 30

47 Jn 15, 26

48 [logikai pozitivistákról]

49 Ha jól olvastam Garaudy urat, könyvében (*Un marxiste s'adresse au Concile*, 93. o.) az Aquinói neve egyetlenegyszer fordul elő, s e szöveghely alapján ítélve világosnak látszik, hogy e szerzőt kevésbé érdeklik Szent Tamás filozófiájának alapjai, mint a jobbagyságról alkotott véleménye.—A feudális társadalom nagyon távol (a mienknél kicsit távolabb) volt attól, hogy teljesen humanizált társadalom legyen, ami persze nem azt jelenti, hogy el kellene ítélni az abszolút igazságosság nevében, vagy hogy a korabeli morálteológiának azt kellett volna állítania, hogy a jobbagyok földesura halálos bűn állapotában van. Meglepő, hogy egy szerző, akinek, mint azt egy kiemelkedő marxistától várjuk, van érzéke a történelem iránt (és egészséges ellenszenv a „moralizálással” szemben), nem vette ezt rögtön észre, és úgy véli, a XIII. századi teológus, aki a feudális rendszert a történelem által elégségesen igazolt tényleges állapotnak tartotta, ezzel a rosszba való belenyugvásáról tett riasztó tanúbizonyságot. Sajnos vannak ennél jóval biztosabb jelei a keresztény világ hosszan tartó közömbösségének a társadalmi igazságtalanságokkal szemben. Az is meglepő, hogy Garaudy úr, miután maga jegyezte meg, hogy Szent Tamás a jobbagyság korában élt, a *Summa* két cikkelyének általa idézett mondattöredékeiben a *servus* szót nem „jobbagy”-nak fordítja, ahogy helyes volna, hanem „rabszolga”-nak.

50 „Az anyag fogalma, írta Lenin a *Materializmus és empiriokriticizmusban*, (...) ismeretelméletileg csakis és kizárólag az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti.” [Az idézet magyar fordításának forrása: Lenin Összes Művei, Bp., Kossuth Könyvkiadó, 1963--1969., 18. kötet, 244. o.] A marxizmusról I. La Philosophie morale című, nemrégiben megjelent munkánk X., Marxról és iskolájáról szóló fejezetét, valamint az *Humanisme intégral*-t (1936)

51 S ha azt is szemügyre vesszük, amit Garaudy úr (i. m. 60.

o.) így nevez: „a cselekvés fausti elsőbbsége Marxnál”, valamint a gyakorlati kritérium „igazságkritériumnak” minősítését. E filozófia szerint a valóságos dolog nem előbb van, s aztán cselekszik, hanem cselekszik, hogy legyen, ami inkább igen ősi mitológiákra emlékeztet.

52 *Vö. Les Degrés du Savoir*, 200--201. o.

53 L. az I. fejezetben.

54 Pierre Trotignon, Heidegger, Párizs, 1965., Presses

Universitaires, 66. o.—Maga Heidegger egyébként nem akar filozófus lenni—de kétségkívül azért -, mert valami ennél jobb szeretne válni (már megint a hegeli vírus).

„Amennyiben folyamatosan csak a létezőre mint létezőre kérdez, a metafizika nem gondol magára a létre”, s: „mivel a létezőt mint létezőt vizsgálja, a létezőre korlátozódik, s nem fordul a lét mint lét felé”, állítja Heidegger, aminek kapcsán Étienne Gilson, teljes joggal, a következő észrevételt teszi: „A tomizmus a Sein filozófiája, amennyiben az esse filozófiája. Amikor a fiatalok Martin Heidegger felfedezésére invitálnak minket, valójában anélkül, hogy tudnák, Aquinói Szent Tamás transzontikus metafizikájának újrafelfedezésére szólítanak fel... Érdekes lenne tudni, mit gondolt volna Heidegger, ha tudott volna az esse metafizikájának létezéséről, mielőtt első döntéseit meghozta. Ezt azonban sosem fogjuk megtudni, már túl késő... Hogyan is tudhatnánk, amikor Heidegger maga sem fog róla soha semmit tudni? Csak azért teszem fel e kérdést, hogy jelezzem a bennünket az ő követésére buzdítóknak: nem vagyunk késésben. Talán csak előnyünk

felismerésében késlekedünk, amikor azok követésére biztatnak minket, akiket megelőztünk.” (Trois leçons sur le Thomisme et sa situation présente, a Seminarium c. folyóirat 4. számában, 718--719. o.)

55 Az esetlegesség e sartré-i eszméjéről l. Claude Tresmontant megjegyzéseit, Comment se pose aujourd’hui le problème de l’existence de Dieu c. művében (Párizs, Seuil, 1966., 130--144. o.)

56 L’Être et le Néant, 27. o.

57 [a tapasztalást megelőzően]

58 [szerszám, szerv]

59 Claude Tresmontant: i. m., 161--162. o.

60 Vö. Sept leçons sur l’Être, 61. o. (kissé módosított szöveg)

61 [a lét aktusa]

62 147. o.

63 Marston Morse, Mathematics and the Arts, in The Yale Review, 1951. nyár.—Idézve L’Intuition Créatrice dans l’Art et dans la Poésie, Párizs, Desclée De Brouwer, 1966. 86. o., 34. jegyzet.

64 Bernard d’Espagnat, Conceptions de la Physique contemporaine, Párizs, Hermann, 1965. Ez az alapos és világos könyv az ismeretelmélettel foglalkozó filozófusok számára a fizikai elmélet időszerű problematikájának figyelemre méltó kifejtését kínálja.

65 [a dolgok természetéről (szóló elméletet)]

66 [ahová tartoznak, a szennyecsatornában]

67 A pénzhamisító olyan ember, aki tudatosan és a megtévesztés szándékával készít hamispénzt.

68 Vö. Louis Gardet, Expérience et Gnose chez Ibn ’Arabi, megjelenés előtt egy Ibn Arabi tiszteletére Kairóban (E. A. K.), a Művészetek, Irodalom és Társadalomtudományok Általános Titkársága által kiadandó tanulmánykötetben.

69 [önellentmondás]

70 [Aquinói Szent Tamás]

71 Réflexions sur le progrès, Peking, 1941.

72 Les Droits de l’Homme et la Loi naturelle, New York, 1943. (Párizs, 1947.)

73 Lettres í Léontine Zanta, Párizs, Desclée De Brouwer, 1965.

A kiemelés tőlem származik.—Idézem a teljes mondatot:

„Az, ami leginkább érdekel, s bensőmet legjobban foglalkoztatja, mint már ön is tudja, azon erőfeszítés, amely arra irányul, hogy egy új vallást (ha tetszik, mondjuk úgy: egy jobb kereszténységet) építsek fel magamban és terjesszek el magam körül, melyben a személyes Isten nem lesz többé a régi neolitikumbeli nagybirtokos, hanem a vallásunk és kultúránk fejlettségi foka által megkívánt Világlelökké válik.”

E szövegben nemcsak a Világlelket kell kiemelni, amelyet vallásunk és kultúránk fejlettségi foka megkíván, hanem a következőket is: erőfeszítés, amely arra irányul, hogy (...) építsek fel magamban és terjesszek el magam körül. Ez a terjesszek el magam körül arra kényszerít, hogy azt gondoljam: Étienne Gilsont elragadta szívének szenvedélye, amikor, miután megjegyezte, hogy Teilhard doktrínája „aligha doktrína, inkább érzésmód”, hozzátette: „Nem állítható, hogy terjesztésre szánta, amit alkotott, bármi legyen is az.” (Le cas Teilhard de Chardin, 735. o.)

Valójában szüntelenül terjesztésére törekedett.

74 L. 160--161. o.

75 [Nyilvánvalóan a „science-fiction”, azaz a „tudományos-fantasztikus mű” analógiájára képzett kifejezés; szó szerint teológia-fikció, de lehetne „teológiai-fantasztikus alkotás”-nak is magyaráítani.]

76 Nézetei alátámasztása végett Teilhard Szent Pálra



hivatkozik, oly módon asszimilálva saját gondolkodásához az Apostolét, amely csak akkor menthető, ha, amint nevezetes bűnügyek kapcsán mondani szokás, „erős érzelmi felindulásból” követte el. A kötet végén található egy hosszú megjegyzés Szent Pál egy szöveghelyéről, amelyet e tárgyról írtam. (J. M.)

77 Étienne Gilson, *Trois leçons sur le Thomisme et sa situation présente*, in *Seminarium* (1965. 4. sz.), 716--717. o.

78 *Le cas Teilhard de Chardin*, in *Seminarium*, 1965., 4. sz. 720., skk o.

79 Idézi Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin*, Párizs, Seuil, 1963., 141. o. „Nem hiszem, jegyzi meg Gilson, hogy az atyának volna ennél jelentőségtejjesebb, vállalkozása értelmét világosabban és egyszerűbben megmagyarázó szöveghelye.” *Le cas Teilhard de Chardin*, 730. o.

80 Teilhard de Chardin, i. m., 141. o. (Gilson, 731. o.)

81 Gilson, 732. o.

82 Gilson, 731. o.

83 Teilhard de Chardin, *Christianisme et Évolution*, 142. o.

84 Claude Cuenot, *Teilhard de Chardin*, Párizs, Seuil, 1963., 145. o. (Gilson, 734. o.)

85 Gilson, 731. o.

86 Gilson, 732--733. o. (Teilhard de Chardin összes idézett megfogalmazása megtalálható Claude Cuénot-nál, i. m., 142. o.)

87 Gilson, 732. o.

88 [Az eredetiben: *Immatérié et Encosmisé*, az *Incarné* (megtestesült) analógiájára.]

89 L a II. függelék, Teilhard teológiájáról.

90 Ugyanebben a levélben, a 129. oldalon, az *Esquisse d'un univers personnel* című műve kapcsán, amelyet akkoriban állított össze, ezt is írja: „Fokról fokra minden átalakul, az erkölcs összeolvad a fizikával, az individualitás Egyetemességbe megy át, az anyag a Szellem struktúrájává lesz.”

91 *Lettres à Léontine Zanta*, Párizs, Desclée De Brouwer, 1965., 127--128. o.

