COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Tedd ide kezed

Nikolaus Lobkowicz
- A vallási tapasztalás

Josef Zverina
- A vallási tapasztalás felvázolása

Heinrich Pompay
- „Halálra szántak vagyunk, de élünk"

Peter Henrici
- A hit megtapasztalása

Josef Sudebrack
- Keresztény misztika és egyházi hit

Norbert Fischer
- A „tapasztalás" Szent Ágoston Vallomásaiban

Albert Görres
- Ismeri-e a lélektan az embert?

Jáki Szaniszló
- Klónozás és érvelés

Joseph Ratzinger
- A világ és az ember képe a szent zenében

1997. **Mindenszentek**



COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat

Kiadja:
a Communio Alapítvány
Budapest

Felelős kiadó:
Bolberitz Pál

Szerkesztőbizottság:
Pápai Lajos, Ternyák Csaba
Bolberitz Pál, Fila Béla, Győrffy Andrea,
Jelenits István, Kereszty Rókus, Kunszt György, Maróth Miklós,
Nemeshegyi Péter, Roska Tamás, Rózsa Huba, Tímár Ágnes

Főszerkesztő:
Gál Ferenc

Főmunkatárs:
Erdő Péter

Felelős szerkesztő:
Török József

ISSN 1217-2456

Szerkesztőség:
1053. Budapest, Papnövelde u. 7.

Nyomda:
Agapé Kft.
Ferences Nyomda és Könyvkiadó
Szeged, Mátyás tér 26.

A föltámadott Jézus Tamás apostolt közvetlen vallásos tapasztalásra szólította föl, amikor sebhelyes kezeit és oldalát megérinteni kötelezte a kételkedőt. Az apostolok vallásos tapasztalása közvetlenül Jézus Krisztusra irányult és a megtestesült Ige ezt a közvetlen megismerést a hit alapjává tette. A vallásos tapasztalás elméleti feldolgozása az idők során egyre fontosabbá vált, és a jelen szám tanulmányai ezt az elméleti tisztázást szeretnék előremozdítani. Ez az alapvetés lehetővé teszi az igazi hitbeli tapasztalás létrejöttét, melynek során a hívő ember felismeri élete egészének értelmét, ami viszont a hitet elutasító, következésképpen hitetlen ember előtt ismeretlen marad. Valamennyi nagy szent életében fölfedezhető a vallásos tapasztalás, ám túlzás nélkül mondhatni, legkiválóbb példáját ennek Szent Ágoston vallomásaiban találjuk. Ágoston számára a külső megismerés belső tapasztalássá vált és a végtelenség beszüremkedett erre a területre. A végtelen utáni vágy ezen látásmód szerint a végtelennek véges megtapasztalása. A végtelen megtapasztalása pedig a kereső ember szívét még nyugtalanabbá teszi, hogy az abszolút nyugalmat egykoron föltalálja Istenben.

A némileg időtlennek tűnő elméleti megalapozás mellett a jelenben zajló tudományos fölfedezésekre is fontos teológiailag és erkölcsileg reflektálni. Jáki Szaniszló bencés professzor egész munkássága ennek a jegyében zajlik, és az itt közölt tanulmánya a hírközlő eszközök által szétröpített hír: a klónozás mentén megfogalmazódott magatartásmintákat elemzi az egyetlen hiteles szempontból, ami egybeesik a keresztény valósággal. Jáki Szaniszló 1987-ben azt a Templeton-díjat kapta meg, melynek legnevesebb kitüntetettje a nemrég elhunyt Teréz anya. Nemzetközi szinten ismert munkássága kis hazánkban évtized múltán hozta meg a Széchenyi Társaság díjával fémjelzett elismerést.

Ratzinger bíboros liturgikus témájú kutatásai folyamatosan figyelmeztetnek, hogy vallásosságunk középpontjában a szent liturgia áll, amely Jézus Krisztus szavait és gesztusait ismételve, köréje szerveződik, s gyűjti egybe az egyházat. A liturgikus ének és zene sem lehet független attól, aki Útnak, Igazságnak, Életnek mondja magát.

Nikolaus LOBKOWICZ

A vallási tapasztalás

A német teológiai irodalomban nem ismeretlen a vallási tapasztalás fogalma, de nem is gyakori.[1] Ez valószínűleg kapcsolatban áll Kant filozófiájával, akinél a tapasztalás elsősorban az érzékek működése. „A tiszta ész kritikája" című művének hatása alatt az „empirikus" és a „tapasztalati" fogalom nagyon közel került egymáshoz. Másképpen látják a dolgot az angolok és főleg a franciák. William James (1842-1910) John Dewey-el együtt elindította az amerikai pragmatizmust, s 1902-ben kiadtak egy könyvet „Sokoldalú vallási tapasztalás" címmel. Ugyanabban az évben Emil Boutroux (1845-1921) szintén azt kutatta, hogy egyáltalán mit jelent a vallási megtapasztalás. A francia jezsuita, Jean Mouroux pedig 1952-ben közölt könyvet erről a témáról (L'expérience chrétienne).

Az nem meglepő, hogy a pragmatista Dewey és a jezsuita Mouroux másképpen magyarázza a „tapasztalás" fogalmát. Nehezebb dolog annak tisztázása, hogy ezen a téren egyáltalán mit jelent a „tapasztalás". A fogalmat (empeiria) már a görögök is használták, és annak hosszú, bonyolult története van.[2] Franz Grégoire, a louvaini professzor a II. világháború után könyvet írt Hegelről és abban négy alapjelentést különböztetett meg: megállapítást, átélt ismeretet, érzékelést és habituális tudást.[3] Ezeknél a jelentéseknél közös az, hogy a tapasztalás mindig ismeretmód, ami konkrét dologra vonatkozik és nem elvontra. Továbbá az, hogy nem tekintélyi érvelés vagy következtetés útján jön létre. Bár nem tudjuk mindig megítélni, hogy milyen mértékben tapasztalunk vagy tapasztaltunk, ezért gyakran értelmezni kell azt. De amit értelmezünk, az a mi tapasztalásunk.

---

1 Az utóbbi években megjelent Historische Wörterbuch der Philosophie sem hozza ezt a címszót.

2 Magam a Helmut Kuhn Emlékkönyvben igyekeztem a fogalmat körülírni, 1989.

3 Revue Philos. de Louvain 44 (1946) 411 kk.

James szerint a vallás azt jelenti, hogy „felismerjük magunkat mint személyt, aki vonatkozásban áll olyan valakivel, akit valamilyen értelemben isteninek tekintünk."[4] Vagyis a vallási tapasztalás elsősorban önmagunk megtapasztalása. Nem az istenit tapasztaljuk meg, hanem a hozzá való viszonyunkat. Ezzel Aquinói Szent Tamás is egyetértene, bármennyire különösen is hangzik. Ő azonban a *religio* szón nem vallást értett, hanem azt az erényt, amellyel Isten előtt meghódolunk és megadjuk neki a kellő tiszteletet.[5] Ő tagadja, hogy az emberben lenne nem érzékeken nyugvó intuíció, vagyis a konkrét valóságnak az értelem által közvetlenül történő megragadása, két kivétellel: saját tudatunk felismerése és a misztikus tapasztalás. Vagyis Kanttal megegyezik abban, hogy a valóságot közvetlenül csak érzékeinkkel fogjuk fel, kivéve öntudatunk megismerését és a természetfölötti valóság átélését a kegyelem segítségével.

Ezért nem véletlen, hogy a katolikus teológiai lexikonokban nem található a vallási tapasztalás címszó. A *Lexikon für Theologie und Kirche*-ben, Gustav Siebert csak általánosságban beszél tapasztalásról, mégpedig skolasztikus módszerrel, A. Halder pedig, a „szent" címszó alatt.[6] A régebbi nagy francia lexikonban H. Pinard-nak van hosszabb cikke az *Expérience religieuse*-ről.[7] Ő a reformációból kiindulva fejtegeti a témát, különös tekintettel a későbbi pietista hatásra. Ott ugyanis változott az Egyháznak és a szentségeknek az értelmezése. Ha a kereszténnyé levés nem a keresztség és az Egyház révén jön létre, akkor döntő kritérium csak a megtérés élménye lehet. Az ember azáltal győződik meg Krisztus tanítványaihoz való tartozásáról, hogy megéli az „irgalmas Isten" közelségét. Ezt Schleiermacher kimondottan az érzelem világába utalta, s őt mások is követték. A folyamat tovább gyűrűzött az amerikai szektákban, s néha a karizmatikus mozgalmakban is. Olykor igyekeznek megkülönböztetni a lélektani hatást és a Szentlélek hatását, de ezen a téren ingatag talajon állnak.

Annak a takarékosságnak, amellyel a katolikus teológiai hagyomány a tapasztalás fogalmát kezelte,[8] megvolt az oka. Vallották, hogy a tárgyilagosságot a fogalomból kell levezetni, nem az élményből, hiszen mindig feltehető a kérdés, hogy valóban tapasztalásról van-e szó, vagy

4 W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Frankfurt 1979, 41.

5 S. Th. I-II. 60., 3.

6 Band 3, 978.

7 Dixionnaire de Théol. Catholique, 1913, Bd 5. 1786.

8 Denzinger-Schönmetzer féle Enchiridionban csak a modernizmussal kapcsolatban található a „tapasztalás" fogalom.

csak érzelmi emócióról? A teológiai hagyomány ugyanis a hitet a bölcsességhez hasonlóan erénynek, habitusnak mondta, s az arisztotelészi empeiria sem élmény, hanem habitus, maradandó készség. A teológiai kifejezések pedig, főleg amelyek a hit tartalmát írták le, objektívek akartak lenni, vagyis a törékeny és hiányos emberi befogadás ellenére a valóságra vonatkozóak. Csak ilyen alapon lehetett állítani, hogy egy vallás igaz, azaz megfelel Isten kinyilatkoztatásának, és azt össze lehetett hasonlítani egy másik vallással. Aquinói Szent Tamás is kifejtette, hogy Istenről szóló kijelentéseink hasonlóságiak, analógok, azért inkább azt tudjuk állítani, hogy „mi nem" az Isten, mint azt, hogy mi az ő istensége.[9] Ez azonban az objektivitást nem érinti.

Itt nem feladatunk, hogy a tapasztalás fogalmának történetét tárgyaljuk. Megelégszünk azzal a kísérlettel, hogy annak katolikus, ortodox és evangélikus változatát ismertetjük, s úgy keressük, hogy miként beszél az Újszövetség a vallási tapasztalásról, és hogyan öltöztette azt irodalmi formába Szent Ágoston Vallomásaiban. Fontosnak tartjuk annak kimutatását is, hogy milyen tartalmat kapott ez a fogalom a katolikus teológiai hagyományban, és itt Szent Tamásra hivatkozunk. Természetesen nem hiányozhat a misztikára történő utalás sem.

A következőkben tehát nem olyan témát vetünk fel, amely hitigazságokra emlékeztet, hanem inkább olyan kérdést tárgyalunk meg, amely a II. Vatikáni Zsinat utáni fejlődésben nagyobb szerephez jutott, mint korábban. Tudjuk azt is, hogy a vallási tapasztalás folytonos emelgetése veszélyes lehet, és oda vezethet, hogy a hit tartalom nélküli, érzelmi megnyilatkozássá degradálódik. Korunk nagy kísértése az is, hogy minden második ember maga igyekszik hitének egyvelegét összeállítani. Másrészt tudomásul vesszük, hogy nem vagyunk szellemi teremtmények, akik tiszta értelmiséggel rendelkeznek, s akiknél az érzelem nem játszik szerepet. Emberek vagyunk, és a technikai berendezkedés világában, főleg a fiataloknál, megvan az igény, hogy ne csak higgyenek, hanem a hitet át is éljék. Itt nem elég a liturgiának az a felfogása, amely nem érti meg, hogy a „tevékeny részvétel" nemcsak felállásból, leülésből és gondolat nélküli éneklésből áll, hanem a misztérium megközelítéséből, főleg a keresztény misztérium megéléséből. A megélés hogyanjára a misztikus tárgyalásnál utalunk.

Fordította: *Gál Ferenc*

9 S. Th. I. 3, proemium.

Josef ZVERINA

A vallási tapasztalás felvázolása

A tapasztalást általában úgy határozzák meg, mint az egész személy találkozását egy konkrét valósággal[1] Magába foglalja a felismerést és az élményt. Az élmény erős, személyes történés, azért nem is lehet egész terjedelmében kimerítően és tárgyilagosan leírni, tehát tárgyi ítéletet is nehéz róla mondani. Bensőleg azonban kapcsolatos a megismeréssel, de átfogóbb, mint egy értelmi megismerés, mivel itt teljes alany és teljes tárgy találkozik. Így a róla történő közlés is nagyobb terjedelmű lehet. Az élmény magába olvasztja az értelem tevékenységét a megismerés többi összetevőjével, mert szerepet játszik benne az akarat, az érzék és az értelem.

A tapasztalást nem szabad összetéveszteni az érzéki benyomással és az érzelemmel. Itt a cselekvő alanyt befolyásolja a történelem, a hagyomány, a környezet, s mindez erősíti a megértést, de nem az ítéletet. Így a tapasztalásban lehetnek gyenge, negatív elemek is. Ezért szükséges a kritika és az ellenőrzés, viszont a megismerő alanytól nem kell elvonatkoztatni. Az ember a tapasztalásban nem passzív, hanem aktív, aki meghatároz, dönt és értelmez.

A tapasztalásban benne van a tárgy valóságának a felfogása. A tárgy nem mellékes, elvont, érdektelen valami, hanem olyan, ami konkrét kapcsolatot jelent. Ezek a szempontok főleg akkor nagyon fontosak, ha a kapcsolat tárgya egy másik személy. Az én-te és az én-mi kapcsolat sokkal gazdagabb, mint az én és a külvilág kapcsolata. A személyi vonatkozások szinte kimeríthetetlenek.

Az egyszerű értelmi megismerés és a tapasztalás közötti különbséget így vázolhatjuk fel. Az értelmi megismerés analitikus vagy szintetikus, tehát elemző vagy összerakó, és benne van a megállapítás, a fogalomalkotás, a leírás, a meghatározás és az igazság tudata. A tapaszta-

1 A tanulmány Zverinának egy poszthumus könyvében (Az öröm öt útja, Prága 1995) jelent meg.

lásban az értelem mellett jelentkezik az akarat és az érzelem. Benne van az intuitív meglátás, a személyes tudomásulvétel, a találkozás, a jelenlét és egy bizonyos személyes kihívás. Ezek alapján beszélhetünk a tapasztalás fajtáiról is. Minden tapasztalás önkéntelen tudomásvétellel kezdődik, ami rávilágít az ittlétre, az egész és a rész összefüggésére, továbbá tartalmaz valamilyen kihívást, felszólítást, hogy ismerjem el és foglalkozzam vele. Ez a reflex-találkozás az alapja a továbbiaknak. Meglátom, hogy az állításban mi az igazság, az értékítéletben mi a jó, mi a téves és hogyan használhatom fel a jövőre nézve. A tapasztalás gazdagítja az életet, reálisabbá és kritikusabbá tehet, de csak akkor, ha szellemileg feldolgozzuk.

A vallási tapasztalásban ezek az alapmozzanatok radikálisabban jelentkeznek. Nem csupán a külső valóságot fogjuk fel, hanem a magasabb, a transzcendens összefüggéseket és jelentéseket is. Az értelmi részt itt is kihangsúlyozzuk azokkal szemben, akik csupán érzelmi megnyilatkozásokról beszélnek (Schleiermacher, Barth, Gogarten). Ma megfigyelhető egy fokozott vágyakozás a vallási tapasztalás után. A technizálódott környezet kevés felhívást ad a transzcendens világ keresésére, és megvan a veszély, hogy a hitet is csak észbeli állásfoglalásnak tekintik, nem pedig az egész ember magatartásának. Rudolf Otto 1917-ben egy tanulmányban kimutatta a vallási jelenség önállóságát, s azt speciális kategóriába sorolta. Az alapfogalom a numinózum, az isteni jelleg jelenléte, amely mint *mysterium tremendum et fascinosum*, mint félelmet és csodálatot keltő titok mutatkozik meg. Hozzátehetjük, hogy igazában ez a leírás is elégtelen, mivel csak személytelen erő jelenlétére utal, ami még hozzá negatív határozmány is. Mások, mint Max Scheler és Hans Urs von Balthasar, továbbléptek ezen az úton.

A vallási tapasztalásban a névtelen Abszolútumhoz való viszony a függetlenség vonásait hordozza: ami rám közvetlenül és feltétlenül vonatkozik, az nevet kap, úgy jelenik meg, mint az emberi lényegnek és a világnak az egésze, s annak konkrét értelme is van. A transzcendencia várandó valósággá válik, aminek megvalósítása Isten műve. Továbbá az nem úgy áll az emberiséggel szemben, mint puszta metafizikai létező, mint legmagasabb, végtelenül messze levő lény, hanem úgy, mint jelenvaló, aki az embert eredete óta teljesen kezében tartja. Erre a felismerésre az ember nemcsak ismeretével válaszol, hanem tisztelettel és bizalommal. Érzi, hogy ebben a kapcsolatban saját léte teljesedik ki. Benne felismeri eredetét, útját és célját.

A vallási tapasztalás általános vonásai: Isten nemcsak hatalmas és fönséges, hanem hűséges, irgalmas és jóakaró. Nem távol van, hanem közel, a jelenben. Tele van titokkal, de kinyilatkoztatja és közli magát. Ő az igazság, a bölcsesség, a fény és a szentség. Az emberben nemcsak megismerés van, hanem elismerés, engedelmesség, hála, imádás, kérés, bűnbánat és remény is. Keresi az élet eredetét, célját, átéli az örömöt, félelmet, aggódást, kiteljesedést, a bűnt és hasonló jelenségeket. A közösségben is megéli a tiszteletet, megbecsülést az emberek és a világ iránt. Kialakítja a kultuszt, a művészetet és a vallási közösséget. A vallási tapasztalásnak tehát egyetemes jellege van, mind a befogadás, mind a kifelé való hatás oldaláról.

Fordította: *Török József*

Heinrich POMPEY

„Halálra szántak vagyunk, de élünk"

(2Kor 4,11)

Szenvedések és bajok közepette betegápolók és karitatív szervezetek munkatársai felteszik a kérdést, hogy lehet-e a hitnek és a keresztény életfelfogásnak a hatását megtapasztalni a betegeken és a szükséget szenvedőkön? Mit segít egy betegnek vagy szerencsétlennek az, hogy van Istenbe vetett hite? A következőkben teológiai megfontolással szeretnénk rámutatni a kegyelem és a szeretet hatására.

Keresztény életfelfogás. Az Újszövetség igazi üzenete nem a szenvedésre, betegségre, nyomorra vonatkozó elmélet, hanem egy életalakítás közlése, ahogy azt Jézus elénk állította, aki maga volt az „út, igazság és élet" (Jn 14,6). Ő nem elméletet tanított, hanem megvalósítja bennünk a vele való életkapcsolatot.[1] Mi nem valamilyen tanításban hiszünk, hanem Jézus Krisztusban és őt követjük.

A keresztény élet formálásában is beszélhetünk magatartás-lélektanról, de azt is Krisztus követésének nevezzük.[2] Aki szenved vagy segíti a szenvedőt, az szembesülhet Jézus életével, szenvedésével, keresztjével, érzékeny lehet bölcsessége és igazsága iránt és segítséget nyerhet erejéből. Jézus halála és feltámadása nemcsak a megváltást nyilvánította ki, hanem azt is bemutatta, hogy az ember miként élheti meg a szabadulást Krisztus bölcsessége és ereje által: „Isten irgalmas szeretete[3] által meglátogatott minket a fölkelő nap magasból, hogy a sötétben és a halál árnyékában ülőknek világosságot adjon és lépteinket a béke útjára irányítsa" (Lk 1,78-79). Jézus példáján kell felismerni,

---

1 Az ilyen irányú problémákhoz lásd: P. Watzlawiek, Menschliche Kommunikation, Bern, 1990.

2 Lásd: Beziehungstheologie, in: LThK. II. 358.

3 Arról a szeretetről van szó, amely az elesetteket segíteni tudja.

hogy a küzdelmes és halálraszánt életből minden nehézség ellenére megvalósul az átmenet egy új életbe. A különböző lélektani és társadalmi helyzetekből van kiút az új élethez, amely felülmúlja az itteni formákat. A keresztény hit nem egyszerű megismerése valaminek, hanem eleven kapcsolat Jézus Krisztussal, akiben az átmenet megvalósult. Az élet békéjét csak ez a meggyőződés adhatja meg.[4]

Lelki erő a szenvedésben. Súlyos betegség, egyéni vagy közös nehézségek során az ember válságban érzi magát.[5] Az az érzése, hogy a lelki és a társadalmi egyensúly megbomlott, önbizalma és cselekvőképessége megrendült, azonosságát elveszítette és bénultságában nem talál kiutat. Ha viszont az ember ilyen helyzetben nem akar megtörni, nem akarja kedvét veszíteni, akkor át kell lépni az életnek ezen a határesetén.[6] A kérdés az, hogy Jézus életéből milyen indíttatást szerezhetünk, továbbá hogy milyen karitatív vagy lelkipásztori segítséget olvashatunk itt?

A feltámadás erőinek elővételezése. A hívő keresztény a betegségben vagy a nehéz helyzetben nemcsak arra gondol, hogy Jézus elszenvedte a kereszthalált, hanem arra is, hogy feltámadt a halálból és így van jelen közöttünk. Pál apostol így látja: „Jézussal engem is keresztre feszítettek, és már nem én élek, hanem Krisztus él bennem" (Gal 2,19-20). Vagy más helyen: „Igaz beszéd ez: Ha Krisztussal együtt meghalunk, akkor vele együtt élni is fogunk" (2Tim 2,11).[7] Ha az apostollal elmondhatjuk, hogy Krisztus él bennünk, akkor ő nemcsak mint felfeszített él bennünk, hanem úgy is, ahogy feltámadt. Ezt a szenvedő embernek is magáévá kell tenni. Szenvedése nem végső állapot, hanem magában hordozza az új élet lehetőségét.

A szenvedés elviselése. A feltámadásban, mint új életlehetőségbe vetett hit erőt önthet a szenvedőbe és segíti őt a kitartásban, hiszen tudja, hogy Jézus leszállt a holtak országába és onnan támadt fel.[8] A betegség és a halál olyan határeset, amelyből sem a szenvedő, sem az ápoló magától nem talál emberi kiutat. Ott csökken az életerő, a bátorság, a bizonyosság, az ember csak elfogadhatja a sorsát. Megoldás csak kívülről jöhet. Mind a beteg, mind az ápoló úgy érzi, hogy kötve van keze és lába: a kereszthez van szögezve. Sem cselekedni, sem me-

4 Zwingmann, Religiosität und Lebenszufriedenheit, 1991.

5 H. Pompey, in: Würzbürger Diozesen-Geschichtsblättern, 1988, 443 kk.

6 Th. Leyener, Konkreter Kontingenz, Frankfurt, 1988.

7 1Tesz 5,10; Róm 5,10; 1Jn 3,14

8 H. J. Schulz, Erlösungsbotschaft als Bild, 1981. 3-5

nekülni nem lehet. A helyzet olyanná válhat, hogy már semmiféle evilági remény nem marad. Az élet energiái és a további elképzelések szétfoszlanak. Nem marad más, mint hinni, hogy ha Krisztussal meghalunk, vele együtt fel is támadunk. ebben találkozik Isten szeretete és az ember szenvedése. A remény arra támaszkodik, hogy amit Jézus megígért, azon a pokol kapui sem vesznek erőt.

