

NYIRI TAMÁS

AZ
" **IDŐK**
JELEI

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT 1971

NYÍRI TAMÁS
AZ IDŐK JELEI

NYÍRI TAMÁS

AZ IDŐK JELEI

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1971

Nihil obstat.

Dr. Stephanus Kosztolányi
censor archidioecesanus

Nr. 3175/1970
Imprimi potest.
Strigonii, die 1. Decembris a. 1970

Dr. Emericus Szabó, episcopus tit.,
administrator apostolicus Strigoniensis

*Minden jog fenntartva,
beleértve a bármilyen eljárással való
sokszorosítás jogát is*

Kiadásért felelős: Esty Miklós delegált adminisztrátor

ELŐSZÓ

A mai világ szembeszökő jellemvonása a változás. A világ mindig változott, csakhogy régebben jóval lassabban és kevésbé feltűnően. Hetven éve még – a postakocsinál háromszor sebesebb – expressz a leggyorsabb közlekedési eszköz. A vonatról néhány évtizeden belül átszálltunk az űr-rakétára. A technikai haladás – a közlekedés sebességével mérve – ma kétezerszer gyorsabb, mint az elmúlt évezredben. Minden területen szédítő ütemben éli át az ember sajátmaga és a világ átalakulását. Mégsem ez az ugrásszerű változás határozza meg korunkat, hanem az a mód, amint ezt az ember vállalja, ahogy erre reflektál.

A változatlanlanság és az állandóság archaikus eszménye szinte napjainkig uralkodott az emberek gondolkodásán. A hagyományt eleve jónak, értékesnek és mértékadónak (nihil innoventur, nisi quod traditur), az újítást rossznak, veszedelmesnek és felforgatónak tartották. Szüleink még arra törekedtek, hogy gyermekeiknek se legyen rosszabb soruk az övéknél. Úgy építették meg, úgy bútorozták be a házat, hogy az unokákat is kiszolgálja; még a ruha is vagyontárgy volt. A mai ember a sajátjánál jobb sorsot kíván gyermekének. Nem kényszeríti rá a saját ízlését; házat harminc-negyven évre építi, ruháit egy idényre veszi.

Az egyháznak a változást helyeslő és vállaló emberek világában kell teljesítenie változatlan feladatát: Krisztus jó hírének közlését. A kommunikáció – az emberek közötti kölcsönös megértés folyamata – hozza létre az egyházi közösséget. Az intézményesített egyház csak úgy tudja megértetni magát, ha maga is megérti az embereket: ha megismeri gondolkozásmódjukat, világfelfogásukat, értékeléseiket és elvárásaikat, ha elsajátítja a mai ember kultúráját és nyelvét, s ezen a nyelven fejezi ki mondani-valóját. Kommunikációs feladatunk teljesítéséhez ismernünk kell az Evangélium eredeti üzenetét, különféle hiteles történeti kikristályosodá-

sait és a mai világot. Ettől azonban még messze vagyunk: türelmesen kell fáradoznunk a szükséges ismeretek elsajátításáért, s meg kell küzdenünk az evangéliumi üzenet – itt és most megfelelő – kifejezésmódjáért.

A régi igazság új kifejezését keresik ezek az egybegyűjtött tanulmányok. A hosszabb-rövidebb lélegzetű, jórészt megjelent, különféle műfajú írások nagykorú – tehát gondolkodó – keresztényekhez szólnak. A II. vatikáni zsinat szóhasználatára szerint „az idők jeleit vizsgálják és értelmezik” az Evangélium fényénél (*Gaudium et spes*, 4.). Az üzenet változatlan és változó elemeinek a viszonyát kutatják, a társadalmi változásokat tudatosítják, megkísérlik – a változásokat hallgatólagosan figyelembe véve – az eredeti üzenet mai kommunikációját. Elősegítheti a kommunikációt az a körülmény, hogy ezek az írások – a legrégebbi 1956-ból, a legújabb 1970-ből való – átmenetet alkotnak a régi és az új között. A hegyek nem a völgyből látszanak a legmagasabbnak, hanem főlúton, amikor már lent egészen kicsinyek a házak.

EMBER ÉS FEJLŐDÉS

ÉRTELEM ÉS SZELLEM

Az ideális detektívtörténet a bűntény elkövetése után mihamarább feltárja az összes nyomravezető adatot. Az olvasó azonban ennek ellenére sem mindig jön rá a megoldásra. Hiába követi feszült figyelemmel a történetet, hiába tartja emlékezetében az eseményeket. Homályban maradhat a tettes a legutolsó oldalig. Nem a nyomok észlelése, nem is a nyomokra való emlékezés fejt meg a talányt. A megoldás abban áll, hogy az értelem megfelelő szempont szerint rendezzi a nyomokat. A megfelelő szempont rávilágít a történetek egyetlen helyes magyarázatára. Ebből viszont belátható a rejtély nyitja.

A belátás nem azonos tehát a figyelemmel, észleléssel vagy emlékezéssel, hanem hozzájuk járul. Nem titokzatosan ködös intuíció a belátás, hanem az a megszokott folyamat, amely aránylag könnyen és gyakran jön létre az átlagos intelligenciájú emberben. Olyan egyszerű és nyilvánvaló, hogy magában véve nem érdemel több figyelmet, mint amennyit ráfordítunk. Ugyanakkor viszont a belátás játssza az emberi megismerés legfontosabb szerepét. A belátás belátása nélkül könnyen megeshet, hogy olyan előadáson veszünk részt, amelynek hiányzik a főszereplője. Vagy, ami ezzel egyre megy: a megértés megértése nélkül úgy járunk, mint aki életlen korcsoollyal megy a tükörsíma jégre.

További bevezetések helyett, nézzünk mindjárt egy példát. Ha elcsépeltnek is tűnik, legalább a történet maga nem lesz annyira érdekes, hogy elvonja a figyelmet attól, amit meg akarunk világítani vele.

Bizonyára sokunknak emlékezetében van, hogy *Arkhimédész*, a nagy görög matematikus és fizikus, aki Kr. e. a harmadik században élt. Éppen fürdőzött, amikor egyszerre csak kiugrott a vízből, s úgy amint volt, kifutott az épületből. Föl és alá szaladgált Syracuse utcáin. Közben állandóan kiáltzott: „Megvan, megvan!”. A dolog azzal kezdődött, hogy *Hierón* király, Syracuse zsarnoka fogadalmi diadémot csináltatott. A király nem kételkedett az ötvös ügyességében, annál inkább becsületességében. Megbízta hát udvari fizikusát, *Arkhimédészt*, állapítsa meg, színaranyból van-e a korona? *Arkhimédész* fürdés közben talált rá a megoldás kulcsára: vízben kell megmérni a koronát. Ötletében bent rejtett a vízkiszorítás és a fajsúly elve. Nem a hidrosztatika törvényei miatt foglalkozunk azonban az esettel. Célunk az, hogy belássuk: mi a belátás. *Arkhimédész* a koronáról gondolkodott, és közben belátott valamit. Mi *Arkhimédész* esetéről gondolkodunk abban a reményben, hogy közben nekünk is támadnak megfelelő belátásaink.

Mindenkinek az lenne a legelső kérdése, hogy miért ujjongott *Arkhimédész*? Mert megszűnt lelkének feszültsége. Miért szűnt meg ez a belső feszültség? Mert létrejött egy belátás. Belátása feloldotta a kutatás okozta feszültségét. *Arkhimédész* ujjongása szinte drámaian érzekelteti, hogy a belátás feloldja a kutatás feszült állapotát. A kitörő ujjongásnál sokkal fontosabb azonban, ami megelőzte: a kutatás és keresés. Mert ha nem is ilyen viharos a kutatók meglegedése elért eredményeik miatt, általában jóval komolyabban kutatnak és keresnek, mint *Arkhimédész*. Mindenkit hajt a megismerés vágya, hogy tudjon és értsen, választ kapjon a mértékre, rájöjjön a dolgok értelmére, hogy megtalálja a mélyben rejlő okokat és megmagyarázza az eseményeket. Sokféle nevet adhatunk tudásvágyunknak. Pontos mivelta vita tárgyát képezheti. Nevezzük ahogy akarjuk, a kutatás és keresés tényét nem vonhatjuk kétségbe. Ha betöltjük egyéb igényeinket, kiemelkedik lelkünk mélyéből a tudásvágy. Óriási ereje képes lefoglalni az egész embert. Napokra és hónapokra, esetleg egész életére laboratóriumának vagy dolgozószobájának négy fala közé zárhatja. Életveszélyes expedíciókra küldheti. Elfordíthatja az élet minden más örömétől és feladatától. Betölti ébrenlétét, elrejtheti előle a mindennapi életet, megszállhatja álmait. Fenntartás nélküli áldozatot követhet meg az embertől, a siker reményében ugyan, de a siker minden biztos ígérete nélkül. Ezt fejezi ki, s persze még jóval többet, az arkhimédészi „megvan”.

Vizsgáljuk tovább hősünk esetét. Belátása váratlanul támadt. Nem azt mondom, hogy véletlenül, de váratlanul. Egészen köznapi alkalommal. *Arkbimédesz* nem abban a pózban ült, ahogy *Rodin* képzelte el a gondolkodót. Hanem éppen pihent. Fürdött. A belátásnak egy újabb jellegzetességét állapíthatjuk meg ebből. Nem úgy jött létre, hogy *Arkbimédesz* megtanult bizonyos szabályokat és eljárásokat, hogy tudományos módszereket sajátított el. A belátás felfedezés. A felfedezés pedig kezdet. Új szabályok és eljárások eredete, amelyek kiegészítik, vagy teljesen helyettesítik a régieket. A lángész alkot. Éppen azért lángész, mert valami újat indít el, a megrögzött rutin helyett. Ha a felfedezésnek lennének szabályai, akkor a felfedezés csupán levezetésekéből állna. Akkor az elektronikus gépek megismerhetnék a valóságot, s a lángelmék napszámosok lennének, mint *Michelangelo* az *Ember Tragédiájában*.

Megállapíthatjuk azt is, hogy a megértés vagy belátás nem külső, hanem belső feltételektől függ. Syracuse fürdőit sokan látogatták. Egyedül *Arkbimédesz* jött rá közülük a hidrosztatika törvényeire. Pedig mindenki érezte a vizet, hidegnek vagy melegnek találta. Kítűnik ebből a megértés és az érzékelés közötti óriási különbség. Csak a süket nem hall. Csak a vak nem lát. A látás, hallás, érzékelés közvetlenül függ a külső körülményektől. A megértés azonban nem következik automatikusan belőlük. Bár mindenki látja a színeket, aki nem vak, mégsem érti mindenki a színek elméletét. A megértés inkább született adottságainktól függ. A megértés másik belső feltétele, hogy milyen irányt vett életünk. Kialakult-e bennünk a kérdéses állandó készség? Nem kell sokat kérdeznünk, csak ezt az egy szócskát: miért? Végül pedig igen sokat számít a probléma pontos megfogalmazása. Ha nem bizza meg *Hieron* király *Arkbimédeszt* ezzel a feladattal, *Arkbimédesz* nem töprengett volna rajta. Ha nem törte volna a fejét olyan kitartóan, talán még kétségbeesetten is, akkor Syracuse fürdői sem lennének híresebbek a Lukács fürdőnél.

További megállapításunk az, hogy a megértés összeköti az elvontat és a konkrétet. *Arkbimédesz* konkrét feladatot kapott. Meg kellett állapítania, hogy a diadém színaranyból készült-e. Megoldása is konkrét volt: vízben kell lemérni a korona súlyát. Ezzel fején találta a szöveget. De miért sikerült ezzel az eljárással megoldania feladatát? Mi volt eljárásának veleje? Erre a kérdésre a fajsúly és a felhajtóerő elvont elvei válaszolnak. Ezek az elvont elvek adják a megoldás sarkalatos pontját. Nélkülük merő különködés lenne a vízben való mérés. Mihelyt felfogjuk az eljárás velejét, jelentéktelenné válik *Hieron* király: koronájával együtt történelmi epizóddá zsugorodik. A megértést az általánosság jellemzi, bár

konkrét problémából ered, konkrét feladatot old meg. Sokkal jelentősebb azonban, mint a konkrét feladat, és sokkal szélesebb körben alkalmazható. *Arkhimédész* belátása például rendkívül hasznos hajók és repülőgépek építésénél. A megértés a konkrétumból ered. Ezért kell papír és ceruza még a matematikusoknak is. A tanárnak szüksége van táblára, lehetőleg maguk végzik a kísérleteket a diákok, az orvosnak látnia kell a beteget, a szerelőnek ki kell mennie a helyszínre. Azért alakulhatnak ki azonban az elvont tudományok, mert egy belátás jelentősége és alkalmazhatósága mindig túlszárnyalja a konkrét problémát. A belátás köti össze a konkrét világot az elvont tudományokkal; összeköti számokkal és szimbólumokkal, képletekkel, definíciókkal és posztulátumokkal. A belátás a híd, az összekötő kapocs, a közvetítő. Ezt a világot értjük meg amelyben élünk, amely érzékeinkre hat és amit képzeletünk magunk elé állít. Amit azonban megértünk benne, vagyis amit belátásunk ad hozzá a tapasztalathoz, azt pontosan és szabatosan csak a tudományok elvont nyelven fejezhetjük ki.

A belátást észben tartjuk. Bevésődik elménkbe. Rányomja bélyegét. *Arkhimédésznek* szüksége volt a belátás felvillanására, hogy megoldja problémáját. E pillanatnyi sugallat fényében találta meg a rejtély kulcsát. Azután azonban már nem kellett újabb inspiráció, hogy a királynak is elmondja a megoldást. Ha egyszer megértünk valamit, átkerülünk a túlsó partra. Egy perccel előbb még megoldhatatlannak vélt probléma, súlyos és nyomasztó gond. Most a belátás felvillanása után hihetetlenül egyszerű, világos és nyilvánvaló. És ilyen egyszerű és könnyű marad mindig. Ez teszi lehetővé a tanulást is, ha a tanulást nem azonosítom a memorizálással. Aki régi belátásaihoz újat ad hozzá, értelmesen tanul. Az új nem szorítja ki a régit. Legfeljebb teljesebbé teszi. Esetleg helyesbíti. A tanulás kezdeti sötétségből indul el. Ekkor még csak tapogatózunk. Nem tudja az ember, merre tart, és mire való az egész. De ha elindulunk, fokozatosan kiderül. Lassan tájékozódunk már. A kezdet bizonytalanságát felváltja a tanuló szerény biztonsága. A differenciál és integrál számítás, vagy a potencia, forma és aktus filozófiai problémája nem tartozik többé az árnyak és ködök országába. Esetleg mi tanítunk másokat. És mennyit panaszkodunk ilyenkor, hogy nem látják be azt, ami – természetesen – oly világos annak, aki már belátta egyszer.

Belátás és elképzelés

Említettük már az előzőkben, hogy a belátás nem azonos az érzékeléssel és az elképzeléssel. Az egyik nem a másik. Annak ellenére sem, hogy egészen szorosan összetartoznak. A belátás és az elképzelés közötti különbségnek és egyben összetartozandóságnak a megértése egészen alapvető. Mert erre a megértésre épül a keresztény filozófia minden sarkalatos tétele, például az emberi lélek szellemisége, vagy Isten léte.

Egy igen egyszerű példa segítségével mutassunk rá a belátás és az elképzelés közötti különbségre és összefüggésre. A kör definícióját minden iskolásgyerek ismeri: síkbeli görbe vonal, amelynek minden egyes pontja egyenlő távolságra van a középponttól. És mit nem tud minden iskolásgyerek? Hogy mi a különbség a definíció megértése és a memorizálása között. Hogy miben különbözik a kör elképzelése és a kör definíciójának a belátása. Nézzük meg ezért, hogyan jön létre a kör definíciója.

Képzeljünk el egy kocsikereket. Vastag kerékaggyal, küllőkkel és jó erős abronccsal. Azután kérdezzük meg: miért kerek? Kérdésünket határoljuk is el rögtön. Nem azt kérdezzük, hogy miért készítette ilyen alakúra a bognár. Hanem azt kutatjuk, hogy mi az alapja annak, hogy a kerék alakja kör. Tegyük fel, hogy azért kerek, mert küllői egyenlő hosszúak. Ez azonban még nem elég. Mert a küllők hossza különbözhet, attól függően, hogy milyen mélyre eresztették be őket a kerékagyba, vagy a kerék talpába. Az is előfordulhat, hogy a küllők között nem görbe, hanem lapos a kerék. Mégis rájöttünk a megoldás nyitjára. Gondolatban ponttá kell zsugorítani a kerékagyat. A küllők és a kerék talpa legyenek oly vékonyak, mint a vonal. Ha végtelen sok küllő volna, és mindegyik pontosan egyelő hosszú, akkor tökéletes kör lenne a kerék talpának kerülete. Meg is fordítható: ha nem egyenlő hosszúak a küllők, akkor okvetlenül tojásdad vagy hepehupás a kerék. Ennélfogva kimondhatjuk, hogy a kerék szükségképpen köralakú abban az esetben, ha kerületének minden egyes pontja egyenlő távolságra van a kerékagy középpontjától.

Elmondtuk a definíció geneziséét. De mit akarunk belátni a definíció létrejöttéből? Elsősorban azt, hogy pont és vonal nem képzelhető el. Elképzelhető az igen kicsiny petty, de bármilyen kicsiny is legyen, mégis van kiterjedése. Ponthoz azonban csak akkor jutunk, ha megszűnik a petty kiterjedése. Ezzel viszont a petty maga is eltűnik. Elképzelhetünk egy igen vékony nyilonszálát. De bármilyen vékony is legyen, mégis van szélessége és mélysége, nem csupán hossza. Ha viszont eltávolítjuk a fonal szélességét, akkor ezzel együtt a fonal hossza, tehát maga a fonal is

eltűnik. Pont és vonal nem képzelhető el. Azonban belátható és megért-
hető. Az ilyen tartalmat hívjuk fogalomnak.

Menjünk egy lépéssel tovább. Vizsgáljuk meg, hogyan alkotjuk a fogal-
makat. Vágyaink és félelmeink az elképzelés területén játszódnak le. A
megértés és a belátás a fogalomalkotás területén jön létre. Olyan dolgokat
is elképzelhetünk, amelyeket sohasem láttunk, hallottunk vagy éreztünk.
Amikor fogalmat alkotunk, olyasmit hozunk létre, amit nem is lehet látni,
hallani, érezni. Hogyan tesszük? Föltevések segítségével. Az elképzelt
pettynek kiterjedése és helye van. Azt mondja erre a mértan: tegyük föl,
hogy csak helye van, kiterjedés nélkül. Tegyük föl, hogy a fonalnak csak
egy kiterjedése van, a másik két méret nélkül. Bármily különösök is ezek
a feltevések – s minél bonyolultabb egy tudomány, annál különösebb
feltevéseket használ –, okunk van rá, hogy feltételezzük őket. Miért zsu-
gorítottuk ponttá a kerékagyat? Mert az a megoldás kulcsa, hogy egyenlő
hosszú legyen minden küllő. A küllők viszont mindaddig lehetnek nem
egyenlő hosszúak, amíg a kerékagnak kiterjedése van. És amíg a kül-
lőknek is három méretük van, addig a küllők végén lapos lehet a kerék, és
nem görbe. Azért tételeztünk fel kiterjedés nélküli középpontot és csak
egy kiterjedésű vonalat, hogy olyan görbét nyerjünk, amely feltétlenül és
szükségszerűen kerek. A fogalmakat a feltételezés, megfontolás, fogal-
mazás hozza létre. E sok név ugyanazt az egy műveletet jelzi. A fogalom
pedig önmagában véve nem több és nem is kevesebb e művelet eredmé-
nyénél. Nem véletlenül merül föl a fogalom, hanem feltevés, megfonto-
lás, fogalmazás, definiálás közben. S e sok névvel illelhető tevékenység
sem véletlen, hanem szoros kapcsolatban áll a belátással.

Igen fontos megállapítás az is, hogy egy kerék elképzelése közben
értettük meg a kört. Mert a belátás mindig rászorul az érzékelésre és az
elképzelésre. A belátás külső feltétele az érzékelhető kép, képzet vagy
érezklet, amelyben belátjuk az érthetőt. Nem képzelhető el a pont és a
vonal, de a szükségszerű és a lehetetlen sem. A kör definíciójához viszont
úgy jutottunk, hogy beláttunk valamilyen szükségszerűséget, illetve lehe-
tetlenséget. A görbe egyenlő rádiuszok esetében szükségszerűen kör. Le-
hetetlen azonban, hogy kör legyen, ha nem egyenlő hosszú az összes rá-
diusza. A „lehetetlent” és „szükségszerűt” nem tudjuk elképzelni. Tehát
a kör definíciója nem a képzelőerő műve. Nem elvont szükségszerűséget
láttunk azonban be, hanem a kör szükségszerűségét, amely a rádiuszok
egyenlőségéből fakad. Ha teljesen kiiktatnók a középpont, a görbe és a
rádiuszok képzetét, akkor velük együtt eltűnnék a kör szükségszerűségé-
nek vagy lehetetlenségének a belátása is. Akkor nem lenne nyersanyag,

amelyben létrejön a belátás. Hiányoznának azok az adatok, amelyeknek szükségszerű összefüggését megragadja az értelem. A megértés éppen ebben, az adatok szükségszerű összefüggésének megragadásában rejlik. A szükségszerű összefüggések felfogása különbözteti meg a definíció megértését annak memorizálásától, s emlékezetből való elszajkózásától. Mindezekből igen fontos következmények fakadnak: egyrészt hogy képzetek nélkül nincs megértés, másrészt pedig hogy a megértés nem azonos az elképzeléssel, hanem hozzájárul ahhoz. Amikor megértünk valamit, „kapcsol” az eszünk. Az elképzelt egyenlő hosszú rádiuszokhoz kapcsoljuk a görbe tökéletes köralakját. A megértés mindig kapcsolat. De nem a véletlen, hanem a szükségszerű összefüggések között.

Példánkban szerepelt egy kérdés. Miért kerek a kocsikerék? A kérdést szavakkal fejezzük ki. Mondatba foglaljuk. A szavak mögött jelentések állnak. A jelentések mögött rejtőzik a belátás, amelynek fényében érti valaki, hogy miképpen használja ezeket a szavakat. A szavak jelentése és használata a nyelvtanhoz, a mondatok a logikához tartoznak. Most azonban a kérdés forrására vagyunk kíváncsiak: honnét ered ez a „miért”, mi nyilvánul meg benne, mire utal? Már említettük azt a lelki megkönnyebbülést, amit egy probléma megoldása okoz. A megkönnyebbülést feszültség előzi meg. E feszültség, szükség, ösztönzés, törekvés, megértésre irányuló vágy szülte a legelső „miért?”. Nevezzük, ahogy tetszik. Szellemi élelenségnek, elmeélnék, értelmi érdeklődésnek, az értelem fényének vagy cselekvő értelemnek. E sok név mind egyre megy. Ugyanazt az aktív tudásvágyat jelenti, amivel nyilván mindenki találkozott már életében. Ha pedig sikerült e nevek egyikének is a jelentését azonosítani azzal, amit az olvasó maga is megélt már, akkor könnyű belátni, hogy e sok név mind ugyanazt az elsődleges, alapvető és őseredeti kérdést jelenti. Azt a tiszta kérdést, amely megelőz mindent, belátást, fogalmat, szót. A megértés, a fogalom és a szó már a válaszhoz tartozik, a válasz oldalán áll. A választ azonban mindig megelőzi a kérdés. Csak akkor keresünk választ, ha igényünk támadt rá. Ez az igény, ez a vágy, ez a tiszta kérdés ősi, mint a megértés, fogalom vagy szó, de ez is föltételezi a tapasztalást és képzeteket. Amint a megértés konkrét és elképzelhető dolgokba való belátás, ugyanígy konkrét dolog kelti föl a tiszta kérdést. Ez a tiszta kérdés az a csodálkozás és ámulat, amely minden filozofálás kezdete.

Végül pedig nézzük a folyamatot. Ha egy állatnak nincs mit tennie, akkor elalszik. Az elektronikus gép sem végez egyéb műveletet, mint programszerű feladatát. Főleg nem csodálkozik. Legfeljebb „ideges” lesz, de hamar visszazserzi egyensúlyát, és nem tesz fel kérdéseket. Ha

az ember felszabadul egyéb elfoglaltsága alól, akkor kérdéseket tehet föl. Ha felszabadul a biológiai igények és a hétköznapi rutin uralma alól, akkor megnyílik az értelme. Kiemelkedik lelkében a csodálkozás, a megértés utáni tiszta vágy. A folyamat második mozzanata az ötlet. A rejtély kulcsa. A helyes nyom. Lehet, hogy jó nyomon járunk. Nézzünk utána, így van-e. A nyom felfedezését a belátás kiemelkedése követi. Képzelőerőnk felszabadult egyéb gondjai alól. Hajlandó együttműködni értelmi erőfeszítéseinkkel. Együttműködése abban áll, hogy igyekszik utolérni értelmi feltevéseinket. A képzelőerő segíti, de bizonyos határokon túl, éppen segítségével által korlátozza is értelmi tevékenységünket. Hiszen a képzelőerő – az elképzelhetőség határain belül – megközelítésre képes csupán. Negyedik mozzanat az eredmény. Kérdés és belátás, képzet és fogalom egységes frontot alkot. A válasz szabályos minta szerint rendezett fogalmak teljes készlete (pont, vonal, sík, szükségszerű). A fogalmak (pont) és a megközelítő képzetek (petty) közötti különbséget a fogalmi meghatározás fejezi ki: csak helye van, kiterjedése nincs. A képzeteket és a fogalmakat a belátás kapcsolja össze. A kívánalmat pedig, amit meg kell ütnie a belátásnak, a fogalmaknak és a képzeteknek, a kérdés szabja meg. Ha a válasz nem felel meg a kérdés nivójának, a tudásvágy újra felteszi a kérdést. Megismételt kérdésével újra indítja a folyamatot. Amit persze akkor is megtesz – legfeljebb valamivel később, és a régi kérdés helyett egy újabb kérdéssel –, ha kívánalma szerinti választ kapott. Mert értelmünk tudásvágya korlátlan.

A tanulékony gépek és az ember

Erre a korlátlan tudásvágyra kell gondolnunk, amikor kimondjuk azt a szót, hogy emberi szellem. A korlátlan tudásvágyban rejlik a „szellem” vagy a „szellemi” kifejezések pozitív tartalma, szemben a negatív kijelentéssel, hogy a szellem nem anyagi. Mielőtt azonban ezt a pozitív tartalmat vizsgálónók, kontraszt segítségével tegyük élesebbé az eddig nyert képet.

Szó esett már az elektronikus gépekről. Számoló automatákon kívül egyéb feladatok, például fordítás elvégzésére alkalmas gépeket is készítettek. A feltételes reflexeket modellezik az ún. tanulékony gépek: a „Machina Speculatrix”; a bécsi műegyetemen épített teknősbéka, vagy a szegedi mű-katicabogár. A logikai gépek jól modellezik a gondolkodás technikáját, az alkalmazott logikát. *A. M. Turing* angol matematikus már

1936-ban kimutatta, hogy egy – akkor még nem létező – számoló automata képes minden olyan számtani feladatot elvégezni, amelyben a számítási eljárást egyértelmű módon véges számú szabályba lehet foglalni. A Turing-féle gép azt is bebizonyította azonban, hogy mire nem képes a gép. Kimutatta, hogy vannak olyan egzaktul fogalmazott számtani és logikai feladatok, amelyeket képtelen a gép megoldani. Elméletileg is ugyanerre az eredményre jutunk K. Gödel bécsi matematikus 1931-ben felállított elve alapján (1).

Ha a logikai gépek működését összevetjük az ember értelmi tevékenységével, akkor ennek az összehasonlításnak az alapján kiderül, hogy a belátás és megértés az, amit hiába várunk a géptől, de amelyre már egy 4-5 éves gyermek is képes. Amint a gépnek nem merülnek fel problémái, úgy nem képes olyan feladatokat elvégezni, amelyeknél a megoldás konkrét problémák és helyzetek belátására épül. A gép nem tudja megtervezni a megoldást, nem képes felfedezni célravezető eljárásokat, nem jön rá a megfelelő módszerre. A gép csak szigorúan vett levezetések tud kiszámítani. A gépek merőben logikusan működnek, de nem értelmesen, mert a logikai szabályok helyességét vagy helytelenségét már nem látják be. A gépek kizárólag a „memóriára” hagyatkoznak. A gyakorlott emberi fordító csak ritkán keres ki egy-egy szót a szótárból, mert a legtöbbjét amúgyis érti. A gép ezzel szemben minden egyes szót minden egyes alkalommal újra és újra kikeres a memóriában tárolt szótárból; még akkor is, ha utoljára egy másodperccel korábban használta. A gép nem tudja észben tartani a szavakat, mert nem érti jelentésüket. Amint a kibernetikusok szokták mondani: meglehetősen buta, de roppant szorgalmas.

E rövid kitérés után térjünk vissza az értelem korlátlan tudásvágyához. Amikor egy gép elvégezte feladatát, befejezi működését. Az emberi szellemtől sohasem mondhatjuk ezt. Tudásvágyunk csak időlegesen képes megnyugodni, akkor, amikor választ kapott – egy elhatárolt, konkrét témára vonatkozó – pillanatnyi kérdéseire. Nyugalmát azonban hamarosan felváltja az újabb kérdés új összefüggések, mélyebb megértés iránt. Az emberi szellem nem nyugodott meg mind a mai napig, és nincs is semmi remény arra nézve, hogy valaha is felhagyjon a kutatással és kereséssel. Értelmünk korlátlan tudásvágyát fejezi ki a Gödel-elv is, amikor kimondja, hogy a matematikai axiómák és definíciók minden egyes sorozatához szükségképpen hozzátartozik a további kérdések újabb sorozata. Ezek az újabb kérdések az előző sorozattal kapcsolatosan merülnek föl, de annak alapján már nem válaszolhatók meg. Miért? Mert értelmünk dinamikája a lét egész tágasságára tör. Mindenről akar tudni mindent.

Ha egyáltalában tudunk valamit, akkor azt egészen biztosan tudjuk, hogy mindenről akarunk tudni mindent.

Megközelíthetem a kérdést másik oldaláról is. Tudásvágyon korrekt megismerésre irányuló dinamikus törekvést értek. Ez a törekvés kérdésekben nyilvánul meg. De nem a kérdések szóbeli kifejezése a tudásvágy. Nem is a kérdések fogalmi meghatározása. A tudásvágy nem belátás vagy gondolat, hanem az az előzetes törekvés, amely a megismerés folyamatát az érzékeléstől és az elképzeléstől a belátáson és a megértésen át az ítéletig hajtja. Az ítélettől pedig a korrekt ítéletek teljes sorozatához: a tudományhoz. A kutató és kísérletező ember kritikus szelleme a tudásvágy. A tudásvágy arra készíti az embert, hogy törekedjék a belátásra. Nem engedi, hogy megelégedjék a belső és külső tapasztalatok pusztá folyamával. Önkritikára és tanulásra biztat, mert korrekt ismeretet akar szerezni. Reflektálásra ösztökél. Sürgeti az embert, hogy keresse a feltétlent, hogy azt fogadja csak el fönttartás nélkül, amiről belátta, hogy föltételei megvalósultak. Megőrzi attól, hogy megelégedjék a szóbeszéddel és legendával, igazolatlan hipotézisekkel és kellően nem ellenőrzött elméletekkel. Kizárja az önelégült tunyaságot és restséget. Az ember nem lehet addig megelégedett, amíg kérdéseire nem kapott választ. Ha pedig keresi a választ, akkor nem rest. A tudásvágy nem elégedik meg a pusztá belátással, hanem arra is kíváncsi, hogy helyesen értette meg. Másképpen kifejezve, azt akarja tudni, hogy amit beláttunk, az ténylegesen így van-e, vagyis igaz-e. Hogy nem gondolkodásunk terméke-e csupán, mint a kentaur vagy a flogiszton. Az első kérdést (mi ez?) ezért követi nyomon mindig egy második (igaz-e?). Erre a második kérdésre igennel vagy nemmel felelhetünk csupán. Az „igen” azt állítja arról, amit beláttunk, hogy van. A „nem” tagadja. Az „igen” a valóságot, a realitást, a létezés tényét állítja. Tudásvágyunk akkor nyugszik csak meg, ha eljut a igenhez, a léthez. A létet azonban nem korlátozza az, ami nincs. Ennél fogva tudásvágyunk korlátlan törekvés.

Ez a korlátlan törekvés tudatos vágy. Nem vak, mint a fizikai vagy kémiai energia. Nem érzéki, mint az étvágy. Senkit sem kell rá tanítani. Rögtön kérdez a gyermek, mihelyt nyiladozik az esze. S legelső kérdése is tiszta, világos logikáról tesz tanúságot. Mert amikor azt kérdi: mi ez?, megkülönbözteti az érzékelt adatokat („ez”) és azt, amit megért, vagy belát azokban („mi”). A gyermek legelső kérdése is megkülönbözteti már az érthetőt és az érzékelhetőt. Az érzékelhetőben keresi az érthetőt. De nem elégedik meg a gondolkodással, hanem a valóságot keresi. Ezért követi az első típusú kérdést a második típusú kérdés: igaz-e? A kér-

dések alkatából nyilvánvaló, hogy tudásvágyunk eleve tud az elgondolás és a valóság közötti különbségről is. Mert mindent megelőzően, eleve tud a létéről. Ez az előzetes tudás nem a válasz, hanem a kérdés alakját ölti magára. Nem rendelkezik fogalmakkal és meghatározásokkal, mert a fogalmak és meghatározások már a válaszhoz tartoznak. Ha a tudásvágy korlátlan, akkor nem határozhatja meg semmi más, mint a lét egész tágasságára való határtalan ráutaltsága. Ez a korlátlan vágy úgy tud a létéről, mint süket a hangról, mint vak a fényről, azzal a különbséggel, hogy nem süket és nem vak. Vagy amint a szív tud a barátság és szerelem közötti különbségről, mielőtt még része lenne benne. Mint ahogy tudja az ember anyanyelvének szabályait akkor is, ha használat közben nem gondol rájuk, esetleg nem is képes megfogalmazni őket. Mert nem tudattanul, nem is ösztönösen, hanem értelmesen és okosan tesszük fel a kérdéseket, mert az érthetőt és az okot kutatjuk. Az értelmes és okos kérdés azonban mindig tudatos kérdés. Tudatos kérdést tudatos csodálkozás szülhet, s tudatos csodálkozás tudatos dinamikára vall. Ha egyszer tudni vágyunk, akkor ez a vágy csak tudatos lehet.

Értelmünk korlátlan tudásvágyát, amely a lét egész tágasságára irányul, szellemnek mondjuk. Szellem, mert nem olyan elhatárolt, mint az anyagi dolgok. Nem korlátozódik egyik vagy másik ingerre, mint érzék-szerveink. Semmi sem tudja úgy lefoglalni, mint a képzelőerőt a félelmek és vágyak. Még a gondolkodás szabályai sem töltik be programját, mint az elektronikus gépnek. Szellem, mert a léten kívül nincs, ami meghatározhatná. A léte és a tudásvágyat nem választhatjuk el egymástól, egyiket nem határozhatjuk meg a másik nélkül. Létnek mondjuk azt a célt, amire a korlátlan tudásvágy tart. S az a korlátlan törekvés, amely a lét egész tágasságára tart, az emberi szellem.

JEGYZETEK:

- (1) *K. Gödel*: Über formal unentscheidbare Sätze der „Principia Mathematica“ und verwandter Systeme. Monatshefte für Mathematik und Physik 38 (1931).

VÉLETLEN, VAGY NÖVEKVŐ VALÓSZÍNŰSÉG?

A világ nem üvegből és betonból készült üvegpalota. Nem precíziós óramű. Világunk konkrét folyamatait a természettudományok elvont törvényeiből nem tudjuk levezetni. A fizikai törvény akkor is érvényes, ha az előadóteremben nem sikerül a kísérlet. Joggal érdekelheti azonban a hallgatókat, hogy hányszor sikerül a kísérlet? A naprendszer törvényei semmit sem mondanak a rendszer kialakulásáról vagy fennmaradásáról, pedig ezek sem érdektelen kérdések. A konkrét valóságban mindig fellelhető nem-rendszeres eseményekkel a statisztika foglalkozik. A statisztikus módszer alapfogalmaihoz tartozik a véletlen és a valószínű (1).

Véletlen és valószínű

A váratlan eseményt mondjuk véletlennek. Amire nem számítottunk, amit nem véltünk. Akkor emlegetjük a véletlent, ha váratlanul két vagy több történés egybeesik. Véletlenül fejemre esik egy cserép, ha történetesen éppen akkor megyek az utcán, amikor a meglazult cserép leesik a háztetőről. Egyik történés sem véletlen abban az értelemben, mintha nem lenne elegendő oka külön-külön mindegyik történésnek. Megeshet azonban, hogy két történés térben-időben találkozik: ugyanott és ugyanakkor megy végbe mindkettő. A történések tér-időbeli összeesésének következményét mondjuk véletlen eseménynek.

A véletlen esemény ellentéte a rendszeres esemény. Rendszert gyanítunk, ha véletlennek tűnő események ismétlődnek. Szabályosan ismétlődő események sorozatát pedig semmiképpen sem mondhatjuk többé véletlennek. Az írógépen játszó majom véletlenül leüthet egy-két értelmes szót. Nem lehetetlen, hogy két vagy három betű történetesen úgy kerüljön

egymás mellé, hogy értelmes szót alkosson. Senki sem mondaná azonban véletlennek, ha *Arany János* egyik verse állna a papíron. A költemény ugyanis a betűk értelmes sorozata. A betűk értelmes sorozata pedig szabályos rendet árul el a betűk rendszertelen, vagyis véletlen eloszlásával szemben.

Természetesen egészen más kérdés, hogy egyáltalán elvárható-e egy költemény a betűk játékos kopogtatása esetén?

Világosabbá válik a dolog, ha tisztázzuk a valószínűség fogalmát is. A véletlen ugyanis úgy tartozik a valószínűséghez, mint árnyék a fényhez. A kísérlet sikerének valószínűsége iránt érdeklődik a diák, aki azt kérdi, hogy hányszor sikerül a kísérlet? A nem-rendszeres történések bizonyos csoportján belül az események gyakoriságát világítja meg a valószínűség. Legegyszerűbb példa erre a szerencsejáték. Vegyük azt a határesetet, amikor csak két lehetőség van. Mi a valószínűsége annak, hogy fejet dobok? Ideális valószínűsége $1/2$, mert elvileg egyenlő esélye van a fejnek és az írásnak. Az egyes dobások eredménye a kiindulási állapottól, a dobás erejétől és irányától függ. Ez a játék nyilvánvalóan nem olyan rendszeres folyamat, mint például a bolygók keringése. Ha azonban elég hosszú sorozatot – azaz sokszor – dobok, akkor körülbelül a dobások felénél fej jön ki. Ha pedig több sorozatot dobok, akkor minden egyes sorozaton belül más és más arányban jön ki a fej. Az így kapott számok azonban csak kis eltéréssel ingadoznak az ideális $1/2$ valószínűség körül. A valószínűség azt mondja meg tehát, hogy körülbelül milyen arányban várható bizonyos események bekövetkezése. A kis ingadozás véletlen, mert ezen az ingadozáson belül már semmiféle rendszert sem állapíthatunk meg. Ha tetemesen növekednék a fej gyakorisága – az eltérés jelentőssé (szignifikánssá) válna –, a felsorolt tényezőkhöz kívül újabb okot keresnénk, s minden bizonnyal meg is találnók, például az érme egyenlőtlen súlyeloszlásában. Ebben az esetben azonban nem beszélhetünk többé véletlen eltérésről, mert ez az újabb tényező a fej valószínűségét növelte.

A feltételezett valószínűségtől való rendszeres eltérés esetén addig ismeretlen okra kell gondolnunk. Ez a fontos belátás hozzásegít a véletlen és a valószínű közötti különbség mélyebb megértéséhez.

Válasz nélkül hagytuk azt a kérdést, hogy elvárható-e egy költemény a betűk játékos kopogtatása esetén. Erre a kérdésre akarunk most válaszolni.

Egészen világos, hogy nincs egyenlő valószínűsége a versnek és a többi – értelmetlen – betűalakzatnak. Legyen a versben előforduló betűk száma s . Ha az *abc*-t 26 betűből állónak vesszük, akkor 26^s különböző betűso-

rozat lehetséges. A különböző sorozatok közül egyetlen egy felel meg a kívánt versnek. *Arany János* „Csalfa sugár” című verse 179 betüből áll. Ez a 179 betű 26^{179} különböző sorozatot alkothat, amelyek közül egy a megfelelő. Ezt kifejezhetjük a következő törttel is: $\frac{1}{26^{179}}$, amelyet *mate-*

matikailag a vers valószínűségének tekintenek. Véleményünk szerint azonban ez a tört csak *elméleti eshetőség*, amely játékos kopogtatás esetén sohasem válik konkrét valószínűséggé.

Az eshetőség a próbálkozások számával nem nő. Akárhányszor, bármennyi ideig kopogtatja is a betűket a majom, nem várható az egyetlen értelmes betűsorozat, a vers. Állításunk szerint a majom azért nem ír verset, mert esetében valószínűségük a nem-értelmes sorozatoknak van; bár az értelmes és az értelmetlen betűsorozat esélye azonos: $\frac{1}{26^{179}}$. Az ér-

telmetlen betűalakzatok között itt-ott előfordulhat ugyan egy-egy értelmes szó, de csak ritkán és elszórtan, mivel itt az értelmes mondat a véletlen. Nem egy versnek, még egy mondatnak sincs itt valószínűsége. Ha kockázásnál egyik szám minden sorozatban gyakrabban jön ki, mint a többi, akkor rendszeres eltéréssel állunk szemben. A rendszeres eltérés nem véletlen. Akkor valósulhat csak meg, ha valami újabb ok kezd működni. Szerencsejátéknál csalásra, a majomnál pedig – ha verset ír – idomításra gondolnánk. Amíg azonban nem működik ilyesféle ok, addig nincs értelme a vers valószínűségéről beszélnünk.

A véletlen ingadozás különbözik tehát a rendszeres eltéréstől. De nem elvont eszme csupán ez a rend? Nem merő szubjektívizmus értelmes sorozatokról beszélnünk, hiszen annak, aki nem tud magyarul, *Arany János* verse is értelmetlen betűsorozat csupán. Az ellenvetés annyiban állja meg a helyét, hogy értelmes tartalmak közlésénél mindig szükséges bizonyos konvenció. Gondoljunk azonban a vers helyett egy páncélszekrény betűkombinációs zárjára, s akkor nyilvánvaló, hogy nem merő szubjektívizmus értelmes sorozatról beszélnünk. Pénzükre szeretnek és tudnak is vigyázni az emberek. Amint a pénz nem elvont eszme, a betűkombináció sem szubjektív biztonságot nyújt csupán. Még világosabb a dolog a rádiókészülék összeállításánál. Csak akkor szólal meg a rádió, ha az alkatrészeket nem véletlen összevisszasággal, hanem megadott terv szerint, szabályosan szerelik össze. Ezt a szerelési tervet semmiképpen sem mondhatjuk elvont eszmének, mert nagyon is konkrét rend valósul meg benne.

Az *abc* betüből természetesen összeállítható *Arany János* verse. Kü-

lönben ő sem írhatta volna meg. Ez a lehetőség nem azonos azonban a konkrét valószínűséggel. Megfigyelések és belátások, helyesen megválasztott reprezentatív minta alapján dönthető csak el, hogy az elvont lehetőségek közül melyiknek van konkrét valószínűsége. A valószínűség fogalma arra mutat rá, hogy az igen sok lehetőség közül kevés a valószínű, s ezek közül is csak egyik-másik válik valóra.

Nővekvő valószínűség

Mielőtt továbbsmennénk, foglaljuk össze az eddigieket. A véletlen a valószínűség mellékterméke. Véletlennek mondtuk az ideális valószínűségtől való nem-rendszeres eltérést. A valószínűség pedig annak belátása, hogy nem működik további ok, amely rendszerezné az ideális valószínűség körüli véletlen ingadozást.

A világ halad s közben valamivé válik. Találunk benne szabályosan visszatérő rendszereket, például naprendszert, de ezek sem voltak mindig. Idők folyamán alakultak ki. Az egyik rendszer gyakran átadja helyét a másiknak. A kevésbé tökéletest felváltja a tökéletesebb. A világ fejlődik. A fejlődés nem jelenti azt, hogy a világban nincs katasztrófa, letörés, vagy zsákutca. Ugyanúgy nem zárja ki mindezt a fejlődés, amint a valószínűség nem zárja ki a véletlent. De mégis fejlődés jellemzi a világot és nem pusztulás. *Nővekvő valószínűség* és nem véletlen. Mit jelent ez az újabb fogalom?

Mínt hogy minden megismerés tapasztalással kezdődik, végezzük el gondolatban a következő kísérletet. Az *abc* betűit kell kihúznunk egy tasakból. Az lenne a kedvező eset, ha megfelelő sorrendben húznók ki Budapest betűit. Lehetősége és esélye van, valószínűsége azonban nincs. Megfontolásaink szerint akkor beszélhetnénk csak valószínűségről, ha a betűk rendszertelen, vagyis véletlen kihúzásához még valami egyéb ok is járulna. Legyen ez az újabb ok a kedvező betű megőrzése. Ha nem veszítjük el túl korán türelmünket, előbb vagy utóbb sikerül kihúzni a *b* betűt, mert egyenlő esélye van mind a 26 betűnek. Ha sikerült kihúznunk, ne tegyük vissza, tegyük félre. A következő *u* betűt már hamarabb húzzuk ki. Ha félretesszük és megőrizzük a kedvező betűket, akkor egyre nővekvő gyorsasággal jön ki a *B-u-d-a-p-e-s-t* betűkombináció. Minden kedvező betű kiválasztása növeli a következő betű esélyét. Amit ebben a kísérletben beláttunk, azt nevezzük nővekvő valószínűségnek.

Ez a kísérlet alapvetően különbözik a játékos gépeléstől. Miért? Mert

a kedvező betűket kiválasztottuk, félretettük és megőriztük. E kiválasztás és megőrzés az az új tényező, amely hozzájárul a betűk véletlen húzogatásához. A növekvő valószínűség ezek szerint a kedvező események kiválasztása és megőrzése. A kedvező események állandósulnak és szabályosan ismétlődnek. Már nem véletlenül fordulnak elő, hanem rendszeresen. A rendszeres előfordulást egy újabb tényezőnek köszönhetjük, amely hozzájárult az egyébként nem rendszeres történésekhez. A valószínűség mindig valami újabb ok hatására növekszik. Nem tévesztendő össze a véletlen eshetőséggel.

Nézzünk most egy példát a világ folyamatait jellemző növekvő valószínűségekre. A húsevő állatok nem élhetnek meg kizárólag húsevő állatokból. A húsevő állatok élete feltételezi a növényevőkét. A növények általában nem állatokból élnek. A növények táplálkozása viszont kémiai folyamatokat igényel. A kémiai folyamatok nem függetlenek a fizikai folyamatoktól. Fizikai folyamatok kémiai folyamatok nélkül is végbemehetnek. Ebből következik, hogy a húsevők megjelenésének a valószínűsége addig a legkisebb, amíg csak fizikai és kémiai folyamatok mennek végbe a világon. Növekedik azonban valószínűségük, ha megjelennek a növények, és nagyot lép előre, amikor kifejlődnek a növényevő állatok. Mindehhez tér, idő és nagy számok kellenek.

A növekvő valószínűség megérteti a világ méreteit. Megmagyarázza a térbeli koncentrációt is. A későbbi rendszer ott válik csak lehetővé, ahol már működik egy korábbi. Az elemi rendszerek, mondjuk az atomok, a legelsőek. Alkotórészeik kezdeti eloszlásán belül még bárhol előfordulhatnak. A második lépés azonban feltételezi az elsőt. A molekulák csak ott valósulhatnak meg, ahol már kialakultak az atomok. Élő sejteket pedig csak ott várhatunk, ahol már létrejöttek az atomok és molekulák. A valószínűség elvei szerint azonban nem várható, hogy a későbbi rendszerek kiaknázzák az összes kezdeti lehetőséget. Ennélfogva elemi rendszerekből sem lesz annyi, mint amennyi önmagában véve lehetséges volna. Ezzel összeszűkül a következő szint alapja. Minél magasabbra emelkedünk, annál kisebb térre szorítkoznak a magasabb és bonyolultabb rendszerek. A növekvő valószínűség alapján feltételezhető tehát, hogy más égitesteken is élnek vegetatív és szenzitív élőlények, de ezeknek az égitesteknek a száma elenyészően csekély az égitestek abszolút számához mérten.

A növekvő valószínűség megérteti a nagy számokat is. Az igen nagy számok pótolják a magasabb és bonyolultabb rendszerek kis valószínűségét. Ami egymillió eset közül egyszer várható csak, milliószer milliő esetben már egymilliószor fordul elő. Minél bonyolultabb egy rendszer,

annál kisebb a valószínűsége. A bonyolultabb rendszerek azonban később jelennek meg, mert feltételezik az egyszerűbb rendszereket. Tehát minél későbbi egy rendszer, annál kisebb a valószínűsége. Ez az állítás nincs ellentétben a növekvő valószínűséggel. Hiszen ez az utóbbi éppen azt érteti meg, hogyan valósulhatnak meg azok a rendszerek, amelyeknek igen kicsiny a valószínűségük. Azért oly nagy az elemi rendszerek száma, hogy igen kicsiny valószínűségük ellenére is megvalósulhassanak a bonyolultabb rendszerek. A világegyetem nagysága fordítva arányos tehát a végső rendszerek valószínűségével.

A növekvő valószínűség rávilágít az idő szerepére is. Bármekkora méretek jellemezzék is a világegyetemet, bármilyen nagy számban forduljanak is elő az elemi rendszerek, előbb vagy utóbb elvész a nagy számok kezdeti jótéteménye. Egyre szűkebb térre korlátozódnak a magasabb rendszerek. Ezen a ponton lép be az idő. Milliószor millió lehetőség egymillió valószínűséget jelenthet. De ha összeszűkült közben a tér, akkor e sok lehetőség nem fér el egymás mellett. A térbeli egymásmellettséget pótolhatja az időbeli egymásutániség. Igen hosszú idők pótolhatják az összeszűkült teret. A milliószor millió lehetőségre alkalom nyílhat időben, ha nem fér el térben.

Beszélhetünk a fennmaradás valószínűségéről is. Későbbi rendszerek működése korábbi rendszerektől függ. Ezek felbomlása maga után vonja a későbbi rendszerek megszűnését is. A háború után kiirtották Korzika szigetén a szúnyogokat. A szúnyogok kiirtása miatt elmaradtak az éneklőmadarak, mert nem tudták mivel táplálni a tojásból kikelt fiókákat. A madarak távollétében viszont elszaporodtak a hernyók és a sziget egész növényzetét veszélyeztették. Nem maradt más megoldás, mint a szúnyogok sürgős visszatelepítése.

A fennmaradás valószínűsége – sajnos – állandó összeütközést jelent a fejlődés valószínűségével. Mint mondtuk, a korábbi rendszerek kis valószínűsége miatt könnyen felbomlanak a későbbi rendszerek is. Ha viszont a korábbi rendszerek fennmaradásának valószínűsége túlságosan nagy, akkor a rendszerek állandósága nehezíti meg a későbbi rendszerek kiemelkedését. A megszilárdult rutin nehezen engedi át a terepet újabb rendszereknek. S ez nemcsak a biológiában érvényes.

A növekvő valószínűség nem azt jelenti, hogy mindig a legvalószínűbb valósul meg, hanem hogy a valószínű lehetőségek egyike. És ez nem is mindig a legjobb. De a valószínű kiemelkedése mindig értelmes megoldást nyújt.

Rend a véletlenek játékában

A növekvő valószínűség megérteti a fajok természetes rendszerét is: a fejlődés gondolata a növekvő valószínűség alkalmazása az élők világára.

A fejlődéstudomány megérteti a fajok különbözőségét és hasonlóságát, tér-időbeli eloszlását, a fajok számát, a fajokon belüli számok növekedését, állandóságát, vagy csökkenését. *Darwin* elmélete a világ egyik legtermékenyebb tudományos gondolata. Arra a belátásra épül, hogy a körülmények megváltozása megváltoztatja a magasabb rendszerek feltételeit, s ez új faj kialakulását eredményezi. A lovak ősei mocsárban éltek, talpon jártak. A mocsarak kiszáradása után alkalmazkodtak a pusztai élethez: jól futó állatokká lettek. *Darwin* szerint minden új faj véletlen változások összegeződése. Igen sok kis változás halmozódik fel új fajjává. Felfogásunk itt eltér *Darwin*tól; a véletlen elszigetelt és magábanálló esemény, a fejlődés szempontjából azonban nem az elszigetelt változások jelentősek, hanem e változások kombinációja. A biológia e kombinációk valószínűségét kutatja, s nem a véletlen eltéréseket; véletlennel és nem-rendszerrel semmire sem megy a tudomány.

A biológiai faj értelmes megoldás. Az életfeladatnak az adott körülmények közötti *egyik* lehetséges értelmes megoldása több lehetséges megoldás közül. Az új faj az életfeladat új értelmes megoldása új körülmények között, és nem véletlen változások halmaza. A véletlen a statisztika általános elvei alapján nem-rendszeres eltérés. A nem-rendszeres eltérésre azonban miért mondanók, hogy új faj? Milyen alapon sorolhatnók be a fajok természetes rendszerébe, ha nem-rendszeres eltéréseket észlelnénk csupán? Ezért gondoljuk, hogy ezen a ponton nem oszthatjuk *Darwin* nézetét.

A fejlődés gondolata megérteti a fajok természetes rendszerét, de nem ez a gondolat hozza létre a fajokat. A fejlődés gondolata megmagyarázza azt, ami érthető a fajokban, de nem a magyarázat alakította ki a fajokat. A fejlődés gondolata a fajok érthető komponense, az életfolyamatok belső érthetősége. Mint a kerékben érthető a kör, a szabadoneresztett testekben *Galilei* törvénye, a fajok rendszerében érthető a fejlődés gondolata. A fejlődés azt mondja, hogy a világ folyamataiban rendszer van. Rámutat arra, hogy milyen ez a rendszer, milyenek a szabályai és törvényei. Megmagyarázza, hogy a rendszeresség mellett hogyan fér meg a nem-rendszeres, a véletlen, a letörés és a zsákutca. De nem a fejlődés gondolata alakítja ki a fajokat.

A fejlődés tényét sem a fejlődés *gondolata* hozta létre. Ha a fajok a növekvő valószínűség szerint alakultak ki, akkor jogosan tesszük fel a kérdést, hogy mi teremtett rendet a véletlenek játékában? Milyen oknak köszönhető az a magasabb rend, amely megvalósult az alacsonyabb szint egyébként nem rendszeres történéseiben? Milyen tényezőnek köszönhető a kedvező esetek kiválasztása és fönmaradása? Milyen ok működésére növekszik a valószínűség, s emelkedik ki az alacsonyabb szint pusztán térben-időben összeeső eseményhalmazaiából a magasabb rend?

Az elemek periodikus rendszere az a magasabb rend, amely hozzájárul az elemi részecskék merő tér-időbeli halmazához és létrejönnek az atomok. Az atomok halmazához járuló rendnek köszönhetjük a molekulákat és kristályokat. A vegyületek biológiai minta szerint történő elrendeződése hozza létre a sejteket. Több sejt halmazához adja hozzá a növekedés, táplálkozás és szaporodás fiziológiai rendjét a többsejtű növény. A szervezetekhez járuló pszichés rend (az érzékek kifejlődése és működése) nyomán alakulnak ki az állatok. Az embert jellemző magasabb rend pedig értelmi működésünk.

A megértés több mint az érzékelés. Amint a megértés többlete maradéktalanul nem vezethető vissza érzékelésre, a magasabb rend többlete sem vezethető vissza maradéktalanul az alacsonyabb szintre. Amint a megértés nem azonos az érzékeléssel, a rend sem azonos azzal, amit elrendez. A rend szembenáll a véletlennel, halmazzal, tér-időbeli összeesésekkel, a pusztán és merőben érzékelhetővel. A rend az érthető, amely hozzájárul az érzékelhetőhöz, belső forma, amely hozzájárul a véletlenhez és anyagihoz. Szorosan összetartozik a kettő, de egyik nem a másik. Az érzékelhető nem az érthető, az anyagi nem a forma, a véletlen nem a rendszeres. Amint a liliom nem azonos a szeméttel, még akkor sem, ha szemétdombon nőtt, és az ember nem azonos az állattal, még akkor sem, ha teste van és fejlődött, a rend sem azonos a véletlennel, halmazzal, anyaggal.

A világ folyamataiban jelentkező növekvő valószínűség nem vezethető vissza a véletlenre. Aki a véletlenre hivatkozik, eleve lemond a rendről és az okról. Ha helyesen értelmezzük a valószínűség fogalmát, akkor a világot jellemző növekvő valószínűség értelmes Alkotóra utal.

JEGYZETEK:

- (1) A felsőfokú matematikai képzettséggel rendelkezők elnézését kérem, hogy terminológiám – előttem is ismert módon – eltér az általuk megszokottól. Ennek oka abban rejlik, hogy a kérdést nem a matematika szemszögéből vizsgálom.

AZ EMBER TEREMTÉSE

Száz éve, hogy megtalálták a neandervölgyi koponyát és csontvázat – az új európai százéves háború kirobbantóját –, amely mintha napjainkban befejezéséhez közelednék. Amikor befejezésről beszélünk, nem valami üres kompromisszumra gondolunk, hanem a szellemek és kedélyek igazi megbékélésére, az ellentétek valódi összeegyeztetésére. A természettudomány képviselőit óvatosságra és mérsékletre intették a harc közben szerzett tapasztalataik, a teológusok (1) pedig engedékenyebbek lettek, annál is inkább, mert legfelső helyről kaptak erre biztatást (2). A természettudósok előtt legvalószínűbbnek tűnik az a feltevés, hogy az ember teste valamilyen már meglevő, organizált anyagból származik, a teológusok pedig legújabban úgy vélik, hogy ez a feltevés nem áll ellentétben a kinyilatkoztatott igazságokkal.

Az ember származása kétségekívül a legizgatóbb kérdések egyike. Mikor jelent meg az ember a földön? Hol éltek az első emberek? Egyetlen őspártól származik-e az egész mai emberiség, vagy többtől? – mind olyan kérdés, mely külön-külön vizsgálatot érdemelne. A keresztény hívő nem kételkedhetik abban, hogy az ember lelkét Isten közvetlenül teremti, de hogy állunk a testével? Hogyan jött az létre? Semmiből teremtette Isten, vagy a föld anyagából? Talán hosszú fejlődés eredménye, amint a természettudósok állítják? Mit mond erről a kinyilatkoztatás és mit tanít a kinyilatkoztatással foglalkozó tudomány, a teológia?

„És akkor mondotta Isten: Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra, hogy uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a barmokon és az egész földön, meg minden csúszómászón, amely a földön mozog. Meg is teremtette Isten az embert a maga képére. Isten képére teremtette őt. Férfinak és nőnek teremtette őket.” (1Móz 1,26–27). Az ember, a teremtés nagy színjátékának főszereplője is megjelent ezzel a földön. Érette van a föld és az ég, és azoknak minden lakója. Az isteni Alkotó alkotásaiban a kevésbé tökéletestől halad az egyre tökéletesebb felé. Mondhatnánk: Isten mintegy „improvizálja” alkotásait, de megfontolja és meggondolja az ember teremtését. A Szentírás világosan tanítja tehát az ember elsőbbségét, felsőbbségét a többi teremtmény között.

Az ember fölötté áll az állatoknak, s Teremtőjére is hasonlít: az ő földi képmása. A 8. zsoltár azt mondja, hogy Isten nemcsak a maga képére, hanem az „elohimok”, azaz az angyalok képére is teremtette az embert (3). Az ember valódi mikrokozmosz, hordozza az isteni világot: „Meg is teremtette Isten az embert a maga képére”; az angyalok világát: „az angyalok (elohim) képére teremtette”; de magába zárja az animális birodalmat is: „Férfinak és nőnek teremtette őket”. Az egész emberséget férfi és nő együtt alkotják. Mindkettő Isten képmása, de nem a termékenység vagy a szexualitás miatt hasonlítanak Istenre. A szexualitás sem rossz azonban, hiszen ez is Istentől van. Ezek a szexuális lények az állatok rokonai, ugyanakkor azonban Alkotójuk vonásait is magukon hordozzák: értelmük és szabad akaratuk van.

Csodálatosan alkotta meg tehát a Teremtő az embert, de ennek a mi-kéntjéről, módjáról hallgat a szerző. Csak a tényt magát mondja el, minden közelebbi meghatározás nélkül. Ha egyedül erre a szövegre lennénk ráutalva, akkor azt kellene mondanunk, hogy Isten egyetlen aktsussal alkotta meg a férfit és a nőt. A semmiből? Vagy a már létező anyagból? Esetleg szerveződött anyagból? Kíváncsiságunkat nem elégíti ki, ezekről hallgat a szöveg. Foglaljuk tehát össze ennek a híradásnak biztos tanítását:

1. Az ember Isten különleges beavatkozásának köszönheti létét.
2. Az ember Isten képmása, akinek egészen különleges helyzete van a teremtett világban. Fölötté áll az állatoknak és az egész látható világ ura.
3. Nemi különbségükre való tekintet nélkül mind a férfi mind a nő – mindkettő – Isten képmása.

E biztos tanítások mellett azonban van bizonytalanság: Mikor történt

ez az isteni beavatkozás? Felhasznált-e hozzá Isten valamilyen már meglévő anyagot? És ha igen, akkor milyen volt az?

Mit válaszol ezekre a Genézis második fejezete? Talán bővebb információt kapunk attól, mint az elsőtől. „Akkor alkotta Jahve Isten az embert a föld porából s élet-leheletet lehelt annak orrába. Így lett az ember élőlényé . . . Majd mondotta Jahve Isten: Nem jó az embernek, hogy egyedül van. Alkotnom kell hozzá illő segítőt is . . . Akkor Jahve Isten mély álmodat bocsátott az emberre. S elaludt. Majd kivette egyik bordáját. S helyét hússal töltötte be. Azt a bordát pedig, amelyet kivett az emberből Jahve Isten asszonnyá építette s az emberhez vezette őt. Ekkor az ember így szólt: Ez most már (igazán) csont az én csontomból és hús az én húsemból. Ezt asszonynak fogják nevezni (a férfi feleségének), mert férfiből vétetett. Ezért elhagyja a férfi apját és anyját, és asszonyához csatlakozik (feleségéhez ragaszkodik) és (ketten) egy testté lesznek.” (1Móz 2,7; 18–24). Rögtön szembeötlik a nagy különbség e két fejezet között. Az első nagyvonalú, dogmatikus mű, a második színes pittoreszk előadás. Az első a metafizika nyelvét használja, a második népszerű katechéta műve. Az elsőben „Elohim” kiadja a parancsot és „lett minden”. A második híradásban „Jahve” maga veszi kézbe a dolgot. Mint a fazekasok szokták, megformálja az ember agyagformáját, maga alkotja az állatokat, ő leheli az ember orrába élet-leheletét. Elvezeti az ember előtt az állatokat, ügyes sebész módjára kivessi a férfi bordáját, és még érzéketlenítésről is gondoskodik: elaltatja. Ugyanarról a teremtő Istenről van szó itt is, mint az első fejezetben, de itt leereszkedő és familiáris; hol fazekas, hol kertész, hol kirurgus (1Móz 2,7.19; 8,21). Az egész leírás a késői kőkorszak jegyeit viseli magán. Ma már tudjuk azonban, hogy ez milyen késői kor és mennyivel régebbi az ember (4). Itt halljuk először Isten tulajdonnevét is: „Jahve”, azaz „Aki van”. Mindkét esetben az ember teremtése a legfontosabb, de hogy hangsúlyozza az ember felsőbb-ségét, a második fejezet szerzője változtat a színen. Hiszen talán említünk sem kell, hogy a két fejezet nem ugyanattól a kéztől származik (5).

A növények megteremtése után alkotja meg Isten az embert. A régi zsidók nem voltak filozófusok, nem analizálták az embert. Annyit azonban láttak, hogy a halál után testünk szétesik és porrá válik: az ember egyik alkotórésze tehát a föld agyaga. Másik földi alkotórésze az élet, amit elárul a lélegzés. Amint a világ teremtését azokkal a fogalmakkal írta le a szerző, amelyek korábban általánosak és ismertek voltak, ugyanúgy cselekszik a második fejezet szerzője is. Korának kifejezéseivel írja le az ember teremtését. Két jelenetben adja elő, ezzel is aláhúzza, hogy

az egész ember Isten különleges beavatkozásának köszönheti létét. Az első jelenetben „Jahve” a fazekasok módjára agyagból megformálja az embert. Ismerős kép ez a zsidóknak, hiszen Egyiptomban megismerkedtek „az agyag és téglavetés komény munkájával” (2Móz 1,14). De még több is mint csupán ismerős kép. *Mami* istennő a suméroknál hét agyagformát készít, amelyekből megalkotja a férfiakat és hetet, amelyekből a nők lesznek. Igen sok babiloni szöveg pedig arról tanúskodik, hogy az embert *Ea* isten, a fazekasok istene teremtette. Egyiptomban is azt tartották, hogy *Khnoum* isten úgy alkotta meg az embert, mint valami fazekas (6).

A második jelenet kiegészíti az elsőt. A lélegzés az élet jele; ha azt akarta mondani a szerző, hogy az ember Istentől nyerte életét, nem választhatott erre jobb képet, mint azt, hogy „Jahve” az ember orrába lehelte az élet leheletét. Íme az egész ember, mindenestül Isten alkotása, akit Isten egészen másként alkotott meg, mint a többi élőlényt; tehát Isten különleges beavatkozásának köszönheti létét.

Miben áll ez a különleges beavatkozás, hogyan kell azt felfognunk? Már *Szent Ágoston* figyelmeztet bennünket, hogy szerfölött gyermekies lenne azt gondolnunk, hogy Isten testi kezeivel alkotta meg az embert (7), és „amint nem testi kezeivel alkotta meg őt, ugyanúgy nem gégejével és ajkaival lehelt rá” (8). Zsoltár-magyarázataiban pedig azt mondja, hogy „inkább arra figyelj, amit alkotott és ne keresd, hogyan alkotta” (9). Világos, hogy a szerző itt képet, metaforát használt. De ha kép az, hogy Isten kezeivel formálta meg az ember testét és kép az is, hogy reá lehelte leheletét, akkor miért ne tekintsük képnek az agyagot is, amit így megformált? A Szentírás híradása nem szól Ádám teremtésének érzékelhető részleteiről. Nem azt mondja, hogyan teremtette Isten az embert, hanem hogy *az ember teremtésnek köszönheti létét*, írja az egyik legnagyobb tekintélyű szentírásmagyarázó. Ennek a résznek tanítása arra vonatkozik, hogy mi az ember és milyen viszonyban áll Istennel. Az irodalmi előadás műfaja pedig nem más, mint ezeknek az igazságoknak a szimbolikus dramatizálása (10). A részleteket illetően tehát ez a második fejezet is kielégítőenul hagyja kíváncsiságunkat. Biztos tanítása a következő:

1. Az ember teste rokonságban van a földdel. Népies, de lehetséges szófejtés szerint (11) az ember földi (terrenus) és földből való (terrestris).
2. Az ember kiváltságos teremtmény, lelke közvetlenül Istentől származik. Ez a lélek pedig szellemi lélek, hiszen az ember ura saját sorsának, fejlett intelligenciával rendelkezik és uralkodik a földön.
3. Az ember teste is Istentől van. Arról azonban már ez sem tanít semmi biztosat, hogy miképp is alkotta meg Isten az ember testét.

Az Egyházi Tanítóhivatal is semleges marad ebben a kérdésben. Már 1941-ben azt mondja a pápa, hogy a természettudomány és a teológia együttműködésétől várhatjuk csak e rendkívül nehéz kérdés megoldását (12), a „*Humani generis*” körlevél pedig szabad vita tárgyává teszi annak eldöntését, hogy az emberi test már meglevő élő anyagból származik-e vagy sem. Nem azt mondja a pápa, hogy bebizonyított tény a fejlődésmélet, hanem kijelenti, hogy az Egyház nem akadályozza ennek tudományos megvitatását (13). Az is nyilvánvaló, hogy ezt csak abban az esetben teheti meg, ha a kinyilatkoztatás nem tartalmaz legalábbis semmi biztosat erre nézve. A Pápai Szentírési Bizottság is óvakodik a részletektől: az ember különleges teremtése a keresztény hit alapjaihoz tartozó igazság (14), de hogy miben áll ez a különleges teremtés, azt nem dönti el.

Az igazság megközelítése ebben a kérdésben a teológusok feladata. Vannak akik azt állítják, hogy ez a különleges isteni beavatkozás – a Pápai Szentírési Bizottság nyelvét használva: *peculiaris creatio* – nem jelent többet, mint a lélek közvetlen teremtését. Szerintük (15) tehát egy állati szervezet kedvező körülmények között pusztán saját erőiből képes lett volna a fejlettség olyan fokára eljutni, amely már megkívánta volna, hogy Isten emberi lelket teremtsen belé, olyasformán, amint az minden egyes ember nemzésekor is történik. Azt mondják, hogy eleget tesz ez a magyarázat a Szentírési Bizottság előbb említett követelményeinek is, mert a „különleges isteni beavatkozás” akkor is biztosítva van, ha az csak a lélekre szorítkozik. Ebben még igazuk is lehet, hiszen az Egyház döntéseit mindig a legszűkebben kell értelmeznünk (16). Még olyan nagytekintélyű konzervatív teológus, mint *Boyer* sem mondja erről a magyarázatról, hogy teljesen lehetetlen; tehát nem kizárt dolog, hogy összhangban legyen a Szentírési Bizottság említett döntésével (17). Az igazi nehézséget nem is itt kell keresnünk, hanem abban, hogy ez nem egyeztethető össze az emberi nem „egységéről” szóló tanítással (18). E felfogás szerint az ember *teste* teljesen és tökéletesen úgy alakult volna ki, mint a többi élőlény teste. Ha ez megtörténhetett volna egy esetben – ha tehát megtörténhetett volna, hogy egy antropoidától ember szülessék egyszer –, akkor miért ne ismétlődhetett volna meg többször is? És akkor miért ne lett volna erre képes több azonos körülmények között élő egyed is? Akkor azonban oda lenne az emberi nem alapvető egységéről, erkölcsi és jogi egyenlőségéről szóló tanítás. A legkülönfélébb rasszista áramlatok előtt tárnánk föl a kapukat, hiszen a jogi és erkölcsi egyenlőség a biológiai

egységen nyugszik. De nehezen fér össze ez a magyarázat a Szentírás tanításával is. Minden alkalmazkodás, metafora, kép és népies leírás ellenére is tény, hogy Isten nemcsak az ember lelkét teremtette meg közvetlenül, hanem testét is másként hozta létre, mint a többi élőlény testét.

P. Sertillanges szerint különbséget kell tennünk az érzékelhető, látható, tapasztalható okok, okozatok, események és történések, másrészt Isten érzékfölötti és ezért nem tapasztalható tevékenysége és működése között. Isten működése mindig meghaladja az emberi tapasztalás és érzékelés határait, az isteni okság mindig transzcendens. De tudunkra adja azt a kinyilatkoztatás és valamiképpen tudományosan megközelíti a teológia. A látható, érzékelhető, evilági – egyszóval immanens – eseményekkel és történésekkel pedig a természettudomány foglalkozik. A kinyilatkoztatás azt tanítja az emberről, hogy nem csupán immanens, evilági okság eredménye, a természettudomány viszont igen valószínűnek és meggyőzőnek látszó érveket sorakoztat föl amellet, hogy az emberi test genetikus kapcsolatban áll az antropoidákkal. Ugyanazt tanítja a két tudomány? Nem! Ellentét van tehát közöttük? Szó sincs róla! Azt állítja a természettudomány, hogy az antropoidák és az emberi test között az immanens okok és okozatok folyamatosságát nem szakítja meg semmi. Elfogadhatjuk, hogy az emberi test hirtelen mutáció, ugrásszerű változások révén alakult ki. E mutációk játékából azonban soha nem jött volna létre ilyen fejlett szervezet, ha Isten rendkívüli gondviselése nem irányította volna azt. Isten – aki *Szent Ágoston* mondása szerint „szüntelenül beszélget művével” – a másodlagos okok irányításával létrehozhatott olyan kedvező körülményeket, amelyekben kitágultak a természetes generatív erők (19), és létrejött az a testi alkalmasság (diszpozíció), amit a szellemi lélek kívánt meg (20). E természetes okok és tényezők Isten mindenható kezének eszközei. Ha magukra hagyná őket, akkor nem lennének képesek létrehozni azt, amit nem igényel benső mivoltuk. Pusztán a mutációk véletlen játéka sohasem lett volna elegendő e természetes okoknak, hogy létrehozassák azt a csodálatosan bonyolult szerkezetet, amely az emberi test. A fejlődés az anyagban („in materia”) és az anyagon ment végbe, de nem kizárólag az anyag erejével („vi materiae”). A látható és tapasztalható okok és okozatok folyamatosságát nem szakítja meg semmi, látzólag teljes és tökéletes az összefüggés a merő evilági, immanens okság és az emberi test között. Metafizikailag azonban nincs meg a folytonosság: a természetes, tapasztalható – immanens – okság és az első ember teste között nem teljes az összefüggés, nem teljes a folyamatosság. Szakadék tátong, amelyet egy másik, nem tapasztalható és nem érzékelhető, ha-

nem kikövetkeztethető tényező tölt be: Isten transzcendentális oksága, amely kézbevette, felhasználta, irányította az evilági okságot (21). Ott, ahol a természettudós tapasztalati síkon nem állapíthat meg mást, mint újabb variációt, egy új lépcsőfokot, amelyen előrehaladtában ismét átlépett az élet, a filozófus és teológus ontológiai, metafizikai síkon kikövetkeztetheti Isten különleges beavatkozását (22). Igen tekintélyes katolikus természettudósok, filozófusok, biblikusok és dogmatikusok tették – többé-kevésbé – magukévá ezt az álláspontot (23), amely – legalábbis mint munkahipotézis – egész teológiai gondolkodásunkat megtermékenyítheti (24). Teljes összhangban áll ez az elmélet az isteni tevékenység „takarékoság-elvével” is, hiszen ismeretes axióma, hogy Isten másodlagos okokon keresztül működik. A transzcendentális isteni okság a lehető legtapintatosabb és legtakarékosabb módon avatkozik bele az evilági történesekbe. Csak akkor és csak ott, ahol valami egészen „eredeti”, másból le nem vezethető új először jelenik meg a földön. Amire a világ képes magától, azt saját magának kell teljesítenie: úgy az emberiség elterjesztését, mint az emberség befogadására szolgáló biológiai hordozó előkészítését (25).

Éva teremtése

Igen sokan, amikor az ember származásáról beszélnek, megelégednek Ádám teremtésének magyarázatával. Tudatosan vagy nem tudatosan, de kitérnek egy sokkal súlyosabb probléma elől. Mi a történeti igazság a nő teremtésének leírásában? Ádámtól származik-e Éva? Hogyan kell értenünk ezt a származást, fizikai-e az összefüggés, vagy pedig történeti parabolával van dolgunk? De ha egyszer szabad vita tárgya a fejlődésemélet által felvetett probléma, akkor miképpen állíthatjuk, hogy Éva teremtésének a leírásában a részletek is a történelmi igazság erejével bírnak? Amint fordítva: a konzervatív teológusok (26) klasszikus érvelése mindennemű fejlődés ellen éppen Éva teremtésének szó szerinti értelmezése volt. Már *Caietan* kardinális († 1534) azt írja, hogy az első nő teremtésének leírását nem kell szó szerint értenünk. De nem is merő allegória, hanem titokzatos parabola (27). Egyébként már jóval korábban nemcsak *Origenész* és *Aranyszájú Szent János* vonta kétségbe a szó szerinti értelmezést, hanem *Szent Ágoston* sem tartotta az egyedül lehetségesnek (28). Napjainkban pedig egyre nő azoknak a száma, akik ezen a ponton is komolyan veszik azt a problémát, amit a *Genezis* első fejezeteinek irodalmi

műfaja vet föl (29). Az a leírás, amely szerint Isten Ádám bordájából alkotta volna meg Évát, szerintünk nem más, mint dramatikus szimbolizálása annak az igazságnak, hogy a nő alapvetően egyenlő a férfivel. A testi származást pedig legalábbis nyitott kérdésnek tekintik (30).

Keressük meg tehát ennek az előadásnak a mondanivalóját. A férfi és a nő teremtését ugyanaz a kéz írta le. Mindkét esetben egy megállapítással kezd: ember nélkül terméketlen volt a föld (1Móz 2,5), asszony nélkül pedig az ember (2,18). Az ember teremtését a növények megjelenéséhez kapcsolja (2,5), az asszonyét pedig az állatokéhoz (2,19). Az ember neve – „Adam” – a föld nevére – „adamah” – emlékeztet, amelyből a szerző két igazságot von le: az ember földből való (terrestris) és földi (terrenus), mert a földet szolgálja (1Móz 2,7.5). Az asszony neve – „Issah” – népszerű szófejtés szerint a férfiéből – „Is” – származik, de a két szó csak hangzásban hasonló, valójában különböző tövek (31). Ez a szójáték azonban megint két igazságot tanít: egyrészt azt, hogy a nő ugyanolyan természettel rendelkezik, mint a férfi, másrészt az a hivatása, hogy a férfi segítőtársa legyen (2,18), azáltal, hogy a kettő „egy test” (2,24). Amint történeti parabola az első leírás, ugyanúgy az a második is. A szerző képei – amelyeket a férfi teremtésének a leírásánál használ – a fazekas és a megformálás, a föld agyaga és az élet lehelete, a keleti folklór kincseihez tartoznak. E képek segítségével azonban kitűnően eléri célját: Isten legfőbb alkotása, az ember felé fordítja figyelmünket. Azt soha senki nem vonta kétségbe, hogy mindez csak kép. De akkor – éppen a párhuzam miatt – ugyanaz a szerző miért ne használna itt is képeket? Vagy talán meg lehetne indokolni azt, hogy hirtelen, minden különösebb indok nélkül átvált egyik műfajból a másikba? Elhagyja a történeti parabolát és a szigorú értelemben vett történetírás mezejére lép? A borda kivétele és felépítése miért ne lenne tehát ugyanolyan kép, mint Ádám testének megformálása a föld agyagából? Az első leírás tanítása világos: az ember anyagi és szellemi lény, akit Isten különleges módon teremtett. A másodiké az, hogy a nő ugyanazzal az emberi természettel rendelkezik, mint a férfi, és ugyanúgy Isten különleges beavatkozásának köszönheti létét, mint az (32).

Gyakran halljuk, hogy az ember teremtésének ez a második leírása ki egészíti és gazdagítja az elsőt. Mivel? Képekkel? Történeti részletekkel? Próbáljuk megállapítani. „Meg is teremtette Isten az embert” (1Móz 1,27). Ez az ige a teológus szótárába tartozik, szakkifejezés, amely kizárólag isteni tevékenységet jelent. „Akkor alkotta Jahve Isten az embert a föld porából” (1Móz 2,7). „Megalkotni” is szakkifejezés, de nem a teológusoké, hanem a fazekasoké. A teremteni ige egészen elvont, a megalkot-

ni egészen konkrét fogalom. Akár egyiket, akár a másikat nézzük, mindkettő ugyanazt tanítja: Isten különleges beavatkozása hozta létre az embert. Ez a leírás realitása, ez a tény. A második fejezet valóban hoz újat: a fazekas képét. Ez azonban nem gazdagítja, hanem csak színezi a történetet. Folytassuk az összehasonlítást. „Isten képére teremtette őt.” Az ember – eléggé elvont – meghatározása: Isten képmása és hasonlatossága. „S élet-leheletet lehelt annak orrába.” Ez a mondat nem határozza meg az embert, hanem inkább leírja: Ádám, lélegző por. Mindkét leírás tanítja azonban, hogy van valami isteni eredetű az emberben. Ennyi a tény, az igazság. A második fejezet megint hoz valami újat: az élet lehetét. A történet fonalához tartozik ez hozzá? Semmiképpen sem! Az első fejezet az értelemhez szól, a második a képzelőerőhöz. Nem új ténnyel, hanem új képpel gazdagítja azt. „Férfinak és nőnek teremtette őket” (1Móz 1,27). A szexuális kettéosztottság Istentől van. Az egy emberi fajt kétféleképpen képviseli és egymást kiegészíti a férfi és a nő. „Azt a bordát pedig, amelyet kivett az emberből Jahve Isten, asszonnyá építette” (1Móz 2,22). Ugyanazzal az emberi természettel rendelkezik tehát az asszony is, mint a férfi, akinek segítőtársa. Mindkét híradás lényeges tanítása, hogy a nemek különbsége Istentől van, nemcsak a férfit, hanem a nőt is Isten alkotta. De ismét jelentkezik egy új elem: a borda. Senki nem tagadja szimbolikus értelmét, csak az a kérdés, hogy ezen túlmenően szigorúan vett történeti részlet-e? Jogunk van ebben kételkedni. A szerző ugyanis csupa képpel írja le az eseményeket: Isten megformálja az agyagot, leheli az élet-leheletet, kivesz egy bordát és asszonnyá építi. Ezek az igék nyilvánvalóan képek, de akkor miért ne lehetnének képek a hozzájuk tartozó tárgyak is? A föld pora az ember anyagi összetevőjét jelképezi. A borda azt az emberi természetet jelenti, amit a nő a férfivel egyformán birtokol. Ha pedig ezekhez hozzávesszük azt is, hogy ma már általánosan elfogadott, hogy a második fejezet az elsónél régebbi (33), akkor világos, hogy nem a második fejezet részleteinek segítségével kell meghatároznunk az első fejezet lényeges tanítását, hanem éppen fordítva: az első fejezet lényeges tanításának segítségével állapíthatjuk meg, hogy mi a tanítás és mi a kép a második fejezetben. Az első fejezet későbbi szerzője mintegy megtisztítja a Szentírás leírását azoktól a népies képektől, amelyekkel a második fejezet szerzője előadta mondanivalóját. Akkor azonban nem utánozhatjuk-e – éppen a teológiában – a teológus szerzőt és nem magyarázhatjuk-e mi is nagyvonalúan a népies leírás, a népies katechéta képeit (34)?

Menjünk csak még tovább. Éva teremtésének leírásán belül is olyan

párhuzamokkal találkozunk, amelyek szinte felhívják bennünket arra, hogy elhagyjuk a szó szerinti értelmezést. A nő teremtését három jelenet adja elő:

1. Isten megfontol és elhatároz (2,18).
2. Elvezeti az állatokat Ádám előtt (2,19–20).
3. Kiveszi Ádám bordáját és asszonnyá építi (2,21–22).

E három jelenet szorosan összetartozik. Az első előkészíti a másodikat és a második a harmadikat. Nyilvánvaló azonban, hogy az első jelenet csak irodalmi keret, amely aláhúzza és kiemeli, hogy az asszonyt is Isten teremtette. A másodikról sem mondhatunk mást, hiszen egészen biztosan nem szó szerint kell értenünk, hogy Isten elvezette Ádám előtt az állatokat: Ki is kételkednék abban – írja *Caietan* –, hogy a madarak között nem akad Ádámnak hozzá hasonló segítőtársa (35)? A szerző szemléltető oktatást ad: az ember és az állat természete különbözik egymástól. De ha az első két jelenet csak drámai előadásmód, miért ne lenne az a harmadik is, hiszen szoros folytatása az előbbi kettőnek. A harmadik kép azt tanítja, hogy a nő is ugyanolyan ember, mint a férfi. Sőt, nemcsak ugyanolyan ember, hanem ők ketten együtt alkotják „az embert”. Ma ezt úgy mondanánk, hogy Isten hím- és nőneműnek teremtette az embert, a kettő morális egységet alkot egymással, és ez az oka a nemek titokzatos vonzódásának is (1Móz 2,24; 3,16). Mennyivel több szuggesztív erő van azonban ezekben a képekben, mint a mi absztrakt fogalmainkban! A nőt arra rendelte Isten, hogy segítőtársa legyen férjének, amit a szerző azzal jelez, hogy az asszony a férfi oldalából való.

Akik a nő teremtését szó szerint magyarázzák, azok gyakran szoktak az újszövetségi idézetekre (1Kor 11,7–12; Ef 5,28–39; 1Tim 2,13–14) hivatkozni.

Helytálló-e ez? Általában azt kell mondanunk, hogy az idézetek külön irodalmi műfajt alkotnak, és az idézeteket forrásaik alapján kell megítélnünk (36). Nézzünk egy-két példát: még nem is olyan régen sokan szó szerint vették a „hat napot”, mert 2Móz 20,8 idézte azt. Ma már a Pápai Szentírás Bizottság döntése sem tartja ezt. Akik úgy vélik, hogy a vízözön alkalmából minden ember elpusztult, azok 2Pét 2,5-re szoktak hivatkozni, viszont *Vaccari* és vele együtt igen sok exegéta ennek ellenére tagadja a vízözön egyetemes voltát (37). Ugyanígy pusztán azért, mert az Úr Jézus idézi Jónás jelét (Mt 12,40), nem biztos, hogy Jónás valóban a cet gyomrában volt. Egyre több katolikus exegéta tagadja ennek a résznek történetiségét (38). Jónás jele akkor is jel marad, ha a valóságban nem is volt Jónás a cet gyomrában. Ha azt mondjuk valakire, hogy olyan

erős, mint Toldi Miklós volt, a hasonlatunk találó lehet attól függetlenül, hogy Toldi Miklós történeti személy-e vagy költött alak csupán. *Szent Pál* különben is elég nagyvonalúan idézi a Szentírást. Sokszor pusztán az irodalmi keretre építi föl tanítását. A Szentírás hallgat Melkizedek nemzetségéről (Zsid 7,3), ez *Szent Pálnak* elegendő arra, hogy Krisztus előképének tekintse őt. Ebből azonban nyilván nem következik, hogy Melkizedeknek nem volt apja és anyja. Ilyen és hasonló példát még sokat lehetne felhozni, de ennyi is elegendő annak alátámasztására, hogy a kérdéses szentírási rész történetiségét az idézetek egymagukban nem döntik el. Az idézés nem szavatol több történetiséget, mint amennyit a források akartak tanítani.