92 Gilson, 735--736. o.

93 Így, megint Gilsont idézve (i. m., 727. o.), mindig és minden ellenére megmaradt benne, „érintetlenül és mintegy a tudományos és egyéb hordalékoktól borított meder mélyén csodálatosan megőrződve, gyermekkori jámborságának és hitének aranyröge. Ő maga is hangsúlyozta e folytonosságot... A kozmikus Krisztus először a Gyermek Jézus volt a számára, s mindig ennek is kellett maradnia. A karácsonyi újszülött pontosan ugyanaz, mint >>a betlehemi gyermek, a Megfeszített, a világ Mozgató Elve és Magja<<.” (A Teilhard-idézet forrása Claude Cuénot, i. m., 65. o.) Teilhard mindezt egy heterogén elemek keveredéséből előálló spirituális élmény keretében érezte, mielőtt megkísérelte lefordítani arra a fogalmi nyelvre, amelyről fent beszéltünk. (161--171. o.)

94 Gilson, 728. o.

95 Gilson, 736. o.

96 [„Egy, szent, katolikus és apostoli”, ti. Anyaszentegyház.

A Nicaea-Konstantinápolyi Hitvallás szövege nyomán. Vö. (*Credo in*) unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.]

VI. fejezet. Az igazi új tűz.—Az igazi tudás keresésének és megújításának útjai

1 „Annyira helyeseljük azt a nagy elismerést, amelyben ennek az isteni géniusz részé van, mondotta XI. Pius 1923-ban, hogy úgy gondoljuk, Tamást nemcsak Angyali Mesternek kell neveznünk, hanem az Egyház Közös vagy Egyetemes Tanítójának is, hiszen az Egyház magáévá tette az ő tanítását.” (Idézet a *Studiorum ducem* kezdetű enciklikából.)

2 „La chair est triste, hélas, et j’ai lu tous les livres”

[A test szomorú, jaj, s olvastam minden könyvet] Mallarmé

3 [A kontempláció (szemlélődés) útján nyert ismereteket másoknak átadni.]

4 Mindaz, amit feljebb mondtam, kitűnő megfogalmazást nyer

Olivier Lacombe következő soraiban: „Senkit se fog meglepni, írta néhány éve, ha azt mondjuk, hogy számunkra az egyháztanítók közül Szent Tamás az igazi, a tulajdonképpeni Tanító. Úgy hisszük, doktrínája végérvényes alapokon nyugszik, de haladó marad, és hűen ragaszkodik az igazságnak az emberben való növekedése iránti nyitottsághoz. Nem állítjuk, hogy Szent Tamás tanítványainak jogukban áll megvetni a premisszáinkat nem osztó gondolkodók és iskolák felismeréseit, termékeny buzgalmát és eredményeit.

Ellenkezőleg, biztosak vagyunk benne, hogy csak annál inkább figyelmesnek kell lennünk, ha e premisszákat a legbiztosabbaknak és legátfogóbbaknak tartjuk. Úgy hisszük, az a húsz évszázad, amelyet a kereszténység kegyelmének légkörében élt le, megerősítette az emberi észben ezt az igazságra való képességet. Az ész, ily módon megerősödve és megszentelve, különlegesen termékeny. Amennyiben hű akar lenni azon intellektuális tradícióhoz, amely képes volt—mélységének és szélességének köszönhetően—felszabadítani és maradandóvá tenni a nyugati civilizáció által felhalmozott szellemi kincseket, csak szerény szolgálói akarunk lenni, akik által a nagy keleti kultúrák és a most érlelődő új világ vonatkozásában folytatja a teremtő asszimiláció munkáját, amely feltárja e rendszerek és nagy emberi mozgalmak önmaguk és az egész emberiség számára hordozott leghitelesebb jelentését.” Olivier Lacombe, *Sagesse*, Párizs, Desclée De Brouwer, 1951., 33--34. o.

5 [teológia]

6 Étienne Gilson, i. m. 697--698. o.

7 [szolgálóleány]

8 [Albertus Magnus, Nagy Szent Albert]

9 *Trois leçons sur le Thomisme*, i. m., 700. o.

10 *Trois leçons sur le Thomisme*, i. m., 707. o.

11 [tömegkommunikációs eszközök]

12 [Az eredeti francia szövegben itt az angol pick up kifejezés szerepel.]

13 Mint megjegyeztem, voltak kivételek, noha tudomásom szerint kevesen. Ami a valóban filozófiai értékkel bíró összefoglaló kifejtéseket illeti, megemlíthetem a régi Kleutgent, akinek jó hasznát vettem egykor, s főként két kiváló könyvet, Garrigou-Lagrange atyától a *La Philosophie de l’être et le Sens commun*-t és Gilson *L’Esprit de la Philosophie médiévale* című művét.

Egy kissé eltévelyedett tanítványé, Brentanóé volt a múlt században a legfigyelemreméltóbb kezdeményezés; de mivel figyelmen kívül hagyta a legfontosabbat, rendszere váratlanul irányt változtatott, s igen rossz eredményt szült Németországban azoknál, akik a fenomenológia felé térítették el a Brentanótól tanultakat.

14 [a fizikán túl]

15 [Az arisztotelészi-tomista filozófia elemei]

16 „Minél lényegibb és központibb az intuíció, s minél nagyobb lehetősége van arra, hogy fogalmakba öntése helyes kifejezést nyerjen, annál korlátozottabb, s annál nagyobb a veszélye annak, hogy megfogalmazódása során eltorzul” írja Louia Gardet (az általában vett első intuíciók kapcsán) „*Pluralité des philosophies et unité de la vérité*” című mélyenszántó tanulmányában. *Nova et Vetera*, Genf, 1965. IV., 268. o.

17 Örömmre szolgál, hogy hivatkozhatom Jean-Hervé Nicolas atya tekintélyére. Vö. figyelemre méltó cikkét a *Revue Thomiste*-ban (1947. I.), *L’Intuition de l’être et les premiers principes* címmel. Különösen érdekes azon megjegyzése, hogy Szent Tamás egy a metafizikai megismerésről szóló fontos szövegében (In Boet. de Trin., q.6., a.1.) az intellectus szót „értelmi intuíciónak” kell fordítani. S arra a következtetésre jut, hogy a tomistákat rákényszerítve, „hogy elevenebben tudatosítsák magukban metafizikájuk e túlságosan elhanyagolt aspektusát, az övék mellett kifejlődő

új filozófiák (...) hatalmas szolgálatot tettek az előbbieknél, amiből a tomizmussal együtt az általában vett keresztény gondolkodásnak is haszna van. Az új filozófiák ébresztették fel őket absztraktív szenderegésükből.”

18 [„ördög a zenében”; a középkori zeneelméletben a bővített kvart-lépés elnevezése, amelyet nehézsége miatt kerülendőnek tartottak]

19 L. e kötet végén a III. függelék.

20 [filozófiai munka]

21 [szolgálólányból]

22 I. m., 706. o.

23 [„a munkás kevés”; Mt 9, 37]

24 [nagyon hasznos az Anyaszentegyház számára]

25 [a lélek diszpozíciója, lelki készültség, beállítottság]

26 [a tomisták és a molinisták között a segítő kegyelemről zajló viták]

27 [scientia media: a molinisták szerint Isten azon tudása, amely által látja, hogy egy meghatározott személy bizonyos lehetséges helyzetben milyen szabad döntést hozna, s amely tudás logikailag megelőzi Istennek az illető részére adott kegyelemmel kapcsolatos elhatározását.]

28 [teológia]

29 Ahogy Clérissac atya írta, „egyedülálló az az öröm és az az életerő, amellyel a teológia rendelkezik, mert e tudomány nem más, mint a keresztségkor nyert megvilágosodás tudatossá és fejlődővé válása”. Le Mystère de l’Église, Párizs, éd. du Cerf, 1917. 6. o.

30 [= kb. „birkanyáj-tömeg”]

31 Némileg igazságtalan így nyilatkoznom, de mint már mondtam, általánosságban beszélek, figyelmen kívül hagyva néhány mestert, akik a múlt században számos problémát tisztáztak, és új utakat nyitottak. Szeretnék neveket említeni, de nem akarom, hogy úgy lássék, mintha a helyezést elértek listáját közölném. Ráadásul a mesterek, akikre utalok (különösen Schwalm atya), a tomista gondolkodáshoz több olyan művel járultak hozzá, amelyekről már volt szó könyvemben. Az egzegézis terén kifejtett erőfeszítések kapcsán mindenekelőtt a csodálatraméltó Lagrange atyát kell megemlíteni.

32 [„Uram, mit akarsz, hogy cselekedjem?” Mt 9, 6]

33 [tülekedése, sietsége]

34 Talán úgy is felfoghatjuk, hogy ez a fizetség azokért a jóhiszemű—de ettől még nem kevésbé visszataszító— tévedés folytán elkövetett szörnyűséges tévedésekért, amelyek miatt annyi szegény elmebeteget küldtek máglyára „boszorkányságért”.

35 [La technique ou l’enjeu du siècle] Párizs, Armand Colin, 1954.

36 Jubilee, 1966. február.

37 Man and Sin, A Theological View, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, 1965.—Az eredeti: De Macht der Zonde, L. C. G. Malmberg, ’s-Hertogenbosch, 1962.

38 [régí egyház] I. m., 197. o.

39 Szent Tamás hozzátette, hogy azon kisgyermek, akik keresztlehetlenül hálnak meg, mielőtt módjukban lett volna szabad döntéssel elfogadni (vagy elutasítani) Krisztus mindenkinek felajánlott kegyelmét, kétségkívül nélkülözik a természetfeletti boldogságot és Isten színe- látását, de a természetes boldogság minden kintól és fájdalomtól mentes állapotába kerülnek. Ezt a limbusról szóló tanítást, amelyet ma oly sok teológus megvet, nem tudván, mit cselekszik, minden értelmes keresztény drága kincsnek kellene, hogy tekintse.

40 I. m., 198. o.

41 Uo., 193--194. o.

42 Uo. 192. o.

43 I. m., 195. o.

44 Uo., 196. o.

45 Uo., 195. o.

46 [Maritain mind a peccatum originale originatum-ot, mind a

peccatum originale originans-t röviden péché originel-nek nevezi a francia eredetiben; én, a szövegösszefüggéseknek megfelelően, hol áteredő bűnnek, hol ősbűnnek fordítom aszerint, hogy az öröklött állapotról, vagy ennek múltbeli, egyszeri (illetve, Schoonenberg szerint, folyamatos) okáról van szó.]

47 Uo., 198. o.

48 I.m., 181.o. A szituációt, amelybe minden személyes döntésünk és személyünk szabad magatartásválasztása előtt kerülünk (198.o.), más szituáltságokhoz hasonlóan „a személy valami módon felvállalja fejlődési folyamatában..., és bizonytalanul személyes döntést hoz, valószínűleg személyes bűn elkövetésével” (181. o.).