Hinni és remélni a jövőben. Jézus a kereszten is tudta, hogy őt az Atya elfogadta és hogy életének feladatát meg kellett valósítania. Ez volt életének értelme, s ezt a tudatát a szenvedés nem törte meg, a remény ellenére is remélt (Róm 4,18). Nemcsak arra volt képes, hogy a keresztet hordozza és a küldetést teljesítse, hanem szeretettel állt bele helyzetébe, kiengesztelődött szenvedésével. De ez természetesen nem azt jelenti, hogy hamis aszkézissel és hősiességgel örült a szenvedésnek. Ilyen valóságélménynek kell áthatni minden szenvedéssel teli helyzetet, amelyet szeretetből elvállalunk. Jézus története megalapozza számunkra a meggyőződést, hogy a bajban nem kell elveszteni a bizalmat, s az ápolóknak, a segítőknek sem kell visszavonni a személy iránt való tiszteletet. Ha megmarad a tisztelet és a szeretet, akkor a személyiség nem omlik össze. Átélheti, hogy életének van végső értelme, érzi a szeretetet, és a feltámadásba vetett hit bensőleg erősíti. Annak is van vonzóereje, hogy sorsán keresztül Isten országa valósul, türelme és áldozata engesztelést nyújt. A körülállóknak tudniuk kell, hogy a szenvedő ember sorsát Isten szeretete hordozza. Ha meg vannak győződve, hogy Isten a gyengéket és elhagyatottakat felkarolja, akkor ők is nagyobb odaadással segíthetnek nekik.[9] Munkájuk és szeretetük rátereli a figyelmet a jövendő életre, a feltámadásra.

A szenvedés helyzetei. Tanúságos lehet a beteg emberek konkrét helyzetének a vizsgálata is. Először idézem egy 35 éves férfi esetét, aki nem bír járni, nem tud enni, alkohol és kábítószer rabja. Hat évet töltött börtönben, felesége szintén részeges, két gyermekük van. A férfi így nyilatkozik: Ezen már nem lehet változtatni, itt Isten sem segíthet, ezt magam is tudom. A másik eset egy 83 éves, egyedülálló öregasszonyé, aki az öregek otthonában lakik és természetes egyszerűséggel várja a halálát. Daganat van a nyelőcsövében és nem tud enni. Nem sóhajtozik, nem zúgolódik, kiegyensúlyozottan tölti napjait. Sőt más betegeknek is segít. Sok ismerőse látogatja, és felbátorodva távoznak tőle. Egyet fájlal, hogy amikor részt vesz a misén, nem áldozhat, mert nem tud nyelni.

9 A régi Izraelben a veszteség nem a halál volt, hanem a kapcsolatok elvesztése és az elfeledés.

Az első esetben a saját állapotába vetett hit eltűnt. Nincs reménye, sem szeretete, ezért üres az élete. A második esetben a beteg elfogadta helyzetét, örül a napi eseményeknek, tudja szeretni magát és másokat. Kiengesztelődött életével és betegsége ellenére teljes életet él.[10]

Isten közelsége. Akik betegek és szenvedők mellett dolgoznak, azoknál fontos, hogy megvilágítsák az élet értelmét az ápoltak előtt, hogy hitet és reményt öntsenek beléjük. Isten Jézus Krisztusban igazolta, hogy átéli az ember bajait, közel van hozzánk és beszámítja erényeinket. Az élet határeseteiben csak ez adhat bizalmat és erőt.[11]

Az isteni kegyelem. A betegséget, szükséget, konfliktust nem lehet más úton legyőzni, csak ahogy Jézus a Getszemáni kertben bemutatta. Tanítványait kérte, hogy legyenek mellette. Életét senki sem tudja magában elviselni, másokra is akar támaszkodni. Amikor a tanítványok erre nem voltak képesek, Krisztus az Atyára támaszkodott. Az emberek is megtapasztalják, hogy életük utolsó lépteit elhagyatottságban kell megtenniük. Az Istenbe vetett bizalom akkor ad erősítést, amikor a legjobb barátok is elmaradnak. A kegyelem ideje ez, amit Isten ilyen helyzetekben ad. Viszont a kegyelem akkor jön, amikor hajlandók vagyunk Isten akaratát elfogadni.[12]

Lelket önteni a szenvedőbe. Az isteni és az emberi erő egyesítése hozzásegít ahhoz, hogy erős lélekkel elviseljük a megpróbáltatást, illetve hogy győzedelmeskedjünk a nehézségek felett. Isten Lelke azért van jelen, hogy hitet, reményt, szeretetet ébresszen. Ő a Vigasztaló, aki bizalmat önt belénk az Atya iránt. Az ő erejével a végső lendületet is megtehetjük, amellyel fenntartás nélkül Isten kezébe ajánljuk magunkat (Lk 23,46). Az élet sikerének a mozzanata ez. Nem elég a jó szándék, lendület is kell hozzá. Éppúgy nem elég az erőtartalék, ha nincs hozzá okosság és bölcsesség. Pál apostol Krisztusról mondja, hogy ő számunkra Isten ereje és bölcsessége (1Kor 1,24). Sőt azt is hozzáteszi, hogy Isten látszólagos balgasága is bölcsebb az embereknél, és az ő gyengesége erősebb az embereknél. Ennek tudatában hordozzuk a keresztet Krisztus követésében (Lk 14,27).

Előre nézni és haladni. Nem szabad elfelejteni, hogy érték lehet az is, ha el tudjuk viselni a bajt, a szenvedést. Ha csak ellenkezésre pazaroljuk erőinket, az nem visz előre. Talán többre megyünk azzal, ha előre tekintünk és azt keressük, ami a jelen helyzetben megkönnyebbü-

---

10 Utalás János és Péter alakjára Jézus sírjánál. Egyik képviseli a szeretetet, a másik az egyházi tekintélyt.

11 Figyelni kell arra, hogy a hűség földi esetlegességünk támasza.

12 II. Vat. Zsinat: Világiak apostolkodása, 3.

lést, vigasztalást ad. Ha csak hátra nézünk, abban nincs szabadulás. „Aki a kezét az eke szarvára tette, ne tekintsen hátra. Ha hátra néz, nem alkalmas az Isten országára" (Lk 9,62). Az előre nézés azért jogos, mert az életnek van végleges megoldása, örök jövője.[13]

Elfogadni Isten akaratát. Jézus példája szerint a szenvedés és a halál legyőzéséhez hozzátartozik Isten akaratának felismerése és a benne levő üzenet elfogadása. Jézus maga ezt az utat járta, főleg a Getszemáni kertben. A keresztény élet három alapjának, a hitnek, a reménynek és a szeretetnek a segítségével ez sikerül is. A teljes megoldás csak az lehet: Legyen meg a te akaratod.

A szenvedés lehet engesztelés is. Isten szemével nézve és Jézus életének fényében a szenvedés lehet belekapcsolódás Jézus engesztelő áldozatába. Ma erre kevés hívő gondol, pedig Pál apostol is ki akarta egészíteni, ami híja volt Jézus szenvedésének (Kol 1,24). Igaz, hogy a gondolat elfogadása küzdelembe kerül, de annál nagyobb az értéke. Nem kell mindig közepesnek maradni, néha szabad hősiességet is vállalni.

Elfogadni a megváltoztathatatlant. A keresztény realizmus alapján nem szabad elfelejteni, hogy ebből a világból a rosszat radikálisan nem tudjuk kiirtani, bármennyire is kötelességünk küzdeni mind a fizikai, mind az erkölcsi rossz ellen. De minden szenvedés ellenére vallani kell, hogy Isten szeretete gyógyítólag benne van a világban. Isten országa itt van minden kegyelmével, mint a béke, az igazságosság és az élet országa. A remény arra vonatkozik, hogy az örök életben, az üdvösségben megszűnik minden ártalom. Ebben a tudatban kell az élet terhét hordozni.

Remélni a remény ellenére. Újságok naponta adnak hírt közlekedési balesetekről. Fiatal, egészséges emberek nyomorékká válnak, és ha életben maradnak, a megmaradt lehetőség szerint kell új életet kezdeniük. A régi barátok elmaradnak, új terveket kell kigondolni, szerényebbnek kell lenni.[14] De a keresztény reménynek akkor is meg kell maradni.

Az üdvösség, a szabadulás órája bizonytalan. Senki sem tudja előre, hogy milyen hosszú számára a szenvedés, a kereszt útja. Az ószövetségi nép negyven évig vándorolt a pusztában, sok kitérővel és kerülővel. Vezérük, Mózes nem léphetett be az ígéret földjére, csak távolról pillanthatta meg. Az út két részre oszlott: a tisztulás és az új kez-

---

13 Lk 14,25-33 témájának kifejtése.

14 Lásd. G. Goblirsch, in: ADAC Moterwelt, 3/89, 124.

det, az új gondolkodás szakaszára. Az egyéni életben is szükség van tisztulásra, katarzisra, régi szokások elhagyására, és szükség van az új élet felé való fordulásra, a vele való megbarátkozásra.

Jézus a vetésről szóló példabeszédben (Mk 4,1-9) vázolja fel az átmenetet. Először a talajt, a befogadó lelket kell előkészíteni, a földet felszántani. Azután szükség van a gyom kiirtására és bízni abban, hogy megfelelő időjárás beérleli a termést. A szőlőmívesekről szóló példabeszéd azt világítja meg, hogy Isten szabadon rendelkezik adományaival (Mt 21,1-16), s az embernek nincs joga panaszkodni vagy irigykedni.

De a minőségi ugrás a bajból és szenvedésből csak akkor sikerül, ha az összes érdekeltek együttműködnek az élet kis adottságaiban is. A növekedést nem lehet erővel siettetni. Ez azt jelenti, hogy néha a konkolyt is meg kell hagyni a búza mellett, akár az élet végéig. A szétválasztás csak aratáskor következik be.[15] A gondozók és a segítők odaadásukkal hozzájárulnak a lelki erő megtartásához. A környezet hatással lehet a szenvedőre, hogy kialakítsa benne a fogékonyságot a természetfölötti segítség iránt és hogy bízzék a végleges megoldásban.

A közösség szerepe. Az élet szolgálata csak közösségben alakulhat ki.[16] A lelki átalakulás ellenére mindig marad testi baj vagy nyomasztó állapot, s ott van szükség a környezet megértő segítségére.[17] A szervezett társadalom és az egyházi közösség nemcsak egyéneken keresztül tud segítséget adni, hanem intézményesen is.[18] A testben is hamarabb gyógyul egy beteg tag, ha különben a test egészséges és erős. A betegség és a baj könnyítése hozzájárul a közösség szellemének kereszténnyé tételéhez. Példák igazolják, hogy akárhány sérült ember csökkentett erejéhez mért új munkahelyen eredményesen tud dolgozni és lelki egyensúlyát is visszanyeri. A keresztény életfelfogást nemcsak őrizni kell, hanem állandóan megújítani és elmélyíteni, hogy fogékony legyen a felmerülő problémák megoldására. A szeretetszolgálatnak is szüksége van tartalmi és teológiai erősítésre.[19]

Fordította: *Bolberitz Pál*

---

15 Utalás Mt 13,24-30-ra.

16 Lásd: H. Pompey, Die soziale Pastoral der dritten Welt, in: Festschrift für Oscar Seier, 1992.

17 Lásd: Lumen Gentium, 9.

18 Gemeinsame Synode der Beistümer Deutschlands, 1976.

19 Deutscher Caritasverben, Zeit für ein Leitbild, 1976, 99.

Peter HENRICI

A hit megtapasztalása

Több ma a hit nehézsége, mint régen? Vagy csak nem merünk beszélni ezekről a nehézségekről? Bár miként is van, egyre gyakrabban halljuk ezeket a szavakat: Nem tudok hinni! Nem tudom, hiszek-e vagy nem! Ha tovább kérdezzük a felebarátot, akkor kitűnik, hogy a nehézség nem erre vagy arra a hittételre vonatkozik, amely hihetetlennek látszik. Az ok mélyebben van. Az a hit, amelyet a szám megvall, nem hoz új tapasztalást az életem során, s így nincs élményem arról, hogy hiszek-e.

Továbbá látjuk azt is, hogy a mai vallásos nevelés elsősorban a megélhetőséget és azzal együtt a hit megtapasztalását keresi. A hitoktatásban különféle eszközökkel igyekszenek a gyermekeket és a fiatalokat megtapasztaláshoz segíteni. Még a felnőttoktatás is ajánlja a megtapasztalás gyakorlatának különféle fajtáit és elmélkedési technikáit, egészen a misztikáig. Aki a szellemi és a lelki megtapasztalásra érzékeny, arról azt tartják, hogy nyitott lesz a hitbeli tapasztalásra is. De mi a hit megtapasztalása? Egyáltalán meg lehet tapasztalni a keresztény hitet?

Azt hisszük, ami nem tapasztalható. Az Újszövetségben találunk egy meghatározást a hitről, s ez kizárni látszik a hit megtapasztalhatóságát: „A hit a remélt dolgok valósága, meggyőződés a nem szemléltekről" (Zsid 11,1). Más helyen még olvashatjuk Pál apostol kijelentését: „Az a remény, amelyet teljesedni látunk, már nem remény. Hogyan remélhetjük azt, amit látunk?" (Róm 8,24). Vagyis ő súlyt helyez arra, hogy a hitet és a reményt a látástól és így a megtapasztalástól megkülönböztesse. „Most még a hitben járunk, nem a színelátásban" (2Kor 5,7). János is ezt mondja evangéliuma végén: „Boldogok, akik nem láttak és mégis hisznek" (Jn 20,29).

Lehetne ugyan ellenvetni, hogy az apostolok látták és tapasztalták, amit hittek. De amit megtapasztaltak, az nem az volt, amit hittek. Sem Jézus feltámadását, sem istenfiúságát közvetlenül nem tapasztalták meg szűk értelemben. Ők csak jeleket láttak és azt hitték, amire a je-

lek vonatkoznak. Máté (28,17) kiemeli, hogy egyesek sokáig kételkedtek. Ebből a szempontból elfogadhatjuk Kirkegaard állítását, hogy nem kell különbséget látni elsődleges és másodlagos tanítvány között. Ilyen értelemben kell venni Jézus eme szavait is: „Aki engem látott, az Atyát látta" (Jn 14,9). Ő személy szerint az Isten Fia, de emberi alakjában csak képmása (Kol 1,15) és „magyarázata" (exegesato, Jn 1,18) a „láthatatlan Istennek".

Hogyan értelmezzük a misztikus tapasztalást? Ők is inkább a „sötét éjszakára" hivatkoznak, vagy a „nem tudás felhőjére", illetve a „negatív teológiára" vagy a puszta hitre, mint az Istennel való találkozás legmagasabb fokára ebben az életben. Mégis mit tapasztalnak?

A hit megtapasztalását valójában kétféle módon gondolhatjuk el: mint a hit tartalmának megtapasztalását és mint saját hitbeli magatartásunk megtapasztalását. Az elsőnek azonban ellentmond az, hogy a szellemi és világfeletti Isten ebben az életben felülmúl minden emberi érzékelést és tapasztalást. „Senki élő nem láthat engem" (Kiv 33,20; 1Tim 6,16). Saját benső hitbeli magatartásunk megtapasztalása pedig ki van téve annak az állandó csalódásnak, hogy csak lelki folyamatunkat figyeljük meg, nem hitünket, vagyis azt a kegyelem által létrehozott ismeretet, amely részesedik Isten szellemiségében. Amit lelkünkben megtapasztalunk, az nem maga a kegyelem, hanem csak a kegyelemnek ránk gyakorolt hatása. Már Szent Ágoston megjegyezte: „Amit megtapasztalok, az nem Isten." Van kiút ebből a dilemmából?

A történelem mint tapasztalás. Eddig a tapasztalásról úgy beszéltünk, mint többé-kevésbé érzéki megismerésről. Filozófiai értelemben és a mindennapi életben azonban még más jelentése is van. A „tapasztalt ember" nem az, akinek éles megfigyelőképessége van, hanem az, aki már sokat látott és megélt, illetve sok mindenen átment. A tapasztalás itt inkább a múlt összegyűjtött értékeire vonatkozik. Már Arisztotelész véleménye is ez volt, hiszen a tapasztaltságot a sokszor visszatérő megfigyelésből vezette le (Metaphisika I, 1). Ebben a szóhasználatban a hitbeli tapasztalásnak új, könnyen érthető jelentése van. Azt jelzi, hogy a hívő ember a maga vallásos életében sok megfigyelést tett, s ez jellemző lett hitbeli meggyőződésére. A hitbeli tapasztalás ebben az értelemben a történelemből ered. Ez lehet a bibliai történet, az Egyház története vagy saját élettörténetünk.

Isten valóban a választott nép történetében nyilatkoztatta ki magát. Ennek a történelemnek az egyes eseményei a kortársak szemében lehettek véletlenek és nagyon is emberiek. De a visszatekintésben megjelenik egy történeti szándék, egy isteni üdvözítő terv. Jellemző példá-

nak vehetjük Dávid utódjának kiválasztását és trónralépését (2Sám 10,1 - 1Kir 4,6). Minden emberi küzdelem és zavar az Istentől akart eredményhez vezet: „A hatalom megszilárdult Salamon kezében" (1Kir 2,46).

A prófétáknak jutott a feladat, hogy a történeti tapasztalást Istentől akart értelemben magyarázzák. Ők pedig egyre inkább hivatkoztak a korábbi nemzedékek tapasztalataira. Ahogy akkor felismerték Isten hatását a történelemben, ugyanúgy felismerhető az a jelenben és a jövőben is. Az ismétlődő események sorából, az ígéretből, a nép hűtlenségéből, a büntetésből és a szabadulásból kiolvasható az isteni cselekvés tipológiája. Istent úgy ismerték meg, mint Ábrahám, Izsák és Jákob Istenét, mint atyáik Istenét (Kiv 3,15). Bár ő nem látható, mégis felismerik a hasonló módon lejátszódó történeti eseményekben. Ezért a hívő zsoltáros mindig visszaemlékezik Isten múltbeli nagy tetteire, s azokból reményt merít saját napjaira. A húsvéti vacsoránál ezért kellett az ószövetségi népnek a múlt eseményeire emlékezni. Maga Jézus is erre figyelmezteti hallgatóit, de ő már saját tetteire is utal: „Nincs látó szemetek és halló fületek? Nem emlékeztek, hogy amikor öt kenyérrel ötezer embert tápláltam, hány kosár maradékot szedtetek össze? Azt felelték, tizenkettőt. És amikor hét kenyeret négyezer embernek törtem meg, hány kosár maradékot gyűjtöttetek össze? Azt felelték, hetet. Akkor azt mondta nekik: Még mindig nem értitek?" (Mt 8,18-21).

Az Egyház története osztozik a bibliai történeti tapasztalás gazdagságában, ha kisebb mértékben is. Az ismétlődő helyzetekből, a nem remélt fordulatokból, a fejlődés jelenségeiből a visszatekintő szemlélő kiolvashatja a Szentlélek hatását. Pl. egy-egy pápaválasztás a kortársak számára véletlen tényezők eredménye volt, és mégis különös jelentősége lett az Egyház számára. Ezért a teológiai tételeket és az egyházi praxis helyességét elsősorban a történeti folytonosság (*analogia historiae*) erősíti meg.

A hitbeli tapasztalásnak ez a módja még kisebb mértékben érvényes életünk történetére. Ha visszatekintünk életünk eseményeire, és látjuk azok értelmes összefüggését, akkor bennünk is földereng valami hasonló Jákob megállapításához: „Valóban Isten van ezen a helyen, és én nem tudtam" (Ter 18,16). Saját életünk irányításában is megtapasztalhatjuk Isten kezét.

Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlata bevezet a hitbeli tapasztalásnak ebbe a formájába. Nagyrészt az ő lelki tanítása hozta be a teológiába a „megtapasztalás" fogalmát. Lelkigyakorlatában annak a tisztázásáról van szó, hogy „a fölséges Isten milyen állapotban és hivatásban állít

bennünket szolgálatába." De ez nem azáltal történik, hogy valamilyen misztikus megvilágosítást kikényszerítünk, hanem a lelkigyakorlatos napok elmélkedései által. Azokból kell leszűrni a tiszta látást. Itt a megtapasztalás nyilván nem jelent csak belső bizonyosságot és vigaszt, hanem az egész személy beállítottságát. A lelkigyakorlatot végző hívő visszatekint életére, azt hozzáméri Isten törvényéhez, azután imádkozva végigkíséri Jézus életét, s igyekszik meglátni, hogy Isten mit kíván tőle.

A tapasztalás mint válasz. A tapasztaláshoz nem elég az ismételt megfigyelés. Csak akkor tapasztalok meg valamit, ha többé-kevésbé kifejezetten rákérdezek. Ha aztán az úgy jelenik meg, mint válasz a kérdésemre, akkor kapja meg a meglátás, a tapasztalás jellegét. Ez döntően új a kísérleti módszerben, amit Kant is kifejtett az „a priori" megismerés bizonytalanságánál.

Valami hasonlót mondhatunk a hitbeli tapasztalásról is. Csak az értelmezhet egy megfigyelt jelenséget úgy, mint választ, aki Istentől valamilyen feleletet vár. Ezért játszódik le a bibliai történet mindig úgy, mint ígéret és teljesedés. Az elhangzott ígéret alapján a későbbi eseményt lehet teljesedésnek venni, vagy esetleg az ember hűtlensége miatt a teljesedés elhalasztásának. De mivel a teljesedés sohasem fedi egészen az ígéretet, ezért az azonnal megnyitja az ígéret új dimenzióját, s ez a maga módján új ígéret lesz.

Nem kell tovább kifejteni, hogy az Egyház története is át van szőve várakozással és teljesedéssel, megvalósult vagy nem valósult emberi reményekkel. Mindezek mögött azonban Krisztus második eljövetelének várása húzódik meg. Ez tagozódik a többi részleges elvárásban, az evangélium hirdetésében és a tanítóhivatal csalatkozhatatlanságában. Csak ennek a várásnak a fényében lesz az egész egyháztörténet Isten hűségének és türelmének hitbeli megtapasztalása az emberi gyarlóságok közepette.

Ahhoz, hogy saját életünkben hasonló tapasztaláshoz jussunk, nemcsak elvárásokkal kell élnünk. De vannak olyan elvárásaink és reményeink is, amelyeknek semmi közük a hithez. A kötelességünk az, hogy elvárásainkat hozzámérjük Isten ígéretéhez. A lelkigyakorlatoknak ez a feladatuk, hiszen ott megkérdezzük, hogy Isten milyen magatartást kíván tőlünk, s azért imádkozunk, hogy Isten vezessen bennünket Fiának útján az üdvösség felé. Amennyiben ilyen hitből fakadó kérdések és elvárások határozzák meg életünket, annyiban egész életünkön át lehetnek hitbeli tapasztalásaink. Nem úgy, hogy olyan valamit élünk meg, ami az általános emberi tapasztalás számára elérhetetlen, hanem meg-

élünk olyan értelmes összefüggéseket, amelyek a mindennapi emberi tapasztalás „hogyan"-ját alapvetően megváltoztatják, mégha a tartalmát nem is alakítják át. Az igazi hitbeli tapasztalás abban áll, hogy felismerjük életünk egészének értelmét, ami a hitetlen előtt ismeretlen marad.