Foglaljuk össze a Szentírás biztos tanítását a nő teremtéséről:

1. A nőt éppúgy Isten teremtette, mint a férfit, ugyanolyan természettel rendelkezik, mint az.
2. Az asszony teremtésétől kezdve magában hordozza az Istentől megszabott terveket: hogy a férfival együtt, mint annak segítőtársa, megvalósítsa az élet továbbadásának isteni adományát.

A következők

Bizonyára lesznek olyanok, akiket érvelésünk nem győzött meg teljesen. Annyit azonban – úgy gondolom – mégis el kell fogadni, hogy Éva teremtésének a mikéntje legalábbis eléggé kétes ahhoz, hogy ebből egy másik kérdés ellen vagy mellett érvelhetnénk. De – mondhatnák – a pápa szavait csak nem akarjuk kétségbevonni? Márpedig a Pápai Akadémián mondott beszéd világosan szól: az a segítőtárs, akit Istentől kapott a férfi, csak attól származhatik (39). Nem beszél itt elég világosan a pápa? Nem mondja, hogy Éva Ádamból származik? Ezt mondja ugyan, de arról ő is hallgat, hogy miképpen. És különben sem tanít, hanem csak megemlíti a Genézis kérdéses helyét. Amit az előbb mondtunk az idézetelekről, az itt is áll: hacsak nem akarja a pápa hitelesen magyarázni a Szentírást, akkor az ő tekintélye sem szavatol több történetiséget, mint a szerző tekintélye. Márpedig hiteles magyarázatról itt szó sem lehet (40). De mi történjék a Pápai Szentírási Bizottság döntésével, amely szerint szó szerint – történetileg kell értelmeznünk, hogy Isten Ádamból alkotta meg Évát (41)? A „Divino afflante Spiritu” kezdetű pápai körlevél éppen ennek a szó szerinti-történeti értelemnek pontosabb megállapítására buzdítja a katolikus szentírás-magyarázókat: „Pusztán nyelvtani szabályokkal vagy nyelvészettel vagy egyedül az összefüggésből nem lehet meg-

határozni azt, amit a régi keletiek a szavakkal ki akartak fejezni . . . A régi keletiek ugyanis gondolataik kifejezésére sokszor nemcsak más szóalakzatokat és beszédformákat használtak mint mi, hanem sokszor olyanokat alkalmaztak, amelyek saját korukban és embereiknél szokásosak voltak . . . A szentírás-magyarázónak ki kell tehát derítenie, mit jelent a szentíró-használat beszéd és irodalmi mód a helyes és találó magyarázat számára” (42). Ez pedig nem könnyű feladat, hiszen – sajnos – nem rendelkezünk a kihalt nyelvek teljes szótárával és még kevésbé ismerjük, hogy az egyes szerzők milyen árnyalati jelentést adtak az egyes szavaknak. „Quando duo dicunt idem, non est idem.” Az a szó szerinti értelem (sensus verbalis), amit ma megállapít a nyelvészet, egyáltalában nem biztos, hogy fedi a kijelentés igazi történeti értelmét (sensus historicus), azaz azt, amit a szerző valójában mondani akart (43). A Szentírási Bizottság titkára azt írja a párizsi bíborshoz, hogy az 1909. június 30-án hozott döntés „semmiképpen sem akadályozza meg azt, hogy ezeket a kérdéseket az utóbbi negyven év alatt szerzett eredmények alapján további, valóban tudományos vizsgálatnak vessék alá. Ennek következtében a Szentírási Bizottság nem tartja szükségesnek – legalábbis jelen pillanatban – hogy ezekről a kérdésekről új döntéseket hozzon” (44). Ezenkívül pedig egyre többen állítják, hogy a Szentírási Bizottság előbb említett döntésének akkor is eleget tehetünk, ha nem tartjuk azt, hogy Éva fizikailag, anyagilag származik Ádamból. Isten ugyanis nem Ádám testének egy meghatározott részét, nem a bordáját használta föl, hogy abból felépítse az asszonyt, hanem Ádám egész szervezete, teljes emberi természetét szolgált neki mintául. Az első nőt Isten az első férfi mintájára teremtette (45), Éva tehát ugyanabból az emberi természetből részesült, mint Ádám.

Ez a magyarázat egyre valószínűbbnek tűnik, különösen a „*Humani generis*” kezdetű pápai körlevél óta. A körlevél szerint – amint azt már említettük – lehetséges, hogy Isten az emberi test megalkotásánál felhasználta már meglévő, organizált anyagot, tehát nincsen kizárva, hogy az ember teste bizonyos fejlődés vagy leszármazás eredménye. Ez a lehetőség, amit megenged a pápa, és Éva teremtésének szó szerinti magyarázata kölcsönösen kizárják-e egymást? Ha nem zárják ki egymást, akkor Éva teremtésének szó szerinti magyarázatával nem lehet érvelni bizonyos fokú testi fejlődés lehetősége ellen, amint azt konzervatív teológusok teszik. Ha viszont ez a két szempont kizárja egymást – és valóban nem is lehet őket összeegyeztetni (46) –, akkor a pápa hogyan tehetette mégis szabad vita tárgyává az ember testi származásának kérdését? Vagy a pápa tévedett tehát, vagy pedig azok tévednek, akik mindenképpen testileg, anya-

gilag akarják érteni azt, hogy Éva Ádamból származik. Mindebből az következik, hogy a „Humani generis” körlevél óta legalábbis nem állítható egészen biztosan az a magyarázat, hogy Éva Ádám testéből származott. Tudomásunk szerint még senki nem fogalmazta meg e körlevél tanítását így, miután azonban a szétválasztás teljes, a következmény logikai kényszerítő ereje elől nem térhetünk ki.

Föltűnhetett, hogy milyen részletesen foglalkoztunk a Szentírás tanításával, elemeztük az Egyház megnyilatkozásait, de még nem említettük a tradíciót. Itt az ideje, hogy fölvegyük ezt a kérdést is. A 10. biblikus héten 1948-ban A. Bea exegétikai szempontból tárgyalta a transzformizmus kérdését. Az előadást követő vita alkalmával a konzervatív felfogás képviselői azzal érveltek, hogy „ha az atyák és a szenthagyomány egyértelmű tanúsága nem érvényes ebben a kérdésben, akkor vége van minden érveknek, amit az atyák és a szenthagyomány egyértelmű tanúságából merítünk”. A válasz erre az volt, hogy „az atyáknak ezt az egyértelmű tanúságát nem tekinthetjük a Szentírás hiteles magyarázatának, mert kérdésünkben az atyák egyszerűen csak azt ismétlik, amit a Szentírás mond, anélkül, hogy bármi kétely is felmerült volna bennük a bibliai elbeszélés szó szerinti értelméről” (47). A „Divino afflante Spiritu” körlevélben pedig ezt mondja a pápa: „Az előző korok magyarázói sok kérdést – különösen a történelem terén – alig vagy elégtelenül tárgyaltak. Hiszen jóformán minden olyan ismeretük hiányzott, amely az ilyen kérdések behatóbb megvilágításához szükséges. Milyen nehezek és mondhatni hozzáférhetetlenek voltak egyes kérdések maguknak a szentatyáknak is... mutatják ismételt törekvéseik, hogy a Genézis első fejezeteit kellően világítsák meg” (48). Azok az új eszközök és ismeretek azonban, amelyekkel mi rendelkezünk, különösen pedig a Szentírás irodalmi műfajának alaposabb tanulmányozása feljogosítanak bennünket arra, hogy kételkedjünk az ember teremtéséről szóló leírás szó szerinti értelmezésének egyedül helyes voltában. Aggályos lelkek az Egyház tévedhetetlenségét hit és erkölcs kérdéseiben gyakran összetévesztik a mindentudással, amely egyedül Isten sajátja (49).

Gyakorlati tanácsok

Már többekben felmerülhetett a gondolat, hogy ha mindez így van, akkor hitoktatásainkban is sok mindenben változtatnunk kellene. Nyilvánvalóan nem volna okos, hogy történelmi tényként tanítsunk olyasmit, ami

csak irodalmi keret, az előadás külső módja. Milyen veszélyes lenne, ha a gyermek lelkében az rögződne, hogy a teremtés hat napja, a férfi teremtése, vagy a nő megalkotása ugyanolyan történeti tény, mint a keresztfá, Jézus feltámadása, vagy a csodálatos kenyérszaporítás. De akkor mit tegyünk, hogyan tanítsunk és mit mondjunk? Hitoktatásunk legyen fokozatos, egyöntetű és teológiailag pontos. A következőkben ezzel kapcsolatosan ismertetünk egy-két gondolatot.

A helyes pedagógiának az az alapja, hogy számol növendékének értelmi felfogóképességével. Nyilvánvaló, hogy egészen másképpen kell bánunk az egészen kicsinyekkel, a serdülőkkel vagy a felnőttekkel. Ha ez így van, akkor miért emlegetjük még mindig az egészen kicsinyeknek is a teremtés „hat napját”? Hiszen nem képesek arra, hogy különbséget tegyenek a történeti tény és az előadás módja között. Nyilván egészen spontán hatszor huszonnégy órára fognak gondolni, és ezzel kezdettől fogva hamis irányba terelődnek. Nagyobb tanítványainknak viszont már megemlíthetjük és pár szóval meg is magyarázhatjuk ezt. Ugyanígy állunk az ember teremtésével is. Vigyázzunk arra, hogy a gyermekben ne támadjon az a benyomás, mintha Ádám testének megformálása, vagy a borda kivétele lenne a fontos – az, amit meg kell jegyeznie, mert tanítja a Szentírás –, és nem a Szentírás tulajdonképpeni tanítása; hogy férfi és nő Isten különleges beavatkozásának köszönheti létét. Egészen veszélyes volna, ha a gyermekben azt a hitet keltenénk, hogy a Genézis második fejezetének leírása ugyanolyan történeti valóság, mint a Kálvária tragédiája. Természetesen az sem lenne okos, ha valaki az előbb említett szentírás-magyarázati és teológiai problémákat fejtegetné a gyermekek előtt. A gyermekek – éppúgy, mint az egyszerű hívők – valószínűleg megbotránkoznának rajta, és „így tudásod miatt elvész aggályos testvéred, akiért meghalt Krisztus” (1Kor 8,11). Éppen ebből az okból, még a teológus is csak a teológiai tudományosság szintjén, szakkönyvekben vagy szakfolyóiratokban tárgyalhatja – legalábbis egyelőre – ezt a kérdést. A hitoktatónak azonban a maga részéről természetesen otthon kell lennie ezekben a problémákban is, mert katechézise csak így közelítheti meg az igaz hit kívánalmait. Az ügyes hitoktató tehát az egészen kicsinyek előtt hallgat ezekről a kérdésekről, és amint növekedik a gyermekek felfogóképessége, azzal lépést tartva, fokozatosan fejt ki a részletkérdéseket. Erre mondjuk, hogy a hitoktatás progresszív legyen.

Másrészt legyen egyöntetű. Ez azt jelenti, hogy alsó fokon kerüljünk el minden olyan képet, hasonlatot, fogalmat, amelyet később kénytelenek lennénk visszavonni. Nagyon jól tudjuk, milyen fontos ennek az elvnek

szem előtt tartása a gyermekek szexuális nevelésében. A gyermekkorban hallott gólya-mesék sok felnőtt szerencsétlenségét okozták már. Ugyanígy vagyunk itt is. Hányszor lehet hallani felnőttek keserű panaszkodását, amikor a paleontológia évmillióival vagy a fejlődéstudománytal találkoznak: „becsaptak bennünket”. Vagy még a legjobb esetben is a szemrehányást: „Miért nem mondtak nekünk ezekről semmit?”. Boldogok lehetünk, ha egyáltalában alkalmunk nyílik arra, hogy később kijavítsuk növendékeink hibás, kétértelmű nézeteit. A leggyakoribb eset sajnos az, hogy egész életükön át hiányolni fogják ezt a kiegészítő felvilágosítást. A hitoktatás legyen tehát egyöntetű, azaz ne mondjunk semmi olyant az alsó fokokon, amit meg kellene hazudtolnunk a felsőbb osztályokban. Amint súlyos hiba azonban a gyermekek idő előtti „felvilágosítása”, ugyanúgy nem tanácsos kicsi növendékeink előtt széltében-hosszában arról beszélnünk, hogy Isten miképpen teremtette meg Ádámot és Évát. Ha majd nagyobbak lesznek, akkor a fokozatosság elvének figyelembevételével természetesen ezeket is megemlíthjük nekik, és akkor majd hozzá is tehetjük, hogy „ez azonban más jelent”.

Legyen a hitoktatás teológiaiilag pontos. Különböztessük meg a biztost és a bizonytalant, a lényegest és a mellékest, a gondolatot és a képet, amely megtestesíti azt. Hitoktatásunkat természetesen a Szentírás alapján fejtjük ki. Isten teremtett minket, egyedül ő örökkévaló. A világ nem örök, hanem kezdődött. Isten egészen különleges módon teremtette az embert saját képére és hasonlatosságára. Isten alkotta meg a nőt is, a férfi segítőtársát, aki ugyanolyan természettel rendelkezik, mint a férfi. Ezzel szemben nyugodtan hagyjuk félhomályban a vitatott kérdéseket: hogy Isten Ádám testéből, vagy Ádám testének mintájára alkotta-e a nőt. Ahol nem lehetséges a precizitás, ott a legnagyobb hiba, ha mégis arra törekszünk. Ha pedig esetleg megkérdik, hogyan kell értenünk a borda kivételét, akkor tétovázás nélkül válaszolhatjuk: hitünk nem kötelez arra, hogy szó szerint értsük. Rögtön tegyük hozzá: nem is ez a fontos, hanem az, hogy a nő ugyanazzal az emberi természettel rendelkezik, mint a férfi, ugyanakkora a méltósága és ugyanazokkal a jogokkal bír. Mindenképpen helytelen, ha valaki – mondjuk a biztonság okából – még ma is kitar a szigorú szó szerinti értelmezés mellett. Másrészt persze – a modern elméletek híve is – ugyanolyan oktalanságot követne el, ha a gyermekek lelkébe belecöppögtetné azokat az elméleteket és feltevéseket, amelyeket a szentírás-magyarázók és a teológusok is csak elméletnek, gyakran csak munka-elméletnek tartanak. A legveszélyesebb a felületes leegyszerűsítés, a „minden vagy semmi” elvének alkalmazása. Vagy minden történeti

tény a Genézis leírásában, vagy semmi. Ez súlyos tévedés. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a Genézis történeti mű, jóllehet nem minden részlete történeti. A sugalmazás természetesen az egész műre kiterjed, ez azonban nem jelenti azt, hogy annak minden szava, minden mondata kinyilatkoztatás (50). Nem szabad elfeledkeznünk a szemíta stílus egyik sajátosságáról, arról, hogy gyakran csak a végső következtetés az, amit el akar fogadtatni még a sugalmazott könyv is. Gondoljunk itt csak *Jób* könyvére. A szentírás-magyarázónak tehát ebből a szemszögből kell néznie az erre a célra felhasznált anyagot, gyakran még a történelmi részleteket is (51). Igen jól teszi tehát a katechéta, ha lehetőleg elhagyja azokat a részleteket, amelyek nem biztosan történetiek.

Még egy utolsó gondolat a szószékkel kapcsolatosan: mindig úgy fejezzük ki magunkat, hogy ne botránkoztassuk meg az egyszerű lelkeket, a műveltebbekkel éreztessük meg azonban, hogy ismerjük nehézségeiket és problémáikat. A részletek, a vitatott kérdések nem nyújthatnak prédikációs témát. Pozitíven tanítsuk a nagy igazságokat. A teremtés dogmáját, az isteni tulajdonságokat, Isten mindenhatóságát és kimondhatatlan jóságát az ember iránt, hogy hallgatóink lelkében is megszülessék a csodálkozás, és kivirágozzék a nagy király hálázkodása:

„Uram, mi Urunk! széles e világon
minő csodálatos a te neved!
egek fölé emelled fölségedet . . .
Ha nézem egeid, ujjaid művét,
holdat, csillagokat, – mind kezéd alkotásai: –
Mi az ember, hogy megemlékszel róla?
mi az ember fia, hogy gondot viselsz rája?
Az angyalok alá csak kevéssel aláztad
dicsőséggel és dísszel koronáztad!
Hatalmat rendeltél neki kezéd minden műve felett,
lába alá vetél mindeneket:
Minden marhákat, minden barmokat,
azonfelül a mező vadjait,
Ég madarait, tenger halait,
mind amik tenger ösvényein keringenek.
Uram, mi Urunk! széles e világon
minő csodálatos a te neved!”

JEGYZETEK:

- (1) Vö.: *E. C. Messenger: Theology and Evolution*, London 1949.;
Cb. Hauret: Origines, Paris 1953; *K. Rabner: Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954.
- (2) „*Humani generis*” (Dz. 2327).
- (3) *Lambert: Le drame du jardin d'Eden*, Nouvelle Revue Théologique, 1954, 1060. o.
- (4) *T. Steinbüchel: Die Abstammung des Menschen – Theorie und Theologie*, Frankfurt 1951, 148. o.
- (5) *Hauret, Origines*, Paris 1953. 87. o.
- (6) *Hauret*, i. m. 90. o.
- (7) *Augustinus: De genesi ad litteram* 6,12,20.
- (8) I. m. 7,1,2.
- (9) *Augustinus: Enarrationes in Psalmos* 101,2,12.
- (10) *H. Junker: Die biblische Urgeschichte*, Bonn 1932, 40. o.
- (11) *Lambert: Le drame du jardin d'Eden*. Nouvelle Revue Théologique, 1954. 1051. o.
- (12) Dz. 2285.
- (13) Dz. 2327.
- (14) Dz. 2123.
- (15) *Premm, Messenger* stb.
- (16) *Codex Juris Canonici* 1323 § 3.
- (17) *Boyer: De Deo Creante et Elevante*, Roma 1948, 175. o.
- (18) A monogenizmus teológiai qualificációjá nem több és nem kevesebb, mint „sententia certa”. Megtámadhatatlanul bebizonyította ezt – egyes régebbi szerzők erősebb minősítésével szemben – *K. Rahner. K. Rabner: Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954, 253–322. o.
- (19) *Brisbois: Transformism and philosophy*, in *Messenger, Theology and Evolution*, London 1949, 120–121. o.
- (20) *Brisbois* i. m. 115. o. Az „ultima dispositio” természetesen magától a lélektől van és nem e generatív potenciáktól.
- (21) *P. Sertillanges: L'Idée de Création*, Paris 1945, 152. o.
- (22) *Hauret: i. m.* 95. o.
- (23) Biblikusok: *Göttsberger, Al. Müller, Heinisch, Junker, Ceuppens, Coppens, Lagrange, Bea, Hauret*, stb.; filozófusok: *Messenger, Dorlodot, O'Brien, Pinard de la Boullaye, Sinety, Wasmann, Lotz, Sawicky, Peters, Al. Schmitt, W. Schmidt, Koppers*, stb.; dogmatikusok: *Amann (Dict. Théol. Cath. col. 1365–96), Goupil, Michel, Dubarle, Flick, Sertillanges, Junglas, Bartmann, E. Krebs* (Lexikon für Theologie und Kirche, A.: „Mensch”), *Schmaus, K. Adam, Premm, K. Rabner, Mitterer* stb.
- (24) *Messenger: i. m.* 145. o., *Cf. Chardin: Que faut-il penser du Transformisme?* *Revue des questions scientifiques*, 1930. 89–99. o.
- (25) *K. Rabner: i. m.* 322. o. Vö.: *Volk, Schöpfungsglaube und Entwicklung*, Münster 1955.
- (26) *Lersch, Poble, Boyer, Diekamp, Sagués* stb.
- (27) *Hauret: i. m.* 102. o.
- (28) *Augustinus: De genesi contra Manichaeos* 2,12.
- (29) Dz. 2294; Dz. 2302; Dz. 2329.

- (30) *Caietan, Hoberg, Hummelauer, Nickel, Holzinger, Peters, Lagrange, Junker, Göttberger, Schögl, Lusseau, de Fraine, Hauret, Premm, Golungs, Chaine, Bartmann, Cordero, Remy, K. Rabner* (K. Rabner: i. m. 281. o.), valamint *Steinbüchel. Junker*: Die biblische Urgeschichte, Bonn 1932, 44. o. *Steinbüchel*: Die Abstammung des Menschen, Frankfurt, 1951. 148. o. *H. Muckermann*: Neues Leben, Der Urgrund unserer Lebensanschauung, Freiburg 1920. 65. o. Vö.: *Hummelauer*: Commentaria in Genesim, Paris 1895, 145. o.
- (31) *Junker*: Die biblische Urgeschichte, Bonn 1931. 29. o.
- (32) *Hauret*: i. m. 106. o.
- (33) *Hauret*: i. m. 110. o.
- (34) *Hauret*: i. m. 111. o.
- (35) *Lagrange*: L'innocence et le péché, 364. o.
- (36) *K. Rabner*: Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1954 292. o.
- (37) *K. Rabner*: i. m. 291. o.
- (38) *Bird*: Book of Jona, Westminster Version, XXXI.: A. Jones: Catholic Gazette, 1948, 106–107. o.; *A. Calmet, A. van Hoonacker, H. Lesêtre, M. Tobac, A. Condamin, Dennefeld* (K. Rabner: i. m. 291. o.).
- (39) Acta Apostolicae Sedis 1941. 506.
- (40) A „Denzinger” újabb kiadásaiból a fenti szavakat kihagyták, míg a közvetlenül utána jövöket bevették (Dz. 2285); a „Humani generis” körlevél sem említi már Éva teremtését.
- (41) „Formatio primae mulieris ex primo homine” (Dz. 2123).
- (42) Dz. 2294.
- (43) *Coppens*: Les divers sens des Saintes Écritures, Nouvelle Revue Théologique, 1952. 10.
- (44) Dz. 2302.
- (45) *Lusseau*: Précis d'Histoire biblique, 55–56. o.; *Hauret*: i. m. 119. o.
- (46) *Salet et Lafont*: L'Evolution régressive, Paris 1943, 216–217. o.; *K. Rabner*: i. m. 281. o.
- (47) Verbum Domini, 1948. fsc. 6,326. o.
- (48) Acta Apostolicae Sedis 1943. 313.
- (49) *Hauret*: i. m. 241. o.
- (50) *K. Rabner*: i. m. 280. o.
- (51) *Coppens*: Les divers sens des Saintes Ecritures, Nouvelle Revue Théologique, 1952, 1,8.

ANYAG ÉS ÉLET

A mai természettudományos világnézet az egység és a fejlődés iránti előszeretettel jellemzi. A fejlődés egyetlen története tartja egybe az anyagot, életet és szellemet. Ebbe a képbe nehezen illik bele az élet vitalista magyarázata. A vitalizmus valamilyen nem-anyagi tényezőre: életelvre, élet-erőre vagy lélekre vezeti vissza az életet. A természettudomány ma már csupán történeti jelentőséget tulajdonít ennek az elméletnek. A keresztény filozófusok azonban szinte kivétel nélkül a vitalizmust követik még mindig. Nyilván innét ered az a szomorú félreértés, mintha hivatalos egyházi állásfoglalás lenne az élet vitalista magyarázata. Számtalan meghasonlás, alig titkolt neheztelés és kellemetlen kompromisszum forrása lett ez a téves közfelfogás, amit már régen el kellett volna oszlatnunk.

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a keresztény dogmatika semleges a kérdésben, mert a vitalizmus sem a hitet, sem a világnézetet nem érinti közvetlenül. A vitalizmus életelve azonban a tudományok egyik legszigorúbb kánonjába, a takarékoság előírásába ütközik; mondhatnánk úgy is, hogy felesleges. Az életjelenségeket életelv nélkül is megmagyarázhatjuk. A biológia a vitalizmustól függetlenül is önálló tudomány. Nem érthetünk egyet a mechanistákkal, akik nem tekintik alaptudománynak a biológiát. Nem osztjuk reményüket, hogy a fizika-kémia valaha is képes legyen az élettel kapcsolatban felmerülő összes kérdésre válaszolni.

A biológiát alaptudománynak tartjuk, de nem csempésszük vissza a hátsó kiskapun a vitalizmust. Az anyagi világ olyan egységet alkot, amelyen belül az egység ellenére is van különbség élő és nem-élő anyag között. Ez a lényegi különbség azért nem bontja meg az anyagi világ egységét, mert *élő és nem-élő között van ugyan határ, de nem tátong átbidalbatatlan szakadék*. Tanulmányunkban az anyag és élet egységét és különböző-

ségét vizsgáljuk. Előbb a vitalizmus ellen szóló érveket ismertetjük, majd rámutatunk arra, hogy miért önálló tudomány a biológia. Végül kifejtjük álláspontunkat az anyagi világ egységéről és különbözőségéről.

A biológia Ikarus-mondája

A természettudományok rohamos fejlődése az elmúlt száz év alatt egyre szűkítette azt a szakadékot, amely elválasztotta az élő és a nem-élő anyagot. Az anyag finomabb struktúrájának megismerése nyomán világossá vált, hogy felesleges ételről vagy életerőről beszélünk. A vitalizmus ellen szóló legfontosabb érveket a kémia fejlődésének köszönhetjük. Kitűnően foglalja össze ezeket az eredményeket *H. Hofschneider* (1).

Ugyanazok a kémiai elemek alkotják az élő és a nem-élő anyagot. Az élő anyagban főleg szén, oxigén, hidrogén, nitrogén, foszfor és kén található. Az élő anyag kémiai változatosságát a szén különleges viselkedése teszi lehetővé. A többi elemtől eltérően a szénatomok egymással is kémiai kapcsolatba lépnek. Szénláncokat és széngyűrűket alkotnak. Ennek köszönhetjük az élő anyagra jellemző vegyületek kombinációit. A szénvegyületekkel a szerves kémia foglalkozik, amely még akkor kapta a nevét, amikor azt hitték, hogy ilyenféle vegyületeket kizárólag élő sejtek hoznak létre.

A vitalizmus ellen szól az anyagcsere új szemlélete is. Az anyagcsere során az élő sejt tápanyagot vesz fel környezetéből. A felvett anyagot részint lebontja, részint pedig a lebontásból nyert energia segítségével saját testébe építi bele. Közismert példa az alkoholos erjedés. Élesztősejtek energianyereség közben alkohollá alakítják a cukrot. Sokáig azt hitték, hogy az anyagcsere élő sejtekhez van kötve. Bebizonyosodott azonban, hogy az anyagcsere nem az élő sejtektől, hanem az enzimek szerkezetétől függ. Az enzimek óriási fehérjemolekulák. Annyira ismerjük a szerkezetüket, hogy mesterséges előállításukat már csak néhány technikai akadály gátolja.

A vitalisták az élő anyag tovább nem osztható, legkisebb anyagi egységének a sejtet tekintik, amit sejtfa, sejtmag és sejt plazma alkot. Nagyságrendjük néhány kivételtől eltekintve tized-század mm. A vitalisták szerint a sejt bonyolult szerkezetét áthidalhatatlan szakadék választja el a nem-élő anyag jóval egyszerűbb szerkezetétől. Újabb felfedezések azonban azt bizonyítják, hogy *élő és nem-élő anyag között folyamatos az át-*

menet. A mikroszkópia és mikrobiológia kimutatta, hogy baktériumokon is megfigyelhetők életjelenségek. A baktériumok nagyságrendje század-
ezred mm. A sejtek klasszikus szerkezetével sem rendelkeznek. Gyakran
hiányzik belőlük a sejtmag is. Még nagyobb nehézséget jelentenek a vita-
listáknak a vírusok. E paraziták nagyságrendje tízezred-százvezred mm.
Csupán egyetlen életjelenséggel, az öröklődéssel rendelkeznek. Anyag-
cserét nem folytatnak. Kizárólag élő sejtben sokasodnak. Úgy növelik
számukat, hogy önmagukat másolják le az élő sejt anyagából. E részben-
élő lények felfedezésével szintén nehezen egyeztethető össze a nem-anya-
gi életelv.

Az öröklődés volt sokáig az élet legrejtélyesebb folyamata. Ma már si-
került megtalálni az öröklődés anyagi alapjait. A *Mendel* által felfedezett
gének, vagyis öröklődő jegyek, nemzedékről nemzedékre változatlanul
származnak át. Ennek az a feltétele, hogy a gének tökéletes másolatot
készítsenek magukról az átszármaztatás előtt. A desoxyribonukleinsav
(DNS) felfedezése óta megtalálták a gének anyagi hordozóját. A nuk-
leinsav molekuláris szerkezete alapján világossá vált a DNS molekulák
önmásoló képessége (replikáció), a genetikus információk tárolása, s az
információk áttétele látható öröklődő tulajdonságokká. A DNS repli-
kációját, valamint az információk áttételéhez szükséges kémiai folyama-
tokat kémcsőben is létrehozhatjuk. Sikerült tehát már olyan mesterséges
rendszer alkotni, amelyben életfolyamatok mennek végbe.

Az élet fizikai-kémiai magyarázata még távolról sem teljes. Igen mesz-
sze vagyunk a csírafejlődés fizikai-kémiai értelmezésétől, pedig a vita-
listák éppen az embrionális fejlődésre hivatkoznak leggyakrabban. *H.*
Driesch tengeri sünök és halak embrióiból jelentős részeket távolított el
az osztódás korai szakaszában. A meghagyott részből mégis egész állat
fejlődött ki. Pedig olyan kísérletet is végzett, amikor egyetlen egy sejtet
hagyott meg csupán. A csírafejlődés érdekes jelenségeit ma még nem tud-
juk kémiai-fizikai úton magyarázni. Az életelv azonban ennek ellenére
is felesleges. A kémia rohamos fejlődése egymásután döntötte meg a
vitalizmus állásait. Ha figyelembe vesszük a kémia fejlődésének irányát,
akkor az eddigi eredményekből levont következtetést jogosan terjesztjük
ki a jövőre: *hamarosan teljesen feleslegessé válik az életelv feltétele-
zése (2).*

Tudományelméleti megfontolások is megerősítenek abban, hogy joga-
san terjesztjük ki a kémiai következtetéseket. A matematikában mind-
addig, amíg nem találtuk meg, „x” jelöli azt az ismeretlen számot, amit
keresünk. Az empirikus tudományok mindaddig, amíg nem találták meg,

a „természet” szóval jelölik a keresett ismeretlent. Amikor *Galilei* felfedezte törvényét, amely után kutatott, rájött, hogy a szabadesés „természete” állandó gyorsulás. A törvény felfedezése előtt annyit tudott csupán, hogy a szabadesésnek általa addig még ismeretlen „természete” van. Az életjelenségek jóval bonyolultabbak a szabadesésnél. Az étellel foglalkozó tudomány sem elégedik meg a felsorolással, hanem a táplálkozás, szaporodás, öröklődés stb. „természetét” is kutatja. Az életjelenségek teljes sorozatából pedig az élet „természetét” akarja megismerni. E „természet” helyett áll az életelv a vitalisták szótárában. Ugyanarra az ismeretlenre utal, mint az élet természete, s ugyanúgy magyarázatra szorul mint az, ahelyett, hogy valamit is megmagyarázna.

A szavak felesleges szaporítása nem tudományos, hanem mítikus eljárás. A mítikus gondolkodás képzeletbeli hasonlóságra és utánzásra épül. Ezért sorolták régebben a korallt a kőnövények (*litophyta*), a tengeri csillagokat a növény-állatok (*zoophyta*) elképzelt rendszertani kategóriájába. A mítoszok indítják ugyan az emberi gondolkodást, de aztán hamarosan gátolják. Klasszikus példa erre az *Ikarus*-monda. A monda elképzelte a madárhoz hasonló szárnyakkal repülő embert. Képtelenek voltunk azonban megoldani az emberi repülés feladatát mindaddig, amíg az utánzás tartotta fogva az emberi elmét. Akkor járt sikerrel fáradásunk, amikor beláttuk a megoldás elvét, megértettük az emberi repülés természetét. A legelső repülőgépek ezért hasonlítottak minden egyébre, csak madárra nem. A legmodernebb gépek másodlagos okok (sebesség stb.) miatt emlékeztetnek a madárra.

A vitalizmus a biológia *Ikarus*-mondája. Az életelv kizárólag külső, látszaton alapuló hasonlóságnak köszönheti történetét. Az ember közvetlenül tapasztalja, hogy szellemi lelke milyen szoros egységet alkot testének anyagával. *Az ember lelke megtestesült szellem, teste pedig átszellemült anyag. Anyag és szellem együtt teszi ki az ember élő testét.* Az állati és az emberi test között fennálló külső hasonlóság pedig nagy kísértés arra, hogy az emberhez hasonlóan lélekkel ruházzuk föl az állatokat is. Az állatokat pedig csak egy lépés választja el a növényektől. Természetesen jogos eljárás az általánosítás: hasonlókat hasonlóan kell magyaráznunk. A képzeletbeli hasonlóságból azonban hamis általánosítás következik. Ilyen alapon a halak közé lehetne sorolni a ceteket és a delfineket is.

A vitalizmus figyelmen kívül hagyja, hogy ember és állat között nagyobb a különbség, mint élő és nem-élő között. Látszólag az élő és nem-élő anyag között tátong áthidalhatatlan szakadék, mert az állat jobban

emlékeztet az emberre, mint az ásvány a növényre. *Valójában az ember és az állat között van nagyobb különbség.* Ez a különbség annyira jelentős, hogy a keresztény hitet is érinti. Annál meglepőbb tehát, hogy a keresztény filozófusok legnagyobb része mégis a vitalizmust követi. Ez azért is indokolatlan, mert a vitalizmus az emberi életjelenségeket sem magyarázza meg kellőképpen. Joggal kérdezhetjük: hogyan magyarázza meg, miért indokolja meg jobban lelkünk szellemi volta embrionális fejlődésünket, mint a belátott és megértett kémiai törvények?

Tartozunk annyival a vitalizmusnak, hogy elismerjük *történeti* jelentőségét. A közelebről meghatározatlan életevlg egzakt kutatásokra készítette a biológusokat. A biológia ezeknek a kutatásoknak köszönheti nagyszerű eredményeit. *Az Ikarus*-monda érdeme, hogy nem aludt el az emberi repülés gondolata. A vitalizmus a biológiában játszott hasonló szerepet.

Biológiai minta

Említettük már, hogy az élet mechanista magyarázatát sem tudjuk elfogadni, mert az életben *olyan többlet jelenik meg, amelyet nem lehet a fizikára-kémiára visszavezetni.* Ezt a többletet biológiai szempontból érthetjük csak meg. Nézzük meg közelebről, hogy mit is jelent ez a magasabb biológiai szempont?

A fizika mozgásról beszél. A csillagászat, a tömegek, a kvantummechanika az energiatípusok összefüggéseit vizsgálja. A fizikára épül a kémia. A kémia elemekről és vegyületekről beszél. A kémia első szintje az elemeket határozza meg a periódusos rendszerben elfoglalt helyük alapján. A periódusos rendszer a részecskék – kvantummechanikai szempontból egyébként már nem-rendszeres előfordulásában – belátott kémiai–fizikai összefüggése. Ez a magasabb rend a részecskékhez járul, és velük együtt alkotja az elemeket. A kémiai elemeket annyiban vezethetjük vissza fizikai részecskékre, hogy kvantummechanikailag megengedett lehetőségeket váltanak valóra. A kvantummechanika törvényeiből azonban nem lehet kikövetkeztetni, hogy egyáltalában vannak, és hogy hogyan valósulnak meg az elemek.

A kémia második szintje vegyületekkel foglalkozik. A vegyületek alapjául elemek szolgálnak. A vegyületeket a molekuláris kémia magasabb szempontjából lehet megérteni. A molekuláris kémia magasabb szempontja az elemek egyébként már nem-rendszeres előfordulásában belátott

rend és összefüggés. A periódusos rendszer az elemek rendszámát és atom-súlyát ismeri csak. A rendszámokban és atomsúlyokban azonban hiába keresnők a vegyületek jellemző mintáit. A molekuláris kémia magasabb szempontjából értjük meg azt a mintát, amely elrendezi az elemeket a vegyületekben.

A biológia sejtekről, anyagcseréről, szaporodásról és fejlődésről beszél. E kifejezések értelme az a magasabb rend, érthető összefüggés, amelyet biológiai szempontból látunk be a kémiai vegyületek és folyamatok egyébként már nem-rendszeres előfordulásában. Magasabb – biológiai – szempontból érthető csak a sejtek mintája, amely elrendezi az élet alapjául szolgáló kémiai vegyületeket. Ilyen magasabb biológiai szempont az öröklődő jegyek kódolása: a genetikai információk kémiai memorizálása teszi érthetővé, hogy miért oly bonyolult a *DNS* molekulák szerkezeti képlete.

A biológiai mintát ugyanúgy nem lehet levezetni a vegyületek törvényeiből, amint a vegyületeket nem lehet levezetni a periódusos rendszer törvényeiből. A biológiai mintára jellemző, hogy idők folyamán – ugyanabban az élőlényben – maga a minta is módosul. Születés után önálló vérkeringés váltja föl a magzatkori vérkeringést. Az élőlények nemcsak születnek, hanem növekednek, öregednek és meghalnak. A biológiai minta *jóval függetlenebb az alapjául szolgáló vegyületektől*, mint a vegyületek az elemektől, vagy az elemek a részecskéktől. A minta annak ellenére is megmarad, hogy az elemek és vegyületek állandóan cserélődnek az élőlényben. Azokat az elektronikus gépeket, amelyek képesek arra, hogy kijavítsák és lemásolják magukat, olyan terv szerint építették, amely az élet biológiai mintáját modellezi. A biológiai minták szembe-szökő tulajdonsága azonban a minták specifikus különbsége. A biológiai minták faji különbségét az élőlények fejlődéstörténete magyarázza meg. Ehhez fogható sem a fizikában, sem a kémiában nem találunk. A biológia azóta tekinthető tudománynak, amióta a valamennyi élő forma között fennálló összefüggéseket és különbségeket kutatja és magyarázza, azon az összetett és átfogó módon, amelyet egyetlen szóval úgy fejezünk ki, hogy evolúció (fejlődés).

Az evolúció a biológia legmagasabb szempontja. Az olyan sokat támadott és éppen a vitalisták részéről annyira félreértett fejlődés teszi egészen világossá, hogy az élet magasabb rendjét nem lehet fizikai–kémiai törvényekből levezetni. A kínálkozó példák megszámlálhatatlan sokaságából edesvizeink parányi egysejtű lakójára, a napálatocskára esett választásunk. Ezek a gömbalakú, sugarasan épült állatok többnyire egy

sejtmaggal rendelkeznek. Átmérőjük egy-ötthözöt mm között mozog. Elcinte a sejtosztódás megszokott módján szaporodnak. Miután a kromoszóma állomány lemásolta magát, kettéoszlik a sejtplazma. Néhány nemzedékkel később azonban meglehetősen durva burokkal veszik magukat körül. Egészen befalazza magát az állatka, majd újra osztódik remeteségében. Az egy testből származó két testvér szorosan egymáshoz simul. S ekkor jön a váratlan fordulat. Mindkét testvérben végbemegy az a folyamat, amely egyébként csak ivarsejtekben fordul elő. E két állatocskában is megfelelődik a kromoszóma állomány – úgy, mint az ivarsejtekben megtermékenyülés előtt –, hogy megtermékenyülés után egy teljes kromoszómakészlete legyen a két sejt összeolvadásából létrejött embriónak. Hasonló történik itt is, annak ellenére, hogy ezek az állatok nem ivaros szaporodnak. A kromoszóma állomány megfelelődése után összeolvad a két állat, felreped a burok, és ismét egyetlen individuum lép ki belőle. Azután kezdődik minden előről (3).

Nyilván eljön az idő, amikor a fizika és a kémia sokkal többet tud a napállatocská különleges viselkedéséről, mint ma. Joggal várhatjuk, hogy az elektronmikroszkópia és a molekuláris kémia felderíti a napállatocská viselkedésében szerepet játszó fizikai–kémiai folyamatokat. Biztosra vehetjük, hogy megtaláljuk azt a kémiai vegyületet, amelynek izgató hatására kiválasztódik a védőburok, és világossá válik a kromoszómák megfelelődésének mechanizmusa is. A két sejt összeolvadását serkentő anyagok és folyamatok sem maradnak mindörökre inkognitóban. Mínderre – és persze még sokkal többre is – fény derül majd egyszerűen azért, mert a fizikai–kémiai folyamatok az élő anyagban is a fizika és a kémia törvényeit követik. Az élet magasabb rendje nem helyezi hatályon kívül a fizika és a kémia törvényeit. De az elektronmikroszkópia és a molekuláris kémia a várható nagyszerű eredmények ellenére sem lesz abban a helyzetben, hogy választ adjon arra az egyszerű kérdésre: *miért éppen a napállatocská viselkedik így, miért nem viselkedik így egy másik protozoon is?* A kémia és fizika arra nem tud soha feleletet adni, hogy a napállatocskában miért ilyen, az elefántban miért amolyan kémiai folyamatok mennek végbe. *A választ az élet biológiai mintájához tartozó faji különbségek adják meg.* A biológiai minta faji különbségeit pedig nem a kémia, sem a pusztá leíró természettudomány, hanem kizárólag a biológia legmagasabb szempontja, az evolúció képes megmagyarázni.

Az anyag egyetlen és összefüggő birodalmán belül különböző tartományokat képeznek az ásványok, a növények és az állatok. A tartományok közötti különbség nem az elektronok, atomok, vegyületek, növények és

állatok alapjául szolgáló energiában vagy anyagban rejlik, hanem az elektronok, atomok, növények és állatok alaptervében vagy mintájában. Ez a minta különbözteti meg a részecskéket az erőterétől, az atomot a részecskéktől, az élőlényeket a kémiai elemektől és vegyületektől, és az egyes élő fajokat egymástól. A minta (*pattern*) szót, főleg az angolszászok tudományos és bölcséleti nyelve használja. *A minta lényegében: elrendezés.* A mintát nem annyira elemeinek természete, mint inkább azok rendje jellemzi, írja N. Wiener, a kibernetika atyja (4).

Anyagi formák

Az angolszász „minta” és az arisztotelészi „forma” között szoros rokonság áll fenn. A mintát, a dolgokban és összefüggésekben rejlő benső érthetőséget *Arisztotelész* formának nevezte. *A filozófiai értelemben vett forma nem külső alakot, hanem az alkotórészek belső elrendeződését jelenti.* A forma a dolgokban és összefüggésekben belátott érthető komponens, a pusztán és merőben csak érzékelhető alkotórészekkel szemben. A forma annak ellenére sem elavult fogalom, hogy immár több mint kétezer esztendő. A forma felismeréséhez ugyanis nem kellene drága laboratóriumok és költséges berendezések, mert nem fizikai vagy kémiai törvényekkel, hanem az emberi megismerés egyik tevékenységével definiáljuk. *Formának mondjuk mindazt, és csak azt, amit belátással ismerünk meg.* A forma definíciója közvetlenül nem a realitásra, hanem az emberi megismerés tevékenységére vonatkozik. Ebből következik, hogy a forma a legáltalánosabb fogalmakhoz tartozik. Ugyanakkor azonban reális és konkrét. A tudomány minden ága használ efféle definíciókat. Ha a forma nem lenne reális és konkrét, akkor a tudomány nem a realitást ismerné meg, s nem a konkrét valóságról, hanem csak egy merőben elgondolt világról tenne kijelentéseket.

Nem akkor ismerünk meg formát, ha megértjük a dolog nevét, vagy hozzáánk való viszonyát. *A formát akkor ismerjük meg teljesen, ha tökéletesen értjük az összefüggéseket.* Vegyünk egy példát a tudományok történetéből. *Galilei* óta tudjuk, hogy a színek, a meleg, a hangok stb. nem a tárgynak, hanem az emberi szubjektivitásnak tudhatók be. Ha pedig az elektron, neutron vagy proton nem lehet piros, zöld vagy kék, kemény vagy puha, hideg vagy meleg, akkor hullám vagy korpuszkula sem lehet. Mert a hullám vagy korpuszkula képzete – ugyanúgy mint a színek és hangok – a megfigyelő képzete, és nem az elektronok egymás-

közi összefüggése. Ezek a képzetek jók azonban arra, hogy belássuk bennük az elektronok közti összefüggéseket. E belátott összefüggéseket, tehát formákat, a kvantummechanika matematikai egyenletei fejezik ki. Mutatóban soroljunk föl néhány formát. A testek kölcsönös vonzásában belátott forma a testek fizikai értelemben vett *tömege*. Az elemek közti összefüggésekben belátott forma a *rendszám*. Organikus forma az *anyagcsere* mintája, pszichikai forma a *feltételes reflex*. E néhány példából is kitűnik, hogy a forma nem ütközik a takarékoság kánonjába. Nem mitikus koholmány, hanem a korrekt megismerés eredménye; nem elképzelt, hanem megértett realitás. Csak az az érthetetlen, hogy a tudósok, akiket általában az értelem embereinek kell tartanunk, felháborodnak, ha valaki a forma fogalmát használja. Használja pedig abból a célból, hogy a belátást és az elképzést ne csak elméletileg, hanem gyakorlatilag is megkülönböztessük egymástól, mert meg van győződve arról, hogy a valóságot nem elképzés, hanem belátás és megértés útján ismerjük meg.

Eddig az összefüggésekben belátott formákkal foglalkoztunk. A részecskék között fizikai összefüggések állnak fenn, tehát ezek fizikai formával rendelkeznek. Az elemek fizikai és kémiai; az organizmusok fizikai, kémiai és organikus; az állatok fizikai, kémiai, organikus és pszichikai formákkal. Az összefüggésekben belátott formákon kívül van még egy egészen más típusú forma is. Ez utóbbit nevezzük *központi formának*. Ha különböző adatokban egységet, egészet, azonosságot látunk be, akkor központi formát ismerünk meg. Gondoljunk a kétéltűek metamorfózisára. Ha belátjuk, hogy az ebihal és a béka, vagy a hernyó és pillangó ugyanaz az individuum, akkor e különböző külső adatokban belátott egység és azonosság a kétéltűek vagy pillangók központi formája. *A központi forma tebát a dolog vagy élőlény egységét biztosítja*. Központi formára vezethető vissza a dolog egysége, annak ellenére, hogy térben különböző adatok tartoznak hozzá; központi forma biztosítja, hogy a dolog egész, noha nemcsak térben, hanem időben is különböző adatok alkotják; központi forma tartja fenn a dolog azonosságát, a benne végbemenő változások ellenére. A változásokban látjuk be legkönnyebben a központi formát, mert az a feltétel, amely lehetővé teszi a változást, mindig valami állandó és maradandó.

A tudományok sem nélkülözhetik a központi formát, mert az összefüggések, amelyeket kutatnak, dolgok között állhatnak csak fenn. Egy dolgot pedig csak akkor ismerhetek meg korrektül, ha egységet, egészet és azonosságot látok be. A fizika, kémia, biológia stb. formái a dolog köz-

ponti formájához járulnak, és azt határozzák meg; fizikai formák a részecskéket határozzák meg; fizikai és kémiai formák az elemeket; fizikai, kémiai, biológiai formák az élőlényeket. A fizika, kémia, biológia, pszichológia anyagi összefüggéseket kutat, ennél fogva anyagi formákat lát be. Tehát anyeginak kell tartanunk azt a központi formát is, amelyet a fizika, kémia, biológia és pszichológia formái definiálnak. *Egészen más a helyzet, ha a központi formához járuló formák között szellemi forma is van, mégpedig az emberi értelem.* Amikor azt mondom az emberről, hogy értelmes élőlény, akkor az embert a központi formájához járuló *értelmelem* definiálom. Ebből adódik, hogy az ember központi formáját is szelleminek kell tekintenünk, ha egyszer szellemi formával (emberi értelem) határoztuk meg.

A vitalisták akkor tévednek, amikor nem tesznek különbséget anyagi és szellemi formák között. Ezért tévesztik össze az élőlények központi formáját a lélekkel vagy szellemmel. Formát kizárólag belátás útján ismerünk meg. A belátás szellemi művelet (5). Amit belátunk és megértünk azonban, az lehet anyagi is, nemcsak szellemi. A konfúzió gyökere az „értelmes” szó analógiás jelentése. Joggal mondjuk értelmesnek az elektronokat, atomokat, növényeket és állatokat a bennük látott rend, törvény és minta miatt. De sokkal inkább értelmes az ember, aki képes arra, hogy felismerje a dolgokban rejlő érthetőséget. Ha különbséget teszek „érthető” és „értelmes” között, akkor elkerülöm a zavart. *Mindaz, ami „csak” érthető anyagi. A szellemi, ami – ezen felül még – értelmes is.* Az elektronikus gépek azért másolhatják a feltételes reflexeket, mert a feltételes reflexek az emberi és állati idegrendszer anyagi formái. Ezért gyógyíthatók ideg- és kedélybetegségek kémiai készítményekkel. Ezért tulajdoníthat *Aquinói Szent Tamás* az emberi gondolkodáshoz hasonló képességet az állatoknak is. Viszont azért nem képesek az állatok megértésre és belátásra, mert az már szellemi tevékenység.

Álláspontunk akkor lesz egészen világos, ha összevetjük a különböző nézetekkel. A mechanistákkal együtt jelentősnek tartunk minden olyan belátást, amit a fizikus vagy kémikus ajánl föl a biológusnak. Örömmel fogadunk minden olyan felfedezést, mint a feltételes reflex vagy a tropizmusok (külső inger hatására bekövetkező helyzetváltoztatások), mert ezek a belátások az élet biológiai mintájának egy részét alkotják. Nem osztjuk azonban a mechanisták hiedelmét, hogy a valóság kizárólag elképzelhető elemekből, végeredményben a *Descartes*-féle kiterjedt testekből áll. Lehet, hogy ma már nem így mondják, de még mindig így gondolják. Különböznél miéért vennék bizonyítékaikat kivétel nélkül a képzetek

és az elképzelhető összefüggések köréből? A mechanisták reményét sem osztjuk, hogy eljön a nap, amikor a fizika és kémia törvényei választ adnak a biológia összes kérdésére. Ennek a reménynek egyetlen alapja az előbbi balhiedelem, hogy a valóság kizárólag elképzelhető elemekből áll, s ezért elhanyagolható a minták, formák és magasabb rendszerek szerepe.

Nem utasíthatjuk el a mechanizmust, hogy visszalopjuk a vitalizmust. Már csak azért sem, mert a vitalizmus nem veti el elég radikálisan a mechanizmust. A vitalisták is azt vallják, hogy a valóság elképzelhető elemekből áll, hozzáfűzik azonban, hogy az élőlényekben nem-elképzelhető életelv is van. Az életelv éppoly felesleges azonban a biológiában, mint Isten fogalma egy matematikai egyenletben. Amikor pedig formákról beszélünk, akkor álláspontunk szerint nemcsak az élőlények, hanem az elektronok, atomok és vegyületek is rendelkeznek formákkal. Az emberi értelem kivételével minden formát anyagnak tartunk. Ezzel megszüntetjük az élő és nem-élő között tátongó szakadékot. A formák segítségével viszont határt vonunk élő és nem-élő között. A határt pedig az jellemzi, hogy amennyire elválaszt, annyira össze is köt.

A reneszánszkori arisztoteliánusokkal és késői utódaikkal szemben magunkévá tesszük a modern tudomány követelményét, hogy a dolgokat és jelenségeket összefüggéseikben kell vizsgálnunk. *Galileit* azért nem értették meg ellenfelei, mert *Galilei* belátásával szemben a Napot nem a Földhöz, hanem az emberi szemhez viszonyították. A dolgok és a megfigyelő közti viszonyt ma már végképp nem szabad összetévesztenünk a fizikával, kémiával, biológiával, pszichológiával.

A dialektikus materializmus is elveti a vitalizmust, mert tudománytalanlannak tartja az életelv feltételezését. De tud minőségi változásról, tehát a mechanisták véleményét sem osztja. Amiből az következik, hogy *ebben a kérdésben a dialektikus materializmus felfogásához állunk közel*. A közöttünk lévő különbség a közös felfogás eltérő indokolásából adódik.

Igen szellemesen jegyezte meg *Lemercier* (6) hogy a II. vatikáni zsinat konstitúcióját az egyháztól a mai világban, olyan papírra írták, amelynek vízjelében *Marx* és *Darwin* neve olvasható. A konstitúció felszólítja a hívőket, hogy keressék a közös nyelvet, amely alapul szolgálhat az egyház és a világ párbeszédéhez. Véleményünk szerint *a közös nyelv alapját az egzakt tudományokban kell keresnünk*. A párbeszédet megelőzően azonban falakon belül kell megkérdeznünk, hogy a katolikus hívők, filozófusok és teológusok magukévá tették-e már az egzakt tudományok legfontosabb idevágó eredményeit és alapvető tudományos követelmé-

nyeit, vagy pedig jobbára összehangolatlanul él egymás mellett hit és tudomány a katolikus tudatban. Tanulmányunk erre a kérdésre keresett megoldást.

JEGYZETEK:

- (1) *H. Hofschneider*: *Orientierung* 28(1964) 197–198. o.
- (2) A tanulmány megjelenése (1967) óta fény derült az örökítő mechanizmusra; az öröklődő jegyek tárolására és a biológiai információközlésre. A molekuláris biológia eddigi eredményei teljesen feleslegessé teszik az „életelvet”. Vö.: *K. Burian*: *Wort und Wahrheit* 22(1967) 428–436. o. és 758–764. o.
- (3) *A. Portmann*: *Biologie und Geist*, Freiburg 1963. 108. o.
- (4) *G. Picon*: *Korunk szellemi körképe*, Washington D. C. 1966. 434. o.
- (5) Vö.: *Nyíri T.*: *Vigília* 8(1966) 515. o.
- (6) Vö.: *Szigeti E.*: *Vigília* 3(1966) 203. o., és *H. Fesquet*: *Monde*, 1962. szeptember 12.

ÉLET ÉS SZELLEM

Ide s tova tíz esztendeje tette fel *Karl Rabner* a kérdést (1): az ember testi valóságának milyen dimenzióiban jelenik meg a jellegzetesen szellemi? Merőben tapasztalati úton egyáltalában megkülönböztethető-e az emberi test az állat testétől? És ha igen, milyen szempontokat kell figyelembe vennünk, hogy megtaláljuk az ember és az állat között húzódo hártárt? *Rabner* szerint a természettudományok illetékesek arra, hogy válaszoljanak erre a kérdésre. Felhívja azonban a figyelmet a filozófiai és teológiai problémára is: hogyan lehet filozófiailag és teológiaiilag megmagyarázni azt a jelenséget, hogy fejlődése során önmagát múlja felül az anyagi világ?

A természettudományok legújabb eredményei egyre inkább igazolják *Rabner* álláspontját. Ember és állat között sokkal több hasonlóság van, mint eddig gondoltuk. A biológia azonban váratlanul éles fénnel világít rá arra is, hogy kizárólag biológiai szemszögből nem érthető az emberi egzisztencia. Az ember egzisztenciáját nem választhatjuk el a testtől, de nem is azonosíthatjuk vele. Amint a biológus az élőlények tanulmányozásában sem lehet pusztán biológus, amikor az emberi jelenséget vizsgálja.

Tanulmányunkban először ember és állat néhány hasonlóságára mutatunk rá. Majd azt a határt keressük meg, ahol tapasztalható közelségbe kerül mind a hasonlóság, mind a különbözőség. Végül pedig kifejtjük, hogy miben rejlik az ember különállása az élők világában, egészen röviden felvázoljuk azt a jellegzetesen emberi „többletet”, amit nem lehet levezetni a biológiából.

A Rubico mentében

A földtörténeti harmadkor középső és végső szakasza rendkívül érdekes folyamat színtere volt. Vagy harminc millió évvel ezelőtt a délafrikai és délázsiai szavannákon fejlett emberszabású majmok jelennek meg. Egyre inkább emberhez hasonló külsőt öltöttek magukra. Mintha titkos utasítást kapott volna a természet, hogy készítse elő az embert. Az előkészítés sikerrel járt. A negyedkor elejére ezek a szavannalakók felegyenesedtek és kezük szabaddá vált. Ezzel párhuzamosan és kapcsolatosan igen sok egyéb olyan emberszerű jegy alakult ki testükön, amit harminc- negyven évvel ezelőtt még kizárólagosan emberi tulajdonságnak tartottak az anatómusok. Főként az agyvelő abszolút és relatív nagyságát, az áll, a fogazat, a szemöldök és a medence alakját illetően. Medencéjük például alig különbözött a mai busmanok medencealkatától. Csontokkal és bunkókkal vadásztak más élőlényekre, mert kezük szabad lett. Amikor aztán megjelent az ember, e szavannalakók külső megjelenésükben újra eltávolodtak az embertől, majd hamarosan ki is haltak. Valószínűleg nem az ember közreműködése nélkül.

Akinek pedig újdonság lenne az emberi hálátlanság, az természeti törvénnyel is megnyugtathatja megbolygatott emberi lelkiismeretét. Miért haltak ki olyan gyorsan a délázsiai gigászok és a délafrikai Australopithecus-formák? Mert a kísérlet sikerült. A nagy mű elkészült. Az eszközre nincs már szükség. Ha felépül a kupola, lebontják az állványokat. Tudományosan úgy mondhatnók, hogy az Australopithecus-formák fennmaradásának kicsiny valószínűsége tette lehetővé, hogy kifejlődhessen az emberi test. Ha egy faj fennmaradásának a valószínűsége nagy, akkor igen kicsiny valószínűsége van annak, hogy a faj továbbfejlődjék. A fenn tartó és konzervatív erők túlsúlya esetén csekély kilátás nyílik a változásra. Ha pedig gyöngék a konzervatív erők, akkor vagy tovább fejlődik, vagy kipusztul a faj.

E különös élőlények felfedezésével végképp kútba esett egy emberi remény. A tudománynak le kell mondania arról, hogy valaha is megállapíthassa az emberi és az állati test közötti különbség biztos morfológiai ismérveit. A délafrikai Swartkrans mellett az ötvenes évek elején talált lelet a „Telanthropus” nevet kapta. Az alsó állkapocsról lehetetlen eldönteni, hogy valódi emberi maradvány-e, avagy a szűkebben vett Australopithecus-formákhoz tartozik. Bonyolítja a helyzetet, hogy a „Telanthropus” közelében talált ujjcsontoknak (*metakaralia*) kifejezetten emberi jellegük van; valamint az, hogy egy simára csiszolt csont, és kőesz-

közök is előkerültek ugyanebből a rétegből. *L. S. B. Leaky* a keletafrikai Olduvai szakadéokban 1959. július 19-én találta az egyik legfontosabb leletet. A csontmaradványok a „Zinjanthropus boisei” nevet kapták. A hatalmas fogazata miatt „diótörő embernek” (*nutcracker Man*) is nevezett Zinjanthropus rétegében prechellén és acheulén kultúrnyomokra bukkan-
tak. *Leaky* arra következtetett ebből, hogy az Australopithecus-formák fejlettebb képviselői pszichikailag nem különböztek az Anthropus-formáktól (Pithecanthropus erectus, Sinanthropus pekiniensis). Ez utóbbiakat pedig már embernek kell tekintenünk. A kérdést az döntené el, hogy ki készítette ezeket az eszközöket, mert az eszköz használatára a mai emberszabású majmok is képesek. Annyi biztos azonban, hogy ezt a kis koponyájú, rendkívül erős fogazatú élőlényt alaki szempontból ugyanolyan joggal lehet embernek tartani, mint állatnak. Még jobban megnehezíti a döntést, hogy igen sok hasonlóságot fedezhetünk fel közte és a „Paranthropus crassidens” maradványai között. Ez utóbbi leleteket Swartkrans mellett, Sterkfontain közelében tárták föl 1949-ben. Mintegy kilenc gyermek és nő koponyáját, tizennégy alsó és felső állkapocs csontot, medencecsontokat és közel háromszáz fogat találtak. A fogak és medencecsontok erősen emberi jellegűek, a koponyák ürmérete pedig megközelíti az emberi méretek alsó határát (2).

Sokáig a koponya ürméretét illetve az agyvelő súlyát tartották a legbiztosabb megkülönböztető jegynek ember és állat között. Az állati és az emberi agyvelő között húzódó „Rubicon cérébral” sokáig áthidalhatatlannak látszott. Az újabb kutatások ezen a téren is meglepő eredménnyel jártak. A mai ember átlagos koponyamérete 1400–1500 köbcentiméter körül, meglepően tág alsó (850) és felső (2000) határok között ingadozik. Egy 26 éves, teljesen normális intelligenciájú asszony agyveleje *v. Eickstedt* leírása szerint csupán 850 gramm volt. Tehát a mai emberi agyvelő alsó határértéke kisebb mint a neandervölgyi formákhoz tartozó emberek átlagosan 900 köbcentiméterre becsült koponyaürmérete. Az előbb említett „Paranthropus crassidens” 750–800 köbcentiméter ürméretű koponyáját is alig valamivel haladja meg. A „Rubicon cérébral” pillanatnyilag 750 köbcentiméter körül vonul, de nem lehetetlen, hogy újabb leletek ezt a határt is elmosásák, vagy merőben észmei értéké teszik. Az anatómusok nem hajlandók elvetni a kockát. A „Rubicon cérébral” körüli térségben sorba állított állati és emberi koponyák között nem vonható egyértelmű határ. Ugyanez áll a többi csontmaradványra is. Senki sem tudja megmondani, hogy még állati avagy emberi-e a szóban forgó maradvány, ha elszigetelten vizsgálják a határsávba tartozó csontokat. A fejlőd-

déstörténet egészen elmosta az ember és az állat morfológiai különbségeit (3).

A morfológiai hasonlóságokhoz megdöbbenően sok pszichés hasonlóság is járul. Az újabb kutatások kimutatták, hogy igen sok, eddig emberinek vélt viselkedés az élőlények fejlődéstörténetének mélységeiből ered. Az állatoknál is megtalálható az utódokról való anyai és apai gondoskodás, a hímek kezdeményező kedve és aktivitása, a nemi különbségre épülő társadalmi tagolódás, családiasság és bizonyos rangfokozatok. Minden tyúktenyésztő tudja, hogy milyen szigorú rangsor van a baromfiudvar legbutább lakói között is. A rangfokozatot nem a nyers testi erő, hanem az egyed bátorsága és fellépése, mondhatnók önérzete szabja meg. A tyúkok rangsora kifejezetten konzervatív: ha valamelyik alulmarad, hosszú időre megjegyzi magának. A legfejlettebb emlősöknél is ugyanez egyébként a helyzet.

A kiváló állatpszichológus, *K. Lorenz* (4) megfigyelései szerint a csókák (*Coloeus monedula*) rangsora lényeges pontban tér el a baromfiudvarban mesterségesen összezárt madarak rangsorától. A baromfiudvar magasrangú lakói szívesen megtépik az egészen alacsonyrangúakat is. Nem így a csókák. A nagyok, elsősorban a nagyfőnök, soha nem bántják azokat, akik mélyen alattuk vannak rangban. Azokat támadják csak, amelyek közvetlenül utánuk következnek a hierarchiában. Velük szemben nagyon ingerültek. Féltékenyek rájuk. Főleg a despota a trónkövetelőre. *Lorenz* megfigyelte, hogy az egyik madár, jelöljük A-val, az etető helyen evett. Odajön B csóka. Amikor B meglátja A csókát, kinyújtja nyakát, felborzolja tollait, magasan hordja fejét, méltóságteljesen lépeget, szóval „imponáló tartásba” vágja magát. Erre A odébb húzódik. Ezután jön oda C. Nem törődik azzal, hogy imponál-e a többinek vagy sem. Meglepetésre A rögtön menekül, B támadóállást foglal el és elűzi C-t. Magyarázat: C rangja a két másik madár között van. Elég közel az alacsonyabb rangú A-hoz, hogy félelmet keltsen benne, s elég közel a magasabb rangú B-hez, hogy kihívja haragját. A magasrangú csókák kifejezetten jóindulatúak az alacsonyrangúakkal. „Imponáló tartásuk” irányukban merő formalitás. Az érzelmi kitörések azonban, épp úgy, mint az emberekre, a csókákra is erős szuggesztív hatással vannak, még akkor is, ha nem ellenük irányulnak. Azonnal beavatkoznak a magasrangúak, ha komolyabb formát ölt az alacsonyrangúak viszálya. Mint az eddigiek alapján várható, a lovagiasság szabályai szerint járnak el, és a gyengébbek pártját fogják. A viszályok többnyire a jobb fészkelőhelyek körül törnek ki. Az erősebbek tehát a gyengébbek fészkeinek sérthetlenségét

védik. Nem járnak el ugyan a klasszikus darwinizmus elvei szerint, mégis biztosítják a faj fennmaradását.

A tojók részesülnek a hímek rangjából. *Lorenz* megfigyelte, hogy egy igen gyöngé és kicsiny testalkatú, alacsonyrangú csóka-hölgy „imponáló tartása” megfélemlítette a telep addigi főnökét. Egy fiatal hím, amelyik hosszú kóborlás után akkortájt tért vissza a telepre, nemrég túrta ki az öreget vezető állásából. *Lorenz* azt gondolta első pillanatban, hogy a fiataltól elszenvedett vereség teljesen összetörte az idegeit. Feltevése azonban hamisnak bizonyult, mert az öreg az új vezetőtől szenvedett csak vereséget, s a második helyre szorult csupán. De akkor miért ijedt meg a bakfistól? Mert ezt a két hét leforgása alatt eljegyezte magának az új vezető, és a csóka-hölgy automatikusan részesült völegénye rangjából. Íratlan törvény csókáéknál, hogy alacsonyabbrangú tojókkal szabad csak házasodni. A meglepő az volt, hogy ez a kis fiatal tojó alig néhány nap után pontosan tudta, hogy mit engedhet meg magának. Nyoma sem volt benne a magasrangú hímek előkelő türelmének. Minden alkalmat kihasználta, hogy törlesszen egykori főnökének. S nem elégedett meg az „imponáló tartással”, hanem rögtön tettelegességre vetemedett. Egyszóval egész közönségesen viselkedett.

Lorenz nem a csókákat ruhazza fel emberi tulajdonságokkal. A madarak viselkedéséből kiderül ellenben, hogy az emberi érzelmek és indulatok hordják magukon a fejlődéstörténet közös ember-előtti szakaszának bélyegét. Az emberek nem borzolhatják fel ugyan tollaikat, az imponálás vágya azonban éppen úgy él bennük, mint a csókákban. Rajtuk is éppúgy lehet mosolyogni néha, mint a madarakon.

Allati intelligencia?

A magasabbrendű állatok viselkedésében és eszközhasználatában felezhető fel az a rendkívül finom, de annál élesebb határvonal, amely minden biológiai hasonlóság és rokonság ellenére is elválasztja és megkülönbözteti az embert az állattól.

A legelső ilyen irányú kísérleteket *W. Köbler* végezte csimpánzokkal, még az első világháború előtt, Teneriffa szigetén. Azóta többször felülvizsgálták jegyzőkönyveit, megismételték kísérleteit és újból értékelték eredményeit. Az ellenőrzések során világosan kitűnt, hogy az emberi értelem és az úgynevezett állati intelligencia között legalábbis minőségi különbség van. *Kotbs* szovjet tudós, a moszkvai Museum Darwinianum

munkatársa hosszú évek kísérletei és számos megfigyelés alapján állapítja meg, hogy „az emberszabású majmok intelligenciája az egyszerű vizuális gondolkodás síkján reked meg . . . képtelen azonban fogalmat alkotni. Az ilyen intelligencia minőségileg különbözik az ember fogalmi gondolkodásától” (5). De akkor miért nevezik mégis intelligenciának? Nehéz rá jobb szót találni. A görögök az emberi értelmet „nousz”-nak, az értelem gyakorlását pedig „noészisz”-nek mondták. E görög kifejezéseket az „intellectus” és „intelligentia” szavakkal fordították latinra. A latin szavakat aztán átvették az európai nyelvek. Az intellectus szó jelentését a bölcselek többé-kevésbé tisztán megőrizték napjainkig, az intelligencia szó azonban furcsa viszontagságokon ment át. Részben ennek tudható be, hogy a magasabbrendű állatok tapasztalását főleg biológusok és állatpszichológusok gyakran „állati intelligenciának” mondják. E szóhasználat annyiban jogos, hogy a magasabbrendű állatok, főleg emberszabású majmok viselkedésében találhatók meg az értelmes emberi viselkedés szenzitív alapjai.

Gehlen szerint – aki szintén felülvizsgálta *Köhler* jegyzőkönyveit (6) – a csimpánzok viselkedését elsősorban *vizuális kormányzás* jellemzi. A legokosabb kísérleti állat, Szultán, megpillantott egy kötelet, amelynek egyik végén gyümölcs függött, másik végét pedig karikával szögre akasztották. Szultán észrevette a kötél és a zsákmány közötti összefüggést. Rángatta és húzogatta a kötelet, de arra nem jött rá, hogy a karikát leakassza a szögről. Más esetben látszólag több kötél futott a cél felé, mindig a legrövidebb kötelet húzta meg először, és nem azt, amelyiken a zsákmány függött. Szultán arra is rájött, hogy két bot elég hosszú már ahhoz, hogy elérje velük a gyümölcsöt. Semmire sem ment azonban velük, mert az összeillesztésnél fognia kellett a botokat. Egészen tanácstalanná vált ebben az optikailag kielégítő, de gyakorlatilag mégis eredménytelen helyzetben. Később véletlenül egymásba dugott két bambuszrudat, és akkor már eredményesen használta őket. *Wazuro* szovjet tudós azt tapasztalta, hogy a csimpánzok megrágnak a bambuszrudak végét, hogy egymásba illeszthetők legyenek (7). Erre azonban csak akkor jönnek rá, ha a két rudat egymásutáni hosszban látják. Nem tudják elvégezni ezt a feladatot, ha külön-külön adják a bambuszrudakat mindkét kezükbe. E példákból kitűnik, hogy nem értik meg az állatok a bot, a távolság és a gyümölcs összefüggését, mert konkrét észlelések és képzetek nélkül semmire sem mennek. Ezt a következtetést támasztja alá az a megfigyelés is, hogy akkor tudják csak használni a botokat, ha az elérendő céllal együtt látják őket a látóterükben. A ketrec ellenkező végében elhelyezett bambuszrúd

felhasználhatósága meghaladja képességeiket. Ezzel szemben mindennel próbálkoznak, ami kezük ügyébe esik, hosszúkás és mozgathatónak lát-szik: kendőkkel, drótokkal, takarókkal. *Wazuro* megfigyelései szerint még kövekkel is, pedig ez még csak megközelítőleg sem oldja meg a fel-adatot, hiszen a követ meg kell fogni, és az ujjak görbülete miatt inkább rövidebb lesz a karjuk, mint hosszabb.

A csimpánzok másik jellegzetessége – mondja *Gebten* –, hogy nem tanulnak *eredménytelen* kísérleteikből. Bár más kárán tanul a bölcs, ők még saját kárukból sem tanulnak. Nem tanulták meg, hogy két ládát szilárdan helyezzenek egymásra. Egyikőjük még azzal is próbálkozott, hogy a felső ládán állva, kihúzza alóla az alsót s ezzel magasítsa meg a felső ládát. Máskor meg minden áron szemük magasságában szerették volna a falra ragasztani a ládát, hogy közelebb legyenek az elérendő célhoz. A létrát is függőlegesen támasztották a falhoz, és ez természetesen mindig eldőlt. Sohasem tanulták meg, hogy az optikailag kevésbé kielégítő, de statikailag egyedül célravezető módon állítsák fel a létrát. A legokosabb állat sem próbálta eltávolítani a köveket és az üres konzervdobozokat, amelyek bizonytalanná tették a láda alatt a talajt. A szilárdságról sincs fogalmuk. Minden sikertelenség ellenére is addig próbálkoznak kendőkkel, drótokkal, kötelekkel, amíg bele nem fáradnak; amíg tart a gyümölcs keltette ingerületi állapotuk. Egy gyermek hasonló helyzetben azért nem próbálkoznék bot helyett kendővel, mert a tapintásból tudná már, hogy a kendő nem elég merev ahhoz, hogy elérje vele a gyümölcsöt. Sőt, a gyer-meknek elég ránéznie a kendőre, és már tudja, hogy hiába is próbálkoznék vele. A csimpánz is tesz-vesz a dolgokkal, de sohasem hagyatkozik eköz-ben kialakult tapasztalataira és várakozásaira.

A csimpánzok nem tudják függetleníteni viselkedésüket az *elemi ér-dektől*. Tesznek kerülőutat, hogy a rövidebb bottal elérjék a hosszabbat és ezzel a gyümölcsöt. Ilyenkor állandóan a gyümölcsre szegezik szemü-ket. Nem tudják azonban megoldani a formailag negatív és tartalmilag pozitív feladatokat. A ketrec elé tett fióknak hiányzik a negyedik, szem-benlévő oldala. A feladat abból áll, hogy a fiókba helyezett gyümölcsöt bot segítségével úgy kell elmozdítani, hogy megkerülje az egyik párhuzamos oldalfalat. Ennél a feladatnál mindig csődöt mondtak az állatok. Főleg a kívánság akadályozza meg őket, hogy rájöjjenek a tőlük legtávo-labb lévő nyitott oldal jelentőségére. Szultán is csak négy véletlen mozgás után jött rá, hogy ha kigurul a fiókból a gyümölcs, akkor meg tudja sze-rezni. Mindig ijedten kapott a gyümölcs után, amikor az gurulni kezdett a helyes irányba. A majmok tevékenysége igen könnyen felborul. Minden

új inger megváltoztatja a tevékenységek sorozatát és szétesik a teljesítmény. Koko a ládát egy magasra függesztett bot alá viszi, mellyel elérhető a gyümölcsöt. Útközben a gyümölcs előtt kell áthaladnia. Ez olyan erős inger vált ki belőle, hogy a ládát használja botnak, és így próbálja elérni a zsákmányt. Más esetben a bot felé fordul ugyan, de a láda megbüvölten marad a végcélnál. Néha keres az állat, mert véletlen esetek sikerre vezették. A cél körén kívül azonban észre sem veszi a megfelelő eszközt. A ketrec mellett egy hosszú bot előtt vezették el a legokosabb állatot. Eszébe sem jutott, hogy megragadja a kínálkozó alkalmat. Ezzel szemben a legprimitívebb emberek is előre lecsiszolják a követ, mielőtt még látták volna a gazellát, amelyet ezzel az éles kővel fejtenek ki bőréből. A dárdá készítésnél sem tudják még, hogy mammutot, vagy őstehenet ejtenek-e el vele. Az állatnak nincs objektív képe a feladatról: csak a cél közelében látja, hogy a bot túlságosan rövid, a láda nagyon alacsony. Grande még egy másik ládát is hoz, mintegy két méterről. Eközben titokban eltávolítják azt, amit már odavitt. Amikor megérkezik a második ládával, feláll rá, aztán jajgatni kezd, hogy mégsem éri el a gyümölcsöt. Végül bánatában a megfigyelőhöz fut vigasztalásért.

Míndezeket összegezve megállapítható, hogy a majmok nem ragadják meg a különböző adatok szükségszerű összefüggéseit. Nem értik meg az elvégzendő feladatot. Még csak nem is érzékelik az összes jelentős adatot. Nem működik együtt összes érzékszervük az agyukkal. Ennek az együttműködésnek hiánya folytán a majmoknak nincs olyan külviláguk, mint az embernek. A majmok tapasztalása igen vázlatos. Kizárólag vizuális adatokra szorítkozik. A tapasztalás vázlatossága mellett a közvetlen hasznosság az, ami döntően hat a majmok viselkedésére. A prémium vonzóereje nélkül nem tevékenyek, a közvetlen prémium azonban gátolja őket minden olyan feladat elvégzésében, amit kerülőúton lehet csak megtenni. Míndezek alapján helyesebb lenne „állati intelligencia” helyett a tapasztalás biológiai mintájáról beszélnünk.

A tapasztalás biológiai mintája vázlatos és specifikus: csak néhány, a fajra jellemző inger hat az állatra. A közmondás szerint a vak tyúk is talál szemet, a kísérletek azonban azt bizonyítják, hogy sötétben még az ép tyúk sem táplálkozik. A tyúk azonnal abbahagyta a szemek felszedését és elaludt, ha mesterségesen besötétítették az ólat, pedig előzően éhezettették, és a szemek elfödtek a lábát. A csókák csak ugró szöcske után kapnak, észre sem veszik nyugalmi állapotában. A kullancs számára az őszi erdő minden pompája kimerül a hőérzetben és a szaglásban. A szagok közül is azonban csak az emlősökre jellemző vajsav szagát érzi meg. Erre

a szagra leejtí magát a fáról, s ott fúródík bele az állat bőrébe, ahol az a legmelegebb, tehát legvékonyabb. Ha elhibázza az esést, újból felmegy a fára, mert vonzza a napsugár melege, s kezdí előlről az egészet. Lehet, hogy csak húsz év múlva sikerül elköltenie élete első és utolsó étkezését, amely egyúttal nászslakoma is, aztán elpusztul (8). A fejlődés jóval magasabb fokán álló majmok tudata sem sokkal plasztikusabb. A narancs-utánzatnak azonnal nekiesnek. Sem a kellő illat hiánya, sem a tapintás nem világosítja fel őket, hogy csak utánzattal van dolguk. Egyáltalában nem reagálnak, amikor azt az oldalt mutatják nekik, amelyiken kilyukadt a papír. Ismét nekiesnek azonban, amikor az utánzat ép felét fordítják feléjük. Darabokra szedik, enni kezdik a papírt, négyszer-ötször is kiveszik szájukból, végre undorral eldobják. Láthatóan akkor, amikor kimerült a vizuális hatás keltette ingerületi állapotuk.

Az emberi tapasztalás mintái

Az emberi tapasztalást esztétikai, intellektuális és drámai minta jellemzi. Ha rámutatunk az emberi tapasztalás néhány jellegzetes vonására, akkor ebből már könnyűszerrel belátható, hogy mit értünk e mintákon.

Az állat közömbös, ha olyan tárgyak veszik körül, amelyek benne nem keltenek ingert. Ha pedig a nem-tudatos életfolyamatoknak nincs szükségük külső tárgyra, elbóbiskol és elalszik az állat. Az emberi életben a tudat túlárádása messze felülmúlja a biológiai főkönyv számára jelentős gyönyör és fájdalom néhány tételét. A tudatos élet spontán örömét fejezi ki a gyermekek fáradhatatlan játéka, az ifjak erőfeszítő mérkőzése, a napsütéses reggel derüje, a tág kilátás felszabadító lendülete. Lehet, hogy nem kizárólagosan emberi örömök ezek, mert a bocik is játszanak, s a kigyó is megbűvöli áldozatát. Mégsem tévedünk azonban, ha azt állítjuk, hogy a sportot nem az egészséges testgyakorlásért úzik elsősorban, és hogy nemcsak jó ételekben és csinos nőkben gyönyörködhetünk. Az esztétikum nem merül ki a biológiailag hasznosban; a tapasztalás pusztán a tapasztalás kedvéért is létrejön az emberben. Belopakodik a legkomolyabb biológiai feladatok mögé, s igazi felszabadulást, önmagát igazoló örömet nyújt.

A tapasztalás művészi vagy *esztétikai mintája* kettős felszabadulást jelent. Az érzékeket felszabadítja a biológiai szükség nyűge alól, az értelmet felmenti a tudományos igazolás és tárgyilagosság fárasztó kényszerűségétől. A művész nem bizonyít. Az alkotás igazolja eszméit: ha sikere-

sen testesíti meg színekben és formákban, hangokban és mozgásban, az elképzelt helyzetek és események lebilincselő előadásában. A tapasztalás esztétikai mintája a tudatos élet spontán örömét megtoldja a kötetlen szellemi alkotás felszabadult örömeivel.

A művészet ezért szimbolikus. A szimbolikától elválaszthatatlan homály bizonyos értelemben a művészet legáltalánosabb értelme. A rendszerező értelem szabatos kérdéseit megelőzi a szív mélyén támadt csodálkozás, amelyből az összes kérdés fakad. A művészet, amennyiben az emberi alanyt fejezi ki, erre a csodálkozásra mutat rá. Mint az érzések és az értelem felszabadítója e csodálkozás elsődleges tárgyát, az embert állítja elénk. Az állatok nem kérdések maguknak, mert biztos védelmet nyújtnak nekik a biológiai rutin. A művészet felhívja azonban a figyelmet az ember kötetlenségére. Az ember az, aki azzá teheti magát, ami lenni akar.

Térjünk át a tapasztalás *intellektuális mintájára*. Az érzetek és képzetek esztétikai felszabadítása, az indulatok és mozgások szabad esztétikai ellenőrzése nem a biológiai ösztönök bilincseit törli fel csupán, hanem hajlékonyra és rugalmassá is teszi a tapasztalást. A hajlékony tapasztalás pedig megfelelő eszköz a kutató értelem számára. Az élénk fiatalok még nehezen tanulnak. A tapasztalt matematikus könnyen sajátítja el a tudatát betöltő szimbolikus jelzéseket és vázlatos képeket. A gyakorlott megfigyelő külső érzékei szinte teljesen elfelejtik a primitív biológiai funkciókat. Olyan élessé válnak, hogy lépést tartanak a legbonyolultabb eljárásokkal és kifinomult osztályozásokkal is. Ha pedig elméleti problémára irányul a figyelem, még a tudat alatti is munkához lát, s a legváratlanabb pillanatokban szállítja a megoldást sugalló képzeteket, mintákat és távlatokat, amelyek kihívják a kívánt belátást és az örvendő felkiáltást: megvan! Az emlékezet kikutatja a tervezett ítélet ellenérveit, a képzelőerő előveszi a jövő várható lehetőségeit, amelyek a készülő ítélet helytelenségét bizonyítanak. Az intellektuális minta oly mélyre hatol, oly szilárdan uralkodik a tudatban, oly különlegesen alakítja át a spontán érzékelést, hogy az emlékek és elővételezések csak akkor kerülnek elő a tudat kincseskamrájából, ha valami elfogadható összefüggésben vannak a várható ítélettel. Az érzéki tapasztalás olyan, mint a kaméleon. A biológiai és az esztétikai mintán kívül az intellektuális minta is elrendezheti. A művész alkotó fantáziájából a kutató szellem automatikus eszköze, helyesebben szólva, vitálisan alkalmazkodó munkatársa is lehet. A tehetséges ember tapasztalása könnyen siklik rá az intellektuális mintára. Spontán érzékelése gyorsan és pontosan válaszol az ész kívánalmainak, már szemekiszűri a lényegtelenet és csak a jelentőst látja meg. Mindamellet a legte-

hetségesebbnek is véres verejtéssel kell megfizetnie belépti díját a tudomány csarnokába. Aki alapos tudásra akar szert tenni, beláthatatlan vállalkozásba kezd. Kérlelhetetlen makacssággal bír csak a végére járni. Aki nem elégszik meg azzal, hogy társaságbeli híresség maradjon, hanem újat akar belátni és felfedezni, azt teljesen igénybe veszi erőfeszítése, hogy megértse. A megértés csigavonalban halad felfelé. A fokozatosan kialakuló belátásokkal kapcsolatban mindig új szempontok emelkednek ki, egy sorral magasabban. Minden eredmény a következő elődje csupán, és a legvégső fogja át csak az egész területet.

Általában nem művészek és nem tudósok az emberek. A mindennapos tevékenységek mögött meghúzódó szándékokat és indítékokat a hétköznapi tapasztalás *drámai mintája* irányítja. Az éhség és a szexualitás nemcsak biológiai vágy, amely kizárólag arra indítja az embert, hogy egyék és párosodjék. A puszta biológiai vágy rangján aluli. Az önfenntartás tagadhatatlanul biológiai feladatát emberi étkezéssé nemesíti. Étkezését a vágóhídtól és konyhától lehetőleg távol költi el, az ételeket sem természetes alakjukban fogyasztja. Jellemzően írja *Alma Mahler-Werfel* (9) első férjéről, hogy a nagy muzsikusként nem találhattak úgy, hogy felismerhető legyen a hal vagy a baromfi természetes alakja. Az ebédlő gondos felszerelésével és fennkölt asztali szokásokkal nemesítjük meg az étkezést. A ruha sem arra való csupán, hogy védje a testet. A madarak színes tollazatát éppúgy helyettesíti, mint az állatok meleg bundáját. A ruha elrejt, kijelent és díszít, mert az ember érzékelő és érzékelhető teste nem jelenthet meg úgy, mint egy merőben organikus biológiai egység. Az emberi szexualitás sem biológiai feladat csupán, hanem az emberi kapcsolatok legnagyobb misztériuma is. A függő beszéd finom könnyedségébe rejtjük, az cszményiség légkörével vesszük körül, az otthon szentélyében őrizzük s a titok iránti kegyelettel övezzük. Nem ostoba prűdériából, hanem azért, mert a szerelem drámaisága teszi emberivé az állati szükségletet.

Az ember legelső és legfontosabb műalkotása saját élete. A stílus – mielőtt rányomná bélyegét a műre – az emberben van. Saját testével azonban nem bánhat olyan kötetlenül, mint a színekkel és hangokkal, mert benne éppúgy jelentkezik az élet alapjául szolgáló anyag igénye és szükségése, mint az állatokban. Nem szabad megvetnünk testi szükségleteinket. Az élet és annak Teremtője ellen vétkeznek, aki elutasítja magától ezeket a mélyről jövő biológiai igényeket. Nem elfojtani, hanem a tudat segítségével alakítani, módosítani és egységesíteni kell őket. A kultúra az ösztönökre is kiterjed. A tapasztalás emberi mintái a művészi alkotás, a tudományos kutatás és a drámai szerelem képzeivel, valamint e képzetek

rudatos integrálásával művelik meg és elégítik ki az idegfolyamatok jogos igényeit.