49 I. m., 181. o.

50 Róm 5, 18 (Igen, valóban ez a görög szöveg értelme.)

51 I. m., 189--190. o. „In that hypothesis more people may have engaged an >>immaculate conception<< not in the way in which the church professes it for Mary—that is, as a gift proceeding from Redemption—but as it may be said, and is sometimes explicitly said, of Adam and Eve; that is, as a gift coming from primeval grace.” [„E hipotézis szerint több embernek lehetett része >>szeplőtelen fogantatásban<<, nem úgy, ahogyan az egyház Máriáról vallja—tehát a Megváltásból eredő adományként --, hanem abban az értelemben, ahogy ezt Ádámról és Éváról lehet mondani, és sokszor kifejezetten mondják is; azaz az őállapot kegyelméből eredő adományként.”]

52 I. m., 190.o.

53 Uo., 196.o.

54 Ez a lényegi pont Schoonenberg atya számára. Mi eddig azt hittük, hogy azok bűne, akik elítélték Krisztust, és akik nem ismerték fel benne Izrael Messiását és a világ világosságát, csak abban állt—de ez épp elég volt! --, hogy megölték Isten Bárányát; ez is felix culpa [„szerencsés vétek”; az Exsultet-ben, a húsvéti örömeinkben szereplő, ott az ősbűnre utaló kifejezés], amelynek köszönhetően Krisztus végrehajtotta a megváltó áldozatot, amiért jött. De nem! A Krisztust elítélők bűne sokkal nagyobb. Krisztus halálában mindenekelőtt az eredményét képező fizikai vagy kozmikus tényt kell látnunk: a kegyelem Szerzőjét kizárják a világból és azon földi létezésből, ahová azért jött, hogy megossza velünk életünket és felkínálja az üdvösséget. Ezzel „egész földi létezésünk megfosztatik a kegyelem életétől, és mindenki megkezd a maga kegyelem hiányában való létezését” (uo., 190. o.). Azért van ez így, mert a Megtestesülés előtt a kegyelem, mint állítják, „interperszonális, karizmatikus úton” adatott (minő öröm ezt hallani), s mert ez az út immár „mindenki előtt lezárult”, mivel Krisztus nincs többé közöttünk. Ezért szükséges a keresztség. Mennyi gyöngyszemet találunk ebben az értékes Theological View-ban [teológiai nézetben]!

55 I. m. 196--197. o. -- „Since Christ’s death on the cross, every man enters the world in the disastrous situation of original sin. Everybody enters the world in that situation of perdition, but the opposite, too, is true. Every man enters the world in a situation of salvation, for the Lord has risen and his Spirit fills the earth.” [„Krisztus kereszthalála óta minden ember az áteredő bűn szerencsétlen szituációjában lép be a világba. Mindenki a kárhozat ama állapotában lép a világba, de ennek az ellenkezője is igaz. Minden ember a megváltottság szituációjában lép a világba, mert az Úr feltámadott és Lelke betölti a földet.”]

56 [az egyetlen reménység]

57 „From man’s point of view the cross of Christ means the great disaster. Only from the point of view of God, for whom nothing is impossible, salvation comes to us through the cross of Christ, in connection, of course, with the Resurrection, for if Christ has not risen, we are still in our sins.” (1 Kor 15, 17). Uo., 197. o. [„Az ember szemszögéből Krisztus keresztsége a legnagyobb szerencsétlenséget jelenti. Csak Isten szemszögéből, akinek semmi sem lehetetlen, jön a megváltás Krisztus keresztsége által, természetesen a Feltámadással összefüggésben, mert ha Krisztus nem támadott föl, még mindig bűneinkben vagyunk.”]

(Vö. 1 Kor 15, 17)] -- A szerző, úgy látszik, azt gondolja, hogy a Kereszt csak a Krisztus földi életét lezáró előzmény (mintha tökéletesen elfelejtené, hogy Ő teljesen önként adta oda magát és áldozta fel életét), hogy a Feltámadás által megvalósuljon az üdvösség. Ez merész—véleményem szerint szerencsétlen és túrhetetlen—újraértelmezése az egész keresztény gondolkodásnak, amely mindig azt tartotta, hogy a kereszt áldozatának és a Szenvedés érdemeinek—a bűn feletti győzelemnek—az eredménye az emberi nem üdvözítésének és megváltásának munkája, s hogy a Feltámadás a győzelem a halál felett—e művet csak betetőzte azzal, hogy meghirdette a dicsőség országának eljövételét, s hogy lehetővé tette a Vigasztalónak a feltámadt, és Atyjához felment Fiú általi elküldését—számunkra, már földi életünkben --, s így „amint az Atya dicsősége feltámasztotta Krisztust a halottaiból, éppúgy mi is éljünk új életet” (Róm 6, 4). Nem ezt nyilvánítja ki kifejezetten a szent liturgia is? Elég elolvasni együtt a Szent Keresztről való és a Mennybemeneteli prefációt: „Qui salutem humani generis in ligno Crucis constituisti”, „Qui post resurrectionem suam est elevatus in coelum, ut nos divinitatis suas tribueret esse participes.” [„Ki Krisztus keresztje által az emberiség üdvösségét megalapítottad.”, „Ki föltámadása után fölemelkedett az égbe, hogy minket Istenségének részeseivé tegyen.”—Szunyogh Xavér Ferenc fordítása nyomán.] -- Schoonenberg atya eltéríti nyilvánvaló értelmétől a Korintusiakhoz írott első levél általa idézett szövegét; Szent Pál ott valójában azt mondja, hogy ha a Feltámadás nem történt meg—amely, mivel Krisztus istenségét nyilvánítja ki, bizonyítéka és záloga hitünknek a megváltásban, amelyet Ő hajtott végre a kereszten --, e hit hiábavaló lenne; és ha hitünk a megváltásban hiábavaló, akkor nyilvánvalóan még a bűneinkben vagyunk.

58 [létezés, jelenlét, ottlét (német); mint Heidegger filozófiájának egyik alapfogalmát „jelenvalólétnak” is szokás fordítani]

59 L. De la grâce et de l'humanité de Jésus című tanulmányomat.

In Nova et Vetera, 1966. I. és 1966. III.

60 [tudományos kutató]

61 [Maritain itt az idézete forrásául szolgáló latin szöveg

„genus” szavának francia származékával, a „genre”-ral játszik, amelyet szokás „műfaj” értelemben is használni, bár elsődlegesen nemet, osztályt, csoportot stb. jelent. Ez utóbbi értelemben szerepel a „genus” a latin szövegben, ahol még nincs meg a lehetőség e szójátékra. L. a következő jegyzetet!]

62 „Genus laicorum est populus ignarus... Debet regi a clero, quoniam sapientis est regere.” [„A laikusok neme tudatlan nép... A papság által kell vezetettnie, mert a bölcsek dolga a vezetés.”] Idézi Jerzy Kalinowsky és Stefan Swiezawski, általam nagy tetszéssel olvasott könyvükben, melynek címe La philosophie à l'heure du Concile, Párizs, 1965, Soc. d'Éditions Internationales.

63 L. feljebb XI. Pius híres szövegét, amely szerint Szent

Tamást „Közös vagy Egyetemes Tanítónak” kell nevezni, „mert tanítását az Egyház magáévá tette”.

64 Cursus theol., éd. Solesmes, I., 222. o. (Vivès, I., 289.

o.): „Majus aliquid in sancto Thoma quam sanctus Thomas suscipitur et defenditur.”

65 Itt a professzorokról és intellektuális életükről beszélek

(amely központi szerepet játszik a dologban); nem beszélek a hallgatóikról, akik esetében mindig igaz marad, hogy oportet addiscentem credere [úgy illik, hogy a tanuló higgyen].—

És nem beszélek (Isten őrizz!) a publikációk kényes—a tanításától különböző, s jóval általánosabb—kérdéséről, amelyek kapcsán mindig kívánatos lesz, hogy az olvasóközönség kapjon valamilyen eligazítást (azt, hogy ez most, a régi Index szerencsés kimúltával hogyan történjék, nem az én dolgom megmondani).

66 [„átadják az élet lámpásait”, azaz meghalnak; a „vita”

szó genitivusában itt a szokásos ae helyett ai szerepel, az eredeti latin kiejtésnek megfelelően]

67 L. feljebb 212. o.

68 [kilátás, távlat]

69 [„És megújítod a föld színét.” Zsolt 103, 30]