Fordította: *Bolberitz Pál*

Josef SUDEBRACK

Keresztény misztika és egyházi hit

A közfelfogás általában ellentétet lát a misztikus tapasztalás és az intézményes vallási rend között. Úgy gondolják, hogy a misztikusok valamilyen közvetlen élményt tapasztalnak meg Istennel, az abszolút lénnyel kapcsolatban, bárhogyan nevezik is azt meg. Ezzel szemben a szertartások, az intézményes előírások, a szentségi formák és hasonló dolgok olyan külsőségek, amelyeken túl kell lépni, hogy Istent közvetlenebbül elérjük. Egyes misztikus írók (Eckhart, Hadewijk) vallomásaiból is az olvasható ki, hogy ebből a szempontból az egyházi közvetítés inkább akadály. Gerhard Wehr - akinek írásai a lelki magábaszállással, belső élménnyel és a szemlélődés problémáival foglalkoznak - mostanában adott ki egy könyvet (*Esoterisches Christentum*, 1995), amely éppen ezt az ellentétet hangsúlyozza.

Egyik oldalon áll a szervezett Egyház, amely dogmákkal, jogrenddel és szentségekkel fejezi ki az Istennel fennálló kapcsolatot, a másik oldalon a misztikusok Istennel fennálló közvetlen viszony szerint rendezik életüket, s ezzel szükségszerűen szinte egyéni utakon járnak, míg az Egyház csak külsőségeken keresztül tartja fenn a kapcsolatot Istennel. Wehr a megállapításait Pál apostolnál kezdi, de megfeledkezik arról, hogy Pál is tartotta magát külső szabályokhoz. Pl. az 1Kor 15,3-ban arra hivatkozik, hogy Jézus feltámadásának igazolását ő is az apostoli hagyományból vette. A bensőséges, ezoterikus kereszténység fő hangoztatói a modern időkben Rudolf Steiner és C. G. Jung voltak, bár Steiner Akasa ismerete dogmatikusabb helyet foglal el az antropozófiában, mint a Biblia a kereszténységben. Jung pedig a vallást redukálja valamilyen „pszichikus evidenciára." Istenről elég tudni, hogy van, de nem kell bizakodó hittel feléje tekinteni.

Ez a leegyszerűsített szembeállítás azonban nem meggyőző, viszont a belső személyes tapasztalás és a külső, intézményes magatar-

tás elemzése elvezet bennünket a misztikus élmény természetének megközelítéséhez.

1. **A bizakodó hit alapvető megtapasztalása.** A tapasztalás és a hit abszolút szembeállítását főleg a Graf Dürckheim tiszteletére kiadott Emlékkönyvben (*Geist und Leben* 1995) találtam meg. Pl. Lasalle hasonló elveket vall. Nála a tapasztalás az a belső bizonyosság, amellyel az ember megéli az isteninek a közelségét. A hittel pedig igent mondunk olyan kijelentésekre, amelyek kívülről jönnek és amelyeket nem belső tapasztalással fogunk fel. A hitet valóban az jellemzi, hogy benne van az átlépés a transzcendens világba, ami nem az én-nek a kiszélesítése és elmélyítése a személyen túliság irányába, ahogy Dürckheim gondolta, hanem a másikhoz való radikális odafordulás. Ugyanakkor benne van a szabad döntés is, tehát az nem magunk megtapasztalásának a kiszélesítése, hanem a másiknak, a felsőbbrendűnek a bizalmas elismerése. Utolsó nyilatkozataiban Dürckheim is közeledett a transzcendencia bibliai felfogásához.

A keresztény hit alapja az átlépés a természetfölötti világba, a transzcendenciába. Egzisztenciális-lélektani módon lehet ezt ősbizalomnak mondani. M. Buber költői kifejezéssel beszél róla filozófiai előadásaiban és ezt állítja: A magunkra eszmélés elején nem az „egység" vagy az „azonosság" áll, hanem az „én-te" vonatkozás. Az ősi, emberi önértelmezés kiindulópontja nem az egyén bizonyossága, hanem a bizalom bizonyossága és a szerető találkozás.

2. **Tárgynélküliség és egyháznélküliség.** Ahol önmagunk megtapasztalásának bizonyossága lép előtérbe és nem a világ létének ősokába vetett bizalom, ott a megoldásból ki kell iktatni minden külső (exoterikus) tényezőt. Az olyan módszer, mint a Zen-elmélkedés, amely minden „tárgyat", még a szeretett személyt is mellőzi a lét megtapasztalásához. A módszer termékenységét megtapasztalom Dürchheimnél is, de nem mint olyan módszert, amely közvetlenül az Abszolútumhoz vezet és a misztikához, hanem mint utat az elmélyült öntudathoz. Amellett a szemem erősödött a teremtett és az isteni valóság meglátására. Ezt fejtette ki egy cikkében Klaus Riesenhuber is ebben a folyóiratban (Intern. Kath. Zeitschrift) és nekem úgy tűnik, hogy azt akkor Hans Urs von Balthasar félreértette.

K. Engel egyik könyvében (*Meditation, Geschichte, Systematik, Forschung, Theorie,* 1995) igyekezett igazolni, hogy a tárgynélküli öntapasztalás a maga egzisztenciális elmélyítésében valamiképpen érinti az Abszolútumot, vagyis Istent. Tapasztalati módon vizsgálja az ilyen tapasztalásokat és elmélkedő módokat, s úgy látja, hogy elemeik vissza-

vezethetők a természettudományos technikához és méréshez. Ezért nagy szerep jut az elektromos agyvizsgálatnak, a galvános bőrellenállásnak, az izomlazításnak, a légzési technikának és a kémiai anyagoknak. Az agyelektromosság megfigyelésével ezeket majdnem mind mennyiségileg le lehet írni. Ezért pl. a teológia is lehetne a hittételekből levezetett tapasztalati tudomány. A tapasztalati tudás, amely Dürcheim szerint a hitet felváltja, Engel szerint természettudományosan manipulálható tény lesz. Amit eddig Istennek neveztek, az feloldódik tudományos adatokban, s ezek megtapasztalását biztos módszerekkel elő lehet idézni olyan formában, mint ahogy az elektromos ütések fájdalmat keltenek.

Ez a sötét látomás - amely az istenit és az emberit le akarja redukálni digitális tudásra -, természetesen ellent mond annak a felfogásnak, amelyet Dürckheim a Zen-meditációról és a Zen-tapasztalásról hirdet. De ellentmond annak a módszernek is, amellyel a New Age-teoretikus, Stanislav Grof, korábban drogkezeléssel, újabban légzéstechnikával magát a létet akarja megtapasztalni. Engel azonban kimutatja, hogy ha a tárgynélküliséget úgy tekintjük, mint az isteninek az alapvető megtapasztalását anélkül, hogy figyelembe vennénk a mögötte álló és elmélyítő hitbeli kinyilatkoztatást és az azt követő keresztény magatartást, akkor Istent és a misztikát redukáljuk technikai adatokra. Az Egyházat pedig helyettesítjük biológiai szerekkel, izzasztókamerákkal és a tudatot szélesítő drogokkal.

3. **A vallási tapasztalás nyitottsága.** Amit Engel leír, az következik a tárgynélküli szemlélődés önállósításából, mint az istenség megtapasztalásának lehetőségéből. De ez nem vallási misztika. A kereszténységben ez nyilvánvaló. De a buddhizmus jó ismerőjének, H. Dumoulinnak a könyve „A buddhizmus lelkisége" állítja, hogy ott is megvan a transzcendencia óhajtása, és hogy ott is túllépnek az én mélységének állítólagos tárgyatlanságán. A tárgyatlan tapasztalás stilizálása, mint az ember ősi élménye, talán csak az európai gondolkodás gyümölcse, amelylyel - Schopenhauerhez és Nietzschéhez hasonlóan - a távolkeleti vallási szellemet lefordítják saját racionális kifejezéseikkel.

De bárhogyan is van, minden igazi vallási tapasztalásban, különösen intenzív formájában, a misztikában, van valamilyen nyitottság, kitárulás, amely túlmutat a tapasztaló alanyon. Ezt lehet mélyebb alapnak, szélesebb horizontnak nevezni, lehet átfogó létéről beszélni, amelyben benne van saját létünk is. A keresztény hit azonban tudja, hogy ez a tapasztalás nyitott egy szabadság felé, amelyet a mi tapasztalásunk már nem tud átfogni - különben nem lenne szabadság, hanem valami más, ami

meghajol az emberi manipuláció előtt, és ami Engel és Tiplet szerint alakítható is.

A hagyományos keresztény misztikában ezért dinamikus kifejezéseket használnak ennek az állandó nyitottságnak a leírására. Dionüsziosz Areopagita a „hüper", „super" szavakat használja, Eckhart mester úgy fejezi ki magát, hogy „Isten isteni módon" cselekszik, Loyolai Ignác pedig úgy érzi, hogy Isten nagyobb annál, amit gondolunk vagy mondunk.

J. Ratzinger a halhatatlanságot „dialogikusnak" mondja, s ez megfelel a misztikus tapasztalás nyitottságának. Olyan értelemben dialogikus, hogy a „te" nem lesz áttekinthető és manipulálható „tárgy", amelyet azonosíthatok fogalmakkal, hanem van benne valamilyen messzeség és nyitottság, s az kimeríthetetlen. A misztika atyja, Nüsszai Szent Gergely szerint ez a dinamizmus betölti az egész örökkévalóságot, s ott a boldogság megtapasztalása mindig mélyebb, mindig új, mindig örömtelibb módon a „másik félbe", Istenbe gyökerezik bele. Minden igazi misztikus tapasztalásban - akár Keresztes Szent János, akár Ramana Maharshi, akár Desaludin Rumi beszél róla - megtalálható ez a dialogikus, nyitott, dinamikus vonás. Gyanítom, hogy ahol ez hiányzik, ott csak olyan mesterségesen előidézett tapasztalásról van szó, amilyenekről Engel és Tipler beszélnek.

4. **A misztikus tapasztalás közvetett közvetlensége.** Karl Rahner és Bernard Lonergan emlegetik a „közvetett közvetlenséget", amikor a vallási tapasztalást misztikus vagy égi formájában le akarják írni. Az első világháború előtt a francia teológia és pszichológia a misztika kutatásában igyekezett ezt a fogalmat elmélyíteni. A kérdés az volt, hogy vajon a misztikus megtapasztalásban vagy akár Isten színelátásában az ilyen közvetítő tényezők, mint az észlelhető képek, a gondolati fogalmak és személyes emlékek elmaradnak-e, és valóban közvetlenül találkoznak Isten valóságával? Vagy ez a fogalmi séma nem túlságosan természettudományos jellegű-e, mint amikor két követ közvetlenül egymásra helyezünk? A vita kimutatta, hogy az ilyen „csúcs-tapasztalásokat" (peak-experiences) csak árnyalt fogalmakkal írhatjuk körül. Ezt akarja jelezni a „közvetett közvetlenség". Közvetlennek mondható azért, mert a misztikus ember (vagy az üdvözült a mennyben) Istennek úgy az arcába néz, mint ahogy az ember embertársát közvetlenül megtapasztalja. De ugyanakkor közvetett is, mert ezt a találkozást egészen a misztikus lélek egyéni sajátossága hordozza, a maga képességeivel, tapasztalatával és szándékaival. Azt kell mondani, hogy minél „közvetlenebb" az ilyen tapasztalás, annál nagyobb szerep jut benne a tapaszta-

ló egyéniségének. Éppen a keresztény misztikusok tanúsága mutatja, hogy az Istennel való találkozás nem kapcsolja ki az ember személyes vonásait, hanem megerősíti. Ezért vannak olyan különbségek a misztikán belül pl. Assisi Szent Ferenc és Eckhard mester között, vagy Keresztes Szent János és Avilai Szent Teréz között. A „közvetett közvetlenség" formula elismeri, hogy a misztika mint minden személyes tapasztalás, túllép a logikai egyértelműségen, s innen van a paradox hatás. A keresztény Isten-tan alapján a „közvetlenség közvetítése" még problematikusabb akkor, ha Krisztusnak, az emberré lett Igének, az egyetemes közvetítésére gondolunk. Ez a közvetítés nem csökkenti, hanem lehetővé teszi Isten közvetlen színelátását. Jobb hasonlat nincs az Istennel fennálló „közvetlen" kapcsolatra, mint az emberi szeretet közvetlensége. A szerető személyek közvetlenül találkoznak, de azt testi alakjuk, beszédjük és mozdulatuk közvetíti.

5. **A misztika – behelyezve a társadalmi-kulturális összefüggésbe.** Nem állítható, hogy a misztikusok élményei ugyanazok lennének és csak nyelvi kifejezésük különbözik. A kulturális és személyes különbségek is éreztetik hatásukat a tapasztaló ember belsejében is. W. Haug kutatásai ezt a német misztikusok esetében eléggé kimutatták. A beszámolók és a leírások igazolják, hogy az Istennel kapcsolatos misztika egysége és azonossága nem a tapasztalás minőségében rejlik, hanem magában Istenben, és nem abban a módban, ahogyan őt megtapasztalják. Viszont a tapasztalás módja függ az ember sajátságaitól. Attól, hogy az illető férfi-e vagy nő, vallási és kulturális környezetétől, szellemi alkatától és esztétikai erejétől. Ez a mai szociológiában, pszichológiában és hermeneutikában elfogadott dolog. Elég itt Max Weberre vagy a pszichoanalitikában Alfréd Lorenzre és Hans-Georg Gadamerre gondolni. Merész állítás volna az, ha feltételeznénk, hogy a misztikusok a vallási, kulturális és nyelvi hagyományaikból fel tudnak emelkedni az isteni légkörbe.

Itt elméleti megfontolások helyett rámutatunk a keresztény misztika különbözőségeire. A patrisztikus korban a misztikát a kegyelmi rend szerves egységének szemlélete jellemezte és a következetesen végigvezetett szimbolika. Még Bingen-i Hildegárdnál is megtalálható a világ megtapasztalásának, az üdvösség történetének, az Egyház életének és az egyéni beállítottságnak az egysége. A középkorban felbomlik ez a szimbolikus egység, de a misztikusok Istent még mindig a maguk szubjektív elkötelezettségükben tapasztalják meg. Eckhard mester a maga mély újplatonikus gondolkodásában, Mechtild a maga női szeretetében, Bernát a Szentírás kifejezéseiben és a szerzetesek történeté-

ben megjelenő gyermeki bizalomban. Már sokszor megállapították, hogy a szociális-kulturális környezet rányomja bélyegét a misztikára. A reformáció idején a misztika lélektani színezetet kap, amely eléggé különbözik Hildegard szemlélődő misztikájától. Ma a II. Vatikáni Zsinat segítségével felismertük, hogy az igazi misztika kifejeződhet olyan módon is, mint amilyenről a hinduk vagy a buddhisták beszélnek. Végső fokon az igaz Isten megközelítéséről van szó.

Tehát a misztikus jelenséget nem szabad a magunk elképzelési formáira redukálni. Nincs „tiszta" misztika, hanem sok ember van, aki találkozhat Istennel valamilyen formában, illetve megéli a találkozást. Csak akkor értjük meg az egység formáit a misztikában, ha a szubjektív öntudat felemelkedik a transzcendens légkörbe és egészen nyitott lesz a „másik" felé, akivel párbeszédet kezdhet. Itt jutunk el a bizalom és a hit területére, amelyet Dürchheim és Lasalle mellőzni akarnak.

6. **Az egyháziság és a misztika feszültségi egysége.** A misztikát mindig a szociális-kulturális környezetvilág és a személyes adottságok hordozzák. A keresztény ember Istent a keresztény hagyomány kifejezésformáiban tapasztalja meg. A buddhista a magáéban és az animista is a maga hagyományában. Vagyis a misztikus élményt befolyásolja a hagyományos hit. Kétségtelenül szükség van a misztikus tapasztalás átformálására és további alakítására. Egyébként minden egzisztenciális tapasztalás együtt növekszik a személyes képzéssel, abban pedig benne van a szociális-kulturális hatás.

Ezek a meglátások látszólag relativizálják a misztikus tapasztalás megítélését. De el kell fogadni, hogy megvan a társadalmi hatás és a személyes tapasztalás egysége. Ez kétségtelenül feszültségi egység, amelyet nem szabad feloldani sem a közösség túlzó hatása, sem az egyén függetlensége irányában.

Már a kereszténység kezdetén megvolt a feszültség az egyén és a közösség hite között. Az egységet az jelentette, hogy ők együtt tették ki Jézus Krisztus Egyházát. A keleti egyház teológiája azóta is beszél a Logosz-egyházról, amely az egységet őrzi, és a Pneuma-egyházról, amelyben a Szentlélek az egyéneket és a csoportokat összekapcsolja. A misztikus hívő csak ebben a feszültség-egységben találja meg a helyét. Egyes vonások azonban kiütközhetnek, mint pl. Lisieux-i Teréznél a radikális bizalom Isten irgalmában, vagy Teilhard de Chardin-nél a kritika bizonyos egyházi állásfoglalásokkal szemben. Az ilyen feszültséget egyes teológusok is átélték, mint Newmann vagy H. de Lubac. A múltból pedig idézhetjük Evagrius Ponticust, Eckhart mestert vagy Fénelont.

Talán csak ma jutottunk el oda, hogy a múltnak ezen tévedéseit vagy félremagyarázásait tisztázzuk, ami csak akkor sikerül, ha tudjuk, hogy az egyháziasság és a misztika összetartoznak, s ez az összetartozás nem oldható fel egészen fogalmi megállapításokkal. Mindig megmarad a történeti folyamat felismerése és a párbeszéd szükségessége. Erre már Loyolai Szent Ignác is rámutatott lelkigyakorlatos elmélkedéseiben. A misztika és az egyháziasság feszültségi egységében lehetnek fokozatok, azért a megoldások is különbözők lehetnek.

7. **A misztika és a vallási párbeszéd.** Az úgynevezett „plurasztikus vallásteológia" ma ilyen indítvánnyal áll elő. Ha a misztikus tapasztalás olyan mélyen kötődik a társadalom és az Egyház múltjához, akkor a kereszténységnek fel kell adnia abszolútsági igényét, hiszen csak a mindenkori kultúrától befolyásolt vallás és misztika lehetséges, nem pedig egy kultúra fölötti mérték vagy egyén fölötti tapasztalás, amely a misztika érvényességét felülvizsgálná. A vallások különbsége kulturális területen van, és az abszolút igazság nem érzékelhető.

Itt azonban hivatkozni kell a vallási tapasztalás sajátságára, amely Dürchheim magyarázatából kimaradt, de a teljes emberi tapasztalás lényegéhez tartozik. Ez a bizalomnak, a helyesen értelmezett transzcendenciának, az egyéni képesség túllépésének, a hitnek a jelenlevő mozzanata. Nélküle minden idevágó kijelentés magán hordozza az ötletszerűség homályát, s azt lehet így is, meg úgy is felfogni. A tényállás az, hogy az igazi vallási tapasztalás az abszolútumot közelíti meg, azért az nem egyszerűen az én meghosszabbítása. Minden világszemlélet elején van egy megfelelően értelmezett hit. A keresztény hit Jézus Krisztus dialógikus megtapasztalásában gyökerezik, vagyis abban, ahogy ő Isten teremtő és megváltó tervében látta a világot. De hozzátartozik az is, hogy Isten ezt a világot Lelke által elvezeti a kijelölt célhoz. Az egyházi közösség ezt a hitet hordozza és hirdeti, tehát a hite Isten életére és erejére támaszkodik. De amellett hit is marad, amit az én szabad döntése és akarata hordoz. Így a hit kapcsolatos az emberi megismeréssel és tudománnyal is. Viszont az emberi döntést befolyásolja az a kulturális és társadalmi környezet, illetve az a történelem, amelybe Isten Jézus Krisztus által belépett, ezért az emberi tudáshoz hozzájárul az a többlet és bizalom, hogy Isten ebben a történelemben szólt hozzánk. A teológiai megfontolás, az ima és az elmélkedés mindezt az alapvető tényt mélyíti el.

Innen kiindulva verhetünk hidat a vallási párbeszéd felé. Miért ne ismerhetné el egy keresztény ember, hogy Isten gazdagsága a maga módján más vallásokban is megnyilvánul, mint ahogy a természet szép-

sége, ereje és az emberi arc értelmessége is az ő dicsőségét hirdeti. Ezt érzékelteti a Zsid 1,1-3: „Sokszor és sokféle módon szólt hajdan Isten az atyákhoz, ezekben a végső napokban Fia által szólt hozzánk, akit a mindenség örökösévé tett, aki által az időket is teremtette. Ő a dicsőségének a kisugárzása".

Fordította: *Győrffy Andrea*

Norbert FISCHER

A „tapasztalás" Szent Ágoston Vallomásaiban

A tapasztalás fogalmát már Immanuel Kant kifejtette, akinek kritikai gondolkodása a mai filozófiában is mértékül szolgál. Szerinte ennek a szónak a jelentése egyszerűnek látszik, mégis arra a sokféleségre vonatkozik, amely az embert körülveszi. Hogy a tapasztalás Kantnál mit jelent, azt nem csupán az „Egy szellemlátó álmai" című művének tételeiből vagy a „Tiszta ész kritikájából" kell kiolvasni. Kant ugyanis ismert olyan tapasztalási módokat, amelyek mint befogadások gyakorlatilag szellemi tapasztalást képviselnek, mégha ő ezekre csak ritkán alkalmazza is a tapasztalás fogalmát.[1]

Első példa lehet erre az erkölcsi törvény tudatának megjelenése az erkölcsi felelősségű helyzetekben. Olyan helyzetek felismerése nélkül, amelyekben a másik ember joga vagy baja előtűnik és amelyekben ezek állásfoglalásra késztetnek, az erkölcsi törvény nem tudatosul. Kant szerint ez a tudat a tiszta észnek az egyetlen tette, amelyben az érzékek nem játszanak közvetlen szerepet. Olyan értelemben a tiszta ész tette, mint adottság.[2] „A gyakorlat és kritiká"-jában kiterjeszti a fogalom jelentését. „A szép és fönséges elemzésében" pedig megadja az átmenetet a vallás fogalmához.[3]

Úgy tűnik tehát, hogy a tapasztalás fogalmához nemcsak az érzékekkel felfogható jelenségek tartoznak, hanem a belső öntudati felismerések is, de természetesen a kritikát ezekre is ki kell terjeszteni. A következőkben azt kérdezzük, hogy Szent Ágoston a Vallomásokban mi-

---

1 Kant már a "Tiszta ész kritikájá"-ban is beszél az általánosabb értelemben vett tapasztalásról.

2 Kritik der praktischen Vernunft A 53 kk.

3 Kritik der Urteilskraft, B 3 kk.

lyen értelemben használja a tapasztalás kifejezést. Ő benne állt a Platonig visszamenő filozófiai hagyományban, és amely még Kantnál is jelentkezik.[4] Ágoston a Vallomások bevezetésében a végtelen Istent úgy emlegeti, mint abszolút kezdetet, abszolút tartalmat és mint a nyugtalanul kereső emberek számára a minden vágyat felülmúló abszolút célt. Könyvében az elsőtől a kilencedik részig beszéli el Ágoston - mintegy Isten színe előtt - életútja tapasztalatait, egészen megtéréséig.[5]

A Vallomásokban találunk különböző formában, fokozatban és értelmezésben leírt tapasztalásokat. Ágoston beszél általánosan ismert megtapasztalásokról,[6] és olyan jelenségekről is, amelyeket nem mindenki mondana tapasztalásnak, mert ezek egyrészt a tapasztaló különleges helyzeteivel függnek össze, másrészt az örökkévalóságnak az időbe való betörését szólaltatják meg az egyes ember számára.[7] Először kifelé (*foris*) fordítja tekintetét és onnan keres választ tapasztalás útján, azután befelé (*intus*) néz, és végül létének legbelső rétegeibe (*intimum*) igyekszik behatolni. A befelé irányuló fokozatoknak megfelel a kifelé és fölfelé való kitárulás. Mivel azonban a befogadó járja ezt az utat, világos, hogy saját érzésvilága is együttcseng vele.