Az állatban az érzékelés és érzéki vágyódás a legmagasabb szint, amely elrendezi az eggyel alacsonyabb szintű organikus folyamatokat. Az érzéki folyamatok magasabb rendje az emberben a kutatás és a belátás, a megértés, az ítélet és a választás. A kutatás és belátás azonban nem *meghatározott* magasabb rend, hanem inkább magasabb rendek sorozatainak állandó gyökere és forrása. Az emberi tapasztalás szabadon választott mintái ugyanis nem épülnek bele az emberi szervezetbe. Ha egy állat másképpen kezd élni, mint eddig, akkor nemcsak specifikus érzékelése változik meg, hanem szervezete is. Az állati szervezet magasabb rendje az érzékelés. A fajra jellemző, specifikus érzékelés alkotja a különböző fajokat. Egy állatfaj az életprobléma egy lehetséges és érthető megoldása. Az élet új megoldása azonban új fajt jelent.

Egészen más a helyzet az embernél. A matematika új területe, a tudomány újabb szempontjai, új civilizáció, kultúra, politika, filozófia vagy világnézet nem változtatja meg az érzékelés eddigi módját. Nem hoz létre újabb emberi fajt. A változás itt nem az érzékelés új módjában, hanem a régi módon észlelt adatok új elrendezésében rejlik. Látásnak, hallásnak, ízlésnek, tapintásnak, elképzelésnek, érzésnek és érzelemnek idegrendszeri alapja van. A kutatás és keresés, belátás és megértés alapjait azonban nem a központi idegrendszer fejlettebb szerkezete és működése, hanem a pszichés tartalmak, vagyis az érzetek, képzetek, vágyak és indulatok alkotják. A megértés nem új típusú érzékelés új érzékszerv révén. Az érzékelés a periférikus és központi idegfolyamatok magasabb rendszerezése, a megértés ellenben oly sorozatok gyökere, amelyek ezeket az érzékelt adatokat rendezik el és kapcsolják össze. Az ember és az állat különbsége nem az idegrendszer fejlettségében, hanem a kutatásban és belátásban rejlik. A természettudomány a maga kategóriáival úgy fejezi ki ezt a különbséget, hogy az emberi nemet – az élők világában egészen egyedülálló módon – egyetlen egy faj képviseli. Kémiai elem száz-egynéhány van, a növény- és állatfajok száma a millió körül mozog, az emberből mégis egyetlen egy faj van csak ezen a földön.

A fejlődéstörténeti kutatások egyre inkább igazolják, hogy az ember nem testi felépítésében különbözik az állatoktól. Élettani és ideglettani tulajdonságokban sem kereshetjük ezeket a különbségeket. Az ember és az állat különbsége nem az élet anyagi alapjaiban rejlik.

Az ember mindamellettt különbözik az állattól. Mégpedig egészen pá-

ratlan módon, olyan típusú különbséggel, amelyre nem találunk még egy példát az élők és a nem-élők világában.

Ha pedig az ember és az állat közötti különbség nem az anyagi alapokban van, ha az ember és az állat különbsége egészen új típusú és eltér az eddig tapasztalt minőségi különbségektől, akkor ez az egészen új típusú különbség egészen új típusú valóságra is utal az emberben. Ezt a gyökeresen másfajta valóságot, amelyből a kutatás és belátás ered, emberi szellemnek mondjuk. A tapasztalás esztétikai, intellektuális és drámai min-táit, vagyis a kultúrát ennek a szellemnek köszönhetjük.

A szellem nem anyag, s amint láttuk, nem az anyag magasabb rendű működése. Mindazonáltal a szellem nem idegen az anyagtól. Az anyag az emberben tér úgy magához, hogy tud is róla. Az érthető ezen a ponton csap át az értelmesbe. Az anyag fejlődése az emberben éri el a szellemet. Az ember nem csupán test és vér, hanem megtestesült szellem és átszelle-mült anyag.

JEGYZETEK:

- (1) *P. Overbage*: Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen (Freiburg, 1959) című művéhez írt előszóiban (15–24. o.).
- (2) Vö.: *P. Overbage*: Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961. 113–141. o.
- (3) I. m. 249–272. o.
- (4) *K. Lorenz*: Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen, München 1904. 40–70. o.
- (5) Idézi *Overbage* i. m. 305. o.
- (6) *A. Gehlen*: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1950. 159–168. o.
- (7) *Overbage* i. m. 303. o.
- (8) *Gehlen* i. m. 77–90. o.
- (9) *A. Mabler Werfel*: Mein Leben, Frankfurt 1965.

EMBERRE VÁLÁS ÉS TEREMTÉS

Ha megkérdezzük a hívő kereszténytől, hogy mit tanít az egyház az ember teremtéséről, azt válaszolja, hogy az ember testből és lélekből áll; a test fejlődés eredménye is lehet, a lelket azonban közvetlenül teremti Isten. A *Humani generis* enciklika kijelenti, hogy a fejlődélmélet nincs elentétben a katolikus hittel, feltéve, ha elfogadjuk a lélek közvetlen teremtését (1). Ne gondoljuk azonban, hogy ily egyszerűen megoldható a kérdés azzal, hogy az ember teste állattól származik, lelke pedig közvetlenül Istentől.

Nem fogadja el ezt a megoldást a természettudomány. Azt állítja, hogy a test „hominizálódása” és a pszichikai viselkedés fokozatos humanizálódása együtt hozták létre az embert. Ma már egyre inkább a lelki törzsfejlődés felé fordul a természettudósok figyelme. Arra hivatkoznak, hogy a pszichikai viselkedés mintái is átmenetet alkotnak és fejlődési sorba állíthatók (2). Kérdezhetjük ugyan, hogy a paleontológusok ásója és lapátja hogyan tárhatja föl a régészeti leletek lelki tulajdonságait? A módszertani vitánál sokkal fontosabb azonban, hogy a teológus saját teológiai feltételei alapján sem nyugodhat bele az ember kettéosztásába. Katolikus teológusok között is terjed az a felfogás, hogy az ember ilyen megosztása – amely alapjában véve arra az igaz tényállásra utal, hogy egyszerűen természeti lény az ember, másrészt nem vezethető vissza teljesen a természetre – nem elégséges és nem kielégítő.

A kinyilatkoztatás szerint az ember egysége megelőzi a test és a lélek különbségét. A keresztény hit alapvető tételeihez tartozik az ember egysége, akár eredetét, akár fennállását és célját tekintjük. Test és lélek nem két egymás mellé tett dolog az emberben. Csak akkor beszélhetünk emberi testről, ha a lélek közli magát az anyaggal, a lélek pedig a testben ténylegesül, mert megelőzően nem létezik. Ha pedig a lélek a testben lesz

tényleges és az emberi test el sem gondolható lélek nélkül, akkor az embert nem sajátíthatja ki két alapvetően különböző tudomány. Nem azt mondjuk, hogy nem foglalkozhatnak különböző tudományok az emberrel, hanem azt, hogy a testet sem szolgáltatathatjuk ki a természettudományoknak azért, hogy legalább a lelket megmentsük magunknak.

Úgy véljük, hogy vagy úgy teremtette Isten az embert, hogy az egész ember fejlődött, vagy pedig készen alkotta meg, és akkor testi fejlődésről sem beszélhetünk. Ha katolikus (főleg tomista) teológus, vagy filozófus mondja, hogy a lelket közvetlenül Isten teremti, akkor ezzel már kizárja a fejlődéelméletet, mert különben nem biztosítható az ember eredetének egysége (3). Ha azonban helyesen értelmezzük a teremtés és fejlődés kapcsolatát, anyag és szellem viszonyát, a hominizáció és humanizáció különbségét és egységét, akkor nem szükséges megosztanunk az embert. A teremtést sem kell szembeállítanunk a fejlődéssel, mert „az evolúció nem teremtő, amint a tudomány egy pillanatra hitte, hanem azt fejezi ki, ahogyan térben-időben megtapasztaljuk a teremtést” (4).

Tanulmányunkban először a teremtés és fejlődés egységéről, majd a hominizáció és humanizáció különbségéről szólnunk, végül néhány antropológiai és vallási következményre mutatunk rá.

Teremtés és fejlődés összhangja

A teremtés nem vetélytársa a fejlődésnek, mert nem kategóriális, hanem transzcendentális, azaz tér és idő fölötti. Az isteni teremtés az egész Istenen kívüli létre irányul; időre éppúgy vonatkozik, mint térre. Az egész – térben kiterjedt és időben kibontakozó – valóság alapját veti meg a teremtés, és az egészet öleli magához. A teremtésnek nincsenek időkoordinátái. Nem távoli kezdőpont, amelynek eredménye a lét azóta itt lévő tömbjc. Azt sem mondhatjuk, hogy különböző időpontokra oszlik el, mert így szétforgácsolódna Isten egy és oszthatatlan teremtői aktusa. A teremtést térben sem sorolhatjuk a többi tényező közé, mint a sor első tagját, vagy a lánc első szemét. Nem gondolható el az evilági oksági összefüggések meghosszabításaként, mert radikálisan alapvető. A teremtés nem felépítés, hanem alapozás: a létezésnek és mozgásnak, változásnak és keletkezésének maradandó alapját veti meg. Ezér nem állhat a fejlődés mellett, vagy helyett, vagy vele szemben, hanem a fejlődés mögött áll, mint az a transzcendentális föltétel, amely lehetővé teszi a fejlődést.

A tapasztalás és a kinyilatkoztatás szerint a világ és a dolgok nemcsak

vannak, hanem valamivé válnak is. A Teremtő nemcsak léttel, hanem hatékonysággal és termékenységgel ajándékozta meg teremtményeit. A világ nem befejezett, hanem fejlődőfélben van. A sokféle változás közül azonban csak azt mondhatjuk fejlődésnek, amellyel a világ fölülmúlja magát. A fejlődés nem akármilyen dinamika. Ott beszélhetünk fejlődésről, ahol valami egészen új jelenik meg a világban: az eddigieket megszüntetve-megőrizve emelkedik följük. Az atomok önálló léte megszűnik a vegyületben, amely azonban megőrzi azokat, mint alkotórészeit, s ugyanakkor felül is múlja, mert a vegyület több mint alkotóelemeinek összege. Ilyen többlet az élő sejt a vegyületekkel, az állati psziché a növények vegetatív életével szemben, s természetesen jelentkezik ez a többlet az emberré válásban is, vagyis minden minőségi változásban. Honnét van ez a többlet? Ami a természetben egészen újszerű és eredeti, nem lehet a meglévők összege, sem külső hozzáadás eredménye, mert akkor nem a természet maga hozta létre, és ha nem maga hozta létre, akkor nem ő maga lett több. Legfeljebb kívülről akasztottak rá valamit, ami azonban nem mehetett át a vérébe, ha nem belőle indult ki. A fejlődés igazi és valódi önmozgás, mert csak akkor mondhatjuk valamiről, hogy fejlődött, ha fölülmúlja magát, és maga hajtja be ezt a többletet, mint saját kintlevőségét.

De hogyan gyarapíthatja valami önmagát, ha érvényes az axióma, hogy senki sem adhatja azt, amije nincs? Úgy tűnik, kátyúba jutottunk. Tanácstalanul állunk a fejlődés legmélyebb problémája előtt. Tudomásunk szerint eddig egyedül *Karl Rahner* mutatott rá a megoldásra (5). Ha a véges létező valóban fölülmúlja magát és nem rajta kívüli okból gyarapodik, akkor ennek az a föltétele, hogy a végtelen bőség és teljesség a saját erejével ajándékozta meg a szűkölködő létezőket. Ezt az erőt, amellyel a végtelen bőség megajándékozta a véges szűkösséget, olyan bensőségesnek kell elgondolnunk, hogy átmenjen a véges létező tulajdonába, amellyel az önmaga fölé emelkedhet. Másrészt ez a végtelen erő nem lehet a véges létező alkotórésze, mert akkor abszolút lenne a véges, s ezért nem beszélhetnénk igazi keletkezésről és fejlődésről.

A véges létezőknek önmaguk fölé emelkedése, más szóval fölfejlődése, az egész teremtett valóságra jellemző. Nem csupán természettudományos tapasztalás, hanem teológiai adat is. Különben értelmetlenség volna szabadságról, felelősségről és az ember beteljesüléséről beszélnünk. A fölfejlődés fogalmában nincs semmi ellentmondás, ha nem feledkezünk meg arról a föltételről, amely lehetővé teszi: az abszolút létről, amely saját erejével hatalmazza föl a véges létezőket. Ha teológiailag akarnók kife-

jezni, hogy az abszolút lét saját végtelen erejéből ad hatalmat a véges létezőknek úgy, hogy ez a végtelen erő igazán a véges létező erejévé válják anélkül azonban, hogy a véges abszolúttá emelkedjék, akkor arra kell gondolnunk, amit a teológia Isten fenntartó tevékenységéről és teremtményeivel való együttműködéséről mond. A teológia nyelvén: az isteni együttműködés teszi lehetővé a teremtmények önálló tevékenységét és erőfeszítését, amellyel fölülmúlják magukat.

Ha pedig Isten hatalmazza fel teremtményeit erre az erőfeszítésre, ha a világ valódi egység, amelyben azonban nincs itt minden kezdettől fogva, akkor mi okunk volna tagadni, hogy az élő anyag annyira fölülmúlta magát, hogy kiemelkedett a szellemi tudattal rendelkező ember, akiben magához tér az anyag? Nem jelenti ez azt, hogy anyag és szellem ugyanaz. Ha azt állítom, hogy az anyag fölfejlődik az emberig, akkor abban az átmenetben, amelyben fölülmúlja magát, el is távolodik magától annyira, hogy a szellem valóban különbözik az anyagtól. Ez a különbség azonban nem fogható fel idegenségnek. A szellem nem állítható úgy szembe az anyaggal, mint amely teljesen elüt tőle és egészen más lapra tartozik. Ebből nem az következik, hogy a szellem metafizikailag visszavezethető az anyagra, hanem az, hogy az anyag a szellem előtörténete. Az anyag megfagyott szellem, amelynek az az értelme, hogy lehetővé tegye a valódi szellem kiemelkedését (6). A szellem kiemelkedése azt jelzi, hogy beteljesült egy előre és fölfelé haladó folyamat. Célhoz ért abban az irányban, amelyben haladt. Nem törünk lándzsát a cél-okság mellett, mert a még nem létező cél aligha fejthet ki hatást a fejlődés menetére. De amióta kiemelkedett a gondolkodó ember, látjuk, hogy ebben a minőségi változásban rejlik az anyag és élet egész fejlődéstörténetének értelme.

Egyébként pedig a keresztény hit számára amúgy is fontosabb az anyag és szellem egysége, mint különbsége. Anyag és szellem teljesen meg egyeznek egymással abban, ami a leglényegesebb: mindketten teremtmények. Anyag és szellem között jóval kisebb a távolság, mint Teremtő és teremtmény között. Anyag és szellem közösen néz szembe a Teremtővel, s jóval közelebb állnak egymáshoz, mint a szellem áll a Teremtőhöz. Az átlagos keresztény közfelfogás azonban – főként *Descartes* hatására – még mindig egyenlőségi jelet tesz Isten és szellem közé. A szentírás antropológia teljes félreismerése alapján sokan azonosítják a gondolkodó emberi értelmet (*nousz*) Isten Lelkével (*pneuma*) vagy a kegyelemmel (Jn 4,24). Isten és szellem nem közös kategória azonban az anyaggal szemben. Természetesen igaz, hogy leginkább az ember gondolkodó szeleme viseli magán nyomát a Teremtőnek, aki végtelen tudat, szó és sza-

badtság. De ha nem is tudunk elég jól beszélni, gondolkodhatunk jobban, s fogyatékos szókincsünk nem gátolhat meg abban, hogy ne lássuk azt a végtelen különbséget, amely minden hasonlóság ellenére is ott húzódik Teremtő és teremtmény között. Ez a különbség összehasonlíthatatlanul mélyebb annál, amely a szellemet választja el az anyagtól. A kereszténység sem az anyagot, sem a szellemet nem tartja elsődlegesnek. Egyiket sem vezeti vissza hiánytalanul a másikra. Mindkettőt egy Harmadik fölül érti meg, aki átfogja az anyagot és szellemet, és teremtői módon fejezi ki magát bennük. Ha anyag és szellem között nem volna több közös, mint különböző, akkor hogyan lenne igaz, hogy ugyanattól az egy Teremtőtől származik mindkettő? Ha pedig ugyanaz az egy Isten teremti mindkettőt, akkor nehéz belátnunk, hogy a lelki fölhatalmazást nyert anyag miért ne fejlődhetne föl a szellemig?

A hominizáció folyamata

Az emberré válás, a hominizáció és az egyes emberek fogantatása és kibontakozása (ontogenezis) kölcsönösen értelmezik egymást. Világosan tanítja az ószövetségi Szentírás, hogy Ádám teremtése ismétlődik meg minden egyes ontogenezis alkalmából. Legyen elég itt Jób könyvére utalnunk. Jób önmagára alkalmazza a Genézis második fejezetének szavait, melyekkel Ádám teremtését írja le a szerző: „Emlékezzél kérlek, hogy úgy formáltál, mint az agyagot” (Jób 10,9–11.). Ádám teremtése nem mitikus előidőkben játszódó esemény, hanem mindig megismétlődik, valahányszor megfogamzik egy ember. Ebből arra kell következtetnünk, hogy a Szentírás az emberré válásról nem tanít többet, mint minden egyes ember fogantatásáról. Ádám teremtéséről sem mond többet, mint amit minden emberről állít, vagyis azt, hogy különleges és közvetlen kapcsolatban van Istennel. A *Humani generis* enciklika kötelező tanítása sem több ennél. A „lélek közvetlen teremtése” nem azt jelenti, hogy Isten rászánja magát s belenyúl a természet folyásába. A közvetlen teremtés közvetlen kapcsolatot és függést jelent. Nyugodtan levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy az emberré válásnál ugyanaz történik, mint az ember fogantatásánál.

Mondhatná valaki, hogy az első ember teremtése egészen más lapra tartozik, mert a hominizáció feltételezése szerint állati szervezet fejlődött föl emberig, a fogantatásnál pedig emberek adnak életet embernek. Korántsem oly nagy a különbség azonban, mint első pillanatra vélnénk. Az

emberi ontogenezisnél két, viszonylag önálló csírasejt egyesüléséből alakul ki az embrió. A csírasejtek önálló életére elég bizonyíték az, hogy megfelelő élettani körülmények között túl is élhetik az apát, illetve anyát. Ezek a viszonylag önálló csírasejtek ember előtti szervezettséggel rendelkeznek és ember előtti életet élnek. A hominizáció és az ontogenezis alapvető hasonlóságát abban találjuk meg, hogy mindkét esetben még nem emberi szervezet tart olyan biológiai állapot felé, ahol már elegendő alapja van a szellemi lélek kiemelkedésének. Ha lehetséges, hogy az ontogenezis lendületénél fogva ember előtti fokozatból fejlődjék ki az ember, akkor ugyanúgy lehetséges ez a hominizáció lendületénél fogva is. Ebből az alapvető hasonlóságból természetesen nem következik az, hogy a két folyamat mindenképpen megegyezik egymással. A hominizáció döntő fordulata az emberi szellem felébredése. Ha nem állítjuk, hogy a szellem teljesen elüt az anyagtól – miután Isten erőt adott az anyagi világnak, hogy fölfejlődjék a szellemig –, akkor az emberré válás abban a pillanatban történt, amikor egy élőlény először ébredt önmagának tudatára. Teológiailag a szellemi tudat első felébredését kell az ember teremtésének minősítenünk, miközben természetesen senki sem láthatta volna Istent tenni-venni. Mint ahogy ma sem közelíthető meg tapasztalati úton az egyes lelkek teremtése.

Tovább is mehetünk egy lépéssel. Az emberi szellem ébredését a hominidák fejlődése során konkrétebben is meghatározhatjuk, ha tekintetbe vesszük, hogy az öntudaton kívül a transzcendencia is jellemző a szellemre. Az ember legjellegzetesebb tulajdonsága éppen transzcenciája; korlátlan tudásvágya, ami a lét egész szélességére tör (7). A hominizációban lényeges szerephez jutott a munka: eszközök használata, majd készítése. Csak abban az esetben mondhatjuk a hominidákról, hogy fejlődtek, azaz fölülmúlták magukat, ha saját erejükből vitték előre hominizációjukat. Erre a feladatra pedig a munka volt a legalkalmasabb. Az ember legigazibb tulajdonsága azonban transzcenciája. Csak azért mondhatjuk, hogy az emberben magához tér az anyag, mert az ember felülemelkedik önmagán és környezetén és a lét végtelen tágasságára törekszik. Ez a felülemelkedés az a feltétel, amely lehetővé teszi az ember értelmi működését. Legalábbis ez a keresztény filozófia tanítása, amelyet *Platontól Hegelig* mindenki elfogad, kivéve *Kantot*. Ha pedig ez a transzcendencia a föltétele értelmi működésünknek, akkor az ember ismert meghatározását úgy kell kiegészítenünk, hogy az ember az az élőlény, aki a lét egész végtelenségére – másképpen kifejezve – Istenre irányul. Csak azt mondhatjuk embernek, aki képes erre a transzcenciára. Az az élőlény pedig,

amely nem képes erre, minden morfológiai hasonlóság ellenére sem ember. Úgy is mondhatnók, hogy Isten akkor teremtette meg az első embert, amikor először gondolt Istenre egy élőlény, ha mégoly elmosódottan és nem kifejezetten is tette. A föld vörös agyagából való Ádám ekkor lett ember.

Az ember transzcendenciáját kifejezhetjük úgy is, hogy az ember nemcsak Istentől ered, hanem vissza is tekint eredetére. Amikor azt állítjuk, hogy Isten közvetlenül teremtette az embert, ezt a kettős viszonyt mondjuk ki. Isten nemcsak mögötte áll az embernek, mint összes többi teremtményének, hanem előtte-fölötte is: az ember isteni eredete Istenhez való visszatérést is jelent. A lélek közvetlen teremtése az ember Isten-közvetlenségét hirdeti: Isten tekintetre méltatja, nevéen nevezi és személy szerint külön szólítja az embert. Az ember különleges teremtése azt jelenti ki, hogy minden egyes ember különleges helyet foglal el a Teremtő tervében. Ez a különleges helyzet a legmélyebb tartalma annak a valóságnak, amit szellemnek mondunk.

Az emberré válás közelebbi meghatározásánál szem előtt kell tartanunk két fejlődéstani követelményt: a folyamatosság és a minőségi változás követelményét. A biológiai folytonosság megszakítása nélkül egyrészt nem beszélhetünk igazán új, minőségi változásról, másrészt nem szabad kiszélesítenünk ezt a szakadékot, az ugrásokat lehetőleg kicsinynek kell vennünk és az átmenetet folyamatosnak tartanunk, mert különben nem lehet szó valódi fejlődésről (8). Mindkét módszertani követelménynek eleget teszünk, ha az emberré válásban megkülönböztetjük a hominizációt és a humanizációt. Hominizáción azt a biológiai folyamatot kell értenünk, amely körülveszi, megalapozza és hordozza a humanizáció kezdetét jelentő transzcendencia kiemelkedését. A biológia és a paleontológia a változás folyamatosságát tudja csak megközelíteni, ezért nem határozza meg egzaktul az emberré válás mozzanatát, hanem meglehetősen tág határokat állapít meg, amelyekben belül létrejött a döntő fordulat. A folyamatos változáson belül történő minőségi ugrás már nem közelíthető meg empirikusan, mert a humanizációban jelentkezik az az emberi többlet, amely nem vezethető vissza biológiára. Könnyű belátnunk, hogy a biológiai folytonosságot megszakító emberi transzcendencia eredeti kiemelkedése nem hagy hátra tapasztalható nyomot az ember csontvázában és primitív eszközeiben.

A biológus (9) nem tudja másképpen elgondolni az emberré válást, mint egy vérségileg összefüggő zárt csoporton belül végigvonuló mutációs hullámot, amely többszöri kísérletezés után áthalad az emberré válás küszö-

bén. A teológiai értelemben vett emberréválást ez a mutációs hullám hordozza, ebbe ágyazódik bele. Hogy aztán egy vagy több emberpár lépte-e át ezt a küszöböt, erre nézve a természettudomány nem ad határozott választ. Annyi biztos azonban, hogy a fejlődéstan saját feltételei alapján az szorulna bizonyításra, hogy a humanizálódás csak egy emberpár esetében következett be. Nem lehetetlen vállalkozás ez sem, mert elgondolható, hogy a szellem először egy, illetve két egyedben villant föl, annak ellenére, hogy a hominizáció az egész csoportot érintette.

Annak a pillanatnak, amelytől kezdve teológiailag beszélünk emberről, egyébként sem kell egybeesnie a hominizáció természettudományos határaival. A teológiát lényegében véve csak a mostani emberek érdeklik, akik a kinyilatkoztatás látóhatárába esnek, és akik biológiailag a „homo sapiens” formakörhöz tartoznak – írja *Smulders*. A természettudomány a hominidák vagy akár a hominoidák egész csoportjáról beszél, amelyhez a „homo sapiens” formakörön kívül a Neandervölgyi és *Anthropus*-formák, sőt még az *Australopithecus*ok is hozzátartoznak. Nyitott kérdés, hogy ezek a régebbi formák teológiailag is embernek tekintendők-e, vagy pedig a természet hominizációs kísérletei (*essais d’homínisation*) csupán. Annyi körülbelül biztos, hogy nem a „homo sapiens” ősei, hanem inkább unokatestvérei és egyéb oldalági rokonai, amelyek időközben kihaltak (10). Valóban értelmes és halhatatlan lények voltak? Erre a kérdésre valószínűleg sohasem kapunk már választ.

Antropológiai következmények

Talán mondanunk sem kell, hogy nem elsősorban azért foglalkozunk az emberré válással, mert kíváncsiak vagyunk arra, ami tízezer vagy millió évvel ezelőtt történt, hanem azért, mert az ember története saját magunk története is. Az emberréválás megismerése egyúttal azt is megvilágítja, ami saját egzisztenciánk maradandó realitása. Láttuk, hogy az isteni teremtés nem beavatkozás a természet erőfeszítésébe, hanem az a transzcendentális föltétel, amely megveti a természet alapját és képessé teszi az anyagot, hogy fölfejlődjék az emberig. Az egész ember Istennek köszönheti létét, és az egész ember fejlődött, mint ahogy az ember szabad választásai egészen az emberi akarattól és egészen Istentől származnak. Az emberréválás a föld válasza Isten hívó szavára. Az ember annak köszönheti létét, hogy szólította Isten, ugyanakkor azonban az egész természet dolgozott rajta.

Az emberréválás nem légüres térben történt, hanem abban a közegben, amelyet a természet bocsátott rendelkezésére. Igaz, hogy az ember csak felülről lefelé érhető meg, ez azonban nem jelenti azt, hogy kizárólag így is épült. Amilyen joggal mondjuk, hogy a szellemi lélek építi magának a testet, amelyben kifejezi magát, ugyanolyan joggal állíthatjuk, hogy az öntudatára ébredt anyag az emberben szabadul meg korlátaiktól és nyílik meg az egész valóság előtt. Test és lélek, szabadság és adottságok kölcsönösen függenek egymástól az emberben. Nem abszolút zérus pontról indul az ember, hanem úgy talál magára, mint akit már előzőleg felvázoltak, akiről rendelkeztek, akinek lehetőségeit és útjait már kijelölték. Másrészt nemcsak rendelkeznek vele, nemcsak a környezet és a gének függvénye, hanem olyan szabad személy is, aki adottságainak határában belül maga kovácsolja sorsát, s valami igazán újat és egyedülállót tervez. Az evolúció alapján megrajzolt emberi állapot teljesen egyezik a Szentírás alapvető tanításával, hogy az ember a történelmi sorsközösség és egyéni felelősség feszültségében él. Olyan történetbe szövődik bele, amely túlterjed az emberen, amelyen az egész kozmosz dolgozott, amelyben bent van az egész, amely alakítja, formálja, készíti az embert. Ugyanakkor nemcsak készítmény, hanem olyan újdonság, amely nem vezethető le a régitől.

A hominizáció anyag és szellem, egyén és közösség egymásrataltsá-gára és kölcsönös függésére hívja fel figyelmünket. Nemcsak a szellem alakítja az anyagot, hanem az anyag is hatással van a szellemre. Ez a kölcsönös függés alapvető szentírási kategóriákat világít meg, amelyek eddig mostoha gyermekei voltak a teológiának. Egy ilyen kategória az emberi szolidaritás. A Szentírás elsősorban nem az emberi individuumot nézi, hanem a közösség tagját, aki egybefonódott az egész történelmi kollektívummal. Az ember individualitását a közösséggel való kontrasztban látja a Szentírás. Ebből a történelmi egybefonódottságból érthető csak meg, amit aztán a bűnben és megváltásban közösen osztozó emberiségről mond. Másik kategória az ember testisége és testi egysége. Hitünk alapvető tanítása, hogy üdvösségünk a testen fordul meg – írja *Tertullian* (11). Megtestesülés és feltámadás a kezdete és vége annak a törtéetésnek, amelyből üdvösségünk fakad. Aki kizárólag a szellem és individuum felől gondolkodik, nehezen értheti meg, hogy a világtörténelem csúcspontja, Isten „elvilágiasodása” miként teljesít be mindeneket. Talán ezért is olyan idegen a mai embernek a megváltásról szóló tanítás. A harmadik kategória az ember szenvedékenysége. Hogyan értenők meg a Szentírás tanítását – hogy „passio” váltja meg az embert – ha pusztán szellemissége és aktivi-

tása alapján definiálnók? Az az antropológia, amely az autonóm szellem filozófiájára épül, sem az emberi élet tapasztalati realitásaival sem a Szentírás tanúságával nem tud mit kezdeni. Aki elutasítja az anyag és szellem egyneműségét, felidézi a tiszta aktivizmus veszélyét. Vagy azt állítja, hogy kizárólag önmaga terméke az ember (*Fichte*), vagy pedig olyan idealizmusba téved, amely elszigetelt szellemi monászoknak tartja az embereket, és nem látja meg, miként fonódik egybe az egészel minden egyes ember. A „lelki” üdvösség szélsőségesen individualista teológiája is ebben gyökerezik.

A szélsőséges aktivizmussal szemben a Szentírás azt tanítja, hogy az ember nem csupán a tevékenység által jut el önmagához. Az emberi létet a halálban beérő emberi sors elszenvedésc teljesíti be. „Ezért nem vesztjük el bátorságunkat, mert bár a külső ember romlásnak indult bennünk, a belső napról napra megújul. Pillanatnyi, könnyű szenvedésünk ugyanis a mennyei dicsőség túlradó, örök mértékét szerzi meg számunkra” (2Kor 4,16). Amit a Szentírás a szenvedésről és passzivitásról mond, az nem zárja ki az emberi aktivitást, hanem elősegíti. A hívő kereszténynek nagy felszabadulást ad, hogy nem magát kell megváltania – mintegy beszereznie az ödvösséget –, „hanem félelem és gond nélkül láthat neki élete tetteinek. Aki hittel és bizalommal fogadja be a Krisztus keresztjéből fakadó üdvösséget, akkor hajtja végre létét, amikor a halál szakadékában feladja magát Teremtőnk és Megváltónk nagy diadalába” (12). A kereszt vállalása, az ellenálló lét elfogadása igen mély aktivitás. Nem az autonóm szellem aktivitása, amellyel csak áltatja magát az ember, hanem a testben élő ember aktivitása, aki nem téveszti össze helyzetét Istennel, alkalmazkodik anyagi létéhez és vállalja az ezzel járó korlátokat és határokat.

Már említettük, hogy a Szentírás nem mint független individuumokat nézi az embereket, hanem annak a történetnek egységében, amelyért minden egyén felelős. Mindenki maga csomózza életét a történelem felvetőjére, de a történelem is felelősen alakítja az embert. A történelem nem egyedi sorsok utólagos összeadásának összege, hanem az egyéneket megelőző, valódi időbeli egység az első és utolsó Ádám közti tér feszültségében. Erre a történelmi egységre épül az emberi testvériség, amelyet a Szentírás a testvérpárok különböző és mégis egybefonódó történetével fejez ki. Ha a történelem igazi egység, akkor érthető, hogy „a választottak kedvéért” beteljesül az egész, s az egészhez való tartozás adja meg értelmét az egyéni sorsoknak is. Mindenki olyan mértékben részesül a beteljesült történet értelméből, amilyen mértékben teljesítette történelmi

hívását a maga történeti helyén és idejében. Ez a legmélyebb tartalma annak a hittételnek, amit utolsó ítéletnek mondunk. Az így felfogott utolsó ítélet a hátrere a külön ítéletnek, amely az egyéni sorsok beteljesülését jelenti. Ha nem vesszük figyelembe az emberek történelmi egybefonódását, akkor a legfontosabb kérdésre, életünk értelmére nem kapunk megnyugtató választ. Amit egyébként a lélek halhatatlanságáról és a külön ítéletről mondunk, nemcsak túl absztrakt ahhoz, hogy realizálhassa a testben élő szellem, hanem megrövidíti az embert, megfosztja azoktól a testiségből fakadó társadalmi vonatkozásoktól, amelyek nélkül nem gondolható el emberi beteljesülés.

E néhány rövid utalásból is kitűnik, hogy az evolúció szemszögéből kifejlesztett antropológia sajátosan keresztény értékeket biztosít, s olyan esélyt ad a keresztény hit elmélyítésére, amellyel a platóni–arisztotelészi statikus szemlélet nem rendelkezett. Mindamelllett – vagy éppen ezért – a konzervatívan gondolkodó keresztények szemében idegenül hatnak ezek a gondolatok. Ennek ellenére sem térhetünk ki jogunk és kötelességünk elől, hogy átvegyük a mai ember alapvető szemléletét és szembe-
sítsük vele hitünket. Ha elfogulatlanul tesszük, akkor biztos, hogy jobb keresztények leszünk, mint amilyenek eddig voltunk. Ha másért nem, akkor azért, mert az a mód, ahogy a mai ember a világot nézi, korántsem annyira kereszténytelen, mint sokan vélik.

Alighanem elkerülhetetlen, hogy egynémely dolog ne tűnjék fölösleges, veszélyes vagy hamis engedménynek azok előtt, akik az egyszerű és világos ellentmondást tartják az egyedül elfogadható álláspontnak a mai modern szemléletet annyira jellemző materializmussal szemben. Eltekintve attól, hogy ami veszélyes, az még lehet igaz, végleges elzárkózás helyett érdemes meggondolni: lehetséges-e, hogy egy ilyen világméretű világnézet, mint a materializmus, csak hibát és tévedést tartalmazzon, akár csak keresztény szempontból is? Aki hisz abban az isteni világosságban, amely megvilágít minden világra jövő embert, aligha mondhatja ezt. Másrészt semmi okunk azt állítani, hogy semmit sem tanulhatunk a dialektikus-materializmustól, hogy azokra a kérdésekre, amelyeket fölvet, már kész válaszunk van, hiszen mindig is volt materializmus. Aki igazán keresztény, nem vonakodhat attól, hogy újat tanuljon, nem mondhatja, hogy eddigi álláspontunk teljesen tiszta és világos volt, és minden egyoldalúságtól mentes. Ami az előző évszázadok egyáltalában nem keresztény hagyományából származott, még nem vált kereszténnyé azért, mert annyira megszoktuk már, hogy nem zavarja hitünket.

Ha pedig őszintén és hátsó szándék nélkül tanulni akarunk a szemben-állóktól, akkor egyúttal megvalósítjuk a kereszténység és a mai világ közötti nélkülözhetetlen dialógust is.

JEGYZETEK:

- (1) Dz. 2327.
- (2) P. Overbage, K. Rahner: Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961. 150. o. és 273-358. o.
- (3) K. Rahner: Schriften zur Theologie, IV. Einsiedeln 1960. 305. o.
- (4) Idézi C. Tresmantant: Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, Freiburg 1963. 29. o.
- (5) K. Rahner: Schriften zur Theologie, VI. Einsiedeln 1965. 185-214. o., és Schriften zur Theologie, V. Einsiedeln 1962. 185-221. o.
- (6) K. Rahner: Schriften zur Theologie, VI. Einsiedeln 1965. 213. o.
- (7) Vö.: Nyíri T.: Vigilia 8(1966), 515. o.
- (8) K. Rahner: Schriften zur Theologie, VI. Einsiedeln 1965. 213. o.
- (9) P. Overbage: Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961. 180. o.
- (10) P. Smulders: Theologie und Evolution, Essen 1963. 245. o.
- (11) „Caro salutis cardo”. De carnis resurrectione 8.
- (12) Vö.: Teilhard de Chardin: Benne élünk.

AZ EMBERI LÉLEK ÉS A KLINIKAI HALÁL

Egyre többet hallunk olyan esetekről, hogy a halálból visszahoztak valakit az életbe. Megfelelő eljárásokkal a klinikai halál kétségtelen beállta után is újra meg tudják indítani az életműködéseket. Általában 5–7 perc az a kritikus határ, amelyen belül még eredményes lehet a „reanimálás”, rendszerint adrenalin vagy atropin intraartériás vagy intrakardiális befecskendezése által. Azonban órák, sőt egyes szerzők szerint még napok múltán is sikerrel járhat az újraélesztés abban az esetben, ha gyorsan hűlt le a test (baleset, fagyhalál). Érthető tehát, hogy napjainkban sok szó esik a klinikai halálról. Felmerül a kérdés, hogy milyen viszonyban áll a klinikai halál azzal a jelenséggel, amit a közfelfogás mond halálnak. Kérdés továbbá, hogy a klinikai halálra vonatkozó újabb ismeretek mennyiben érintik a keresztény tanítást a test és a lélek viszonyáról?

Elsősorban arra kell rámutatnunk, hogy a „halál” szó nem élesen körülhatárolt fogalmat jelent. Tartalma nemcsak aszerint változik, hogy természettudományos, filozófiai, vagy teológiai szempontból vizsgáljuk-e azt a jelenséget, amelyet a köznapi felfogás halálnak nevez, hanem még az egyes szakterületeken belül is rendkívül összetett jelentéssel bír.

A természettudományos szemlélet erősen hangsúlyozza a halál folyamat-jellegét. Ha abból a tapasztalatból indulunk ki, hogy a magasabbrendű szervezetek előbb vagy utóbb, de egészen biztosan felbomlanak, akkor – a halál okát keresve – különbséget kell tennünk a fiziológiai és a patológiai halál között. Fiziológiai halálon azt értjük, hogy az élő szervezetek minden külső ártalom nélkül, maguktól is kimúlnak, mert saját életműködéseik nyomán bensőleg használódnak el. A közhiedelemmel szemben – hogy a természettudomány tulajdonképpen nem ismeri a fiziológiai halál okát – az életfolyamat statisztikus jellegére kell utalnunk. Az anyag- és energiaforgalmat irányító törvények valószínűségi mivoltá-

ból következik, hogy nem távozik el a szervezetből az összes hasznavehetetlen anyag. Így azután mind nagyobb mennyiségben halmozódik föl benne az életfolyamat salakja. Ennek következtében megmerevedik a sejtek rugalmas struktúrája, s ez a szövetek degenerálódásához vezet. Mindez gátolja a szervek működését. Ha pedig életfontosságú szerv mondja fel a szolgálatot, beáll a szervezet halála. Hiába pótolhatjuk esetleg az elhasznált szerveket és ezzel lassíthatjuk a folyamatot, a halált nem gátolhatjuk meg, mert ez az életműködések statisztikus jellegéből szükségképpen fakad. Ezért tekinthetjük a halált a legutolsó életjelenségnek. A patológiai halál nem fiziológiás okokra, hanem külső ártalmakra (betegség, intoxikáció, erőszak) vezetendő vissza.

A jelenség leírásában különbséget kell tennünk klinikai és biológiai halál között. E megkülönböztetésben nyilvánul meg legélesebben, hogy a halál folyamat. A biológiai halál a szervezet végleges felbomlását, a folyamat megfordíthatatlan végét jelenti. A biológiai halált mindig megelőzi a klinikai halál. Hozzávetőlegesen úgy jellemezhetjük, hogy a klinikai halál állapotában megszűnnek ugyan az életműködések, de művi beavatkozással még újra megindíthatók. Külső beavatkozás nélkül viszont hamarosan bekövetkezik a végleges halál. Beáll a halálfolyamat vége, és a biológiai halálban felbomlik a szervezet.

A klinikai halált nem szabad összetévesztenünk a tetszhalállal. Utóbbi – mint a neve is mutatja – nem valódi halál, hanem csupán a halálhoz hasonló állapot. A szervezet életműködései nem szűnnek meg ilyenkor, hanem annyira lecsökkennek, hogy felületes vizsgálattal nem észlelhetők. Ennek folytán művi beavatkozás nélkül, magától is helyreáll a normális állapot. A reanimálás technikájának gyors fejlődése mellett a tetszhalállal kapcsolatos régebbi problémáknál sokkal komolyabb etikai gondot okoz a haldoklás mesterséges elnyújtása. A vérkeringés és lélegzés művi üzemeltetése ellenére is beállhat az agyi halál. A részleges halálnak ebben az állapotában nem képes a szervezet magasabbrendű funkciókra. Az agysejtek pusztulása miatt már csak vegetál. A haldoklásnak ilyen értelmetlen elnyújtása azonban a mi megítélésünk szerint erkölcstelen. A morálteológusok álláspontja az, hogy az embernek „joga van” a természetes halálra.

Ami a test és a lélek viszonyát illeti, a lélek akkor válik csak el attól, amit a közfelfogás testnek mond, amikor véglegesen febmlik az ember teste, s pusztá tetem marad vissza helyette. Az előzőekből nyilvánvaló, hogy a biológiai halállal következik be ez az állapot. A lélek pedig csak a biológiai halálban szakad el testétől, és nem a klinikai halálban, annak

ellenére, hogy ez is már a valódi halál mozzanata. Allításunkat azonban bővebben is ki kell fejtenünk.

A keresztény filozófia szerint, vagy legalábbis *Aquinói Szent Tamás* követői szemében, az ember igazán és valóban egységes létező. Ezen azt értjük, hogy anyag és szellem nem egymás mellett van az emberben, nem a test börtönében él a lélek, hanem lényegileg egyesültek. Nem két önálló dologból áll az ember. Nem mellékesen, pusztán térben-időben esik össze test és lélek, hanem e kettő egyesüléséből ered az ember. Helyesebben szólva nem test és lélek, hanem anyag és szellem eredője az ember. Szellem fejezi ki magát az emberi testben. A test úgy jelenti ki a szellemet, amint a szó kijelenti értelmét. Arról biztosítanak ugyanis a természettudósok, hogy a világ fejlődésének iránya a bonyolultabb, de egységesebb képződmények felé tart. Az élet fejlődésével mindinkább megnyilvánult ez a tendencia, míg végül is az emberben megtörtént a minőségi átváltás. Az élő anyag annyira kifinomult, hogy alkalmassá vált a szellem befogadására. Szellem és anyag együtt teszi az egységes harmadikat, az embert.

Ha azt mondjuk az emberi lélekről, hogy szellemi, vagyis az anyagtól bensőleg független létező, (mert olyan nem anyagi működésre képes, mint a belátás és az ítélet), és hogy az anyagot minőségileg felülmúlja (mert a lét egész teljességére irányul), akkor ez csupán egyik fele az igazságnak. Az emberi lélek természetesen szellem. De megtestesült szellem. Mivoltához tartozik, hogy belemerüljön az anyagi világba, ha nem is merül el teljesen az anyagban. Azért lélek, mert egyesül az anyaggal. Ebből következik, hogy test nélkül lélekről sem beszélhetünk. Természetesen megfordítva is áll; test sincsen lélek nélkül. Az emberi test a világ anyagának az a része, amelyben kifejezi magát a lélek. A lélek gyűjti össze, kerekíti ki magának a világból azt az anyagot, amelyben megtestesül. A biológia megállapítása szerint a test anyagi állaga rövid idő alatt kicserélődik, s mégis ugyanaz a test marad. Miért? Mert az anyaggal egyesült szellem – a lélek – biztosítja a test azonosságát és egységességét.

Hogyan alakul tehát a test és a lélek viszonya a halálban? Amíg emberi testről beszélhetünk és nem pusztán tetemről, vagyis amíg a test kijelenti a lelket, addig az emberi lélek nem különült el testének anyagától. A klinikai halálban erősen csökken ugyan a test kifejező ereje, de nem szűnik meg végérvényesen. A lélek csak a biológiai halálban válik el testétől. Vagy helyesebben szólva, megszűnik az emberi test, s ugyanakkor a lélek új kapcsolatba kerül az anyagi világgal. Amikor meghal az ember, lelke felszabadul a tér-idő addigi korlátai alól. A testétől elszakadt lélek egészen magához tér. Ennélfogva teljes világossággal, és éppen ezért vissza-

vonhatatlanul dönt magáról, a világegyetemhez és Istenhez való viszonyáról. A katekizmusban úgy tanultuk ezt, hogy lejár az érdemszerzés ideje. A lélek azonban nem szakad el teljesen az anyagi világtól, mert mindörökké megtestesült szellem. Nem a tér-idő meghatározott pontjaival, hanem az anyagi világ alapjaival kerül kapcsolatba. A lélek mivoltához tartozó kozmikus vonatkozás teszi érthetővé nemcsak a test feltámasztásáról, hanem a tisztulás és a pokol „tüzéről”, a mennyország „helyéről” szóló egyházi tanítást is. A lélekről minden különösebb nehézség nélkül állíthatók ugyanis anyagi természetű kijelentések, minthogy továbbra is kapcsolatban marad az anyagi világgal.

A klinikai és a biológiai halál megkülönböztetése hozzásegít a Szentírásban szereplő halottak feltámasztásával kapcsolatos teológiai probléma megoldásához is. Az egyház tanítása szerint a halállal lejár az érdemszerzés ideje, az említett „visszavonhatatlan döntéssel” megszilárdul, többé már nem változik az ember akarata. Hogyan folytathatták azonban akkor földi életüket azok, akiket feltámasztott az Úr Jézus? Ha feltesszük, hogy ezek a halottak a klinikai halál állapotában voltak, akkor feleslegessé válnak az eddigi, többé-kevésbé mesterkélt és kevésbé meggyőző magyarázatok. Még Lázár esetében sincs akadálya ennek a feltevésnek. A régi zsidó felfogás szerint a lélek három napig lebeg a halott fölött. Márta csak arra figyelmezteti az Urat, hogy már elmúlt ez az idő (Jn 11,39). Szavaiból nem következik, hogy meg is győződött a biológiai halál beálltáról. Nem kell attól tartanunk, hogy ebben az esetben megszűnnék a csoda. A klinikai halál valódi halál. Jézus pedig minden orvosi beavatkozás nélkül, egyetlen parancsszavával hívta vissza ezeket a halottakat az életbe. A halottak feltámasztása tehát továbbra is csoda, de nem szorul olyan magyarázatokra, amelyek újabb csodákat tételeznek fel.

A BELSŐ DIALÓGUS SZELLEMÉBEN

„A közelmúlt három évszázada folyamán az egyház és a tudomány viszonya nem állt szerencsés csillagzat alatt. A tizenkilencedik századot szinte teljes egészében a restauráció jellegzetes hangulata ülte meg. Ennek okát a francia forradalom és a napóleoni korszak túlkapásai elleni visszahatásban kereshetjük. Ebben a szellemi légkörben az egyház, de különösen a mindennapi teológiai oktatás hivatott képviselői elsősorban a hagyományok megvédésére törekedtek.” *Döpfner* bíboros állapította meg ezt abból az alkalomból mondott beszédében, hogy díszdoktorrá avatta az egyik katolikus egyetem. Majd így folytatta a fejlődéselmélettel kapcsolatban: „A katolikus teológusok nagy többsége kötelezve érezte magát arra, hogy következetesen szembeforduljon ezzel a hipotézissel, mivel – felfogásuk szerint – Mózes első könyve világosan kimondja, hogy Isten a növényeket és állatokat – ‚mindegyiket a maga faja szerint’ (1Móz 1,11) –, az embert pedig ‚a föld porából’ (1Móz 2,7) közvetlenül teremtette. Az egyházi tanítóhivatal is pártolta a fejlődéselmélettel szemben ezt az ellenállást, amely a Szentírásnak túlságosan betű szerinti értelmezésén alapult. S bár a tanítóhivatal ezirányú állásfoglalásai lelkiismeretben kevésbé kötelező és csak ritka közbelépésekre korlátozódtak (néhány helyi zsinat döntése, könyvek indexre tétele, kiadványok ideiglenes engedélyezése), mégis elegendőek ahhoz, hogy azt a szellemi klímát, amelyet már 250 évvel ezelőtt a *Galilei*-per megmérgezett, tovább rontsák. *XII. Pius* pápa volt az, aki az egyház érdekében 1949-ben pontot tett az ügyre” (1).

Évszázados szellemi légkör és kulturális háttér nem szüntethető meg rendeleti úton. Nyilván ennek tudható be, hogy néhány olvasónkból idegenkedést és ellenérzést váltott ki az „Emberré válás és teremtés” című tanulmány (2). Mások viszont örömmel és elismeréssel fogadták. A ta-

nulmány nagy visszhangjára való tekintettel célszerűnek tűnik, hogy nyilvánosan is válaszoljunk az aggódó és bíráló, a hitünk épségét féltő észrevételekre. Ha helytállóak ezek a bírálatok, akkor el kell oszlatnunk azokat a félreértéseket, amelyek megzavarhatják az olvasók hitét. Ha pedig alaptalan az aggodalom, akkor az írónak kötelessége megvédenie álláspontját: „Sajás meggyőződésedet tartsd meg Isten előtt” (Róm 14,22). A másik véleménye iránti feltétlen tisztelettel és testvéri együttérzéssel kívánnék tehát rámutatni néhány olyan szempontra, amely nélkülözhetetlen a korszerű gondolkodási modell elsajátításához. Hiszen rendszerek átépítése, új gondolkodási modellek kialakítása szükséges ahhoz, hogy valamennyire is szót értsünk egymással és a mai világgal.

Mindenekelőtt lássunk némi ízelítőt a hozzászólásokból. Egy budapesti férfi olvasónk írja: „Nem szeretnék az események mellett úgy elhaladni, hogy természetes és tiszta első benyomásom alapján ne közöljem nagy örömet a Vigiliában olvasott tanulmánya miatt. Mind a hangja, világnézete, szerkezete, lelkisége, modernsége olyan nagyszerű, bátor, hogy nem szeretnék meghalni úgy, hogy ne fejezzem ki elismerésemet. Erkölcsi telítettsége, értelmetadó nagyszerűsége forradalom a mai magyar gondolkodásban.” Egy esperesplébános viszont kifogásolja a tanulmány stílusát és témáját, mert a fejlődésemélet – véleménye szerint – nélkülözi a „vaslogikát”. Erőltetettnek tartja *Rabner* kijelentését, hogy az anyag megfagyott szellem, és egy félreérthető mondat miatt – amelybe nyilvánvaló sajtóhiba csúszott – jónak látná a tanulmány korrigálását, mert okvetlenül félreérti az, aki nem rendelkezik teológiai műveltséggel. Vele ellentétben egy dunántúli plébános így kezdi levelét: „Először is hadd írjam meg mindjárt, hogy gyönyörűséggel olvastam az ‚Emberré válás és teremtés’ című tanulmányt a Vigiliában. Valóban méltó beköszöntő volt az 1968-as évre! Szívből gratulálok. Várom a folytatást, kostet was es will”. Majd ekként folytatja: „Sajnos, *Rabner*t nem ismerem eredetiben. Mélyen sajnálom, mert tudom, hogy ő ma a legnagyobb és legeredetibb teológus! Roppant szellemes és költői, szinte *Tamási Aron* képbeszéde, hogy az anyag megfagyott szellem, de csak úgy fogadhatom el, ha abban az értelemben használja, hogy az anyag végső célja és rendeltetése a megdicsőülés.” Egy későbbi kijelentése: „Egyébként nekem nem okoz problémát a nemskolasztikus nyelv. De számolni kellene azzal, hogy tunya testvéreink az elmúlt húsz évnyi ‚megfelelő időt’ nem arra használták, hogy tanuljanak.” Egy másik dunántúli plébános így ír: „Gratulálok és kérem a további örömteli kutató munkát. Ilyen írások által a Vigiliának igaza van! Isten segítségét kérem ehhez a kényes, igényes

és tudományos alapokon nyugvó, az ő ügyét szolgáló és a hívő lelkeket (papokat is!) segítő munkához.” Előzőleg még ezt mondja: „Ezt a nagyon időszerű, sürgetően fontos kérdést a magas szint ellenére is olyan könnyedén kezeli a tanulmány, hogy ha okoz is kellő fejtörést, de érthető és megnyugtató.” Az egyik dunántúli nagyvárosból érkezett levél bevezető sorai: „A legkülönfélébb, alacsonyabb-magasabb tanfolyamokat végzett dolgozók vagyunk. Ugyanilyen különböző szintű tálalásban kaptuk az ember, a társadalom, a világ szemléletét. Tele olyan témák és tételek vetítésével, amelyek után kérdőjelek kötegei ágaskodnak. Ezekre megnyugtató feleleteket még senkitől nem sikerült kapnunk. Hangzottak el olyan válaszok, amelyek azt a látszatot keltették, hogy a problémákat birtokban tartják, de ezek is valójában a problémákat inkább csak elködösítették.” Miután öt oldalon keresztül fejtegeti a levélíró a paradicsomi ábrázolással kapcsolatos nehézségeit, így fejezi be: „Érezzük mi nagyon is, hogy árokban járunk és iszapos sarat dagaszt a lábunk. De éppen ebből keresünk kiutat és meg is kérjük azt, akiről azt halljuk, hogy járható utakat mutat, hogy vegye elő iránytűjét és engedjen rátekintnünk.” Egy „kétygermekes anya” szavai: „Meglépő volt számomra az, hogy a szerző ilyen világosan, logikusan tud összekapcsolni két olyan témát, amely sokak szerint egy napon sem említhető. Szívesen hallanánk olyan igényes és magas színvonalú, de azért nem főiskolai műveltségű emberek számára is érthető, világos írásokat a Vigiliában, mint például *Rónay György Adyról* szóló cikke is a februári számban. Szükségesnek érzem megemlíteni azt is, hogy nagyon szimpatikusnak tartom az említett cikke hangját, amely a kölcsönös tisztelet alapján folytatott párbeszédet valósítja meg.” Egy köztisztelőben álló, nagyműveltségű dunántúli egyházi férfi azt helyteleníti, hogy a szerző a végessel méri a végtelent. Így jönnek aztán létre az olyan állítások, mint amivel „Értelem és szellem” című cikkét (3) is befejezi: „Létnek mondom azt a célt, amire korlátlan tudásvágyam tart. S azt a korlátlan törekvést, ami a lét egész tágasságára tart, emberi szellemnek hívom.” Szép szavak, de nem látni mily igazságfedezet áll e szép és lendületes kifejezés mögött. Tudom azonban, hogy az emberekre hatásnak csak egyik s nem is a leghatékonyabb tényezője a szigorú logika, sokkal elragadóbb annál a lendület, a meggyőződés heve és a szavakban az elme fényének világossága.”

Sokáig folytathatók még a különböző észrevételek ismertetését. Abban a reményben azonban, hogy e szemelvényekből sikerült összeállítanunk olyan mintát, amely jellemzően képviseli levélíróink felfogását, térjünk át az észrevételek értékelésére. A részletes elemzés eredményét abban foglalhatjuk össze, hogy főként papok hoztak föl kifogásokat a tanulmány ellen. Ez jelenthetné azt is, hogy a tanulmány teológiai hibáit elsősorban a szakemberek vették észre. De nem mindig járható a legrövidebb út. Néha hamarabb vezet célhoz a hosszabb. Különösen akkor, ha a tanulmánnyal szemben felmerülő bírálat nem annyira konkrétan megfogalmazott ellenvetés, mint inkább valami diffúz nyugtalanság, az anyag és fejlődés keltette alaktalan aggodás. Azt írja *Albert Görres* (4) müncheni pszichiáter, a születésszabályozás kérdésével foglalkozó pápai bizottság tagja, hogy vannak, akik hiába ismerik az egyház tanítását, hiába látják be értelmükkel, érzelmeik mégis állandó inzultusnak vannak kitéve, mielőtt előkerül az anyag és fejlődés kérdése. Ezt a jelenséget arra a hibás magatartásra vezeti vissza, amelyet ő „katolikuskodásnak” nevez. Az ilyeneket – mint írja – idegesíti az anyag és az anyagból fakadó minden determináció. A Szentírás szemléleténél még mindig sokkal közelebb van hozzájuk a görög gondolkodás. Folyton belebotlanak az anyagba, s nehezen bocsátják meg Istennek, hogy anyagi világot teremtett. Szívük mélyén helyeslik *Plotinosz* életérzését, akiről feljegyezte életrajzírója, hogy meglátszott rajta, mennyire röstelli, hogy anyagban kell élnie. Ez a belső ellenállás tanácstalanná teszi ezeket az aggódo katolikusokat az anyagi valósággal szemben. Érzékiség és érzékelés, egység és pluralitás, változás, fejlődés és történelem mind megannyi botránykő a szemükben. Véleményük szerint arra kellene irányulnia a megismerésnek, ami örök és változhatatlan, ezért alapjában véve lenézik és megvetik a világot, ami elmúlik. A tapasztalást megvető esszencializmusra hivatkozva felmentve érzik magukat a kutatás és keresés alól. Azt hiszik, néhány metafizikai alapelvvel megoldható minden probléma, holott a metafizika időérzék hiányában mit sem tud kezdeni a történelemmel és a fejlődéssel. „Elfojtják” a külső, belső és történelmi tapasztalás „igazságát” (Róm 1,18) és megvetik az empirikus tudományokat. *Görres* azt állítja klinikai tapasztalatai alapján, hogy annál rosszabb megfigyelők az emberek, minél intenzívebb egyházi nevelést kaptak; a papoknak esik legnehezebbükre, hogy elfogulatlanul nézzék a világot és önmagukat.

Jellemzőnek tartja *Görres* mindannak gyanúsítását is, ami új. A ke-

reszténység egyik leghagyományosabb tétele, hogy az egyház folyvást megújulásra szorul (*Ecclesia semper reformanda*). Ennek ellenére a hagyománytisztletnek ez a dinamikus oldala szinte teljesen kiveszett. Belejátszik ebbe – írja *Görres* –, hogy születésénél fogva tradicionalista mindenki: általában az irányítja az embereket a jelenben, ami kialakult a múltban. Mindenki elérkezik azonban egyszer ahhoz a ponthoz, amikor problematikussá válik számára az azonosulás azzal, amit itt talált a múltból. Szükségszerűen ráébred ilyenkor arra, hogy egyik legegységesebb emberi feladat, amivel kivétel nélkül szembekerül minden ember, hogy elszakadjon a meglévőtől és új útra lépjen. Igyekszik is mindenki modern lenni, csak az a baj, hogy keveseknek sikerül. Bizonyos azonban, hogy az emberi egyéniség fejlődésében egyenlő rangú tényező mind az azonosulás mind az elszakadás; az ember akkor lesz ő maga, ha hasonlít is a többi emberhez, de különbözik is tőlük.

A velünk született tradicionalizmuson felül a katolikusok gondolkodására döntő hatást tulajdonít *Görres* a vallási értelemben vett tradíciónak is, a kinyilatkoztatott igazságok áthagyományozásának egyik nemzedékről a másikra. Mint kifejti, súlyos félreértések keletkeztek ugyanis annak nyomán, hogy az isteni tradíció elvegyül az emberi hagyományokkal, amelyek érthetően sok történeti hordalékot visznek magukkal. E kétféle hagyomány összekeveredésének veszedelmes következménye, hogy a katolikus gondolkodásban túlsúlyba kerülnek idejétmúlt történelmi berendezkedések és szellemi formák, sok régi dolog pusztán azért, mert megvan, helyesnek és mértékadónak tűnik föl annak ellenére, hogy valójában tarthatatlanná vált.

Lépten-nyomon megerősíti *Görres* állítását a történelmi és a közvetlen tapasztalat is. A túlzott hagyománytisztlet megbénítja az ötleteket és rövidlátóvá teszi az embert: akadályozza, hogy meglássa a tényleges hibákat és ferdeségeket. A hagyományoskodás tompítja az ember érzékét, hogy különbséget tudjon tenni az evangélium örök tartalma és az emberi hagyományok között (Mk 7,13). Arra ösztönöz, hogy olyasmit is a lehető legjobb eszköznek tekintsünk, ami valójában útjában áll az evangélium hirdetésének. Az ilyen gondolkodás eleve gyanúsítja az újat, mert az igazat összetéveszti a megszokottal. A hagyományoskodó nem bízik az emberi értelemben. Úgy viselkedik, mintha sohasem hallott volna *Szent Tamás*nak arról a tanításáról, hogy az emberi értelem „önmagában véve tévedhetetlen”, miután a tévedés forrása nem az értelemben, hanem az érzékelésben, a szenvedélyekben és az akaratban rejlik (5). Hivatalosan elutasítja *Kant* filozófiáját, félhivatalosan mégis lehetetlennek tartja az

ismeretgyarapító (*szintetikus a priori*) ítéleteket. Mindig a felettesektől várja az igazság megállapítását, s mert elhárította magától a felelősséget, felelőtlenül bírálja is az egyházi tanítóhivatalt, ha úgy hozza magával az élet. Így vezet a hagyományoskodás az egyik legnemesebb skolasztikus-egyházi hagyomány, az igazságért való egyéni felelősség megvetéséhez. A hagyományoskodó igaznak tartja a régit pusztán azért, mert régi, az újat viszont eleve kételkedve fogadja. Elfelejtji az evangélium szavait arról, hogy az új mindig a teljesebb élet lehetősége. Nem gondol arra, hogy az evangélium új bora mindig új tömlőbe való. „Aki óbort iszik, nem kívánja az újat. Azt mondja: Jobb az ó” (Lk 5,39). A hagyományoskodó gyakran ítél el valamit csak azért, mert ellenfelei állítják, ahelyett, hogy ő maga is megvizsgálná annak igaz vagy helytelen voltát. Ezzel a jellegzetes ellenlábaskodással önmagát fosztja meg a kibontakozás lehetőségétől. Ez a hagyományoskodás annak az ősrégi gnosztikus gondolkodásnak mai változata, amely elutasítja a lét meghatározottságait és kötöttségeit; régebben az anyaggal és a testtel, manapság az emberi egzisztencia másik meghatározójával, a történetiséggel és változással fordul szembe, miközben „katolikus” gondolkodásnak tartja a magáét.

Ugyanaz skolasztikus nyelven

Tertullian szerint Jézus azt mondta, hogy ő az igazság, és nem azt, hogy ő a megszokás. A megszokott nem szükségszerű. Igaz, hogy nem könnyű ezt belátnia annak, aki élete legfogékonyabb éveit az ókor és középkor gondolatvilágában töltötte. Aki évszázados skolasztikus modelleken tanul meg gondolkodni, ki van téve annak a veszélynek, hogy értetlenül áll a folyton változó valóság előtt. Senki se higgye, hogy ezért a skolasztikára háríthatja a felelősséget. Az a baj, hogy még a skolasztika fogalmi köre sem eléggé ismert. Ez az évszázadok alatt kicsiszolt és kiművelt tudomány olyan magas spekulatív igényeket támaszt, amelyek rendszerint meghaladják az átlagos előadó és hallgató rátermettségét. Amilyen nagy érték és hatékony fegyver a skolasztika azok kezében, akik kiváló spekulatív készséggel vannak megáldva, olyan értéktelen és hasznavehetetlen azok számára, akiknek más irányú a tehetségük és képességük. Ennélfogva kénytelenek kívülről megtanulni félig-értett szentenciákat, s mert a félig megértettet nem tudják feldolgozni, azonosulnak vele. Ez az oka annak, hogy mágikus erőre kapnak a szavak, és elválaszthatatlanok lesznek a dologtól, amelyet jelölnek (*vö.: Platón, Kratülosz*). „Bizonyos emberek szá-

mára a nyelv lényegében nomenklatúra, vagyis olyan elnevezések jegyzéke, amelyek velük azonos számú dolognak felelnek meg” – írja *Sausure* (6). A szavakat tartják „a dolgok leglényegének”, mint *Sartre*. Erkölcsstani téren az lesz ennek a következménye, hogy az időfölötti és változhatatlan erkölcsi értéket folyton fölcserélik a paranccsal, amely változhat.

A szavak és a dolgok mitikus kapcsolatában gyökerezik az a hiedelem, hogy ha nyelvileg általánosan kimondanak valamit, akkor ez a kijelentés igaz. Ezt a közmegegyezésből vett érvet *Arisztotelész* használta először tudományos bizonyítékkul (7). Bebizonyosult azonban, hogy a közmegegyezés – akár a *Hérakleitosz* féle „koinosz logosz”, akár a mai „common sense” szöges ellentétben áll a tudományos meggyőződéssel – írja *B. Lonergan*, a Gregoriana egyetem dogmatika tanára (8). Úgy gondolom, hogy valahol itt kell keresnünk annak az ellenérzésnek és aggódásnak az okát is, amely tanulmányommal kapcsolatban mutatkozott. Szerintem ugyanis nem az, amit írtam, hanem a megszokotthoz való túlzott ragaszkodás okozhat félreértést.

Ez az állításom példákon is igazolható. A bevezetőben már idézett egyik hozzászóló az „Értelem és szellem” című tanulmány záró mondataival nem ért egyet. Kifogásolja, hogy a „szerző a végessel méri a végtelent” s azt kérdi, hol van a következő mondat igazságfedezete: „A létet és tudásvágyat nem választhatom el egymástól, egyiket nem határozhatom meg a másik nélkül.” A válasz meglehetősen egyszerű. *Szent Tamás* közismert definíciója a léttel határozza meg az emberi szellemet: „*intellectus quo* (sc. agitur) *est omnia fieri et facere*” (9). Magyarul úgy mondhatnók, hogy a szellem az embernek az a képessége, amely tevékeny törekvése folytán magába fogadhatja az egész létet (*omnia*). De mivel határozható meg a lét, amikor a léten kívül nincs semmi más? A lét valóban nem definiálható a szokásos módon. Elemezhető azonban az emberi megismerés, és ebből az elemzésből megvilágosodik a lét maga is. *Szent Tamás* szerint az emberi megismerés végcélja a lét, amely beteljesíti az emberi szellemet. Az emberi megismerés elemzéséből természetesen nem azt tudjuk meg, hogy mi a lét – mert ehhez mindentről kellene tudni mindent –, hanem azt, hogy milyen úton közelíthető meg. A szó szoros értelmében ezután sem definiálható a lét, de meghatározható azzal a tevékenységgel, amelynek végcélja a lét megismerése. A mai tudományosság „operatív definíciónak” mondja az ilyen eljárást, amikor a faji különbség (*differentia specifica*) helyett az alkalmazott művelettel (mérés, kísérlet, a megismerés elemzése) határozzuk meg azt, ami máskülönben nem defi-

niálható. Nemcsak *Szent Tamás*, hanem már *Arisztotelész* is ismerte és használta az operatív eljárást olyan metafizikai alapfogalmak (pl. *substantia*) meghatározására, amelyek a szokott módon nem definiálhatók (10). Tehát nem a véges méri a végtelent, hanem az emberi szellem végesvégtelensége közvetíti azt a meghatározhatatlant, amelyet létnek mondunk.

Egy másik konkrét ellenvetés szerint az „Emberréválás és teremtés” címen közreadott tanulmány burkolt panteizmust tartalmaz. Főlöszleges elismételnünk mindazt, amivel a tanulmány alátámasztja a Teremtő és a teremtmény közti különbséget. Mindenesetre akkora hangsúlyt kapott ez a különbözőség, hogy szinte egészen eltörpült mellette a másik, vagyis az anyag és a szellem különbsége. A Teremtő és a teremtmény különbözőségét emelte ki az anyag és a szellem egyneműsége is. Egyneműségeen nem azt értjük, hogy a szellem metafizikailag visszavezethető az anyagra, hanem azt, hogy ugyanabba a lérendbe tartozik mindkettő (11). Nemcsak az anyag, hanem az emberi szellem is alapvetően különbözik Istentől: mivel mindkettő teremtmény, azért jóval inkább különböznek Istentől, mint egymástól. A teremtettség azt jelenti, hogy a világ transzcendentálisan és nem kategoriálisan függ Istentől, azaz nem úgy, mint valamely dolog egy másik dologtól. Ezt a nem-kategoriális függést fejezi ki az a fordulat, hogy a teremtés a fejlődés lehetőségének transzcendentális föltétele. Való igaz, hogy a „fölfelődés” magyartalan szó, mert a fejlődésben benne van már a fölfelé való irányultság, de éppen ez utóbbit hivatott kiemelni és hangsúlyozni a megkettőzés. A fölfelődés fogalma azonban még burkoltan sem tartalmaz panteizmust.

Ha ebben a világban valami igazán új keletkezik, amely nem közvetlenül Istentől ered, hanem ebből a világból származik, akkor az a hatóok, amely létrehozta ezt az újat, fölülmúlja önmagát. Ebben az esetben ugyanis a hatóok több valóságot, több „léte” ad az okozatnak, mint amennyivel ő maga rendelkezik. Máskülönben nem beszélhetnénk igazán „újról”, ontológiai többletről avagy minőségi változásról. A metafizikai okság elvének alapján azonban a hatóok csak az abszolút lét erejéből képes felülmúlni önmagát. Skolasztikus nyelven szólva isteni indítás (*motio, concursus*) szükséges ahhoz, hogy a képesség (*potentia*) a lehetőségből átmenjen a ténylegességbe (*actus*). Ugyanakkor nem feledkezhetünk meg arról sem, amit *Szent Tamás* mond, hogy Isten „az okság méltóságával” tüntette ki teremtményeit; igazi tevékenységet és hatékonyságot juttatott nekik. Úgy kell tehát elgondolnunk a nélkülözhetetlen isteni indítást, mint amely legbelül van az evilági hatóokban, jóllehet teljességgel külön-

bőzik tőle. Máskülönben nem lehetne szó igazi és valódi teremtményi ok-ságról. Kívülről történő indítás mellett a teremtmény önállósága és kez-deményezése alig volna több a látszatnál. Úgy sem képzelhető el az isteni együttműködés, hogy az, ami létrejön e világon, részben az evilági oknak, részben pedig Istennek köszönheti létét. Isten senkivel sem húzza együtt a kocsit, hanem mind a kocsinak mind annak, aki a kocsit húzza, transzcendens hatóoka, létesítője, Teremtője. Mint már említettük, az isteni együttműködés nem „kategorialis”: Isten nem rugó a hatalmas óraműben, nem sorolható be a többi evilági hatóok közé és mellé. Az isteni teremtés és együttműködés nem vetélytársa a fejlődésnek, hanem transzcendens föltétele.

Isten transzcendenciája mellett nem feledkezhetünk meg Isten immanenciájáról sem; a kettőt egyszerre kell elgondolnunk, mégha nem is tudjuk egyszerre kimondani. Amint végtelenül felülmúlja (*transzcendens*), ugyanúgy végtelenül meg is közelíti (*immanens*) teremtményeit Isten: „benne élünk, mozgunk és vagyunk” (*ApCsel* 17,27). Utolérhetetlen eleganciával fejezi ki ezt a gondolatot *Szent Ágoston*. Azt írja, hogy Isten magasabban van annál, ami a legmagasabb, és mélyebben van annál, ami a legmélyebb az emberben (*superior summo meo, intimior intimo meo*) (12). Isten transzcendenciája és immanenciája közvetlen adottságként jelentkezik az emberi szellem transzcendentális megnyílásában. Az emberi szellem törekvésének célja az abszolút lét, amelyet megközelíthet ugyan, de teljesen el nem érhet, mert az mindig meghaladja a véges szellemet. Az elérhetetlen, de mégis megközelíthető abszolút lét kielégíthetetlen szellemi törekvést kelt az emberben. Az abszolút lét nem kívülről, hanem egészen belülről ragadja magával az emberi szellemet. E benső készletetés hajtja ki a véges szellem gyökereiből az értelem korlátlan tudásvágyát, azt a legsajátosabb emberi képességet, amellyel mindenről akarunk tudni mindent. *Szent Tamás* úgy fejezi ezt ki, hogy az Első Igazság kelti fel bennünk a megértés igényét. Hangsúlyozza, hogy Isten nem olyan idegen a teremtett értelemnek, mint a hang a szemnek, vagy a szellemi valóság az érzékelésnek. Az emberi szellem számára Isten nem kívülálló, mert ő az Első Világosság és minden megértés forrása (13). Joggal állítható tehát, hogy az értelem korlátlan tudásvágyában, a szellem kielégíthetetlen lendületében közvetlenül megtapasztalható Isten transzcendenciája és immanenciája. Mivel pedig a különböző létezők legalább annyira hasonlítanak egymásra, mint amennyire elütnek egymástól (*analogia entis*), azért ennek a tapasztalásnak az analógiájára értelmezhető a fölfejlődés fogalma is.

A fejlődés rugóján nem az ellentmondások kiegyenlítődére irányuló törekvést értjük, mert ez örök körforgáshoz, s ezzel burkolt panteizmus-hoz vezet, hanem a teremtett valóság fölfelé ívelő lendületét. A skolasztika általában a „potentia” névvel illeti ezt a lendületet. Kérdés azonban, hogy mit értsünk ezen a potencián? Az arisztotelészi erő (*dünamisz*) latin fordítását (*potentia*) kétféle terminológia szerint használja a skolasztika. Az egyik terminológia *Avicenna* (+ 1037) perzsa orvosnak és filozófusnak köszönhető. Az ő szóhasználatában a passzív potencia a pusztá lehetőségét jelenti (pl. *materia prima*, *intellectus possibilis*), az aktív potencia pedig a formát. *Avicennától* eltérően *Arisztotelész* aktív potencián a mozgó okot (*arkhé hotben kinészisz*), passzív potencián pedig a mozgásképeséget érti. Mondanunk sem kell, hogy e potenciák közül egyikben sem található meg a fejlődés rugója. Beszél azonban *Arisztotelész* az élőlények önmozgásáról is, s ennek benső, magában az élőlényben rejlő forrását „természetnek” (*fűszisz*) mondja. Az *Avicenna* féle potencia activa-passiva fogalompár – a kettő együtt – nagyjából egybeesik az arisztotelészi természettel, mint az önmozgás forrásával. *Szent Tamás* tisztában van e kétféle szóhasználattal, és hol az egyikhez, hol a másikhoz tartja magát (14). Ha tehát a fejlődés rugójának skolasztikus megfelelőjét keresi valaki, akkor nem találja meg azt sem az arisztotelészi mozgó okban (*arkhé hotbem kinészisz*), sem az arisztotelészi célban (*telosz*), hanem az arisztotelészi természetben (*fűszisz*). Ezt a „természetet” hatalmazza fel Isten a saját erejével arra, hogy fölfejlődhessen.

Úgy vélem, ennyi is elegendő annak igazolására, hogy megbízható skolasztikus hagyomány áll a szóbanforgó, „Emberré válás és teremtés” címmel közétett tanulmány mögött, amely tehát tárgyalható skolasztikus nyelven is. De aki nem ismeri ezt a nyelvet, semmit sem értene belőle. Nem lehet azonban feladatunk, hogy mondanivalónkat csupán nagyon szűk körre korlátozzuk.

A Szentírást, az egyházi tanítóhivatalt, a hagyományt és a skolasztikát egyaránt tisztelő teológia akkor hű önmagához, ha nem tér ki a mai idők elől, nem menekül évszázadok szellemi zártságába, hanem megkísérli, hogy újra megfontolja az örök kérdéseket, és mai nyelven fogalmazza meg válaszait. Nem valószínű, hogy az a teológus tiszteli jobban a hagyományt, aki mindig csak ugyanazokat a formulákat ismételteti. Aki hűséges az élő hagyományhoz, annak mindig meg kell kérdeznie, hogy mit jelent ez vagy az a hitigazság, és mit nem. Azt kell kérdeznie: hogyan hihető az ilyesmi napjainkban, hogyan kapcsolódik más igazságokhoz, és hogyan mondható el mai nyelven?

Hogy a vitatott tanulmányánál maradjunk, a mai teológusnak azt kell kérdeznie, hogy mit jelent a „lélek közvetlen teremtése” a fejlődéelmélet fényében? A Jahvista – a maga világgépének megfelelően – azt mondta, hogy Jahve az ember orrába lehelte az életpárát (1Móz 2,7). Hétszáz éven át – *Szent Agoston* tekintélye miatt – úgy tanították, hogy a szülők büjtják el utódaikban a gyermek lelkét, amely a szülők lelkéből származik. Tanulmányunk válasza az volt, hogy az evolúció által létrehozott ember végtelenül több, mint egyszerű láncszem a fejlődésben; az ember mint személy közvetlen kapcsolatban van Istennel. Tehát a lélek közvetlen teremtéséről szóló egyházi tanítás az ember Isten-közvetlenségét, transzcendenciáját jelenti, s nem azt, hogy Isten mintegy kívülről nyúl bele a természet menetébe, a fejlődésbe.

Döpfner bíboros szavai szerint: „Isten úgy lép kapcsolatba a világgal, hogy biztosítja a világ önálló létét és önálló fejlődését. Isten úgy akarja a világot, mint amilyen; sajátos értéket tulajdonít neki, lehetővé teszi, hogy saját törvényeihez igazodva törekedjék rendje és célja felé. Jézus Krisztus Istenének dicsősége abban áll, hogy az általa teremtett világ önálló, öntörvényű és szabad. Mivel az isteni teremtés elve nem az Istennel való azonosság, folytonosság, kölcsönösség vagy kiegészülés, ezért Isten nem zavarja meg a világot; sem szerkezetét, sem törvényeit” (15).

JEGYZETEK:

- (1) *Mérleg* 4 (1967) 314. o.
- (2) *Nyiri T.*: *Vigilia* 1 (1968) 1. o.
- (3) *Nyiri T.*: *Vigilia* 8 (1966) 522. o.
- (4) *A. Görres*: *Arnold-Rahner-Schurr-Weber, Handbuch der Pastoraltheologie*, Freiburg 1966. II. 1. 277–343. o.
- (5) *In III de Anima lectio* 11.
- (6) *F. de Saussure*: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, Budapest 1967. 91. o.
- (7) *Düring*: *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966. 404. o.
- (8) *B. Lonergan*: *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1958. 173–244. o.
- (9) *Summa theol.* I. q. 79. a. 7; q. 88 a. 1.
- (10) *Vö.*: *P. Hoenen*, *De definitione operativa: Gregorianum* 35 (1954) 371–405. o.
- (11) *Vö.*: *Schütz A.*: *A bölcsélet elemei*, Budapest 1948. 245–246. o.
- (12) *Confessiones* III. 6, 11.
- (13) *Summa contra gentiles* 3,54.
- (14) *Vö.*: *B. Lonergan*: *The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas*, *Theological Studies* VII (1946); VIII (1947); X (1949).
- (15) *Mérleg* 4 (1967) 319. o.

FEJLŐDÉSTAN ÉS TEOLÓGIA

Több mint száz évvel *Darwin* után közhelyszámba megy már, hogy az ember az élet hajnaláig visszanyúló fejlődés eredménye. Napjainkban alig akad antropológus, aki komolyan kétségbe vonná, hogy az ember egy-, kétmillió évvel ezelőtt természetes fejlődés eredményeként jelent meg a Földön. Ma már nem a fejlődés ténye a probléma, hanem az, hogy ez a fejlődés nem determinált és nem megváltoztathatatlan. Az ember képes arra, hogy szembeforduljon a fejlődés vak sodrával és kezébe vegye jövőjét, írja *Dobzhansky*, korunk kiváló genetikusa (1).

A csaták zaja elült, de a harcmező nem néptelenedett el. Vannak, akik továbbra is úgy vélik, hogy a teremtés és a fejlődés kölcsönösen kizárják egymást. Nem is olyan régen valóban ez volt az alternatíva: fejlődés *vagy* teremtés. A mai katolikusok – egyháziak és világiak – tekintélyes hányada olyan korban nevelkedett, amelyben az Egyház elsősorban arra törekedett, hogy megőrizze a keresztény tanítás elidegeníthetetlen értékeit. Amíg számos kiváló biológus a leszármazásra hivatkozva vonta kétségbe az ember és az állat közötti alapvető különbséget, addig az Egyház nem fogadhatta el az evolúciót.

Időközben azonban nyilvánvaló lett, hogy a fejlődés nem teszi feleslegessé a teremtést, a teremtés pedig nem vetélytársa a fejlődésnek (2). A fejlődéstudomány nem veszélyezteti többé az ember méltóságát, s így nem kényszerül védőállásokba az Egyház sem. A katolikus filozófusok és teológusok egyre nyomatékosabban állítják, hogy *a fajok állandóságának elmélete nem tartozik a keresztény hit letéteményéhez, mert nem a kinyilatkoztatásnak, hanem az ókori filozófiának köszönheti eredetét, és hogy a fejlődés gondolata nincs ellentétben a teremtés gondolatával* (3).

A fejlődés eszméjének fejlődése

Darwin gondolatai alapján rendítették meg a XVIII. század végére kialakult és a fajok állandóságának feltételezésére épült antropológiát. A fejlődéstudomány legalább annyira forradalmasította az emberről és világról vallott nézeteinket, mint a kopernikuszi fordulat. *Kopernikus* a „világ” fogalmát kiterjesztette az „égre”, amely azóta nem világ feletti dimenzió, hanem ennek a mi világunknak átlátott és megismert része. *Darwin* az „időt” terjeszti ki a világra és a szó eredeti értelmében „szekularizálja” azt (4).

Bár *Darwin* vitte győzelemre, maga a gondolat nem tőle származik. Már a régi görögök ismerték a fejlődés dialektikus mozgását (*Hérakleitosz*); az ősnemzést (*Empedoklész*, *Anaxagorasz*, *Démokritosz*); a természetes kiválogatódást (*Empedoklész*), valamint az alkalmazkodást (*Anaximandrosz*) (5). A platóni-arisztotelészi metafizika szöges ellentéte az evolúciónak, de a fejlődés gondolata az egyházatyák korában sem tűnik el. *Mitterer* hívta fel a figyelmet arra, hogy *Szent Ágoston* evolúciós modellben gondolkodik. Az arisztotelészi kézműves modellel szemben *Ágoston* modellje a földművelés; *Arisztotelész* kézműves terméknek, *Ágoston* valódi terméknek tekintette a világ dolgait, amelyek nem készülnek, hanem keletkeznek. *Szent Ágoston* gondolkodásában előkelő helyet foglal el az idő: ő nemcsak térbeli (szobor), hanem időbeli (költemény) és tér-időbeli (tánc vagy dráma) valóságokat is ismert. Természetesen időbe telik a ház felépítése vagy a szobor megmintázása, de miután már elkészültek, függetlenek az időtől. Az épület vagy a szobor akkor is az ami, ha csak egy pillanatra áll fönn. Ezzel szemben a költemény, a dal, a tánc egyetlen kiszakított pillanatban sem az ami, hanem a pillanatok összefüggő egymásutánjában valósul meg. A vers vagy a zenemű elkészülte után sem mondhat le a hangok és a koreografiai elemek egymásutánjához bensőleg tartozó időről. Nem volt idegen *Ágostonnak* az élőlény egész életét – a megtermékenyüléstől a kimúlásig – felölelő *szervezet* fogalma sem, amely nem csupán az élőlény kész állapotára terjed ki, mint a platóni ideák. Gyakran használta *Ágoston* a *csira* fogalmát. A *csira*-testet a *csira-gondolat* (seminalis ratio) és a *csira-erő* (seminalis vis) alkotják. A szervezet csírából *kel* ki, kialakulását a csira-gondolat előremutató ideálja irányítja; a kézműves-modellt felváltja a fejlődés modellje. *Ágoston* szerint Isten nem hat nap, hanem egyetlen pillanat alatt teremti a fejlődés erejével felruházott világot (6).

Az arisztotelizmus középkori győzelme szinte teljes *feledésbe borítja* a

fejlődés gondolatát. A XVIII. században általánossá válik a fajok állandóságának az elmélete, amelyet *Linné* – és nem az Egyház – fogalmazott meg: „*Tot sunt species quot initio creavit infinitum ens*” (7).

Az evolúció túlélt az arisztotelizmust. A francia *Robinet* (XVIII. sz.) a fejlődés erejével (*force évolutive*) felruházott organikus csírákról beszél. Állandó fejlődésben van minden (*tout n'est qu'un développement*). A ma élő formák egyetlen őstforma (*prototype*) variációi. *Buffon* is hasonló nézeteket vallott. A *Linné*- és *Cuvier*-féle állandósági elmélettel szemben *Geoffroy de St. Hilaire*s és *Lamarck* indítják útjára az újabkori fejlődéselméletet, amelyet *Charles Darwin* (1809–1882) segít győzelemre a tudományos gondolkodásban. *Darwin* főműve (8) 1859-ben jelent meg. Egyfelől a „*Beagle*” fedélzetén tett világszertei útjának tapasztalataira (1831–36), másfelől *Malthus* demografiai és közgazdasági tételére támaszkodik. A fejlődés véletlen variációk összegeződése. Az élőlények túlzott elszaporodása a rendelkezésükre álló élelmiszer korlátozott mennyisége miatt a létért folytatott küzdelemhez vezet (*struggle of life*), amelyből az erősebb kerül ki győztesen (*natural selection*), míg a természet mostohagyerekei – az alkalmazkodásra képtelen fajok – kipusztulnak. A fejlődés másik tényezője a megváltozott környezethez való alkalmazkodás. *Darwin* 1871-ben az emberre is kiterjeszti a fejlődést (9).

Egyház és természettudomány

Az egyházi tanítóhivatal hamar reagált *Darwin* eszméire. A fejlődés gondolatának első – és egyetlen – kifejezett elítélése az 1860-ban tartott kölni provinciális zsinaton történt. A Pápai Szentírásbizottságnak az 1909. évi döntései a *Genézis* első fejezetéről *implicité* itélik el a fejlődéselméletet (Dz. 2123). E határozatok szerint az ember közvetlen isteni teremtetése (*peculiaris creatio hominis*) a Szentírás *kijelentéséhez* és nem a *kifejezés módjához* tartozik.