VII. fejezet. Az igazi új tűz.—Isten országának ügyei. 1. Az egy és szent

- 1 A Pásztor, II. látomás, IV. fejezet.
- 2 Humbert Clérissac, *Le mystère de l'Église*, 1918 (5e éd. [5.kiadás], Párizs, Le Cerf). [A Hermasz-idézet magyar szövegének forrása: Hermasz: A Pásztor (fordította Ladocsi Gáspár), in Vanyó László (szerk.), *Apostoli atyák*, Szent István Társulat, Budapest, 1980. 258. o.]
- 3 [(Hiszek) az egy, szent, katolikus és apostoli Anyaszentegyházban]
- 4 Clérissac, i. m., 43. o.
- 5 *Adv. Haer.*, I. könyv, 10. fej., 2. (idézi: Clérissac, i. m., 49. o.)
- 6 Aquinói Szent Tamás, *Summa theologiae*, II-II., 83., 16., ad 3.
- 7 Humbert Clérissac, i. m., 55. o.
- 8 Kol 2, 10
- 9 Ef 1, 22--23.—Vö. *Lumen Gentium*, I. 7. [„azért elhalmozta isteni adományával az Egyházat, mely az ő teste és teljessége”, *Lumen Gentium*, I. 7. A magyar fordítás forrása: Dr. Cserhádi József—Dr. Fábián Árpád (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Szent István Társulat, Budapest, 1975. 46. o. - A zsinati szövegek esetében a továbbiakban is e kiadásra támaszkodom.]
- 10 Charles Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, Párizs, Desclée De Briuer, 1951., II. kötet, 53. o.—Az Aranyszájú Szent Jánostól idézett szöveg forrása: In *Epist. ad Ephes*, I.3.
- 11 *Summa theologiae*, I-II., 106. 1.—Vö. Charles Journet, i. m., 39--40. o. -- „Az Egyházban, mint Bañez kommentárja mondja, a legfőbb rész láthatatlan, ti. természetfeletti léte; de vannak külső megnyilvánulásai, és látható.” (Uo., 42. o.)
- 12 Nevezhetjük őket, ahogy néha szokták, „holt” tagoknak (ahogyan egy „elhalt” vagy inkább megbénult testrészt egy élő testben)? E metafora a tévedés veszélyével jár. Noha tényleg „halott” tagok, hiszen nincs meg bennük a kegyelem és a szeretet, nemcsak meghívást kapnak az újjáéledésre, hanem munkálkodik is bennük az élet: mert az, ami mindennek az élete, még mindig bensőjükben működik (mindazon szent dolgok által, amelyek még bennük maradtak, s amelyekről szó van a szövegben), de kívülről is hat rájuk azon befolyás révén, amelyet az Egyház kollektív szeretete gyakorol. Ezért mondják róluk a teológusok, hogy *re, non voto* [valóban, nemcsak vágyuk szerint] tagjai az Egyháznak, „befejezett tényként”, de csak olyan „befolyás” éri őket, amely nem eredményez üdvösséget. (Vö. *L'Église du Verbe Incarné*, II. kötet, 1072. és 1080. o.)
- 13 *A Traité de l'Amour de Dieu* előszava.
- 14 Vö. *Lumen Gentium*, I. 7.
- 15 Vö. Charles Journet, *Théologie de l'Église*, Párizs, Desclée De Brouwer, 1958., 193--213. o. (E mű a *L'Église du Verbe Incarné* című nagy értekezés első két kötetének rövidített változata.) Journet bíboros tisztázza, hogy az Egyház teremtett lelke a szeretet, „amely kultikus, szentségi és orientált (a lelkipásztori hatalom tanítása és iránymutatásai által)”: más szavakkal azt mondhatnám, olyan szeretet, amely az általa átlelkesített testet eléggé egygyé képes tenni, hogy vele együtt kollektív természetfeletti szubszisztenciát kapjon, amely csakis az Egyház sajátja, s az Egyház személyes voltának záloga. -- „A titokzatos Test tökéletessé tétele csak akkor lehetséges, ha a hierarchia teljes, és Péter primátusát elismerik.” (Uo. 246. o.) Csak ekkor áll előttünk az Egyház a maga személyességében. Elnézést kérek a következő megjegyzések szakmai nyelvezetéért; szükségesnek hiszem ezt, mert egy kicsivel messzebb megyek—ugyanabban az irányban --, mint Journet bíboros (*L'Église du Verbe Incarné*, II. kötet, 492--508. o.).
- Íme tehát a számomra igaznak látszó állítások: az egység, amely összekapcsolja a hívőket, nyilvánvalóan nem szubsztanciális egység, hanem egy sokaság egysége. Mindannak ellenére, ami itt a földön történik, s amit a filozófusoknak figyelembe kell venniük (*rationalis naturae individua substantia*) [eszes természetű egyedi szubsztancia: a személy klasszikus, Boethius-féle

meghatározása], a szubzisztencia, amelyről beszélek, nem egy szubsztanciát lát el formával vagy tökéletesít (a létezés vonatkozásában). Egy sokaság formáját vagy tökéletesítését jelenti, amely sokaság lelke a szeretet [charité] (a Journet bíboros által említett jellemzőkkel), amelynek egysége (egy és ugyanazon keresztség, egy és ugyanazon hit, egy és ugyanazon igazságszolgáltatás) teljes, és természetfeletti módon Isten egységének képmását viseli. A sokaság azon teljes vagy befejezett egységét előfeltételezi (a szubsztancia helyett), amelynek élete a szeretet. Ezen egész minden egyes tagjának személyességén túllép, mert a sokféleség teljes vagy tökéletes egységében (nem pedig külön-külön minden egyes tagja által) Istentől kapott természetfeletti élet formáját vagy tökéletességét képviseli. A Szentlélek adja, a Krisztustól származó kegyelem és szeretet kiáradásakor, s egyben ennek révén, -- de teremtett szubzisztencia (amelyet az Egyház teremtett lelke és az általa átleskésített test követel meg), teremtett természetfeletti szubzisztencia. Az Egyház legnagyobb mélységében tekintett misztériumával állunk itt szemben, amelyet nem lehet megmagyarázni (ha megkísérelnénk, ez félreértésekre vezetne), hanem hittel kell feltételezni, s amelyről az ész csak azt tudja kimutatni, hogy nem tartalmaz ellentmondást. Isten őrizzen attól, hogy tagadjam Isten Lelkének azon végtelenül szent együttműködését, amely miatt mesterem és barátom a Szentlelket „az Egyház ható okaként működő külső személyességnek” tekinti; ebben azonban csak a Szentlélek szakadatlan befolyását tudom látni, amelynek következtében, ahogyan Szent Irenaeus írja: „ahol az Egyház, ott van Isten Lelke, s ahol Isten Lelke, ott az Egyház és minden kegyelem”, de amely nem képezhetné azt a szó szoros értelmében vett személyességet, amelyet az Egyháznak kell tulajdonítanunk; mert a szoros értelemben vett személyesség belső és formai okként működő tökéletesség, nem pedig külső és ható okként működő, mint az Egyház esetében a Szentlélektől jövő közreműködés és mozgatás. Azt sem felejtsem el, hogy Krisztus személyisége mélységesen rányomja bélyegét az Egyház személyiségére (ennek analógiájával a földön a házasságban találkozunk, de az előbbinek ez csak árnyéka). De bármennyire rányomja is bélyegét az Egyházra (olyannyira, hogy—spirituális és misztikus értelemben— egyetlen személyt alkot vele), a Völegény személyisége nem alkothatja a Menyasszony személyiségét, sem a Völegény intellektuális és morális segítsége nem változtathat azon a tényen, hogy a Menyasszonynak saját személyisége van.

16 Charles Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II. kötet, 951-954. o.; *Théologie de l'Église*, 272-276. o.

17 Charles Journet, *Théologie de l'Église*, 351. o.—Az Egyházhoz tartozás e látens módjáról, amely Krisztus előtt „normális” volt, utána pedig „anormális”, l. uo. 360-364. o.

18 Persze azon emberek látható magatartása, akikben megvan a kegyelem és a szeretet, olyan minőséggel rendelkeznek (vö. i. m., 374. o.), amely önmagában véve kifejezi az Egyházhoz tartozásukat, de az emberek közül—őket magukat is beleértve—senki sem tud róla.

A környezetükben élők e magatartást inkább kiemelkedő nagyságnak vagy személyes erénynek tulajdonítják; és ha szentként tisztelik az ilyeneket, akkor a saját vallásuk szentjeit látják bennük. Másképp fogalmazva: ők maguk, akárcsak tetteik, látható dolgok, s az Egyház testéhez tartoznak; ám arról, hogy ők ily módon az Egyház testéből valók, senki sem tud (kivéve talán néhány keresztény barátot, aki gyanítja), csak Isten és angyalai. Így az Egyház teste az emberek számára láthatatlanul terjed ki azokra a világban szétszórott emberekre, akik nem foglaltatván benne teljes egységében, nem integrálódnak ténylegesen személyiségébe. (Minderről bővebb magyarázatok találhatók a IV. függelékben.)

Olyanok, mint egy tökéletesen egységes és szép rózsához, egy Isten által ültetett és gondozott rózsatövön nőtt szabályos virághoz illő szirmok, amelyek azonban másutt, egy vadrózsátó virágán nyíltak.

19 L., a kötet végén, a IV. függelék, melynek címe: Az Egyház egységéről és láthatóságáról.

20 Azt mondanám, az integrálódás felé tartanak (anélkül, hogy tudnák), hiszen láthatatlan módon a látható Egyház lelkéhez és testéhez tartoznak, amelyek megkövetelik az e személyiséget képező normális beteljesültséget.

- 21 „Az ortodox egyházak, a protestáns egyházak, a judaizmus, az iszlám vagy India szentjeinek példája csak akkor gyengítené a katolikus Egyház szentségének ragyogását, ha ez utóbbi azt tanítaná, hogy csak azokban van természetfeletti élet és hiteles szentség, akik láthatólag és testben hozzá tartoznak, s hogy nincs természetfeletti élet és hiteles szentség azokban, akik láthatatlanul és szellemileg tartoznak hozzá, tudtukon kívül, a Krisztustól kapott kegyelemből adódó törekvés révén. De ennek ellenkezőjét tanítja.” Charles Journet, i. m., 247. o.
- 22 Oz 2, 19
- 23 Iz 54, 4--5
- 24 Lumen Gentium, I. fejezet, 7. §. [Uo. 45. o.]
- 25 Lettre á une demoiselle de Metz sur le mystère de l'unité de l'Église et les merveilles qu'il renferme.
- 26 Lumen Gentium, I. fejezet 6. §. [A magyar fordítás forrása: Id. kiadás, 44. o.]
- 27 [Maritainnél: „kinyilatkoztatta misztériumát”.]
- 28 Lumen Gentium I. fejezet, 3. §. [Uo. 42--43. o.]
- 29 Lumen Gentium I. fejezet, 5. §. [Uo. 43. o.]
- 30 Lk 11, 20; vö. Mt 12, 28 [A zsinati dokumentum említett kiadásának megfelelően ezúttal nem Káldi György, hanem Dr. Kosztolányi István fordításában.]
- 31 Charles Journet, L'Église du Verbe Incarné, II. kötet, 57. o.
- 32 Charles Journet, „Le mystère de l'Église selon le IIe Concile du Vatican”, in Revue Thomiste, 1965. I. 11. o.
- 33 L'Église du Verbe Incarné, II. kötet, 91. o.
- 34 Kol 1, 24
- 35 Caietanus. Idézi: L'Église du Verbe Incarné, II. kötet, 225. o.
- 36 Sztromata, VII. könyv, 11. fejezet.—Idézi: L'Église du Verbe Incarné, II. kötet, 326. o.
- 37 Obras, Silverio, IV. kötet, 351. o.
- 38 „Passionibus suis”. A zsinat a Vulgata által használt szót alkalmazta a {görög szöveg} kifejezés fordítására, amely a Kolosszeiekhez írott levél már idézett helyén (1, 24) szerepel. (251. o.)
- 39 Lumen Gentium, I. fejezet, 7. §. [Uo. 45. o.]
- 40 [folt nélkül, ránc nélkül]
- 41 [Vö.] Én 2, 10
- 42 [Vö.] Ef 5, 25--27: „Krisztus is szeretete avégett, hogy megszentelje, (...) s dicsővé tegye magának az Egyházat, hogy sem folt, sem ránc, sem más efféle ne legyen rajta, hanem legyen szent és szeplőtelen.”
- 43 Lumen Gentium, I. fejezet, 8. §. [Uo. 46. o., vö. Zsid 7, 26]
- 44 2 Kor 5, 21 [A Vulgatában: (Deus) „Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit”. Káldinál: (Isten) „azt, aki nem ismert bűnt, értünk bűnért való áldozattá tette”. Dr. Gál Ferenc fordításában: „Ő azt, aki bűnt nem ismert, >>bűnné<< tette értünk.”]
- 45 „Az Olajfák Hegyén imádkozó Jézus szeme előtt ott lebegett a bűn, amelyet magára kellett vennie, s átértézte emberektől és Istentől való elhagyatottságát... A bűn kontemplációjának sötétsége, könyörtelen éj, titokzatos és kifürkészhetetlen éj, szeretetben és Krisztusnak a bűnösökkel vállalt szeretetközösségében fogant tapasztalat... Úgy ízleli meg bűneink végtelen keserűségét, ahogyan az isteni kontempláció sötétjében a szegény szentek megízlelik Isten lényegi édességét.