Ebben az összefüggésben tehát meg lehet kérdezni, hogy mi a megtapasztalt világban levő, az alanytól független valóság és mi az ő saját magyarázata. Például ahogy Ágoston leírja lelki megindulását egyik fiatal barátja halála miatt, az első látásra általános élménynek tűnik, amit külső esemény idéz elő. De a pontosabb vizsgálat ezt mutatja, hogy benne van sajátos egyéni helyzete is.[8] A tapasztalás mindig összetett valami. Egyrészt a tapasztalásra képes én-nek a befogadó cselekménye, és másrészt a tőle független események szintézise. A tapasztalás anyagának befogadása feltételezi az alany befogadó képességét. Akinek tapasztalásai vannak, az továbbiakat szerezhet, sőt magából kiinduló tapasztalásai is lehetnek. Viszont ezekbe belejátszanak az előzők. Az ilyen összetett jelenségben vannak objektív és szubjektív elemek, amelyeket kritikával kell kezelni.

Ágoston a Vallomásokban saját élményeit és tapasztalatait írja le, s az elbeszélésben benne van az indíttatás mások számára. Az olvasót

---

4 Már Platon is beszél a tapasztalás többféle értelméről, Thesitetosz 160 d kk.

5 Itt nem térünk ki Ágostonnak a terjedelmes időelemzésére.

6 Ágostonnál az ösztönös vágyak ellenkező irányba mutatnak, mint a szív örök vágya.

7 Példának hozhatjuk fel a kert-jelenetet (8,19-30) és az anyjával való beszélgetést (10,38).

8 A megrázkódtatás mögött az áll, hogy akit szeretünk, annak jelenlétét állandóan kívánjuk.

arra indítja, hogy neki is hasonló szellemi tapasztalatai legyenek, vagyis hogy a végesből eltaláljon a végtelenhez, s az időből az örökkévalósághoz.

1. **A külső megismerés mint belső tapasztalás.** Amit Ágoston a Vallomásokban mint külső tapasztalást elmond, az benne van sajátos életútjában és egyéni adottságaiban. Azokról a külső tapasztalatokról kezd beszélni, amelyek feleletet ígérnek az Istenre és a létre vonatkozó kérdéseire: „Szeretnék tudni valamit Istenről és a lélekről" (*Deum et animam scire cupio*)[9] Itt a külső természet kutatásával és meghódításával járó tapasztalatok nem sok szerepet játszanak, bár azok az újkor kezdete óta a tudományos érdeklődés középpontjában állanak. Max Schelerre támaszkodva állíthatjuk, hogy az ismeret lehetséges feltételeinek az elemzése tartozik a filozófiába, nem pedig a tapasztalati tudományok szolgálatában álló megismerő folyamat.[10] Kantnál az értelem elemzésének nem az volt a célja, hogy a tapasztalati tudományoknak szolgáljon, hanem meg akarta akadályozni, hogy az empiristák vagy a racionalisták túllépjék módszerük határait.

Ágostonnál is találunk ilyen módszertani túllépést, de az legtöbbször metafora, mint pl. a kert-jelenet (8,19-30). Nála a külső tapasztalás adja meg az alapot annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy ki vagy mi ő lényének bensejében. És mivel ez az alap csak az egyén tapasztalásából nőhet ki, azért lehet első személyben kérdezni: Mi vagyunk bensőnkben? (10,4).

A Vallomásokban felsorolt tapasztalások első csoportja azokat az indíttatásokat tükrözi, amelyekkel a külvilágban találkozunk. Néhány ilyen tapasztalásra felhívjuk a figyelmet. Ágoston először a csecsemő tejjel való kielégítését említi, ami nyugtalanságát csillapítja. De már ott is jelentkezik a testvérek közötti féltékenység, irigység és agresszió.[11] Ágoston nyilván azért beszél erről, mert jellemezni akarja az emberi gyarlóságot, amelyet ő maga is hordoz.[12] Úgy mutatja be a gyermek- és ifjúkort, hogy azt is a bűn jellemzi. Bizonyos jelenségeket csak úgy tud megmagyarázni, hogy a bűn és az elesettség hatalmára hivatkozik. Amikor felidézi gyermekkori hazugságait, csalásait és lopásait, azt il-

9 Lásd: Soliloquia 1,2

10 Lásd: Max Scheler, Philosophische Weltanschaung, Werke, 9,75 kk.

11 Itt Ágoston a tapasztalással összekapcsolja az áteredő bűn tanát.

12 R. Musil (Die Amsel 54) rámutat arra, hogy az ember élete folyamán változik, de alapvető vonásai megmaradnak.

lusztrálja vele, hogy valójában nincs gyermeki ártatlanság. Pl. a gyümölcslopásnál kitér arra, hogy semmiféle kényszer nem hajtotta, hanem csak kedvtelésből tette a rosszat társával együtt. Tehát a motívum ismeretéből akar tapasztalatot gyűjteni. Nem magát a rosszat szerette, hanem valami mást.[13] Valamilyen hamis szépség vezette, amiben már benne volt a gőg megnyilvánulása is. A gőg az isteni mindenhatóság hamis utánzata. Viszont minden ilyen öröm mulandó, és kíséri az élet végességének tudata. A kiábrándulás fájdalmát egy fiatalkori barátja halálával és az élettársától való elszakadással szemlélteti.

Amikor azután látja, hogy nincs abszolút biztonság és a talaj inog alatta, akkor ő maga lesz kérdés önmagának. Barátja halálában megéli saját esékenységét, és később, élettársától való elszakadásában pedig a belső érzelmi tragédiát. Ez az asszony anyja ellenkezése miatt és társadalmi okok miatt nem lehetett a felesége, de személyileg méltósággal viselte sorsát és nem akart máshoz férjhez menni. Ágoston sokáig hordozta ezt az emléket, mint nehezen gyógyuló sebet. Bevallja, hogy ezek az események megerősítették tudatát az élet esékenységéről, de meglátja azt is, hogy a bajok elviselésében közelebb jutott Istenhez: „Én elesettebb lettem, de te közelebb jöttél hozzám" (6,26). Ez pedig arra mutat, hogy már megtérése útján meglátta Istenben felderengeni a végső célt. Megsejtette azt is, hogy a boldogságot nem lehet a külső, mulandó eseményekben vagy dolgokban keresni. A baj, a szükség átélése a figyelmet egy belső, szellemi területre tereli, hogy ott keressük a megoldást.

2. **Egy üres végtelenség jelenléte a belső tapasztalásban.** A lélek belső világa természetes módon úgy jelenik meg, mint aktivitás, amely keresi a boldogságot és a hatalmat, de egyben passzivitás is, amely főleg a fájdalom és a baj elviselésében nyilvánul meg. Ebben a belső tudatban megtalálható az a dinamika, amellyel a véges én keresi a teljességet: a meglevő adottságokon át mindig több bírásra és ez által teljességre tör. Más szóval az ember magában hordozza a vágyat a végtelen után. Ha nem látjuk a célt, akkor a vágy úgy fejeződik ki, mint végtelen üresség. Mivel Ágoston az eleven életet (*vita viva*) kereste, azért a jelen állapot úgy tűnt neki, mint halandó élet, vagy mint élő halál (*vita mortalis - mors vitalis*). Mivel keresése a külső tapasztalásban meghiúsul, a belső tapasztaláshoz fordul.

Ezzel azon az úton indul el, amelyet a filozófusok régtől követtek, hogy meneküljenek attól a változandóságtól és mulandóságtól, amely minden evilági dologban benne van.[14] Miután Ágoston fájdalmasan

megtapasztalta, hogy minden külső dolog veszendő, azt keresi, ami nem esetleges és nem mulandó.[15] A szeretett dolgok elvesztése megmutatta neki, hogy a barátsághoz és mulandósághoz kötött lélek tehetetlen, ha elveszti azt, amit szeret. A külső dolgok elvesztése után tehát a belső tapasztaláshoz fordul, a lélek visszatér magához, ahol önmagára találhat. Először megváltozik a tapasztalás módja, amennyiben már nem az érzékek által közvetlenül elérhető dolgokat keresi, és nem bízik bennünk.[16] De a belső tapasztalás élménye is ingatag marad, amíg nem áll az abszolút igazság talaján. Ágoston tehát elérkezik egy olyan tapasztaláshoz, amely feltár előtte egy szakadékot, s ez Kant szerint is minden emberi értelemmel megtörténik.[17] Ágoston látja, hogy itt elvész az a teljesség, amit az érzékek szállítottak. Amikor aztán elfordul a külvilágtól és a szellem természetét kutatja, ott eltűnik a testi dolgok alakja, formája és színe, akkor rájön, hogy saját lelkét sem látja.

Az az üresség, amelyet az önmagába való fordulás vált ki, előidézi benne azt a csodálatos esztelenséget, hogy valamiképpen magát is isteninek gondolja (*asserem mira dementia me id esse naturaliter, quod tu es,* 4,26).[18] Ágoston érzi, hogy ebbe a vágyba belekeveredhet a gőg, az emberi nagyság hangoztatása, de valójában azért a végtelen utáni vágy fejeződik ki benne. Hiszen amikor a külső dolgokat szemlélte, a cél ott is az volt, hogy megtalálja a mulandóság ellenszerét, és ezzel együtt a boldogság ígéretét. Amikor azonban a külső dolgok jelentőségében csalódnia kellett, akkor visszamaradt egy üres végtelenség, amit semmi sem tud kitölteni. De a tartalmától megfosztott lélek tovább kutat a teljesség után. Viszont bensejében, és azokban az emlékekben, amelyeket külső tapasztalásból szerzett, nem találja meg a végtelen boldog életet.[19] Arról azonban nem tud lemondani, hogy ne gondoljon a boldog életre. Kívánja és szereti azt, de nem tudja megmondani, hogy hol és mikor tapasztalhatná meg. Világossá válhat tehát, hogy vágyának teljesülését a természetfölötti világban kell keresni, hiszen sa-

14 Arisztotelész úgy vélte, hogy a legszebb dolgokat nem szabad a véletlenre bízni. A tudatos erényekben van valamilyen isteni vonás.

15 Ágoston itt Isten változatlanságát a földi változással állítja szembe, de nem beszél annak belső mibenlétéről.

16 A Vallomások 4,20 szerint a dolgokban van teljesség és szépség és van hasznosság.

17 A Tiszta ész kritikája, B 612.

18 A csodálatos esztelenség fogalma (theia mania) már megtalálható Platonnál (Phaidrosz 265 a).

19 A végtelen boldogság éppen olyan felfoghatatlan, mint a végtelen Isten (10,29).

ját erejéből és adottságai között nem talál rá. Ehhez az igazsághoz az ember úgy jut el, hogy felismeri lelkének vágyait és saját erőtlenségét, de megsejti, hogy kell lenni annak, ami után természetünk vágyakozik.

Az embernek nemcsak az igazság keresésére van meg a képessége, hanem a jónak a választására is.[20] De a jóban is vannak fokozatok. Valamit akarhatok azért, hogy általa még nagyobb értékhez jussak. Igazi jó azonban az, amit önmagáért akarok, ami már saját erejéből jó.[21] Viszont ennek az eléréséhez hiányzik a képesség,[22] ezért a teljes boldogságot saját erőnkből nem érhetjük el.[23] Ágoston tehát az elméleti igazság keresésében és a gyakorlati élet megvalósításában kettős tapasztaláshoz jut: egyrészt látja, hogy vágyódik egy végtelen teljesség után, másrészt érzi, hogy ezt a maga erejéből nem éri el. Önmaga megismerésében van ugyan egy biztos igazság, de azt valahol meg kell találni. Azonkívül tudjuk, hogy van egy legfőbb jó, amelyhez csak a jóakarat vezethet el, de azt sem birtokolhatjuk saját erőnkből. Az ilyen felismerés növeli elesettségünk tudatát. Amire legnagyobb szükségünk lenne, azt csak adományként kaphatjuk. Igaz marad tehát, hogy ez a világ nem töltheti be vágyainkat. Szakadék van a vágy és annak betöltése között. A véges és a végtelen közötti különbség kutatása itt nem vezet eredményre. Ezért Ágoston a bennünk levő szellemi vágy eredetét keresi, s abból vonja le következtetéseit.

3. **A végtelen utáni vágy mint a végtelennek véges megtapasztalása.** Amikor Ágoston a külső tapasztalásban látja a világ mulandóságát, saját magát úgy tapasztalja meg, mint aki az „élő életet" keresi. Ez a kutatás közvetve már egy minden véges dolog felett álló valóságra mutat, amely egyedül képes minden végesnek az értelmét megadni. A belső tapasztalásban keresi a változatlan, megbízható igazságot és az elveszíthetetlen boldogságot. Ezt a végtelen célt nem lehet a véges világban közvetlenül megtalálni, mint pozitív valóságot. A vágy túlmutat az időleges dolgokon, valami olyan felé, ami maradandó és aminek végtelen tartalma van. A megoldás csak Istennek a végtelen, élő igazságába vetett remény lehet, amely mellett nem veszítjük el egyéni sajátságainkat (11,42). Vagyis Ágoston nem fordul el a mulandó világtól, ha-

20 A jóakarat olyan jó, ami éppen azáltal lesz a mienk, hogy akarjuk.

21 Lásd: De libero arbitrio 1,27.

22 Lásd: De libero arbitrio 1,28.

23 Az ember jelenlegi állapotát a tudatlanság és a gyengeség jellemzi (De libero arbitrio 352).

nem reméli, hogy Isten szeretetéből eléri a boldog életet azok társaságában, akiket szeret.

A nyugtalan szív kívánsága arra a célra irányul, amely felülmúlja a mulandót, és ahol megmarad minden olyan mulandó, amely megérdemli a szeretetet. Az igaznak és a jónak a tökéletes valósága nemcsak hogy nincs jelen ebben a világban, hanem hiányzik belőle. Ezt a hiányt érezzük meg a vágyban, mégpedig úgy, mint a teljességnek, a végtelennek az ígéretét. Ilyen módon beszélhetünk Isten megtapasztalásáról, s ezt a kritikai megfontolások sem fenyegetik, hiszen a véges és végtelen között megmarad a különbség, és a vágy egy másfajta valóságra irányul. Az örök, a végtelen csak úgy lép be az időbe, mint előre való hirdetés. Ezért Ágoston tudja, hogy erről a boldogságról csak az isteni kinyilatkoztatás alapján szerzünk tudomást, ezt csak hinni és remélni lehet, azért a fény mellett megmarad az árnyék.

A boldog élet utáni vágy, amely a véges dolgokban nem talál teljesedést, megtalálható az emberben, de a véges ember nem ura annak.[24] Bár ez a vágy nemcsak a hívő emberben lép fel kifejezetten,[25] de csak a hívő ember fogja fel úgy, mint a végtelennek a felfoghatatlan jelenlétét a végesben, és mint az örökkévalónak az időben való felvillanását. Isten megtapasztalását tehát csak úgy tudjuk elgondolni, ha feladjuk azt a csalóka ötletet, hogy a boldogság vágyát saját erőnkből kielégíthetjük. Isten ugyanis addig nincs emlékezetünkben, amíg meg nem mutatja magát (10,17). Isten csak a kereső ember fölött, csak Istenben található meg (*ubi ergo inveni te, ut discerenam te, nisi in te supra me*). Ágoston szerint az ilyen tapasztalás helyét nem nevezhetjük meg, és saját erőnkből a hozzá vezető utat sem találjuk.

Bár mindenki kereshet tovább a véges teljesedése felett, de Isten megtalálásának igazságát csak hiheti. S csak akkor hiheti, ha megtalálásának lehetőségét nem saját erejének tulajdonítja, hanem Isten kegyelmi adományának. Csak a végtelen Isten nyithatja meg a véges ember fülét, szemét és más érzékeit a végtelen számára, hogy így legyőzze a végeshez való kötöttségét. Ha az ember érzékei megnyílnak, akkor megtapasztalja a vágyat, amelyet egyedül a végtelen Isten elégíthet ki. „Hívtál és megtörted süketségemet, világítottál és elűzted vakságomat" (10,32).

---

24 Mivel a véges és végtelen nem állnak arányban, azért az emberi értelem számára a végtelen gondolata homályos marad.

25 Nietzsche is sokszor emlegeti az örökkévalóság szeretetét.

A magunk belsejébe vezető út elvezet ugyan egy igazsághoz, de az magában még szegényes. Csak arra való, hogy fogékonnyá tegye az embert a tökéletes igazság keresésére. Ágoston ezt a bensejében megtapasztalt érzékenységet éli meg, amikor nem szűnik meg a végtelen igazságot és jóságot kutatni. Azt az igazságot és jóságot, amelyről tudja, hogy mélyebben van, mint belseje és magasabban, mint minden fölötte levő dolog (*Tu eras interior intimo meo et superior summo meo*, 3,11).[26]

A végtelenül távollevőnek a végtelenre irányuló vágyban való megsejtése választ követel. A válasz lehet elfordulás, lemondás, kétség vagy remény, hogy egyszer elérjük. Aki kétségbeesik, az éppen úgy az emberi tudat mélysége előtt áll, mint aki remél. Mindkettő lehet válasz a végtelen vágy által felvetett kérdésre. Akit ez a vágy hajt, az nem kerülheti meg a választ. Ha megadja, új tapasztalathoz jut, vagy a kételkedő lemondással, vagy a reménnyel. Bár Ágoston a jelen életet úgy éli meg, mint halálra szántat (*vita mortalis* vagy *mors vitalis*), aminek állapota miatt lehet panaszkodni, de nem szabad kétségbe esni. Meg lehetünk győződve, hogy Isten valamilyen formában felragyog előttünk, és felderíti bennünk a tetszést, a szeretetet, a vágyat. Ezért elfordulhatunk magunktól, pirulhatunk gyengeségünk miatt, de megsejthetjük az igazi szépséget is. Ágoston ebben a tapasztalásban találja meg a lehetőséget arra, hogy a remény mellett döntsön, és hogy Isten miatt szeresse önmagát is.

Ezen az úton lehetséges annak az örömnek a megtapasztalása is, amely már a mulandót is Istenben szereti és nincs kötve azok mulandó értékeihez. A remény arra támaszkodik, hogy Isten a kegyelmen keresztül a lélekben lakik, azt megerősíti és magához emeli. Így megszabadítja gyengeségeitől és alkalmassá teszi barátságára. Ágoston ebből kiindulva örül és beszél. A legmagasabb és a legértékesebb tapasztalás tehát az a remény, hogy a véges emberi lét megváltást nyer Istenben. Ezt nevezzük vallási tapasztalásnak és Isten megtapasztalásának. Ez hozzáférhető jelenségeken nyugszik és az erőt nem magának tulajdonítja, hanem kegyelmi ajándékának. A kapott reményből és a szabad döntésből korlátozott vallási tapasztalás fűti azt a végtelenbe nyúló vágyat, amely megmarad az élet bajai és kísértései között is. A reményhez társul a bizalom és tudja, hogy ajándék előtt áll, s öröme is ebből táplálkozik. A cél túl van az időn, a mulandóságon, s éppen azt nyújtja,

26 A megismerés határait Kant is felvázolja (A tiszta ész kritikája) (B 421, 667, 703).

ami itt hiányzik. Bár ebben a világban a végtelent pozitív módon nem tapasztaljuk meg, a hívő ember a reményben mégis megéli az örömet. Tudja, hogy az a cél, amely útján eligazítja, végérvényes valóság, és benne megmaradnak a földi értékek is. A nyugtalan szív végtelen vágya olyannak tűnik, mint a végtelennek a végesben való megtapasztalása. A kereső ember szíve továbbra is nyugtalan marad, és az abszolút nyugalmat csak Istenben találja meg. (1,1; 13,53).

Fordította: *Bodor Mária*

Albert GÖRRES

Ismeri-e a lélektan az embert?

A XIX. század végéig az emberiség a tudományos pszichológia szolgálata nélkül élt. Az a névtelen pszichológia, amit az emberek egymás között mint szülők a neveléssel, az elöljárók a rájuk bízottak kezelésével megvalósítottak, az áthagyományozott életszabályokon alapult, s benne volt az ösztönös tapasztalás, az intuíció és az emberi természet spontán kifejeződése. Mindezt módszertani rendezés nélkül áthagyományozták a nevelésben, a filozófia, a teológia vagy az esztétika oktatásában. Az ilyen pszichológia mint életbölcsesség benne volt az iskolázásban és a társadalmi formákban, de nem rendszerezték tudományosan. Csak a sorok között lehetett olvasni róla. Mindig más úr szolgálatában állt. Mint etikai lélektan szolgáltatta a módozatokat a boldogság és az erény eléréséhez, mint alkalmazott lélektan segítette az egyén és a közösség életét, és mint teológiai lélektan az üdvösség útján járó embernek adott eligazítást.

Ez a névtelen lélektan úgy ismerte az embert, mint motiválható, belátásra, szabadságra és felelősségre képes személyt, akiben azonban ott lapul a gyengeség, az oktalanság és a durvaság. Végül tudta azt is, hogy az ember formálható, példakép, jutalmazás, büntetés és szeretet által.

A kísérleti pszichológia a múlt század közepe után indult el, mégpedig az emberi függetlenség forradalmi jelszavával. Az ember felszabadíthatja magát az uralkodó szellemi irányok, főleg a klasszikus ókor és a bibliai emberkép hatása alól. Ahogy a természettudomány emancipálta magát a korábbi századok világképétől, úgy törekedett a lélektan is függetlenségre. Amíg azonban a természettudomány önállósulásában az anyagvilágról való ismeretünk annyira gyarapodott, hogy a változással járó veszteség nem okozott kárt, addig az ember önismeretében a veszteséget nem pótolta ilyen nyereség. A modern pszichológia fénycsóvái nagyobb árnyékot is vetettek és elhomályosíthattak bi-

zonyos öröklött meglátásokat. Ezért vetjük fel a kérdést, hogy a lélektan ismeri-e az embert?

A lexikonok a pszichológusokat olyan személyeknek mondják, akik a lelki eseményekkel és a magatartással foglalkoznak, továbbá vizsgálják az emberi megnyilatkozás okait, feltételeit és formáit. Ha ezt átteszszük magára a pszichológiára, akkor a kérdést így lehet megfogalmazni: Ismeri-e a pszichológia a személyek belső és külső magatartásformáit, s tud-e eleget azok okairól, feltételeiről, hogy így segítséget nyújtson a neveléshez és a gyógyításhoz?

Az alkalmazott pszichológia nemcsak a belső élményekkel foglalkozik, hanem a cselekvéssel, az értékeléssel, az érzelmekkel és az érzelmi konfliktusokkal is. Ezek viszont mind kapcsolatban állanak a személy egész értékrendszerével és a kötelességhez való hozzáállással, a tetteknek és az életnek az értelmezésével. De az értékek és az értékítéletek kutatásában nem egyedül a lélektan illetékes. Ebben a témakörben dolgozik a biológia, a pedagógia, a szociológia, a politikológia, a filozófia és a teológia is. Nem elégszenek meg a normatív munkával, az értékítélet igazolásával, amitől egyébként a pszichológia sem tekinthet el. Hiszen a természettudományok a helyes és helytelen értékelés létrejöttének az okait és feltételeit tárják fel. Továbbá a szellemi öntudat, a lelkiismeret, az én-tudat, az erény és a bűn tudata, a világnézet, a hit, a hitetlenség, a politikai meggyőződés, mind olyan szellemi valóság, amelyeket a pszichológia nem tud teljesen megragadni, ha tudatlanra veszi antropológiai szomszédjának látókörét.