A tanítóhivatal elutasító álláspontjára vall az a körülmény is, hogy a katolikus szerzőknek egészen 1950-ig vissza kellett vonniok a fejlődés gondolatát helyeslő írásaikat. A korszak teológusai pedig majdnem egyhangúan vetik el az evolúciót. Nem egy közülük kifejezetten eretnekségnek tartotta. Napjainkban már egy kézen is megszámlálhatók a fejlődéselméletet elvető teológusok, bár *Sagűés* még 1955-ben is azt írja, hogy az elutasítás „majdnem általános” nézet (10).

A tudomány mindinkább haladt előre. Ma már olyan jelentőségű a fej-

lődéselmélet a biológiában, mint az atomelmélet a kémiában. Bár bizonyos tudományelméleti megfontolások miatt „feltevésnek” (hypothézis) minősül, gyakorlatilag mégis tudományosan megalapozott ténynek tekintik. „Kora tudományával lépést tartó biológusnak nem áll jogában, hogy ne legyen evolúcionista, ha csak nem tudja másképpen is megmagyarázni a tényeket” írja *Vanderbroek* (11). A magyarázatra szoruló tények abban állnak, hogy kezdetben az élet nagyon kevés és nagyon egyszerű változatának van nyoma, az idők folyamán egyre számosabb és bonyolultabb élőlények jelennek meg, miközben a régebbi formák többnyire kipusztulnak és újabb, bár hasonló formáknak adnak helyet. A fejlődéselméleten kívül aligha gondolható el más olyan tudományos elmélet, amely megmagyarázná a fajok természetes rendszerét: az élőlényeknek mind egyidejű mind egymásutáni hasonlóságát és különbözőségét.

Milyen más magyarázat jöhetne számításba? Vagy az, hogy Isten az idők kezdetén teremtett minden élőlényt, vagy pedig az, hogy az évmilliók során olyan egymásutánban teremtette őket, amint a földtörténeti rétegekben megjelentek. A természettudós nem fogadhatja el egyik magyarázatot sem, mert a tudományban nincs helye természetfeletti magyarázatnak. Ebben teljes mértékben egyetért vele *Aquinoi Szent Tamás* is, aki nem győzi hangoztatni, hogy Isten *nem közvetlenül*, hanem a természetes okok révén (*causae secundae*) működik a világban.

Az *Australopithecusok* felfedezése óta megtaláltuk azt a biológiai erőteret, amely az *emberré válás grandiózus folyamatának* a vizsgálatát is lehetővé teszi. Míg a régebben feltárt leletek amellet szóltak, hogy ezek a különös élőlények eszközt *használtak* (tool-user), addig az utolsó tíz év ásatásai arra engednek következtetni, hogy eszközt *készítettek is* (tool-maker). Ezt a feltevést látszik igazolni az 1959-ben kiasott *Zinjanthropus*, főleg azonban a legutóbbi években feltárt *Homo habilis*. Sok jel mutat arra, hogy az *Australopithecusok* mellékágához tartozó *Homo habilis* közel áll az ember törzsvonalához (12). Legalábbis megtévesztőnek kell tehát mondanunk, ha egyes teológiai érdeklődésű írók úgy állítják be a fejlődéselmélet területén felmerülő újabb problémákat, mintha maga az elmélet jutott volna válságba. A fejlődéselmélet megingathatatlan; a bizonyítás súlya már ellenfeleit terheli (13). Ez az elmélet sem kivétel azonban az emberi megismerés közös sorsa alól. A problémák újabb sorozatát veti föl minden egyes megoldott kérdés: a lezárt ajtó olyan folyosóra nyílik, amelyen újabb ajtók sorakoznak és minden bizonyval hasonló folyosókra nyílnak.

A tanítóhivatal nem zárkózott el a tudomány haladása előtt. XII. *Pius*

pápának 1941. november 30-án a Pápai Tudományos Akadémia megnyitására mondott beszéde jelenti a fordulatot. A pápa a további kutatásokra bízta annak eldöntését, hogy képes lesz-e a tudomány biztos és perdöntő választ adni az ember eredetének kérdésére (Dz. 2285). Tovább megy a „*Humani generis*” kezdetű körlevél (1950. augusztus 12.): bár az emberi lélek közvetlenül Istentől származik, megengedhető, hogy az ember teste fejlődés útján alakult ki (Dz. 2337). A *közvetlen* teremtésen az értendő, hogy az ember nem vezethető vissza *maradéktalanul* a természetre. Az antropológia is vallja: a homo sapiens a maga nemében páratlan jelenség.

Amint nincs számottevő biológus és antropológus, aki tagadná a fejlődés tényét, ugyanúgy nem vonják kétségbe azt sem, hogy az ember nemcsak alkalmazkodik környezetéhez, hanem maga alakítja ki. Az ember belát, fogalmakat alkot, megérti a dolgokat, ítél és következtet, beszél a maga nyelvén, tudatosan keresi a szépet, a boldogságot és az erkölcsi értéket. Ezek a szellemi képességek nem magyarázhatók meg maradéktalanul a biológiai fejlődéssel; az emberi szellem nem származhatik kizárólag azokból a természetes tényezőkből, amelyek a főembősök kialakulásában szerepet játszottak, mert az ember nemcsak része, hanem ura is a természetnek.

Ha valaki azt tartja, hogy a származástan sokban megmagyarázza az ember eredetét, de ugyanakkor elismeri, hogy a természettudomány nem képes *minden* kérdésre válaszolni – mert az emberi transzcendencia nem kutatható természettudományos módszerekkel –, akkor nyitva áll az út mindannak az egyeztetésére, amit a különböző tudományok, valamint a filozófia és teológia mondanak az ember titkáról.

A biológiai teremtéstan

A termékeny eszmecserét gyakran gátolja a lelkekben élő ellenérzés. A neheztelések gyökerei nagyon mélyre nyúlnak, de nem annyira teológiai, mint inkább filozófiai talajból táplálkoznak. *Nem a XX. század tudománya ütközik össze a kinyilatkoztatással, hanem a XX. század tudománya ütközik meg a XIII. század tudományával és filozófiájával.* Mittlerer mutatott rá (14), hogy az *arisztotelészi esszencializmus* vetette el a viszály magvát, amelynek gyümölcse a *Linné-féle kreacionizmus* lett.

Arisztotelész sztatikus világszemléletében valamely dolog lényegét meghatározó „forma” önmagában véve örök és változatlan, nincs alávetve keletkezésnek és fejlődésnek. A forma, a dolog immanens célja (*en te-*

losz ekhein) és tökéletessége vagy van, vagy nincs, nem állítható róla átmenet, mozgás, változás és fejlődés. Mindebben teljesen igaza van *Arisztotelésznek*; csak abban téved, amikor azt állítja, hogy a tudománynak kizárólag azt kell kutatnia, ami örök és változhatatlan. *Arisztotelész* sztatikus tudományideáljával szemben a mai tudomány dinamikus: elsősorban a világi folyamatok érthetőségét keresi, az egymást felváltó *rendszerességek sorozatával* foglalkozik, amelyek már a tér-idő függvényei is. A mai tudomány azt tartja, hogy a kozmikus létnek és az ember életének a kibontakozása nem tartozik az elhanyagolható esetlegességek világába. Nem elégszik meg az örök és változhatatlan „formák” ismeretével, hanem *Arisztotelész* nyelvezetén szólva a „fűszisz” – a természet – kibontakozását kutatja. Az arisztotelészi metafizika annyira belefeledkezett az örök és változhatatlan igazságok szemléletébe, hogy képtelen volt észrevenni: a teremtett valóságnak és benne az ember kifejlődésének a története a tudomány kutatásának lényeges tárgyát alkotja. A klasszikus értelemben vett fizikai törvény akkor is érvényes, ha az előadóteremben nem sikerül a kísérlet. Joggal merül föl azonban a kérdés, hogy miért nem sikerült, és milyen valószínűsége van a kísérlet sikerének, főleg akkor, ha nem laboratóriumban, hanem például a világűrben végzik. Pusztán a dolgok örök és változhatatlan „lényegének” az ismeretéből nem válaszolható meg az űrhajósok kérdése, hogy mekkora valószínűséggel számíthatnak vállalkozásuk sikerére. Eleve reménytelen a fejlődésről beszélnünk ott, ahol nem látják be, hogy a tudományos kutatásnak ki kell terjednie az időbeli, keletkező és folytonosan változó valóságra is.

A fejlődéstől való idegenkedés másik oka a teológiai teremtéstan fölcserélése a *Linné-féle biológiai* teremtéstanál. Abból a tényből, hogy az arisztotelészi metafizikára épülő természettudomány képtelen volt tudományos úton megmagyarázni a fajok hasonlóságát és különbözőségét, arra következtetett *Linné*, hogy Istennek kell közbelépnie minden egyes esetben, amikor új faj jön létre. Így alakult ki az állandóság filozófiai elméletéből a *kreacionizmus* biológiai elmélete, amelynek eredendő hibája, hogy Istent *természettudományos* magyarázó elvnek tekinti (15). Nem a fejlődéselméletnek, hanem a *Linné-féle biológiai* teremtéstanak a számlájára írható, hogy a természettudományok haladása olyan benyomást keltett sokakban, mintha a tudomány kiküszöbölné – nemcsak a teremtést, hanem – magát Istent is.

A keresztény teremtéstan nem természettudományos magyarázat, nem a hiányos emberi ismereteket kiegészítő információ. A *Linné* és *Darwin* közötti vitában nem a teológia és a biológia, hanem két biológiai elmélet

ütközött meg egymással; egyikőjük teológiai érveket is felvonultatott a küzdelemben, amelyben a fejlődés és a teremtés közötti tulajdonképpeni különbség szóba sem került. A teremtés arra felel, hogy egyáltalában miért van valami, és nem sokkal inkább semmi (16), a fejlődés pedig arra, hogy az, ami van, miért inkább ilyen, mint olyan? A teremtés a lét és a nemlét közötti, a fejlődés az egyes létezők közötti különbséget okolja meg. A teremtés azt jelenti, hogy a világ létesült, a fejlődés a már meglévő belső dinamikus struktúrája. A fejlődés fogalma nem az anyag örökkévalóságát, hanem kezdő- és végpontot zár magába. A fejlődés nem nyúlik vissza olyan messzire, mint a teremtés, amely sokkal mélyebb és átfogóbb választ kínál a lét titkára.

Darwin győzelme eloszlatta a látszatproblémákat, s megnyitotta az utat az igazi kérdés előtt: miben áll a teológiai értelemben vett teremtés és a fejlődés viszonya? Az a tulajdonképpeni kérdés, hogy a fejlődőfélben lévő világ gondolata összhangba hozható-e a Szentírás alapvető kijelentésével, hogy Isten a *Logos* által teremti a világot, amely magán viseli az értelem bélyegét.

A világ sztatikus modellje

A régi egyház és a középkori teológia olyan világgéppel került szembe, amelynek idegen volt a bibliai teremtéstan. A skolasztiikus teológusok ennek ellenére is megkísérelték a lehetetlent: az ókori világgépet beoltották a teremtés eszméjével.

Bár *Platón* maga ismerte az „Alkotó” (Démourosz) fogalmát, az később szinte teljesen eltűnt a platónista gondolkodásból. Ezzel magyarázható, hogy a platónizmus az egyházatyáknak nem nyújtott fogódzópontot a teremtés eszméje számára. A Démourosz magánál *Platón*nál is alárendelt szerepet játszó, mitikus személy: nem igazi értelemben vett „Teremtő”, hanem csak kivitelező (17). A Démourosz készítette világ semmiképpen sem azonosítható a *Logos* teremtette világgal.

Még kirívóbb az ellentét a Szentírás és a XIII. században uralomra jutó, a teológiai gondolkodást még ma is befolyásoló arisztotelizmus között. *Arisztotelész* szerint Isten lényege olyan dermedt merevség, amellyel nem fér össze sem a kinyilatkoztatás, sem a teremtés. Isten „az önmagát gondoló gondolkodás” (*noészisz noészisz*): csak önmagát ismeri, mert a változó teremtmény elgondolása változást jelentene magában Istenben is (18). Isten a világ mozdulatlan mozgatója. Úgy indítja a világot, „mint

az, akit szeretnek, azokat, akik őt szeretik” (19). Az erő, amely mozgatja a napot, holdat és csillagokat (20) nem az Isten felénk irányuló szeretete, hanem a teremtmények sóvárgása (*kinei de bósz erómenon*). Isten közömbös tökéletessége vonzza ugyan a teremtményeket, mint a mágnes a vasreszeléket, de Ő maga nem megy bele semmiféle kapcsolatba, amely a világhoz fűzné.

Arisztotelész világegyeteme szabályosan elrendezett, fölfelé fokozatosan emelkedő tér. A térbeli helyzet egyúttal minőségi fokozat is. Az égitestek anyaga, az örökkévaló és változatlan éter a legnemesebb. Ebben a szférában nincs elmúlás és keletkezés. A szférák örök körforgása, az idő, nem tartozik a kozmosz konstitutív tényezői közé. A világegyetem egyszer s mindenkorra emelt épület, amelyben csak a nemzedékek váltják egymást, anélkül, hogy ő maga változnék. *Arisztotelész* nem az időt, hanem a formát hozza összefüggésbe a térrel. Az idő az anyagból ered és a rendezetlenhez (apeiron) tartozik. A forma meghatározza a teret, de nem az időt; az időben nincs semmi érthető. A vonatkozás nélküli Isten tökéletesen beleillik ebbe a zárt és töretlen logikájú világképbe, amelynek nincs egyetlen olyan pontja sem, ahol helyet találhatna a teremtés eszméje.

Igazi lángelmére valló vállalkozás volt e varrat nélküli világkép elé helyezni a keresztény hit Teremtőjét. *Szent Tamás* azonban nemcsak átvette, hanem át is értelmezte az arisztotelészi világképet, hogy beleillesztse a teremtés gondolatát, amelyet viszont hozzáigazított *Arisztotelész* szemléletéhez. Így történhetett meg, hogy a kinyilatkoztatás transzcendens teremtéstana összeolvadt a fajok állandóságának a gondolatával. *Linné* a jogos következtetést vont le akkor, amikor megalkotta biológiai teremtéstánát. A Szentírás teremtéstana azonban szétfeszítette az őt befogadó ókori világképet, s ezzel megnyílt az út, hogy az ókori „fűszika” romjain felépülhessen a modern természettudomány büszke épülete.

Számunkra az a legfontosabb, hogy a kozmikus építmény *időbeli változatlanóságát* hirdető világkép *nem lényeges eleme* keresztény hitünknek. Ha tudatosan nem hunyjuk be szemünket a világképek változása előtt, ha szántszándékkal nem akarjuk tagadni, hogy a keresztény hit a középkorban egy számára idegen világképbe testesült bele (mert a kinyilatkoztatás kánaáni nyelvjárása a görögökétől eltérő világképet tételez fel), akkor nem zárkozhatunk el a gondolat elől, hogy a hit önmagában véve nem nyújt semmiféle világképet. A *hit megelőzi* bennünk a *világképet*; eredetibb annál és mélyebbről fakad. A világkép az ember kulturális előzményeinek terméke: a hit a konkrét emberi egzisztencia metafizikai előzmé-

nye: az a mód, ahogyan gyökeret eresztünk a létbe. Az igazi hit megnyílik a kozmosz tényei és adatai előtt; tiszteli mindazt, amivel szemben találja magát és egyben figyelmeztet a megkülönböztetés, a megértés és értelmezés szükségességére. Mindig érvényes modell *Aquinói Szent Tamás* eljárása, aki annyira azonosult kora világgépével, hogy hitével átalakítva meg is szüntette azt.

A világ dinamikus modellje

Mindezek után önként vetődik fel a kérdés: lehetetlen-e, hogy a mai hívő átvegye kora világgépét? A fejlődés világgépét *időbeliség, dinamizmus, haladás* és negyedik jegyként *a véletlen vagy irányítottság* alternatívája jellemzi (21).

Az első jegy a lét *időbelisége*. A fejlődéstudomány szemében a világ elsősorban folyamat, és csak másodsorban állapot. A világ nem a történelem partján áll, hanem benne él az idő folyamatában. A klasszikus metafizika – időérzék hiányában – nem sokat tudott arról, hogy a világ alapvetően történés. *Platón* két részre osztja a valóságot: a folytonosan változó – és ezért a szó teljes értelmében létezőnek nem mondható – érzéki világra, s a tulajdonképpeni, a változatlan, örök és érzékfeletti valóság világra: „a mindig létező és sohasem létesülő és a mindig létesülő és sohasem létező” világra (22). *Arisztotelész* nem fogadja el, hogy az ideák önmagunkban, az érzékelhető valóságtól függetlenül léteznének: az örök és változatlan ideák földi száműzetése azonban a fajok és nemek megmásíthatatlanságát és állandóságát eredményezte.

A lét időbeliségének tagadása nem tartozik a skolasztika minden fejlődést túlélő hagyományához. Az időbeliség a klasszikus „*materia*” fogalomból, a létezők önmagában véve meghatározatlan lehetőségéből ered. A dolgok mivolta („forma”), ami meghatározza lehetőségüket, nem meríti ki lehetőségük egész tágasságát; a „*materia*” tovább nyúlik a létezés egyik vagy másik módjánál. Egyetlen „forma” sem tölti be teljesen az „anyagot”, hanem kitágítja, s hajlamossá teszi újabb formák befogadására. Az anyagi létező lehetőségeinek megvalósulása mindig eljövendő: az „egész” nem lehetséges egyszerre, hanem csak egymásután. Az anyagi létező bensőleg időbeli, mert a létezők lehetősége mindig tovább nyúlik, mint megvalósulásuk – írja *K. Rabner* (23).

Ezzel eljutottunk a lét *dinamikus* jellegéhez. A dinamika mozgást, folyamatosságot, feszültséget, lendületet és befejezetlenséget jelent. A lét

dinamikája nem tagadható. Már csak azért sem, mert az emberi megismerés is léten belüli esemény; megismerésünk nem tehetetlen, sztatikus és mozdulatlan, nem befejezett és nem teljes, egyre újabb kérdéseket vet föl, amelyek egyre újabb belátásokhoz vezetnek.

A létező annyiban dinamikus, amennyiben kevesebb, mint amennyi lehetne. A dolog léte (*esse*) és mivolta (*essentia* vagy *forma*) arra vonatkozik, ami már megvalósult és nem arra, ami még elérhető. Tehát a *képességre*, a potenciára, az anyagra kell visszavezetnünk azt a törekvést, amely egy meghatározott és már elért eredménnyen felülemelkedve és azon túllépve, valami meghatározatlanul több és teljesebb felé irányul. A materiának kétféle funkciója van: egy elhatároló és egy dinamikus, amely a formák befogadására irányul. Az anyag forma általi kitágíttósága nem olyan passzív üresség, mint a dobozé, hanem olyan, mint az üres gyomor vagy a szellem vágya a töltekezés és betelés után.

A matéria kétféle feladatának egybefoglalására önként kínálkozik *Arisztotelész* egyik legtermékenyebb alapfogalma, a „fűszisz”, a *természet* (24). A természetben *Aquinói Szent Tamás* is a tevékenység benső forrását és rugóját, az állandóság és változás, azonosság és különbözőség, aktivitás és passzivitás legmélyebb okát érti (25).

Bár a dinamika olyan állítás, amelytől nem választható el a jövő, mindazonáltal a világ evolúcionista szemléletének harmadik jegye, a *haladás* irányul a jövőre. A haladás nem tagadja az entrópiát, az összeomlást; nem hagyja figyelmen kívül a születés elkerülhetetlen következményét, a halált; tudja, hogy pusztulás fenyeget mindent, ami fennáll.

A haladás semmit sem mond a világegyetem végső sorsáról; arról, hogy teljes összeomlás, vagy abszolút jövő vár-e a világra; hangsúlyozza azonban, hogy a negatív kép nem teljes. Azt mondja, hogy a világ gyökere a létezők feltörő dinamikája. Bár e felemelkedés nem kiszámítható, s nem zárja ki a zsákutcát és a letörést; az *egész* mégis halad előre a teljesebb és tökéletesebb felé. A fejlődés egyre bonyolultabb feladatok teljesítésére képes fajokat hoz létre; a történelemben egyre jobban kibontakozik minden értékalkotó emberi tevékenység lehetőségének alapfeltétele: az emberi szabadság. A haladás iránya (fölfelé) nem jelenti azt, hogy a fejlődés az ideák világában öröktől fogva meghatározott fajok felé halad, mert bár konkrét úton megy előre, mégis tág tere nyílik a szabadságnak és a próbálkozásnak, a kísérletezésből és a tévedésből való tanulásnak.

Hajlunk arra, hogy emberi mértékkel mérjük a világot. Egyre nagyobb teljesítményű gépeket építünk, egyre gazdaságosabban bánunk anyagi lehetőségeinkkel, küzdünk a járványok és a halál, az erőszak és a szenvedés

ellen. Mindez hűségesen tükrözi az emberi szív vágyait. Szívünk vágya azonban mérhetetlen; ennek tudható be, hogy az elért és az értelmesen várható eredmények helyett utópisztikus célt tűzünk a haladás elé. Az utópiák azért kergetnek, délibábot, mert sokkal tökéletesebb nyersanyagot tételeznek fel, mint amilyenből épült a világ. Azt gondoljuk, hogy a világ építése valami külső tevékenység, amely már maga nem része a világnak. Elfelejtjük, hogy mi magunk is – hatalmas eredményeinkkel és még hatalmasabb álmainkkal együtt – a világhoz tartozunk. A haladás fogalma a világ józan értékelésén alapul. Nem kívülről ráhúzott fortélyos találmány; nem kívülről működteti a világot, hanem a világ saját lehetőségeinek a kibontakozása.

A világ időbenisége, dinamikája és haladása nem okozhat gondot a hívőknek. Ez a dinamikus világmodell sokkal inkább megfelel a Szentírás történeti világfelfogásának, mint a sztatikus modell. Valódi problémát jelent azonban az evolucionista világmodell negyedik tényezője. Az a kérdés, hogy ez az időbeli, dinamikus és nem determináltan haladó folyamat *vak véletlen műve-e*, vagy pedig *értelme irányítja?* „Abban az általános tényben, hogy befejezetlen és keletkezőfélben lévő világban élünk, vagyis a fejlődés tényében, egyetértenek a tudósok. Korántsem egyek azonban abban, hogy a világegyetem fejlődése irányított-e, és van-e valami értelme?” (26).

A természettudós is felveti azt a legfontosabb kérdést, hogy miben áll az evolúció legmélyebb oka: a *vak véletlen* indította-e el, vagy *világfeletti értelem* és hatalom irányítja? A második nézet képviselői is elismerik a véletlen szerepét a fejlődésben, amelynek kiszámíthatatlan és megismételhetetlen tényezők (elszigeteltség, szelekció stb.) szabnak irányt. A fejlődés elvi kiszámíthatatlanságából nem az következik azonban, hogy teljesen vaktában halad előre. Végül is aligha térhetünk ki a megállapítás elől, hogy minden új biológiai faj az életfeladat új, értelmes megoldása, több lehetséges megoldás közül. Az új, értelmes megoldás nem véletlen változások felhalmozódása, hanem *rendszeres eltérés* a régi fajtól. Aki a véletlenre hivatkoznék, az lemondana az okról, mert szabatosan csak akkor beszélhetünk véletlenről, amikor a tudományos elme belátja, hogy nem működik további ok, amely megszerezné az ideális előfordulás körüli véletlen ingadozást (27).

A fejlődésmélet a maga indeterminizmusával – a véletlenre, sikertelenségre, kihalásra alapuló természetes kiválogatódásával – erőteljesen aláhúzza a világ esetlegességét. A fejlődőfélben lévő világ rendje sokkal inkább igényli a transzcendens Teremtőt, mint a sztatikus világe. A dina-

mikus világmindenség összhangban tartása pedig sokkal inkább föltételezi a Gondviselőt, mint a determinált és fejlődésre képtelen világ. „Ma már nem az különbözteti meg a nem hívőt a hívőtől, hogy elfogadja az átmenetet a dolgok fizikai infra-struktúrája és pszichikai szuper-struktúrája között, hanem az, hogy a nem hívő a kozmikus mozgás legvégső súlypontját helytelenül az infra-struktúrára, vagyis a szétesésre helyezi” (28). Aki hívő szemmel nézi a világot, az nem a véletlennel magyarázza a rendet, nem az anyaggal a szellemet, nem az irracionálissal az értelmeset. Ebben a közel 3000 éves vitában, amely *Platón* és *Démokritosz* között kezdődött el, a hívő az értelmességet választja, s ezzel megvallja a Hiszek egy első ágazatát. Ha a világ logikus, akkor Isten Igéjének, a Logosnak a műve és éppen ebben rejlik az első ágazat legmélyebb értelme. Aki a véletlennel szemben a világ alapvető értelmességének álláspontjára helyezkedik, az a teremtést választja. A világ értelmessége nem egyik vagy másik részlet-tényezőre, okra, vagy törvényre vonatkozik, hanem arra, hogy a lét értelmet hordozó, hogy a lét és értelmesség felcserélhető fogalmak, hogy emögött a nagyszerű, sodródó világvalóság mögött a nemcsak önmagát, hanem az egész világot elgondoló teremtő Értelem áll.

Aki a lét értelmét keresi, elsősorban arra a kérdésre vár választ, hogy érdemes-e élni. Erre a kérdésre pedig nem tud válaszolni sem a tudomány, sem a filozófia. A tudomány és a filozófia legfeljebb bizonyos javaslatokkal járulhat hozzá a megoldáshoz, de a választást és döntést nem vállalhatja át. Mindenkinek magának kel eldöntenie, hogy mindannak alapján amit emberről, világról és Istenről tud, érdemesnek találja-e végigélni az emberi életet. A hit nem lecsökkentett tudás, hanem az ember alapvető állásfoglalása, belegyökerezése abba a talajba, amelybe őseredeti bizalmát veti léte. A *teremtésbe* vetett hit azt jelenti, hogy az ember bízik abban, hogy érdemes élnie, hogy az élet értelmes és van célja. A *teremtésbe* vetett *keresztény* hit pedig azt jelenti, hogy ennek a keletkező és kibontakozófélben lévő világnak transzcendens föltétele és legmélyebb értelme az isteni Logos, aki a názáreti Jézusban személyesen is belépett a fejlődő világ történetébe.

JEGYZETEK:

- (1) Vö. *P. Overbake*: Die komplexe Frage nach bewusster Steuerung der Evolution des Menschen. *Theologie und Philosophie* 43 (1968) 191–206. o.
- (2) *A. Mitterer*: Schöpfung oder Entwicklung der Welt. Eine Alternative. *Wissenschaft und Weltbild* 3 (1950) 289–297. o.
- (3) Félreértések elkerülése végett meg kell jegyeznünk, hogy ez a tanulmány a fejlődés

gondolatának és a szisztematikus teológiának a viszonyával foglalkozik, nem tér ki azonban a szentírásstudomány és a biblia-teológia idevágó kérdéseire. Ez utóbbira lásd: „Ádám-tól Krisztusig”. Az ószövetségi Szentírás útján I–II. Szent István Társulat. 1965. Budapest.

- (4) Vö.: *Dantine*: Säkularisierung. Wort und Wahrheit 22 (1967) 657–674. o.
- (5) Vö.: *H. Diels*: Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1956. 8.
- (6) *A. Mitterer*: Augustins Entwicklungslehre nach ihm, Thomas und heute. Wissenschaft und Weltbild 7 (1954) 401–416. o.
- (7) *Idézi P. Overhage–K. Rabner*: Das Problem der Hominisation, Freiburg–Basel–Wien 1961. 197. o.
- (8) *Charles Darwin*: The Origin of Species by means of Natural Selection of the Preservation of favoured Races in the Struggle of Life.
- (9) *Charles Darwin*: The Descent of Man.
- (10) *K. Rabner*: Die Hominisation als theologische Frage. *K. Rabner–P. Overhage*: Das Problem der Hominisation, Freiburg–Basel–Wien 1961. 30. o.
- (11) *G. Vanderbroek*: L'origine de l'homme et les récentes découvertes des sciences naturelles. Essai sur Dieu, l'Homme et l'Univers. Paris, 1953. „Que l'on ne s'y trompe pas, un biologiste à la hauteur des données actuelles n'a pratiquement pas le droit de ne pas être évolutionniste s'il ne peut expliquer les faits d'une autre manière.” 144. o.
- (12) *P. Overhage*: Zinjanthropus und Homo habilis von Olduvai, Tiere oder Menschen? Stimmen der Zeit, 89 (1964), 281. o.
- (13) *W. Bröker*: Der Sinn von Evolution. Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag, Düsseldorf, 1967. 29. o.
- (14) *A. Mitterer*: Das Ringen der alten Stoff–Form–Metaphysik mit der heutigen Stoffphysik, Innsbruck, 1935. Ua.: Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen. Nach dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und der Gegenwart, Wien, 1947. Ua.: Die Entwicklungslehre Augustins in Vergleich mit dem Weltbild des Heiligen Thomas von Aquin und der Gegenwart, Freiburg, 1956.
- (15) A világ magyarázatába azonban egész más síkon lehet csak bevezetni Istent mint a lét és az érthetőség végső föltételét.
- (16) *M. Heidegger*: Mi a metafizika? Budapest, 1945.
- (17) *Timaios* 48 e–53 c.
- (18) *Metaphysica* XII 9. p. 1074 b.
- (19) *Metaphysica* XII. 7. p. 1072 b 3.
- (20) *Paradiso* XXXIII 145.
- (21) *J. Ratzinger*: Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, lásd: Wer ist das eigentlich – Gott? München 1969. 232–245. o.
- (22) *Timaios* 28 a.
- (23) *K. Rabner*: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941. 163–164. o.
- (24) *Physicorum* II 8 p. 199 a 30.
- (25) *De ente et essentia* 1.
- (26) *C. Tresmontant*: Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, Freiburg 1963. 31. o.
- (27) *Nyíri T.*: Véletlen, emelkedő valószínűség, fejlődés. *Vigilia* 30 (1965) 521–526. o.
- (28) *C. Tresmontant*: i. m. 45. o.

SZEKULARIZÁCIÓ ÉS ÉGYHÁZ

SZEKULARIZÁCIÓ ÉS KERESZTÉNYSÉG

A színész akkor arat sikert, ha a közönség elvárásának megfelelően azonosul hőisével. A siker ára azonban az, hogy nem veszik komolyan a szavát. *Kierkegaard* (1) vándorcirkuszának bohóca hiába kérte a falu lakosságát: siessenek tüzet oltani, ég a cirkusz. Megtapsolták, akkorát nevettek rajta, hogy a könnyük is kicsordult, de nem tudták komolyan venni, azt hitték, csak színészkedik. Addig dicsérték kiváló produkcióját, amíg a cirkusz is, meg a falu is leégett. A tanulság kézenfekvő: aki azt akarja, hogy megfogadják szavát, annak le kell vetnie a bohócruhát, ki kell lépnie társadalmi szerepéből. Így egyfelől támadni fogják mindazok, akik nem hajlandók felülbírálni eddigi gondolkodási formáikat, másfelől azonban – így vagy úgy, de – *mindenképpen komolyan veszik szavát*, sőt meg is fogadják azok, akik előítélet nélkül élnek: a bölcsek és a fiatalok.

A szekularizáció olyan kihívást jelent keresztény hitünkkel szemben, amilyennel nem találkoztunk eddig még soha. Részben ez a magyarázata annak, hogy nem tárgyalhatjuk a szokásos módon, a várakozásnak megfelelően. Akkor beszélünk szekularizációról, amikor az ember erre a világra és időre (*saeculum*) fordítja figyelmét, és nem a túlvilágra. A szekularizációnak – amit *Bonhoeffer* 1955-ben „emberi nagykorúsodásnak” mondott – nem áll érdekében, hogy harcoljon a vallással. Ehelyett *megkerüli a vallást, kitér előle, és másfelé fordítja az emberek figyelmét*. Szekularizálja s ezzel értelmetlenné teszi a vallásos vilégnézeteket. A vallás magánügy. A hagyományos vallások istenei élnek még ugyan, de csak mint *magánfétisek*, mint hasonló gondolkodású csoportok védnökei; a szekularizált metropoliszok életében már nem játszanak semmi szerepet, írja *H. Cox* teológiai bestsellerének első lapjain (2).

Nem csodálkozhatunk azon, hogy sok keresztény mindenestül a gonosz művének tekinti a pluralista-szekularizált világot, és a közélet re-

krisztianizálását tartja az egyetlen megoldásnak. A kereszténység feladata a világ megszentelése – mondják, ennek pedig szöges ellentéte a szekularizáció. Ezzel szemben más keresztények arra hivatkoznak, hogy a megtestesülés gyökerében szenteli meg, alapvetően szünteti meg a világ profanítását. Azt állítják, hogy a keresztények nem utasíthatják el eleve maguktól a *világi világot*, sőt kötelességük bizonyos értelemben előmozdítani azt. Ez utóbbi követelmény ellen azonban már minden ízünk tiltakozik. Még mindig sokan vagyunk, akik „a keresztény állam” és a „keresztény kultúra és civilizáció” eszméin nevelődtünk; s e gondolkodási modell szerint minél világiasabb a világ, annál messzebb van Istentől. Kinek van tehát igaza? Melyik véleményhez tartjuk magunkat?

A jelenség értelmezése

A legújabb felmérések Európában is igazolni látszanak Cox amerikai megállapításait. A nyugatnémet EMNID-intézet által megkérdezettek 97⁰/₀-a volt megkeresztelve; közülük 65⁰/₀ hitt Istenben, 48⁰/₀ az örök életben, és 34⁰/₀ a pokolban (3). Egy salzburgi felmérés szerint a magukat katolikusnak mondó anyák 76⁰/₀-a istenhívő. Mindazonáltal csak 50⁰/₀ hitt abban, hogy Isten teremtette a világot, 35⁰/₀ a személyes örök életben, 59⁰/₀ hitt abban, hogy Jézus Isten Fia, és 39⁰/₀ abban, hogy a Szentírás sugalmazott mű. E katolikus anyák 64⁰/₀-a feltétlenül egyházi esküvőt óhajtott gyermekei számára. De csak 16⁰/₀ tartotta felbonthatatlannak a keresztény házasságot, és legalább 60⁰/₀-uknak nem volt elvi kifogása fiaik vagy leányaik házasság előtti nemi élete ellen (4). Bár hazai viszonyainkra nem vihetők át minden további nélkül ezek az eredmények, mégis fontos információt nyújtanak és alapul szolgálnak bizonyos következtetések levonásához. A szekularizáció a megkereszteltek jelentős részének elkeresztényietlenedését vagy legalábbis elegyháziatlanodását, a papi és szerzetesi életforma iránti érdeklődés csökkenését, a szertartások iránti érdektelenség növekedését hozza magával nálunk is, bár nem olyan ijesztő mértékben, mint egyes nyugat-európai országokban.

E néhány kiragadott – de sokatmondó – adat ismerete alapján is érthető, hogy a „szekularizáció tétele” lett a XIX. század valláskritikájának örököse és legitim utódja a XX. században. Magát a kifejezést a westfáliai békekötés (1648) bevezető tárgyalásain használták először. Az *egyházi uralom megszüntetését* értették szekularizáción, amelynek nemcsak egyes kolostorok és alapítványok, hanem egész püspökségek is áldo-

zatul estek. Ez a *jogi* értelemben használt szekularizáció világnézetileg semleges fogalom volt mindaddig, amíg saját jószántából maga az egyház mondott le bizonyos területek vagy személyek fölötti joghatóságáról. A szekularizáció a francia forradalom következtében lett *egyházellenes* színezetű. 1803 után a német püspökök akarata ellenére vonták ki joghatóságuk alól a Rajna-balparti egyházi területeket és javakat. A polgári réteg XIX. századi emancipációjával karöltve egészen új értelmet nyer a kifejezés. A *Hegel*-kritikusok *világnézeti* értelemben használják az „egyház-*z*iatlanodás” kifejezésére.

A szekularizáció *valláskritikai* értelmezése többek között azt mondja, hogy bár az egyéni tudatformában és a személyes egzisztencia értelmezésében megmarad a vallás szerepe, a közéletből teljesen kirekesztődik. A szekularizáció nem tévesztendő össze a *szekularizmus ideológiájával*, amely nem csupán feleslegesnek tartja az egyházat és a vallást, hanem egyenesen károsnak és az emberi társadalom számára ártalmasnak. A szekularizációs folyamat *eredményét szekularizátum*-nak mondják. *Blumenberg*, *Rendtorff* és mások (5) ide sorolják az egyházat is. Abból indulnak ki, hogy az intézményesítés szükségessége a vallás általános erejének csökkenésére, tehát szekularizációra utal. Bár erősen túlzott vélemény ez, annyi mindenképpen kitűnik belőle, hogy az elvilágiasodás nem azonosítható az *ateizmussal* sem. Igaz ugyan, hogy elválaszthatatlan az egyház-*z*iatlanodástól, ki merné azonban tagadni, hogy az egyházon kívül is megtalálható az élő hit és a vallásosság? A szekularizáció nem azonos a világ profanizálásával sem, hacsak nem tulajdonítunk a *profán* kifejezésnek az eredetitől eltérő értelmet. Az archaikus ember, bár isteninek tekintette az egész világot, mégis „kivágott” belőle bizonyos különlegesen isteni kerületeket (szakrális), amelyeket csak egy „küszöb” választott el a nem szakrális, „küszöbön túli” (*profán*) világtól. A szakrális és profán kerület között nem volt alapvető különbség; a profán világot is bevonta az *isteni* ragyogása, és a kozmosz bármelyik része alkalmas volt arra, hogy különlegesen is megjelenjék benne az isteni. Látható tehát, hogy a szakrális-profán fogalom pár egymásra rendelt tagjai nem választhatók el egymástól, mert akkor elvesztik jelentőségüket. Mivel a profánnak csak a szakrálissal szemben van értelme, nem jelentheti az elvilágiasodás a világ profanizálódását, sem a megtestesülést a világ szakralizálását.

A szekularizáció *teológiai értelmezésével* protestáns teológusok foglalkoztak először. Mind a katolikusok mind a protestánsok azt a folyamatot értik szekularizálódáson, amelynek során *önállósulnak* a társadalmi berendezések és intézmények, s egyre inkább függetlenítik magukat az egy-

házi szabályozás, törvényhozás, irányítás, általában mindennemű egyházi befolyás alól. Pozitív megfogalmazásban az elvilágiasodáson az emberi társadalom nagykorúsodását és öntörvényű berendezkedését kell értenünk, amelynek jogosságát már *XII. Pius* pápa is elismerte, a II. vatikáni zsinat pedig újból hangsúlyozta: „Ha a földi valóságok önállóságán azt értjük, hogy a teremtett dolgoknak, meg akár a társadalomnak is, megvannak a maguk törvényei és értékei, amelyeket az embernek lépésről lépésre fel kell ismernie, és alkalmaznia meg hasznosítania kell, akkor az önállóság megkövetelése teljesen jogos. Nemcsak korunk embere igényli, hanem megfelel a Teremtő akaratának is” (6). Az elvilágiasodás *konkrét jelensége* természetesen e különféle értelmezések alapjául szolgáló erők, irányzatok, mozgalmak és törekvések rendkívül bonyolult szövedéke. Az, amit teológiailag elvilágiasodásnak mondunk, az egyház és a világ szellemi kapcsolatára vonatkozik, s minden kérdésessége és összetettsége ellenére is hozzájárul az egyház és a világ mélyebb megértéséhez, valamint kettejük viszonyának helyesebb értékeléséhez. Mind a protestáns mind a katolikus teológusok megegyeznek abban, hogy az *elvilágiasodás alapjában véve keresztény esemény*. Nemcsak azért, mert a szekularizáció ténylegesen a kereszténység talaján sarjadt ki, hanem azért is, mert a világleletti Teremtőbe vetett keresztény hit egyúttal a világ isteni erőinek tagadását jelenti, s ez tette lehetővé a világ fölszabadítását (7). Katolikus részről *B. Metz* írásaira hivatkoznánk. Szerinte a *megtestesülésnek* köszönhető, hogy a test igazán test, a föld valóban föld, a világ egészen világ lett; hogy Isten nem evilági istenként, hanem mint a teremtett valóság világleletti Ura és Teremtője jelenik meg életünkben (8). S ezzel megneveztük az elvilágiasodás két legfontosabb rugóját: hitet a Teremtő Istenben és a megtestesülést.

A világ szentesítése

A szekularizált ember szuverén ura és parancsolója a világnak: korlátlanul manipulál a természettel, sőt önmagával is. A kísérlet tárgya az ember (9). Az ókori archaikus ember legfeljebb kivételesen volt képes ilyen magatartásra, ha valaki vagy valami fölszabadította a kozmosz isteni erőinek hatalma alól. Az ókori világ tele volt istenekkel. Istenek laktak a tűzhelyekben, ligetekben, forrásokban. „Amikor tehát valaki azt mondta, hogy a természetben is benn rejlik az értelem, mint az élőlényekben, s ez a világnak és az általa mutatott egész rendnek az oka, – akkor ez az

ember (*Anaxagoras*) úgy tűnt fel a megelőzők között, mint az egyetlen józan a sok találmányra fecsegő között” (10). Ebben a világfelfogásban, amelyben Isten a legjobb esetben is csak a világ belső rendje és önszabályozó képessége, az embernek nem volt más választása, mint hogy az isteni szerkezetű világ parányának tekintse magát, és szent félelemmel és tisztelettel övezzen benne mindent.

Ezzel a szemlélettel állítja szembe a kinyilatkoztatás a teremtés gondolatát, amely megfosztja a világot isteni varázsától. Krisztus azt hirdeti, hogy a világ *Teremtője* az emberek *atyja*, aki gondoskodik gyermekeiről. A *gondviselés* nem biztat tétlenségre, hanem megköveteli az ember együttműködését Istennel, aki szüntelenül munkálkodik (Jn 5,1–17). Krisztus „uralkodókat taszít le trónjukról” (Lk 1,52); *ördögűzése*i kijelentik az Atya jóságos uralmának eljövételét és az ember felszabadítását az „erők és hatalmasságok” kegyetlen uralma alól. A kereszténység az egyetlen, világfeletti Isten teremtményének tekinti a világot, s ezzel biztosítja annak nem „isteni” hanem „*tisztán világi*” létét. Megnyitja az utat a világ természettudományos szemlélete és manipulálhatósága előtt, amely a világ szekularizációjához vezetett. *Isten parancsának tesz eleget* az ember, aki meghódítja és uralma alá hajtja a világot (1Móz 1,28).

A görögök számára a *szemlélődés* volt az ideál. A földi feladatok a tulajdonképpenitől fordítják el a figyelmet. *Diogenész Laërtiosz* beszél el *Thalész* és az attikai szolgáló esetét, aki harsányan kinevette a filozófust, amikor az – a csillagokat szemlélvén – beleesett a kútba (11). A görög gondolkodás a filozófus pártját fogta a tehenész-lánnyal szemben, bár maga *Platón* sem tagadta, hogy a lány „szellemes” volt. A kereszténységen felnőtt mai ember ezzel szemben szinte vallásos buzgalommal szolgálja a világot. A Bibliát követi, amikor nemcsak csodálja, hanem meghódítja a természetet. A görögök örök kínlódásra ítélték az „előregondoló” *Prométheusz*-t; a kinyilatkoztatás felszólítja az embert a kultúrára, arra, hogy gondoljon előre. Még *Spinoza* is úgy beszél, hogy „a természet avagy isten” (12); a kereszténység mítoszalanítja a természetet. *Aquinói Szent Tamás* azt tanította, hogy Isten a természetes okok tiszteletbentartásával irányítja a világot; nem az ember szabadsága ellenére, hanem azon keresztül. Nem Isten ellenében, hanem Istennel együtt hódítja meg az ember a világot. A *gondviselés nem menlevél a tétlenségre*, hanem felhívás a bizalomra: a siker nekünk ajándékozott reménye nélkül aligha fog hozzá ember a munkához.

Az elvilágiasodás másik keresztény gyökere a *megtestesülés*. *Rahner* szerint Krisztus megtestesülése gyökereiben szentelte meg, bár nem szak-

ralizálta a világot. Ezen a gyökeres megszentelésen *Metz* a világ isteni jóváhagyását, világiasságának Jézus Krisztusban való megerősítését érti. A krisztológia alapvető, kalkedóni formulája azt mondja, hogy Jézusban „összekeverhetetlenül és elválaszthatatlanul” egyesült Isten és az ember, az isteni és a világi. Jézusban magához emelte Isten az egész emberi történelmet is: részint azért, mert a történelem hozzátartozik „az” emberhez, akit Isten felvett, részint azért, mert Jézus a történelem „kezdeté és vége” és „Isten teremtésének a kútfeje” (Jel 3,14). Ha meg akarjuk érteni a szekularizációt, akkor a megtestesülés horizontjába kell beállítanunk: Jézus istenségének és emberségének egységéből és különbözőségéből kell értelmeznünk.

Amint a megtestesülés nem üresítette ki, hanem beteljesítette Jézus emberségét, a világ isteni fölvétele sem fokozza le, hanem felszabadítja a világot és a történelmet. Isten nem a teremtmény rovására élő Moloch, nem azért emeli magához a teremtményt, hogy kiszívja létét. Helyesen mondta *Claudel*, hogy nem kell kisebbednie az embernek ahhoz, hogy Isten növekedjék. Ha Isten magához vesz valamit, akkor éppen azt akarja, amiben az különbözik tőle, ami nem isteni, hanem egészen emberi, egészen világi benne. Éppen abban áll az igazi nagyság, hogy nem nyomja el a gyöngébbet, hanem teret enged neki, biztosítja tevékenységének lehetőségét és eljuttatja önmagához. A személyes kapcsolatok jól példázzák, hogy minél szorosabban tartozik a világ Istenhez, annál önállóbbnak és felszabadultabbnak kell lennie, s minél szilárdabban áll a saját lábán, annál több kötelék fűzi Istenhez. Isten azt mondja minden egyes teremtményének: légy hű önmagadhoz. Ha elutasítjuk a *monofizita* eretnekséget, amely mindenképpen *isteníteni kívánta Krisztus emberségét*, akkor nem nehéz elfogadnunk, hogy a világ *gyökeres megszentelése a világ szentesítését, vagyis világiasságát és önállóságát jelenti*.

A világ ilyen értelmű gyökeres megszentelése és elvilágiasodása olvasható ki az Újszövetség antiszokrális beállítottságából. *Schürmann* (13) hívta fel a figyelmet arra, hogy az Újszövetség nem ismeri a *szent helyeket*: „Nem tudjátok, hogy Isten temploma vagytok és Isten Lelke lakik bennetek?” (1Kor 3,16). Isten jelenléte nem helyhez, hanem személyhez kötött. *Szent Pál* élesen kikel azok ellen, akik megkülönböztetik az *időket*, mintha nem járt volna Isten éjjel-nappal népe előtt a pusztában: „Napokat és hónapokat, ünnepi időket és esztendőket tartotok meg gondosan. Aggódok miattatok, hogy talán hiába fáradtam értetek” (Gal 4,10). Az első keresztényeknél nem ismerik sem a szokrális közösséget, sem a szokrális kultuszt. A keresztény „*ekklésia*” a nép világi összejöve-

telét is jelentette. A keresztények „Lélekben szolgáltak Istennek” (Fil 3,3) „ésszerű hódolattal” (Róm 12,1), amelyet „egész testükkel” azaz konkrét világi-történelmi létükkel valósítottak meg. A keresztények egész testükkel hozott „lelki” vagy „ésszerű” istentisztelete (*logiké latreia*) magába zár minden szolgálatot mind az egyházban (Róm 12,3–8) mind a világban (Róm 12,9–21). Ennek megfelelően hiába keresünk az apostoli időkben „felszentelt” személyeket. Kézrátétellel „rendelték” (ordinatio) a kiválasztottakat a különféle szolgálatok végzésére. E felhozott példákból egyfelől nem következik az, hogy az Újszövetség kategorikusan elutasítaná a vallás intézményesítését s mindazt, ami vele jár. Másfelől azonban világosan kitűnik belőlük, hogy a Krisztus-esemény valóban elindítja a világ szekularizálódását. Ezek a történetileg hatékony antiszakrális eszmék – vagy másképpen, a Krisztus-esemény történeti ereje – az egyház és állam szétválasztásához, a kultúra önállósulásához, a világ technikai hominizációjához és a mai szekularizációhoz vezetett.

Bár az elvilágiasodás a Krisztus-esemény történeti megjelenése, mégis naiv optimizmus lenne azt hinnünk, hogy a megtestesülés óta szögre akasztható a megkülönböztetés erénye. Isten nem megdicsőült és nem befejezett világot emelt föl magához Jézusban. Ez a világ még nem az Isten országa. Az elvilágiasodás legalább olyan kétértelmű, mint Jézus szolgálai élete és kereszthalála. A világ tiszta és jó fölnövekedése és önállósulása nem választható el „evilági fejedelmének” Isten- és emberellenes tevékenységétől. Nem ok nélkül emeli fel szavát *Garaudy* az elvilágiasodásban jelentkező embertelen és elidegenítő irányzatok ellen (14). Az emberi élet pluralizmusai közül az elvilágiasodás viselhető el a legnehezebben. Igaza van *Rabnernek* (15), hogy ez a pluralizmus nem más, mint a földi integráció elvi lehetetlensége, teológiai nyelven szólva *konkupiszcencia*: amely a tridenti zsinat szerint nem bűn, hanem alkalom a „férfias küzdelemre” (Dz. 792). A pluralizmus mint a teológiai értelemben vett konkupiszcencia társadalmi megjelenése azt jelenti, hogy bár nem egységesíthető a világ integralista módon, nem is választható benne szét Isten ártatlan teremtménye, az ember jogosan plurális műve és az emberi bűn objektíválódása. A világ humanizálása nem történik meg automatikusan. Az embertől függ, hogy a hominizált világ valóban humánus világ legyen. A keresztény embert hite is kötelezi a küzdelemre, a reménye pedig bizalomra. Az atomtechnika, kozmotechnika, biotechnika és pszichotechnika korszakát csak egy humánus emberiség élheti túl; az az emberiség pedig, amelyik túléli saját szabadságának rettenetes lehetőségeit, okvetlenül humánus lesz.

E néhány gondolatból is kitűnik, hogy az elvilágiasodás nem a kereszténység tehetetlenségének, hanem történeti erejének és hatékonyságának a következménye. Nem az a baj, hogy szekularizálódik a világ, hanem az, hogy mi keresztények vonakodva ismerjük csak fel saját szellemünk szülöttét, hogy még mindig csak rossz lelkiismerettel lehet világi a világ. A világ technikai humanizálása mögött a keresztény szeretet legnehezebb hajtóerői állnak: mindenki számára biztosítani azokat a lehetőségeket, amelyekkel rendelkezünk; mindenkinek könnyíteni a lét terhén, mindenki számára lehetővé tenni a Teremtőtől kapott képességeinek kibontakoztatását és *egyesíteni* – de nem integrálni – az elkülönült és széjjelszakadt emberiséget.

Esélyes kereszténység

Azt írja Cox (16), hogy az elvilágiasodott ember egyik alapvető ismérve a *mobilitása*. Akkor pedig nincs kizárva, hogy a szekularizált ember kevésbé érti félre annak az üzenetét, aki útközben jött világra, aki számkivetésben töltötte élete utolsó éveit, akit elűztek otthonából és akinek nem volt hová lehajtania a fejét. A mai kereszténynek létfontosságú a szellemi mozgékonyság: bár egyedül ez még nem biztosítja az üdvösséget, mégis megláttatja az üdvösség esélyét. Nincs szükség különösebb bölcsességre annak megállapításához, hogy a kereszténységnek akkor lesz csak esélye a szekularizált világban, ha képes *alkalmazkodni* hozzá. Maga a szó is gyanúsán hangzik katolikus fülnek; olcsó kompromisszumot, vagy még rosszabbat vél fölfedezni mögötte. Az alkalmazkodás elsősorban *biológiai* fogalom. Az élőlény pusztá fennmaradását vagy túlélését (*survival*) van hivatva biztosítani, amely az élőlény lényegének a megszűnésével is járhat. Az egyház alkalmazkodása nem jelentheti semmiképpen sem az egyház lényegének a feladását, de azt sem, hogy betokosodva külön életet éljen a társadalom testén belül. Az alkalmazkodásnak kérlelhetetlen törvényei vannak. Félúton nem lehet megállni: a régi visszavonhatatlanul eltűnt, az új pedig még nincs itt.

A XX. század valláskritikájának az a tétele, hogy a szekularizációval a kereszténység befejezte küldetését, saját előfeltételeiből kiindulva sem látszik megalapozottnak. A szekularizált világnak lesz csak igazán szüksége az egyházra, hogy megakadályozza a walkürok visszatérését – írja Cox (17). A profanitásból is úzhető kultusz, és akkor a világ állapota rosszabb lesz, mint annak előtte. A szekularizált világban állandóan

ereje fogytán érzi magát az ember, mindenütt önmagával találkozik: saját végességével, kényszerű ésszerűségével és halálával. A szekularizált világ jelentéktelenségét és a belőle áradó emberi esetlegességet aligha viselhetjük el hit, vagy újabb mítoszok nélkül. Minél inkább ura az ember a természetnek, annál inkább rájön, hogy ki van szolgáltatva saját megbízhatatlan szabadságának, a hominizált világ összes szörnyű lehetőségeinek. Az ember már olyan, hogyha nem nézhet föl valami abszolútumra, akkor beleszédül saját esetlegességének szakadékába, vagy újabb istenekkel népesíti be a földet.

Az egyháznak az a feladata, hogy az igaz Istent adja a világnak. Meg kell tanulnunk végre, hogy ne pusztá szavakat mondjunk Istenről, hanem Őt magát közvetítsük. *Mibelics Vid* utolsó írásában olvasható (18): „Ezt az Istent, akit távollévőnek szoktak mondani, meg kell találunk ennek az úgynevezett 'távollétnek' a mélyén, s észre kell vennünk névtelen működését az ember vágyaiban, az emberi életnek és egy tevékeny gondviselésnek a titkában”. *Az emberi tapasztalásokat* kell értelmeznünk; az önmaga fölé emelkedő emberi egzisztenciát, amely – bár lehet, hogy rejtjelesen, de – folyvást az *egészen más* után nyúl. És ez nemcsak az emberi szükségben, hanem elsősorban a *bőségben* tapasztalható meg. Akit betölt a lét bősége, az megtapasztalhatja, hogy nem a lét itt-ott felbukkanó *adata*, hanem ajándék ez a teljesség; megelőz jóságával, minden tettem előtt elfogad, s azt kívánja tőlem, hogy *értelmet adjak* neki, és ezáltal értelmet *nyerjek* én magam is. *Escarpit* is elismeri a beteljesülés ajándék voltát, bár bukfencsel tér ki beismerésének következményei elől: „Egy apróság is elég hozzá, hogy boldog legyek. De csak akkor érzem teljesen boldognak magam, ha megköszönhetem valakinek.” Két sorral feljebb: „A szüleimnek persze megköszöntem, de kinek köszönjem meg azt, hogy köszönetet mondhatok a szüleimnek, kinek köszönjem meg az ajándékozás intézményét, kinek köszönjem meg a tavaszt, mely ahányszor csak ujjam hegyével megérintettem tollamat, bezúdult – de egyes-egyedül csak énnekem – a libournei középiskola piszkos, sötét és hideg kettes számú tantermébe?” (19).

Vagy nézzük az emberi magányt és együttlétet. Amikor ráébredünk arra, hogy egyedül vagyunk, akkor megtapasztaljuk, hogy egész egzisztenciánk egyetlen kiáltás a másik után; az ember nem arra készült, hogy csak önmagában maradó, magányos *én* legyen. Amikor pedig megvált magányunktól a másik, akkor rájövünk, hogy olyan teljesíthetetlen ígéret ő, amelyet nem tud soha valóra váltani (*Claudel*). Így emelkedhetik ki azután az emberi találkozás beteljesületlenül beteljesült öröméből az egé-

szen mással való legvégső találkozás világossága. Elemezhetjük az egyre növekvő emberi szabadságot és felelősséget is. A felelősségben jelentkező feltétlen „kell”, az emberi szabadság és szükségszerűség kettősségének különös egysége, az ember feltétlen elkötelezettségére és az ilyen elkötelezettség lehetőségének világlelvi föltételére utal. Ne feledjük azt sem, hogy a szekularizált világban minden, még az ember is *manipulálható*; vagyis *eszközszerű*. Az eszközzel kapcsolatban azonban nem térhetünk ki a kérdés elől, hogy *mire való?* Az egyéni egzisztencia értelmezésén túlmenően meg kell tanulnia az egyháznak azt is, hogy világi módon beszéljen Istenről. A világ exorcizálása az erők és hatalmasságok uralma alól, az emberi munka humanizálása, a szexuális tabuk, mítoszok és *kultusz* felszámolása mellett való egyházi elkötelezettség a szekularizált világnak is érthető nyelven hirdeti Istent.

Mindennek az a feltétele, hogy az egyház *Isten élcsapata* legyen a világban, mondja – egymástól függetlenül – *Rabner* és *Cox* (20). A II. vatikáni zsinaton az egyház legfőbb tanítóhivatala állapította meg, hogy az egyház új szemléletére van szükségünk. A zsinat átmenet: abból a korból, amelyben úgy tűnt, hogy a keresztény lét elérte tetőpontját, abba a korba, amely a keresztények teljes kisebbségi helyzetét jelenti, s ennél fogva nem megőrző és tartósító, hanem haladó és missziós felfogást követel meg (*Ratzinger*) (21). Az elmúlt korszakban szilárd keret volt a tradíció, amely megvédte és megőrizte az embert, aki nyugodt lehetett hite felől, ha hűséges volt a múlthoz. A szekularizált világban csak az lehet nyugodt hite felől, aki *hűséges a jövőhöz*. A II. vatikáni zsinat óta nem az a cél, hogy tartósítsuk és lehetőleg teljes egészében fenntartsuk a meglévőt (a szívünkhöz nőttet), hanem az, hogy mindenkiben tudatosítsuk azt a missziós helyzetet, amelyben az egyház él.

A múlthoz való elkötelezettség és a jövő iránti felelősség rendkívüli feszültségek forrása lehet. Sokan úgy vélik, hogy elvesztették hitüket, mert többé nem vigasztalás, hanem gyötrelmek a hit, amelyért naponta kell megküzdeniök. Többek között ezért sem elégedhetünk meg azzal, hogy továbbra is valamiféle elvont jogi-misztikus közösség maradjon az egyház. Ma már nem ír senki himnuszokat az egyházhoz, hanem azt várja tőle, hogy konkrét közösséggé váljék, amelyben kölcsönösen megerősíthetjük egymás hitét és reményét; „hiszen tudjátok, hogy testvéreiteket szerte a világon ugyanez a szenvedés éri” (1 Pét 3,9). Valódi közösség a szekularizált világban nem gondolható el másképpen, mint *demokratikus* alapon. Ez a „demokratikus” szó nem csatakiáltás a hierarchia ellen, hanem egyszerű *ténymegállapítás*. A szekularizált világ nem szállítja többé ké-

szen az egyház alapjait. Az egyháznak magának kell azt megalkotnia. A szekularizált társadalomban élő emberek alapvetően demokratikusan gondolkoznak; és értetlenül állnak a tekintély patriarkális-feudális modellje előtt. Az egyház építőinek tudomásul kell venniök, hogy élő emberekből építik az egyházat (1Pét 5,9), olyanokból, akik benne élnek a társadalomban, meghatározott történeti és kulturális koordinátákkal rendelkeznek, s nem tekinthetők az egyház kénye-kedve szerint formálható „nyersanyagoknak”. Attól pedig ne féljen senki, hogy ebből az új „anyagból” – új szerkezeti megoldással – nem emelhető a réginél jóval szilárdabb épület. Nem gondolható-e el például, hogy egy – a kölcsönös felelősség alapján készült – enciklika olyan valódi *akcióprogramot* adhatna, amely mögé egyemberként sorakoznék fel az egész egyházi közösség?

Bárhogy is vélekedik valaki ezekről a kérdésekről, annyi biztos, hogy az elvilágiasodás az egész világon terjed. Soha nem sejtett lehetőségeket tartogat számunkra, bár elképzelhetetlen veszélyeket is. A világ technikai meghódítása hamarosan mítoszتانítja az egész természetet és az egész emberi társadalmat. Nem vágyálom azt remélnünk, hogy az elvilágiasodás, amely a Krisztus-eseményt közvetíti a világnak, minden eddiginél nagyobb eséllyel ajándékozza meg a kereszténységet. Ne tévesszük soha szem elől, hogy ez a pluralista-szekularizált világ az, amelyet úgy szeretett Isten, hogy magához emelte és életét adta érte. Ezt a világot kell szolgálnia az egyháznak és ennek a világnak kell hirdetnie Isten igéjét. „Írva van: Nemcsak kenyérrel él az ember, hanem minden igével, amely Isten ajkáról való” (Mt 4,4). Ez a legfontosabb, amit az egyház nyújthat a világnak, mert az ember nem kevésbé él ebből az igéből, mint a kenyérből. Az ember mindörökre az marad, akinek nemcsak a gyomra éhez, hanem a szíve és a szelleme is, aki éhezi és szomjazza az értelmességet, szeretetet és végtelenséget, s egyszerűen képtelen az emberi – helyesebben isteni – adományok nélkül élni. Az egyház változatlan feladata, hogy Isten igéjével csillapítsa a szekularizált világ éhségét, vagy fölkeltsse azt, ha a világ elfelejtette volna.

JEGYZETEK:

- (1) Idézi H. Cox: Stadt ohne Gott, Stuttgart 1967. 265. o.
- (2) H. Cox: i. m. 12. o.
- (3) Orientierung 32(1968) 237. o.
- (4) Kirche in der Stadt. Herausgegeben vom Österreichischen Seelsorgeinstitut. Wien 1968. I–II. I. k. 215–250. o.

- (5) *H. Blumenberg*: „Säkularisation“ Kritik einer Kategorie historischer Illegimität. *H. Kahn-P. Wiedmann*: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1962. 240–265. o. vö.: *H. Lübke*: Säkularisation, Freiburg 1965.
- (6) *Gaudium et spes*, 36. pont.
- (7) Vö.: *J. Friese*: Die säkularisierte Welt, Triumph oder Tragödie der christlichen Geistesgeschichte, Frankfurt 1967.
- (8) Vö.: *J. B. Metz*: Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.
- (9) Vö.: *P. Overhage*: Experiment Menschheit, Frankfurt 1968.
- (10) *Arisztotelész*: *Metaphysica I*, 3 984 b.
- (11) *Diogenes Laërtius*: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (O. Apelt), Berlin 1921.
- (12) Vö.: *J. Hirschberger*: *Geschichte der Philosophie*, Freiburg–Basel–Wien 1969. I–II. II. k. 137. o.
- (13) *Der Seelsorger* 38(1968) 38–48. o. és 89–104. o.
- (14) *Herder Korrespondenz* 22(1968) 312. o.
- (15) *K. Rabner*: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967. VIII. 660–665. o.
- (16) *H. Cox*: i. m. 62–72. o.
- (17) *H. Cox*: i. m. 48. o.
- (18) *Mibelics Vid*: *Vigília* 34(1969) 45. o.
- (19) *R. Escarpit*: *Nyilt levél Istenhez*. Budapest. 1968. Európa Kiadó.
- (20) Például *K. Rabner*: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1965. VI. 484. kk., és *H. Cox*: i. m. 140–161. o.
- (21) *Th. Filthaut*: *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966. 290–291. o.

HOGYAN BESZÉLJÜNK ISTENRŐL?

Napjaink egyik legtöbbet idézett vallásfilozófusa *D. Bonhoeffer* evangélikus teológus. Hitler parancsára végezték ki 1945. április 9-én. Egyik fogságból kelt levelében írja: „Teljesen vallás nélküli korszaknak nézünk elébe . . . Hogyan beszéljünk Istenről – vallás nélkül? Hogyan beszéljünk Istenről világi módon?” (1). A *New York Times* két évvel ezelőtt a következő gyászjelentést közölte: „Atlanta, Georgia. November 9.: Isten, a világmindenség Teremtője, tegnap a késő esti órákban meghalt. Halálát annak a sebészi beavatkozásnak köszönheti, amellyel meg akarták állítani befolyásának rohamos mérvű sorvadását” (2). A közlemény – amely nem ateista propaganda, hanem szarkasztikus támadás bizonyos „keresztény teológusok” ellen, akik *Nietzsche* szavait ismételve „Isten halálát” hirdetik – érthetően heves vitát és nagy visszhangot váltott ki. A legjellemzőbb észrevétel így szólt: „Ez volt a legérdekesítőbb írás, amit valaha is kinyomtattak. Ebben az életben sohasem találjuk meg Istent, és ebben rejlik életünk legnagyobb tragédiája. Ha azonban abba hagynók Isten keresését, akkor értelmetlenné válnék életünk” (3).

A vitát *G. Vabanian* kultúrtörténeti műve indította el még 1961-ben, abban az esztendőben, amelyben *XXIII. János* pápa megindította a zsinat előkészítő munkálatait. *Vabanian* könyvének címe: Isten halála. Alcíme: A kereszténység utáni korszak kultúrája (4). *Vabanian* szerint Isten halála felfogható úgy is, mint merőben kulturális jelenség, amely abban áll, hogy a hivatalos kereszténység elvesztette hitelét a mai ember előtt. Lehetséges, hogy Isten halálán eddigi vallási-kulturális Isten-fogalmunk végét kell értenünk. „Ezáltal azonban annál súlyosabbá válik a kérdés: milyen esélye van annak, hogy az emberről alkotott transzcendentális felfogás és a bibliából táplálkozó kultúra túlélje azt a feltevést, hogy Isten meghalt?” (5). Ugyancsak 1961-ben jelent meg *W. Hamilton* műve

a „kereszténység új lényegéről”, amely szintén azt fejtegeti, hogy milyen lehetősége van a hitnek az Isten halála utáni korszakban (6). *T. Altizer* már „keresztény ateizmusról” beszél (7). Azt mondja, hogy Isten halálának hirdetése keresztény hitvallás. Ez a leghelyesebb módja annak, ahogyan Istenről beszélhetünk.

Hasonló áramlatok Európában is terjedőben vannak. Elég *Robinson* sokat emlegetett könyvére (8) hivatkoznunk. A woolwich-i anglikán püspök írásának rendkívüli sikere jelzi, hogy milyen közérdekű ez a probléma. A francia nyelvterületről igen figyelemreméltó *J. J. Natanson* írása, amelyet az *Esprit* című francia folyóirat közölt a múlt év októberi számában (9). *Natanson* nem említi ugyan Isten halálát, ahelyett azonban a metafizikai Isten-eszme csődjéről, a „teizmus zsákutcájáról” beszél. Azt írja, hogy a keresztényeknek végre fel kellene fedezniök Istenük igazi arcát és olyan nyelven kellene róla beszélniök, amely kifejezésre juttatná Isten transzcendenciáját. Kifogásolja, hogy még mindig a tradicionális nyelvet használjuk, holott sem a neotomizmus, sem pedig a betű szerinti bibliai nyelv (*littéralisme biblique*) nem beszél a mai ember nyelvén.

Nem szándékunk, hogy részletesen foglalkozunk azzal az alapvető paradoxonnal, hogy e teológusok Isten haláláról beszélnek, de továbbra is teológusoknak és keresztényeknek vallják magukat. Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy nem Isten halott, hanem valószínűleg az ő hitük halt meg a mai társadalom egyik legjellegzetesebb folyamata, az elvilágiasodás közben. Az Isten haláláról beszélő teológusoknak elvitathatatlan érdemük azonban, hogy egyfelől érzékeltetik, milyen vallási bizonytalanságban élünk, másfelől felhívják a figyelmünket arra, hogy milyen problémát jelent az elvilágiasodott társadalomban élő embernek az Istenközvetítés, és felvetik azt a kérdést, hogy milyen feltételei vannak az Istenről való beszéd lehetőségének. Ennek megfelelően tanulmányunkban először azzal a szociológiai jelenséggel foglalkozunk, amelyet elvilágiasodásnak mondanak, majd válaszolunk arra a kérdésre, hogy mi közvetíti Istent az elvilágiasodott világban. Végül néhány nyelvfilozófiai észrevételt teszünk az Istenről való beszéddel kapcsolatosan.

Mit értünk elvilágiasodáson?

Elsősorban az elvilágiasodás szó jelentése szorul tisztázásra. A szekularizáció kifejezést eredetileg *jogi* összefüggésben használták. Azt a folyamatot jelentette, amelyben bizonyos személyeket, tárgyakat, vagy terüle-

teket kivontak az egyházi joghatóság alól. A szekularizálódáson – vagy magyar szóval az elvilágiasodáson – azt a *társadalmi* folyamatot értjük, amelynek során egyre több társadalmi intézmény önállósul, a társadalmi berendezkedések egyre nagyobb számban függetlenül az egyházi vagy vallási befolyás és gyámkodás alól. A szekularizáció világnézetileg semleges fogalom, mert semmit sem tartalmaz az elvilágiasodás folyamatának jogos vagy jogtalan voltáról. Az emberi társadalom nagykorúságát, önállóságát, öntörvényű berendezkedését keresztény szempontból is örömmel kell üdvözölnünk. Már *XII. Pius* pápa is ilyen értelemben beszélt a társadalom egészséges és jogos laicizálódásáról (10). Az elvilágiasodást akkor sem mondhatjuk egyházellenes folyamatnak, ha ténylegesen a megkereszteltek jelentős rétegének elkeresztényietlenedését, a papi és szerzetesi életforma iránti érdeklődés csökkenését, a vallási szertartások iránti érdektelenség ijesztő növekedését vonja maga után. Az elvilágiasodás nem tévesztendő azonban össze a *szekularizmus ideológiájával*. Ez utóbbi ugyanis nem csupán a világ és a társadalom nagykorúsodását és önállósulását jelenti, hanem egyház- és vallásellenes eszme, amely károsnak és feleslegesnek tartja a vallást és az egyházat (11).

Az elvilágiasodás karöltve jár a modern városiasodással. Egyes mai szociológusok és kultúrfilozófusok az emberiség kulturális fejlődésében három nagy korszakot különböztetnek meg: a törzsi, a városi és a modern nagyvárosi kultúra korszakát. Ez utóbbit *H. Cox* amerikai szociológus a „technopolis” korszakának nevezi (12). Amíg a törzsi kultúrát a mágia jellemzi, addig a városi-polgári kultúrának a vallás és a metafizika a jellemzője. A város az isteneknek köszönheti születését, és a várossal együtt jöttek létre a vallások. A modern nagyvárosi kultúra viszont megszünteti a vallást. Azt írja *Cox*, hogy a technoplisz korszakára a vallásnélküliség nyomja rá a bélyegét, amely azonban nem jelent egyúttal Isten-nélküliséget is. Az elvilágiasodás a teremtésbe vetett hittel kezdődik: a teremtéstörténet az első „ateista propaganda”. Rendkívül érdekesen fejti ki, hogy az exódus és a szövetség eszméje miképpen valósul meg a „világi városban”.

Az elvilágiasodás mindenképpen megfosztja azonban a világot természetfölötti varázsától és isteni ragyogásától. *Congar* szavaival: a mai világ még tele volt istenekkel. Azt írja *Szent Pál* a görögökről, hogy „sok istenük és uruk van” (1Kor 8,5). A világ keletkezéséről szóló mítoszok világában az istenek születését mondják el (13). A görögök számára a természet az „isten” megjelenése (*doxa theou*), Isten pedig a világ immanens rendje, önszabályozó képessége. Ezzel szemben a mai embernek a világ

egészen profán. Isten nem hézagpótló, nem afféle kisegítő megoldás, mint amilyenek még *Newton* is gondolta. Ő még úgy képzelte, hogy Isten közvetlenül irányítja és karbantartja azoknak az égitesteknek a mozgását, amelyeket ő alkotott. Ennek az volt a gyakorlati következménye, hogy annyiban hivatkozott Istenre, amennyiben a természettudomány valamit még nem tudott megmagyarázni. *Newton* törvényei megmagyarázták a bolygók elliptikus pályán történő mozgását, de nem okolták meg azt, hogy a perturbációk ellenére is ugyanazt a pályát futják be. *Newton* még arra következtetett ebből, hogy Isten esetről-esetre közbelép és helyreállítja a naprendszer egyensúlyát, ha az kezd felborulni. Úgy állította elénk Istent, mint egy kozmikus szerelőt, aki időnként meghúzza a csavarokat, s szorgalmasan javítgatja a gondatlanságból eredő hibákat. A mai embertől egészen távol áll az ilyen szemlélet. A világegyetem természettudományos leírásában ugyan még mindig akadnak hézagok, de ezek nem olyanok, hogy szükségessé vagy hasznossá tennék a természettudományban bármilyen természetfeletti oknak mint magyarázó elvnek a bevezetését. A mai ember világosan látja, hogy Isten nem hozható funkcionális összefüggésbe a világgal. A világot „tisztán evilági” nagyságnak tartja. Számára a Nap, a Hold, a csillagok nem az Isten fényreklámjai az égen, amint már a *Genezis* szerint sem isteni transzparenszek (1Móz 1,14–17). A mai ember alapélménye ugyanaz, mint *Illés* prófétáé: a szélvészben nincs az Úr, a földrengésben nincs az Úr, a tűzben nincs az Úr (vö.: 1Kir 19,11–12).

Az elvilágiasodott világtól igen messze van Isten. Úgy kell élnünk a mai világban, „mintha nem is lenne Isten” – írja *Bonboeffer H. Grotius* szavait idézve (14). A mai világban valóban könnyen támad ilyen benyomása az embernek, hiszen nem Isten alkotásai, hanem az emberi kéz művei veszik körül. Elsősorban önmagával találkozik az ember és nem a természettel, amely már nem közvetíti Istent. Régebben másként talákoztunk a természettel. Ki voltunk ugyan szolgálatva a szeszélyeinek, de mégis anyaföldnek tartottuk. Számíthattunk jótékony ötleteire, rábízhattuk magunkat a szerencsés véletlenekre. Ma is van véletlen, de a világ ésszerű, józan, tárgyilagos, személytelen, mint az az ember, aki meghódította. A mai világ azért ilyen rideg, tárgyilagos, funkcionális, mert egy nagyon is véges, rövidéletű lény építette ki magának, akinek meglehetősen takarékoskodnia kell a lehetőségeivel. A profán világ kíméletlensége és keménysége az emberi halandóság megjelenésének új formája. A világ profanítását azért viseljük olyan nehezen, mert ez a világ az ember saját halandóságát, végességét, korlátait tükrözi vissza. A profán világ tükrében saját arcunkat látjuk. Romantikus jelszavak és álmodozások aligha

változtathatnak ezen. Hiszen ma már a természet is „mű”: rezervátum, mesterségesen táplált vadakkal és természetvédelmi táblákkal. A természet ma már az ember kegyének köszönheti létét. Ebben a háttérben érthető az a kijelentés, hogy a mai világban nem fordul elő Isten. Sehol sem látunk közvetlen isteni beavatkozást, hanem csak természeti törvényeket. A nyomorúság sem imára szólítja fel az embert, hanem elkeseredett küzdelemre, hogy szelidítse meg a természetet (15).

A keresztény szociológusok, filozófusok és teológusok egyre inkább hangsúlyozzák, hogy az elvilágiasodás alapján véve keresztény esemény még annak ellenére is, hogy csak a kereszténység hivatalos képviselőivel vívott kemény küzdelem árán valósulhatott meg. Az elvilágiasodás eredetében keresztény, mert a teremtő Istenbe vetett hit következetes kifejlődése és megvalósulása. Nem beképzeltség azt állítanunk, hogy a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás alapozta meg a világ tudományos szemléletének lehetőségét, s ezzel elindította az elvilágiasodás folyamatát. Csak az istenektől és mítoszoktól megfosztott, teremtett világ lehet tárgya a modern természettudományoknak és a technikának. Azzal, hogy a kereszténység a világot a transzcendens Isten teremtményének tekintette, biztosította a szabadságot és önállóságot a világ saját – nem isteni, hanem tisztán evilági – határain belül. A görögök nem ok nélkül vádolták meg ateizmussal a keresztényeket, akik valóban kiszolgáltatták a világot az Isten-nélküliségnek: „Beszélnek istenekről az égen és a földön, tudniillik sok istenük és uruk van – nekünk azonban egy az Istenünk: az Atya, akitől minden származik, s mi érte vagyunk, egy az Urunk: Jézus Krisztus, aki által minden van, s mi általa vagyunk” (1Kor 8,6). Nem véletlen tehát, hogy a világ technikai humanizálása eredetileg keresztény országokból indult világhódító útjára. Csak úgy alakulhat ki természettudomány és technika, ha a világ nem isteni, hanem szabadon mérhető, manipulálható és kísérletezhető. A kereszténység szabadította fel az embert az „anyaföld” igézete alól, eltörölte a tabukat és tilalmakat, amelyek útját állták a kísérletezésnek és a kutatásnak. Az ember azóta mer szembefordulni a természettel, amióta Jézus exorcizálta a világot, megtörte „az erők és hatalmasságok” uralmát. Ott jött létre modern értelemben vett természettudomány és technika, ahol a Krisztus-esemény történetileg is megjelent az emberek életében, ahol az önállósodott természet saját képében és valóságában mutatkozott meg, nem mint valamiféle isten, hanem mint Isten teremtménye; önálló törvényekkel, amelyek nyitva állnak az emberi kutatás és manipulálás előtt, és nem sértik Isten fölségét. A Krisztus-esemény mozdította elő a világ tárgyilagos szemléletét s in-

dította el azt a nagy kalandot, amely emberi művet készít a természetből, miközben meghódítja és uralma alá hajtja (1Móz 1,28).

Ma már mindenütt emberi kéz műve a világ; a mai világ nem Istentől, hanem az embertől származik. Az ember nyomára bukkanunk mindenütt, az ember lett a világ középpontja. A filozófia, a tudomány, a művészet, az állam és a politika önállósulása és elvilágiasodása azzal a pozitív eredménnyel járt, hogy Isten soha többé nem téveszthető össze a világgal: a világ egészen világi, Isten pedig egészen isteni lett.

A világ transzcendens föltétele

Az elvilágiasodás hátteréből könnyen kivehető a világ benső végessége, korlátozottsága, esetlegessége. Egy esetleges világ azonban végső fokon nem érhető önmagában, hanem arra az Istenre utal, aki a világ létének és érthetőségének alapvető, transzcendens föltétele. Természetesen felmerül a kérdés, hogy nem csupán az emberi végesség kivetítése-e mindaz, amit a világ végességéről, esetlegességéről, benső határaitól mondunk? Nem következik-e az úgynevezett megmaradási törvényekből az anyag örökkévalósága és teremthetlensége? Nem úgy van-e, hogy mi egyszerűen biztonságot keresünk a lét nyomorúságai ellenében és az ilyen irányú vágyainkat kivetítjük magunkon kívülre? Nem a magunk benső világának képét ütjük-e rá a külvilágra, miközben saját benső tartalmainkat magunkon kívül önállósítjuk? Kétségtelen, és korunk egészen különleges módon is rájött arra az igazságra, hogy a pszüché, a környezet, a kultúra mekkora szerepet játszik abban a képben, amelyet az ember kialakít magának Istenről. Ez a tény azonban még nem mond semmi perdöntőt a transzcendens Isten létéről vagy nemlétéről. Mert föltételezve, hogy kivetítünk, még akkor is jogos a kérdés, hogy az ember nem több-e mint csak önmaga? Nem az teszi-e lehetővé az ember igényét a végtelen és abszolút után, hogy az ember alapvetően és eleve tud a transzcendens Isten létéről, miközben megvalósítja saját egzisztenciáját? Erre a kérdésre még visszatérünk.

Ami pedig a megmaradási törvényeket illeti, véleményünk szerint fizikai törvényekkel nem bizonyítható sem a világ teremtsége, sem pedig ennek az ellenkezője. A fizika mindig térben-időben marad, tehát soha nem nyújthat transzcendentális tapasztalatot. Abból azonban, hogy a fizika mindig és szükségszerűen térben-időben marad, semmiképpen sem következik, hogy csak az létezhet, ami térben és időben van. Mert akkor

fel lehetne tenni azt a kérdést is, hogy a tér-idő miben van? Éppoly kevéssé bizonyítható a megmaradási törvényekből a világ teremthetetlenége, mint az entrópia tételből a világ teremtettsége. A termodinamika második főtétele szerint zárt fizikai rendszerben az átalakulási folyamatok közben az energia egy része mindig, visszafordíthatatlanul hőenergiává (entrópia) alakul át. Ha ez a tétel a világmindenségre is érvényes lenne, akkor – miután megtörtént a világmindenség energiáinak a ki egyenlítődése – beállana az örök mozdulatlanság, a hőhalál állapota. Bekövetkeznék az a vég, amely föltételezi a kezdetet, a teremtést. Az entrópia-tétel kiterjesztése a világegyetemre azonban önkényes és logikailag hibás. Ez az eljárás ugyanis éppen azt tételezi fel, amit bizonyítani kellene: hogy a világmindenség zárt rendszer, azaz véges. Csak ebben az esetben lenne alkalmazható rá az entrópia-tétel.

Ugyanilyen természetű megfontolások szólnak azonban a megmaradási törvények kiterjesztése és általánosítása ellen is. Ezek a törvények azt mondják, hogy zárt fizikai rendszerekben az energia, tömeg, impulzus stb. mennyisége állandó marad az energia, tömeg, impulzus stb. átalakulása közben. Tehát anyag nem keletkezik és nemvész el. Ha a megmaradási törvények kiterjeszthetők a világegyetemre, akkor egyfelől e törvények alapján az anyag teremthetlenségére és megsemmisíthetlenségére, tehát örökkévalóságára kellene következtetnünk. Másfelől azonban e törvények kiterjeszhetőségének éppen az lenne a föltétele, amit e kiterjesztés cáfol: az, hogy a világegyetem zárt és ennél fogva véges fizikai rendszer. Ezekből a törvényekből nem következik tehát logikai szükségszerűséggel az anyagi világ örökkévalósága és teremthetlensége.

Nézetünk szerint egyáltalán nem az dönti el a kérdést, hogy a világegyetem nyitott vagy zárt rendszer-e. A zárt rendszer olyan fizikai modell, amely minőségi változások esetében felmondja a szolgálatot. Igen sok ok szól amellett, hogy ésszerű kiterjeszteni a fejlődés modelljét az egész világmindenségre. Ésszerűnek tűnik feltételeznünk a világ „koszmikus fejlődését”, szabatosabban kifejezve: a növekvő valószínűség szerint történő megvalósulását (16). A fölfejlődésben vagy minőségi változásban mindig valami igazán új, valódi többlet jelenik meg a világban, amely nem vezethető vissza maradéktalanul a megelőző állapotra; máskülönben nem beszélhetnők fölfejlődésről vagy minőségi változásról. Márpedig ha igaz az a skolasztikus alapelv, hogy senki sem adhatja, amije nincs, akkor a minőségi változás lehetőségének világleletti, transzcendens föltétele van, amely lehetővé teszi ezt a változást. Ezek szerint a világ

transzcendentális értelemben véve nyílt rendszer volna; ez nemhogy ki-zárná, hanem feltételezné a teremtést.

A világnak az előbb említett fölfelé ívelő lendülete nem tévesztendő össze a célszerűséggel. Célja ugyanis csak személynek van. Ha tehát már az első megközelítésben célról beszélünk, akkor nemcsak olyasmit viszünk bele a természetbe, amely attól idegen, hanem eleve föltételezzük azt, amit bizonyítani szeretnénk: a természetet fölülmuló, személyes Alkotót vagy Teremtőt. Egyébként már a felvilágosodás korának első fázisában is sokan kísérleteztek ilyen fiziko-teológiai próbálkozásokkal, amelyeknek az lett volna a céljuk, hogy „kézzelfoghatóan” bizonyítsák Isten létét. Volt aki petino-teológiát (madár-teológiát) írt, a másik rana-teológiát (béka-teológiát). Egész könyvet szenteltek az ichthyo-, chorto-, hydro-, astro-, chino-, bronto-teológiának (hal-, fű-, víz-, csillag-, hó- és vihar-teológiának).

A „természet csodáiból” indultak ki, s Isten nagyságához, jóságához, bölcsességéhez jutottak el. Eljárásuk abban a logikai hibában szenved, hogy ők is a „célszerűséget” tették meg érvelésük alapjának (17).

Isten a természet csodáival éppúgy nem hozható funkcionális kapcsolatba, mint a perturbációkkal. Nem a részletek, hanem a világ egésze utalja Istenre a gondolkodó elmét. Sokkal többre megyünk, ha a lét alapvető érthetőségére támaszkodva a világ létének végső érthetőségét keressük.

Kérdezzük meg tehát, mi helyett áll az a szó, hogy világegyetem? A konkrét dolgok összességét jelentő általános fogalom helyett. Általános fogalom azonban nem létezik, hanem csak konkrét dolgok léteznek: csillagok, erőterek, molekulák, növények, állatok, emberek és emberi termékek. Menjünk egy lépéssel tovább. Miért van inkább valami, mint nincs semmi – teszi fel a kérdést *Leibnitz* –, de ezt kérdi minden kutató és kereső ember is, aki meg akarja érteni a világ létét. A konkrét dolgok léte nem elégíti ki tudásvágyunkat, nem állítja le kérdéseinket. Hiába állapítjuk meg róluk, hogy vannak, azonnal kiemelkedik a másik kérdés: mi okból vannak? Szükségszerűen vannak-e, vagy annak köszönhetik létüket, hogy megvalósultak létük feltételei? Megjegyzendő, hogy a szükségszerűség kétféle lehet: asszertorikus és apodiktikus. Asszertorikusan szükségszerű az, ami ténylegesen van, mert megvalósultak létének föltételei. Apodiktikus szükségszerűsége az azt értjük, ami nem lehet, hogy ne legyen. Az emberi értelemben azonban soha nem születhetik meg olyan belátás, hogy egy *konkrét dolog* apodiktikusan szükségszerű. E belátás feltétele az lenne ugyanis, hogy a dolog lényege azonos a létevel, mert

aminek lényege a lét, az lehetetlen, hogy ne legyen. Az érzékelhető, konkrét dolgok mivolta sohasem azonos azonban létükkel. A dolog mivolta mindig arra a kérdésre felel, hogy „mi ez?“, léte pedig arra az egészen másfajtajú kérdésre, hogy „igaz-e?“, „van-e?“. Mivel a kérdés már a válasz lehetősége, ezért különböző típusú kérdésekre csak különböző típusú válaszok adhatók. Ennélfogva legalább akkora különbség van a konkrét dolgok mivolta és a konkrét dolgok léte között, mint a kétféle kérdés között. Ebből következik, hogy a konkrét dolgok mivolta nem azonos a létükkel, tehát a konkrét dolgok nem apodiktikusan szükségszerűek. Ha pedig a világegyetemet alkotó dolgok nem apodiktikusan szükségszerűek, akkor összességük – a világegyetem – sem az.