Itt teljes a sötétség, Jézus elhagyatottnak érzi magát, az igazságosság kielégítetett, minden odaadatott...” (Rad'ssa Maritain, „La Couronne d'épines”, in *Lettre de Nuit, la Vie donnée*, Párizs, Desclée De Brouwer, 1950.)

46 *Lumen Gentium*, I. fejezet, 8. §. [Uo. 46. o.] „Egyszerre szent is” folytatódik a szöveg (s éppen ez a bennünket itt foglalkoztató misztérium) „és folytonos megtisztulásra is szorul.”

47 Charles Journet, *Théologie de l'Église*, 239. o.

48 Léon Bloy

49 *Théologie de l'Église*, 239. o.

50 I. m., 241. o.—Ahogyan J.-H. Nicolas atya helyesen

mondotta, „nincs benne semmi sötétség, noha a hozzá tartozók bűnei elfedik szépségét a világ szeme előtt, s szemrehányásokban részesül és megszegyenül miattuk, s szenved Isten előtt. Csak azért kér bocsánatot, mert a bűnöket ugyan nem, de elkövetőiket elismeri övéinek Isten és az emberek előtt, pedig a bűnösök tettük során eltávolodnak az Egyháztól.” *La Plume et la Pourpre*, in *Liberté*, Fribourg, 1965. február 27--28., 6. o.

51 I. m., 244. o. -- „Az Egyház és a világ, a világosság és a

sötétség határa saját szívünkön keresztül húzódik.” *Nova et Vetera*, 1963., 302. o. (Vö. *Nova et Vetera*, 1958., 30. o.) Ez mindenekelőtt azokra vonatkozik, akik, noha elkövetnek utána gyorsan meggyónt—vagy csak bocsánatos—bűnöket, általában a kegyelem életét élék (és azon igazakra is, akik csak láthatatlan módon tartoznak az Egyházhhoz; ilyenkor a „határok” szó nem az Egyház személyiségére vonatkozik, amely a tökéletesen megformált Egyház sajátja, hanem személyisége pecsétjét ez esetben anormális módon nélkülöző lelkére és testére, amelyhez ezek az igazak láthatatlanul tartoznak).

S ez igaz azon megkereszteltekre is, akik a halálos bűn állapotában vannak: a demarkációs vonal mindig szívükön keresztül húzódik, elválasztva a rosszat, amely csak tőlük ered, és a jót, amely részben (mint valamilyen mértékben természetfeletti, noha az üdvösséget nem előmozdító jó) továbbra is az Egyháztól érkezik (a rájuk ható segítő kegyelmek által, és mindama szent dolog révén, amely az illetőkben marad, s amelyekről már beszéltünk a 242. oldalon), részben pedig egyszerűen a természetes rendhez tartozik, amelyet, minthogy az Egyház tagjai (re, non voto) [valóban, nem csupán vágy szerint] továbbra is megkapnak attól a nagy Testtől, amely az ember erkölcsi életének minden jóságát magában rejt. Ez a keresztség szentségi jegyével nyert kiváltság. (Azok, akikben e jegy nincs meg, és bűnben élnek, csak potenciálisan tagjai az Egyháznak, és az Egyház határai ténylegesen nem haladnak át rajtuk úgy, ahogyan—noha csökkentett mértékben—azokon az igazakon, akik csak láthatatlanul tartoznak az Egyházhhoz).

52 *Théologie de l'Église*, 236. o.

53 *Pour une philosophie de l'histoire*, Párizs, Seuil, 1960., 150--151. o.

54 Ez volt a *Lumen Gentium* II. fejezetének tárgya.

55 „*Praesta, ut in Abrahae filios, et in Israeliticam dignitatem, totius mundi transeat plenitudo.*” (Nagypénteki könyörgés, a negyedik jövendölés után) [„Engedd, hogy Ábrahám fiainak és a választott népnek méltósága az egész világ teljességére átmenjen.” Szunyogh Xavér Ferenc fordítása.]

56 A húsvéti gyertya megáldása. [Szunyogh Xavér Ferenc fordítása.]

57 [boldog éjéről (uo.)]

58 Uo.

59 *Lumen Gentium*, II. fejezet, 9. §. [idézett magyar kiadás,

47. o.; a bekezdés végén szereplő bibliai idézetet e kiadás

s így természetesen a jelen kötet is—Dr. Kosztolányi István fordításában közli.]

60 *Lumen Gentium*, II. fejezet, 9. §. [Uo.]

61 Ez és a szolgáló vagy hierarchikus papság „a lényegben

különbözik egymástól és nemcsak fokozatban”, ám „egymáshoz van rendelve, (...) mert egyikük is, másikuk is a maga külön módján részesedik Krisztus egyetlen papságában”. Uo., 10. §. [Idézett kiadás, 48. o.]

62 Ahogyan Garrone bíboros mondja a *Lumen Gentium* II.

fejezetéhez írott bevezetőjében (Párizs, Centurion, 1965., 38. o.) „Isten népe, ahogyan e fejezet érti, a teljes Egyház, nem pedig csak a hierarchia. Mindenki ugyanazon alapvető jogcímen része ennek az Egyháznak. Csak egy hivatás van, ahogyan csak egy rendeltetés.” Ebből következik, hogy „a hierarchia Isten népén belül csak egy szolgálat—a tekintély képviselője—alapján tarthat igényt sajátos helyzetre”. A laikusok pedig azt a nagy sokaságot képezik, amely e tekintélytől vezetettve halad a nem e világból való ország végső beteljesedése felé.

63 Michel Labourdette, *Le Sacerdoce et la Mission Ouvrière*,

Párizs, Bonne Presse, 1959., 14--15. o. Ez a kis könyv, amelyhez Garrone bíboros írt előszót, azon teológiai bizottság által ajánlott tankönyv, amely, Garrone bíboros elnökletével, elvi szinten tanulmányozza a munkások körében végzett apostolkodás által felvetett problémákat.

64 [„szent nemzet, tulajdonul kiválasztott nép, királyi papság”]

65 Michel Labourdette, *Le Sacerdoce et la Mission Ouvrière*, 54. o.

66 Uo., 56. o.

67 *Lumen Gentium*, IV. fejezet, 32. §. [Idézett magyar kiadás, 63. o.]

68 Uo. 34--36. §

69 Charles Journet, *Le Mystère de l'Église selon le IIe Concile du Vatican*, in *Revue Thomiste*, 1965., 34--35. o.

70 E konstitúciónak két fordítását ismerem, az egyiket Garrone bíboros (Centurion, 1965), a másikat (amelynek kiadása a latin szöveget is tartalmazza) Camelot atya (Cerf, 1965) készítette.

71 [fedezéke]

VII. fejezet. Az igazi új tűz.—Isten országának ügyei. 2. A kontempláció a világban 1 [„egy a szükséges”; Lk 10, 42]

2 Figyelemre méltó megjegyzéseket találunk erről Louis

Ponnelle és Louis Border nagy művében, amely Néri Szent Fülöpről és a korabeli római társadalomról szól (Párizs, 1929).

3 *Humanisme intégral*, 129. o. [A magyar fordítás forrása:

Maritain, *Az igazi humanizmus*, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Sárospatak—Szent István Társulat, Budapest, 1996., 125. o.]

4 Saudreau, *Le mouvement antimystique en Espagne au XVIe*

*siècle*, in *Revue du Clergé français*, 1917. augusztus 1. [Idézi: Maritain, uo. (ill. a fenti magyar kiadásban a 125. oldalon.)]

5 Mt 5, 48. -- [Vö.] *Lumen Gentium*, V. fejezet, 40. §

6 Ez volt Garrigou-Lagrange atya *Perfection chrétienne et Contemplation* című könyvének központi témája.

7 *Lumen Gentium*, V. fejezet, 40. §. [Idézett magyar kiadás, 67-68. o.]

8 L. feljebb, 228. o.

9 *Lumen Gentium*, IV. fejezet, 35. §. [Idézett magyar kiadás, 65. o.]

10 A szóhasználat pontosítása és a kétértelműségek elkerülése

érdekében jegyezzük meg, hogy az, amit „a keresztyén világi küldetésének” nevezek, nem más, mint a világ átalakításáért végzett munka; míg „a keresztyén világi hivatása” kifejezés sokkal szélesebb értelmű, amint ezt majd később kifejtem. Kár, hogy egymáshoz ennyire közeli szavakat kell használnom: de jelentésükben teljesen különböznek.