A pszichológiai praxis, mint az ember alakíthatóságának ismerete és lehetősége, csak az antropológiai tételek nyílt vagy hallgatólagos elfogadásával lehetséges. S. Freud ezt a tényállást fejezi ki, amikor olyan kérdésekre válaszol, hogy milyen eszközök állanak a pszichoterapeuták rendelkezésére. Olyan eszközökről van szó, amilyenekkel az egyik ember a másikat lélektanilag befolyásolja. A pszichoterápiai tevékenységet nem lehet formulákba önteni. Az ember erejéhez mérten igyekszik felvilágosítani a beteget, de tudatlansága félénkké teszi. Igyekszik tanítani, mint egy szabadabb és magasabb világfelfogás hordozója, vagy mint a gyóntató, aki az elhangzott bűnvallomás alapján megértéssel és tisztelettel feloldozást ad. Világos, hogy a pszichológusnak át kell lépni tapasztalatai tudományának határát, ha szabadabb és felsőbb világfelfogást képvisel, vagy úgy érzi, hogy feloldozást kell adnia.

A tanulmány címe nemcsak retorikailag számol tagadó válasszal, amelyet egyébként a konzervatív körök elterjedt magatartásában is

megtalálunk, mert számukra a pszichológia inkább divatos betegség, nem tudomány. Az Egyesült Államokban jelentkezett a pszichológusok gyorsan bővülő csoportja, akik már mozgalmat alkotnak, „harmadik út"-nak nevezik magukat és *humanic psychology*-t hirdetnek. Azzal támadják az akadémikus világ vezető pszichológusait, hogy hamis tudatot táplálnak az emberekbe, leplezik az emberre vonatkozó igazságot és akadályozzák az integráló antropológiát.

A bizonytalanság a pszichológiában nem új dolog. William James, ennek a tudományágnak egyik kimagasló képviselője, már a századfordulón így írt: „Ez bizalmas kis tudomány: amit szívesen megismerne, az kívül esik rajta." Ezt a mondatot idézi P. E. Hofstätter, pszichológiai lexikonának első oldalán. A humanista pszichológusok gyanúja több, mint bizalmatlanság. Attól félnek, hogy az uralkodó pszichológiai irányzatok magát az embert támadják, mert lealacsonyítják személyi méltóságát és szabadságát. A félelem nem nélkülözi az alapot. Az egyik ismert pszichológus, Bhurrus Friderik Skinner könyvének ez a címe: Túl a szabadságon és a méltóságon, s benne a két fogalmat a metafizika örökségének, fölösleges és ártalmas illúziónak tartja. Amikor az emberi önértelmezésnek ezt a két fogalmát támadja, akkor tagadja az emberi létnek azt az összetevőjét, amely a szabadság és a méltóság alapja, vagyis a szellemet. Természetesen Skinnert ebben már megelőzték mások, akik a szellemre való hivatkozást tudománytalannak tartották, s egyszerűen „filozófusoknak" nevezték azokat, akik pszichológiában lélekre, szellemre hivatkoztak. Ez is a materializmus megnyilvánulása volt.

A modern pszichológiában a múlt század közepe óta volt valamilyen forradalmi pátosz. De az első ötven évben inkább csak elmélkedő pátosz volt, sőt magát a pszichológiát is elmélkedő tudománynak tartották. A helyzet akkor változott meg, amikor Karl Marx a filozófiával kapcsolatban kijelentette, hogy a világot nem szemlélni kell, hanem megváltoztatni. A korai pszichológia még csodálta a természettudományok módszerét, amellyel az ember biztos tudást szerezhet. Századunk pszichológiája felfedezte a természettudomány másik erejét, a technikai erőt, amely uralma alá hajtja a természetet és a világot. Jelentkezett a meggyőződés, hogy az ipari forradalom után jöhet a pszichológiai forradalom. A lélektannak helyet kellett kapni a tudománynak a világ és az ember felett való uralmában. Nem maradhat elmélkedő tudomány, hanem uralkodó és üdvözítő tudománnyá kell válnia. A természettudományok pátosza abból táplálkozott, hogy a reális tudományt

szembeállította az irreális, ideális tudományokkal. Alkalmazták Gallilei mondását: Mérni, ami mérhető, megszámlálni, ami megszámlálható, s ami nem mérhető vagy számolható, azt mérhetővé és számolhatóvá kell tenni. Ezért nem lehet csodálkozni, ha Freud, Pawlow, Skinner és Arthur Janov a pszichológiát nemcsak tudománynak mondták, hanem az ember önmegismerése forradalmi módszerének. A hagyományos keresztény antropológia feltételezte a szellemi lelket. Freud ezzel állította szembe az ösztönök antropológiáját. Pawlow és követői pedig „szervi tanulófolyamatokról" beszélnek, míg Janov a „logikai alapszükségletek által irányított érzelmeket" emelte ki. Ezek az irányzatok központi helyet biztosítottak az anyagcsere egyensúlyának, ami biztosítja az egyed és a faj fennmaradását, s amit még kiegészít a gyönyör érzése. Ezekre a tényezőkre akarták az egész emberi életet visszavezetni. Freud álláspontja volt leginkább szkeptikus. Neki elég volt az, ha az embert kivezetheti a neurotikus kötöttségből. A fájdalom, a szenvedés és a halál problémáját a sztoikusok módján igyekezett megoldani, de azok jámbor eszméi nélkül. Janov annyiban különbözik tőle, hogy szerinte a fájdalom az ösztönző tényező a boldogság kereséséhez.

Ezekben a szemléletekben a boldogságra való törekvés kizárólag a meglevő gyönyörformák kiaknázásában áll, mégha el is utasítják a mesterséges gyönyörkeltést, pl. a kábítószereket. Egy „józan mámort" (*sobria ebrietas*) hirdetnek, vagy Freud kifejezésével élve, valamilyen „langyos jóérzést", amely mérsékli a szenvedélyes gyönyörkeresést. Freud szerint a jelen teremtésbe a boldogság állapota nincs beletervezve, pedig ezt Platontól kezdve a legtöbb filozófus vallotta.

Platon és az Újszövetség boldogságstratégiája nem azt mondja, hogy „várd a túlvilági életet, s ott majd boldog leszel." A keresztény antropológia a hegyi beszéd boldogságígéretéből indul ki, s hirdeti, hogy az erény gyakorlásában már elővételezve van az örök boldogság íze. Aquinói Szent Tamás *felicitas terrena*-ról beszél, földi boldogságról, Assisi Szent Ferenc békéről és örömről, Loyolai Szent Ignác pedig Isten jelenlétének mindenben való megtalálásáról. Mind Platonnál, mind a keresztényeknél a boldogság döntő feltétele a szellemnek a jelenléte a testben és az érzékekben.

A materialista pszichológusok belső ellentmondása az, hogy minden módon igyekeznek a szellemet mellőzni vagy tagadni. Mi a motívuma ennek a szellemi öngyilkosságnak? Milyen kellemetlenséggel jár a szellemi lélek elismerése? Vagy olyan nehéz a szellemet kimutatni, hogy nem is érdemes vele foglalkozni? Az ok nyilván az, hogy az em-

ber maga tehernek érzi a szellemi lelket, illetve a vele járó felelősséget, azért igyekszik tudatlanra venni.

Paradox módon éppen az alapvető szellemi követelmények, kihívások és jelenségek vezettek ehhez a helyzethez. Az újkori szellemtörténet elején ott áll az oxfordi ferences barát, Wilhelm Occam, aki már a XIV. században új szabályt jelölt meg az újkori tudományosság számára, amit „Occam borotvája" néven is emlegettek. „Az alapelveket szükség nélkül nem kell szaporítani." (*Principia non sunt multiplicanda ultra necessitatem*). Más szóval: Tudományos megállapításhoz nem kell több magyarázó okoz felhozni, mint ami okvetlenül szükséges. Az emberi értelem keresi az egységesítést. Újra meg újra igyekszik a létet és a történést egyetlen elvből levezetni, a szellemből vagy az anyagból. Aki az anyag mellett dönt, mindent az anyag megnyilvánulásának lát. Helmholz, Dubois-Reymont, Brücke, Freud és mások igyekeztek az élet megnyilvánulásait a fizika és a kémia törvényeivel magyarázni, vonzással és taszítással. Freudnál ez a két fogalom a *libido* és az *agressio* (érzéki gyönyör és támadókedv) nevet kapta. De még a nem-materialista ízű pszichológusoknál is van ilyen leegyszerűsítő törekvés.

A másik divatos eljárás az volt, hogy a lélektani problémákat természettudományos-matematikai módszerrel közelítették meg, vagyis kísérleti és mennyiségi szempontok szerint. Ezért ma sok pszichológus patkányokkal és csirkékkel kísérletezik, ezért inkább zoológusok, nem antropológusok. Ez mind rendben van addig, amíg tudjuk, hogy mit teszünk és a kísérlet korlátait tudomásul vesszük. A módszerek ugyanis nemcsak feltárnak valamit, hanem ki is zárnak.

A természettudományos módszer követése azt is magával hozta, hogy a természettudósok kedvenc filozófiáját, a darvinizmust is átvették. Így a magasabbrendű szervezetet alacsonyabból, az egészet a részekből az életet az anyagból, az embert az állatból magyarázták. Még fontosabb mozzanat az, hogy a természettudományos módszert tárgyiasították, viszont az ember szellemisége nem tárgyiasítható, nem mérhető. Az ember szellemi szférája előre adva van minden kutatásban, minden emberben, öntudatát megelőzően. Ez vezeti őt, és nem térhet ki előle. Ennek a szellemi tudatnak a kutatása viszont nem természettudományos feladat, hanem csak filozófiai módszerrel végezhető el. Aki ezt elutasítja, az nem hatolhat be a szellem birodalmába, s kénytelen lesz ideológiát csinálni. A mai pszichológiának ez a gyengéje.

Természetesen vannak, akik természettudományos beállítottsággal szembeállítják a szellemi módszert. Karl Jaspers pl. aki átfogó pszicho-

patológiát vázolt fel, tudatában volt ennek. Mégis megállapítható, hogy a szellemi pszichológia csak mellékszobája a pszichológiai tudománynak. A szellemet úgy tekintik, mint játékrontó tényezőt, hiszen nincsenek merev törvényei, és sokszor keresztülhúzza a számítást. Az antropológiai kutatás könnyebb lenne, ha feltételeznék, hogy az ember előre úgy meg van határozva, mint a kő, a növény vagy az állat. Az ember szabadsága sokszor áttöri az egyöntetű számítást.

Azt is látni kell, hogy az ember sok bajt megtakarít magának, ha a szellemet mellőzi. Nem könnyű elviselni, hogy embertársaink jogalanyok, akikkel szemben kötelességeink vannak, éppúgy nem könnyű megélni a felelősséget, a bűntudatot, az erkölcsi követelményt, ami azt jelenti, hogy akaratomat alá kell vetni egy felsőbb hatalomnak.

Még egy szembeállítást lehet tapasztalni, mert visszatér ez a megállapítás: Mindazok a boldogságstratégiák, melyek a szellemi antropológiából adódnak, nagyon megerőltetők és kevés hatást fejtenek ki, mert rossz léttechnológiájuk van, hiszen fegyelmet, erényt követelnek egy jövendő boldogság érdekében. A pszichoterápia és a magatartásterápia pénzügyileg lehet drága, mégis talán többet nyújt, mint a filozófiának és a vallásnak minden vigasztalása. A filozófia és az Evangélium szomorúvá tesz, Freud, Janov és Skinner ellenben vidámmá és egészségessé, éspedig azért, mert nem beszélnek szellemről és lélekről. A lélek olyan fölösleges szerv, mint a vakbél, csak nehezíti az életet. Ha az ember megszabadul ettől és a vele járó bűntudattól, és félredobja az erkölcsi tökéletesedés gondolatát, akkor felegyenesedhet és megállapíthatja, hogy minden rendben van. Janov ebben az értelemben idézi Walt Witman versét a „Pszüché forradalmáról": „Jó lenne tehát az állatok közé menni: ők nyugodtak és elégedettek sorsukkal. Sokáig elnézem őket. Nem panaszkodnak helyzetük miatt, nincsenek álmatlan éjszakáik, nem siratják bűneiket, nem nyugtalankodnak Isten előtti kötelességeik miatt, nem akarnak elérhetetlen dolgokat megszerezni és nem emlegetik rég letűnt elődeik nagyságát."

De azért általánosságban nem állítható, hogy a pszichológia egyenlő lenne a szellem tagadásával. Sok elismert pszichológus, terápeuta és pszichiáter akad, akire a vád nem vonatkozik. Mert ha a lélekre tudományosan nem is reflektálnak, a gyakorlatban elfogadják létét és tiszteletben tartják. Sőt még Freudnál is akadnak elismerő szavak a lélekről. Ennek ellenére vitathatatlan, hogy a lélek problémája a legtöbb pszichológust zavarba hozza, mivel azok a módszertani eszközök, amelyeket szívesen használnak, ennek a témának a feldolgozására nem al-

kalmasak. Viszont tudni kell azt is, hogy a lélek a testben és a testtel együtt létezik, ezért csak az egész emberi magatartás és cselekvés összefüggésében ismerhető fel, megfelelő reflexió által. A szellem egy élőlény ereje és világossága, amely az egyes mozzanatokat, funkciókat, érzékelhető és nem érzékelhető jelenségeket összefogja és kifejezi. Ezt a puszta érzéki tapasztalás nem teszi meg. A megismerésben és az öntudatban mindig túllépjük a tárgyaknak és az érzéki tapasztalásnak a határait, és ezért kell szellemről beszélni.

A pszichoterápiában a lelket úgy fogjuk fel, mint az értelemnek, a tudatnak, az ítélő és irányítóképességnek a megnyilatkozását. De ez azért szűkített értelmezés, mert nem jut benne kifejezésre, hogy a lélek, a szellem egyúttal az ember boldogságkeresésének is eszköze. Ez teszi lehetővé, hogy minden érzéki tapasztalásban átfogóan saját javát keresse. Platon barlanghasonlatával élve, a lélek az, ami kitekint a homályból az ideáknak, az isteni szférának a világába. Ezért képes arra, hogy a negatív élményeket, a fájdalmat, a szenvedést, a betegséget, a csalódást és a halált is békével elviselje. A lélek a boldogság szuverén eszköze az „élet laboratóriumában", mert olyan szondának számít, amellyel minden esemény értelmét megtalálhatjuk.

A pszichológiában nem ismeretlen a lélek jelentősége, amikor a boldogságról van szó. Hiszen az élet értelmének megtalálása átsegíthet sok beteget a neurotikus nehézségeken. C. G. Jung és Victor Frankl erre módszereket is kidolgoztak. Csak arra kell ügyelni, hogy közben a biológiai alapokat ne hagyják figyelmen kívül.

Az eddig elmondottakból azonban valaki nagyon szétszórt képet kaphatna a pszichológiáról. Az elmúlt 150 évben ugyanis a pszichológia mást is elért, nemcsak a lelket iktatta ki működése köréből. Először is sok megállapítását be kellett illeszteni az antropológiába, sőt sok újdonságot is belevitt a hagyományos antropológiába. A pszichoanalízis, a tanulási elmélet és a pszichoterápia adatai az embert sok tekintetben úgy mutatják be, mint aki manipulálható, aki ki van téve hatásoknak és mintegy alulról formálható. De mindez az emberi természet mélyebb megismeréséhez vezetett, és segítséget nyújt ahhoz, hogy az ember a külső természetnek és saját természetének ura legyen. Itt szükség volt a tudatalatti és a személyiséget megelőző rétegek működésének feltárására. S bár a pedagógia, az orvostudomány és a lelkipásztorkodástan korunkban a pszichológiától sok értékes adatot kapott, arra kell gondolni, hogy az orvostudomány gyógyszerként felhasznál olyan dolgokat is, amelyek nagyobb mértékben mérgező hatásúak lennének. Ezért a

mértéket be kell tartani. Továbbá a lélektan hozzásegíti a szabadakaratot a bűntudat határainak megállapításához. Egymást is szelídebben tudjuk kezelni, ha tisztában vagyunk a hajlamokkal, szenvedélyekkel és a külső befolyás erejével. A szabadakarat határának kiterjesztése a pedagógiában és a lelkipásztorkodásban fölösleges bűntudatot idézhet elő.

Mi tehát a közös nevező, amely egyesíti a természettudományra támaszkodó antropológiát és a különböző, ugyancsak természettudományos alapon működő pszichológiát? Ezek mind olyan törvényeket keresnek, amelyek minden emberi magatartásban jelen vannak, továbbá olyan feltételeket és okokat, amelyek a természeti törvényeket is meghatározzák. Megvannak a törvényei a látásnak, a tanulásnak, a magatartásformáknak, a magatartási zavaroknak és a közösségi dinamizmusnak. Ezek adják a közös nevezőt a különböző pszichológiai irányokhoz. De azok a pszichológiák is, amelyek a természettudományos módszer határait tudatosan vagy tudatlanul átlépik, azoknál is megtalálható a közös nevező abban, hogy keresi a belső magatartás lehetőségeit, amelyekkel az ember az igazság vagy a boldogság felé fordul, illetve amelyek által tévedésbe esik vagy rosszat tesz. A lélektan sokat veszíthet és sokat nyerhet azzal a kísérlettel, hogy az embert csupán mint természettudományos módszerrel megközelíthető tárgyat nézi. Ez a tárgy ugyanis olyan felfoghatatlan, hogy ellenáll az ilyen módszernek. A integráló antropológiához az út olyan nyitott, hogy azt a tudományos jellegű támadás sem tudja elzárni.

A humanista pszichológia ellenvetései a pozitivista kísérleti pszichológia és pszichoanalízis ellen nem pusztán az elmondott vádra, a szellem elhagyására épülnek. Az a vád, hogy a pszichológia inkább állatorvosi és automatikus, nem pedig emberre irányuló, még nagyobb hangsúlyt kap azáltal, hogy a pszichológiát a hatalom eszközévé teszik, főleg USA-ban, amivel együtt jár az érzelmek elhanyagolása és fontos bizalmatlanság jelentkezik a pedagógiában és a pszichoanalízisben. Az igazi terápiát sok beszéddel helyettesítik, s az inkább a neurótikus ember bajának meghosszabbításához vezet, nem pedig gyógyításához.

Ha a neurotikus ferdeségek valóban az érzelmek szabad folyásának akadályozásából erednek, amivel együttjár az életfontosságú feladatok végiggondolásának lehetetlensége, akkor ott a sok beszéd méginkább bonyodalmat okoz, s nem kiutat jelent. Még több ellenvetés hangzik el a kísérleti lélektanból kifejlesztett magatartásterápia és a pedagógiában alkalmazott magatartásmódozatok ellen. Bár túlzás lenne állítani, hogy

a magatartásterápia és a pszichoanalízis nem veszi figyelembe az érzelmeket, de az látszik, hogy sokszor alkalmatlan vagy káros eszközöket alkalmaznak az érzelmek kezelésében. Főleg a magatartásterápiáról mondják, hogy az valójában technikai dresszúra.

A pszichoterápia és a magatartásformák hagyományos módozatai ellen felhozott kifogások azonban sokszor túllőnek a célon. A hagyományos elméletek és gyakorlatok legnagyobb részt bizonytalan elméletre és valószínűségre támaszkodnak. A gyakorlati pszichológia ritkán dolgozik biztos alapelvekkel a diagnózisban és a kezelésben. Szerencsére azonban néha a bizonytalan módozatok is beválnak.

A gyakorlati pszichológia csak megközelítőleg ismeri az embert. Az intelligencia-tesztek is csak valószínűségi eredményt adnak. A kezelési módok megmenthetik a depressziósokat az öngyilkosságtól, mégha a tényállás magyarázata nem is kielégítő.

Itt még egy különbségre kell rámutatni. A pszichológiában a bizonytalanság és a hamis elméletek ellenére van egy bizonyos átlagismeret és sikeres praxis. A depresszióná1 ma sikerrel alkalmazott elektromos kezelést a szkizofrénia gyógyítására találták ki, mert úgy gondolták, hogy az epileptikus görcsös betegségek kizárják a szkizofréniát. A két betegség összeférhetetlensége tévesnek bizonyult, de az eredmény bekövetkezett. Messmernek az állati magnetizmusról szóló elmélete ma már túlhaladott, de annak köszönhetjük a hipnózis egyes technikáit, ezért továbbra is használják akkor is, ha egyes kutatók szerint nincs is hipnotikus álom.

Tehát a pszichológia szerencse kérdése? Egy cinikus pszichológus azt ajánlaná, hogy csak a depressziósokkal foglalkozzanak, és olyanokkal, akiknek abnormális élményeik vannak. Csak így számíthatnak sikerre, mert ezek a betegségek gyógyíthatók. Vagy fel lehet fogni a pszichológiát úgy, mint a természetben benne rejlő gyógyító és rendszerező erők alkalmazását? Kihasználva azt a tényt, hogy a beképzelt ismeretnek és képességnek is lehet hatása? Vagy a pszichológia olyan placébó, amelyet mindig új csomagolásban adnak, számítva arra, hogy „az új orvosság hat", és mert vannak naív emberek, akik hisznek a határozott fellépésnek?

Ezeket a szkeptikus kérdéseket a gyakorlat is alátámasztja. A neurotikus betegek kb. 70%-a egy vagy két év alatt magától rendbejön. Vagyis a spontán gyógyulások száma magasabb, mint a pszichoterápiás kezelésé. Ez azt a látszatot kelti, mintha a pszichoterápia csak késleltetné a spontán gyógyulást. De az igazsághoz ismerni kell a krónikus

neurózis és az abnormális élményreakciók közötti különbséget. Ezek az utóbbiak bizonyos idő után eltűnnek. Ezek krízis-segítségre szorulnak, hogy elkerüljék a rövidzárlat reakciókat. A krónikus neurózis és a szervi idegbetegség esetében más a helyzet.

Egy másik általánosítás abból indul ki, hogy az alkalmazott pszichológiai módszerek különbsége nem jelentős. Inkább a pszichológus személyisége a döntő: megértése, türelme, odaadása, határozottsága és más karizmatikus képessége. A véleményt megerősíti némely tapasztalat is. A mai pszichológia nem állít a gyakorló pszichológusok elé kötelező antropológiát, és a jövőben sem teszi meg, mert azt a lélektani jelenségek filozófiai elemzése nélkül nem lehet megvalósítani. Más részről vannak pszichológusok, akik munkájuk antropológiai horizontját annyira nyitottnak tartják, hogy abba az ember minden dimenziójával belefér. Bár sokan a pszichológiát biológiai, kibernetikai és ösztönös adatokkal alkalmazzák, az alany és a személy érzékeltetése nélkül, a belső ellenállás azonban nagy akkor is, ha ki van téve az ideológia veszélyének. A gyakorlatban sok alapelv bizonytalan és vitatott, mégis sok valószínűség igazolja az alkalmazást. Biztos, hogy nem lehet tőle mindent várni, de még rosszabb, ha semmit sem várunk. A tudományosan megalapozott lélektan fel tud mutatni komoly eredményeket.

Azonkívül akadnak páciensek, akik a kezelésben bámulatos képességet és szívósságot mutatnak. Megértik a kezelést, elfogadják és minden széllel tudnak vitorlázni, s még a tévedésből is hasznot húznak. Tudják, hogy nem a legjobb terapeutánál kötöttek ki, és talán nem is a legjobb módszert kapják, de érzik, hogy segíteni akarnak rajtuk. Valóban nincsenek abszolút módszerek, mindegyiket alkalmazni kell a páciens egyéniségéhez és betegségéhez. Amellett józannak is kell maradni. A terápeuta tudja, hogy az alkalmazott módszeren kívül más lehetőségek is vannak. Már a lazítás és a kikapcsolódás egyszerű módszerei és az autogén tréning is feloldhatja a feszültségeket.