A nem szükségszerű, esetleges, bensőleg véges világegyetem feltételezi azonban a világfeletti, apodiktikusan szükségszerű, abszolút létet. Máskülönben gyökeres érthetlenségbe kellene eljutnia minden olyan kísérletnek, amellyel meg akarjuk magyarázni és érteni a világot. A világ érthetőségének a föltétele, amely lehetővé teszi a világ létét és érthetőségét, a magától értetődő, abszolút Érthetőség lehet csak, aki azonban nekünk a legnagyobb Titok, mert nem mástól, hanem kizárólag önmagától értetődik.

Az Istenről való beszéd föltételei

Ezzel még nem értünk célhoz. Az igazi kérdés ugyanis az, hogy ebben a világi világban mi *közvetíti* számunkra az isteni Istent? Ha a modern gondolkodók közül sokan olyan élesen támadják a „metafizikai” Istenfogalmat, akkor ennek egyik oka abban rejlik, hogy ez az Isten-fogalom nem eléggé isteni. Isten és a világ között nem ontikus különbség van: Isten nem úgy különbözik a világtól, mint a legfőbb dolog a többi dologtól. Isten nem egy a többi dolog közül, nem az „ens realissimum”, hanem *Aquinói Szent Tamás* szerint „*ipsum esse*”: maga a lét. Tehát nem gondolhatjuk el úgy, mint a dolgok legdologabbikát, aki ugyan közvetlenül nem érzékelhető, de egyebekben éppúgy ismerhető meg, mint mondjuk az elektromos áram, amit közvetlenül szintén nem látunk, de hatásaiból ki-következtethetjük.

Az a kérdés, hogy hol találkozhatunk a transzcendens Istennel? Azokban a tapasztalatokban, amelyeket semmiképpen sem értelmezhetünk úgy, mint saját énkünk kiterjesztését. A *határélmények* és az *én-te viszony* közvetíti Istent a mai embernek. Határélményen azt értjük, amikor saját egzisztenciánk megvalósítása közben beleütközünk abba, ami már nem

manipulálható, ami feltart, korlátoz és egyben arra késztet, hogy fölébe kerekedve túllépünk rajta. A semminek azonban határa sincs. Ha emberi egzisztenciánk végrehajtása közben határba ütközünk, az emberi élet, igazságosság, jóság, szabadság és szeretet határába és korlátaiba, akkor ebben az ütközésben nem az üres semmi, hanem a korlátlan élet, igazság, szabadság és szeretet jelenik meg egzisztenciánkban. Nem a maga véletlen teljességében, hanem mint az a föltétel, amely lehetővé teszi az ember transzcendenciáját. Ha a határélményekből kitűnik, hogy az ember több, mint ő maga – mert az emberi lét megvalósítása túlmutat az emberen – akkor érthető, hogy arra való minden valódi emberi kapcsolat, hogy közvetítse Istent. Az én–te viszony Krisztus szavai szerint is alkalmas arra, hogy valódi transzcendentális tapasztalatot nyújtson (Mt 18,20). Ezért írhatja *Rabner*, hogy aki ismeri a feltétlen hűséget, az abszolút igazságosságot, aki tudja, hogy mit jelent az emberek közti önzetlen szeretetből fakadó odaadás, az akkor is tud Istenről, ha a reflexe úgy tudja, hogy nem tud Róla (18).

A korszerű misztagógia által azonban aránylag könnyen rávezethetők az emberek határélményeik transzcendentális értelmezésére. Nézzünk néhány példát. Elsőnek a *balált*. Miért nem tudunk belesimulni élet és halál természetes ritmusába? Miért nem magától értetődő a halál? Nem azért okoz konfliktust, mert emberi életünk megvalósítása közben megtapasztaltuk transzcendenciánkat, más néven szellemiségünket? A szellem pedig az az emberben, amellyel szöges ellentétben áll minden pusztulás, szétesés és halál. A föltétel pedig, amely lehetővé teszi az ember szellemiségét, nem lehet más, mint a transzcendens világleletti lét. Azután itt van az emberi szellem *korlátlan tudásvágya*, amely addig kérdez, amíg választ nem kap összes értelmes kérdésére. Mi az a föltétel, amely lehetővé teszi az ember korlátlan tudásvágyát? A minden föltétel nélküli, magától értetődő, legvégző Igazság. Nélküle üres illúzió lenne minden megismerés, s végső érthetetlenségbe torkollnék minden érthetőség. Sokkal közérthetőbben közvetíti Istent az emberi *szabadság*. A felelősség súlyát mindenki ismeri. Egész létünk beleremeg abba az esetlegességbe, hogy biztosíték nélkül vagyunk kiszolgáltatva saját szabadságunknak. De mi az a föltétel, amely lehetővé teszi az emberi szabadságot? Mi az, ami kiemeli az embert a közvetlen érdek és haszon világából? Ami lehetővé teszi, hogy semmi sem tudja foglyul ejteni az embert? A boldogság utáni vágyunk, amely a Végtelen Jóra támaszkodik. Azért lehet szabad az ember, mert akarata alapvetően a Végtelen Jóra irányul. Azért nem képes semmi sem maradéktalanul betölteni az emberi akaratot, mert ettől a Vég-

telen Jótól egyformán végtelen távolságra van minden véges jó. Isten és az emberi szabadság nem fordított, hanem egyenes arányban állnak egymással: azért beszélhetek szabadságról, mert rám tette kezét, lefoglalt magának és ezzel fölszabadított az Isten. Végül itt a *szerелеm*. Ha semmi sem kötheti le az emberi szabadságot, akkor mi teszi lehetővé a szerelemben kiemelkedő föltétlen igényt? A szerelem önmagában érvényes és értelmes, kimondhatatlan fönség, amely igazolja a létet és jóváhagyja az életet. A szerelem értelmessége, világossága, föltétlensége az Egyetlen Örökkévalót közvetíti, aki lehetővé teszi mindezt.

Ezekben az emberi tapasztalásokban megtalálható az Istenről való beszéd legfontosabb logisztikai és nyelvanalitikai kívánalma: az igazolhatóság. A modern logisztika és nyelvanalitika szerint a beszéd jelentése akkor igazolható, ha össze tudjuk vetni elemi tapasztalásokkal. Ezekben a határelményekben olyan *vallási* tapasztalásra teszünk szert, amely eleget tesz a nyelvanalitika követelményeinek. Anélkül, hogy osztanók a nyelvanalitikusok pozitivistá előfeltevéseit, mégis rendkívül értékesek és hasznosak azok a megjegyzéseik, amelyek a nyelv csapdáira figyelmeztetnek. A csapda az, hogy lehetségesek olyan nyelvtilanilag helyes és logikailag korrekt mondatok, amelyeknek nincs jelentésük. Abban az esetben azonban, ha az Istenről való beszédünk valódi tapasztalással függ össze, kikerülhetők ezek a nyelvi csapdák (19).

Az Istenről való beszédnek nemcsak logikai, hanem *szociológiai feltételei* is vannak. Az arisztotelizmus eltűzésának egyik legsúlyosabb következménye az a felfogás, amely a gondolkodást jóformán teljesen elválasztja a nyelvtől, a jelentést azoktól az összefüggésektől, amelyekben a szó elhangzik. E metafizikai nyelvmodell elégtelensége egyszerű példán is igazolható. Aki segítségért kiált, az egészen másként használja a segítség szót, mint az, aki éppen magyarul tanul, s megkérdi, mit jelent ez a szó. Ez utóbbi nem sokra menne azzal, ha a megkérdezett válaszul hangosan kiáltozni kezdene: segítség! – segítség! Azzal azonban már tudna mit kezdeni, ha megmagyaráznák neki, hogy a segítség azt jelenti, hogy támogatjuk a másikat, megvigasztaljuk lelki bánatában, anyagilag rendelkezésére állunk, ha pénzügyi nehézségekbe került. Egy filozófus esetleg megkísérelné, hogy definiálja a segítség szó „általános” jelentését. Annak, aki éppen most tanul magyarul, valószínűleg túl magas lenne az, amit a filozófustól hall; inkább példákra kíváncsi, mint definíciókra, inkább érdekli maga a dolog, mint a dologról való beszéd. Amilyen értelmetlen lenne minden filozófiai fejtegetés – ha ezzel akarnánk válaszolni a segélykiáltásra – ugyanolyan értelmetlen lenne, ha hangos segélykiáltással ma-

gyaráznók meg a segítség szó jelentését. Ha tehát helyesen akarjuk használni a szavakat, akkor minden esetben meg kell vizsgálnunk, hogy milyen konkrét helyzetben és összefüggésben állnak.

Nem választható el a szavak jelentése attól a *társadalmi szereptől* sem, amit a beszélő betölt. A hallgatók egészen más jelentést tulajdonítanak a szónak aszerint, hogy ki mondja azokat. *H. Cox* találó történettel világítja meg, hogy a szavak jelentése mennyire függ a beszélő társadalmi szerepétől és a hallgatók várakozásaitól. A történet maga *Kierkegaardtól* származik (20). Tűz ütött ki egy vándorcirkuszban, amely egy falu szélén verte fel sátrát. Az igazgató szerteszét küldte segítségért az artistákat, akik már beöltöztek az előadásra. A bohóc a közeli faluba szaladt. Végigfutott az utcán, kérte az embereket, hogy menjenek ki a cirkuszhoz és segítsenek oltani a tüzet. A falusiaknak nagyon tetszett a kitűnő ötlet, dicsérték, hogy milyen nagyszerű reklám. A bohóc sírva könyörgött. Biztosította a piactérré kitódult embereket, hogy most nincs előadás és a falu is végveszélyben van. Minél inkább könyörgött a bohóc, annál nagyobb tetszést aratott, – csak éppen senki sem vette komolyan, és leégett az egész falu.

Az Istenről való beszéd szociológiai problémája az, hogy a megszokott társadalmi összefüggésben elhangzó beszédet csak nagyon kevesen tudják komolyan venni. Természetesen vannak még olyanok, akik tudják, hogy mire gondolnak a papok, amikor Istenről beszélnek. Ez a csoport azonban egyre inkább eltűnőben van. Ha azt akarjuk, hogy ne legyen semmitmondó üresjárat, triviális fecsegés az Istenről mondott szó, akkor le kell vetnünk a „bohócruhát”, meg kell változtatnunk a társadalmi, történelmi, vallási kontextust. Ezek után már válaszolhatunk *Bonhoeffer* kérdésére is, hogy miképpen beszélhetünk Istenről az elvilágiasodott világban. Úgy, hogy levetjük a bohócruhát, vagyis megváltoztatjuk a megszokott, megrögzött, megmerevedett, sablonos összefüggéseket. Eredeti módon kell beszélnünk Istenről, ha azt akarjuk, hogy komolyan vegyék szavunkat, hogy jelentéshordozó legyen a beszédünk. Abba kell hagynunk a jámbor csevegéseket, a semmire sem kötelező fecsegést arról, hogy Isten nélkül értelmetlen a lét és az élet. Ha másért nem, hát akkor azért, mert mindannyian ismerhetünk olyan ateistát, materialistát, aki a legsúlyosabb megpróbáltatások közepette is értelmesnek tartja a létet és az életet. Úgy kell beszélnünk Istenről, ahogyan mi magunk találtunk rá saját életünkben. Az emberek akkor tudják csak komolyan venni szavunkat, ha eredeti tapasztalásból beszélünk. Ha megtapasztaljuk a lét értelmét a halálban, csődben, sikertelenségben és elbukásban, az értelem és a szív csil-

lapíthatatlan szomjúságában, az emberek közötti önzetlen szeretetben, s ez a tapasztalás állít válaszút elé: elvetjük vagy elfogadjuk a létünknek így megtapasztalt értelmét, akkor ennek az értelmességnek az elfogadásában már tudjuk, hogy tulajdonképpen mit is kell értenünk azon a szón, hogy Isten.

JEGYZETEK:

- (1) *Dietrich Bonhoeffer*: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1951. 132. o.
- (2) *New York Times*, Sunday, March 6. (1966).
- (3) *Time*, Nr. 22. April (1966).
- (4) *Gabriel Vahanian*: *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*, New York 1961.
- (5) *G. Vahanian*: i. m. 231. o.
- (6) *William Hamilton*: *The new Essence of Christianity*, New York 1961.
- (7) *Thomas Altizer*: *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966.
- (8) *John A. T. Robinson*: *Honest to God*, London 1963. Német fordítás: *Gott ist anders*, München 1964.
- (9) *Jacques J. Natanson*: *Qui est notre Dieu? Athéisme, christianisme. Esprit* 35(1967). 474-484. o.
- (10) *Acta Apostolicae Sedis* 50 (1958) 216-220. o.
- (11) *Norbert Greinacher*: *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz 1966. 194-195. o.
- (12) *Harvey Cox*: *The Secular City. Secularisation und Urbanisation in theological Perspective*, New York 1965. Német fordítás: *Stadt ohne Gott?* Stuttgart 1967.
- (13) Vö.: *Hesziodosz*: *Istenek születése*.
- (14) *D. Bonhoeffer*: i. m. 241. o.
- (15) *Karl Rahner*: *Der Mensch von heute und die Religion. Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1965. VI. k. 13-33. o.
- (16) *B. Lonergan*: *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1958. 431-487. o.
- (17) *Wolfgang Philipp*: *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*. 1957.
- (18) *Karl Rahner*: *Atheismus und implizites Christentum. Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1967. VIII. k. 187-212. o.
- (19) *Otto Muck*: *Zur Logik der Rede von Gott. Zeitschrift für katholische Theologie*, 89 (1967) 1-28. o. Vö.: *Mayr, F. K.*: *Philosophische Randbemerkungen zum Verständnis der Konzilsdekrete von Konstanz. Zeitschrift für katholische Theologie* 90 (1968) 129-161. o.
- (20) *Harvey Cox*: *Stadt ohne Gott?* Stuttgart 1967. 265. o.

SZEKULARIZÁCIÓ ÉS TRANZSCENDENCIA

Hegel a dialektika iskolapéldájának a francia forradalmat tekintette. A feudalizmus belső ellentéte önmaga nyílt tagadását, a burzsoáziát szülte. Mindkettőt megszüntette és egyben magasabb szintre emelve megőrizte az alkotmányos királyság. A kereszténység belső ellentéte, a szekularizáció a XIX. századi szekuláris forradalomban, a marxizmusban jutott nyilvánosságra. A szocialista társadalomban *egyén mellett* élő keresztényeket és marxistákat a kereszténység és a marxizmus ellentéténél jobban érdekli az, hogy miképpen valósítható meg az *együttélés*: hogyan alapozható meg az elvek feladása nélküli *elméleti összhang* és *gyakorlati együttműködés*? A *Világosság* szerkesztőségi cikke (1) úgy látja, hogy a tradicionalista és a nyílt katolikusok belső vitája lehetőséget nyújt a katolikusok és marxisták elvi-elméleti párbeszédére is.

Ilyen szellemben írta *Lendvai L. Ferenc* „*Egyház és történelem – katolikus tükrökben*” című tanulmányát (2). Hangsúlyozza, hogy a cikkében említett szerzők célja „új típusú katolikus jelenlét megalapozása” a világban. Nem tagadja e törekvések őszinteségét, kétségbe vonja azonban a megoldásra irányuló kísérletek sikerét. Nem tartja bizonyítottnak azt, hogy a szekularizáció alapján véve keresztény esemény. „Ha valóban bizonyítható lenne, lényegesen enyhítené, sőt tulajdonképpen kiküszöbölné a kereszténység és a szekularizált mai világ között fennálló ellentmondást”. Másik ellenvetése a magyar katolicizmus és a szocialista társadalom különös ellentmondásaira vonatkozik, szerinte feloldhatatlan az ellentét minden vallás partikuláris és transzcendens, és a szocializmus immanens célja között.

Három gondolatot fűznék *Lendvai* fejtegetéseihez. Az első: lehet, hogy a kereszténység nem egyedüli forrása a szekularizációnak, nem vonható azonban kétségbe a kereszténység tényleges szekularizáló hatása. A má-

sodik gondolat az, hogy a jelenkori ateizmust a szekularizáció termelte ki, és nincs elvi ellentmondás a keresztények és marxisták közös gyakorlatában. A *közös gyakorlat* alapján – s ez a harmadik gondolat – kialakítható az elméleti összhang anélkül, hogy bármelyik fél feladni kényszerülne a létről, életről, világról vallott elvi felfogását.

Természet, prózában

A szekularizáció – úgy tűnik – olyan régi és olyan elterjedt, mint a vallás maga. Minden történelmi periódusban előfordult, hogy egyesek, társadalmi rétegek, vagy egész történelmi korszakok függetlenül a fennálló vallási rendtől. *Ekhnaton* fáraó a Kr. e. XIV. században ésszerűbb vallási renddel akarta felcserélni birodalmában a bevett isteneket és kultuszokat (3). A görögök közül elég *Xenophanész* és *Anaxagorasz*, *Szókratész* és *Epikurosz* nevét említenünk. A primitív vallásokban végbemenő szekularizációra is számos példát szolgáltatathatna az etnológia. Tagadhatatlan azonban, hogy a *szekularizmus* és *ateizmus* az újkor kezdetéig elszigetelt s átmeneti jelenség. Mítoszok értelmezték a világot és az egyéni sorsot, vallási előírások szabályozták a társadalmi életet, mágikus törvények írták elő a természettel való bánásmódot. Csak az újkorban vált általánossá és maradandóvá a szekularizálódás mind a mai napig befejezetlen, s történelmileg igen mélyre nyúló folyamat eredményeként.

A szekularizálódás könnyen kelthetett olyan látszatot, hogy a tudás kiszajátítja a hitet, az állam az egyházat, az ideiglenes földi cél a végleges örök célt. Érthető, hogy az intézményesített vallás képviselői szembefordultak ezzel. Eddig soha kétségbe nem vont vallási jogkörök, feladatok és funkciók veszítették el a jelentőségüket. Úgy tűnhetett, hogy a szekularizációs folyamatnak a vége, a szekularizmus egyben a vallásnak is a végét jelenti. Ma már nem csodálkozunk azon, hogy az egyházfejedelmek nem világi fejedelmek is egyúttal, de volt idő, amikor éppen annyi botránkozást keltett az egyházi uralom megszűnése, mint az iskolák vagy kórházak szekularizálása. Az, hogy sokáig nem ismertük fel saját szellemünk szülöttét, nem változtat azon a tényen, hogy az újkori szekularizáció forrása a transzcendens Teremtőbe vetett hit.

Aligha vonható kétségbe, hogy a keresztény eszme *ténylegesen* szekularizálta – s nem véletlenül, hanem saját belső dinamikájánál fogva – azt a világot, amelybe beletestesült. A görögöknek „isteni” volt a világ és az ember. *Hésziodosz* szerint azonos a theogónia és a kozmogónia.

„Mindent betölt az isteni” (*Thalész*) (4), „lépjetek be, itt is istenek vannak” – mondja *Hérakleitosz* (5), s ez az itt a leghétköznapibb környezetet jelenti. A világ „az oly nagy látható isten” (6), „az érzékelhető isten” (*Platón*) (7). *Arisztotelész* „isteni”-nek mondja a csillagok szabályos járását (8). *Cicero* és *Plinius* szemében a „világ isteni”, „mundus sacer”. Ez a szent, isteni, numinózus világ ölelei körül s őrzi meg az embert, aki nemcsak *Homérosz*, hanem *Platón*, *Arisztotelész* és a sztoikusok szerint is „isteni”, „istenhez hasonló”, „olyan mint az isten”. A római császárok apoteózisa fejezi ki legszemléletesebben az isteni és az emberi azonosítására irányuló ókori törekvést. Bár *Hegel* azt írja, hogy „a görögök nem istenítették, hanem szellemivé alakították át a természetet” (9), nem tagadja azonban, hogy ezt a hellén istenek valósították meg. „Teljes következetességet ugyanis nem várhatunk ezektől a görög istenektől” (10).

A zsidó–keresztény kinyilatkoztatás összeroppantja a szakrális görög kozmoszt. A kozmosz többé nem a hérakleitoszi örökkétartó világ, hanem az egyetlen Isten alkotása, aki nem tűr idegen isteneket (2Móz 20,2). Mindenható szavának köszönheti létét minden: „Mert mondtad és lettek” (Jud 16,17). A Teremtőbe vetett hit könnyörtelenül átfunkcionálja az asztrális vallások istenségeit (1Móz 1,14), a nagy tengeri szörnyet (1Móz 1,21), s *Tiamat*, a lét babilonai őseréje a Bibliában mélységgé (tehó) zsugorodik (1Móz 1,2). A világban nincs semmi imádásra méltó: „Meg ne tévedjete tehát valahogy, és ne csináljatek magatoknak valamilyen faragott hasonmást, képmást férfiúról vagy asszonyról, hasonmást valamely baromról, mely a földön vagyon vagy a madárról, mely az ég alatt repül, vagy csúszó-mászóról, mely a földön mozog, vagy halról, mely a föld alatt a vízben vagyon. Ha fölemeled szemedet az égbe és látod a napot, a holdat s az ég minden csillagát, meg ne ejtsen valahogy a réve, és ne imádd és ne tiszteld őket” (5Móz 4,16–19a).

Jézus Krisztus végképp megtöri a természet és a sors „erőit és hatalmasságait” (Kol 1,16; 2,15; Ef 1,21; 1Kor 15,24; 2,8; 1Pét 3,22). Fel szabadítja az embert a „kozmosz elemeinek” a szolgaságából. S amikor majd megvalósul az abszolút cél: „Akkor Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28). Ez a cél már most sem teljesen idegen: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,28). *Hegel* szavaival: a kereszténységgel kezdődik „a természet prózája”, s amit „*Szókratész* csak elvontan ragadott meg” azt a kereszténység konkretizálja (11).

A tudomány emancipációja

A világ mítosztalanítását a tudományok önállósulása követi. Bár a tudományos gondolkodásnak a kereszténység hivatalos képviselőivel szemben kellett kiharcolnia a szabadságát, a gondolkodás szekularizációja mégis a keresztény eszméből sarjadt. A II. vatikáni zsinat a teremtettség tényéből következteti, hogy a világnak, a dolgoknak, az egyes tudományágaknak, s a különféle műszaki eljárásoknak megvannak a maguk saját törvényei és sajátos módszerei. „Ezért csak sajnálkozhatunk, hogy éppen a keresztények között is lábrakapott néha egy bizonyos lelkiület, amely nem látva eléggé tisztán a természettudományok jogos önállóságát, civódásokat és összeütközéseket keltett, és sokakkal elhitette, hogy a hit és a tudomány szemben állnak egymással” (12).

Főként protestáns teológusok – a II. vatikáni zsinatot megelőzően – kifejtették, hogy a természettudományoknak és a modern technikának nemcsak eszmei háttere, hanem reális forrása is a teremtésbe vetett hit (*D. Bonhoeffer, F. Gogarten, G. Ebeling, K. Barth*). „A tudomány és a természettudomány szigorú, újkori értelemben csak az antik világ és a kereszténység metszőpontjában válik lehetségessé” (13). Lehet, hogy ezek a teológusok nem menthetők fel eleve az elfogultság vádjá alól, vitathatatlan azonban az, hogy akkoriban még nem láttak apologetikus értéket a szekularizációban. De hivatkozhatunk olyan szerzőkre is, akik igazán nem gyanúsíthatók apologetizáló szándékkal. *A. Kojève* írja, hogy a tudományok keresztény megalapozását fel kellene végre váltani ateista megalapozással. „Alig van más történeti tény, amely olyan kevésbé vitatható, mint a tudományoknak és a modern technikának a kapcsolata a vallással és a keresztény teológiával”. A görögök világa nélkülözötte a valóban matematikai vagy matematizálható relációkat. A modern matematikai-fizika tiszta ostobaság, sőt botrány lett volna szemükben. A természettudományok 17. századi előretörésének a megtestesülés keresztény dogmája, a földi és az égi univerzum egységébe vetett meggyőződés volt a rugója – mondja *Kojève* (14). Azt írja *S. Sambursky*, hogy az ókori görögök természetellenesnek tekintették volna a fizikai mennyiségeket és a tudomány teljes matematizálását. A görögök mitikus világnézete – amely egyrészt az ég és a föld szöges ellentétét hirdette, másrészt a természetet istenítette – megakadályozta, hogy többet tegyen a legelső lépésnél az a nép, amelyik megteremtette a természettudományokat s a módszeres tudományos gondolkodást. A görög mitológia visszahúzó erejét csak a kereszténység és az intézményesített Egyház szüntette meg (15). A kereszt-

ténység szembefordult az animizmussal, s a természet erői racionális használatának nyitott utat (16). Amíg az ember a kozmosz bűvkörében élt, amíg a természet elemei uralkodtak rajta, amíg a természet anyagát „isteni apeiron”-nak tekintette, képtelen volt hozzálátni külvilágának technikai-racionális megszervezéséhez. Az a *Platón*, akire *Galilei* hivatkozott, amikor a természet válaszát matematikailag megfogalmazott kérdésre várta, már az „oxfordi *Platón*”. A sokat emlegetett görög geometria is valójában csillagászat. Az ókori tudományeszményben a tudomány tárgya az örök és a változatlan. Mivel az anyag mivoltához hozzátartozik a változandóság és az esetlegesség, azért nem alkalmazható a matematika az anyagi jelenségekre, csak az örök és változatlan csillagvilágra.

Világképek interferenciája

A természettudományok felszabadulásával karöltve, a tudományok önrétegzéseként alakult ki a modern ateizmus, amelyhez hasonló a görög világban nem ismerünk. A közmondásos görög ateisták listáján csak néhány név szerepel (*Meloszi Diagorasz*, *Kürenei Theodorosz*, *Messzenei Euthemerosz*) (17). A legélesebb valláskritikus a szofista *Kritiasz*. Az istenhit az okos politikusok találmánya, akik a titkos vétkekre is megtalálták az ellenszert: „ott fent”, ahol az ijesztő mennydörgést és villámlást tapasztaljuk (18). *Protagorasz* azt írja, hogy istenek nincsenek, s ha lennének, akkor sem ismerhetnők meg őket; mégis egész könyvet szentel az isteneknek (19). *Demokritosz* nem tagadja, csak a természetmagyarázattól iktatja ki az isteneket. *Epikurosz* az istenek „félelmetől” akarja megszabadítani az embereket. *Szókratészt* azért fogják perbe, mert nem ismeri el a „polis” isteneit. Hasonlóképpen vádolják *Xenophanészt*, *Anaxagorasz*t és *Arisztotelészt* is, később pedig a keresztényeket. *Domitianus* ateizmus miatt száműzi *Flavia Domitillat*, *Julianus* császár a keresztényeket egészen általánosan „ateistáknak” mondja. Szemükre veti, hogy a zsidók ateizmusát vették át. Az ókeresztény apologéták ezt kezdetben visszautasítják, *Ireneus* azonban már nem védekezik: „Nyíltan megvalljuk, hogy az ilyen isteneket illetően valóban ateisták vagyunk” (20).

A mai ateizmus nem a görög gondolkodásnak, hanem elsősorban az újkori természettudományoknak a következménye. A természettudomány annak köszönheti óriási eredményeit, hogy *módszertanilag* eltekint Isten-től. Kérdésfeltevése és horizontja kizár minden természetfelettit. Saját

előfeltételei következtében illetéktelen és képtelen metafizikai kijelentést tenni. Tudománytalan és módszertanilag hibás természettudományos törvényekből világnézeti kérdésekre extrapolálni: például Isten létére vagy nemlétére, az anyag örökkévaló vagy teremtett voltára. Amint *W. Kern* kifejti (21), a jogos módszertani ateizmusra hivatkozik *Laplace*. Már elhatárolódott *Newtontól*, aki „hézagpótlónak” tekintette Istent. *Napóleon* erre vonatkozó kérdésére feleli *Laplace*: „Sire, nekem nincs szükségem erre a hipotézisre”. Az emberi gondolkodásból kiirthatatlan azonban a túlságosan korai általánosításra irányuló pszichikai törekvés. *Laplace* kortársa és kollégája *Laland* már elvi ateizmust vall, „mert Isten léte nem bizonyítható” (fizikailag) s „nélküle is megmagyarázható minden”.

Mély lelki megrázkódtatással járt, s pszichikai fáziseltolódást okozott a kopernikusi fordulat. Értelmesen és racionálisan belátták, hogy az új világnép végtelen terében Istennek nincs kitüntetett helye (a régiak „harmadik ege”, „kilencedik ege” vagy „tűzég”). A lélek mélyén rögzítődött azonban a régi világnép, amelyben minden létezőnek meghatározott „helye” van. Isten „helyének” eltűnése, és ugyanennek a helynek irracionális igénye – a régi és az új világnép interferenciája – Isten *létét* oltja ki a tudatban. A régi és az új világnép kétarcú csalóka képpé olvad össze. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy a természettudomány elvi ateizmusa nem a módszertani ateizmus logikái, hanem a világnépek interferenciájának pszichológiai következménye.

Sem görög, sem barbár

A szekularizált társadalomban senki sem uralkodik Isten kegyelméből, a szekularizáció előtt senki sem uralkodott másképp, – írja *Cox* (22). A politikai hatalom szakrális igazolását a francia forradalom szüntette meg végképp; a szabadság, egyenlőség és testvériség azonban evangéliumi tanács. Bár eléggé későn, mégis az evangélium feszítőereje robbant a polgári forradalomban. „Egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok. Atyának se szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, a mennyei” (Mt 23,8–9) – mondja Jézus tanítványainak. Senki sem szívleli meg ezt *Szent Pálnál* jobban: „Adósa vagyok görögnek és barbárnak, bölcsnek és tudatlannak” (Róm 1,14). Mindannyian testvérek vagyunk: „egy az Isten, mindnyájunk Atyja” (Ef 4,6), aki minden ember üdvösségét akarja (1Tim 2,4). „A szabadságra Krisztus vezetett el minket” (Gal 5,1) – írja. Krisztus mindenkiért meghalt, hogy mindenkit fölszabadítson s ledöntson minden válaszfalat, amely az embereket elkülöníti egymás-

tól: „Ő a mi békességünk, aki a kettőt egyesítette és a közbeeső válaszfalat ledöntötte” (Ef 2,14). Neki köszönhető az emberi egyenlőség: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban” (Gal 3,28). Az emberi egyenlőség eszmei alapjait a kereszténység rakta le azzal, hogy lebontja a válaszfalat zsidó és pogány, görög és barbár között, a kereszténynek pedig megtiltja, hogy a „kinnlévők fölött” ítélkezzék (1Kor 5,12).

Az állam és az egyház éles megkülönböztetése a középkori investitúra küzdelem eredménye. Az újkor elején *H. Grotius* már úgy akarja megalapozni a társadalmat, mintha Isten nem is lenne: *etsi deus non daretur* (23). A XVI. századi jezsuita teológusok továbbfejlesztik az állam szekularizálását: kifejtik a népfölség elvét. *Bellarmin* és *Suarez* szerint az uralkodó hatalmát nem Istentől, hanem a néptől kapja. A spanyol *Mariana* szerint a nép jogában áll megválasztani az államformát és az uralkodó személyét. A népfölség elidegeníthetetlen jog, nem ruházható át senkire, még a nép funkcionáriusára, a királyra sem.

A társadalomtudomány szekularizációja a történelmi materializmusban válik teljessé. A természettudományhoz hasonlóan a történelmi materializmus is eltekint módszerében Isten lététől: a társadalom megértésében és magyarázatában nem folyamodik külső tényezőkhöz. Nem foglalkozik azzal, hogy van-e az embernek szellemi lelke vagy örök természete, hogy megismerhető-e a „dolog maga”, vagy Isten léte. *Marx* hangsúlyozza, hogy a történelmet nem az uralkodók egyéni célkitűzései mozgatják. Felhívja a figyelmet a munka fontosságára, az egyszerű ember egészen közönséges mindennapi munkájának történelemformáló erejére. A történelmet nemcsak a kiemelkedő egyéniségek alakítják, hanem mindazok – méghozzá mértékadóan – akik korukban bármit is tesznek vagy alkotnak. Az anyagi alapok és a termelőerők szükségszerűen irányítják a történelmi fejlődést. A történelmi szükségszerűség azonban statisztikus jellegű, hosszú időkre s emberek millióira vonatkozóan egyértelműen határozza meg a történelem menetét, s nem érinti az *egyének* akaratszabadságát. A keresztény embert *bite* és *világnézete* nem akadályozhatja meg tehát abban, hogy elfogadja a történelmi materializmust és annak módszertani ateizmusát.

A történelmi materializmus ateizmusa sem maradhatott meg módszertaninak. *Marx* olyan egyházzal találkozott, amelynek hivatalos képviselői és gondolkodói a fennálló társadalmi rendet isteninek tartották, s örök törvényekre való hivatkozással védelmezték. *Marx* azt látta, hogy korának emberellenes társadalmi rendjét a vallás képviselői isteni akaratra

vezetik vissza. E kétféle szemlélet interferenciájának *nem is lehetett más eredménye* mint a módszertani ateizmus *elvi* kiterjesztése a dialektikus materializmusban. Mindezt megelőzte a tudományok és a társadalom keresztény hitre épülő emancipációja. Az a különös helyzet állt tehát elő, hogy a *Teremtőbe vetett hit tette lehetővé a hit marxista tagadását.*

Csak egy csomó tört kép?

Érthető, hogy a kereszténységen belül is erősen vitatott a szekularizáció. „Ellentétben áll az ember és a társadalom természetével; az ember mivoltához tartozik, hogy élesen megvont határok kerítsék körül a „szent”-et” – mondja *Daniélou*. „A szekularizmus minden formájában alapvető eretnekség” (24). Homlokegyenest ellenkező *Schillebeeckx* nézete (25): „a keresztény kifejezetten igenelheti a szekularizációt”. A világ vertikális értelmezését a szekularizációban a világ horizontális értelmezése váltja fel. Régebben a transzcendens valóságot „kezdetben” és „főnt” realizáltuk, az új szemléletben a transzcendens valóságot az emberség abszolút jövőjeként gondolhatjuk el.

Az ilyen véleménykülönbség – két kiragadott példa a sok közül – nem a szekularizációról, hanem a vallásról alkotott különböző felfogás eredménye. Az „integralista” nézet a világot teljes egészében aláveti a valásnak, vagy – ha ez már nem sikerülhet – akkor kivonul a világból, s mindent a túlvilágra összpontosít. Ebből a háttérből érthető – nemcsak *Daniélou*, hanem – *Lendvai* kijelentése is: „hogy egy következetes, ha tetszik ad absurdum következetes vallásos magatartásnak és elméletnek az önértékű, autonóm immanencia lehetőleg valamennyi elemét ki kell szűrnie magából s a transzcendenciára kell koncentrálnia, minthogy minden az ellenkező irányba tett lépés súlyos elméleti dilemmához vezet” (26).

Egészen másképp értelmezi a vallást *Schillebeeckx*, *Schoonenberg*, *Rahner*, és a többi „nyílt” teológus (27). Nem látnak evilág és túlvilág, szent és profán, evilági feladat és transzcendens cél között semmi konkurenciát. A transzcendencia, bár nem azonos az immanenciával, nem is választható el attól. Jézus Krisztusban „elválaszthatatlanul és összekeverhetetlenül” egyesült (nem azonosult!) az isteni az emberivel. A főparancs nem választja el – bár megkülönbözteti – az istenszeretetet és az emberszeretetet. A világ bírāja egyedül a szeretetet kéri számon: „amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettetek” (Mt 25,40).

A szekularizáció nyílt szemléletében a vallás nem *új feladatot* ad, hanem *új értelmet* ad a közös emberi feladatnak. „Szeretteim, ezzel nem új parancsot írok nektek” – mondja *Szent János* – „ám új parancsot is írok nektek” (1Jn 2,7–8). A nyílt keresztényeknek nem jelent konkurrenciát immanens és transzcendens feladatuk. Látóhatárukban a vallás tagadása az immanenciát egyik – mégpedig lényeges – dimenziójától fosztja meg. Szemükben az istenhit elvitatása az „egész” felparcellálásához vezet. Azoknak, akik valamiképpen is osztják *Hegel* tételét, hogy „az egész az igaz”, a vallás tagadása az élet, a lét, a földi feladatok abszurditását jelentené. A szekularizált kultúra – bár önmagában jogos – képrombolása sivár pusztává változtatja a földet. Mindenütt feltűnnek a törés és a bomlás jelei. Mindenütt önmagával találkozik az ember: szűkreszabott erejével, személyének pótolhatóságával, kényszerű ésszerűségével. A paradicsomból kiűzve „*Átokföldjére*” került, ahol „zűrzavaros, szabálytalan, töredékes” minden:

*Mi gyökerek kúsznak, mi ágazik szét
E kő szemézből? Embernek fia,
Nem mondhatod, nem sejtéd, mást sem ismersz,
Csak egy csomó tört képet . . . (T. S. Eliot) (28).*

Hiába gúnyolódik *Adorno* (29), hogy „csupa józan észből rakódik össze az egész gyöngelméjűsége”, egységesítésre törekvő szellemünk nem viseli el sokáig a széttöröcdezettséget. Ha véglegesen bezárul körülötte a világ, ha nem találja meg a transzcendenciát az immanenciában, akkor valami világit tart abszolútumnak. Újból kialakul a „szent kerület”, ami szemben áll a világ többi valóságával.

Az egész az igaz

A marxisták sem mondanak le a transzcendenciáról. A marxizmus nem egydimenziós világnézet, nem zárkózik be a ténylegességek világába. Azt hirdeti, hogy ezen felülemelkedve „az emberiség a szükségszerűség birodalmából eljut a szabadság birodalmába”. Néhányan közülük éppen ezért kifogásolják, hogy nem törekszünk eléggé radikálisan a transzcendenciára. A keresztények szerint túlságosan elvont a marxisták gondolkodása. A „szabadság birodalma” nem okozhat különösebb nehézséget annak, aki már hallott „Isten országáról”. Mit értsünk azonban az emberiségen?

Az ember „nembeli fogalmát”, mint fogalmat, amelynek csak tudati léte van? A „hús-vér ember” azonban – a történelem hossz- és keresztmetszetében – a meghalt, élő és születendő emberek konkrét összessége. A keresztény eszkatológia nem az ember eszméjének, hanem a konkrétan értelmezett egész emberiségnek ad célt. Az utolsó ítélet arról beszél, hogy ez a cél az összes ember közösségében érhető el: „keresztény létünk értelme attól függ, hogyan álljuk meg helyünket az egészben” (30). Az emberiség: „Nem az emberi egyedek utólagos összeadása, hanem olyan előzetes egység, amelyben minden egyes ember felelős az egészért, és az egészhez való viszonyában válik jelentőssé az egyén is” (31). A különítélet figyelmeztet: „Amilyen mértékben teljesítjük ezt a feladatot, olyan mértékben részesülünk mi magunk is az egész értelméből. A keresztény lét azt kívánja meg, hogy kilépjünk az egoizmus szűk voltából az együttlét és az egymásért való lét tágasságába” (32). A test feltámadása azt jelenti, hogy az eljövendő örök élet nem elvont túlvilágon, nem az eszmék platóni egében, hanem az ember anyagi, földi valóságában teljesül be. ”A megtestülés nagy kalandja nem gondolható el a többi ember nélkül. Nagy sokaság, egy egész világtörténelem kell ahhoz, hogy beteljesüljön a vakmerő vállalkozás, amibe az Isten belefogott. Jézus és a történelmi küldetésüket híven szolgáló emberek együtt alkotják Krisztus teljességét, ami az idők végén színültig tölt minden ürességet” (33).

A marxisták nem fogadják el az abszolút jövőt, szerintük „az anyag örök körforgásban mozog”. *Engels* írja: „De akárhányszor és akármilyen könyörtelenül megy is végbe időben és térben ez a körforgás, akárhány millió nap és föld keletkezik és múlik el, akármilyen soká tart is, míg egy naprendszerben a szerves élet feltételei akár egyetlen bolygón is előállnak, akármilyen számtalan szerves lénynek kell előbb létrejönnie és elpusztulnia, mielőtt belőlük gondolkodásra alkalmas aggyal bíró állatok kifejlődnek és egy arasznyi időre életképes feltételeket találnak, hogy aztán ők is irgalmatlanul kipusztuljanak – megvan az a bizonyosságuk, hogy az anyag örökké, minden változásban ugyanaz marad, hogy egyetlen attribútuma sem veszhet el soha, hogy tehát ugyanazzal a vaskövetkezetességgel, amellyel a Földön legfőbb virágát, a gondolkodó szellemet, ismét ki fogja irtani, máshol és más időben újból létre kell azt hoznia” (34).

A keresztények reménye nem az archaikus körforgás, hanem Isten ígérete. A keresztény is visszatekint a *múltra*, de csak azért, hogy a már beteljesült ígéretekben a jövő bizonyosságát merítse. Reménye arra a szem nem látta, fül nem hallotta egészen újra irányul, amelyet a *jövőtől* vár. A

történelem valósítja meg, nem egyedül a kozmosz, hanem a transzcendens Isten erejéből, aki önmagát ajándékozta a kozmosznak, hogy az megszűntetve-megőrizve-felülmúlva beteljesítse magát.

Úgy tűnhet, hogy a marxisták immanens és a keresztények transzcendens célja között feloldhatatlan az ellentét. Az ellenkezőjére figyelmeztet *Teilhard de Chardin*: „Nézzük meg éppen napjainkban a két szélső álláspontot: egy marxistáét és egy keresztényét. Mindkettő meggyőződéssel vallja saját tanát, de ugyanakkor – mint feltételezzük – mindkettőt mélységesen élteti az emberbe vetett hit. Nem kétségtelen-e, s nem igazolja a hétköznapi tapasztalat is, hogy ez a két ember – már amennyiben erősen hisz a világ jövőjében (s külön-külön mindegyikük érzi, hogy a másik úgy hisz), mélységes, ember részéről ember felé irányuló rokonszenvet érez egymás iránt – nem egyszerűen csak érzelmi rokonszenvet, hanem olyan vonzódást, amely arra a megsejtett evidenciára épül, hogy együtt utaznak, s ilyen vagy amolyan módon és minden formula miatt keletkező feszültség ellenére – végül is mindkettő ugyanarra a csúcra fog eljutni?” (35).

A nyílt teológia leküzdi a „transzcendenciának az érzéki partikularitásra való átvitelében” rejlő nehézséget: a transzcendens cél a szekularizáció föltétele, s mint ilyen, a földi elkötelezettség legmélyebb motívuma. Ebben az esetben azonban a marxista – aki elsősorban azért tagadja Istent, mert véleménye szerint akadályozza az ember önkifejlődését – a keresztények világi küldetésében megláthatja saját céljának a megvalósulását is. Akkor pedig miért ne fogadhatná el a közös gyakorlat – marxistáknak ateista, *mert* a hívőknek keresztény – alapját?

JEGYZETEK:

- (1) Világosság 11(1970) 1. o.
- (2) Világosság 11(1970) 65. o.
- (3) *Sacramentum Mundi*, Freiburg, Basel, Wien 1969. IV. kötet, 362. o.
- (4) Diels A 22.
- (5) Diels A 9.
- (6) Ross 18.
- (7) *Platón: Timaios* 92 b.
- (8) *Arisztotelész: Met* 1072 a.
- (9) *G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II–IV.* ed. Lasson, Leipzig 1923. 578. o.
- (10) *G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I–IV.* ed. Lasson, Leipzig 1923. 583. o.

- (11) **G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I.** ed. Lasson, Leipzig 1925. 453. o., 647. o.
- (12) Gaudium et spes, 36.
- (13) **G. Altner: Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin,** Zürich 1965. 92. o.
- (14) **A. Kojève: Sciences et l'enseignement des sciences** 5(1964) 37-41. o.
- (15) **S. Sambursky: The Physical World of the Greeks,** London 1956. 241-242. o.
- (16) **R. J. Forbes, Powez, C. Singer stb.: A History of Technology,** Oxford, 1956. 589-622. o.
- (17) Sextus Empiricus: Adv. Math. 9,14-18; Cicero: De natura deorum I, 2.
- (18) Diels B 25.
- (19) Diels B 4.
- (20) Ireneus; Apol 1,6.
- (21) **W. Kern: Zeitschrift für katholische Theologie** 91(1969) 289-321.
- (22) **H. Cox: Stadt ohne Gott,** Stuttgart, Berlin 1967. 36. o.
- (23) **H. Grotius: De jure belli ac pacis I,** 1 § 3.
- (24) **K. Rabner stb.: Die Antwort der Theologen,** Düsseldorf 1968. 72. o.
- (25) I. m. 97. o.
- (26) Világosság 11(1970) 71. o.
- (27) **K. Rabner stb.: Die Antwort der Teologen,** Düsseldorf 1968.
- (28) **T. S. Eliot: Válogatott versek,** Budapest 1966. 60. o.
- (29) **T. W. Adorno: Eingriffe,** Frankfurt am Main 1963. 96. o.
- (30) **Nyíri T.: A keresztény ember küldetése a világban,** Budapest 1968. 129. o.
- (31) I. m. 126. o.
- (32) I. m. 126. o.
- (33) I. m. 158. o.
- (34) **Engels: A természet dialektikája,** Budapest 1950. 25. o.
- (35) **Teilhard de Chardin: Hiszek az emberben; kézirat. Rezek Román fordítása.**

AZ EGYHÁZ MINT TESTVÉRI KÖZÖSSÉG

„*Koinónia-egyház és testvériség*” volt a témája a bécsi Lelkipásztori Intézet karácsonyi konferenciájának 1967 decemberében.

Magnus Löbner római teológiai tanár bevezető előadása a hit és a testvériség egységéről szólt. A II. vatikáni zsinat óta nem maradhatunk meg csupán eszmei síkon: hívők és nemhívők együttműködése oldhatja csak meg az egész emberiség közös feladatait. A krisztusi hit megkívánja, hogy az embert önmagáért is szeressük. Nem tekinthetjük őt csupán az istenszeretetre vezető közelebbi vagy távolabbi alkalomnak. Az utolsó ítéletet „ateista normák” (*K. Rahner*) szerint tartja az üdvözítő (Mt 25,31–46). Nem feledkezhetünk meg Krisztus „világi jelenlétéről”, mert valóban jelen van embertársunkban, a szegényekben, a szenvedőkben. Előadása második részében *Tillich*, *Bonhoeffer* és *Robinson* álláspontját elemezte. Kifejezte, hogy a keresztény hit nem korlátozódhat kizárólag a testvériségre, abban azonban igazuk van, hogy Isten nem a világ és az emberi egzisztencia hiányosságainak a kiegészítése. A világ elvilágiasodása valójában a világnak Isten akarata szerint való nagykorúsodása. Isten nélküli világban kell élnünk, Istennel Isten színe előtt. „Nem lehetünk becsületesek annak felismerése nélkül, hogy úgy kell élnünk a világban, *etsi deus non daretur*’ (mintha Isten nem is lenne)” – idézte *Bonhoeffer* szavait. Isten engedi, hogy kiszorítsák a világból, amely csak a kereszten juttat neki helyet. Az emberi vallásosság mindig Isten világi hatalmát keresi, a biblia azt mondja, hogy csak Isten evilági erőtlensége segíthet az emberen. A világ elvilágiasodása a keresztény Isten eljövételének az útja, állapította meg *Löbner*. Az elvilágiasodott világban az emberi kapcsolatokban jelentkező transzcendencia közvetíti Istent. A testvériségben jelentkezik a lét mélysége, amelyről Jézus Krisztus óta tudjuk, hogy szeretet a neve. Végül kifejtette *Löbner*, hogy az Isten előtti testvériség konkretizálja a

krisztusi hitet. Hinni annyit tesz, mint belebocsátkozni Jézus életformájába, ez pedig a többiekért való élet. A keresztyén testvériség nemcsak azt jelenti, hogy segítünk a szűkölködőkön és szegényeken, hanem azt is, hogy Isten előtt képviseljük testvéreinket. A testvéri szeretet, amely senkit sem zár ki szeretetéből (Mt 25) s így engedelmeskedik az Atya parancsának, egyúttal magába zárja azt a hitet is „amely nélkül nem lehet tet-szeni Istennek” (Zsid 11,6).

Norbert Brox salzburgi biblikus kifejtette, hogy az Újszövetség alap-értelme a *testvéri közösség*, amelyben fogható alakot ölt a transzcenden-tális hit. Brox értelmezése szerint a testvériség nem magasabb tökéletes-ségi fok, amely csak kevesektől kívánható meg, hanem a keresztyén lét elemi követelménye. A testvériség nem görög értelemben vett erény, ha-nem a keresztyénység alapvető létformája, amely kizár mindennemű emb-ertelenséget, türelmetlenséget és hatalmaskodást. A keresztyén közösség első és legfontosabb feladata Isten emberszeretetének a dicsőítése. Nincs átütő ereje a keresztyén istentiszteletnek, ha hiányzik belőle a testvériség (1Kor 11,17–22). Nem manipulálható a testvériség, de előmozdítható megfelelő strukturális változtatásokkal. Ez a változás életszükséglet, mert a testvériség az a „strukturális tér”, amely nélkül nem valósítható meg a krisztusi hit. A francia forradalomban egy guillotin állványába karcolták bele először a testvériséget: „*fraternité ou la mort*”. A testvériség élet vagy halál kérdése az egyház számára is. Előadása befejező részében ki-emelte Brox, hogy a testvériség megóvja a szeretetet az eltárgyasodástól, az érzélgősségtől és az atyáskodó leereszkedéstől. Az Újszövetség nem ismeri azt az egyházfogalmat, amelyet az állam fogalmából kölcsönöztek a fundamentális teológusok. Korunk tulajdonképpeni lelkipásztori fel-adata a patriarkális berendezkedések átalakítása testvéri közösségekké.

Egon Golomb szociológiai szempontból elemezte az egyházi struktúrák és a testvériség kapcsolatát. Abból az empirikus adatból indult ki, hogy az atyák világa megszűnt. A világ útban van afelé, hogy a testvérek világa legyen. Intimitás és egyben tartózkodás jellemzi a mai embert, akinek elviselhetetlen a patriarkalizmus. A testvérek világában alapvetően egyen-jogú minden ember. A modern társadalmi kapcsolatok új modellje – szemben a patriarkális szemléletet mintázó fával – a háló. Az egyenran-gúak szolidaritása és kölcsönös felelősségvállalása jellemzi az új világot. Az előadó szerint úgy kell értelmeznünk a testvériséget, hogy összhang-ban legyen a társadalmi és az egyházi fejlődéssel. Ennek érdekében fel-számolandó a patriarkalizmus és paternalizmus minden maradványa. Nem jelenti ez azonban azt, hogy a feudalizmus utáni egyházat szolgál-

atató vállalattá alakítsuk át. Az egyház nem kegyelmi „service-station”, partnerek foglalják el a kliensek helyét. Az ontológiai tekintélyt (az egyházi hivatalt) ki kell egészítenie a funkcionális tekintélyfogalomnak. A testvériség azonban azt is jelenti, hogy az egyház tagjai előlegezik bizalmukat a tekintélynek. Majd arról beszélt, hogy a közös felelősségvállalás közelebb hozza egymáshoz az embereket az egyházban, s nem élnek többé abban „az optimális távolságban, ahogyan a sündisznók melengetik egymást” (*Schopenhauer*). Az egyház és a pluralista társadalom összhangja megkívánja, hogy megnyílt, testvéri közösség legyen az egyház, amely nem zárkózik el a mai társadalom elől. A testvéri egyházat tárgyi alapon nyugvó kapcsolatok jellemzik. A testvériség nem cimboraság, nem központilag vezényelt érzelmesség, nem zárt klikkek uralma, hanem egyenrangú társak munka- és felelősség-megosztása. Elsősorban a gondolkodás megváltozott irányát jelenti a testvériség, amellyel együtt jár, hogy az ellenzék is szóhoz juthasson az egyházban. A testvériség megszünteti az egyház két osztályra való tagolódását. Az osztály nélküli egyházat sokrétű funkcionális tagolódás jellemzi (Róm 12, 3–8).

Pius Sbandi innsbrucki pszichológus a testvériség lélektani föltételeiről szólt. A testvériség legelső föltétele a személy érettsége, amely napjainkban a huszonötödik életév körül valósulhat meg. Mind a fölöttes én (*Überich*) uralma mind pedig a korlátlan ösztönösség (*Es-Mensch*) erősen gátolja a személy érését. Szó szerint ezeket mondta: „Az érett személynek azonban nincs szüksége sem apára, sem anyára, sem nevelőnőre, ezt az egyháznak is meg kell szívlelnie.” Fontos társadalomlélektani szempont a gondolkodási modellek, vagy vonatkoztatási rendszerek figyelembevétele. Mindenki kialakít magának bizonyos vonatkoztatási rendszert, amely különböző alrendszerekből áll, s csak azt képes felfogni, ami beleillik ezekbe a rendszerekbe. A testvériség megkívánja e vonatkoztatási rendszerek átépítését. Ez igen sok türelmet és testvéri megértést igényel az előrehaladottabbak részéről. Figyelmeztetett az előadó a pszichológiai értelemben vett racionalizálás veszélyeire is. A racionalizálás azt jelenti, hogy társadalmilag elfogadott motívumokkal igazoljuk egyáltalában nem szalonképes motívumokból eredő viselkedésünket. Felismeri valaki például egy reform szükségességét, de – minthogy az nem illik bele viselkedésének mintájába –, a reform ellen fordul azzal, hogy még nincs itt az ideje. Ezek a beállítottságok azért oly makacsok, mert többnyire tudattalanul működnek. A társadalom-pszichológia megállapításai a mai társadalom a felelősség egyre szélesebbkörű megosztását várja az egyháztól.

Alois Müller fribourgi teológiai tanár azt a lappangó aggodalmat osz-

latta el, miszerint a testvériség ellentétben állna a papi hivatallal, amely a II. vatikáni zsinat szerint elsősorban „testvéri szolgálat” (*diakonia*). Az egyház tekintélye sohasem léphet Isten tekintélye helyébe. Jézus szavai szerint az egyházi tekintély lényegében véve nem atyai, hanem testvéri (Mt 23,8–9). Ennek a testvéri tekintélynek korunkban testvéri formát is kell öltetnie. Amíg a természet erejét istenítette az emberiség, addig az uralkodó az „ég fia” volt. Természetadta törvénynek látszott az emberek közötti különbség, s ezért alkalmas volt transzcendentális élmény kiváltására. A gyöngék és szegények óhatatlanul isteninek tekintették az erőt és hatalmat. Ma már nincs ilyen különbség ember és ember között, embertársunkban nem látunk isteni erőt és hatalmat. Ez az első oka annak, hogy korunkban a papi szolgálatnak testvéri külsőt kell öltetnie. Emellett szól az is, hogy a társadalmi intézmények fokozódó elnévtele- nedése felébreszti a testvériség utáni éhséget. A korunkat jellemző tárgyilagosság is megkívánja a papi szolgálat testvériségét. Ma már csak tárgyilag megfelelő, célszerű döntések számítanak, amelyekre egyedül ritkán képes az ember. Majd áttért az előadó a megvalósítandó feladatokra is. „A püspökök tekintsek testvéreiknek és barátaiknak a papokat.” A papok tiszteljék hiveiket, ne tekintsek őket nyájnak, hanem nagykorú keresztényeknek. Nem joviális pajtáskodás, nem érzélgősség, nem a törzsasztalok testvérisége a követelmény, hanem kölcsönös tisztelet, tárgyilagosság és felelősség-megosztás.

Ernst Tewes kanonok, plébános a plébánia testvéri közösségéről beszélt. A vallási individualizmus korában a keresztény élet szinte kizárólag a szentségekre összpontosult. Nemcsak a szentségek az Isten jelei azonban a világban, hanem a testvéri közösségek is. Ezek úgy alakítandók ki, hogy az üdvösség jelei legyenek minden ember számára. Szóba hozta az előadó azokat a kísérleti plébániákat is, ahol papi csoportok (*team*) látják el a plébános feladatait a teljes egyenrangúság alapján. Úgy tűnik, hogy ez a közös testvéri szolgálat a jövő útja. Majd felvette az előadó a kérdést, hogy miért oly kevés az öröm a keresztény istentiszteletben. Ma is aktuálisnak tartja az istentisztelet prófétai bírálatát, amint Izaiás próféta, vagy az Úr Jézus maga is tette. Úgy kell kialakítanunk a közösségi szellemet, hogy ha belép egy hitetlen vagy avatatlan, akkor azonnal megvallja: „Valóban köztetek az Isten” (1Kor 14,25). A testvéri közösség elsőrendű küldetése a tanúságtétel, s nem az, hogy egy napra vagy hétre való kegyelmet tankoljunk. A mai világban elsősorban arra kell felelnünk, hogy miképpen szolgáljuk az embereket, a szegényeket, a gyöngéket és tehetetleneket.

TEKINTÉLY ÉS ENGEDELMESSÉG AZ EGYHÁZBAN

Manapság sokan aggodalmaskodnak az egyházban terjedő új vélemények miatt. Vannak, akik teljes anarchiától tartanak; azt mondják, hogy régebben még szentjeit is máglyára küldte olykor az egyház, ma pedig már eretnekeit sem közösíti ki. Ezzel szemben mások azt nehezményezik, hogy még mindig túl sok a rutin és formalizmus, és túl kevés a szabadság az egyházban; a keresztény ember egyik legdrágább ajándékát hiányolják: evangéliumi szabadságát, amelyet Jézustól kapott. Sokan meglehetősen kétkedéssel fogadják, amit a II. vatikáni zsinat az emberi méltóságról és a lelkiismereti szabadságról tanít. Hangoztatják, hogy csak akkor lesz hite-lünk a világban, ha úgy élünk az egyházban, mint akik valóban elnyerték a szabadság és szeretet Lelkét.

A fegyelem és az engedelmisség azonban éppen olyan szükséges, mint a szabadság. Az engedelmisség nélkülözhetetlen emberi erény: úgy teremtetek, hogy emberi életünk csak a tekintély és a szabadság erőterében valósulhat meg. Az engedelmisség szent erény: Krisztus Leleke az egyházhoz való hűségben és engedelmisségben igazolódik. De az is igaz, hogy nemcsak a magasabb és legmagasabb egyházi tisztségviselők kapják meg a Szentlelket, hanem kivétel nélkül minden megkeresztelt; nem mondhatunk le egy tál engedelmisségért az Isten gyermekeinek szabadságáról (ApCsel 2,14–21).

Idézzük csak fel a tizenkétéves Jézus misztériumát *Lukács* evangéliumának második fejezetéből (Lk 2,41–52). Jézus fölment szüleivel Jeruzsálembe, hogy ott imádjá az Atyát. Majd pedig mit sem törődve a természetes követelménnyel, hogy egy tizenkétéves gyermeknek szülei mellett van a helye, azok tudta nélkül Jeruzsálemben marad. Édesanyja szemrehányó szavaival szemben felsőbb törvényre hivatkozik: „Nem tudjátok, hogy Atyám házában kell lennem? De ők nem értették, hogy mit akar ezzel mondani” (Lk 2,50).

Dialektikus fogalmak

Jézus engedelmeskedik az előírásoknak, de mindig rámutat a törvény velejére. Jeruzsálemben megy, hogy ott imádják Jahvét. Az Isten Fia, aki mindig az Atyánál van, akit Atyja sohasem hagy magára, aki nincs alávetve szent időknek és helyeknek, mert onnét felülről való, eleget tesz Mózes előírásainak. Ha pedig Jézus így viselkedik, akkor nyilvánvaló, hogy a keresztény ember egzisztenciájától sem választhatók el a vallási előírások, törvények és szabályok.

Ez azonban nem magától értetődő, mert Isten mindig nagyobb minden jelnél, amely rámutat. Azok is megtalálhatják, akik kitérnek a gyakran kicsinyes, szűk, jelentéktelen vallási előírások és szokások elől. Minél mélyebb gyökereket ereszt az *isteni* Istenbe vetett hit, annál kiábrándítóbb az evilági közvetítők, szó, intézmény, rítus vagy tanítás elégtelensége. E hit növekedésével egyre világosabbá válik, hogy csak „egy a közvetítő Isten és ember között: az ember Jézus Krisztus, aki váltságul adta magát mindenkiért” (1Tim 2,5). Nehezen osztható el a gyanú, hogy akik láthatóan oly nagy örömmel oldódnak fel a vallási gyakorlatokban, azok nem ritkán nagyon messze vannak a vallás szellemétől. Sokan közülük megragadnak a kategoriális vallásosság, szertartások, böjtök és más effélék mellett, mint a szamariai asszony, akinek az volt a fontos, hogy *hol* kell imádnia Istent: a Garizim hegyén, vagy Jeruzsálemben (Jn 4,19). Úgy viselkednek ezek, mintha sohasem tapasztalták volna meg lelkük transzcendenciáját, amelynek túlpártja az Isten végtelensége, mintha sohasem hallották volna Jézus válaszát: „Asszony, eljön az óra, sőt már itt is van, amikor az igazi imádók lélekben és igazságban imádják az Atyát” (Jn 4,23).

A teljes válaszhoz hozzátartozik az is, hogy Jézus Eukharisziát hagy hátra, törvénybe foglalható tételes vallást alapít: *Péter* és az apostolok egyházát. A szamariai asszonyhoz intézett szavaiból kitűnik azonban, hogy Istent mindennél nagyobbnak tartja. Nemcsak annál az elavult keretnél, amelyhez ő is alkalmazkodik egy csoport primitív zarándokkal együtt, hanem még azoknál az előírásoknál is, amelyeket ő maga hoz. Nem is várható más attól, aki mindig a törvény legbenső magvára mutatott rá, akinek halálát is közvetlenül az okozta, hogy szembeszállt a formalizmussal és juridizmussal, külsődlegességgel és rutinnal. Éppen ezért, ez a zarándoklat Jézus vallásosságának döntő vonására hívja fel figyelmünket: alázatos engedelmességére, amellyel ez a legszemlembibb egzisztencia is elfogadja, hogy rendelkezzenek róla, hogy előírásokkal és törvényekkel sza-

bályozzák azt, ami tulajdonképpen nem iktatható törvénybe. Jézus záradoklata világosan tanítja, hogy az engedelmesség vallásos erény, és hogy csak azok találják meg Istent, akik hajlandók az engedelmisségben önmaguk fölé emelkedni.

A kérdés másik oldala azonban az, hogy az engedelmisséggel is vissza lehet élni. Az engedelmisség csak akkor erény, ha hitből és szeretetből fakad, nem pedig kényelmességből, félelemből, a döntés kockázatának elutasításából. De az sem erény, amikor azért menekül valaki gyermeki engedelmisségbe, hogy továbbra is fenntarthassa magának a gyermekkor kiváltságait. Elutasítja az erkölcsi nagykorúságot, hogy ne kelljen vállalnia a szabad választással járó esetleges tévedést, bünt, lelkiismeretfurdalást. Az engedelmisség erényének látszatával takarja el maga elől alapvetően amorális magatartását; hogy tetteiért nem hajlandó vállalni a felelősséget. Jézus szavait – „ha olyanok nem lesztek, mint a gyermek” (Mt 18,3) – sokan aszketikus infantilizmusra kapott parancsként értelmezik. Bizonyos egyházi körökben még ma is ez az ideál, mert a tekintély mindig ki van téve annak a kísértésnek, hogy előmozdítsa, biztassa és jutalmazza ezt a helytelen engedelmisséget. Már *Szent Pál* megmagyarázta Jézus szavát: „Testvérek, gondolkodástokban ne legyetek olyanok, mint a gyermek. Csak a gonoszságot illetően legyetek kisdedek, gondolkodástokban azonban felnőttek” (1Kor 14,20).

Úgy is vissza lehet élni az engedelmisséggel, mint Svejka, a katona. A betű szerinti engedelmisség is szabotálhatja Jézus akaratát. A II. vatikáni zsinat kifejezetten elítéli „a vak engedelmisséget”, mert a parancs senkit sem mentesíthet saját erkölcsi felelőssége alól (1). Attól nem kell tartanunk, hogy az egyházi tekintély erkölcsstelen parancsokat vagy rendeleteket hozna. Az egyház mindig ismerte saját tekintélyének határait, és mindig azt tanította, hogy a törvény akkor erkölcsös, ha önmagában véve tisztességes, ha keresztülvihető és hasznos. Napjainkban azonban az „erkölcsileg megengedett” fogalma egyre közelebb kerül a „tárgyilag helyes” fogalmához. A törvény vagy parancs akkor mondható csak hasznosnak, ha látja a problémák súlyát, ha előmozdítja az igazi problémák tárgyilag helyes megoldását. Ilyen döntések és rendeletek azonban nem szülehetnek meg szakértők közreműködése nélkül. A tárgyilag megfelelő és helyes döntés napjainkban aligha vezethető le a Szentírásból és néhány metafizikai alapelvből. Szükséges még – a hivatott szakértők részéről – a konkrét helyzet alapos, tárgyilag, „profán” elemzése is.

Az engedelmisséggel való visszaélések lehetősége aláhúzza a tekintély szükségességét. Krisztus egyháza tekintélyre épült: az érettünk meghalt és feltámadt Krisztus tekintélyére, amelyet ő a pápára és a püspökökre ruházott át. Tekintélyüket azonban a nép szolgálatában kell gyakorolniuk. *Szent Ágoston* nem ok nélkül hívta föl hívei figyelmét arra, hogy az újszövetség szolgáira is érvényesek Jézus kemény szavai, amiket az ószövetségi klérusról mond: „Az írástudók és farizeusok Mózes tanítószékében ülnek. Tartsátok és tegyétek meg tehát mindazt, amit mondanak, de tetteiket ne kövessétek, mert mondják ugyan, de nem teszik. Elviselhetetlen nehéz terhet rónak és raknak az emberek vállára, de maguk ujjal sem hajlandók mozdítani rajta. Minden tettükkel arra törekcszenek, hogy föltűnjenek az emberek előtt. Szélesre szabják imaszíjukat és hosszabbra eresztik köntösük bojtjait. Szívesen foglalják el a főhelyeket a lakomákon és az első székeket a zsinagógában, és szeretik, ha nyilvános tereken köszöntik és rabbinak szólítják őket az emberek. Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok. Atyának se szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, a mennyei. Tanítónak se hívassátok magatokat, mert egy a ti tanítótok, a Krisztus. A legnagyobb köztetek legyen a szolgátok” (Mt 23,2–12). Ezekből a mondatokból világosan kitűnik, hogy Jézus kifejezetten megtiltotta egyházában a tekintély *atyai* modelljének használatát, amelyet kizárólag Istennek, a mennyei Atyának tartott fönn. Az egyházi tekintély *funkcionális* jellegű: az egyházi hivatal nem uralkodás, hanem szolgálat, amint azt újból hangsúlyozza és kiemeli a II. vatikáni zsinat.

Amint azt *Congar* kifejtette, az egyházi tekintély eleinte valóban szolgálat volt, amelyet testvéri modell szerint gyakoroltak. *Szent Péter* a közösség előtt igazolja eljárását, hogy befogadta a pogányokat az egyházba (ApCsel 11,1–18). *Szent Cyprián* nyomatékosan utal arra, hogy egyházi kérdésekben ő sohasem döntött a papok és diakónusok megkérdezése, és a nép beleegyezése nélkül (Ef 14,4). A következő században is közmondásos volt még a püspöki szelidség. Amikor *Probus* prefektus Milánóba küldi az akkor még meg sem keresztelt *Ambrust*, hogy Liguria és Aemilia tartományokat kormányozza, ezekkel a szavakkal bocsátja útjára: „Menj, cselekedj, nem mint bíró, hanem mint püspök” (2). *Szent Ágoston* sem tartja méltóságnak püspöki hivatalát, hanem szolgálatnak: „Értetek vagytok püspök, egyszersmind veletek együtt keresztény” (3). A tekintély szolgálat-jellegét hamarosan felváltotta azonban a méltóság, az uralkodás

és a hatalom tekintélyfogalma. Az egyház az első adandó alkalommal belesett a hatalom kísértésébe. A középkor azután a kánonjog Noé-köpenyét (4) húzza a klérusra, hogy eltakarja rejtegetni valóját a világ elől. Az egyházjog, amely a tekintélyi elv és az atyáskodó szellem ötvözete, *abszolutizálja* a tekintélyt. Ennek következtében az engedelmség lesz az alapvető egyházi erény s nem a szeretet. Az újkorban már úgy beszélnek, mintha Isten tekintélye testesült volna meg az egyházi tekintélyben, s az egyház nem lenne egyúttal az a bűnös asszony is, aki Jézus lábainál térdel és remegve várja ura ítéletét.

A közmegegyezés bírálata

A tekintély eltúlzása következtében válságba jutott és megrendült az egyházi tekintély. Ez a válság akkor vált nyilvánossá, amikor az egyházi tekintély szembekerült az újkori tudományossággal. A természettudományok modern igazságkritériuma ütközött meg ebben a küzdelemben a közmegegyezésből vett kritériummal.

Mit értünk ezen? Az egyházak átvették pogány környezetükből azt az ókori felfogást, hogy „amire közmegegyezés van a természet alapján, annak igaznak kell lennie” (5). *Arisztotelész* alapozta meg, és használta először tudományos bizonyítékul a közmegegyezés kritériumát, amely a nyelv és a valóság mitikusan elképzelt összefüggésére támaszkodik. A nyelv tévedhetetlenségére épített: ha mindenki ugyanazt mondja egy dologról, akkor e kijelentésnek igaznak kell lennie (6). A mai gondolkodók közül már senki sem fogadja el ezt a mitikus nézetet, amely szerint *egy* nyelv (görög vagy latin) adekvát kifejezőeszköze lehet a valóságnak. Nyilvánvaló, hogy bizonyos korban és kulturális összefüggésben fellelhető közmegegyezések nem lehetnek irányadóak, különösen nem a természettudományokra vonatkozóan, ahol mindig a *kísérleté* a döntő szó.

A kísérlet diktálja már évszázadok óta az egyházi tanítás és a teológia visszavonulását a kulturális és a társadalmi élet számos területén, s ennek ellenére sem vizsgáltuk még felül a közmegegyezésre épülő viselkedést. Azzal fenyeget például a születésszabályozás problémája, hogy második *Galilei-ügy* lesz belőle. A hagyományos álláspont híveinek legsúlyosabb érve még mindig az, hogy „a hittudósok egyértelműen tanították és az egyház tanítóhivatala (a pápák és püspökök) vagy két évszázadon át egyértelműen hirdették a házassági fogamzásgátlás súlyos bűn voltát minden körülmény között” (7). Nem vádolható meg az egyház *dogmatikai* téve-

déssel sem a *Galilei*-ügyben, sem pedig a fogamzásgátlás kérdésében. Annál nyomasztóbb tehát a hagyományos nézet híveinek pszichológiai képtelensége arra, hogy tanuljanak az egyház történetéből.

Az a felfogás, hogy nem szabad újabb megfontolás tárgyává tenni a hit megszokott értelmezését és a nem visszavonhatatlan egyházi tanítást, igen nagy károkat okozott az egyháznak. Még elevenen él emlékezetünkben, hogy sokan közülünk milyen kínos erőfeszítéssel nyomták el – még néhány évvel ezelőtt is – saját kétségeiket, vajon Évát csakugyan Ádám oldalbordájának felhasználásával alkotta-e a Teremtő, az özönvíz az egész földet elborította-e és Jónás valóban három nap és három éjjel élt-e a cet gyomrában? Ma, amikor a Biblia tudományos értelmezése kerekedik felül – hála a Szentírással foglalkozó tudósok bátorságának – inkább csak mosolygunk korábbi nehézségeinken. De nem szabad elfelejtenünk, hogy közben sok becsületes és értelmes ember elhagyta az egyházat azért, mert úgy tűnt, hogy az egyházi tanítás nem veszi figyelembe a tudomány eredményeit, és még többen vannak azok, akik szellemi otthonra találtak volna az egyházban, de éppen emiatt kirekesztve érezték magukat onnét (8).

Ma a születésszabályozás kérdése okoz hasonló gondokat. A kérdés gyökere *Arisztotelész*ig nyúlik vissza. Ő azt tanította, hogy azért van különbség a nemek között, mert célszerű, hogy a magasabb rendű elkülönüljön az alacsonyabb rendűtől. A házasság *egyetlen* célja a nemzés, mert az utódok biztosítják a férfi által képviselt faji forma fennmaradását. *Arisztotelész* felfogását a múlt század elején végzett biológiai kísérletek döntötték meg. Arisztotelész nézete sem exegetikai, sem szociológiai, sem pedig antropológiai szempontból nem helyálló. Ilyen belátások vezették a II. vatikáni zsinatot is, amikor így nyilatkozik a születésszabályozás problémájával kapcsolatban: „Ezért igen fontos, hogy mindenki részére lehetővé váljék annak a helyes és valóban emberi felelősségnek ébrentartása, amely a *hely és kor* követelményeit figyelembe véve igazodik az isteni törvényhez. Ehhez viszont az szükséges, hogy mindenütt javuljanak a nevelési és társadalmi viszonyok, elsősorban pedig, hogy vallásos képzésben, vagy legalábbis teljes értékű erkölcsi oktatásban részesüljenek az emberek. Okosan tájékoztatni kell továbbá őket a *természettudományok* haladásáról azoknak a módszereknek felderítésében, amelyek segíthetik a házastársakat a születésszabályozásban, feltéve, hogy a módszerek megbízhatósága jól igazolva van, és az erkölcsi renddel való összhangjuk is bizonyos” (9). Annál meglepőbb azonban, hogy amíg az egyházi tanítóhivatal legmagasabb szerve, az egyetemes zsinat a tudománytól várja a megoldást, addig bizonyos körök még mindig a közmegegyezésre való hivat-

kozással védelmezik a hagyományos álláspontot. „Elviselhetetlen nehéz terhet rónak és raknak az emberek vállára, de maguk ujjal sem hajlandók mozdítani rajta” (Mt 23,4). A házasság elidegeníthetetlen funkciója az emberiség fönmaradásának biztosítása. A társadalmi körülmények megváltozása azonban megváltoztathatja azt a módot is, ahogy a legcélszerűbben lehet eleget tenni ennek a követelménynek. Lehetséges, hogy nem a fogamzásgátlásban rejlik a megoldás, de akkor a mai tudomány követelményeinek megfelelően kell ezt kifejteni, nem elég csupán a közmegegyezésre hivatkozni.

Funkcionális felfogás

A közmegegyezés az „atyák” igazsága. Az ő világuk azonban eltűnőben van, hogy helyet adjon a „testvérek” világának, amelyben alapvetően egyenrangú minden ember. A modern világot az egyenrangúak szolidaritása, közös felelősségvállalása és kölcsönös tekintélye jellemzi. A mai ember jogot formál nagykorúságára, elutasítja, hogy érvelés helyett engedelmességre hivatkozzanak olyan kérdésekben is, amelyekre nem kaptunk isteni kinyilatkoztatást. Éppen ezért a patriarkális tekintélyt fel kell váltania a testvéri tekintélynek. A patriarkális tekintély modelljét az a tény szolgáltatta, hogy a családban az atya minden téren döntő fölényben volt gyermekeivel szemben. Az atya az erős és hatalmas, gazdag és szabad, aki az élet minden területén többet tud gyermekeinél. Manapság azonban már senkiről sem állítható, hogy minden vonatkozásban fölényben van a másikkal szemben, hogy minden téren okosabb, jártasabb, kiválóbb és szentebb. A testvéri tekintély *funkcionális modellt* tart szem előtt: a felelősségek és kötelességek megosztását, kölcsönös viszonyosságát (*reciprocitas*) és sokrétű tagolódását. Ez a funkcionális modell szakít az egyoldalúan személytelen-jogi tekintélyfogalommal, és az erkölcsi-antropológiai tekintélyfogalommal egészül ki.

Ez a funkcionális tekintély nem más, mint a *szubszidiaritás* társadalombölcseleti elvének következetes alkalmazása az egyházban. Ezt az elvet XI. Pius pápa fogalmazta meg a *Quadragesimo anno* enciklikájában. XXIII. János pápa így írt róla *Mater et Magistra* enciklikájában (10). „A társadalombölcseletnek ez az elsődrendűen fontos elve, amelyet sem félretenni, sem megváltoztatni nem szabad, továbbra is szilárd és rendületlen: miként helytelen elvonni az egyéntől és nagyobb közösségekre bízni azt, amit az egyéni kezdeményezés és igyekezet megvalósíthat, éppen úgy mél-

tánytalan és az igazságos rend megzavarása lenne magasabb rendű, szélesebb körű testületekre hárítani azokat a feladatokat és szolgáltatásokat, amelyeket alacsonyabb szinten kisebb testületek is elvégezhetnek.” A szubszidiaritás elvéből következik, hogy az egyházi tekintély nem veheti magára a felelősséget ott, ahol az egyház tagjai már abban a helyzetben vannak, hogy tetteikért maguk is tudják vállalni a felelősséget. Az egyházi tekintély elsődrendű feladatai közé tartozik, hogy biztosítsa az egyház tagjainak nagykorúságát és szabad felelősségvállalását. Ha pedig az egyház tekintélyével foglal állást valamely kérdésben, akkor ma már nem elégedhet meg egyszerű kijelentéssel, hanem meg kell okolnia döntéseit, hogy meggyőzze azokat, akikhez szólni kíván. Az egyháznak el kell jutnia oda, hogy tekintélye gyakorlásában példakép legyen, máskülönben nem teljesíti hivatását a mai világban.

A szabadság jegyében

Az egyház elsődrendű hivatása a modern világban, hogy a szabadság tekintélyét képviselje mind *függőleges* mind *vízszintes* irányban. Mit jelentenek ezek az irányok? A szabadság tisztelete függőleges irányban azt jelenti, hogy az egyház fölfelé tiszteli Isten körülátn szabadságát, lefelé pedig a nagykorú keresztények lelkiismeretének jogait. A szabadság tiszteletének vízszintes vetülete abban áll, hogy kölcsönösen elismerjük és biztositjuk egymás jogait arra, hogy különféle nézeteket képviselhessünk az egyházon belül is.

Isten szabadságát akkor tiszteli az egyház, ha elismeri Isten legfelsőbb irányítását. A *Mystici corporis* enciklika (11) szerint Jézus *közvetlenül* is kormányozza egyházát, és nemcsak az egyház tanítóhivatala és kormányzóhivatala útján. A „Lélek adományai” az egyház köznapi életéhez tartoznak. A Szentlélek minduntalan megfellebbezi a meglévőt, az intézményesítettet, a törvénybe iktatott és szokásba foglalt módokat. Az egyházi élet új formáit általában nem a kongregációk zöld asztalai mellett találják ki, és nem ott tervezik el, hogy miképpen alkalmazkodjék az egyház a különböző korok és helyek történelmi követelményeihez. Az egyház tisztségviselőinek számolniuk kell azzal, hogy Isten nem mondott le az egyházi közigazgatás javára, hanem egyszerű szolgálóira és szolgálóira is kiárasztja Szentlelkét (ApCsel 2,14–21). Az egyház nem mondhat le az alulról jövő kezdeményezésekről, mert Isten itt nyúl bele közvetlenül egyháza életébe. Sokáig úgy tűnhetett, mintha az lenne az ideális, hogy a legkisebb

lépést is pontosan előírják és szabályozzák. Aki így képzelte az egyházi életet, az alaposan tévedett. A II. vatikáni zsinat mindenkit meggyőzött arról, hogy nem szükséges hivatalos startjel ahhoz, hogy történjék valami az egyházban.

Az egyházi tekintély feladata és kizárólagos joga, hogy elbírálja a „Lélek adományait”, amelyek azzal az igénnyel jelentkeznek, hogy az egyház épülésére valók. De csak akkor tud eleget tenni ennek a feladatnak, ha valóban tiszteli Isten szabadságát, és tudatában van annak, hogy az egyházi hivatalok sem kapták meg a Szentlélek valamennyi adományát.

A Szentlélek a szabadság Lelke, mert kongeniálissá tesz a törvényt Urával. Mindenkinek, aki úgy véli, hogy megkapta Isten Lelkét (1Kor 7,40), kötelessége tehát *szólni, beszélni, hirdetni meggyőződését*. Nem szükséges hozzá előzetes jóváhagyás, hiszen meglehet, hogy a Szentléleknek is ez a véleménye. A nyílt beszéd (*parrhesia*) nélkülözhetetlen erény az egyházban. Ez vezette *Szent Pált*, amikor szembeszállt *Péterrel*, „mert rászolgált” (Gal 2,11). Azt tanítja *Aquinói Szent Tamás*, hogy a keresztény ember kötelessége hibáikra figyelmeztetni az előljárókat; *XII. Pius* pápa pedig hangsúlyozza a szabad közvélemény fontosságát az egyházban. Az egyházi tekintély úgy mozdítja elő a keresztények lelkiismereti szabadságát, ha biztosítja az egyházon belül a törvényes ellenzékiesség lehetőségét. Nem az következik ebből, hogy azt teheti mindenki, ami éppen az eszébe jut. Saját adományára való hivatkozással nem szegheti meg senki sem az egyházi törvényeket, előírásokat, utasításokat. Am ha az egyház tisztségviselőinek az a feladatuk, hogy lehetővé tegyék a nyílt beszédet, akkor a keresztények súlyos kötelessége, hogy elviseljék az önálló gondolkodás és az engedelmesség feszültségét. Krisztus Lelke senkit sem indíthat arra, hogy otthagyja az egyházat, még a törvény, az előírás, a tekintély vagy a rutin egyházat sem. Aki hátat fordít az egyháznak, mint *Charles Davis* angol zsinati teológus tette, elveszíti azt a jogát, hogy bíráljon, ez azonban nem kisebbíti az egyházi tekintély felelősségét mindazért, ami ide vezetett.

A szabadság tekintélye megkívánja azt is, hogy a keresztények kölcsönösen tartsák tiszteltben egymástól eltérő véleményeiket. A sokféleség (*pluralizmus*) ma már az egyházon belül is valóság lett. „Bizonyos körülmények között akárhányszor épp a dolgok keresztény szemlélete ajánl egyeseknek valamely határozott megoldást. Más hívők viszont – mint az elég gyakran és jogosan előfordul – nem kisebb őszinteséggel másképp vélekednek ugyanarról a dologról. Ha a mindkétfelől javasolt megoldásokat – a felek szándékán kívül is – sokan kapcsolatba hozhatják az evangé-

liumi tanítással, jusson eszünkbe, hogy senkinek sincs kizárólagos joga ilyen esetekben a maga véleményének támogatására az egyház tekintélyével előhozakodni. Mindig őszinte párbeszéd útján iparkodjanak egymást felvilágosítani, megőrizve a kölcsönös szeretetet és a közjóval törődve elsősorban” (12).

Azt írja *Karl Rahner* (13), nem igaz, hogy nekünk keresztényeknek mindig, mindenben egyet kell értenünk. Soha nem lehetünk annyira „egy szív és egy lélek”, hogy ne legyen közöttünk véleménykülönbség, meg nem értés, talán még küzdelem is, amelyet azonban a lélek és a szellem legitim eszközeivel kell megvívni. Tudomásul kell vennünk, hogy „a lelki adományok különfélék” (1Kor 12,4), és senki sincs valamennyinek birtokában. Mindenki a maga különleges adományával rendelkezik, amelyet már ezért sem érhetnek meg a többiek, hiszen ők nem ezt kapták. Ha pedig különféle véleményeken vagyunk, akkor *különféle irányokat* is kell képviselnünk. E különféle nézetek érvényesülése az egyházban olyan óriási előnnyel jár, amit ma még alig tudunk felmérni. Végére az egyházon belüli sokféle keresztény vélemény ugyanolyan sokféle nem-keresztény véleményre lehet hatással, ilyen módon tehát „Isten sokféle kegyelmének” (1Pét 4,10) lehetünk közvetítői.

Az egyházon belüli pluralizmus természetesen feszültséggel jár, de ezek hozzátartoznak az egyház életéhez. Ha nem akarjuk felhigítani az evangéliumot, akkor tudomásul kell vennünk azt a konfliktust, amely a tizenkét éves Jézus és szülei között támadt. Igazi konfliktus volt ez, anélkül, hogy rosszindulatról, tévedésről, vagy bűnről beszélhetnénk. Könnyen hajlunk arra, hogy nézeteltérések és véleménykülönbség esetén rögtön bünt, vagy gonoszsgot emlegessünk. Pedig végzetes hiba azt hinni, hogy amikor összeütközünk előjáróinkkal vagy alárendeltjeinkkel, munkatársainkkal és keresztény testvéreinkkel, akkor legalább az egyik oldalon korlátoltság vagy gőg a mozgató rugó. Ez a rosszhiszeműség mérgező el a nélkülözhetetlen ellentéteket az egyházban. Senki nem vonhatja kétségbe a másik hitét, hűségét, szeretetét azért, mert véleménye eltér az övétől. „Miért vessem alá szabadságomat egy másik lelkiismeret ítéletének?” (1Kor 10,29). Túl olcsón úszni meg a szeretet parancsát, ha minden egyöntetű lenne az egyházban. Nem a véleménykülönbségek ellenére, hanem éppen ezekben valósul meg az igazi egység és a valódi összetartozás. *Az egység köteléke nem a szabvány, hanem a különbözőségeken felülemelkedő szeretet*, amely akkor is elfogadja és engedi érvényesülni a másikat, amikor már alig tudja megérteni.

JEGYZETEK:

- (1) *Gaudium et spes*, 79. pont.
- (2) *Paulinus: Vita Ambrosii*, 3, 8.
- (3) *Sancti Augustini Sermo* 340, 1.
- (4) *Yves Congar: Für eine dienende und arme Kirche*, Mainz 1965. 41. o.
- (5) *Cicero: Natura deorum*, 1, 17.
- (6) *I. Düring: Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966. 404. o.
- (7) *Vigilia* 32 (1967) 702. o.
- (8) *Métleg* 4 (1968) 49–50. o.
- (9) *Gaudium et spes*, 87. pont.
- (10) *Métleg* 4 (1968) 60. o.
- (11) *Mystici corporis*, Dz 2288.
- (12) *Gaudium et spes*, 43. pont.
- (13) *K. Rabner: Schriften zur Theologie*, VII. Einsiedeln 1966. 87. o.