- 11 Szeretnék egy az emberi ügyeink köréből vett hasonlattal élni, de nem találok megfelelőt. Jobb híján gondoljunk társadalmi munkások és tervezők egy csoportjára, amelyet egy fejlettebb országból küldenének Babilon királynőjéhez, ennek birodalmát megsegítendő (s e csoportra közben természetesen érvényesek lennének e birodalom törvényei).
- 12 [A „természet” ebben az összefüggésben az egyes szubsztanciák lényegét jelenti működésük szempontjából tekintve, ezért tehető többes számba.]
- 13 [Az eredetiben: le devenir; a német das Werden megfelelője.]
- 14 Vö. Szent Pál, Róm 8, 22--23: „Tudjuk ugyanis, hogy minden teremtmény együttesen sóhajtozik és vajúdik mind ideig. Sőt nemcsak azok, hanem mi is, kik magunkban hordjuk a Lélek zsengeit: mi magunk is sóhajtozunk bensőnkben s várjuk (...) testünknek a megváltását.”—L. az I. függelék a kötet végén.
- 15 [Az eredetiben a természetes boldogságot a „félicité naturelle”, a természetfeletti boldogságot a „béatitude surnaturelle” jelöli.]
- 16 [amour]
- 17 Gaudium et Spes, V. fejezet, 78. §. [In A II. Vatikáni Zsinat tanítása, idézett magyar kiadás, 496. o.]
- 18 [charité]
- 19 [amour de charité]
- 20 [du monde]
- 21 [du sičcle; a magyarban a latin „mundus”, ill. „saeculum” szavakra és francia megfelelőikre nincs két külön kifejezés; a „sičcle” itt a nem papi és nem szerzetesi személyek létformáját jelenti, ezért használhattam, az ismétlés elkerülése végett, a „világi élet” kifejezést]
- 22 [de ce monde]
- 23 [du monde]
- 24 [A Maritain által említett nyelvi probléma a magyarban természetesen kiküszöbölhető, hiszen toldalékaink rendszere sokkal gazdagabb, mint a francia előljárószóké. A második esetben megtarthatjuk az „e világból való”, ill. „a világból való” kifejezést, míg az első esetben kifejezhetjük magunkat úgy, hogy X.Y. „a világré”, vagy egyszerűen „világi”. A szöveghűség kedvéért azonban mindkét esetben ugyanazt a kifejezést használtam. S persze a keveredés lehetősége a magyarban is fennáll, hiszen egyik kifejezésnek sincs végérvényesen rögzített jelentése e vonatkozásban.]
- 25 Michel Labourdette O. P., *Le Sacerdoce et la Mission Ouvrière*, Párizs, Bonne Presse, 1959.
- 26 [„Az én országom nem e világból való.”] Jn 18, 36
- 27 [„Én nem vagyok e világból.”] Jn 8, 23
- 28 Jn 17, 11
- 29 Jn 17, 16
- 30 Azok a szerzetesek, akik a világban élnek (nem elválasztva vagy elvágva tőle külsőleg látható módon, ahogyan a kolostorban élő szerzetesek), fogadalmuk, megszentelt állapotuk és az általa rájuk rótt kötelességek következtében mégis lényegileg elkülönülnek a világtól. És bizonyos fokig a papok is elkülönülnek a világtól (manapság ez sokaknak nem tetszik közülük, de így van) azáltal, hogy a kultusznak és a szentségek kiszolgáltatásának szentelik magukat. Nem a világ napszamosai többé, s nincsenek a világ javát célzó világi küldetésre kijelölve. Nem függnék többé a világi rendtől, csak segítséget nyújtanak neki azért, hogy ha szabad így fogalmaznom, „meg ne botránkoztassák”, ahogyan Jézus mondotta Péternek az adószedőkről, *ut non scandalizemus eos*:

„Hogy azonban meg ne botránkoztassuk őket, menj a tengerhez, vess horgot, és az első felbukkanó halat fogd ki, és fölnyitván száját, találsz egy statert; vedd azt, és add nekik értem és érted.” Mt 17, 26

31 [e világból]

32 [Tulajdonképpen az „a világ valamije” lenne a latin kifejezés pontos fordítása, de azért írtam „valami a világból”-t, hogy a francia „du monde” kétértelműsége a magyar szövegben is megmaradjon.]

33 Ez a világi cselekvés első szintje, amelyről már beszéltem (273. o.), -- amely abszolút általános, és ahol minden (keresztény) laikus tevékenykedik azóta, hogy egyáltalán vannak keresztények.

34 „A világban élnek, vagyis a világnak mindenféle feladatában és munkakörében a családi és a társadalmi élet megszokott körülményei közt: mintegy ezekből a szálakból van szöve életük. Itt hívja őket az Isten, hogy szerepük a kovászé legyen: mintegy belülről szenteljék meg a világot, az Evangélium szelleme szerint helytállva a maguk feladatában, és így elsősorban életük tanúságával, hitük, reményük és szeretetük ragyogásával mutassák meg másoknak Krisztust.” Lumen Gentium, IV. fejezet, 31. §. [Idézett magyar kiadás, 62. o.]

35 Ezt mondja nekünk az apostolok tanítása is: „Tehát akár esztek, akár isztok, akár bármi mást tesztek, mindent Isten dicsőségére cselekedjete.” 1 Kor 10, 31 (Vö. Kol 3, 17, 1 Pt 4, 11)

36 A keresztény világi küldetéséről (amelynek célja a világ átalakítása, s amely a világi tevékenység egy más szintjén zajlik, ahol a laikus nem csupán a világ napszámosa, hanem a világ mozgósítója is; azoknak, akik másokat vezetnek, ezekénél jóval teljesebb doktrinális képzettséggel kell rendelkezniük) feljebb (271--279. o.) már szoltam; itt nem beszélek róla, mert ez a világi élet különleges feladata.

37 [Mt 5, 48; Dr. Kosztolányi István fordítása nyomán.]

38 Lumen Gentium, V. fejezet 40. § [Idézett magyar kiadás, 67--68. o.]

39 [Az eredetiben „commune”, ill. „communautaire”.]

40 [zárt ajtó mögött]

41 [Liturgie et contemplation] Párizs, Desclée De Brouwer, 1959.

42 XII. Pius Mediator Dei et hominum kezdetű enciklikája, 1947. november 20.

43 A liturgiában minden a szentmisére vonatkozik, részben közvetlen és explicit módon, mint mindaz, ami magában a misében az áldozat előtt (olvasmányok, prédikáció), ill. utána történik, -- részben közvetett és implicit módon, mint a szentségek és szentelmények liturgiájában, vagy a zsolozsmában, vagy a liturgikus év ciklusában. Ez az oka annak, hogy itt kifejezetten a miséről beszélek.

44 Konstitúció a Szent Liturgiáról, I. fejezet, 30. §. [A II. Vatikáni Zsinat tanítása, idézett magyar kiadás, 111. o.]

45 Konstitúció a Szent Liturgiáról, I. fejezet, 10. §. [Idézett magyar kiadás, 108. o.]

46 „Meg kell tanulniuk továbbá (...) önmagukat is áldozatul hozni. Így kell Krisztus, a közvetítő által egyre tökéletesebb egységre eljutniuk Istennel és egymással, hogy végül Isten legyen minden mindenben.” Konstitúció a Szent Liturgiáról, II. fejezet, 48. §. [Idézett magyar kiadás, 115. o.] -- Hadd jegyezzem meg, hogy sok kommentátor, amikor az általam itt a főszövegben idézett részhez ér (amely magában a Konstitúcióban is végig dőlt betűkkel szerepel), hangsúlyozottan kiemeli a „tevékenyen” szót anélkül, hogy az „áhitattal” szónak ugyanakkora figyelmet szentelnének, pedig ez is kiemelt a Konstitúció szövegében; azt is megjegyzem, hogy a „tevékenyen” szó ugyanannyira (sőt a Mediator Dei kezdetű enciklika tanítása szerint sokkal inkább) vonatkozik a lélek belső tevékenységére, mint a hang külső tevékenységére.

Végül megjegyzem—noha tudom, sokaknak nem fog tetszeni, de ez az ő bajuk, az igazság kötelez -, hogy ha a szentmise résztvevői között vannak imádságos lelkek, akik annyira vonzódnak a belső elmélyedéshez, hogy nem képesek sem beszélni, sem énekelni, s a liturgiában csak a legmagasabb rendű értelemben vesznek részt, illő meghagyni őket a maguk csendjében, és tisztelni bennünk Isten Lelkének szabadságát. Egy 1957-ben, Madeleine Basset kisasszony által közreadott, Isten kis szolgálójáról, a tíz és fél évesen meghalt Anne de Guignéról szóló írásban, hogy e kislány nyolckilencévesen egy nap ezt kérte anyjától: „Mama, kérem, engedje meg, hogy könyv nélkül imádkozzam a szentmisén, mert kívülről tudom az imakönyvben található imádságokat, és gyakran szórakozottan olvasom őket, míg ha a Jó Jézushoz beszélek, egyáltalán nem vagyok szórakozott. Olyan, mint amikor beszélgetünk valakivel, mama. Jól tudjuk, mit mondunk.—És mit mondasz a Jó Jézusnak? -- Azt, hogy szeretem, aztán önről beszélek, és a többiekről (fivérekről, nővérekről, rokonokról) azért, hogy Jézus jókká tegye őket. Főleg a bűnösökről beszélek Neki. S aztán azt mondom Neki, hogy szeretném Őt látni...” Ennek a kislánynak nem volt kötelessége—mint a papnak és a ministránsnak—elmondani a szent cselekmény megkövetelte szavakat. A csend, amelyben Jézushoz beszélt, kétségkívül sokkal értékesebb volt Isten előtt—és a szentmisén való saját áhítatos és tevékeny részvétele szempontjából is --, mint ha kényszerből akár a Glóriát vagy a Hitvallást énekelte volna.

47 Miután emlékeztetett rá, hogy a liturgia egyszerre külső és belső kultusz, XII. Pius a Mediator Dei kezdetű enciklikában erősen hangsúlyozza, hogy „a kultusz lényegi elemének a belsőnek kell lennie, mert mindig Krisztusban kell élnünk, Iránta való teljes odaadással, hogy Ő általa, Ő vele és Ő benne dicsőítsük a mennyei Atyát. A szent liturgia azt kívánja, hogy e két elemet bensőleg egyesítsük, s nem győzi ismételni ezt, valahányszor előírja a kultusz egy külső aktusát... Igaz, hogy a szentségeknek és a szentmise áldozatának belső értéke van, amennyiben magának Krisztusnak a cselekményei; Ő közli a Fej isteni kegyelmét, s Ő árasztja szét a titokzatos Test tagjaiba; de a megkívánt hatékonyság érdekében feltétlenül szükséges, hogy a lelkek megfelelő állapotban legyenek... Eleven tagok, ésszel és személyes akarattal; amikor tehát ajkukat a forráshoz közelítik, szükségképpen eleven módon kell befogadniuk és magukévá tenniük a táplálékot, s mindazt, ami ennek hatékonyságát gátolná, ki kell küszöbölniük.”

A Konstitúció a szent liturgiáról feltételezi a Mediator Dei tanítását, s nem kell megismételnie, hiszen tárgya mindenekelőtt a liturgia gyakorlati újjászervezése. Ám nem mulasztja el aláhúzni: „Ez a teljes hatékonyság azonban csak úgy valósulhat meg, ha a hívők jól felkészült lélekkel járulnak a liturgiához, szívüket szavukhoz igazítják, és együttműködnek a mennyei kegyelemmel, hogy az kárba ne vesszék bennük.” (Konstitúció a szent liturgiáról, I. fejezet 11. §. [Idézett magyar kiadás, 108. o.]). Tömör megfogalmazások, amelyek, ha a kellő figyelemmel olvassuk őket, nagyon messzire vezetnek (ahogyan a korábban, az előző lábjegyzet előtt idézettek is), s amelyek megerősítik azt, amit itt megkíséreltem elmondani.