A mélypszichológiai módszereknek is gazdag változata van. A kötöttségek okainak megkeresése, a kényszerképzetek feloldása, az illúziók megszüntetése, az ösztönös indíttatások felismerése, a dührohamok csillapítása mind eredmény lehet. Arthur Janov kiegészíti Freud listáját egy fontos elemmel: egy fájdalom türelmes elviselése, az egyedüllét elfogadása, a megaláztatás eltűrése, a megkérgesedett érzelmek lazítása mind lehet gyógyító tényező.

Ismételten látjuk, hogy a pszichológusok megtalálják a fejlődési zavarokat, az akadályozó tényezőket és a nagy valószínűséggel gyógyító

módszereket. Ilyen szempontból a lélektan ismeri az embert. Ezért meg tudja ítélni, hogy milyen betegségnél milyen gyógymódot kell alkalmazni. De ha azt kérdezzük, hogy az egyes ember ettől vagy attól a módszertől milyen eredményt várhat, akkor a tudomány cserbenhagy. Az egyes személy mindig kifürkészhetetlen marad, ezért a valószínűségi tényező nagy szerepet játszik.

Fordította: *Gál Ferenc*

Jáki SZANISZLÓ

Klónozás és érvelés

Bármennyire is általános lett légyen egy meglepetés, nem szükségképpen hasonlít a többihez. Mindenki meglepődött, hogy ne mondjam, megdöbbent, amikor ez év (1997) február végén az újságok világszerte közölték a Dolly nevű bárány fényképét. Sok biológus adott meglepetésének hangot, köztük Lee Segal, a princetoni egyetem biológia professzora, akinek az esete azonban nagyon is különös. A Dollyról szóló hír arra késztette Segal professzort, hogy ne küldje el a kiadónak egy új biológia-könyve kéziratát. Ugyanis a kéziratban határozottan állította, hogy a magasabb rendű állatok klónozása lehetetlen.

Legalább is így írt a New York Times, egy napilap, amely mint oly sok más esetben is, most sem volt teljesen korrekt. Mint megtudtam Segal professzortól, ő csupán egy még munka alatt álló szövegről beszélt az interjúban. Függetlenül ettől, semmi kétség, hogy a biológusok túlnyomó többségének véleményét fejezte ki állításával, miszerint magasabb rendű állatok klónozása lehetetlen, és még inkább lehetetlen klónozni az emberi faj bármelyik egyedét is.

A biológusok tudták, hogy mit beszélnek. Sikertelenségek hosszú sora volt előttük, kezdve Hans Spemann 1938-as próbálkozása óta, amit ő maga „fantasztikus kísérletnek" nevezett. Úgy tűnt, hogy a kísérlet, vagyis a klónozás a fantáziák világába tartozik. Egy 1952-es kísérlet, ami békaembrió sejteket használt, majdnem a kezdetén meghiúsult. 1970-ben ugyanaz a kísérlet csak annyira sikerült, hogy ebihalakat produkált. 1981-ben két tudós azt állította, hogy egeret klónoztak, ismét egy embrió sejtet használva, de a következő évben két másik tudós közölte, hogy a kísérletet nem lehetett megismételni. Több más tudós is hasonló sikertelenségről számolt be.

A helyzet lényegében nem változott, amikor 1994-ben Neal First, a wisconsini egyetem tanára, megpróbált borjakat klónozni, de nem tudta a sejtosztódást 128-nál tovább vinni. Két évvel később a sejtosztó-

dást hihetetlenül messzebbre sikerült vinni, amint ezt Dolly fényképe bizonyította.

Mint ismeretes, Ian Wilmut, a skóciai Rosslin Intézet kutatója, egy felnőtt bárány tőgyéből vette a sejtet, de ellentétben First doktorral, azt szunnyadó állapotba tette, mielőtt a sejtmagot átültette volna egy másik bárány petesejtjébe, amiből a sejtmagot előzőleg eltávolították. Wilmut sikerét 277 sikertelen próbálkozás előzte meg.

Még ma sem tudjuk pontosan, miért sikerült Dr. Wilmut kísérlete. A biológusok szerint röviddel azután, hogy a megtermékenyített pete elkezd sejtekké differenciálódni, 100.000 génjének nagy része inaktívvá válik. Csak azok a gének maradnak aktívak, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a különböző sejtek elvégezzék speciális szerepüket, azaz azt, hogy hajat, csontot, izmot, vért, egyebeket alkossanak.

Úgy tűnik, hogy egy sejtet szunnyadó állapotba hozva, tehát majdnem élettelenné téve, semlegesítjük azt a mechanizmust, ami a gének aktivitását felfüggeszti. Egy ilyen sejtet helyeznek aztán egy meg nem termékenyített bárány petesejtjébe, amiből saját genetikai anyagát már kivették. A két sejt fúziója „elhiteti" a petesejttel, hogy meg lett termékenyítve. Akkor az elmélet szerint a pete vegyi berendezése aktivizálja az emlősejtek génjeit, hogy újra kezdjenek mindent, mintha a két sejt úgy került volna először kapcsolatba, mint spermium és petesejt. Ennyit a klónozás tényéről, nemcsak alacsonyfokú élőlények, hanem egy emlős esetében is, amely emberhez közelálló szervezet.

Mindez legalább azt mutatja, hogy a tudományban nagyon is kockázatos azt állítani valamiről, hogy lehetetlen. A tudomány története tele van ilyen állítások cáfolatával. Amíg Wöhler elő nem állított ureát (karbamidot) 1828-ban, mindenki azt hitte, hogy szervetlen anyagból nem lehet szervest előállítani. Nem árt emlékezni arra, hogy Samuel Newcomb, a neves amerikai csillagász 1895 körül azt állította, hogy motorral hajtott repülőgép fizikai képtelenség. 1934-ben Rutherford kijelentette, hogy merő ábrándozás a magenergia ipari felhasználásáról beszélni. 1950-ben Vannevar Bush, a második világháború alatt Amerika technológiai vezére, azon erősködött, hogy interkontinentális ballisztikai lövegek készítése lehetetlen.

Miután Kolumbusz áthajózta az Atlanti-óceánt, sok más hajó megismételte teljesítményét. A bárányok klónozását sok más állat klónozása fogja követni. Sok kudarc is lesz. Rögtön Dolly bemutatása után First professzor megpróbálkozott egy tehén klónozásával. A klónozott sejt elhalt, miután 16 sejtre növekedett. 64-128 sejtre kellett volna nőnie ahhoz, hogy át lehessen ültetni egy másik tehén tőgyébe.

Egy másik biológus, Dr. Eyestone klónozott tehénembriókat produkált, amelyek 30-40 napig éltek. Ismét mások elkezdtek disznókkal kísérletezni, mivel a disznó szervei különösen alkalmasak emberi átültetésre. És két oregoni tudós arról számolt be, hogy sikeresen klónoztak rhesus majmokat, amelyek genetikailag oly közel állnak az emberhez.

A tudósok mindezekből az erőfeszítésekből sok mindent fognak majd megtudni, ami végül nagyon hasznos lesz az ember klónozásához. Az az érzésem, hogy az ember klónozását már meg is próbálták néhány laboratóriumban, még olyan országokban is, amelyekben ezt a törvény tiltja. És mivel ilyen törvény még nincs az USA-ban, azok a biológusok, akik égnek a vágytól, hogy ők legyenek az elsők, akik embert klónoztak, megnyugodhatnak, mert egy új törvény rendszerint nem retroaktív.

Tehát a verseny megindult, a tudományos tevékenység alapvető sajátságának megfelelően. Sajátság helyett talán szégyenfoltot kellene mondanom. Ez a szégyenfolt nem egyéb, mint az olthatatlan dicsvágy. Ebben a tekintetben a tudósok alig maradnak el a politikusoktól, annak az illúziónak a közmondásos áldozataitól, miszerint a dicsőség valahogy halhatatlanná teszi az embert. Ha nem lenne ilyen dicsvágy, nem lett volna olyan nyaktörő verseny a DNA dupla hélix struktúrájának felfedezéséért. Az egyre gyakoribbá váló egyidejű tudományos felfedezések tanúsítják azt a dicsőség utáni vágyat, ami csak annak jár, aki elsőnek szakítja át a célszalagot.

Még ennél is rosszabb, hogy az elsőség gyakran hatalmas pénzjutalommal is jár. Bárhogyan is legyen, etikai meggondolások nagyon ritkán bizonyultak hatékonynak abban, hogy lelassítsák, vagy mi több, megállítsák a kutatómunkát. Oppenheimer a következő szavakkal védte meg az atombomba előállítását: „Megítélésem szerint, amikor egy tudós valami technikailag vonzót lát, előbb véghezviszi, és csak miután elérte technikai sikerét, kezd azon töprengeni, hogy mit is kezdjen vele". Neumann János biztosan nem volt etikailag semleges. Katolikusnak született, annak nevelték és katolikusként halt meg. Mint tudós, jól tudta, hogy mi az, amit legjobban a „technológiai imperatívusz" kifejezéssel jelölhetünk. Tudta, hogy, szavait idézzem: „a technológiai lehetőségek ellenállhatatlanok az ember számára. Ha az ember képes a Holdra eljutni, el fog menni a Holdba. Ha képes lesz az éghajlatot irányítani, azt is meg fogja tenni".

Ez pontosan ugyanaz, mint amit nemrég egy technológiatörténész mondott a klónozással kapcsolatban. Általánosításával, hogy ti. a tudomány története a technológia által uralt tudomány története, lehet

egyet nem érteni. Mégis, igen gyakran megesett, hogy, mint írta, egy új technológia „uralomra vitte saját elveit a társadalom által mindaddig elfogadott nézetek felett". Egy másik tudománytörténész, aki a Caltech Egyetemen a Tudomány, Etika és Közösségi Politika Program igazgatója, határozottan pragmatista módon érvelt a klónozás mellett, bár ugyanakkor magát az erkölcsi magaslat szócsövének tartotta: „klónozással is az a helyzet, mint annyi más biológiai eredménnyel: az istenek mai megsértése a holnap nagyra tartott - és keresett - egészségügyi vagy szórakozási eszközévé válik".

De a biotechnológia minden bizonnyal túl fog haladni az egyszerű klónozáson, ahol a kromoszómákban levő DNA-t nem éri semmi hatás. A kromoszómák lemásolásán túl rejlik a DNA megváltoztatásának távlata, és ennélfogva magának a szóban forgó organizmusnak esetleg gyökeres átalakítása. Wilmut sikerét hallva James Watson, a DNA dupla hélix struktúrájának társfelfedezője, gúnyosan megjegyezte, hogy a klónozást már 1938-ban meg lehetett volna tenni. Utalt egy 1971-ben az Atlantic Monthly -ban megjelent cikkére, aminek címe „Moving Toward the Clonal Man" (Előre a klónozott ember felé) már önmagában is sokat mond. Valóban, a cikkben sokkal többről beszélt mint emberek klónozásáról. Az abszolút biotechnológia korára gondolt, amelyben, amint azt Princetonban két éve mondta, csak egyetlen fajta tudás szükséges és hasznos: a gének tudománya.

Watson nyilván azt a jövőt várja, amikor az egyén DNA-ját még annál is kevesebb erkölcsi fenntartás nélkül fogják manipulálni, mint ami az ember klónozásával kapcsolatban jutott kifejezésre. Várakozását nagyon is támogatja az a tónus, amely a Dolly klónozása által kiváltott érveléséket jellemzi. Ténylegesen a klónozásban jártas tudósok közül nagyon is sokan az erkölcsi megfontolások megdöbbentő hiányáról tettek tanúságot, amennyiben csupán pragmatikus szempontokat hangsúlyoztak.

Nagy megnyugvást meríthetnek abból, hogy senki sem vonja kétségbe azt, hogy az ember klónozása kivitelezhető. Éppúgy megnyugtathatja őket az a dokumentum, ami a klónozással kapcsolatos érveléseket legjobban jellemzi. A kérdéses 107 oldalas dokumentum a végső formája annak a Jelentésnek, amit a 18 tagú National Bioethics Advisory Commission (Föderális bioetikai tanácsadó Bizottság) nyújtott be június 14-én Clinton elnöknek. A Jelentés irányvonalát tömören kifejezi a Bizottság elnökének, Dr. Shapironak, aki egyúttal a Princeton University elnöke is, a nyilatkozata: „Mi mindnyájan tudatában vagyunk, hogy vannak erkölcsi elveink, amelyeket nem akarunk törvénybe iktat-

ni, még pedig azért, mert tiszteletben tartjuk azoknak az elveit, akik teljesen más nézeten vannak. Mi nagyon is érezzük a szempont fontosságát".

Ez természetesen egyértelmű volt az erkölcsösség és a törvényesség között felállított dichotómiával, ami megfosztja a törvényességet benső erkölcsösségétől és lealacsonyítja az erkölcsösséget a merő pragmatizmus szintjére. Nem mintha a Bizottság minden tagja hajlandó lett volna elfogadni ezt a dichotómiát. Többen, akik nagyon is a kisebbségben voltak, hangsúlyozták „az élet szent mivoltát és a hagyományos erkölcsi értékeket". Azt is hangsúlyozták, hogy a klónozás gyökeresen különbözik az in vitro megtermékenyítéstől. Nézetük nagyon szélsőségesnek tűnt összehasonlítva azok nézetével, akik hivatkoztak Amerika „erős hagyományára, miszerint nem szabad korlátokat állítani a tudományos kutatásnak és beleavatkozni az egyén reprodukciós jogaiba".

A Bizottság többsége azonban úgy érezte, hogy lehet egy erkölcsi középutat találni a két szélsőséges nézet között. De ezt teljesen meghazudtolta alapvető ajánlatuk. Ugyanis nem ajánlottak semmi többet, mint azt, hogy az ember klónozását törvényileg tiltsák, bár csupán három vagy négy évre és ezt a tilalmat csak akkor terjesszék ki, ha további megfontolások ezt javasolnák. Világos, hogy e „középutasok"-nak valójában nem volt igazi erkölcsi ellenvetésük az ember esetleges klónozása ellen. Ténylegesen nem tekintették erkölcstelennek azoknak az eljárását, akik, a törvény ellenére, belekezdtek embert klónozni. Bár meg volt győződve arról, hogy egyesek már el is kezdték ezt, Dr. Shapiro csupán „szerencsétlennek", de nem „erkölcstelennek" bélyegezte eljárásukat.

Dr. Lo, a California egyetemen az orvosi etikai program igazgatója és a Bizottság egyik tagja elismerte, hogy orvosok, akik az in vitro megtermékenyítésben specializáltak, kereken elutasították a Bizottság meghívását, hogy vegyenek részt a megbeszélésekben. Őket természetesen nem zavarták különféle megfontolások a publicitási és a kártérítési pereket illetően, ellentétben a biomedikai iparral, amelynek vezetői elfogadták a meghívást. Az is kiderült, hogy a Bizottság csak azután kezdte a törvényes tilalom gondolatát tárgyalni, miután Laurie Flynne nevű tagja hangot adott teljes zavarának az érveléseket illetően: „Nem vagyok képes megérteni, miért akarunk, hogy úgy mondjam megbukni az átlagember vizsgatételén". Így érttette meg a Bizottsággal azt, hogy funkciójuk nem csupán valami akadémiai ügy, hanem az egész társadalmat illeti, ahol az átlagember éppen annyit számít, mint bármely akadémikus szakember. Az erkölcsi szempont nagyon is látható-

vá vált így - noha csak a kulisszák mögött - jóllehet nem jelenhetett meg magán a színpadon.

A Bizottság érvelésének több kirívó vonása, különösen a „középutasok" álláspontja már közismertté vált egy hónappal azelőtt, hogy a Bizottság benyújtotta volna végleges ajánlatát. Senki sem vonta azonban kétségbe, hogy pénz és tudományos szakértelem együttesen nagyon is felhasználható a legvisszataszítóbb dolgok létrehozatalára. First professzor ilyesmire gondolhatott, amikor egy gazdag emberre utalva, aki esetleg klónoztatni akarja magát, kijelentette: „Egy privát klinikát könnyen fel lehet állítani, és olyan szépen lehetne klónozni az illetőt, ahogy csak akarjuk. Nincsenek szabályok vagy megszorítások, amik ezt megakadályoznák". Elgondolkozhatunk azon, hogy First professzor semmi visszataszítót sem talált egy gazdag ember vágyainak és egy tudós készségének a kombinációjában, a klónozás sikeres kivitelezéséhez.

Azok, akik tudnak valamit az emberi természet sötét oldaláról, nem fogják mindezt megdöbbentőnek találni. A „semmi sem lep meg többé" frázis használata soha sem volt helyénvalóbb. De van valami First professzor további megjegyzéseiben, ami még ennél is felháborítóbb, és bizonyos értelemben meglepőbb: First professzor, aki a Föderális Tanácsadói Csoport Reprodukciós Etika osztályának is tagja, úgy nyilatkozott, hogy a Bizottság nem talált „semmi érdemlegeset" a klónozásban az emberi társadalom számára. A „semmi érdemleges" kifejezés különösen figyelemreméltó. Jelentheti például, hogy nem bizonyított, igazolatlan, felesleges, be nem bizonyított, megokolatlan, jelentéktelen, triviális és így tovább. De sohasem jelenti azt, hogy visszataszító, vagy utálatos, erkölcsileg elhibázott, és még kevésbé azt, hogy súlyosan bűnös.

A klónozás körüli sok érvelésben csak azok bélyegzik utálatosnak, visszataszítónak vagy súlyosan etikátlannak, azaz bűnnek az ember klónozását, akik hisznek egy személyes Istenben. És nem csupán egy személyes Istenben, hanem olyan Istenben, aki kinyilatkoztatta magát. Ezek vagy ortodox zsidók, vagy nem liberális keresztények, vagy muzulmánok. Azonban mindezek, amikor az ember klónozásával kapcsolatos nyilvános vitákban vesznek részt, nem hivatkozhatnak vallásos hitükre. Azonban e nélkül a hit nélkül, amelyet az értelem is támogat, még a legmegalapozottabb indokaik is hatástalanok.

Bizonyos értelemben érthető ez a megkötöttség, hiszen a klónozás körüli vita olyan társadalmi keretben folyik, ahol sokan nem vallanak semmiféle vallási nézetet. Még nagyobb számban vannak azok, akik

vallásosnak tartják magukat anélkül, hogy higgyenek valami vallásos kinyilatkoztatásban, mint például a liberális protestánsok és a liberális zsidók. Továbbá, valamilyen kinyilatkoztatásba vetett hit még nem hoz létre megegyezést az emberi természetet illetően. Ortodox zsidók nem nagyon beszélnek emberi lélekről, ami pedig a katolikusok számára az alap, amennyiben értelmi alapon bizonyítja az ember sajátos méltóságát.

A tradicionalista protestánsok megtartották elődeik bizalmatlanságát a racionális érvelések iránt, amennyiben azok a hit tételeit érintik.

A katolikusok pedig rendszerint nincsenek kellő tudatában annak, hogy bármennyire is érvényesek érveik, azok nagyon is hatástalanok akkor, ha nincsenek összekapcsolva a kinyilatkoztatás nagy történelmi tényeivel.

Az érvek ismeretelvi és metafizikai érvek. Olyan meggondolásokon alapulnak, amelyek nyelvre, szimbólumalkotásra, fogalomalkotásra, univerziáliákra, szabad akaratra, öntudatra, létállításokra vonatkoznak, és egyúttal a dolgok sajátosságának elismerésére és az ilyen dolgok együttesére, az univerzumra. Ezenfelül ott vannak az erkölcsi megfontolások, mint például a jó és rossz közötti megkülönböztetés, egy végső igazságszolgáltatás szükségessége, ami annyira hiányzik e tragédiákkal és egyenlőtlenségekkel teli földi életben. Csupán ha van halhatatlan lelke az embernek, amelynek örök jutalom vagy büntetés az osztályrésze, lehetséges az igazságosság szót többnek mint merő szónak venni, ami csak addig jó, amíg az ember nem válik az igazságtalanság áldozatává. Arra is rá lehet mutatni, hogy amennyiben az emberben nem látunk egy speciális lényt, nem lehet megvédeni a demokráciát és ítéletet mondani a totalitáriánus rendszerek felett, beleértve a nácikat, és úgy tekinteni a Holocaustra mint egy feltétlenül abszolút erkölcsi rosszra.

Mindennek az oka a pragmatizmus, az egyetlen álláspont azok számára, akik elvetették a Nyugat hagyományos értékeit. De a pragmatizmus alapján nem lehet azzal érvelni, hogy a náci kegyetlenségek az emberiség ellen elkövetett abszolút erkölcstelenséget jelentenek. A pragmatizmus nem szolgáltat szabatos érvet ahhoz, hogy feltétlenül elítélhessük hat millió kuláknak és Sztálin még másik tizennégy millió áldozatának kivégzését. A pragmatizmus ugyanígy képtelen valami meggyőző érvet felhozni annak a 20 millió embernek a kivégzése ellen, amit Mao Kulturális Forradalma pragmatikusan szükségesnek tartott a maga céljaira. Ilyen és még sok más, az emberiség elleni relatíve kisebb bűnt, mint például, Pol Pot és Mobutu gaztettei, csak akkor lehet elítél-

ni egy igazán erkölcsi fórumon, ha van egy emberi természet, ami lényegesen különbözik az állattól.

A fenti érvek és meggondolások nem hatják meg még azokat sem, akik valami magasztosabb pragmatizmus hívei. A Bizottságot olyan tagok uralják, akiknek a gondolkodása csupán a felszínen látszik magasztosan pragmatikusnak. Ezalatt a felszín alatt különböző „vallási" ideológiák húzódnak meg, úgymint szekularizmus, materializmus, agnoszticizmus és így tovább. Mindezeket kiválóan álcázza a pragmatizmus, amiben végső soron csak a siker számít a valódi etikai megfontolások rovására. Ez már az emberklónozás lehetősége által felvetett problémákat megelőzőleg is világossá vált. Ez akkor történt, amikor a Bizottságra az a feladat hárult, hogy az elnököt és a kongresszust szakértői véleményben részesítse az emberi pete csupán kutatás céljaira való megtermékenyítése ügyében. A Bizottság azt a tanácsot adta, hogy ez megtehető. A Bizottság egyik tagja, Ronald Green, a Dartmouth College etikaprofesszora azt nyilatkozta, hogy ez egyike volt a Bizottság „nagyon megfontolt ajánlásainak". Figyeljük meg a „nagyon megfontolt" kifejezést. Ugyanaz a kitérő fogalmazás, mint a fentebb említett „nem talált semmi érdemlegeset".

A kibúvó fogalmazás egy másik példáját, a Bizottság egy másik tagja, R. Alta Charo hölgy szolgáltatta, aki a jogtudomány professzora a wisconsini egyetemen. Felemlítette azt, hogy „értékes leckét" („valuable lesson") kapott, amikor két éve az elnök és a Kongresszus kereken visszautasították a Bizottság ajánlását, hogy emberi embriókat lehet kutatás céljára használni. Ő és a Bizottság más tagjai azt értették meg ebből, hogy az etika nem egyszerűen logika. Egyrészt a Bizottság, most Charo professzort idézem, „logikára támaszkodott, hogy igazolja, hogy a korai fejlettségi stádiumban lévő emberi embriókkal való kísérletezés etikailag elfogadható". A logikáról szólva azt mondta, hogy bár az „tökéletes, de ez senkinek sem változtatta meg a véleményét, és sokan megharagudtak". Másrészt ő és mások rájöttek, hogy „a logikai érvek csak zsigerérzések vagy vallásos nézetek racionalizációi". Aztán így vonta le a végkövetkeztetést: „Nem hiszem, hogy hasznos javaslatokat tehetünk, hacsak nem értjük meg, hogy mi bír meggyőző erővel a nagyközönség számára".