MIÉRT KERESITEK AZ ÉLŐT A HOLTAK KÖZÖTT?

„Miért keresitek az élőt a holtak között” – kérdezte az üres sír láttán megzavarodott asszonyoktól az angyal (Lk 24,5). Ezt a kérdést kellene feltennünk azoknak az aggodalmaskodóknak, akik attól zavarodtak meg, hogy az egyház is feltámadt és él. Ki gondolna arra, hogy azért féltsen egy hatalmas fát, mert az nem olyan már, mint harminc évvel ezelőtt volt? Ugyanilyen képtelen gondolat az is, hogy valaki az egyházat félti a változások miatt. A változás az élet jele. A keresztények életmódjának megreformálásából, a hit korszerű bemutatásából, az egyház képének a mai ember számára is elfogadhatóvá tételéből, az egyház szüntelenül megújuló életének megnyilvánulásából értelmetlen zűrzavarra vagy az egyház belső szétbomlásztására következtetnünk.

Az egyház élő szervezet, és nem konzerv: nem kell féltetnünk a friss levegőtől. Az egyház nem tartósítható, mert a konzerválás minden csírát elpusztít. Aki csírátlantáná az egyházat, az a legdrágábbat pusztítaná el benne: a *mustármagot*, „amelyet fogott a gazda s elvetett kertjében” (Mt 13,31), a *kovászt*, „amelyet vett az asszony, belekeverte három mérő lisztbe, úgyhogy az egész megkelt” (Mt 13,33). Mégis úgy tűnik, hogy a konzervatív „hitvédők” legszívesebben konzerválnák az egyházat. Bár bevalottan az ősoktól áthagyományozott értékeket akarják megőrizni, gyakran csak neurótikus lelkialkatuk pedáns, fukar, erőszakos vágyait élék ki purifikátori szerepükben. Az élet – mind a biológiai, mind a pszichológiai, mind a szellemi – a megőrző és haladó erők dinamikus egyensúlya. Ha az emberi pszichén felülkerekednek a tartósító törekvések (regresszió!), akkor elkerülhetetlen a neurózis. A konzervativizmus nem „ártatlan” irányvétel, hanem ennek a neurózisnak a megnyilvánulása.

A konzervativizmusban szenvedők „az igazság történetlenségét” proklamálják. Úgy képzelik, mintha a Jóisten egy csomó „hitigazsággal”

telt zsákot adott volna át az egyháznak; s hogy a teológusoknak nincs más feladatuk, minthogy – színes üvegyöngyökként – ide-oda rakosgassák azokat. Az ilyenféle „örök igazságok” azonban egyáltalán nem léteznek: nem a mondat vagy a kijelentés, hanem az – emberi nyelven tökéletesen soha ki nem fejezhető – *ítélet* az, ami igaz vagy hamis. A mondatoknak és a kijelentéseknek meghatározott nyelvi és értelmezési látóhatáruk van. Ennek az értelmezési horizontnak megváltoztatásával azonban értelmetlenné, hamissá, semmitmondóvá, vagy világosabbá és teljesebbé válnak az „igazságok”.

Így van ez nemcsak a profán tudományokban, hanem a teológiában is. Így érthető, hogy sok – húsz-harminc évvel ezelőtt még elidegeníthetetlen katolikus tanításnak vélt – igazság gondolkodásunknak mai háttere előtt elégtelennek, sőt jelentés nélkülinek bizonyult. *XXIII. János* pápa, amikor meghirdette az egyház korszerűsítését, hangsúlyozta, hogy a régi tanítás lényege nem azonos annak történeti megfogalmazásával. A pápa – amint a II. vatikáni zsinat igazolja – nem csupán szóbeli újításra, hanem a régi hit alkotó újraértelmezésére gondolt. A konzervatívoknak is be kellene végre látniuk, hogy azoknak, akik a keresztény hit teljesebb megértése kedvéért tekintettel vannak a mai kor értelmezési horizontjára, nem az a céljuk, hogy aláaknázzák az egyházat, vagy trójai falovat csempészenek falai mögé.

A helyes lelkipásztori buzgalom sem merülhet ki abban, hogy megvédjük híveinket az új eszméktől, hanem, hogy – amennyiben lehetséges – pótoljuk azt, amit a kellő időben elmulasztottunk megtenni. A híveket fel kell világosítanunk arról, hogy *minden kor* olyan szavakkal és mondatokkal fogalmazza meg a hitet, amelyek megfelelnek a kor emberről, világról, életről alkotott felfogásának. Ha pedig időközben megváltoznak az emberi gondolkodás feltételei, formái és modelljei, akkor – hogy elkerülhessük a félreértéseket – újra kell fogalmaznunk a hit régi kifejezését. Az egyház – a dogmatörténet kétségbevonhatatlan tanúsága szerint – sohasem tagadta meg, amit egyszer teljes tekintélyével tanított, a tanítás előterjesztésének és megfogalmazásának a módja azonban minden korban új és nem várt alakot öltött.

Nem lesz egyházunk „Isten sírja” a világban, ha nem félünk az elkerülhetetlen átalakulásoktól, és megvalósítjuk ezeket a halálosan szükséges változásokat.

A TEOLÓGIAI KUTATÁS SZABADSÁGA

Szokatlan lépésre szánta el magát körülbelül negyven kiváló katolikus teológus. Petíciót intéztek a Szentatyához (1), amelyben azt kérték tőle, hogy reformálja meg a Hittani Kongregáció ügyvitelét. Kérésük célja az volt, hogy ez a reform *biztosítsa* a teológiai kutatásnak a II. vatikáni zsinat által visszaadott szabadságát, amelyet a teológusok újabban ismét veszélyeztetve látnak. A kérést többek között a következők írták alá: *Roger Aubert* (Löwen), *Pierre Benoit* (Jeruzsálem), *Franz Böckle* (Bonn), *Yves Congar* (Párizs), *M. D. Chenu* (Párizs), *Herbert Haag* (Tübingen), *Hans Küng* (Tübingen), *John McKenzie* (Notre-Name, USA), *J. B. Metz* (Münster), *Johannes Ratzinger* (Tübingen), *Eduard Schillebeeckx* (Nijmegen), *Herman Schmidt* (Róma), *Roland Murphy* (Washington), *Johannes Neumann* (Tübingen), *Karl Rabner* (Münster).

Mi indította őket erre? *Schillebeeckx* esete, „akit én védhettem Rómában” – mondja *Rabner* (2) a Nyilatkozat háttérét ismertette –, *Küng* még mindig függőben levő ügye, a holland katekizmus ügye, *Illich* ügye és az a mód, ahogyan bántak vele, *Don Mazzi* és Kiskatekizmusa, és még néhány más hasonló eset.

1968. október 12-én *Congar*, *Schillebeeckx*, *Küng* és *Rabner*, valamint a *Concilium* központi szerkesztőségének két főtítkára *Micklinghoff* és *Peters* párizsi megbeszélésükön tervbe vette a *Nyilatkozat* összeállítását. A párizsi megbeszélésen *Küng* vállalkozott arra, hogy a tübingeni teológiai fakultás tanárainak a közreműködésével elkészíti a tervezett *Nyilatkozat* vázlatát, amelyet később *Schillebeeckx*, *Congar* és *Rabner* dolgoztak át. Így jött létre az a dokumentum, amelyet harminckilenc neves teológus írt alá, közöttük olyanok is, akik nem tartoznak a *Concilium* köréhez: *Ratzinger*, *Vögtle* és mások.

Eredeti szándékuk az volt, hogy a *Nyilatkozatot* – még mielőtt a sajtó

tudomást szerezne róla – a lehető legtöbb teológussal aláírassák és a nyilvánosságra hozatallal egyidőben – vagy rövidebbel előtte – átnyújtásuk az Államtitkárságnak is. Kénytelenek voltak azonban – hogy Róma ne avatatlan forrásból értesüljön a *Nyilatkozatról* – azt jóval a tervezett aláírás-gyűjtés előtt nyilvánosságra hozni, és az illetékesekhez eljuttatni.

A Nyilatkozat

„Alulírott teológusok a katolikus egyház iránti teljes lojalitástól és egyértelmű hűségünköt indítatva, komoly felelősségük tudatában, kötelezve érzik magukat, hogy nyilvánosan is felemeljék szavukat: nem engedhető meg, hogy a teológusoknak és a teológiának a II. vatikáni zsinaton visszanyert szabadsága újból veszélybe kerüljön. Ez a szabadság, Jézus felszabadító üzenetének gyümölcse és követelménye, lényeges eleme Isten gyermekei szabadságának az egyházban, amint azt *Szent Pál* hirdette és védelmezte. Ebből fakad az a kötelezettsége, hogy minden tanító oportune importune, akár alkalmas, akár alkalmatlan, hirdesse az egyházban az Isten szavát.

Ez a szabadság egyszersmind azzal a súlyos felelősséggel is jár, hogy mi teológusok ne veszélyeztessük az egyház valódi egységét és az egyház tagjainak igazi békességét. Teljesen tudatában vagyunk annak, hogy mi teológusok is tévedhetünk. Szilárd meggyőződésünk azonban, hogy a teológiai tévedéseket kényszerintézkedésekkel nem lehet elintézni. Korunkban kizárólag olyan szabad, tárgyilagos és tudományos eszmecserek útján lehet kijavítani a tévedéseket, amelyekben az igazság önmagát viszi győzelemre. Meggyőződéssel hisszük és valljuk a pápa és a püspökök tanítói hivatalát, amelyet Isten Szava irányít az egyház és az igehirdetés szolgálatában. Ugyanakkor tudjuk azonban azt is, hogy ez a lelkipásztori és igehirdetői hivatal nem fojthatja el és nem gátolhatja meg a teológusok tudományos tanító feladatát. Bárminemű, még oly magasztos inkvizíció is, nemcsak akadályozza a teológia egészséges fejlődését, hanem mérhetetlen károkat okoz magának az egyháznak is szerte a világon. Ennélfogva azt várjuk a pápa és a püspökök lelkipásztori és igehirdetői hivatalától, hogy magától értetődő bizalmukkal ajándékozzanak meg minket egyházhűségünket illetően, és előítélet nélküli támogatást nyújtsanak munkánkban, amelyet az egyházban és világban élő emberek javára végzünk. Adminisztratív rendszabályok és szankciók akadályoztatása nélkül szeretnénk eleget tenni annak a kötelességünknek, hogy kutassuk és hirdessük az

igazságot. Azt várjuk, hogy mindig és mindenütt tartsák tiszteletben szabadságunkat, amikor legjobb tudásunk és lelkiismereti meggyőződésünk szerinti, megalapozott teológiai véleményünket hirdetjük. Mivel jelenleg úgy tűnik, hogy ismét veszély fenyegeti a szabad teológiai kutatást, indítatva érezzük magunkat, hogy néhány építő jellegű javaslatot tegyünk. Megvalósításukat elengedhetetlennek tartjuk, hogy ezáltal a pápa és a püspökök feladatukat a teológusoknak egyházbeli funkciója szempontjából is megfelelően és méltóképpen láthassák el.

1. A római Kúria hatóságai, különösképpen a Hittani Kongregáció – a VI. Pál pápa által végrehajtott bizonyos fokú nemzetköziesítés után is – mindaddig abban a látszatban lesznek, hogy egy bizonyos teológiai irányzatot előnyben részesítenek, amíg személyi összetételükben nem veszik világosan számításba a teológiai iskolák és felfogások mai jogos sokféleségét.

2. Elsősorban érvényes ez a Hittani Kongregáció legfontosabb szervére, a bíborosok teljes ülésére („*plenaria*”). A hetvenöt éves korhatárt itt is be kell vezetni.

3. Csak általánosan elismert szakembereket hívnak meg konzultornak. Hivatali működésüknek megszabott határát a hetvenöt évben jelölik meg, amelyen túl semmiképpen se működjenek.

4. Mihamarabb állítsák fel a püspöki szinodus által kívánatosnak tartott nemzetközi teológiai bizottságot, amely ugyancsak arányosan egyesítse magában az egyházban lévő különböző teológiai irányzatokat és felfogásokat. A Hittani Kongregáció pedig a legszorosabban működjék együtt vele. Ugyancsak szükséges a Hittani Kongregáció és a püspöki hittani bizottságok jogkörének világos és egyértelmű meghatározása.

5. Ha a Hittani Kongregáció egyes rendkívüli és súlyos esetekben úgy véli, hogy kifogásolni kényszerül valamely teológust vagy a teológusok valamely csoportját, akkor ez minden esetben (a szerzeteseket sem kivéve) szabályszerű eljárás útján történjék. Végre ki kell dolgozni és jogszerűen ki kell hirdetni ennek az eljárásnak világos és mindenkire nézve kötelező rendjét, a Szent Officium reformját illető 1965. december 7-én kelt „*Integrae Servandae*” pápai utasítás szellemében. A Hittani Kongregáció jogkörét egyértelműen a teológiai szakkérdésekre kell korlátozni. Tisztán személyi jellegű ügyekben csak a rendes jogi eljárások útja járható.

6. Az eljárási rendben, amelyet a revideált egyházi törvénykönyvnek is tartalmaznia kellene, a következőket kell biztosítani:

a) A kongregáció a szerző hiteles és eredeti nyelvű közleményei alapján

vizsgálja meg a vitatott hittani kérdéseket, nem pedig a szerző által nem hitelesített fordítások vagy egyéb értesülések alapján. Az eljárásba kezdetől fogva be kell vonni egy, a kongregáció által megbízott hivatalos védőt (*relator pro auctore*). A véleményezés megtörténtével írásban közölik az illető teológussal a kifogásolt pontokat, valamint az összes szakvéleményt, dekrétumot, relációt s egyéb lényeges ügyiratot. Az érintett teológus foglalja írásba a vele közölt anyaggal kapcsolatos állásfoglalását.

b) Ha ez az állásfoglalás nem kielégítő, akkor két vagy több elismert teológus szakvéleményét kell beszerezni. E teológusoknak legalább a felét az illető teológus maga választja ki.

c) Ha ezekután szükségesnek tűnnék személyes megbeszélés is, akkor az illető teológussal előzetesen és idejében közölni kell e megbeszélés tárgyát, az összes szakvéleményt, a dekrétumokat, relációkat s egyéb fontos jegyzőkönyvet és ügyiratot. Az érintett teológusnak jogában áll a megbeszélés nyelvét megválasztani s magával vihet egy szakértőt, akinek segítségét igénybe veheti. Titoktartási kötelezettség nem áll fenn. E megbeszélés minden résztvevő által aláírt jegyzőkönyvét terjesszék föl a kongregációhoz.

d) Amennyiben a kongregáció ítélete szerint a szóbeli kollokvium után is egyértelműen bizonyított, hogy a kifogásolt tanítások ellent mondanak az egyház valóban kötelező tanításának, valamint széles körben veszélyeztetik a hitet, akkor a kongregáció megalapozott állásfoglalásában nyilvánosan cáfolja meg e tanokat.

e) Az egyházi tanítóhivatal kötelező tekintélyén túlmenően a szerzők és a kiadók ellen hozott adminisztratív és gazdasági rendszabályok napjainkban nemcsak hatástalanok, hanem általában károsak, és ezért el kell hagyni őket.

7. Mivel a szeretet nélkül mit sem ér semmiféle hit, azért az egyházban a *caritas* alapelveinek kell irányítania minden igazságra irányuló törekvést.”

A Nyilatkozat visszhangja

A *Nyilatkozatot* bár nem egységesen, de mégis kedvezően fogadták. Erre utal az a körülmény is, hogy 1969 április elejéig 1360 teológus írta alá és tette magévá a benne foglaltakat. Az Államtitkárság nehezményezte, hogy a sajtóból értesült a *Nyilatkozatról*. *Cicognani* bíboros kifogásolta, hogy – még ha az olasz posta is az oka a késedelemnek – akkor is jóval

hamarabb kellett volna a dokumentumot az illetékesekhez eljuttatni, hogy tanulmányozhassák azt és válaszolhassanak rá, még mielőtt a sajtóban nyilvánosságra kerül. *Jean Danielou* szembefordult a *Nyilatkozattal*. Ellenvetései abban foglalhatók össze, hogy a teológiai kutatásnak az egyházban belső határai vannak, amit senki sem tagad – írja *Rabner* –, és hogy nincs semmi jele annak, hogy az egyházi hivatal akadályozná a teológiai kutatás szabadságát. A teológusok nyilatkozata a hierarchia megfélemlítését célzó kísérlet, hogy miközben elnyomással vádolják azt, megakadályozzák a kötelező éberség kifejtésében (3).

Mint már említettük, április elejéig a világ 53 országából 1360 szakteológus írta alá a *Nyilatkozatot*. Névsorukat 1969. április 14-én az Államtitkárság útján felterjesztették a pápának. Természetesen voltak olyan teológusok is, akik megtagadták az aláírást, vitathatatlan azonban, hogy az aláírók a tulajdonképpeni katolikus szakteológusoknak túlnyomó többségét teszik. „Ha jól értesültem, akkor a római Gregoriana egyetem tanárai nemrégiben hasonló levéllel fordultak a pápához” – mondja *Rabner* (2). Bár érthető okokból sok Rómában működő teológiai tanár kénytelen volt az aláírástól tartózkodni, mégis nem kevés római professzor aláírta a *Nyilatkozatot*. Ezek az aláírások s a Gregoriana tanárainak a levelei bizonyítják, hogy Rómában is vannak teológusok, akik helyeslik és időszzerűnek tartják a *Nyilatkozatot*.

Hivatalos római válaszként csak azt tudatták eddig (4), hogy a Szentatya május 14-én kézhez vette az aláíró teológusok névsorát. És ezt éppen nem kell a *Nyilatkozat* balsikerének elkönyvelnünk. Gyakran van úgy, hogy a jóakarató figyelmeztetést először méltatlankodva fogadjuk, később aztán részben vagy egészben mégis követjük, bár nem valljuk be, hogy a figyelmeztetés készítetett minket erre a lépésre. A mi esetünkben is csak az a fontos, hogy a dologra sor kerüljön.

Feltűnő, milyen ritkán említi a *Nyilatkozat* ellenzői ezt a mondatot: „Meggyőződéssel hisszük és valljuk a pápa és a püspökök tanítói hivatását, amelyet Isten Szava irányít az egyház és az igehirdetés szolgálatában”. Mondhatják, hogy a katolikus teológus ilyen állásfoglalása magától értetődő; ez természetesen igaz. „Ha azonban ismerjük a művelt katolikusok allergiáját az egyházi tanítóhivatallal és elsősorban Rómával szemben, akkor mégsem tartható egyszerűen elhanyagolható mennyiségnek, hogy 1360 teológus kifejezetten és nyilvánosan megvallja katolikus meggyőződését és hitét az egyházi tanítóhivatalban, és egyáltalán nem vitatja, hogy a Hittani Kongregációnak jogában áll beleavatkozni teológiai szakkérdésekbe, és adott körülmények között kijelenteni, hogy egy bizo-

nyos teológus tanítása egyértelműen ellentmond az egyház valóban kötelező hitvallásának és széles körökben veszélyezteti a hitet, és hogy az ilyen nyilatkozat a katolikus teológus számára kötelező erővel bír, amelynek a katolikus egyház tanítása szerint ismét különböző fokozatai lehetnek” (2).

Természetesen nem ez a *Nyilatkozat* tulajdonképpeni mondanivalója, hanem az aggodalom a teológia egészséges fejlődéséhez nélkülözhetetlen szabadságért, amely a zsinat után sem látszik eléggé biztosítva, mert bizonyos adminisztratív rendszabályok és szankciók gátolják. A *Nyilatkozat* tulajdonképpeni célja, hogy konstruktív javaslatokat tegyen a teológiai kutatás szabadságának a megvalósítására. Az említett „esetek” eléggé bizonyítják, hogy erre szükség van. *Rabner* a *Nyilatkozat* javaslatait tartja fontosnak: a Kúriának, különösképpen a Hittani Kongregációnak a nemzetközivé tételét (ami tükrözné a teológiai iskolák és felfogások jogos sokrétűségét), nemzetközi teológiai bizottság felállítását, legfőképpen azonban világos, egyértelműen szabályozott és publikált eljárásrend létesítését, amit VI. Pál pápa már 1965. december 12-én megígért, és amely még mindig nem valósult meg. Az ügyrend a teológiai szakkérdésekre kolátozna a Hittani Kongregáció illetékességét, amit nyilvánvalóan átléptek például *Illich* esetében. „Meggyőződésem, hogy ezek a követelmények érvényre jutnak, mert korunkban ezek egyszerűen maguktól értetődőek, még akkor is, ha régebben a paternalista gondolkodás számára nem voltak azok.”

Időközben a *Nyilatkozat* egyik követelménye megvalósult: 1969. április 27-én VI. Pál pápa életre hívta a római Hittani Kongregáció mellé rendelt nemzetközi teológus-bizottságot, azzal a feladattal, hogy a jelentősebb kérdésekben a Hittani Kongregáció segítségére legyen. A bizottságnak legfeljebb 30 tagja lehet, akiket a püspöki konferenciák megkérdezése után a pápa nevez ki. A különböző nemzetiségű és iskolákat képviselő teológusoknak egyházhűeknek és kiváló szakembereknek kell lenniök. A bizottság határozatait és a bizottság tagjainak állásfoglalását a pápa tudomására kell hozni. „Nem könnyű a nemzetköziségnek és a teológiai jártasságnak az elvét összeegyeztetni” – mondja *Rabner*, aki szintén tagja a bizottságnak. Sokan hiányolják majd a kiváló holland teológust, *Schillebeeckxet*, és csodálkozva olvasnak olyan nevekről, amelyekről még soha nem hallottak. „Az, hogy egyetlen római teológus sincs a névsorban, bizonyosan nem valami különleges római szerénységnek a jele, semmiképpen sem szól azonban nem kevés Rómában működő kiváló tanár teológiai rangja ellen.” A római teológusok – érthetően – egyébként is nagy befolyást gyakorolnak a Hittani Kongregációra. A bizottság tagjai nagyon kü-

lőnböző irányzatokat képviselnek; a *Humani Generis* enciklika korában (1950) meggyanúsították és fegyelmi eljárást indítottak *de Lubac* és *Congar* ellen, ma pedig a hangsúlyozottan konzervatív teológusok mellett ők is ott vannak a bizottságban. Azóta egyébként volt egy zsinat, és ők is öregebbek lettek.

Azon fordul meg minden, hogy gyakorlatilag milyen lehetőségei lesznek ennek a bizottságnak. A legfontosabb az lenne, hogy elsődlegesnek tekintse a pozitív feladatokat, amelyek azonban a teológiai pluralizmus korában nem egykönnyen valósíthatók meg. Bár feltehető, hogy mind a Hittani Kongregációnak, mind a teológus-bizottságnak a régi és mindig érvényes hitvallás megvédése és megőrzése lesz a feladata, mégsem kell ezt szükségszerűen negatív tevékenységnek tekintenünk. „Életerősen és elevenül megőrizni a régi hitvallást – nyílt kapcsolatban korunk szellemi áramlataival és törekvéseivel – ez nagyon is pozitív feladatnak tekinthető.” Bizonyára ezen kívül is várnak még fontos részletfeladatok a bizottságra: többek között a vegyesházasságok (5), az interkommunió, a gyermek-keresztelés, az egyház demokratizálása és néhány itt tovább már nem részletezett erkölcsstani kérdés megoldása.

A teológus-bizottság életre hívása nyilvánvalóan megvalósította a *Nyilatkozat* egyik követelményét, remélhetően a többi javaslat is megvalósul. Amint a *Nyilatkozat* kifejezetten is mondja, a kutatás szabadságát a teológusok nem tekintik magán kiváltságnak, hanem olyan feltételnek, amely nélkül a teológus képtelen teljesíteni feladatát keresztény hitének és a világnak a javára. A *Nyilatkozat* szerkesztői nem azt várják, hogy Róma kifejezetten helyeselje javaslataikat, bár ez nem csekély jele lenne annak a testvéri szellemnek, amelynek érvényesülnie kellene az egyházban is. Remélik azonban, hogy – bár hallgatólagosan, de – a lehető leggyorsabban maga az ügy halad előbbre. *Rabner* cikke így fejeződik be: „Néhány éve Rómában *Ignazio Silone* a könyvből, amit tőle kaptam, ezt az ajánlást írta: ‚Unum in una fide et spe: libertas’. (Egyet akarni egy hitben és reményben: ez a szabadság.)

Mivel a szabadság nem önkény és önzés, hanem felelősség és felszabadulás az önzetlen szolgálatra, *Silone* szavaival zárnam: In una fide et spe: libertas – a közös hitben és reményben van a szabadság.”

JEGYZETEK:

- (1) Neue Züricher Zeitung, 1968. december 17.
- (2) *Karl Rabner*: Die Freiheit der Theologischen Forschung in der Kirche, *Stimmen der Zeit* 94 (1969) 73–82.
- (3) La Croix, 1969. január 10.
- (4) A (2) cikk megjelenéséig, vagyis 1969. augusztusáig.
- (5) Az 1970. március 31-én kelt „Matrimonia Mixta” című motu proprio rendezte a vegyesházasságok problémáját.

VALLÁSKRITIKA ÉS IDEOLÓGIA-KRITIKA

A kereszténység nem válaszolt mindig megfelelően a valláskritikára. Vagy erőszakosan elfojtotta az ellentmondást, elnyomta az „engedetlenséget”, vagy csak az apologetika szállt szembe a bírálattal: listába foglalta a „bizonyítható” vallási igazságokat és tételeket. Az iskolás teológia többi ága felmentve érezte magát a valláskritika kihívása alól; historizizmusba és ideológiai absztrakciókba veszett (például a harmincas évektől kezdve a II. vatikáni zsinatig egyik leggyakoribb témája a mariológia volt). Ezzel csak elfödte, de nem oldotta meg a kereszténység szavahihe-tőségének lappangó válságát. A szociológiai bírálatot az a vallás éli túl, amelyik képes levonni annak üdvös tanulságait. A valóban hívő kereszténynek ez különösebb nehézséget nem okoz, mert a marxi bírálat nem a hiteles keresztény eszmére, hanem annak ideologizált formáira vonatkozik.

Ködképek és előítéletek

Az ideológia fogalmának nincs egységes és általánosan elfogadott definíciója; ahányan foglalkoznak vele, annyiféleképpen határozzák meg. Ebben a tanulmányban ideológián – egészen általánosan – eszméknek és véleményeknek a társadalmi helyzettel összefüggő rendszerét értjük (1).

Az „ideológia” kifejezést valószínűleg A. Destutt de Tracy (1754–1836) használta először (2), írásait Marx is gyakran forgatta. Szó szerint az eszmék kialakulásával és rendszerével foglalkozó, az emberi tudás alapját alkotó tudományt jelenti. Destutt de Tracy nemcsak elméleti, hanem gyakorlati jelentőséget is tulajdonít az ideológiának. Elméletileg az emberi megismerés egész területének, valamint a társadalmi, politikai és

gazdasági életnek az alapja. Gyakorlati jelentősége pedagógiai hatásában rejlik. A francia „ideológusok” felvilágosult nézeteik miatt szembefordulnak *Napóleonnal*. „Az ideológiának, ennek a ködös metafizikának kell tulajdonítanunk szép Franciaországunk minden nyomorúságát”, írja *Napoleon* (3). A császár politikai-társadalmi felforgatással vádolja az „ideológusokat”, s rosszálló, pejoratív értelemben használja a szót. *Destutt de Tracy*, s már előbb *Condillac* (1715–1780), főként azonban *Helbach* (1723–1789) és *Helvétius* (1715–1771) a trón és az oltár érdekszövetségét s az ideológiai „előítéleteket” támadja (4).

Az első ideológia-kritikus azonban voltaképpen *Roger Bacon* (1220–1294). A korabeli „stúdium” hibájául rója fel az emberi butaságot, s imponáló bátorsággal fed fel forrásait: a közvélemény előítéleteit, a tekintély bálványozását, az állandó megszokását, a tudatlanságot leplező áltudás fitogtatását. A középkor nem sértődött meg, s jellemző szellemi nagyvonalúságával a „doctor mirabilis” jelzővel tüntette ki *Bacont* eredetiségéért –, kíméletlen őszinteségéért.

Jóval későbbben élő névrokona, *Francis Bacon* (1561–1626) kidolgozza a tévedés elméletét. A tudományos megismerést fenyegető tévedések okait „ködképeknek” mondja (5). Négyféle ködkép (idolum) tartja hatalmában az elmét. A *törzs ködképei* közősek mindenkiben: értelmünk az ember természetét összekeveri a dolgok természetével és így meghamisítja ezeket. A *barlang ködképei* az egyén individuális tulajdonságai: „mindenkinek megvan a maga egyéni ürege, vagy barlangja, amely megtöri és beszennyezi a természet fényét aszerint, hogy kinek milyen az egyéni természete, milyen neveltetésben részesült, kikkel érintkezik, mit olvas, kiket tisztel és csodál, milyen tekintélyeket ismer el stb.” A *piac ködképei* a szavak helytelen használatából fakadnak. „Az embereket ugyanis a beszéd gyűjti társaságba, a szavak viszont az átlagos felfogóképesség szerint alakulnak ki. Ezért a helytelenül és ügyetlenül kialakult szavak szembeötlő módon béklyóba verik az értelmet. Ezen a bajon mitsem enyhítenek a tudósok védekezésképpen alkotott meghatározásai és magyarázatai, sőt éppen a szavak tesznek erőszakot az értelmén, a szavak zavarnak össze mindent és bonyolítják az embereket megszámlálhatatlan hiábavaló vitába és szószaporításba.” A *színház ködképein* téves filozófiát és hamis tanítást ért. „Ezeket a *színház ködképeinek* nevezzük, mert véleményünk szerint ahány filozófiai irány felmerült vagy polgárjogot nyert, ugyanannyi színdarab készült el és került bemutatásra: megannyi képzeletbeli és színpadra illő világ. Méghozzá nem is csupán a már meglévő vagy az ókori filozófiákról és szektákról állítjuk ezt, mivel számtalan ilyen szín-

darabot lehet kigondolni és tetszetős ruhába öltöztetni, hiszen a legkülönbözőbb tévedések eredhetnek csaknem azonos okokból. És nem csupán a filozófiai rendszerekről gondolkozunk így teljes egészükben, hanem a tudományok legtöbb elvéről és axiómájáról is, amelyek a hagyomány erejéből és hiteléből, valamint hanyagságból kaptak erőre.”

Az „idolumok” tanát elevenítik föl a XVIII. századi francia felvilágosult gondolkodók, közkép helyett azonban „előítéletről” beszélnek. Az előítéletek be nem vallott érdekeket lepleznek: nemcsak gátolják az értelem működését, hanem megakadályozzák az emberi boldogulást is. *Helvétius* az előítéletek társadalmi, *Holbach* lélektani forrásait „leplezi le”. Ugyanarra az eredményre jut mindkettő: meg kell szüntetni a politikai és a vallási előítéleteket, s létre kell hozni a szabadság birodalmát (6).

Marx nemcsak ismerte, hanem részben át is vette *Bacon*, *Helvétius* és *Destutt de Tracy* gondolatait, ideológiafogalma azonban alapvetően az idealizmus bírálatán nyugszik. Azt állítja, hogy az eszmék a társadalmi-gazdasági viszonyoktól függenek; még a látszatra gazdaságfeletti eszméket is az egyéni és a gazdasági érdekek fedik át. Irányítják az eszmék megfogalmazását, sőt sokszor az eszmék magvát alkotják. A társadalomban uralkodó eszmék a kiváltságosak érdekeit tükrözik, a fennálló társadalmi rend megszilárdítását célozzák, amelyhez ugyanezek az eszmék szolgálnak elvi alapul. Következésképpen *Marx* nem tekinti önálló valóságnak a vallást és a kereszténységet, nem a kereszténység önértelmezéséből indul ki, hanem tényleges társadalmi szerepéből. A lényegyet nem különbözteti meg a jelenségtől; az igazság lelőhelye *Marx*nak nem a Biblia, nem a tradíció és nem a keresztény teológia önértelmezése, hanem a vallás *társadalmi gyakorlata*. Valláskritikája tehát voltaképpen ideológia-kritika. „A vallás elleni harc tehát közvetve harc az ellen a világ ellen, amelynek szellemi aromája a vallás. A vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejezése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen” (7). Helyesen állapítja meg *W. Post*, hogy – mivel *Marx* csak mellékesen foglalkozik valláskritikával – a marxizmus érvénye és ereje nem a valláskritika meggyőző erején dől el (8). A vita valójában nem a transzcendencia-immanencia kérdése körül forog. A tulajdonképpen vitatott kérdés az, hogy a keresztényekben van-e elegendő kritikai többlet, hogy az elméleti megállapítások helyett áttérjenek a gyakorlatra: a bírálatra és a változtatásra.

Mivel az ideológiát mindig valamilyen érdek irányítja, állandóan abban a veszélyben forog, hogy hamisan értelmezi a valóságot. Gyakran mondtunk kereszténynek olyan – főként társadalmilag jelentős – kifeje-

lentéseket is, amelyeknek a kinyilatkoztatással semmiféle benső, logikai kapcsolatuk nincs. Egyáltalán nem biztos, hogy hitelesen keresztény minden olyan vélemény, amely a keresztény hitigazságok szóbeli vagy rituális megvallásával akarja igazolni magát. Elkerülhetetlen azonban, hogy – az egyéni helyzetünkre való állandó tudatos és nem tudatos reflexió miatt – ne szüremkedjék be a legtisztább eszmékbe is érdek. Gondolkodásunk legelvontabb szintjén, még a pozitivisták jegyzőkönyvi tételeiben is tükröződik az ember egyéni érdeke és környezete. Bizonyos határok között jogos a magánérdek is. Ha azonban keresztény jelzésű kijelentéseink átlépik a toleranciahatárt, akkor az ideológia gyanújába keverednek.

Az ideológia-kritika hivatása, hogy kihántsza az eszméket szövhüvelyükből, feltárja teljes vagy részleges ideologizáltságukat, rámutasson az ideologizálást irányító gazdasági, hatalmi vagy egyéb érdekekre, tehát leleplezze a tévedést, a tévhitet, babonát, előítéletet, amely a valóság téves értelmezéséhez vezet. Az eszmékkel való visszaélés lehetőségére is figyelmeztet, arra, hogy gyakran nincs normatív erejük. A normatív erőt nélkülöző eszmék egyetlen lehetséges viselkedési formát sem zárnak ki; gyakorlatilag mindent megengednek. A történelem tanúsága szerint a „közjó” eszméje a legszemérmetlenebb önzést is eltűri. Ezért hangoztatja K. Rabner, hogy nemcsak elvekre (eszmékre), hanem gyakorlati imperatívusokra – mondhatnánk végrehajtási utasításokra – van szükség.

Bacon arra akarta rávenni az embereket, „hogy szabaduljanak meg egy időre a fogalmaktól és szokjanak lassan össze a valósággal” (9). Az ideológia-kritika legfontosabb szerepe számunkra az, hogy megteremti a marxista valláskritikával való vita és párbeszéd alapját. Lehetőséget nyújt a gondolatok kölcsönös kicserélésére, hogy hatékonyabban vegyen részt mindkét fél a világ humanizálásának közös feladatában.

Ideologizált eszmék

A keresztény eszmék és a társadalmi érdekek összekeveredése gazdasági téren a leggyakoribb – mondja A. *Burghardt* (10). Számos példával igazolja tételét.

Elsőnek a *tulajdon* ideológiáját említi. A termelőeszközök magántulajdonáról vallott keresztény nézetnek nincs semmiféle belső-logikai kapcsolata a kinyilatkoztatással. A magántulajdon keresztény szószólói a „keresztény gazdasági rend” feltételezéséből indulnak ki. Elgondolhatóan tartják a keresztény elveknek megfelelő *legjobb* gazdasági berendez-

kedést, s ezt a magántulajdonban vélik megtalálni. A magántulajdon jogi intézményesítése részleges értelmi horizontot alakít ki; a magántulajdon intézményesítését általánosítják, eleve érvényesnek és vitán felülnek, a tulajdon egyéb formáit pedig másod- vagy harmadrendű megoldásnak tartják. Az emberek kis csoportjának az érdekeit azonosítják az egyház tanításával, bár a kinyilatkoztatás semmiféle útmutatást nem ad a javak elosztásának, a termelőeszközök birtoklásának a *mikéntjére*. Azt szögezi le, hogy a mindenkori gazdasági rendnek optimálisan szolgálnia kell – nem egyes kiváltságosok, hanem – a lehető legtöbb ember javát.

A keresztények ideológiai elvakultsága gazdasági téren a legveszedelmesebb; eltűrik, hogy milliók menjenek tönkre testben és lélekben, sem hogy engednének ideológiai felfogásukból. Megdöböntő *Camilo Torres* 1965-ben kelt levele (11): „Ha vannak olyan körülmények, amelyek megátolják az embereket abban, hogy átadják magukat Krisztusnak, akkor a papnak feladata, hogy küzdjön e körülmények ellen – mégha ez a küzdelem meg is fosztja attól, hogy ünnepelhesse az eukarisztiát –, mert ehhez értelemszerűen hozzátartozik a keresztények társadalmi elkötelezettsége. Az egyház jelenlegi struktúrái lehetetlenné tették, hogy papi hivatásomat a liturgiát illetően gyakoroljam. A keresztény pap hivatala nem merül ki a rítusokban. A szentmise, a legfontosabb papi tevékenység, alapjában közösségi cselekedet. Nem méltó ennek az áldozatnak a bemutatására az, aki nem igyekszik előbb megvalósítani a felebaráti szeretet parancsát. Azért választottam a kereszténységet, mert arra a belátásra jutottam, hogy itt szolgálhatom legtisztábban a felebarátot. Hittem, hogy örök papságra választott ki Krisztus. Szociológus létemre a technika és tudomány segítségével akartam megvalósítani a szeretetet. A kolumbiai társadalom elemzéséből világossá vált a forradalom szükségessége, azért, hogy legyen mit ennie annak, aki éhes, legyen mit innia annak, aki szomjas, hogy fölöltözhessen a mezítelen, hogy megvalósulhasson a nép jóléte. Hiszem, hogy a forradalom keresztény és papi küzdelem. Akkor szántam rá magamat, amikor azt láttam, hogy papokra is szükség van a forradalmárok között, mert a kolumbiai nép nem hisz a laikusoknak. Ez az alapvetően papi feladat jelenleg szembeállít az egyház iránti engedelmisséggel. Nem akarom megtagadni sem az engedelmisséget, sem a lelkiismeretemet. Ezért kértem Bíboros Úr Őminenciáját, oldozzon fel papi kötelezettségeim alól, hogy világi alapokon szolgálhassam népemet. Azért mondom le legmélyebben szeretett jogomról, arról, hogy papként ünnepelek az istentiszteletet, hogy megteremtsem a tiszta és igaz áldozat lehetőségének a föltételeit.”

Abból a történelmi tapasztalatból, hogy a magántulajdon sokfelé termelékenyebb a közösségi tulajdonnál, nem kovácsolható ideológiai fegyver. A társadalmi termelés növekedésével nem igazolható a magántulajdon relatíve gyorsabb gyarapodása, „keresztény” rendje, a másféle tulajdonformák csökkentértékűsége. Az a mód, amint egyes keresztények a magántulajdont magasztalják nem alaptalanul kelti a gyanút, hogy voltaképpen egyéni érdekeiket védik. Nagyon tanulságos *E. Mandel* valamint *P. Urban* és *Cb. Watrin* vitája a *Publik* hasábjain (12). Gyakran úgy tűnik, mintha a magántulajdon helyettesítené a modern társadalomban a történelem előtti társadalom totemállatát. A totemizmusban a totemállat és a törzs kapcsolata pótolta a vallást, a modern társadalomban a magántulajdon abszolút érvényessége és sérthetetlensége – a tulajdon-totemizmus – a valláspótló. A „társadalmi vallás” hívei hajlandók a mindenkorai vallás gazdaságilag közömbös elemeit is elfogadni, és – a rítus megvalósításával – formálisan is gyakorolni. Maró gúnnyal leplezi le őket *F. Dürrenmatt* a „Görög férfi görög nőt keres” c. szatírájában.

Nem menthető fel az ideológia vádja alól az *uralom* „keresztény” fogalma sem. Ennek az ideológiának az alapja a szociális különbségeket az *úr-szolga* modell alapján *értékelő* elmélet; az a társadalmi-ideológiai magatólértetődőség, hogy az úr értékesebb a szolgánál. Nincs tagolatlan társadalom. Naiv álromantika lenne azt hinnünk, hogy az emberi „természetnek” olyan társadalom felel meg, amelyben mindenki egyenlő. A munkamegosztás miatt sem nélkülözheti a társadalom a függőleges tagolódást. Az ilyen értelemben vett hierarchikus szerkezet a történelmi társadalmak lényegéhez tartozik. Jelenleg nincs egyetlen olyan funkcionáló társadalom sem, amelyben ne lenne meg a hierarchikus tagolódás, állam nélkül aligha gondolható el a modern társadalom. A függőleges tagolódás biztosítja a társadalmi rendet és az egyensúlyt. A patriarkális-rendi struktúra azonban nem tartozik a társadalom lényegéhez. Ebben a modellben a társadalmi vezetést a vezetők származása határozza meg; mivel kézben tartják az uralom minden lehetőségét, születtett urak. A tőke és a szankciók fölötti rendelkezés uralmukat biztosítja, ez azonban nem a *teljesítményt*, hanem a hatalom birtokosainak az erőpozícióját tükrözi.

A kinyilatkoztatás egyetlen szóval sem utal arra, hogy egyeseket eleve – születésüknél, vagyonuknál, vagy funkciójuknál fogva – kivételezett társadalmi helyzet, munkanélküli jövedelem illet meg. Az egyházi hivatalok hierarchiája az Újszövetség szerint nem fogható fel *uralkodásnak*. Minden hierarchia – az egyházi is – különbözőképpen hatékony hatalmi pozíciók szövédéke, de nem uralmi, hanem funkcionális rendeltetésű:

„Tudjátok, hogy azok, akiket a világ urainak tartanak, zsarnokoskodnak a népeken, a hatalmasok pedig önkényüket éreztetik velük. Körtetek azonban ne így legyen, hanem, aki nagyobb akar lenni, legyen szolgátok, és aki első akar lenni, legyen cselédek. Az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és váltságul adja oda életét sokakért.” (Mt 20,25–28). Ezért mondja *Rabner* (13), hogy a papoknak úgy kell ellátniuk a feladatukat, mint a sakk-klub vezetőjének: a klub értelme, hogy jól sakkozzanak a tagok; a funkcionárius dolga, hogy a háttérben megteremtse ennek lehetőségeit. Sokfelé azonban még mindig a templomán méltóságteljesen végighaladó plébános *úr*, s a mások munkája árán élvezett javadalom a legfontosabb. Az egyházban az úr-szolga modell nyomta rá bélyegét a magasabb és az alacsonyabb tisztségviselők, a plébános és a káplán, a klérus és a hívek viszonyára.

Az Újszövetségtől idegen úr-szolga modell a mindig kísértő társadalmi manicheizmus álcázott formája. Ezt fejezi ki a papok megkülönböztetett öltözködése, életmódja, vagy a triumfalisztikus templomépítés. (A mainzi egyházmegyében jelenleg *tilos* új templomot építeni, legfeljebb csak olyan barakképületet, amely nem különbözik a profán „pavilon”-tól. Harangtorony azonban semmiképpen sem emelhető.) Az úr-szolga modellre utal az a gondolkodási forma is, amely az egyház tanítását – olyan esetekben, amikor nem kaptunk rá kinyilatkoztatást – magára az egyházi tanításra alapítja. E modell rovására írhatók a „szükséges dolgokon kívül” (ApCsel 15,28) is terhelő törvények. Bár kifejezetten nem szándékolt a betarthatatlan törvény – szankcióinak közvetítésével – azonban mégis az uralkodás egyik legfontosabb hatalmi eszköze.

A világi és egyházi uralkodók kerekítették ki a „keresztény uralkodás” társadalmi képét: szakrális udvari rítussal, s személyes gesztusokkal jelzik, hogy azonosultak a keresztény gondolatvilággal. Az „istenfélő” király képében (image) az istenfélelem az uralom valódiságának az aranypróbája. Hosszan sorolhatnánk a példákat, de a mondanivaló megvilágítására ennyi is elég, hiszen ma már mindez a múlté, legfeljebb letűnt korszakok csak itt-ott tengődő nyomorúságos maradványa. Tagadhatatlan azonban, hogy a marxi valláskritika jogos bírálattal illette a tulajdon és a hatalom keresztény ideológiáját, de nem magát a keresztény eszmét.

Az egyházban ugyanolyan ideológiai jelenség a *műveltek és a műveletlenek* hátrányos megkülönböztetése, mint a régi görög és kínai társadalomban volt. Az értelmiségiek túlzott értékelése a kereszténység olyan mérvű intellektualizálódását eredményezte, amely a hiteles kereszténységgel való azonosulást keveseknek tette lehetővé: csak azoknak, akik

ifjúkorukban a művelődés minden esélyével rendelkeztek. Napjainkban szinte csak főiskolai műveltségűek tudják elsajátítani a keresztény hit *kifejtését*, bár az evangélium kivétel nélkül minden ember számára az élet és az üdvösség üzenete. Az intellektualizálódás következménye az átlagember számára alig érthető – csak a beavatottaknak feltáruló – rítusok és szertartások finomkodó rendszere. Ékes bizonyítéka ennek az ideológiai beállítottságnak – a nem is olyan régen még – a latin nyelvhez, vagy napjainkban a kánaáni nyelvjáráshoz való szolgálai ragaszkodás (14).

Gyakran hallani, hogy intellektualizált világunkban – még a hívő közösségekben is – csak az értelmiségiek alkalmasak vezetésre. Ez a felfogás szükségképpen megbontja az egyház egységét, s a közös igazság kettős interpretációjához visz: egyik az egyszerű embereké, a másik a kevés beavatotté. Ennek következménye a kevesekhez szóló tabuizált liturgia. Amíg a liturgia magyarázatot igényel, nem menthető fel az ideológia vádja alól, hiszen éppen arra való, hogy hirdesse és magyarázza a hitet.

Az ideológia határát súrolja az *egyházi jog kvázi-vallási* színezete. Az egyházjog ugyanúgy az evangélium hatékony hirdetését biztosító *eszköz*, mint a kinyilatkoztatás tartalmát egyértelműen megfogalmazó dogmák. Mindez azonban csak a test, amelyben végrehajtja magát a lélek. Az egyházjog kizárólag a kinyilatkoztatott igazságokra s a keresztények – elsősorban a papok – optimális együttműködésére vonatkozhatik. Nem azonosítható azonban a kinyilatkoztatással az, amit XVI. Gergely pápa még „az egyház isteni jogfőlségének” mond. Maga a jog nem kinyilatkoztatott igazság, az egyházban – éppenúgy mint az államban – csak utólagos reflexió arra a valóságra, amelynek célszerű fejlődése és érvényesítése megkívánja az emberi együttműködést. A jog nem autonóm normarendszer, a szeretet egyháza az eretnkség gyanúja nélkül nem alakítható át a jog egyházává. A jog elhatalmasodása az egyházi életen a kinyilatkoztatás bürokratizálásához vezet. Mint a régi Kínában, az egyházban is kialakult a hivatalnokok uralma (bürokrácia) s a hivatalok vallásos tisztelete. A jogi felfogás következménye a kívánalmait szankciókkal kikényszerítő triumfalizmus, s a félelemre – és nem a lelkiismeretre – épülő gyermeki engedelmesség eszménye.

Gyakori a *látható egyház ideológiai abszolutizálása* is, bár az egyház nem cél, hanem eszköz: az egész világ üdvösségének szentségi jele. Ezzel függ össze a történelmi-morfológiai fundamentalizmus is: a kinyilatkoztatott igazságoknak bizonyos történelmi társadalomhoz való rögzítése, a keresztény jövő feladása a „status quo ante” kedvéért. A hitigazságok törté-

nelmi megszilárdulása következtében az adott korszak szociális berendezkedéseit, s megfelelő viselkedési mintáit idealizáljuk. Ennek az ideológiának következménye a nők hátrányos megkülönböztetése, emberi méltóságuk gyakorlati (mert már elvileg senki nem meri tenni) megalázása igaznak, jámbornak, ortodoxnak hangzó frázisok segítségével. A „keresztény férj” még mindig ura és parancsolója feleségének, bár nincs meg hozzá sem erkölcsi, sem emberi, sem anyagi súlya. Akik visszasírják a „régii jó időket”, nem veszik észre, hogy éppen a megmerevéssel támasztják alá a marxi valláskritika tételét, hogy a vallás kizárólag történelmi kategória, amelynek kezdete és vége van.

Vegytiszta eszmék?

Az ideológia-kritika nem tévesztendő össze valamiféle félig értett mítoszتانítással. Nem az a célja, hogy mítoszként leplezzen le hitgázságokat, hanem hogy kiszabadítsa azokat a szóbeli-társadalmi ábrázolás ideológiai köntöséből, és visszavezesse a hit alapjára. Azonnal hozzá kell azonban fűznünk, hogy bizonyos fokú ideologizálás elkerülhetetlen; ugyancsak ideológia – mégpedig a legveszedelmesebb fajtájú lenne – a „kémiailag tiszta” eszmék megkövetelése. Nem bújhatunk ki a bőrünk-ből, nem szakíthatunk teljesen egyéni érdekeinkkel. Még a csupa logika computer, vagy az angyal tiszta szelleme sem teljesen érdektelen, nem minden szubjektivitástól mentes racionális objektivitás. Általában csak olyan döntésekre vagyunk képesek, amelyek legalábbis nem ellenkeznek érdekeinkkel. Az érdekek figyelembevételé hozzátartozik az emberi „természethez”: nem tekinthetünk el az önfenntartásra irányuló akarattunktól, társadalmi és gazdasági kibontakozásunktól. Mindennek azonban a magánérdek tolerálható határán belül kell maradnia. Az ideológia felszámolása nem abszolút, hanem optimális követelmény; a kereszténységnek nem eszményi, hanem az adott körülményekhez képest legtisztább megvalósítására irányul. Amint nem rajzolható le az eszményi kör, semmiféle társadalomban sem valósítható meg az eszményi kereszténység. Ha a kereszténység jelen akar maradni a társadalomban, akkor óhatatlanul azonosulnia kell bizonyos fokig a társadalom érdekeivel is. Aki hisz a kereszténység történelemfeletti eredetében, az nem fél ettől a részleges azonosulástól, mint a keresztény társadalomkritika föltételétől. Az ideológia felszámolása és a részleges társadalmi azonosulás nem logikai ellentmondás, hanem dialektikus ellentétpár; az ellentétek feszültségének erőteré-

ben ölhet csak testet a keresztény eszme. Az ideológia felszámolására és a részleges társadalmi azonosulásra való törekvés egyenes arányban áll egymással.

Senki sem gondolkodik elfogulatlanul. Gondolkodásunkat mindig meghatározza tapasztalataink világának aposteriori, s létünk eltervezésének apriori horizontja. Nem az a fontos, hogy valami egészen tiszta gondolkodást próbáljunk kialakítani magunkban, hanem hogy állandóan reflektáljunk gondolkodásunk szubjektív-ideológiai elemeire. A teljes objektivitásra nem vagyunk képesek, tehát állandóan élnünk kell a szubjektivitás gyanúperével. Ezzel a józan gyanúval kell kezelnünk az egyház társadalomtanát, annál is inkább, mert a marxista valláskritika elsősorban a társadalmi-gazdasági keresztény ideológiát bírálja. A keresztény társadalomelmélet alapján eddig még sehol sem sikerült megreformálni a beteg társadalmakat. A be nem vallott kiábrándulás vezetett oda, hogy az egyházi társadalomelmélet valójában kapitulál a harc előtt, s a társadalmi reformok verbális sürgtetése után végülis mindig a karitász területére vonul vissza. A karitász nélkülözhetetlen, mert szegények – ilyen vagy olyan formában – mindig lesznek. Nem pótolhatja azonban a társadalmi reformot. A kvietizmus, a belenyugvás az elkerülhetetlenbe a gondviselés ideológiai eltorzítása. Van, ami valóban elkerülhetetlen, de a társadalmi nyomorúság nem tartozik ide. Ha pedig a marxizmus legsúlyosabb érve a kereszténység ellen éppen ez a hamis kvietizmus, akkor elméleti viták s a keresztény társadalomelmélet emlegetése helyett itt az ideje, hogy a keresztények gyümölcsöző tevékenységgel igazolják hitüket. „Mit használ, testvéreim, ha valaki azt mondja, hogy van hite, cselekedetei azonban nincsenek? Vajon üdvözítheti őt a hit?” (Jak 2,14) – kérdi *Jakab* apostol. „De ha valaki azt mondhatná: Neked hited van, nekem pedig cselekedeteim. Mutasd meg nekem tettek nélküli hitedet, akkor én tetteimből bizonyítom hitemet” (Jak 2,18–19).

Ha megállapodhatunk abban, hogy üdvösségünk történetének ebben a mai órájában az egyetlen szükséges a gyümölcsöző cselekedet, amely igazolhatja a világnak, hogy a kereszténység több, mint pusztán történelmi képződmény, akkor – mintegy önmagunk ellenőrzéseképpen – vessünk egy pillantást a kereszténység történetére is. A marxi valláskritika szerint a vallás egyedül és kizárólag a „visszajára fordult világ” visszás tükröződése, az ember társadalmi helyzetének eszmékre lefordított reflexiója. Valóban nem több ennél? A keresztény eszmének és ideológiai eltorzulásának a megkülönböztetéséből az tűnik ki, hogy a keresztény hitvallás

az elsődleges, amely alkalomadtán, – ha tetszik mindig – szublimálja a társadalmi helyzetet is. A kereszténységnek is vannak involúciós szakaszai. Túlságosan kötődik az érzelmekhez, érdekekhez, profán képződményekhez, s ez a veszéllyel jár, hogy a profán valóságok élettörvényei kiterjednek magára a kereszténységre is. Éppen elég példát szolgáltat erre az európai szekularizáció folyamata, amely fölfedte a keresztény eszme és a profán társadalom túlságosan szoros ideológiai kapcsolatát. A kereszténység középkori objektíválódásának az eltűnése aggodalmat kelt, vagy közeli győzelmet sejtet, bár nincs ok egyikre sem. A középkorra jóval kevésbé a keresztény, mint inkább a kulturális, a társadalmi, a nemzeti és a termelési viszonyok nyomták rá bélyegüket. Minden „középkorra” jellemző a paraszti és kisvárosi társadalmi rend, s a következőképpen sokáig változatlan kultúra, amelyben vezető szerephez jut a valóság, akár kereszténységnek, akár izlámnak, akár japán sintoizmusnak hívják. Nem az a kereszténység ismertetőjele, hogy egykor szinte az ember egész életén uralkodott, hanem az, hogy nemcsak túlélte, hanem maga mozdította elő a középkori társadalmi rend felbomlását. Ez úgy volt lehetséges, hogy a kereszténység nem csak a társadalmi rend eszmei tükröződése, több ennél, és ez a *többlet* teljesen és tökéletesen sohasem ideologizálható.

A keresztény hitvédelem mérsékelt hatása azzal magyarázható, hogy nem vette figyelembe a keresztény eszmék ideologizálhatóságát, sőt még védekezésének a módját is ideologizálta. Az arisztotelészi filozófia bizonyításon szillogizmusokba foglalt következtetéseket értett. A *bizonyítás* fogalma azonban ma már nem olyan magától értetődő, mint még a felvilágosodás korában is. A mai tudományos gondolkodás a pozitívizmus horizontjában valósul meg: a bizonyításon valójában *verifikációt*, igazolást ért. A mondatnak akkor van értelme, ha összevethető elemi tapasztalati tényekkel. Azt mondja valaki: „Esik”. A másik hallja a hangot, azonosítja jelentését s verifikálja a mondatot: kitekint az ablakon. A hit igazságát, üdvösségünk történetének alapvető tényét – a történelemben önmagát közlő Istennek és közlésének a realitását – nem fedheti teljesen a profán valóság. Amit a hit Istenről mond, azt nem igazolhatjuk úgy, hogy kitekintünk az ablakon. Ha azonban a szív, az egzisztencia, a sors mélyébe tekintünk, akkor a teológia kijelentései verifikálhatók olyan emberi tapasztalatokkal, amelyeknek sem valóság, sem ilyen értelmezése nem cáfolható meg (15).

Ha hitigazságaink bizonyítása helyett áttérünk azok *igazolására*, akkor

újból kelendő lesz kereszténységünk, újból rájövünk, hogy a kereszténység olyan emberi szükségletet elégít ki, amelyet sem a világ racionalis-technikai megszervezése, sem a javak igazságos elosztása nem elégít ki, legfeljebb ideig-óráig elnémít – mondja *Rahner* (16). A vallási igény nem ölhető ki az emberből. Előbb vagy utóbb mindenki megkérdezi: honnan és hová, hogy mi végre vagyunk a világon? Minél nagyobb lesz az ember és az állat különbsége, minél jobban hatalma alá hajtja az emberi technika a földet, annál sürgetőbben emelkedik ki a kérdés a grandiózus világ és az ember grandiózus tettei láttán: mi az értelme az egésznek? Fel kell tennünk ezt a kérdést, mert az emberi egzisztencia, minden haladás és komfort ellenére – vagy éppen miatta – egyre felelősségteljesebb és egyre veszélyesebb. Ha elmúlik majd a technikai felfedezések szédítő újdonsága (sokkal hamarabb, mint hinnénk: a harmadik holdutazás már csak balsikerének köszönheti publicitását), és újból otthon érezzük magunkat új világunkban, amelyet most készítünk, ha sikerül – legalább részben – megfékeznünk a pusztítás hatalmait, akkor újból feltör a vallási kérdés, mégpedig olyan erőteljesen és nyilvánosan, amilyenről ma még álmodni sem merünk. Amíg a klímaberendezés, az autó és a színes televízió maga érdekes, addig egészen mindegy, hogy mit látunk a színes televízió a légkondicionált szobában. De ha ezt is megszoktuk már, meg azt a néhány technikai újdonságot, amit joggal várunk el korunktól, akkor majd valami értelmeset és megnyugtatót akarunk látni és hallani. Hamar rájövünk, hogy az autózásnál sokkal érdekesebb, hogy hová megyünk, hogy merre visz az emberi élet útja. Ha már megoldottuk a részletkérdéseket: a technika, a civilizáció, a termelés, a javak igazságos elosztásának problémáit, akkor a mindent magába foglaló legvégső kérdésre is választ várunk: mindez minek? És választ csak a kereszténység adhat. Az osztályonlküli társadalomban szükségszerűen felszabadul az energia, amelyet ez a cél kötött le, amint hirtelenül meleg lesz, ha elolvadt a jég. Az ember a végtelenre van beállítva; ez a vallási energia nem köthető le véglegesen, csupán a Végtelességgel.

Ha ilyenformán próbáljuk *igazol*ni hitünket, akkor számot adhatunk mindenkinek, aki kérdőre von reménységünk felől, s kijutunk az ideológiai veszélyzónából. Ha ez sikerül, akkor meggyőzően tárjuk a világ elé, hogy a kereszténység nemcsak ideológia, hanem sokkal több annál. *Rahner* (17) szavaival: istenhit, amely azonban csak akkor igaz és csak akkor tesz megigazulttá, ha hatékony a szeretetben (Gal 5,6), ha szolgál a másoknak, ha nem csupán egyéni bensőségesség, hanem társadalmi aktivitás is. A remény, a felelősség, a világban a viláért végzett munka magá-

tól megy át – a semmire sem kötelező dialektikus teóriából – a prófétaikarizmatikus praxis-ba. Ez a gyakorlat nem tűri, hogy a hit végtelen tágassága a konkrét tett előli menekülés lehetőségévé váljék.

JEGYZETEK:

- (1) Vö.: Filozófiai Kislexikon, Budapest 1970. 133–136. o.
- (2) A. Destutt de Tracy: *Éléments d'idéologie*, Paris 1803–1815.
- (3) 1812. dec. 20-án az Államtanácshoz intézett levelében. Idézi *Cb. Wackenheim: La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris 1963. 272. o.
- (4) *Sacramentum mundi*. II. Freiburg 1968. 797–798. o.
- (5) *Francis Bacon: Instauratio magna*, II: *Novum organum* I. N. 38–44.
- (6) *Cb. Wackenheim: i. m.* 272. o.
- (7) *Marx–Engels Művei*, Budapest 1957–1969. I. 378. o.
- (8) *W. Post: Die Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1970. című művének egyik legfontosabb következtetéseként.
- (9) *F. Bacon: i. m.* N. 36.
- (10) *A. Burgbarth, Wort und Wahrheit* 25 (1970) 15–26.
- (11) *Neues Forum*, Wien 15 (1968) 319–320.
- (12) *Publik*, 1970. 6–8. szám.
- (13) *K. Rabner–H. Vorgrimler: Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961. 300. o.
- (14) Bár Camilo Torres levele a Pax Christi mozgalom Döpfner bíborostól jóváhagyott „békemiséjének” szöveggyűjteményéből való!
- (15) Vö.: *Teológia* 2(1968) 154–160., illetve e gyűjteményes kötet „Hogyan beszéljünk Istenről” című tanulmányát.
- (16) *K. Rabner, Wort und Wahrheit* 8(1953) 165–177.
- (17) *K. Rabner: Knechte Christi*, Freiburg 1968. 42. o.

A VILÁG SZÓSZÓLÓJA

Karl Ranber (1) 1969. márciusában töltötte be hatvanötödik életévét. Az elmúlt években sem csökkent, sőt még csak fokozódott szinte közmondásos termékenysége. A hatvan éves *Rabner* tiszteletére kiadott kétkötetes gyűjteményes munka (2) már 887 művét sorolja fel. Azóta megkétszereződött ez a szám. Az elmúlt öt év irodalmi termése közel négyezer nyomtatott oldalra tehető. Kilenc önálló kötete jelent meg, befejezte a *Lexikon für Theologie und Kirche* új (harmadik) kiadását, megjelent a gyakorlati teológia céljait szolgáló – többekkel együtt szerkesztett és írt – *Handbuch der Pastoraltheologie* első öt kötete, a *Sacramentum mundi* című kéri-gmatikus lexikon négy kötete. Közben részt vett a zsinaton, utazott, előadásokat tartott Európa különböző országaiban és Amerikában. Ezenkívül elfogadta a münsteri egyetem meghívását; a müncheni vallásfilozófiai tanszéket felcserélte a számára szervezett dogmatikai tanszékkal.

Hírneve messze túlnőtt hazája határain, hatása nem szorítkozik barátainak és tanítványainak szűk körére. Rendkívül nehezen fordítható műveit átültették angol, spanyol, francia, olasz és flamand nyelvre, több külföldi egyetem díszdoktorává avatta. A tiszteletére kiadott mű hatvan oldalon keresztül sorolja fel azokat, akik jókívánságaikat küldték születése 60. évfordulójára. Bíborosok és pátriárkák, érsekek és püspökök, teológusok és egyetemi tanárok; *Barth*, *Bultmann*, *Cullmann*, *Heidegger*, *Visser't hooft* és *Gertrud von Le Fort* fejezték ki nagyrabecsülésüket. *XXIII. János* pápa zsinati teológussá nevezte ki, *VI. Pál* pápa személyesen biztosította elismeréséről és munkásságának folytatására bátorította. *Rabner* nemcsak világhírű filozófus és teológus, hanem egyúttal igen olvasott szerző is; könyveit olyan sokan vásárolják, hogy az írásaiból származó jövedelem egymagában elegendő két folyóirat, a *Stimmen der Zeit* és a *Geist und Leben* kiadásának anyagi fedezetére.

Mi a titka ennek az anyagiakban is lemérhető óriási sikernek? Biztos, hogy nem tudható be sem a divatnak, sem a hírközlő eszközöknek. Egy teológust mégsem lehet slágerénekesként népszerűsíteni és divatbahozni. Különösen azért nem, mert *Rabner* aligha olvasható rádiózás közben. Színes és telt, elvontan is szemléletes, a tapinthatóságig megmintázott, egyszerre több dimenzióban áradó dús nyelvét nem érti meg könnyűszerrel senki sem. Gondolatai megerőltetik a felhasznált szavakat és fogalmakat. Nem nyílnak meg anélkül, hogy az olvasó maga is el ne mélyedne *Rabner* gondolataiban, amelyekkel bizonyítja állításait. Az olvasónak magának is szembe kell néznie a személyes állásfoglalását és elkötelezettségét megkövetelő kérdésekkel. *Rabner* írásainak oly gyakran hangoztatott „nehezen érthetősége” nem más, mint az örök kényelmesek mindig kéznél lévő kibúvója a szellemi erőfeszítés elől: ha valóban olyan nehezen érthető, akkor miért veszik meg és olvassák könyveit oly sokan?

A világot szerető bit

A mai hívőket kínzó és gyötrő kérdésekre *Rabner* hamis biztonság színlelése nélkül, Istenbe és az emberbe vetett mélységes hittel és bizalommal válaszol. Sikerének titka abban rejlik, hogy valódi teológiai szűkségletet elégít ki. Az egész emberiséggel és minden egyes emberrel *rokonszenvező és rokonszenvedő* egyéniségének köszönhető, hogy nincs az emberi létnek olyan szakadéka, amelyet ne ismerne a saját tapasztalásából; válasza azért érkezik meg, mert sohasem kívülről, hanem mindig belülről, az emberi gyötrelmek legmélyéről jön.

A lét keserű érvelése magányossá teszi az embert, mint akit tátongó szakadék vesz körül, s egyszerre csak úgy érzi, hogy zuban a végtelenbe; mint aki minden biztosíték nélkül ki van szolgáltatva saját szabadságának. Körös-körül a sötétség végtelen tengere, szörnyű ismeretlen éjszaka, az egyik ideiglenességből csak a másikba menti át magát, törekeny, szegény, saját esetlegességében remegő, napról napra megbizonyosodik arról, hogy mennyire függ a mérő biológiai alapoktól, ostoba társadalmi szokásoktól, még ott is, ahol szembefordul ezekkel a függőségekkel. Rájön, hogy életének a közepén fészkel a halál: a határ maga, amelyet önerejéből képtelen átlépni. Megtapasztalja, mint fakulnak el életének ideáljai, mint vesztik el ifjú fényüket, hogyan fárad bele az ember az okos beszédbe, s lesz elege

az élet és a tudomány vásárán folytatott okos beszédekből, sőt még a tudományból is. A kereszténység elleni tulajdonképpeni érv az élettapasztalat, ennek a szörnyű sötétségnek a megtapasztalása. Azt tapasztaltam, hogy a tudósok szakszerű érvei mögött, mint végső erő és előzetes döntés – amelyből e tudományos megfontolások éltek –, mindig a lét végső tapasztalatai álltak, amelyek elsötétítették, elfárasztották és elkészerítették a szívet és a szellemet. A sötétségnek, magánynak, a lét lassú lemorzsolódásának és halálos fáradtságának a kellős közepéből kiáltja oda az embereknek: van elég fény, elég öröm, olyan ragyogó szeretet bent az emberi szívekben és annyi szépség kint a világban, amelyet nem magyarázhat meg a semmit meg nem okoló üresség, csak az abszolút fény, abszolút öröm, abszolút szeretet és szépség, tehát az abszolút lét, még ha nem is fogjuk fel, hogyan lehetséges ez a mai halálos sötétségünk és semmisségünk, ha létezik – bár titok – a bőség végtelensége (3).

Rahner rokonszenvedő egyéniségének köszönheti különleges adományát, hogy meglátja azt, amit mások észre sem vesznek. Nem találomra adta legutóbbi egyik könyvének a „világot szerető hit” címet. Szó szerint minden érdeklí ezen a világon: minden felkelti a csodálkozását; amelyről *Arisztotelész* óta tudjuk, hogy a filozofálás kezdete. Elemzéseit megvilágosítják a legegyszerűbb és a legközönségesebb dolgokat is. A hétköznapi dolgokról írt teológiáját *Rilke* idézettel kezdi: „Wenn dein Alltag dir arm scheint, klage ihn nicht an; klage dich an, dass du nicht stark genug bist, seine Reichtümer zu rufen”. Önmagát kell vádolnia annak, akinek üresek a napjai; a hétköznapiok is kincset rejtenek magukban, csak meg kell keresnünk azokat. A mindennapos munkáról, a járásról, az ülésről, a látásról és a hallásról, a nevetésről, az evésről és az alvásról emlélkedik, s szavai nyomán kivilágosodnak a sötéte hétköznapiok és áttetszik rajtuk a kegyelem. A kegyelem „minden általunk választható valóság titkos lényege: ezért ha bármit elveszünk és odaadunk, bármivel is foglalkozunk – így vagy úgy – mindig Istennel és Krisztussal is találkozunk” (4). Előszót írt *Duval* sanzonjaihoz, beszél *Stravinszkij* miséjéről, s újból és újból a hétköznapiokról, a nagypéntekben összesűrűsödő hétköznapiságról: az élet hiábavalóságáról, barátok árulásáról, ellenség gyűlöletéről, az Istentől való elhagyatottságról, a butaság elleni védtelenségről, a hétköznapiságnak arról a tömény esszenciájáról, amely ellepte Jézust a kereszten, s amit napról napra kortyonként nyújt nekünk az élet (5). Ter-

mészeten beszél az emberi szívről, a köznapi és ünnep szívről, a mi kifosztott szívünkről, s az Istenember szívének gazdagságáról.

Jézus szíve a bensőséges és egyesítő középpont, a tovább nem elemzhető titok, az a csöndes törvény, amely hatalmasabb minden szervezetnél és az ember technikailag megszervezett kibasznlásánál. Jézus szíve az a pont, ahol az ember titka átmev Isten titkába; a magára ébredő üres végtelenség hívja Isten végtelen bőségét. A lándzsával átdöfött szív, a szorongó szív, a szétfolyó szív, a meghalt szív megmutatja nekünk a szeretetet; a felfoghatatlanul önzetlen, hiábavalóságban gyözedelmes, erőtlenségben diadalmos, haldokölva éltető szeretetet, amely maga Isten. Jézus szíve hirdeti, hogy közel van Isten mindazokhoz, akik így imádkoznak: én Istenem, én Istenem, miért hagytlál el engem? Jézus szíve – bár minden mindenben – mégis testileg konkrét; annyira, hogy megszámlálhatók e szív dobbanásai, s örömkönnyekkel borulhatunk térdre elötte, mert nem kell már tovább mennünk: végre megtaláltuk Istent. Mi mást is mondhatnánk kereszténységünk lényegéről, mint azt, hogy az Atya szívéből születő örök isteni Ige megtalálta a mi emberi szívünket, kitar benne és mindörökre megörzi magáénak (6).

Rabner egyik erőssége – bár sokan gyöngéjének tartják – a nyelvazete. Nem foglalkozik kifejezetten nyelvfilozófiai kérdésekkel, a szó és a gondolkodás kapcsolatát azonban gyakran elemzi. *W. v. Humboldt* nyomán azt vallja, hogy az emberi szó több, mint a gondolat pusztja jelzése. A szó több mint a gondolat: a szó a megtestesült gondolat, és nem animális zörej csupán. Az animális-materiális világban élő szellem nem jelezheti tetszőleges gondolatait. A szó – mint megtestesült gondolat – ugyanúgy több a pusztja gondolatnál, amint az ember egysége is több és eredetibb, mint külön a test és külön a lélek. Ezért nem pótolhatók a nyelvek, bár lefordíthatók és helyettesíthetők egymással. A nyelvek nem foghatók fel csupán különböző homlokzatokként, amelyek mögött minden esetben ugyanaz a gondolat lakozik: az első korintusi levélben szereplő „*agape*” nem adható vissza teljesen egyetlen európai nyelv *szeretet* szavával sem (7).

Vannak szavak, amelyek megosztanak és vannak szavak, amelyek egyesítenek: mesterségesen készített szavak és mindig is meglévő, vagy hirtelen csoda folytán újjászülető szavak. Szavak, amelyek fel-

bontják az egészet, hogy egyenként magyarázzák meg a részeket, s szavak, amelyek – annak, aki figyel rájuk – megidéznek azt az egészet, amelyet kimondanak. Vannak szavak, amelyek keveset világítanak meg, mert a valóság kis részletét tárják csak föl, s vannak szavak, amelyek – miközben összhangba hozzák a sokféleséget – megajándékoznak igaz bölcsességgel. Vannak elszigetelő és elhatároló szavak, s vannak olyanok, amelyek kimondják a valóságot: látható bennük a valóság végtelensége. Olyanok mint a kagyló: bármilyen kicsiny is, benne morajlik az egész tenger. Ezek a szavak bennünk gyűjtanak fényt, és nem mi világosítjuk meg őket. Hatalmuk van fölöttünk, mert nem emberi készítmények, hanem Isten ajándékai. Vannak egészen világos és egyúttal kétségbeejtően lapos szavak, amelyek csak a fejet elégitik ki, de üresen hagyják a szívet. Azután vannak másféle, homályos, a dolgok túlságosan fényes titkát szólító szavak: szívből fakadnak és himnuszokban zengenek. Utat nyitnak a nagy tetteknek s örökérvényű döntéseknek (8).

Rabner maga is ilyen szavakat használ: összekötő és egyesítő, titkosértelmű, szívdertető, nem ember alkotta, hanem Isten adta szavakkal beszél Istenről az embernek. Azt írja (9), hogy a teológia himnikus beszéd Istenről. Meggyőződése, hogy az emberek tömegci nem kizárólag saját hibájukból fordultak el Istentől, hogy nem tudható be ez a szomorú jelenség egyszerűen „a” körülményeknek, hanem annak az egészen konkrét körülménynek, hogy Jézus Krisztus evangéliumának hirdetői – bármilyen szerepet is töltsenek be az Ige szolgálatában – nem látják el megfelelően a szolgálatukat. Így érthető, hogy az a *Rabner*, akinek mindenről és mindenkihez van jó szava, nem kéméli haragvó indulatától azokat, akik a tudományosságának vagy bármi másnak az ürügyén semmivel sem beszélnek lelkesebben Istenről, mint a kémikusok a szénláncokról, vagy a biológusok az amőbáról.

Isten a világban

Rabner alapvetően roknszenvedő hogyléte fordítja figyelmét az ember felé. Gyökeresen félreértenők azonban „antropológiai fordulatát” ha azt hinnők, hogy Isten helyett az ember került teológiájának középpontjába. *Kant*, *Hegel*, *Marx* és *Heidegger* óta elkerülhetetlen, hogy a görögök koz-

mocentrikus szemléletével szemben a gondolkodó alany felé forduljon a filozófia. Amennyiben valóban a „léttel mint olyannal” foglalkozik, akkor magától értetődően az ember felé kell fordulnia, akiben a legnyitabban mutatkozik meg a lét. Senki sem írhat zenét *Bach* után úgy, mintha ő nem is lett volna, senki sem filozofálhat úgy, mintha *Aquinói Szent Tamással* megállt volna az emberi gondolkodás történeti mozgása. *Rabner* nem idealista filozófus, mert vallja a dolgok tudattól független létét, de mint *Kant*nak és *Hegel*nek, neki is van érzéke a szubjektivitás (nem szubjektivizmus!) értékei: az ember, a lelkiismeret, a személy, az emberi megismerés iránt. *Husserl* és *Scheler* megtanították a jelenség megbízható és előítélet nélküli elemzésére. *Heidegger* megmentette a konceptualizmus veszélyétől, attól, hogy megelegedjék a leíró elemzéssel. A konkrét embert állította szellemi horizontjának középpontjába, felhívta figyelmét a tragikumra, megismertette vele az öröm, az élet, a ragyogás mögött felcsendülő sötétebb hangokat. *Rabner* sokkal mélyebben gondolkodik azonban, semhogy megelegednék az emberi állapot egzisztencialista elemzésével, a szorongás és kivetettség bemutatásával. S amint nem sorolható az egzisztencia filozófusainak teista ágához, nem tartozik a neo-tomista filozófusok közé sem. Sokkal eredetibb, semhogy megelegednék *Szent Tamás* tételeinek történetietlen, neo-tomista ismételtetésével: hisz az igazság abszolút voltában, számol azonban az azt befogadó szellem történetiségének dialektikájával.

Rabner a belga *Maréchal* által elindított filozófiai irányzathoz tartozik, amely az emberi egzisztencia igazságban és szeretetben történő megvalósítása lehetőségének a feltételeit kutatja. A *transzcendentális módszer* legjelesebb képviselői (*Siewerth*, *Max Müller*, *Welte*, *Lotz*, *Loneragan*, *Coreth* és *Rabner*) alkotó módon fejlesztik tovább *Szent Tamás* tanítását az emberi megismerés és szabadság lehetőségeinek transzcendentális feltételeiről. Azt kérdik, hogy melyek az emberi szubjektivitásnak azok az objektív-ontológiai feltételei, amelyek lehetővé teszik „az emberi szellem szerető, vágyódó és odaadó, a minden elhatárolhatón túlterjedő végtelenhez való fordulását s ezáltal a személyiség megvalósítását”. A valódi megismerés és választás „a tulajdonképpeni személyiség belső alkotó mozzanata, a szellemnek arra az *átfogóra* irányuló kitarulkozásában megy végbe, amely mellett már nincs semmi, mert az *átfogó* mindent magában foglal” (10).

Az ember szellem – mondja *Rabner*, de azonnal hozzáteszi, hogy térben és időben az. Tehát csak akkor lesz igazán szellem s csak akkor tér

meg magához, ha az érzékelhető jelenségek felé fordul. A jelenségeknek a teljességéhez, mert minél dúsabb, színesebb és tagoltabb a *jelenség*, annál inkább megmutatkozik benne az ember kitárulkozásának, az emberi szellemnek a célja: „maga a lét, amely a világon is túl terjed” (11). Az ember maga is jelenség. Benne, a legszellemibb jelenségben bontakozik ki legteljesebben a lét, mégpedig ott, ahol embersége a legvalósabb: a történelemben. Szellemiségünknek transzcendentális föltétele tehát az ember ráutaltsága mind a lét egész tágasságára, mind a történelemre. Az emberi érzékiség az emberi *szellemnek* önmagából fakadó *anyagi* képessége, az emberi szellem pedig az érzékiségnek önmagára ébredése az emberben. Ha pedig az emberi szellem csak a sajátmagából eredő érzékiségben talál úgy magára, mint a végtelen létre utalt szellemre, akkor az ember mivoltához tartozik a történetiség, amelybe bele kell bocsátkoznia szellemének, hogy magához térjen. *Rabner* az emberi megismerés metafizikájáról írt művében több mint négyszáz oldalon át fejti ki az emberi szellem történetiségét valamint azt, hogy ez a felfogás hitelesen értelmezi és továbbfejleszti *Aquinói Szent Tamás* tanítását (12).

A filozófia – egzisztenciánk első és alapvető megvilágosítása – bátorságot önt az emberbe, hogy komolyan vegye a konkrétumot és a történelmet, majd elengedi, hogy a konkrét történelemben találja meg Istent, akit a megtestesülés *közvetít* az embernek (13). A filozófiát *Rabner* nem választja el a teológiától, amely mivoltánál fogva feltételezi a filozófiát, mint saját lehetőségének a feltételét (14). Az emberi megismerésnek és szeretésnek transzcendentális az emberi beteljesülés lehetőségének nem formális föltétele csupán, hanem az emberi boldogság körvonalainak tartalmi felvázolása is. A filozófiának és a teológiának kölcsönös összetartozása miatt a létesítmény – másképpen a lét analógiája, ontológiai differenciája, a valóság dialektikája, transzcendenciája és immanenciája – *Rabner* számára a megtestesülés eredeti történetiségében nyílik meg.

Gondolkodásának az alapképlete „*az önmagát közlő Isten*”. Ezen azt érti *Rabner*, hogy miközben közli magát Isten, létrejön az ajándékozás címzettje – az ember – és ennek fölétele, a történelem is. Isten Jézusban távolodott el a legmesszebbre magától, és Őbenne közelített meg minket a legszorosabban, hogy ott legyen, ahol mi vagyunk. Ott, ahol Isten nem ragaszkodott feltétlenül önmagához, megjelent az ember, az a más, ami Isten lett akkor, amikor elhagyta magát, anélkül azonban, hogy megszűnt volna isteni mivolta. Az ember – mondja *Rabner* – Isten rejtjele a világban. Nemcsak a názáreti Jézus, hanem a többi ember is, mivel annak a

föltételnek köszönhetik létüket, hogy Isten Fiának lehetséges testvérei, akiknek maguknak is Isten fiaivá kell válniok.

Isten magára vette a teremtmény egész realitását s együtt szenvedett minden emberi szenvedéssel. Maga áll a szegények, a sírók, az ébezők, a balandók mellé. Ha van abszolút teljesség – máskülönben hogyan létezhetnék olyan végtelen üresség, mint az ember –, ha a teljesség teremti a szegény ürességet – s a világosság, értelmesség és jóság teljes bősége teremtheti-e másképp, mint csak értelmesen –, akkor felelősséget is vállal minden szegény szükségért. Akkor azért, hogy növelje saját dicsőségét, nem taszíthatja el magától ezt a szükségét a teremtmény abszolút távolságába, amivel a járdalomnak örökké sajnó, soha nem gyógyuló sebet ütné a teremtményen, hanem – mivel nem tehet mást – saját szeretetének szelíd kényszere miatt saját magát is megterheli a szükség, az üresség, a jelentéktelenség terhével. Ha pedig Isten – önmagát közölve – nemcsak az ember legbenső gyökeréig hatol (ezt mondjuk kegyelemnek), hanem „megjelenik” konkrét történelmünkben, akkor eljutunk az örök Atya Fiához, a názáreti Jézushoz, aki Isten megjelenése az ember búsában (15).

Rabner szerint a megtestesülés az a föltétel, amely lehetővé teszi, hogy Isten kegyelemben is közölje magát velünk. A megtestesülés egyedülálló és megismételhetetlen eseményében kivétel nélkül minden embernek elígéri és odaajándékozza magát. Ezt az ajándékozást mondjuk *kegyelemnek*, amelynek beteljesülése a *boldogság*. Ez akkor valósul meg, ha az ember a szeretetben megszüntetve-megőrizve-felemelve fenntartás nélkül bízza rá magát az eljövendő s mindöröktől ittlévő, nem a halálos szakadék és pusztulás, hanem a mindent teljessé tevő *öröm* Titkára. Mivel az emberi transzcendencia nem csupán ismeretelméleti, hanem ontológiai lehetőség is a teológiának, azért szellemünk transzcendenciája minden embernek közvetíti az önmagát közlő Isten rejtett, meg nem fogalmazott, de természetfeletti kegyelmét és kinyilatkoztatását. A természetfeletti kegyelem egyetemessége magyarázza meg a hívőnek az egyház szórvány-helyzetét, az anonim kereszténységet, a nem keresztény vallások jogosultságát, a szekularizált világ jogos nagykorúságát és önállóságát, az ateisták üdvösségét. Korunk ateizmusa nem egyértelmű jelenség – mondja *Rabner*. A mai embernek különleges érzéke van arra, hogy észrevegye Isten isteni voltát. Tulajdonképpen azért lett ateista, mert nem volt hajlandó

elfogadni azt a téveszmét, hogy Isten a világ legfelső része, a hatalmas építmény záróköve csupán. Mivel a XX. század is a kegyelem százada, könnyen lehetséges, hogy az ateisták tagadása voltaképpen az Isten felfoghatatlanságáról, kimondhatatlanságáról, mérhetetlenségéről és megfoghatatlan jelenlétéről szóló hittételek megvallása. Ezért hangsúlyozza olyan gyakran azt – amit budapesti előadásában is mondott –, hogy az istenfogalomnak az európai gondolkodás történetén végighúzódo transzcendentalizálása, s az ettől elválaszthatatlan szekularizáció, a kereszténység lényegéből és történeti dinamikájából fakad, s nem keresztényellenes esemény (16).

Rabner egyik legnagyobb gondja, hogy a mai embert közelebb segítse Istenhez. A megszokott, de világképtől függő „istenbizonyítékok” helyett azt fejti ki, hogy az embernek – amikor megvalósítja egzisztenciáját – mindig és mindenütt, a legszürkébb hétköznapiakban is, kikerülhetetlenül köze van Istenhez. A transzcendentális módszer – az a belátás, hogy a tagadás lehetőségének a föltétele az implicit állítás – minden korban biztosítja az Istenre utaló kérdés és a válasz lehetőségét. A konkrét válasz azonban szabadságunk előzetes állásfoglalásától, létünk történetiségének elfogadásától vagy elutasításától függ. Csak akkor tárul föl előttünk Isten léte az ontológiai differenciában, ha elfogadjuk történetiségünket, azt, hogy rendelkeztek rólunk: nem mi határozzuk meg sem jövetelünket, sem távozásunkat. Az istenbizonyítás azért olyan könnyű és nehéz egyúttal, mert annak az előzetesen elfogadott vagy elutasított ismeretnek a tárgyiasítása, amivel mindenki rendelkezik Istenről, amely ugyanúgy nem fogalmazható meg tökéletesen, mint a tudat, a szeretet, a szabadság vagy a felelősség. Előzetesen mindig többet tud ezekről az ember, mint amennyit utólag tudatosíthat (17).

Isten valóban közel van hozzád: ott ahol vagy – feltéve, hogy nemcsak eszmeileg találtad meg a tulajdonképpeni embernek a megnyíltságát a végtelen felé, hanem önmagadban is. Ebben az esetben Isten karácsonyi leszállása az ember búsába, megvilágítja szellemed transzcendenciájának titkos és örömteli értelmét. Isten távolsága a mindenen áthatoló közelségnek a felfoghatatlansága csupán. Itt van. Gyöngéden és közel. Szelíd szeretete megejti szívedet. Azt mondja: ne félj! Börtönödön belül van. Azért gondoljuk, hogy nincs itt, hogy keresnünk kell, mert nem volt még életünknek egyetlen pillanata sem, amikor nem lett volna velünk; halkan, édesen, megnevezhetetlenül. Úgy van itt, mint a szintiszta fény: miközben szétárad, látha-

tóvá tesz minden egyebet, ő maga azonban elrejtőzik csendes aláztában. Ne félj az ürességtől; omolj az Isten közeli karjába! Engedd el magadat, s megtalálod akit keresel. Feledkezz el magadról, s meglátod, milyen gazdag vagy (18).