48 „Hatni engedni az éneket, a zenét, hagyni, hogy a lélek >>megnyíljék az isteni dolgok előtt<< (Szent Tamás). A zene felszabadító hatása, ha létrejön, hirtelen szabadabbá tesz a kényszertől, a szórakozottságtól, az oda nem illő képzelődéstől, s mintegy megszünteti az idő és az öröklét távolságát. A lángoló szeretet előnti a lelket, megvilágosítja a hitet. A legyőzött szív megadja nekünk a könnyek édességét.” Journal de Rad'ssa, 161. sz., 304. o.

49 L. a későbbiekben (325. o.) idézendő De moribus divinis című művet.

50 Van „teológiai kontempláció” is, ti. amikor a teológus iszbeli munkája végén értelmileg, de kegyelmi segítséggel szemléli az opus theologicum [teológiai munka] csúcsaként elért igazságot. Ám ez sem azonos azzal a belénk öntött kontemplációval [contemplation infuse], amelyről itt beszélek.

51 Moralia, X. 8. 13.

52 La Doctrine spirituelle, Párizs, Téqui, 1936, 430--432. o.

53 Rad'ssa, Liturgie et Contemplation, 33. o.

54 Garrigou-Lagrange, Perfection chrétienne et Contemplation,

- Párizs, Desclée De Brouwer, 5. kiadás, I. kötet, 34. o. Arról a kontemplációról van szó, amelyet a teológusok „belénk öntöttek” neveznek (s amelyről mi is beszélünk).
- 55 Uo.
- 56 Journal de Rad'ssa, 67. o.
- 57 L. a 293. oldalt.
- 58 A pápa beszéde a zsinat lezárásakor, 1965. december 7-én.  
 „...Adeo ut homo, cum mentem et cor suum in Deo defigere nititur, contemplationi vacando, actum animi sui eliciat qui nobilissimus ac perfectissimus est habendus; actum dicimus a quo nostris etiam temporibus innumeri humanae navitatis campi suae dignitatis gradum sumere possunt ac debent.”  
 Acta Apostolicae Sedis, 1966. január 31., 53. o.  
 [„...Olyannyira, hogy az ember, amikor elméjét és szívét Istenhez szegezni törekszik, kontemplációt folytatva, olyan lelki tevékenységet indít el, amelyet valamennyi között a legnemesebbnek és legtökéletesebbnek kell tartani; azon tevékenységről beszélünk, amelyhez korunkban is hozzá lehet és kell mérni a számtalan emberi tevékenységszférát, ezek méltóságának fokát megállapítandó.”]
- 59 Liturgie et Contemplation, 84--85. o.
- 60 Uo., 84. o.
- 61 Zsolt 46 (45), 11
- 62 Zsolt 34 (33), 9
- 63 Konstitúció a Szent Liturgiáról, I. fejezet, 12. § [idézett magyar kiadás, 108. o.]
- 64 Summa Theologica, II—II. 182., 2.
- 65 La Doctrine Spirituelle, 429--430. o.
- 66 Dictionnaire de Spiritualité, 1715. és 1711. hasáb
- 67 Jn 14, 21
- 68 Mt 6, 6
- 69 [„Zárt ajtó mögött!”, ti. „ajtót betéve”, vö. az előző idézettel]
- 70 Jn 10, 9 [„Én vagyok az ajtó. Aki énrajtam keresztül megyen be, üdvözülni.”]
- 71 Lk 18, 1
- 72 1 Tessz 5, 17 [„Szüntelenül imádkozzatok.”]
- 73 Angol kiadása: Fruits of Contemplation, St. Louis, Herder, 1953.—Megjegyzem, hogy a Liturgie et Contemplation azon oldalai, ahol a szív imájáról és Osende atyáról van szó, javításra szorulnak. Ezeket az oldalakat szerkesztve figyelmen kívül (s kétségkívül ennek az imádságnak a „tudattalan” jellege miatt) „atipikus” vagy „álcázott” kontemplációról beszéltem, amelyről később lesz szó. Ez súlyos hiba volt. A szív imája a szellem tudatfelettijén alapul, de semmiképp sem „álcázott” kontempláció, hanem tipikus kontempláció-forma, még hozzá a legértékesebb fajtából.
- 74 Az olyan örökös vagy megszakítatlan ima gondolata, amely még alvás közben is folytatódik egy a tudat számára hozzáférhetetlen mentális tevékenység által, központi szerepet játszik Cassianusnál (vö. Dictionnaire de Spiritualité, Contemplation címszó, 1924. és 1926. hasáb). Grou atya, a XVIII. században, szintén megjegyzi (Manuel, 224. o. skk), hogy a megszakítatlan ima nem tudatos. Vö. Arintero, The Mystical Evolution in the Development and Vitality of the Church, St. Louis, Herder, 1951. 45. o.
- 75 „Non est perfecta oratio in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit.” Cassianus, IX., 31.
- 76 [Az „aktus” szó itt a „potencia” párjaként szerepel, s a ténylegességre, a megvalósultságra utal, a pusztán lehetőséggel, képességiséggel szembeállítva.]
- 77 Osende, Fruits of Contemplation, 157--159. o.
- 78 [Egy állítmányt univoknak mondunk, ha több lehetséges

alanyról teljesen ugyanabban az értelemben állíthatjuk; jelen esetben tehát akkor állna fenn univocitás, ha az emberek minden lehetséges csoportjára változtatás nélkül lehetne alkalmazni a szentek szóban forgó tanítását.]

79 Szent Bonaventura és Szent Tamás, a szentek hagyományával összhangban, azt tanítják, hogy e távoli hívást a kontemplációra mint a kegyelemmel járó erényeknek és a Szentlélek ajándékainak a kibontakoztatására minden lélek megkapja. A közeli hívás esete „csak akkor áll fenn, ha észrevehető a Keresztes Szent János és már előtte Tauler által említett három jel: 1) a meditáció lehetetlenné válik;

2) a lélek semmi vágyat nem érez arra, hogy képzelőerejét bármely konkrét, akár külső, akár belső tárgyra irányítva rögzítse; 3) a lélek abban leli örömét, hogy egyedül marad Istennel, s Rá irányítja szeretetteljes figyelmét”.

Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et Contemplation*, II. 421--422. o.

80 „Azzal még nem vétünk e parancs ellen, írja Szent Tamás a szeretet tökéletesítésének parancsa kapcsán, ha nem a legjobb módon hajtjuk végre; elegendő, ha valamilyen módon teljesítjük.” (*Summa Theologica*, II—II. 184., 3., ad 2.) S Caietanus e kommentárt fűzi hozzá: „A szeretet tökéletesítése mint cél parancsoltatik, akarnunk kell elérni e célt, a teljes célt; de éppen mert cél, a parancs megszegésének elkerüléséhez elegendő abban az állapotban lennünk, hogy egyszer elérjük a tökéletességet, még ha ez csak az örökkévalóságban lesz is. Akiben, akár a legcsekélyebb mértékben, megvan a szeretet, és így halad a menny felé, a szeretet tökéletesedésének útján van, s így elkerüli a parancs megszegését.”

Ehhez hasonlóan mondhatjuk, hogy akkor sem talál süket fülekre a kontemplációra való hívás, ha nem a legjobb módon válaszolunk rá. Akiben, akár a legcsekélyebb mértékben, megvan az Istenhez való imádkozás szándéka, még ha csupán néhány Miatyánkot dadog is el, vagy csak egy kiáltást hallat, útban van a kontempláció felé, anélkül, hogy tudná.

81 Iz 11, 2.—Vö. *Summa theologica*, I—II., 68., 4--8.

82 *Summa theologica*, I—II., 68., 5.

83 *Action et Contemplation*, in *Questions de conscience*, Párizs, Desclée De Brouwer, 1938., 146. o.

84 [La contemplation sur les chemins]

85 [Célzás a Neni Sancte Spiritus szövegére: „Sine tuo numine nihil est in homine, nihil est innoxium.”]

86 *Liturgie et Contemplation*, Párizs, 1959. 76--78. o.

87 *Journal de Rad'ssa*, 361--362. o.

88 *Revue Thomiste*, 1947. I. 41--42. o.

89 Mt 25, 35--36

90 [Zsolt 34 (33), 9]

91 L. Mrs. Etta Gullik kiváló, *Les courtes prières* című cikkét, a *Vie Spirituelle* 1966. februári számában (angol eredetije a *The Clergy Review*-ban). A szerző emlékeztet arra, hogy Assisi Szent Ferenc egy teljes éjszakán át ezt ismételte:

„Én Istenem, én mindenem.” „Jézus azt kívánja, hogy szüntelenül imádkozzunk. De hogyan lehetséges ez a modern világ elfoglaltságai közepette, amikor annyian panaszkodnak, hogy nincs idejük mindennap rendszeresen imádkozni? Nem jelenthetnek-e megoldást a rövid fohászok? Ugyanolyan jók a képzett kereszténynek, mint annak, aki nem az... Az Atyák a pusztában minden pillanatban alkalmazták az effajta imát...”

Cassianus a 70 (69) zsoltár első szavait ajánlotta:

>>Istenem fordítsd figyelmedet segítségemre, Uram, siess megsegítesemre.<<”

92 *Journal de Rad'ssa*, 212. o.

93 [szerkentyű]

94 *De moribus divinis* (Szent Tamásnak tulajdonított mű)

95 E mondatot múlt időbe kellett volna tennem. Ki rágalmazza ma

a természetet? A szerzetesek vagy apácák kongresszusai bizonyosan nem. Mindenki tiszteli; de ostobán, az emberi tudományon és a természet emberi hasznosításán keresztül. Pedig a természet tisztább és titokzatosabb, mint hinnénk. Igazi meglátására és tiszteletére csak a költők és a kontemplatívok képesek, s az olyan festők, mint a kínaiak, vagy Breughel, vagy Jean Hugo. Ha ma olyan ostobán tiszteljük, ennek oka kétségkívül az, hogy őseink hosszú ideig ostobán rágalmazták, félreolvasva a nagy aszkétikus szerzőket. Mindazonáltal az elbizakodott naturalizmus akkor a legfurcsább és a legostobább, amikor felszentelt személyek körében terjed el.