A „meggyőző erő a nagyközönség számára" (compelling force for the public) ismét az igazság, jelen esetben az etikai igazság megkerülésére használt szócsavarás. A modern társadalom egyre inkább kész arra, hogy megváltoztassa nézetét arról: mi az, aminek ellene van, vagy aminek nincs. Ötven évvel ezelőtt a modern társadalom belső parancs-

nak tartotta, hogy elutasítsa az abortuszt mint etikátlant. Ma a nyugati társadalomnak legalább a fele parancsolónak érzi, hogy jóváhagyja az abortuszt, egy másik negyede parancsolónak érzi a kompromisszumot, és nem több, mint egy negyede, ha ugyan van ennyi, utasítja el az abortuszt, mint alapvetően etikátlant, tehát erkölcstelent. Tehát amíg a társadalom parancsolónak érzi, hogy jóváhagyja az abortuszt, nincs logikai alapja arra, hogy ellenezze az emberi embriók kísérleti célra való használatát.

Charo professzor tehát logikusan érvelt, de nem teljesen. Nem vette észre ugyanis, hogy lehetséges, hogy sok logika az emlegetett „zsigerérzéseknek és vallásos nézeteknek" legalább is némelyikében. Csak azok nem veszik észre a logikát az emberklónozást ellenző, az emberi méltóságra hivatkozó ellenérvekben, akik csak olyankor beszélnek méltóságról, amikor az nekik megfelel.

Mert amikor nem látunk logikát a „zsigerérzésekben és vallásos nézetekben", akkor az ajtó nyitva marad a tisztán pragmatikus megközelítés felé. Ilyen volt az előző Bizottság javaslata egy ideiglenes haladékra. Más szóval a figyelem arra összpontosult, hogy Wilmut esetében az egyetlen egészséges klónt több tucat súlyosan eltorzult bárány magzat előzte meg. A haladék az emberklónozásra addig tartana, ameddig a klónozás technológiája annyira fejlődik, hogy a klónozás alig fog torz emberi magzatot eredményezni.

Öt éven belül, így hangzott a Bizottság végleges ajánlata, a nagyközönségnek a klónozás iránt érzett borzalma már megváltozik és a pragmatikus siker kötelezővé teszi az ember klónozását. Az ilyen érvelés annyit jelent, hogy a klónozás törvényessége csupán a biotechnikai siker funkciója, vagy inkább egy szisztematikus propagandáé, amit joggal lehet agymosásnak nevezni. Az ilyen agymosást nagyon könnyen meg lehet valósítani azoknál, akiknek nincs komoly meggyőződésük. És ez áll a nagyközönség, még az ún. keresztény nagyközönség jó részére is.

A Bizottság tagjai elismerték, hogy a magánkórházakban végzett klónozás, amely föderális állami támogatásból nem részesül, csak kongresszusi törvényhozással állítható le. De hozzátették, hogy még ha lenne is ilyen törvény, hatályon kívül kell helyezni, mihelyt a klónozási technológia biztonságossá válik. A Bizottság egyik tagja, Dr. Bernard Lo, mégis elismerte, hogy„nem könnyű elvetni a vallásos, majdnem mitikus érvelést, miszerint (az emberklónozás) mélységesen elítélendő, mint az emberi méltóság arculcsapása".

Ez csak akkor lehet igaz, ha Dr. Lo-nak és a Bizottság nagy többségének lett volna egy „nem egyszerű", vagy szabatos, vagy bonyolult módszere arra, hogy elvesse ezt az érvelést. De mi volt a nem egyszerű módszer? Abban a merev eltökéltségben állt, hogy a pragmatizmusra kell hagyatkozni. De az eltökéltség nem érv, és főleg nem jelenti egy vita végleges eldöntését. Ahelyett, hogy bebizonyította volna, hogy nincs parancsoló erejű érv a klónozás betiltására, Dr. Lo csupán azt állította újra, hogy nincs ilyen érv.

A Bizottság más tagjai, akiket a New York Times interjúvolt még ennél is nyíltabban állították, hogy a klónozás etikai vetülete abban a mértékben szűnik meg, amilyen mértékben a klónozás technikája tökéletesedik. Így Dr. Retaugh Graves Dumas, a michigani egyetem egészségügyi aligazgatója a következő „erkölcsi érvet" hozta fel a klónozás védelmében: „Erkölcstelen nem hasznosítani a rendelkezésre álló legfejlettebb technológiát. Szégyen lenne a klónozást végleg betiltani". Másszóval a pragmatizmus lehetővé teszi, hogy teljesen szerepet cseréljenek azok, akiknek szégyenkezniük kellene, azokkal, akiknek erre nincs okuk. És miért? Mert nincsenek „parancsoló érvek".

A „parancsoló érvek" (ompelling reasons) frázis egyszerűen egy trükk a teljes komolysággal folytatott érvelés megkerülésére. De azt is megmutatja, hogy az érvelés több puszta logikánál. A logika, ami különböző fokú azonossági relációkat állít fel különböző fogalmak között, még arra sem képes, hogy az embert az előtte fekvő egyszerű külső valóságról biztosítsa. Mert például az a mondat, hogy tudom, hogy ott egy asztal van, nem teremt logikai azonosságot az értelem és az asztal között. Ennek ellenére az asztal realitása teljesen racionális marad.

Az értelem és valóság szembenállásának ilyen alapvető vetületeiből semmi sincs azoknak az érvelésében, akikre elsősorban hallgatnak a politikai hatalom képviselői, akik eldöntik, hogy az emberklónozás jogellenes vagy sem. Ezek a hatóságok, tehát a törvényhozók és más választott képviselők a társadalom egy reprezentatív keresztmetszetét nyújtják. És mivel a társadalom jó részének pragmatikus a gondolkodása, a társadalom és annak választott képviselői a pragmatikus vonalat fogják követni, ami az egyén kielégítését és a merőben testi egészséget jelenti.

A társadalom manapság nagyjából elfogadja azt az álláspontot, miszerint ami törvényes, az egyúttal etikus is. És az, hogy mi a törvényes, azt végső soron a törvényszékek döntik el. Egyedül az USA-ról szólva, a Legfelső Bíróság 1980-ban úgy döntött, hogy a genetikailag létrehozott élet szabadalmazása törvényes. Tehát jóval azelőtt, hogy a klónozás

a tudományos technológia etikai ügyévé vált volna, a Bíróság olyan döntést hozott, amiből az következik, hogy a klónozás törvényes, tehát etikus is.

Az ember klónozása törvényessé válhat és azzá is fog válni, de nem válik etikussá, hacsak azt nem valljuk, hogy az erkölcs egyenlő a törvényességgel. Mert ha az ember nem több egyszerű anyagnál, nincs érvényes etika, csak kényelmi szabályok. Amikor Vatikán már 1984-ben kijelentette, hogy az ember klónozása súlyosan etikátlan, az csak azért volt, mert Róma azt a keresztény álláspontot képviseli, hogy az embernek lelke van, ami felett semmiféle technológiának sincs joga rendelkezni.

Eszerint az álláspont szerint még egy klónozott emberi lénynek is lesz lelke. Külsőre ez a lény csupán azonos ikertestvérnek tűnhet, de a másik ikertestvér lelkétől különböző lelke van. Ezért egy ilyen klónozással létrehozott emberi lényt a társadalom nagyon humánus módon kell, hogy kezeljen. De kérdéses, hogy addigra - talán két generáción belül -, amikorra már elegendő iskoláskorú klónozott ember lesz, a társadalom humánus lesz-e még? Mert ha a jelen máris kaotikus etikai szempontból, még inkább kaotikus lesz a nem túl messzi jövő, ahol a biotechnika pusztító ereje szabadon garázdálkodhat. „Semmi sem mutat arra", mondta a fentemlített technológia-történész, „hogy az elnöknek vagy a Kongresszusnak van hatalma - vagy végső soron akarata - hogy ellene szegüljön annak a könyörtelen pusztító erőnek. Kaotikus jövőnek nézünk elébe. Jobb, ha hozzászokunk a gondolathoz".

Az biztos, hogy egy etikai szólamokba burkolt pragmatizmus nem kellő felkészülés erre a jövőre. A pragmatizmus nem tartalmaz semmi kényszerítő erővel bíró elvet, kivéve azt, hogy az érvelésben is pragmatikusnak kell lenni. Kényszerítő, kötelező, parancsoló erejű elvekért máshova kell fordulnunk, magához a forráshoz, ami egy általános megegyezést teremtett a nyugati világban a parancsoló erejű elvek ügyében. Ez az általános megegyezés már egy ideje fokozatosan kopik, és utolsó támpilléreit most szedik szét a delphi-i jósda legutóbbi változatai. Itt az akadémiai világ új sarjadékára, az eticistákra (etikusokra) gondolok, akik ma nagyon is előtérben vannak az egyetemeken, orvosi fakultásokon és kórházakban. A delphi-i jósdához hasonlóan, a kitérő válaszok mesterei.

Nagyon is messzire kerültünk az etika legfőbb Mesterétől, aki így figyelmeztetett: „Legyen az igen igen és a nem nem." De Jézust még egy más okból is meg kell említenünk, a fentebb többször is említett „kényszerítő érvek" miatt. Az Isten országában tartandó vacsorát drá-

mai módon leíró példabeszédében, ahova a meghívottak nem hajlandók elmenni, azt mondta, hogy mindazokat, akiket az utakon és a sövények mentén találnak, kényszeríteni kell, hogy bejöjjenek (Lk 14,23).

Ez a kényszer nem más, mint hitoktatás, azaz inkább hithirdetés, aminek nem annyira az érvelés a célja, mint az erős meggyőződés megteremtése. Ez már húsz évszázada megmutatkozott mint hősies elkötelezettség. Ez a hithirdetés részben, történelmi körülmények miatt, külső kényszerre is alapult, amellett, hogy belső kényszer is volt. Az evangelizáció küldöttei csak örvendezhetnek, hogy elmúltak azok az idők, amikor az embereket a keresztvíz alá lehetett hajtani, vagy akár kötelező hitoktatásnak is kitenni. De az evangelizáció, mint a bensőleg parancsoló elvek további megnyilatkozása, folytatódni fog. Mert mindig lesznek, kiknek lelke mélyén Szent Pál szavai visszhangoznak: „Jaj nekem, ha nem hirdetem az evangéliumot".

Bárcsak sok ilyen lélek lenne, akik egyúttal felkészültek is, hogy belépjenek az érvelés arénájába, ahol csupán az értelemre lehet hivatkozni. Ott nem lehet hivatkozni a történelem bizonyos tényeire, bár azok mint más tények, sokkal meggyőzőbb erővel rendelkeznek az elvont érveknél, bármennyire is érvényesek legyenek ezek. Az érveket teljes filozófiai felkészültséggel kell megfogalmazniuk. Ez sokkal többet kíván meg, mint idézni csattanós mondatokat, mint például Laura Flynn hivatkozása az „átlagember vizsgatételére".De amikor megfogalmazzák azokat az érveket, nem szabad elfeledkezniük arról, hogy az az erő amit látnak bennük, abból fakad, hogy ők maguk nyitottak bizonyos történelmi tények iránt, amik az Üdvösségtörténet nagy tényei.

Nem tételezhetik fel, hogy ez az erő működik ellefeleikben. Ténylegesen egy nagyon is más erő hajtja azokat, akik ellenlábasaik a klónozás körüli érvelésben. Azok is evangelisták a maguk módján, bár nagyon ügyelnek, hogy ne lássanak annak. Ebben az összefüggésben is a homályos kifejezésekre hagyatkoznak. Ezt mutatja az a végső Jelentéshez csatolt levél, amit a Bizottság elnöke küldött az elnöknek. A levélben burkolt hivatkozás történt az újraevangelizációra a további nevelés szükségességének burka alatt. E nevelés vonásait a levél az egyén saját preferenciáira hagyta . A levél szerint a Bizottság tagjai „határozottan úgy érzik, hogy a törvényes és etikai kérdések jó részét meg lehet oldani további megfontolások és nevelés alapján".

Pontosan. A kérdés csupán az, hogy miféle nevelés fog uralomra jutni? Van autentikus keresztény hiten alapuló nevelés, amelyet, ne felejtsük el, kell hogy teljesen értelmi érvek is támogassanak. Nem mondta Szent Pál (Róm 12,1), hogy a keresztény hit értelmes szolgálat legyen?

Azután van nevelés, amelyen belül üres frázisok hangzanak el, mint például Clinton elnök kijelentése, miszerint „az emberi élet csoda és minden személy egy Isten adta individuum".Az ilyenek üresnek hangzanak abban a mértékben, amiben az ilyen frázisokat hangoztatók elvesztették szavahihetőségüket. És ott van a harcos szekularizmus nevelési programja, amely boldogan üdvözli a biotechnika harciszekerét. Az a nyersen pragmatikus jövő, amit el akar érni, csak annyiban hárítható el, amennyiben férfiak és nők megnyitják magukat a Krisztusra vonatkozó parancsoló érveléseknek. Az egyedüli remény a keresztények újraevangelizációjában áll és különösen a katolikusokéban, mégpedig egy olyan katekizmus segítségével, amely nem követeli ősrégi és alapvető igazságok újra feltalálását.

Ezek az igazságok - kinyilatkoztatott igazságok - nem tudnak behatolni olyan felnőtt agyakba, amelyek a vita élvezetét előnyben részesítik az igazság szeretetével szemben, mégpedig azért, hogy a nagybetűvel írt Igazságokat elkerülhessék. Ezek az igazságok sok generáció óta megvoltak olyan formában, amely gyermekek számára is elérhető. Ők természettől fogva tudják, hogy senki sem mehet be Isten országába, hacsak nem válik olyan fogékonnyá, mint egy gyermek. Isten országa az egyedüli alternatívája az akadémiai és társadalmi szofisztikáció birodalmának, ahol a „parancsoló érvek" a kényelmes frázisokra támaszkodó vitatkozást jelentik. Ezeket legtöbben nem merik alaposabban megvizsgálni, éppen azért, mert meggyőződésük csupán abban áll, hogy nem szabad igazán meggyőződve lenni bármiről.

Az ember klónozása be fog következni, talán már folyamatban is van, és folytatódni fog egyre erősebb ütemben. A klónozás melletti érveknek nem kell erőseknek lenniük addig, amíg az az áramlat hordja őket, amely azokon a társadalmi apályföldeken ömlik szét, ahol az engedékenység a legfelső etikai norma. A klónozás elleni érveket nem a klónozás bajnokai felé kell irányítani, és még a zavaros gondolkodású „középutasok" felé sem, akik az embert ismételten azokra a kecskékre emlékeztetik, akikre a káposztaföldet bízták. A klónozás elleni érvek csak azokat fogják segíteni, akik hitüktől erősítve, visszariadnak attól a lehetőségtől, hogy képtelenek átmenni az átlagember vizsgáján. Ez az átlagember az egyedüli örök ember, akit nem lehet klónozni hanem csak teremteni. Visszariadásuk akkor lesz teljesen emberi, amikor az teljesen racionális is, azaz az érvelés mesterségének teljes birtokában van.

Joseph RATZINGER

A világ és az ember képe a szent zenében

A liturgia és a zene eredetüktől fogva édestestvérek. Attól a pillanattól kezdve, hogy az ember dicsérni kezdte Istent, az egyszerű beszéd nem volt számára elég. Az Istenről szóló beszéd túlhaladja az emberi nyelv határait. Az ember mindig is segítségül hívta-hívja a zenét, vagyis az éneket és a hangszerek révén a teremtés hangját. Az Isten felé szárnyaló dicséret nem kizárólagosan az ember dolga. Istent dicsérni annyit tesz, mint az emberi hangot rendelkezésre bocsátani ahhoz, amiről minden beszél.

Ha természetüknél fogva a liturgia és a zene mindig is szorosan kötődtek egymáshoz, kapcsolatuk mégsem volt teljesen felhőtlen, főként a történelem és a kultúra korfordulói idején. Nincs tehát semmi meglepő abban, ha ma a kultuszhoz illő zene kérdése újból viták kereszttüzébe került. A zsinat csatározásai alatt és közvetlenül utána úgy tűnt, hogy kizárólag a lelkipásztorkodás gyakorlati érzékű szakemberei és az egyházzenészek közötti ellentétről van szó; s ez utóbbiak nem akartak alárendelődni a lelkipásztori hasznosság egyszerű megfontolásainak, hanem érvényre akarták juttatni a zene belső méltóságát, ami a zenészek szemében önmagában is lelkipásztori és liturgikus értékkel rendelkezik.[1] Tehát arra lehetett gondolni, hogy a vita csupán a zene használatának szintén helyezkedik el. A szakadás azonban tovább mélyült. A liturgikus reform második hulláma a föltett kérdéseket a végletekig elvitte. Most már a liturgikus cselekvés természetéről, antropológiai és teológiai alapjairól van szó. A szakrális zene körüli csatározások valóban az istentisztelet természetére vonatkozó nagy horderejű kérdés tüneti jelenségei.

[1] Vö. J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*. Einsiedeln 1981. 86-111.

1. Túlhaladni a zsinatot? A liturgia új fogalma

A liturgikus reform új szakasza a maga alapjait többé már nem tudja visszavezetni a II. Vatikáni Zsinat rendelkezéseire, ezért a „zsinati szellemre" hivatkozik. Érdemes szemügyre venni egy mintaértékű szöveget, a *Nuovo Dizionario di Liturgia* világos és tudományos nyelven megfogalmazott cikkét az egyházi zenéről és énekről. A lexikoncikk nem vonja kétségbe a gregorián ének vagy a klasszikus polifónia magas szintű, művészi értékét. Még csak a közösségi cselekvés sincs szembeállítva az elitista művészettel. Az igazi kérdés nem annak a történelmi „rögzültségnek" az elutasítása, ami megelégszik a múlt másolásával s így nincs sem jelene, sem jövője. Inkább a liturgia újfajta értelmezéséről van szó, ami túl akarja haladni a zsinatot, úgy, mintha annak liturgikus konstitúciója legalábbis kettős lelkülettel rendelkeznék.[2]

Ez a fölfogás - némileg tömörítve - a következőképpen foglalható össze: a liturgia kiindulópontja - állítják az új nézet képviselői - a Krisztus nevében egybegyűlt két-három hívő alkotta közösség.[3] A Mt 18,20-ban olvasható krisztusi ígéretre való hivatkozás első látásra tökéletesen ártalmatlannak és hagyományosnak tűnik. Ám ennek a biblikus szövegnek az elkülönítése, vagyis az eredeti összefüggésből történő kiragadása és annak a különbségnek a hangsúlyozása, ami ezt szembeállítja az egész liturgikus hagyománnyal, kifejezetten felforgató-forradalmasító szerepet tulajdonít neki. Ez a „kettő vagy három" ellentétbe kerül egy intézménnyel, ami együtt jár a maga intézményesített szerepeivel, és szembeszáll egy egész „kodifikált programmal". Ez a megközelítés azt jelenti, hogy nem az egyház az, ami megelőzi a kis csoportot, hanem a kiscsoport az, ami megelőzi az egyházat. Nem az egyház az, ami a teljesség címén hordozza a kiscsoport vagy a közösség liturgiáját, hanem maga a csoport az, ami minden egyes alkalommal megalkotja a liturgiát. A liturgia tehát nem egy előzetesen adott közösből, egy rítusból kiindulva fejlődik („kodifikált program", amit itt a nem-szabadság negatív képe). A liturgia a helyszínen születik azok kreativitásából, akik egybegyűltek. Ilyen szociológiai nézőpontból az egyházi rend szentsége (a papság) már csak egy intézményi szerep hordozója (s az

---

2 F. Rainoldi, E. Costa jr., „Canto e musica", in: D. Sartore, A. M. Triacca, *Nuovo Dizionario di Liturgia*. Róma 1984. 198-219; 211a: „...i documenti del Vaticano II rivelano l'esistenza di due anime..."; 212a: „Queste serie di spunti, dedotti dallo spirito piú che dalla lettera del Vaticano II...".

3 Uo. p. 199a.

intézményi szerep monopolhelyzetet jelent), s az intézmény (= Egyház) eleve torz volta révén csorbítja a csoport eredeti közösségének egységét.[4] Ebben a helyzetben a zene, állítják, éppen úgy, mint a latin, a beavatottak nyelve lett, „egy másik egyház nyelve, az intézmény és az ő papságának nyelve".[5]

A Mt 18,20 elszigetelése az Egyház közösségi imádságának minden biblikus és egyházi hagyományától ide vezet és láthatóan komoly következményei vannak: a bárhol imádkozóknak tett krisztusi ígéretből kiindulva az ember elérkezik az autonóm csoportok dogma-szintre emeléséig. A közösség az imádság során belemerevedik az egyenlősdibe; szemében az egyházi funkció kibontakozása és megvalósulása egy másik egyház tételezését jelenti. E nézőpontból a maga teljességében létező Egyház által ajánlott valamennyi előzetesen meglévő liturgikus elem csak béklyónak tűnik, amely ellen a liturgikus ünneplés szabadsága és újdonsága nevében védekezni kell. Az alapelv ezentúl, amely az ünneplést irányítja, többé már nem az engedelmesség az egyetlen égésznek, hanem a pillanat kreativitása.