Igazság és közösség

Bár az antropológiai fordulat a megismerő és vágyódó alanyt állítja *Rabner* gondolkodásának középpontjába, mégsem vádolható individualizmussal. Gyakran hangoztatja, hogy az egyén kizárólag a közösségekben találhatja meg magát és az igazságot. A társadalmi és ismeretelméleti pluralizmus következménye, hogy az *igazság csak kollektíven található meg.* (Ezért vállalt *Rabner* kiemelkedő szerepet a keresztény-marxista dialógusban.) Természetesen senki nem ugorhatja át saját magát, sem saját véleményét; csak a maga oldaláról juthat el az igazsághoz. De csak annyiban érdekes a szubjektivitás, amennyiben nem egyoldalú, hanem másokkal közölhető.

Hogy pontosabban és köznapibban fejezzem ki magamat, én mindig abból indulok ki, hogy egészben véve nem tarthatom magamat sem okosabbnak, sem becsületesebbnek a többieknél. Bár esetenként ragaszkodom ahhoz, hogy tárgyilagosabb, előrelátóbb, okosabb vagyok, mint az, akinek a véleményével szembekerülök, ezt sem azért teszem azonban, mert egyéni véleményemet mint olyant – tehát egyoldalú szubjektivitásomat – részesítem előnyben, hanem azért, mert ha m i n d e n k i r ő l feltételezem – legalábbis elvileg –, hogy értelmes és becsületes, akkor magammal sem tehetek kivételt. De azt tartom, hogy egyéni véleményemet rendkívül kritikusan és bizalmatlanul kell fogadnom. Önmagával szemben lehet legkevésbé tárgyilagos az ember, sokkal nagyobb veszélyt jelent az önámítás, mint a mások részéről történő megtévesztés. Ez az álláspont feltételezi azt, hogy csak az emberi szubjektivitás által valósítható meg minden közös ügy. Ebből nyilvánvaló, hogy mások véleménye legalább olyan fontos, mint a magunké, hogy saját véleményem, mint a számomra valóban érvényes vélemény éppenséggel a mások véleményével való állandó összevetésben és kicserélődésben lehet csak az enyém. Akkor teszek szert az én igazságomra, ha az állandó és kölcsönös megajándékozás és elfogadás kapcsolatában áll másokkal és mások

igazságával. Ha a magam egyéni véleménye lenne az igazság zsinórmértéke, akkor ez az egyoldalúság az abszolút magány pokla lenne, amelyben az egyén kizárólag önmagára lenne kárbozthatva (19).

Az igazság abból a bizalomból él – mondja *Rahner*, hogy teljesen nem különültünk el egymástól, hogy közösen keressük azt az igazságot, amelyet – emberi létünk megvalósítása közben – már eleve közösen birtoklunk, bár megfogalmazni még nem tudunk. Ezért nem térhetünk ki pusztán a nyugalom kedvéért még a legélesebb viták elől sem. Ameddig vitatkozunk, amíg egyáltalában beszélünk egymással, addig mégis megvan az az átfogó egység, amely lehetővé teszi a párbeszédet. Az igazság kollektív jellege miatt a véleménycsera a vallás és a hit igazságainál különösen nélkülözhetetlen. A vallási igazság elégedhetik meg a legkevésbé az egyoldalú egyéni véleménnyel. Itt *senki* sem mehet kizárólag a maga feje után, *senki* nem hivatkozhatik arra, hogy csak neki adatott meg az igazság ismerete. A vallás igazsága az egész emberre vonatkozik, az ember pedig a többiekkel való szoros és kölcsönös kapcsolatban egész. A sohasem kész és befejezett ember csak úgy *valósíthatja* meg magát, ha nem fél attól, hogy megnyíljk és rábízza magát a másokra. Az olyan vallás, amely az egyén kizárólagos tulajdona, szükségképpen tetszés szerinti, alapjában véve érdektelen, és egyoldalú.

Mi az, ami megmentheti *egyéni* véleményemet – amelyről sohasem mondhatok le, ha igényt tartok arra, hogy egyáltalában véleményem legyen – az egyoldalúságtól? *Rahner* – válaszának lehetséges következményeit előrelátva – habozás nélkül mondja: az *intézmény*. Az igazságnak szüksége van az intézményesítésre. Máskülönben az a másik, akivel együtt közösen keressük az igazságot, annyit számítana csupán, amennyit egyéni véleményem tulajdonítana neki, nem lenne jelentősebb, s nem is lenne más, mint egyoldalú egyéni véleményemnek egyik mozzanata. Az igazság akkor lehet csak a másiké, s ennek folytán az enyém is, ha valamennyire intézményesített; ha nemcsak szellemi érvénnyel, hanem a megismerő alanytól független reális léttel bír. A vallás igazságait az egyház hitvallása intézményesíti és képviseli a történelemben. Ha pedig az intézményesített hitvallás történeti, akkor változnia is kell azért, hogy fennmaradhason belőle az, ami örök és változhatatlan.

A katolikus teológia az intézmény történetisége következményeként nem elégedhetik meg az egyház hitvallásának iskolás elemzésével és ismételtetésével. „A teológiának bizonyos mérvű kritikus funkciója is van a tanítóhivatallal szemben” (20). A teológia ismételten megkérdi, hogy

voltaképpen mit akar mondani a hitvallás a mindenkori embernek, és összeveti az egyházi tanítást az emberi szellem egyre változó történeti helyzetével és látóhatárával. A teológia leghívebben értelmezett egyháziassága követeli meg tehát, hogy vállalja a bíráló szerepét, hogy elvesse a békétlenségnek azt a magvát, amelyből – hogy valóban összebékíthető legyen – ki kell kelnie a leplezett békétlenségnek. A teológus nemcsak az egyház hitvallásának képviselője a világban, hanem a világ igazságának is szószólója az egyházban. A teológusnak vállalnia kell nyugtalanító szellemének kipellengérezését, barátai meg nem értését vagy árulását, mert vajúadások és szenvedések árán születhetik csak meg újból és újból az a változatlan hitvallás, amit az egyház képvisel a történelemben.

Mindennek határt szab – mondja *Rabner* – a teológia egyháziassága: feltétlen tisztelete és elismerése annak, amit az egyház abszolút elkötelezettséggel tanít. Aki nem fogadja el az egyházon belüli dialógusnak ezt a föltételét, az nem mondható katolikus teológusnak, mivel a valódi megvitatas mindig föltételez valamí vitathatatlant, amit nem a teológus, hanem az egyház maga határoz meg. Ezt a vitathatatlant hívjuk szaknyelven dogmának. Nem jelenti ez azt, hogy a dogma nem lehet párbeszéd tárgya, a teológusnak azonban el kell fogadnia, hogy a dogmát az egyház határozza meg, máskülönbén megszűnik a párbeszéd, s a teológiából alapjában véve senkit sem érdeklő monológ lesz. Ezt persze nem érti meg az, akinek egyéni véleménye eleve fontosabbnak és igazabbnak tünik a másikénál, aki azt képzeli, hogy a szembefordulás és a közösségtől való elszakadás árán nyerheti el tulajdonképpeni önállóságát. Az ilyen ember telen magatartás sehol, senki részéről sem mondható katolikusnak. Az egyháznak azonban természetesen továbbra is biztosítania kell az oly nehezen kivívott lelkiismereti szabadságot, s elsősorban neki magának kell előljárnia jó példával a világban ezen a téren.

Azt mondja *Szent Pál*, hogy a „*parrbeszia*” és a „*gnószisz*” nem választhatók el egymástól. Az egyik a nyíltság: bizalom Istenben és tőle kapott világi küldetésünkben, a másik: Isten titkainak fölséges ismerete Jézus Krisztusban, aki az egész világ élete és üdvössége. A keresztényeket mindig megkísérti a nyílt gondolkodástól való tudatalatti félelem; mint hívők félnek gondolkodni. *Rabner* megszabadít minket ettől a félelemtől. Arra tanít, hogy a megnyílt gondolkodás nemhogy elválasztana az egyháztól és Krisztustól, hanem elvezet Jézus Krisztusnak minden ismeretet fölülmuló ismeretéhez. Tisztában van azzal, hogy tanítani sokkal többet jelent, mint egzakt dolgokról beszélni; aki valóban tanít, annak önmagát kell feláldoznia Istennek és az embernek. *Rabner* egész munkássága en-

nek az áldozatnak a jegyében áll. *Szent Pállal* (vö.: Róm 15,16) vallja. Krisztus Jézus szolgájának kell lennem az emberek között, és Isten evangéliumának szent szolgálatát kell végeznem, hogy az emberek a Szentlélektől megszentelt kedves áldozati ajándékká legyenek.

JEGYZETEK:

- (1) Ha valaki megkérdezi, hogy miért tartottam ki a hitben, meggyőződéssel mondhatom: Karl Rahner miatt. Neki köszönhetem a választ kétségeimre, és az útmutatást munkámban. Hálám kifejezése ez a tanulmány.
- (2) J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg–Basel–Wien 1964. I–II.
- (3) *K. Rabner*: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1962. V. k. 14. o.
- (4) *K. Rabner*: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1966. VII. k. 263. o.
- (5) Uo. 142. o.
- (6) Uo. 485. o.
- (7) *K. Rabner*: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1959. III. k. 350. o.
- (8) Uo. 350–351. o.
- (9) *K. Rabner–H. Vorgrimler*: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg–Basel–Wien 1961. 352. o.
- (10) *K. Rabner*: *Sendung und Gnade*, Innsbruck–Wien–München 1959. 93. o.
- (11) *K. Rabner*: *Hörers des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941. 177. o.
- (12) *K. Rabner*: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957. (2. kiadás).
- (13) *K. Rabner, H. Vorgrimler*: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg–Basel–Wien 1961. 289. o.
- (14) *K. Rabner*: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967. VIII. 66–87. o.
- (15) *K. Rabner*: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1966. VII. k. 262. o.
- (16) *K. Rabner*: *Im heute glauben*, Einsiedeln 1965. 44. o.
- (17) *K. Rabner–H. Vorgrimler*: *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg–Basel–Wien 1961. 148. o.
- (18) *K. Rabner*: *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln–Zürich–Köln 1959. III. k. 39–40. o.
- (19) *K. Rabner*: *Gnade als Freiheit*, Freiburg–Basel–Wien 1968. 132–133. o.
- (20) Uo. 137. o.

A REMÉNY JEGYÉBEN

MIÉRT VAGYOK KERESZTÉNY?

Fiatal pár csönget a plébánián. Esküvő ügyében járnak. Beszélgetés közben elmondják, hogy az egyházi szertartást üres formaságnak tekintik, csak szüleik kívánságának akarnak eleget tenni. Amikor ezt kifogásoljuk, szinte csodálkozva kérdik: „De hát miért legyünk keresztények?”

Hogy miért legyek keresztény? Mert az a Titok, akit Istennek mondunk, Jézus Krisztusban nekünk ajándékozta magát, hogy semmihez sem hasonlítható módon betöltse minden vágyunkat.

Először Istent kell megtapasztalnunk, hogy megértsük ezt a kijelentést. A szerelem egyike azoknak a jeles időeknek, amikor könnyen találkozunk Istennel. A szerelem végtelen vágyódást ébreszt bennünk. Két feltétlen szóval fejezi ki legbenső értelmét: egyetlenség . . . örökké . . . Mindkettő a végtelenre utal. Ám a véges emberben honnét támadhat ilyen végtelen vágy? Változó szívünk honnét meríti az erőt és bátorságot, hogy ilyen feltétlen kijelentést tegyen? Az Egyetlen Örökkévaló biztatja erre és sürgeti aggódó szívünket. Az egymást szívből szeretők belekerülnek abba a sodrásba, amely hajtja az egész teremtett világot, és amelynek soha semmi sem elég ezen a világon.

Ha figyelnek arra, ami szívük legmélyén történik, akkor szerelmük véges végtelenségében megtapasztalhatják Istent. Isten a beteljesülés ígérete abban a végtelen igényben, amit felkelt ugyan a szerelem, de betölteni nem tud soha. „Vágyat az fakaszt ami van, az ábránd pedig a nem létező” (1). Az Egyetlen Örökkévalónak, aki célja és feltétele, kezdete és vége, legbenső ereje és örök beteljesítője e sodró dinamikának, nem adható más név, mint Isten.

Hogy miért legyek keresztény? Mert Jézus Krisztusban nekünk ajándékozta magát Isten.

A természettudományokon nevelődött mai nemzedék szívesen fogadja

el, hogy a világ a keletkezés és fejlődés hatalmas szimfóniája. E kozmikus szimfónia döntő fordulata az ember kiemelkedése volt. Mindannak, ami addig történt, az volt az értelme, hogy előkészítse az embert. Arra valók a milliárdos nagyságrendű idők és terek, hogy a világ följejlódhessen az emberig, a mindenség értelmet kapjon ettől a minőségi változástól. A világ értelme az ember, akiben magához tér az anyag. És az ember mi-
ben találja meg létének értelmét?

Ha belemerészkedünk a történelembe, megsejtjük talán, hogy a szellem mily tehetetlenül van kitéve az anyag vak törvényeinek; talán megérezzük valamit azokból a kínokból, amit ember okozott embernek 1–2 millió éves története során. Ha elboríthatná szívünket a rabszolgák, kizsákmányoltak és elnyomottak jajkiáltása; bepiszkolt szerelem, elárult eszmények, megszegett hűség tragédiája; felperzselt falvak benzinkocsonyában égő lakóinak halálhörgése; ha emberi méltóságában halálra sebzetten azt súgná kétségbeesésében a szívünk, hogy a világban fellelhető szemernyi öröm, szeretet és hűség csak szerencsétlenebbé teszi az embert, mert az itt-ott megvillanó fényben még borzasztóbb a pusztítás mérhetetlen örülete, – akkor megértenők talán a második minőségi változásnak, Isten megtestesülésének jelentőségét.

A megtestesülés Isten válasza a történelemre. A názáreti Jézusban Isten és világ egy lett. Ez az egység a világ és a történelem érthetőségének legmagasabb szempontja. Jézus a mindenség közepe. Nem csupán eszmeileg, hanem egészen reálisan, mert a fejlődés konkrét kapcsolatot teremt Jézus és a világ között. Az anyagi világnak az adott értelmet, hogy följejlődött az emberig. E följejlődésnek pedig az az értelme, hogy előkészítse a megtestesülést, azt a páratlan minőségi változást, amelyben Isten magát ajándékozza a világnak. „Isten ember lett, hogy az emberek istenek legyenek” – írja *Szent Atanáz* (2). A megtestesülés utáni történelemnek az a célja, hogy behozza az egész világot ebbe az egységbe. Akkor Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,28) és a Teremtő abszolút módon betölti teremtményeit.

Akik megismerték és megszerették Jézust, azok „Isten népéhez”, az egyházhoz tartoznak. Nekik mindez elvont okoskodás csupán. Az egyházhoz való tartozás azonban nem egyéni belépőjegy a mennyországba, hanem a történelem szolgálata. Isten úgy irgalmaz mindenkinek, ahogy akar. Ám a keresztényeknek ki kell lépniök az önzésből, hogy a többiekért, másokért éljenek. Izraelt sem azért választotta ki Isten, hogy csak ezzel a kis néppel törődjék. Az egész népnek, a nép mindenegyes tagjának és a nép egész történetének az volt a hivatása, hogy Jézust adja a vi-

lágnek. Az egyház történelmi küldetése is az, hogy Jézust adja az embereknek.

Hogy miért legyek keresztény? Mert a keresztény élet roppant egyszerű és nagyvonalú.

Sammai rabbit megkérte egy pogány, hogy fejtse ki a zsidó vallást anynyi idő alatt, amíg ő kibírja féllábon. A választ *Hillel* rabbitól kapta meg: „Ami neked kellemetlen, másnak se tedd. Ez az egész törvény, minden egyéb csak magyarázat” (3). Néhány évtizeddel korábban egy rabbi kérdezte Jézustól: „Mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet?” Jézus közismert válaszát megerősíti, amit az utolsó ítéletről mond: „Amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek” (Mt 25,40). Elég a szeretet, hogy megmentse az embert. Kifejezett hitvallást sem kér. Igaz, hogy ez a szeretet életünk kopernikuszi fordulata. Megvált és felszabadít a törvény számtalan előírása alól, de legalább olyan erővel hártítja át ránk az egyéni felelősség súlyát.

De ki szeret igazán? Kinek nem kellett már vádolnia magát, hogy nem adott kenyeret az éhezőknek, hogy nem volt jó szava vagy mosolya sem a másik részére? Itt lép be a hit. Azt mondja, hogy Krisztus túlaradó szeretete pótolja szeretetünk hiányosságát. A hit beláttatja, hogy milyen kicsinyes, szűkös és korlátozott a szeretetünk és kinyújtja kezét Isten megbocsátó irgalma, Jézus Krisztus misztériuma után. A hit annyira hozzátartozik a szeretethez, hogy akik igazán szeretnek, azok hitetlenül is hisznek, névtelenül is keresztények.

Az igazi szeretet nem kérdi, meddig mehet még el, hanem túlcsoorduló bőséggel cselekszik. Nem számító, nem kimért. A keresztény ember is vétet ellene, mint ahogy annyiszor vét is: de amikor beismeri és megbánja vétkeit, a jóvátételre is erőt és ösztönzést kap Isten nagyvonalúságából. Annak az Istennek nagyvonalúságából, akinek a kánai menyegző a stílusa, meg a kenyérszaporítás.

Az Isten nagyvonalú szeretetére adott válasz a keresztény élet, a történelem nagylelkű szolgálata. Nem a megközelíthetetlen fenségben lakozó Isten hív azonban erre, hanem Jézus Krisztus, akiben az Isten egészen elmerült szegényes történelmünkben. Miért legyek hát keresztény? Hogy Isten túlaradó szeretete Jézus Krisztusban értelmet adjon életemnek.

JEGYZETEK:

- (1) *P. Claudel: Selyemcipő.*
- (2) *S. Athanasius: Oratio de incarnatione Verbi, 54.*
- (3) *H. Strach, P. Billerbeck: Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1922. 357. o.*

A KERESZTÉNY HIT FOGLALATA

Bármilyen vakmerő vállalkozás is hitünk rövid összefoglalása, nem térhetünk ki e kockázat elől (1). A lényeg címén sem rövidíthetjük meg azonban a keresztény tanítást. Ez a rövid összefoglalás nem a hit engedményes kiárusítása, sem pedig túlságosan tömény, vagy túlságosan híg, de mindkét esetben élvezhetetlen „kivonata” (2). A világ növekvő szekularizációjának láttán osztjuk *Camus* véleményét, hogy „a mai világ azokat a keresztényeket keresi, akik keresztények maradtak”.

A keresztény hit rövid összefoglalása nem a teljes hitrendszer pontos arányokban kicsinyített mása. Nem miniatürizálunk: nem a méreteken, hanem az arányokon kell változtatnunk. *Az arányok megváltoztatása, az alapvető és a levezetett hitigazságok megkülönböztetése kiemeli és megvilágítja a keresztény hit lényegét.* A II. vatikáni zsinat tanításához tartjuk magunkat, amely szerint *a hitigazságoknak rangsoruk van,* mert különféleképpen kapcsolódnak a keresztény hit alapvető tényeihez (3). Ezzel elkerülhető az a szemrehányás is, hogy a fától nem látni az erdőt.

Sokan túlságosan bonyolultnak tartották azt, amiről úgy vélték, hogy ismerniök és érteniök kellene ahhoz, hogy hívőnek mondhassák magukat. Nem is szólva arról, hogy a másodlagos hitigazságok jóval több értelmi nehézséget okoztak, mint hitünk alapigazságai. *A másodlagos igazságok túlértékelése szkepticizmushoz vagy a hit ideologizálásához vezet.* Az előbbiről akkor beszélhetünk, ha valaki erkölcsi kötelességének tartja, hogy ne higgyen. Az ideologizálás és romboló következményei (dogmatizmus, archaizmus, autoritarizmus) nagyon súlyos elméleti és gyakorlati veszélyt jelentenek. Az ideologizálás lemond az értelem használatáról, holott a hit nem nélkülözheti azt: *erkölcstelen binni, ha nem igazolódik a hit értelmessége.* Lelkiismeretünk alapvető parancsa, hogy értelemszerűen viselkedjünk.

A legfontosabb

Isten válasza arra a kérdésre, hogy mi létünk értelme. Hinni annyi, mint elfogadni azt a választ, amely minden várakozáson felüli beteljesülést ígér az embernek. Vannak, akik félelemből vagy gyöngeségből meghátrálnak a kifejezett kérdés előtt. Mások az öncélú kérdezősködésben lelik örömüket: mintha már a kérdés maga is biztosítaná az ember méltóságát (az állat nem kérdez), mintha nem a válasz lenne az a feltétel, amely lehetővé teszi a kérdést. Aki nem kérdez, aki szenvedélytelenül kérdez, aki lemond a legvégső kérdésről, az nem szereti, vagy rosszul szereti az igazságot.

Ha a bizonytalanság és a kétely nem is bűnös, a szándékos közömbösség biztosan az. Sokan tűnnek azonban közömbösnek, akik valójában csak belefáradtak a kérdezésbe: *kiábrándultak abból a zavarbaejtő istenképből, amelyet önbibájukon kívül összetévesztettek a keresztény hit Istenevel.* Azt mondhatnók róluk, hogy bizonyos értelemben jobban szeretik az igazságot, mint Istent. Az, amit az Isten szó mond értelmüknek, nem elég a szívükben élő reménynek; sokkal többet, ragyogóbbat, istenibbet várnak, mint amennyit a megkopott szó ígér.

Semmire sem kötelező eszmei rendszer lesz a kereszténységből, ha nem ragyog benne ez a teljesség, a kezdet és a vég, az alfa és ómega (Jel 22,13), amely beteljesíti az embert. Azt írja *Sartre* (4), hogy az ember nem más, mint alapvető vágyódás, hogy Isten legyen. A sóvárgó ember végtelen vágyódását mindenki megtapasztalhatja. Erre a tapasztalásra hivatkozik, ezt kelti fel és ezt értelmezi a megtestesülés.

Az ember Isten-közelsége

Krisztus egészen utolérhetetlenül valósítja meg az embert. Hozzá képest az összes többi ember az embernek csupán vázlata. *Krisztus nemcsak „az” ember, hanem a mi emberréválásunk lehetősége is.* Saját valóságával, az Isten ember-közelségével, és az ember Isten-közelségével ajándékoz meg minket.

Isten annyira megközelítette az embert Krisztusban, hogy ember lett. Már az első keresztény századok óta szakadatlanul botránkoznak ezen azok, akik úgy képzelik el Krisztust, mint emberi külső alatt tevékenykedő Istent. Ha Krisztus nem több ennél, ha Isten úgy öltötte magára az emberi természetet, mint valami ruhát, akkor a megtestesülés látszat,

Krisztus embersége álruha, amit azért vett magára az Isten, hogy ebben szerepeljen a történelem színpadán. Akkor pedig hiú ábránd az Isten ember-közelsége; az hogy Isten megosztja emberi sorsunkat és beteljesíti az embert. Akkor a megtestesülés alig különböznék az olimposzi istenek, vagy a Walhalla lakóinak mitikus látogatásaitól.

Ha azonban valóban ember lett az Isten, akkor Krisztus nemcsak szavaival, hanem létével is kinyilatkoztatja, hogy ki az ember. Krisztus valósága elárulja, hogy milyen lehetőségek rejtőznek az emberben. *Az a legmélyebb titka az emberi létnek, hogy képes magába fogadni Istent (capax Dei).* Ez a lehetőség egészen egyedülálló és páratlan módon valósult meg Krisztusban. Krisztus valóban Isten, mi pedig betelhetünk általa Isten egész teljességével. Az ember keresztény meghatározása, az *ember lényege* az a lehetőség, hogy *betelhet Istennel.* Az ember a szegénység titka, aki egész mivoltában Istenre, az adakozó bőség Titkára van utalva.

Isten ember-közelsége

„*Szeretet az Isten*” (1Jn 4,8; 16). A szeretet nem egy Isten többi tulajdonsága közül, hanem minden tulajdonságának a gyökere. A szeretetet nem úgy állítjuk Istenről, mint az igazságot, szentséget vagy hatalmat. *Akkor járunk el helyesen, ha a szeretetről állítjuk, hogy igaz, szent és mindenható.* Ha nem vesszük ezt figyelembe, ha úgy gondoljuk, hogy a szeretet Istennek egyik oldala csupán és nem maga az Isten, akkor a földi hierarchiából vett vonásokkal ruházzuk fel Istent, s az igaz Isten helyett bálványt állítunk magunknak. Gyakran húzódik meg bálványimádás a hit mögött, ha nem elég erős és nem elég tiszta ahhoz, hogy felülbírálja a saját árnyékában burjánzó fogalmakat és képeket.

Ezek a dúsan tenyésző téveszmék egyidősek az emberrel. A magányos, kiszolgáltatott és aggódó embernek abból az elfojthatatlan vágyából születnek, hogy veszélyeztetett létén túli *batalomra* találjon, aki végül is beteljesíti életét. Ez a vágy hozta létre a bálványokat. A gyenge és védtelen ember szentnek, isteninek, Isten helytartójának tartott mindent, amiből erő és hatalom sugárzott: az égitesteket, folyókat, fákat, állatokat, de a fajt, a főnököt, az aranyat és ezüstöt is. Kizárólag ereje miatt fordult Istenhez, bonyolult szertartások révén akart rendelkezni az isteni erővel. A mágia elválaszthatatlanul egybefonódott a vallással.

Az volt az ószövetségi próféták legnagyobb tette, hogy megtisztították

a vallást a mágiától. Megértették Izraellel, hogy *az értelem, a lelkiismeret és szabadság szintjére helyezze reményét*. Egyetlen hatalom létezik csak. Nem a bizonytalan és kóbor vágy szülte Isten, mint a pogányok Baal-ja, hanem az igazság és szabadulás Istene, aki megmenti népét. S mert Jahve maga kezdeményezte, azért a „szövetség” valódi és nem mágikus kapcsolat Istennel.

Jézus Krisztusban nyilvánvaló lett, hogy az abszolút hatalom *szeretet*, hogy a szövetség nem jogi, hanem személyes kapcsolat. Jézusban annyira megközelítette Isten az embert, hogy egy lett vele. Az „új és örök szövetség” nem két különállóan kapcsolata, hanem Isten és ember egysége Jézus személyében. *A szeretet egység a különbözőségben*. Akik szeretik egymást, azok egyek anélkül, hogy megszűnnék különbözőségük. Különbözők, de nem idegenek. A megtestesülés titka kijelenti, hogy Isten egy akar lenni az emberrel, annyira eltávolodik magától, hogy ő maga lesz az a más, aki egy vele, de mégis különbözik tőle: *ember*.

A megtestesülés nem utólagos kijavítása annak, ami előszörre nem sikerült. *Isten nem azért testesült meg, mert embert teremtett, hanem azért teremtett embert, mert meg akart testesülni*. Nem a teremtés teszi lehetővé a megtestesülést, hanem a megtestesülés az a föltétel, amely lehetővé teszi a teremtést. Azért van világ, mert Isten a saját magával való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez feltétlenül ragaszkodják, hanem lemondott róla, átengedte magát és ember lett Jézus Krisztusban.

Isten „megértése”

Csak akkor közelítjük meg az igaz Istent, akit Jézus Krisztus mutatott meg nekünk, ha megtérünk a szeretet titkához, amit *Szent Pál* „kiüresedésnek” mond (Fíl 2,1–11). Máskülönb fennáll a veszély, hogy feltámadnak szívünkben a bálványok.

A szeretettől elválaszthatatlan a *szegénység*. Aki szeret, az a másikban leli örömét, a másik az ő mindene. Nélküle az élet mindenből kifosztott, megcsúfolt koldusa lenne. *A másiktól és a másikkért él*. Semmi sem a sajátja, mindent a másiknak köszönhet és mindent neki ajándékozik. Ha pedig ez így van, akkor az, aki végtelenül szeret, végtelenül szegény.

A második a *kiszolgáltatottság*. Aki szeret, a másiktól függ; *minden igyekezete a másikkra és nem önmagára irányul*: a szeretetben kiszolgál-

tatja magát az ember a másíknak. A végtelen szeretet végtelen kiszolgáltatottság.

A harmadik az aláztatosság. Aki szeret, fel akar nézni a másíkra. A főlény nem egyeztethető össze a szeretettel. *Aki végtelenül szeret, az végtelenül aláztatos.*

Ha ezek a meglepő fogalmazások túleróltetik a hívő értelmet, ha ellentmondásosnak tünik a szegény, kiszolgáltatott és aláztatos Végtelen, akkor másképp is mondhatjuk. Isten léte olyan túlcsonduló bőség, hogy nincs szüksége semmire, semmi sem akadályozza abban, hogy a végsőkíig szerethessen, hogy önmagát adja oda. Aki nem ismeri a testvéri, baráti vagy hitvesi szeretetet, aki nem tapasztalta meg valamiképpen a szeretet paradoxonját, az nem ért semmit a szeretetnek abból a felfoghatatlan titkából, amit a szegény, engedelmes, kiszolgáltatott Krisztus fordít le emberi fogalmainkra és gondolatainkra.

Az ember beteljesülése

A szeretet átalakítja az embert. A keresztény hiszi, hogy teljesen átalakítja őt az élő Végtelen szeretete. Az átalakulás megszűnés és keletkezés, halál és újjászületés. Aki csodálkoznék azon, hogy meg kell halnia ahhoz, hogy megszülethessen benne az isteni élet, azt árulná el, hogy számára nincs valóságos jelentése az Isten szónak.

Jézus halálának és feltámadásának nagyszerű ereje az, ami átalakítja az embert. A feltámadás nem a halál előtti élet visszatérése. A feltámadott egészen új életre kel. Az élet nemcsak növekedés, hanem fejlődés és átalakulás. „Hacsak a búzaszem meg nem hal, egymagában marad, ha meghal sok termést hoz” (Jn 12,24). Még magának a fennmaradásnak is a fennmaradásról való lemondás és az átalakulásba való beleegyezés a feltétele. *Nincs élet fejlődés nélkül. Nincs fejlődés átalakulás nélkül. Nincs átalakulás halál nélkül.* Elsősorban áll ez az ember életére, amely szakadatlan átmenet az állatból az emberbe, a természetből a szabadságba, a lényegtelenből a lényegesbe.

Beteljesülésünk elengedhetetlen föltétele, a fejlődés és átalakulás. Csak úgy lehetünk Istenhez hasonlók, ha gyökeresen kiirtjuk azt a természetes önzést, amely rendelkezni szeretne Isten hatalmával. A nekünk ajándékozott isteni élet nem a földi élet egyenes meghosszabbítása, nem az egoizmus végtelenbe vetítése. A kettő között ott van a halál szakadéka. „A keresztény hisz Jézus halálában, abban az eseményben, amely által az

emberiség legkiemelkedőbb és legmélyebb pontján már teljesen visszakerült Isten kegyelmébe. Hisz Jézus föltámadásában, az ember-Jézus beteljesülésében, mint abban a realitásban, amelyben már túljutott az emberiség tér-időbeli történelmén és magának az Istennek az életét birtokolja” – írja valahol *Rabner*.

Ne feledkezzünk meg arról sem, hogy amikor a halál utáni dolgokról van szó, akkor mindennemű elképzelés csődöt mond, mert a halál utáni átalakulásunk csak a halált megelőző elemek elhagyása árán valósulhat meg.

Az egyetlen szükséges kapcsolat

Minden nem egzisztenciális kapcsolat Isten és ember között – tan, erkölcs, istentisztelet – az egyedüli szükséges személyes kapcsolatért van. A hit nem azonosítható az Istenről szerzett tudással. E téves felfogás szülte az oly gyakori „triumfalizmus”, az igazság értelmi megragadásából fakadó gőg, vagy legalábbis túlzott megelégedettség. Az Istenről szerzett tudás nem azonos Isten megismerésével. Csak a megélt igazság valódi. „Megismerni” a Szentírás szerint annyi, mint „együtt lenni”, „együtt élni” vagy „benső kapcsolatban lenni” valakivel.

A keresztény hit szíveközepe az a tény, hogy Isten ember lett; hogy az a Jézus, aki Júda Betlehemében született és akit *Poncius Pilátus* keresztre feszítettetett, istenember volt. Jóval ritkábban gondolunk azonban az ettől elválaszthatatlan másik igazságra: Isten azért lett ember, hogy az ember hozzá hasonlóvá legyen.

Régebben az „istenivé válás” kifejezést használták erre. Ma már meszterkelt, semmitmondó és jelentés nélküli ez a szó. Aligha vezethető vissza elemi tapasztalásra. A megszokottabb „gyermekké fogadás” inkább megőrzi Isten és ember kegyelmi egységének és a Teremtő és teremtmény közötti alapvető különbségnek titkát. Ám ezt a kifejezést is utolérte a szavak sorsa, az elhasználódás. Alig van érzelmi töltete, a pszichológia pedig komoly erkölcsi aggályokat támaszt az „atya-képpel” szemben, amelyet feltételez a gyermekké fogadás. Nem kevésbé jogos a szociológia ellenvetése sem, hogy ez a szó a patriarkalizmus idejét múlta modelljét idézi föl a testvérek társadalmában.

Ugyanígy elszűrült a „megszentelő kegyelem” is. Egyfelől a szekularizált embernek fogalma sincs a szentről, másfelől a Szentírásban egyedül Isten a „szent”. Megszentelődni annyi, mint hozzátartozni; *nem külső-*

jogi, hanem belső-egzisztenciális értelemben. Legtöbbször erkölcsi fogalomná szűkítik le a megszentelő kegyelmet, holott ez nem csupán erkölcsileg teszi tökéletessé az embert, hanem átalakítja és Istenhez teszi hasonlóvá. A megszentelő kegyelem azt akarja mondani, hogy *az emberi szív élő, eleven kapcsolatba került a Legfőbb Értékkel*, azzal, aki egyedül képes csillapítani végtelen szomjúságát.

A megszentelő kegyelem az a teremtett realitás az emberben, amely biztosítja ennek a kapcsolatnak valóságát. A nőtlen ember életét például gyermeki, testvéri vagy baráti kapcsolatai alkotják. A házassági kapcsolat újabb mélységgel gazdagítja életét. A megszentelő kegyelem annak az átalakulásnak a kezdete, amellyel Isten ajándékoz meg minket, amikor önmagát adja nekünk. *Ennek köszönhető, hogy Isten valóban mi-bennünk, mi pedig Őbenne vagyunk*, mint ahogy egymásban vannak azok, akik megismerték és megszerették egymást. Ez a legfontosabb kapcsolat az ember életében.

Az emberi feladat

Akkor élünk személyes kapcsolatban Istennel, ha megvalósítjuk emberi feladatunkat. A bennünk lakozó Isten szabadítja föl emberi szabadságunkat, amely világi kapcsolatainkban bontakozik ki. Szívünkbe oltott szeretetének, a teljes igazságnak és maradéktalan jóságnak az íze nem hagy nyugtot az embernek, nem tűri, hogy végleg lekössön bármi, ami végig. A leghitelesebb modell az emberről „az” ember a kereszten. Krisztus kitárt karja, amint magához öleli a sokrétűen szerteágazó világot, arra a magányosan és meredeken égbetörő vertikálisra támaszkodik, amely az Egyetlen Egyben keresi beteljesülését (5). A történelem szolgálata és az Isten szeretete keresztezik egymást; nem különíthetők el, de nem is cserélhetők föl. *Szabadságunkat azok a tettek bontakoztatják ki, amelyekkel értéket alkotunk.* Olyan mértékben valósítja meg magát az ember, amilyen mértékben növeli az igazság, a szépség és a jószág értékeit a történelemben. *És amilyen mértékben megvalósítja történelmi feladatát, olyan mértékben kerül közelebb Istenhez is.*

Azt mondja *Szent Pál*, hogy minél emberibbek a világhoz fűződő kapcsolataink, annál közelebb kerülünk Krisztushoz is. A föltámadt Krisztus átváltoztató ereje működik azokban a döntésekben és választásokban, amelyekben az ember megvalósítja magát. Ezekből a döntésekből (és természetesen tettekből) szövődik egybe a történelem szövete. A történelem,

amely létrehozza az embert, és amelyben az ember megvalósítja önmagát, a megtestesülés kiterjesztése és Krisztus testének fölépítése, míg nem Isten lesz minden mindenben. *A megtestesült Krisztussal találkozunk minden igazi emberi kapcsolatunkban* (Mt 25).

Nem választható el az ég és a föld. Nem tátong közöttük áthidalhatatlan szakadék, főleg akkor nem, ha észben tartjuk, hogy az átalakulás meghalást is jelent, és hogy nincs teljes átváltozás teljes halál nélkül. Ez az átváltoztató halál működik minden olyan tettünkben, amely az igazságot és szeretetet növelve megvalósítja emberi feladatunkat. Bármilyen bonyolultak is legyenek az emberi kapcsolatok, bármilyenek is az intézményesített (családi, politikai, gazdasági) közvetítők, *mindig az igazság és a szeretet alapvető értékei* azok, amelyek emberibb teszik az emberi társadalmat és történelmet.

Lemondás és önmegtagadás nélkül senki sem tarthatja magát igaznak, és nem állíthatja magáról, hogy szeret. *Az igazság és szeretet azonban nem a keresztények előjoga.* Az emberréválás nem kizárólag keresztény vállalkozás. Mindenki megtagadja magát, aki teljesíti emberi feladatát. A keresztények abban különböznek a nem-hívóktól, hogy nekik sokkal gyökeresebben kell igent mondaniok a lemondásra és a halálra, mert abban találkoznak Krisztus megváltó halálával. Ezen kívül pedig a kereszténynek is alá kell vetnie magát az általános emberi törvényeknek, hiszen ő is a társadalom, technika és művészet erőterében valósítja meg emberi feladatát. Ez a belátás az alapja *hívók és nem-hívók összefogásának a közös emberi feladatok megvalósításában.*

Az aktivitás önmagában – bármennyire is elválaszthatatlan tőle a lemondás és áldozat – nem ajándékozhatja meg az embert beteljesüléssel. Ahhoz, hogy az ember eljusson Istenhez, egészen *el kell feledkeznie önmagáról.* Ehhez segíti hozzá a földi szenvedés, a halál és a halál utáni tisztulás elviselése. Ebben a tisztulásban rejlik az emberi élettel járó kikerülhetetlen szenvedések értelme is. A szenvedés és a halál elővételezi azt a túlvilági tisztulást, amely majd maradéktalanul kiégeti szeretetünk-ből a salakot. Megszűnik az evilági szenvedések kínzó értelmetlensége is, ha elfogadjuk, hogy nem ostoba gyötrődés az, hanem a tisztulás kezdete.

A bűn

A bűn önmagunk keresése. Tetteink és választásaink sohasem fakadnak tisztán szeretetből. Többé-kevésbé magunkat keressük mindig, és így elvétjük emberi feladatunkat. Ennek következménye a lelkiismeret vádoló szava. A büntudat nem választható el az embertől. Még akkor is hibázunk, amikor szembefordulunk hibáinkkal; miközben kikerüljük egyik vagy másik hibánkat, belecsúszunk az alapvető hibába, a megelégedettségbe. Mindaddig, amíg nem törjük össze a tükröt, amely jelzi, hogy mennyire haladtunk, kudarcba fullad a szeretetünk.

Az *eredeti bűn* az ember gyökeres önzése: jogos követelménynek, és nem ajándéknak tekinti a neki adott isteni életet. A szeretetet, amely lényegében véve lemondás, a birtoklással cseréli föl. Mivel az ember természetéből fakad az a végtelen vágy, amit fölkelt bennünk Isten ígérete, a természetünk romlik meg, ha elvétjük ezt az ígéretet. Végző fokon ez a *kárhozat*. A kárhozott az, aki azért, mert nem lett azzá, ami lehetett volna belőle, még azt is elvesztette, amije volt. A szeretet teljes csődjét *pokolnak* mondja az egyház.

Csak Isten teheti meg azt, hogy az ember úgy szeressen, mint Ő. Hinni, hogy ezt megteheti, annyi mint, hinni, hogy megteszi. Ilyen a keresztény remény, amely erősebb a félelemnél. *Aki remél, nem kételkedik a bocsánatban.* A bocsánat az a mód, ahogyan Isten szereti a bűnöst, a bánat pedig, ahogyan a bűnös szereti Istent. A megfeszített Krisztusban egyesül a kétféle szeretet: megváltásunk egyben beteljesülésünk is.

A hit megvallása az ima

Isten előbb szeretett minket, szeretetének elfogadása az ima. Az ima igent mond Isten ajándékára: annak a mélységes helyeslésnek a megvallása, amelyben azonosulunk emberi feladatunkkal és elismerjük annak isteni dimenzióit. Önmagát áltatja és az absztrakciók börtönének foglya marad az ember, ha imája nem fejezi ki ezt az igent. Az ima nem téveszthető össze kegyes gondolatokkal és jámbor érzelmekkel. Csak ez az „igen” számít. Nélküle mit sem ér a szavak fennkölt áradása, de kifejezheti azt egyetlen néma pillantás, vagy akadozó dadogás is.

Az ima alapvető igenje – az „én” legmélyebb magatartásainak meg-

felelően – nagyon változatosan és gazdagon fejezhető ki: imáadásban, hálaadásban, bánatban és kérésben.

I m á d á s (csodálat, elragadtatás, hódolat) amiatt, hogy Isten van, hogy ilyen nagyszerű, hogy előbb szeretett minket.

H á l a, mert örvendező elismerés nélkül csak látszat a hódolat.

B á n a t, mert az ember bűnös; de a megbocsátó szeretet erősebb az emberi határoknál és lázadásnál.

K é r é s, hogy hitünk előbb, tetteink pedig – amelyek Isten ajándékai bennünk – erőteljesebbek és tisztábbak legyenek.

A kultúra megváltoztatásával együtt jár a nyelv és a gondolkodásmód megváltozása is, amely megnehezíti a közösségi (liturgikus) imát. Új gondolkodási formák és új érzelmvilág a hit új kifejezését kívánja meg. Ennek a megújulásnak mértékét a Miatyánk közvetlensége szabja meg: a keresztény közösségnek mesterkéltség és archaizmus nélkül, egyszerűen kell szólnia mindarról, ami Istenhez köti.

Az egzisztenciális kapcsolat biztosítékai a dogmák

A dogmáknak nem az a céljuk, hogy elvont filozófiai rendszert alkotssanak, hanem hogy biztosítsák Isten és ember élő kapcsolatát. A hit Istenre irányul. Isten és nem a dogmák alkotják a hit tárgyát. A dogma a hitről alkotott ítélet; az Istenhez fűződő kapcsolat igazságát és a remény hitelességét biztosítja. Vannak fontosabb és kevésbé fontos, jelentősebb és kevésbé jelentős dogmák. Attól függően, hogy közvetlenül vagy csak közvetve tartoznak hitünk alapjaihoz. A dogmák arra valók, hogy ne tévedjen el szeretetünk: megőrzik és helyesbítik hitünket, hitelesen magyarázzák a Titkot, amely végtelenül felülmúlja a dogmákat.

Isten nem azért nyilatkoztatta ki, az egyház nem azért definiálta a *Szentháromság* dogmáját, hogy értelmi információt (6) nyerjünk Isten életéről. A *Szentháromság* dogmája nem észtorna, nem fogalmi játék Isten életével, hanem megmutatja az utat, amelyen eljuthatunk ehhez az élethez. Ez a dogma azt mondja, hogy a mindent felülmúló szent Titok, a kezdet és a vég közölte magát a világgal. *Az abszolút eredet titka, akitől minden van és minden származik, nem halálos szakadék, hanem Atya, aki mindent átadott szeretett Fiának (Mt 11,27). Az Atya feltárta titkát megváltó Szavában. Azóta nem halálos csönd a hallgatása. Felfoghatatlansága olyan szakadék, amely mindent megalapoz és mindent hordoz. Megközelíthetetlen fénye ragyogó sötétség, megvilágítja földünk összes*

szürkeségét. Elérhetetlen távolsága atyai közvetlenség és gyöngéd szeretet. A Titok közelebb van hozzánk, mint mi önmagunkhoz.

A világban ittlévő és tevékenykedő Titkot Jézus Krisztusnak hívjuk. Jézus a világban ittlévő, és a Titok ijesztő sokrétősége nélküli titok. Isten kimondott Szava, aki emberi szóval szól hozzánk. Ezek az emberi szavak az Isten szavai már, és csak egyetlenegy jelentenek: üdvösségünket és beteljesedésünket.

A magát nekünk ajándékozó Titok a Szentlélek. Az Atya és a Fiú felárgolt szeretete mibennünk. A Szentlélekben miénk az Isten, mi pedig az övéi. Nem teremtett adományát adja, hanem Szentlelkét közli. Végtelensége legbenső szívét, feltétlen létét, ragyogó tudását, a szent Isten szeretetét, háromszemélyű életének örök boldogságát. Az Isten bennünk, mi pedig őbenne, mert megismertük és megszerettük egymást a Fiúban és a Szentlélekben.

A Szentháromság dogmatikai megfogalmazása megvilágítja a *teremtés* dogmáját. Ha a teremtés nem Isten bőkezűségének a kiáradása lenne, ha nem Isten nagylelkűségéből fakadna, akkor mi másnak tekinthetnők, mint természetfeletti gyártási műveletnek? Ez a modell alapjaiban hamisítaná meg a Teremtő és a teremtmény viszonyát, Isten és ember személyes kapcsolatát. Ha a teremtés gyártási művelet, akkor az ember sorozatgyártmány, szabadsága ábránd, Isten úr és az ember a rabszolgája. Ebben az esetben értelmetlenség lenne azt remélnünk, hogy személyes kapcsolatba kerülhetünk Istennel. Nem is beszélve arról, hogy Isten és a világ közötti különbség tagadásához vezetne, ha úgy tekintenők Istent, mint akit teljesen leköt önmaga, aki annyira magánál van, hogy teljesen lehetetlen számára az, hogy kilépjen önmagából.

Az *eredeti bűn* dogmája nélkül sem érthető az ember viszonya Istennel. Arra a kínzó kérdésre, hogy miért van bűn ebben a világban, nem találunk magyarázatot. A hit sem ad elméleti választ a szenvedő és küzdő embernek. Az egyház nem állítja, hogy Ádám „bűnbeesése” a bűn magyarázata lenne. De a *bűn egyetemességével együtt hirdeti a kegyelem és bocsánat egyetemességét is.* A megváltás legalább olyan „eredeti”, mint a bűn; Isten irgalma Krisztusban eleve fölkarolja, megmenti és szeretetébe öleli a bűnös emberiséget. A bűn egészen mélyen fészkel az emberben, mert „Ádámban” mindenki bűnbeesett, de még mélyebb a kegyelem, amelyet mindannyian megkaptunk Jézus Krisztusban. Az emberi lét drámájának két gyújtópontja a bűn és a megváltás; aki lekicsinyli a bűnt, az képtelen megközelíteni Istent.

A test feltámadásának a dogmája az egész ember beteljesülését hir-

deti. A feltámadás emberi boldogságot ígér, olyant, amely valóban megfelel az ember anyagban és társadalomban megtestesült természetének. A lélek örök élete nem emberi beteljesülés, mert az ember nemcsak lélek, hanem test is, nemcsak egyén, hanem közösség is. A test feltámadása nélkül nem *mi* lennénk boldogok, s az örök élet nem az ember beteljesülése, hanem hamis jutalom lenne. Ezt pedig kétszeresen jogában állana visszautasítania az embernek; mind az emberi értelem mind az emberi méltóság címén. De Isten sem lenne a szeretet, ha ilyen jutalmat osztogatna az embernek.

Néha nem világos, hogy miért szükséges Isten és az ember élő kapcsolatát dogmatikailag is megfogalmaznunk. Nem egy esetben meglehetősen nehéz az értelem fényénél is igazolni a dogmákat, főként azokat, amelyek kevésbé lényegesek. Gyakran esünk abba a hibába, hogy formális szemszögből nézzük a dogmatikai kijelentést és ezzel eltorzítjuk tulajdonképpeni tartalmát. Hogy elkerülhessük ezeket a buktatókat, ismernünk kell a történelmi hátteret, amelyben az egyház megfogalmazta dogmáit, figyelembe kell vennünk azok fejlődését, valamint azt, hogy milyen szerepet töltenek be a közösségi és személyes szeretet megvalósításában.

A kegyelem történelmi jele

Isten azért lett ember egy meghatározott történelmi időpontban, hogy jelen legyen minden időben. Az egyház Isten megváltó művének történelmi kiterjesztése; hatékony jel, amely nemcsak jelzi, hanem meg is valósítja azt, amit kijelent. Sokan vannak, akik nem is tudnak arról, hogy hozzátartoznak az isteni életnek ahhoz a közösségéhez, amelyet az Isten-embernek köszönhetünk. Nem látható tagjai az egyháznak, de mégsem idegenek, ha szívük mélyén elfogadják azt az ajándékot, amelynek hatékony jele az egyház, ha vállalják emberi feladatukat, amelyben Krisztussal találkozhatnak. *Egyedül Isten a megmondhatója annak, hogy ki tartozik valóban az egyházhoz és ki nem.* Éppen ezért az egyház nem hátrárolható el teljesen a világtól. Az egyház az egész világ üdvösségének hatékony jele, kijelenti, hogy Isten kivétel nélkül minden embernek ajánlja azt a lehetőséget, hogy Krisztushoz tartozzék.

Az egyház nem befejezett, hanem megvalósítandó feladat. Az egyház történelmi valósága haladásban és hanyatlásban, megújulásban és fejlődésben történik. Az egyház minden egyes tagja felelős az egészért. Senkinek sincs joga behunynia szemét a hiányosságok láttán. Az egyház hü-

séges tagjai fájdalommal nézik „a rövidlátókat, akik nem értik meg az idők követelményeit és képtelenek megkülönböztetésre azzal az áramlattal szemben, amely a holnap világát hozza létre, a kislelkűséget a jövő kockázataival szemben (mintha a jövő nem volna ugyanúgy Istené, mint a múlt), a világ hatalmasaival való összejátszásokat, a Lélek elfojtását jogi, adminisztratív és tekintélyi szóval, az anyai párbeszéd hiányát az elszakadt gyermekkel, a tévedés elleni harc negatív jellegét, a vonakodást, hogy akkor is felismerje az egyház saját Lelkének fúvását, amikor nem szakrális csarnokban, hanem a történelem profán mellékutcaiban fú” (7). Aki hiszi, hogy Krisztus alapította az egyházat, az legszentebb feladatának tartja, hogy miközben önmagát tisztítja, ragyogó tisztává tegye az egy, *szent, katolikus és apostoli* egyházat.

Az *egységet* a szeretet alkotja. Egyedül ez képes egységet teremteni a különbözőségekben.

A *szentséget* a szeretet szétáradása méri. Ha azt állítaná magáról az egyház, hogy a tökéletesek társasága, akkor szeretete nem lenne tiszta, szentsége pedig inkább látványosság lenne, mint felszabadító erő.

A *katolikusság* a szeretet egyetemessége, amely senkit sem zár ki és nem ismer határokat. Nem térbeli kiterjedést kell ezen értenünk, hanem azt a bensőséges erőt, amellyel az egyház képes arra, hogy Krisztushoz fűzze a legkülönfélébb embereket is.

Az *apostoliság* a Krisztushoz való hűség a történelmi változásokban. Krisztus tekintélyének folyamatossága, amely nem hatalom, hanem szolgálat, vagyis szeretet.

Az egység szentsége

Az egyház azoknak a közössége, akik hisznek Krisztusban és szent, egyetemes, apostoli egységben élnek vele és egymással. *A szeretet és hűség közössége – különösen akkor, ha kettőnél többen vannak, akik szeretik egymást – a közös étkezésben valósul meg.* Ezen a lakomán Krisztus a házigazda, és ő az étel is. Jézus önmagát adja eledelül: „Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete van” (Jn 6,54). Ezáltal mi is *egyesülünk* vele! „Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, bennem marad és én őbenne” (Jn 6,56). Ez az egyesülés egymással is összeköt minket: „A kenyér amelyet megtörünk, ugye Krisztus testéből való részesedés? Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérből részesedünk” (1Kor 10,16).

Az Eukharisztia Krisztus halálának az emlékezte. A megtört kenyér és kiömlő bor Krisztus halálát hirdeti. *Nem kenyeret és bort ajánlunk fel Istennek, hanem Jézus Krisztust, aki meghalt érettünk.* Halála pecsételte meg az új szövetséget, amit Isten benne kötött az emberrel. Jézus azért adja magát kezünkbe az Eukharishtiában, hogy a megtört kenyér és kiöntött bor képviselje a mi életünkben azt, ami egyszer s mindenkorra történt a kereszten. Az a Krisztus van közöttünk, aki meghalt, sőt mi több feltámadt érettünk: „Valahányszor ezt a kenyeret eszitek és ezt a kelyhet isszátok, az Úr halálát hirdetitek, míg el nem jő” (1Kor 10,26). A mi áldozatunk abban áll, hogy *hálát adva magunkhoz vesszük Krisztus testét és véréét, és az ő halálába rejtve fogadjuk el életünk és halálunk minden jelfoghatatlanságát.* Az Eukharisztia vétele azt fejezi ki, hogy az ember lemond önmagáról, beleegyezik abba, hogy a többiekért éljen, és hajlandó arra, hogy egészen átmenjen Isten tulajdonába.

A kenyérben és borbán megtestesül az emberi munka. *Az ember történelme és munkája Krisztus testévé és vérévé változik az oltáron.* Szentségtörő lenne az Eukharisztia vétele, ha távol állna tőle az emberek kenyérgondja. Nincs Eukharisztia munka nélkül, amely átváltoztatja a természetet és megvalósítja az embert. Nemcsak a közös étkezésben, hanem a munkában is megvalósul az emberi testvériség. Az emberi kapcsolatok legszilárdabb alapja a munka. *Csak akkor egyesülhetünk Krisztussal, ha szeretetben és munkában egyesülünk egymással is.*

Együtt van itt minden: Isten és ember, bűn és megváltás, egyén és közösség, szeretet és munka. Az Eukharisztia magában foglalja az egész hitet.

JEGYZETEK:

- (1) K. Rabner: Schriften zur Theologie. VIII. Einsiedeln 1967. 153–164. o.
- (2) A Mérés [5 (1969) 99–100. o.] beszámol arról, hogy Rabner volt az első, aki a keresztény hit rövid formuláját kidolgozta. „A keresztény hit rövid foglalata hitetlenek számára” először a holland Euros folyóiratban jelent meg 1964-ben, majd a Geist und Leben 1965. októberi füzetében, és némileg módosítva a Concilium 1967. márciusi számában. Röviddel Rabner után François Varillon az Études 1967. októberi számában újabb és hosszabb tervezetet tett közzé, amely alapos átdolgozásom után magyarul is megjelent a Vigília 1969. januári számában. Az átdolgozásra Varillon kibékíthetetlenül keveredő terminológiája s az egyes fejezetek elszigeteltsége miatt volt szükség, főként azonban azért, mert fogalmi meghatározásai nem álltak az antropológiai „tapasztalat talaján”. Mivel Varillon írása még átdolgozva sem felelt meg célkitűzésének, K. Rabner tervezetét pedig az átlagolvasó aligha érti meg, kidolgoz-

tam ezt az itt közreadott újabb rövid foglalatot. *Rabner* maga is visszatért a „rövid formula” problematikájára és a *Diakonia, Der Seelsorger* 1970 januári számában hármas – teológiai, szociológiai és futuroológiai – formulát tett közzé. Figyelemre méltó *H. Schuster* „A hit rövid formulája és hirdetése” c. írása is (*Rechenschaft vom Glauben. Wien* 1969. 117–113. o.).

- (3) *Decretum de Oecumenismo*, 11. pont.
- (4) *Sartre: L'être et le néant*, Paris 1943. 633. o.
- (5) *Geist und Leben* 28(1955) 1–3.
- (6) *A. Etzioni* a kommunikáció két alapvető típusát különbözteti meg: a tárgyi adatokat és ismeretanyagot közlő eszközjellegű kommunikációt és az elképzeléseket, érzéseket, normákat „kifejező” kommunikációt. Az előbbi az értelemre hat, az utóbbi elvárásokat közvetít. *A. Etzioni: A Comparative Analysis of Complex Organisations on Power, Involment, and their Correlates*, New York 1965. 138. o.
- (7) *K. Rabner: Schriften zur Theologie*, V. Einsiedeln 1962. 25–26. o.

MINT SÖTÉTBEN VILÁGÍTÓ MÉCSES

Mit várjunk a hit évétől (1)? Igen sokat, amit azonban egy mondatban összefoglalhatunk: erősítse meg aggódó hitünket. Mert titkoltan vagy bevallottan, de mindannyiunk szívét szorongatja a félelem: lehetséges-e a keresztény hit korunkban? Kevés kijelentés áll közelebb ma a keresztényekhez, mint az evangéliumi ember fölkiáltása: „Hiszek, Uram, segíts hitetlenségemen!” (Mk 9,24). A mai ember ugyanígy aggódik hitéért. Mit tegyünk a hit évében? Amint *Szent Pál* mondja, vigasztaljuk és erősítsük meg egymást az Úr tanításával (vö.: 1Tessz 4,18).

Beszéljünk testvéri hittel aggodalmainkról. Ne keltsük a boldog birtokosok látszatát, mintha nem kellene szorongásokat kiállnunk. A tudományos értekezésekhez illő hűvös tartózkodás helyett testvéri együttérzéssel szóljunk azokhoz, akiket ugyanolyan megpróbáltatások érnek, mint bennünket. Úgy beszéljünk aggódó hitünkről, mint a többi közül egy, aki ugyanúgy él és gondolkozik, sír és nevet, küzd Istennel és könyörög irgalmáért, mint bárki más. Úgy beszéljünk, mint egy a többi közül, aki megtanulta, hogy ne ejtse ki könnyen azt a szót, hogy Isten, aki józanul mérlegel és nehezen lelkesedik, akinek semmivel sem könnyebb a hit, mert ő is hajlik a kételkedésre, aki éppen olyan ember, mint bárki más, s nem ennek ellenére, hanem éppen ezért: hisz. Az aggodalmak tudatosítása nyitja meg a szabadulás útját. De ne csak az aggodalmakról beszéljünk, hanem arról is, ami hozzásegít, hogy elviseljük azokat.

Intellektuális nehézségek

Beszélnünk kell arról, hogy az intellektuális nehézségek ellenére is lehet becsületesen hinnünk. Egyháztörténelem, dogmafejlődés, szentírásfilozófia sok olyan problémát vet föl, amit nem tudunk megoldani. A tudomány követelménye túlságosan magas, az eljárások bonyolultak, a problémák sokkal szerteágazóbbak, minthogy egyetlen ember válaszolni tudjon az összes kérdésre. Még egy olyan viszonylag egységes tudományban sem megy ez, mint pl. a matematika. Ma már a jó matematikus sem látja be a szűkebb érdeklődési körén kívüli problémák megoldását, legfeljebb tekintélyi alapon elfogadja. Akkor is tisztességes a hit, ha nem tudjuk megoldani az összes részletkérdést. Senki sem gondolhatja komolyan, hogy csak annak szabad hinnie, aki éppolyan szakember a paleontológiában, mint a dogmatikában, kisujjában van *Szent Tamás*, *Hegel* és az egész modern filozófia, tökéletesen otthon van az egyháztörténelemben, ráadásul még Qumram-specialista is. El kell oszlatnunk a tudományos lelkiismeret aggodalmait: a megoldatlan részletkérdések miatt nem szabad elvetnünk az egészet. Aki szereti édesanyját, vállalja szeretetének összes következményét anélkül is, hogy tudományos bizonyossága lenne arról, hogy ő valóban a szülőanyja.

Valláskritikusok

Szembe kell néznünk a nagy valláskritikusok bírálataival. Világos különbséget kell tennünk a történelmi kategóriákban megvalósuló vallás, és a történelmi kategóriákat felülmúló, transzcendentális hit között, amely a vallás maradandó alapja. Ha belátjuk, hogy a hit nem teljesen azonos a vallással – bár nem választható el tőle –, akkor már nem jelent elviselhetetlen terhet áttekinthetetlen múltunk öröksége; sokkal megértőbben és nyugodtabban nézhetünk szembe a kritikával, mert tudjuk, hogy ez a bírálat nem érinti a hit tulajdonképpeni valóságát. A vallás történetiségével kapcsolatban nem feledkezhetünk meg az egyházban történő változásokról sem. Bár a változások sok aggodalmat keltenek, mégis szükségesek az egyházban, mert az egyház nem a *változások ellenére* örök, hanem éppen a *változások biztosítják* azt, ami örök és maradandó az egyházban. Meg kell szeretnünk és meg kell szerettetnünk a változásokat, mert korunkban az a legóvatosabb, aki a legtöbbet meri kockáztatni. És az a legbölcsebb, aki a változások terén a lehetőségek legvégső határáig el tud menni.

Alapvető hitigazságokat!

Ki kell dolgoznunk az igehirdetés stratégiáját. Az ökumenizmusról hozott zsinati határozat figyelmeztet, hogy tegyünk különbséget az alapvető és a belőlük levezetett hitigazságok között: „a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak egymásutánjuk, vagyis rangsoruk van, mert másképpen kapcsolódnak a keresztény hit alapjához” (2). A részletkérdések s másodlagos igazságok bogoza és a többi szent luxus helyett az alapigazságokat kell hirdetnünk. Új erővel és új nyelven kell hirdetnünk a felfoghatatlan Istent és ittlétét a Megfeszítettben, azt, hogy létünk mélységei az isteni szeretet szakadékába nyúlnak, és Isten Jézus Krisztusban végtelenül megközelítette az embert. A hit esztendejében és az egyháznak ebben a történelmi korszakában legvégső valóságainkat kell mondanunk: Istenünket és Krisztusunkat. De úgy kell mondanunk, mint ahogy abban a pillanatban beszél az ember, amikor egészen újonnan értett meg valamit.

Felelnünk kell a lét keserű érvelésére is. Nem egyes tételek, a hit maga nehéz. A lét iszonyú erővel támadja a hitet. Mi veszélyezteti hitünket? A szörnyű üresség, az értelmesség halálos sorvadása, metafizikai fáradság, feltartóztathatatlan tünő belső szétesés, a szellem tehetetlensége a hús hatalmával szemben, a halál ereje, a sors és történelem kibogozhatatlan szövevénye, a védtelen igazság megerősökölése az úgynevezett realitások által, és a többi felfoghatatlanság, amelynek nem jutunk soha a végére. Ne akarjuk azonban mesterségesen áthidalni létünk szakadékait. Ha keményebben bírálunk, mint a legradikálisabb kétkedő, ha kritikusabbak leszünk a legjózanabb pozitivistánál is, akkor jutunk el a szilárd ponthoz, ahol megvethetjük a lábunkat. Mert létünk keserű érvelése, az emberi állapot radikális kérdése nyomán az derül ki, hogy a világ és az ember – nem Isten. Túlságosan kérdéses, túl sok függőség és meggondolatlanság van benne ahhoz, hogy abszolút legyen. Ha nem térünk ki létünk szomorú érvelése elől, akkor megtapasztalhatjuk, hogy az ember az ember, az Isten pedig Isten; felfoghatatlan Titok, aki végtelenül felülmúl mindent, ami rajta kívül van vagy elgondolható. S ez megnyitja az utat az isteni Isten felé.

El kell mondanunk, hogy az isteni Isten miképp tapasztalható meg az emberi szív végtelen vágyában. Nagyon sokat kellene gondolnunk arra, hogy tulajdonképpen csak optimista lehet az ember, vagyis olyan, aki bízik a lét értelmességében. Hiszen még a pesszimizmust is ez a mélyebben levő optimizmus teszi lehetővé. Szenvedhetnénk annyit a felszíni értelmetlenségek miatt, ha nem ütköznének ezek össze létünk értelmességéről

szerzett alapvető tudásunkkal? Mi az oka annak, hogy minél többet iszunk a világ serlegéből, annál szomjasabb a szívünk? A kimeríthetetlen bőség, amely lehetővé teszi, hogy éhezünk és szomjúhozzuk a teljességet. Lépten-nyomon megtalálható a szépség, a jóság és az öröm is. Van a világban annyi öröm, annyi szeretet, annyi szépség kívül és belül, hogy az ember nyugodtan mondhatja: ennyi értéket csak abszolút öröm, abszolút fény, abszolút szeretet és dicsőség magyarázhat meg. Sokkal világosabban és sokkal ragyogóbban kell rámutatnunk arra, hogy annak van igaza, aki azt mondja: én a fényt választom, az örömet választom, ha mindjárt könnyek között is, mert az „öröm a legerősebb” (3).

A világ üdvössége

El kell oszlatnunk azt az aggodalmat is, amely abból fakad, hogy a világ népességéhez viszonyítva egyre kevesebben vannak a keresztények. A kereszténység nem tömegvallás, az egyház nem a hajótöröttek utolsó menedéke, nem mentőcsónak, amelybe csak kevesen férnek bele. Az egyház annak a látható jele, hogy Isten igazán és valóban üdvözíteni akar minden embert. A keresztények hitvallása, istentisztelete, élete és szeretete, világi feladata kijelenti, hogy Isten az egész világnak felajánlotta az üdvösséget. A világot nem nézhetjük úgy, mint a gonoszok táborát, amely szembenáll az egyházzal, a természetes erények nem a pogányok „ragyogó vétkei” csupán; mindenütt, ahol igaz emberséget és emberiességet tapasztalunk, megláthatjuk Krisztus kegyelmének titkos munkáját. Jézus Krisztusban az isteni igen vált valóra (2Kor 1,20), amely már rég felülmúlta a világ tagadását. Ha a kereszténység nagyon türelmesen és nagyon szelíden nemet is kényszerül mondani erre a tagadásra, csak azért teszi, hogy tiszta szívből igent mondhasson arra, amit a világ tulajdonképpen mondani akar. A kereszténység semmit sem tagad, igent mond mindenre, csak hozzáteszi, hogy Isten saját végtelenségével ruházta fel az embert. Tulajdonképpen mást nem is hirdet. Ebben az egy állításban benne van az egész örömhír: a teljes bőség, a felfoghatatlan igazság és kimondhatatlan szépség – Istennek szoktuk nevezni –, a teremtmény belső dicsősége Jézus Krisztusban. A végtelen Isten a teremtmény ereje a léthez, és rejtett öröme, amely mélyebb minden szomorúságnál.

Hit és homály

A homály a hit lényegéhez tartozik. Olyan a hit, mint parányi fény a végtelen éjszakában, ahol a sötétség elválaszthatatlanul elegyedik a világossággal. De lehet-e másképp, amíg homályban és árnyékok közt vándorlunk az örök fény, az igazi világosság, az Isten felé? Nagyon buták lennénk, ha azt gondolnánk, hogy mindent meg kell értenünk, s még butábbak, ha azt hinnők, hogy csak azt szabad elfogadnunk, amit már megértettünk. Ne mi akarjuk megragadni, hanem hagyjuk, hogy a Felfoghatatlan ragadjon meg minket. Akkor kilátás nyílik arra, hogy megvalósul az ígéret: Istenben mindent megtalálunk. Addig várjunk hűségesen. Higgyünk akkor is, amikor Evangéliumában, meg életünk fordulataiban szól hozzánk Isten szava, vagyis amikor felfoghatatlan igazságokkal mondja el, amit mondani akar. „Jól teszitek, ha figyelték rájuk, mint sötétben világító mécsre, amíg föl nem virrad a nappal és a hajnalszillag föl nem kél a szívetekben” (2Pét 1,19).

JEGYZETEK:

- (1) VI. Pál pápa 1967 februárjában meghirdette a hit évét, amely Péter-Pál napjától 1968 Péter-Pál napjáig tart. Nyilván semmire sem megyünk vele, ha úgy tekintjük, mint a bélyeggyűjtők vagy a turisztika nemzetközi évét. Bele se kezdjünk, ha csak azért nyitjuk meg nagy ünnepélyességgel, hogy ugyanúgy bezárhassuk egy év múlva.
- (2) Decretum de oecumenismo 11. pont.
- (3) *P. Claudel*: Johanna a máglyán.

TÖRTÉNÉSZEKNEK SEM TILOS A BEMENET

„*Számadás a hitről*” volt a témája a bécsi Lelkipásztori Intézet 1968. évi karácsonyi konferenciájának. A bevezető előadást *Jean Thomas* domkos szerzetes, politológus, párizsi egyetemi tanár tartotta „*Kereszténység bírálata*” címmel. Bár sokkal több bátorság kell manapság ahhoz, hogy valami jót is mondjunk az egyház jelenlegi állapotáról, mégsem felesleges a bírálat. A kereszténység állandóan épülőfélben lévő épület, amit eddig még soha nem fejeztek be építői. Ez a befejezetlenség a kereszténység földi útjának lényegéhez tartozik. Ezen az úton nem kerülhetők el sem a botlások, sem az eltévelyedések. A bírálat óvja meg az útépítőket attól, hogy hamis nyomra tévedjenek, hogy zsákutcába jussanak.

Bírálta a kereszténység *műemlék-jellegét*. A kereszténység nem tesz eleget küldetésének, ha tiszteletreméltó emlékmű csupán, amelyet megcsodálnak ugyan a turisták, de otthonuknak nem választanak. Nem a patina az élet legmeggyőzőbb jele. Az igazán hívők döbbenet figyelik, mint válik egyre jelentéktelenebbé a kereszténység. A *tudomány* régen lemondott már a hit segítségüljáról. Egyre több olyan titkot leplez le, amelyet még nem is olyan régen metafizikai kérdésnek tartottunk. Ijesztő a lemaradás a *szeretet* területén is. A kereszténység közel kétezer év alatt sem szüntette meg a kapzsiságot és erőszakosságot a világban. Az intézményesített kereszténység elképzelve vette észre, hogy a rabszolgaság, gyarmatosítás és kizsákmányolás nem egyeztethető össze Jézus evangéliumával. Azok a társadalmi újrendezések, amelyekre nyugodt szívvel mondhat igent a keresztény ember is, nem a hivatalos kereszténységnek köszönhetők. Túlzás lenne azt mondanunk, hogy ugyanitt tartanánk a kereszténység alapvető dinamikája nélkül is. A hivatalos kereszténység azonban rendszerint későn szállt föl az emberi haladás vonatjára: a legjobb indulattal sem állítható, hogy a történelem mozdonya lett volna. Ugyan-

ekkora a lemaradás a *szabadság* területén is. A kereszténység eredeti üzenete felszabadította az embert, az egyházi tekintély gyakorlása azonban semmiképpen sem mozdította elő a gondolkodás és kutatás szabadságát. A történelmi kereszténység aligha menthető föl a vád alól, hogy a gondolatszabadság kerékkötője volt mindenütt, ahol irányította a közéletet. A kereszténység hosszú története során nagyon sok értékes hagyományt halmozott fel. Ennek folytán nehezen kerülheti el a szellemi kapitalizmus kísértését, azt, hogy átöröklött értékeinek kamatjából éljen ahelyett, hogy mobilizálná kincseit és az egész emberiség javát szolgáló vállalkozásokba kezdene. A rend igénye folyton gyanúsítja a szeretetet, mert ez nyugtalanságot szül. Ez az egyébként természetes jogos igény az oka annak, hogy mi keresztények nem vesszük elég komolyan embertársaink nyomorát. Gyakran csak vigasztalunk ahelyett, hogy kiküszöbölnénk a hibákat.

Az igehirdetés eredménytelenségéről beszélt ezután. A keresztény prédikáció olyan löporos hordó, amely sohasem robbant. Gondosan ügyelünk arra, hogy a polgári illendőség és tisztesség határain belül maradjon szavunk. Ha a kereszténység több, mint egy meglehetősen kiöregedett korszellem képviselője, akkor meg kell mutatnunk, hogy a keresztény élet lehetséges anélkül is, hogy elavult kultúrákkal kompromittálnók magunkat. A mai ember tiszta és üdítő forrásvízre szomjazik; helyette „keresztényizű” szintetikus italt nyújtunk neki. Tegnapai válaszokkal aligha felelhetünk mai kérdésekre. Nem lenne olyan komoly a helyzet, ha mindez csupán szervezési hiba lenne. Nem megyünk sokra a homlokzat felújításával, amíg elsősorban a talapat szorul javításra. A hit maga vált bizonytalanná, mert az üzenet túl elvont lett, és az örömhír sokat veszített örömeiből. Nem sokat segíthetnek ezen a legkiválóbb teológusok sem; sem *Aquinoi Szent Tamás*, sem *Karl Rahner*, sem *Hans Urs v. Balthasar*. A kereszténység szava azért nem érkezik meg oda, ahová szánták, mert a kereszténység hirdetői *félnek a konkrét evangéliumtól, nem vállalják a hamisítatlan remény és szeretet messiási kockázatát.*

Michael Marlet innsbrucki filozófus, egyetemi tanár témája *a hit és a vallás* kapcsolata volt. Nagy a kísértésünk, hogy a hit és a vallás megkülönböztetésével válaszoljunk a fájdalmasan igaz és jogos valláskritikára. Ez azonban nem járható út, mert ha nem is azonos a vallással a hit, el sem választható tőle. A keresztény hit vallásos jellegű: az emberi egzisztencia értelmezése a kinyilatkoztatás örömhírének fényében, és az emberi élet konkrét alakítása az eljövendő reményében. Bármilyen megejtő *Loisy* mondása, hogy Krisztus az Isten országát hirdette, és helyette itt van az egyház, mégsem feledkezhetünk meg arról, hogy Isten országa már elkö-

zelgett, sőt itt van közöttünk (Lk 17,21). Ha pedig azt mondja *Barth*, hogy a vallás isteni lehetőségét kinyilatkoztatta Isten, az emberi lehetőséget azonban nem, ha *Jaspers* a kereszténység kizárólagosságán botránkozik, ha *Camus* azt fájlalja, hogy Krisztus magunkra hagyott minket, akik nem tudunk sem úgy élni, sem úgy halni, mint ő, akkor abban tévednek, hogy fel akarják oldani az emberi egzisztencia feloldhatatlan feszültségeit. A vallás nem utasítható el a transzcendencia kedvéért (*Barth* és *Jaspers*), ez pedig nem oldható föl az emberi testvériség szentségében (*Camus*).

A vallás az emberi transzcendencia kategoriálisan szükségszerű megvalósítása. A kinyilatkoztatott vallás lényege, hogy Isten és ember kapcsolata *nem helyhez*, hanem *személyhez* kötött. Ebben állott Jákob nagy élménye, amikor megtapasztalta, hogy menekülése közben is vele van az Úr. A kereszténység alapkövetelménye, hogy a magunk alkotta közvetítőktől térjünk meg az egyetlen közvetítőhöz Isten és ember között: Jézus Krisztushoz, aki az emberi beteljesülés foglalója és egyben elővételezése annak, amikor Isten lesz minden mindenben (1Kor 15,21). Addig is, amíg majd egészen fedi egymást a vallás és a hit, összetartozásuknak „minden időben megfelelő” modellje Ábrahám áldozata. Bár Ábrahám személy szerint nem hitt az örök életben, áldozatával mégis megvallotta Isten, aki képes feltámasztani a halottakat.

Franz Joseph Schierse, a düsseldorfi Patmos kiadóvállalat lektora „*A názáreti Jézus és az apostolok hite*” címmel tartotta meg előadását. Abból indult ki, hogy különleges gonddal kell vizsgálnunk Jézus történetiségét, mert ezen áll vagy bukik a keresztény hit. Ha Isten a Szentírásban emberek által, emberi módon beszélt, ha Isten igéi emberi nyelveken szólaltak meg – amint ezt a sugalmazásról szóló dogma tanítja –, akkor a szentírástudományban is alkalmazhatók azok a kritikai módszerek, amelyekkel a többi, pusztán emberi irodalmi emléket kutatjuk. Nagyon rossz szolgálatot tenne a keresztény hitnek, aki *körülzárná Jézust és az evangéliumokat*, a kerítésre pedig táblát tűzne ezzel a felirattal: „*Történeteknek tilos a bemenet*”. Azt érné csak el, amit mindenképpen el akar kerülni: utat nyitna a mítosznak, meseszerűvé tenné az evangéliumokat és mondai hőssé degradálná Krisztust. Nem lehetünk eléggé hálásak az egyházi tanítóhivatalnak, hogy a II. vatikáni zsinaton hozott döntéseiben elismerte a történelmi-kritikai módszerek szükségességét és jogosultságát a Szentírás kutatásában (1).

Amennyire helytelen kívánság, hogy az evangéliumi anyag legkisebb részlete is megfeleljen a történelmiség mai követelményeinek, ugyanilyen elhibázott szkepticizmus lenne, ha valaki semmit sem tartana már biztos-

nak és feladná az egész keresztény hitet. Az ilyen radikális elutasítás mögött *infantilis dac-reakció* húzódik meg, amely a „minden vagy semmi” elve alapján a semmit választja pusztán azért, mert az „egész” – helyesebben: amit ő *annak vélt* – nem igazolható történelmileg. Abból, hogy a legújabb kutatások szerint Jézus nem Betlehemben, hanem Názáretben született, – amint *Schielse* írja (2) –, nem következhet, hogy ilyen és efféle részletek miatt elvessük az egészet. Az evangélista a maga módján nagyon is mély történeti valóságot akart kifejezni Jézus betlehemi születésével. Az újkori historicizmus büvöletében élő keresztényeket mihamarább fel kellene világosítanunk arról, hogy az evangélium *nem akar* modern értelemben vett történelmi értesülést nyújtani; amiből persze nem következik, hogy *nem megtörténtek állnak az evangéliumi elbeszélések mögött*. A protestáns-liberális teológia illúziója volt a „történelmi Krisztus-kép” megrajzolása; az evangélisták mindig a hit szemével nézték Krisztust és a *húsvét után történtekből értelmezték a húsvét előtti eseményeket is*. Sohasem lesz módunkban a hit Krisztusától tökéletesen elválasztanunk a történelmi Jézust, „aki test szerint Dávid nemzetségéből született, de akit isteni természete szerint, halottaiból való feltámadása óta, Isten hatalmas fiául rendelt” (Róm 1,3–4).

Hangsúlyozta az előadó, hogy az ősegyház nem törekedett az evangéliumok tárgyi különbségeinek kiegyenlítésére; dogmatizálás helyett azt az utat választotta, amely az újszövetségi íráskanonjához vezetett. Ebben azután helyet kaptak a legkülönbébb irányzatú, célú és nézőpontú íráskanonok. Az Újszövetség szerint Jézusban hinni annyi, mint Jézust követni. Az orthodoxia egyetlen igazolása az *orthopraxis*: „Mit mondjátok nekem: Uram, Uram? – és nem teszitek, amit mondok . . . aki hozzám jön, hallgatja tanításomat és tettekre is váltja” (Lk 6,46). Rendkívül elhibázott lelkipásztori stratégia lenne az, amely minden erejével távol akarná tartani híveitől a szentírásstudomány legújabb eredményeit, ahelyett, hogy előkészítené őket a kritikai módszerrel való elkerülhetetlen találkozásra. Korunk ínségei és szükségei sokkal többet követelnek holmi teológiai ártékelésnél vagy a pusztán individuális erények gyakorlásánál. Jézus az elnyomottak, jogfosztottak, kisémmizettek mellé állt. „A rendkívül kritikusan reagáló világ nyilvánossága döntés elé állít minket keresztényeket: vagy vegyük komolyan végre Jézus szándékait és utasításait, vagy pedig mondjunk le arról, hogy komolyan vegyenek minket az emberek” – fejezte be szavait.

Karl Lehmann mainzi dogmatika professzor előadása egyben az egész konferencia mottója is volt: „*Adj számot bitedről.*” A kinyilatkoztatás

megkívánja, hogy gondolkozzunk: „Mindig álljatok készen arra, hogy megfeleljetek mindenkinek, aki reménységtekről kérdőre von titeket” (1Pét 3,15). Az újkori hitvédelem azonban – azt hívén, hogy a hit megalapozása elválasztható magától a hittől – beleesett ellenfeleinek hibájába, a racionalizmusba. Olyan természetes alapokat keresett, amelyek valójában hamis biztonságban ringatják a hívőt, bensőleg szüntetik meg és tulajdonképpeni erejétől fosztják meg a hitet. A hit megalapozása és maga a hit kölcsönösen megelőzik egymást; a tett logikája nélkül nem látható be a hit logikája sem. Az emberi érvelések és állásfoglalások legmélyén az életről és világról szerzett végső tapasztalások állnak; ezekre a tapasztalásokra kell hivatkoznunk, ha valóban számot akarunk vetni hitünkkel. Formális számvetés helyett magát a valóságot kell megkérdőznünk és a hit fényében értelmeznünk. A teológia nem más, mint e tapasztalások lefordítása az emberi nyelvre. Nyelvünk elégtelensége miatt lehet valakinek hiteles tapasztalása anélkül is, hogy helyesen beszélne róla. Aki türelmesen viseli a lét halálos fáradtságát, aki belenyugszik az élet lassú lemorzsolódásába, aki nem áll ellen mindenáron a halálnak, az akkor is hisz Jézus üdvözítő halálában, ha nem jól beszél róla. Aki pedig felismeri az emberi egzisztencia alapvető igényét az értelmességre, amely már nem elégíthető ki természetes úton, az nem igen lehet messze attól, hogy megvallja Krisztus föltámadását.

Ezután kiemelte, hogy a hit megalapozása nem nélkülözheti a hit rövid megfogalmazását. *Rahnert* idézte: „Amint az ember egyéni életében találkozik olyan szavakkal, amelyek teljesen elkötelezik, miközben kifejezik azt, ami éppen akkor (és azáltal) valósul meg, hogy kimondjuk őket, az Egyház is ismer olyan szavakat, amelyekkel önmagát ígéri oda az embernek azáltal, ami a lényege; hogy Isten irgalmának és szeretetének a jele minden ember számára” (3). Így szükségesek hitünk számára azok a szavak, amelyek nemcsak hitelesen értelmezik, hanem magukkal is hozzák azt a valóságot, amit kifejeznek. Századunk nagy felfedezése, hogy a tulajdonképpeni valóságok (én, szeretet stb.) nem definiálhatók (4). A hit is azok közé a valóságok közé tartozik, amelyeket nem érhet utól semmiféle definíció. Akkor lesznek szavahihetők a keresztények, ha nem színelnek hamis biztonságot. Különösen áll ez a papokra, akik olyan szerencsétlenségnek tartják hitük megkísértését, amit mély hallgatásba kell burkolniok. Ezzel azonban éppen az ellenkezőjét érik el annak, amit akarnak. A hívekben könnyen támadhat olyan benyomás, mintha a szilárd hit az egyházi hivatalviselők kiváltsága és előjoga lenne, akik sohasem tévesztik Istent szemük elől. Tudatosan kihívó kijelentését e szavakkal

támasztotta alá: „Talán azért kong oly üresen igehirdetésünk az olcsó meggyőződéstől és semmitmondó fölénytől, mert nem vagyunk eléggé igazak ahhoz, hogy megmutassuk saját hitünk inségét és az ettől elválaszthatatlan reményt is.”

Rudolf Schnackenburg würzburgi biblikus, egyetemi tanár, a Pápai Szentírásbizottság konzultora az *egyház üdvözítő feladatáról* beszélt. Amilyen nagy súlyt helyez az Újszövetség a misszióra, olyan nagyvonalúan kezeli az egyéni üdvösség kérdését. Jézus igazi tanítványai mindazok, akik – bár még nem érte el őket a misszió, de – már *teszik* amit Jézus követőitől kér: „Bizony mondom nektek: Amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek” (Mt 25,40). Az ősegyház nem ismert más missziót, mint Krisztus követésének teljes vállalását, bár ment volt az intézményes szűkkeblűségtől: „Ez jó és kedves üdvözítő Istenünk szemében, aki azt akarja, hogy minden ember üdvözljön és eljusson az igazság ismeretére” (1Tim 2,3). Az egyház missziós küldetése a jövő nemzedékhez is szól, ez megkívánja, hogy komolyan vegyük a fiatalok kritikáját az egyházban.

Szent Pál szavai: „Úgy tekintsenek minket, mint Krisztus szolgáit és Isten titkainak megbízottait” (1Kor 4,1) nem a szentségek kiszolgáltatására, hanem Isten ígéinek hirdetésére; a kiengesztelődés szolgálatára vonatkoznak: „Isten ugyanis Krisztusban kiengesztelődött a világgal s nem számítja be bűneinket, sőt ránk bízta a kiengesztelés ígét” (2Kor 5,19–20). *Félreértene tehát a pap hivatását az, aki elsősorban a szentségek kiszolgáltatóját látná benne.* Nem lehetünk eléggé hálásak a zsinatnak, hogy újból ráirányította figyelmünket az Ige szolgálatára: Isten szava tisztító erő és az isteni élet csírája bennünk (1Tessz 2,13). Ezt azért is fontos hangsúlyoznunk, mert nem utasítható el eleve a szentségekkel való mágikus visszaélés lehetősége sem (1Kor 10,1–13).

Végül kifejtette, hogy az egyház külső megjelenése elmarad az iránta támasztott jogos követelményektől. A keresztényeket is meggondolásra kell, hogy készítse az ifjúság lázadása az intézményesített tekintélyek ellen. Az egyházban sokféle hivatal van (Ef 4,11), de a fundamentum Krisztus: „Ő az, aki az egész testet egybekapcsolja és összetartja a különböző izek segítségével és minden tag arányos együttműködésével (Ef 4,16). Bár a demokratizálódás az egyházban kétértelmű jelszó, mégis el kellene jutnunk oda, hogy végre Isten egyszerű népe is szóhoz jusson az egyházban.