96 „A természet panaszkodik, szertelen ékesszólással, szörnyű csáberővel adja elő ügyét. Nem lázadó, nem eltévelyedett. Az, ami. S minthogy csak az életre vágyhat, bele kell egyeznie a halálba...” Journal de Rad'ssa, 51. o.

97 Rad'ssa, Douceur du monde (in Lettre de Nuit)

98 Journal de Rad'ssa, 55. o.

99 „Transfiguration”, in Rad'ssa Maritain, Lettre de Nuit, 80-81. o.

100 Journal de Rad'ssa, 61. o.

101 Journal de Rad'ssa, 221. o.

102 Uo., 220. o

103 Charles Journet, Théologie de l'Église. L. feljebb, a 254--255. oldalt.

104 Frontières de la Poésie, „Dialogues”, 115. o.

105 Journal de Rad'ssa, 226--227. o.

106 Mt 5, 29

107 Mt 9, 13

108 [Vö. Mt 18, 22]

109 Lk 12, 10

110 Lk 7, 47

111 Egyedül Ő szerzett és szerezhett érdemeket mások érdekében az igazságosságnak megfelelően és így szerzett joga által.

112 M.-J. Nicolas, im., 102. o.

113 Ez az, amit a teológusok, az általuk kedvelt hagyományos szakzsargonban—amely azonban igen kártékony, amikor arról van szó, ami a világon a legdrágább—de congruo [= kb. „méltányosság szerinti”] érdemnek neveznek, szembeállítva a de condigno [= kb. „igazságosság szerinti”] érdemmel, amelyet csak a Megtestesült Ige szerezhett. Azt mondhatnánk, örömeiket lelik abban, hogy csak egymást értik meg, kirekesztve a többi halandót...

114 Journal de Rad'ssa, 233--234. o.

115 M.-J. Nicolas, La Co-rédemption, in Revue Thomiste, 1947/1.

116 I. m., 30. o.

117 I. m., 31. o.—A latin idézet forrása a Summa theologica,

III., 46., 5. [„Krisztus minden emberi szenvedést elviselt.”]

118 Kol 1, 24 [„Most örömet szenvedek értetek, s kiegészítem testemben azt, ami híja van Krisztus szenvedéseinek.”]

119 Nicolas, i. m., 32. o.

120 Az egész Egyház társmegváltó, főként a szentek, de mindazon „jó emberek” is, akikről Tauler beszél, röviden tehát mi, megkereszteltek, ahogyan Journet bíboros mondja a L'Église du Verbe Incarné II. kötetének azon lapjain, amelyeken a társmegváltásról beszél. (221--227. és 323--340. o.).

„>>És mi mindnyájan az Ő teljességéből vettünk, és pedig malasztért malasztot.<< (Jn 1, 16) A fejtől a tagokhoz, Krisztustól az Egyházhoz áramolva a kegyelem nem veszíti el tulajdonságait; és ahogyan Krisztust elégtételre készítette, ugyanúgy készíti a keresztényeket, hogy őt követve



bekapcsolódjanak a világ okozta sérelemért Istennek adandó jóvátétel nagy munkájába. Azt, amit Krisztus tett, a keresztények is megkísérlik, példáját követve, megtenni:

>>Krisztus is szenvedett érettünk, példát hagyván nektek, hogy az Ő nyomdokait kövessétek.<< (1 Pt 2, 21) Hogyan lehetne a Fej és a Test között szimbiózis és együttműködés, ha a Fej által kezdett cselekvés nem folytatódna a Test többi részében, ha a Krisztus által kiállott szenvedés nem egészülne ki tanítványaiban? >>Most örömet szenvedek értetek, s kiegészítem testemben azt, ami híja van Krisztus szenvedéseinek, az Ő Teste, az Egyház javára.<< (Kol 1, 24) Nem ezt az olyannyira egyszerű igazságot nehéz megmagyarázni, hanem inkább azt, hogyan juthatott el a protestantizmus ennek elvetéséig.” (i. m., 221. o.)

A társmegváltás kérdését már feljebb is érintettük.

121 Nicolas, i. m., 44. o.

122 Uo., 23. o.

123 Uo., 33. o.

124 Uo., 40. o.

125 Denzinger, Enchiridion Symbolorum..., 21--23. kiadás, 1937,

n. 1978a, 2. jegyzet 126 Uo., 43. o.

127 [Jn 22, 15]

128 Journal de Rad'ssa, 105. o.—Később, azokról szólva, akik

Krisztus kegyelme által láthatatlanul tartoznak az Egyházhoz a nemkeresztény országokban, ezt írja: „Nem mondhatjuk, hogy az így megváltott lelkek ne járulnának hozzá cselekvően a világ üdvösségéhez. Megváltottak, de nem váltanak meg...” (Legalábbis, ahogy mi gondoltuk, csak egyéni közbenjárásuk buzgalmával járulnak hozzá aktívan a világ üdvösségéhez, nem pedig ama Test közös társmegváltói művének erejénél fogva, amelynek Feje Krisztus, s amelybe a megkereszteltek eléggé tökéletes módon illeszkednek ahhoz, hogy a rész az egész által, a tag a teljes test által cselekedjék.) Uo., 191--

192. o.

129 [Vö. Kol 1, 24]

130 Journal de Rad'ssa, 228. o.

131 L. feljebb, 338. o.

132 Journal de Rad'ssa, 228--229. o.

133 Mt 20, 22

134 A pillanat, amelyről itt beszélek, nem tévesztendő össze azzal a nála korábbival (vö. 313--314. o.), amelyben a lélek az ajándékok irányítása alá kerül, azaz belép a Szentlélek életébe. Abban a pillanatban, amikor az ajándékok irányítása alá kerül, átlép egy küszöböt—e lépés mikéntje a szellemi tudatfeletti titka --, áthalad egy—mélysége miatt a tudat számára szintén felfoghatatlan—átmeneti szakasz határán. Ettől kezdve immár a Szentlélek ajándékainak folyamatos irányítása alatt él.

Abban a pillanatban, amelyről itt beszélek, a lélek már az ajándékok irányítása alatt áll, és egy tudatával felfogott hívásra, egy kérdésre kell válaszolnia.

135 Mt 19, 22

136 [A kiemelés természetesen Rad'ssa Maritaintól származik.]

137 [A francia szövegben itt is és az iménti evangéliumi idézetben is „önnön életét” (sa propre vie) szerepel, de én megtartottam a Káldi-féle fordítás szóhasználatát, ami a szöveg mondanivalójának lényegén, azt hiszem, nem változtat.]

138 Journal de Rad'ssa, 345. o.

139 [Mt 16, 24, Mk 8, 34 és Lk 9, 23 nyomán]

140 [Lk 7, 47]

141 Journal de Rad'ssa, 341. o.

142 Journal de Rad'ssa, 365--370. o.

143 Az emberek által Ádám bukása óta kapott minden kegyelem krisztusi kegyelem. De Rad'ssa itt az eljött Krisztus kegyelméről beszél, vagy a szentségileg krisztusi

kegyelmekről. (J.) [J. = Jacques (Maritain)]

Függelék

1 [e világ elemei]

2 [Noyau collecteur]

3 [Róm 7, 24]

4 Világos, hogy a természet természetén túli törekvéseinek ki nem elégülése nem minősülhet büntetésnek a kozmosz számára az ember teremtése előtt. Ha mégis büntetésjellegűvé válik a kozmosz számára, ez csak annyit jelent, hogy visszahat rá az Ember bűne, mértéktelenül késleltetve (az opus creativum [teremtői munka] eredeti célkitűzéseéhez képest) az egész (anyagi) teremtés természetén túli törekvéseinek kielégülését.

5 [Le Pcre Teilhard de Chardin et la Théologie]

6 [Tresmontant figyelmeztetése annál is indokoltabb, mivel a két kifejezés kapcsolata a francia olvasó számára kevésbé nyilvánvaló, mint a jelen fordítás alapján gondolni lehetne. Az általam itt jobb híján használt „testesíteni” igének Teilhard-nál az „incorporer” felel meg, amely végső soron a latin „corpus” (test) származéka, viszont a keresztény szóhasználat szerinti Megtestesülés újlatin megfelelői a latin „incarnatio”-ból erednek, ezt pedig nem a „corpus”-ból, hanem a „hús” jelentésű „caro” szóból képezték, tehát a francia „incorporation” és „incarnation” szavak kapcsolata első pillantásra nem feltétlenül szembeszökő.]

7 E kép szerinte „hagyományosan kozmikus fogalmakban fejeződött ki”. Ez egy a Fizika által megszállott álteológia különösen jelentőségteljes eltévelyedése: mintha a hagyományosan keresztény gondolkodás valaha is, az Evangélium hirdetése óta bármely pillanatban kozmikus fogalmakban fejezte volna ki a Szellemet, a Rosszat, az Áteredő bünt, a Keresztet, a Feltámadást, a Parúziát, a Szeretetet vagy magát Istent!

A keresztény hit szerint Isten mennynek és földnek, minden láthatónak és láthatatlannak teremtője, -- igen, a Kozmosz Teremtője! De egyszerűen képtelenség azt állítani, hogy ezért Őt kozmikus fogalmakban gondoljuk el. Akár a genezis állapotában van a kozmosz, akár nem, Isten ugyanazon a címen a Teremtője, és mindez abszolúte semmit nem változtat Istennek mint Transzcendens Első Oknak a fogalmán; és a Teremtés ugyanabban az értelemben marad ex nihilo [a semmiből való] teremtés.

8 Szerény véleményem szerint itt olyasféle szükségletről van szó, amelynek kielégítésére az ilyen apologetika nem képes.

9 A Les Degrés du Savoir szóhasználatának megfelelően mondjuk úgy, hogy a természettudományok és a természetfilozófia egyformán az első absztrakciós fokhoz tartoznak, de az előbbiek célja empiriológikus tudás, míg az utóbbié ontológikus tudás.

10 [gondolati létező]

11 „Empiriometrikus” vagy empiriomatematikus megismerés.

12 Úgy látom, Claude Tresmontant úr is így jár el az asztrofizikával kapcsolatban, Le problème de l'existence de Dieu című, már idézett művében.

13 „Empiriioszkematikus” vagy egyszerűen empiriológikus megismerés.

14 „Perinoiétikus” megértés.

15 „Dianoiétikus” megértés.

16 [Egy, Szent (ti. „egy, szent, katolikus és apostoli Anyaszentegyház”; vö. 174. o.)]

17 Vö. VII. fejezet, 247. o.