Világos, hogy az ilyen szociológiai nyelvezet elfogadása párban jár értékítéletek meghirdetésével. A szociológiai nyelvezet saját értékeinek szövedéke a múlt és jelen új vízióját jelenti, negatívban és pozitívban egyaránt. A hagyományos kifejezések (amelyeket egyébként a zsinat is használt), mint a „szent zene kincsei", „az orgona, a hangszerek királynője", „a gregorián ének egyetemessége" csak a „misztifikálást" célozzák, „bizonyos hatalmi forma megmentését".[6] A hatalom bizonyos gyakorlása, állítják, fenyegetve érzi magát a kulturális átalakulás folyamataitól, és azzal válaszol, hogy az ösztönös konzervativizmust vagy az ösztönös megőrződést a hagyomány iránti szeretet látszata mögé rejti. A gregorián ének és Palestrina ezek szerint egy ósdi, mitifikált repertoár őrző istenségei lennének,[7] egy katolikus ellenkultúra alkotóelemei, s ez az ellenkultúra újramitifikált és hiperszakralizált archetípusokon nyugszik,[8] mivel az Egyház történelmi liturgiájának nagyobb gondja van a kultikus hivatalnok-réteg reprezentációjára, mint a nép aktív énekére.[9] Szent X. Piusz pápa *motu proprio*ja az egyházi zenéről „a szakrális zene kulturális szempontból korlátoltan ostoba és teológiailag tartalmat-

4 206b.
5 204a.
6 200a.
7 210b.
8 208a.
9 206a.

lan ideológiája".[10] Az, ami ebben a kijelentésben jelen van, többé már nem egyfajta szociologizmus, hanem radikális szakadás az Újszövetség és az Egyház története között, ami a valamennyi ideologikus látásmódra jellemző elfajulás elméletével keveredik: a tisztaság csak az eredetben, Jézusban található föl; minden, ami később történt, csak „zenei kaland megtévesztő és hazug tapasztalatokkal, amelyeknek ma »véget kell vetni«, hogy végül is minden elölről kezdődjön".[11]

Ugyanakkor miként jelentkezik ez a nagyra becsült újdonság? A kulcsfogalmak már előre meg lettek hirdetve, igaz, hangfogóval: lássuk most, miről is van szó egészen pontosan? Két alapvető érték fogalmazódott meg világosan. A megújított liturgia „elsőrendű értéke" - mondják egyesek - az lenne, hogy „valamennyi személy (ti. résztvevő) teljesen és hitelesen cselekszik".[12] Az egyházzene a dolgok ilyetén szemlélésének megfelelően mindenekelőtt azt jelzi, hogy „Isten népe" kifejezi saját identitását az énekben. Ily módon már felidéződik az itt munkálkodó második értékítélet is: a zene olyan erőként jelenik meg, mint ami biztosítja a csoport egybetartozását. Az ismerős énekek egy adott közösség megkülönböztető jelei.[13] Ebből forrásoznak a főbb kategóriák, amelyek az istentisztelet zenéjének formát adnak: terv (project), program, animáció-lelkesítés, direkció-irányítás. A „hogyan" fontosabb, állítják, mint az „ami"[14] Celebrálni tudni mindenekelőtt „csinálni tudni". A zenének főként „csináltnak" (...) kell lennie.[15] Teljes tárgyilagossággal hozzá kell tenni, hogy a szerzők nagy megértést mutatnak a különböző kulturális helyzetek iránt és marad hely elképzelésükben a történelmi örökség újrahasznosítása számára is. Továbbá, a szerzők erőteljesen aláhúzzák a keresztény liturgia húsvéti jellegét, amelynek az éneke nem csupán Isten népe önazonosságának a jele, hanem ennek az éneknek tartalmaznia kell a reményt, valamint ismertté kell tenni mindenki számára Jézus Krisztus Atyjának arcát.[16]

Ily módon a folytonosság elemei érvényben maradnak a hagyománnyal történt nagy törésben és ezek az elemek teszik lehetővé a párbeszédet és éltetik annak reményét, hogy az illetékesek az egységet újra fölfedezik a liturgia átgondolása során. Ez az egység fenyege-

10 211a.
11 212a.
12 211b.
13 217b.
14 217b.
15 218b.
16 212a.

tett, ha a kiscsoport liturgiájából származtatják és nem az Egyház istentiszteletéből - nem csupán elméletileg, hanem a tényleges liturgikus gyakorlatban is. Minderről nem esnék szó ily hosszan, ha joggal lehetne azt vélni, hogy ezek az eszmék csupán néhány elszigetelt elméleti emberre tartoznak. Jóllehet ezek a szerzők nem tudnak nyíltan és közvetlenül a II. Vatikáni Zsinat szövegeire hivatkozni, mégis, bizonyos helyzetekben az az elképzelés kerekedett felül, hogy a zsinat szellemiségében mindez benne rejtőzik. Ebből a rendkívül elterjedt véleményből következik az is, hogy a föltételezett kreativitás, valamennyi résztvevő tevékenységére és a kiscsoportra (melyben az emberek ismerik egymást és beszélnek egymással) való hivatkozás a liturgia megértésének igazi kategóriáié, úgy, amint azt a zsinat elképzelte? Nem csak a papok, de még a püspökök is úgy érzik, hogy nem maradnak hűségesek a zsinathoz, ha a misekönyv imádságait szóról-szóra imádkozzák. Úgy érzik, hogy az előírt, kötött szövegek közé legalább egy „kreatív" formulát - vagyis maguk rögtönözte imádságot - be kell csúsztatni, lett légyen az akármilyen banális, jámbor közhely is. A megjelentek kedélyes üdvözlése majd a baráti viszontlátással való elköszönés a szent cselekmény kötelező elemeivé váltak, amelyeket szinte senki nem merne elhagyni.

2. A fogalom filozófiai alapja és vitatható okozatai

Ám mindezzel még nem érkeztünk el az értékek fölforgatásának-lerombolásának a lényegéhez. A föntebb előadottak kivétel nélkül abból forrásoznak, hogy a kiscsoport az Egyházzal szemben előnyben részesül. Mindez miért lehetséges? Azért, mert az Egyházat besorolták az „intézmény" kategóriába, és ez utóbbi mint szociológiai jelenség negatív felhangot tartalmaz. Az intézmény megtestesíti a hatalmat, a hatalmat pedig a szabadság tagadásának tekintik. A hit (Krisztus követése) mint pozitív érték csakis a szabadság oldalán állhat és kizárólag intézményellenes természetű lehet. Márpedig az istentiszteletnek nem kell támasz gyanánt szolgálnia az intézmény számára, vagy nem szükséges annak alkotóelemévé válnia, hanem az ellenszegülés erejét kell megjelenítenie, s ez az erő segít levetni a hatalmasokat a trónjukról. Ilyen szemléletben a húsvéti remény, amelyről a liturgiának tanúskodnia kell, nagyon földhözragadttá válhat. Az intézmények fölötti győzelem reménnyé válhat, sőt puszta eszközzé a hatalom elleni harcban. A *Missa Nicaraguensis* egyszeri olvasása például meggyőz a remény ilyesfajta átalakulásáról, és az „új realizmus" a liturgiát egy militáns ígéret eszkö-

zévé teszi. Az is érthetővé válik, hogy milyen jelenéstartalmat kap a zene ebben az új látásmódban. A forradalmi dalok sodró ereje lelkesedést és meggyőződést közvetít, amit nem lehetne pusztán egy ige-liturgiától várni. A liturgikus zenének ebben az esetben nincs többé helye, a zene az irracionális erők és a közösségi lendület fölkeltésében pótolhatatlan szerepet játszik, hiszen ezek ébresztése az egész liturgikus cselekmény célja. Ez a zene ugyanakkor formálja a tudatot, mert nap nap után az, amit az ének kifejez, hatékonyabban rányomja bélyegét a lélekre, mint ahogy azt a csak kimondott vagy elgondolt szöveg tette volna. Azon az úton, amely a csoport liturgiáján át vezet, az ember szándékosan túlhaladja az egybegyűlt helyi közösség határait: a liturgikus forma és annak zenéje új szolidaritást kovácsol egybe, amelynek egyenes következménye új nép születése, amely Isten népének nevezi magát, ugyanakkor a történelem erőinek segítségével, melyeket megtestesít, önnön magát teszi Isten helyébe.

Érdemes még egyszer visszatérni azon értékek elemzésére, amelyek az új liturgikus tudat számára meghatározókká váltak. Elsőnek az intézmény fogalmának negatív minősítése tűnik szembe, és az Egyház kizárólagosan szociológiai szempontból megrajzolt képe. Méghozzá ez a szociológiai szempont nem tapasztalati-empírikus, hanem olyan perspektívában fogalmazódik meg, amely méltó a „kérdőjelezések mestereihez". Láthatni, hogy ez utóbbiak jól végezték dolgukat, és sikerült az emberek gondolkodásmódjára rányomni bélyegüket, még ha sokszor nem is tudják az érintettek, honnan származnak ezek az eszmék. A megkérdőjelezésnek nem lenne ilyen romboló ereje, ha nem kísérné az az ígéret, amelynek vonzásköréből szinte lehetetlen elmenekülni; tudniillik a szabadság eszméjéről van szó, az emberi méltóság nevében. A szabadság pontos fogalmának a kérdése ezért áll a vita középpontjában. Minden felszínes formai kérdésen túl, a liturgiáról folytatott vita kellős közepéhez érkezett a jelen vizsgálódás: az, a mi a liturgiában valóban vitatott, végeredményben az üdvösség jelenélte, az eljutás az igazi szabadságra. Az újabb viták minden kétséget kizáróan pozitív összetevője a kérdés lényegéhez vezet.

Ugyanakkor az is világossá válik, mitől is szenved valójában a mai katolikus egyház. Ha az Egyház ugyanis már csak úgy jelenik meg mint intézmény, mint a hatalom letéteményese, mint a szabadság béklyója, sőt annak tagadása, akkor a hit ellentmondásos helyzetbe kerül. Egyfelől, a hit nem tud meglenni az Egyház nélkül, másfelől a hit döntő módon szembekerül ugyanezzel az Egyházzal. A liturgikus reform ezen irányzatának ez a paradox tragikuma. Ott, ahol mindenki cselekvő-

résztvevő, hogy mindenki alannyá váljék, az is eltűnik a liturgiában, aki valóban cselekszik, éppen úgy, minit a közös alany, az Egyház. Az emberek e felfogást átvéve elfelejtik, hogy a liturgia *opus Dei* kell, hogy legyen; vagyis előbb Isten az, aki cselekszik, és mi az ő cselekvésének köszönhetően részesülünk a megváltásban. A csoport önmagát ünnepelvén semmit sem ünnepel. A közös tevékenység ezért árasztja az unalmat. Semmi sem történik, ha az távol marad, akire az egész világ vár. Mi sem logikusabb ekkor, mint a lecsúszás a konkrétabb célok felé, melyeknek tükörképe a *Missa Nicaraguensis*.

Az említett gondolkodásmód képviselőinek határozottan neki kell szegezni a kérdést: az Egyház valóban csak intézmény, kultikus bürokrácia, hatalmi apparátus? A lelki szolgálat csupán a szakrális előjogok monopolizációja lenne? Ha nem sikerül ezeken a megközelítéseken felülkerekedni, beleértve ebbe a felülemelkedésbe az Egyház új, másfajta megközelítését a szív segítségével, nem lesz liturgikus megújulás, hanem halottak fognak temetni halottakat, ezt nevezvén reformnak. Ebben az esetben természetesen nem fog létezni egyházi zene sem, mivel annak alanya, az Egyház fog eltűnni. Még liturgiáról sem lehet többé jogosultan szólni, hiszen a liturgia föltételezi az Egyházat. Csoportrituálék maradnak csupán, melyek több-kevesebb sikerrel igénybe veszik a zenei kifejezések eszköztárát. Ha azt akarjuk, hogy a liturgia mindezt túlélje, vagyis megújuljon, létfontosságú, hogy újra fölfedezzük az Egyházat. Még ezt is hozzáteszem: ha meg akarjuk szabadítani az embert az elidegenedéstől, ha szeretnénk, hogy fölfedezze saját önazonosságát, nélkülözhetetlen, hogy újra fölfedezze az Egyházat, amely nem emberbaráti intézmény, hanem az az új *Mi*, amely nélkül az *Én* nem képes megtalálni saját gyökerét és otthonát.

Üdvös lenne újra figyelmesen elolvasni ebben a szövegösszefüggésben Romano Guardininek, a liturgikus megújulás nagy úttörőjének kicsiny könyvét, amellyel a zsinat utolsó évében életműve befejeződött.[17]

---

[17] R. Guardini, *Die Kirche der Herrn, Meditationen.* Würzburg 1965. Guardini állást foglal a folyamatban levő „nyitással" kapcsolatban is (17. köv.), amelyet üdvözöl, ám amelynek rögtön megadja belső kritériumát: „...annak, ami ma történik, nem szabad az Egyház ellaposodásához, elvizenyősödéséhez vezetnie, hanem mindig világosan tudatában kell lennünk annak, hogy az Egyház *mysterium* és kőszikla" (p. 18). Azonnal kifejti ezt a két fogalmat, és a „kőszikla" fogalmával egybekapcsolja az igazságét. Az igazság követelménye annyit jelent, hogy „minden időbeli esetlegesség ellenére az Egyháznak rendíthetetlenül ki kell tartani az igaz és a hamis, az igazság és a hazugság megkülönböztetésében. Mert egyedül az igazság és az igazság követelménye jelent igazi, hiteles tiszteletet; ugyanakkor a túlzott alkalmazkodás és nemtörődömség (»bármi bárhogy jó«) a gyöngeség jele, amely nem meri kikövetelni az embertől az imádást Isten fölségének föltárulásakor. Ez valójában az ember megvetése..." Ebben az összefüggésben érdemes újraolvasni H. de Lubac művét: *Méditation sur l'Église.* Párizs 1985.

Ő maga hangoztatja, hogy ezt a könyvet az Egyház iránt érzett szeretetből és érte érzett aggódásból írta, mert jól ismeri az Egyház emberi vonásait és az Egyházat fenyegető veszélyeket. Ám ő megtanulta azt is, hogy az Egyház emberi vonásaiban fölfedezze Isten megtestesülésének botrányát; megtanulta, hogy az Egyházban meglássa az Úr jelenlétét, aki az Egyházat saját testévé tette. Csakis ezzel a föltétellel létezhet Jézus Krisztus és miközöttünk egyidejűség. És enélkül az egyidejűség nélkül nem létezhetne igazi liturgia, ami nem csupán a húsvéti misztérium emlékezete, hanem annak egyben valóságos jelenléte. És ez a jelenlét csak akkor létezik, ha a liturgia részvétel az Atya, a Fiú és a Szentlélek közötti szentháromságos párbeszédben. A liturgia csakis ebben az esetben *opus Dei*, vagyis Isten műve rajtunk és velünk - és *nem a mi* cselekvésünk.

Ezért hangsúlyozta oly kitartóan Guardini, hogy a liturgiában nem a cselekvés a fontos, hanem maga a létezés. Az az elképzelés, miszerint a liturgia központi értéke a közösségi tevékenység lenne, nem más, mint teljes tagadása mindannak, ami a liturgia lényege, ahogyan azt Guardini kifejtette. Röviden és egyszerűen, a közösségi cselekvés mint olyan, távol áll attól, hogy a liturgia alapvető értéke legyen, sőt nem is érték.[18]

Ezt a problémakört nem fejtegetem tovább. Figyelmünket irányítsuk a liturgia és a zene helyes kapcsolatának értékelésére és követelményére. Ebből a szempontból azt állapítjuk meg - és ez nagy horderejű kijelentés! -, hogy a liturgia igazi alanya az Egyház, vagyis minden hely és minden idő *communio sanctoruma*. Ebből nemcsak az következik, amit Guardini már régóta részletesen kifejtett a *Liturgische Bildung* című művében, vagyis a liturgia nem függhet a csoport vagy az egyén (ide értve a papokat és a liturgikus szakembereket is!) kényekevétől: ez az, amit Guardini a liturgia tárgyilagosságának és pozitív beállítottságának nevez.[19] Innen forrásozik mindenekelőtt a három ontologikus dimenzió, amelyben a liturgia kibontakozik: a kozmosz, a történelem és a misztérium. A liturgia történelembe ágyazottsága egyben fejlődést jelent, vagyis a liturgia élő, s mint minden élőlénynek, van kezdete, ami folyamatosan kifejti hatását, ami jelen marad, de nem véglegesen lezárt, hanem ami csak kibontakozását folytatva marad élő. Bi-

---

18 Ez a liturgia-értelmezés, ami egyébként Guardinitől származik, bővebben kifejtve: „Von der Liturgie zur Christologie", in: J. Ratzinger (ed.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von R. Guardini* Düsseldorf 1985. 121-144.

19 R. Guardini, *Liturgische Bildung*. Rotenfels 1923; új, bővített kiadása a következő címen: *Liturgie und liturgische Bildung*. Würzburg 1966.

zonyos összetevők elhalhatnak, mások feledésbe merülnek s később új módon visszatérnek, ám aki fejlődést állít, az részvételt állít a jövőre nyitott kezdetből. Így jutunk el a második kategóriához, amely sajátosan fontossá válik a kozmosszal fönntartott kapcsolata révén: az ily módon fölfogott liturgia élete legbensejét a részvételből meríti. Senki sem az első és egyetlen alkotó, mert mindenki részese az őt túlszárnyaló nagyobb valóságnak, ám mindenki cselekvő, mert mindenki egyúttal befogadó is. Végezetül, a misztériumra hivatkozás jelzi, hogy a liturgikus esemény kezdete soha nem mi magunkban van. Felelet egy felülről jövő kezdeményezésre, egy hívásra, gyöngéd szeretettel teljes cselekedetre, ami a misztérium. A problémák abból származnak, hogy a misztériumot érthetővé, megmagyarázhatóvá akarjuk tenni, jóllehet a misztériumnak nem a megmagyarázhatóság a lényege, hanem az elfogadottság az ember részéről, vagyis az „igen". A Szentírás alapján ma is nyugodtan beszélhetünk engedelmességről.

Így jutunk el ahhoz a ponthoz, amely rendkívül fontos a művészi elem értékelése során. A kisközösségi liturgia ugyanis nem kozmikus, mert éltető eleme a csoport autonóm volta. Az ilyen liturgiának nincs történelme, ellenkezőleg, pontosan az jellemzi, hogy szembeszegül a történelemmel és magát teszi meg a történelemnek, még akkor is, ha ehhez történelmi díszleteket használ. És az ilyesfajta liturgia nem ismeri a misztériumot, mert mindent megmagyaráz, sőt túlmagyaráz. Ezért a fejlődés és a részvétel az ő számára éppen olyan idegen fogalmak, mint az engedelmesség, ami meghaladja a megmagyarázhatót. Mindezek a hiányzó elemek (kozmosz, történelem, misztérium) helyett ott van a kreativitás, amely arra törekszik, hogy a csoport vagy a közösség és tagjai autonómiáját és nagykorúságát, függetlenségét megerősítse. Az ilyen kreativitás, amely az autonómia és a függetlenség működését akarja előmozdítani, gyökeresen ellentétes bármiféle részvétellel. Ismertető jegyei a következők: esetlegesség, minden előre adott norma vagy forma kifejezett tagadása és elvetése, ami nem-ismétlés (mert az elvégzett megismétlése is kifejezheti a függést), és végezetül a mesterkéltség, mivel puszta emberi kreációról van szó. Ugyanakkor világos, hogy az emberi kreativitás, amely mentes akar maradni mind a befogadástól, mind a részvételtől, kikerülhetetlenül és lényegileg abszurd és hazug, mert az ember csak akkor lehet önmaga, ha egyben befogadó és résztvevő. Az emberi kreativitás menekül a *condicio humana* keretei közül, következésképpen hazug. Ezért lehetünk tanúi kulturális hanyatlásnak ott, ahol az Istenbe vetett hit meggyöngülése szükségszerűen elvezet a lét előre megadott értelmének elvetéséhez.

Foglaljuk össze az eddig mondottakat, hogy utána levonhassuk a következményeket az egyházi zene formáját és fontosságát illetően. Amint láttuk, az első gond abból származik, hogy az Egyház mint intézmény elképzelésével baj van. Ugyanis ez az elképzelés olyan szabadság-eszmén nyugszik, amely nem egyezik meg az intézményességnek sem az eszméjével, sem a valóságával és amely ettől kezdve képtelen felfogni a misztérium dimenzióját az Egyház valóságában. A szabadság efféle fogalma az autonómia és a nagykorúság jelszavaitól ékes. A kreativitás ezsméjében konkretizálódik, amely ebben a perspektívában gyökeresen ellenkezik az Egyház liturgiájának természetéből fakadó tárgyilagossággal és pozitív beállítottsággal. A csoport, a kisközösség minden alkalommal kénytelen valami újat kitalálni, mert csak ezzel a föltétellel tudhatja magát szabadnak. Láttuk, hogy a nevére valóban méltó liturgia ezzel az elképzeléssel lényegileg ellentétes. Az igazi liturgia ellenáll a történelmietlen esetlegességnek, amely nem hajlandó tudomásul venni a fejlődést, ennek következtében az ürességbe torkollik és ellenáll az ismétlésnek. Az ismétlés elhagyása a csoportok fölötti kommunikáció vesztesége. A történelmietlen esetlegességen alapuló liturgia elveti a mívességet, kidolgozottságot-begyakorlottságot, hogy helyébe állítsa a mesterkéltet, amelyben az ember megteremti önnönmagát és különbejáratú világát, miközben szeme elől téveszti, mi több, szívéből kiirtja Isten teremtő művét, munkásságát és magát a teremtést. Ezek az egyháziatlan elképzelések nyilvánvalóak és elvetendők. Világos a csoport-eszme belső motivációja is, amely a szabadság autonómiaként való felfogásából származik. Ám a most következőkben egyenesen rá kell kérdezni arra az antropológiai felfogására is, amelyre az Egyház hite által értelmezett liturgia épül.

Fordította: *Török József*

Kedves Olvasóink!

Ha rendszeresen, postán kívánja kapni a Communio nemzetközi katolikus folyóiratot, akkor **rendelje meg** szerkesztőségünk címén, ahol régi számainkból is rendelhet.

- Egy éves **előfizetés**: 500.-Ft
- Régi szám (1996-ig): 80.-Ft + postaköltség

A Communio folyóirat **eddig megjelent számai**nak tartalma:

1993. 1. Az ember és az örök élet *Már nem kapható*
1993. 2. Európa – új evangelizálás *Már nem kapható*
1993. 3. Az ember hivatása
1993. 4. Isten neve
1994. 1. Hit a teremtésben
1994. 2. Európa lelkisége
1994. 3. Isten irgalmassága
1994. 4. Isten örök Fia
1995. 1. Isten és ember szenvedése
1995. 2. Istenről beszélünk
1995. 3. Hiszem a test feltámadását
1995. 4. Idő és öröklét Ura
1996. 1. Isten és császár
1996. 2. Egyház és fiatalság
1996. 3. Isten és emberek műve
1996. 4. Istennek adott válasz
1997. 1. Jézus csodái
1997. 2. A remény nem csal meg

***Címünk:* Communio Alapítvány, 1053. Budapest, Papnövelde u. 7.**

COMMUNIO
nemzetközi katolikus folyóirat idegennyelvű változatai:

Angol (Am): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017, (202) 526-0251, FAX 202-526-1934).

Arab: *Al-Liqā': Communio, Revue chrétienne internationale* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban - 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) - Mihel Hayek (dir.)

Brazil: *Revista internacional catolica de cultura Communio* (Rua Benjamin Constant 23 - 5'a, 202401 Rio de Janeiro RJ, Brasil) - Estevao T. Bettencourt, (secr.).

Chilei: *Revista Catolica Internacional Communio para América Latina* (Casilla 976, Santiago-Chile) - Fernando Moreno (dir.).

Flamand-holland: *Communio, Internationaal Katholiek Tijdschrift* (Burgemeesterstraat 59, Leuven; Heijendhllaan 82, 6464 EP Kerkrade, S. Van Calster, (dir.) J. Ambaum (dir.).

Francia: *Reue catholique internationale Communio* (28, rue d'Auteuil, F-75016 Paris) - Rémi Brague (dir.).

Horvát: *Svesci Communio* (Kšćanska Sadašnjost, KR 41001 Zagreb, Marulićev trg 14.) Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.).

Lengyel: *Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio* (Pallottinum, al. Przybyszewskiego 30, PL 60959 Poznan) - Lucjan Balter (dir.).

Német: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Friesenstrasse 50, 5000 Köln 1) - Maximilian Grenier (dir.).

Olasz: *Revista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Aurelio Saffi 19, 20123 Milano) - Elio Guerriero (dir.).

Portugál: *Revista Internacional Católica Communio* (Biblioteca Universitaria João Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) - Henrique de Noronha Galváo (dir.).

Spanyol: *Communio, Revista Catolica Internacional* (Ediciones Encuentro Cedaceros 3, 2', 28014 Madrid) - Juan-Maria Laboa (dir.)

Szlovén: *Communio Kristjanova obzorja* (Zrinjskega 13, SL 61000 Ljubljana.)

1997.

V. évf. 3. szám

Tartalomjegyzék

Nikolaus Lobkowicz
A vallási tapasztalás 3

Josef Zverina
A vallási tapasztalás felvázolása 6

Heinrich Pompay
„Halálra szántak vagyunk,
de élünk" 9

Peter Henrici
A hit megtapasztalása 15

Josef Sudebrack
Keresztény misztika
és egyházi hit 20

Norbert Fischer
A „tapasztalás" Szent Ágoston
Vallomásaiban 28

Albert Görres
Ismeri-e a lélektan az embert? 37

Jáki Szaniszló
Klónozás és érvelés 48

Joseph Ratzinger
A világ és az ember képe
a szent zenében 61