Heinz Schuster saarbrückeni professzor a *hit rövid foglatáról* beszélt. Még akkor is meg kell kísérelnünk ezt, ha miatta a *Rahner*-epigonok kö-

zé sorolnak minket. Az ilyen rövid összefoglalás nem jelentheti az egész keresztény hitrendszer miniatürizálását, és természetesen annyiféle, ahányan próbálkoznak vele, mert a *maga* hitét foglalja össze mindenki. Ez azonban nem róható fel hibául, mert ennek az összefoglalásnak nem az a célja, hogy felvilágosítást nyújtson a hitről, bár nem lehet csupán a beavattak számára érthető ezoterikus formula sem. A hit rövid összefoglalása nem szorítkozhatik pusztán elméleti síkra sem, mert Krisztus igazsága nem választható el Krisztus etikájától.

Majd előadott egy ilyen rövid összefoglalást. 1. A kereszténység hisz az emberben, akinek örök jelentőséget kölcsönzött az a Titok, akit Istennek mondunk, és aki Jézus Krisztusban kijelentette azt, ami századok óta el volt rejtve az emberek előtt. 2. A kereszténység hisz abban, hogy Isten elkötelezte magát az ember mellett; nem ejtheti el az embert anélkül, hogy ne ejtsen el saját magából is valamit. 3. A kereszténység hisz abban, hogy Isten abszolút hűsége kíséri az emberi életet, amelynek ezért *jövője van*; a feltámadás az egész ember, a mennyország az egész emberiség jövője. 4. A kereszténység hisz abban, hogy ennek a jövőnek a reménye foghatóan jelent meg a történelemben. Aki remél, az már birtokolja az eljövendőt, amelyet nem veszíthet el senki más, csak az, aki feladja a reményt és ezzel lemond a jövőről. 5. Végül a kereszténység hisz abban, hogy Isten minden embert szeret. Az egész emberiség jövőjének reménye az egyház, amelynek az a hivatása, hogy hirdesse az irgalmas Isten megváltó igazságát, felkeresse az ember elhagyatottságát, védelmezze szabadságát és begyakorolja az embereket az üdvösségbe.

Joachim Illies, a Max Planck-Intézet schlitz-i kutatóintézetének vezetője, a Paulus társaság evangélikus elnöke, a *biotechnika eredményeiről és veszedelmeiről* beszélt.

A tudomány és a hit százéves skizmája többet nyomott a latba minden felekezeti szakadásnál. A nagyközönség szemében a tudomány javára dönt el a küzdelem, s most a tudósoktól várja a világ azt, amit csak a papok adhatnak meg neki. A tudomány embereinek kényelmetlen ez a szerep, mégis egyre gyakrabban hagyják el laboratóriumaikat, hogy elősegítsék a világ értelmezését. A szívátöltetések metafizikai meghökkenést keltettek: úgy tűnt, hogy a hideg ész lassan megszünteti az embert, mert évezredek metafizikai bizonyosságait dönti meg. A biológus szemében mindez nem újság, hiszen az idegen étellel való manipulálás egyidős az emberrel. A fogamzásgátlás olyan régi, mint az emberi kultúra, legfeljebb az eljárások eleganciáján változtattak az évszázadok. A következő nemzedék nemcsak a fogamzásgátlást, hanem a születendő gyermek ne-

mének meghatározását is olyan magától értetődőnek tartja majd, mint napjainkban a himlőoltást.

Ismertette a biotechnika már elért és jogosan várható eredményeit. A mesterséges megtermékenyítés ma már egészen köznapinak mondható. Legfeljebb attól borzadunk meg, ha arra gondolunk, hogy a könnyen eltartható csírasejtek az apa halála után száz vagy ki tudja hány év múlva is felhasználhatók termékenyítésre. Idegen petefészkek átültetése, megtermékenyült embrió inplantálása sem okoz már különösebb nehézséget. Ebben az esetben azonban a szülőanya már nem mondható újszülötte biológiai anyjának. Az új kísérletek egyik kövekezménye, hogy az emberi nyelv felmondja a szolgálatot annak kifejezésére, ami a laboratóriumokban történik. Szűznemzések nemcsak petesejtekben, hanem csírasejtekben, sőt egyéb sejtekben is keresztülvihetők. Egy béka belének egyetlen sejtjéből sikerült például egy teljesen kifejlett második békát létrehozni. Technikailag megoldható, hogy petesejtet petesejttel, csírasejtet csírasejttel termékenyítsenek meg. Az utódoknak ebben az esetben két apja van s egyetlen anyja sincs, vagy fordítva. Nincs messze a megvalósulástól *Huxley* víziója (Szép új világ): tudunk arról, hogy több száz lom-bikban nevelt embrió elérte a hatodik hónapot és a 300 grammot.

Roppant érdekes kísérletek során egy-egy fehér-egérpártól és szürke-egérpártól származó embriót egyesítettek, és a két egyesített embrióból egyetlen egészséges fekete csíkos fehér-egér lett. E sikeres kísérletek alapján egyes amerikai biológusok az „algenia” (az alkímia módjára képzett szó) tudományáról álmodoznak. Amint az alkímia új anyagot keresett, az algenia új lényeket alkot. Már nincs messze az idő, amikor emberi tulajdonságokat juttathatnak állatoknak, vagy állati tulajdonságokat embereknek. Technikailag megoldható egy emberi embrió és egy állati – mondjuk gorilla – embrió egyesítése is. De hogyan nevezzük az ebből származó para-emberi lényeket, s életképtelenségük esetében szükségkeresztelést, vagy inkább kényszervágást kell-e végeznünk?

Előadásának második felében arról beszélt az előadó, hogy ezek az ijesztő lehetőségek felelős erkölcsi állásfoglalást követelnek meg tőlünk. A mai embert nem veszi körül az előre meghatározott erkölcsi rend, neki magának kell ezt a rendet megalkotnia. Remélhetjük talán, hogy a tudósok abbahagyják kutatásaikat és a tengerbe dobják jegyzőkönyveiket, mint *Tartaglia* velencei matematikus, aki megrettent felfedezésének pusztító erejétől? (De később emlékezete alapján mégis elkészítette fegyverét, amikor a törökök ostrom alá fogták Velencét!) Senki se várjon erkölcsi receptet. Inkább fogadja meg *Platón* tanácsát: mérlegelje, hogy

mit tegyen; közben azonban ne feledkezzék meg arról, hogy ő maga is megméretik. *A legfontosabb az emberi nagykorúságra és felelősségtudatra való nevelés.* A keresztény ember bízik a jövőben, mert erre kötelezi reménye. Bízik abban, hogy az az emberiség, amelyik túléli az emberi önmanipulálás gyilkos lehetőségeit, ismét rátalál a tudomány és hit egyiségére. A szabadságra ítélt ember menthetetlenül belezuhan saját szabadságának szédítő mélységeibe, ha nem nézhet fel arra a legvégső szilárd pontra, amely nagyobb az embernél. Vagy megtalálja az ember azt, aki nagyobb nála és akiben megkapaszkodhatik saját szabadsága ellenében is, vagy menthetetlenül elpusztul saját emberi lehetőségeinek végtelensége miatt.

JEGYZETEK:

- (1) Hittani rendelkezés az isteni kinyilatkoztatásról, 12. p.
- (2) Vö.: Rechenschaft vom Glauben, Wien 1969. 50. o.
- (3) K. Rabner: Schriften zur Theologie, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967. VIII. kötet, 163. o.
- (4) H. Schelsky: Ist Dauerreflexion möglich? J. Mattbes: Einführung in die Religionssoziologie, Hamburg 1968.

NÉHÁNY GONDOLAT A CSODÁRÓL

Nagy érdeklődést keltett Gyürki László „Az Ószövetség csodái új megvilágításban” című tanulmánya (1). A Vigiliában megjelent írás az elismerésen kívül sokak bírálatát is kiváltotta. Attól tartanak az aggodalmaskodók, hogy a cikkben alkalmazott történelmi-kritikai módszer a racionalizmushoz, a csodák teljes tagadásához vezet. Ha jól látom, akkor ezek a nehézségek három különböző, bár egymással összefüggő kérdésre bonthatók: a kritikai módszer és a racionalizmus viszonyának, az újszövetségi csoda-elbeszélések történetiségének, és a csodák ontológiájának kérdésére.

Gyürki az ószövetségi csoda-elbeszéléseket a II. vatikáni zsinaton elfogadott és jóváhagyott történelmi-kritikai módszerrel vizsgálja (2).

A szentírás-magyarázatban alkalmazott *történelmi-kritikai módszer* nem azonosítható a racionalizmussal. Ez a módszer nem önhordozó. Nem alapozza meg önmagát, előzetes valóságfelfogást tételez fel, előzetes ismeretekre és ítéletekre szorul; a források szavahihetőségének az eldöntésekor rá van utalva például a pszichológiai valószínűségre. Nemcsak a pszichológiától függ azonban, hanem a szociológiától, a természettudományoktól és a tudományokat végső soron megalapozó és tartó filozófiától is. Aki úgy értelmetti a létet, hogy a valóságról alkotott felfogásában nincs helye Istennek és a csodának, aki eleve tagadja a természetfölötti lehetőségét, az nyilvánvalóan egészen másképpen bírálja el azokat a szövegeket, amelyekben Isten és a csoda előfordul, mint az, akinek a természetfölötti realizálható fogalom. Bár mindketten ugyanazt a módszert használják, mégis egészen más eredményre jutnak. Nem a történelmi-kritikai módszer vezet a csodák tagadásához, hanem az előzetes beállított-ság: a racionalizmus, amely nem tartozik magához a módszerhez, hanem megelőzi azt. A természetfölöttinek és a csoda lehetőségének a kérdése

azonban már nem irodalom- vagy történelemkritikai, hanem filozófiai probléma.

A kritikai beállítottság nem téveszthető össze a szkepszissel, a kiábrándulással, az agnoszticizmussal, a hitetlenséggel. A kritikus nem kételkedő: bízik az igazságban és annak nyilvánvalóságában, mint a kritika lehetőségének a föltételében. A kritika nem zárja ki a hitet, hanem megerősíti; a kettő kölcsönösen föltételezi és megalapozza egymást. Ebből nem következik sem az, hogy az a kritikus, aki hívő, eleve mindent történetinek; sem pedig az, hogy a hívő, azért mert kritikus, mindent történetietlennek tart. A csoda-elbeszélések történeti értékét a hívő szentírás-magyarázó olyan kritériumok alapján dönti el, amelyeket a „racionalista” magyarázó eleve félretesz, mert már nincs rájuk szüksége. Véleményem szerint Gyürki tanulmányából világosan kitűnik ez a megkülönböztetés. Abból a tényből, hogy egyes elbeszéléseket a legendák műfajába sorol (amelyek a maguk módján szintén üdvösségünkre szolgáló igazságokat tanítanak a Szentírásban), nem következik sem az, hogy tagadja a csoda lehetőségét, sem az, hogy írása ilyen irányú szuggesziót tartalmazna. Talán gyakorlatilag hasznosabb lett volna, ha a legenda helyett a zsinat által használt „egyéb beszédforma” kifejezéssel él, ez azonban mit sem változtat a tényen, hogy Gyürki kitűnő tanulmánya hozzásegít a csoda-elbeszélések megkülönböztetéséhez: hogy hol és mikor ír a Szentírás valóban megtörtént csodáról, vagy mikor használ csoda-leírást azért, hogy Isten nagyságát és jóságát tanítsa.

A második kérdés az *újszövetségi csoda-elbeszélések történetiségére* vonatkozik. Helyesen állapítja meg levélírónk, hogy az Ószövetség nem magyarázható alapvetően más szellemben, mint az Újszövetség. Ha tehát az Ószövetség csoda-elbeszéléseit kritikusan vizsgáljuk, akkor ezt kell tennünk az Újszövetség hasonló elbeszéléseivel is. Ennek a kritikai vizsgálatnak azonban az Újszövetség nem látja kárát. Ha ugyanis munkahipotézisként elfogadjuk Gyürki megállapításait az ószövetségi csodákról (többet Gyürki sem akart), és az általa a legendák körébe utalt csodákkal összevetjük Jézus tetteit, akkor azonnal szembeszökik a perdöntő különbség az Újszövetség javára.

Ha az Evangéliumot összehasonlítjuk a Jézus korabeli vallási tanítók, próféták, filozófusok és csodatevők életével, akkor kitűnik, hogy ezekkel az életrajzokkal ellentétben, az evangéliumokban feltűnően kevés csoda fordul elő: nem ez teszi az Evangélium magvát. Jézus maga sem a csodatevést tekinti legfontosabb feladatának, hanem Isten igéjének a hirdetését: csoda az, hogy Jézus hirdeti Isten örömhírét (Lk 11,29).

Ha röviden jellemezzük Jézus csodáit, akkor elsősorban azt kell mondanunk, hogy kevésbé feltűnőek, ám sokkal emberségesebbek az Ószövetség csodáinál. *Keresztelő Szent János* a világ bíróját várta, aki kezébe veszi a szórólápatot, és tűzzel emészti el a gonosz földet. Jézus egyértelműen elhatárolja magát ettől az ószövetségi elképzeléstől: „Menjetek és jelentsétek Jánosnak, amiket láttatok és hallottatok: a vakok látnak, sánták járnak, leprások megtisztulnak, süketek hallanak, halottak feltámadnak, a szegényeknek pedig hirdetik az evangéliumot” (Lk 7,22). A jóság nem fosztja meg Jézus tettét csoda jellegüktől. Éppen ellenkezően: az emberi nyomorúsággal szoros kapcsolatuk miatt valósul meg bennük egészen különlegesen Isten jósága és emberszeretete: Isten dicsősége.

Ezzel a jósággal függ össze Jézus csodáinak az önzetlensége. Soha nem tesz csodát a maga kedvéért. Nem változtatja át a köveket kenyérré, hogy csillapítsa éhségét, nem hívja segítségül Isten angyalait, hogy elkerülje a szenvedést. A szenvedés kezdetével pedig végképp megszűnnek életében a csodák. Jézus csodáinak további jellegzetessége, hogy kerüli a hatásadászatot. A csoda nem látványosság. Nem azért teszi, hogy kielégítse a tömegek szenzáció-éhségét, mint a korabeli mágusok és csodadoktorok vagy akár *Illés* és *Elizeus* próféta (3). Nem a közönségnek, hanem a személynek tesz csodát. Mégpedig egészen egyszerűen és hallatlan könnyedséggel. Nincs szüksége hosszadalmas előkészítésre, mint a prófétának a kármelhegyi áldozattal kapcsolatosan, nem alkalmaz bonyolult eljárásokat, mint *Elizeus*, amikor feltámasztja a hialott gyermeket. A legtöbb esetben egyetlen szót mond csupán, és szavára életre kel Jairus leánykája, a naimi özvegy fia és barátja, Lázár. Csodáiból a teremő Isten nyugalma és biztonsága árad. Tetteit nem a mágia bizonytalan, sőtét és kétértelmű udvara veszi körül. Nem azért tesz csodát, hogy rendelkezék Istennel. Csodáiban egy pillanatra felvillan előttünk is az a legvégső épség, üdvösség, a létnek az a töretlensége, amely Jézusnak és az Atyának egységéből és bensőséges kapcsolatából ered. Irgalomból és könyörületből tesz csodát, s persze éppen ez küldetésének a szíve-közepe: Isten segítsége mindig személyes, valódi és őszinte. Személy szerint törődik az emberrel; számára az ember nem nembeli fogalom, hanem konkrét egyedi személy, akin segíteni akar. Ezért nem találunk a csodái között egyetlen büntető jellegűt sem (mint az Ószövetségben). A csoda-elbeszéléseknek épp ez az Ószövetségtől különböző jellege az a kritérium, amelyből a hívő szentírás-magyarázó éppen a történelmi-kritikai módszer segítségével vonja le a következtetést: az Újszövetség csoda-elbeszélései történetiek, Jézus valóban tett csodát.

A harmadik kérdés *a csodák mivolta*. Mi a lényege az Evangéliumban csodaként leírt, az emberi tapasztalások és benyomások mögött álló történeti eseményeknek? Másként válaszol erre a kérdésre a Szentírás, másként a skolasztikus teológia és másként a modern filozófia. A Szentírás a csoda lényegét a csoda értelmében látja, abban, amit a csoda jelent. Éppen ezért csodának mond minden olyan eseményt, tettet, jelenséget, amely Isten nagyságát és jóságát hirdeti. „Az Ige tettei maguk is igék” – mondja *Szent Agoston* a csoda fogalmának szentírási értelmében.

A skolasztikus teológia – filozófiai előfeltételeinek megfelelően – nem a csodajelben kereste a csoda lényegét, nem abban, amit a csoda jelent, hanem a jeltest ontológiai struktúrájában. Így alakult ki az a teológiai nézet, hogy a csoda lényege a természet törvényeinek a felfüggesztése, Isten közvetlen beavatkozása a természet rendjébe. A csoda ebben a felfogásban a teológia és a természettudomány határkérdése.

A modern filozófia *Kant* és *Hegel* óta nem szigeteli el a megismerő alanyt a megismert tárgytól. E filozófia szerint – amely feltehetően közelebb áll a Szentíráshoz, mint a tárgyi-dologi nézőpontú arisztotelészi filozófia – a csoda a teológia és a történelem, s nem a teológia és a természettudomány határkérdése. E kétféle szemlélet azonban nem zárja ki okvetlenül egymást. A csoda elgondolható úgy is, hogy Isten eleve betáplálta abba a nagy computerbe, amelyet természetnek mondunk. Hiszen alaposabban átgondolva nem ellenkezik egy csoda sem a természet törvényeivel: az élet inkább természeti törvény, mint a halál, az egészség inkább, mint a betegség, az emberi sors értelmes mintája inkább, mint a káosz és a zűrzavar. A csoda tárgyi oldalról nézve is élet, egészség és üdvösség olyankor is, amikor az életnek és üdvösségnek vajmi csekély a valószínűsége. Nyugodtan tekinthető úgy, mint az egyébként rendkívül kicsiny valószínűségű esemény egyszeri bekövetkezése, amelyhez igazán nincs szükség a természeti törvények felfüggesztésére, hanem csupán az esemény feltételeinek előzetes betáplálására. Mert végül is mit tudhatunk Istennek és a természeti törvényeknek a kapcsolatáról? Bármelyik oldalról is nézzük a csodát, az egyetlen biztos, hogy hatalmas erők jönnek mozgásba az emberért és üdvéért.

Körülbelül ennyi lenne az, amit a felvetett kérdésekre mondhatok. Lehet, hogy nem teljesen kielégítő és nem is egészen megnyugtató. Aki azonban nem kívülről szemléli az egyházban végbemenő szellemi erjedést, hanem benne él, az ma még nem próbálkozhat patent megoldásokkal. Nem tehet mást, minthogy szívének és szellemének azzal a legvégső szenvedélyével kutat és keres, amelyre feltette egész életét. És átéli a mai hívők

minden gyötrelmét: „Ki gyöngé, hogy én gyöngé ne volnék? Ki botránkozik meg, hogy én ne égnek” (2Kor 11,29). Úgy vagyunk a csodával is, mint hitünk egyéb titkaival. Semmi sem kényszerít arra, hogy elfogadjuk, sem arra, hogy tagadjuk. Aki azonban bizik a lét alapvető értelmességében: aki az értelmességet többre tartja az értelmetlenségénél, a rendet a zűrzavarnál, az életet a halálnál, azt nem akadályozza meg semmiféle logikai kényszer vagy intellektuális tisztesség abban, hogy megvallja Isten nagy tetteit az ember üdvéért.

JEGYZETEK:

- (1) *Gyürki László*, *Vigilia* 34 (1969) 587–595. o.
- (2) *Lexikon für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg 1967. II. rész 541. o.
- (3) Vö.: *Gyürki* i. m. 589. o.

ISTEN ÉS SORS

A sorsot szívesen ültetjük a vádlottak padjára. A vád képviselője a világtörténelem, bírák a kiábrándultak és kétségbeesettek, terhelő tanúk pedig a szerencsétlenek és kisemmizettek.

Jönnek a tanúk: éhenpusztult csecsemők, bölcsőben lebombázott gyermekek, a munka kizsákmányolt rabszolgái; jönnek, akiknek egyetlen bűnük, hogy más a világnézetük, vallásuk, vagy a bőrük színe. Jönnek és kérdik: miért sújt Isten egyformán jókat és gonoszokat, miért a fiak vezekelnek apáik vétké miatt, miért a sok butaság, közönségesség, brutalitás? Miért hasztalan az ima? Izzó szavakkal könyörgünk az ég Urához, de mindhiába. Sírunk, mint az elcsavargott kisgyerek, aki tudja, hogy az eltévedt gyermekeket végül is hazaviszi a rendőr. De senki sem jön, hogy megsimogassa a fejünket. Hiába kiáltunk, olyan néma marad minden, hogy egyenesen nevetséges volna a könyörgés, ha nem az elkeseredés sajtolná ki belőlünk.

Igaz, vannak szerencsések is, akiknek sikerül az élet, és áldás fakad kezük nyomán. Olyanok is vannak, akiknek van ünnepük, és nem kérlelhetetlen egyformasággal felsorakozó szürke hétköznapiakból áll az életük. Erre hiába hivatkozik azonban a védelem. Ha legalább valami rendszer volna a balsiker, szürkeség és hiábavalóság eloszlásában, rögtön elviselhetőbb lenne. Senki sem rajzolhatja meg sorsának görbéjét, mert a legkiválóbb matematikusok sem tudnak kiagyalni olyan „véletlen számokat”, amelyek megfelelnek a sors kiszámíthatatlan szeszélyének. Igaz ugyan, hogy a sorsunkért – legalább részben – felelősek vagyunk. A sors nem végzet, nemcsak elrendelés, hanem szabad választás is; nem kizárólag vak véletlen, hanem isteni irányítás is. Az ember beleszöheti sorsába szabadságának mintáját, mert a sors egyik legfontosabb stíluseleme a szabadság. De nem az az ember végzete, hogy szabadságra van ítélve? Ga-

rancia nélkül vagyunk kiszolgáltatva a szabadságnak, egész létünk remeg saját esetlegességétől, s csak az egyik ideiglenességből a másik ideiglenességbe mentjük át magunkat. Öröklött biológiai alapoknak és társadalmi viszonyoknak vagyunk a függvényei; választanunk és döntenünk kell életünkről, mielőtt ismernénk az élet célját és értelmét.

Sokáig vádolhatnók még a sorsot, de ne folytassuk, hiszen a tulajdonképeni vádlott Isten. Ő azonban hallgat. Makacsul hallgat évezredek óta. Megüzente, hogy csak akkor szólal meg újra, amikor eljön ítélni élőket és holtakat. Addig pedig érzük be azzal a válasszal, amit Jézus Krisztustól kaptunk, akiben Isten maga vállalja az emberi sorsot.

Jézus Krisztus válasza

Jézus sorsa is születésekor kezdődik. Elszegényedett családnak, kis népnek a gyermeke lett. Szegénységre születik, de szegénységében nincs semmi rendkívüli. Szülei bizonyára természetesnek vették, hogy nem fogadták be őket a szállásra. Ez a kisemberek sorsa: nem elég szegények és nem elég gazdagok ahhoz, hogy kedvükre való nagy életet élhessenek. Közönségesen szűkös, fullasztóan köznapi, pátosz nélküli szegény környezetbe születik Jézus. Már az maga, hogy születik! Aki születik, kérdezetlenül jön a világra. Nem kérdik, csak hívják. Senki nem választhatja meg, hogy kitől és mire születik. Aki születik, nem rendelkezik a kezdettel, hanem róla rendelkeznek és megszabják sorsát. Jézus becsülettel vállalja a teremtmény sorsát. Neki is el kellett kezdenie földi életét. Neki is tapasztalatok árán kellett növekednie korban, bölcsességben és kegyelemben. A bűn és a halál szolgálói közé keveredett és a törvény alattvalója lett ő, aki a törvényt hozta. Ki volt szolgáltatva a történelem erőinek és hatalmasságainak, a kudarc és a halál hatalmának, és neki is meg kellett ízelelni minden emberi vállalkozás keserű magvát: a hiábavalóságot. Azt a sorsot vette magára, amelyben megjelenik az emberi bűn, hogy most már megjelenjék benne Isten dicsősége is.

Jézus saját sorsával fegyverzi le a sors hatalmát, amint halálával legyőzi a halált. Jézus sorsa sem szünteti meg egy csapásra életünk értelmetlenségeit, hanem átváltoztatja, mert örök értelmet rejt el benne. De milyen győzelem az, amelyik ahelyett, hogy isteni tollvonással áthúzná a sorsot, inkább igazolja, jóváhagyja és megerősíti? Azt szeretnénk, ha végleg elfuthatnánk elviselhetetlen önmagunk elől, s megmenekülhetnénk sorsunktól. Ehelyett azonban Isten jön oda, ahol vagyunk, s azóta ott

található Isten is, ahol az ember. Velünk együtt hordozza terheinket, megízleli keserűségeinket, végigjárja útjainkat, vele találkozunk fivéreinkben és nővéreinkben. Azt mondja: személyesen, igazán személyesen bocsátkoztam bele abba a kalandba, amely az ember születésével kezdődik és halálával ér véget. Fenntartás nélkül vállaltam. Az én sorsom sem volt különb a tiéteknél. De biztosíthatlak titeket, hogy boldog kiemenetelű. Ne sajnáljatok senkit, aki erre a világra születik. Amióta testvéretek lettem, közel vagytok hozzám. Ha tehát én „teremtményként” akarom bebizonyítani magamban és bennetek, fivéreimben és nővéreimben, hogy én mint Teremtő nem hiába kísérletezem az emberrel, akkor mitől féltitek a sorsotok? Ha magatok felől, az ember felől akarjátok megítélni, akkor a történelem eddigi tanúsága szerint nem lehettek eléggé pesszimisták. Ne feledjétek azonban, hogy az embernek abszolút jövője van: örökkévalóságom, amellyel megajándékoztalak titeket, amikor vállaltam sorsotokat.

Akkor hát miért rójuk fel folyton Istennek, hogy megváltó kegyelmének győzelmét ennyire belemerítette sorsunkba?

Az értelmes egész

Ez Isten válasza, amelyet Jézus Krisztusban, szeretett Fiában adott a sorsra. Ha meghallgattuk, akkor próbáljuk meg begyakorolni is. Aki hívő szemmel nézi a világot, az Jézus Krisztus megtestesülése óta megláthatja, hogy a világtörténelem nem vak véletlenek kegyetlenül ostoba sorozata és nem elszigetelt sorsok összefüggéstelen időhalmaza, hanem van benne valami, ami végigvonul rajta és egybetartja az egészet. Ha Isten a történelem Ura, akkor nem is várható másképp. Ha Isten egy hosszú-hosszú történelmen át tevékeny, akkor szükségképpen van a történelemben valami belső egység, mert Isten tettei egységesek, mert Istennek van stílusa. Természetesen nem úgy nyúl bele a történelembé, hogy befoltozza egzisztenciánk lyukait, nem egy a többi szereplő közül, nem egyik tényező a sok másik mellett. Ő a Kezdet és a Vég, az alapvető és a beteljesítő. Aki eltervezte és irányítja, kigondolta és felépíti a történelmet, úgy alakítja a váratlan eseményeket, meglepő fordulatokat és eltérő sorsokat, hogy a különböző részletek mind megfeleljenek egymásnak és egybeilleszkedjenek. Ami később következik be, az mindig új és meglepő, nem mondható meg előre. De amikor bekövetkezett, akkor látjuk, hogy bármennyire is új, egyszerűen illik az addigiakhoz, mert Isten mindig

egységesen játszik. Minél inkább előrehalad a történelem, annál kivehetőbb a mintája, az, hogy az új mindig jobb, mint a régi, hogy a későbbi beteljesíti a korábbi. A kezdetleges, amelyet tapasztalunk, későbbi beteljesülés kezdete és előképe. Az emberi történelem legváratlanabb fordulata Jézus Krisztus megtestesülése. Az átkos, bűnös és tragikus emberi sorsnak olyan jobbrafordítása és beteljesítése, amelyet senki sem mondhatott meg előre. Olyan pompásan illik azonban az összes megelőzőkhöz (és eljövendőkhöz), hogy megtörténte óta világosan látjuk: ami addig volt, az ennek a beteljesülésnek kezdete, ígérete és előképe.

Nem nézhetnénk ebből a szempontból saját történetünket is? Millió és millió sorsból szövődik az emberi történelem. Isten a mi egyéni sorsunkat is abba a történelembe ágyazta bele, amelynek értelme és beteljesítése Krisztus, a megtestesült Jóság és Hűség, irgalmas Emberszeretet és könyörületes Dicsőség. Minket is egységesen vezet Isten. Elég nagy művész ahhoz, hogy életünk előadása közben ne változtasson stílusán. Mennyi meglepő és váratlan fordulatot produkál sorsunk! Nem tudjuk betervezni életünket, mert mindig más, mint ahogy előre elképzeltük. Ha sorsunk szeszélye folytán bekövetkezik az a váratlan, amelyet a Felfoghatatlan tervelt ki számunkra, ha nem fosztjuk meg értelmétől azzal, hogy lázadunk ellene, akkor észrevehetjük, hogy pontosan illik eddigi életünk Isten szötte és tervezte mintájához.

Életünk még befejezetlen. Nem látjuk világosan, hogyan áll össze egészzé. Nem tudjuk elképzelni készen életünk épületét. Ha elég szeretettel, alázattal és eléggé nyílt szívvel nézzük sorsunkat, akkor felfedezhetjük benne Isten egységes játékát, láthatjuk, hogy mennyire stílusosan adja elő egyéni életünket is. Mennyi minden illeszkedett már eddig is egybe, amely kezdetben csupa ellentmondás, vak véletlen és fülsértő disszonancia volt. Már eddig is sorsunk nem egy disszonáns akkordját oldotta föl egészen váratlan, magasabb összhangban a hűséges és jóságos Isten. S ha még nem is hangzik egybe minden, annyi összhang azért van már, hogy bízhatunk az egész rejtett értelmében. Hűséges az Isten, „aki megkezdte bennetek a jó művet, be is fejezi Krisztus Jézus napjáig” (Fil 1,6). Ez a hűség Isten stílusa. Már annyiszor megismertük jóságát, megbocsátó irgalmát, annyiszor megvilágította már sötétségeinket és megvigasztalta szomorúságainkat, már annyiszor tapasztalhattuk, hogy az irgalom Atyja és minden vigasztalás Istene, vonjuk tehát vissza a vádat, amit sorsunk ellen emeltünk. Ne a kezdetlegesből, hanem a későbbi beteljesültből értelmezzük sorsunkat. Ne a sötét, hanem a Krisztus fényé-

b̄n világos múltból értelmezzük jelen és j̄v̄o sorsunkat. Ez a világos múlt a jelen és a j̄v̄o el̄ok̄epe.

Amikor majd minden befejeződik és a sors elj̄atszotta összes hazárdjátékát, amikor a beteljesült történelemhez való tartozásunk miatt értelmet nyer mindegyikünk sorsa, akkor majd meglátjuk, hogyan illik össze egész életünk és sorsunk abban a pompás, szent és nagyszerű gondolatban, amelyet Isten gondolt ki rólunk már akkor, amikor nevünkön szólított anyánk méhében.

OKOSAK LEGYETEK

A Szentírás nem ártatlan olvasmány. Nem egyszer meghökkenti az embert; mint a hűtlen intézőről szóló példabeszéd is (Lk 16). Éppen ilyen hasonlat kellett az Úrnak száználmas hétköznapjainkból, hogy megvilágítsa azt a nagyszerűt, amit hozott! Nem elég, hogy csalt és lopott az intéző, egy utolsó fogással továbbra is jó életet biztosít magának. Ilyen szégyentelen példán tanítja az Úr, hogyan viselkedjünk a mennyek országában? Ez a történet azonban nem hasonlat, hanem parabola. Éppen az a célja, hogy megdöbbsen a csattanója: okosak legyetek, hogy elnyerjétek az örök életet!

De nem dicséri mégis Jézus ezt a szélhámost? Nem állítja példaképekéül elénk; derék, becsületes, tisztességes, templomos polgárok elé? Talán nincs szükségünk ilyen példaképre? Ne botránkozzunk, hanem inkább szégyenkezzünk! Elég okunk van rá, ha Jézus ehhez a kétségbeesett esz-közhez folyamodik, hogy kiszabadítson középszerűségünkből, hogy feltörje kereszténységnek mondott önelégültségünket, a keresztény elszánt-ságot megcsúfoló óvatosságunkat.

Hiába beszél Jézus a könnyek szívében rejtőző örömről, arról, hogy a „kielégíthetetlen vándor” sóvárgása maga a beteljesülés ígérete. Hiába mondja, hogy a mélyben kiapadt már a keserűség forrása, hogy a felszíni szomorúság soha meg nem szűnő boldogság foglalója, mert az öröm a leg-erősebb! A nyolc boldogságról hiába beszél Jézus; de rögtön megbotrán-kozzunk, ha ezt a gazembert állítja elénk példának. Vajon az Úr tehet arról, hogy csak a krimire vagyunk hajlandók odafigyelni? Elég különös fiai vagyunk a világosságnak, ha a világ fiainak okossága ennyire felül-múlja a miénket.

De végülis miben áll ez a sokat emlegetett okosság? Abban, hogy az intéző hasznot húz minden helyzetből: abból is, hogy megvan az állása,

abból is, hogy elveszíti. Amíg állásban volt, nem engedte el senkinek az adósságát. Most éppen fordítva tesz. Új helyzetéből is hasznot húz. Közönséges földi okosság ez, de égi okosságot tanulhatunk belőle. Használjuk ki életünk fordulatait. Egyszer vidámak vagyunk, másszor szomorúak. Hol derűsek, hol leverték. Néha megörvendeztetnek az emberek, néha kegyetlenül sértenek. Alig voltunk fiatalok, s ma holnap már megöregszünk. A siker sem választható el a balsikertől. Néha még azért is hálások tudunk lenni, amit megtagadott a sors, máskor egyetlen hiányjel az életünk. Csupa fordulat az élet. Ilyesmi történt az intézővel is. Ebben hasonlítunk hozzá.

De vagyunk-e ilyen okosak is? Elég erős-e a hitünk, elég bátor-e a szívünk, elég alázatos-e szellemünk? Megnyílunk-e, hogy változó életünkben meglássuk az istenkészítette lehetőségeket? Megvalljuk-e szeretetünket Istennek, főleg azzal, hogy türelmesek, nyugodtak és bátrak vagyunk? Vagy pedig stupid merevséggel gondosan megválogatott helyzetekben akarjuk csak szolgálni őt? Ha pedig olyan helyzetbe kerülünk, amely véleményünk szerint nem illik sem Istenhez sem emberhez, akkor képtelenek vagyunk nagyvonalú, készsleges, beleegyező, megnyílt okosságra, arra, hogy a megváltozott helyzetben is meghalljuk Isten hívását, meglássuk és elvállaljuk az új feladatot, derűsen és elégedetten továbbszolgáljuk – mert Ő így rendelkezett felőlünk.

Bizony nem vagyunk elég okosak! Ha azonban kinyitjuk a szívünket Isten előtt, akkor nincs olyan fordulata életünknek, amelyet nem tarthatnánk Isten kegyelmének és áldásának. Csak készsleges, éber, alázatos, engedelmes szívre van szükségünk. Nem kérhetnénk magunknak ilyen szívet Istentől? Panaszkodás helyett inkább imádkozzunk, vádaskodás helyett Istennel beszéljünk. Mindenki kap olyan sebet az élettől, ami nem gyógyul be soha. Hiszen különben – ha akaratunk mindig és mindenben egyeznék Isten akaratával – valódi szentek lennénk. Mivel azonban nem vagyunk azok, azért szól éppen nekünk ez a példabeszéd a keresztyének égi okosságáról.

Mindegyikünk életében vannak olyan viszonyok, helyzetek és terhek, amelyeket csak akkor értünk meg, és csak úgy dolgozunk fel helyesen, ha okosak vagyunk. Ha rendelkezünk a mennyei okossággal, az Isten kegyelmének okosságával, hogy felismerjük: itt is Isten szerető szava szól hozzánk, csak bátran és alázatosan ebben a helyzetben is mondjunk rá igent.

KRISZTUS EMLÉKEZETE

Megeshetik, hogy a kis kápolnához szokott hívő csalódik a nagyobb templomban. A meghitt kápolnában könnyebben követte, ami ott történt. Így kezdi az Eukharisziáról szóló fejezetét a holland „Új Katekizmus” (1).

Mi történt ott? Amit az Úr cselekedett. A legfontosabb, amit a szentmiséről mondhatunk: azt teszi az egyház, amit az Úr tett. Étkezés közben kenyeret vett kezébe az asztalról. Hálát adott, megtörte és tanítványainak adta e szavakkal: vegyétek és egyetek belőle mindnyájan, mert ez az én testem. Azután fogta a borral töltött kelyhet és így szólt: vegyétek és igyatok belőle mindnyájan, mert ez az én vérem kelyhe, az új és örök szövetségé, amely értetek és sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára.

Nem szó szerint ismételjük Jézus szavait. Nem varázsigék, amelyek csak szó szerint véve hatékonyak. A Szentírás négyféle, enyhén eltérő változatban mondja Jézus szavait a szentmisén. Nem a szavak hangzása, hanem jelentésük számít, s ez ugyanaz mindegyik esetben.

Jézus meghagyta apostolainak az utolsó vacsorán: valahányszor ezt teszitek, az én emlékezetemre tegyétek. E szavakból kiviláglik, hogy a szentmise elsősorban *megemlékezés*. Az egyház azért teszi azt, amit az Úr tett, hogy megünnepelje Krisztus emlékezetét. Hogyan értetnénk meg a szentmisét azzal, aki még sohasem hallott róla? Elbeszelnők, amit az Úr tett az utolsó vacsorán. Beszelnénk a kenyérről és borról, Jézus haláláról és feltámadásáról a hét első napján, miképpen jöttek össze az apostolok vasárnaponként, hogy megemlékezzenek Jézus haláláról és feltámadásáról. Végül hozzáfűznők, hogy ma is így teszünk.

A szentmise kánonjában elbeszéljük, ami az utolsó vacsorán történt. Az elcsöndesedett templomban újból elhangzanak Jézus szavai: ez az én

testem, ez az én vérem. Azelőtt lehajtottuk fejünket és mellünket vertük. Ma egyszerűen odanézőnk. Lélekben elmondhatjuk *Szent Tamás* apostol szavait: „Én Uram és én Istenem”, vagy amit a százados mondott: „Ez valóban Isten fia”.

Összejövetel

A szentmisében Jézusra emlékezünk, ebből azonban még nem tudjuk, hogy mi a szentmise. Az a legfeltűnőbb, hogy összejövünk.

Az összejövetel nem előfeltétel csupán, hanem jelent is valamit. Egyre szorosabban és mégis távol élünk egymástól. Ide azért jövünk, hogy megtapasztaljuk egybetartozásunkat: olyan emberek vagyunk, akiket megváltott és meghívott az Úr. Nem munkára jövünk, hanem ünnepi összejövetelre, amelyre Jézus hívott.

Nagyon hasznos Isten szavának ünneplésével kezdeni a szentmisét. Isten egyesítő szavának meghallgatása, a közös ének és imádság közelebb hozza azokat, akik „a város utcáiról és tereiről” (Lk 14,21) mennek a templomba. Nem ismerik, botránkoztatják, nehezen viselik el egymást. Így áll Ura előtt Isten népe, abból az alkalomból, amikor kifejezetten azért gyűlt össze, hogy megvalósuljon a „testvéri közösség” (1Pét 2,17).

Miként lesz közösség ennyiféle emberből? Olyan helyiségben, ahol még a kabátot sem vethetjük le télen? Hasznos tanácsokkal szolgál *Máté* evangéliumának 18. fejezete. Ki a legnagyobb köztetek? Aki olyan kicsi, mint a gyermek. Jaj a botránkoztatóknak! Kölcsönös megbocsátást! És itt van Jézus csodálatos szava: „Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük” (Mt 18,20).

Hálaadás

Aki figyelmes, észreveheti, hogy a szentmise elejétől végéig egyetlen nagy hálaadó imádság, amelynek középpontja Jézus hálaadása: hálát adva, vette a kenyeret. Innét a szentmise görög neve: eukharisztia – hálaadás.

Örömmel adunk hálát az Atyának Krisztusért és könyörgünk az egyházért: ittlévőkért és távoliakért. A hálától elválaszthatatlan a hívek kérése: „önmagukért és övéikért, lelkük megváltásáért, üdvösségük és jólétük reményében”.

Együtt van itt minden: itt vagyunk mi és itt van az Úr, Isten és ember, élők és holtak, akiket szeretünk, akikről megemlékezünk. „Az Úr közel van. Minden imádságtokban és könyörgéseitekben terjesszétek kérésteket Isten elé hálaadástokkal együtt” (Fil 4,7).

Közös étkezés

Közös asztal köré gyűlünk a szentmisén. Az asztalon kenyér és bor van, a kánonban halljuk Jézus szavát: egyétek, igyátok. Azután magunkhoz vesszük a megtört kenyeret.

Mi az értelme ennek? A szeretet és a hűség közössége leginkább a közös étkezésben valósul meg. Különösen akkor, ha kettőnél többen vannak, akik szeretik egymást. Ezen a lakomán Krisztus a házigazda és az étel is. A megtört kenyér meg a bor Krisztus halálára emlékeztet. A Szentírásban azonban egyik is, másik is az egészet jelenti. Az egész Krisztust vesszük mindegyik szín alatt.

Jézus *önmagát* adja eledelül: „Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, annak örök élete van” (Jn 6,54). Ezáltal *egyesülünk vele*: „Aki eszi az én testemet és issza az én véremet, bennem marad és én őbenne” (Jn 6,56). Ez az egyesülés egymással is összeköt minket: „A kenyér, amelyet megtörünk, ugye Krisztus testéből való részesezés? Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérben részesezdünk” (1Kor 10,16). Akik ebből a kenyérből esznek, valóságos közösséget, egy testet alkotnak Krisztussal és egymással.

Újszövetség

A szentmise áldozati lakoma is. Jézus prófétai tettet hajtott végre az utolsó vacsorán: kenyér és bor színe alatt elővételezte kereszthalálát. A megtört kenyér és a bor Krisztus halálát, értünk hozott áldozatát hirdeti.

A szentmisében nem kenyeret és bort ajánlunk fel Istennek, hanem Jézus Krisztust, aki meghalt értünk. Halála pecsételte meg az új szövetséget, amit őbenne kötött Isten az emberrel. Jézus azért adja magát kezünkbe a szentmisén, hogy a megtört kenyér és a bor képviselje a mi életünkben azt, ami egyszer s mindenkorra történt a kereszten.

Az a Krisztus van közöttünk, aki meghalt és feltámadt: „Valahányszor ezt a kenyeret eszitek és ezt a kelyhet isszátok, az Úr halálát hirdetitek,

míg el nem jő” (1Kor 10,26). A mi áldozatunk abban áll, hogy magunkhoz vesszük Krisztus testét és véré, és az ő halálába rejtve fogadjuk el az életünk és halálunk felfoghatatlanságát.

A hit titka

Mindennek háttere Jézus valóságos jelenléte. Ha meg akarjuk közelíteni, induljunk ki az apostolok emberi tapasztalatából.

Gyakran ettek és ittak Jézussal. Ez mindig több volt egyszerű táplálkozásnál. Volt ott valami, ami Jézus jelenlétéből áradt. Halála után is együtt maradtak az apostolok. Most is ott volt az a valami, amit akkor tapasztaltak, amikor együtt ettek és ittak az Úrral. Annál is inkább, mert tudták, hogy Jézus él, és mert Jézus meghagyta, hogyan emlékezzenek rá: ismételjék el szavait és törjék meg a kenyeret, ahogyan Ő tette az utolsó vacsorán.

Így van ez ma is. Amikor összegyűlik a közösség, közöttük van ez a különleges valami, jótétemény, jelenlét, amit már Galileában és Júdeában is tapasztaltak Jézus mellett az apostolok. Ez a jelenlét a kenyérhez van kötve: ez az én testem. Olyan közeli és éltető, mint a kenyér. Krisztus teste a kenyér színe alatt van jelen.

Mi történik a kenyérrel? Évszázadokon át nem kérdezték, természetnek vették Krisztus valóságos jelenlétét. A középkorban azután azt mondta a hívő gondolkodás, hogy a kenyérből megmarad mindaz, ami külsőséges, járulékos, esetleges: a kenyér színe, íze, alakja. Átváltozik a kenyér lényege, szubsztanciája, tulajdonképpeni valósága: nem kenyér többé, hanem maga Krisztus.

Az „Új Katekizmus” (2) közelebb viszi ezt az igazságot a mai emberhez. A mai gondolkodás szerint az a dolgok tulajdonképpeni mivolta, amit számunkra jelentenek. A kenyérben az a lényeges, hogy táplálék. Az eukharishtiában átváltozik a kenyér lényege. Nem földi táplálék, hanem Krisztus teste „az örök élet szent kenyere” lett számunkra. Minthogy a test az egész személyt jelenti a bibliában, a kenyér Krisztus személye lett.

Mindez azonban csak magyarázat, amelyet sok bírálat ért. Az egyház dogmája két véglet, egyfelől a túlzott realizmus, másfelől a pusztá jelképiség között áll. Jézus nem úgy van jelen az ostyában, mint a názáreti házban volt, de nem is merőben jelképesen, hanem igazán, valóban, lényege szerint.

Nagyon sokat mondhatnánk még, de csak egyet mondjunk: szerető hitünk ámenjét. Ha igent mondunk hitünk titkára, megragad Krisztus jelenléte: Krisztus bennünk lesz, mi pedig őbenne és egymásban, mint akik megismerték és megszerették egymást.

JEGYZETEK:

- (1) A New Catechism, Catholic Faith for Adults, New York, Montreal, Dar es Salam, London 1967. 332. o.
- (2) Vö.: i. m. 343. o.

KARÁCSONY MEGKÖZELÍTÉSE

Előttünk van még a gyermekek gyomorrontása, a felnőttek összezördülése, s az ünnep utáni szürke reggel. Nem lenne az a legokosabb, ha *Heinrich Böll* vagy más alkalmas író olvasásával készülnénk a karácsonyra és felvérteznénk magunkat az újabb kiábrándulásra? Miben reméljük még olyan sok év tapasztalata után? Nincs más útja karácsony megközelítésének, mint a folklór, mint az infantilizmus és a pietizmus?

Ilyen más út az emberbe vetett hit. Isten az ember mellé állt. Nem emelhető többé lényeges vád az ember ellen. „Aki saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent” (Róm 8,32).

Ha hitelt adnánk átlagos benyomásainknak, akkor azt kellene mondanunk, hogy nem történik semmi. Örök körforgás az élet. Legfeljebb anynyi történik, hogy egyszer jobban megy a sorunk, másszor meg rosszabbul, aztán kezdődik előlről minden – amint *Platón* meg a többiek mondták. Ha csupán emberi szemmel néznők a gyermek születését, akkor nem mondhatnánk sem róla sem magunkról mást, mint *Jób* könyvének keserű szavait: rövid életű az ember, aki asszonytól születik, betelik sok nyomorúsággal, kinyílik, majd elhervad mint a virág, eltűnik mint az árnyék, s nincs maradása. Végre azonban történt valami: Isten Fia ember lett. Hirdeti, hogy az ember végtelenül több, mint amennyit az antropológia, a szociológia, a filozófia vagy az Ószövetség tud róla. Azért bizonytalankodnak ezek, amikor a honnan, a hová és a miért kérdésre kell válaszolniuk, mert az emberhez hozzátartozik a Titok, akit Istennek nevezünk.

Hajlunk arra, hogy kísérleti modellnek tekintsük az embert, aki teljesen elvétette magát. Terhére van Istennek és embernek, főként önmagának. Eléggé nehéz elviselnünk azt, aki mindig melléfog, mindig félresikerül és mindig átesik a ló túlsó oldalára. Karácsonykor megmutatta

azonban Isten, hogy az ember mellett döntött, és nem bánta meg választását. Lekötelezte magát mellettünk, hogy isteni erejével mi is lekötelezhessük magunkat Melléje. Ezt jelenti ki „üdvözítő Istenünk jósága” (Tit 3,4), ez a kegyelem, amely megelőzi minden ismeretünket és tettünket, s megment a kiábrándulástól. „Megjelent ugyanis megváltó Istenünk kegyelme minden ember számára” (Tit 2,11) és biztosít, hogy nem emelhető főbenjáró vád ellenünk. Még akkor sem, ha természetünkénél fogva lázadunk a hatalom (Isten hatalmát is beleértve) és a saját természetünkől fakadó normák ellen. Jézus születése kijelenti, hogy „velünk az Isten”, hogy nem a bűné az utolsó szó, hanem Istené. Isten szava, kegyelme, jóságos elkötelezettsége érvényesebb és döntőbb, mint az ember bárminemű kísérlete, hogy megszüntesse azt.

Jó út a karácsonyi optimizmus is: egyedül Isten találhatta ki azt, hogy az ember mindörökké része a karácsonykor megnyilvánuló, Istennek nevezett Titoknak.

Jézus Krisztuson áll vagy bukik a kereszténység. Nincs több bizonyítéka, mint amennyivel megelégedett Isten, amikor kimondta titkát Jézusban. Nem erőltette, nem kényszerítette ránk ezt a szót, nem is rágta a szánkba. Isten jó Szava volt ez: egyszerű, baráti, emberi szó, nem kőbe vésett törvény, sem ítélet. Számíthat rá, hogy könnyű felfognunk és megszívlelnünk. „Ez lesz a jel: jászolba íreketett, bepólyált gyermeket találtok” (Lk 2,12). Van egyszerűbb „jeltest”, amely ennél közérthetőbben jelenti ki létünk legvégző titkát?

Ebben az esetben biztos, hogy a „jeltest” nem véletlenül hordozza jelentését. Már „kezdetben” gondol Isten az emberre, karácsony nem hirtelen isteni ötlet kétezer év előtti megvalósulása, hanem Isten „emberségének” a megjelenése (Tit 3,41). Jézusban az Igen valósult meg (2Kor 1,19), az „a titok, amely kezdettől fogva el volt rejtve az Istenben, a mindenség teremőjében” (Ef 3,9). A létnek és az életnek ragyogó, világos, abszolút értelmes titka ez, amelyet azonban eltakar a történelem iszonyú kétértelmősége; eltakarnak a katasztrófák, a zsákutcák és a vargabetűk. Halálos ágyán mondta *Romano Guardini*: „Az utolsó ítéleten nemcsak engem kérdeznek majd, hanem én is kérdezek, és bízom benne, hogy az angyal nem tagadja meg tőlem az igazi választ arra a kérdésre, amire nem válaszolt nekem semmiféle könyv – a Szentírás sem –, semmiféle dogma, tanítóhivatal, teodicea és teológia, még a saját teológiám sem: Istenem, minek az üdvösséghez ez a rettenetes kerülő út, az ártatlanok szenvedése, a bűn?” (1).

Mire való ez az egész? Ha nem ez az igazi valóság, akkor minek ez a

látszat? S főképp akkor minek, ha ez minden! Ez az a feladvány, amelynek az eredménye nem jön ki maradék nélkül sem a hívőnek, sem a hitetlennek. *Guardini* tudja már azt, amit mi még hiszünk. Ha Isten maga is vállalta az emberi létet, akkor nem kell kétségbeesnünk sem az ember sorsa, sem a történelme miatt. Ha testvérünk az Isten, ha nem tartja kevésnek és túlságosan veszélyesnek az embersorsot, ha elfogadja a hétköznapiok egyhangúságát, eredménytelenségét, az Istentől való elhagyatottságot, a félreismerést, akkor kell, hogy valahová vezessen ez a sors. Ha Isten saját bőrén érzi az ámulást, az igazságtalan ítéletet, az ártatlan halálát, akkor keres megoldást. Ha Isten nemcsak trónjáról szemléli történelmünk eléggé istentelen komédiáját, hanem belebocsátkozik abba és együtt játszik velünk – komolyan és őszintén úgy, mint mi, akiknek játszaniuk kell, akár tetszik, akár nem –, akkor van kibontakozás. Soha nem lehetünk eléggé igényesek az élet és Isten iránt: Ő nem engedi, hogy belesüppedjünk a tunya jólétbe, hogy megelégedjünk a biológiai egyensúllyal, a kielégített igények nyugalmaival. Ezzel pedig arra is felhatalmaz, hogy tiltakozzunk, kontesztáljunk a hatalmak, s még Isten ellen is. Ezért dicséri meg *Jóbot*, aki istenfélelmében perbe száll Vele, és számadást kér Tőle.

Válaszul Isten személyesen bocsátkozott a szörnyen nagyszerű kalandba, amely az ember születésével kezdődik. Neki sem jutott külön sors, mint nekünk, biztosítja azonban az embert arról, hogy megéri. Karácsony egész üzenetét foglalja magában ez az egyetlen szó: érdemes.

Főlöszleg tehát mohón és aggódva, gonosan és keserűen védünk magunkat a többiektől, főlöszleg előre kiábrándulunk azért, hogy most sem tér vissza gyermekkorunk és hogy nem halljuk többé az angyalok glóriáját, hogy a szokások mögül alig bukkan ki karácsony valósága. Velünk az Isten. Őt, aki a Minden, nem veheti el már tőlünk senki. Ha pedig testvérünk az Isten, akkor úgy illik, hogy a mi szívünkben is ott lakozzék testvérünk jósága és emberszeretete. Érdemes karácsonyra készülnünk, ajándékot adunk és elfogadunk, törni a fejünket, hogy milyen meglepetést szerezhetünk azoknak, akiket szeretünk. Egyszerűen és röviden: érdemes jónak lennünk. Ha megpróbáljuk, rájövünk, hogy megéri. És nem is olyan nehéz.

JEGYZETEK:

(1) Orientierung 33 (1969) 195–198. o.

A REMÉNY JEGYÉBEN

A bécsi Lelkipásztori Intézet 1969. évi karácsonyi konferenciájának témája a remény volt, *amiben mindenki remélhet*.

Heinrich Schneider politológus bevezető előadása az *emberiség reménytelenségét és aggodalmait* ecsetelte. A termelés – az évi 3 százalékos növekedés folytán – huszonnégyszáz év múlva megkétszereződik. Húsz év alatt 82 százalékkal növekedik a társadalmi jövedelem. A jelenlegi életnívóért 1985-ben elegendő lenne heti 22 órát dolgozni. A 35 órás munkahét évi 25 hét fizetett szabadságot biztosítana, vagy 36 évre szállítaná le a nyugdíjkorhatárt. Ezek a számítások megbízható képet adnak a fejlődés irányáról a fejlett ipari országokban – mondotta. Az elmaradott országokban a dolgozók 30 vagy ennél több százalékát foglalkoztatja az elsődleges termelés, az USA-ban csupán 5 százalékát. Minél fejlettebb az ország, annál többen szabadulnak fel kulturális és politikai tevékenységre. A régi görög demokráciának az volt a szerkezeti hibája, hogy csupán a társadalom vékony rétege vehette ki belőle a részét. A világtörténelemben ma érett meg először a helyzet a demokráciára. Sok átmeneti nehézség szűnik meg az ipari társadalom kifejlődésével.

Túlzott optimizmusra azonban nincs okunk. Bár 1000-tól 1840-ig 450 éhínség volt Európában, botrány, hogy újból ettől kell félnünk. A világ 3,5 milliárd lakosából 2,5 milliárd él a fejlődő országokban; s évenként 25–30 millió ember hal éhen. Harminc év múlva a világ 7 milliárd lakosából már 5 milliárd esik a fejlődő országokra, ami – feltételezve a jelenlegi társadalmi viszonyokat – kikerülhetetlenné teszi a világméretű éhínséget. Súlyos veszély az elszegényedés is. Az emberiség összjövedelmének 70 százalékát a népesség 30 százaléka élvezi. Bár a fejlődő országok hivatalos statisztikája kedvezőbb, valójában egyre romlik a helyzet. A Közel-Kelet egyik legfejlettebb országában, Libanonban az átlagos évi jövede-

lem 350 dollár. Az a baj azonban, hogy a nemzeti jövedelem 60 százaléka a családok 18 százalékának a kezében van, s a családok 50 százalékának be kell érnie a jövedelem 18 százalékával. Így van Dél-Amerikában is. (Mibe kerül az olcsó banán!) Ezekben az országokban lehetetlen a haladás mélyreható társadalmi átalakulás nélkül. A nyomorgó tömegek egyetlen reménye a forradalom. A nyugat-keleti feszültségnél súlyosabb észak-dél feszültsége. *Johnson* egyik tanácsadója szerint csupán az atombomba, a szegények jelentős hányadának kiirtása segíthet. A háború a legnagyobb veszedelem. Európában már huszonöt éve tart az eddig leghosszabb háború nélküli időszak, békéről azonban nem beszélhetünk. Az elmúlt 25 év alatt 80 háború robbant ki. Ma is háború van Vietnamban, Biafrában és a Közel-Keleten. A vietnami háború áldozatainak száma – amerikai források szerint 400 000 amerikai sebesült, 10 000 amerikai, 90 000 dél-vietnami és 580 000 észak-vietnami halott. (A cinizmus teteje azt mondani, hogy nem halt meg több amerikai katona Vietnamban, mint odahaza közlekedési baleset következtében.) Biafrában kétféle millió halottja van annak a háborúnak, amelyet valójában Franciaország és Anglia vív egymással. (Lehetetlen nem gondolnunk *Orwell* félelmetes víziójára, az „1984”-re.) A Közel-Keleten új százéves háború várható – mondotta *U Thant*. Irakban állandó a kurdok felkelése, a Csad Köztársaságban afrikai Vietnamban készítik elő a franciák, Dél-Szudánban a keresztényeket pusztítják. A harmadik világháború nem tört ki, de béke nincs.

Az elrettentés elvére épülő „béke” nagyon ingatag. Az eszkaláció 44 lépcsőfokát emlegetik; az utolsó fokozatban a háború attól függ, hogy hány halott „kifizető” még. Az elrettentés a nukleáris rendszer sebezhetetlenségén, a hordozórakéták és a hasadó anyagok roppant mérvű felhalmozásán és biztonságos tárolásán alapul. Következménye az antirakéta penetrációs rendszer: az űromnibuszok 10–14 nukleáris töltete a legkülönbélebb irányokban törheti át az antirakéták védelmi rendszerét. A jelenlegi béke alapja a rettegés: nem a közös jóban, hanem a közös rosszban való megegyezés (*Hobbes*). A fenyegetés stabilizáció helyett agressziót szül. A pszichológiai *circulus vitiosus* állandóan rontja a javulás esélyeit. Ráadásul ez a béke nagyon drága: 1967-ben 600 milliárd dollárba került. Az elrettentés általános erkölcsi hanyatláshoz vezet. Hozzászoktat a gyűlölethez. Valóban „elrettentő” példa a családi bunkerek körüli amerikai vita: megölheti-e a családi óvóhely tulajdonosa az erőszakkal betolakodó szomszédját, aki elmulasztott magának bunkert építeni? Másik példa egy fiktív leszerelési bizottság jelentését ismertető bestseller. A rendszer belső stabilitását külpolitikai konfliktusok biztosítják. Létfon-

tosságú a háború lehetősége vagy pótléka, például a gigantikus méretű úrkutatás. Az „atyák nélküli” társadalomban elgyöngült én agresszióban, az ellenséghez való negatív kötődésben keres biztonságot: jelenleg a béke legerősebb motívuma a félelem. A háború veszélyét csak a kölcsönös bizalom szüntetheti meg: ha békét akarsz, készíts békét!

A nyugati világ válságtünetei a terrorcselekmények (Észak-Írországtól egészen My Lay-ig, a repülőgép rablásoktól a diplomaták meggyilkolásáig), a bűnözések számának és a kábítószerfogyasztásnak a növekedése. Az USA-ra a belső bajok jelentik a legnagyobb veszedelemet: a várostervezés hiánya; az, hogy az emberek nem találják helyüket a társadalomban; az óránkénti ötven gyilkosság stb. Az amerikai diákok 35 százaléka, a nyugati világ diákjainak 15 százaléka szív Marihuana cigarettát. Svédországban 30 000 kábítószer-fogyasztó van, tíz év múlva – ha így megy tovább – ez a szám 600 000-re nő. Londonban az elmúlt évben 2000 kábítószerkereskedő ellen indítottak bünvádi eljárást, az NSZK-ban 380 kg hasist koboztak el. Svájcban 1967-ben még csak 21 kábítószer-élvezőt ítélték el, 1968-ban pedig már 200-at. A hippik, ahelyett, hogy küzdenének a társadalmi bajok ellen, kivonulnak a társadalomból. Archaikus tiltakozásuknak szöges ellentéte az „új baloldal” totális kritikája. *Marcuse* szerint a fogyasztói társadalom olyan tökéletesen funkcionál már, hogy a konvencionális bírálatot is magába integrálja. A feje tetejére állított világban a feje tetejére áll az önálló gondolkolás is. Ez az oka a diákok bizarr társadalomkritikájának. Nemcsak kétségbeeséssel vétünk azonban a remény ellen, hanem elbizakodottsággal is. Nem minden tiltakozás fakad reményből: *Marcuse* totális kritikája totális tagadáshoz vezet.

Hubertus Myranek professzor a *vallások és utópiák reményétől* beszélt. Az ember mindig remélte a szabadulást az éhségtől, betegségtől és haláltól. Tammuz, Attis, Izis, Serapis az évszakok változásához hasonló megváltást ígért. Platóni-orfikus hatás a testtől való megváltás reménye. Az emberi szellem egységesítő törekvése hozza létre az egyetlen alapvető rossztól, a haláltól, később pedig a bűntől való megváltás reményét.

Az archaikus vallások reménye nem előre mutat, hanem visszatekint. A szertartások az ősök, az istenek és a félistenek tetteit másolva reprodukálják a kezdeti tökéletességet. Az archaikus gondolkodásban idő és remény kölcsönösen kizárja egymást. A történelem nem fejlődés, hanem hanyatlás. Kezdetben volt a paradicsom. A bűn az, ami nem archetipikus, ami – mert személyes és egyszeri – nem vezethető vissza az eredetre. A profán időt szüntetik meg az újévi szertartások. Az idő természetes elhasználódását jelzi az év utolsó napjainak kultikus zörzavara; kicsapon-

gások és a társadalmi rend felborítása. A rend helyreállása megjeleníti a teremtetést, a kezdeti tökéletességet. Ismét „abban az időben” élnek, amikor paradicsom volt. Ezt jelképezi az újjáélesztett tűz, a lárma és zajongás (mint a Nagykörúton szilveszter éjjel), ami elűzi az ártó erőket. A hold volt a modell. A holdciklusok az emberi életet reprezentálták; születést, növekedést, hanyatlást és a halált. Abból, hogy a hold feltámadása előtt három éjen át halott, a vegetáció és az ember újjászületésére következtetnek. A hold a remény archetípusa. A mítosz visszanezés közben nem kockáztat semmit; hiszen biztos a megújulás. A katasztrófák a kozmikus tél végét jelzik, és éppen ezáltal a kozmikus nyár kezdetét. Az iráni vallásban világégés pusztítja el a földet. A tűz tisztító fürdője a történelem végleges megszűnésének a reményét kelti. Általában azonban a mítoszok örök visszatérést tanítanak. A mítosz optimista, mert nem pusztul el visszavonhatatlanul semmi; pesszimista, mert kikerülhetetlen a kozmikus tél, bár ez sem az utolsó szó. Az örök visszatérés igazi mondanivalója a lét romolhatatlansága. A kör visszatérése önmagába a világ minőségi jegye.

A filozófia is mindig archaikus, mert az „arkhét” és a dolgok mivoltát keresi; a múltba tekintve arra néz, ami volt. *Platón* sem tud jobb választ az örök körforgásnál. A lét archaikus modellje az állandóság. A történelem nem a léthez, hanem a mozgáshoz tartozik; az esetleges és változó nem nyújthat biztonságot sem a szívnek, sem a szellemnek. A görögöknek a jövő a mindig létezőnek meghosszabbítása, amely gyökerében szünteti meg a remény bizonytalan biztonságát. E reménytelenség szélsőséges képviselője a sztoikus közömbösség, túl félelmen és reményen. Az ószövegségi *Prédikátor* is lemond a reményről. Történetiségünk a lét biztosítására irányuló hősiesség erőfeszítés a fenyegető pusztulással szemben. Még *Nagy Szent Albert* és *Aquinói Szent Tamás* sem szabadul meg teljesen a visszatekintő gondolkodástól. Az újkorban *Kepler*, *Tycho de Brahe*, *Spengler*, főként azonban *Nietzsche* örök visszatérést hirdet: „A világ önmagából él, saját ürülékével táplálkozik.” A világnak nincs célja: ha lenne, akkor már régen el kellett volna érnie. A marxizmus spirálisan emelkedő és visszatérő világfolyamatról beszél. Közel áll ehhez a modern fizika lüktető világmodellje, amelyben 80 milliárd év múlva kezdődik minden előlről. Az örök visszatérés azonban nem ad reményt sem az egyénnek, sem a közösségnek.

A futurologia is csak a múlt alapján közelíti meg a jövőt. *Ernst Bloch* sem tud kitörni az örök visszatérés köréből. Az a remény, amely nem múlja felül mindazt, ami „volt”, amely nem emelkedik a világ fölé, nem

nyújthat igazi vigasztalást. A blochi „ország” nem kerülheti el a „legszörnyűbbet, a halált” (*Nietzsche*). Levegőben lóg a remény mindaddig, amíg nincs olyan szeretet, amely erősebb a halálnál. Bár a Szentírásban is megtalálhatók mindezek a gondolatok, egyikkel sem azonosul Isten szava, hanem velük fejezi ki fő témáját: Isten ígéretének a történetét. A Szentírás nem prognózist, hanem ígéretet ad. Aki remél, az visszatekint a már beteljesült ígéretekre, elsősorban Jézus Krisztusra, és belőle meríti az egészen beteljesült jövő bizalmát. A remény arra az egészen újra irányul, amelyet a jövőben kapunk. A történelem valósítja meg az üdvösséget, de nem a kozmosz erejéből, hanem Isten kegyelméből, aki megajándékozta azzal a lehetőséggel, hogy végtelenül felülmúlja magát.

Karl Hermann Schelkle tübingeni egyetemi tanár az *újszövetségi reményről* beszélt. Feltűnő, hogy a szinoptikusoknál hangsúlyozottan csak egyszer szerepel a remény (Mt 12,21), valószínűleg azért, mert a Messiás eljövetele beteljesítette az eddigi ígéreteket (Mt 11).

A remény hirdetője *Szent Pál*: „Meg vagyunk ugyan váltva, de még reménységben élünk (Róm 8,24). A jövőre irányuló, és a világ szemében paradox (Róm 4,18–22) remény alapja Isten üdvözítő tette Jézus Krisztusban: „Bizalmunk Isten iránt Krisztusból ered” (2Kor 3,4). Az ígéret beteljesülésének felismerése megerősíti reményünket: „Mindazt, amit valaha megírtak, okulásunkra írták, hogy az Írásból türelmet és vigasztalást merítsünk reményünk megerősítésére” (Róm 15,4). A remény Isten adománya: „Uruk, Jézus Krisztus maga, és Isten a mi atyánk, aki szeretett minket, s kegyelmével örök vigasztalást és jó reménységet ajándékozott nekünk, vigasztalja meg szíveteket, s erősítse meg szóban és tettben minden jóra” (2Tessz 2,16). A remény gyümölcse állhatatosság (1Tessz 1,3), öröm (Róm 12,2), nyíltság (2Kor 3,12), bizalom (Fil 1,20), kitartás (Fil 3,16). Nem zárja ki a földi küldetést: „Várjuk a boldog reményt: a nagy Istennek és Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak dicsőséges eljövetelét, aki önmagát adta értünk, hogy minden gonoszástól megváltson, megtisztítson és jótettekben buzdólgató választott népévé tegyen” (Tit 2,14). Átfogja az egész kozmoszt: „A sóvárgással eltelt természet Isten fiainak a megnyilvánulását várja” (Róm 8,20). Bár *Szent Pál* szó szerint értelmetti a Genézist, tulajdonképpen kijelentése az, hogy a világgal együtt vált meg Isten. Megszünteti a halált és beteljesíti az életet: „Krisztus bennetek a megdicsőülés reménye” (1Kor 1,27). Ő a remény célja: „Az Úr az, akinek szolgáltok” (Róm 12,12), „így mindenkor az Úrral leszünk” (1Tessz 4,18).”

A zsidókhöz írt levél a reményt azonosítja a hittel: „A hit reményünk

szilárd alapja és a nem látott dolgok igazolása” (Zsid 11,1). A remény „lelkünk biztos és szilárd horgonya” (Zsid 6,19), bizalom a jövőben, amelyet egyedül Isten ismer: „Hittel engedelmeskedett Ábrahám a hívásnak, hogy költözzék arra a vidékre, amelyet örökségül kellett kapnia. Kivándorolt anélkül, hogy tudta volna, hová megy” (Zsid 11,8). Ezért biztatja *Szent Péter* a hívőket: „Mindig álljatok készen arra, hogy megfeleljetek mindenkinek, aki reménységtelről kérdőre von titeket” (1Pét 3,15). A remény szó hiányzik *János* evangéliumából, mert célja éppen a jelenlévő üdvösség hirdetése. Krisztus az út, az igazság, az élet, a kenyér, a pásztor, az ige. Az evangélium a kialakuló gnózis nyelvén azt mondja, hogy egyedül Krisztus a reményünk.

Az újszövetségi remény tartalma: halál, különítélet, üdvözülés, Krisztus eljövetele, utolsó ítélet, megdicsőülés. Ezek az eszkatologikus kijelentések nem képzelhetők el, mert olyasmit mondanak, ami túl van a tér-idő összefüggésen, képzelőerőnk pedig nem tud kiszabadulni a térből és időből. Ezért nehéz megkülönböztetnünk a tulajdonképpeni kijelentést és az ábrázolást. Valamiféle kozmológiai eszkatológia nélkül azonban nem gondolható el az egyéni eszkatológia sem.

Josef Sudbrack a teológia emberi fordulatról beszélt. A remény teológiája nem *Teilhard*-dal, *Rabner*-rel, *Borossal* és *Moltmann*-nal kezdődik, hanem az Újszövetséggel: a transzcendencia nem zárja ki az immanenciát, az örök boldogság a földi boldogságot, az istenszeretet az ember-szeretetet.

Bultmann azt mondja, hogy a keresztény hit állandó engedelmesség Isten szavának. Mivel ez az engedelmesség Isten ajándéka, azért a hit nem szorul rá sem a természetfeletti csodáknak, sem Jézus feltámadásának történelmi bizonyítására. Mint történész nem tudja bizonyítani Jézus feltámadását, mint teológus azonban „átfunkcionál”: a feltámadás történeti bizonyíthatatlanságát teszi meg az igazi hit alapjává. A hit bensőségessége nem bontható két különböző információkra. Bár a hit bensőségességének hangsúlyozása valódi nyereség, a kerigmatikus Krisztus nem szakítható el a történelmi Krisztustól. *Kasemann* szerint a hit névmása nem az „én”, hanem a „mi”; egymagában az ember nem tud hinni. *Bultmann* tulajdonképpeni problémája a hit egzisztenciális elkötelezettségének és információtartalmának összehangolása.

Az előadó a remény teológiájára hivatkozott. A *teilhardi* abszolút utópia, az ómega-pont nem elszakadás a világtól, hanem a világ felé fordulás. A lét nem sztatikus igazság, hanem megnyílik a remény egyetlen biztosítéka, a mindig nagyobb Isten előtt. Ezt az Istent „látatja” meg

Teilhard. A reményt ki kell tágitanunk a munka dimenziójával is, hiszen nem elmélet, hanem praxis. A klasszikus teológia „egyedül” Istent és a lelket ismeri, és semmi mást. Bár ennek az „egocentrizmusnak” megvan a történeti szerepe, ma már az egyéni eszkatológia nem elég széles alapja a kereszténységnek. Az egyén jövője nem választható el a világ jövőjétől; evilági befektetésünk kamatozik a túlvilágon is, a remény nem záloga, hanem foglalója a jövőnek.

A remény – mint a boldogság is – nem közelíthető meg természettudományos tapasztalással, mégis vannak pillanatok, amikor átéljük. A föld nem siralomvölgy. Elkezdődött már a paradicsom, ha nem is bontható üzenete részletes információkra. Régebben logikailag levezethető biztonságot kerestünk, manapság eljutunk oda, hogy minden egy középpont felé mutat; ezt azonban csak a hit érheti el. A régebbi modell szerint Jézus az élet és lét középpontja volt. Újabban Isten és Krisztus az egész létet átfogó horizont. A mai ember nem Istenből indul ki, hanem azt mondja: ha van értelme ennek az egésznek, akkor Istennek kell körülfognia. A mai gondolkodásban Isten nem a legelső, hanem a legvégső. „nem egészen halott” (*Gardavsky*). A legvégső talányon át jutunk el Istenhez.

Isten nem felettünk, hanem előttünk van. *Bultmann*-nál – és *Ágoston*-nál – a remény függőleges: egyedül Isten és a lélek ügye. A remény azonban vízszintes is: Isten nem közeli, hanem távoli. Ezt azonban jól kell érttenünk. Amikor Isten közeli volt, negyed- vagy félóra alatt eljuthattunk a templomba, s ott találkoztunk vele. Vagy napi nyolcórás munka után félórára megtaláltuk az imában. Életünkben 10 százalék volt Istené és 90 százalék az emberé, aminek következtében vagy Istené, vagy az emberé lett mind a száz százalék. Ha azt mondjuk, hogy távol van Isten, akkor ezen azt értjük, hogy mindig a határon van: a szerelem határán, a boldogság határán, a halál határán. A szerelem, a boldogság, a halál határán találkozunk Istennel, mert sohasem elég sem a szerelem, sem a boldogság, sem az élet. Ha elveszítjük azt, akit szeretünk, akkor vagy a kétségbeesés a legvégső, vagy Isten és a feltámadás.

Heimo Dolch a *keresztények feladatáról* beszélt. Természetes, hogy teljesítjük állampolgári kötelességeinket. De mit tegyünk ezen felül? Az emberi személy méltósága a kinyilatkoztatásnak köszönhető. Nem állíthatjuk-e, hogy a kinyilatkoztatásból fakad mindaz, amit ma várnak és remélnek az emberek, s ezért nem látjuk a sajátosan keresztényit?

Az együttműködés nemcsak arra a napra irányul, amikor már nem zárják be a város kapuit, „hiszen nincs is ott éjszaka” (Jel 21,26), hanem a „holnapi napra” is. A cél ismeretével azonban nem jár együtt szükség-

képpen az eszközök ismerete is, s ezért tanulnunk kell a világtól. Hangsúlyozta, hogy a keresztény remény nemcsak vízszintes, hanem függőleges is: egyik irányt sem áldozhatjuk fel a másikért. Bármennyire is tisztelnünk kell az egyéni lelkiismeret döntését *Helder Camara*, vagy *Camillo Torres* esetében, Torres életútja mégsem lehet a példamutatóan keresztény út. A keresztény remény belső feszültségét azért nem oldhatjuk fel, mert a kinyilatkoztatás nem ad konkrét utasítást a „holnapi napra”.

Teilbard azt mondta, ha látjuk az örvényt a folyón, bár az sokkal erősebb nálunk, mégis kikerülhetjük, és megtalálhatjuk a helyes utat: a kereszténynek kötelessége megkeresnie ezt. *Reinhold Schneider* szerint nem az a feladatunk, hogy átalakítsuk a világot, hanem hogy a kereszt alakítson át minket. Mind *Teilbard* mind *Schneider* feloldja a remény feszültségét. Az a feladatunk, hogy a viláért végzett munkánkat járja át a kereszt – mondta az előadó.

Bruno Dreber nagyszerű előadása a remény hirdetéséről szólt. 1960 óta az igehirdetés új szakaszában élünk, amelyet nem az evangéliumi üzenet tartalmi ismertetése, hanem az emberi valóság értelmezése jellemez. A korszerű igehirdetés válasz az emberi kérdésekre. Mindig is ez volt: ezért nem beszélhetünk Jézus Krisztus evangéliumáról, hanem a *Máté*, *Márk*, *Lukács* és *János* szerinti evangéliumról. A korszerű igehirdetésben a közösség az első szó; annak érdeklődésére válaszol a prédikáció (vagy felkelti azt). Az igehirdetés elsőrendű követelménye, hogy a lekipásztörök ne tekintsék az egyházközséget saját személyük díszes keretének. A korszerű igehirdetés nem liturgikus, nem egzegétikus, nem időtlen, nem feddés, hanem antropológiai és hermeneutikus. (Nem az evangéliumot kell magyaráznunk, hanem az evangéliummal kell magyaráznunk az életet!) A legfontosabb a remény felébresztése.

Hogyan? Nem azzal, hogy unos-untalan a remény szót emlegetjük. Reményt ébreszt az egész Krédó, főként azonban az Ige megtestesülése. Arról kell szólnunk, mit jelent nekünk az, hogy Jézus az Isten Fia, hogy igazán és valóban, becsületesen és fenntartás nélkül vállalta sorsunkat. Azt a Jézust kell hirdetnünk, aki megtestesíti Istenünk emberszeretetét. Isten szolgáját, aki elment a legvégsőig, aki nem futott el, aki nem nyugodott mindaddig, amíg tehetett valamit. Krisztus feltámadása azt jelenti, hogy nem a halálé az utolsó szó. Hogy tovább csinálja azt, amibe kezdett, sőt most megy csak igazán előre az ügy. A feltámadás azt jelenti, hogy Jézus halálos ellensége a halálnak, hogy a főorvosoknak, a vízvezetékyszerelőknél és a textilmunkásoknak tettestársa, mindenkinek, aki szembeszáll a halállal. Krisztus feltámadása azt is jelenti, hogy kiengeszt-

telte az embert Istennel, hogy igaza van *Szókratésznek*; jobb ártatlanul szenvedni, mint másnak ártani, hogy a humoré az utolsó szó. Húsvét azt jelenti, hogy még a nyomorultaknak, a kisemmizetteknek, a magányosoknak, a rákosoknak is van kilátásuk. Húsvét azt jelenti, hogy van bűnbocsánat. Ehhez azonban el kell előbb olvasnunk *Camus-t* (*A bukás*), hogy megértsük és megértessük, mi az, amikor valaki nem talál bűnére bocsánatot. Nem arról kell beszélünk, hogy honnét származik az ember. Arról beszélünk, hogy hová visz és merre vezet az útja. A legértékesebbet sikkasztja el az, aki nem mondja el, hogy a jövő reményteli. Nem elég arról beszélünk, hogy a szabályszerűen megvalósított szentség önmagában véve mindig hatékony, hanem arról is kell végre szólnunk, hogy mit sem használ nekünk hit, remény és szeretet nélkül. A szentség az élet újrakezdésének a lehetősége, új életstílus, igazi vállalkozó kedv. Azt jelenti, hogy a kegyelem erősebb a bűnnél, hogy *Felicitas* és *Perpetua* erősebb *Nérónál* és *Caligulánál*. A jövő üzenete a Szentlélek. Azt mondja, hogy Jézus után következik a döntés ideje. A Szentlélek azt jelenti, hogy Jézus története nem ért véget, hogy megy előre, hogy 1970-nek sokkal jobban kell örülnünk, mint 1920-nak. A Szentlélek azt jelenti, hogy a zarándok egyház sem élhet tartós depresszióban. Abszolút korszerűtlen Isten abszolút hatalmáról, tudásáról, tökéletességéről beszélünk. Azt kell hirdetnünk, hogy Isten belebocsátkozott a világba, hogy Istennek az emberen kívül nincs másutt funkciója. Ma már nem imádkozhatunk Isten mindenhatóságához anélkül, hogy ne realizálnának ez az ember hatalmában. Hamis azt mondani, hogy Isten teremtette a világot, az ember pedig a nagyvárost (esetleg az ördöggel karöltve). A nagyváros útjaival, hídjaival, gyáraival sokkal inkább Isten teremtménye, mint a majorság. A folyók nem olyan csodálatosak, mint a vízvezetékek. Isten mindentudása nem különül el az ember tudásától. Aki vakbélrohamot kap, az először a mentőknek telefonál, s amíg rájuk vár, imádkozik. (Még az is így csinálja, aki az ellenkezőjét mondja!) Aki repülőgépre ül, Rafael őrangyalhoz fohászkodik, de legalább ennyire bízik a pilóta idegeiben és szaktudásában, hogy a gép a hóvihar ellenére is leszáll. Ne azt hirdessük, hogy Isten jóra fordítja a rosszat, hanem azt, hogy Isten az emberrel együtt küzd a rossz ellen. Amikor *Reinhold Schneider* azt mondotta, hogy – Hitler ellen – „csak az imádkozónak sikerülhet”, 1940-ben nem a hit, hanem a melankólia szava volt ez. A „kedvező idő” 1929–30 körül volt; s ami ezután jött: a mulasztás szörnyű következménye, nem volt más, mint a felelősség kényszerű vállalása.

Külön fejezetet képezne a keresztény erkölcs és a remény kapcsolata. Az képviseli a reményt, aki tíz éve nem gyónt három kisgyermekes anyától azt kérdezi, tud-e mesélni gyermekeinek. Elégtételül pedig azt adja fel, hogy vegyen egy mesekönyvet, és tanuljon meg könyv nélkül legalább tíz mesét. Ha egyetlen szóval arkarjuk kifejezni a keresztény reményt, azt kell mondanunk: megéri. Az élet kifizetődik.

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	5
EMBER ÉS FEJLŐDÉS	7
Értelem és szellem (1966)	9
Arkhimédész esete	10
Belátás és elképzelés	13
A tanulékony gépek és az ember	16
Véletlen, vagy növekvő valószínűség? (1965)	20
Véletlen és valószínű	20
Növekvő valószínűség	23
Rend a véletlenek játékában	26
Az ember teremtése (1956)	28
Isten teremtménye	29
Teológusok a fejlődésről	32
Éva teremtése	34
A következmények	38
Gyakorlati tanácsok	40
Anyag és élet (1967)	46
A biológia Ikarus-mondája	47
Biológiai minta	50
Anyagi formák	53
Élet és szellem (1967)	58
A Rubico mentében	59
Állati intelligencia?	62
Az emberi tapasztalás mintái	66
Emberréválás és teremtés (1968)	71
Teremtés és fejlődés összhangja	72
A hominizáció folyamata	75
Antropológiai következmények	78
Az emberi lélek és a klinikai halál (1966)	83
A belső dialógus szellemében (1968)	87
Dinamikus hagyománytisztelet	90
Ugyanaz skolasztikus nyelven	92

Fejlődéstan és teológia (1969) - - - - -	98
A fejlődés eszméjének fejlődése - - - - -	99
Egyház és természettudomány - - - - -	100
A biológiai teremtetan - - - - -	102
A világ sztatikus modellje - - - - -	104
A világ dinamikus modellje - - - - -	106
SZEKULARIZÁCIÓ ÉS EGYHÁZ - - - - -	111
Szekularizáció és kereszténység (1969) - - - - -	113
A jelenség értelmezése - - - - -	114
A világ szentesítése - - - - -	116
Esélyes kereszténység - - - - -	120
Hogyan beszéljünk Istenről? (1968) - - - - -	125
Mit értünk elvilágiasodáson? - - - - -	126
A világ transzcendens föltétele - - - - -	130
Az Istenről való beszéd föltételei - - - - -	133
Szekularizáció és transzcendencia (1970) - - - - -	138
Természet, prózában - - - - -	139
A tudomány emancipációja - - - - -	141
Világképek interferenciája - - - - -	142
Sem görög, sem barbár - - - - -	143
Csak egy csomó tört kép? - - - - -	145
Az egész az igaz - - - - -	146
Az egyház mint testvéri közösség (1968) - - - - -	150
Tekintély és engedelmesség az egyházban (1968) - - - - -	152
Dialektikus fogalmak - - - - -	155
Szolgálat, nem uralkodás - - - - -	157
A közmegegyezés bírálata - - - - -	158
Funkcionális felfogás - - - - -	160
A szabadság jegyében - - - - -	161
Miért kerestek az élőt a holtak között? (1969) - - - - -	165
A teológiai kutatás szabadsága (1969) - - - - -	167
A <i>Nyilatkozat</i> - - - - -	168
A <i>Nyilatkozat</i> visszhangja - - - - -	170
Valláskritika és ideológia-kritika (1970) - - - - -	175
Kódképek és elítélétek - - - - -	175
Ideologizált eszmék - - - - -	178
Vegytiszta eszmék? - - - - -	183
A világ szószólója (1969) - - - - -	188
A világot szerető hit - - - - -	189
Isten a világban - - - - -	192
Igazság és közösség - - - - -	197
A REMÉNY JEGYÉBEN - - - - -	201
Miért vagyok keresztény? (1967) - - - - -	203
A keresztény hit foglalta (1969) - - - - -	207
A legfontosabb - - - - -	208
Az ember Isten-közelsége - - - - -	208

Isten ember-közelsége - - - - -	209
Isten megértése - - - - -	210
Az ember beteljesülése - - - - -	211
Az egyetlen szükségesség kapcsolat - - - - -	212
Az emberi feladat - - - - -	213
A bűn - - - - -	215
A hit megvallása az ima - - - - -	215
Az egzisztenciális kapcsolat biztosítékai a dogmák - .. - - - - -	216
A kegyelem történelmi jele - - - - -	218
Az egység szentsége - - - - -	219
Mint sötétben világító mécses (1967) - - - - -	222
Intellektuális nehézségek - - - - -	223
Valláskritikusok - - - - -	223
Alapvető hitigazságokat! - - - - -	224
A világ üdvössége - - - - -	225
Hit és homály - - - - -	226
Történeszeknek sem tilos a bemenet (1969) - - - - -	227
Néhány gondolat a csodáról (1970) - - - - -	236
Isten és sors (1967) - - - - -	241
Jézus Krisztus válasza - - - - -	242
Az értelmes egész - - - - -	243
Okosak legyetek (1969) - - - - -	246
Krisztus emlékezete (1968) - - - - -	248
Összejövetel - - - - -	249
Hálaadás - - - - -	249
Közös étkezés - - - - -	250
Újszövetség - - - - -	250
A hit titka - - - - -	251
Karácsony megközelítése (1969) - - - - -	253
A remény jegyében (1970) - - - - -	256

61,- Ft